

در جستجوی مفهوم «معنویت» با رویکرد شیعی

مصطفی امه طلب^۱

دکتر محمود سعیدی رضوانی^۲

چکیده

در پیشینه زبان عربی فاقد واژه «معنویت» و در نتیجه فاقد تعریفی برای آن هستیم. شاید دلیل این امر، آن باشد که محور زبان عربی، «متن و نص» مقدس دینی بود نه حالات و سائقه‌های انسانی. ما شاهد کاربرد واژه «معنویت» در ادبیات شیعی در نیم قرن اخیر هستیم. اما در باره واژه «معنویت» و تبعاً «معنویت‌گرایی» فاقد تعریف منطقی جامع و مانعی هستیم و حدود آن نامشخص است. بنا براین محور عمده این مقاله همین تبیین مفهومی «معنویت» از طریق واکاوی ریشه لغوی، آثار بزرگان و تحلیل مقایسه‌ای با آثار مغرب زمین است. با تبیین مفاهیم معنویت شیعی، متوجه می‌شویم که خطوط تمایز اساسی بین آن و سایر معنویت‌گرایی‌ها وجود دارد. نخست این‌که سکولاریزم، به دلیل انکار هر امر قدسی، نمی‌تواند مدعی معنویت باشد و معنویت سکولار، فریب و دروغی کارکردگرایانه بیش نیست. اما چون این دروغ شایع است، ما نیز به بررسی اجمالی تحولات معنویت‌گرایی در غرب پرداختیم و متوجه شدیم که چهار بحران و مشکل اساسی انسان سکولار، «ترس از مرگ»، «وقوع بحران‌های اخلاقی»، «ناتوانی علوم تجربی و ایدئولوژی‌های مختلف سکولار در رهایی بخشیدن به انسان» و در دهه‌های اخیر هم «بحران سیاسی- فرهنگی ناشی از بنیادگرایی دینی در بسیاری از جوامع بشری با ادیان مختلف» است.

معنویت‌گرایی شیعی با پذیرش همه تعالیم عقیدتی و اخلاقی و احکام شرعی و التزام به همه آن‌ها و تصدیق آن‌ها و پای‌بندی به همه آن‌ها با تمامی سختی‌ها و حتی تحمیل نوافل بر خود، می‌کوشد تا با اتصال به خدای متعال از طریق تقلید، یعنی قرآن کریم و اهل‌البیت (علیهم‌السلام) از ظلمات به سوی نور خارج شود و به مرحله اطمینان، یقین و رضا برسد. این همان مؤمنی است که خدا قلبش را به ایمان امتحان فرموده است و جزء شیعیان و خاشعان و فائزان محسوب می‌شود و به نظر ما، این مقام، نهایت فرایند معنوی شدن است.

کلیدواژه‌ها: مفهوم‌شناسی، معنویت، رویکرد شیعی.

۱. دبیر آموزش و پرورش و کارشناس حوزه‌ی

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

مقدمه

شاید در جوامع مختلف از قدیم، واژه «معنوی» مطرح بوده باشد، اما به نظر می‌رسد که ما در پیشینه زبان عربی فاقد واژه «معنویت» و در نتیجه فاقد تعریفی برای آن هستیم. شاید دلیل این امر، آن باشد که محور زبان عربی، «متن و نص» مقدس دینی بود نه حالات و سائقه‌های انسانی. با این که کلمه «معنا» در متون و محاورات مسلمانان کاربرد گسترده و فراوانی داشته است، اما احتمالا توجه به واژه متمایزی که بیانگر حالات و وضعیت‌های فردی و اجتماعی غیر مادی و غیر جسمانی بشر باشد، در بین شیعیان به کمتر از یک قرن اخیر برمی‌گردد. از این رو ما شاهد کاربرد واژه «معنویت» در ادبیات شیعی در نیم قرن اخیر هستیم. اما همانند بسیاری دیگر از واژه‌هایی که فقدان تعریف دقیقی از آن‌ها در ادبیات اسلامی موجب خلط و مزج در تعاریف و مصداق‌ها شده است، این واژه نیز در جوامع شیعی علی‌رغم کاربرد وسیع، دچار غربت و ناشناختگی و بیگانگی است. بنا بر این، ما درباره واژه «معنویت» و تبعا «معنویت‌گرایی» فاقد تعریف منطقی جامع و مانعی هستیم و حدود آن نامشخص است.

گذشته از بروز بحران‌های متعددی در جوامع سکولار اروپای غربی و آمریکای شمالی، مخصوصا «ترس از مرگ» و «بحران ارزش‌های اخلاقی» و «ناکامی علوم تجربی و ایدئولوژی‌های وابسته به آن در رهایی‌بخشیدن به انسان» و سایر مشکلات هویتی مرتبط با سکولاریسم، این جوامع در اوج رفاه مادی و پیشرفت علمی و کاهش نرخ بیکاری به حدود صفر، از ابتدای دهه ۱۹۶۰ میلادی دچار نوعی «فرایند تمدن‌گریزی» (از دست دادن خویشنداری و نزاکت و میل به هنجارشکنی و عرف ستیزی در همه عرصه‌های زندگی) در میان جوانان ۱۵ تا ۳۰ ساله شد (فرایند رسمیت زدایی) که گرچه کنترل قدرت دولتی بر مردم و نیز سبک تولید صنعتی و اقتصاد مبتنی بر تجارت و مصرف را که شاخصه‌های سیاسی-اقتصادی آن جوامع است، از بین نبرد، اما منجر به پیدایش نهضت اعتراضی گسترده‌ای به نام «پست مدرنیسم» در میان آن نسل شد که تا حدود ۱۹۹۰ میلادی یعنی دوره میانسالی آن نسل ادامه یافت و گزارش‌های الوین تافلر در کتاب‌های شش‌گانه‌اش نیز در همان دوره تألیف شد و ناظر به همان دگرگونی و بحران اجتماعی-فرهنگی عمیق در جوامع غربی است. این مرجعیت‌گریزی و هنجار ستیزی‌های گسترده از جانب نسل جوان، که در ابتدا کمتر شکل جنایت و خشونت داشت، مورد استقبال نویسندگان و روشنفکران و فلاسفه متمایل به مارکسیسم قرار گرفت و روشنفکران و برخی از اساتید دانشگاه‌ها و به‌خصوص متفکران

ذی نفوذی چون هربرت مارکوزه و پل گودمن کوشیدند تا مارکسیسم و آنارشیزم را با تفسیر جدیدی از آرای فروید پیوند بزنند و سرکوب عاطفی را با سرکوب سیاسی مرتبط سازند و بی‌بند و باری و ولنگاری را بخشی از مبارزه انقلابی تلقی کنند و آن را عقلانی جلوه دهند! تبیین‌های افراطی و تعمیم‌های بی‌جای آن‌ها موجب شد که طبقات فرادست جامعه مانند حقوقدان‌ها و مدیران و سیاستمداران تحت تأثیر قرار گیرند و در قوانین جزایی و کنترل مردم تساهل و تسامح بیشتری را لحاظ نمایند و این، به نوبه خود موجب افزایش جرم و جنایت در جامعه شد. زیرا فرایند رسمیت زدایی و هنجارشکنی موجب کاهش کنترل درونی افراد بر خودشان شده بود و مانع و بازدارنده بیرونی هم کاهش یافته بود. روزنامه نگارانی چون تافلر نیز از این موقعیت برای رواج و زیبانمایی آن جریان استفاده نمودند. (ر. ک: اندرول، اندیشه پویا، شماره ۱۳، صص ۱۳۱-۱۲۹)

در اواخر دهه دوم همان دوران بحرانی (یعنی در ۱۹۷۸-۱۹۷۹م)، با پیدا شدن نهضت‌های احیای دین و به‌خصوص وقوع انقلاب اسلامی ایران در قرن بیستم و ورود مجدد دین به زندگی اجتماعی بشر و ادعای توانایی دین در تمشیت امور دنیوی انسان‌ها، و نیز به دلیل مقاومت فطرت انسان غربی در برابر موج فراگیر الحاد در اروپا، متقابلاً به طور عمده و ارادی یا ساختاری و خودبه‌خودی (واکنش رفلکسی)، جریانی انفعالی (با الهام‌گرفتن از آن جریان پست‌مدرنیستی) تحت عنوان «معنویت‌گرایی» پدیدار و هدایت شد و هم‌چنان در حال رشد است.

