

معنویت و مبانی معرفت‌شناختی آن در اندیشه اسلامی

مصطفی احسانی^۱

چکیده

کشف الگوی زندگی که بتواند آرامش و امید را به انسان امروزی بازگرداند، به یک مطالبه عمومی تبدیل شده است. جریان‌ها و نحله‌های مختلف اعتقادی، الگوهایی را مطرح می‌کنند که یکی از آن‌ها الگوی «زندگی معنوی» است. در این مقاله سعی شده که با روش توصیفی تحلیلی مطالب به دست آمده از منابع کتابخانه‌ای، با تطبیق و سنجش مفهوم‌سازی و صورت‌بندی‌های معنویت، مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی آن را بررسی کنیم. معنویت در معنای عام آن را می‌توان زیستن مبتنی بر اعتقاد به امور فراتر از ماده و استوار ساختن نظر و عمل در کلیه ابعاد زندگی مبتنی بر آن تلقی کرد. با وجود آنکه در قرآن واژه معنویت و مشتقات آن به کار نرفته است؛ اما با توجه به تأکید فراوان قرآن به ایمان و عمل صالح، می‌توان گفت معنویت در اسلام، به ارزش‌ها و مؤلفات زندگی مبتنی بر ایمان به حقایق فرامادی با محوریت خداوند دلالت دارد. بدین جهت معنویت با مفاهیمی همچون دین، عرفان و اخلاق نسبت می‌ابد. در اندیشه اسلامی پذیرش اصل واقعیت و امکان شناخت آن از مبانی معرفت‌شناختی معنویت است. با تکیه بر این اصل است که زمینه تشخیص و مهندسی زندگی برای انسان فراهم می‌آید و با کاوش و دریافت حقایق، اندیشه و عمل انسان جهت درست می‌یابد؛ اما مستحکم‌ترین مبانی معنویت اسلامی، وحی است که در قالب ایمان به خدا و عمل صالح در زندگی انسان مسلمان نمود می‌یابد.

واژگان کلیدی: معنویت، زندگی، واقعیت، عقل، شهود، وحی، ایمان.

۱. گروه فلسفه و کلام اسلامی، جامعة المصطفی العالمیه، غزنی، افغانستان. mustafaehsani8@gmail.com



مقدمه

زندگی به معنای وسیع آن که شامل همه موجودات زنده و انسان شود، می‌توان به معنای چرخه یا روندی شامل تولید، رشد، و عکس‌العمل در محیط، در نظر گرفت. در مورد انسان زندگی به بیان کلی، جنبه یا نوعی از هستی است که فرایندها، اعمال و واکنش‌ها را در برمی‌گیرد. به بیان خاص‌تر که معطوف به توان اندیشه و تفکر است، نوعی تلقی و رویکرد شخص نسبت به هستی است که شامل همه جنبه‌های انسانی؛ مثل اعتقادات، باورها، رفتارها، واکنش‌ها، اهداف و مقاصد، توانایی‌ها و کاستی‌ها و روابط می‌شود.

یکی از موضوعاتی که همواره برای انسان مطرح بوده و همه تا حدودی به‌صورت آگاهانه یا ناآگاهانه، منظم یا نامنظم آن را در زندگی خود جستجو می‌کنند و به آن می‌پردازند، نحوه و تنوع زندگی و وابستگی آن به متغیرهای آن‌ها است. تنوع در محیط زندگی، باورها، رفتارها، رخدادها و تلقی اشخاص از آن‌ها، موجب می‌شود که زندگی به گونه‌های مختلف دسته‌بندی شده و تمام شئون و ابعاد زندگی فرد را تحت تأثیر قرار دهد. از آنجا که انسان به‌صورت طبیعی به دنبال خوشبختی و کمال خود است، می‌کوشد الگویی از زندگی برای خود تعیین کرده و به آن ملتزم شود که وی را به هدف نهایی‌اش برساند. از گذشته‌های دور تا کنون بسته به تنوع اندیشه‌ها و بینش‌ها، الگوهای متنوع و مختلفی برای زندگی سعادت‌آور پیش روی انسان گذاشته شده است؛ اما در این میان ادیان یکی از مدعیان اساسی و همیشگی راهنمایی بشر برای رسیدن به این هدف نهایی بوده که با بینش و رهنمودهای خود زمینه خلق الگوی خاص زندگی برای افراد بشر را فراهم کرده‌اند.

دین اسلام یکی از ادیان فعال و بزرگی است که همه انسان‌ها را به بینش، رفتار و روش صحیح در راستای ایجاد الگوی مناسب زندگی، فراخوانده است. در فرهنگ قرآنی و اسلامی از زندگی با مؤلفات درست و مناسب آن که انسان را به سمت هدف اصلی خلقت وی سوق می‌دهد به «حیات طیبه» و «حیات روحانی» تعبیر شده است. اگر چه مفسرین وجوه مختلفی را درباره حیات طیبه مطرح کرده‌اند؛ مانند



حیات بهشتی (آلوسی، ۱۴۱۵، ۷: ۴۶۲) حیات برزخی (همان به نقل از شریک)، حیات دنیوی با قناعت و رضایت به قضای الهی؛ (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۵۹۳) اما از دیدگاه برخی منظور از حیات طیبه، حیات حقیقی و جدید است که مرتبه‌ای بالاتر از حیات عمومی است که همه از آن برخوردارند. در پرتو چنین حیاتی است که انسان با چشم بصیرت حق و باطل را تمییز می‌دهد و به عزت خداوند اعتزاز می‌جوید و دشمنان وی مانند شیطان و نفس اماره نمی‌توانند او را ذلیل سازند. در این مرتبه خواست وی جز تقرب به خدا و هراس وی جز دوری از خداوند نیست. البته چنین حیاتی که دائمی و خالص از هر خباثت و فساد است، در دسترس همگان قرار ندارد، بلکه مخصوص انسان‌های با ایمان و عمل صالح است. (طباطبایی، ۱۴۷۱: ۳۴۱-۳۴۳)

علامه جعفری حیات طیبه را «حیات معقول» می‌داند که مبتنی بر شناخت معقول از انسان و ابعاد وجودی و استعدادهای او است و در مسیر تکامل، تمامی شئون زندگی فردی و اجتماعی انسان را جهت می‌بخشد. (جعفری، ۱۳۶۰: ۲۱۳) بدین جهت با وجود تفسیر نادرست بی‌اهمیت یا کم‌اهمیت بودن زندگی دنیوی، این مرحله از زندگی از جایگاه و اهمیت ویژه برخوردار و شایسته توجه است؛ زیرا این مرحله، سرنوشت نهایی انسان را رقم می‌زند و به منزله پایه‌ای برای حیات ابدی است.

با گسترده‌تر شدن دامنه ابعاد زندگی مادی انسان و پیچیده‌تر شدن آن، تقلا و تکاپو برای کشف الگویی که بتواند سعادت‌مندی دایمی را برای انسان فراهم نماید، همگانی و بیشتر شده و به مطلوبیت عمومی رسیده است و هر اندیشمندی بر اساس تفسیر خود از زندگی، الگوی خاص خود را مطرح می‌کند. یکی از الگوهایی که از سوی ادیان و نحله‌های مختلف فکری در دنیای کنونی برای حل بحران زندگی بشر امروز مطرح است، الگوی «زندگی معنوی» است؛ الگویی که واحد و حتی مشابه نیست، بلکه طیف بسیار متنوعی دارد که از عرفان ادیان ابراهیمی، نسخه‌های ادیان شرقی تا استفاده از مواد مخدر و روابط آزاد جنسی را در بر می‌گیرد. یکی از پرکارترین محققین



در حوزه جامعه‌شناسی ادیان عصر جدید، براین باور است که بیش از دو هزار فرقه معنویت‌گرا در آمریکا و بیش از دو هزار جریان معنویت‌جویی در اروپا وجود دارد که در صد کمی از آن‌ها مشترک است. (مظاهری سیف، بی‌تا: ۲۱ به نقل از میلتن) بدین ترتیب، جریان‌های معنویت‌خواه با وجود آنکه در کشف یکی از اصلی‌ترین نیاز و کشش‌های انسانی یعنی معنویت، موفق بوده‌اند؛ اما در تشخیص ماهیت حقیقی آن و ارائه پاسخ‌های درست برای ترسیم مدل زندگی سعادت‌آفرین، چندان به صواب نرفته‌اند. این واقعیت موجب شده است که مسئله چگونه زیستن انسان برای دریافت حقیقت و تحصیل آرامش و کمال، به جامع و کامل‌ترین منبع معرفت و مرجع معنویت؛ یعنی دین اسلام ارجاع شده و از آن تقاضای پاسخ شود. با توجه به ابعاد متکثر نظری و عملی مسئله و قابلیت بررسی آن از جهات و رویکردهای مختلف معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و تقدم رویکرد معرفت‌شناختی، سعی ما در این مقاله ضمن تعریف معنویت و زندگی معنوی، نشان دادن مهم‌ترین مبانی معرفتی آن در اندیشه اسلامی مبتنی بر قرآن و احادیث است تا بتوان در پرتو آن مدلی از زندگی را برای انسان ترسیم کرد که با التزام به آن در عرصه‌های نظری و عملی، زمینه‌های سعادت حقیقی برای افراد و جامعه فراهم آمده و غایت و هدف حقیقی نهایی خلقت، تأمین گردد.

