



A Conceptual Examination of Islamic Spirituality and Its Relationship with Islamic Mysticism

Seyed Ahmad Ghafari Qarebagh¹

Received: 23/02/2022

Accepted: 13/02/2023



Abstract

This study aims to define spirituality and explain its truth, and to examine the relationship of this term with other related terms, one of the first reflections on this scientific topic. This article has considered the examination of the elements involved in the truth of spirituality, and the investigation of the relationship between spirituality and mysticism in the context of Islamic thought. The present research, using the method of extraction and ijtehad, has analyzed the components of spirituality in Islamic thought and its relationship with Islamic mysticism. According to the findings of this study, Islamic spirituality means a devout and ambitious effort to be close to God through a bias towards religious values at the levels of thought, tendency, decision, and behavior. In addition, Islamic spirituality has different relationships with different perceptions of Islamic mysticism in the fields of opinion and practice. In the author's opinion, despite the important relationships between Islamic spirituality and Islamic mysticism, there are important differences in the level of

1. Assistant Professor at the Institute of Wisdom and Philosophy of Iran. Tehran Iran. ghaffari@irip.ac.ir.

* Ghafari Qarebagh, S. A. (1401 AP). A Conceptual Examination of Islamic Spirituality and Its Relationship with Islamic Mysticism. *Journal of Islam and the Studies of Spirituality*, 1(2). pp. 30-51. DOI: 10.22081/JSR.2023.63437.1008

evidence between them, and this is the reason why spirituality is considered an example of mysticism. The main reason for this difference is the intuitive nature of mysticism, which is not necessary in the spiritual approach.

Keywords

Spirituality, Islamic spirituality, the science of Islamic mysticism, Islamic mysticism, intuition.

بررسی مفهوم شناختی معنویت اسلامی و مناسبات آن با عرفان اسلامی

سیداحمد غفاری قره‌باغ^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۴



چکیده

هدف این پژوهش تعریف معنویت و تبیین حقیقت آن و همچنین، بررسی مناسبات این اصطلاح با دیگر اصطلاحات متقارب، از تأملات نخستین این موضوع علمی است. در این نوشتار، به بررسی مؤلفه‌های دخیل در حقیقت معنویت، و به بررسی مناسبات معنویت و عرفان در بستر اندیشه اسلامی اهتمام شده است. روش پژوهش حاضر با استفاده از روش اصطیاد و اجتهاد، به بررسی تحلیلی مؤلفه‌های معنویت در اندیشه اسلامی و مناسبات آن با عرفان اسلامی پرداخته است. یافته‌های این پژوهش، معنویت اسلامی به معنای اهتمام متعبدانه و مبتهجانانه به قرب الهی از طریق سوگیری به ارزش‌های دینی در سطوح اندیشه و گرایش و تصمیم و رفتار است؛ همچنین، معنویت اسلامی، مناسبات متفاوتی با تلقی‌های مختلف عرفان اسلامی در حوزه‌های نظر و عمل دارد. به عقیده نویسنده، با وجود مناسبات مهم میان معنویت اسلامی و عرفان اسلامی، تفاوت‌های مهمی در سطح مصداقی میان آن دو وجود دارد، و همین، سبب می‌شود که معنویت، اعم مصداقی از عرفان محسوب شود. اصلی‌ترین عامل این تفاوت، به ماهیت شهودی عرفان بازمی‌گردد، که در رویکرد معنوی، الزامی نیست.

کلیدواژه‌ها

معنویت، معنویت اسلامی، علم عرفان اسلامی، عرفان اسلامی، شهود.

ghaffari@irip.ac.ir

۱. استادیار مؤسسه حکمت و فلسفه ایران. تهران، ایران.

* غفاری قره‌باغ، سیداحمد. (۱۴۰۱). بررسی مفهوم شناختی معنویت اسلامی و مناسبات آن با عرفان اسلامی. دوفصلنامه علمی - تخصصی اسلام و مطالعات معنویت، (۲)، صص ۳۰-۵۱.
DOI: 10.22081/JSR.2023.63437.1008

مقدمه

با وجود نظریه پردازی‌های اندیشمندان معروف در گفتمان غرب همچون وبر، که سعی بلیغی در تحکیم محوریت مدرنیته و ارجاع همگان به سمت آن در گشایش همه رموز هستی و زندگی به کار گرفتند، و به‌طور قهری، اموری همچون معنویت باید در اثر چنین تلاش شبکه‌ای و گسترده، به فراموشی سپرده می‌شد، ولی امروزه عکس این نتیجه برای پژوهشگران علوم اجتماعی، مبرهن و روشن شده است؛ برخی از جامعه‌شناسان غربی معاصر، همچون اشیس نندی، بر این عقیده است که تنها عامل قابل اعتماد و اتکاء برای تحول مثبت در جامعه، و نیز برای حفاظت از ارزش‌های اصیل و مهم، معنویت، بلکه معنویت دینی است (Nandy, 1998, pp. 326-327). بر همین اساس، شاهد طیف گسترده‌ای از پژوهشگران غربی و شرقی هستیم که از عزیمت گاه‌های مطالعاتی مختلف، همچون روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، کلام، ادیان و ... به پژوهش در حوزه معنویت ورود نموده‌اند و سعی بر تقویت ادبیات گفتمانی خود در این بخش از حوزه مطالعاتی خاص می‌کنند.

در این میان، اندیشمندان سکولار نیز بر اساس مبنای اندیشه‌ورزی خویش، سعی بلیغی بر سکولاریزه‌نمودن معنویت، و تأمین هم‌نوایی در این بخش با دیگر سازه‌های معرفتی خویش می‌کنند، و بر همین اساس، نه تنها بر جدایی معنویت و آموزه‌های معنوی از دین، بلکه برخی از آنها بر عدم امکان اجتماع معنویت و دین به عنوان ارمغان اندیشه مدرن در حوزه مطالعات معنویت پژوهی تأکید می‌ورزند.

