

معنویت*

اورسولا کینگ

علی رضا شجاعی

مقدمه

بسیاری از نوشته‌های معاصر از معنویت سخن می‌گویند، اما از آنجا که این واژه در زمینه‌های بسیار متفاوتی به کار می‌رود، آن را به آسانی نمی‌توان تعریف کرد. بعضی به معنویت یا «امور معنوی» با تردید می‌نگرند، چون آن را با اصطلاحات دوگانه، در برابر «ماده» یا «مادی»، «فیزیکی» یا «این جهانی» می‌فهمند. خیلی‌ها باور معنوی را به باور دینی ترجیح می‌دهند، چون نهادینگی کمتر و گستردگی بیشتری دارد. عده‌ای هم امر معنوی یا معنویت را قلب دین یا بالاترین آرمان آن می‌دانند، که به ویژه در تجربه دینی و عرفانی با آن مواجه می‌شوند.

موضوع معنویت، دل‌مشغولی همیشگی انسان است. جست‌وجوی معنوی در طول تاریخ، تعابیر فرهنگی بی‌شماری یافته است، اما شیوه‌ای که به مدد آن، این‌گرایش امروزه از راه تفکر انتقادی و مقایسه‌ای در بافت جهانی و میان‌فرهنگی مورد پژوهش قرار می‌گیرد، تحول خاص قرن بیستم است. با این همه، مایه شگفتی است که بسیاری از فرهنگ‌های واژگان و دانش‌نامه‌های معاصر، با این‌که به معنویت‌گرایی¹، انجمن‌های معنویت‌گرا، تجربه معنوی، یا روش‌های معنوی اشاره می‌کنند، متضمن یک مدخل در

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر از این قرار است:

باب معنویت به معنای واقعی کلمه نیستند - که نشان این است که این معنویت هنوز یک قلمرو موضوعی نوپدید است.

گرایش‌هایی که امروزه در معنویت رایج است، بر موضوع و یافتن خود تأکید دارد، و نیز بر فهم متعین‌تری از روان‌شناسی انسان پیوند می‌خورد. بسیاری از دین‌ها، برای اصطلاح Spirituality، که از سنت مسیحی ریشه می‌گیرد، واژه معینی ندارند. این اصطلاح در الاهیات و کردار دینی مسیحی، تاریخی طولانی دارد. اما امروزه، مفهوم معنویت در همه سنت‌های دینی گوناگون به کار می‌رود. این مفهوم، علاوه بر درون و بیرون دین‌های خاص، در بسیاری از بافت‌های دینی و غیردینی (سکولار) نیز به کار می‌رود. بنابراین، معنویت به یک واژه رمزی کلی تبدیل شده است تا جست‌وجوی انسان را برای جهت و معنا، کل‌بودگی^۲ و تعالی نشان دهد. در جامعه سکولار معاصر، همه به دنبال یافتن دوباره معنویت به منزله یک بُعد گمشده یا دست‌کم پنهان در یک جهان عمدتاً مادی هستند. این فرایند از راه بررسی آثار سنتی بی‌شمار درباره معنویت، که امروزه در سراسر سنت‌های دینی مختلف به طور گسترده وجود دارد، آسان‌تر شده، ارتقا می‌یابد.

برای نگاه به معنویت در یک بافت میان‌فرهنگی گسترده‌تر، مهم است که دقیق‌تر بفهمیم که معنویت چیست، کدام آرمان‌ها و آموزه‌ها با عمل به آن ارتباط دارد، و بهترین شکل مطالعه و بررسی اینها چیست؟ در بخش‌های بعدی به بررسی هر یک از این جنبه‌ها می‌پردازیم.

معنویت چیست؟

از نظرگاه تاریخی و تطبیقی فقط می‌توان از کثرت معنویت سخن گفت. معنویت‌های گوناگون و مکتب‌های معنویت بسیاری را می‌توان یافت که تعابیر فرهنگی خاصی را از آرمان‌های دینی خاص سنت‌های دینی گوناگون نشان می‌دهند. شیوه‌ای که به آرمان‌های دینی بیانی ملموس می‌دهد، از یک فرهنگ و دین تا فرهنگ و دین دیگر بسیار متفاوت است. وحدت معنویت، نه فقط به منزله یک آرمان متعالی، بلکه به منزله آنچه اشخاص خاص و همه اجتماعات با آن زندگی می‌کنند و آن را تعلیم می‌دهند، جزئی از تاریخ روح آدمی و فراسوی تاریخ خوانده شدن این روح است. تاریخ معنویت پُر است از طنین

اشتیاق به آن حقیقت پاینده، همیشه‌مان و جاودانه؛ اشتیاق به کل بودگی، آرامش، لذت و نیکبختی، که در طی عصرها دل‌مشغولی انسان بوده است و امروزه بسیاری از مردم هنوز به دنبال آنند.

معنویت را به شیوه‌ای کلی و عام به جست‌وجوی چیزی که در پیوند با انسان شدن است، تعریف کرده‌اند. این یک تعریف بی‌طرفانه است که به دین به معنای واقعی کلمه هیچ اشاره‌ای نمی‌کند. در یک تعریف نسبتاً جامع‌تر، معنویت را «کوششی برای پیداشدن حساسیت به خود، دیگران، موجودات غیرانسانی، و خدا که درون و فراسوی این کلیت است» دانسته‌اند [۳: ۲۹]. معنویت را اینگونه نیز وصف کرده‌اند: «شیوه‌ای که در آن، شخص بافت تاریخی خویش را درمی‌یابد و در آن زندگی می‌کند. این جلوه‌ای از دین، فلسفه یا اخلاق او است که به مثابه متعالی‌ترین، شریف‌ترین و سنجیده‌ترین چیز نشان داده می‌شود و به غنای آرمان یا کمال مطلوب می‌انجامد» [۲۶: ۱۳۶]. این تعریف‌ها بر فهم معنویت به مثابه یک نیروی اصلی، کل‌نگرانه و پویا در زندگی انسان، هم برای فرد و هم برای اجتماعات، تأکید می‌کند.

