نشریه فرهنگ و ارتقای سلامت فرهنگستان علوم پزشکی
دوره ششم، پاییز ۱۴۰۱، شماره سوم، صفحات ۴۱۲ تا ۴۲۰

پژوهشی

مبانی فلسفی معنویت در اسلام (با نگاهی به تفاوت آن با رویکرد غیردینی)

مهدی عباس‌زاده[۱]، احمد سلامی*[۲]

۱. دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ایران
۲. *نویسنده مسئول: دکترای دین‌پژوهی، پژوهشگر مرکز تحقیقات طب، قرآن و حدیث دانشگاه علوم پزشکی بقیه‌الله الاعظم، تهران، ایران، salami020@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۷/۰۹ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۰۸/۱۸

چکیده

زمینه و هدف: دو رویکرد متفاوت را می‌توان در تلقی از معنویت جست‌وجو کرد: رویکرد دینی و رویکرد غیردینی. در دین اسلام، معنویت همواره به عنوان عنصر اصلی در دینداری و تربیت دینی مورد تأکید است، در حالی که معنویت‌گرایی جدید، رسیدن به معنویت را فارغ از دین پیگیری می‌کند. هدف پژوهش حاضر، مطالعه مبانی فلسفی معنویت از نگاه اسلام است.

روش: پژوهش حاضر، با روش توصیفی-تحلیلی، مبانی فلسفی معنویت در تفکر اسلامی را مورد مطالعه قرار داده و با روش مقایسه‌ای، به تفاوت مبانی فلسفی معنویت دینی و غیردینی اشاره کرده است.

یافته‌ها: معنویت در تفکر اسلامی، قلمرو مربوط به عوالم برتر از مُلک و ماده و ناظر به مبدأ و معاد عالَم است. همچنین این معنویت، ابعاد مختلف وجودی انسان و نیز انواع روابط انسانی را در برمی‌گیرد. در مقابل، گستردگی تجربه معنوی در رویکردهای جدید، به گونه‌ای است که شامل ارتباط انسان با «واقعیت متعالی» به هر شکل می‌شود. نگرش غیردینی به معنویت، تکثّرگرایی در معنویت را دامن می‌زند که با محذور جدی معرفت‌شناختی مواجه است.

نتیجه‌گیری: در هستی‌شناسی معنویت، از منظر اسلامی برای عالَم و همه مخلوقات دو ساحت در نظر گرفته می‌شود: ساحت ملکوت و ساحت مُلک؛ اما رویکرد غیردینی که معنویت را فارغ از ارتباط انسان با مبدأ و معاد جستجو می‌کند، فاقد بنیادهای هستی‌شناختی استوار است. در معرفت‌شناسی معنویت، معنویت اسلامی، انسان را به نحوه خاصی از معرفت می‌رساند که متعلَّق آن، عالَم غیب است و این معنویت در سطح فرد و جامعه، قابل شناخت است؛ اما در رویکردهای اثبات‌گرایانه و علم‌گرایانه افراطی، تنها شناخت تجربی و علمی معتبر است و معنویت چندان قابل شناخت نیست. در ارزش‌شناسی معنویت، سنخ ارزش‌های معنوی که ادیان الهی انسان را بدان فرا می‌خوانند، متفاوت از ارزش‌های معنوی است که رویکردهای غیردینی ارائه می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: ارزش‌شناسی، دین، معرفت‌شناسی، معنویت، هستی‌شناسی

مقدمه

مقوله معنویت (Spirituality) از مهمترین اموری است که طی تاریخ تفکر بشر، به‌ویژه امروزه، مطالعه ابعاد مختلف آن، اذهان طیف گسترده‌ای از پژوهشگران را به خود مشغول داشته است؛ از جامعه‌شناسان و روان‌شناسان گرفته که روند تحولات اقبال جوامع و افراد به معنویت را رصد می‌کنند، تا فیلسوفان و عرفا که مسئله انسان و عوارض و انفعالات او در نسبت با معنویت برای آنان مهم بوده است و دین‌پژوهان که با توجه به تأکید فراوان ادیان الهی بر معنویت و به‌ویژه پس از گسترش معنویت‌گرایی جدید، همواره کنجکاو کشف ماهیت معنویت و نسبت آن با ادیان الهی هستند.

دوران مدرنیته (Modernity) در مغرب‌زمین، عصر زندگی مادی و غیرمعنوی انسان بود که آثار به‌شدت نامطلوب روحی مانند بی‌معنایی، بی‌هدفی، سرگردانی و سرگشتگی را در زیست فردی و اجتماعی او بر جای گذاشت. به گفته برخی از نویسندگان، از میان فرهنگ‌های تاریخی، گمان می‌رود تک‌بعدی‌ترین و بسته‌ترین فرهنگ نسبت به تعالی انسان، مدرنیته بوده است (۱). مدرنیته بیشتر با فقر و بیگانگی عظیم معنوی شناخته می‌شود، به طوری که در این دوران بسیاری از مردم به‌شدت به لحاظ معنوی مجروح و ضعیف شدند. برخی معتقدند جهان مدرن جهانی بدون دریچه به حیات شگفت‌انگیز است (۱). رفته‌رفته با پشت سر

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-09]

[DOI: 10.22034/6.3.5]

گذاشتن دوران مدرن و تجربه تلخ آثار مخرّب آن و با ظهور جنبش‌های انتقادی و ضد مدرنیستی از جمله مکاتب رمانتیک (Romantic)، وجوه و ابعاد دیگری از وجود انسان مانند عواطف، احساسات و تخیلات که تحت سیطره عقل‌گرایی ابزاری به حاشیه رانده شده بود، جدی گرفته شد. در عصری که گویی همه چیز در جهان، از قوانین حاکم بر ماده تبعیت می‌کرد و جایی برای معنویت وجود نداشت، این احساس خلأ ناشی از دوری از معنویت، نوعی بازگشت به زندگی معنوی را ایجاب کرد و توجه به ماوراء طبیعت به عنوان یکی از راهکارهای زندگی معنوی مورد توجه قرار گرفت. همچنین رشد فزاینده توجه به جنبه‌های فراعقل‌گرایانه انسان، در تفکر و فرهنگ پسامدرن (Postmodern)، زمینه‌ای جدید برای معنویت‌گرایی فراهم کرد تا بی‌توجهی به جنبه‌های غیرمادی وجود انسان با چیزی تحت عنوان معنویت پر شود.

اگرچه کنار گذاشتن دین و به تبع آن معنویت در عصر رنسانس، جای خود را به بازگشت به دین و معنویت داد؛ اما این به معنی احیای قرائت رسمی از دین نبود؛ بلکه معنویت این بار در شکلی فرادینی ظهور یافت و برداشت‌های فراکلیسایی از دین و معنویت صورت گرفت. تفاوت گرایش به معنویت در این دوره با معنویت سنّتی در آن بود که دین تنها عامل معنابخش به زندگی تلقی نشد و در بهترین حالت یکی از گزینه‌ها دانسته شد. معنویت‌گرایی در شکل نوپدید خود، طیف‌های متنوعی را شامل شد که علیرغم اختلاف‌های اساسی با یکدیگر، در برخی مؤلفه‌ها مانند فراروی از ماده، جستجوی معنای زندگی و ارتباط برقرار کردن میان اجزای مختلف زندگی اشتراک داشتند، و مهمتر از همه اینکه با رویکردی فرادینی به مقوله معنویت می‌پرداختند و رسیدن به معنویت را فارغ از دین پیگیری می‌کردند.

