

نگاهی پدیداری و روان‌شناختی معنویت‌مردم‌گام انسان

رحیم نارویی نصرانی

مقدمه

«معنویت» از واژگان متداول در میان خواص و مردم عادی می‌باشد. خواص و اهل فن در عبارت‌هایی نظیر «معنویت چیست»، «دینداری، معنویت و اخلاق چه رابطه‌ای با هم دارند» و «رشد معنوی چیست»، از این لفظ استفاده می‌کنند. افراد عادی نیز این واژه را در ضمن جملاتی مانند «فردی معنوی»، «رهبر معنوی» و «هدایت معنوی» به کار می‌گیرند.

این واژه در ادبیات معاصر نیز به طور گسترده به کار می‌رود. معمولاً در متونی که از ارتباط انسان با وجودی فراتر از جهان مادی سخن به میان می‌آید، به نحوی این لفظ یا مترادف آن به چشم می‌خورد. در منابع مربوط به ادیان، روان‌شناسی، روان‌شناسی دین، تعلیم و تربیت نیز می‌توان آن را یافت. به هر حال، این واژه بیانگر یکی از ویژگی‌های آدمیان است که گاه و بیگاه در رفتار آدمی نمود پیدا می‌کند. همان‌گونه که شادی و غم، آرامش و اضطراب، و شجاعت و جبن، خصوصیات انسان را بر ملا می‌سازند، معنویت و

معنوی نیز اغلب در قلمرو انسان به کار می‌روند. قرابت معنایی سه واژه دین، اخلاق، و معنویت موجب گردیده که محققان درصدد بررسی و بیان تمایز این واژگان برآیند. در این مقال، بر آنیم که ابتدا معنای معنویت را روشن سازیم، سپس از دین و دینداری و آنگاه از اخلاق سخن گوئیم. نسبت و رابطه این سه، بحث دیگری است که پرداختن به آن مجال دیگری می‌طلبد. توضیح مفهوم معنویت، به‌ویژه در کنار شیوه‌های معنوی برخاسته از مکاتب معنوی و رابطه معنویت با دینداری، مباحث محوری این تحقیق‌اند. در پایان، معنویت از منظر دین اسلام بررسی و دیدگاه مستفاد از آیات قرآن و روایات عرضه خواهد شد.

معنای لغوی معنویت

«معنویت» در لغت مصدری جعلی، و از واژه «معنوی» ساخته شده است. معنوی نیز با افزودن یای نسبت به آن، از واژه معنی که خود

مصدر میمی بوده و مفاد آن مقصود و مراد است، مشتق گردیده است. بنابراین، معنوی یعنی منسوب به معنی و در مقابل لفظی است. این کلمه در معانی دیگری از جمله: «حقیقی، راست، اصلی، ذاتی، مطلق، باطنی، و روحانی» نیز به کار می‌رود.^(۱) مترادف با واژه «معنویت» در زبان انگلیسی واژه «spirituality» استعمال می‌شود. این واژه خود از اسم «spiritus» کلمه‌ای لاتین به معنای «نفس و دم» اخذ شده است. «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 روح‌القدس یا روح خدا نظم می‌بخشد و یا بر آن تأثیر می‌گذارد. واژه استرئاسی «spiritualitas»، که همان «spirituality» یا معنویت می‌باشد، حداقل در اوایل قرن پنجم، به همین معنای مأخوذ از انجیل به کار رفته است. اما با شروع قرن دوازدهم، معنویت معنای ضمنی کم و بیش با کارکرد روان‌شناختی به خودگرفت 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. در قرن هجدهم و نوزدهم کاربرد این واژه یعنی «spirituality» رو به افول گذاشت. این امر شاید بدان جهت بود که والتیر (Voltaire) و دیگران این واژه را به صورت تحقیرآمیز به کار بردند. این واژه تنها در اوایل قرن بیستم دوباره، با تجدید حیاتی که عمدتاً به کمک نویسندگان کاتولیک فرانسوی صورت گرفت، در معنای اصلی دینی یا تپایشی و به تدریج بر امور ویژه و گوناگونی اطلاق گردید. اکنون نیز حتی برخی حوزه‌های تحقیق مربوط به علم کلام و تاریخ ادیان را نیز نشان می‌دهد.^(۲)

جالب اینکه واژه «معنویت» با بار معنایی خاص بر سر زبان‌ها رد و بدل می‌شود. امروزه بسیاری در غرب تمایل چندانی به کاربرد واژه دین و یا دینی ندارند؛ زیرا برای ارائه مراد خود معنویت و معنوی را مناسب‌تر می‌دانند.^(۳) این رویکرد در فضای فرهنگی ما نیز کم یا بیش به چشم می‌خورد. وقتی گفته می‌شود: «نماز خواندن به صورت خاص ضرورتی ندارد، می‌توان به جای نماز قدری ذکر گفت» و یا «توجه قلبی به خدا مهم‌تر از برنامه‌های دین به حساب می‌آید»، از نمودار شدن تدریجی همین نگاه پرده بر می‌دارد. جیمز دی (James, Day, 1994) با سه نفر، که پیشتر در یک برنامه آزمایشگاهی در دانشگاه کالیفرنیا واقع در شهر اروین (Irvine) شرکت کرده بود، مصاحبه‌ای انجام داد. تمام این افراد در برابر اینکه در قالب الفاظ متعارف دینی توصیف شوند، مقاومت کردند. این عده در تمییز بین «دیندار» و «معنوی» دچار مشکل شدند. نمی‌دانستند واقعاً دیندار و غیردیندار چه خصوصیتی دارند و در اینکه آنان واقعاً افراد معنوی هستند، دچار تردید بودند. البته آن‌ها در فضاها عمومی‌تر و خودمانی‌تر، از این واژگان سخن

می‌گفتند. وید کلارک روف (Wade Clark Roof) و همکارانش در دوران تکثیر نسل پس از جنگ جهانی دوم، با بیش از صد نفر مصاحبه کردند که آنان دینداری را از معنویت جدا می‌دانستند. برخی از آنان در این مصاحبه اعلام کردند که افراد معنوی بوده ولی دیندار نیستند. این تفوق معنویت بر دینداری، در مکتوبات حرفه‌ای از جمله مکتوبات پرستاری در طی سه قرن به روشنی نمایان است.^(۴)

از این اظهارات بر می‌آید که انسان دو حوزه رفتاری دارد که ضرورتاً یکی نیستند. یکی، دینداری و دیگری، معنویت. می‌توان فردی را یافت که ضمن دینداری، بهره‌ای از معنویت در او نباشد، و به عکس. به علاوه، از این سخنان بر می‌آید که معنویت نوعی ارجحیت بر دینداری دارد. تا سال ۱۹۹۵ برداشت عمومی درباره معنویت و معنوی در دست نبود. در این سال، در این زمینه در یک نظرسنجی ملی در کانادا ۵۲ درصد افراد اعلام کردند که نیاز معنوی داشته‌اند. وقتی از آنان سؤال شد منظورشان 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 معمول تر 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.^(۵)

از این نوشتار در باب معنای لغوی و سیر معنایی معنویت به دست می‌آید که جداسازی و تفکیک مفهوم آن برای اهل فن خالی از فایده نیست، به ویژه آنکه برخی برای فهم دقیق مفهوم معنویت در صدد برآمده‌اند تا کاربردهای آن را به همراه سایر مشتقات در ادبیات رایج جست‌وجو کنند. آن‌ها با چنین احصایی در صدد بوده‌اند که معنای دقیق آن را دریافته و مرزهای آن را به طور روشن‌تر با دین و اخلاق به دست آورند. دیوید ولف، ۱۲۹ اسم را ذکر می‌کند که به شش گروه تقسیم شده و در مکتوبات اخیر با واژه «spiritual» (معنوی) توصیف شده‌اند. وی می‌گوید: بسیاری از این ترکیبات نظیر «هدایت‌گر معنوی» یا «کمال معنوی» در طی قرن‌ها به کار می‌رفته‌اند، اما برخی ترکیبات، نظیر «ضرورت معنوی» به تازگی وضع شده‌اند. به هر حال، مهم آن است که برداشت کلی از هر کدام از گروه ترکیبات و روندی را که احتمالاً از توالی زمانی این دسته‌ها به دست می‌آید به دست آوریم.^(۶)

معنای اصطلاحی معنویت

از آنجا که معنویت به یکی از قلمروهای اساسی رفتار آدمی یعنی دینداری ارتباط دارد، تبیین معنای اصطلاحی معنویت ضروری است.

معنویت در رویکردهای فلسفی

در اینجا به اندیشه‌های فلسفی اشاره می‌کنیم که نمود بیشتری در

زندگی روزمره انسان دارند. در نتیجه، مناسب است به رویکردهایی نظیر مادی‌گرایی، فلسفه رمانتیک، پست مدرنیسم، و واقع‌گرایی انتقادی اشاره کنیم.

۱. **معنویت در فلسفه مادی‌گرایی:** همان‌طور که واژه «مادی‌گرایی» در ظاهر نشان می‌دهد، فلسفه مادی‌گرا انسان و جهان پیرامون او را مادی می‌داند. ریشه این رویکرد در تجربه‌گرایی نهفته است. تجربه‌گرایی معتقد است که دانش انسان تماماً به تجربه حسی وابسته است. سردمدار این رویکرد را می‌توان جان لاک و دیوید هیوم دانست. لاک معتقد بود که توانایی در شنیدن، دیدن، لمس کردن، چشیدن و بویدن، صور ذهنی را در درون ما پدید می‌آورند. ما نیز تصاویر پیچیده جهان مادی را با ارتباط دادن همین صورت‌های ذهنی به همدیگر پدید می‌آوریم.

دیوید هیوم موجی از شک‌گرایی را نیز به تجربه‌گرایی لاک افزود. وی معتقد بود که تجربه حسی تنها مجموعه‌ای از دریافت‌های حسی اتفاقی را در اختیار ما قرار می‌دهد که ما آن‌ها را طبق آداب و رسوم جامعه سازماندهی می‌کنیم. به نظر لاک تجربه حسی تنها ملغمه‌ای از تجارب و دریافت‌های مجزا پدید می‌آورد و برای علم به خود و جهان هیچ پایه زیرینی غیر اینها وجود ندارد.^(۷)

بر اساس چنین نگاه ماده‌گرایی که تمام امور عالی حیات انسانی نظیر اعتقادات، ارزش‌ها، هنر، و دینداری را به امور مادی تقلیل می‌دهد، معنویت نیز به تعدادی از ویژگی‌های مادی منحصر خواهد شد. بر اساس این دیدگاه، موضوعات و ارزش‌های عالی زندگی انسان را نمی‌توان از منبئی متعالی یا نظام ارزشی عینی به دست آورد، بلکه باید آن‌ها را بر این فرض مبتنی کرد که چیزی غیر از جهان مادی فاقد شعور وجود ندارد. بر اساس این نگاه، مثلاً حس آزادی انسان، مقهور جبر حاکم بر سلول‌های بدن می‌گردد و به تدریج انکار می‌شود. ارزش عالی در این وادی باقی نمی‌ماند و ارزش‌های معنوی به مفاهیم عملی و فایده‌گرا نظیر بهداشت، راحتی، امنیت و خوشی‌های جسمانی محدود می‌گردند.^(۸)

۲. **نهضت رمانتیسم (هنرگرایی):** نهضت رمانتیسم در اوایل قرن نوزدهم به اوج شکوفایی رسید و همچنان نقش مهمی در فرهنگ انسانی دارد. این نهضت در مقابل ماده‌گرایی افسار گسیخته یا به عرصه وجود گذاشت. رمانتیسم شهود و احساس را به عنوان راه‌هایی مناسب برای دست‌یابی به دانش می‌داند. این مکتب الگوی انسجام را نسبت به حقیقت می‌پذیرد. در این الگو، علم انسان به انسجام میان افکار و تجارب وابسته است نه تلاقی میان ذهن و جهان مادی که ماده‌گرایان به آن اعتقاد دارند. در حالی که، ماده‌گرایان بر موفقیت‌های علمی فنی در زندگی عملی تأکید می‌ورزند، رمانتیک‌ها بر اهمیت فرهنگی ادبیات، موسیقی، و هنرهای خلاق اصرار دارند. به نظر رمانتیست‌ها، برداشت صرفاً

مادی از انسان تنها ما را از فهم انسان دور می‌کند و لازم است با بینش‌های عمیق برخاسته از هنر تکمیل گردد.

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 سوالات معنوی درباره معنای نهایی و هدف زندگی؛ و پذیرش تنوع معنویت.^(۹) همان‌گونه که روشن است، در اینجا برخی ارزش‌های معنوی رایج در میان انسان‌ها پذیرفته شده‌اند.

۳. **پست مدرنیسم:** از بزرگ‌ترین چالش‌های فراروی مکاتب معنوی و نگاه سنتی به معنویت اندیشه‌های ارائه شده در نگاه فلسفی پست مدرنیسم می‌باشد. فلاسفه پست مدرن نقش زیادی در فرهنگ اواخر قرن بیستم ایفا کرده‌اند. این افراد بزرگ‌ترین خطر برای آزادی انسان را برخاسته از امور فراحکایتی دانسته‌اند. ژان فرانسویز لیوتارد، که برای اولین بار این واژه را وارد فلسفه کرد، امور فراحکایتی را مجموعه جهان‌بینی‌هایی می‌داند که مدعی تبیین تمام حقیقت می‌باشند. او می‌گوید: جهان‌بینی دینی، ماده‌گرایی، و رمانتیسم همه مبتنی بر امور فراحکایتی هستند. در جهان پست مدرن نه خدا، نه جهان مادی و نه تجربه مستقیم پاسخ‌نهایی درباره وضعیت انسان‌ها نیستند. چنین تبیین‌های نهایی درباره حقیقت، قابل دستیابی برای ما نمی‌باشند؛ زیرا بالاخره چه انسان در فهم ناتوان باشد و چه حقیقت خودش بی‌سر و سامان، در عدم وصول ما به حقیقت فرقی نیست. بالاخره برنامه نهایی معنوی پست مدرنیسم آن است که زمینه‌های زیر را برای ما فراهم آورد:

۱. نقد تمام امور فراحکایتی که ما را در دام توهم می‌اندازد
۲. پذیرش آزادی انسان تا بتواند در تمام عرصه‌های فرهنگی پست مدرن، که همه چیز در آن مجاز است، وارد شود؛
۳. آفرینش و بازآفرینی مستمر پندارهای معنوی فرد؛
۴. تبعیت غیریقینی (خیالی) از سلائیق، تمایلات، و آرزوهای شخصی.