این جریان را می‌توان به نحوی، انتقال بحران از کشورهای غربی به کشورهای پیرامون (موسوم به جوامع کمتر توسعه یافته یا جهان سوم) دانست. در نتیجه، بحران مذکور در جوامع غربی، از حدود ۱۹۹۰ میلادی (مقارن فروپاشی شوروی سابق و کاهش انرژی مارکسیسم در جهان) کنترل شد، اما در جوامع شرقی و مخصوصاً در جوامع اسلامی نضج گرفت و بومی‌سازی شد. بنا براین، می‌توان به معنویت‌گرایی نوظهور سکولار به چشم پدیده‌ای «ضد انقلاب اسلامی» نگریست و در این میان، ما به دلیل فقدان پیشینه ابداع و کاربرد واژگانی چون «معنویت» و «سبک زندگی»، دچار انفعال در یک «جنگ واژگان» شده‌ایم.

«جنگ واژگان» بخشی از جنگ نرم و نبرد فرهنگی سیستم بین‌المللی سکولار علیه تشیع و سایر ادیان و مذاهب نص‌باور و متن‌گرا می‌باشد و غربی‌ها در این زمینه، از مستعدترین فرهنگ یعنی «بودیزم» برای پر کردن خلأ «معنویت» در جوامع غربی و کند کردن و سپس

متوقف و معکوس گرداندن اسلام‌گرایی در همان جوامع و تبدیل جریان اسلام انقلابی (دارای ادعا و توانایی تأسیس و اداره نظام‌های اجتماعی دینی) به معنویت‌گرایی هنجارستیز و مرجعیت‌گریز و تأویل‌گرا در جوامع اسلامی استفاده می‌نمایند. بنا بر این، «معنویت‌گرایی» مرسوم در ادبیات کنونی جهان، بخشی از واکنش دفاعی و سپس تهاجمی جوامع غربی در برابر بنیادگرایی اسلامی (بالأخص) و بنیادگرایی دینی (به طور عام) محسوب می‌شود و لازم است که تلاش کنیم تا بین مفهوم «معنویت» از منظر شیعی با مفاهیم رایج آن تمایز ایجاد نماییم.

«نبرد واژگان» آن‌قدر اهمیت دارد که نگارنده ناچار است به جای «تعریف» از «مفهوم» استفاده کند و این توضیح را نیز بدهد که منظورش از «مفهوم» کاربرد پست مدرنیستی و انتزاعی و ذهنی و فردی آن نیست. بلکه تأکید می‌شود که «مفهوم» باید با واقعیات عینی و نیز با ریشه‌شناسی واژگان عربی و با تعالیم و حیانی سازگار باشد. تکاپوی ما برای یافتن «مفهوم معنویت» به معنای تبیین هر چیزی است که در فرهنگ اسلامی موجب به فهم درآمدن این واژه و تصرف در آن بدون گرفتار شدن در دام التقاط دینی می‌شود. بدون آن‌که مدعی ارائه تعریفی جامع و مانع از آن باشیم. در مقاله حاضر در صدد هستیم تبیین کنیم که:

«معنویت‌گرایی» همان تکاپوی مشتاقانه انسان دینی برای رسیدن به نقاط اوج غیر جسمانی و غیرمادی و در عین حال واقعی ماوراءطبیعی با اعتقاد به وجود خدای متعال است و این نقاط اوج، همان نقاط قرب و نزدیکی و دنو به اوست.

به این تعبیر، «معنویت‌گرایی» جریانی ابژکتیو است نه سابژکتیو. یعنی محور و مدار و غایت آن، همان چیزی است که در نقطه اوج بدان نزدیک می‌شوند و نه اراده و قصد رسیدن به کیفیات و حالات و انگیزش‌هایی درونی که در نقاط اوج در افراد ایجاد می‌شود.

۱- کاربرد و مفهوم «معنویت» در غرب و در جوامع شیعی:

۱-۱- کاربرد و مفهوم «معنویت» در جوامع غربی: در غرب تحولات خاص همه‌جانبه‌ای در قرون ۱۵ تا ۱۹ میلادی رخ داد که در نهایت به انکار بعد غیرجسمانی (روح) انسان و نیز عوامل غیر مادی در جامعه و تاریخ منجر شد. اما به دلیل پیشرفت‌های بعدی در تحقیقات روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، قوم‌شناختی، زبان‌شناختی و علم تاریخ، معلوم شد که در فرد و جامعه، موضوعاتی برای مطالعه وجود دارند که لأقل به طور آشکاری مادی و جسمانی

نیستند. لذا از اصطلاح معنوی برای آن ابعاد و موضوعات استفاده نمودند. اما منظور آن‌ها از «معنوی» متافیزیک و عالم غیب یا بعد روحی انسان و وحی نبود. بلکه صرفاً برای ایجاد تمایز بین موضوعات مورد بررسی و القای ابهام چگونگی ربط آن موضوعات با طبیعت و ماده و جسم از این واژه استفاده می‌نمودند و در صدد بودند تا آن‌ها را نیز به طور کمی و تجربی توصیف و تبیین کنند. از این رو، در غرب جدید، واژه «معنوی» صرفاً به معنای غیر قابل بررسی هم‌چون سایر امور مادی بود و ربطی به متافیزیک نداشت و به مفهوم دست‌برداشتن از مادی‌گرایی و انکار غیب نبود.

در همین زمینه، بر اساس رویکرد رایج و غالب در غرب، معمولاً «معنویت» را در برابر «دین» (یا دین نهادینه مشتمل بر عقائد و احکام و اخلاق) به کار می‌برند و در نتیجه، قائل به مترادفی بین آن و اخلاق یا دین نیستند. بر اساس مکتب روان‌شناسی انسان‌گرا (فطرت‌باور) که آبراهام مزلو، نظریه‌پرداز شاخص آن است، انگیزش‌های انسان‌ها که مبنای رفتار آن‌هاست، طبقه‌بندی می‌شوند و «معنویت‌گرایی» جزء انگیزش‌های فوق مادی و عالی قرار می‌گیرند و چون ارضای نیازها را موجب ارتقای نیازها می‌دانند، بنا بر این، می‌گویند که با رفع نیازهای مادی و اولیه و ارتقای نیاز در انسان‌ها، آن‌ها به مرحله خودشکوفایی می‌رسند. بنا بر این، «معنویت‌گرایی» یک انگیزش مشترک بین انسان‌هاست که در برخی از آن‌ها ظهور می‌یابد و ارضاء می‌شود و بالتبع، یک نیاز درونی فردی است و هیچ الزام اجتماعی یا دینی ایجاد نمی‌کند و ملازمتی هم با این یا آن دین و مناسک دینی خاص ندارد. به دیگر معنا، «معنویت‌گرایی» در غرب همانند سایر جنبه‌های زندگی بشر غربی ویژگی سکولار و طبیعت‌گرایانه دارد نه دینی و معطوف به ماوراء طبیعت.