امروزه، در بررسی میدانی وضعیت معنویت در نسل جدید ایرانیان مسلمان، شاهد استقبال برخی افراد به‌ویژه جوانان از رویکردهای غیردینی به معنویت هستیم. چنین ادعا می‌شود که در این رویکردها، محدودیت‌ها و دشواری‌های دین کنار گذاشته می‌شود و در عین حال باورها، عواطف و مناسک دینی تا جایی که تأمین‌کننده نیازهای معنوی و مددرسان به به‌زیستی فرد تشخیص داده شود، مورد توجه و التزام قرار می‌گیرد. به عبارتی، گاه گرایش طبیعی انسان به معنویت، نه لزوماً با پاسخ‌های دینی، بلکه به طرق مختلف دیگر دنبال می‌شود. لذا این رویکردها به معنویت، با کنار گذاشتن قیود دینی، امروزه طرفدارانی را به خود جذب کرده است.

با مراجعه به منابع دینی درمی‌یابیم که معنویت در اسلام همواره به عنوان عنصر اصلی دینداری و تربیت دینی مورد تأکید بوده است. طبق آیات متعدد قرآن (از جمله البقره: ۳)، ارتباط با غیب (ایمان و التزام به غیب)، رکن مهم دینداری است. معنویت، جوهره همه ادیان الهی یعنی مقوله‌ای است که ارسال رسل و انزال کتب در راستای تحقّق آن بوده است. منفک‌شدن انسان از زندگی مادیِ محض و برقراری ارتباط با عالَم معنا (به مثابه حقیقت و باطن عالم) همواره مورد تأکید اولیای دین بوده است. این البته به معنای بی‌توجهی به جسم و نیازهای مادی و معادل با رهبانیت نیست، زیرا برای تعالی روح، راهی جز تعالی جسم نیست. به همین دلیل است که دین اسلام بر حفظ صحت بدن و پیشگیری از بیماری‌ها تأکید داشته و بدن را امانتی الهی در اختیار انسان می‌داند (۲).

به‌طور کلی می‌توان معنویت را همچون خرقه‌ای در نظر گرفت که هم در ادیان الهی و از جمله اسلام و هم در رویکردهای غیردینی مورد استفاده قرار گرفته و بدین‌سان صورت‌های دینی و غیردینی مختلفی از آن پیشنهاد شده است (۳). نکته حائز اهمیت این است که دین الهی و معنویت‌گرایی جدید که دو منظر مختلف به مقوله‌های متافیزیکی هستند، تفاوت‌های بنیادینی از جهت خاستگاه و مبانی دارند. تفاوت میان معنویت در نگاه دینی و نگاه غیردینی، منبعث از مبانی فلسفی عمیقی است که بدون توجه به آنها نمی‌توان ملاک شایسته‌ای برای داوری میان آنها در اختیار داشت. هرچند می‌توان به اشتراک لفظی، معنویت را هم بر دین و هم بر مکاتب غیردینی حمل کرد، اما اختلاف‌های اساسی از جمله اختلاف در خاستگاه و مبانی، منجر به بروز تفاوت‌های اساسی میان این دو شده است.

اگرچه بین رویکرد دینی و رویکرد غیردینی به معنویت، اشتراک‌هایی مانند باطن‌گرایی، نفی مادی‌گراییِ محض و نحوه‌هایی از سلوک وجود دارد، اما پژوهش حاضر، صرفاً به مبانی فلسفی (هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی) معنویت از نگاه دینی و با عنایت به متون دینی پرداخته است، تا در نهایت، اختلاف مبناییِ معنویت دینی و غیردینی روشن گردد.

بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که مبانی فلسفی معنویت از نگاه اسلام که آن را از معنویت غیردینی متمایز می‌کند، کدام است؟ به عبارت دیگر، اگر دین اسلام، ما را از طریق محدود نماندن در عالم طبیعت، به وسعت افق دید نسبت به واقعیتِ هستی و تلاش در جهت ساختن آینده جاودان فرامی‌خواند و آموزه‌های خود را در این مسیر سامان می‌بخشد، در شرایطی که بدیل یا رقیبی مانند معنویت‌گرایی جدید برای دین پیدا شده که آموزه‌هایی تااندازه‌ای مشابه از خود بروز می‌دهد، چه اختلاف‌هایی در ساحت مبانی می‌توان بازجست که مایه تفاوت این دو رویکرد شده‌اند؟

روش

در پژوهش حاضر ابتدا با روش کتابخانه‌ای معنویت در منابع دینی و متون غیردینی مورد مطالعه قرار گرفته است و سپس با روش توصیفی-تحلیلی مبانی فلسفی معنویت در تفکر اسلامی بررسی شده است و درنهایت با روش مقایسه‌ای تفاوت‌های بنیادین مبانی فلسفیِ معنویت دینی و معنویت غیردینی مشخص شده است.

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-09]

[DOI: 10.22034/6.3.5]

تعریف معنویت

معنویت به لحاظ لغوی به معنای «معنوی‌بودن» و «برقراری نسبتی با معنا» است و گاه با تعابیر دیگری از جمله «روحانی» و «باطنی» نیز به کار می‌رود (۴). این اصطلاح بیشتر برای امور فرامادی و نامحسوس و آنچه فراتر از ظاهر است، به کار می‌رود. اگرچه تفاوت‌های بسیاری در تعاریف ارائه‌شده از معنویت دیده می‌شود که به‌طبع ناشی از پیچیدگی مفهوم و رویکردهای متفاوت نسبت به آن است؛ اما این گستردگی تعاریف نباید ما را از تلاش برای رسیدن به معنای مورد نظرمان باز دارد. در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان دو رویکرد متفاوت را در تعریف معنویت جست‌وجو کرد: رویکرد دینی و رویکرد غیردینی. این تفاوت در رویکرد، طبعاً منجر به تفاوت در تعریف شده است.

تعریف و مؤلفه‌های معنویت در رویکرد اسلامی

معنویتِ برخاسته از ادیان الهی و تعالیم وحیانی که از آن تعبیر به «معنویت دینی» می‌کنیم، دارای مؤلفه‌هایی است. این مؤلفه‌ها در ادیان ابراهیمی اشتراکات زیادی دارند که حاکی از یکی‌بودن ماهیت و گوهر این ادیان است. تلاش‌های زیادی برای ارائه تعریفی دقیق از معنویت در نگرش دینی شده است. از جمله در تبیینی از نظریه کلان اسلامی در باب معنویت آمده است: «معنویت، امری متشخص، عقلانی و مبتنی بر مبانی فلسفی، دارای اجزای درونی و بیرونی، جامع و فراساحتی، نظام‌وار و منسجم، متوازن و بدون افراط و تفریط، دارای جلوه‌گری عام در ساحات مختلف وجودی، اختیاری، و دارای مراتب است» (۵). نکته‌ای که در بسیاری از تعاریفِ ارائه‌شده از معنویت اسلامی پرتکرار است و محققان بر آن تأکید ورزیده‌اند، جامعیت معنویت است، بدین معنا که معنویت بر همه ابعاد وجودی انسان تأثیرگذار است. به عبارتی، معنویت را نباید صرفاً ساحتی از ساحات انسان در کنار دیگر ساحات وجودیِ او به شمار آورد؛ بلکه امری است که سیطره و حاکمیت بر ابعاد مختلف وجودی انسان دارد. به تعبیر دقیق‌تر، بُعد معنویِ وجود انسان چیزی در عرض دیگر ابعاد او نیست، بلکه به نحو طولی همه ابعاد و عرصه‌های دیگر انسان را فرا می‌گیرد (۶). به زعم برخی محققان، معنویت هم یک ساحت (قِسم) است و هم در عین حال یک مقوله فراساحتی یا مَقسَمی است. در واقع، در نگاه ترکیبی، معنویت به یک معنا، مؤلفه و عنصری در جدول شخصیت انسان و به معنای دیگر، روحی است که در همه ساحات او دمیده می‌شود (۵).