۱. مفاهیم

۱-۱. معنویت در لغت

معنویت مصدر جعلی عربی به معنای معنوی بودن است. معنوی منسوب و مربوط به معنا، حقیقی، راست، اصلی، ذاتی، مطلق، باطنی و روحانی، در مقابل لفظی، مادی، صوری و ظاهری (دهخدا، ۱۳۷۷، ۱۴: ۲۱۱۹۰) معنا شده است. در زبان انگلیسی واژه spirituality معادل معنویت آمده است (حق‌شناس و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۶۱۱) این واژه خود از اسم «spiritus» کلمه‌ای لاتین به معنای «نفس و دم» اخذ شده است و «spiritus» نیز از «spirare» به معنای دمیدن یا نفس کشیدن گرفته



شده است. در ترجمه‌های لاتین انجیل عهد جدید «spiritualis» یا شخص معنوی به کسی گفته می‌شود که زندگی او را روح القدس یا روح خدا نظم می‌بخشد یا بر آن تأثیر می‌گذارد. (نصرتی: ۱۳۸۴)

۲-۱. کاربردهای معنویت

در فرهنگ اسلامی، معنویت کاربردهای متعددی دارد؛ گاهی معنویت در برابر مادیت به کار می‌رود که از کاربردهای بسیار عام و شایع است. در تألیفات بسیاری از اندیشمندان اسلامی معنویت در مقابل هر آنچه مادی نیست؛ مانند فکر و اندیشه به کار می‌رود، چنان‌که در ادبیات دینی اندیشمندان مسلمان مرادف دین و ارزش‌های دینی نیز استعمال می‌شود. اهل باطن بودن افراد، یکی دیگر از کاربردهای معنویت است که معمولاً به شخصیت‌های دینی و عرفانی و گاه به صورت مجازی و به مناسبت به مکان‌های خاص مثل مسجد نیز نسبت داده می‌شود. چنان‌که دین‌دار بودن یعنی اشخاص متدین و ملتزم به باورها و احکام اخلاقی و دینی از دیگر کاربردهای معنویت است. (سقایی بی‌ریا، ۱۳۸۷)

در فرهنگ غربی معنویت دو معنا و کاربرد دینی و فلسفی دارد؛ در کاربرد دینی مسیحی آن، چنان‌که پیش‌ازاین هم اشاره شد به معنای ساکن شدن روح القدس در فرد است و فرد معنوی به کسی گفته می‌شود که به نحوی روح القدس در او و رفتارش تأثیر می‌گذارد. در کاربرد فلسفی، معنویت مرادف ایده‌گرایی idealism است که اولین بار توسط لایبنیتس در قرن هیجدهم میلادی نخست در مورد افکار افلاطون در برابر ماده‌گرایی اپیکور و بعد در مورد فلسفه‌هایی به کار رفت که ذهن و تصاویر ذهنی را کلید دستیابی به حقیقت می‌دانند؛ مانند فلسفه‌های ایده‌گرایی ذهنی فیخته، ایده‌گرایی عینی شلینگ و هگل. (سقایی بی‌ریا، ۱۳۸۷)

۳-۱. معنویت در اصطلاح

معنویت همانند بسیاری از واژه‌های دیگر دارای تنوع و تحول مفهومی زیادی است که با وجود کاربرد زیاد آن در عرف عمومی و تخصصی، تعریف یگانه و مشخصی از



آن وجود ندارد. همان گونه که از جهت لغوی دارای معانی و کاربرد متعدد است، از جهت اصطلاحی نیز دچار مفهوم‌سازی‌های متعدد و لغزندگی بسیاری است که در زیر به آنها اشاره شده است:

۱. معنویت محصول مواجهه جان آدمی با امر قدسی است که موجب پرورش جان آدمی می‌شود و رشد معنوی را تضمین می‌کند. (محمدی، ۱۳۹۰: ۱۱۸ به نقل از دیوید الکنس)

این معنا بیشتر مربوط به برداشت سنتی خصوصاً سنت مسیحی از مفهوم معنویت است که به فرایندی دینی از بازسازی انسان و زندگی وی معطوف به تصویر الهی، اشاره دارد. در این معنی معنویت لزوماً در مقابل جسمانیت و مادیت نیست، بلکه به مفهوم نوع زندگی متأثر از روح القدس است.

۲. معنویت، داشتن نگرشی به عالم و آدم است که به انسان آرامش، شادی و امید دهد. (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۷۶)

بدون تردید معنویت بر نوعی نگرش به عالم و آدم مبتنی است؛ اما جدا از اینکه صرف داشتن نگرش بدون التزام و تعهد عملی به آن، نتیجه مؤثری را ایجاد نخواهد کرد، به نظر می‌رسد این تعریف بر محوریت انسان و زندگی انسانی و به هدف تأمین نیازها و سلامت روانی انسان، متمرکز است که هنوز مورد مباحث و مناقشات زیادی است.

۳. معنویت، بخشی از تجربه دینی است. تجربه دینی در معنای گسترده خود به هر گونه احساس، حال، مشاهده و دریافت شخصی است که آدمی را به گونه‌ای با جهان ناپیدا و ماورای طبیعت و نیروهای غیبی حاکم بر انسان و دیگر موجودات عالم ماده مرتبط سازد و توجه آدمی را بدان‌ها معطوف دارد. (محمد رضایی و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۵۵)

طبق این تعریف، امور شناختی و احساسی که به گونه‌ای با امور و نیروهای فراطبیعی مرتبط باشد، معنویت خوانده می‌شود؛ اما اینکه این تجربه و دریافت چگونه و تحت چه شرایطی صورت می‌گیرد، متعلقات و سنجۀ اعتبار و پذیرش



آن‌ها چیست، از اموری است که در مباحث الهیاتی و فلسفه دین، محل مباحثات و نظریات زیادی است.

۴. معنویت چیزی نیست مگر رشد تدریجی توانایی نفس برای پی بردن به عقل معنوی کتاب آسمانی. (نصر، ۱۳۸۰: ۴۱ به نقل از اریگن)

در این تعریف معنویت به منزله روش خاص (درونی) دانسته شده است که هستی با ارزش‌ها و معانی زندگی توسط آن شناخته می‌شود و انسان به سطح برتری از تعقل، رشد و در نهایت اتحاد با خدا دست می‌یابد. پیوند معرفت و امر قدسی است که کمال معنوی و فلاح انسان را تأمین می‌کند. (نصر، ۱۳۸۰: ۴۱) با این وجود، نمی‌توان کلیه گونه‌های آنچه را که معنویت خوانده می‌شود، مطلوب و مناسب خواند، بلکه ارزش معنویت به شکل خاص جستجوی امر مقدس توسط افراد بستگی دارد؛ یعنی راه‌های ویژه‌ای که انسان در جهت رسیدن به غایات معنوی خاص انتخاب می‌کند. (جهانگیرزاده، ۱۳۸۴) در اندیشه اسلامی برخی از شیوه‌ها و دریافته‌ها که معنوی یا عرفانی خوانده می‌شوند ناشی از توهمات، حالات روانی و الهامات شیطانی‌اند که معنویت کاذب خوانده می‌شوند. از این منظر معنویت صادق، نتیجه نوعی سیر از ظاهر به باطن و ارتباط درونی با امور متعالی و حقایق غیرمادی است که برخاسته از بینش و انتخاب آگاهانه، بندگی خدا، تهذیب نفس است که نتیجه آن اولویت دادن به ارزش‌های متعالی، یافتن نگرش الهی به هستی و حیات محبت‌آمیز است. (محمدی، ۱۳۹۰)