در دیباچه مجموعه مهم معنویت جهان: تاریخ جامع جست‌وجوی دینی (۲۵ مجلد؛ نک. [۱۵])، سرویراستار اورت کازینز، معنویت را به چیزی وصف می‌کند که به جنبش‌های درونی روح انسان به سوی واقعی، متعالی و الهی می‌پردازد. معنویت در اینجا به معنای فرزاندگی و اندرز خردمندانه است، که مقصود از آن، یاری‌سالم و راهنمایی انسان در سفر به مقصد یافتن روحی است. کازینز معنویت را به فرزاندگی ایمان برای حیات خویش وصف می‌کند، اما امروزه باید چنین راهی را با گفت‌وگو با دیگر سنت‌های معنوی جهان پیمود. در عین حال که معنویت همان جست‌وجوی کلی انسانی است، باید رابطه اغلب تنگاتنگ میان دین و معنویت را دریافت؛ اما معنویت با روش عقلی پژوهش و تفکر انتقادی نیز رابطه دارد. این پژوهش در طی دهه‌های اخیر به طرز چشمگیری رشد کرده است. مسئله رابطه معنویت و عرفان نیز مطرح است. روش‌ها و اعمال معنوی خاص و متنوعی را می‌توان یافت، به ویژه روش‌های تزکیه، مراقبه و نظاره را که می‌توانند پیروانشان را به بالاترین حالات تجربه و آگاهی عرفانی رهنمون شوند. سنت‌های خداپورانه از تجربه‌های وحدانی عشق و رابطه با خدا سخن می‌گویند، در حالی که سنت‌های الحادی بر شناخت وحدت نهایی همه چیز تأکید می‌کنند یا حتی از استغراق

در بکتا یا اتحاد با آن سخن می‌گویند. واژه معنویت شامل طیف گسترده‌ای از اشراق‌ها و تجربه‌های دینی است، در حالی که انواع گوناگون عرفان، تجربه‌های معنوی بسیار خاص را نشان می‌دهند.

والتر پرنسیپ^۱ در فهم معنویت سه سطح متمایز، اما وابسته به یکدیگر را باز می‌شناسد: یکم، معنویت به منزله تجربه یا عمل زنده؛ دوم، معنویت به منزله آموزه‌ای برخاسته از این عمل که به نوبه خود راهبر آن است (یعنی آن روش‌ها و الگوهای معنوی‌ای که راه به قداست و کمال می‌برد و در دین‌های گوناگون یافته می‌شود)؛ سه‌دیگر، پژوهش نظام‌مند، تطبیقی و انتقادی در باب تجربه‌ها و آموزه‌های معنوی است که اخیراً به شیوه‌ای جدید تحول یافته است. این سه سطح با شماری از عوامل اجتماعی-فرهنگی شدیداً در هم تنیده‌اند، عواملی که عمل به معنویت و فهم آن را در طی دوره‌های تاریخی خاص، در دین‌های گوناگون و در مواضع گوناگون اعمال آن دین، شکل می‌دهد.

آرمان‌ها و آموزه‌های معنوی

اولین آندرهیل^۲ گفته است که زندگی معنوی «قلب هر دین واقعی و بنابراین برای مردان و زنان معمولی موضوع تعلق حیاتی است»؛ زندگی معنوی «زندگی کامل و واقعی‌ای است که انسانیت برای آن ساخته می‌شود» [۳۶: ۸، ۳۲]. نویسندگان، الهی‌دانان و دانشمندان معنوی، در طی قرن‌ها در قبال این مسئله، مواضع گوناگونی گرفته‌اند. معنویت عمیقاً بر تجربه انسان استوار است، اما همچنین در پیوند با این باور است که حقیقتی بزرگ‌تر و کامل‌تر هست که ما را احاطه کرده، به ما اشاره می‌نماید و ما را فرامی‌خواند. بنابراین معنویت را می‌توان به منزله یک فراخوان (یا، ندا) و هم به منزله یک فراپند و مقصد فهمید. محض نمونه، مسیحیان از فراخواندن به قداست و کمال، سخن می‌گویند که انجیل به طور ضمنی به آن اشاره دارد: «پس شما کامل باشید چنان که پدرتان که در آسمان است کامل است» (متی ۵: ۴۸). از آغاز مسیحیت جست‌وجو برای کمال معنوی، یعنی زیستن در روح خدا به شکل‌های جدیدی از زندگی، یعنی ریاضت‌کشی، دیرنشینی و عرفان منجر شده است. نویسندگان مسیحی بی‌شماری، از

راهبان و راهبه‌های خان‌ومان رها کرده تا قدیسان و عرفای قرون وسطا و جدید، که دربارهٔ جست‌وجوها و مجاهدت‌های معنوی خود نوشته‌اند، فرموده‌ها و آموزه‌هایی به جا گذاشته و الگوهای شاگردی و قداست مسیحی را فراهم کرده‌اند. از این رو، معنویت را به «نظریه و تطبیق حیات مسیحی» نیز وصف کرده‌اند [۳۰: ۳۲].

این تعریف گسترده و اجمالی را از درون یک سنت دینی خاص عرضه کرده‌اند؛ این تعریف به گستردگی و دربرگیرندگی تعریفی که در بالا از آندره‌یل نقل کردیم نیست. گرایش به معنویت و به تاریخ و تفسیر آن، به خصوص مورد توجه مسیحیانی بوده است که زمانی دراز میان «مکتب‌های معنویت» گوناگون، مانند معنویت عرفای اسپانیایی یا فلاندری، یا مثلاً ارتدکس روسی، تفاوت قائل شده‌اند. جالب است بدانیم در دانش‌نامهٔ دین‌الایده [۸] تنها مدخل دربارهٔ معنویت مقاله‌ای است در باب «معنویت مسیحی» [۳۸]؛ در آن هیچ بحثی از اهمیت کاربرد مقایسه‌ای «معنویت» در اعمال و پژوهش سنت‌های دینی دیگر، آن‌گونه که در نوشته‌های معاصر به چشم می‌خورد دیده نمی‌شود. در واقع، بعضی از نویسندگان غربی به خطا بر این باورند که واژه «معنویت» صرفاً در دهه‌های اخیر کاربرد پیدا کرده است. اما این واژه پیش از این در زمینه‌های مقایسه‌ای در قرن نوزدهم به کار رفته بود و آن هنگامی بود که اصلاح‌گران هندو، و در رأس آنان سوامی وپوکاننده^۱، معنویت هندی را با مادی‌گرایی غربی مقابل نشانندند و ادعا کردند که هند حاوی گنجینه‌های معنوی است که غرب باید همچنان در جست‌وجوی آن باشد.

اما همین دانش‌نامهٔ دین دارای مدخل‌هایی است در باب «روش معنوی» [۲۱] و «راهنمای معنوی» [۳۱]. این مدخل‌ها به موضوعاتی اشاره دارند که با معنویت در بسیاری از سنت‌های دینی رابطه دارد. تقریباً همهٔ دین‌ها به نوعی ضرورت راهبری معنوی را به شکلی قبول دارند، که یا مانند بسیاری از دین‌های ابتدایی با تعلیم ریش‌سفیدان حاصل می‌شود، یا با تعلیم یک مشاور، راهنما، استاد یا گُورُوی^۲ معنوی که می‌تواند از راه تعلیم، سالک کارآموده را با آموزه‌ها و روش‌هایی آشنا کند که با شیوه خاصی از کمال معنوی پیوند می‌خورد. چنین راه‌هایی اغلب راه‌هایی چند مرحله‌ای است که محدودهٔ آن از اعمال کلی زهد و تزکیه است تا اعمال بسیار خاص عقلی و فیزیکی. اعمال و روش‌های معنوی که برای رسیدن به اهداف معنوی خاص به کار

