

## نقد اومانیسیم معنوی در معنویت‌های سکولار با

### تأکید بر احادیث نبوی

عاطفه قاضی زاهدی<sup>۱</sup>  
سید احمد غفاری قره باغ<sup>۲</sup>

#### چکیده

یکی از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی جدانگاری معنویت از دین، اومانیسیم است که انسان را به جای خدا نشانده و هیچ مرجعیت بیرونی<sup>۱</sup>ی همانند وحی و ادیان الهی را بر نمی‌تابد. این مبنا که اومانیسیم معنوی را نیز به دنبال دارد، ریشه در انگاره مونیسیم داشته که در آن با عدم تمایز بین امور مادی و معنوی، معنویت امری کاملاً زمینی و این جهانی تعریف می‌شود و با یگانه‌انگاری خدای متعالی با خدای درون، بین 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 به شمار می‌رود. این پژوهش با روشی توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر داده‌های کتابخانه‌ای، در صدد نقد این مبنا با تأکید بر احادیث نبوی است. سیر و سلوک معنوی و دست‌یابی به معنویت و کرامت اصیل و حقیقی در سخنان رسول مکرم اسلام، تنها در سایه شناخت و اقرار به فقر و وابستگی وجود انسان به خالق خود و ارتباط مستمر با او در قالب عبودیت و تقوآمداری حاصل می‌شود. بر این اساس استقلال انسان از خداوند و روی گردانی از وحی الهی و ادیان آسمانی نتیجه‌ای جز فقدان هویت اصیل خویش و گرفتاری در وادی از خودبیگانگی نخواهد داشت. به تبع، معنویت حقیقی و زندگی معنوی نیز با چنین انگاره‌ای شکل نخواهد گرفت.

**واژه‌های کلیدی:** معنویت سکولار، اومانیسیم معنوی، مونیسیم، کرامت، حدیث نبوی.

۱. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف گرایش مبانی نظری دانشگاه تهران و مربی گروه معارف دانشگاه صنعتی اصفهان پردیس فنی مهندسی گلپایگان، رایانامه: atefeghazi@yahoo.com  
۲. دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، رایانامه: ghaffari@irip.ac.ir

ناتوانی دستاوردهای دوران مدرنیته در فراهم آوردن امید، آرامش و نشاطی پایدار برای انسان متجدد، او را به سمت یافتن درمانی 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. دکتر استیونگر، تعداد فرقه‌های ظهور یافته در کشور آمریکا را بیش از ۴۰۰۰ می‌داند (https://culteducation.com/group/1248-apologist/336-cults-on-rise-researchers-agree.html/retrieved june`2022). بنابر برخی گزارش‌ها تنها ۵۰۰ فرقه در انگلستان پدید آمده، و در سایر کشورهای غربی نیز آمار مشابهی وجود دارد (https://www.independent.co.uk/news/uk/britain-has-500-cults-using-mind-control-call-for-action-to-avert-wacostyle-tragedy-1370977.html/retrieved: june 2022). 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 چارچوب‌های 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 اومانستی سربرآورده و گسترش یافتند. از آنجا که روح متعالی و فطرت بی‌نهایت طلب 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. به خصوص که در غرب مدرن، با ظهور «SBNR» (با شعار معنوی هستیم، اما دینی نه: Spiritual but not religion) معنویت سکولار در رقابت با دین نهادینه، کارآمدی خود را در عرصه‌های مختلف زندگی جمعی و فردی به عرصه آورد تا دین و کارکردهای آن را به سخره گیرد.

جریان‌های معنویت‌گرا اگرچه از دیرباز در جوامع مختلف به طور پراکنده حضور داشتند؛ اما به طور مستقل در قالب یک جریان فراگیر اجتماعی-فرهنگی، از نیمه دوم

قرن نوزدهم میلادی در اروپا، آمریکا و کانادا شروع به بسط نموده و در دهه‌های اخیر به اوج تاثیرگذاری خود رسیده‌اند (امید، ۱۳۸۴، ۱۸۰).

از آنجا که مهم‌ترین امر در شکل‌گیری یک مکتب، مبانی و زمینه‌های شکل‌گیری و تغذیه مؤلفه‌های آن است؛ این تحقیق در صدد آن است تا به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی و استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای به بررسی و نقد یکی از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی معنویت‌های سکولار، ضعف و کاستی آنها را مشخص کرده و ناتوانی آنها را در پاسخ‌گویی به روح و فطرت معنوی انسان نشان دهد. در این راستا از احادیث نبی مکرم اسلام که کامل‌ترین الگوی سالک و واصل معنویت اصیل است بهره فراوان برده‌ایم.

بر اساس یافته‌های نگارنده، پژوهش‌هایی در این زمینه به نگرارش درآمده‌اند که از جمله آنها می‌توان به «نقد نظریه تبیین دین و معنویت» نوشته ی عبدالله محمدی در نشریه معرفت کلامی شماره ۳؛ «بازخوانی انتقادی تحولات اخیر دین‌داری و معنویت‌گرایی» به قلم بهزاد حمیدیه در نشریه قبسات شماره ۵۶ و نیز کتاب معنویت‌گرایی جدید نوشته احمد شاکرنژاد و نیز کتاب معنویت و دین به قلم سید احمد غفاری قره باغ اشاره کرد. هر چند این آثار به صورت کلی به ادله انسان‌شناختی معنویت‌های سکولار پرداخته‌اند، اما هیچ‌یک به طور تفصیلی و به صراحت به تبیین مبانی انسان‌شناختی اومانیسم و نقد آن با تأکید بر آموزه‌های اسلامی و خصوصاً احادیث نبوی نپرداخته است.

