

مبانی هستی‌شناختی معنویت در اندیشه اسلامی

مصطفی احسانی^۱

چکیده

با وجود اذعان به اصل گرایش انسان به «معنویت» به مثابه الگوی مناسب زندگی، تفسیرها و تجویزهای بسیار متنوعی از آن صورت گرفته است. وجود الگوهای مختلفی که وابسته به مبانی فکری متفاوت و گاه متضادند، به صورت طبیعی درستی و موثریت همه آن‌ها را نفی کرده و ضرورت سنجش و انتخاب یا بازکشف آن را ایجاد کرده است. دین اسلام به عنوان مطمئن‌ترین منبع معرفتی، ارائه دهنده معارف حقیقی و رهنمودهای زندگی سعادت‌آفرین، برای انسان است. در این تحقیق با هدف تشخیص ماهیت حقیقی معنویت و دستیابی به الگوی درست زندگی معنوی، کوشش شده که پایه‌های بنیادین هستی‌شناختی معنویت از دیدگاه اسلام با روش توصیفی و تحلیلی، تبیین شود. فرایند بررسی و پردازش اطلاعات در این مسئله، در چارچوب واقع‌گرایی و جهان‌نی‌الهی در تفکر اسلامی دنبال شده است. اندیشه اسلامی به واقعیت هستی و اصالت آن فی‌الجمله و به نحو فطری اذعان دارد و بر این اساس، روابط میان اشیا، نگرش‌ها، رفتارها و ارزش‌ها و تأثیر آن در ساخت کیفیت زندگی و کسب حیات معنوی انسان را شناسایی و ارزیابی می‌کند. از دیدگاه اسلام هستی به طبیعت و موجودات مادی منحصر نیست، بلکه واقعیت‌های فراطبیعی وجود دارد که از آن به «غیب» تعبیر شده است. بدون ایمان به غیب که خداوند مصداق بارز آن است، دستیابی به معنویت امری ناممکن است.

کلیدواژه‌ها: مبانی هستی‌شناسی، عالم غیب، واقع‌گرایی، معنویت، اندیشه اسلامی

۱. دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، (نماینده افغانستان)، کابل، افغانستان
ایمیل: mustafaehsani8@gmail.com

مقدمه

در طول تاریخ حیات بشر و به‌طور خاص در زندگی پیچیده امروزی، «معنویت» به‌مثابه شیوه و الگویی از زندگی مطرح‌شده است که قابلیت حل بحران‌ها و تأمین آرامش و سعادت انسان را دارد. چنین نگرشی اما خاستگاهی واحد ندارد، بلکه ناشی از رویکردهای مختلف فکری است. ازاین‌رو مفهوم معنویت از تعریف یگانه‌ای برخوردار نیست و وابسته به اندیشه‌های بنیادین هستی و انسان‌شناختی، از تعاریف متعدد و مختلف برخوردار است که شامل طیف‌های بسیار متنوعی از عرفان ادیان ابراهیمی، نسخه‌های ادیان شرقی تا استفاده از مواد مخدر و روابط آزاد جنسی می‌گردد. (مظاهری سیف، بی‌تا: ۲۱) با وجود اذعان به واقعیت اصل خواست و گرایش انسانی به معنویت، نمی‌توان اطمینان پیدا کرد که تمام گونه‌های آن برای سعادت حقیقی و آرامش ابدی انسان درست، کافی و مؤثر باشد. تنوع جریان‌ها و نسخه‌ها به‌قدری است که با فرض درستی آن‌ها، محدودیت‌های انسانی مجالی برای استفاده و تجربه آن‌ها نمی‌گذارد. لذا منطقی به نظر می‌رسد که این مسئله را با دین اسلام که یکی از مهم‌ترین منابع معرفت در مسیر هدایت و سعادت انسان است، در میان بگذاریم. جریانی که عده زیادی از انسان‌ها بیشترین زیست و همراهی نظری و عملی را در حیات فردی و اجتماعی خود با آن داشته و تمام ابعاد سرنوشت خویش را با آن رقم زده‌اند.

معنویت در اندیشه اسلامی می‌تواند از جهات مختلف بررسی شود؛ مانند ماهیت، مبانی، انواع و اقسام، جایگاه معنویت در فرهنگ و اندیشه اسلامی و نسبت آن با دین و سایر مفاهیم و موضوعات مرتبط مثل عرفان، اخلاق و جز آن‌ها. از آنجاکه کلیه فعالیت‌های نظری و عملی انسان مبتنی بر تفکر و اندیشه‌های بنیادین استوار است، تشخیص ماهیات اشیا و پدیده‌ها، دسته‌بندی‌ها، ارتباطات و ارزش‌گذاری‌ها معمولاً بر سنجه و چارچوب نظری بنیادین گذاشته می‌شود، بررسی مبانی معنویت نیز می‌تواند ما را در کشف ماهیت اصلی معنویت و تشخیص آن از انواع و گونه‌های نادرست یاری رساند. در یک تقسیم می‌توان مبانی معنویت را به مبانی



معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی تقسیم کرد. مبانی معرفت‌شناختی در جای دیگر توسط این قلم بررسی شده است. حال سؤال این است که معنویت در اندیشه اسلامی بر چه پایه‌های هستی‌شناسانه استوار است؟ از منظر اسلام واقعیتی وجود دارد؟ گستره و شمول هستی تا کجا و روابط میان طبقات هستی چگونه است؟ در این مقاله کوشش شده که مسائل فوق از دیدگاه اسلام بررسی شده و نگرش‌های مرتبط با آن‌ها با مسئله معنویت ارزیابی شود.

۱. مفهوم معنویت

۱-۱. معنویت در لغت

معنویت مصدر جعلی عربی به معنای معنوی بودن است. معنوی منسوب به معنا و مربوط به معنا به 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 دَم» 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) در فرهنگ غربی معنویت دو کاربرد دینی و فلسفی دارد؛ در کاربرد دینی مسیحی به معنای ساکن شدن روح القدس در فرد است و در کاربرد فلسفی آن مرادف ایده‌گرایی idealism است. در فرهنگ اسلامی نیز معنویت کاربردهای متعدد دارد؛ مانند مقابل مادیت، مترادف دین و ارزش‌های دینی، اهل باطن بودن، اشخاص متدین و مکان خاص مثل مسجد. (سقایی بی‌ریا، ۱۳۸۷)

۱-۲. معنویت در اصطلاح

معنویت از جهت اصطلاحی نیز دچار مفهوم‌سازی و لغزندگی مفهومی بسیاری است که در گستره‌ها و برداشت‌های سنتی، اومانیسم، پست‌مدرنیسم و سایر جریانات

فکری، ارائه گردیده‌اند. (احسانی، ۱۴۰۲) با این حال در تعریف نسبتاً جامع می‌توان گفت: «معنویت، کیفیت زیستن مبتنی بر دیدگاه و اعتقاد به امور فراتر از ماده و استوار ساختن فکر و نظر و عمل مبتنی 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. از منظر خاص و اسلامی می‌توان گفت: «معنویت کیفیت زیستن مبتنی بر ایمان به خدا و محوریت او در تمامی شئون زندگی است». (احسانی، ۱۴۰۲)

۲. مبانی هستی‌شناختی معنویت

منظور از مبانی هستی‌شناختی، معارف و باورهای زیر بنایی در ارتباط با هستی و پدیده‌ها است که سایر گزاره‌ها، باورها و رفتارها بر اساس آن توجیه و تبیین می‌گردد. در این مقاله مسئله معنویت مبتنی بر دو نگرش کلی هستی‌شناختی؛ یعنی واقع‌گرایی و غیب‌باوری، در اندیشه اسلامی بررسی و تبیین می‌شود:

۲-۱. واقع‌گرایی

واقع‌گرایی یا رئالیسم طبق یکی از معانی اصلی و پرکاربرد خود، در مقابل ایدئالیسم یا خیال‌اندیشی، بر آن است که جهان خارج، مستقل از ذهن و ادراک انسان وجود دارد و همه چیز خیالات و تصورات ذهنی انسان نیست. هنگام ادراک چیزی، همان‌طور که شناخت و آگاهی مستلزم آن است که شیء معلوم در ارتباط با ذهن به معنای وابستگی به آن قرار بگیرد، مستلزم این هم است که طبیعت و ماهیت شیء معلوم نیز باید مستقل از علم به آن باشد؛ زیرا در غیر این صورت شناختن چیزی با تغییر دادن آن که معلوم ما است همراه است. بنابراین شناخت همیشه خود را ابطال و بی اعتبار خواهد کرد. (یونگ، ۱۳۸۳: ۱۲۳-۱۲۴) در مقابل ایدئالیسم معتقد است که اگر انسان و ذهن او نباشد، چیزی در جهان خارج از ذهن وجود نخواهد داشت. به باور بارکلی اشیای مادی ممکن نیست مستقل از ادراک ما موجود باشند (همان: ۱۲۱) فراتر از این، برخی مانند سوفسطائی‌ها، تمامی واقعیت خارجی حتی وجود خود و ادراک آن را انکار کرده‌اند.