می‌رود، در همهٔ دین‌ها یافت می‌شود. محدودهٔ این اعمال از دعای فردی و جمعی است تا تمرین سکوت، آرامش دل، مراقبه، نظاره و خواندن یا تلاوت متون دینی و مَثَره‌ها، و نیز روزه، توبه، زیارت و بسیاری از اعمال دیگر. این اعمال ممکن است با آداب و وضعیت بدنی خاصی نیز رابطه داشته باشد، که دربارهٔ تمام آنها آثار دینی گسترده‌ای وجود دارد. از روی علاقهٔ عمومی و اعمال خاص می‌توان میان روش‌های تربیت تن، روان و دل، که دین‌های گوناگون برای هر کدام رهنمودهای گوناگونی دارند، تمایز قائل شد. موضوعاتی که به تفصیل به آنها پرداخته‌اند اینهاست: ۱. آیا فراخواندن برای رسیدن به کمال معنوی و قداست یک وظیفهٔ خاص است یا یک وظیفهٔ عمومی که شامل همهٔ انسان‌ها می‌شود؟ ۲. آیا جست‌وجوی معنوی به طور فردی، به شکل گوشه‌گیری، و جدا از جامعه به بهترین وجهی دنبال می‌شود؛ در یک محیط جمعی مانند یک نهاد دینی، اما همچنان جدا از جامعه؟ ۳. یا آیا در حالی که میان جامعه زندگی می‌کنیم و به کسب و کار معمولی روزانه‌مان می‌پردازیم به معنویت عمل کنیم؟ پرسش‌های دیگر به رابطهٔ کوشش انسانی و نیروهای غیرانسانی (که گاهی آن را به عمل یا لطف الهی وصف می‌کنند) در رسیدن به مقصد معنوی مربوط است، و نیز آیا چنین یافتی نیازمند تمرین زیاد است یا می‌توان به طور ناگهانی و به طرز کاملاً غیرمنتظره‌ای بدان دست یافت. افزون بر این، نتایج اجتماعی برخاسته از اشخاص و گروه‌های خاصی که پیرو راه یا آموزهٔ معنوی‌اند چیست؟

بخش عمدهٔ معنویت را، آنگونه که در گذشته با آن زندگی می‌کردند و تعلیم می‌دادند، نخبگان دینی‌ای تحول بخشیدند که فرصت لازم برای تربیت روان و روح را داشتند. همیشه باید آن بافت اجتماعی را که آموزه‌های معنوی خاص در آن تحول می‌یابد مورد بررسی قرار دهیم و بپرسیم که کدام لایهٔ اجتماعی محتمل‌تر بود که «مرد و زنِ اهل معنا»، «انسانِ کامل^۲ را بسازد؛ راهبان، راهبه‌ها، یوگی‌ها یا پیران؟ علی‌القاعده، دو شیوهٔ اصلی معنویت را می‌توان باز شناخت: (یکی) شیوهٔ زاهدانه یا دیرنشینی معنویت ترک^۳، که سالک را از جامعه جدا می‌کند؛ و (دیگری) شیوهٔ «معنویتِ خانه‌خدایی»،^۴ که

1. Mantra

2. Perfecti

3. renunciation

۴. خانه‌خدایی برای نهادی است برای householder، یعنی مرد خانه و خانواده، در برابر دیرنشینی، ترک خان‌ومان و زندگی

شخص در بافت زندگی معمولی خویش به آن عمل می‌کند؛ بافتی که در آن، زهدگرایی رنگ و بوی کمتری دارد. در بخش عمده‌ای از تاریخ مسیحیت، مکان غالب تطهیر، یا مکان طلبِ قداست و کمال معنوی، زاویه‌گیری بوده است. اما پس از نهضت اصلاح دینی، تأکید بر زاویه‌کشینی جای خود را به زندگی معمولی در جامعه داد؛ یک معنویت جدید «معنویت بودن در جهان»، که به هر حال رگه‌هایی از آن به قرون پیشین مسیحی بازمی‌گشت، رشد و تحول یافت. در هندوئیسم و آیین بودا، مفهوم تارکِ دنیا به منزلهٔ روش کمال معنوی بسیار مهم است. نمونه‌هایی از معنویت خانه‌خدایی نیز در این سنت‌ها وجود دارد، اما ارزش آنها به اندازهٔ شیوهٔ ترک نیست. در مقابل، کانون توجه آیین سیک، یهودیت و اسلام روش معنویت خانه‌خدایی است. این ادیان زهدگرایی و دیرنشینی را رد می‌کنند.

آرمان‌های معنوی، گرچه در نهایت فراجنسیت‌اند، نسبت به جنسیت بی‌طرف^۲ نیستند. این در خور توجه است که چه میزان از آموزه‌ها و اعمال معنوی سنتی حاوی عناصر تبعیض جنسی و زن‌ستیزی است. توصیهٔ معنوی‌ای که ظاهراً به معنাজویان فاقد میل جنسی می‌کنند، اغلب تن‌ستیز و زن‌ستیز است. الگوهای مردانهٔ قداست و کمال معمولاً نه تنها حاکی از بیزاری از تن، بلکه به خصوص حاکی از بیزاری از تن‌های زنان است. بنابراین، اینان برای زنانی که جویای زندگی معنوی‌اند جذابیت چندانی در بر ندارند. این اختلافات امروزه هنگامی آشکارتر شده است که بسیاری از فمینیست‌ها از شکل‌های پیشین معنویت برآوردِ انتقادآمیزی ارائه می‌دهند و جویای توسعهٔ شکل‌های جدید و مناسب‌تری برای روزگار خویش هستند. تاریخ پیچیده و ریشه‌های آغازین مسیحی نگرش‌های غربی ما به تن و تمایلات جنسی انسان، در پژوهش قاضی وار پیتر براون، گروه و جامعه: مردان، زنان و ترک میل جنسی در مسیحیت آغازین به تفصیل نشان داده شده است [۳].

مقصد و آرمان معنوی‌نهایی کمال معنوی، در سراسر سنت‌های دینی، به طرز چشمگیری باهم فرق دارد. انسان‌ها ممکن است جویای اتحاد با خدا یا ایزد باشند؛ آنان ممکن است برای رسیدن به یگانگی‌نهایی یعنی برهنن بکوشند؛ ممکن است در آرزوی

رسیدن به حالت روشن شدگی نیروانه، یافتِ رهایی یا رستگاری (موکشه^۱)، یا رسیدن به بهشت باشند. چنین آرمان‌هایی مستقیماً بر آموزه‌های نظری و ساختار فلسفی هر دین مبتنی است. در این سنت‌ها در این موضوع نیز بحث زیادی کرده‌اند که آیا در این زندگی می‌توان به این مقصدهای معنوی رسید یا نیل به آنها منحصر به زندگی آینده است.