برای تبیین مفهوم واژه‌های کلیدی این نوشتار باید گفت معنویت در لغت، مصدر جعلی معنوی، منسوب به «معنی» مقابل لفظی و به معنای حقیقی، ذاتی، باطنی و روحانی است (دهخدا، ۱۳۷۷، ۴: ۲۱۹۰).

در مفهوم‌شناسی واژه ی معنویت، گاه منظور، ذات معنویت است و گاه وجه فرهنگی و تاریخی آن مدنظر است. در وجه دوم، مفهوم معنویت امری مشکک یا سیال می‌شود که در هر دوره تاریخی بر اساس عوامل مختلف، با دوره‌های قبل و بعد از خود متفاوت است (شاکرنژاد، ۱۳۹۷، ۶۴-۶۵).

واژه (spirituality) به معنای معنویت تا اواخر سده نوزدهم فقط در فضای مسیحیت معنا داشت (هیلنز، ۱۳۸۷، ۱۲۶). قابلیت واژه معنویت برای مفهوم تراشی و به کارگیری در فضاهای گوناگون در قرن نوزدهم، باعث متداول شدن آن در میان مردم شد (( Carrette & King, 2005, 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,

(8, 2009) 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, 37-38) این مقاله معنای جدید این واژه به عنوان یک مفهوم پسامدرنی مد نظر است که بر اساس آن می‌توان معنویت‌گرایی نوین را زیست‌مبتنی بر فوق‌طبیعیات غیردیندارانه تعریف کرد (طالبی‌داری، بی تا: ۲)؛ در 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 قره باغ، ۱۳۹۷: ۹۸).

دین نیز واقعی‌تری است و حیانی که به صورت برنامه‌ای الهی از سوی خداوند متعال، توسط پیامبران الهی برای بشر ارائه شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱: ۴۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۸، ۲۱). این مجموعه برخوردار از مبانی عقیدتی، توحیدی، نبوی و ولایی بوده و بی بهره 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 جدانگاری معنویت از دین، دین نهادینه و اشکال فرمالیستی تدین است که برای یک نظام سیاسی، اقتصادی و تربیتی به مثابه سیمایی نرم افزاری قرار می‌گیرد. امری که در تقابل با زمینه و خاستگاه معنویت‌گرایی عصر جدید یعنی نفی اتوریت‌های خارجی، انفسی‌گرایی و احساس‌گرایی است.

همچنین واژه Humanism از واژه لاتینی humus به معنای خاک یا زمین است ((Davies, 1997, p.125-126) و معادل فارسی آن واژه‌های انسان‌گرایی، انسان‌مداری، مکتب اصالت انسان و مانند آن می‌باشد (بیات، ۱۳۸۱، ۳۸).

این اصطلاح، در مفهوم متعارفش، به اندیشه‌ای گفته می‌شود که با قرار دادن انسان در مرکز توجهات، اصالت را به انسان می‌دهد. تفکر اومانستی در بخش‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی، سیاست و فرهنگ، عقل آدمی را پایه و مقیاس دانسته، از عقل و حس به عنوان وسیله استفاده می‌کند و از این لحاظ از ناسازگاری با خداپرستی فراتر رفته و بشر را در جایگاه خدا می‌نشانده (همان: ۳۸)؛ امری که در رویارویی با جهان‌بینی قرون وسطایی قرار دارد.

اومانیسم، با همه ادواری که از سر گذرانده است - از اومانیسیم کلاسیک یا دوران باستان تا دوره معاصر، از مقیاس قرار گرفتن آدمی برای هستی همه چیز در دوران کلاسیک (کاپلستون، ۱: ۱۰۶) شروع شد و در دوران مدرن با دیدگاه اندیشمندانی چون کانت به اوج خود رسید. «ی‌ده‌آلیسم فرارونده» کانت با جدایی مطلق ابزار و

اهداف، و با تفکیک کامل میان دنیای ابزاری طبیعت غیر عقلانی (اشیا) و توانایی برتر انسان خردورز (اشخاص)، ابطال نظری دین را تکمیل کرد (کانت، ۱۳۸۴، ۲۲۵). کانت در اخلاق نیز هر فردی را غایتی بنفسه در نظر گرفت (همو، ۱۳۶۹، ۳۸-۴۰). در دوره معاصر نیز با ظهور مکاتبی با مبانی اومانیزستی چون مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، پوزیتیویسم و فلسفه تحلیلی، به تدریج این باور شکل گرفت که دوره فرمانروایی انسان فرا رسیده و دوران سلطه خدا گذشته است (ر.ک: براون، ۱۳۷۵، ۱۳۹؛ صانع پور، ۱۳۸۱، ۱۵۶).

ادوار مختلف اومانیزم با وجود اختلاف‌هایی که دارند، در ارج گذاری ویژه به انسان و توانمندی‌های وجود او اشتراک نظر دارند و در برخی اوصاف از قبیل طبیعت گرایی، خردگرایی و تجربه گرایی، انسان را منشأ ارزش‌ها دانستن، آزادی اراده و تساهل و مدارا مشترکند.

اومانیزم از حیث انواع به دو نوع دینی و سکولار تقسیم می‌شود. اومانیزم 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 اومانیزم، اومانیزم 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 طبیعت 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 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.