فلسفه و اندیشه اسلامی اما با اعتقاد به اصالت واقع و حقیقت مطلق، اذعان می‌دارد که واقعیات فی‌الجمله بدون دخل و تصرف فکر ما، همان‌گونه که هستند برای ما جلوه‌گر می‌شوند (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۰۱) و واقعیت به‌صورت فطری اثبات می‌شود؛ زیرا اگر اثبات نمی‌شد، نسبت به موضوعات ترتیب اثر منظم داده نمی‌شد». (همان: ۹۱) از این منظر وقوع خطا در بعضی از موارد، نباید موجب سلب اعتماد از جمیع معلومات حتی فطریات و حقایق مسلم‌گردیده و جمیع واقعیت‌های خارج، مورد انکار قرار گیرد، بلکه «خود همین پی‌بردن به خطا دلیل بر این است که ما یک سلسله حقایق مسلّمه داریم که آن‌ها را مقیاس قرار داده‌ایم و از روی آن‌ها به این خطاها پی برده‌ایم، وگرنه پی‌بردن به خطا معنا نداشت». (همان: ۹۰) هم‌چنین اقرار به علم و عدم انکار آن از جانب خصم، دلیل دیگری است برای واقعیت معلوم؛ زیرا «علم دارای خاصیت کاشفیت از خارج است، بلکه علم عین کشف از خارج است و ممکن نیست علم باشد و صفت کشف نباشد، یا علم و کشف باشد، واقع مکشوف وجود نداشته باشد». (همان: ۸۹)

در جای دیگر نیز استدلال شده است که هر یک از واژه‌های «حس»، «ادراک حسی»، «مفهوم» و «معرفت» ممکن است دو معنا داشته باشند؛ یکی به معنای حالتی ذهنی از احساس، ادراک حسی و غیر آن و دیگر به معنای آنچه به حس درمی‌آید یا آنچه به ادراک درمی‌آید و غیر آن. در صورت نخست واژه‌ها مبین چیزی هستند که جز در ذهن موجود نمی‌شود، ولی لازمه‌اش این نیست که به معنای دوم نیز همین‌طور باشد». (یونگ، ۱۳۸۳: ۱۲۶)

در منابع اسلامی دلایلی زیادی مشاهده می‌شود که می‌توان از آن پذیرش واقعیت خارج مستقل از ذهن را استنباط کرد. قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱) طبق این آیه بین حالات نفسانی انسان و وضعیت خارجی، حداقل در جانب خیر، تلازم برقرار است که اگر گروهی بر اساس فطرت اصلی خود به خداوند ایمان آورده، از وی اطاعت نموده و شکر نعمت‌ها را به جا آورند، خداوند نعمت‌های ظاهری و باطنی را برای آن‌ها ارزانی می‌دارد و این قضا



و سنت حتمی الهی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۱)

چنانکه استنباط می‌گردد، کیفیت روابط متغیرهای مطرح در این آیه مبتنی بر فرض واقعیت آن‌ها، به‌عنوان امور تأثیرگذار یا تأثیرپذیر است. بدین ترتیب وجود خداوند، حالات انسانی، نعمت‌های ظاهری و باطنی خداوند همگی از امور حقیقی‌اند نه صرفاً خیالی و ذهنی. چنانکه بالعکس در آیه ۳۵ سوره انفال زوال نعمت‌ها از انسان نیز وابسته به وضعیت‌ها و حالات درونی انسان است. سنت الهی بر استمرار و دوام افاضه نعمت‌ها است؛ اما برخی از امور باعث می‌شوند که استعداد و آمادگی نفسانی انسان برای دریافت نعمت‌های الهی، از بین برود و شایسته نعمت و هلاکت گردد و این یک ضابطه کلی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹: ۱۰۱)

در آیه ۳۲ سوره زخرف،^۱ تقسیم‌کننده اصلی نعمات مادی (معیشت) و نعمت‌های معنوی (جاه) بر اساس مصالح بندگان تنها از جانب خداوند و با اراده وی دانسته شده است که شرایطی دیگر در آن کمتر دخیل‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹: ۷۲)

در آیه ۳۹ سوره نجم^۲ نیز پاداش و ثواب انسان وابسته به عمل وی دانسته شده است. طبق برخی از تفاسیر، منظور از سعی در این آیه، عمل و حرکت در حیات دنیوی است و خداوند به بندگان از ناحیه اعمال آن‌ها در زندگی دنیا می‌بیند و به‌موجب آن، با آن‌ها معامله می‌کند. (مغنیه، ۱۴۲۴: ۷: ۱۸۳) برخی با تفاوت گذاری میان اعمال و اسباب دنیوی و اخروی معتقدند که اسباب اخروی سبب‌هایی هستند که هرگز از غایات و نتایج خود تخلف نمی‌کنند، برخلاف اسباب دنیوی که تخلف پذیرند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳: ۶۶)

در آیه ۲۸۶ سوره بقره،^۳ از ارتباط میان طاعات و سیئات به کسب تعبیر شده و گفته

۱. أَهْمُ يُقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ تَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ؛ آیا آنان رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند؟ ما معیشت آن‌ها را در حیات دنیا در میان‌شان تقسیم کردیم و بعضی را بر بعضی برتری دادیم تا یکدیگر را مسخر کرده (و با هم تعاون نمایند)؛ و رحمت پروردگارت از تمام آنچه جمع‌آوری می‌کنند بهتر است.

۲. وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى؛ و اینکه برای انسان بهره‌ای جز سعی و کوشش او نیست.

۳. لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا أَلْهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ؛ خداوند هیچ کس را، جز به اندازه توانایش، تکلیف نمی‌کند. (انسان)، هر کار (نیکی) را انجام دهد، برای خود انجام داده؛ و هر کار (بدی) کند، به زیان خود کرده است.



شده است که می‌توانیم ثواب و عقاب را بدین جهت کسب بنامیم که آن‌ها بر اثر کار انسان پدید می‌آیند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۲: ۶۹۱)

چنانکه ملاحظه می‌شود در آیات یادشده به روابط میان امور درونی و بیرونی و نتایج آن‌ها اشاره شده و همه آن‌ها به‌عنوان حقایق و واقعیت‌های مستقل از ذهن، یقینی و مسلم انگاشته شده‌اند که ورای سازه و تجربه افراد، قابل کشفند؛ زیرا ارتباط و نسبت میان آن‌ها، مستلزم وجود طرفین ربط است و نمی‌توان پذیرفت که از جانب خدای حکیم، مطالب و معارف مهم قرآنی درباره حیات و سرنوشت انسان، با اموری صرفاً ذهنی و موهومی تعبیر و اعتبار شده باشد.

بدین ترتیب، حقیقی دانستن امور، اشیا و روابط آن‌ها و واقعی دانستن پاداش‌ها و کیفرهای مادی و معنوی الهی، باعث می‌شوند که زندگی و تأثیر آن‌ها در حیات اخروی و معنوی جدی تلقی گردیده و نگرش‌ها، گرایش‌ها و روش‌ها به‌صورت هدفمند به مقاصد صحیح، طراحی و ارزیابی گردد.

۲-۲. عالم غیب

تقسیم‌بندی عالم، به عالم شهادت (طبیعت و مادیت) و عالم غیب (فرا مادیت) از تقسیم‌بندی‌های مشهور و اساسی است که به‌صورت کلی در تعیین جهان‌بینی انسان مؤثر است و وابسته به اعتقاد به انحصار عالم در مادیت یا پذیرش جهان و امور فرامادی، نگرش انسان به ترتیب به دودسته مادی و الهی تقسیم می‌شود. جهان‌بینی الهی علاوه بر عالم طبیعت و شهادت، به غیب نیز معتقد است؛ یعنی هستی و وجود را منحصر در مشهودات و محسوسات نمی‌داند، بلکه به وجود نامحسوس نیز باور دارد که در رأس آن خداوند است.

در اندیشه اسلامی نیز عالم هستی به دو بخش غیب و شهادت تقسیم شده و هر دو سطح آن به‌عنوان نوع هستی موردپذیرش قرار گرفته است. چنانکه واضح است، تقسیم‌بندی موجودات به غیب و شهادت از ناحیه انسان است نه خداوند؛ زیرا همه‌چیز برای خداوند آشکار است. عالم شهادت جهان طبیعت و موجودات مادی است که با حواس پنجگانه درک می‌شوند و غیب، بخشی از عالم هستی است که از



حس انسان پنهان و پوشیده است و با قوه حسی قابل درک نیست. برخی غیب را به دو قسم مطلق و نسبی تقسیم کرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲: ۱۷۱) غیب مطلق مانند خداوند و غیب نسبی مانند قیامت.