اینک اگر بخواهیم با استفاده از رویکردهای متعدد و متنوعی که نسبت به معنویت وجود دارد، تعریف نسبتاً جامعی داشته باشیم، می‌توان گفت:

«معنویت، کیفیت زیستن مبتنی بر دیدگاه و اعتقاد به امور فراتر از ماده و استوار ساختن فکر و نظر و عمل در کلیه امور زندگی بر آن است» به بیان دیگر، معنویت نوعی رویکرد، روحیه یا حالت شخصی افراد است که در جهات مختلف زندگی به امور فراتر از ماده نظر دارد و در جستجوی منابع، ارزش‌ها و اهداف متعالی است. بدین ترتیب انسان در ابتدا از جهت شناخت باید امور معنوی را در عرصه‌های نظری

و عملی تشخیص دهد، جایگاه هرکدام را تعریف کند و اهداف والا و متعالی که هدف نهایی زندگی وی است را مشخص نموده و به آن به صورت کامل ملتزم باشد. تعریف فوق اگر چه تعریف نسبتاً جامع است و رویکردهای متنوع در معنویت را تا حدودی پوشش می‌دهد؛ اما این جامعیت همچنان به تنوع برداشت‌ها از مفاهیم و ابهام دامن می‌زند که راهزن گزینش تعریف مشخص از معنویت خواهد بود. بدین جهت وقت آن است که تصریح نماییم: در اندیشه اسلامی، عمومیت یا اطلاق تعریف معنویت، آن طور که پیش از این گفته شد، با قید «محوریت خداوند» تخصیص و تحدید می‌شود. پس از دیدگاه اسلام، معنویت کیفیت زیستن مبتنی بر ایمان به خدا و محوریت او در تمامی شئون زندگی است.

۲. سیر تحول مفهوم معنویت

معنویت به معنای عام خود پیشینه بسیار قدیمی دارد و نوع غیر مذهبی آن را می‌توان در دوره باستان ردیابی کرد؛ جنبه ارفه‌ای - دیونوسوسی سیت یونانی نیز که بعدها در مکتب افلاطونی - فیثاغوری و هم‌چنین مکتب هرمتی متبلور شده است، باید تا حد زیادی همانند آموزه‌های مابعدالطبیعی آیین هندو، به عنوان معرفت قدسی [معنویت] و نه فقط به عنوان فلسفه ناسوتی، مورد مطالعه قرار بگیرد؛ (نصر، ۱۳۸۰: ۵۳) اما نوع سنتی مسیحی آن یعنی زندگی متأثر از روح القدس مربوط به قرن پنجم است. با شروع قرن دوازدهم، معنویت معنای ضمنی کم و بیش با کارکرد روان‌شناختی به خود گرفت که در مقابل جسمانیت یا مادیت قرار داشت. با این حال معنای دیگری به سرعت پدیدار شد که طبق آن معنویت بر اشخاص یا امکانات مربوط به کلیسا دلالت می‌کرد. (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴) ظهور نوع مدرن معنویت و معنای جدید و غیر مذهبی آن به صورت مدون و در قالب جریان آگاهانه تقریباً به نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی بازمی‌گردد و در اروپا، آمریکا و کانادا گسترش یافت. (امید، بی تا: ۱۷۷) در سال ۱۹۹۵ م. یک نظرسنجی ملی در کانادا ۵۲ درصد افراد اعلام کردند که نیاز معنوی داشته‌اند. وقتی از آنان سؤال شد منظورتان از معنویت چیست؟ تنها



نیمی از این شرکت‌کنندگان از واژگان سنتی نظیر اعتقاد به خدا، مسیح، نماز خواندن و یا رفتن به کلیسا، و کمک به دیگران استفاده کردند. پاسخ بقیه غیر معمول‌تر بود؛ آنان واژه «معنویت» را به روح و جان انسان مرتبط ساختند که در کارهایی نظیر مراقبه، ژرف‌اندیشی، به همراه احساس کلیت، یگانگی و آگاهی درونی یا برونی حاصل می‌شود. (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴)

تغییر واژه معنویت در معنای جدید، دو دلیل اصلی داشته است: اول تهی یا جدا شدن ادیان بزرگ تاریخی و نهادینه شده از معنویت، یا کم‌رنگ شدن ارزش و اهمیت معنویت، و تحت‌الشعاع عرضیات قرار گرفتن آموزه‌های معنوی موجود یا جابه‌جایی صدف، فرم و گوهر و محتوا در این ادیان. دوم تحولاتی که در ذهنیت و سبک زندگی آدمیان در جهان مدرن رخ داده است. (فناهی، ۱۳۹۳) رمانتیسم با پذیرش و ارج نهادن به تفاوت‌های فردی، تجارب انحصاری و مشترک افراد را می‌پذیرد و در نتیجه، فرهنگ تکثرگرا را تأیید می‌کند. ارزش‌های معنوی را از نگاه این مکتب می‌توان این‌گونه برشمرد: بازسازی اخلاق، هنر و دین؛ پرورش انسان‌های آزاد جهت برآوردن خواسته‌های معنوی خود؛ مشروعیت بخشیدن به تجارب فردی و مشترک؛ بازگرداندن جایگاه پیشین سؤالات معنوی درباره معنای نهایی و هدف زندگی و پذیرش تنوع معنویت. بالاخره پست‌مدرنیسم بر اساس مبانی معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه خود که پیگیر جهانی عاری از امور فراحکایتی دینی و این جهانی هستند، معتقدند که تمام همت ما در امور معنوی باید ساخت و بازساخت امور معنوی به صورت شوخ‌طبعانه باشد، آن هم بر اساس احساسات، غرایز و تمایلات خودمان. (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴) در قرآن کریم اگرچه کلمه معنویت و مشتقات آن به کار نرفته است؛ اما چنان‌که پیش از این هم اشاره شد، در قرآن و اندیشه اسلامی، به جهات و ارزش‌ها و مؤلفات زندگی مبتنی بر ایمان به حقایق و امور فرامادی، توجه و تأکید فراوان شده است.



۳. معنویت دینی و غیردینی

دسته‌بندی معنویت به دینی و غیردینی یکی از مهم‌ترین دسته‌بندی‌هایی است که معمولاً درباره آن سخن گفته می‌شود و ویژگی‌های هر کدام از آن‌ها در مقایسه با دیگری مورد تحلیل و تطبیق قرار می‌گیرد. معنویت دینی به نگرش‌ها و رفتار متناسب با آن‌ها اشاره دارد که از منبع دینی سرچشمه می‌گیرد و به عنوان امر نظام‌مند، جامع و واحد تلقی می‌شود که مدعی انحصار حقیقت و حقانیت در خودش است. از معنویت دینی به معنای خاص آن می‌توان به معنویت و حیانی تعبیر کرد. رویکردهای غیردینی مادی‌گرا، طبق جهان‌بینی خود که نفی عالم و امور فرامادی و انحصار روابط میان نیروهای مادی است، معنویت و ارزش‌های معنوی را به مفاهیم عملی و فایده‌گرا نظیر بهداشت، راحتی، امنیت و خوشی‌های جسمانی تقلیل می‌دهند، چنان‌که روان‌شناسی فیزیولوژیک، حالت‌های معنوی انسان را به مثابه یک پدیده عادی به مجموعه فعل و انفعالات عصبی و کارکردهای مغز نسبت می‌دهد که از لحاظ زیست‌شناختی قابل مشاهده و از لحاظ علمی امر واقعی [مادی] است». (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴) سکولاریسم، معنویت را صرفاً به دیدگاه‌های مذهبی غالباً شخصی و غیر نظام‌مند که ویژگی کثرت‌گرایانه دارند، تفسیر می‌کند تا به اعتقادات نظری و ادیان نظام یافته. در این نگاه، معنویت بیشتر بر ایده‌های انسان‌گرایانه مورد تأکید قرار می‌گیرد و معنویت به توانایی‌ها و امکانات بالقوه روان انسان منسوب است؛ خصوصیات مانده نوع‌گرایی، دیگر‌گرایی، مهربانی و شفقت، صبر و مسئولیت‌پذیری، آرامش، شادی، امید و مانند این‌ها بدون آنکه معطوف و مبتنی بر پذیرش موجود الهی یا حقیقت غیرمادی باشد.