پست مدرن به دنبال آن نیست که حقیقتی جدید را برای ما به اثبات برساند، بلکه می‌خواهد آزادی انسان را به حداکثر میزان ممکن برساند. می‌خواهد تمام حقایق بدلی را که در قضایای فراحکایتی نمودار گشته‌اند، نقد کند و بخصوص ماده‌گرایی و رمانتیسم رایج را به نقد بکشد. از نگاه فلسفه پست مدرن، مدرنیسم نه تنها اوج دست‌آورد آدمیان نبوده، بلکه لایه‌ای زودگذر بر عرصه علم می‌باشد و از این نیاز برخاسته است که انسان موجودی است که به طور منطقی قوانین اخلاقی خود را تدوین می‌کند. تصویری را که مدرنیته از انسان ارائه می‌دهد در واقع پنداری است

که همانند چهره‌های که روی شن‌های ساحل دریا ترسیم می‌شود، محکوم به فنا می‌باشد. اسحاق درید (Jacques Derrid) امور زیر را انکار می‌کند: ۱. ظرفیت الفاظ در ارائه اراده خدا به صورت وحی که اهل کلام آن را مسلم می‌دانند؛ ۲. ادعای ماده‌گرایی مبنی بر اینکه زبان، اشیای موجود در جهان مادی را مشخص می‌کند؛ ۳. ادعای مکتب رمانتیک که «الفاظ را نماد تجربه روانی می‌داند.»

وقتی متنی را می‌خوانیم جای آن نیست که پرسیم این واژه‌ها از ناحیه خدا آمده‌اند، حقیقت را به نحو صحیح نشان می‌دهند، و یا به طور دقیق تجربه نویسنده را نشان می‌دهند. به نظر درید، کلمات نمی‌توانند هیچ‌کدام از امور مقدس، مادی و یا روانی را نشان دهند، بلکه این کلمات با هم مرتبط می‌شوند و شبکه بی‌پایان زبان را تشکیل می‌دهند.

بنابراین، ما می‌توانیم بر موج‌های زبان سوار شویم و به دنبال مرجع و برداشت خاصی از آن‌ها نباشیم. باید بیاموزیم که یک متن را بخوانیم و با تخیل و حساسیت به آن پاسخ دهیم. به دلخواه خود، آن‌گونه که خواسته‌ها و امیال ما اقتضا می‌کند، از آن بهره‌مند شویم. به اعتقاد ریچارد رورتی (Richard Rorty)، در دوران پُست مدرن آزادی اقتضا می‌کند که ما به اصول آزادیخواهانه و تحمل آرای همدیگر چنگ بزنیم تا اینکه دچار تحمیل فرضیات خود بر دیگران نشویم. وی افراد آزاد را «کسانی می‌داند که فکر می‌کنند ظلم بدترین چیز در جهان است.»^(۱۰) به اعتقاد رورتی علاقه مفرط ما به امور فراحکایتی که بار و بینه‌های یک مرجع خاص یا ادعاهای واقعیت‌های انحصاری را در خود دارند، دلیل اصلی ظلم در جهان را تشکیل می‌دهند. رورتی فردی را که فارغ از چنین دیدگاهی زندگی می‌کند، آزادیخواه شوخ‌طبع می‌داند. به نظر او، چنین فردی پیشامدها و احتمالات مختلف درباره «اعتقادات محوری» خود را می‌پذیرد و این فکر را، که این عقاید و خواسته‌ها به امری ورای زمان و تصادف می‌رسند، کنار می‌گذارد.^(۱۱) پُست مدرنیست‌ها به نظر خودشان برنامه معنوی بسیار اساسی را فراروی انسان قرار می‌دهند. آن‌ها از پی جهانی عاری از امور فراحکایتی دینی و این جهانی می‌باشند و معتقدند که اوج علاقه فردی در صورتی که به جای حقیقت مطلق در نظر گرفته شود، موجب استبداد می‌گردد. 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.^(۱۲)

۴. **واقع‌گرایی انتقادی:** واقع‌گرایی انتقادی نسبت به پُست مدرنیسم، که خود به جنگ خودش می‌رود، چندان تمایل ندارد؛ زیرا پُست مدرنیسم ادعا می‌کند که هیچ حقیقتی واقعیت ندارد؛ سخنی که واقعیت داشتن خود همین ادعا را نیز نفی می‌کند. در مقابل، واقع‌گرایی نقاد 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. ژری باسکار (Roy Bhaskar) در مقابل واقع‌گرایی سطحی تجربه‌گرا، واقع‌گرایی عمیق و نقاد را طرح می‌کند. به اعتقاد او تحقیقات علمی و انسان‌گرایانه درباره حقیقت نشان داده‌اند که ساختارهای زیرین و عمیقی وجود دارد که به طور حقیقی وجود دارند، هر چند به طور مستقیم تجربه حسی از درک آن‌ها عاجز است. چنان‌که ما اکسیژن و هیدروژن را نمی‌توانیم در آب درک کنیم ولی وجود آن‌ها به صورت ترکیب مسلم می‌باشد.

از نگاه واقع‌گرایی انتقادی شناخت انسان نسبت به واقعیت به صورت سلسله مراتبی پدید می‌آید و از سطوح عینی تر آغاز و به مراحل انتزاعی خاتمه می‌یابد. ما از سطح مادی آغاز و به تدریج به مرحله ادبیات، هنر، موسیقی و دین به پیش می‌رویم. این سطوح مختلف تفسیری نیز هر کدام مکمل دیگری هستند و نمی‌توان یکی را به دیگری کاهش داد. امور عینی ارزش‌ها در برخورداری از واقعیت تفاوت ندارند. آنچه را هنرمندان، فلاسفه، و اهل کلام اظهار می‌دارند تنها سازه‌های انسانی نیستند، بلکه بیانگر امور واقعی و خارجی می‌باشند. از سوی دیگر، واقع‌گرایی انتقادی به دنبال آن است که دوگانگی بین عقل و احساس، منطقی و عاطفه، خرد و حساسیت را بردارد. پولانی می‌گوید «دانش شخصی» سخن می‌گوید که در آن عقل، عاطفه و تجربه عملی با آگاهی روان‌شناختی ما به طور ضمنی می‌آمیزند و با همدیگر به کشف جهان پیچیده بیرامون می‌پردازند. مجموعه این امور خرد انسان را تشکیل می‌دهد که در آموزه‌های متعالی برنارد لانگرگن به طور خلاصه آمده است: به تجربه و اختراع بپرداز. هوشمند و زیرک باش. عاقلانه رفتار کن. مسئولیت‌پذیر و حساس باش.

واقع‌گرایی نقاد میان یقین‌گرایی مطلق و نسبی‌گرایی مطلق قدم برمی‌دارد. از این منظر، ما می‌توانیم نسبت به واقعیت علم پیدا کنیم، ولی علم ما همواره به صورت محتمل مطرح است و در فرایند دستیابی دانش عمیق تر سهمیم می‌باشد و زمینه را برای رسیدن به اندیشه عمیق تر فراهم می‌آورد. «با اینکه دانش ما ممکن است باورهای ما را توجیه کند، ولی یک نظریه نهایی وجود ندارد که قابل تجدیدنظر و پیشرفت نباشد. همان‌گونه که مشاهده می‌کنید واقع‌گرایی نقاد لوازم معنوی عمیقی در خود دارد؛ زیرا این دیدگاه بر آن است که انسان نمی‌تواند ارزش‌های خود را بر اساس سلیقه و خواست خودش خلق کند، بلکه باید چنان کند که واقعیت‌های معنوی او بر اثر ارتباط پویا با اقصیت عینی شکل بگیرد که ذاتاً امری پربار می‌باشد.»^(۱۳)

معنویت و دین

دین و دینداری از مهم‌ترین ابعاد وجود آدمی سرچشمه می‌گیرد.

امروزه بیشتر قریب به اتفاق افراد بشر رفتار دینی دارند. (۱۴) تمام ادیان، اعم از الهی و یا بشری، کم و بیش برنامه‌های معنوی ارائه کرده‌اند. (۱۵) هر چند برخی معنویت بدون دین را نیز طرح کرده‌اند. (۱۶) راجر الکس می‌گوید: ریشه معنویت در آگاهی خاصی قرار دارد که برای فرد حاصل می‌شود. معنویت ضرورتاً پدیده‌ای دینی نیست، بلکه در توان ویژه انسان قرار دارد که می‌تواند با ارتباط یا جهان به نحو خاص از آن آگاهی یابد. این نوع آگاهی نسبت به امر دیگر، با نظم و قاعده خاصی پدید نمی‌آید. این آگاهی به دریافت‌کننده، احساسی از آشکارسازی دست می‌دهد. نگاه عمیق به آنچه برای او آشکار گشته، برای بسیاری از دریافت‌کنندگان چنان تجربه‌ای روشن پدید می‌آورد که می‌توانند آن را وحی‌گونه توصیف کنند. بنابراین، معنویت دو گونه دینی و غیر دینی دارد. (۱۷) طبق بیان دیوید ولف آنچه در معنویت جدید به روشنی تازگی دارد آن است که جدای از روان و خارج از خود، اغلب امر متعالی وجود ندارد. دیگر زندگی معنوی فرد در سایه روح القدس یا یک قدرت الهی دیگر نظام نمی‌یابد، بلکه معنویت در سایه توانایی‌ها و امکانات بالقوه خود روان آدمی شکل می‌گیرد. (۱۸)

در هر صورت، معنویت همواره با ادیان قرین بوده است، به گونه‌ای که حتی امروز افراد با شنیدن واژه معنویت آن را از خدا، که محور ادیان می‌باشد، جدا نمی‌دانند. هر چند در این باب کم و بیش تفاوت‌هایی نیز در ادیان مختلف وجود دارد. ولی جا دارد که پیش از بحث و گفت‌وگو از معنویت، در ادیان برجسته توحیدی، جایگاه آن را در روان‌شناسی روشن کنیم.

روان‌شناسی تجربه معنوی

در مباحث گذشته دیدیم که بر خلاف تعریف اولیه‌ای که با عنوان «دغدغه نهایی» افراد ارائه گردیده، برداشت افراد نسبت به این مفهوم با توجه به رویکرد فلسفی و کلامی به عالم هستی بسیار متفاوت خواهد بود. به هر حال، در دستورالعمل‌های کنونی معنویت را «عبارت از احساس بهت و حیرت در برابر رمز و راز وجود می‌دانند». (۱۹) جک پریسلی (Jack Priestly) با همین نگاه می‌گوید: «آگاهی معنوی اساساً به صورت احساس و شور حاصل می‌شود. سپس در صورتی که بخواهند درباره آن سخن بگویند در چارچوب فکر بیان می‌شود. البته اگر قایل شویم که درباره چنین حالتی می‌توان سخن گفت». (۲۰) در کنار اهمیتی که به احساسات معنوی داده می‌شود، این تمایل نیز وجود دارد که معنویت و تجربه معنوی به تجربه دینی محدود نگردد. بر اساس نظر هی و نای، در مسئله معنویت ضرورت دارد که به چیزی فراتر از دینداری فردی توجه شود. امروزه روان‌شناسی به تجربه معنوی اهمیت زیادی می‌دهد، به گونه‌ای که تحقیقاتی در زمینه تجارب معنوی در سنین مختلف انجام شده است.

تحقیقات تجربی درباره تجربه معنوی کودکان به تازگی به

مجموعه بررسی‌های موجود درباره تجربه دینی بزرگسالان افزوده شده است. بررسی تجربه دینی کودکان و جوانان در بیست و پنج سالگی اخیراً رونق یافته و با سرعت مجموعه تحقیقات رو به افزایش یافته است.

پایه تحقیقات روان‌شناختی درباره معنویت

پدیدایی حالت معنوی و ریشه آن به عنوان عامل راه‌انداز، توجه بسیاری از دانشمندان، به ویژه روان‌شناسان را به خود جلب کرده است. به راستی چه چیز رخ می‌دهد که انسان نسبت به عالمی که در آن می‌زید دچار بهت و حیرت می‌شود؟ آیا چنین امری ریشه عضوی دارد؟ اگر چنین عضوی وجود دارد تاکنون نتیجه تحقیقات چه بوده است؟

در این زمینه دو نظریه غالب وجود دارد:

۱. نظریه روان‌شناسی فیزیولوژیک؛

۲. دیدگاه روان‌شناختی ویلیام جیمز.

نظریه روان‌شناسی فیزیولوژیک: طبق این نظریه، حالت‌های معنوی انسان در مغز او ریشه دارند. تحقیقات اخیر درباره جانبی شدن مغز نشان داده‌اند که تجربه دینی پدیده‌ای عادی است و از نیم‌کره راست مغز ناشی می‌شود. جانبی شدن یعنی گرایش و تمایل هر کدام از دو نیم‌کره مغز به فعالیت‌های خاص. به نظر برخی محققان کارکردهای ویژه هر کدام از دو نیم‌کره مغز تا حدودی در مقابل هم قرار دارند، به گونه‌ای که مغز جانبی نشده تنها می‌تواند یک دسته از این کارکردها را به میزان بالایی تحقق بخشد، ولی نسبت به دسته دیگر به میزان بسیار کم و یا هیچ توانایی ندارد. با اختصاص یافتن این کارکردها به نیم‌کره‌های مجزا، طبق فرض یا رشد همزمان نیم‌کره‌ها برای استفاده‌های مکمل به اوج خود می‌رسد.