راه معنوی متضمن حرکت و تبدل است. اغلب آن را به سفر روح در طی یک راه خاص، زیر نظر آموزگار و مجموعه‌ای از آموزه‌ها، تشبیه می‌کنند. سنت یهودی از معیارهای دینی زیر نام هلاخا^۲، «راهی که باید رفت» سخن می‌گوید و مسیحیت آغازین به آموزه‌های مسیح به منزله «راه» اشاره می‌کند. در چین، حقیقت نهایی به دائو^۳، یعنی «راه» شهره است. آثار دینی هندو، از سه راه رستگاری سخن می‌گویند: راه عمل، راه دیانه^۴ (مراقبه) و راه پرستش. هم آیین بودا و هم هندوئیسم برای رسیدن به شناخت مقصد معنوی نهایی، نیاز به سادته^۵، اعمال و روش معنوی، را تعلیم می‌دهند. برخی از باستانی‌ترین و مشهورترین آموزه‌ها، که امروزه نیز هنوز از آن پیروی می‌کنند، در یوگاسوتره‌های پتنجلی^۶ یافت می‌شود. این سوره‌ها برای خویشتن‌داری و دیانه (مراقبه)، به منظور رسیدن به حالت نهایی رهایی مطلق و ناوابستگی مطلق، یک راه هشتمانه را تعلیم می‌دهند.

هندوئیسم دارای مکتب‌های معنوی متفاوت با آموزه‌هایی کاملاً متفاوت، و گاهی متقابلاً انحصاری، است. این آموزه‌ها اغلب به‌درباره سرشت خود و جهان، و مقصد مطلق انسان‌ها است. این آموزه‌ها را گوړو^۷، که در هندوئیسم جایگاه مهم خاصی دارد، انتقال می‌دهد. می‌گویند رشته‌های پیوند معنوی میان گوړو و شاگردان به استواری رابطه خونی است؛ در واقع، در برخی فرقه‌ها، گوړو در نگاه شاگرد، به جای خدا می‌نشیند. در اسلام، راهبر یا آموزگار معنوی، شیخ یا پیری است که پیروانش را در طریق صوفی با اصول تزکیه آن راهبری می‌کند.

مسیحیان از راهبر معنوی سیمایی در جان‌شان دارند، اما در پیروی از «راه خداوند» خود مسیح بالاترین آموزگار بوده است. زندگی و کردارهای او، برای زندگی معنوی مسیحیان خزانه‌ی پرباری را فراهم آورده است. روزگاری بیشترین کانون توجه اینان

1. Moksha

2. Halakhah

3. Tao

4. Dhyana

5. Sadhana

6. Yoga-sutra of Patanjali

صلیب و در دوره‌ای دیگر رستاخیز، یا شفا دهندگی مسیح و تمثیل‌های او بوده است. «سرمشق‌گیری از مسیح»، در طی قرون، آثار معنوی و عبادی پُرباری را پدید آورده است. اما مسیحیت شرق و غرب، برای مریدان مسیحی جوای کمال معنوی و قداست، اعمال عبادی و نیایشی کاملاً متفاوتی را شکل داده است. معنویت شرق ارتودکس را میراث بیزانسی شکل می‌دهد که «در یک بینش ادغام شده است: نوشته‌های آبی کلیسا، آموزه‌ها و تجربه‌های صومعه‌ای در باب نیایش و روش زندگی رهبانی که رسالهٔ جامع^۱ آن فیلاکولیا^۲ است» [۱۴: ۱۵۱۹].

تاریخ طولانی آیین بودا نیز میراثی غنی از اعمال معنوی مبتنی بر دَمَه^۳، آموزه بودا، پدید آورده است. یکی از آثار مهم دربارهٔ معنویت بودایی، ویراستهٔ تاکه‌ئوچی یوشی‌نوری^۴ [۴۰] با این عبارت صریح آغاز می‌شود:

از میان همه دین‌های بزرگ، تنها آیین بودا است که توجه خود را به شدت بر آن جنبه که ما آن را معنویت می‌خوانیم معطوف داشته است. هیچ دینی برای حالات بینش معنوی و رستگاری چنین ارزش والایی قایل نبوده است، و هیچ دینی راه‌ها و روش‌های گوناگون را چنین روشمندانانه با چنین گنجینه‌ای از تفکر انتقادی عرضه نکرده است. راه‌ها و روش‌هایی که از طریق آن، هم می‌توان به چنین حالاتی رسید و هم به زیرساخت‌های وجودشناختی دست یافت که آن حالات را چنین ارزشمند و آن راه‌ها را چنین کارگر می‌سازد [۴۰: xiii].

از نظرگاه بودایی، واژهٔ معنویت نزدیک‌ترین واژه به واژهٔ سنسکریت باوِنا^۵ یا «شکوفاندن» است، که به جریان عمیق تبدیلی اشاره دارد که وجود انسان از راه آن از پندارها و شهوات، که برخاسته از نادانی و رنج است، آزاد می‌شود. بخش عمدهٔ عمل معنوی بودایی بر دیانه (مراقبه) متمرکز است. دیانه، راه روشن‌شدگی دل و تبدل زندگی عاطفی از راه قراردادن حالات عاری از دل‌بستگی به جای حالات توأم با دل‌بستگی است. مکتب‌های گوناگون تیره‌واده^۶ و مه‌ایانه^۷، گسترهٔ وسیعی از فنون دیانه را توسعه داده‌اند. تمرین‌های دیانهٔ ویسنا^۸ و ذِن^۹، که پُرآوازه‌ترین‌اند، برای شکوفایی آرامش،

1. Summa

3. Dhamma

5. Bhavana

7. Mahayana

9. Zen

2. Philakolia

4. Takeuchi Yoshinori

6. Theravada

8. Vipassana

آگاهی و بینش، که به ارزش‌های بودایی اصلی، یعنی فراشناخت و غم‌خوارگی هدایت می‌کند، طراحی شده‌اند. آموزهٔ تهیت نیز آموزه‌ای محوری است. این آموزه توجه را به شناخت این حقیقت معطوف می‌دارد که همه چیز «تهی» است و هیچ چیز ناوابسته، مستقل یا همیشه‌مان وجود ندارد. نقشه‌ای که آموزه‌های نظری آیین بودا از حقیقت معنوی رسم می‌کند با نقشهٔ دین‌های خدا‌باور بسیار متفاوت است، تا آنجا که حتی می‌توان از «معنویت تهیت» بودایی سخن گفت [۴۰: ۳۷۳؛ ۲۲]. سرچشمه‌های تغییردهنده و نیرومند معنویت بودایی، در بگومگوهای بودایی معاصر دربارهٔ اصلاح اجتماعی و تجدّد، کاملاً پیدا است. محض نمونه، آنها را می‌توان در تایلند و در رشد جدی آیین بودا در کشورهای غربی گوناگون مشاهده کرد [۴۰: ۱۱۲ - ۱۹].