۴. رابطه دین و معنویت

تشخیص نسبت دین و معنویت وابسته به نوع تعریفی است که از این دو صورت می‌گیرد؛ درحالی‌که از این دو مفهوم تعاریف بسیار متنوع و مختلفی صورت پذیرفته است، تعیین نسبت واحد میان آن‌ها نیازمند گزینش تعریف مشخص است. به همین



جهت برخی گفته‌اند میان دین و معنویت لزوماً نسبت اشتراکی وجود ندارد؛ از جهت مصداقی می‌توان فردی را یافت که دین‌دار باشد؛ اما از معنویت برخوردار نباشد یا عکس آن. برخی در تفاوت میان دین و معنویت توضیح داده‌اند که ذات دین تعبد بدون چون و چرا است، ولی معنویت که از مؤلفه‌های مدرنیته و مولود آن عقلانیت است، مقتضی استدلال است. (ملکیان، ۱۳۹۴) یا طبق دیدگاه روان‌شناسان، دین یک واقعیت نهادی، جزم‌گرا و محدود کننده است، درحالی که معنویت واقعیت شخصی، درونی و ارتقابخش زندگی است؛ (جهانگیرزاده، ۱۳۸۴) اما ذات دین تنها تعبد نیست. به بیان دیگر کل دین تعبد نیست؛ ادیان مختلفی وجود دارند که هر کدام از آنها دارای موضوعات و مسائل متنوعی است که شیوه‌های درک و پذیرش آن‌ها مختلف است. پس نمی‌توان گفت به صورت مطلق میان دین و معنویت تباین وجود دارد بلکه اگر دین را اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با آن (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱۲) بدانیم، دین و معنویت دو امر توأمان‌اند که رابطه وثیقی میان آن‌ها وجود دارد و بلکه معنویت از غایات دین به حساب می‌آید. هرچند برخی این رابطه را بالعکس دانسته و دین و دین‌داری را ناشی از معنویت دانسته‌اند. (حمیدیه، ۱۳۹۶)

۵. رابطه عرفان و معنویت

باوجود آنکه به عقیده برخی، میان معنویت و عرفان تمایزاتی از جهات شناختی و روشی وجود دارد؛ اما می‌توان ادعا کرد که مقصد عرفان در هر دو ساحت نظری و عملی، معرفت الهی و وصول به آن از طریق مخصوص یعنی شهود است که با محوریت خداوند آغاز و انجام می‌یابد. معنویت چنان‌که بر «محوریت خداوند» در ابعاد نظری و عملی تعریف و تحدید شد، نیز با آن نسبت دارد. بنابراین مسیر عرفان اگر به درستی پیموده شده و به مقصد نائل آید، بدون تردید همیشه همنشین معنا و معنویت خواهد بود. به بیان ساده عرفان بدون معنویت معنی ندارد و هر عرفان صادقی دارای معنویت است. از سویی اما برخی از مصادیقی که معنویت خوانده می‌شوند، با عرفان به معنی



گفته شده ارتباطی ندارند و از مصادیق آن نخواهند بود. پس می‌توان گفت از لحاظ منطقی نسبت این دو مفهوم عموم و خصوص مطلق است.

۶. رابطه اخلاق و معنویت

چنان‌که پیش‌ازاین نسبت معنویت و دین در اندیشه اسلامی تعیین گردید، تعیین نسبت معنویت با یکی دیگر از مفاهیمی که ارتباط عمیق و چندسویه‌ای با معنویت در ابعاد نظری و عملی دارد؛ یعنی اخلاق را نیز می‌توان با این رهیافت تعیین کرد. اخلاق عبارت است از حالات و ملکات نفسانی انسان که منشأ اعمال می‌گردد و به دو دسته حسنه و غیر حسنه یا سیئه قابل تقسیم است. حال اگر برخی از این ویژگی‌های انسانی با آنچه که معنویت خواندیم مطابقت نداشته باشد، اخلاق غیرمعنوی خواهد بود، درحالی‌که معنویت به دو دسته اخلاقی و غیراخلاقی قابل تقسیم نیست و امر معنوی الزاماً اخلاقی است. بدین ترتیب میان معنویت و اخلاق نیز نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است.

۷. مبانی معرفت‌شناختی زندگی معنوی

۱-۷. واقعیت و شناخت آن

مسئله باور به اصل واقعیت یا واقعیت جهان خارج از ذات و ذهن انسان، از مباحث اساسی در فلسفه است که اساساً منشأ اصلی فلسفه را تشکیل داده است. نحله‌های مختلف فلسفی در ادوار فلسفی همانند سوفیسم، دوره‌های مختلف شکاکیت با تمام قلمرو و متعلقات معرفتی آن تا دوره پست‌مدرنیسم، ایدئالیسم و رئالیسم را رقم زده است. اندیشمندان اسلامی، اما پذیرش اصل واقعیت را امر فطری و غیرقابل انکار حتی از جانب خود سوفسطائیان دانسته‌اند، با این توضیح که آن‌ها نیز عیناً همانند دیگران با نظام مخصوصی که در زندگی انسانی است، زندگی می‌کنند و دارای دریافت‌های متعارفند؛ پس درواقع حقیقت سفسطه انکار اصل واقعیت (هستی‌شناختی) نیست، بلکه به انکار علم مطابق با واقع (معرفت‌شناختی) برمی‌گردد. (طباطبایی، بی‌تا: ۳۰) چنان‌که واقع‌گرایی انتقادی در مقابل دیدگاه شکاکانه پست‌مدرنیسم می‌پذیرد



که واقعیت عینی در ورای تجربه آدمیان وجود دارد، جهانی که ساخته شده، تمایز یافته و تغییر می‌کند. این واقعیت هستی‌شناختی را نمی‌توان بر اساس تخیل ایجاد کرد، بلکه یک واقعیت منحصر به فرد دارد... که در انتظار کشف است و ملاکی را برای تشخیص خطاها به دست می‌دهد. (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴) متفکران مسلمان در مواجهه با منهج شک به بهترین طریق عمل کرده‌اند؛ نه تنها دچار شکاکیت معرفتی نشده‌اند، بلکه پیش از هجوم این بیماری، با تشخیص عوامل مختلف آن، راه درمان و نجات آدمی از این دام را نیز تبیین کرده‌اند. ایشان با پیروی از منهج رئالیسم (یقین‌گرایی)، معرفت را با روش‌های مختلف تعریف، تقسیم و ارزیابی کرده و با بهره‌گیری از منهج یقین و حرکت در مسیر رئالیسم و با تکیه بر معرفت‌های بدیهی، معرفت بشری را سازماندهی کرده و رشد داده‌اند. (خسرو پناه، ۱۳۸۷)

با اعتقاد به واقعیت عالم هستی و امکان شناخت موجودات و انواع آن‌ها و روابط میان آن‌ها مانند هستی بخش و ممکنات و سایر نیروهای جهان و امکانات معرفت بشری است که زمینه تشخیص و صورت‌بندی زندگی برای انسان فراهم می‌آید و انسان در پرتو دریافت‌های مبتنی بر باورها و ارزش‌گذاری‌های خود، به زندگی خود جهت می‌بخشد. چنان‌که پذیرش اصل واقعیت و شناخت آن، زمینه جستجو و کشف حقایق مرتبط به زندگی معنوی انسان را فراهم می‌کند، شکاکیت در درجات مختلف خود می‌تواند از مهم‌ترین موانع و راه‌زن‌ها برای هدایت انسان و ترسیم زندگی معنوی باشد؛ مثلاً گاهی رفتار غیراخلاقی عالم دینی، منشأ شکاکیت مزاجی نسبت به متدینی می‌شود یا تعارض ظاهری علم و دین یا استدلال‌های صوری بر انکار خدا، باعث شکاکیت استدلالی می‌گردد یا این‌که حوادث و پیامدهای تلخ و شرور طبیعت منجر به شکاکیت استفهامی می‌شود. مؤمنان باید اولاً، عالمان به ظاهر دینی را از حقیقت دین جدا سازند و از رفتارهای غیراخلاقی آن‌ها گذر روان‌شناختی به شکاکیت دینی پیدا نکنند؛ ثانیاً، استدلال‌های ظاهری و پرسش‌های دینی را با محققان دینی در میان بگذارند تا به سرعت پاسخ صحیح را دریابند تا پرسش آن‌ها به شبهه بدل نشود. (خسرو پناه، ۱۳۸۷)