پژوهشگران اسلامی به درستی به انحراف جدی در این بخش التفات کرده و با رویکرد انتقادی، به مصاف این دسته از دیدگاه‌های روشنفکری پرداخته‌اند که سعیشان مشکور است! لکن از جمله کمبودهای مطالعاتی و پژوهشی در این حوزه، که لازم است پژوهشگران اسلامی حوزه معنویت به آن پردازند، نگاه ایجابی و اثباتی نسبت به معنویت اسلامی است؛ در اهمیت پژوهش ایجابی در حوزه معنویت اسلامی، ابتدا به این نکته باید توجه کرد که با وجود تحقیقات ارزشمندی که تاکنون در این عرصه به نگارش درآمده است، لکن هنوز بارش فکری کافی در تبیین اضلاع و ابعاد معنویت

اسلامی صورت نگرفته است؛ همچنین، می‌توان چنین گفت که اساساً پژوهش اثباتی در معنویت اسلامی، مبنا برای هرگونه پژوهش انتقادی نسبت به الگوهای رقیب است و هر پژوهشگری که بخواهد در حوزه نقد الگوهای رقیب اهتمام ورزد، باید به محتوای مقبول اتکا کند و آن را معیار قرار داده و بر آن اساس، به نقد پردازد.

این مرقومه در همین راستا و به عنوان اثری ایجابی، به تبیین مفهومی معنویت اسلامی التفات کرده است و سپس به بررسی مناسبات و تفاوت‌های معنویت و عرفان در بستر اندیشه اسلامی اهتمام می‌کند.

۱. پیشینه تحقیق

در خصوص عین این عنوان، که هم به تبیین مفهومی معنویت اسلامی اقدام کند و به بررسی مناسبات معنویت و عرفان در ساختار اندیشه اسلامی پردازد، اثری پیش از این به نگارش درنیامده است؛ لکن برخی کتاب‌ها و مقالات را می‌توان نام برد که در برخی ابعاد، مشارکت‌هایی با این عنوان دارند که در ذیل، بدان‌ها اشاره شده است:

– کتاب معنویت در ادیان ابراهیمی به قلم سیداحمد غفاری که توسط انتشارات مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، در سال ۱۳۹۷ منتشر شده است. در این اثر و در بخش معنویت در سنت اسلامی، به بررسی تعریف، هدف، معیار و ویژگی‌های معنویت اسلامی پرداخته شده است؛ همچنین، در بخش مفهوم‌شناسی، نویسنده به بررسی ارتباط مفهومی و مصداقی معنویت و مفاهیم متقارب به آن، همچون معناداری و عرفان پرداخته است؛ تمایز مقاله پیش رو با مطالب آن کتاب، به تفاوت در برشمردن تمایزات معنویت و عرفان اسلامی مرتبط است.

– مقاله «کاوشی معناشناختی در معنویت» که توسط بهزاد حمیدیه، در مجله علمی مطالعات عرفانی، در سال ۱۳۹۵ به نگارش رسیده است؛ در این اثر، نویسنده تلاش کرده است که با التفات به معنای لغوی معنویت و نیز با توجه به تعاریف موجود، که بیشتر از سوی اندیشمندان غیراسلامی هستند، به تعریفی راهبردی از معنویت دست یابد. لکن این نوشته همان‌گونه که از عنوانش

پیدا است، لزوماً متمرکز بر معنویت اسلامی نیست؛ همچنین، در تعریف معنویت، به بعد نظری آن کمتر توجه شده است و بیشتر، به جنبه‌های احساسی و گرایشی آن متمرکز شده است. نیز، این مقاله به مناسبات معنویت با مفاهیم متقارب به آن، التفاتی ندارد.

مقاله «مفهوم‌شناسی معنویت از دیدگاه اندیشمندان تربیتی غربی و مسلمان» که توسط جمعی از نویسندگان و با مسئولیت سرکار خانم دکتر معصومه کیانی، در مجله علمی اسلام و پژوهش‌های تربیتی در سال ۱۳۹۴ به نگارش رسیده است؛ در این اثر، نویسندگان بر آن بوده‌اند که مقایسه تطبیقی بین دیدگاه اندیشمندان غربی و اسلامی در مفهوم‌شناسی معنویت انجام دهند. به همین منظور، تبیین تحلیلی از دیدگاه اندیشه اسلامی درباره معنویت در این مقاله انجام شده است. ملاحظاتی بر این تبیین وجود دارد که در این نوشتار بدان اشارت رفته است؛ همچنین در مقاله فوق، به مناسبات معنویت و مفاهیم متقارب پرداخته نشده است.

۲. روش تحقیق

بطور قطع، روشمندی تحقیق از ضروریات هرگونه پژوهش است و عدم تحقق پژوهش روشمند، تفاوتی با عدم تحقق پژوهش از اصل ندارد. لکن نکته مهمی که در مباحث روش‌شناختی گاه مغفول مانده است، عدم التفات به عنصر اجتهاد و تولید در میان روش‌های مرسوم است؛ توضیح اینکه در میان روش‌های مرسوم، بیشتر پژوهشگران به دلیل تحقیق خود را مبتنی بر منابع پژوهشی کرده‌اند، به تبیین و تحلیل یک نگرش و یا در نهایت، به نقد یک نگرش و ایده می‌پردازند و بسیار اندک هستند تحقیقاتی که در آنها به تولید علم مبادرت گردد. رویکرد تولیدی در ساحت علم، زمانی ضرورت خود را دوچندان آشکار می‌کند که پژوهشگر در صدد تبیین ایده‌ای در علوم انسانی بر اساس منابع اسلامی باشد. در این صورت، محقق ناچار است که از یکسو به تولید ادبیات اصطلاحی مورد نیاز در این قلمرو پژوهشی اقدام کند و از سوی دیگر، با روش اجتهاد

و اصطیاد در منابع اسلامی و اندیشه‌های دینی، به تولید داده و محتوا در زمینه آن موضوع پژوهشی اهتمام ورزد.

نکته فوق در خصوص ضرورت رویکرد اجتهادمحور در برخی پژوهش‌ها، در آسیب‌شناسی پژوهش‌های معطوف به تولید علم دینی، نیز دارای اهمیت است؛ پژوهشگر با عدم التفات به این ضرورت و با اتخاذ روش‌هایی همچون توصیف و تحلیل و تطبیق و نقد، به مصاف مباحث علوم انسانی می‌رود و به همین دلیل، نشانی از تولید علم جدید دینی و اسلامی، در برخی از آثاری که بدین عنوان منتشر شده‌اند، دیده نمی‌شود.

با این مقدمه، روشن می‌شود که ضرورتاً پژوهشگر در نوشتار پیش‌رو، به روش اجتهادی - اصطیادی اهتمام ورزیده است؛ همچنین، محقق در این پژوهش، داده‌های اجتهادی خود را بر آثار مکتوب و کتابخانه‌ای مبتنی کرده است.

۳. تعریف معنویت اسلامی

نویسنده این سطور، ابتدا به تعریف مختار خویش از معنویت اسلامی، مبادرت و سپس به تبیین مؤلفه‌های موجود در آن اقدام کرده است.