سرچشمهٔ معنویت اسلامی، قرآن [کریم] و فرموده‌های حضرت محمد [صلی الله علیه و آله وسلم] به عنوان پیامبر خدا است. زبان‌های اسلامی برای واژهٔ غربی spirituality اصطلاحات گوناگونی دارد؛ این اصطلاحات رسانندهٔ این معانی است: باطن، حق، عالم معنا، مقام لطف الاهی، مفهوم کمال اخلاقی، جمال جان و ذکر خدا. از نظر مسلمانان زندگی معنوی هم بر ترس از خدا مبتنی است و هم بر عشق به او؛ هم تسلیم در برابر ارادهٔ خدا و هم جست‌وجو برای شناخت او، که هدف نهایی آفرینش است. معنویت اسلامی با الگوی آداب اسلامی که ساخته و پرداختهٔ «ارکان دین» است رابطهٔ تنگاتنگی دارد. ارکان دین هم معنای ظاهری دارد و هم معنای باطنی. معنای باطنی را تصوّف، سنت عرفان اسلامی، که شامل بسیاری از آموزه‌ها و اعمال خاص فهم است، شکل داده است. اما چه عام‌فهم و چه خاص‌فهم، گوهر معنویت اسلام با توحید پیوند می‌خورد. از نگاه سید حسین نصر، معنویت در قلب اسلام و کلید فهم جنبه‌های مختلف آن است؛ معنویت اسلامی «امت اسلامی را در طی دوره‌ها جانی تازه بخشیده است... و عامل شکوفایی برخی از بزرگ‌ترین هنرهای جهان بوده است، که گستره‌اش از باغبانی تا موسیقی است، و امکان ظهور برخی از برجسته‌ترین فیلسوفان و دانشمندان شهره در جهان را فراهم کرد و هرگاه شرایط اقتضا داشته، با دین‌های دیگر نیز به گفت‌وگو نشسته است» [۲۳: xviii].

هر سنت دینی از این سرچشمه‌های غنی معنوی برخوردار است: آرمان‌های قداست

و کمال، آموزه‌هایی در باب عدالت، عشق و غم‌خوارگی، درباره آرامش و وحدت انسانی، بینش‌های آزادی حقیقی و کل‌بودگی وجود، چشمه‌های فرزاندگی و تجربه‌های ارتباط با آن حقیقت جاودانه. محال است در اینجا بتوانیم به جهان‌های معنوی‌ای که در دین‌های جهان محفوظ مانده، بیش از یکبار نظر بیندازیم، گرچه تأکید بر این نکته مهم است که فقط در عصر حاضر، با وسایل ارتباطات جهانی در اختیار، اجتماع انسانی در جایگاهی است که می‌خواهد این سرچشمه‌ها را در همه سنت‌های گوناگون بشناسد و از خزانه عظیم حکمت معنوی و عملی آن مدد بجوید. بنابراین ما در دوره پُرشور خاصی زندگی می‌کنیم که برای خلاقیت زیاد در زمینه معنویت فرصت‌های تازه‌ای را فراهم آورده است.

منابعی برای پژوهش در معنویت

در دهه‌های آغازین قرن بیستم، دانشمندان کاتولیک روم در فرانسه، برای پژوهش در معنویت و ویژگی‌های زندگی معنوی در رابطه با تجربه و آگاهی دینی، گرایش خاصی را شکل دادند. آنها یک فرهنگ واژگان مهم، فرهنگ واژگان معنویت، ذهنیت و عرفان، آموزه و تاریخ را تدوین کردند. این فرهنگ واژگان از سال ۱۹۳۷ انتشار یافته و اخیراً تکمیل شده است [۳۷]. این فرهنگ شامل مقالاتی است با عمق بسیار عالمانه، اما همچون بسیاری از آثار دیگر، توجه کلی آن به تاریخ و رویه معنویت مسیحی معطوف است. یک رویکرد دیگر را که گرچه تطبیقی نیست، تا حدی فراگیرتر است می‌توان در اثر یک جلدی و در دسترس‌تر پژوهش در معنویت، ویراسته چسلین جونز، جفری وین‌رایت و ادوارد یارنولد یافت [۱۴]. این اثر به الاهیات و تاریخ معنویت مسیحی از دوره‌های آغازین تا عصر حاضر می‌پردازد و شامل یک بخش آموزنده درباره مسیحیت ارتودکس از قرن دهم تا قرن بیستم است. در فصل‌های دیگر، به اختصار، به معنویت یهودیت، اسلام، هندوئیسم، آیین بودا و ادیان آفریقا و معنویت سرخپوستان نیز می‌پردازد، و پیوسته با کتاب‌شناسی‌هایی درباره منابع و مطالعات بیشتر همراه است. این کتاب در باب «معنویت رایج» نیز دارای مقالات جالبی است و در میان دیگر معنویت‌ها به معنویت کلیسای جهانی، یعنی معنویت عید پنجاهه^۱ و نهضت کاریزمایی و گرایش‌های معاصر در

مسیحیت ارتودکس می‌پردازد و حاوی مقالاتی است دربارهٔ «همنوایی با ادیان دیگر»، به قلم کوسوکه کویاما، الهی‌دان ژاپنی، که معتقد است چنین همنوایی - یا به تعبیر دیگران مواجهه و گفت‌وگوی ادیان - متعلق به سرشت بنیادین معنویت دینی است. او می‌نویسد: همنوایی میان ادیان جهان و روح تمدن (تجدد) غربی روزگار ما، ابهام‌آزادندهٔ مفاهیم مخرب و سازنده را نشان می‌دهد. معنویت مسیحی که از نظر تاریخی عنصر سازندهٔ تمدن غربی به شمار می‌آید، بسیار محتمل است که شکل دیگری به خود بگیرد و در آن نه تنها انسان مسیحی غرب، بلکه تمام بشریت در مد نظر باشد. این را بدون کُنش متقابل معنویت مسیحی با آموزه‌ها و معنویت‌های دیگر سنت‌های دینی نمی‌توان به انجام رساند.

معنویت سلطه‌طلب به چالش خوانده می‌شود. معنویت و ایستگی دوسویه که تحت تأثیر الاهیات و کشیشان مسیحی است باید پدید آید [۱۴: ۵۶۰].

بدین ترتیب یک الهی‌دان مسیحی از خاور دور، برای فهم معنویت مسیحی، پلورالیزم دینی معاصر را به چالش می‌خواند. پیروان دین‌های دیگر، با کمک‌گرفتن از منابع معنوی سنت دینی خودشان، باید به این چالش‌گری از منظری دیگر نگاه کنند. نمونه‌های پاسخ‌های مسیحی به معنویت‌های ادیان دیگر عبارت است از: دایانا اِک، مواجهه با خدا [۷] و دونالد دبلیو. میچل، معنویت و تهیت: پوش‌های زندگی معنوی در آیین بودا و مسیحیت [۲۲]، و همچنین مجموعه‌ای از رساله‌ها دربارهٔ معنویت در گفت‌وگوی ادیان، ویراستهٔ توش آرای و وسلی آریه‌راجه [۲]. پژوهش‌های بنیادی‌تر و مفصل‌تر را در جلوه‌های دیگر مجموعه‌ای که پیش از این ذکر کردیم، یعنی معنویت جهانی: تاریخ جامع جست‌وجوی دینی [۵] می‌توان یافت. این مجموعه تاکنون به مطالعاتی دربارهٔ معنویت یهودی، اسلامی، هندویی، بودایی، مسیحی، بومیان آمریکای میانه و آمریکای شمالی پرداخته است.