در تبیین معنویت از نگاه دینی، توجه به دو تقسیم‌بندی حائز اهمیت است: یک تقسیم‌بندی ناظر به ابعاد مختلف وجودی انسان و تقسیم‌بندی دیگر ناظر به انواع روابط انسان. مطابق تقسیم‌بندی متعارف از «ابعاد وجودی انسان»، تفکیک بین سه بُعد ضروری است: ۱. «ادراک» که به علم و شناخت مربوط می‌شود (بینش)؛ ۲. «اراده» که میل، رغبت و انگیزش در آن نقش دارد (گرایش)؛ ۳. «رفتار» که متأثر از بینش و گرایش است (کنش)؛ (۷). اما به نظر می‌رسد می‌توان بعد دیگری را نیز به نحو مستقل مطرح کرد و آن هم خلق و خوی انسان است که از آن تعبیر به «منش» می‌شود. در این صورت، ابعاد چهارگانه وجودی انسان عبارتند از: «بینش»، «گرایش»، «منش» و «کنش» (۸).

در تقسیم‌بندی دیگر که از برخی روایات اسلامی به دست می‌آید، «روابط انسانی» بر چهار قسم‌اند: ۱. رابطه انسان با «خدا»؛ ۲. رابطه انسان با «خود»؛ ۳. رابطه انسان با «خلق»؛ ۴. رابطه انسان با «دنیا» (۹). در نگره دینی، رابطه انسان با خدا، به نحو طولی (و نه در عرض روابط دیگر) در نظر گرفته می‌شود، بدین معنا که این رابطه نقشی تعیین‌کننده در شکل‌دهی و تنظیم روابط دیگر انسان دارد. در واقع، رابطه انسان با خدا که مبتنی بر اصل توحید (به مثابه بنیان نظام دینی) و التزام به آن است، سامان‌دهنده انواع روابط انسانی است. به این مطلب، گذشته از آیات فراوان قرآن، در روایات مختلفی اشاره شده است (۱۰).

بنا بر مجموع نکات فوق، برای ارائه تعریفی جامع و دقیق از معنویت اسلامی، توجه به ابعاد چهارگانه وجودی انسان و روابط چهارگانه او به‌درستی ضروری است. هنگامی می‌توان آحاد انسانی را برخوردار از معنویت دانست که معنویت در هر چهار بُعد و هر چهار رابطه انسان بروز و ظهور داشته باشد. بر این اساس، در معنویت اسلامی مؤلفه‌هایی همچون: «باور و التزام به اصل توحید»، «باور و التزام به نبوت، ولایت، معاد، کتاب‌های آسمانی و آیات الهی»، «فراروی از ساحت مادی حیات» و «هماهنگی ابعاد مختلف وجودی (بینش، گرایش، منش و کنش) و روابط مختلف انسان (رابطه با خدا، خود، خلق و دنیا) با ساحت قدسی و روحانی عالَم (اعم از خدای تعالی، فرشتگان الهی و واقعیات فراتر از ماده)» شرط است.

تعریف و مؤلفه‌های معنویت در رویکرد غیردینی

معنویت غیردینی که در روزگار ما رواج فراوان یافته و شقوق و فروع مختلف و متنوعی دارد، نزد برخی افراد، به‌مثابه رهایی از محدودیت‌های غیرضروریِ دین به سمت حوزه‌ای مشترک و وسیع‌تر از انسانیت و نزد برخی دیگر به عنوان حرکت از پدیدارشناسی دین به سمت راه‌حل جدیدی که بر ذهنی‌بودن و تجربه در مقابل عینی‌بودن، و بر روحِ دین به جای شکل آن تأکید دارد، لحاظ شده است (۱۱). برخی محققان، زیست مبتنی بر فوق طبیعیات غیردیندارانه را ماهیت گرایش‌های جدید (غیردینی) به معنویت دانسته و به این نکته اشاره کرده‌اند که معنویت‌گراییِ منهای دین به‌مثابه نقد دین است و انکار بخش‌هایی از دین سنّتی، از عناصر آن به شمار می‌رود، اگرچه حامل بخشی از همان سنّت‌ها در شکلی جدید است (۱۲).

در رویکرد غیردینی به معنویت، فراروی انسان از سطح زندگی مادی در بستر اعتقادات و مناسک دینی اتفاق نمی‌افتد و انواعی از تجربه‌های درونی و تلاش و جست‌وجو در پی یافتن معنا و هدف و ارزش زندگی در جهت

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-09]

[DOI: 10.22034/6.3.5]

یکپارچه‌کردن ابعاد مختلف وجودی انسان، تحت تعریف معنویت درمی‌آید (۱۳). جریان‌های معنوی غیردینی، در اصل فراروی انسان از ماده و عدم تعلق به ادیان رسمی و سنّتی، مشترک هستند. در این تلقی از معنویت، تجربه درونی و شخصی برجسته می‌شود و این تجربه به جای قرارگرفتن در بطن ادیان سنتی، جایگزین آن می‌شود و تقریباً هر نوع فعالیت معنابخش را می‌تواند دربرگیرد (۱۴). گستردگی تجربه معنوی در رویکرد مدرن به گونه‌ای است که شامل هر نوع ارتباط با واقعیت متعالی (Transcend reality)، احساس اتحاد با انسان‌ها، ارتباط با طبیعت، و تجربه درونیِ عشق می‌شود. بر این اساس «از نظر برخی، معنویت، ناظر به فاصله‌گرفتن از پارامترهای محدود مذهب و حرکت به سمت قلمرو وسیع‌تر انسانیت است، به طوری که نهایتِ نیاز انسان به ملکوت و فضای الهی را تضمین نماید. معنویت، مفهومی وسیع‌تر از مذهب است. معنویت به فرد اجازه می‌دهد که احساسی مقدس را تجربه کند، بدون اینکه درگیر محدودیت‌ها و فعالیت‌های مرتبط با یک مذهب سنّتی شود. در عین حال، معنویت را نمی‌توان به طور کامل از مذهب جدا نمود. اکثر افراد مذهبی (اگرچه نه همه آنها) افرادی معنوی‌اند. عقاید و تجاربی که بخشی از یک مذهب سنّتی به شمار می‌آیند، نظیر عبادت‌کردن یا حضور در اماکن مذهبی، باعث ایجاد معنویت می‌شوند، اگر به عنوان بخشی از تلاش فرد برای نیل به تقدس به شمار آیند» (۱۵).

نگرش غیردینی به معنویت، به‌طبع تکثرگرایی (Pluralism) در معنویت را دامن می‌زند: «تنوع و تکثری که توسط پسامدرنیته محترم شمرده شده است، یکی از ویژگی‌های معنویت‌گرایی نیز به شمار می‌آید. در نگاه تاریخی و تطبیقی، تنها در صورتی می‌توان از معنویت‌گرایی سخن گفت که در فضای تکثر باشیم تا بتوانیم معنویت‌گرایی‌های متنوع غنی و گاه متعارض که مربوط به زمان‌ها و مکان‌ها و فرهنگ‌های خاص هستند را در کنار هم داشته باشیم» (۱). در واقع، در دین‌ورزیِ پسامدرن «فرد معنوی» متناظر با کسی است که نوعی درون‌گرایی و روشنفکری خاص، انرژی‌ها و قوای شفادهنده، نوعی کل‌نگری، عرفان و آگاهی عمیق و گسترده دارد. در این تعریف، انواعی از معنویت‌ها شامل تأمل مسیحی، یوگای ذن و بودیسم، عرفان و تصوف اسلامی، کابالای یهودی، معنویت‌های دوره جدید، مفاهیم غربی تناسخ، روح‌گرایی، جادو، طالع‌بینی و فال‌گیری، همه و همه ذیل عنوان معنویت قرار می‌گیرد (۱۶).