نوع نگاه و فهم پدیده‌ها و گزاره‌های اخلاقی، یکی از عوامل معرفت‌شناختی ساخت نقشه و گونه رفتار انسان است که در سازماندهی زندگی معنوی یا غیر آن مؤثر است؛ با اعتقاد به اینکه حقایق اخلاقی داریم و گزاره‌های اخلاقی دارای منشأ واقعی است که مفاهیم آن‌ها از آن حکایت می‌کنند، زمینه‌های اعتبار، پذیرش و التزام به آن به مراتب بیشتر و بهتر خواهد بود تا آنکه آن‌ها را فقط ابراز احساسات و تجربه شخصی و یا مبتنی بر رسوم و خصوصیات متغیر فرهنگی بدانیم که هیچ تأثیر گذاری فراتر از آن برای فرد و جامعه و قابلیت صدق و کذب را نداشته باشند. از دیدگاه برخی از اندیشمندان مفاهیم ارزشی مانند خوبی و بدی، از معقولات فلسفی است که توسط سنجش‌های عقلی از رابطه میان افعال اختیاری انسان و هدف اخلاق در خارج که همانا کمال انسان است، انتزاع می‌شوند و بیان کننده آن رابطه است. مثلاً رابطه میان وفای به عهد یا حسن ظن داشتن و کمال انسان، ضروری عینی است. پس وفای به عهد و حسن ظن داشتن خوب است. بدین ترتیب میان «هست و باید» ارتباط و استنتاج واقعی موجود است که می‌تواند قابل شناخت بوده و در پی‌ریزی زندگی اخلاقی و معنوی برای انسان سودمند باشد.

۷-۲. به رسمیت شناختن عقل، توانایی و قلمرو درک آن

عقل در انسان نیروی ویژه غیرمادی برای فهم است که مهم‌ترین کارویژه آن، درک مفاهیم کلی است و از طریق آن اموری مانند تعریف، تجزیه، تحلیل، حکم و استدلال، سازمان داده می‌شود. نیاز انسان به این نیرو در جهات مختلف واضح و بدیهی است؛ انسان به عنوان موجود عاقل و مخترع، با استفاده از منابع و ابزارهای مختلف شناخت، از جمله عقل کوشش می‌کند هر چه بهتر و بیشتر، امکاناتی برای رفاه مادی و سعادت حقیقی خود فراهم نماید. این نیرو همان‌طور که می‌تواند به عنوان راهنمای رستگاری واقعی به کار افتد، با کاربرد نادرست آن، زمینه گمراهی انسان نیز فراهم می‌شود. بدین ترتیب آنچه برای طراحی و ساخت زندگی معنوی، مهم است، شناخت درست این ابزار و کشف جایگاه کاربرد درست و مناسب آن و به تعبیر بهتر، حدود و قلمرو فهم آن است.

۱-۲-۷. جایگاه عقل در اندیشه اسلامی

عقل انسانی به عنوان یکی از جنبه‌های کمالی نفس انسان، نزد اندیشمندان اسلامی از جایگاه بالایی برخوردار است؛ چنان‌که غزالی به جایگاه معرفتی آن اذعان می‌کند. (فاخوری، ۱۳۷۳: ۵۸۹) برخی توجه به آن را فارق دین اسلام و سایر مذاهب، مخصوصاً مسیحیت می‌دانند. (مطهری، ۱۳۸۹: ۳۷۰) در اسلام تفکر که یکی از کارکردهای عقل است، به مثابه عبادت تلقی شده و در سنت پیامبر (ص) اندیشه در مسائل حساس اعتقادی، «محض ایمان» و موجب رستگاری دانسته شده است. (همان: ۳۹۲ و ۵۲۴) ملاصدرا عقل را حجت بین خدا و بندگان و در ردیف پیامبر قرار داده است؛ چنان‌که مشهور است پیامبر درونی انسان عقل او است. (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲: ۳۶۳) از دیدگاه وی عقل دارای درجاتی است که افراد انسان، بسته به ظرفیت و شرایط ویژه، از آن درجات متفاوت برخوردار می‌گردند. در یک تقسیم عقل به دو گونه علمی و نظری است و عقل نظری دارای درجاتی است مانند: عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد. در فلسفه اسلامی یکی از انواع عقل، عقل فعال است که به عنوان حلقه واسطه عالم مجردات با عالم مادی است. تحریک و تدبیر موجودات مادی و افاضه صور بر نفس انسانی و پیدایش علوم حصولی از وظایف این عقل است و هم‌زمان در فلسفه مشاء به عنوان مخزن صور عقلی نیز تلقی شده است. (ذبیحی، ۱۳۸۶: ۲۹۵-۳۰۱) صدرا معتقد است که عقل فعال امری اضافی است که نسبتی با خداوند دارد و از آن به روح تعبیر می‌کند. چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»؛ (اسراء: ۹۵) تعداد اندکی از انسان‌ها از این درجه از عقل برخوردارند؛ زیرا در حصول چنین مرتبه‌ای از آگاهی و بینش، عمل و کسب آگاهی‌های عادی کافی نیست، بلکه منوط به مقام عرفانی و جذبه ربانی است. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱: ۳۴-۳۶) وی اندکی از مردم را برخوردار از عقل فعال دانسته، بلکه آن عده از افرادی را که از محدوده عقل بالقوه خارج شده و به عقل بالفعل می‌رسند، نیز کمیاب می‌شمارد. لیکن چنین نقصی را موجب فناى نفس بعد از مرگ نمی‌داند. (همان: ۴۴) علامه محمد تقی جعفری، هر دو عقل نظری و عملی را در





حیات معقول و روند کمال انسان، ضروری و مفید می‌داند. (جعفری، ۱۳۶۰: ۲۱۴)

۱-۲-۷. کاستی‌های عقل

طبق دیدگاه فیلسوفان اسلامی مخصوصاً ملاصدرا، گستره و برد معرفت موجود ممکن مانند عقل بشری محدود است و معرفت حقیقی به همهٔ امور و اشیا از جمله علت و واجب در دام معرفت حصولی ممکن، شکار نخواهد شد؛ زیرا واجب از لحاظ وجودی اتم و اشرف و بلکه فوق تمام است. چنان‌که علم حضوری و شهود عرفا نیز از ادراک اکتناهی و احاطه علمی بر واجب ناتوان است. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۲: ۳۱۰) با این وجود عقل یکی از قوه‌های ارجمند انسانی است که در پناه آن معرفت اجمالی به خداوند حاصل می‌شود و اختیار و انتخاب‌گری و آزادی انسان به فعلیت می‌رسد و رهنمون خوبی برای وی در قلمرو توانایی خود به سوی معرفت و حرکت تکاملی انسان است؛ اما استفاده نادرست مبتنی بر نگاه ابزاری و خود بنیادی به آن که فقط کارآمدی و عملگرایی و کنش در محیط را از آن می‌طلبد، بدون نیاز به پشتوانهٔ منابع دیگر مانند وحی، موجب شده است که واقعیات و حقایق دینی و الهی به تدریج فراموش شده و ارزش‌های غیرالهی متبارز و جلوه‌گر شوند. عقل نمی‌تواند نقش مستقلی در تشخیص سعادت حقیقی و راه‌های آن داشته باشد؛ زیرا شناخت سعادت حقیقی متوقف بر شناخت خود سعادت است که عقل محاسبه‌گر بدون پشتوانهٔ وحی از آن عاجز است. لذا رستگاری و کمال انسان که در سایهٔ تشکیل زندگی معنوی تأمین می‌گردد با تشخیص قلمروهای منابع و ابزارهای معرفتی و کاربرد درست عقل و با پشتیبانی وحی، در کلیهٔ ابعاد حیات انسانی ممکن خواهد بود. چنان‌که علامه جعفری نیز معتقد است در حیات معقول، عقل، وحی و عرفان، با هماهنگی هم حیات طیبه را به صورت معقول، مشروع و کاربردی در تمام شئون بشری، به جریان می‌اندازد. (ر.ک. جعفری، ۱۳۶۰: ۲۱۳)

۳-۷. قلب و شهود

همان گونه که گفته شد عقل انسان با تمام اطلاعات و درجات خود به تنهایی و به صورت مستقل نمی‌تواند کلیهٔ امور و اشیا هستی را درک نماید. در بینش اسلامی،



منابع دیگری وجود دارد که می‌توانند این خلأ معرفتی انسان را پر کرده و لطف الهی را برای تأمین هدف خلقت الهی و زندگی معنوی انسان متبلور کند. هر کدام از این منابع دارای قلمرو خاص و مجزا از یکدیگر است و می‌تواند در قلمرو و موضوع خاص خود، کاربرد و کارایی داشته باشد. چنان‌که شهید مطهری دربارهٔ تعدد منابع معرفتی می‌گوید:

برای اینکه خودت را بشناسی، می‌گویی تزکیه نفس کن. هیچ روان‌شناس و روان‌کاوی نمی‌تواند به اعماق ضمیر انسان آن مقدار [آشنا شود] که تزکیه و تصفیة نفس، انسان را به خودش آشنا می‌کند. با تزکیه و تصفیة نفس، یک سلسله حکمت‌های الهی، راه را و سلوک را به انسان نشان می‌دهد و غبارها را از جلوی چشم انسان برمی‌گیرد. (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۶۷)

بدین ترتیب یکی از منابع مهم دیگر، برای دریافت حقیقت و سلوک در مسیر درست، قلب است که توسط آن می‌توان به شهود رسید. از شهود به قوهٔ درونی یا شهود درونی نیز یاد می‌شود و نزد برخی از اندیشمندان، عالی‌ترین مرتبهٔ عقل پنداشته می‌شود.