معنویت اسلامی یعنی اهتمام متعبدانه و مبتهجانانه به قرب الهی از طریق سوگیری به ارزش‌های دینی در سطوح اندیشه و گرایش و تصمیم و رفتار. برای تبیین تعریف فوق، باید به چند نکته توجه کرد؛ نویسنده این سطور، در هر نکته به یکی از الزامات و یا قیود برگرفته در معنویت پرداخته است.

۱-۳. مفهوم معنویت و ارتباط آن با فهم متعارف

اصولاً در تعریف معنویت و مفاهیم این‌چنینی که در دسترس عرف عام هستند و اختصاص به عرف خاص ندارند، در صدد اصطلاح‌سازی نیستیم؛ بنابراین غرض از تعریف معنویت اسلامی، کشف معنای منضبط عقلایی است؛ به عبارت دیگر، وظیفه تعریف در مفاهیم منسوب به عرف عام، انضباط بخشی و قاعده‌مند نمودن این مفاهیم

است تا مانع به کارگیری این مفهوم در خارج از قلمرو خویش شود و جامع قلمرو منطقی مفهوم باشد، نه اینکه به جعل اصطلاحی نوین در این خصوص مبادرت ورزد. با وجود تأکید فوق، پژوهشگر حوزه تعریف نباید به وضوح عرفی این واژه و مفهوم بسنده کند؛ چرا که از یک سو، عرف عام علی رغم وضوح معنایی واژه، گاه در انضباط استعمالی آن واژه و تشخیص حدود و ثغور مفهوم آن واژه و معادل یابی و مهم تر از همه در تشخیص ذاتیات و عرضیات آن مفهوم، تردید می کنند. از سوی دیگر، عرف عام مبتلا به تسامحات و عدم دقت در مقام استعمال است و چنین نیست که استعمالات عرفی در هر موقعیت، کاشف صحت آن استعمال باشد (ر.ک: علی دوست، ۱۳۸۶، صص ۷۰-۷۳). بر این اساس، پژوهشگر موظف است که در این امور، دقت وافر کرده و با تفکیک عرف دقیق و غیردقیق، در کشف معنای منضبط معنویت اسلامی کوشش کند.

۲-۳. مفهوم پژوهی معنویت و رویکرد کارکردی

ضروری است که از هر گونه کاربرد گرایبی در تعریف پرهیز شود. به عبارت دیگر، ضروری است که به هویت مفهوم مورد تعریف پرداخته شود و از جایگزینی کارکردها به جای هویت پرهیز شود. منشأ این سخن به عدم جامعیت و مانعیت کارکرد نسبت به هویت معرّف باز می گردد. لکن مضاف بر ملاحظه فوق، منشأ برخی تعاریف کارکردمحور در حوزه معنویت، رویکرد کارکردگرایانه یا پدیدارشناسانه برخی پژوهشگران است که از زاویه نقد و بررسی نباید مغفول واقع شود. در این میان، ادعای برخی از محققان اسلامی که عدم ارائه تعریف هویتی و نفسی را معلل به ما به ازاء مستقل نداشتن معرّف می کنند، قابل تأمل است. به عنوان نمونه در یکی از نوشته های اخیر در باب معنویت چنین آمده است:

... معنویت دارای ماهیتی مستقل در خارج نیست. از همین رو تعریف منطقی آن نیز ممکن نیست و هر کس آن را به یکی از لوازم و نتایج آن، تعریف کرده است (محمدی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۰).

این سخن، ناشی از انگاره معروف در تلقی برخی فیلسوفان اسلامی است که

ماهیات، دارای واقعیت جداگانه بوده، و فقط همان‌ها هستند که قابل تعریف‌اند. لیکن این نقد، در مواجهه با این انگاره، قابل طرح است که اساساً امکان تحقق حتی یک واقعیت با ما یازاء مستقل در خارج فراهم نیست. مطمئناً هر یک از اشیایی که در خارج و عالم عینی، موجود هستند، مجمع واقعیات متعدد هستند؛ حال اگر قرار بر این باشد که واقعیاتی که واقعیت منحا‌ز و متمایز و یا مستقل ندارند را از تعریف منطقی محروم نماییم، اساساً باید ملتزم به عدم امکان تعریف هیچ شیء دیگر نیز بشویم؛ الزامی که قابل التزام نیست.

۳-۳. معنویت و سطوح مختلف ظاهر و باطن در فعل

معنویت بر اساس ریشه لغوی اش، مشیر به سطحی باطنی است؛ بر این اساس، باید پذیرفت که رفتارها و شخصیت انسان، دارای سطحی باطنی و متفاوت از ظاهر خویش است. ملاصدرا در ساختار حکمت متعالیه و در وفاق با برخی حکمای پیش از خود، نه تنها انسان، بلکه کل هستی را این چنین ترسیم می‌کند: (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۸۷؛ همچنین ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۲).

به تعبیر حکیم شهیر میر ابوالقاسم فندرسکی:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی بر اساس بیان فوق، در مورد افعال و رفتارها نیز می‌توان همین ترتیب وجودی را تبیین کرد؛ بنابراین معنویت در رفتار، برخاسته از معنویت در لایه‌های پیشین خود، نیت و گرایش و اندیشه است؛ بنابراین معنویت بالذات وصف اندیشه و گرایش و نیت، و سپس وصف رفتار است.

۳-۴. معنویت و دخالت ارزش

پرشش بسیار مهم و نهایی در این میان مطرح است و آن اینکه چه چیزی باعث معنوی گشتن تصمیم و نیت می‌گردد؟ پاسخ به این سؤال، مستلزم تبیین نقش ارزشمندی

اخلاقی در معنویت است. چنین برداشتی در ارتکاز عقلایی وجود دارد که اگر فعل به سمت مقصد اخلاقی مثبت سوق یابد، چنین فعلی علاوه بر آنکه هدفمند محسوب می‌شود، معنوی است. بر این اساس، معنویت فعل رهین مسیردهی اخلاقی فاعل به فعل به هنگام نیت و تصمیم است و چنانچه ارزش اخلاقی مثبت، جزء مؤلفه‌های شکل‌دهنده نیت و تصمیم باشد، چنین فعلی فعل معنوی است. استاد مطهری در این خصوص می‌نویسد:

معیار بسیاری از کارهای انسان، خیر اخلاقی است، و به عبارت دیگر، بسیاری از کارها را انسان به جهت ارزش اخلاقی انجام می‌دهد، نه به جهت امور مادی؛ این نیز از مختصات انسان است، و مربوط است به جنبه معنوی انسان، و یک پس از ابعاد معنویت او است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۷۸).