تکثرگرایی در دین و معنویت، با محذور جدی معرفت‌شناختی مواجه است. پرسش این است که مدعاهای متضاد و گاه متناقضِ عرفان‌ها و معنویت‌های مختلف چگونه می‌توانند «با هم» حقیقی و صادق (True) باشند تا بتوان تکثری از دیدگاه‌ها را پذیرفت؟ عقل سلیم حکم می‌کند که از بین دو باور متعارض، اگر یکی صادق باشد، دیگری کاذب خواهد بود، زیرا نفی و اثبات، با هم جمع نمی‌شوند و بین این دو، واسطه‌ای نیست. هرچند افرادی که به تکثرگرایی باور دارند، کوشیده‌اند پاسخ‌هایی برای این مشکل دست‌وپا کنند، اما مشکل همچنان باقی به نظر می‌رسد (۱۷).

مبانی فلسفی معنویت

پیش از ورود دقیق و روشمند به هر مبحث علمی، پرداختن به مبانی، جزء ضروریات اولیه است. این بدان جهت است که مسائل و گزاره‌های موجود در هریک از دانش‌ها و معارف انسانی و دینی، همواره بر مبانی خاصی استوار است و این مبانی به‌طور کامل و به نحو مستقیم بر مسائل و گزاره‌های آنها تأثیرگذارند. در دانش‌ها و معارف، تغییر مبانی و پارادایم‌ها، کمابیش منجر به تغییر مسائل و گزاره‌ها می‌شود؛ لذا به نظر می‌رسد هرگونه بحث دقیق و روشمند در باب معنویت، به‌لحاظ منطقی باید از «کلیات و مبانی» آغاز شده و به «جزئیات و مسائل» برسد. از اهم مبانی دانش‌ها و معارف انسانی و دینی می‌توان به این موارد اشاره کرد: مبانی معرفت‌شناختی، مبانی هستی‌شناختی، مبانی ارزش‌شناختی، مبانی دین‌شناختی (به‌ویژه مبدأشناسی و معادشناسی)، مبانی انسان‌شناختی، مبانی جامعه‌شناختی، مبانی علم‌شناختی (چیستی‌شناسی، گونه‌شناسی و روش‌شناسی علوم). سه مبنای نخست، جزء بنیادی‌ترین مبانی فلسفی دانش‌ها و معارف هستند؛ لذا از مهمترین مبانی فلسفی معنویت، می‌توان به مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، و ارزش‌شناختیِ معنویت اشاره کرد.

الف. مبانی هستی‌شناختی معنویت

«Ontology» (هستی‌شناسی) برگرفته از «Ontos» و «Logos» یونانی است که به‌ترتیب به معنای «موجود» و «عقل و شناخت» است و مجموعاً به معنای «بحث از وجود و موجود» به کار می‌رود (۱۸). پرسش‌های کلی هستی‌شناسانه چنین‌اند: «وجود چیست و چه اقسامی دارد؟»، «ساحات وجود کدامند؟» و «چه اموری در عالَم واقعاً وجود دارند؟». هنگامی که از هستی‌شناسیِ معنویت صحبت می‌کنیم، باید به پرسش‌هایی نظیر: «آیا ورای عالم ماده واقعیت دیگری وجود دارد؟» و در صورتی که پاسخ مثبت باشد، «وجود عالم غیب چه نحوی از وجود است؟» پاسخ دهیم.

از منظر اسلامی، برای عالَم و همه مخلوقات، دو «ساحت» در نظر گرفته می‌شود: ۱. ساحت ملکوت (امر/ غیب) ۲. ساحت مُلک (خلق/ شهادت). ملکوت، عالَم «فراحسی» و «مجرد (غیرمادی)» است و تنها به وسیله عقل و شهود دریافت می‌شود؛ اما ملک، عالَم «محسوس» و «مادی» است که از طریق حواس پنجگانه قابل دریافت است. ملکوت، ساحت «ناپیدا» (غیبِ) هستی است؛ اما ملک، ساحت «پیدا» (شهادت/ ظاهرِ) آن است. ملکوت، «باطن و معنای» هستی است؛ اما ملک، «ظاهر و ماده» آن است. در تعبیر عرفانی، ملکوت، «حقیقتِ» هستی است و ملک در قیاس با ملکوت، «مَجاز» است (۶). آیت‌الله حسن‌زاده آملی در توجیه مطلب فوق می‌نویسد: «باید بدانیم که حق تعالی ذاتش را به ظاهر و باطن وصف فرموده است، یکی از اسماء الله، ظاهر است و یکی باطن. پس بنابراین، عالم را (چه عالم انسانی یعنی هر فرد انسان و چه عالم کبیر یعنی جهان خلقت که صورت انسانیه تفصیلی است) عالم غیب و شهادت آفرید،

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-09]
[DOI: 10.22034/6.3.5]

و در این مقام، عالم انسانی انسب است، تا به غیبمان باطن را ادراک کنیم و به شهادتمان ظاهر را» (۱۹). علامه طباطبایی نیز اساس سیر باطنی و حیات معنوی را پذیرش اصالت عالم معنا می‌داند، عالمی که شامل کمالات باطنی و مقامات معنوی به عنوان واقعیت‌های حقیقیِ بیرون از واقعیت طبیعت و جهان ماده است (۲۰).

فلاسفه اسلامی (با اندکی اختلاف) از طریق ادله عقلیِ فراوان و با بهره‌گیری از آیات قرآن، هستی را به «چهار ساحت» (عوالم چهارگانه) تفصیل داده‌اند:

۱. «لاهوت»: عالَم خداوندی است که بر عوالم دیگر سیطره دارد. خدا دارای ذات و صفات (صفات ذاتی و صفات فعلی) است؛
۲. «جبروت»: عالم مجردات عقلی محض و عالم عقل و روح است. فرشتگان از حیث وجودی دارای طبقاتی هستند و هر طبقه، وظایف خاصی را در اجرای فرمان الهی و اداره امور عالَم عهده‌دار است؛
۳. «ملکوت»: عالم مُثل یا صُور مثالی است. صور مثالی مجردند؛ اما دارای شکل و اندازه هستند. از جمله کارکردهای مهم این عالم می‌توان به تبیین وجود مثالی فرشتگان، توجیه معجزات و کرامات پیامبران، امامان و اولیاء خدا، تفسیر برخی آیات قرآنی و روایات مانند تجلی خدا بر کوه طور و دیدن خدا توسط حضرت موسی علیه‌السلام، تمثل جبرئیل در قالب بشر بر حضرت مریم سلام‌الله علیها، تمثل جبرئیل بر پیامبر اسلام صلی‌الله علیه و آله در قالب دحیه کلبی و توجیه رؤیاهای صادقه اشاره کرد؛
۴. «ناسوت»: عالم مادی و محسوس است که معروض حرکت، تغییر، زمان و مکان است و موجودات آن شامل انسان‌ها، حیوانات، گیاهان و جمادات می‌شود.

در این تقسیم‌بندی چهارگانه از عوالم هستی که در متون و منابع معتبر فلسفه اسلامی پذیرفته شده است(۲۱، ۲۲) ، عالم غیب شامل سه عالم نخست (لاهوت، جبروت و ملکوت) می‌شود و عالم شهادت، عالم ناسوت است؛ اما برخی فلاسفه در مباحث هستی‌شناختی خود، تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای از عوالم هستی را مطرح کرده‌اند، بدین معنا که دو عالم نخست را در هم ادغام نموده و به عالم لاهوت تصریح نکرده‌اند (۲۳). عرفای اسلامی نیز قائل به تقسیم‌بندی عوالم هستی هستند (۲۴).