فلاسفهٔ اسلامی با الهام از کتاب و سنت معتقدند که انسان می‌تواند از طریق تزکیة نفس و طهارت باطن به معارف و حقایقی دست یابد که از حس و عقل ساخته نیست. ملاصدرا نوآوری‌ها و حل مسائل پیچیده و کلیدی فلسفی خود را که دیگران مانند ابن‌سینا به آن دست نیافته بودند، به این روش استناد می‌کند. مثلاً در باب اصالت وجود، مراتب توحید، اثبات حیات و شعور برای همهٔ موجودات و موارد مهم دیگر، به «مکاشفه» ارجاع می‌دهد. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ۶: ۲۳۹) بسیاری از دانشمندان غربی نیز مانند پاسکال، ویلیام جیمز، آکسس کارل و آلبرت اینشتین نیز چنین ابزاری را به رسمیت شناختند و حتی بسیاری از اختراعات و اکتشافات را محصول همین الهام قلبی می‌دانند. (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۱۹۴-۱۹۵)

پیامبر اسلام (ص) فرموده است:

أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ؛ بزرگترین دشمن انسان، نفسش است که به



وی خیلی نزدیک است. بنابراین تزکیه نفس و مبارزه با آن باعث می‌شود که موانع و حجاب‌های معرفت و بصیرت از نزد وی برطرف شده و زمینه رستگاری وی فراهم شود. در قرآن کریم آمده است: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»؛ (شمس: ۹-۱۰) یعنی قطعاً آن کسی که تزکیه نفس کرد رستگار شد و آن کسی که نفس خود را آلوده کرد، زیانکار یا ناامید گشت. امام صادق ع نیز پیروی از هوی نفس و عدم پاکیزگی آن را دشمن عقل می‌داند. (منسوب به امام صادق ع، ۱۴۰۰: ۱۰۳)

بدین ترتیب انسان باید با درک جایگاه معرفتی شهود و ادراک قلبی، کوشش کند که زمینه شناخت حقایق و مسیر رستگاری و سعادت خود را فراهم نموده و زندگی معنوی به معنای واقعی و کامل آن را برای خود و دیگران تعریف و ترسیم نماید. برخی راه کشف و شهود را آگاهی وجودی دانسته که به حکم فطرت توحیدی همواره و برای همه جریان دارد که در مواقع خاص؛ مانند ناکامی‌ها و فشارهای روانی یا مراقبت عرفانی که معمولاً تجربه‌های عرفانی رخ می‌دهد، جریان‌های مستقل امیال و اوهام متوقف شده و این آگاهی ژرف بر لایه‌های سطحی تر آگاهی غلبه می‌یابد و گوهر پنهان فطرت، درخششی نشان می‌دهد.

همچنین عبادات اسلامی و زندگی پرهیزکارانه و مؤمنانه‌ای که اسلام تعلیم می‌دهد، موجب می‌شود که انسان تمام نیازهای مادی و کوشش‌های دنیایی‌اش را برای قرب الهی انجام دهد و به رضای او بیندیشد و این اصل موجب شکوفایی فطرت توحیدی و تحقق حیات طیبه و زندگی معنوی می‌شود که سرشار از انوار تجلیات الهی است. (مظاهری سیف: ۹۴-۹۵) اگرچه تجارب عرفانی و استفاده از راه کشف و شهود در صورتی که با شیوه و شرایط درست و مناسب آن پیموده شود، می‌تواند صاحب خود را به مقصد و شناخت مطمئن رهنمون شود؛ اما «بیان ناپذیری» «فهم ناپذیری» «انتقال ناپذیری» و «محدودیت حجیت و اعتبار» و به صورت کلی «شخصی بودن» این شیوه از چالش‌هایی است که از سوی اندیشمندان فراروی این رویکرد معرفتی به امور و حقایق نهاده شده است. بدین جهت جایگاه وحی به عنوان منبع معرفتی دیگری که کاستی‌های موجود را پوشش دهد، مهم و برجسته می‌نماید و توسط



اندیشمندان زیادی بدان توجه شده است.

۴-۷. وحی

چنان‌که گذشت در اندیشه اسلامی عقل به مثابه یکی از حجت‌های الهی؛ یعنی حجت باطنی بر انسان دانسته شده است و از وحی که توسط انبیا، رسولان و امامان به مردم عرضه می‌شود، به حجت ظاهری تعبیر شده است. (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۶) اکثریت اندیشمندان اسلامی به صورت کلی و اجمالی این تقسیم‌بندی را پذیرفته و آن‌ها را به عنوان دو ابزار یا شیوه‌های معرفتی به مسائل دینی و زندگی خود شناسایی کرده‌اند. لیکن تشخیص این دوگانگی و ترسیم حدود معرفتی آن‌ها و نحوه تعامل آن‌ها به‌ویژه نقش عقل در تعیین اعتبار نظام باورهای دینی، خالی از چالش‌ها نبوده و همواره پرسش‌هایی را برانگیخته است که به صورت جزئی در موضوعات و مباحثی مانند: قلمرو عقل و وحی، سازگاری یا تعارض عقل و وحی، امکان وحی، برتری وحی یا عقل و... و به صورت وسیع‌تر در مباحثی مانند نسبت علم و دین و عقل و دین، تبلور یافته و فرضیات و رویکردهای مختلف و متنوعی را میان اندیشمندان رقم زده است که در جای خود مورد بررسی است. آنچه ما در اینجا به دنبالش هستیم، اثبات وحی به عنوان یکی از منابع معرفتی است که به اقتضای لطف و حکمت الهی برای هدایت انسان به زندگی معنوی و در نهایت به کمال و خوشبختی، در اختیار انسان نهاده شده است. در اندیشه اسلامی نه تنها وحی منبعی برای هدایت انسان، بلکه واسطه اعلام و ابلاغ مقدرات و امور الهی به همه موجودات است. وضع قوانین تکوینی در مخلوقات، (فصلت: ۱۲) هدایت غریزی حیوانات، (نحل: ۶۸) الهامات قلبی، (قصص: ۷) اشاره پنهانی، (مریم: ۱۱) و القائنات و تلقی‌های مخصوص پیامبران، (شوری: ۳) از مصادیق وحی در قرآن است که به عنوان شیوه ایجاد معرفت برای تأمین اهداف مناسب آن، دانسته می‌شود.

نیاز انسان به معارف و حیانی برای تحقق زندگی معنوی را می‌توان بر اساس مراحل زیر تبیین کرد:

۱. هدف از آفرینش انسان این است که با انجام دادن افعالی اختیاری، مسیر تکامل

خود را به‌سوی تقرب الهی و کمال نهایی پیماید.

۲. انسان در صورتی می‌تواند راه تکامل خویش را آزادانه و آگاهانه، انتخاب کند که هم هدف و هم راه رسیدن به آن را بشناسد. پس مقتضای حکمت الهی این است که ابزار و وسایل لازم تحصیل چنین شناخت‌هایی را در اختیار بشر قرار دهد.

۳. شناخت‌های عادی و متعارف انسان‌ها که از همکاری حس و عقل به دست می‌آید، هرچند نقش مهمی در تأمین نیازمندی‌های زندگی ایفا می‌کند؛ اما برای باز شناختن راه کمال و سعادت حقیقی در همه ابعاد فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، کافی نیست و اگر راه دیگر برای رفع این کمبودها وجود نداشته باشد، هدف الهی از آفرینش انسان، تحقق نخواهد یافت.