### ۱. ارتباط اومانیزم و جدانگاری معنویت از دین

در اندیشه اومانیزستی خصوصاً در اومانیزم عصر رنسانس و مدرن، آموزه‌های مذهبی و اعتقادی و به صورت عام، باورهای متافیزیکی مورد سرکوب و سرزنش واقع می‌شوند؛ حتی از منظر اومانیزست‌های دینی نیز، خدا و دین نقطه نهایی زندگی بشر به حساب نمی‌آیند؛ بلکه تنها انسان است که از اصالت برخوردار است و اعتقاد به دین و آموزه‌های آن موجب محدودیت انسان می‌شود. یکی از محققان غربی در وصف عصر رنسانس و تسلط اندیشه اومانیزستی 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، مردود شمردن 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، ۲۱).

اومانیسیم با اهمیت دادن بسیار به علایق و امکانات انسانی، به تدریج شکل انحصاری به خود گرفته و در نهایت منجر به ردّ باور به یک خدای در همه جا حاضر و ناظر شد (الیوت، ۱۳۸۲، ۱۰۴). بر این اساس در جدانگاری معنویت از دین هیچ چیز بالاتر از انسان نیست و ارزش انسان فراتر از هر چیز دیگری است. لذا حتی دین هم باید در خدمت انسان باشد و اگر روزی مانند دوران مدرنیته، انسان به دین سنتی علاقه‌ای نداشت یا از آن لذت نبرد، این دین است که باید خود را بر حسب میل انسان تغییر دهد. بر این اساس، چنین حکم می‌کند که تلقی سنتی از دین با خواسته‌ها و میل انسان مدرن امروز سازگاری و تناسب ندارد و از طرفی کنار گذاشتن کامل آن نیز روا نیست (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱، ۳۴۳).

این دیدگاه در افراطی‌ترین حالت، خود انسان را خدای انسان می‌داند و معتقد است خداوند چیزی جز انسان در نظر خود انسان نیست (دیویس، ۱۳۷۸، ۳۸). تمام صفات الهی نیز، همان صفات طبیعت انسان است. بنابراین خدانشناسی یا الهیات همان انسان‌شناسی است و معرفت در مورد خدا، چیزی غیر از معرفت در مورد انسان نیست (براون، ۱۳۷۵، ۱۳۳). بر این اساس در معنویت مد نظر اینان نیز تصور خداوند، به مثابه یک عامل فوق‌العاده اثرگذار معنوی، همان آرمان نیکی کاملاً انسانی است (دیویس، ۱۳۷۸، ۳۸).

معنویت عصر جدید و دوران پسا مدرن، تلاشی برای قدسی سازی 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 جهان بینی راهی برای معنایابی در جهان بی‌معنای مدرن می‌گشاید (کمپل، ۱۳۸۷، ۱۹۸-۱۹۹) که در عین امیدبخشی، مسئولیت پذیرش متافیزیک سنتی و پیامدهای رفتاری آن را نیز برای فرد ندارد. قداست بخشی جدید با محوریت فهم انسان و بدون اتکا به وحی انجام می‌شود و

تقدس در شکل اخیر خود لزوماً به معنای مابعد الطبیعی و آن جهانی بودن نیست؛ بلکه امور می‌توانند در گستره همین جهان، مقدس (به معنای ارزشمند و راز آلود) شوند و موجد احساس هیبت و بهجت باشند (شاکر نژاد، ۱۳۹۷، ۲۱۶-۲۱۷).

در جدانگاری 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 (همان، ۲۲۰)؛ امری که ریشه در طبیعت‌گرایی اومانیسیم مدرن و دیگر مبانی آن همچون تجربه‌گرایی و خردگرایی دارد و از آن سرچشمه می‌گیرد. در جدانگاری 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 ربوبیت بخشی 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 اصالت دادن به امور دنیوی شالوده معنویت نوین و جدانگاری معنویت از دین را تشکیل می‌دهد.

#### ۱-۱. نگرش مونیستی به جهان، ریشه‌ی اومانیسیم معنوی

ایده مونیسم در تضاد با دوآلیسم و پلورالیسم هستی‌شناختی، به نظریات فلسفی‌ای اشاره دارد که فقط به یک نوع وجود در عالم معتقداند (موحدیان عطار، ۱۳۸۸، ۱۲۸-۱۲۹؛ فنایی اشکوری، ۱۳۸۴، ۱۰۸) و به عنوان 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 جدانگاری معنویت از دین در عصر پسامدرن، اندیشه ابتدایی مونیسم به صورت اتحاد خدای متعالی با خدای درون تعبیر می‌شود و دیگر بین امر مقدس و نامقدس، آسمان و زمین، روح و ماده، جهان مشهود و غیب، و عالم آخرت و دنیا فرق نخواهد بود. خودخدایی انسان در دوران مدرنیته، زمینه را برای تعالی بخشی به استقلال انسان و ربوبیت و تقدس بخشی به او، در دوران پسامدرن و در پناه مونیسم آماده کرد. معنویت‌گرایی «عصر جدید»، در ضدیت با بنیادهای دینی و صورت زنجیره مراتبی آنها از جهان، شکل و شمایل یکه‌پارچه 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).

همچنین ایده مونیسم 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 (Ibid, p.46 & Griffin, 1988, p.15) ایده‌های پر طرفداری همچون کارما، قانون جذب، دعا درمانی و انرژی درمانی همه برخاسته از این گونه نگرش به هستی است.