البته مارکسیست‌ها به دلیل نگاه جامعه‌باورانه‌ای که به انسان دارند، «معنویت» را همان اخلاق و احتمالاً دین و فرهنگ می‌دانند که توسط طبقه مسلط جامعه در هر مرحله تاریخی (برده‌داری، فئودالی، بورژوازی) برای دفاع کم‌هزینه از منافع و جایگاه برتر آن طبقه و ایجاد تمکین و انقیاد در طبقات فرو دست ایجاد می‌شود و با انتقال جامعه به مرحله بعد، اخلاق و دین و فرهنگ و معنویت نیز دگرگون می‌شود. بنا بر این، از منظر مارکسیستی، «معنویت‌گرایی» فاقد هیچ مبنایی جز فریب طبقه فزادست و مسلط جامعه نیست و اصولاً انسان، فاقد هویتی ذاتی و فطری برای هر چیزی از جمله «معنویت» و «اخلاق» است و هم‌چون یک ظرف خالی، قابلیت و استعداد محض و کاملاً تابع محیط است. از منظر مارکسیسم، که اتفاقاً خاستگاه

پست مدرنیسم نیز هست، «معنویت گرایی» ریشه در طبقات اجتماعی دارد نه در درون افراد، و کارکرد آن نیز اجتماعی است نه فردی (کارکردهای فردی، فقط انعکاسی از کارکرد اجتماعی و طبقاتی است).

به تعبیر دیگر ما فضای فکری معنویت گرایی را در جهان معاصر این گونه تقسیم می کنیم: معنویت گرایی دینی؛ معنویت گرایی غیردینی (سکولار) مدرن؛ و معنویت گرایی غیردینی پست مدرن.

از منظر ادیان، انسان و طبیعت با ماوراء طبیعت احاطه شده اند و یا ماوراء طبیعت در طبیعت تجلی یافته یا حلول نموده یا خود را به شکل طبیعت درآورده است. در چنین بینش های دینی، انسان کمابیش با ارتقای وجودی به نوعی «معنویت» می رسد.

اما در بینش مدرن، ماوراء طبیعت انکار می شود و چیزی فراتر از طبیعت آن را احاطه نموده است جز عدم. یعنی متافیزیک مدرن، همان عدم (مرزهای وجود طبیعی) است! این بینش اگزیستانسیالیستی که وجود انسان را محدود به مرزهای عدم می داند نه به ماوراء طبیعت، با رویکرد اومانیستی، فراتر رفتن انسان از خودش را در نوع دوستی یا امثال آن می جوید و به این صورت می کوشد تا به زندگی طبیعی انسان (به مثابه هوشمندترین موجود زنده ای که در طی فرایند داروینستی - تنازع بقاء، خودسازگاری و انتخاب اصلح - در زمین پدیدار شده است) معنایی ببخشد. این را به مفهوم دقیق نمی توان «معنویت» نامید. اما ظاهراً مفهوم معنویت اومانیستی - اگزیستانسیالیستی (معنویت مدرن) همین است که جنبه «سابژکتیو» نیز دارد. تحولات فکری اروپا در قرون جدید به این رویکرد منتهی شد که هر چیزی را از منظر ذهن فرد انسانی بنگرد. معیار و سنگ محک حقیقت به اندرون ذهن آدمی انتقال یافت. هر چیزی باید بر محور و مدار ذهن شناسنده متصرف (سوژه) بازسازی و بنا به طرز تلقی ذهن از افرادی توصیف شود که به ذهن می اندیشند و آن را درخور خود می سازند و در زندگی به کار می برند و به تعبیر دیگر، دارای ذهن علمی منطقی می شوند. به دلیل نظریه مثل افلاطونی، او را منشأ رویکرد سوژه محورانه دانسته اند. در سوپژکتیویسم، «به خاطر من» و «برای من» مهم است و «منیت» مرکز تمامی فرایندهای زندگی فردی و اجتماعی محسوب می شود. به همین دلیل، پیدایش اگزیستانسیالیسم و اومانیسم، گامی برای فراتر رفتن از ذهنیت منطقی مطلقاً خویشتن گرا بود. در فضای مادی گرایی و خودخواهانه غربی این گام را می توان با تسامح «معنویت گرایی» نامید. گذشته از این، بشر غربی مدرن با عقل منطقی علمی در صدد غنا و

شکوفایی روزافزون خود (Self) برآمد. «خود» غربی برای دستیابی به کامل‌ترین پیشرفت‌ش باید از تجربه‌های متوازن و متناسبی در زمینه‌های زیبایی‌شناختی، اخلاقی، دینی و غیره تغذیه شود و متخصصان رشد و تغذیه «خود بودن» (selfhood) انسان، همان عرفان‌شناسان بودند. یعنی کسانی که در عرفان و نه برای عرفان مطالعه می‌نمودند. (کیویت، ۳۱-۳۴). شاید این منشأ توهم این‌همانی بین معنویت و اخلاق یا زیبایی‌شناسی و نیز خودشکوفایی (ایده رایج در مکتب روان‌شناسی انسان‌گرا یا فطرت‌باور) بوده باشد. بنابراین وقتی منشاء سابژکتیو داشت یعنی انسان در جستجوی راه‌هایی غیرمعمول برای استخدام ایده‌ها و احساسات و سبک‌های زندگی خاصی است که او را فراتر از «من» قرار می‌دهد و به زندگی او جنبه‌ای نوع‌دوستانه (مانند زندگی ژان پل سارتر) و فرهنگی- ملی یا انقلابی- فراملی (بر اساس آرای آندره مالرو) و نیز طرفداری از محیط زیست طبیعی و حیات غیرانسانی (حیوانات و گیاهان) می‌دهد. «معنویت مدرن» همین ارتقاء از «من» به «فرامن» (فراخویش) است.

البته گرایش اومانیستی با سوژه‌محوری ناسازگاری داشت. زیرا گرچه سوژه‌محوری بود که موجب ترقیات مادی و رفاهی و علمی و تکنولوژیکی بشر غربی شد، اما زیرساخت استعمار و امپریالیسم و ستم سازمان‌یافته بشر غربی علیه تمامی ملل جهان و نیز علیه طبیعت و محیط زیست نیز همین سوژه‌گرایی بود. قرائت جدیدی که مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) از اگزیستانسیالیسم و اومانیسم ارائه داد، تلاشی بود برای خلاصی از چنبره سابژکتیویسم و اصالت‌دادن به آثره. از نظر وی- که از پیشرفت‌های فیزیک نظری جدید، از جمله در زمینه کوانتوم و کیهان‌شناسی و نظریات نسبیت و انفجار بزرگ و گسترش جهان، مطلع و احتمالاً الهام گرفته بود- زمان و هستی (جهان) درهم تنیده‌اند و تقسیم زمان به گذشته و حال و آینده تقسیمی خیالی یا نسبی توسط بشر است. به تعبیر دیگر، هستی زمانمند و رو به گسترش است و از این رو، حالت استعلایی دارد و «فراخویش» است. روشنفکران و متفکران معرفی‌کننده و شناسنده هستی و متافیزیک نیستند. بلکه این خود هستی گسترش‌یابنده و فراخویش است که در حین گسترش استعلایی و ظهور تقدیری و تاریخی خود، تفکر متفکران و شاعران را هدایت و خود را با زبان آن‌ها معرفی می‌کند. پس خود تفکر، نوعی عمل و تجربه و تذکر و تشکر (سپاس) است. هستی همواره با زمانمندی خود لحظه به لحظه به پرده‌افکنی از خود اشتغال دارد و با گسترش آن، انسان (حیات، آگاهی و خودآگاهی) پدید آمده که ذاتی استعلایی و خویشمندساز (دارای گرایش متعلق‌کردن اشیاء و موجودات به خود) دارد و انسانیتش منوط

به این است که خادم هستی باشد. لذا گرچه این ویژگی ذاتی خویشمندسازی مبنای سابژکتیویسم است، اما پیدایش آن در فلسفه هایدگر، با فرایندی ابژه‌محور صورت می‌گیرد. از این رو، معنویت و استعلا در فلسفه اگزیستانسیالیستی دارای مفهومی ابژکتیو می‌باشد. (هایدگر، ۹۸-۹۳؛ ۱۴۹-۱۳۲).