منشأ پیوند میان ارزش اخلاقی و معنویت را در فهم این نکته می‌توان یافت که شخص معنوی الزاماً درصدد عبور از وضع فعلی و دست‌یابی به وضع و قرار برتر است؛ بنابراین معنویت متضمن رویکرد هنجاری است؛ هنجاری-بودن و تعلق خاطر انسان سالک به باید‌ها فارغ از هست‌ها، سبب اشراب ارزش اخلاقی در معنویت می‌شود. به همین جهت است که استاد مطهری، ارزش اخلاقی را معطوف به معنویت می‌کند: «... انسان در پی خیر و کمال خود می‌رود و چاره‌ای از این ندارد... ما به جای اینکه بگوییم منفعت (سود) و ارزش، می‌گوییم ماده و معنا؛ ... اینکه دنیای امروز را دنیای تزلزل ارزش‌ها نامیده‌اند برای این است که هم می‌خواهند ریشه ارزش‌ها را بزنند و هم می‌خواهند ارزش را به بشر بدهند و این تناقض است. ریشه ارزش‌ها را با آن نوع انسان‌شناسی که دارند، زدند... وقتی با یک نظریه ماتریالیستی به انسان نگاه می‌کنند و انسان را تنها همین بنیه مادی می‌دانند، اخلاق و ارزش‌های معنوی و اصالت بشر و انسانیت، همه بی‌معنی است ... اگر ما انسان را یک ماشین عظیم بدانیم، چنانچه این ماشین به اندازه دنیا هم باشد باز ارزش ندارد. این است که ریشه آن چیزهایی را که خودشان «ارزش‌ها» نامیده‌اند، (یا آن چیزی که ما نامش را معنویت گذاشته‌ایم) زده‌اند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۲، ص ۶۷۰).

اهتمام فاعل به ارزش اخلاقی به معنای عدم اکتفا به ابعاد پست وجودی و ارتقا به ابعاد برتر، و مستلزم عبور از خود نباتی و شهوانی، و تولیت وجه به سوی حضرت اله است:

انسان شخصیت مرکبی دارد؛ این شخصیت مرکب، قسمت عالی دارد که قسمت انسانی اوست و قسمت دانی دارد که قسمت حیوانی اوست؛ آزادی معنوی یعنی قسمت عالی و انسانی انسان، از قسمت حیوانی و شهوانی او آزاد باشد (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۴۹).

۳-۵. مفهوم معنویت و نقش شورمندی و ابتهاج

اصولاً معنویت وصف انسانی است که همراه با حیث التفاتی است. رفتار معنوی به رفتاری اطلاق می‌شود که فارغ از سوگیری خود فعل به سوی باطن، مشتمل بر رویکرد التفاتی فاعل به سمت باطن و ارزش اخلاقی و دینی است. به همین جهت، اگر چنین وضعیتی امکان داشته باشد که شخص، ایجادکننده فعل اخلاقی باشد ولی هیچ التفاتی به فعل یا حیث اخلاقی آن نداشته باشد، چنین شخصی لزوماً انسان معنوی نیست، هر چند لزوماً یک انسان اخلاقی است.

دقیقا به همین جهت، باید به شورمندی و ابتهاج در رفتار، به عنوان یکی از مؤلفه‌های ضروری در معنویت اشاره کرد؛ زیست اخلاقی نیازمند ابتهاج و سرور نیست؛ انسان صادق نمونه انسان اخلاقی است، بدون اینکه علاوه بر صداقت، به عامل دیگری برای اخلاقی بودن نیاز باشد؛ ولی انسان معنوی انسانی است که زیست اخلاقی و پر ابتهاج و سرشار از شورمندی دارد (غفاری، ۱۴۰۰، ص ۹۸)؛ بنابراین هر فعل معنوی، فعل اخلاقی است، ولی این گونه نیست که هر فعل اخلاقی لزوماً فعل معنوی باشد. این تفکیک با قید «ابتهاج و شورمندی» در تعریف معنویت مورد توجه شده است.

۳-۶. مفهوم معنویت و التفات به فطرت

التفات به سعه مفهومی معنویت از معنویت دینی، در تبیین معنویت دینی دارای

اهمیت است؛ بدین بیان که فطرت ریشه اولیه برای رویکرد معنوی در انسان است؛ همان‌گونه که فطرت، منبع معرفتی ماتقدم نسبت به دین است، معنویت نیز ویژگی ماتقدم نسبت به تدین است؛ انسانی را می‌توان فرض کرد که با اهتمام به فطرت، رویکرد معنوی در زندگی و رفتارهایش دارد، هرچند به دلیل استضعاف یا هر مانع دیگر، بی‌بهره از منبع معرفتی وحی باشد؛ چنین کسی را می‌توان انسان معنوی دانست، هرچند نمی‌توان معنویت چنین انسانی را معنویت دینی خطاب کرد (خمینی، ۱۳۹۴، ص ۵؛ نیز: غفاری، ۱۴۰۰، ص ۹۹)؛ بنابراین مراحل ابتدایی سلوک معنوی را با معارف فطری می‌توان آغاز کرد؛ چرا که تعالی طلبی و بی‌قراری در خود موجود، ویژگی نهادینه است و ادیان الهی نقش امضایی در این خصوص دارند؛ هرچند به وضوح می‌توان دریافت که دانش فطری، کفایت از منبع وحیانی نمی‌کند، و انسان معنوی برای تکامل غایی خویش، نیازمند وحی است.

۷-۳. معنویت اسلامی و نقش تعبد دینی

یکی از عوامل محوری در اسلامیت رویکرد معنوی، تعبد دینی در سلوک معنوی است. اصولاً هر چه رنگ تعبد و تبعیت تام از حضرت سبحان، در عمل عبد جلوه بیشتری یابد، انکسار و ذلت بیشتری برای عبد حاصل خواهد شد و هر چه ذلت و عبودیت و بندگی عبد، نمود بیشتری یابد، امکان تقرب به سمت حضرت رب الارباب، بیشتر خواهد شد.

بر این اساس هر کس که خواهد مسیر ترقی از درکات سقیم دنیوی به سویه حضرت مرتبه علوی را سیر کند، که قوام بخش معنویت، همین اهتمام به ترقی و صعود است، باید بر حسب رابطه تکوینی عبد و مولی به خاکساری و تواضع در برابر حضرت حق سبحان همت ورزد؛ هیچ مخلوقی را نباید که خلعت تکبر را به تن کند که این خلعت، نه برای او است:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله أعلم

الفقر سواد الوجه فی الدارین (احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۹، ص ۳۰).