نتیجه اینکه مقتضای حکمت الهی این است که راه دیگر و رای حس و عقل برای هدایت در اختیار بشر قرار دهد؛ راهی که قلمرو آن بسیار دقیق و وسیع‌تر از سایر منابع معرفتی است، خطاناپذیر است، واقعیات هستی اعم از مادی و مجرد را به انسان نشان داده و زمینه‌های زندگی معنوی جهت رسیدن به حقیقت و سعادت نهایی را فراهم می‌سازد. در قرآن کریم وحی به‌عنوان منبع هستی دین و معرفت معرفی شده است که از جایگاه معتبر مبتنی بر اراده الهی، به کلیه نیازهای انسان می‌پردازد؛ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ. (نجم: ۴-۳) باوجود آنکه معرفت دینی در ابعاد نظری، اساس ساخت باورها و نقشه زندگی در دنیا است؛ اما این به‌تنهایی بدون اجرا و عمل مبتنی بر آن برای زندگی معنوی و سعادت حقیقی کافی نیست. قرآن کریم با اشاره به لزوم التزام به کلیه تکالیف الهی برای آبادی دنیا و آخرت، احکام الهی را تابع مصلحت واقعی می‌داند که درک کامل و جزئیات آن تنها از طریق وحی امکان‌پذیر است. «ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ»؛ (اسرا: ۳۹) این [احکام و مطالب] از حکمت‌هایی است که پروردگارت به تو وحی کرده است. در سورة شوری، خداوند هدایت انسان را به اراده الهی از طریق وحی نسبت داده است که بدون چنین لطفی، معرفت به کتاب و ایمان امری ناممکن است. «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي



بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»؛ (شوری: ۵۲) و همان گونه روحی را از امر خود به توحی کردیم. تو نمی‌دانستی کتاب و ایمان چیست، ولی آن را نوری قرار دادیم که هر کس از بندگانمان را بخواهیم به وسیله آن هدایت می‌کنیم. بی‌تردید توبه راهی راست هدایت می‌کنی.

بدین‌سان وحی در اصل ایجاد باورها، معرفت به احکام و جزئیات آن، مصالح و آثار آن‌ها، زمینه‌ساز و راهنمای خطاناپذیر زندگی و مراتب و مقاصد کمال انسان است.

۵-۷. ایمان و اعتقاد به خداوند

همان گونه که پیش‌ازاین مطرح شد، باوجودآنکه اصل مسئله معنویت و زندگی معنوی به‌عنوان یکی از گزینه‌های مهم دغدغه بشر برای دستیابی به رستگاری مطرح بوده است؛ اما رویکردهای مختلفی نسبت به آن وجود داشته و زیربناهای فکری و ساخت‌های متنوعی را برای آن مطرح کرده‌اند، چنان‌که امروزه گرایش سکولاریستی و برخی از گرایش‌های دیگر زندگی معنوی را بدون ایمان و اعتقاد و حضور خداوند مطرح و ترویج می‌کنند. در اندیشه اسلامی ایمان یکی از ارکان انسانیت است که با تعامل و مناسبات درست با یکی از ارکان مهم دیگر انسانیت، یعنی علم می‌تواند زندگی معنوی را پایه‌ریزی نماید؛ زیرا با دوری ایمان از علم، ایمان به جمود، تعصب، کور و با شدت به دور خود چرخیدن و راه به‌جای نبردن تبدیل می‌شود. از این منظر، علم به‌مثابه ابزاری برای انسان در جهت رسیدن به مقصد است؛ اما تعیین مقصد، جهت‌دهی و ایجاد تحول و دگرگونی درونی، اموری است که از دست علم برنمی‌آید؛ این گونه تقدس یافتن و گران‌بها شدن برخی از ارزش‌ها در روح آدمی است و آن خود مولود یک سلسله گرایش‌های متعالی در انسان است که آن گرایش‌ها به نوبه خود ناشی از برداشت خاص و طرز تفکر خاص درباره جهان و انسان است که نه در لابراتوارها می‌توان یافت و نه از محتوای قیاس‌ها و استدلال‌ها. (مطهری، ۱۳۷۷، ۲: ۳۶)

در بینش اسلامی ایمان به خداوند محوری‌ترین بنیاد معنویت در زندگی انسان است. چنان‌که ایمان‌گرایانی مانند «کی‌یرکگارد» هم معتقد است شخصی که

حقیقتاً نگران روح خود است، می‌داند هر لحظه‌ای را که بدون خداوند سر کند، ضایع شده است. (مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۸۰) اعتقاد به خداوند می‌تواند به دو معنا یا از دو جهت محوری و بنیادی لحاظ شود؛ یکی از جهت آنکه خداوند متعال مبدأ اساسی و مقصد نهایی است که همه ابعاد حیات انسانی بر محوریت آن معنا و جهت می‌یابد. «قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»؛ (بقره: ۱۵۶) گویند ما از آن خداییم و یقیناً به سوی او باز می‌گردیم. دوم بداهت و تردیدناپذیر بودن وجود و حضور خداوند؛ «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِی اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ»؛ (ابراهیم: ۱۰) پیامبرانشان گفتند: آیا در خدا که آفریننده آسمان‌ها و زمین است، شکی است؟ او شما را دعوت می‌کند تا همه گناهانتان را ببامرزد. در جای دیگر از قرآن کریم، حضور خدا و نسبت وی با انسان از نسبت شخص به رگ گردنش، نزدیک‌تر تعبیر شده است (ق: ۱۶)

در رویکردهای فلسفی و عرفانی، این تشبیه وابستگی مطلق و دایمی وجودی انسان را به آفریدگار وی بیان می‌کند که در تمام ابعاد و شئون، نمی‌تواند مستقل از خداوند، به زندگی خود ادامه دهد؛ اما با رویکرد ظاهری هم می‌توان این آیه را دلیل روشنی برای علم و نظارت همیشگی خداوند از حالات و واقعیات درونی و بیرونی انسان دانست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۸: ۳۴۶) که در صورت باور و توجه به آن، ضمانت کامل و مناسبی برای هدایت و رفتار درست انسان فراهم خواهد آمد. قرآن کریم ایمان به خداوند و پیامبرش را سرمایه و تجارتی می‌داند که مؤمنان با کسب و حفظ آن، از سرنوشت و شکنجه‌های درد ناک رهایی می‌یابند. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُجْزِيكُمْ مِنْ عَذَابِ الْيَمِّ. تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ»؛ (صف: ۱۰-۱۱) ای اهل ایمان! آیا شما را به تجارتی راهنمایی کنم که شما را از عذابی دردناک نجات می‌دهد. به خدا و پیامبرش ایمان آورید.

امروزه مباحث اخلاق و فرااخلاق از موضوعات فعال و کاربردی زندگی علمی و عملی بشر است که نتایج آن تمام ابعاد و الگوی زندگی فردی و مناسبات اجتماعی آن را مورد تأثیر و ارزش‌گذاری قرار می‌دهد. اهمیت این موضوع به گونه‌ای است که



تاریخ و سرگذشت بشر، ظهور و افول ملت‌ها، حکومت‌ها و تمدن‌ها به نگرش‌ها و رفتارهای اخلاقی آنها پیوند خورده و به‌عنوان یکی از عوامل مهم تحلیل می‌شود. بدین جهت است که برخی از اندیشمندان اسلامی با آنکه خود اخلاق را سرمایه بزرگ زندگی می‌دانند؛ اما آن را در غیبت ایمان بدون پایه و منطق می‌خوانند. به قول استاد مطهری: «زیربنای همه اصول اخلاقی و منطق همه آن‌ها بلکه سرسلسله همه معنویات ایمان مذهبی یعنی ایمان و اعتقاد به خدا است». (مطهری، ۱۳۸۷: ۷۶۱-۷۶۲) بدین ترتیب فضایل و مکارم اخلاقی در تمامی زمینه‌ها، مبتنی بر اندیشه دینی و ایمان به خداوند حاصل گردیده و زندگی معنوی در سایه آن بنا می‌گردد.