با این حال آشکار است که از منظر هایدگر، هستی با گسترش یافتن و خودنمایی‌های پی در پی، خود را توسط نخبگان معرفی می‌کند و با این که آرای وی مبنایی برای ابژه‌محوری پست‌مدرنیسم قرار گرفت، اما نمی‌توانست بشر غربی را از سوژه‌محوری رهایی بخشد. لذا شاید بتوان وی را الهام بخش پست‌مدرنیست‌های راست در قرن بیستم دانست که متمایل به احیای مرجعیت در عرصه‌های دین و سیاست بودند. در حالی که پست‌مدرنیسم چپ به «خود-مرجعی» و مرجعیت‌گریزی اجتماعی گرایش داشت. لذا پست‌مدرن‌های معترض به نخبگان و به جریان‌های بزرگ و فراگیر و طرفدار سلائق شخصی و فردیت‌گرایی افراطی نگاه خود را به امکانات درون ذهنی تک تک افراد معطوف نمودند و هرچند منکر رویکرد سابژکتیو و مدعی رویکرد ابژکتیو شدند، اما در واقع نوع جدیدی از رویکرد سابژکتیو با ویژگی تکرارگر و غیراستاندارد را اتخاذ نموده‌اند. هم‌چنین آن‌ها به شدت با افلاطون و جریان‌های فلسفی و علمی تابع او و نیز تمامی فطرت‌باوران و قائلان به ارزش‌های مطلق اخلاقی و حقیقت مطلق مقدس مخالفند و آن‌ها را پیروان افلاطون و منشأ نظام‌های تمامیت‌خواه و بسته و خودکامه دانسته‌اند.

معنویت‌گرایی در غرب، سه مرحله را پشت سر گذاشت تا به پست‌مدرنیسم برسد: در مرحله نخست، با قائل شدن به هستی نامتناهی و متعالی و کمال و جمال مطلق خدای سبحان و صفات او، بر ضرورت عشق‌ورزیدن خالص و ناب به او با تمام قلب و ذهن و نفس و قوت و بدون هیچ غرض و انگیزه و نفع و مزد دنیوی و اخروی جز پرکردن شکاف بین متافیزیک و نفس و مضمحل گرداندن نفس در خدای متعال و رسیدن به سعادت و لذت معنوی و خوشی بی‌انتهای تأکید می‌شد که به زندگی معنا می‌بخشید. ذهن منطقی علمی بشر غربی چنین عشق‌ورزیدنی را غیرقابل فهم و ناشناختنی و حتی محال می‌شمرد. در نتیجه تحقق چنین معنویت‌هایی را در انسان خردمند نمی‌پذیرفتند. به علاوه نفس نیز برای خود نفس، امری بی‌معنا و عبث تلقی می‌شد. از آنجا که این مرحله معنویت‌گرایی در غرب با معنویت‌گرایی اسلامی شباهت‌هایی دارد، بعداً با توضیحاتی که در باره معنویت‌گرایی شیعی خواهیم داد،

معلوم خواهد شد که چرا در تشیع با این بن‌بست برخورد نکرده‌ایم.

در غرب در مرحله دوم، برای رفع این بن‌بست منطقی و علمی، کوشیدند تا خدا را به وجود ذهنی محض و ایده آل آرمانی تنزل و در قلب انسان جای دهند و با درونی کردن خدا به عنوان مفهومی تنظیمی و در نتیجه، درونی کردن قدرت و حجت مشروع استدلال اخلاقی، عشق به آن خدای خودساخته آرمانی اخلاقی و متعالی به پیدایش نوعی اومانيسم دینی حماسی خصوصا در بین سال‌های ۱۷۵۰ تا ۱۸۶۰ م. انجامید. در این نوع از معنویت، خدا به مثابه آرمان روحانی درونی، انسان را به خود(نفس) هدایت می‌کند و در واقع، عشق به خویشتن جای عشق به خدا را می‌گیرد. اما پیداست که اگر خدا از یک وجود متعالی فراتر از جهان به یک موجود آرمانی خودساخته درونی تبدیل شود، این تبدیل و تنزیل دقیقا به مفهوم انکار خدا و در نتیجه، خودفریبی جهت‌رهایی از بحران است. آنچه که بشر غربی می‌خواست از آن رهایی یابد، مسأله پایان زندگی بر اثر مرگ بود که بشر غربی را تلخکام می‌ساخت و او می‌خواست به طریقی از این تلخکامی و بی‌معنایی زندگی بدون خدا (یعنی بدون امید به کسی که او را دوباره زنده خواهد کرد) رهایی یابد و این رهایی با چنین رویکردی حاصل نشد.

برای نجات از بحران فوق، در مرحله سوم، این رویکرد رایج شد که نفس در خدا منحل و غرق شود، همان حالتی که در خوابیدن یا لذت‌های بصری و موسیقایی یا جنسی رخ می‌دهد و انسان را از خود بی‌خود می‌کند. در این رویکرد، خدا به مثابه یک قدرت و حکمت و خیر لایتناهی و محض فراطبیعی تلقی نمی‌شود و میل زائدالوصف به مرگ همانند میل شدید به خوابیدن تلقی می‌شود. در نتیجه، به نظر می‌رسد که تا زمانی که عوامل نیرومند حیاتی در انسان وجود داشته باشد، میل به زندگی و وقتی که آن نیروها تحلیل بروند، میل به مرگ خواهیم داشت. اما به تدریج غربی‌ها متوجه شدند که این انحلال نفس در خدا نیز مستلزم پذیرش خدای مقدس متعالی (هرچند درون-ذهنی) است که نفس در آن منحل شود. یعنی دوگانگی درونی انسان رفع نمی‌شود و انسان به آرامش نمی‌رسد. به علاوه، آنچه که به ما شوق خوابیدن می‌دهد، امید به بیداری و تمدید قواست و این فرض در صورت انکار خدا و معاد، در مورد مرگ وجود ندارد. در نتیجه نمی‌توان میل به مرگ داشت و بحران هم‌چنان باقی بود و معنویت‌گرایی به معنای میل به انحلال نفس در خدا یا میل به مرگ نیز با بن‌بست برخورد نمود.