منابعی که دربارهٔ معنویت مسیحی وجود دارد بسیار گسترده است. برای یک‌گزینش بسیار خوب از منابعی که به تازگی ویرایش شده است نگاه کنید به مجموعه آثار کلاسیک معنویت غرب، که از سال ۱۹۷۸ منتشر می‌شود [۲۴]؛ اطلاعات موجز را می‌توان از فرهنگ واژگان معنویت مسیحی [۳۹] گرفت. معنویت جهانی مجموعه‌ای است در سه مجلد که شامل پژوهش‌هایی مفصل دربارهٔ همهٔ جنبه‌های معنویت مسیحی است. مجلد اول به تحولات

مسیحیت از آغاز تا قرن دوازدهم [۱۸]، و مجلد دوم به اوج قرون وسطا و نهضت اصلاح دینی تا سال ۱۶۰۰ [۲۷] می‌پردازد، و مجلد سوم به شماری از جنبه‌های معنویت پس از نهضت اصلاح دینی^۱ و معنویت جدید [۶]، از جمله بخش‌های بنیادینی درباره معنویت ارتودکس شرقی و تحولات قرن بیستم مانند معنویت پنجاهه، معنویت فمینیستی مسیحی و پیامدهای جهانی‌گرایی کلیسا برای معنویت مسیحی می‌پردازد. همه رساله‌ها حاوی کتاب‌شناسی‌های مفصلی هستند.

برای آشنایی ابتدایی با محدوده وسیعی از نوشته‌های معنوی مسیحی و نمایی کلی از آنها در طی قرن‌ها، که آغازگر آن آبای کلیسا بودند و شامل گزیده‌ای از بیشتر آثار کلاسیک معنوی مشهور است و با اهمیت خاصی که به نویسندگان قرن بیستم داده‌اند، گلچین یک جلدی بزرگی است، یعنی معنویت مسیحی: راهنمای اصلی تأثیرگذارترین نوشته‌های معنوی سنت مسیحی [۲۰] که به طور ویژه‌ای سودمند است. برای بازنگری انتقادی در معنویت مسیحی و تفسیر آن از نگاه‌های عالمانه معاصر نگاه کنید به معنویت مسیحی جدید: پژوهش‌های روشمند و تاریخی، ویراسته برادلی سی. هانسون [۱۳] و به ویژه پژوهش بسیار تحسین برانگیز معنویت و تاریخ: مسائل تفسیری و روشی، به قلم فیلیپ شلدربیک [۳۰]. کسی که جویای آشنایی موجز و عامیانه، و نه عالمانه، با معنویت در جهان معاصر باشد، یکی از در دسترس‌ترین متون، زندگی معنوی: حقایق معنوی بزرگ برای زندگی روزمره، به قلم اولین آندرهیل است. این متن شامل چهار سخنرانی رادیویی یا تلویزیونی است که در سال ۱۹۳۶ عرضه شده و اکنون به چاپ رسیده است [۳۹]. شالوده‌های کلی انسان‌شناختی در تحول معنوی در رابطه با رشد روان‌شناختی انسان در پژوهش‌های مراحل ایمان، اثر جیمز دبلیو. فاولر مورد بررسی قرار گرفته است [۱۰].

یک کار مخاطره‌آمیز انتشاراتی جالب و جدید، شامل بسیاری از متون درباره معنویت که پیش از این ناشناخته مانده بود، ترجمه منابعی است از ادیان مختلف جهان که عمدتاً تاکنون ترجمه نشده (یا، بد ترجمه شده) است. این منابع را [سازمان] امین آثار دینی جهان^۲، که در سال ۱۹۸۵ بنیاد نهاده شد، ترجمه کرد. این سازمان از ترجمه‌های عالمانه در اجتماعات دینی گوناگون حمایت می‌کند تا فرزاندگی سنت‌هاشان را در

ویرایش‌های متنی معاصر که هارپرکالینز^۱ در سراسر جهان چاپ کرده است، نشان دهد [۴۲]. این آثار بحث‌های جدید درون، سراسر و فراسوی ادیان گوناگون را مورد تشویق قرار می‌دهد و می‌تواند در پیدا شدن یک آگاهی جدید از وابستگی دوسویه جهانی ما به موضوعات معنوی علاوه بر موضوعات مادی کمک کند.

چشم‌اندازهای معاصر معنویت

بسیاری از مردم امروزه می‌پرسند کدام نوع معنویت قادر است دگرگونی‌های فردی و اجتماعی عمیقی را که این جهان سخت‌بدان نیازمند است پدید آورد. صداهایی که از معنویت سخن می‌گویند بسیارند، هرچند متفاوت فهمیده می‌شوند. معنویت موضوعی است که نهضت‌های دینی جدید و ظاهراً نهضت‌های زیست‌بومی، صلح و زنان به یکسان به آن می‌پردازند؛ کسانی که به روان‌درمانی و تبدل آگاهی دل بسته‌اند و کسانی که برای نوسازی مسیحیت یا گفت‌وگوی ادیان می‌کوشند، معنویت را مطرح می‌کنند. البته گاهی برداشت‌های معاصر از معنویت می‌تواند به شدت ناشی از خوردن حسرت‌پیشینیان یا سرمشق‌گیری از آنان باشد، و با جامعه امروزی آنطور که لازم است رابطه‌ای نداشته باشد. اکثر گرایش‌های رایج به معنویت، به ویژه در محافل دینی سنتی، به شدت فردگرایانه و ایستا است؛ به جای نوآفرینی و نوسازی توجه‌شان بیشتر به بازسازی است. این نوع‌گرایش اغلب به خود فردی و درون‌نگری شخص و به رد صریح مادی‌گرایی و مصرف‌گرایی کام‌جویانه می‌پردازد، تا این‌که به تبدل واقعاً متعادل جهان درون و بیرون پردازد.

با این همه، در برداشت معاصر از چیستی واقعی معنویت، تحولات جدید خلاق بسیاری نیز وجود دارد - برداشت‌هایی که ویژگی پویا و تبدلی معنویت را در این امور می‌جوید، تجربه زنده، تلاش برای کمال زندگی در سایه عدالت و آرامش و به منزله بزرگترین ماجرای انسان‌ها، ماجرای جان و تن و دل، در جست‌وجو و پرده برگرفتن از افق فراگیر برین، و در جست‌وجو و کشف مهربانی، خوبی و فراوانی زندگی. این برداشت‌های جدید با آگاهی جدید از سرچشمه‌های نیروی معنوی ما و جست‌وجوی نو در آنها - که این سرچشمه‌های نیروی معنوی به اندازه سرچشمه‌های مادی برای بقای ما لازمند - و اهمیت میراث دینی جهانی ما برای آینده بشریت، پیوند دارد.