همین امر احتمالاً بقای فرد و نوع را افزایش می‌دهد. بنابراین، جانبی شدن حصول تفکر عقلانی، تحلیل منطقی، و توانایی‌های زبانی و ریاضی را در نیم‌کره چپ افزایش می‌دهد، همان‌گونه که ظرفیت‌های دیداری فضایی، توان موسیقی، واکنش عاطفی، ادراک ترکیبی یا کلی و مجموعه‌ای از کارکردهایی که تاکنون چندان شناخته نشده‌اند، در نیم‌کره راست افزایش می‌یابند. (۲۱) برخی روان‌شناسان معتقدند در آغاز روان انسان اساساً از دو مرکز برخوردار بوده است؛ از یک مرکز صدای خدایان را می‌شنیده و زندگی معنوی او را اداره می‌کرده‌اند. جولیان جینز (Julian Jaunes) به عنوان محقق روان‌شناس و صاحب اثر در این زمینه اظهار می‌دارد که خود آگاهی مبتنی بر خود تأملی در نهایت حدود هزار سال قبل از عصر مشترک پدید آمده و قبل از آن انسان دارای روان دو مرکزی بود و فرایندهای هذیان‌گونه نیم‌کره راست او تنها در نیم‌کره چپ به منزله پیام‌های یاری‌کننده خدایان تجربه می‌شد. (۲۲) این رویکرد به تجارب معنوی بر آن است که انسان روزگاری بدون واسطه،

خدایان را تجربه کرده و از حالات معنوی برخوردار بوده و مرکز تجارب نیز در نیم کره راست به ویژه لوب گیجگاهی قرار داشته است. طبق این نظریه، در گذشته‌های دور انسان با خدا آشنایی نزدیک داشته ولی اکنون آن حالت تنها در شرایط خاص پدید می‌آید. (۲۳)

آندرو نیوبرگ (Andrew Newberg) (۲۰۰۱) می‌گوید: «من و جین (Gene) در ادامه تحقیقات خود و نتایج آن، ادله محکمی به دست آوردیم مبنی بر اینکه تجربه‌های عرفانی و حالت‌های دگرگون روان، که آزمودنی‌ها گزارش می‌کنند، از خطاهای هیجانی ناشی نمی‌شوند، بلکه این پدیده‌ها با



مجموعه‌ای از فعل و انفعالات عصبی قابل مشاهده ارتباط دارند. این رویدادهای عصبی هرچند غیرمعمول هستند، اما خارج از کارکرد عادی مغز نیستند. به عبارت دیگر، تجربه عرفانی از لحاظ زیست‌شناختی قابل مشاهده بوده و از لحاظ علمی امر واقعی می‌باشد. (۲۴)

بررسی ریشه‌های زیستی عصبی واقعیت‌های معنوی و متعالی نشان می‌دهد که وجود مطلق واحد نه تنها ممکن، بلکه امری محتمل است. با تمام شگفتی، نظریه ما بر این پایه مبتنی است که اسطوره‌ها ریشه زیستی دارند، برنامه‌های دینی به گونه‌ای تنظیم می‌شوند که حالت‌های یکتا را پدید می‌آورند. در پایان عرفا افراد

ناپخرد نیستند و تمام ادیان شاخه‌های یک درخت معنوی می‌باشند. وجود ادله معقول و منطقی برای حالت یگانه و نهایی ما را مجذوب کرده است. واقعیت داشتن یک موجود یگانه و مطلق تنها وجود خدای برتر را ثابت نمی‌کند، بلکه شاهد آن است که آدمی فراتر از جسم مادی خود می‌باشد. روان آدمی با شهود جذب این حقیقت عمیق‌تر، این احساس یگانگی مطلق می‌گردد. در این حال، تمام گرفتاری‌ها از بین می‌روند و خواسته‌ها به سوی آرامش پیش می‌روند. تا زمانی که دستگاه عصبی و مغز ما به شکل کنونی است و تا زمانی که روان توان درک چنین حقیقت ماورایی را دارد، معنویت همواره تجربه انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و خدا - به هر صورت که این مفهوم باشکوه و اسرار آمیز تعریف شود - از زندگی انسان کنار نخواهد کشید. (۲۵)

نظریه روان‌شناختی ویلیام جیمز: جیمز (William James) اولین فردی است که به عنوان روان‌شناس تجربه‌های دینی را مورد بررسی قرار داد. وی با نوشتن کتاب «انواع تجربه دینی» (Varieties of Religious Experience) درصدد بود با مسلم دانستن چنین تجربه‌هایی در زندگی آدمیان، آن‌ها را تبیین کند. کتاب او اولین اثر کلاسیکی است که تجربه‌های دینی را به صورت تجربی مورد بررسی قرار می‌دهد. جیمز تجربه‌های دینی را پدیده‌هایی طبیعی می‌داند و شواهدی ارائه می‌کند مبنی بر اینکه چگونه افراد از این تجربه‌ها برای عبور از جهان مشهود و وصول به حوزه‌های الهی و متعالی استفاده می‌کنند. به نظر جیمز بررسی‌های او نسبت به تجربه دینی، فرضیه دینی بودن انسان را تأیید می‌کند. فرضیه او این است که «زندگی ما آدمیان همواره با جهانی فراتر و معنوی ارتباط دارد» (۲۶) هرچند اثر جیمز با پدیدایی رویکردهایی نظیر روان‌تحلیل‌گری و رفتارگرایی به تدریج اهمیت خود را از دست داد، ولی موجب شد که روان‌شناسان به تحقیق درباره معنویت کودکان بپردازند، به گونه‌ای که در یک سوم آخر قرن بیستم این مباحث به شکوفایی دست یافت. (۲۷)

در این دوران محققانی نظیر الیستر هاردی (Alstair Hardy) هی (Hay)، نای (Nye) و رابینسون (Robinson) به بررسی روان‌شناختی ویژگی‌های معنویت در کودکان پرداختند. هاردی در تحقیق خود به این نتیجه رسید که ادله حاکی از آنند که ما در واقع با یک حقیقت جهانی سروکار داریم که فراتر از سنت‌های دینی و آموزه‌های خاص می‌باشد. هی نیز خاطر نشان می‌کند که به نظر هاردی «بسیاری از ادیان موجود در میان انسان فعلی به طور طبیعی برخاسته از واکنش‌های فرهنگی متفاوت و غنی آدمی به آگاهی معنوی می‌باشند» (۲۸) بدین صورت، هاردی در مقابل مکاتب روان‌تحلیل‌گری و جبرگرایان به مقاومت پرداخت. وی در مقابل مخالفت روان‌تحلیل‌گران ادعا کرد که تجربه معنوی در واقع تجربه حقیقتی 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 جدایی‌ناپذیر از ساختار زیستی او می‌باشد. هاردی در مقابل روان‌شناسان رفتارگرا اعلام کرد که ساختار زیستی ما علت کاهش تجربه معنوی نیست، بلکه ما از لحاظ زیستی با گستره خاصی از وجود خود با حقیقت متعالی ارتباط داریم. هاردی به این نتیجه رسید که تحقیقات او در مقابل هرمنوتیک جدید که با واقعیت‌های معنوی یا سوءظن برخورد می‌کرد قرار دارد. نتیجه تحقیقات هاردی روشن بود: معنویت از ذات انسان‌ها برخاسته است. دیوید هی، که تحقیقاتش سمت و سوی تحقیقات هاردی و رابینسون را به همراه داشت، اذعان کرد که «اندیشه معنویت امری است که به صورت زیستی در ساختار گونه انسان وجود دارد و عبارت از آگاهی همه‌جانبه نسبت به واقعیت می‌باشد که به طور بالقوه در تمام افراد انسان یافت می‌شود. هی نیز همانند هاردی اظهارات تقلیل‌گرایانه درباره تجربه معنوی را نمی‌پذیرد. او در مقابل ادعا می‌کند که «معنویت کودکان در آگاهی انسان نسبت به هستی ریشه دارد... هستی که واقعاً وجود دارد» و تنها توهمی نیست که از فرهنگ خاص سرچشمه بگیرد.

رد پای اندیشه‌های پُست‌مدرن در تفکرات روان‌شناختی

اریکر کلیو، از محققان تعلیم تربیت و روان‌شناسی، پیش فرض‌های هاردی، رابینسون، و هی را نمی‌پذیرد و دیدگاه پُست‌مدرن را درباره معنویت کودکان بر می‌گزیند. از نگاه اریکر تلاش برای دستیابی به جوهره معنویت کودکان و فرض حقیقت عینی و ماورایی برای معنویت، خود سازه‌ای فراحکایتی است که انبوهی از پیش فرض عقل‌مدارانه در آن وجود دارد. حقیقت معنویت کودکان از آغاز امری مبهم است و همه پذیرفته‌اند که «به سختی می‌توان نگاه کودک را به جهان تعیین کرد». صاحبان جهان‌بینی پُست‌مدرن بر آنند که انسان از طرفی موجودی بسیار پیچیده و از سوی دیگر، همواره در حال تغییر است. بنابراین، آنچه امروز بر او صادق باشد، فردا بر او صادق نمی‌کند. بر این اساس، اریکر وجود پایه زیستی غیرقابل تغییر برای معنویت کودکان را کنار می‌گذارد. البته، چنان‌که می‌بینید، این نگاه پُست‌مدرنی تمام دانش انسان، حتی خود اصل پُست‌مدرنیسم، را زیر سؤال می‌برد؛ هیچ قانون عامی نیز شکل نخواهد گرفت.» (۲۹)

چیستی معنویت در ادیان توحیدی

اشاره گردید که ادیان با معنویت قرین بوده و بر اساس برخی برداشت‌های روان‌شناختی، ادیان در معنویت انسان ریشه دارند. همچنین می‌توان ادیان را برنامه‌های ویژه معنوی به حساب آورد که به گونه‌ای در حیات آدمی سر برآورده‌اند. در اینجا به اجمال

رابطه معنویت با ادیان توحیدی، یعنی یهود، مسیحیت و اسلام بررسی می‌گردد، هرچند برخی ادیان دیگر نظیر بودائیسیم، تائوئیسم و کنفوسیوس‌گرایی با برنامه‌های معنوی ویژه آمیخته‌اند. (۳۰)

از آنجایی که مقصود ما شرح مفهوم معنویت در ادیان توحیدی می‌باشد، امور ویژه‌ای در هر کدام از این سه دین را بررسی می‌کنیم: مراد از معنویت، هدف (آغاز و پایان) و برنامه رشد معنوی. این امر را برای مقایسه و نتیجه‌گیری پی‌گیری می‌کنیم تا اهل معرفت را به تأمل بیشتر واداریم.

مفهوم معنویت در دین یهود

زندگی در حضور خدا یا به عبارت دیگر، پرورش زندگی عادی به گونه‌ای که در صورت ارتباط با زمان‌ها، مکان‌ها، معبد و روزهای مقدس از قداست برخوردار باشد، نزدیک‌ترین تعریف برای معنویت است که از متون دین یهود به دست می‌آید و به ریشه‌های عبری آن نزدیک می‌باشد. این تعریف به گونه‌ای صور مختلف معنویت را در بر دارد. برخی یادآوری حضور خدا را عبارت از صعود به قلمرویی برتر دانسته‌اند که متضمن دانشی غیر از میزانی است که به بیشتر افراد معمولی اعطا می‌گردد. برخی نیز این حضور را همان «فراهم آوردن سفره ربانی دانسته‌اند.» برخی نیز در عوض، به دنبال آنند که «جایگاه حضور را در قلب آدمی بچینند.» مرحله نهایی حضور نیز الوهیتی انسان‌انگازانه و رفیع می‌باشد که بر تخت خود جای گرفته است. در اینجا مراد از حضور، احساسی کاملاً انتزاعی است که به صورت جذب عرفانی نمود دارد، لقاء قریب الوقوع مسیحا، یا نوعی زندگی که برای رسیدن به اراده خداوند اتخاذ می‌شود. وجه مشترک این اظهارات، التزام به نوعی زندگی مقدس می‌باشد؛ ایمان به اینکه اصول اخلاق قدیمی بنی‌اسرائیل چنین زندگی قدسی را فراهم می‌آورند و علم به اینکه چنین زندگی اراده خداوند را در خلق و انتخاب برآورده می‌سازد. این رویکرد نسبت به معنویت در دین یهود تا دوران جدید پذیرفته شده است. ولی در این دوران، یهودیانی در پی معنویت هستند که دیگر شرایط موجود در یهودیت را نمی‌پذیرند. (۳۱)

نهضت کبالا در دین یهود

یکی از حرکت‌های مهم در دین یهود، حرکتی است به نام کبالا (Kabbala) که در قرون وسطی رخ داد. کبالا به معنای «دریافت» یا «انتقال کلامی» می‌باشد. در قرن ۱۳ بر تعلیمات عرفانی ویژه‌ای که گمان می‌رفت به شکل کلامی دریافت شده‌اند تأکید می‌شد. این تعلیمات مربوط به نظریات مخفی و غیرملموسی بود که احیاناً تنها افراد دارای خرد مرموز می‌توانستند آن‌ها را دریافت کنند. معلمانی این دوره بر نوعی زندگی تأکید می‌کردند که با خود تأملی و زهد ملایم آمیخته بود. مهم‌ترین اثر ادبی این دوره یعنی «زوه‌ر» را

رابای موشه (Rabbi Moshe de Loen) تصنیف کرد. او در این اثر شرحی بر تورات نوشت که در سراسر آن تفسیر عرفانی به چشم می‌خورد. در این تفسیر، خدا موجودی «بی‌نهایت» تفسیر می‌شود که دارای ده صفت اصلی می‌باشد که به صورت نیرو و قدرت به جهان مادی سرازیر می‌شوند. اتحاد و همجوشی با آن امر بی‌نهایت در سایه وحدت عرفانی میان عابد و خدا و تمسک به تورات و انتخاب زندگی اخلاقی حاصل می‌شود.