در آخرین مرحله، که در پست‌مدرنیسم چپ تجلی یافته است، ازدواج معنوی بین تن و

روح یا همزیستی خدا و نفس در نهادی به نام سکس است. استعاره ازدواج معنوی مترادف با «عرفان جنسی» است و در آن، نفس همان متعلق خواست خدا تلقی می‌شود؛ و خدا نیز وجودی متناهی قلمداد می‌گردد. در این صورت، باز هم فقط با الفاظ بازی شده و مسأله مرگ حل نمی‌شود. دین و سکس مترادف هم و جنسیت انسان‌ها به دینشان تبدیل شده است. آن لذت و خوشی و شادکامی و سعادت که بشر در پی آن بود، در سکس و با سازش با خدای درون-ذهنی و متناهی و سازشکار محدود می‌شود. از آنجا که این رویکرد نیز مسأله مرگ و بی‌معنایی زندگی بدون معاد (امید به زنده‌شدن دوباره توسط خدا) را حل نمی‌کند، در پست‌مدرنیسم، به کلی خدا و نفس هر دو بی‌معنا و تهی تلقی شده و می‌کوشند تا مفهوم نامعلوم یا مجازی هر دو را به طور سیال و تفریحی و شیطن‌آمیز در هم بیامیزند و با نسبیت مطلق و خود-مرجعی محض و اکتفا به زیستن در حال و تن دادن به فراموشی و شناور شدن در جریان تند و متنوع زندگی همراه با تکنولوژی هوشمند فوق‌مدرن و درآمیختن جهان واقعی و مجازی و تکاپو برای التذاذ متنوع و لحظه به لحظه دیوانه‌وار به زندگی خود معنا ببخشند. پست‌مدرن‌ها با تأکید بر شالوده‌شکنی در زبان و انجام بازی‌های زبانی و ایجاد نوشتارهای عرفانی که در آن‌ها خدا و نفس را در همدیگر ذوب و محو نموده‌اند و ضمن انکار دوگانگی بین آن‌ها، همه چیزهای دیگر را همراه خدا و نفس، بی‌بنیاد و سیال و دائماً در تغییر و تنوع ترسیم نموده و بر داشتن حالت خوشی و لذت و سعادت مبتنی بر تنوع و فردیت و خلاقیت (در راه‌های بهره‌مندی و ارضاء امیال و التذاذ) تأکید کرده‌اند. (ر.ک: کیویت، ۱۸۶-۱۶۳)

در معنویت‌گرایی پست‌مدرن، تک‌تک افراد با نادیده گرفتن واقعیت و جریان واقعی محیط (از جمله مرگ) و حتی استفاده از مواد مخدر محرک، با پیله تنیدن به دور خود از تجربه‌های زندگی خود، مرکز عرفان و خوشی از خویش تلقی می‌شوند. این را ابژه‌گرایی افراطی و مخالفت با نخبه‌گرایی و استانداردگرایی و مطلق‌باوری دانسته‌اند. در نتیجه می‌توان گفت که عرفان و معنویت‌گرایی سکس‌محور پست‌مدرن (= فروپاشی معنویت و معنویت‌گرایی) هم مانند سایر وجوه پست‌مدرنیته، نوعی عقده‌گشایی تاریخی و اعتراض به مدرنیته یا در واقع، به وضع بشر است و اصالتی ندارد.

از جنبه نظری در غرب، برخی از نویسندگان معنویت و دین-اخلاق را مترادف تلقی می‌نمایند و انتقاد می‌کنند که در تربیت معنوی و تربیت دینی، آموزه‌هایی از بیرون بر متری

تحلیل می‌شوند و او با پذیرش اعمالی الزامی اما فاقد توضیح منطقی علمی، دینداری خود را ابراز می‌کند. اما برخی دیگر، با قائل شدن به تمایز بین آن دو، وجه تمایز را وجود انگیزشی درونی برای ارتکاب به عمل و رفتاری معنوی (یا برخواسته از معنویت) در معنویت‌گرایی و فقدان این انگیزش در بسیاری از رفتارها و اعمال و مناسک الزامی دینی دانسته‌اند.

بحران‌های ایدئولوژیک و فکری - اجتماعی - سیاسی - اقتصادی در جوامع غربی در ربع اول قرن بیستم، همزمان با آشنایی نزدیک برخی از روشنفکران غربی با جوامع عربی بخصوص مصر و با نحله‌های صوفی مسلمان در آن سرزمین‌ها یا در خود اروپا منجر به مسلمان شدن برخی از آن‌ها با اتخاذ رویکرد خاصی شد که به «سنت‌گرایی» مشهور است. در این رویکرد، ادیان ابتدایی تا پیشرفته همگی مشتمل بر سه جنبه تلقی می‌شوند: شریعت، طریقت و حقیقت. آن‌ها ادیان را به صورت دایره‌هایی در درون همدیگر (با نسبت عموم و خصوص مطلق) تصور می‌کنند که هر چه ابتدایی‌تر باشند، محیط و شعاع آن‌ها کمتر می‌شوند و چون محیط را همان «شریعت» و شعاع را «طریقت» و مرکز دایره‌ها را «حقیقت» فرض می‌کنند و دوایر مذکور (ادیان) را متحد المركز تلقی می‌نمایند، لذا در عین اعتقاد به یکی بودن حقیقت، مدعی هستند که هرچه دین ابتدایی‌تر باشد، گرچه از شریعتی ابتدایی‌تر و با جزئیات کمتر برخوردار خواهد بود، اما طریقت (شعاع) آن‌ها به حقیقت نزدیکتر است و حقیقت برای اتباعشان سهل الوصول‌تر خواهد بود (همان‌طور که شعاع دوایر کوچک، کوتاه‌تر است). در عین حال توانایی پاسخ‌گویی ادیان به مسائل نیز کمتر خواهد شد. زیرا فاقد شریعت پیچیده و مفصل هستند. در نتیجه، افرادی چون «رنه گنون»، «مارتین لینگز»، «فریتیوف شوان» و «سید حسین نصر» که از برجسته‌ترین سنت‌گرایان هستند، «معنویت‌گرایی» را تقریباً مترادف با لزوم توجه اتباع همه ادیان به همان حقیقت متعالی مشترک بین خودشان می‌دانند. همان‌طور که اشاره شد، این گروه توجه خاصی به عرفان و تصوف و تکثر غیرپلورالیستی ادیان دارند و در عین حال بر اسلام تأکید ویژه‌ای می‌کنند و تصوف اسلام و به طور خاص «حکمت خالده» برایشان محوریت دارد. به هر حال سنت‌گرایان، نشانه نگاه جوامع غربی به جوامع شرقی در زمینه «معنویت‌گرایی» برای رفع بحران خودشان است.

مؤلفه‌ها و شاخصه‌های اصلی مفهوم «معنویت» عبارتند از: ۱- اشتیاق انسان به فراتر رفتن از عقل مادی و حدود موجود؛ ۲- باور به وجود نیرویی برتر در هستی (چه به شکل وحدت وجود و چه به صورت تباین او با مخلوقات)؛ ۳- باور به امکان برقراری ارتباط با آن نیروی

برتر؛ ۴- معنادار شدن زندگی در پرتو ژرف‌نگری.

بر اساس همین شاخصه‌ها، «معنویت» را چنین تعریف نموده‌اند: «شرایطی که فرد با قرار گرفتن در آن به امکان و ضرورت استفاده از ظرفیت‌های فراتر از شرایط موجود، در سامان‌دهی و معنابخشی به زندگی خود (در حال و آینده) باور پیدا می‌نماید و تلاش خود را برای دستیابی به وضعیت مذکور (مبتنی بر آموزه‌های رویکرد معنوی مورد اتخاذ) به کار می‌بندد.» (باغگلی، حسین، مطالعه انتقادی «تربیت معنوی» در دنیای معاصر)

در جوامع شیعی تلقی‌هایی از «معنویت» وجود دارد و ابراز شده که در صدد تبیین این واژه نبوده است. بلکه آن‌را در بسیاری موارد تسامحا به کار برده‌اند و ما نمونه‌هایی از آن را ذکر می‌نماییم:

۲-۱- کاربرد و مفهوم «معنویت» در میان متفکران شیعه: دکتر علی شریعتی از «وجوه اشراقی و معنوی روح بشر» هم‌چون پیدا کردن اسرار غیبی و تله‌پاتی در کنار ذوق و هنر و اخلاق سخن می‌گوید که مجموعاً فرهنگ را تشکیل می‌دهند در برابر تمدن؛ و می‌گوید که با زوال و اضمحلال تمدن‌ها و فرهنگ‌ها، اکنون شاهد تضعیف این وجوه اشراقی و معنوی و پیدایش تمدن جهانی یکدست غربی هستیم. وی با انتقاد از این وضعیت، آن را ناشی از تحمیل نظم ماشینی بر نیمه انسانی انسان در جهان امروز می‌داند. یعنی استوار کردن زندگی و احساس بر مبانی منطقی و علمی و عقلی، در صورتی که بسیاری از مزایا و ارزش‌ها و زیبایی‌ها و لذت‌های زندگی انسان، غیرمنطقی و غیرمعقول است. آموزه‌هایی چون هنر برای هنر یا هنر برای اجتماع نیز به خاطر اشتباه در تشخیص نیاز انسان است. (تاریخ تمدن، ۳۱/۱-۱۵) وی معنویت و فرهنگ را مشتمل به دو دسته مذهبی و غیرمذهبی دانسته است که (در برابر تمدن) ارزشمندترین اندوخته‌های بشر هستند. (همان، ۷۹/۱) به نظر می‌رسد که کاربرد «معنویت» توسط وی، علی‌رغم تأکید بر ارزشمندی آن، با تعاریف غربی که امور معنوی را توجیه‌ناپذیر (از منظر علمی) و غیرمنطقی اما ضروری می‌دانند، نزدیک است و شریعتی علی‌رغم نقدی که بر مارکسیسم دارد، در آرای اجتماعی خود از آن تأثیر پذیرفته است. زیرا معنویت و اخلاق را به صورت اموری اجتماعی (بخشی از فرهنگ) تصویر نموده است.

دکتر جواد سعید تهرانی هم که تحت تأثیر ابوالاعلی مودودی قرار داشت، حیات معنوی را همان اخلاق مذهبی دانسته و با تذکر این نکته که آداب و اخلاق غیرمذهبی اما قابل توجه رایج در جوامع غربی ناشی از زندگی ماشینی و اکتفای به علم است، تهذیب اخلاق و ایجاد

اخلاق مذهبی را امر معنوی ضروری جهان معاصر دانسته است. (اسلام و تجدید حیات معنوی) واضح است که تهذیب اخلاق با تزکیه نفس متفاوت است. زیرا تهذیب اخلاق و نهاده‌سازی اخلاق مذهبی گرچه نیکو و مأجور است، اما احکام اخلاقی اسلام نیز هم‌چون احکام عملی آن، با القای ترس از عقاب و امید به ثواب، افراد را علی‌رغم گرایش‌های نفسانی درویشان، بر رفتارهای اخلاقی خاصی بر می‌انگیزد. اما اساس نفس ایشان را تغییر نمی‌دهد. هرچند در تغییر نفس نیز مؤثر است. بنا بر این، تهذیب اخلاق نیز بیشتر جنبه اجتماعی دارد تا فردی. از این رو شاید نتوان آن را «معنویت» دانست.

سید محمد باقر صدر، با نقل و رد صریح ادعای لنین مبنی بر ساختگی و دروغین بودن معنویات و اخلاق و آداب از جانب طبقه حاکمه، تأکید می‌کند که اسلام در خلال تعالیم اقتصادی و سیاسی و اجتماعی خود، در واقع در صدد تربیت افراد انسان و نهاده‌سازی اسلام در تک‌تک انسان‌هاست به نحوی نورانیت و ارتقای درونی و روحی پیدا کنند. در این میان، پیوندهای اجتماعی به منزله ابزار و فرع بر انسان‌سازی است و اهمیت ثانوی دارد. گرچه در اصطلاح «معنوی» که ایشان به کار برده نیز نوعی ابهام وجود دارد و ظاهراً مبتنی بر تعریف خاصی از این واژه نیست، اما از خلال سخنان وی می‌توان پی برد که آداب و اخلاق و ارتقای افکار و نیت و انگیزش‌های غیرمادی انسان (ارتقای روحی و نورانیت) را همان «معنویت» دانسته است. (دراسات قرآنی، ۱۵-۱۰)

مرتضی مطهری در دو مقاله - سخنرانی که در مورد آزادی اجتماعی و آزادی معنوی ایراد نموده است، باز هم تعریفی از امر معنوی ارائه ننموده است. بلکه آزادی اجتماعی را همان آزادی تک‌تک افراد از این دانسته که توسط هم‌نوعان خودشان به بردگی و استعباد و استثمار کشیده شوند و اراده دیگران بر آن‌ها به ناحق تحمیل شود (با این تذکر که آزادی اجتماعی، مبنای فکری لیبرالیسم و دموکراسی است). به گفته استاد مطهری، آزادی اجتماعی محقق نمی‌شود مگر با آزادی معنوی افراد از بردگی نفس خودشان از طریق تزکیه نفس و تقوا. از این رو می‌توان گفت که استاد مطهری بین «معنویت» و «تزکیه نفس» ارتباط مستقیمی برقرار نموده است. با این حال «معنویت» همان «تزکیه نفس» نیست. بلکه حاصل تزکیه نفس است.

به خلاف شاخصه‌های چهارگانه‌ای که در سطور قبل نقل شده است، بر اساس نظریات شهید صدر و شهید مطهری، نقطه تمایز امر معنوی با غیر آن، این است که «سوژه» یعنی شخص سالک الی الله، فناء فی الله می‌شود و اراده و منیت و اینت او در خواست و اراده حق

تعالی مضمحل می‌گردد. یعنی به خلاف تعریف ایشان از معنویت که «سوژه محور» است، تعریف دو اسلام‌شناس مذکور از آن، «ابژه‌محور» است. در نتیجه، «معنویت» متضمن وضعیت اوج و قرب به خدای متعال در افراد است که آنها یا گاهی به آن نقطه می‌رسند و سپس برمی‌گردند و گاهی نیز مستمرا در آن نقطهء اوج هستند و بدن‌هایشان در میان مردم و ارواحشان در ملکوت است. به وضعیت‌های موقتی «حال» می‌گویند و به وضعیت‌های مستمر و همیشگی، «مقام». پس «معنویت» یعنی خود این حال(ها) و مقام. لذا آنچه که دکتر باغ‌گلی (با جمع‌بندی بین آرای نویسندگان و محققان غربی) به عنوان «معنویت» و شاخصه‌های آن تعریف نموده است، اولاً «معنویت‌گرایی» است نه خود «معنویت»؛ ثانیاً «سوژه‌محور» است نه «ابژه‌محور».

برای توضیح مطلب، یادآور می‌شویم که انتخاب یا اتخاذ «معنویت‌گرایی» در عرف غربی، فرصتی است که فرد می‌تواند در راستای بهداشت روان خود یا نوعی معنادهی و تعالی‌بخشی به زندگی دنیوی خود از آن بهره‌برد. پیداست که این فرصت، از جنس «حق فردی» است نه نوعی تکلیف و وظیفه که از خارج از ذات و ذهن فرد بر عهده‌اش گذاشته شده باشد. بنا بر این، هیچ فردی موظف به پذیرش امر قدسی و حرکت برای تقرب به او (= معنویت‌گرایی) نیست. اما در نگاه شیعی، اساساً هدف خدای متعال از خلقت جن و انس، معرفت و عبادت و اطاعت خودش جهت تقرب به صفات او یا به بهشت‌هایی است او به شکلی بسیار متعالی‌تر از این دنیای طبیعی برای آنها آفریده است. بنا بر این، «معنویت‌گرایی» همانند ایمان تکلیفی خارج از نفس انسان است که به آن امر شده است و گرچه انسان‌ها می‌توانند در دنیا به خاطر اراده آزاد و اختیاری که به آن‌ها داده شده است، سیاس‌گزاری یا کفران نعمات کنند و نشانه‌های خدا را نادیده بگیرند و از حرکت کمالی به سوی حقیقت مطلق و متعالی و قرب به خدای عز و جل سر باز زنند، ولی باید جوابگوی رفتار و سلوک و انتخاب خود باشند و برای همیشه در گروی آن خواهند بود. پس سوژه یعنی فرد انسان در معنویت‌گرایی شیعی، نقش ثانوی دارد و آغازگر راه، همان طرح خلقت است که مشیت الهی در پیش پای او گذارده است.