علامه طباطبایی غیب و شهادت را دو معنای نسبی می‌داند؛ یعنی یک شیء ممکن است نسبت به چیزی غیب و نسبت به چیزی دیگر شهادت باشد. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ۱۷۹: ۷) شهید مطهری منظور از غیب در فرهنگ قرآن را «امر نادیدنی» به صورت مطلق می‌داند، نه آنکه به صورت نسبی فعلاً قابل مشاهده نیست (مطهری، ۱۳۸۷، ۲۷: ۶۶۴) برخی برای واژه غیب کاربردهای متعددی منظور کرده‌اند که در هر مورد خصوصیتی دارد و به جهتی و لحاظی به آن اطلاق می‌گردد؛ مانند غیب از حس (در قرآن به همین معنا به کار رفته است)، پنهان از ادراکات افراد عادی یا علمی که غیر اکتسابی و مخصوص خداوند است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۴۰۷) در هر صورت، قرآن بر عدم انحصار بر حس تأکید می‌کند و بر پیروی از عقل سلیم و لب خالص ترغیب می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱: ۴۶) و راه شناخت غیب را تعقل و مشاهده قلبی می‌داند.

در منابع اسلامی، موارد متعددی از امور غیبی و مصادیق غیب دانسته شده‌اند؛ مانند خدا، وحی، فرشتگان، قیامت، اخبار و حالات پیامبران گذشته، (هود: ۴۹) حوادثی که در آینده رخ می‌دهد، (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۴: ۳۵۲) قلم و لوح محفوظ، (مطهری، ۱۰۶۹: ۶) بعثت، بهشت و جهنم، (محلّی و سیوطی، ۱۴۱۶: ۵) احکام و آنچه از جانب خداوند آمده است، آنچه علم آن برای بندگان غایب است، قرآن، حضرت مهدی (عج) و هر چیزی که معرفت آن لازم است و از طریق دلایل و آیات درک می‌شوند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱: ۱۲۲) ولی در اندیشه اسلامی، خداوند، ملائکه، روح، وحی و عالم آخرت از مصادیق بارز و مشهور غیب به حساب می‌آیند که هر کدام در جایگاه خود از متعلقات ایمان است.

در اندیشه اسلامی و به بیان فلسفی، غیب اصالت دارد. منظور از اصالت داشتن غیب، متحقق بودن مصادیق غیب در خارج از ذهن است. اصالت عالم غیب؛ یعنی



اینکه فراتر از موجودات مادی و طبیعی که قابل درک و حس توسط قوا و ابزارهای حسی انسان است، واقعیت‌های فرامادی و فراطبیعی وجود دارند که توسط قوا و ابزارهای حسی قابل درک نیستند؛ اما در چرخه روابط و سازوکار آفرینش و بقای موجودات و حیات طبیعی و معنوی انسان نقش واقعی دارند. مثلاً وجود خداوند که از بارزترین مصداق غیب مطلق است، با آنکه قابل ادراک حسی نیست؛ اما نزد مؤمنان به مثابه برترین حقایق و بلکه حقیقت بخش و مدبر همه حقایق، مورد پذیرش و اذعان است. چنانکه حیات اخروی به عنوان غیب نسبی، از موارد ایمان مؤمنان است و کلیه نگرش و رفتار دنیوی خود را به هدف برخورداری از آن حیات معنوی، ترسیم و تنظیم می‌کنند.

ایمان به غیب که اساس دعوت پیامبران است و از ایمان به خداوند سرچشمه می‌گیرد عبارت است از اینکه انسان بدون تردید اقرار و اعتراف داشته باشد که در عالم هستی حقایق و واقعیت‌هایی است که با حواس نمی‌توان درک کرد و لو حضور داشته باشد. (مطهری، ۱۳۸۶، ۲۳: ۶۴۲) در حقیقت ایمان به غیب صرفاً باور و ایمان به وجود مصادیق غیب نیست، بلکه فراتر از آن ایمان به رابطه میان خود شخص با غیب است؛ یعنی ایمان به مددهای غیبی. مددها برای اشخاص به مقیاس شخصی، برای اجتماع کوچک به مقیاس اجتماعی و باری جهان بشریت به مقیاس جهانی است، حکومت واحد جهانی سراسر عدالت، سراسر برکت، رفاه و آسایش، خوبی و ترقی خواهد بود. (مطهری، ۱۳۸۸، ۳: ۱۴۴)

بدین ترتیب اشخاصی که به غیب ایمان می‌آورند، عالم غیب برای آن‌ها در مسیر معنویت و هدایت دارای جایگاه و معنای ویژه می‌گردد. چنانکه نفس انسان به عنوان یکی از امور غیبی از آیات الهی تلقی شده که توجه و تدبیر در آن، راه را برای شناخت حق، ایمان به وی و خشیت از او و در نهایت نجات انسان فراهم می‌کند. (فصلت: ۱۸ و ۵۳)

۲-۳. خداوند

چنانکه واضح است وجود خداوند، محوری‌ترین امر در ایمان دینی و در رأس همه

باورها است؛ به گونه‌ای که در منظومه یا سلسله باورهای دینی ادیان مخصوصاً ادیان توحیدی، هیچ اعتقادی بدون باور به وجود خداوند از معنا و افاده‌ای برخوردار نیست. به قول یکی از اندیشمندان، فرض جهان بدون خدا، فرضی نامعقولی است و توجیه قابل قبولی ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱۲۷) از طرفی اگرچه برخی میان مفهوم معنویت و دین با تبیین‌های مختلف فرق می‌گذارند؛ اما تقریباً همه اعتراف دارند که میان دین و معنویت، پیوند و قرابت نزدیک موجود است. تعریف مختار بر ارتباط کامل دین و معنویت و ابتنای معنویت بر ایمان به خداوند و محوریت او در تمامی شئون زندگی تأکید می‌کند؛ زیرا آغاز و پایان معنویت در اسلام، به خدا ختم می‌شود و اولین قدم در معنویت اسلامی، پذیرش موجودی برتر و تأثیرگذار تام در زندگی انسان و عالم هستی است. (رحیم نارویی نصرتی، ۱۳۸۴)

آنچه درباره خداوند از باب حس الوهیت و خداخواهی مطرح می‌شود بر اساس دیدگاه‌های مختلف تبیین‌های متفاوتی یافته است؛ بعضی از دانشمندان اجتماعی معتقدند که معنویت دارای یک پایه ذاتی و ژنتیک است. بعضی دیگر تأکید کرده‌اند که مفهوم خدا در ظرفیت درون روانی کودک در نمادسازی، خیال‌پردازی و خلق موجودات فرا بشری ریشه دارد. بعضی نیز ادعا کرده‌اند که معنویت از پیشامدهای مهم زندگی و چالش‌هایی که محدودیت‌های انسان را برملا می‌کند، سر بر می‌آورد و بعضی دیگر بر اهمیت بافت اجتماعی (بافت خانوادگی، نهادی، فرهنگی) در شکل‌دهی به فهم کودک از خدا، تأکید کرده‌اند. (جهانگیر زاده، ۱۳۸۴)

اما در اندیشه اسلامی، خداشناسی لازمه وجود انسان و خدا گرایی به عنوان امر ذاتی و نهفته در طبیعت است که مقتضای آفرینش او است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۳۵۸) در نگاه کلی‌تر نه تنها انسان، بلکه تمام موجودات به حق تمایل دارند (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۱) و در واقع تسلیم و منقاد امر اویند. در آیه «أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ؛ آیا آن‌ها غیر از آیین خدا می‌طلبند؟ (آیین او همین اسلام است) و تمام کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند، از روی اختیار یا از روی اجبار، در برابر (فرمان) او تسلیمند، و همه



به‌سوی او بازگردانده می‌شوند». (آل عمران: ۸۳) برخی «اسلام» را به معنای تسلیم تکوینی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳: ۳۳۶) و بعضی به معنای وسیع آنکه هر دو قسمت [تکوین و تشریع خداوند] را در برمی‌گیرد، دانسته‌اند. بنابراین معنای آیه این است که کافران با این‌که از قبول اسلام در برابر بخشی از فرمان‌های خدا سرباز زده‌اند ناچار به قبول بخش دیگر شده‌اند، پس چرا آن‌ها در برابر همه قوانین الهی و دین و آیین حق یک‌باره تسلیم نمی‌شوند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶۴۴) شهید مطهری می‌گوید: «غریزه خداخواهی و خداجویی نوعی جاذبه معنوی است میان کانون دل و احساسات انسان از یک طرف و کانون هستی، یعنی مبدأ اعلی و کمال مطلق از طرف دیگر». (مطهری، ۱۳۷۷، ۶: ۹۳۴) مولوی در مثنوی معنوی نیز ارتباط انسان با خدا را ناشی از حقیقت انسان می‌داند و می‌سراید: «اتصال بی تکلیف بی قیاس / هست رب الناس را با جان ناس». (مولانا، دفتر ۴، بیت ۷۶۰)

چنانکه الیستر هاردی نیز در پیوند تجربه معنوی با حقیقت متعالی معتقد است که «تجربه معنوی در واقع تجربه حقیقی عینی است. چنین حقیقتی را تحت عنوان توهم نمی‌توان از صحنه زندگی آدمیان کنار زد. چنین تجربه‌ای، انحرافی مرضی نیست، بلکه از امور طبیعی زندگی انسان‌ها و بخشی جداناپذیر از ساختار زیستی او است که با گستره خاصی از وجود خود با حقیقت متعالی ارتباط دارد». (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴)