اوج خاکساری آنجاست که هر آنچه که مولا و اله حقیقی، اراده نماید، توسط عبد و بنده به اجرا در آید و هیچ چون و چرایی در این مقام و مرتبه، حکیمانه نیست که مقام مولا «لا یَسْتَلُّ عَمَّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یَسْتَلُّونَ» است؛ اساساً سخن فوق نه تنها منافی عقلانیت نیست، بلکه مقتضای عقلانیت، همین است؛ چرا که عقلانیت عبد نیز همانند خود عبد، باید عبودیت خود را اظهار کند و ذلت مرتبه خویش را فریاد نماید؛ به عبارت دیگر، عبد به نهایت عبودیت نمی‌رسد مگر آنکه تمام ابعاد وجودی‌اش، خاکسارانه در برابر مولا باشد و با تمام وجود، به این نتیجه رسد که تمایل مولا را بر تمایل خودش ترجیح دهد؛ این ترجیح را خود عقل ندا می‌دهد؛ چرا که هیچ عقلی را نسزد که ادعای احاطه و سلطه در حوزه معرفت حقایق و مصالح و مفاسد زندگی نماید. از این‌رو است که شریعت و جویی، برتر و افضل از شریعت استحبابی است؛ چرا که در شرع و جویی، وقعی به انتخاب عبد نشده است و خاکساری و ذلت عبد، به اوج می‌رسد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، صص ۶۳-۶۴).

پس سالک کوی دوست هنگامی که از خود بریده و به حق پیوست، می‌بیند که هر چه قدرت است، در قدرت خدایش غوطه‌ور است و هر چه دانش است، در دانشش، که چیزی از دائره علم او بیرون نیست، مجموع است و هر چه اراده است، در اراده او که هیچ چیز از ممکنات سرپیچی از اراده او ندارند، مستهلک است.

صحیح است که عارف سالک می‌تواند به اذن الهی، هر آنچه اراده کند را در پهنه خلقت اعمال کنند، اما مرتبه مطلوب عارف سالک، مقام و منزلتی است که در آن، اراده انسان در اراده حضرت سبحان، فانی گردد و اراده‌ای برای سالک نماند. اینکه انسان بر اثر قرب نوافل به مقامی برسد که خداوند چشم و گوش و زبان او شود، مقام بس والایی است، اما سالک حقیقی در پی آن است که گوش و چشم و زبانی برایش نماند، و این است سرّ موجود در مناجات نفیس مولی العرفاء سید الشهداء علیه السلام در دعای عرفه که به پیشگاه خداوند عرض می‌کند: «إلهی أغننی بتدبیرک عن تدبیری و باختیارک عن اختیاری».

و به همین دقیقه اشاره می‌کند آنچه که از برخی عرفا و سالکین طریقت نقل

کرده‌اند که از وی پرسیدند: «ما ثرید؟» و پاسخ شنیدند: «أریدُ أن لا أریدُ» (کاشانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۲۵).

۴. مناسبات معنویت اسلامی و عرفان اسلامی

رکن دوم این نوشتار، به مناسبات معنویت اسلام و عرفان اسلامی معطوف است؛ مفهوم عرفان دارای قرابت فراوان با مفهوم معنویت است و گاه در استعمالات عرفی به عنوان واژه مترادف با معنویت بکار می‌رود. اسپیلکا قرابت معنایی میان این دو مفهوم را بسیار قوی‌تر از قرابت میان تدین و معنویت می‌داند؛ چرا که دین باید برخوردار از تفسیر مذهبی شود تا بتواند همگام با تجربه معنوی گردد؛ برخلاف تجربه معنوی که به خودی خود مترادف با تجربه عرفانی است (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۴۶۸).

برخی دیگر، تجربه عرفانی را یکی از مؤلفه‌های ضروری معنویت شمرده و تجربه عرفانی را تألیف بخش دین و معنویت دانسته‌اند (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۷۲). گروه سوّمی نیز، معتقد به تمایز دو گونه عرفان از یکدیگرند؛ عرفان مذهبی و دینی، و عرفان معنوی؛ عرفان مذهبی همان تکاپوی سالک برای تحصیل پارسایی منبعث از ارشادات دینی در درون خود است، در حالی که عرفان معنوی متباین با دین و منفصل از آن است (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۴۶۲).

۴-۱. تأملی در معناشناسی عرفان اسلامی

در اندیشه اسلامی و از منظر محققان مسلمان، عرفان واژه اصطلاحی و مشترک لفظی میان دو دانش عرفان عملی و عرفان نظری است؛ محقق قیصری در تعریف این دو معنای عرفان می‌نویسد: «علم عرفان (نظری) علم به خداوند سبحان از حیث اسما و صفات و مظاهرش، و علم به احوال مبدأ و معاد، و علم به حقایق عالم، و علم به کیفیت بازگشت این حقایق به سوی حقیقت واحدی است که همان ذات احدی است. نیز علم عرفان (عملی)، شناخت راه سلوک و مجاهدت برای رهایی نفس از تنگنهای قیود جزئی و پیوستن نفس به مبدأ خود و اتصافش به صفت اطلاق و کلیت است (قیصری، بی‌تا، صص ۲۹۰-۲۹۱).

رابطه تأثیر و تأثر متقابل میان عرفان عملی و عرفان نظری وجود دارد، بدین بیان که «حقیقت» که اساساً محتوای اصلی عرفان نظری است، محصول «طریقت» و سیروسلوک است که توسط عرفان عملی ترسیم می‌شود. به عبارت دیگر، عارف در عرفان نظری با حقایق و معارف حاصل از شهود سروکار دارد که این شهود، حاصل سلوک و پیمایش طریق در عرفان عملی است.

از سوی دیگر، عرفان نظری یار و مددکار سالک می‌شود که با کمک آن، شهودات خویش را می‌فهمد، و نیز درک کند که این شهود مربوط به کدامین مرحله از سیر در طریقت است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، صص ۶۶-۷۰).