۲- بررسی واژه‌شناختی هم‌خانواده‌های «معنویت» در زبان عربی

۲-۱- واژه‌شناسی «معنویت»: گرچه ظاهراً در قوامیس اللغهء عربی غیر معاصر، واژه «معنویت» دیده نمی‌شود، اما از بررسی کلی مشتقات ماده «ع ن و» می‌توان تا حدودی به مفهوم

«معنویت» نیز در زبان عربی و متون شیعی پی برد و چون فرهنگ اسلامی «متن محور» (نص محور) است، نتیجه حاصله را می توان تا حدودی دیدگاه اسلام و تشیع دانست. واکاوی در ماده صرفی مذکور (عنو) به ما نشان می دهد که:

در مشتقات «عنو» مفاهیمی چون تحمیل اراده خود بر دیگری و ایجاد تسلیم و طاعت در او با قهر و جنگ و غلبه یا بدون جنگ و با اِکرام و مودت و مصالحه؛ ذلیل و خاضع ساختن دیگری در برابر خود؛ اسیر و برده گرداندن کسی یا اسیر و فاقد یاور شدن در صورت قرار گرفتن تحت ظلم؛ حبس طویل المدت؛ نواحی و جوانب و اطراف (الأعناء، مثلاً أعناء السماء و أعناء الوجه)؛ آشکار کردن چیزی و به ظهور درآوردن آن؛ رویاندن گیاه توسط باران یا زمین (أعناه)؛ جاری شدن آب یا خون؛ دچار مشقت و تعب شدن از طرف شخص یا امری؛ اهتمام ورزیدن به چیزی؛ قصد چیزی یا کاری را نمودن؛ مشغول شدن به چیزی یا کاری؛ متعهد چیزی گردیدن؛ مقاسات و مدارات و مقانات (حسن السیاسة) و ملابسه و مباشره نسبت به چیزی (همگی: معناه)؛ مشاجره؛ ضرر (العناء)؛ برداشت محصول یا چیدن میوه؛ و بالأخره: «معنی کل شیء: محنته و حاله التي یصیر إليها أمره» (معنای هر چیزی محنت و حالت اوست که به سوی آن صیورورت می یابد) و به روایت ازهری از احمد بن یحیی، معنی و تفسیر و تأویل یکی هستند. «عنیت» یعنی «أردت» و معنی کل کلام و معناته و معنیته: مقصده. عنوان الکتاب و عنوان الکتاب هم یعنی «سمه الکتاب» (سمه به معنای نشان و داغی است که نمادی از مالکیت فرد بر شیئی است که دارای آن نشان باشد و اصل آن «وسم» است). عنوان کتاب نشان دهنده محتوا و مؤلف آن است. اگر بگویند که «فی جبهه عنوان» یعنی در پیشانی او اثری از سجود است. در اینجا نیز عنوان حاکی از تعلق فرد به خدای متعال به دلیل کثرت سجود یا تعلق پیشانی به فردی عابد و کثیر السجده است. (ابن منظور، ۱۵/ ۱۰۶-۱۰۱).

بنا به مفهوم عامی که در مشتقات فوق به چشم می خورد، «معنا» چیزی پنهان است که در جنبه چیز دیگری گرفتار بوده و توسط آن یا دچار ضیق و تنگنا و نارسایی و پوشیدگی می شود و یا توسط آن آشکار و ظاهر می شود و چنان بین معنا و متعلق آن همبستگی و پیوستگی وجود دارد که گویی معنا هم چون محبوس و برده و اسیری در دست دارنده اش و مورد اهتمام و اداره و مدارا یا درگیری اوست و همواره مجبور است از او حکایت کند و او را معرفی نماید. گویی که معنا هم چون داغی بر دارنده اش است که خود را با او معرفی می کند. از این رو، معنا یا معنی کلام را با مقصود و تفسیر و تأویل و باطن و حقیقت اشیاء یکی دانسته اند.

۲-۲- ارتقای روحی با تزکیه نفس یا تأویل‌گرایی در برابر نص؟: با این‌که در عربی

قدیم، «معنیت» معادل «دارای معنا» به کار می‌رفت، اما واژه «معنویت» جدید است و بر «معنوی بودن» دلالت می‌کند. «معنوی بودن» قطعاً به مفهوم اسیر و محبوس و بنده بودن و امثال آن اطلاق نمی‌شود. بلکه به دلیل اهمیتی که غربی‌ها در قرون جدید و معاصر بر انکار شریعت‌ها و تمشیت امور دنیوی با عقل حسابگر دنیوی و منطق علمی داشته‌اند، این واژه ابداع شد تا دینداران هم همانند سایر بشر سکولار، بتوانند علی‌رغم دینداری، از الزامات شرعی (نه اخلاقی) بگریزند. بنا بر این، به نظر می‌رسد که در بسیاری از موارد، «معنویت» (معنوی بودن) را مترادف باطنی بودن و تأویل‌گرا بودن و فقدان التزام به ظاهر متن و نص و بی‌قیدی به ظاهر شریعت به کار می‌برند و پذیرش این مفهوم برای هویت فرد معنوی‌گرا و نیز فرایند تربیت معنوی، صرفاً «کارکردگرایانه» است. یعنی محققان به این نتیجه رسیده‌اند که پاسخ ندادن به انگیزش‌های متعالی انسان‌ها هزینه‌های سنگینی برای جوامع بشری دارد و موجب سلب آرامش و نشاط و امنیت از افراد و در نتیجه از جوامع و کاهش بهره‌دهی تلاش‌های بشری و کاهش انگیزه و معنای زندگی در آن‌ها می‌شود و «معنویت» را برای چنین کارکردی پذیرفته و تعریف و توصیف نموده‌اند. حال آن‌که در جوامع دینی شریعت‌گرا، تأویل‌گرایی و باطنی‌گری و تفسیر متن (نص) با مخالفت‌ها و مقاومت‌هایی جدی و فراوان روبروست. هم‌چنین مناسب است که متذکر شویم در ادیانی که تمایز و جدایی و تعارض بین عقل و دین یا علم و ایمان وجود دارد، برای معقول و مقبول گرداندن دین، مجبورند به باطنی‌گری و تأویل‌گرایی روی آورند. در این صورت شاید بتوان باطنی‌گری در این ادیان و مذاهب را نوعی فریب مخاطبان و پیروان تلقی نمود. گرایش مسیحیان و اهل سنت (به‌خصوص طرفداران تجسم خدا) به تأویل‌گرایی به همین دلیل است. زیرا فارغ از تأویل‌ها و تفاسیر باطنی، قشری از مذهب می‌ماند که غیر علمی و نامعقول است. اما در تشیع، فقط راسخان در علم که دارای دانشی از جانب خدای متعال هستند و وصی پیامبر خدا (صلی اله علیه و آله) می‌باشند، مجاز هستند لایه‌های معرفتی پنهان نصوص (تعالیم و حیانی) را بیان کنند و این برای تعمیق معرفت صورت می‌گیرد نه علمی‌نمایی و معقول‌سازی ظاهر متن و فریب مخاطبان. به همین دلیل، تأویل در احادیث شیعی نباید با ظاهر متن ناسازگار باشد. نشانه دیگر این‌که بیان بطون قرآن کریم برای تعمیق معارف و حیانی انجام می‌شد، این است که ائمه اطهار (علیهم السلام) آن را برای اصحاب خاص و برجسته و دانشمند خود بیان می‌فرمودند نه برای عامه شیعیان؛ و هم‌چنین بر بی‌اعتباری آنچه

که از ایشان نقل شود و با قرآن کریم ناسازگار باشد، تأکید داشتند. آن‌ها در بیان تأویلات و بطون نص، به توجیه ناسازگاری متن با علم و عقل نمی‌پرداختند، بلکه به گسترش متن‌محور معرفت دینی مبادرت می‌نمودند. به همین جهت همواره با گرایش‌ها و افکار صوفیانه و التقاط مذاهب آشکارا مخالفت می‌نمودند.