## ۲-۱. لوازم امکانی و پیامدهای اعتقادی گرایش مونیستی و اومانیسیم معنوی

### ۲-۱-۱. 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 اومانیسیم معنوی، انسان به عنوان نمودی از الوهیت که دارای فهم الهی است، نقشی اساسی در تکامل هستی دارد و ذاتا طاهر است و شخص با درک ندای درون خویش، می‌تواند ادعای داشتن درکی خطاناپذیر کند و در جهت خودشکوفایی هستی گام بر دارد. در حالت اغراق آمیز این امر، «خود» انسان همان خدا است و در شکل ضعیف آن، انسان جلوه عاملیت الهی در جهان شناخته می‌شود (Lynch, 2007, p.56) اما در هر دو حالت «خویشتن انسان»، ارجمند و رتانی است و همان قدرتی را دارد که الوهیت از آن برخوردار است (شاگرد، ۱۳۹۷، ۲۵۲. نیز ر.ک: پال توئیچل، ۱۳۸۱، ۲۳؛ همو، ۱۳۷۶، ۲۲۲؛ همو، بی‌تا، ۱، ۲۶ و ۳۵۲).

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، 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 این‌رو، از معنویت «عصر جدید»، به «دین خود» نیز تعبیر می‌کنند (Wouter, 2002, p.300)



## ۱-۲-۲. تغییر نظام ارزش شناسی

دگرگونی در نظام ارزش شناسی فرد یکی دیگر از لوازم اومانیسیم معنوی است؛ چرا که 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 این‌رو، دین برخلاف شکل سنتی آن به عنوان مسأله‌ای 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, 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، ۲۹-۳۰).

## ۱-۲-۳. اقبال به نظریه تناسخ در اثر گرایش مونیستی

اقبال به دیدگاه تناسخ از دیگر لوازم اومانیسیم معنوی است که ریشه در نگاه مونیستی به هستی دارد. اینها معتقدند جهان یک کل یکپارچه و معنوی است و جهان دیگری وجود ندارد؛ بهشت و جهنم در ادبیات سنتی دین نیز، استعاره‌ای برای توضیح بطن این جهان است. بر همین مبنا عقاب و ثواب نیز در همین دنیا متصور است. قانون دگرگونی ماده به نیرو نیز، نشان از فرایند عملی تناسخ دارد (Lynch, 2007, p.45).

## ۱-۲-۴. تغییر در نگرش نجات شناسی

سعادت از منظر مونیستی جدانگاران معنویت از دین، امری خارجی نیست، بلکه شادکامی، موفقیت و همراه شدن با فرایند خودشکوفایی هستی است که برای دست یابی به آن، بصیرت معنوی انسان و تحقق خودِ درون، به عنوان منجی کفایت می‌کند (حمیدیه، ۱۳۹۱، ۲۶۴). آخرت به معنای رستاخیز طبیعت و بحث نجات فقط یک تجربه دینی عرفانی و یک حس معنوی و درونی لحاظ می‌شود (همان، ۲۶۳).

## ۱-۲-۵. نفی عالم غیب به عنوان عالم مستقل

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

## ۲. نقد اومانیسیم بر اساس احادیث و سیره نبوی

### ۱-۲. فهم نادرست جدانگاران معنویت از دین از جایگاه انسان

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

در احادیث و آموزه‌های نبوی به مصداق قول خداوند که شما فقیر محض به سوی خداوند هستید و خداوند غنی مطلق است (فاطر: ۱۵)، انسان موجودی مستقل و بی‌نیاز از علت خود نیست (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۶: ۲۹۴). انسان در حقیقت عین الربط به وجود خدا به شمار می‌رود و هیچ استقلالی از خود و هیچ گونه بهره‌ای از وجود نخواهد داشت، بلکه هر چه به ظاهر متعلق به اوست از آن خداست (طباطبایی، ۱۳۶۰، ۸۳-۸۴).

### ۲-۲. فهم نادرست جدانگاران معنویت از دین از ابعاد وجودی انسان

بر خلاف طبیعت‌گرایی اومانیسیت‌های معنوی و اصالت دادن به جسم و لذات جسمانی، در آموزه‌های نبوی انسان موجودی دو ساحتی است و روح غیرمادی او دارای اصالت است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳: ۳۰۴؛ ۶: ۱۴۱).

### ۳-۲. فهم نادرست جدانگاران معنویت از دین از کرامت انسان

آنچه از متون مقدس ادیان الهی خصوصاً دین اسلام استفاده می‌شود این است که خداوند منزلت و کرامتی خاص و ممتاز به انسان عطا کرده است (اسراء: ۷۰) و اومانیسیم با تقلید و نسخه برداری از این مفهوم و تحریف آن، برای جدانگاران معنویت از دین، مبنا قرار گرفته است.

کرامت در لغت به معنای منزلت، شرافت، ارزش و شأن 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، ۱۹۹۲، ۴۲۸).

کرامت در ادبیات دینی به دو نوع ذاتی و اکتسابی تقسیم می‌شود:

## الف. کرامت ذاتی

کرامت ذاتی خصیصه جنس بشر و منظور از آن اختصاص دادن انسان، به عنایت و شرافتی ویژه است که در سایر موجودات نباشد.

یکی از مهمترین ویژگیهای ذاتی انسان که موجب تحقق کرامت او و وجه منزلت و تمایزش از دیگر موجودات می‌شود اختیار است. پیامبر خدا ﷺ نیز همین شاخصه را وجه کرامت او دانسته و فرموده است: «هیچ چیز نزد خدا گرامی تر از فرزند آدم نیست». عرض شد: «ای پیامبر خدا! حتی فرشتگان؟» فرمود: «فرشتگان بسان خورشید و ماه، مجبورند» (متقی هندی، ۱۴۰۱، ۳۴۶۲۱).