پی‌یر تیار دو شاردن^۱ (۱۸۸۱ - ۱۹۵۵)، یسوعی فرانسوی، پیشگام اندیشه درباره سرچشمه‌های نیروی معنوی انسان و نقش معنویت در جهان وابسته بود. او در اوائل سال ۱۹۳۷ درباره «پدیده معنویت» و معنای آن در تکامل اجتماعی انسان مقاله‌ای نوشت [۱۶]. زندگانی او به عنوان یک دانشمند، کشیش و عارف، سرمشقی است الهام‌بخش از معنویت مسیحی در جهان معاصر [۱۷] و یکی از نوشته‌های او در میان حداوند [۳۴]، نمونه آثار کلاسیک معنوی جدید به شمار می‌آید.

گرایش فزاینده به سنت‌های معنوی محلی و میراث‌های معنوی اقوام و فرهنگ‌های بومی، از تحولات جدید و مهم دیگر به شمار می‌آید. اینها اخیراً در حال کشف شدن هستند و به خاطر حرمت ذاتی‌شان برای زندگی و طبیعت، مورد ستایش قرار گرفته‌اند. نهضت بوم‌شناختی معاصر، به آنها بسیار ارزش داده و گونه جدیدی از معنویت آفرینش، به ویژه در رابطه با اثر متیو فاکس [۱۱]، آنها را توسعه داده است. کشف دوباره آن امر مقدس و تحول‌گونه‌های جدید معنویت در اکوفمینیسم^۲ معاصر نیز وجود دارد [۱]، و معنویت‌های نوپدید به عنوان یک موضوع مهم، در برخی نوشته‌های الاهیات رهایی‌بخش [۳۲]، و الاهیات زنان جهان سوم [۱۵] مطرح می‌شود. عالمان الاهیات رهایی‌بخش و زنان الاهی‌دان از مناطق مختلف جهان، از سنت‌های فرهنگی و دینی بومی مناطق خویش، الهام زیادی می‌گیرند. اینان از ویژگی اروپامحور^۳ اندیشه و عمل مسیحی که از غرب وارد شده خرده می‌گیرند و جویای تعابیر جدیدی از معنویت هستند که بتوانند آنها را واقعاً از آن خود بدانند.

در نهضت معاصر زنان نیز معنویت موضوعی محوری است، البته نه به مفهوم سنتی و دوگانه آن که عالم کار و ماده را از عالم معنا جدا می‌کند، بلکه درجایی که معنویت را جست‌وجویی می‌دانند از کل‌بودگی و یکی شدن از راه استحاله بنیادین نگرش‌های مردسالارانه سنتی به جنسیت، شغل، محیط و بسیاری از جنبه‌های دیگر تجربه شخصی و اجتماعی. چنین معنویتی پیامدهای سیاسی عمیقی دارد و عمیقاً به زنان قدرت می‌دهد. این رابطه تنگاتنگ، در مجموعه‌ای از مقالات ارزشمند درباره سیاست‌های معنویت زنان، که در سال ۱۹۸۲ انتشار یافت تحقیق شده [۳۳] و در کتاب‌های جدیدتر

1. Pierre Teilhard de Chardin

2. ecofeminism

3. Eurocentric

بسط بیشتری یافته است [۲۵؛ ۴۱]. در کنار علاقه آشکار زنان معاصر به معنویت - که گاهی به آن نام نهضت روح زن یا فمینیسم معنوی یا متافیزیکی می‌دهند، و اغلب با پرستش ایزدبانو پیوند می‌خورد - همان‌گونه که در زن و معنویت [۱۸] نشان داده‌ام، یک جنبه معنوی آشکار و مهم نیز در نهضت فمینیست وجود دارد. اهداف فمینیستی‌رهایی، آرامش و عدالت، جست‌وجو برای دریافت کمال انسانیت زن، در اصل نه تنها اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است، بلکه اهدافی معنوی نیز هستند.

معنویت فمینیستی شامل آگاهی جدید زنان از توانمندی درونی آنان است برای تحقق تحولات شخصی، اجتماعی و سیاسی. چنین معنوبتی عمیقاً در کشف زنان از نفس‌شان و عمل آن ریشه دارد، در کشف تجربه‌شان از به هم پیوستگی و مشارکت در قدرت، از تصوّر دوباره خلاق و نام دوباره نهادن بر آن امر مقدس، و رشد حساسیت نسبت به وابستگی دوسویه و قداست همه گونه‌های زندگی. بسیاری از این موضوعات در آثار معاصر زنان منعکس می‌شود، که از طریق شعر و حکایت، جنبه‌های گوناگون نیازها و جست‌وجوی معنوی زنان را بررسی می‌کند. موضوعاتی مانند زبان و رنج، ستمگری و رهایی، همدلی و اشتراک، و رابطه میان جنسیت و معنویت. زنان همچنین در حال کشف یک میراث معنوی غنی هستند درباره زنان فرزانه و عرفای پیشین و در شمایل‌نگاری و نمادپردازی زنان که در بسیاری دین‌های جهان وجود دارد. محض نمونه، در مورد یهودیت، مجموعه‌ای غنی از منابع را در چهار قرن معنویت زنان یهودی می‌توان یافت [۳۵]. باز هم یکی دیگر از موضوعات مهم معاصر، جایگاه معنویت در آموزش است. معنویت، که آن را فرایند رشد و استحاله می‌دانند، منحصر به بزرگسالان نیست، بلکه در ربط و نسبت با رشد و تحوّل جوانان نیز است. معنویت با یک آگاهی توسعه‌یافته و ژرف که لازم است به شیوه‌های گوناگون پرورش یافته، تربیت گردد، پیوند می‌خورد. محض نمونه، در بریتانیا، هم قانون آموزش (سال ۱۹۴۴) و هم قانون اصلاح آموزش (سال ۱۹۸۸)، به تحول معنوی دانش‌آموزان اشاره می‌کند، که لازم است آن را نه تنها از طریق آموزش دینی، بلکه در همه برنامه‌های درسی ارتقا دهند. این نیاز آشکار به بحث‌های زیادی در میان کارشناسان آموزش، و نشریاتی درباره رویکردها و روش‌های نو در RE [۱۲] منجر شد. در بسیاری از کشورهای جهان، هم‌اکنون در پیرامون جایگاه آموزش دینی در موقعیت تکثرگرایی فرهنگی و دینی، عمیقاً به بحث می‌نشینند. چنین بحثی،

نباید از روی نیازِ فراگیر به تأمل در اهمیت بُعد معنویِ زندگی انسان باشد. شق‌های سیاسی متفاوت در خصوص دین در آموزش عمومی، درمورد نوع جامعه‌ای که مردم آن را مطلوب می‌دانند، همان‌گونه که از نزاع‌های جاری در آفریقای جنوبی جدید پیداست، بگومگوهای بسیاری را پدید می‌آورد [۴].