لیکن چه‌بسا بتوان با استمداد از ارتکاز موجود در ذهن باحثین مباحث عرفانی و نیز تلقی عرفی، معنای سومی برای عرفان ارائه کرد که متفاوت با معنای آن به عنوان دانش باشد و آن، عبارت از نفس تکاپو و تلاش در طریقت و سلوک عرفانی و طی طریق مصطلح در عرفان عملی است. یعنی سیر انفسی سالک در منازل و مقامات عرفانی، یکی دیگر از معانی عرفان است و عارف در این معنای سوم، به معنای دانشمند عرفان نظری یا عملی نیست؛ بلکه به معنای سلوک‌کننده در این منازل است (غفاری، ۱۳۹۷، ص ۶۷)؛ از عبارت استاد جوادی آملی می‌توان چنین برداشتی را دریافت کرد: «مراد از عرفان عملی در این جا، آن دسته از تعلیمات و آموزش‌هایی است که مشتمل بر شیوه سلوک و آیین رفتار می‌باشند و بنابراین مغایر با آن عرفان عملی است که متن سلوک و رفتار را تشکیل می‌دهد و مقید به الفاظ و قضایا و مسایل و نظایر آنها نمی‌باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، صص ۵۹۸-۶۰۱).

۲-۴. ارتباط مفهومی و مصداقی معنویت و عرفان نظری و عملی به مثابه دانش

با التفات به تعریف فوق از عرفان و نیز با توجه به تعریف منتخب از معنویت، می‌توان گفت که هیچ‌گونه ترادف مفهومی میان معنویت و دانش عرفان نظری نیست؛ زیرا قید دانش در مفهوم معنویت اخذ نشده است؛ از سوی دیگر، ملازمه مصداقی نیز میان معنویت و عرفان نظری وجود ندارد؛ چرا که ممکن است شخصی برخوردار از

اندیشه و گرایش و اقدام معنوی باشد، لیکن بی‌بهره از دانش عرفان نظری باشد. همین‌بیان در خصوص ارتباط میان معنویت و عرفان عملی به عنوان یک دانش قابل طرح است.

۳-۴. ارتباط مفهومی و مصداقی معنویت و عرفان به معنای سوم

با عنایت به تعاریف منتخب از معنویت و عرفان به معنای سوم، به نظر می‌رسد که معنویت هم‌دوش با مراتب معنا حضور دارد؛ به این بیان که سیر و سلوک عرفانی، منازل و مراحل دارد که خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین، آنها را در حدود صد منزل شمارش کرده است؛ اهتمام متعبدانه و مبتهجانانه به قرب الهی در سطوح اندیشه و گرایش و تصمیم و رفتار، که همان معنای منتخب از معنویت است، متقارب است با معنایی که از سیر و سلوک عرفانی، متبادر به ذهن می‌شود و دارای مراتب و منزلی است که همان منازل و مراتب عرفان است، و سالک همان‌گونه که در تمام این مراحل، نام سالک عرفانی بر او صادق است، نام سالک معنوی نیز بر وی صادق است، لیکن به اختلاف شدت و ضعف.

لکن در نگاه دقیق، تفاوت‌های ظریفی میان سلوک عرفانی با سلوک معنوی وجود دارد که مانع ترادف معنایی و تساوی مصداقی آن دو می‌شود.

۴-۴. مشارکات معنویت اسلامی و عرفان اسلامی

۴-۴-۱. اشتراک در مبدء و مقصد سلوک معنوی و عرفانی

از جمله اشتراکات سلوک معنوی و عرفانی، احساس حضور شخص در مسیر سلوک است. زیرا در هر دو سلوک، حیث التفاتی سالک به سلوک لازم است. هم در سلوک معنوی و هم در سلوک عرفانی، سالک خویشتن خویش را فقیر می‌یابد و برای دستیابی به کمال معنوی، تکاپو می‌کند. بر این اساس، سالک به منشأیت فقر و به منشأیت عبور از آن، سعی بر سلوک می‌کند. لکن همان‌گونه که گذشت، سیه‌روی فقر و امکان، از چهره سالک زدودنی است و

سالک نیز این حقیقت را به درستی می‌داند؛ پس چاره کار در افق نهایی، در رفض الكل بالکلیه و فناء در حضرت ربوبی می‌بیند؛ بنابراین هم نفس سلوک و هم مبداء و مقصد آن، مشترک در سلوک معنوی و عرفانی است.

۲-۴-۴. جایگاه مراحل سلوکی در سیر معنوی و عرفانی

هم در سلوک معنوی اسلامی و هم در سلوک عرفانی، سالک باید شریعت را مورد اهتمام خویش قرار دهد و آن را تنها راه سلوک بداند و تخطی از آن را تخطی از سلوک تلقی کند. پس سالک با رعایت شریعت، به فراتر و گسترده‌تر از آن، یعنی دستورات طریقتی نائل می‌شود و سپس، به فناء در حقیقت اوج می‌یابد. پر واضح است که این اشتراک و اشتراک سابق، میان معنویت و عرفان به معنای سلوکی آن است و به حیث دانشی عرفان ارتباطی ندارد.

۳-۴-۴. تغذیه دانشی سلوک معنوی از سوی دانش عرفان عملی

از جمله نکات مهم در سلوک معنوی، کیفیت وقوع سلوک و منازل در پیش رو است؛ برای سالک بسیار مهم است که بداند که در سلوک معنوی، چه قواعدی را باید رعایت کند و در چه منزلی از منازل سلوک، باید اقامت کند و مدت مقیم شدن در هر منزل، بر حسب تفاوت منازل به چه میزان است.

دانش عرفان عملی با گستره وسیعی که نسبت به قواعد سلوک و منازل آن در بردارد، به خوبی می‌تواند در تغذیه دانشی برای سالک، نقش ایفا کند و از رهنمای شیاطین در این سیر، جلوگیری کند.

۴-۴-۴. نیازمندی سلوک معنوی و عرفانی به مرشد خبیر

بر آگاهان از سلوک معنوی و عرفانی مخفی نیست که در مسیر سلوک، منزلی است که تنها اساتید سلوک و کملین، بر آنها احاطه دارند، و سالکی که تازه پای در این وادی نهاده است، نمی‌تواند از خطرات این منازل برهد و سلوک کند؛ شاهد قرآنی این سخن، وقایعی است که میان حضرت موسی کلیم علیه السلام و حضرت خضر علیه السلام رخ داد؛

(کشف، ۶۸-۶۷) همچنین، بر سالکین طریقت واضح است که هر ذکر برای مرحله و منزل خاصی است، و هر ذکر در هر مرحله‌ای، توفیق‌بخش نیست. این استاد و مرشد خبیر است که می‌داند که هر سالکی چه ظرفیتی دارد و باید چگونه و چه وقت و چه چیزی را به او تعلیم نماید (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۷۴).