اعتقاد به کرامت ذاتی انسان، تساوی و برابری افراد در جامعه را به دنبال دارد که پیامبر اسلام آن را لازمه اجرای عدالت اجتماعی می‌داند و به عنوان فصل مقوم کرامت ذاتی انسان برای همگان، بدون هیچ گونه برتری فردی بر فرد دیگر خواهان است. حضرت در حجة الوداع از برابری همگان در برخورداری از نعمات الهی سخن گفت و آن را یک حق مسلم برای همه اعضای بنی آدم معرفی کرد (بوازار، ۱۳۸۵، ۵۰) و همه مسلمانان و اقلیت‌های دینی و نژادی را به یک نسبت و به مانند دندانهای یک شانه برابر با هم دانست. پیامبر اسلام فرمود: «الْإِنْسَانُ كُلُّهُمْ سَوَاءٌ كَأَنَّانِ الْمَشْطِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ۵۷۹).

## ب. کرامت اکتسابی

کرامت اکتسابی شرافتی است که انسان، به شکل اختیاری و با استفاده درست از استعدادها و توانایی‌های خدادادی خود، در مسیر تحقق رشد و کمال به دست می‌آورد. هر چند همه انسان‌ها توانایی‌های ویژه و گسترده‌ای دارند، اما فقط انسان‌هایی به کرامت اکتسابی دست پیدا می‌کنند که دارای باورهای راستین باشند و با متابعت از شریعت حق، استعدادهای ذاتی و خدادادی خود را در جهت کسب کمالات انسانی به کار گیرند. بر این اساس، کرامت اکتسابی، همان کمالات وجودی است که انسان به خاطر الزام و پای‌بندی به تقوای الهی (حجرات: ۱۳) و حرکت در مسیر عبودیت الهی، به دست می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱۸: ۳۵۶-۳۵۷) و منتهی درجه آن مقام خلیفة اللہی انسان است.

## روش تحصیل کرامت اکتسابی

در احادیث نبوی انسان دارای فقر وجودی است و کرامت و شرافتش تنها در گرو ارتباط با خالق خویش حاصل می‌شود. بر خلاف اومانیسیم معنوی و نگاه جدانگاران معنویت از دین که با حذف خالق، به خودالوهیتی می‌رسند و وجود و درون انسان را

تنها منبع ارزش و ملاک حقیقت قرار می‌دهند، در احادیث نبوی به مصداق ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ (حشر: ۱۹)، شناخت نفس ملازم با شناخت خالق (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۱: ۹۹؛ حسن زاده، ۱۳۶۱، ۱۹۵) و تذکار نفس تذکار رب، است و غفلت از رب غفلت از نفس را ملازم است و تا زمانی که ممکن الوجود به این ذلت و فقر خود اعتراف نکند و عالم به برپایی وجود خویش به واجب بالذات نشود، گام نهادنش در سلوک عبودیت و معنویت امکان ندارد.

در زندگی و سیره رفتاری خاتم پیامبران نیز عبادت خالصانه پروردگار مشهود بوده؛ تا آنجا که در «أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ» صفت عبادت بر رسالت نیز پیشی گرفته است. در سیره نبوی تنها راه رسیدن به کرامت و معنویت، عبادت خداوند و رعایت تقوا است. در آیات قرآن نیز خداوند متعال شب زنده داری را به پیامبرش توصیه می‌کند و رسیدن به مقام محمود را به عنوان ثمره این عبادت وعده می‌دهد (اسراء: ۷۹).

دل انسان سالک مسیر معنویت، معدن و قرارگاه تقوای الهی است و مهم‌ترین راه برای نیل به معنویت تقوامداری است که ناشی از معرفت خداوند و عبودیت الهی می‌باشد؛ پیامبر در این رابطه می‌فرماید: «لِكُلِّ شَيْءٍ مَعْدِنٌ، وَ مَعْدِنُ التَّقْوَى قُلُوبُ الْعَارِفِينَ» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۱، ۸: ۳۵۹۰). همچنین شخصی خدمت پیامبر اکرم شرفیاب شد و عرض کرد: «عَلَّمَنِي عَمَلًا يَجْتَنِي اللَّهُ عَلَيْهِ» قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «إِذَا أَرَدْتَ أَنْ يُحِبَّكَ اللَّهُ فَخَفَّهُ وَ اتَّقِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۷۰: ۳۱۲).

در معنویت دینی بر خلاف رویکرد جداانگاران معنویت از دین، تنها التزام به معارف حیات بخش دین است که با هدایت و رهبری انسان کامل برای رساندن سالکان مسیر معنویت به جایگاه خلیفه الهی مفید فایده واقع می‌شود. پیامبر اسلام می‌فرماید: «إِنِّي بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (نوری، ۱۴۰۸، ۲: ۲۸۲). خداوند به انسان شایستگی دریافت کمالات را در حد جانشینی خود عطا نموده است: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (بقره: ۳۱) تا علاوه بر کرامت ذاتی که انسان به اعتبار انسان بودنش در مقابل حیوانات و دیگر موجودات زمینی مثل جمادات و نباتات برخوردار است از کرامت ویژه نیز برخوردار گردد و به هر میزان که تلاش در تحصیل رضای خداوند و قرب الهی صورت گیرد به همان میزان از کرامت ویژه و ارزشی بیشتری برخوردار می‌شود و در مسیر معنویت پیش می‌رود: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَأْتَاهُمْ﴾ (حجرات: ۱۳) قرآن آن حیات معنوی را که انسان صاحب کرامت ارزشی و با تقوا دارد

به حیات طیب تعبیر می‌کند: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْشَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاتًا طَيِّبَةً﴾ (نحل: ۹۷).