تفکیک ساحات هستی که در فلسفه اسلامی بر آن تأکید شده است، از برخی آیات قرآن استفاده شده است. ملاصدرا ذیل آیه قرآن (الأعراف: ۵۴) می‌نویسد: «مراد از "عالم خلق" کائنات و موجودات عالم جسمانی است که عالم ملک و ناسوت هم گویند و گاه مراد، مطلق عالم آفرینش است در مقابل عالم لاهوت، و بالاخره عالم خلق، مقابل «عالم امر» است»(۲۵). علامه طباطبایی در توضیح آیه قرآن (الأنعام: ۷۵) می‌نویسد: «عالم ماوراء ماده در تعبیر قرآن با عنوان عالم ملکوت آمده است که درک این عالم مخصوص اهل یقین دانسته شده است» (۲۶). در این زمینه به آیات دیگری نیز استناد شده است، از جمله (هود: ۱۲۳)، (الإسراء: ۸۵)، (یس: ۸۲) و (الأنعام: ۷۳).

گفته شد که از منظر اسلام، عالَم ملکوت و غیب، مستقل از عالم مُلک و ظاهر است؛ اما با توجه به مفاد برخی آیات فوق، عالم مُلک (مخلوقات مادی) نیز دارای ملکوت و غیب است (یس: ۸۳).

در فلسفه اسلامی، رابطه عوالم چندگانه با یگدیگر به نحو «طولی» است، نه عرضی، بدین معنا که خلقت از عالم الهی آغاز می‌شود و به مراتب پایین‌تر تا عالم مادی می‌رسد. در کلام ملاصدرا عالم شهادت مانند پوست است نسبت به عالم ملکوت، یعنی قشرِ عالم ملکوت است (۲۵). همچنین عالم مجرد، علت فاعلیِ عالم ماده است و به عبارتی، ماده دارای علل مجرد است. نیز ایجاد مخلوقات در عالم امر، به نحو «آنی» و «دفعی» و بدون نیاز به فراهم‌شدن شرایط خاصی است، اما موجوداتِ عالم خلق، تنها پس از فراهم‌شدن شرایط لازمِ مادی و زمانی، ایجاد می‌شوند.

ادیان الهی و از جمله اسلام برای عالَم و هرآنچه در آن است، «مبدأ و معاد» در نظر می‌گیرند. مبدأ عالم، خدای متعال است و معاد انسان و همه موجودات نیز به سوی اوست (البقره: ۱۵۶). فلاسفه اسلامی نیز مبدأ و معاد عالم و موجودات را بر اساس «قوس نزول» و «قوس صعود» تبیین می‌کنند. قوس نزول، آغاز و سیر آفرینش از خدا تا عالم ماده است و قوس صعود، بازگشت آفرینش از عالم ماده به سوی خدا است.

در مبحث هستی‌شناسیِ انسان، نظر فلاسفه اسلامی بر این است که وجود انسان هماهنگ با عوالم هستی است. بنابراین انسان نیز دارای سه عالم است: جبروت، ملکوت و ناسوت. عالم جبروت، عقل است و عالم ملکوت، خیال و برزخ و مثال است و عالم ناسوت، جسم انسان است (۱۹). انسان در مراتب وجود خود دارای جبروت، ملکوت و ناسوت است و به وسیله هر مرتبه‌ای از وجود خود، با مرتبه متناظر از عالم هستی مرتبط می‌شود. به عبارتی «انسان با قشر و پوسته و قسمت محسوس و ظاهرِ جهانِ وجودِ خود (یعنی با حواس بدنی و آلات بدنی خود)، با قشر و پوسته محسوسِ جهانِ بزرگ ارتباط پیدا می‌کند و با قسمت هسته و مغز نامحسوس جهان وجود خود (یعنی با نیروی عقل و ضمیر خود)، با باطن و هسته و مغز و جنبه‌های نامحسوس جهان بزرگ ارتباط پیدا می‌کند»(۲۷)، زیرا روح انسان از عالم امر است و بدن او از عالم خلق.

حاصل آنکه معنویت در تفکر اسلامی، قلمرو مربوط به عوالم برتر از مُلک و ماده و ناظر به مبدأ و معاد عالَم است، بدین معنا که بنیاد هستی‌شناختی معنویت به عوالم برتر از ماده باز می‌گردد، عوالمی که بر مبنای آیات قرآن و ادله عقلی وجود دارند و آغاز و انجام عالم را در بر می‌گیرند. ملکوت، باطن و حاق عالم است و معنویت به لحاظ هستی‌شناختی، مربوط به و مرتبط با عالم ملکوت و غیب است. بنابراین، ملکوت، متعلَّقِ معرفت معنوی و مقیاسِ عمل معنوی است.

اگرچه فراروی از ماده به عنوان اصل مشترک در رویکردهای مختلف

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-09]

[DOI: 10.22034/6.3.5]

معنویت غیردینی دیده می‌شود، اما بنیاد هستی‌شناختی ماوراء ماده به طور دقیق شکل نمی‌گیرد و لذا ارتباط انسان با عالم غیب، بدون در نظر گرفتن جزئیات آن عالم و تنها از طریق ارجاع به درون اتفاق می‌افتد. در نتیجه، معنویت غیردینی که معنویت بدون ارتباط با مبدأ و معاد است، فاقد بنیادهای هستی‌شناختیِ استوار است، آن‌گونه که معنویت دینی واجد آن است. به حکم عقل اگر مبدأ و معاد واقعی در کار نباشد، اتصال و پیوند به آن نیز معنا نخواهد داشت. در این زمینه چنین گفته شده است: «در هیچ مکتب و مسلکی جز دین وحیانی، معنویت به معنای حقیقی کلمه وجود ندارد. معنا در مکاتب غیردینی، فاقد معناست. معنویت سکولار یا غیردینی، به طور اساسی معنویت حقیقی نیست؛ چه اینکه مگر می‌توان مبدأ و معادی را پیش‌فرض نگرفت و از معنویت سخن گفت؟» (۲۸).

ب. مبانی معرفت‌شناختی معنویت

معرفت‌شناسی (Epistemology) برگرفته از «Episteme» و «Logos» یونانی است که به‌ترتیب به معنای «معرفت و شناخت» و «شناخت و آگاهی» است و درمجموع به معنای «بحث از معرفت و شناخت» به کار می‌رود (۱۸). در این مبحث، پرسش‌های اصلی این است که «معرفت چیست؟»، «معیار معرفت چیست؟»، «انسان چه اموری را می‌تواند بشناسد؟»، «شناخت انسان چه مرزها و حدودی دارد؟» و «شناخت انسان در چه شرایطی حقیقی (صادق) است؟». هنگامی که از معرفت‌شناسیِ معنویت صحبت می‌کنیم، باید به پرسش‌هایی نظیر: «آیا معنویت، دارای حیث شناختاری است؟» و «آیا معنویت قابل شناخت است؟»، «چه ابزاری برای شناخت معنویت وجود دارد؟» و «چه شاخصه‌هایی برای شناخت معنویت می‌توان در نظر گرفت؟» پاسخ دهیم.