ضرورت رجوع و استناد به مرشد که در سلوک عرفانی به مثابه میزان خاص مطرح است، مشترک در سلوک معنوی و عرفانی است و تفاوتی نمی‌کند که سالک، در سلوک شهودی عرفانی گام نهاده باشد یا در سلوک معنوی؛ زیرا رهنمای شیاطین، اختصاصی به سلوک شهودی ندارد، بلکه در سلوک معنوی که اعم از سلوک شهودی است، این رهنمای مهم‌تر و عمیق‌تر است.

۴-۵. مفارقات معنویت اسلامی و عرفان اسلامی

۴-۵-۱. ماهیت شهودی عرفان و تفاوت آن با معنویت

روشن است که روش وصول به معارف در سلوک عرفانی، روش و مبنای شهودی است؛ سالک با کار بست شریعت، در تلاش است که به شهود نائل شود و سیر شهودی را در سلوک طریقتی به انجام رساند. به همین دلیل، همواره از روش عرفانی به عنوان «طوری و رای طور عقل» یاد شده است. البته در تاریخ عرفان، عارفان مسلمان در صدد برآمدند که با برهان، آنچه را که به شکار شهود عرفانی در آورده‌اند، زبان بیخشنند و استدلالی کرده و به دیگران، قابل انتقال سازند. لکن این کوشش زبانی، حقیقتی متفاوت با روش اصیل و اصل در سلوک عرفان است.

لکن در سلوک معنوی، چنین اشتراطی وجود ندارد؛ سالک معنوی همان‌گونه که از تعریفش بر می‌آید، کسی است که موظف به فراروی از خود و التفات متعبدانه و مبتهجانانه به قرب الهی در سطوح اندیشه و گرایش و تصمیم و رفتار است؛ چنین کسی ممکن است که در طی مراحل سلوک، از عقل خویش فراتر نرود؛ هر چند ممکن است در این سلوک، موفق به فراروی از عقل و دست‌یابی به شهود شود؛ از این رو، سلوک معنوی لزوماً منطبق بر سلوک عرفانی نیست.

۴-۵-۲. عمومیت مصداقی سلوک معنوی در مقایسه با سلوک عرفانی

بر اساس فارق اول، می‌توان در خصوص گستره مصداقی سالکین معنوی و عرفانی نیز حکم کرد. سالکان عرفانی منحصر در سالکان شهودی هستند و شهود، نعمتی است که هر کس را امکان تصاحب آن نیست. اهل بحث و نظر نیز خود واقف به تعالی مقام شهود از مقام بحث و استدلال بوده‌اند و به همین جهت، ابن‌سینا با وجود توغّل در بحث استدلالی، نام حکمت متعالیه را لایق مقامی دانست که علاوه بر برخوردارگی از حکمت برهانی، از ذوق مشاهده نیز سهمیم باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ج ۳، صص ۳۹۹-۴۰۱)؛ همچنین شهود دروازه وصول به حقایقی است که اهل بحث نظری را یارای آنها نیست؛ زیرا اهل بحث و استدلال، در حول و حوش امور کلی نظارت می‌کنند، حال آنکه صاحب شهود، به مشاهده بالعیان می‌پردازد و به رؤیت شخص نائل می‌شود.

اینها همه در حالی است که سلوک معنوی منحصر در سلوک شهودی نیست و عمومیت در روش، مستلزم در عمومیت مصداقی است. چه بسیارند کسانی که اهل سلوک معنوی هستند و نتوانسته‌اند به مقام شهود بار یابند؛ لکن با تطورات و تحولات خیالی و عقلی، در احوال مبداء و معاد می‌اندیشند و فکرشان و ذکرشان در پی یافتن حقیقت خویشتن است و پشیمان از سهوات و غفلاتی هستند که بر آنان گذشته است و زبانشان مترنم به این مقال است:

روزها فکر من این است و همه شب سخنم که چرا غافل از احوال دل خویشتم
که چرا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود به کجا می‌روم آخر؛ نمایی وطنم

نتیجه‌گیری

معنویت اسلامی در تعریف مختار به معنای اهتمام متعبدانه و مبهجانانه به قرب الهی از طریق سوگیری به ارزش اخلاقی در سطوح اندیشه و گرایش و تصمیم و رفتار است. این تعریف بر هویت معنویت تمرکز کرده است و تلاش بر آن دارد ضمن پرهیز از رویکرد کارکردگرایانه در تعریف، ارتباط خویش را با ارتکاز عقلایی از مفهوم معنویت، حفظ نماید. در این تعریف، اموری همچون ارزش اخلاقی، شورمندی

و ابتهاج، فطريت معنويت و تعبد دينى از مؤلفه‌هاى اصلى معنويت اسلامى محسوب شده‌اند.

در تبين مناسبات ميان معنويت اسلامى و عرفان اسلامى، بايد به تفاوت دو تلقى از عرفان، يعنى عرفان به مثابه دانش و عرفان به مثابه رويکرد عرفانى، توجه وافر کرد تا از مغالطه اشتراك لفظ در امان ماند. به عقیده نویسنده این نوشتار، با وجود مناسبات مهم ميان معنويت اسلامى و عرفان اسلامى، تفاوت‌هاى مهمى در سطح مصداقى ميان آن دو وجود دارد، و همين، سبب مى‌شود که معنويت، اعم مصداقى از عرفان محسوب شود. اصلى‌ترين عامل اين تفاوت، به ماهيت شهودى عرفان بازمى‌گردد، که در رويکرد معنوى، الزامى نيست.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد. (۱۳۶۰). تمهید القواعد (مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم). تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲. ابن سینا، أبوعلی حسین بن علی. (۱۳۷۰). الاشارات و التنبیها در: شرح الاشارات و التنبیها (ج ۳). قم: نشر البلاغه.
۳. ابن عربی، محی الدین. (بی تا). الفتوحات المکیه (ج ۳). بیروت: انتشارات دار صادر.
۴. احسائی، ابن ابی جمهور. (۱۴۰۵ق). عوالی اللثالی (ج ۱). قم: انتشارات سیدالشهدا علیه السلام.
۵. اسپیلکا، برنارد؛ دبلیو هود، رالف؛ هونسبرگر، بروس و گرساچ، ریچارد. (۱۳۹۰). روان شناسی دین بر اساس رویکرد تجربی (مترجم: محمد دهقان). تهران: انتشارات رشد.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). تحریر تمهید القواعد (محقق: حمید پارسانیا، چاپ اول). قم: نشر اسراء.
۷. حمیدیه، بهزاد. (۱۳۹۵). کاوشی معناشناختی در معنویت. مجله علمی مطالعات عرفانی، ۱(۲۴)، صص ۲۴-۵.
۸. خمینی، امام سیدروح الله. (۱۳۹۴). شرح چهل حدیث (چاپ پنجاه و نهم). تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۹. صدرالمتهلین شیرازی. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. مشهد: المركز الجامعی للنشر.
۱۰. صدرالمتهلین شیرازی. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۱. علی دوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). فقه و عرف. تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. غفاری قره باغ، سیداحمد. (۱۳۹۷). معنویت در ادیان ابراهیمی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