لذا پیامبر، براساس پیام رسالت خود یعنی «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۸: ۲۰۲)، پرستش هرگونه «اله» را نفی می‌کند تا تحت شجره طیبه توحید، کرامت انسان‌ها به عنوان یک مخلوق برتر خدا و مسلط بر عالم طبیعت به فعلیت و مرتبه خلیفه‌اللهی برسد. انسانی که آغاز خلقتش با ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (ص: ۷۲) کلید خورده و آن به آن وجودش را از خالق خویش دریافت نموده است، تحت مملوکیت و ربوبیت اوست و بدون سرسپردن به ندای رسول او در وادی معنویت ره به بیراهه دارد.

علی علیه السلام در نهج البلاغه این سیره حضرت را چنین بیان می‌فرماید: «پیامبر مردم جاهلی را تا به جایگاه کرامت انسانی پیش برد و به رستگاری رساند» (سید رضی، بی‌تا)، (۸۵) و در جای دیگر بیان می‌کند: «به درستی که خداوند محمد را مبعوث کرد تا بندگانش را از بندگی غیر خدا خارج کرده و به سوی عبودیت خداوند برساند» (سید رضی بی‌تا)، (۲۶۹).

#### ۲-۴. عدم یکسانی امور انسانی در ارزشمندی

بر خلاف اومانيسم معنوی و دیدگاه جدانگاران معنویت از دین، که دارای نظام ارزشی خودساخته و غیرمعتقد به خطا و گناه هستند، در سیره نبوی همه امور از ارزش یکسان برخوردار نیستند و انسان برای دست یابی به معنویت و کرامت واقعی گریزی از تهذیب و تزکیه نفس از امور ناپسند در مسیر تقوادماری ندارد. مهم ترین رکن در سیر و سلوک معنوی نبی اسلام، گناه شناسی و گناه گریزی است. پیامبر اکرم تعبیری به مستی گناه دارند؛ زیرا گناه همانند شراب مست کننده و زایل کننده عقل و خرد و معنویت و روحانیت انسان است؛ از این رو در توصیه به ابن مسعود فرمود: «واحذر سکر الخطیئه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۷۴: ۹۲) زیرا ریشه گناه حب نفس، دنیازدگی و غفلت از خدای سبحان است. انسان عارف به خدا و متذکر الهی همواره از مواعظ درونی و بیرونی بهره گرفته و از گناه در مراتب مختلف سلوک معنوی اجتناب می‌کند.

ابودر از رسول گرامی اسلام سؤال کرد آیا مطلبی در قرآن یافت می‌شود که در کتاب‌های انبیای گذشته هم آمده باشد؟ آن حضرت فرمود: «آری و آن عبارت است از اهمیت و فضیلت خودسازی و تهذیب و تزکیه روح که از بهترین و برجسته ترین

مسائل انسانی است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۷: ۳۶) و در فرازی دیگر فرمود: «اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک» (همان)؛ یعنی بزرگترین مانع در راه سیر و سلوک معنوی، نفس خودبین و هوس مداری است که باید آن را شناخت و با آن مبارزه‌های طولانی مدت کرد تا انسان سالک خود را به اصل برساند و وصل به مبدأ عالم گردد و از خودبینی به خدایینی سفر نماید. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پیروزی در این میدان را به جهاد اکبر وصف کرده است: «ان النبی بعث سربیه فلما رجعوا قال: مرحباً بقوم قضاوا الجهاد الاصغر و بقی الجهاد الاکبر قیل: یا رسول الله و ما الجهاد الاکبر؟ قال: جهاد النفس» (همان، ۱۹: ۱۸۲).

از آنچه گفته شد بطلان و پوچی ادعای اومانیست‌ها در راستای کرامت دادن به انسان واضح می‌شود؛ زیرا نگاه آنان مبتنی بر نگرش مادی گرایانه بوده و در آن حاکمیت امیال نفسانی و حیوانی جهت ایجاد رفاه دنیوی بیشتر محور و مبنا قرار می‌گیرد. امری که بر خلاف جلوه زیبای ظاهری‌اش کرامت و ارزشی برای انسان باقی نمی‌گذارد؛ زیرا ارزش انسان به میزان قرب او به مبدا اصلی و خالق خود است. تفکر اومانیستی با محور قرار دادن 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 قرار دادن 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.

## ۲-۵. 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 جدانگاران معنویت از دین قرابت دارد. برخی از جدانگاران معنویت از دین نیز در سخنان خود، به رأی عارفان مسلمان استناد کرده‌اند (ملکیان، ۱۳۹۴، 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.

به طور کلی پنج دیدگاه عمده در رابطه با وحدت وجود 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 همه خدایی، همه در خدایی و وحدت وجود شأنی (اطلاقی) است (موحدیان عطار، ۱۳۸۸، ۱۲۸-۱۴۳). آنچه جدانگاران 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 شانی (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. قائلان به وحدت وجود شأنی، کثرات موجودات را، شأن و مظهر ذات واحد حق تعالی می‌دانند 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؛ بر خلاف حیثیت تعلیلیه که به دلیل مستقل پنداشتن معلول، امری ناصحیح است (خسرورپناه، ۱۳۹۶، ۱۱۲)، لذا وجود مقید سایه و تجلی وجود مطلق بوده و تا زمانی باقی است که وجود مطلق بر بقایش اراده کند؛ در غیر این صورت بهره‌ای جز عدم نخواهد داشت (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۱۰۱). بنابراین هر چند 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 صرف الوجود، 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، ۱۱۳-۱۲۰).