چهره پیش‌تاز در نهضت کبالاتیسم فردی به نام اسحاق لوری (۱۵۳۴-۱۵۷۲) می‌باشد. او نظریه تناسخ را در قالب حضور در محضر خدا در قالب وجودهای مختلف مطرح کرد. در این وجودهای مختلف، به نظر او فرد بالاخره با خدا وحدت پیدا می‌کند. هرچند ممکن است در این زنجیره تنزل هم پیدا کند و به حیوان و حتی گیاه تبدیل شود.^(۳۲)

حرکت حسیدیسم در معنویت

نهضت حسیدیسم (Hasidism) در قرن هجدهم از هیجان‌انگیزترین رویدادهای معنوی در جهان یهود بود. حاباد (Habad) از مهم‌ترین جریان‌های این نهضت به حساب می‌آید. این رویکرد، تدبیر درباره ذات پنهان و آشکار خداوند، واقعیت ارتباط او با عالم هستی، اهمیت اراده‌های او و قوانین فراگیر او را که بر جهان سایه افکنده‌اند، اساس عبادت الهی می‌داند که از آدمیان خواسته شده است. حسیدیسم حاباد، هفت اصل موضوعه راجع به چگونگی رابطه خدا با جهان هستی دارد که به ترتیب عبارتند از:

۱. وحدت وجود: خدا تنها جوهر موجودات، و جهان چیزی غیر از نحوه، پرتو، یا تجلی این وجود بی‌نهایت نمی‌باشد. وجود جهان مرئی به وجود آن عنصر نامرئی که خداست، بستگی دارد.
۲. نفی وجود مستقل ماسوای خدا: از منظر خدا جهان از وجود متمایز یا به عبارت دیگر وجود جداگانه‌ای در کنار خدا برخوردار نیست. خلقت موجب هیچ تغییری در خدا نمی‌شود؛ زیرا «همه چیز در مقایسه با وجود او هیچ و پوچ هستند».

۳. خلق: خداوند خالق، مبدأ و نگه دارنده عالم در تمام زمان می‌باشد و جهان به او بستگی دارد و پیوسته خلق می‌شود.

۴. حضور: خدا در همه جا با واقعیت مطلق و یکسان حضور دارد. تمایزی که آدمی میان محدود و نامحدود در نظر می‌گیرد تنها امری شناخت‌شناسانه است که حقیقت خارجی ندارد؛ زیرا وجود نامحدود متعالی در حوزه‌های بالا و پایین یکسان است. از منظر خدا در مظاهر مختلف هستی، چه مادی و چه معنوی، تفاوتی وجود ندارد. تفاوت تنها در سطح ادراک آدمیان قرار دارد.

۵. پنتنتیسم (جدایی‌ناپذیری عالم هستی از خدا): تمام موجودات در درون خدا وجود دارند. ولی جهان در او نسبت به حقیقت او از جوهری برخوردار نمی‌شود؛ زیرا چیزی غیر از او وجود ندارد. خدا در حقیقت حضور دارد و با آن متحد است؛ زیرا حوزه

غیرخدا وجود مستقل و قائم به ذات ندارد.

۶. عالم مظهر خدا: عالم مظهر اصلی و ضروری خداوند می‌باشد. کسی بدون وجود خدا نمی‌تواند درباره وجود او سخن بگوید. خدا جهان را در درون خود جای می‌دهد.

۷. برهان دو سویه: یکی از فرض‌های آباد آن است که «حیات و وجود عالم» از قدرت خدا برخاسته، در ذات او شکل گرفته و چیزی غیر او وجود ندارد؛ زیرا همه چیز غیر او پوچ است. ولی باید این اصل برهانی را نیز اضافه کنیم که خدا وجود جداگانه‌ای از جهان ندارد؛ زیرا جهان چیزی به غیر مظهری از ذات خدا نیست، تنها به عنوان جلوه‌ای از کمال بی‌نهایت خدا و خواسته او برای خودکمال یابی می‌باشد. کمالی که هم در ذات، که با خدا وحدت دارد و هم در مظاهر واقعی، که از او جدا هستند، حاصل می‌شود.^(۳۳)

هدف معنویت طبق تعریف، وجودی خارج از فرد معنوی می‌باشد که همان خداست. نگاه‌های موجود نسبت به معنویت نیز در این زمینه تفاوتی ایجاد نمی‌کنند، به طوری که مرحله نهایی معنویت در دین یهود نفی همه چیز غیر از خدای باشد. در سطح بالا، آگاهی موجود نسبت به وحدانیت خدا، وجود همه چیز غیر خدا را نفی می‌کند؛ یعنی عابد وجود خودش را هم در کنار خدا نفی می‌کند.

معنویت در مسیحیت

معنویت در دین مسیح امری پیش از خدا و در میان عالم خلقت وجود دارد. مسیحیان معنویت را عبارت از نماز و زیستن با عیسی مسیح می‌دانند. روح آدمی توسط روح‌القدس اخذ، حفظ و دگرگون می‌شود. معنویت همان جست‌وجوی مؤمنان برای همدمی و همدلی است که همچون هدیه‌ای به آن‌ها تقدیم می‌شود. معنویت انتظار فعلی است نسبت به سلطنت الهی و نجات انسان که روزگاری خواهد آمد. بنابراین، معنویت در مسیحیت را می‌توان به گونه‌ای توضیح داد که با پنج اصل کلاسیک آن هماهنگ است. این پنج اصل عبارتند از:

۱. خدای پدر، قادر متعال، و خالق هستی؛

۲. عیسی مسیح و سرور موعود؛

۳. روح‌القدس، منشا و احیاگر تمام پالایش‌های روانی؛

۴. کلیسا، تنها مرکز اصیلی که در امور مقدس دخیل است؛

۵. پیروزی نهایی زندگی جاوید.^(۳۴)

اکنون هر یک از این پنج امر را به اختصار توضیح می‌دهیم:

۱. مخلوقات در محضر خالق: رسالت و وظیفه اولیه مخلوقات آن است که خالق را عبادت کنند. به رسمیت شناختن فرمانروایی خداوند اولین فرمان می‌باشد.^(۳۵) ولی تلاش برای رسیدن به خدا باید قاعده‌مند باشد. در منابع دینی ضمن هشدار نسبت به تلاش‌های شخصی برای وصول به خدا، راه‌های ویژه‌ای را برای این امر ارائه کرده‌اند.^(۳۶) در محضر خدا، اولین قدم آن است که فرد خالق خود را بشناسد، قدری از ویژگی‌های خود را درک

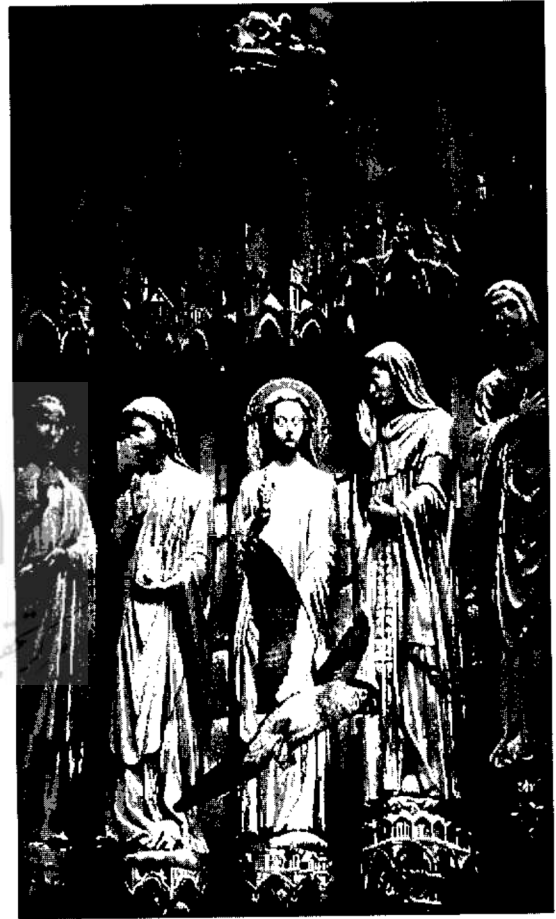
کند و تا حدودی ارتباط خود را با خالق دریابد. (۳۷)

۲. عیسی مسیح میانجی (شفیع): عیسی مسیح خدا را به مردم آراسته می‌کند و آن‌ها را در مسیر خواسته‌های خدا قرار می‌دهد. مسیحیان خود را وقف سمبل آخور (the manger) و صلیب حضرت عیسی می‌کنند. آخور جایی است که در آنجا پسر خدا به انسان تبدیل شد و بر فراز صلیب نیز گشته. تبعیت از حضرت

افراد حضرت مسیح را ولی نعمت خود به حساب آورند و به آنان در دعاهایشان برای رستگاری کامل کمک می‌کند. آنان این رستگاری را از خدا انتظار دارند و روح‌القدس به آنان کمک می‌کند تا او را با عنوان «پدر» مورد خطاب قرار دهند. روح‌القدس موهبت‌های همیشگی همانند ایمان، امید، و عشق را فراهم می‌آورد. وقتی عشق خدا به کمک روح‌القدس در قلوب مؤمنان قرار می‌گیرد، حاصل و ثمره روح در زندگی آنان بروز می‌کند. این ثمرات عبارتند از: عشق، شادمانی، آرامش، صبر، محبت، وفاداری، ملایمت، و خودمداری. در نتیجه، این افراد به تدریج ویژگی حضرت مسیح را به دست می‌آورند. روح‌القدس، مزامیر و سرودهای مذهبی و موسیقی‌های معنوی را الهام می‌کند که نواهایی به سوی خدا هستند و در برخی اوقات در تاریخ مسیحیت، از ناحیه روح‌القدس پدیده «فریادهای مبهم» در افراد رخ می‌دهد که مرحله عالی از معنویت است.

۴. اتحاد تمامی سنت‌ها (افراد مقدس): از نظر مسیحیان تمام افراد مسیحی در ارتباط با خدا تقدس می‌یابند و پولس رسول هم به همین مناسبت دریافت‌کنندگان نامه‌های خود را با عنوان سنت (saint) مورد خطاب قرار می‌دهد. برخی افراد در طول زندگی چنان در این موهبت مقدس به شکوفایی می‌رسند که به دلیل ویژگی‌های اخلاقی و معنوی خود مورد احترام قرار می‌گیرند. یاد آن‌ها در جهان باقی می‌ماند، به طوری که دیگران از رفتارهای آنان به عنوان الگو پیروی می‌کنند و شفاعت آنان در جهان دیگر درخواست می‌گردد. در برنامه اتحاد سنت‌ها، مریم مقدس جایگاه ویژه‌ای دارد. او مادر حضرت مسیح، سرور مسیحیان می‌باشد. مسیحیان، اعضای برجای مانده این افراد مقدس را در طاقچه‌های خانه‌های خود نگه‌داری می‌کنند. این سنت‌ها معمولاً تجارت‌ها و فعالیت‌های ویژه‌ای را مورد حمایت قرار می‌دهند. پروتستان‌ها معمولاً وجود گروهی به نام قدیسین را انکار کرده‌اند. دلیل آنان این است که چنین بقایای برجامانده‌ای هم با خرافات آمیخته می‌شوند و هم بدان جهت که معتقدند در جهان تنها یک واسطه (شفیع)، یعنی حضرت مسیح وجود دارد.

۴. زندگی در قلمرو پادشاهی خدا: مسیحیان معتقدند که زندگی این جهان را هدف جاوید خداوند احاطه کرده است. آنان در انتظار چهار امر زندگی می‌کنند: مرگ و قیامت، بهشت و دوزخ. به خدا امید دارند؛ خدایی که آزاده بخش است و نجات او در حضرت مسیح تجسم یافته است. آنان به رحم و شفقت خداوند متکی هستند و می‌دانند که «همه باید در محضر حضرت مسیح برای قضاوت نهایی حضور یابند. در آنجا هر کس رفتار خوب و بد خود را که در این دنیا انجام داده مشاهده می‌کند و معنای شرکت در سلطنت نهایی خداوند عبارت است از: جشن، عبادت، مشاهده رودررو. هدف نهایی انسان آن است که به نیایش خدا بپردازد و برای همیشه از عبادت خدا لذت ببرد.»