در نگاه خاص‌تر به بحث خداشناسی، مسئله وجود خدا همواره یکی از مسائل فعال و سرفصل‌های مهم پژوهش‌های کلامی فلسفی بوده است و دیدگاه‌ها و کوشش‌های مختلفی در این زمینه صورت گرفته است؛ برخی وجود خداوند را به‌کلی انکار کرده و برخی آن را اثبات‌نشدنی و بعضی قابل اثبات دانسته‌اند. گروهی از اندیشمندان اسلامی وجود خداوند را امر نظری و نیازمند اثبات شمرده‌اند و با شیوه‌های مختلف برای اثبات وجود خداوند، دلایل اقامه کرده‌اند؛ اما نزد بعضی وجود خداوند امر بدیهی است که نیاز به اثبات ندارد و ارائه براهین برای اثبات وجود خداوند برای تنبه و توجه است. بعضی از حکمای بزرگ مانند ابن‌سینا هم



اقامه برهان بر وجود خدای متعال را صحیح نمی‌دانند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ۲: ۳۶۰)

مبنای فکری گرایش به معنویت و تقویت آن در زندگی، محدود به پذیرش وجود خداوندی صرفاً هستی‌بخش و آفریدگار نیست، بلکه وابسته به معرفت او به سایر اوصاف و جهاتی است که برای عموم با روش حصولی در قالب مفاهیم و گزاره‌ها و برای برخی با شیوه‌های حضوری و شهودی ایجاد می‌شود. در تفکر اسلامی راهیابی به کنه ذات الهی برای انسان میسر نیست و در منابع اسلامی از کوشش برای دستیابی به این سطح از معرفت نهی شده است؛ اما با استفاده از منابع و ابزارها و شیوه‌های متنوعی که در اختیار است، می‌توان به معرفت اجمالی خداوند دست یافت که زمینه‌ساز ترسیم نقشه زندگی معنوی انسان در راستای تحقق هدف خلقت الهی انسان باشد. اگرچه در فهم عمومی، مردم خداوند را به‌عنوان انجام دهنده کار آفرینش و توابع آن [مانند پروردگار و معبود] می‌شناسند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۳۵۶) فلاسفه هم از مفهوم واجب‌الوجود استفاده می‌کنند؛ اما اسم «الله» را به‌عنوان اسم خاص و علم شخصی، می‌توان بهترین اسم دانست و شاید این اسم از طرف انبیا و پیشوایان دینی مطرح شده باشد. (همان) در منابع ادیان توحیدی؛ اما به‌صورت کلی خداوند به‌عنوان «موجود غیرمادی و متعالی از جهان، قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض است». (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۲۸) بدین ترتیب اعتقاد به خداوند و شناخت اسما و صفات وی و التزام عملی به باورهای ناشی از ادراک ارتباط و مناسبات کل هستی و انسان با خداوند، از پایه‌های اساسی ساخت حیات معنوی به شمار می‌رود.

۲-۴. توحید

چنانکه اشاره شد در اندیشه اسلامی و بعضی از اندیشه‌های دیگر، خداجویی و خداگرایی دارای منشأ ذاتی در انسان است؛ اما این ویژگی انسان همانند خیلی از ظرفیت‌های طبیعی، تحت تأثیر عوامل و اسباب دیگر در زندگی انسان، مسیر فراز و انحطاط خود را می‌پیماید. رشد این گرایش موجب فراهم‌سازی زمینه تقرب به خدا و کمال انسان و انحراف و سقوط آن باعث گمراهی و شرک انسان است. باورها



و رفتار شرک‌آمیز یکی از عوامل اساسی انحراف و مانع اصلی رشد و معنویت انسان است. «آیین‌های شرک‌آمیز تحت تأثیر علل و عوامل مختلفی در میان انسان‌ها شکل گرفت و رواج یافت و مانع رشد و تکامل واقعی انسان در سایه پیروی از دین الهی و توحیدی گردید. از این‌روی بخش عظیمی از تلاش‌های پیامبران خدا به مبارزه با شرک و مشرکان اختصاص داده شد». (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱۲۸) بنابراین توحید یکی از زیر بنایی‌ترین نگرش و اصول اعتقادی در ادیان توحیدی و اسلام است که در معنویت و معنایابی زندگی انسان در تمامی ابعاد مؤثر و تعیین کننده است.

کلمه توحید در لغت به معنای یکتا کردن و یگانه دانستن است (معین، ۱۳۸۱: ۴۹۷) و کاربردهای متنوعی دارد که هرکدام جهتی خاص از یگانگی را مورد توجه قرار می‌دهد و در نگاه عمومی‌تر به مراتب یا انواع توحید دلالت دارد؛ مانند توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و جز این‌ها. شهید مطهری با استناد به آیات قرآن می‌گوید: «توحید در اسلام به خالص‌ترین شکل و پاک‌ترین طرز، بیان شده است. از نظر اسلام خداوند مثل و مانند ندارد». (شوری: ۱۱) خدا شبیه چیزی نیست و هیچ چیزی را نتوان به خداوند تشبیه کرد. خداوند بی‌نیاز مطلق است، همه به او نیازمندند و او از همه بی‌نیاز است. (فاطر: ۱۵) خدا به همه چیز آگاه (شوری: ۱۲) و بر همه چیز توانا است. (حج: ۶) او در همه جا هست و هیچ جا از او خالی نیست. بالای آسمان و قعر زمین با او یک نسبت دارد. به هر طرف که بایستیم رو به او ایستاده‌ایم (بقره: ۱۱۵) او از مکنونات قلب و از خاطرات ذهن و نیت‌ها و قصدهای همه آگاه است و از رگ گردن انسان به انسان نزدیک‌تر است. (ق: ۱۶) او مجمع کمالات و از هر نقصی منزّه و مبرّا است. (اعراف: ۱۸۰) او جسم نیست و به چشم دیده نمی‌شود. (انعام: ۱۰۳) (مطهری، ۱۳۷۷: ۸۶)

جهان‌بینی توحیدی، شبکه‌ای از باورها با محوریت خداوند را می‌سازد که نظام هستی نظام احسن و مبتنی بر اهداف حکیمانه و عادلانه است که هیچ چیزی نابجا و عبث خلق نشده است و تمام هستی و انسان در موجودیت و کلیه شئون خود در عنایت، پیوستگی و محضر خداوند قرار دارند. انسان با اعتقاد به خالقیت و ربوبیت



تکوینی و تشریعی او نمی‌تواند موجود دیگری را شایسته پرستش دانسته و در همه حالات عاطفی و روانی جز به او تکیه و اعتماد نماید. ازاین‌رو اگرچه در نسبت میان باور به توحید و معنویت این‌گونه به ذهن می‌رسد که برخورداری از هر سطح و مرحله از توحید، می‌تواند به همان میزان در خلوص و رشد معنوی انسان مؤثر باشد؛ اما بعضی برای توحید حدنصابی را تعیین کرده‌اند که مراتب قبل از آن بدون رسیدن به این درجه، دارای اثری نخواهد بود. در این دیدگاه «نصاب توحید از نظر اسلام، توحید در الوهیت است که قبل از آن مراتب دیگری از توحید وجود دارد و تا به این حد نرسد، توحید به حدنصاب نرسیده است. فراتر از این، مرحله‌ای است که هر قدر در مسیر تکامل پیش برود، مراتب توحید کامل‌تر می‌شود و سیر تکاملی انسان در مسیر توحید پیش می‌رود. ارزش‌یابی افراد از نظر فضیلت بر حسب معیارهای اسلامی به‌اندازه مرتبه توحیدشان است». (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۵۴)

بدین‌سان، برخورداری از مرتبه بالای توحید، موجب برقراری رابطه ویژه‌ای میان انسان و خداوند می‌شود و از معنویت و آرامش خاص که آرزوی هر انسانی و متاع معنوی کمیاب انسان معاصر است، برخوردار می‌گردد. ادبیات قرآنی و معارف اسلامی افرادی را که حائز این چنین مقامات معنوی عالی می‌گردند، تحت عنوان «اولیای الهی» و «مخلصین» معرفی می‌کند. خداوند می‌فرماید: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ؛ آگاه باشید (دوستان و) اولیای خدا، نه ترسی دارند و نه غمگین می‌شوند». (یونس: ۶۲) علامه طباطبایی از میان معانی متعدد و متکثری که برای «ولایت» متصور است، معتقد است که معنای اصلی این واژه اتصال بی‌واسطه و مستقیم و دوسویه میان دو چیز [در اینجا خدا و انسان مؤمن] است. ارتباط ویژه از جانب خداوند اداره و تدبیر امور بنده به‌سوی راه درست و هدایت است که هیچ‌کس دیگری چنین ارتباطی را ندارد و از طرف بنده نیز ولایت و اتصال به این معنا است که متولی اطاعت او در همه اوامر و نواهی، خداوند است و تمامی برکات معنوی از قبیل هدایت، توفیق، تأیید، تسدید و به دنبالش اکرام به بهشت و رضوان را از خدای تعالی می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۰: ۸۸-۸۹)