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

خداشناسی در جدانگاری معنویت از دین در معنویت‌گرایی عصر جدید، کشف و دریافت دستورات وحیانی و تسلیم در برابر آنها نیست بلکه ارزش‌هایی خودساخته بر اساس وضعیت روانی و ذهنیات است. جدانگاران معنویت از دین با تأکید بر مونیسیم و پیامدهای آن از قبیل یگانه‌گرایی، همه‌خدایی و خودالوهیتی انسان، جایگاه خداوند را به عنوان یک ابزار کمکی برای توجیه رفتار انسان تقلیل می‌دهند. در این دیدگاه،

خدا با تعبیری از قبیل عشق ورزی، گشودگی ذهن و زندگی لذت بخش یاد می‌شود و زمینه‌ای برای توجیه خطاهای آدمی قرار می‌گیرد. امری که نگاه دئیستی 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 منتقدان، این نحوه حضور خدا را همچون چوب دستی کمکی تعریف می‌کنند که فقط رهگشای گرفتاری انسان است (شاکرنژاد، ۱۳۹۷، ۲۴۸-۲۴۹)، و بر همین اساس، یکی از خطرناکترین ادیان، پرستش خدای درون است... زیرا اگر مثلاً جونز خدای درون را بپرستد، در عمل این به معنای آن است که جونز، جونز را می‌پرستد» (شاکرنژاد، ۱۳۹۷، ۲۵۰).

مهم ترین نقد بر این دیدگاه نادیده گرفتن نیازمندی دائمی موجود ممکن و غیر مستقل به موجود واجب و مستقل است. انسان، موجودی غیر مستقل است که در حدوث، 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.

### نتیجه گیری

بنابر آنچه در این مقاله گفته شد به نظر می‌رسد اومانیسیم با مؤلفه‌هایی چون طبیعت گرایی، خردگرایی، تجربه گرایی، انسان را منشأ ارزش‌ها دانستن، آزادی اراده و تساهل و مدارا، زمینه‌ای بسیار هموار برای حذف دین الهی از تمام ابعاد زندگی بشر به حساب می‌آید. بُعد معنوی حیات انسان نیز از سایه افکنی این مقوله در امان نبوده و انسان عصر جدید برای پاسخ گویی به فطرت معنویت طلب خود به این مبنا متوسل می‌شود. اومانیسیم در پناه مونیسم با یگانه انگاری امور معنوی و مادی و با تأکید بر طبیعت گرایی اومانیسیم، خودخدایی و اومانیسیم معنوی را برای انسان عصر جدید رقم می‌زند. امری که با لوازمی چون خودالوهیتی، تغییر نظام ارزش شناسی و نفی عالم غیب به عنوان عالمی مستقل، معنویت سکولار و جداانگاشته از دین را نتیجه می‌دهد. با توجه به آموزه‌های اسلامی و خصوصاً احادیث نبوی می‌توان گفت اولین خطای شناختی اومانیسیت‌ها فهم نادرست آنان از جایگاه انسان در هستی است. عین الربطی وجود انسان به خالق خویش و وابستگی به او و تدبیرش در تمام شئون مورد تأکید آموزه‌های نبوی است. ثانیاً بر خلاف اومانیسیت‌ها که غالباً تکیه بر طبیعت گرایی و



نادیده گرفتن نفس مجرد انسان دارند، در احادیث نبوی انسان موجودی دو بعدی بوده و اصالت با بُعد مجرد و روحانی او است؛ امری که سرمایه اصلی در حیات معنوی او به حساب می‌آید. ثالثاً نبی مکرم اسلام کرامت حقیقی انسان را نه در خود خدایی انسان، بلکه مرهون عبودیت و تقوا مداری او می‌داند. در احادیث نبوی 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 بار نشستن حیات معنوی انسان است. امری که انسان در سایه آن قوای اصیل روحانی خود را به فعلیت رسانده و از ورطه پوچی و از خودبیگانگی نجات می‌یابد. لذا بر خلاف نگاه جدانگاران معنویت از دین، امور انسانی از ارزش یکسان برخوردار نیستند. 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

۱. قرآن کریم
۲. شریف الرضی، محمد بن حسین، (بی تا)، *نهج البلاغه*، ترجمه، محمد دشتی، قم، مشهور.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳)، *من لایحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تعلیقات، ابوالعلاء عفیفی، تهران، الزهرا.
۵. التکره، صائن الدین، علی، (۱۳۸۱)، *تمهید القواعد*، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، قم، الف لام میم.
۶. امید، مسعود، (۱۳۸۴)، *جستاری در سپهر عقلانی پروژه معنویت*، تهران، علامه.
۷. براون، کالین، (۱۳۷۵)، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه: طاطه وس میکائیلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. بوازار، مارسل، (۱۳۸۵)، *اسلام و حقوق بشر*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. بیات، عبدالرسول و دیگران، (۱۳۸۱)، *فرهنگ واژه‌ها*؛ درآمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۱۰. پایک، سارا ام، (۱۳۹۴)، *دین‌های عصر جدید و کافر کیش جدید در آمریکا*، مشهد، شاملو.
۱۱. توثیچل، پال، (۱۳۸۱)، *نی نوای الهی*، ترجمه: مهیار جلالیانی، تهران، امیر قلم.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۶)، *اک ویدیا دانش باستانی پیامبری*، ترجمه: هوشنگ اهرپور، بی جا، بی نا.
۱۳. \_\_\_\_\_، (بی تا)، *شریعت کی سوگماد*، ترجمه هوشنگ اهرپور، بی جا، بی نا.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۱)، *صد کلمه در معرفت نفس*، قم، قیام.
۱۵. حمیدیه، بهزاد، (۱۳۹۱)، *معنویت در سبد مصرف*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. خسرو پناه، عبدالحسین، (۱۳۹۶)، *جستاری در عرفان نظری و عملی*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۱۷. دباغ، سروش، (۱۳۹۰)، «*طرحواره‌ای از عرفان مدرن: تنهایی معنوی*»، مجله آسمان، دوره اول، ش ۱.
۱۸. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، *لغت نامه دهخدا*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران،