عیسی موضوع همیشگی معنویت در دین مسیح می‌باشد. طبق این اصل، مؤمنان نه تنها از الگوی مسیح در عمل و تحمل مشقات پیروی می‌کنند، بلکه در مراسم مذهبی خاص در مرگ و قیام مجدد او شرکت می‌کنند. مسیحیان برای سلطنت الهی و نجات خود در مجموعه «دعاهای خدا» (Lords prayer) دعا می‌کنند. لازم به یادآوری است که حضرت عیسی این دعا را آراسته کرده و به حواریون آموخته است. مسیحیان در دعاهای حضرت مسیح، که مدت‌ها در کلیساهای شرقی (قسطنطنیه، اسکندریه، اورشلیم و اتاکیه) تکرار می‌شود، چه بسا به منجی و حاکم موعود پناه آورند و چنین دعا کنند: «ای مسیح (پسر خدای زنده) به من گنهکار رحم کن.» (۳۸)

۳. روح مقدس: روح مقدس، سومین فرد تثلیث، موجب می‌شود که

از عبارتهای گذشته محورهای معنویت در دین مسیح را می‌توان به دست آورد. بی‌تردید یکی از محورهای اصلی معنویت در مسیحیت، رسیدن به ویژگی‌ها و حالت‌های حضرت مسیح می‌باشد. سیر معنوی تا بدان‌جا که فرد - مثلاً - به مرحله دریافت فریادهای مبهم یا جراحتهای مسیحایی برسد، همه اینها حالت‌های معنوی هستند که مؤمنان مسیحی کم و بیش برای وصول به آن تلاش می‌کنند.^(۳۹)

معنویت در اسلام

دین اسلام بی‌تردید از ادیان الهی و به اعتقاد پیروانش، آخرین برنامه ارسالی از سوی خدا به بندگانش می‌باشد. طراحی و ساختار این دین به گونه‌ای است که معنویت درسراسر آن به چشم می‌خورد. در اینجا مناسب است مؤلفه‌های معنویت را با توجه به منابع اسلامی طرح کنیم و تعریفی از نگاه اسلامی ارائه دهیم. پیش از سخن گفتن درباره مؤلفه‌های معنویت، بیان این نکته ضروری است که موضوع یا محل معنویت، انسان است. معنویت حالتی از مجموعه حالت‌های آدمی است که در برخی مواقع به آن دست می‌یابد. ظاهراً حالت‌های معنوی یا آنچه را افراد از آن به حالت‌های خاص یاد می‌کنند، برای همه به صورتی پدید می‌آید. به عبارت دیگر، انسان ظرفیت روی آوردن، ایجاد یا رسیدن به این حالت‌ها را دارد. ولی مهم آن است که بتوان درباره اتبوه حالت‌هایی که از آن به نام معنویت یاد می‌شود، یا ابزاری که برای وصول به آن در نظر گرفته می‌شود، حالت‌ها و ابزارهای مناسب را انتخاب کرد.

مؤلفه‌های معنویت در اسلام

خدا

آغاز و پایان معنویت در اسلام به خدا ختم می‌شود. اولین قدم در معنویت اسلامی، پذیرش موجودی برتر و تأثیرگذار تام در زندگی انسان و عالم هستی می‌باشد. بدون اعتراف اجمالی به چنین واقعیتی، معنویت اسلامی شروع نمی‌شود. در قرآن می‌خوانیم: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (حدید: ۳) آیات اول سوره عصر نیز آغاز حرکت انسان را به نحو صحیح بیان می‌کند که با ایمان به خدا شروع می‌شود و با خصوصیات ویژه‌ای پایان می‌یابد. برخی خصوصیات آن به طور پراکنده در متون دینی نظیر قرآن و روایات آمده است. مثلاً، در قرآن ویژگی‌هایی برای خدا ذکر شده که انسان در سیر معنوی خود دقیقاً به مفاد آن‌ها علم پیدا می‌کند، به گونه‌ای که دیگر تردید در وجود او باقی نمی‌ماند. ویژگی‌های روانی او نیز صورتی خاص می‌یابد، به گونه‌ای که هیچ امری در زندگی او را از یاد خدا باز نمی‌دارد، نفس آرام می‌شود و دیگر دغدغه‌ای سراخ او نمی‌آید. اینکه خدا فرموده: ما از رگ گردن به تو نزدیک‌تریم، چنین رابطه‌ای را در عالی‌ترین

حده ممکن درک می‌کند و صفات جمال و جلال خدا را می‌فهمد و تسلیم محض می‌گردد و سؤالی برایش باقی نمی‌ماند؛ یعنی از آن نقطه‌ای هم که حضرت ابراهیم فرمود: خدایا به من نشان بده که چگونه مردگان را زنده می‌کنی، می‌گذرد و در مسیر مستقیم با سرعت و صف‌ناپذیر در محضر خدا به حرکت در می‌آید. بی‌تردید بهترین ویژگی‌های انسان کامل همان است که در زندگی ائمه (دوازده امام) در شرایط مختلف نمودار گشت؛ مانند آنچه از پیامبر اسلام ﷺ، علی‌علیه‌السلام و اولاد معصوم او سراخ داریم که به تفصیل از آن بحث شده است.

وساطت

معنویت در اسلام به ویژه در میان شیعیان، حداقل در برخی مراتب آن، بدون واسطه میسر نیست. کسانی هستند که می‌پرسند وجود اشیا یا اشخاصی که نقش واسطه را بین انسان و خدا دارند، در زندگی انسان چه نقشی دارند؟ آیا اگر کسی در جایی بنشیند و همواره تلاش کند به یاد خدا باشد و بگوید: من می‌دانم خدا هست و از طرفی می‌دانم هدف تمام برنامه‌هایی را که خدا فرستاده یاد خودش می‌باشد، من نیز به یاد خدا هستم، بنابراین چیز دیگری لازم ندارم، آیا معنویت مطلوب در اسلام به این صورت تحقق پیدا می‌کند؟ به راستی چرا در اسلام گروهی پیدا شده‌اند و معتقدند بدون پیامبر و امام معصوم نمی‌توان به نهایت مطلوب انسانی دست یافت؟ اینکه امام رضا علیه‌السلام فرمود: من از شروط کلمه «لا اله الا الله» هستم، دقیقاً به چه نکته مهم روان‌شناختی انسانی اشاره می‌کند؟ بعید است که کلام حضرت از یک واقعیت ارتباطی در نفس الامر حکایت نکند. به عبارت دیگر، اگر کسی «یا خدا» را بدون توجه به معارف محمدی و علوی بگوید، آیا در مسیر صحیح سیر به سوی خداوند قرار دارد یا خیر؟ در اینجا به نکته‌هایی اشاره می‌کنیم تا قدری بحث بیشتر روشن شود:

۱. ارتباط ذاتی: انسان با خدا ارتباط ذاتی دارد؛ به این معنا که در ذات خود به علت خود وابستگی تام دارد.
۲. آشنایی ذات با خالق: انسان در این آشنایی ذاتی و اعتراف به وجود و سلطنت، به واسطه نیاز ندارد؛ یعنی اگر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام علیه‌السلام هم نباشد، چنین ارتباط و شناخت ذاتی برای انسان وجود دارد. ظاهراً وجود یا عدم این رابطه و شناخت جنبه مقدمی دارد و امری غیر اختیاری می‌باشد و وجود آن برای افراد انسان نسبت به همدیگر موجب ارزشمندی نمی‌شود و فعلیت آن برای انسان نسبت به نقطه نهایی امری بالقوه به حساب می‌آید.
۳. رابطه از راه دور و مفهومی: در این نوع رابطه هر چند انسان می‌تواند بدون نیاز به واسطه با خدای خود ارتباط برقرار کند، مثلاً او را صدا بزند، ولی انتخاب مفاهیم، که نمود باور انسان درباره خدا هستند، باید از شناختی صحیح ناشی شوند، تا پیش برنده باشند. در قرآن، برخی باورهای نادرستی که نسبت به خدا در انسان وجود

دارد، ذکر شده است: «انسان را وقتی خدا می‌آزماید و روزی او را تنگ می‌گیرد، می‌گوید: خدا مرا خوار گردانید.» (فجر: ۱۵) یا وقتی از حضرت علی علیه السلام پرسیدند، توحید چیست؟ حضرت در پاسخ فرمودند: «توحید آن است که خدا را توهم نکنی؛ یعنی او را به گونه‌ای خاص به ذهن نیاوری و عدل آن است که خدا را متهم نکنی.» ظاهراً آدمی در وصف مفهومی خالق و کیفیت ارتباط خود با او دچار اشتباه می‌شود. بنابراین، در دریافت این مفاهیم و انطباق آن‌ها بر خداوند به انسانی نیاز دارد که در حدّ تام ظرفیت انسان، این رابطه را بداند. هر چند در فهم برخی مفاهیم مانند «وجود خدا، قدرت، رازقیت» به طور عام، دچار مشکل نمی‌شود و رابطه‌ای ناقص می‌تواند با خدا برقرار کند. دعای کمیل را در نظر بگیرید: تمام شروع و پایان این دعای شریف یک رابطه مفهومی در قالب الفاظ با خدا می‌باشد. این رابطه در جای خود، از نوعی رابطه متناسب با خدا حکایت می‌کند. تمام دعاها از همین دست می‌باشند که تربیت شدگان آستان الهی در قالب آن‌ها با خدا رابطه برقرار کرده‌اند و به دیگران نیز آموخته‌اند. این نوع وساطت، که از نوع واسطه در اثبات می‌باشد، بی‌تردید در زندگی انسان‌ها ضرورت دارد و بدون آن آدمی به سختی به اوصاف خداوند دست می‌یابد.

۴. **رابطه عملی و برنامه‌ای:** یعنی ارائه برنامه تربیت معنوی که انسان را به کمال مقصود می‌رساند. همچنین کمک به انسان در برخی شرایط به صورت تکوینی تا آدمی همواره در مسیر مستقیم قرار گیرد. در اینجا نیز برنامه باید ارسالی باشد. هر برنامه دیگری که از عقل بشری سرچشمه گیرد، ممکن است انسان را به جای برساند که به جایی شکوفا شدن، به پژمردگی بگراید. بنابراین، این رابطه نیز از نوع رابطه در اثبات می‌باشد.

۵. **وصول و رابطه واقعی:** در وصول واقعی و ارتباط وجودی طبق قاعده و بیان روایات، این رابطه واقعی و بدون واسطه می‌باشد. هر چند ممکن است در تسهیل رابطه افرادی مانند پیامبر و اوصیای او کمک کنند و موانع را برطرف نمایند.

۶. **تدرّج در رابطه:** همان‌گونه که گذشت، رابطه اختیاری انسان در آغاز با رابطه مفهومی و وصفی آغاز می‌شود و در قالب یک برنامه همه جانبه و مؤثر در ابعاد وجودی انسان به پیش می‌رود و در نهایت، به لقاء تام و درک حضوری و اختیاری منجر می‌شود. مراد از معنویت اسلامی، هر دو قسم اول و دوم است، ولی مقصود رابطه‌ای که در برخی شرایط اضطراری و بدون اختیار آن را درک می‌کند، نیست.

معنویت در سایه برنامه خاص

طراح هر برنامه، هدفی خاص را از برنامه خود دنبال می‌کند. هر برنامه‌ای بسته به آگاهی و شناخت برنامه‌ریز نسبت به موضوع آن، از ویژگی‌هایی خاص معطوف به هدف برخوردار خواهد بود. تغییر برنامه‌های آموزشی یک مقطع سنی، مثلاً بچه‌های شش ساله، در

طول تاریخ تربیتی انسان و یا از یک مدرسه تا مدرسه دیگر و یا از یک مربی تا مربی دیگر، از دخالت مستقیم هدف و شناخت برنامه‌ریز در چگونگی تدوین برنامه حکایت می‌کند.

در محدودیت شناخت انسان نسبت به خود و جهان پیرامون تردیدی وجود ندارد. یکی از مراحل نسبتاً پیشرفته برنامه آدمی بر خود همان است که در قرن بیستم و بیست و یکم رخ داده است. اگر واقعیت انسان در این دوران جلوه‌ای عالی از پیشرفت انسان باشد، با اندکی دقت کاستی‌های فراوان برنامه‌های انسانی را، که از نواقص وجودی انسان ناشی می‌شود، درخواهیم یافت. برای مثال، نظر فروید و یونگ را در نظر بگیرید. دوران مدرن با اطمینان خاصی به پیش آمد و تعینی خاص، یعنی اوج پیشرفت مادی، شناخت و سیطره بر نیروهای پیرامون را دیکته کرد. یکباره پست مدرن به جنگ همین اصول قطعی آدمی آمده است. به عبارت دیگر، تمام دارایی علمی انسان به دست خود او زیر سؤال می‌رود. هر برنامه‌ای توسط هر گروهی تدوین شود، حداقل دو امر مهم در آن لحاظ می‌شود: ۱. هدف ۲. شرایط و خصوصیات کسانی که برنامه برای هدایت و پرورش آن‌ها تدوین شده است. هدف را برنامه‌ریز در نظر دارد. هدف، همان غایتی است که برنامه‌ریز می‌خواهد موضوع را به آنجا برساند. بی‌تردید خود برنامه‌ریز چنین هدفی را باید به روشنی بداند، هر چند موضوع و فرد تحت برنامه از چنین هدفی اطلاع نداشته باشد. فرض کنید مؤلفان کتاب‌های دوره دبستان ندانند چرا کتاب اول دبستان را تدوین می‌کنند؛ یعنی ندانند این کتاب‌ها چرا تدوین می‌شود و یا در ورای تدوین، هدفی نداشته باشند و یا هدفمند بوده ولی شرایط دانش‌آموزان این دوره را از لحاظ شناختی، عاطفی و موانع گوناگون ندانند، در این صورت، وضعیت آموزش در چنین دوره‌ای چه حاصلی خواهد داشت؟! بی‌تردید چنین رفتاری بر آن برنامه صدق نمی‌کند، و مفید بودن یا غیر مفید بودن آن نیز جایگاهی نمی‌یابد؛ زیرا این امور همواره با توجه به هدف و شرایط ارزیابی می‌شوند.

برنامه دینی و فراگیری که از ناحیه خداوند برای سیر آدمی تا مرحله رشد نهایی آمده، تمام خصوصیات یک برنامه کامل را داراست؛ یعنی خلقت انسان هدفمند است، چنان‌که در آیه قرآن آمده است: «من جن و انس را تنها به منظور عبادت خود آفریده‌ام.» (ذاریات: ۵۶) و یا خداوند می‌فرماید: «آیا پنداشته‌اید که ما شما را بدون هیچ هدفی خلق کرده‌ایم و شما به سوی ما باز نمی‌گردید؟» این برنامه نیز در راستای همین هدف قرار دارد؛ یعنی در ابعاد مختلف گام به گام دست انسان را می‌گیرد تا به مقصد نهایی برساند.