معنویت در تفکر اسلامی دارای «حیث شناختاری» است، یعنی انسان را به نحوه خاصی از معرفت می‌رساند که متعلَّق آن، عالَم غیب است. انسانِ معنوی برخوردار از نحوه خاصی از معرفت است که چون این معرفت، از عالم غیب نشأت گرفته، افق دید او را وسیع‌تر از انسان مادی ساخته است. همچنین در تفکر اسلامی، معنویت در سطح فرد و جامعه «قابل شناخت» است و به وسیله شاخص‌هایی می‌توان آن را شناسایی کرد. در مبحث شاخص‌های سنجش معنویت، در نگاه قرآنی مفاهیمی همچون «قلب سلیم» (الشعراء: ۸۹)، «حیات طیبه» (النحل: ۹۷) و «نفس مطمئنه» (الفجر: ۲۷) دال بر تحقق معنویت و مفاهیم مخالف آنها مانند «قلب مریض» (البقره: ۱۰) و «معیشت تنگ» (طه: ۱۲۴) دال بر عدم تحقق معنویت در انسان هستند. مطالعه و بررسی ابعاد مختلف این مفاهیم، می‌تواند ما را به شناسایی میزان تحقق معنویت در سطح فردی و اجتماعی برساند.

در تفکر اسلامی آزمون‌پذیری گزاره‌ها و مدعاها (Verification) تنها محدود به تجربه نیست. تجربه تنها یکی از راه‌های آزمودن گزاره‌هاست؛ اما از آنجا که به لحاظ هستی‌شناختی همه موجودات را نمی‌توان در عالم محسوس خلاصه کرد، به لحاظ معرفت‌شناختی نیز راه شناخت موجودات را نمی‌توان در مشاهده و تجربه محدود کرد. در رویکرد اثبات‌گرایی (Positivism) گزاره‌های مابعدالطبیعی، دینی و اخلاقی، معنادار تلقی نمی‌شوند، به این دلیل که به وسیله تجربه آزمون‌پذیر نیستند (۲۸). همچنین در شکل افراطی رویکرد علم‌گرایی (Scientism) فقط علم (Science) دارای اعتبار معرفت‌شناختی است و مطلبی که به این معنا «علمی» نباشد، از دایره اعتبار بیرون است. این رویکردها شناخت تجربی و علمی را معتبر تلقی می‌کنند و تنها معتقدند که معنویت به‌مثابه امری که به‌وسیله روش تجربی و علمی قابل آزمودن و مطالعه نیست، چندان قابل شناخت نیست. در این قبیل رویکردها معنویت فاقد «حیث شناختاری» است و انسان را به شناخت درستی نمی‌رساند، بلکه نهایتاً دارای «حیث عاطفی-احساسی» است.

یکی از مهمترین پرسش‌ها در بحث معرفت‌شناسیِ معنویت، پرسش از ابزار شناخت معنویت است. پرسش این است که با چه ابزاری می‌توان به شناخت معنویت رسید؟ و کدام‌یک از تجربه، عقل و شهود، برای شناخت معنویت لازم است؟ و آیا ابزار یا منبع دیگری هم برای شناخت معنویت وجود دارد؟ اگرچه در نگره اسلامی «وحی» یکی از منابع مهم دین و معنویت به شمار می‌آید؛ اما حجیت و اعتبار دین و معنویت را خودِ وحی نمی‌تواند به آن بدهد؛ بلکه این مطلب تنها باید به شکل فلسفی و از طریق برهان عقلی و عقلایی اثبات شود. حقیقت این است که به لحاظ عقلایی میزان اعتماد به منبع وحیانی در دریافت و شناخت معرفت دینی و معنوی، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند کمتر از اعتماد به تجربه و عقل باشد. همان‌طور که عقلا در هر شأنی از شئون زندگی، به سخن فرد آگاه و متخصص اعتماد می‌کنند و آن را مبنایی برای کسب معرفت و انجام عمل خویش می‌دانند، در شناخت معنویت نیز سخن فردی که آگاه‌ترینِ موجودات نسبت به انسان و احوال اوست، حجیت دارد.آیه قرآن (الملک: ۱۴)، اشاره به این نتیجه عقلانی دارد که هیچکس آگاه‌تر به انسان از کسی که او را آفریده است، نیست. پس معرفت معنویِ برگرفته از وحی، واجد حجیت و اعتبار معرفت‌شناختیِ تام است.

در مجموع می‌توان گفت معنویت دینی به لحاظ معرفت‌شناختی علاوه بر ابزارهایی مانند تجربه و شهود، برگرفته از «منابع معتبر دینی» (وحی الهی، سنّت پیامبر صلی‌الله علیه‌وآله در قالب قول، فعل و تقریر، احادیث معصومان علیهم السلام و عقل) و به دست آمده از «متون مقدس اسلامی» (قرآن و کتاب‌های حدیثی معتبر مانند نهج‌البلاغه، صحیفه سجادیه، کتاب‌های اربعه شیعه شامل «الکافی» ثقه الاسلام کلینی، «من لایحضره الفقیه» شیخ صدوق، «تهذیب الأحکام» و «الإستبصار» شیخ طوسی) است.

هنگامی که به لحاظ معرفت‌شناختی، اعتبار و حجیت منابع وحیانی پذیرفته نشود (آن‌گونه که در رویکرد ماده‌انگاری (Materialism) غربی

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-09]

[DOI: 10.22034/6.3.5]

ملاحظه می‌شود)، طبیعتاً راه شناخت دقیق واقعیت عالم ماوراء ماده مسدود می‌گردد و در این صورت نمی‌توان به تصویری شفاف از هستیِ عالمِ غیب دست یافت. همچنین شاید بتوان گفت از آنجا که معنویت غیردینی، بیشتر معنویتی در خدمت مادیت است، به این معنا که وسیله‌ای برای بهترشدن وضعیت اکنون و اینجا (دنیویِ) انسان تلقی می‌شود، بالطبع نخواهد توانست واقعیت هستی را آنگونه که هست، بشناسد و آن را به مثابه معیاری اساسی برای ارتباط با غیب لحاظ کند.

پ. مبانی ارزش‌شناختی معنویت

ارزش‌شناسی (Axiology) برگرفته از «Axios» و «Logos» یونانی است که به‌ترتیب به معنای «دارای ارزش همسان و شایسته» و «تبیین، دلیل و نظریه» است و در مجموع به معنای «بحث از ارزش و ارزشمند» به کار می‌رود (۱۸). در این مبحث، پرسش‌های اصلی این است که «ارزش چیست؟»، «معیار ارزشمندی امور چیست؟» و «چه اموری دارای ارزش (ارزشمند) تلقی می‌شوند؟». ارزش‌ها اموری هستند که نزد هر فرد یا هر اجتماعی، «مطلوب» تلقی می‌شوند. ارزش‌ها از حیث اخلاقی و زیباشناختی بودن، دست‌کم بر دو دسته هستند: «خوب و بد» که ارزش‌های اخلاقی‌اند و «زشت و زیبا» که ارزش‌های زیبایی‌شناختی‌اند. همچنین ارزش‌ها از حیث ذاتی یا قراردادی بودن یا به تعبیری از حیث عقلی یا شرعی بودن بر دو دسته هستند: برخی معتقدند که امور ارزشی بدون نظرداشت اوامر دینی و به حکم عقل، دارای ارزش (مثبت یا منفی) هستند، اما برخی دیگر ارزشِ امور ارزشی را وابسته به اوامر دینی می‌دانند. دسته نخست قائل به حُسن و قبح عقلی و دسته دوم قائل به حسن و قبح شرعی هستند (۲۹).

تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز برای ارزش‌ها و امور ارزشمند وجود دارد، مانند مثبت و منفی، به‌عنوان مثال «علم» یک ارزش مثبت است و «جهل» یک ارزش منفی، یا ذاتی و عارضی، به‌عنوان مثال «شجاعت» بالفطره یک ارزش مثبت است و «ترس» بالفطره یک ارزش منفی است، اما اگر ترس از خدا باشد، ارزش مثبت پیدا می‌کند)، یا غایی و ابزاری، به‌عنوان مثال «تقرب به خدا» یک ارزش غایی است و «عبادت» یک ارزش ابزاری. (۱۸) (۳۰).