۱۳. غفاری قره‌باغ، سیداحمد. (۱۴۰۰). معنویت و دین؛ بررسی ادله ناسازگارگرایان (چاپ دوم). تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. قیصری، داوود. (بی‌تا). رسائل قیصری، رساله التوحید و النبوة و الولاية (با حواشی آقامحمد رضا قمشاهی، محقق: سیدجلال‌الدین آشتیانی). تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. کاشانی، ملاعبدالرزاق. (۱۳۸۵). شرح منازل السائرین (ج ۱). قم: نشر بیدار.
۱۶. کیان، معصومه؛ مهرمحمدی، محمود؛ صادق‌زاده قمصری، علیرضا؛ نوذری، محمود و باقری خسرو. (۱۳۹۴). مفهوم‌شناسی معنویت از دیدگاه اندیشمندان تربیتی غربی و مسلمان. مجله علمی اسلام و پژوهش‌های تربیتی، ۷(۱۴)، صص ۹۷-۱۱۸.
۱۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحارالانوار (ج ۶۹). بیروت: مؤسسة الوفاء.
۱۸. محمدی، عبدالله. (۱۳۹۲). معنویت، در: انسان‌شناسی اسلامی. قم: دفتر نشر معارف.
۱۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). گفتارهای معنوی. تهران: انتشارات صدرا.
۲۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). مجموعه آثار (ج ۲). تهران: انتشارات صدرا.
۲۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). مجموعه آثار (ج ۲۲). تهران: انتشارات صدرا.
۲۲. یزدان‌پناه، سیدیدالله. (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری (نگارش سید عطاءالله انزلی، چاپ اول). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
23. Nandy, Ashis. (1998). *The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance*, in: Rajeev Bhargava (Ed.), of *Secularism and Its Critics*, Delhi, Oxford University Press.

References

* The Holy Quran

1. Alidoost, A. (1386 AP). *Jurisprudence and custom*. Tehran: Islamic Culture and Thought Publications. [In Persian]
2. Ehsai, I. (1405 AH). *Awali Al-La'ali* (Vol. 1). Qom: Seyyed al-Shohada Publications. [In Arabic]
3. Ghafari Qarebagh, S. A. (1397 AP). *Spirituality in Abrahamic religions*. Tehran: Institute of Wisdom and Philosophy of Iran. [In Persian]
4. Ghafari Qarebagh, S. A. (1400 AP). *Spirituality and religion; An examination of the arguments of non-conformists* (2nd ed.). Tehran: Institute of Wisdom and Philosophy of Iran. [In Persian]
5. Gheysari, D. (n.d.). *Gheysari Treaties, Risalah Al-Tawheed va Al-Nabovat va Al-Wilayat* (with notes by Agha Mohammad Reza Qomshe'ei, Ashtiani, S. J, Ed.). Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Society Publications.
6. Hamidieh, B. (1395 AP). A semantic exploration in spirituality. *Scientific Journal of Mystical Studies*, 1(24), pp. 24-5. [In Persian]
7. Ibn Arabi, M. (n.d.). *Al-Futuh al-Makiyya* (Vol. 3). Beirut: Dar Sader Publications.
8. Ibn Sina, A. (1370 AP). *Al-Isharat va al-Tanbihat in: Sharh al-Isharat va al-Tanbihat* (Vol. 3). Qom: Nashr al-Balagha. [In Persian]
9. Ibn Turke Esfahani, S. (1360 AP). *Tamhid al-Qawa'id* (Ashtiani, Ed., 2nd ed.). Tehran: Publications of the Islamic Hikmat and Philosophy Society of Iran. [In Persian]
10. Javadi Amoli, A. (1387 AP). *Tahrir Tahmhid al-Qawa'id* (Parsania, H, Ed., 1st ed.). Qom: Esra Publishing House. [In Persian]
11. Kashani, M. (1385 AP). *Sharh Manazil al-Sa'erin* (Vol. 1). Qom: Bidar Publications. [In Persian]
12. Khomeini, Imam S. R. (1394 AP) *Description of Forty Hadiths* (59th ed.). Tehran: Publishing Institute of Imam Khomeini's works. [In Persian]

13. Kian, M., & Mehr Mohammadi, M., & Sadeghzadeh Qamsari, A. R., & Nowzari, M., & Bagheri, K. (1394 AP). The concept of spirituality from the point of view of Western and Muslim educational thinkers. *Scientific Journal of Islam and Educational Research*, 7(14), pp. 118-97. [In Persian]
14. Majlesi, M. B. (1404 AH). *Bihar Al-Anwar* (Vol. 69). Beirut: Al-Wafa Institute. [In Arabic]
15. Mohammadi, A. (1392 AP). *Spirituality, in: Islamic Anthropology*. Qom: Education publishing office. [In Persian]
16. Motahari, M. (1372 AP). *Spiritual discourses*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
17. Motahari, M. (1377 AP). *Collection of works* (Vol.2). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
18. Motahari, M. (1387 AP). *Collection of works* (Vol. 22). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
19. Nandy, Ashis. (1998). *The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance*, in: Rajeev Bhargava (ed.), of *Secularism and Its Critics*, Delhi, Oxford University Press.
20. Sadr al-Mute'alehin Shirazi. (1360 AP). *Al-Shawahid al-Roboubiyah fi al-Manahij al-Solukiyah*. Mashhad: Al-Markaz Al-Jamaei le al-Nashr. [In Persian]
21. Sadr al-Mute'alehin Shirazi. (1363 AP). *Mafatih al-Ghaib*. Tehran: Cultural Research Institute. [In Persian]
22. Spilka, B., & W Hood, R., & Hunsberger, B., & Gersuch, R. (1390 AP). *Psychology of religion based on empirical approach* (Dehghan, M, Trans.). Tehran: Roshd Publications. [In Persian]
23. Yazdan Panah, S. Y. (1388 AP). *The foundations and principles of theoretical mysticism* (Anzali, S. A, Ed., 1st ed.). Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]