یکی از بخش‌های قطعی دین اسلام، فعالیت همیشگی به نام نماز می‌باشد. نماز برنامه‌ای معنوی است که کاملاً در ارتباط با خدا معنا پیدا می‌کند، ابزاری معنوی است که در آن تمام شرایط وجودی انسان لحاظ گردیده است. در اینجا به نکات اندکی درباره نماز

اشاره می‌شود تا قدری از شگفتی‌های روانی آدمی برملا شود:

۱. هماهنگی با هدف خلقت؛ نماز از آغاز تا پایان عبادت خداست، همان هدفی را تأمین می‌کند که انسان برایش به این جهان گام نهاده است.

۲. هماهنگی با ویژگی‌های روانی انسان؛ آدمی در برخورد با این جهان به روابط موجود در آن پی می‌برد. به برخی چیزهای موجود در آن با اکرام و اعظام نگاه می‌کند، و در نظر او امری استقلالی جلوه می‌کند در نتیجه، نسبت‌های ناصحیح در روان انسان پدیدار می‌شود. مثل اینکه، افراد دیگر نظیر خود را مؤثر در عالم هستی در نظر می‌گیرد. برای امور مادی ارزش مستقل در نظر می‌گیرد تا جایی که فکر می‌کند آمدن او به اینجا برای ایجاد همین تغییراتی است که می‌شود در عالم ماده ایجاد کرد. نماز این نگاه را دگرگون می‌کند. یکباره در مقابل چنین رویکردی هر روز حداقل ده بار می‌گوید: خدایا من فقط تو را می‌پرستم و فقط از تو کمک می‌خواهم، یعنی می‌خواهم بر خلاف باورهای قبلی خود حرکت کنم.

۳. هماهنگی با توان و شرایط انسان؛ نماز نه چندان آسان است که هیچ سختی نداشته باشد و نه چندان سخت است که فرد توان انجام آن را نداشته باشد.

۴. فراگیری نماز نسبت به ابعاد فردی، اجتماعی، زمانی و مکانی (فراگیری عرضی)؛

۵. فراگیری طولی (تمام دوران زندگی را فرا می‌گیرد)؛ کسی که تازه به تکلیف می‌رسد نماز می‌خواند و صورت نماز عالم و امام معصوم علیه السلام حتی علی علیه السلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یکسان است. در واقع، یک ماشین عمومی برای همه است. نماز با مراتب تشکیکی که مفاد آن نسبت به رتبه معنوی افراد دارد و با پذیرش قلت و کثرت در میزان نسبت به خصوصیات فردی اشخاص همه را پوشش می‌دهد.

۶. قاعده بر آن است که انسان به خودی خود در این جهان مشکل وجود پیدا می‌کند، و با مشکل وجودی پیدا کردن در واقع سنت‌های اصیل را به چالش می‌کشد، نماز مشکلات وجود انسان را می‌زداید. تعجب نکنید، بزرگ‌ترین مشکل وجودی آدمی که در این جهان بر او عارض می‌شود، فراموش کردن خدا و رو آوردن بی‌حد و حصر به این جهان مادی می‌باشد. نماز همین آفت را می‌زداید.

۷. حفظ واسطه انسانی: پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در نماز حضور دارد، بدین وسیله، یکی از نیازهای روانی آدمی نیاز به الگوی انسانی بر طرف می‌شود.

۸. تأمین حالت‌های مطلوب انسانی و تضعیف و زدودن تدریجی حالت‌های غیر اصیل؛

۹. القای اندیشه صحیح در رابطه انسان یا خالق. (تحقق مفاد سوره حمد و توحید در وجود انسان)؛

۱۰. پدیدآوری ابزار معنوی همه جانبه ﴿يَذُكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ (آل عمران: ۱۹۱) نماز ابزار معنوی است که انسان در هر شرایطی می‌تواند از آن استفاده کند و به خدای خود تقرب جوید.

جایگزین ناپذیری برنامه اسلام

آیا می‌توان به جای نماز خواندن به صورت خاص، برخی رفتارهای شبیه آن را انجام داد؟ چرا آب درمانی جای روزه را نمی‌گیرد؟ اصلاً روزه وصال چرا حرام است؟ چرا در دین اسلام مستحب است که امام جماعت بعد از پایان نماز جماعت بلافاصله صورت خود را به طرف مأمومین بگرداند و رو در روی آن‌ها بنشیند؟ مطالب گذشته قدری این موضوع را روشن می‌کند، ولی توجه به نکات زیر در این زمینه حایز اهمیت است:

۱. **مطلوبیت انسان خاص در این عالم:** چنان نیست که انسان به هر صورتی که در این عالم رشد کرد، هر صفات شناختی، اخلاقی، فردی و اجتماعی او مطلوب باشد، بلکه انسان با ویژگی‌های خاصی با هدف عالم هستی هماهنگ است. قطعاً می‌دانیم بدون نماز نمی‌توان فردی را پرورش داد که مصداق کریمه ﴿لَا يَرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا﴾ باشد، یعنی انسانی که هیچ نوع برتری نسبت به دیگران را نمی‌جوید و هیچ فسادى را در جهان اراده نمی‌کند.

۲. **آثار متفاوت برنامه‌ها بر انسان:** ما به روشنی اثر متفاوت دو برنامه تربیتی را حتی با اندکی تغییر متوجه می‌شویم. مثلاً، قصد امر و اراده مطلوبیت از ناحیه خداوند، در یک رفتار چه تأثیری می‌گذارد؟ تمام عبادات قربی این‌گونه هستند. در نمازی که به قصد تمرین و آموزش دادن و یا به جهت ادای تکلیف انجام می‌شود، چه تفاوتی وجود دارد؟ چه بسا در ظاهر تفاوتی به نظر نیاید، ولی اهل فن اولی را نماز نمی‌دانند. آیا انسان در زندگی خود باید تلاش کند که مال دنیا نداشته باشد و قهراً حق واجب و مستحبی به گردش نیاید؟ آیا چنین نگاهی به مال و دارایی کمال آفرین است؟ یا مال دنیا را داشته باشد، ولی به دقت حقوق واجب و مستحب را بدهد؟ کدام آدمی را در مسیر کمال نگه می‌دارد و به پیش می‌برد؟

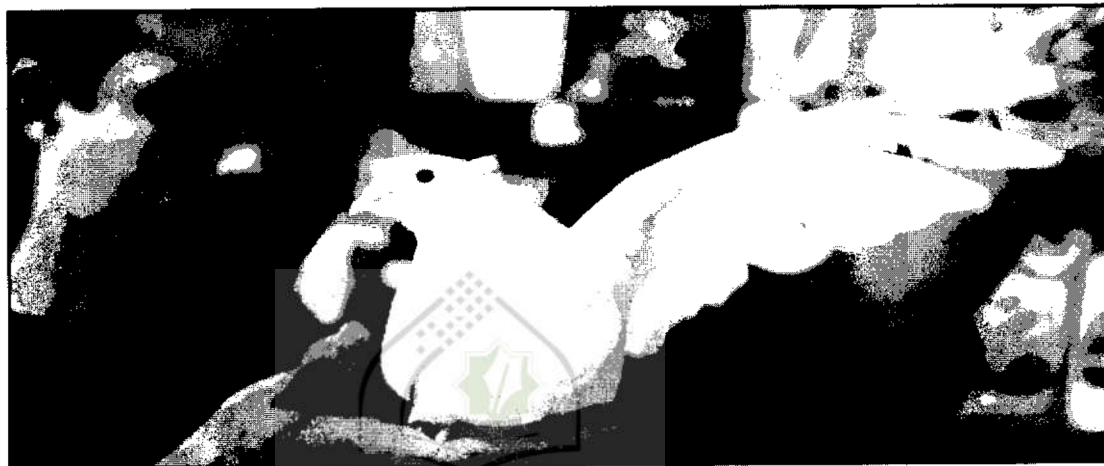
۳. **تأثیر متقابل بین رفتار انسان و سنت‌های دیگر عالم هستی:** در تمام منابع مقدس تصریح شده است که بین ویژگی‌های شخصیتی (درونی) و رفتار انسان از یک سو، و سایر سنت‌های الهی مانند نزول رحمت، نزول کمک، هدایت، نزول باران و چیزهای دیگر مانند فرود آمدن عذاب رابطه متقابل وجود دارد. در قرآن از وجود این رابطه به روشنی سخن به میان آمده و از نظر مسلمانان تردیدی در آن وجود ندارد. در سوره نوح آمده است: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (نوح: ۱) به عبارت دیگر، فرد باید رفتاری انجام دهد که اطمینان داشته باشد که با سایر سنت‌های الهی

همخوانی دارد و در تقابل با آن‌ها نیست. هرچند عذاب خدا از پی هر خطای انسانی بدون فاصله نمی‌آید، ولی عکس‌العمل آن به صورتی در عالم هستی پدید خواهد آمد. بنابراین، با دقت و سواس‌گونه باید برنامه زندگی خود را انتخاب کرد، تا انسان در مسیر و هدف عالم هستی تربیت شود.

ویژگی‌های حالت‌های معنوی

وقتی به منابع مختلف درباره معنویت مراجعه می‌کنیم، عمدتاً معنویت را به حالت‌های خاصی از جمله دغدغه‌نهایی، بهت و حیرت نسبت به عالم هستی، احساس ارتباط با موجود بی‌نهایت،

درباره ترک این جهان. به طور کلی می‌توان گفت آدمی دو حالت اساسی دارد: ۱. حالت‌های عارضی و زودگذر؛ ۲. حالت‌های دائم. حالت‌های زودگذر همان حالت‌هایی هستند که افراد در هر صورت به آن‌ها متصف هستند و تنها بر اثر عوامل مختلف تغییر می‌کنند. عارض شدن نوع این حالت‌ها به میزان زیاد به جهان‌بینی فرد، شخصیت او، و عوامل محیط بستگی دارد. بدون تردید، دین اسلام برای حالت‌های موقت روانی حساب ویژه باز کرده است. تمام حالت‌های ممکن را برای انسان نپسندیده است. برخی حالت‌های انسانی مذموم شمرده شده‌اند؛ مانند غفلت و پیروی از خواسته‌های نفس و برخی ممدوح‌اند؛ همانند حالت توجه به مبدأ و



احساس وحدت یافتگی با عالم (از درون یا برون)، احساس جاودانگی، از دست دادن احساس زمان و مکان و... تعریف کرده‌اند. به راستی چنین حالت‌هایی آیا از نگاه دین اسلام مطلوبیت دارد؟ آیا برای پیدایش چنین حالت‌هایی برنامه‌ای خاص تدوین شده است؟ در این زمینه توجه به اموری ضروری می‌نماید:

الف: معنویت بدون اعتراف به وجود خدا معنی پیدا نمی‌کند. اگر کسی همه عمر خود را در این جهان بگذراند و به این نتیجه برسد که خدایی با علم مطلق و یا قدرت مطلق ندارد - هر چند این حالت‌ها را احساس کند - چنین حالت‌هایی معنویت مقبول در دین اسلام نیست و یا اصلاً معنویت بر آن صدق نمی‌کند.

ب: غایت برنامه دینی وصول به این حالت‌ها نیست. ج: غایت برنامه دین اسلام، پرورش انسانی خاص می‌باشد که یکی از خصوصیات چنین انسانی، درک خدا با علم حضوری و به صورت اختیاری می‌باشد.

د: این وصل به جهت نامحدودبودن خدا به احساس وحدت تام منجر نمی‌شود به طوری که فرد خود را از ارتباط مفهومی بی‌نیاز ببیند. ه: آدمی همواره حالتی ویژه با خود دارد که کم و بیش خصوصیات شخصیتی او را نشان می‌دهند. در کوچه و خیابان هم که می‌رویم گاهی شادیم، گاهی غمگین؛ گاهی با خود نجوا می‌کنیم، گاهی با خدا و گاهی درباره زندگی فکر می‌کنیم و گاهی

معاد. در میان این حالت‌ها هر کدام که انسان را به مبدأ به گونه‌ای نزدیک کند و وجود او را توسعه داده و در مسیر اهداف انسانی سوق دهد، آن حالت در دین اسلام مطلوبیت دارد و برای پدید آمدن آن زمینه‌سازی شده است. مثلاً، دستور داده‌اند به صورتی خاص از خوردن و آشامیدن در ماه رمضان خودداری کنیم و حالت گرسنگی و تشنگی را با نیت خاص تجربه کنیم تا شاید خوردن و آشامیدن ما نیز از صورت مکانیکی و حیوانی خارج شده و به خوردنی هدفمند و خدایی مبدل گردد. نماز بخوانیم تا با خدای خود با حالتی ویژه راز و نیاز کنیم و با تأمل در محتوای نماز به واقعیت آن از لحاظ وجودی برسیم. به عبارت دیگر، دین اسلام حالت‌های انسان را جهت می‌دهد، روی روان او فیلم‌های خاصی را به نمایش می‌گذارد و او را به سویی خاص هدایت می‌کند. این حالت‌هایی که در سایه برنامه دینی اسلام پدید می‌آیند، حالت معنوی هستند، هرچند برای فرد در لحظه حلول رضایت‌بخش نبوده و حتی ناراحت‌کننده باشند.

ب. حالت‌های دائم: مراد خصوصیتی است که فرد در سایه آن‌ها در مسیر کمال مطلوب قرار می‌گیرد و بین این حالت‌ها و حالت‌های زودگذر تعامل وجود دارد. حالت‌های دائم موجب پدیدایی حالت‌های گذرا و حالت‌های گذرا موجب تقویت حالت‌های دائم می‌گردند. ایمان به خدا اولین حالت دائمی است که بدون آن چیزی به نام معنویت با تعریف اسلامی رخ نمی‌دهد.