معنویت موضوعی است که حتی در مباحثات سازمان ملل نیز مطرح شده است. آموزه‌ها و اعمال معنوی گوناگون، در معنا، محتوا و ارزش، بسیار متفاوت هستند، به گونه‌ای که، محض نمونه، ویژگی معنویت‌های آفریقایی سنتی و آمریکایی بومی با برخی معنویت‌های باستانی شرق و غرب به طرز چشمگیری در منش متفاوت است. این امر، به تنوع و پیچیدگی سرشار معنویت، به همان شکل که امروزه زندگی و تجربه می‌شود، می‌افزاید. این امر نه تنها موضوعی با عمق و غنای تاریخی عظیم است که در زندگی دینی پیشینیان مهم بوده است، بلکه در پیوند عمیق عصری با شکل دهی زندگی اشخاص و جوامع است. گرایش به پژوهش و آموزش معنویت به سرعت در حال رشد است؛ پژوهش‌های مقایسه‌ای و انتقادی معنویت امروزه در پژوهش ادیان، سزاوار جایگاهی محوری است.

کتابنامه

1. ADAMS, CAROL J., (ed.), *Ecofeminism and the Sacred*, New York, Continuum, 1993.
2. ARAI, TOSH, and ARIARAJAH, WESLEY (eds), *Spirituality in Interfaith Dialogue*, Geneva, WCC Publications, 1989.
3. BROWN, PETER, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York, Columbia University Press, 1988.
4. CHIDESTER, DAVID, et al., *Religion in Public Education: Policy Options for a New South Africa*, University of Cape Town, Institute for Comparative Religion in Southern Africa, 1992.
5. COUSINS, EWERT (gen. ed.), *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*. New York, Crossroad, 1985 -/London, Routledge & Kegan Paul, 1986.
6. DUPRE, LOUIS, and SALIERS, DON E. (eds), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*, London, SCM, 1989.
7. ECK, DIANA L., *Encountering God: A Spiritual Journey from Bozeman to Banaras*, Boston, Beacon Press, 1993.
8. ELIADE, MIRCEA, (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, 16 vols, New York, Meemillan/LONDON, Collier Macmillan, 1987.
9. ELLER, CYNTHIA, *Living in the Lap of the Goddess: the Feminist Spirituality Movement in America*, Boston Press, 1995.
10. FOWLER, JAMES W., *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, Harper, 1981.
11. FOX, MATTHEW, *Creation Spirituality: Liberating Gifts for the Peoples of the Earth*, San Francisco, Harper San Francisco, 1991.
12. HUMMOND, JOHN, et al., *New Methods in RE Teaching: An Experimental Approach*, Harlow, Oliver & Boyd, 1990.

13. HANSON, BRADLEY C. (ed.), *Modern Christian Spirituality: Methodological and Historical Essays*, Atlanta, Scholars Press, 1990 (American Academy of Religion Studies in Religion, no. 62).
14. JONES, CHESLYN, WAINWRIGHT, GEOFFREY, and YARNOLD, EDWARD (eds), *The Study of Spirituality*, LONDON, SPCK, 1986.
15. KING, URSULA (ed.), *Feminist Theology from the Third World: A Reader*, London, SPCK/Maryknoll, Orbis, 1994.
16. KING, URSULA, *The Spirit of One Earth: Reflections on Teilhard de Chardin and Global Sirituality*, New York, Paragon House, 1989.
17. KING, URSULA, *Spirit of fire: The Life and Vision of Teilhard de Chardin*, Maryknoll, Orbis, 1996.
18. KING, URSULA, *Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise*, 2nd end, London, Macmillan/University Park, Penn State Press, 1993.
19. MCGINN, BERNARD, and MEYENDORFF, JOHN (eds), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, London, Routledge & Kegan Paul, 1986.
20. MAGILL, FRANK N., and MAGREAL, IAN P. (eds), *Christian Spirituality: The Essential Guide to the Most Influential Spiritual Writings of the Christian Tradition*, San Francisco, Haroer & Row, 1988.
21. MAHINEY, WILLIAM K., 'Spiritual Discipline', in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan/London, Collier Macmillan, 1987, vol. 14, pp. 19-29.
22. MITCHELL, DONALD W., *Spirituality and Emptiness: The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity*, New York, Paul ist Press, 1991.
23. NASR, SEYYED HOSSEIN (ed.), *Islamic Spirituality: Foundation*, London, Routledge & Kegan Paul, 1987.
24. PAYNE, RICHARD J. (ed.-in-chief), *Classics of Western Spirituality: A Library of Great Spiritual Masters*. New York, Paulist Press/London, SPCK, 1978.

25. PLASKOW, JUDITH, and CHRIST, CAROL P. (eds). *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, San Francisco, Harper & Row, 1989.
26. PRINCIPE, WALTER, 'Towards Defining Spirituality', *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 12, 1983, pp. 127-41.
27. RAITT, JILL (ed.), *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, London, Routledge & Kegan Paul, 1987.
28. RAPHIAEL, MELISSA, *Theology and Embodiment: The Post-Patriarchal Reconstruction of Female Sacrality*, Sheffield, Academic Press, 1996.
29. SCOTTISH CHURCHES COUNCIL, Working Party Report on 'Spirituality', Dunblane, Scottish Churches House, 1977.
30. SHELDRAKE, PHILIP, *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method*, New York, Crossroad, 1992/London, SPCK, 1991.
31. SMTTHERS, STUART W., 'Spiritual Guide', in M. Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan/London, Collier Macmillan, 1987, vol. 14, pp. 29-37.
32. SOBRINO, JON, *Spirituality of Liberation: Toward a Political Holiness*, Maryknoll, Orbis, 1988.
33. SPRETNAK, CHARLENE (ed.), *The Politics of Women's Spirituality: Essays in the Rise of Spiritiual Power within the Feminist Movement*, New York, Anchor Press/Doubleday, 1982.
34. TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE, *Le Milieu Divin*, London, Collins, 1960.
35. UMANSKY, ELLEN M., and ASHTON, DIANNE, (eds), *Four Centuries of Jewish Spirituality*, Boston: Beacon Press, 1992.
36. UNDERHILL, EVELYN, *The Spiritual Life: Great Spiritual Truths for Everyday Life*, Oxford, Oneworld, 1993.
37. VILLER, M., CAVALLERA, F., DE GUIBERT, J., and RAYEZ, A. (founder eds), *Dictionnaire de Spiritualite', ascetique et mystique et histoire*, Paris, BEAUCHESNE, 1937-94.

38. WAINWRIGHT, GEOFFREY, 'Christian Spirituality', in M. Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan/London, Collier Macmillan, 1987, vol. 3, pp. 452-60.
 39. WAKEFIELD, GORDON (ed.), *A Dictionary of Christian Spirituality*, London, SCM, 1983.
 40. YOSHINORI, TAKEUCHI (ed.), *Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan, Early Chinese*, New York, Crossroad, 1994.
 41. ZAPPONE, KATHERINE, *The Hope for Wholeness: A Spirituality for Feminists*, Mystic, CT, Twenty-Third Publications, 1991.
 42. Up to 1996 nine books with texts from eight different religions had been published and three further books are forthcoming in 1997.
- Details of the publications can be obtained directly from the international Sacred Literature Trust, 6 Mount Street, Manchester M2 5NS, UK.