نتیجه‌گیری

معنویت همانند بسیاری از واژه‌های دیگر دارای تنوع و تحول مفهومی زیادی است که با وجود کاربرد زیاد آن در عرف عمومی و تخصصی، تعریف یگانه و مشخصی از آن وجود ندارد و با توجه به مبانی و مناظر متنوع، تعاریف مختلفی از آن صورت می‌گیرد. با این وجود می‌توان معنویت را به کیفیت زیستن مبتنی بر دیدگاه و اعتقاد به امور فراتر از ماده و استوار ساختن فکر و عمل در کلیه امور زندگی بر آن، تعریف کرد که از دیدگاه اسلام، کیفیت زیستن مبتنی بر ایمان به خدا و محوریت او در تمامی شئون زندگی است.

در بستر اندیشه‌ها و دوره‌های فکری، معنویت تحول معنایی زیادی پیدا کرده است؛ از معنای عام غیرمذهبی در دوره یونان باستان و نوع سنتی مسیحی آن که به زندگی متأثر از روح القدس دلالت دارد و کارکرد روان‌شناختی در برابر مادیت و گسترش معنای جدید و مدرن معنویت در قرن دوازدهم تا توجه به ارزش‌های معنوی تکثرگرایانه رمانتیسم و بالاخره دریافت معنویت مبتنی بر احساسات، غرایز و تمایلات انسانی پست‌مدرنیسم. در قرآن کریم واژه معنویت به کار نرفته است؛ اما با توجه به تأکید فراوان قرآن به ایمان و عمل صالح، می‌توان گفت معنویت در اندیشه اسلامی معنویت به جهات، ارزش‌ها و مؤلفات زندگی مبتنی بر ایمان به حقایق فرامادی با محوریت خداوند دلالت دارد.



معنویت و دین دو امر توأمان‌اند که رابطه و وثیقی میان آن‌ها وجود دارد و بلکه معنویت از غایات دین به حساب می‌آید؛ چنان‌که از لحاظ منطقی میان عرفان و معنویت و هم‌چنین میان اخلاق و معنویت، نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است.

با توجه به تنوع مفهومی معنویت و وابستگی آن به نگرش‌ها و اندیشه‌های مختلف، می‌توان گفت معنویت دارای مبانی و بنیادهای خاص همان اندیشه است. معنویت در اندیشه اسلامی نیز دارای مبانی مختلف معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است. با و بر به واقعیت و امکان شناخت آن برای انسان از اصولی است که متفکران مسلمان در برابر شک‌گرایی به آن تأکید نموده و در مسیر واقع‌گرایی و با تکیه بر معرفت‌های بدیهی، معرفت بشری را سازمان ورشد داده‌اند. با تکیه بر این اصل است که زمینه تشخیص و صورت‌بندی زندگی برای انسان فراهم می‌آید و با جستجو و دریافت حقایق، اندیشه و اعمال انسان، جهت می‌یابد، چنان‌که تردید و شکاکیت در مراحل مختلف خود، می‌تواند از مهم‌ترین موانع برای هدایت انسان و ترسیم زندگی معنوی باشد. یکی از منابع یا ابزارهای معرفتی مهم برای انسان نیروی عقل است. عقل در منابع و اندیشه اسلامی دارای جایگاه والا و عدل پیامبر بیرونی تلقی شده و به‌کارگیری آن به‌صورت درست و در مسیر صحیح، عبادت و موجب رستگاری دانسته شده است. با این وجود؛ اما عقل انسان دارای درجات مختلف و دارای کاستی‌هایی است که به‌عنوان راهنمای مستقل از تشخیص سعادت حقیقی انسان ناتوان است؛ بدین جهت نیازمند پشتوانه‌ای دیگر مانند وحی است که با مساعدت آن می‌تواند نقش‌گر حیات معنوی معقول در جهت تحقق هدف و حکمت خلقت الهی باشد.

دریافت‌های باطنی و شهود که در شرایط خاص انسانی و با کوشش‌ها و درخشش‌های ویژه برای انسان حاصل می‌شود، در صورتی که مبتنی بر مبانی فکری و عملی و شیوه مناسب اتفاق افتاده باشد، از مسیرهای ارجمندی در پی‌جویی و دستیابی به حقیقت در اندیشه اسلامی محسوب می‌گردد؛ اما شخصی بودن و



محدودیت آن از جهت بیان، اعتبار و انتقال‌پذیری از چالش‌هایی‌اند که دسترسی و گزینش آن را برای رهپویان معنویت، دشوار ساخته است. بدین ترتیب به اقتضای لطف و حکمت الهی وحی به‌عنوان منبع کامل و بی‌بدیل معرفتی جهت هدایت انسان در اختیار انسان نهاده شده است. راهی که قلمرو آن بسیار دقیق و وسیع‌تر از سایر منابع معرفتی است، خطاناپذیر است، واقعیات هستی اعم از مادی و مجرد را به انسان نشان داده و زمینه‌های زندگی معنوی جهت رسیدن به حقیقت و سعادت نهایی را فراهم می‌سازد. باوجود آنکه امروزه گرایش‌های مختلف فکری، معنویت و زندگی معنوی را در غیبت خداوند و باور و اعتقاد به حضور وی مطرح می‌کنند؛ اما در اندیشه اسلامی ایمان است که با تعامل و مناسبات درست با ارکان مهم دیگر انسانیت، زندگی معنوی و سعادت حقیقی را برای انسان به ارمغان می‌آورد و ایمان به خدامحوری‌ترین پایه معنویت در زندگی انسان است؛ زیرا خداوند متعال مبدأ و مقصد نهایی همه حقایق و ناظر دقیق و همیشگی همه حالات و واقعیات درونی و بیرونی انسان است.

فهرست منابع

۱. ابراهیمیان، سید حسین، (۱۳۸۷)، معرفت‌شناسی از دیدگاه برخی از فلاسفه اسلامی و غربی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. پارگمنت، کنت آی و جهانگیرزاده، محمد رضا، (۱۳۸۴)، معنویت، کشف و حفظ امر مقدس، مجله معرفت، شماره ۹۷.
۴. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی، (ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی)، تهران: طرح نو.
۵. جعفری، محمد تقی، (۱۳۶۰)، حیات معقول، تهران: انتشارات سیما.
۶. حق‌شناس، علی محمد و دیگران، (۱۳۸۱)، فرهنگ معاصر هزاره، تهران: فرهنگ معاصر.
۷. حمیدیه، بهزاد، (۱۳۹۶)، نسبت مفهومی معنویت و دین، پژوهشنامه ادیان، سال ۱۱، شماره ۲۲.
۸. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۷)، عوامل و موانع ترویج معنویت، مجله حصون، شماره ۱۶.
۹. ذبیحی، محمد، (۱۳۸۶)، فلسفه مشا، تهران: سمت.
۱۰. سقایی بی‌ریا، محمد ناصر، (۱۳۸۷)، نقش معنویت در زندگی و میدان رزم، مجله حصون، تابستان ۱۳۸۷، شماره ۱۶.
۱۱. صدرالمتهین، محمد، (۱۳۸۲)، شرح اصول کافی، (تصحیح: محمد خواجوی)، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. صدرالمتهین، محمد، (۱۳۶۱)، عرشیه، تهران: مولی.
۱۳. صدرالمتهین، محمد، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.



۱۴. صدرالمتألهین، محمد، (۱۳۶۲)، سه رسائل فلسفی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات اسلامی.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین، (بی‌تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: انتشارات صدرا.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۱۸. فاخوری، حنا و خلیل جر، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، (ترجمه: عبدالمحمد آیتی)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. فنایی، ابوالقاسم، (۱۳۹۳)، معنویت از نگاه قرآن، فصلنامه اطلاعات حکمت و معرفت، سال نهم، شماره دوم.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۱. محمدی، عبدالله، (۱۳۹۰) نقد نظریه تباین دین و معنویت، معرفت کلامی، سال دوم، شماره سوم.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۷)، آموزش عقاید، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، قم: صدرا.
۲۴. مظاهری سیف، حمید رضا، (۱۳۸۷)، جریان شناسی انتقادی عرفان‌های نو ظهور، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۵. ملکیان، مصطفی، (۱۳۹۴)، در رهگذر باد و نگهبان لاله، تهران: نگاه معاصر.
۲۶. منسوب به جعفر بن محمد (امام صادق) (۱۴۰۰)، مصباح الشریعه، بیروت: اعلمی.
۲۷. نارویی نصرتی، رحیم، (۱۳۸۴)، معنویت همزاد و همگام انسان نگاهی دینی روان‌شناختی، مجله معرفت، شماره ۸۷.
۲۸. نصر، سید حسین، (۱۳۸۰)، معرفت و معنویت، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: سهروردی.