به‌طورکلی دانش‌ها و معارف انسانی و دینی دارای دو بخش توصیفی (Descriptive) و توصیه‌ای یا تجویزی یا هنجاری (Normative) هستند. بخش توصیفیِ علوم به توصیف پدیده‌های انسانی و دینی و بخش توصیه‌ای به بایدها و نبایدها در مقام کنش و عمل انسانی می‌پردازد. مبانی ارزش‌شناختیِ دانش‌ها و معارف به‌ویژه در بخش توصیه‌ای مهم هستند و این بخش را عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌دهند (۳۰). در واقع، بایدها و نبایدها همواره معطوف به مبانی ارزش‌شناختی انسان هستند. همچنین روشن است که نظام باورها و نوع بینش انسان، بر نظام ارزش‌های او به نحو مستقیم تأثیر دارد. اگر انسان به عالم ملکوت و غیب باور داشته باشد، نظام ارزشی خاصی را به تناسب چنین باوری برمی‌گزیند و ارزش خاصی را غایی و ارزش‌های دیگر را ابزار رسیدن به آن لحاظ می‌کند و اگر فاقد چنین باوری باشد، نظام ارزشی دیگری را به تناسب باورهای خاصی که دارد، انتخاب می‌کند و ارزش خاصی را غایی و مابقی را ابزار رسیدن به آن در نظر می‌گیرد. بنابراین، هر مکتبی ارزش‌های غایی و ارزش‌های ابزاریِ ویژه خود را دارد.

در تفکر دینی تقرّب افراد و جوامع به خدا و عبودیت و بندگی او ارزش غایی است و همه ارزش‌های دیگر از قبیل عبادت، صداقت، سخاوت و حتی عدالت در خدمت آن هستند و به تعبیری ابزار رسیدن به آن به شمار می‌آیند و با توجه به آن، معنا و اهمیت و اعتبار پیدا می‌کنند (۳۰)؛ اما در تفکر غیردینی که خدا و عالم ملکوت و غیب به معنای دقیق کلمه مطرح نیست، به‌طبع تقرب به خدا نیز مغفول است و ارزش‌های انسانی تنها در نسبت با بهره و آسایش دنیوی انسان به عنوان ارزشِ غایی، معنا و اهمیت می‌یابند و دیگر ارزش‌ها ابزارهایی برای دستیابی به آن لحاظ می‌شوند. همچنین در تفکر دینی ارزش‌ها ناظر به حیات اخروی و زندگی دنیوی انسان هستند؛ اما از آنجا که حیات اخروی، امتداد زندگی دنیویِ محدودِ انسان است و مطابق آیات قرآن زیست حقیقی و پاینده به شمار می‌آید: «و مَا هَذهِ الحَیاهُ الدُنیا اِلا لَهوٌ و لعبٌ و إنَّ الدارَ الاخِرَهَ لَهِیَ الحَیَوانُ؛ این زندگی دنیا جز سرگرمی و بازیچه نیست و زندگی حقیقی همانا سرای آخرت است» (العنکبوت: ۶۴)، «بَل تُؤثِرونَ الحَیاهَ الدُنیا وَ الاخِرَهُ خَیرٌ وَ اَبقَی؛ لیکن زندگی دنیا را برمی‌گزینید، با آنکه آخرت نیکوتر و پایدارتر است» (الأعلی: ۱۶، ۱۷)، کمال حقیقی انسان در گرو سعادت در عالم آخرت است. در تفکر دینی، ارزش‌ها اولاً و بالذات ناظر به سعادت اخروی انسان و ثانیاً و بالعرض ناظر به بهبود زندگی دنیوی او هستند، اما در تفکر غیردینی، با توجه به نفی جهان آخرت و عدم باور به حیات ابدی انسان یا سکوت و بی‌تفاوت بودن نسبت به آن، ارزش‌ها بیشتر ناظر به جهان مادی و بهبود شرایط زندگی دنیوی انسان هستند و زیست اخروی او را نادیده می‌گیرند.

بنا بر نکات فوق، در بحث ارزش‌شناسیِ معنویت می‌توان گفت نه فقط از حیث غایی یا ابزاری بودن، بلکه از حیث مثبت یا منفی بودن و ذاتی یا عارضی بودن نیز سنخ ارزش‌های معنوی که ادیان الهی انسان را بدان فرا می‌خوانند، عمدتاً متفاوت از ارزش‌های معنوی است که رویکردهای غیردینی، افراد و جوامع را بدان دعوت می‌کنند. اساساً نظام ارزش‌ها و ضدارزش‌ها، در رویکرد دینی و غیردینی عمدتاً «متفاوت» و در مواردی «متعارض»اند.

نتیجه‌گیری

از مهمترین مبانی فلسفی معنویت، می‌توان به مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختیِ معنویت اشاره کرد.

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-09]

[DOI: 10.22034/6.3.5]

۱. در هستی‌شناسیِ معنویت، از منظر اسلامی، برای هستی دو «ساحت» در نظر گرفته می‌شود: ساحت ملکوت (امر/ غیب) و ساحت مُلک (خلق/ شهادت). ملکوت، عالَم «فراحسی» و «غیرمادی» است و تنها به وسیله عقل و شهود دریافت می‌شود، اما ملک، عالَم «محسوس» و «مادی» است که از طریق حواس پنجگانه قابل دریافت است. معنویت، قلمرو مربوط به عوالم برتر از ملک و ماده و ناظر به مبدأ و معاد عالم است، بدین معنا که بنیاد هستی‌شناختی معنویت به عوالم برتر از ماده باز می‌گردد. اما در معنویت غیردینی، بنیاد هستی‌شناختی ماوراء ماده به طور دقیق شکل نمی‌گیرد و لذا ارتباط انسان با عالم غیب، بدون در نظر گرفتن جزئیات آن عالم و صرفاً از طریق ارجاع به درون اتفاق می‌افتد. در نتیجه، معنویت غیردینی که معنویت بدون مبدأ و معاد واقعی است، فاقد بنیادهای هستی‌شناختیِ استوار است، آن‌گونه که معنویت دینی واجد آن است.

۲. در معرفت‌شناسیِ معنویت، در تفکر اسلامی، معنویت دارای «حیث شناختاری» است، یعنی انسان را به نحوه خاصی از معرفت می‌رساند که متعلَّق آن عالَم غیب است. همچنین معنویت در سطح فرد و جامعه قابل شناخت است و به وسیله شاخص‌هایی می‌توان آن را شناسایی کرد. اما رویکردهای اثبات‌گرایانه و علم‌گرایانه افراطی تنها شناخت تجربی و علمی را معتبر تلقی می‌کنند و عمدتاً معتقدند که معنویت به مثابه امری که به وسیله روش تجربی و علمی قابل آزمودن و مطالعه نیست، چندان قابل شناخت نیست. همچنین در تفکر دینی «وحی» یکی از منابع شناخت معنویت است، اما در رویکرد ماده‌انگاری که اعتبار منابع وحیانی انکار می‌شود، راه شناخت دقیق واقعیت عالم ماوراء ماده مسدود می‌گردد و در این صورت نمی‌توان به تصویری شفاف از عالم غیب دست یافت.

۳. در تفکر دینی «تقرب به خدا» ارزش غایی است و ارزش‌های دیگر به مثابه ابزار رسیدن به آن لحاظ می‌شوند و نیز همه ارزش‌ها ناظر به حیات اخروی و زندگی دنیوی هستند. اما در تفکر غیردینی، تقرب به خدا مطرح نیست و ارزش‌ها صرفاً در نسبت با «بهره و آسایش دنیوی انسان» به مثابه ارزش غایی، معنا و اهمیت می‌یابند. در ارزش‌شناسیِ معنویت، نه فقط از حیث غایی یا ابزاری بودن، بلکه از حیث مثبت یا منفی بودن و ذاتی یا عارضی بودن نیز سنخ ارزش‌های معنوی که ادیان الهی انسان را بدان فرا می‌خوانند، عمدتاً متفاوت از ارزش‌های معنوی است که رویکردهای غیردینی افراد و جوامع را بدان دعوت می‌کنند.