از این منظر با وجود آنکه خداوند خود را ولی مؤمنان در حیات معنوی آنها دانسته است؛ اما در این آیه منظور از اولیای الهی افرادی اند که از درجه عالی ایمان برخوردارند. «ایمانی که توسط آن عبودیت و مملوکیت محض برای بنده معنا یافته و برای خود چیزی نمی‌بیند تا از فوت آن بترسد و به خاطر از میان رفتن آن اندوهگین شود». (همان: ۹۰) ایشان برخلاف بعضی از مفسرین، برخورداری اولیای الهی از چنین ویژگی را از همه امور و حالت‌های مطلق پنداشته و غیر از خوف الهی، رفع کلیه ابعاد خوف و حزن را از اولیای الهی منتفی می‌داند. (همان: ۹۲)

در آیه دیگر خداوند می‌فرماید: «وَ اَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا؛ و در این کتاب (آسمانی) از موسی یاد کن، که او مخلص بود، و رسول و پیامبری والا مقام». (مریم: ۵۱) در این آیه حضرت موسی^(ع) به وصف «مخلص» توصیف شده است و آن عبارت است از کسی که خداوند او را خالص برای خود قرار داده و غیر خدا کسی در او نصیبی نداشته باشد، نه در او و نه در عمل او. این مقام، بلندترین مقام عبودیت است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ۳: ۲۳)

یوسف قرضاوی با استفاده از آیات و احادیث آثار توحید را در انسان چنین شمرده است: «توحید باعث می‌گردد انسان از تمام مظاهر بندگی غیر خدا و عقل انسان از خرافات آزاد گردد و از تسلیم و خضوع و ذلت در برابر ناشایستگان و خداگونه‌ها رهایی یابد. با توحید شخصیت مطلوب برای انسان ایجاد می‌گردد که دارای جهت معین، هدف واحد و مسیری مشخص است. توحید سرچشمه آرامش اطمینان است و انسان موحد از چیزی جز خدا نمی‌ترسد. توحید ارمغان آورنده اعتماد به نفس و لبریز شدن درون او به امید و توکل به خدا می‌گردد که او را به قضای خدا خشنود و در آزمون‌های او جسور و از خلق و جهان بی‌نیاز می‌سازد و در نهایت توحید است که با آن برادری و برابری انسان‌ها پی‌ریزی می‌گردد. (قرضاوی، ۱۳۹۴: ۸۰-۸۵)

۲-۵. فرشتگان

در اندیشه و ادبیات اسلامی، فرشتگان یکی از مصادیق غیب تلقی شده است. وجود فرشتگان یکی از حلقه‌های اصلی در نظام اعتقادی اسلامی است که ضمن توجیه

تأمین ارتباط خداوند با رسول و بعضی از بندگان خداوند، نمونه بارز معنویت و عبودیت نزد مؤمنان است؛ به گونه‌ای که انسان‌های متعبد و متقی به فرشته تشبیه و اعمال آن‌ها فرشته گونه دیده می‌شود. از این رو شناخت جایگاه فرشتگان در نظام هستی و الگودهی رفتاری‌شان، می‌تواند نقش مهم در راهبری زندگی معنوی انسان داشته باشد.

فرشتگان (ملائکة) از آفریدگان خداوند و موجودات نامحسوسی‌اند که از ویژگی‌های وجودی و ماهیت آن‌ها نمی‌توان آگاهی کامل یافت، مگر همان‌قدر که خداوند در قرآن بیان کرده است. شاید بتوان آن‌ها را بر آنچه در فلسفه «مجرد» می‌نامیم منطبق دانست. ممکن است مجرد برزخی یا مجرد تام عقلانی باشند یا چه بسا به حسب مراتب، فرق کنند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۸۳-۲۸۴)

از دیدگاه اسلامی، فرشتگان همانند انسان‌ها دارای مقامات و مراتب مختلف معنوی (صافات: ۱۶۴) که دارای وظایف و رسالت‌های مختلف و متعددی هستند. از مهم‌ترین وظایف فرشتگان، وساطت در امر تشریعی الهی یعنی رساندن پیام الهی (وحی) به پیامبران و غیر پیامبران و نیز وساطت در امر تکوینی و تدبیر جهان به امر الهی‌اند. (سجده: ۵) بدون تردید چنین وظایفی به صورت غیرمستقیم در راستای هدایت و معنویت انسان است؛ اما آنچه نقش و تأثیر فرشتگان الهی را بیشتر می‌تواند بر حیات معنوی انسان برجسته سازد، برخی از کارویژه‌های آن‌ها است که نقش مستقیم‌تری در جهت‌دهی و معنویت انسان دارد.

۲-۵-۱. نظارت بر اعمال انسان

از کارویژه‌های مهم فرشتگان نظارت بر اعمال انسان و نوشتن نامه اعمال است. (انفطار: ۱۱) ابزارهای کنترل و نظارت رفتار فردی و اجتماعی انسان‌ها متعدد است و نحوه استفاده از آن‌ها و نیز موثریت برخی از آن‌ها عرصه آرای صاحب نظران به ویژه حقوق‌دانان و جامعه‌شناسان است. در جهان امروز به مدد تکنولوژی و ابزارهای مختلف اطلاعاتی، رفتارها و اعمال انسان در جاهای عمومی و اداری مورد نظارت و کنترل قرار می‌گیرد و سهم عمده‌ای در ثبات جامعه و جلوگیری از انحراف و ناامنی



دارد؛ اما در نظام دینی علاوه بر کنترل و نظارت مشروع و روشمند بیرونی، شیوه‌های مهم دیگر کنترل و نظارت وجود دارد که بدون هزینه‌های بیرونی نیازمند شناخت، بینش و مراقبت خاص است که انسان‌ها را از درون برای پایدار کردن ارزش‌ها و رفتار درست فردی و اجتماعی مهیا و توانمند می‌سازد. در ادبیات اسلامی چنین شیوه را به «خودسازی» تعبیر کرده‌اند که از متغیرهای اساسی مرتبط به معنویت انسان است. در اینکه ساخت و تربیت نفسانی چگونه و تحت چه شرایطی شکل می‌گیرد، اندیشمندان مبادی و مقاصد مختلفی را مطرح کرده‌اند و در منابع و اندیشه اسلامی سازوکارهای متنوع و مختلف شناختی، گرایشی، محیطی و ساختاری برای کنترل «خود» پیشنهاد شده است؛ اما در اینجا می‌توان گفت پذیرش فرشتگان به عنوان ناظران اعمال، عامل درونی مهم در تزکیه و تربیت معنوی انسان است؛ چنان که همان‌گونه که یقین به حضور خداوند می‌تواند عامل قوی و نامحدود کنترل رفتار انسان باشد، ایمان به نظارت فرشتگان به مثابه کارگزاران خداوند و حضور آنان در تمام لحظات و ابعاد زندگی نیز می‌تواند در معنویت و هدایت انسان مؤثر باشد.

در روایتی آمده است شخصی از امام صادق^(ع) از فلسفه مأموریت فرشتگان در ثبت اعمال انسان با وجود علم نامحدود خداوند به پیدا و پنهان عالم، سؤال کرد و ایشان در جواب فرمود: «خداوند این فرشتگان را به عبادت خود دعوت کرد و آن‌ها را شهود بر بندگان قرار داد تا بندگان به خاطر مراقبت آنان، بیشتر مراقب اطاعت الهی باشند و از عصیان او بیشتر ناراحت شوند و چه بسیار بنده‌ای که تصمیم به گناه می‌گیرد؛ سپس به یاد این فرشته می‌افتد و خودداری می‌کند و می‌گویی: پروردگارم مرا می‌بیند و فرشتگان حافظ اعمال نیز گواهی می‌دهند. علاوه بر این، خداوند به رحمت و لطفش این‌ها را مأمور بندگان کرده تا به فرمان خدا شیاطین سرکش را از آن‌ها دور کند. همچنین جانوران زمین و آفات بسیار را که آن‌ها نمی‌بینند تا آن زمان که فرمان خدا بیاید.» (طبرسی، ۱۴۰۳، ۲: ۳۴۸)

۲-۵-۲. حفظ انسان

حفاظت انسان توسط فرشتگان یکی دیگر از کارویژه‌های آن‌ها است. در قرآن کریم



آمده است: «لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِّنْ أَمْرِ اللَّهِ؛ برای انسان، مأمورانی است که پی در پی، از پیش رو، و از پشت سرش او را از فرمان خدا [= حوادث غیر حتمی] حفظ می‌کنند». (رعد: ۱۱) در اینکه منظور از معقبات چیست، نظرات مختلفی مطرح شده است؛ (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۴۳۲) اما نظر اکثر مفسران این است که منظور از معقبات فرشته‌هایی است که انسان را از خطرات نجات می‌دهد. در برخی از تفاسیر وجه جمع نظرات لحاظ شده و معقبات را گروهی از فرشتگان دانسته‌اند که به صورت متناوب در شب و روز سراغ انسان می‌آیند و از ایشان حفاظت می‌کنند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۰: ۱۴۲) نگهبانی و حفاظت این فرشتگان هم به امور جسمانی و مادی و هم به امور روحی انسان تعلق می‌گیرد و این همه به امر و اذن الهی است که وی مالک همه امور است. پس فرشتگان نگهبانانی‌اند که انسان را به امر خدا و از امر او حفظ می‌کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۱: ۳۰۹-۳۱۰)

درک این معارف و ایمان به آن، موجب می‌شود انسان همه امور خود را متعلق و وابسته به خداوند دانسته و دخالت‌ها و تصرف‌های واسطه الهی؛ یعنی فرشتگان را نیز ناشی از حضور و نظارت خداوند بداند. این یعنی انسان همیشه در محضر و پناه الهی است که از یک سو انگیزه ارتکاب گناه در نفس وی از بین می‌رود و از سوی دیگر با ایمان به پستوانه الهی، در انجام امور خطیر مشروع و شایسته با عزم و اراده قوی عمل و اقدام می‌کند و فراتر از نتایج حاضر و مادی آن، به نتایج نامحسوس و معنوی آن امیدوار و خوشبین می‌گردد. به صورت کلی اعتقاد به نظارت و حفاظت الهی توسط فرشتگان می‌تواند چشم‌انداز بازتری برای انسان در جهات مادی و روحی بگشاید و انسان را از حلقه تنگ مادیت به سمت دایره وسیع معنویت در ابعاد مختلف زندگی، سوق دهد.