- مؤسسه لغت نامه.
۱۹. دیویس، تونی، (۱۳۷۸)، *اومانیسیم*، ترجمه: عباس مخبر، تهران، مرکز.
  ۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۹۹۲)، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، دارالعلم.
  ۲۱. شاکرنژاد، احمد، (۱۳۹۷)، *معنویت گرایی جدید*، مؤلفه‌های مفهومی، لوازم اعتقادی و نشانه‌های گفتمانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
  ۲۲. صانع پور، مریم، (۱۳۸۱)، *خدا و دین در رویکرد اومانیستی*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
  ۲۳. طالبی دارابی، باقر، (بی تا)، جزوه درسی «جریان شناسی معنویت گرایی در دنیای مدرن»، غیرمطبوع، قم، دانشگاه ادیان.
  ۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۲)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
  ۲۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، (سید محمد باقر موسوی همدانی)، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین، دفتر انتشارات اسلامی.
  ۲۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰)، *نهایه الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
  ۲۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸)، *شیعه در اسلام*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
  ۲۸. غفاری قره باغ، سید احمد، (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، ترجمه: سید جلال الدین مجتبوی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
  ۳۱. کاسیرر، ارنست، (۱۳۷۰)، *فلسفه روشنگری*، ترجمه: یدالله موقن، ویراسته: ضیاء موحد، تهران، نیلوفر.
  ۳۲. کانت، ایمانوئل، (۱۳۸۴)، *تمهیدات*، ترجمه: غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
  ۳۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۹)، *بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق*، ترجمه: حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
  ۳۴. کمپل، کولین، (۱۳۸۷)، «*تئودیسسه عصر جدید برای عصر جدید*»، مترجم: باقر طالبی دارابی، هفت آسمان، ش ۳۸، صص ۱۸۷-۲۱۰.
  ۳۵. گریفین، دیوید، ری، (۱۳۸۸)، *خدا و دین در جهان پسامدرن*، ترجمه و تحلیل: حمیدرضا آیت اللهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۳۶. المتقی الہندی، علی بن حسام الدین، (۱۴۰۱)، *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*، بیروت، مؤسسه الرساله، الطبعه الخامسه.
۳۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء تراث العربی.
۳۸. محمدی ری شہری، محمد، (۱۳۸۱)، *میزان الحکمه*، ترجمہ: حمیدرضا شیخی، تہران، دارالحديث.
۳۹. ملکیان، مصطفی، (۱۳۹۴)، *«عطا و لقاء عرفان اسلامی»*، اندیشہ اصلاح، سال اول، ش ۱، ص ۴۷-۴۸.
۴۰. ملکیان و دیگران، (۱۳۸۱)، *سنت و سکولاریسم*، تہران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۴۱. موحدیان عطار، علی، (۱۳۸۸)، *مفہوم عرفان*، قم، دانشگاه ادیان و مذہب.
۴۲. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل البيت (ع).
۴۳. ہینلز، جان، (۱۳۸۷)، *راہنمای ادیان زندہ*، (عبدالرحیم گواہی)، قم، بوستان کتاب.
۴۴. الیوت، گریگوری، (۱۳۸۲)، *«ومانیسزم»*، مندرج در: مجموعہ نویسندگان، فرهنگ اندیشہ انتقادی، از روشنگری تا پسامدرنیته، ویراستار: بین مایکل، ترجمہ: پیام یزدانخواہ، تہران، مرکز.

#### منابع لاتین:

45. Carrette, Jeremy R, and Richard King; selling spirituality: The Silent Takeover of Religion; Psychology Press, 2005.
46. Chandler, Siobhan (2015). Spiritual But not Religios. Vimeo. 18 apr.
47. Davies, Tony (1997). Humanism. London and New York. Routledge.
48. Franklin, William & Joseph . Shaw, (1991), The Case for Christian Humanism, Wm.B. Eerdmans-Lightning Source.
49. Griffin, David Ray (1988). Spirituality and Society: Postmodern Vision. Sunny Press
50. Hinnells John, R (1995). A New Dictionary of Religions
51. Lynch, Gordon (2007). The New Spirituality: An Introduction to Progressive Religion. Touris.
52. McDowell, Josh & Don Stewart (1982), Handbook of Today Religions: Understanding Secular Religion, San Bernadino, California.
53. McGrath, Alister E. Reformation Thought, An Introduction. Blackwell. Oxford. U K & Cambridge USA.
54. Nelson, James M; Psychology, Religion, and Spirituality, Springer Science & Business Media, 2009

55. Wiseman, Jammes A.; Spirituality and Mysticism: A Global View. Orbis Books, 2006.
56. wouter J, H (2002),” new age religion” in religion in the modern world, (Linda Woodhead,ed) New York: Routledge,291-307.