منابع

1. King U. Faith and praxis in a postmodern age. Translated by Vahid Sohrabifar. Kitab mah din. 1392; 193:60. [In Persian]
2. Khomeini SR. Jihad akbar. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute; 2012: 61. [In Persian]
3. Koenig HG, King DE, Carson VB. Handbook of Religion and Health. Oxford University Press; 2012: 38.
4. Mo`in M. Persian dictionary. Tehran: Amirkabir; 1391.p. 2. [In Persian]
5. A`rafi A. Macro Philosophical-Jurisprudential View on the Issue of Spiritual Health from the Perspective of Islam. Iran J Cult Health Promot (ijhp) 2018; 1(1): 11,12. [In Persian]
6. Rashad A, Abbaszadeh M, Rashad MH. Religion and Spiritual Health: Definition, Background, Necessity and Foundations. Iran J Cult Health Promot (ijhp) 2021; 5(3): 384, 388. [In Persian]
7. Jalali H. An introduction to the discussion of insight, tendency, action and their mutual effects. Marifat 1380; 50: 45. [In Persian]
8. Rashad A, Abbaszadeh M. The Basis of Spiritual Health. Iran J Cult Health Promot (ijhp) 2019(3); 2:200. [In Persian]
9. Imam Sadeq (attributed to). Misbah al-Sharia and Miftah al-Haqiqah. Beirut: Al-Alami Institute publishing; 1400; 1: 5. [In Arabic]
10. Imam Ali. Nahj al-balaqah. Translate by Dashti M. Qom: AhlulBayt World Assembly; 1393.p. 2. [In Arabic]
11. King AS. Spirituality: Transformation Metamorphosis. Academic Press; 1996:343.
12. Talebi Darabi B. ferqe geraee jadid dar iran. Tehran: university of allame tabatabaee; 1391.p. 203. [In Persian]
13. Muldoon M, King N. Spirituality, Health Care, and Bioethics. Journal of Religion and Health 1995; 34: 330.
14. Sharf RH. The Rhetoric of Experience and the Study of Religion. in: Journal of Consciousness Studies 2000; 7: 270.
15. Hill PC. Measurement in the Psychology of Religion and Spirituality: Current Status and Evaluation. In: The Psychology of Religion and Spirituality. Ed by: R Paloutzian & C Park. New York. The Guilford Press; 2005. P . 518.
16. Körtner UHJ. Theological Perspectives and Integration of Religion and Spirituality into Health Care. 2016. Available at: www.ecrsh.eu/application/files/4014/6356/0086/Theological Perspectives and Integration of Religion and Spirituality into Health Care Ulrich Kortner.
17. Rashad A. Discussion with John Hick. Tehran. Publishing Organization of Institute for Islamic Culture and Thought; 1391: pp. 27,107,112,113,136,141. [In Persian]
18. A`vani Q (ed by). Dictionary of Philosophy. Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Research Institute. 1399: 823,352,113,114. [In Persian]
19. Hasanzadeh Amoli H. Momedd al-hemam fi sharh fosos al-hekam. Tehran. Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance; 1378. pp. 46,47. [In Persian]
20. Tabatabaee SMH. Human from the beginning to the end. Translated by Larigani S. Qom: Bustan kitab; 87. pp. 51,52. [In Persian]
21. Tabatabaee SMH. Rasael al-tohidi. Translated by khosroshahi SH, shirvani A. Qom: Bustan kitab; 1388.pp. 158. [In Persian]
22. Sabzevari MH. Asrar al-hekam fi al-moftatah va al-mokhtatam. Translated by Sadoqi soha M. ed by Feyzi K. Qom: Matbuat dini; 1383. Pp. 2, 648. [In Persian]
23. Feyz kashani MM. Al-vafi. Isfahan. Library of Imam Amir al-Mo`menin Ali; 1406. pp. 3. [In Arabic]
24. Nasfi A. Bayan Al-tanzil. Translates by Mirbaqerifard A. Tehran: Association of Cultural Works and Honors; 1379: 61. [In Persian]
25. Mollasadra M. Al-Hikmah Al-Mota`aliyah in Al-Asfar Al-aqliyyah Al-Araba`ah. Translated by Hasanzadeh Amoli H. Tehran: Publishing and

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-09]

[DOI: 10.22034/6.3.5]

printing Organization; 1386.pp 3:106, 65. [In Persian]
26. Tabatabaee SMH. Al-mizan fi tafsir al-quran. Beirut: Al-Alami Institute publishing; 1351. p.p.18. [In Arabic]
27. Motahhari M. collection of works by Shahid Morteza Motahari. Tehran: Sadra; 1389. pp. 3. [In Persian]
28. Rashad A, Abbaszadeh M. A View to the Religious and Anthropological Principles and some Indicators of Spiritual Health. Iran J Cult Health Promot 2021; 4(3): 241-243. [In Persian]
29. Sajjadi SJ. Dictionary of Philosophical and Theological Sciences. Tehran: Amirkabir; 1375. Pp. 288. [In Persian]
30. Sharifi AH. Basics of Islamic humanities. Tehran: Aftab tose`eh; 1393.pp. 330-334. [In Persian]

Original

Philosophical Foundations of Spirituality in Islam:

(Looking at its Difference with the Non-religious approach)

Mahdi Abbaszadeh[1], Ahmad Salami[2*]

1. Associate Professor of Epistemology Department at Research Institute for Islamic Culture and Thought (IICT), Iran
2. ⁎**Corresponding Author:** Ph.D. in Religious Studies, Research Fellow of Medicine, Quran and Hadith Research Center in Baqiyatallah University of Medical Sciences, Tehran, Iran, salami020@yahoo.com

Abstract

Background: There are two different approaches in perception of spirituality: religious approach and non-religious approach. In Islam, spirituality is always emphasized as the main element in religiousness and religious education. The modern view to spirituality has a trans-religious approach and pursues spirituality regardless of religion. The aim of the current research is to study the philosophical foundations of spirituality from the perspective of Islam.

Methods: The current research has studied the philosophical foundations of spirituality in Islamic thinking with a descriptive-analytical method, and has determined the difference between the philosophical foundations of religious and non-religious spirituality with a comparative method.

Results: In Islamic thinking, spirituality pertains to the realm beyond the material world and the origin and end of the world. This religious spirituality refers to both the existential dimensions of human, and also to human relations. On the contrary, the extensiveness of spiritual experience in modern approaches is such that it includes any kind of human connection with "transcendental reality". The non-religious attitude towards spirituality, causes pluralism in spirituality that faces serious epistemological limitations.

Conclusion: In the ontology of spirituality, Islam considers two domains for beings and all creatures in the universe: the heavenly domain and worldly domain; In contrast, the non-religious attitude, which deals with spirituality without an origin and end, lacks firm ontological foundations. In the epistemology of spirituality, Islamic spirituality brings a person to a special kind of knowledge, which is related to the unseen world, and this spirituality can be acknowledgedat the level of the individual and society. In the positivist and radical scientist approach, on the other hand, only empirical and scientific knowledge is valid, and spirituality is not very recognizable. In the axiology of spirituality, the set of spiritual values that divine religions call to man are mainly different from the spiritual values called for in non-religious spirituality.

Keywords: Axiology, Epistemology, Ontology, Religion, Spirituality

[Downloaded from ijhp.ir on 2026-09-09]

[DOI: 10.22034/6.3.5]