۲-۵-۳. امدادهای غیبی

خیلی از افراد تا زمانی که در شرایط خاص و سخت مثل جنگ قرار نگرفته و امدادهای غیبی را دریافت نکردند، اعتقاد به وجود نیروهای معنوی و غیرمادی را که به اذن الهی در سرنوشت امری مؤثرند، نمی‌پذیرند؛ اما با مواجهه و تجربه آن



می‌پذیرند که باید به اموری فراتر از مادیات باور داشت. کمک‌های غیبی خداوند در اشکال مختلف مانند فراهم شدن بسترهای موفقیت، الهامات، هدایات معنوی، تقویت اراده، جلوگیری از خطرات و... تجلی می‌یابد که یکی از شیوه‌های یاری نامحسوس الهی توسط فرشتگان است.

بر اساس آیه: «بَلَىٰ إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ؛ آری، (امروز هم) اگر استقامت و تقوا پیشه کنید، و دشمن به همین زودی به سراغ شما بیاید، خداوند شما را به پنج هزار نفر از فرشتگان، که نشانه‌هایی با خود دارند، مدد خواهد داد». (آل عمران: ۱۲۵) خداوند مؤمنان را وعده پشتیبانی توسط هزاران فرشته داده است، مشروط به اینکه صبر و پایداری نموده و تقوی پیشه نمایند؛ زیرا دریافت نصرت الهی امر دوسویه و بلکه چند سویه‌ای است که با ایمان و عمل پایدار انسان مرتبط است و درنهایت تأثیرگذاری و ثبات نتایج آن نیز وابسته به حفظ و استحکام داشته‌های نظری و عملی انسان است. البته فرشتگان مدد رساندن و یاری کردن هیچ اختیاری ندارند، بلکه آن‌ها اسباب ظاهری هستند که بشارت و آرامش قلبی را می‌آفرینند. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ۴: ۱۲)

۲-۶. روح

«روح» از مصادیق بارز مفهوم «غیب» و یکی از واژه‌های پرکاربرد و شاخص مهم اعتقادی در منابع، اندیشه و عرف دینی اسلامی است. چنانکه «نفس» هم در کنار آن، یکی از کلمات مهم در گستره‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و فرهنگ دینی است. در ادبیات فلسفی، منظور از نفس همان روح است که مورد اهتمام ویژه‌ای از سوی فلاسفه مخصوصاً حکمای اسلامی قرار گرفته است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۳۵۶) برخی اما بر این باورند که روح و نفس اگرچه در بعضی از موارد هر دو، به یک معنا استعمال می‌شوند؛ اما از نظر فلسفی دو جوهر متفاوت است؛ نفس جوهری ذاتاً مجرد، ولی در عمل مادی است؛ یعنی افعال خود را از طریق ابزارهای مادی انجام می‌دهد. روح ذاتاً و فعلاً مجرد است. (مصری فخری و دیگران، ۱۳۹۳)

فلاسفه پیشین، نفس نباتی و حیوانی را مادی و نفس انسانی را مجرد می‌دانستند،

ولی بسیاری از حکمای اسلامی و از جمله ملاصدرا، نفس حیوانی را نیز دارای مرتبه‌ای از تجرد دانسته و شعور و اراده را از لوازم و عالم موجود مجرد، قلمداد کرده است. ولی ماتریالیست‌ها که وجود را منحصر به ماده و خواص آن می‌دانند روح مجرد را انکار می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۳۴۸)

کلمه روح در قرآن کاربردهای فراوانی دارد که گاهی به صورت مفرد و گاهی به صورت مرکب مانند روح القدس، روح الامین. در برخی موارد به صورت مجازی و در برخی به صورت حقیقی به کار رفته است؛ اما به صورت مسلم، روح در قرآن در دو مورد به نحو حقیقی استعمال شده است: ۱. در مورد روح انسان ۲. در موجودی که از سنخ فرشتگان است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۵۴) شاید کاربرد مجازی کلمه روح برای قرآن یا موارد دیگر به اعتبار جنبه حقیقت روحانی و معنوی آن‌ها باشد. به هر روی آنچه از موارد استعمال در قرآن و فهم عرفی به دست می‌آید و به عنوان وجه اشتراک همه کاربردها می‌توان در نظر گرفت این است که روح به یک مخلوق دارای حیات و شعور اطلاق می‌شود که از سنخ مادیات نیست، بلکه مجرد است. (همان: ۳۵۶) ۱

عتقاد به وجود روح به صورت کلی ضمن ایجاد فاصله و خط گذاری دوسوی نگرش مادی والهی، در توجیه و انسجام حلقه‌های باورهای ایمانی و حیات معنوی انسان دارای تأثیر شگرف و غیرقابل انکار است؛ با ایمان به موجودیت روح مفاهیم دیگر غیبی و معنوی دیگر مانند عبودیت، معاد، بهشت و جهنم، ثواب و عقاب، عشق، امید، رضایت، خشنودی، خوش بینی و... پذیرفته می‌شوند.

از طرفی انتساب روح به خداوند که در قرآن به آن اشاره شده است. «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» و از روح خود در آن دمیدم، برای او به سجده افتید». (ص: ۷۲) برخلاف این تلقی که روح به عنوان جزئی از خدا به انسان منتقل شده است، نوعی اضافه تشریفی است که توسط آن انسان با خداوند نسبت پیدا کرده است و تا آن چیز شریف در انسان به وجود نیاید، آدمی انسان نمی‌گردد. (همان: ۳۵۸) بدین ترتیب در تفکر اسلامی با وجود آنکه آفرینش انسان و موجودیت وی از



حیثیت دوگانگی نفس و بدن یا روح و جسم برخوردار است؛ اما اصالت با روح است و حقیقت انسان وابسته و منتسب به روح وی است و به عبارتی انسانیت انسان و تمام صفات معنوی وی مربوط روح او است. روح به عنوان موجود مجرد فرماندهی قوا و ابزارهای جسمی انسان را به عهده دارد و با بقا و ثبات خود هویت و شخصیت یگانه فرد را تأمین می‌کند.

علامه طباطبایی می‌نویسد: «از مشرب قرآن معلوم است که انسان هیکل جسمانی و بدن مادی صرف نیست، بلکه او موجود مرکب از نفس و بدن است. اساساً شئون انسانی به نفس او برمی‌گردد. نفس است که دارای شعور و اراده و متعلق امرونی است و قوام دهنده ثواب و عقاب و رفاه و درد، خوشبختی و بدبختی است. نفس مصدر اعمال شایسته و ناشایسته است و کفر و ایمان به وی منسوب است، اگرچه بدن به مثابه ابزاری است که نفس توسط آن به مقاصد خود نائل می‌آید».

(طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۱: ۳۰۹)

اصالت روح و وابستگی حقیقت انسان به آن و نوع ارتباط روح با خداوند، این واقعیت را مشخص می‌سازد که انسان نسبت ویژه‌ای با خداوند که منبع فیض و کمال است، دارد. چنین پیوستگی می‌تواند زمینه کسب فضایل روحی و تربیت معنوی را برای انسان فراهم آورده و با لوازم ایمان، اعمال و تهذیب، مسیر تعالی انسان به مبدأ کمال را هموار نموده و به حیات طیبیه دست می‌یابد. چنانکه خداوند می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْشَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». (نحل: ۹۷) شهید مطهری می‌گوید: «اگر کسی بویی از معنویت برده باشد، می‌فهمد که تا انسان از قید هواپرستی آزاد نگردد و تا مسائل مادی از صورت هدف خارج نشود و به صورت وسیله درنیاید، سرزمین دل برای رشد و نمو احساسات پاک و اندیشه‌های تابناک و عواطف ملکوتی، آماده نمی‌گردد».