ایمان آدمی را در برنامه‌ای خاص قرار می‌دهد و عمل طبق برنامه روز به روز ایمان را تقویت می‌کند و تا به آنجا پیش می‌برد که: «وَتَعْنُ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) را به عیان درک می‌کند، بلکه چیزی غیر خدا به صورت مستقل درک نمی‌کند.

تعریف معنویت

در غرب واژه‌ای که برای این محتوا به کار رفته، «spirituality» می‌باشد که ریشه در دین مسیحیت دارد. اگر بخواهیم مرادف این واژه را در متون اصیل اسلام یا زبان اصلی اسلام بیابیم مناسب است به زبان عربی، فارسی، و یا ترکی مراجعه کنیم. اگر به این زبان مراجعه کنیم در می‌یابیم که واژگانی نظیر «روحانیت» و «معنویت» در مقابل این واژه به کار رفته‌اند. هر دو واژه برای «معنایی» که از قرآن به دست می‌آید تناسب دارند؛ زیرا هر دو کلمه ریشه عربی دارند و از قرآن و وحی گرفته شده‌اند. اولین کلمه یعنی «روحانیت» از کلمه روح گرفته شده که در قرآن آمده و در مقابل جنبه مادی و فیزیکی انسان قرار داده شده است. واژه دیگر از کلمه «معنی» مشتق گردیده و به معنای باطن در مقابل ظاهر است.

بنابراین، روحانی و معنوی یعنی کسی که درگیر امور غیرمادی می‌باشد و به واقعیتی فراتر از ماده می‌پردازد و خود را به خود خدا منتسب می‌کند. به طور خلاصه، این واژه‌ها وقتی در میان مسلمانان به کار می‌روند وارد شدن به حوزه روح و نزدیک شدن به خدا را به ذهن می‌آورند.

با توجه به مباحث پیشین، اکنون ارائه مفهوم برای معنویت اسلام سهل تر به نظر می‌رسد؛ تعریفی حتی المقدور جامع و مانع که نمایی تقریباً روشن را به ذهن خواننده بیاورد. به طور خلاصه می‌توان گفت: معنویت مجموعه‌ای از حالت‌ها را شامل می‌شود که در چارچوب برنامه دین اسلام در ارتباط با خدا به صورت‌های مختلف بر روان انسان عارض می‌شود. در این تعریف، امور عام و خاصی آمده که کمی توضیح درباره آن‌ها ضروری می‌نماید:

حالت: معنویت نیز نظیر سایر حالت‌های انسانی در زمره حالت‌های او قرار می‌گیرد. هرچند این حال به مرور برای آدمی حال غالب و حتی همیشگی شود، در هر صورت حالتی از حالت‌های انسان است که در سایه برنامه اسلام پدید می‌آید.

برنامه اسلام: این حالت باید در سایه پذیرش و عمل به برنامه اصیل اسلامی حاصل شود تا بتوان آن را معنویت مطلوب دانست. در غیر این صورت حالت پدید آمده هرچند با سایر حالت‌های انسان تفاوت دارد و ممکن است بسیار شگفت‌انگیز، لذت‌بخش و بهت‌آمیز باشد و یا موجب کمال و برطرف‌کننده موانعی نیز باشد، ولی در زمره حالت‌های معنوی مورد نظر در دین اسلام به حساب نمی‌آید. بنابراین، حالت‌هایی که با برنامه‌های خودساخته نظیر برنامه‌های یوگا، ذن، و مواد روان گردان پدید می‌آید، هرچند از لحاظ پدیدارشناختی با حالت‌های معنوی اسلامی تفاوت نداشته

باشد، حالت معنوی اصیل به حساب نمی‌آید.

ارتباط با خدا: این حالت باید در ارتباط با خدا تحقق پیدا کند. البته ارتباط یا خدا صور مختلفی دارد که هر کدام به نوبه خود از مصادیق معنویت می‌باشند، یاد خدا به صورت‌های مختلف، یاد و راز و نیاز با اولیای خدا و واسطه‌های فیض، عمل به برنامه دینی اسلام هرچند عمل قربی نباشد، همه از مصادیق معنویت می‌باشد. بنابراین، صرف بیدار ماندن در شب‌های قدر در زمره معنویت قرار دارد، ولی اگر کسی به قصد تمرین کردن بیدار بماند هرچند این دو رفتار با هم شباهت دارند، ولی بر یکی معنویت صادق است و بر دیگری صادق نیست. بنابراین، به طور مشخص گفت‌وگوی کلامی با خدا از طریق دعا، عمل به دستورات قربی و غیرقربی، قرآن خواندن، با واسطه‌های فیض یعنی اولیای خدا سخن گفتن - مثلاً دعای توسل خواندن - همه از مصادیق معنویت هستند. البته همه این‌ها آدمی را به سوی صفات مطلوب انسانی سوق می‌دهند که همان سیر به سوی مظهر صفات الهی شدن است که در نهایت فرد خالق خود را به عینه درک می‌کند.

فراگیری معنویت در دین اسلام

وقتی انسان به این جهان چشم می‌گشاید، اولین بار با موجودات مادی آشنا می‌شود. وجود آن‌ها را باور می‌کند، تأثیر و تأثرشان را می‌فهمد و حاصل فعالیت‌های خود را درمی‌یابد. در کنار رفتار عادی او نظیر خوردن، آشامیدن، رفتار جنسی، کار و فعالیت، رفتار دیگری شکل می‌گیرد که به آن رفتار معنوی می‌گویند. روان‌شناسان نوعاً بروز چنین رفتاری را با بلوغ جنسی قرین دانسته‌اند.

در بسیاری از ادیان و نحله‌ها رفتار سنخ اول را از رفتار سنخ دوم جدا دانسته و برای هر کدام حساب جداگانه‌ای باز کرده‌اند. گویا آدمی دو حوزه جداگانه رفتاری دارد که هیچ‌کدام یا دیگری در ارتباط نیستند، بلکه در بسیاری موارد باهم در تعارض قرار دارند. کم نیستند افرادی که رفتار جنسی را پلید و در تعارض با کمال انسان می‌دانند. ولی در دین اسلام هرچند دو سنخ رفتار به رسمیت شناخته شده، ولی اهداف بنیادین کل برنامه بر تمام رفتارها سایه افکنده و تمام رفتار انسان را در مسیر معنویت اسلامی قرار داده است. به طوری که تمام رفتار انسان را می‌توان صبغه معنوی داد. در چنین نگاهی کسب روزی حلال همان اندازه رفتار معنوی به حساب می‌آید که نماز خواندن با شرایط، هرچند هیچ‌کدام جای دیگری را نمی‌گیرد و هر کدام به نوبه خود ضرورت دارند. چنان‌که پیامبر گرامی فرموده‌اند: «عبادت ده جزء دارد؛ نه جز آن را کسب روزی حلال تشکیل می‌دهد.»^(۴۰)

غایت زندگی معنوی

شاید بپرسید غایت زندگی معنوی در دین اسلام چیست؟ غایت زندگی معنوی همان است که به عنوان هدف برای برنامه دین

اسلام در نظر گرفته‌اند. خداوند در آیه‌ای شگفت فرموده‌اند: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات: ۵۶)؛ (من خداوند جن و انس را تنها به منظور آنکه مرا عبادت کنند، آفریدم.) امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه فرموده‌اند: «یعنی مرا بشناسید.»^(۴۱) چنین غایتی گاهی به عنوان هدف نهایی و گاهی متوسط در منابع اسلامی به ویژه قرآن ذکر شده است. بدون تردید، اولین غایت برای زندگی معنوی شناخت مبدأ به عنوان موجود اصیل و دارای تمام تأثیر در عالم هستی می‌باشد. تمام برنامه ارسالی خداوند به همین منظور تدوین شده است. قطعاً در اینجا منظور از شناخت، حکم به وجود نیست، بلکه یقین نفسانی مدنظر است که جلوی انواع تردید را می‌بندد. می‌توان گفت: تمام سنت‌های الهی به مدد سنت اختیار ذاتی آدمی آمده‌اند تا او را در نهایت از اصالت دادن به امور پیرامونی و خیالی خارج نموده، به موجود اصیل برساند. خداوند پیوسته آیات خود را در تمام جهان و نفس انسان‌ها نشان می‌دهد تا بالاخره بفهمند حقیقت اصیل غیر او وجود ندارد.^(۴۲) دومین حاصل زندگی معنوی جهت‌یابی اصیل عاطفی انسان می‌باشد؛ بدین معنا که حب آدمی بااصاله به خدا تعلق می‌گیرد و همه چیز را از لحاظ نظری و عملی در طول خداوند می‌بیند نه عرض. سومین اثر مهم خروج تدریجی آدمی از بند هوای نفس و خواسته‌های دل و قرار گرفتن در مسیر دستورات الهی می‌باشد. البته چنین زندگی آثار فردی و اجتماعی دارد که در این مختصر نمی‌توان از آن سخن گفت.

ماهیت ملاقات یا ادراک

بسیاری افراد را می‌شناسید که به افراد معنوی شهرت دارند و شما نیز این شهرت را احتمالاً تأیید می‌کنید، همین افراد به عنوان سرمداران امور معنوی گاهی سخنانی را می‌گویند که ما می‌شنویم، معنای کلمات مورد استفاده را می‌دانیم، و چیزی را هم به ذهن خود به عنوان معنای واقعی کلمات می‌آوریم، ولی اگر به دقت از ما پرسیده شود، در ارائه جواب دچار مشکل خواهیم شد. در اینجا مثالی کوتاه می‌آوریم تا قدری مرادمان روشن‌تر شود. حضرت علی علیه السلام در جواب ذعلب که گفت: آیا خدا را دیده‌ای؟ فرمود: من خدایی را که بنیتم عبادت نمی‌کنم.^(۴۳) به راستی علی علیه السلام از این کلمات چه چیزی را اراده می‌کند؟ چرا غیر او با چنین قاطعیتی نمی‌گویند: «من خدا را می‌بینم» بلکه زندگی علی نشان می‌دهد که او غیر خدا را نمی‌دید مگر در حد بندگانی فقیر به تمام معنا. آیا آنچه را علی علیه السلام می‌گوید نظیر یقینی است که برای فیلسوف یا برهین عقلی حاصل می‌شود و تا پایان عمر نیز بر خلاف یقینش تردید حاصل نمی‌شود؟ یا باید بگوییم علی علیه السلام و دیگر انسان‌های برتر از مرتبه‌ای از کمال انسان سخن می‌گویند که تنها برای جمعی خاص و در هر مراتب عالی کمال انسانی حاصل می‌شود؟ در اینجا مجال سخن گفتن به تفصیل وجود ندارد، ولی

تنها نکته‌ای را یادآور می‌شویم و نظر خود را طبق شواهد و قراین عرضه می‌کنیم.

می‌دانیم ادراک پدیده‌های روانی است؛ یعنی موجود درک‌کننده روح است. هر فردی وقتی حکم به دیدن یا شنیدن می‌کند در واقع از چیزی خبر می‌دهد که با او ارتباط پیدا می‌کند. به همین صورت علی علیه السلام وقتی می‌گوید من خدا را می‌بینم، می‌توان آن را به این معنا دانست که «من در وقت عبادت با خدای خود ارتباط پیدا می‌کنم»، این ارتباط از نوع ارتباط از راه دور نیست؛ زیرا این ارتباط را همه افراد انسان می‌توانند داشته باشند. به علاوه، مراد حضرت، آن ارتباط وجودی خام و اولیه‌ای که هر انسانی با خدای خود دارد نمی‌باشد؛ زیرا این ارتباط نیز در وجود همه انسان‌ها به ودیعت گذاشته شده است. بنابراین، می‌توان گفت: این ارتباط از نوع ارتباط وجودی است که در سایه عمل به برنامه اسلام حاصل می‌شود و با شدت یافتن وجود آدمی رخ می‌دهد. مثلاً، رادیویی کوچک و ضعیف را در نظر بگیرید که بسیاری از امواج اطراف خود را نمی‌گیرد، ولی یک رادیوی دیگر که دستگاه‌های قوی‌تر روی آن نصب شده است، امواجی را رصد می‌کند که از عهده رادیوی ضعیف بر نمی‌آید. واقعیت آن است که همه افراد انسان رادیوهایی ضعیفی در معرض امواج عالم هستی قرار دارند. تنها تفاوت آن است که ضعیفاً تنها امواج محسوسات را درک می‌کنند و اگر تنها به وجود آن‌ها متقاعد شوند آرام آرام قدرت دریافت امواج ظریف‌تر را از دست می‌دهند، ولی رادیوهای قوی امواج دیگری که در وری محسوسات قرار دارند درک می‌کنند و روز به روز قوی‌تر می‌شوند و وجود آن‌ها موج غیرخدایی نمی‌گیرد. چنین قوت روحی در غیر عمل به دین مَرَضی حاصل نمی‌شود. بنابراین، به طور جدی هر کسی باید در آنچه باید باشد تردید کند و از عمل به کمترین بخش برنامه دین کوتاهی نکند؛ زیرا عمل به همان بخش ممکن است مکمل وجود او باشد و او را به دیدار یار برساند.