(مطهری، بی تا: ۲۴۰-۲۳۹)

۷-۲. وحی

اگر برآیند و مقصد معنویت و حیات طیبیه انسان را سعادت حقیقی انسان بدانیم، در



اندیشه اسلامی بدون تردید یکی از مبادی اساسی آن «وحی» خواهد بود. وحی دارای معانی، گونه‌های متفاوت و کاربردهای وسیع و گسترده در قرآن است. شاید بتوان گفت معنای اصلی وحی همان اعلام پنهانی است که گاه به دلیل سرعت آن و گاه به دلایل دیگری بر غیر مخاطب مخفی می‌ماند و در اصطلاح نوعی ادراک خاص است که خداوند از رهگذر آن، حقایق و معارف دینی را به پیامبر منتقل می‌سازد و پیامبر نیز در این دریافت، دچار خطا، یا شک و تردید نمی‌شود. (سعیدی مهر، ۱۳۹۵، ۲: ۶۵)

اگرچه تفاسیر مختلفی از ماهیت وحی از سوی اندیشمندان صورت گرفته و برخی به آن ماهیت طبیعت‌گرایانه داده‌اند؛ اما با استناد به آیات و روایات می‌توان گفت که وحی پدیده‌ای فراطبیعی و یکی از حقایق مهم در فرایند هدایت و وساطت میان خدا و انسان است که درک حقیقت آن مقدور ظرفیت شناخت همگانی نیست، بلکه مخصوص انسان‌های برگزیده‌ای مانند پیامبران است که با تجربه و تلقی خود از راه‌های مختلف، حقیقت آن را دریافته‌اند. با این وجود وحی یکی از مصادیق غیب و منابع مهم معرفتی و معنوی بشر است که به مقتضای لطف خداوند و نیازمندی انسان به تشخیص و انتخاب راه درست، در جهت تأمین اهداف خلقت و رسیدن به کمال و سعادت توسط انبیای الهی در اختیار همه افراد انسان گذاشته شده است.

از آنجاکه در دیدگاه اسلام با وجود ترکیب حقیقت انسان از جسم و روح، به روح اصالت داده شده است، وحی نیز زمینه کمال انسانی را از طریق کمال روح فراهم می‌سازد و با ایجاد نگرش، گرایش و الگوی رفتار صحیح، به رشد و شکوفایی استعدادهای مثبت درونی، آرامش و زندگی متعالی انسان کمک می‌کند. بر اساس آیات و روایات، مهم‌ترین اهداف وحی و رسالت انبیا، خداپرستی (نحل: ۳۶) تعلیم کتاب و آموزش حکمت، (بقره: ۱۲۹) نجات از جهل و تاریکی، (ابراهیم: ۱) توسعه بینش و تکامل عقل، (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۱) تعالی اخلاق و مکارم انسانی، (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۸۳، ۱: ۴۲۰) آزادی و رهایی انسان (اعراف: ۱۵۷) و تزکیه و تقوی و راهنمایی به مصالح حقیقی انسان است.

شهید مطهری می‌نویسد: «گذشته از اینکه خود وحی پیام غیب است، هدف این



پیام نیز متصل کردن این دو حلقه هستی به یکدیگر است یعنی در انسان که یک موجود محسوس است، ایمان به غیب، انسان را متصل کردن به عالم غیب از ناحیه درون و اعتقادش وقتی که خلقت، غیبی داشته باشد و شهادتی، ناچار برای متصل کردن انسان از شهادت به غیب، رسالتی لازم و ضروری است». (مطهری، ۱۳۸۷، ۲۷: ۶۶۵) بدین ترتیب وحی واسطه خطا و بدیل ناپذیر اتصال جنبه‌های هستی انسان و خط هدایت قوس صعود انسان به مقام قرب معنوی الهی و کمال است.

۲-۸. قیامت

سرانجام انسان و حیات اخروی، به مثابه یکی از باورهای زیر بنایی ادیان به‌ویژه اسلام، مورد بیشترین توجه و تأکید در کنار توحید و نبوت در منابع و اندیشه دینی است. ایمان به معاد و انکار آن وابسته به نوع نگرش و جهان‌بینی انسان است. در نگرش مادی‌گرایانه که هستی منحصر در موجودات و نیروهای مادی پنداشته می‌شود، باور بر این است که هستی انسان هم‌زمان با پایان حیات دنیوی و مرگ طبیعی پایان می‌پذیرد و پس از آن دیگر حیاتی نیست. قرآن کریم با اشاره به این دیدگاه از سوی منکران معاد و قیامت، چنین نگاه را خیالی و غیرواقعی شمرده است. (جاثیه: ۲۴)^۱ در قرآن کوشیده شده که ضمن توصیه به تفکر و تدبر، استبعاد و انکار نظری و عملی معاد با شیوه‌های مختلف و آوردن نمونه‌های رستاخیز پس از مرگ در حیات دنیوی، رفع و امکان و وقوع آن باورپذیر (فاطر: ۹؛ ق: ۱۱؛ یس: ۷۸-۷۹؛ ملک: ۱۵) این کار برای خداوند مقدور و آسان‌تر از آفرینش اولیه توصیف گردد. (روم: ۲۷) اندیشمندان اسلامی نیز کوشیده‌اند که با ابزار و شیوه‌های مختلف علمی، با ارائه استدلال‌های لازم، امکان معاد و رستاخیز اخروی انسان را بررسی و اثبات نمایند.

معاد در نگاه برخی از اندیشمندان از مصادیق غیب و از امور معنوی است که باور و پذیرش آن نوعی از توسعه دید در قلمرو هستی است. باوجود گزارش‌های قرآنی در مورد حیات اخروی، هنوز ماهیت و حقیقت آن مورد گفتگوهای فراوانی است. بااینکه

۱. گفتند زندگی و حیاتی جز همی زندگ و حیات دنیای ما نیت که می‌میریم و زندگی می‌کنیم و ما را فقط روزگار هلاک می‌کند. آنان را نسبت به آنچه می‌گویند یقینی در کار نیست، فقط حدس و گمان می‌زنند.



در قرآن و منابع دینی بر معاد روحانی و جسمانی تصریح و تأکید شده است؛ اما هنوز جسمانیت معاد مورد تفاسیر مختلف اندیشمندان است. چنانکه ابن‌سینا اثبات آن را با روش عقلی برای خود مقدور ندانسته و ایمان به آن را از طریق قرآن و تعبد به شریعت واگذار کرده است. (ابن‌سینا، بی‌تا، ۴۲۳)

به هر حال باور به معاد که همراه با وعد و وعیدهای الهی در قیامت و وابسته به عقاید و رفتار انسان در حیات دنیوی است، موجب می‌شود انسان نگاه ویژه‌ای نسبت به کیفیت حیات خود در این دنیا به منزله مقدمه حیات اخروی داشته باشد که تبعاً بر کلیت بینش، رفتار و روحیات وی تأثیرگذار است. در آیات و بخش‌های مختلف قرآن کریم حیات دنیوی و اخروی انسان مورد مقایسه و تطبیق قرار گرفته و به اصالت، (عنکبوت: ۶۴) ثبات (غافر: ۳۹) و بقای (اعلی: ۱۷) حیات اخروی اشاره شده و ارجحیت آن نسبت به دنیا مورد تأکید قرار گرفته است. (ضحی: ۴)

البته منظور از اصالت و ترجیح حیات اخروی، ارزش‌گذاری منفی و مذمت دنیا نیست؛ چه اینکه در اندیشه و حکمت آفرینش الهی دنیا در ذات و جای خود زیبا است. (سجده: ۷) چنانکه امام علی^(ع) نیز دنیا را به دار صدق برای اهل آن و دار موعظه و مسجد دوستان خدا و مصلی ملائکه و تجارتگاه اولیای الهی خوانده است. (نهج‌البلاغه؛ حکمت ۱۳۱) مذمت و کمترینی دنیا نسبت به آخرت، در مقصد‌نگری و دل‌بستگی به دنیا است که باعث غفلت از خداوند و قربانی کردن آخرت برای دنیا می‌گردد. بدین ترتیب مقصود دین [از برتری دادن آخرت] بستن چشمه‌های امیال و علایق محسوس مادی نیست، بلکه مقصود باز کردن و تلاش برای جاری ساختن چشمه‌های امیال معنوی است. (فقیه، ۱۳۸۱) انسان معنوی، انسانی آخرت‌گرا است نه دنیاگرا. انسان معنویت‌گرا دیندارانه و واقع‌گرایانه به همه مراتب هستی توجه می‌کند، به حیات پس از مرگ و زندگی آن جهانی معتقد است و معناداری و خودشناسی را به خود دنیایی و خود آخرتی توسعه می‌دهد. وی هم از رنج و حسرت و ندامت دنیوی در امان و هم از عذاب اخروی مصون است. (خسرو پناه،



امام خمینی دنیا را در اصطلاح فلسفی، نشئه نازله وجود می‌داند که عالم تغییر و مجاز است و آخرت را به رجوع از این نشئه به ملکوت و باطن خود تعریف می‌کند و معتقد است نشئه آخرت، نشئه‌ای تام و مستقل و دارای حیات و فوق زمان و مکان است و احکام عالم دنیا را ندارد. (امام خمینی، ۱۳۸۵، ۳: ۵۱۷)

وجود آخرت‌نگری و آخرت‌گرایی ضمن آنکه اهداف و آرزوهای انسان را تعالی بخشیده و از محدوده گرایش و انگیزه‌های مادی و دنیوی بالاتر می‌برد، به حیات دنیوی انسان نیز روح و معنا می‌دهد، را از سقوط در پوچی و مادیات محض نجات می‌دهد و در برابر ناملازمات و سختی‌ها توانا می‌کند. چنانکه در ماجرای طالوت و جالوت خداوند در قرآن، رمز پایداری و پیروزی گروهی اندک در برابر دشمنانی با جمعیت زیاد را ایمان به معاد و امید به لقای الهی عنوان کرده است. (بقره: ۲۴۹) البته ایمان به تنهایی نمی‌تواند چنین آثاری برای حیات معنوی انسان خلق کند، بلکه نیازمند برخی از شرایط و یادآوری مرگ و سرای آخرت است. امام صادق^(ع) می‌فرماید: «یاد مرگ شهوت‌ها را می‌میراند، ریشه‌های غفلت را از بین می‌برد، قلب انسان را با وعده‌های الهی محکم می‌گرداند، روحیه انسان را رقیق و لطیف می‌سازد، نشانه‌های هوا و هوس را می‌شکند و آتش حرص را خاموش و دنیا را در چشم انسان کوچک می‌سازد». (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶: ۱۳۳)

نتیجه‌گیری

معنویت به مثابه کیفیت و الگوی زندگی که قابلیت حل بحران‌ها و تأمین آرامش و سعادت انسان را داشته باشد، خاستگاهی واحد ندارد و برخاسته از رویکردهای مختلف فکری است. از این‌رو مفهوم معنویت از تعریف یگانه‌ای برخوردار نیست. با این وجود نمی‌توان اطمینان پیدا کرد که تمام گونه‌های آن برای سعادت حقیقی و آرامش ابدی انسان درست، کافی و مؤثر است. در میان جریانات و تنوعات فکری، دین اسلام به عنوان مطمئن‌ترین مرجع و منبع معرفتی که ارائه دهنده معارف حقیقی و رهنمودهای زندگی کمال‌بخش است، دارای مبانی هستی‌شناختی ویژه و مناسبی



است که می‌توان با شناخت و تبیین آن‌ها، ماهیت حقیقی معنویت را تشخیص داده و آن را به‌عنوان شیوه مناسب زندگی پیشنهاد کرد.

مبانی هستی‌شناختی معنویت، گزاره‌ها و باورهای بنیادین در ارتباط با هستی و پدیده‌هایند که سایر باورها و رفتارها بر اساس آن در راستای تحقق و کسب معنویت مورد توجیه و تبیین قرار می‌گیرند. در اندیشه اسلامی واقع‌گرایی و وجود جهان خارج و مستقل از ذهن به‌عنوان اصل هستی‌شناختی فی‌الجمله پذیرفته شده است که مبتنی بر آن، موجودات و روابط میان آن‌ها مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. در منابع اسلامی، دلایل و شواهد زیادی وجود دارد که در توضیح و تبیین کیفیت روابط متغیرها میان موجودات و پدیده‌ها، وجود خارجی و مستقل آن‌ها به‌عنوان امور تأثیرگذار یا تأثیرپذیر به‌عنوان طرفین نسبت، مفروض و مسلم تلقی می‌شوند و این پندار که معارف دینی از جانب خداوند درباره مهم‌ترین امور مرتبط با حیات و سرنوشت انسان، به‌صورت ذهنی و خیالی بیان و القا گردیده باشند، غیرقابل توجیه و پذیرش است.

تقسیم‌بندی عالم به دودسته غیب و شهادت از تقسیم‌بندی‌های مشهور نزد اندیشمندان است. در اندیشه اسلامی نیز از جایگاه خاصی در تعیین جهان‌بینی اسلامی و مرزبندی باورها و ارزش‌ها برخوردار است. از این دیدگاه در کنار طبیعت و موجودات مادی، غیب بخشی از عالم و حقایق هستی است که به‌رغم پوشیدگی از درک حسی و ظاهری انسان در حلقه تأثیرگذاری و تأثیرپذیری و سازوکار آفرینش و بقای موجودات و حیات طبیعی و معنوی انسان نقش حقیقی دارند. به‌عنوان مثال وجود خداوند که از بارزترین مصداق غیب است، نزد مؤمنان از برترین حقایق، بلکه حقیقت‌بخش و مدبر همه حقایق است. در مسیر هدایت انسان وجود فرشتگان که یکی از مصداق غیب و از دیگر مبانی معنویت به‌شمار می‌آید. آن‌ها به‌عنوان کارگزاران الهی وظایف و مأموریت‌های متعدد و مختلفی دارند. نظارت بر اعمال انسان جزئی از کارویژه‌های فرشتگان است که با شهود بر بندگان و مراقبت و حمایت از آنان می‌تواند نقش مؤثر و کارآمدی در کنترل انسان داشته باشد. برای کسب معنویت و نیل به کمال انسانی، روح و اعتقاد به آن از شاخص‌های مهم اعتقادی



اسلامی است. روح دارای کاربردهای متنوع در قرآن و فرهنگ اسلامی است. اعتقاد به وجود روح علاوه بر فرق‌گذاری دوسوی نگرش مادی و الهی، در توجیه و انسجام حلقه‌های باورهای اعتقادی و حیات معنوی موثر است.

به استناد آیات و روایات وحی پدیده‌ای فراطبیعی و یکی از حقایق مهم در فرایند هدایت انسان و رسیدن به مقام معنوی کمال و قرب الهی است. رسیدن به این مقام معنوی جز از طریق باور به حیات اخروی که نوعی توسعه دید در قلمرو هستی است، به دست نمی‌آید. باوجود آنکه حقیقت حیات اخروی هنوز مورد مباحثه نزد اندیشمندان است، باور به معاد و حیات اخروی که همراه با وعد و وعید الهی بر اساس کیفیت حیات دنیوی است، می‌تواند با سازوکار و شرایط اشاره شده در منابع دینی، آرزوها و انگیزه مادی انسان را تعالی بخشیده و برای زندگی انسان روح، معنا و مسیر ویژه ایجاد نماید.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ا. سی. یوینگ، (۱۳۸۳)، پرسش‌های بنیادین فلسفه، (ترجمه: محمود یوسف ثانی)، تهران: نشر حکمت.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (بی‌تا)، الشفاء (الالهیات)، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۳. احسانی، مصطفی، (۱۴۰۲)، معنویت و مبانی معرفت شناختی آن در اندیشه اسلامی، دوفصلنامه یافته‌های فقهی معارف: شماره ۵.
۴. پارگمنت، کنت آی و جهانگیر زاده، محمد رضا، (۱۳۸۴)، معنویت، کشف و حفظ امر مقدس، مجله معرفت، شماره ۹۷.
۵. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی، (ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی)، تهران: طرح نو.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، جلد ۲، قم: اسراء.
۷. فقیه، حسین، (۱۳۸۱)، نگاهی گذرا به دنیا و آخرت در آئینه آیات و روایات، معرفت، شماره ۶۲.
۸. حق شناس، علی محمد و دیگران، (۱۳۸۱)، فرهنگ معاصر هزاره، تهران: فرهنگ معاصر.
۹. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۰. سعیدی مهر، محمد، (۱۳۹۵)، آموزش کلام اسلامی، قم: کتاب طه.
۱۱. سقایی بی‌ریا، محمد ناصر، (۱۳۸۷)، نقش معنویت در زندگی و میدان رزم، مجله حصون، شماره ۱۶.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، جلد ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



۱۳. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامی.
۱۴. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳)، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
۱۵. طبرسی، فضل حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۱۶. قرضاوی، یوسف، (۱۳۹۴)، *حقیقت توحید*، نسخه دیجیتالی.
۱۷. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. محلی، جلال الدین و سیوطی، جلال الدین، (۱۴۱۶)، *تفسیر الجلالین*، بیروت: موسسه النور للمطبوعات.
۱۹. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۰)، *معارف قرآن*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۲)، *آموزش فلسفه*، تهران: نشر بین الملل.
۲۱. مصری فخری و دیگران، (بی‌تا)، *بررسی مفهوم نفس از دیدگاه اسلام و تفاوت آن با روح و روان*، نخستین همایش ملی علوم تربیتی و روانشناسی، مردشت، <https://civilica.com/338745>.
۲۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸)، *مجموعه آثار*، جلد ۴، تهران: نشر صدرا.
۲۳. مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، *سیری در نهج البلاغه*، نشر صدرا.
۲۴. مظاهری سیف، حمید رضا، (۱۳۸۷)، *جریان‌شناسی انتقادی عرفان‌های نو ظهور*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۵. معین، محمد، (۱۳۸۱)، *فرهنگ فارسی*، تهران: آدنا: کتاب راه نو.
۲۶. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴)، *تفسیر الکاشف*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. موسوی خمینی، سید روح الله خمینی، (۱۳۸۵)، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، جلد ۳، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.



۲۹. موسوی همدانی، سید محمد باقر، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات

جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۳۰. نارویی نصرتی، رحیم، (۱۳۸۴)، معنویت همزاد و همگام انسان نگاه‌ی دینی-روان‌شناختی،

مجله معرفت، شماره ۸۷.