ابزار معنویت

ابزار معنوی از محوری‌ترین امور در معنویت اسلامی به شمار می‌رود. آدمی میان رفتار معنوی و غیرمعنوی فرق می‌گذارد و مطنوبیت و ارزشمندی حالات معنوی را کم و بیش درک می‌کند، ولی در انتخاب سنخ حالت‌های معنوی و ابزار پدیدآوری معنویت به شدت از امور بیرونی و درونی متأثر می‌شود. دین اسلام برای معنویت حالت‌های ویژه و رفتارهای خاصی به ارمغان آورده و ابزار معینی را بدین منظور ارائه کرده است. برای توضیح بیشتر توجه به نکاتی ضروری می‌نماید: الف) هر فردی می‌تواند معنویت خاص را برای خود ترسیم کند و جهت وصول به آن نقطه تلاش خود را مبذول نماید. با انتخاب هر برنامه معنوی روان آدمی به گونه‌ای خاص پرورش می‌یابد و فرد به طرف همان هدف حرکت می‌کند. آن فردی که خود را مقید می‌کند که گناه نکند و مدت طولانی در

عمل نیز گناه نمی‌کند، از لحاظ وجودی با فردی که چنین تقیّدی را ندارد تفاوت دارد. ب) عمل به برنامهٔ اسلام انسانی را پرورش می‌دهد که غیر از انسانی است که در سایه سایر برنامه‌ها نظیر یوگا، ذن، و سایر برنامه‌های خود ساخته پرورش می‌یابد. بنابراین، روزه آن‌گونه که در اسلام آمده، به طور قطع غیر از نخوردن و نیاشامیدن و آب درمانی می‌باشد، روزه آدمی را از نوعی شدت وجودی برخوردار می‌کند که در مسیر کمال واقعی او قرار دارد، اما آب درمانی آثار مثبت یا منفی ممکن است داشته باشد که قرار داشتن آن در مسیر کمال معنوی او معلوم نیست. ج) به طور خلاصه می‌توان ابزار معنویت را امور زیر دانست:

۱. پذیرش برنامهٔ اسلام (ایمان)؛ در اسلام معنویت بدون ایمان تحقق پیدا نمی‌کند.

۲. عمل مداوم به برنامه‌های عبادی اسلام.

۳. گسترش معنویت به سایر بخش‌های دینی؛ مثلاً، معاملات و در نهایت، تمام رفتار تا جایی که گفتار و کردار آدمی یک رنگ و یو پیدا می‌کند و غیر آن در وجود انسان چیزی خلجان نکند. بنابراین، بعد از ایمان به عنوان مثال، نماز خواندن، روزه، خمس دادن، حج رفتن، امر به معروف و نهی از منکر بدون تردید از امور معنوی به حساب می‌آیند. نکتهٔ مهم آن است که فرد نمی‌تواند چیزی من درآوردی را که به نظر خودش نیکو می‌آید برگزیده و به جای آن قرار دهد. مثلاً، بگوید: به جای نماز صبح به شیوهٔ خاص قدری ذکر بگویم یا اندکی به مراقبه مشغول شوم، یا معنویت را صرفاً در گشت و گذار در طبیعت بیابد و لذت‌هایی که از این طریق به دست می‌آید، هر چند این نیز می‌تواند از ابزارهای وصول به معنویت مقبول باشد.

رشد معنوی

سیر همیشگی، رشد دایم و قوت وجودی یافتن از ویژگی‌های غیرقابل تردید معنویت در اسلام می‌باشد. برنامه‌ریزی تکوینی و تشریحی خداوند همواره مؤمن را دگرگون می‌کند و به سوی هدفی پیش می‌برد. خدا یاور مؤمنان است، آن‌ها را از تاریکی‌ها به سوی نور می‌برد. (۴۴) ما هر چند در آغاز چنین حرکتی را به وضوح متوجه نمی‌شویم، ولی با قدری دقت در روابط پیرامونی و رخدادهای درون روانی به چنین دگرگونی دایمی می‌توان پی برد. برای اینکه اندکی توجه خوانندگان به سیر همیشگی معنوی در اسلام جلب شود نماز را در نظر می‌گیریم و با دقت در معنای دو جمله از سورهٔ حمد، حرکت روانی و سیر معنوی مؤمن را توضیح می‌دهیم.

همه با دو آیه **«إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»** در سورهٔ حمد آشنا هستیم. روزانه حداقل ده مرتبه این آیات را می‌خوانیم. در این دو جمله می‌گوییم: «خدایا من تنها تو را می‌پرستم و تنها از تو درخواست کمک می‌کنم.» در آغاز وقتی انسان نماز را شروع می‌کند احتمالاً معنای این عبارت‌ها تنها در حد گفتن زبانی در

وجود او تحقق دارد؛ زیرا چه بسا فرد معنای این عبارت‌ها را نمی‌داند و فکر می‌کند چیزهای فراوانی وجود دارند که به طور مستقل می‌تواند از آن‌ها کمک بگیرد. وقتی این جملات را می‌گوید در واقع، صلاحیت عبادت و استعانت را برای همه چیز غیر خدائی می‌کند. این فرد وقتی نمازش تمام شد دوباره سراغ هموعان خود می‌رود و تأثیرات واقعی آن‌ها را مشاهده می‌کند و در می‌یابد که از آن‌ها نیز می‌تواند درخواست کمک کند. در برخورد با چنین واقعیت‌هایی آن باورها در روان او کم‌رنگ می‌شود و توجه فرد به اسباب ظاهری معطوف می‌گردد. مثلاً، می‌گوید: بروم نزد فلانی تا حاجتم را برآورده کند. وقتی دوباره در نمازی دیگر عبارت‌های فوق را تکرار می‌کند، مفاد آن‌ها را در وجود خود تحقق می‌بخشد و همین‌طور تا جایی پیش می‌رود که واقعاً معنای **«إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»** در او تحقق می‌یابد. لازم به ذکر است که ما در ظاهر فکر می‌کنیم آزاد و رها هستیم و هر کار دلمان خواست می‌توانیم انجام دهیم. هر چند چنین برداشتی تا حدودی درست می‌نماید، ولی برای دچار نشدن به چنین مشکلات شناختی و عاطفی در نتیجه معنوی، خداوند در راستای سست‌های خود فعالیت‌های لازم را انجام می‌دهد، مثلاً، جلوی تحقق گناه را با ممانعت از برخی عوامل دخیل می‌گیرد. گاهی مسئله را چنان به پیش می‌برد که همان فردی را که گمان می‌کنیم تمام حاجت ما را برآورده می‌کند، برایمان کاری انجام نمی‌دهد. گاهی اتفاق افتاده که به طور قطع انجام کاری را اراده کرده‌اید، ولی یکباره چیزی بر خلاف میل شما رخ داده و همه چیز به هم خورده است. حضرت علی علیه السلام چنین رویدادهایی را درس‌های خدا و مربی اعظم می‌داند تا وجود آدمی را به گوهر **«ایاک نعبد و ایاک نستعین»** بیاراید و تا به آنجا برساند که صدای وجود او چیزی غیر این نباشد. بدون تردید، آدمی در همین رفت و برگشت از اسباب عادی به مسبب‌الاسباب رشد می‌کند و دیگر وقتی قرآن می‌خواند، خود مصداق قرآن می‌شود و **«ایاک نعبد و ایاک نستعین»** در او تحقق می‌یابد و هر روز مصداق کامل‌تری برای آیه می‌گردد.

پایان سخن نه سخن پایانی

در پایان، نگرش دین اسلام را دربارهٔ ویژگی‌های معنوی انسان عرضه می‌داریم. چنین نگرشی را می‌توان از برخورد برنامهٔ دینی اسلام و رفتار پیامبر صلی الله علیه و آله و جانشینان او، یعنی دوازده امام علیهم السلام به دست آورد. با نگاهی اجمالی به چنین منابعی دست‌کم به امور ذیل دست می‌یابیم:

الف. درون آدمی به طور ذاتی زمینهٔ دوگونه رفتار، یعنی رفتار عادی و رفتار معنوی وجود دارد. هم شواهد خارجی و رفتار آدمیان چنین امری را نشان می‌دهد و هم از آیات قرآن می‌توان این امر را به دست آورد. مثلاً، در آیهٔ خلقت آدم علیه السلام، وقتی خداوند از ارادهٔ خود خبر داد، ملائکه، که تنها رفتار نوع اول انسان را مورد توجه قرار

پی‌نوشت‌ها

۱- ابن منظور: لسان‌العرب، نشر ادب حوزه، ۱۴۰۵ م / دهخدا، ۱۳۳۴.

2. Wulff, David. M. (1997). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, New York: John Wiley & Sons, INC.

به نقل از:

Principe, w. (1983). *Toward Defining Spirituality*. *Sciences Religieuses studies in Religion*, 12, 127-141.

3. Ibid.

4. Emblen, J.D (1992), *Religion and spirituality*, *Journal of Professional nursing*, 8, 42-46.

5. Bibby, R.W. (1995), *Shedding some light on spirituality*.

۶- ولف، پیشین، ۱۹۹۷.

7. Wright, Andrew, (2000), *Spirituality and Education*, Routledge falmer.

8. Ibid.

9. Ibid.

۱۰- ۱۹۸۹، ص XV

۱۱- آندرو رایت، پیشین، ۲۰۰۰.

۱۲- همان.

۱۳- همان.

14. Deepak Chopra (2000), *How to Know God*, Harmony books.

15. Richard C. Bush (1982), *The religious word*, Macmillan Pub.C.

16. Mal Leicester (2000), *Spiritual and religious education*, famer Press.

۱۷- همان.

۱۸- ولف، پیشین، ۱۹۹۷.

۱۹- رایت، پیشین، ص ۳۶.

۲۰- همان، به نقل از پرسلی، ۱۹۸۵، ص ۱۱۴.

۲۱- ولف، ۱۹۹۷.

۲۲- همان.

۲۳- همان.

۲۴- همان، ص ۷.

۲۵- همان، ص ۱۷۲.

۲۶- مکواری، ۱۹۷۱ ص ۱۷۸.

۲۷- رایت، پیشین، ۲۰۰۰.

۲۸- همان، به نقل از هی و نای، ۱۹۹۸، ص ۱۰۰.

۲۹- رایت، پیشین، ۲۰۰۰.

30. Green, Arthur, (1986), *Jewish spirituality; from the Bible through the Middle ages: Crossroad*.

31. Ibid.

۳۲- برش و دیگران، پیشین، ۱۹۸۲.

۳۳- گرین، ۱۹۸۷.

۳۴- الیاده، ج ۳، ص ۴۵۲ و ۴۵۳.

۳۵- همان.

36. E. John Patrick Donnelly and others (1989), *Spiritual writings*, Paulist Press

به نقل از: بلارمین، ۱۹۸۹.

۳۷- همان.

۳۸- الیاده، ۱۹۸۷.

۳۹- ولف، پیشین، ۱۹۷۷.

۴۰- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۰۳، ص ۹.

۴۱- همان، ج ۵، ص ۳۱۰، باب ۱۵.

۴۲- فصلت: ۵۳.

۴۳- محمدبن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، روایت ۶.

۴۴- بقره: ۲۵۷.

دادند، به خدا اعتراض کردند. وقتی خداوند ظرفیت‌های واقعی آدم علیه السلام را به ملائکه نشان داد، که بدون تردید همان ظرفیت معنوی انسان می‌باشد، زبان به عجز گشودند و بر آدم علیه السلام سجده کردند.

ب. زمینه رفتار معنوی همانند سایر زمینه‌ها وجود دارد، ولی برای شکوفایی آن، برنامه‌ای مناسب ضرورت دارد تا فرد به حالت‌های معنوی مطابق با هدف نهایی وجود خود دست یابد. به عبارت دیگر، همان‌گونه که استعداد خوردن و آشامیدن و رفتار جنسی آدمی ممکن است به نحو نامناسب و حتی بیمارگونه بروز کند، قوه معنویت نیز چه بسا به شکلی بروز کند که شکلی بدلی و تنها دلخوش کن برای صاحب آن باشد، ولی او را به چه چیزی که از به ودیعه گذاشتن نیروی معنویت مراد است، نرساند.

بنابراین، دین اسلام به مایه‌های معنوی انسان جهتی خاص می‌دهد و معنویت را به صورتی ویژه می‌طلبد، تا انسان از میان صور مختلفی که می‌تواند برگزیند، به صورت صحیح معنویت دست یابد و در سایه آن به اوج شکوفایی برسد. به صورتی واضح‌تر، استعداد معنوی انسان در برنامه معنوی اسلام مُسلم فرض شده است، ولی هر چیزی را مصداق و فرد مناسب آن ندانسته‌اند و هر برنامه‌ای را در حرکت به سوی مصداق مناسب ندیده‌اند. بنابراین، اموری مانند آرامش روانی که در یوگا و ذن مطرح شده، حیرت و آگاهی نسبت به هستی که برخی روان‌شناسان ارائه کرده‌اند، و حالت‌های دلخواه فردی که در نگاه پست مدرن آمده، هیچ‌کدام معنویت مطلوب، به ویژه صورت نهایی معنویت از لحاظ برنامه معنوی اسلام به حساب نمی‌آیند، هرچند حصول همین حالات چه بسا به طور نسبی برای ارگانیسم مفید بوده و یا مطلوبیت داشته باشند.

ج. همین ظرافت‌ها و پیچیدگی‌های وجود آدمی موجب گردیده که اسلام مقدار توانایی انسان را در شناخت خودش کافی ندانسته و برای رسیدن به اهداف نهایی به کمک او بشتابد و برنامه الهی را به او ارائه کند تا در سایه آن مسیر کمال را طی کند و بر همین اساس، اسلام برنامه دینی و معنوی خاص دارد و رهبران معنوی آن نیز افراد ویژه‌ای می‌باشند که در صدر آن‌ها پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و از پی او نیز تنها دوازده امام علیهم السلام و فاطمه زهرا علیها السلام از چنین مقامی برخوردارند.

تو گسر رهپویی ره احمد بپوی

به پویش هماره نشان علی را بجوی

یمین و یسارت به صفدر سپار

به محشر فقط کوی حیدر بگوی