«معنویت» به مفهوم معنوی بودن (و نیز معنوی‌سازی) از طریق تفسیر و تأویل متون قدسی و انتساب بطونی مخالف ظاهر به آن‌ها و گریز از الزامات ظواهر نص برای ایجاد همسازی بین وجوه سنت و مدرنیته، ارتباط تنگاتنگی با تصوف و عرفان دارد و البته دو گونه است: دینی و غیر دینی (سکولار). همان‌طور که اشاره شد، نوع دینی آن ابژکتیو و عینیت‌گراست و محور تأویل و سلوک در چارچوب تأویل‌ها را خدای متعال (و یا امر ناپیدای متعالی) می‌داند. مثلاً در بودیزم با رفع تعلقات از همه چیز به نیروانا یعنی وحدت با تمامی هستی و آرامش مطلق می‌رسند و چرخه کرمه (کورما- تناسخ) را در خود متوقف می‌سازند و در عرفان اسلامی نیز مدعی فنای فی الحق و بقای بالحق می‌شوند. اما در نوع غیردینی و سکولار چنین معنویتی، تمرکز روی خود و وحدت نیروهای درونی خویش و رسیدن به آرامش با رفع تعارضات درونی فرد توصیه می‌شود و از همین رو، «سابژکتیو» است. یعنی هدف نهایی معنویت، در ذات یا ذهن خود فرد معنوی قرار دارد نه بیرون از او. پیداست که در معنویت سابژکتیو، متن مقدسی وجود ندارد تا تأویل شود، بلکه آنچه که تأویل و تفسیر می‌شود، اجزاء و جریان‌ها جهان و زندگی و وجود خود انسان است.

با اشاره‌ای که به دیدگاه شهید صدر و شهید مطهری نموده‌ایم، آشکار می‌شود که «معنویت» و «معنویت‌گرایی» در تشیع، گرچه ابژکتیو است، اما مصداق هیچ‌یک از دو رویکرد و دیدگاه فوق‌الذکر نیست. یعنی با پای‌بندی به تأویل‌ها و تفاسیر و بطون مطرح شده در متون منقول از اهل‌البیت (علیهم‌السلام) به عنوان تنها افراد مجاز و توانا به تأویل صحیح نص، علاوه بر پای‌بندی به ظاهر شریعت و تقید به واجبات و نوافل و ترک محرمات و مکروهات، از طریق اذکار و ریاضات شرعی و عالمانه و عامدانه به سیر و سلوک و تزکیه نفس می‌پردازند و با تقرب حقیقی به خدای متعال (نه احساس تقرب) «معنوی» می‌شوند و به تعبیر دیگر به غایت معنویت‌گرایی خود می‌رسند. پس تفاوت این رویکرد با رویکرد اولی (دینی غیرمتمشع) که ذکر نمودیم، اولاً در پای‌بندی به ظاهر نص و متن مقدس در عین تأویل‌گرایی و باطنی‌گری است؛ ثانیاً با حصر تأویلات و تفاسیر و اعلام بطون نصوص دینی به اهل‌البیت (علیهم‌السلام)

از چارچوب تمسک به تقلین خارج نمی‌شوند؛ ثالثاً فرایند معنوی شدن با قرب و نزدیکی حقیقی به خدای متعال صورت می‌پذیرد نه با احساس و توهم تقرب به ذات اقدس خدای متعال این دو (قرب و شبه قرب) این چنین از هم قابل تمایزند که بنگریم آیا هنوز نفسانیت در فرد باقی مانده است و او تحت تأثیر گرایشات نفسانی خود واقع می‌شود یا خیر، از طریق معرفت و توحید به حلم و سکینه و آرامشی رسیده که نمی‌توان نفس او را برانگیخت و با هوای خویش مخالفت می‌کند؟ تمایز و تفاوت این رویکرد و طریقه معنوی شدن با رویکرد غیردینی هم گذشته از تأکید بر وجودی متعالی ماورای طبیعت که صیوروت فرد معنویت‌گرا به سوی او انجام می‌شود، فقدان کارکردگرایی در معنویت‌گرایی شیعی است. فرد معنویت‌گرایی که این رویکرد را برمی‌گزیند، فاقد کارکرد خاصی برای معنویت در زندگی فردی و اجتماعی خود است و حتی در پی رسیدن به وحدت روحی و آرامش در خود نیست، بلکه صرفاً عبودیت را بر می‌گزیند، زیرا به مبدأ و معاد ایمان دارد و تقرب به خدای متعال برایش موضوعیت دارد. البته این تقرب کارکردهای زیادی هم دارد که عمدتاً اخروی هستند و چنان فردی به آن کارکردها نیز تا حدودی آگاهی دارد، اما تکاپوی معنوی او بر اثر این آگاهی و برای استفاده از آن کارکردها نیست. در این مورد، توضیحات بیشتری خواهد آمد.

۳- واکاوی «معنویت‌گرایی شیعی»

گرچه در سطور قبل مختصر توضیحاتی در این مورد داده شد، اما لازم است به توضیح جزئیات بیشتری در مورد «معنویت» و جایگاه آن در تشیع بپردازیم.

۱-۳- الفاظ و معانی (بحث دلالت لفظی و باطنی‌گری یا تأویل‌گرایی): گفتیم که در

بسیاری از موارد، «معنا» چیزی است که «لفظ» بر آن دلالت می‌کند. الفاظ و کلام انسان معمولاً قابلیت پذیرش معانی مختلفی را دارند و مبحث دلالت الفاظ در علم اصول مورد بررسی قرار می‌گیرد. هم‌چنین این مبحث در فلسفه تحلیلی نیز مورد توجه قرار گرفته است. با این توضیح که نه تنها الفاظ گفته شده (کلام) بلکه آنچه که گفته نشده و مسکوت مانده نیز با توجه به بافتاری محیطی که کلام در آن شکل گرفته و بیان شده و نیز با قرائن الفاظ دیگر، دلالت‌هایی دارد. (ر. ک: نصر حامد ابوزید، ۵۵-۱۵) در همین جاست که تأویل‌گرایی متن و نص پدیدار می‌شود و می‌تواند به جریان تأویل به رأی لجام گسیخته‌ای منجر شود. چنین جریان تأویل‌گرایی و باطنی‌گری به مرور منجر به تعطیلی متن و نص می‌گردد.

۲-۳- صور برزخی و حقائق اعمال و دنیا: از حضرت علی (علیه السلام) نقل شده که فرمودند: «الزكاة نقص في الصورة و زيادة في المعنى.» (شرح ابن ابی الحدید، ۴۱۶/۲۰) هم‌چنین در آیه شریفه ۱۰ از سوره نساء می‌فرماید: «به درستی کسانی که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند، همانا فقط می‌خورند در شکم‌هایشان آتشی را، و به زودی به سعیر (جهنم) ایصال می‌شوند.» و نیز در قسمتی از آیه حجرات می‌فرماید: «... و کسی از شما غیبت دیگری را نکند، آیا هیچ‌یک از شما دوست دارد که گوشت برادش را بخورد در حالی که او مرده است، پس از آن کراهت دارید...» و خلاصه این‌که به باور شیعیان، هر عملی در دنیا صورتی دارد که ممکن است زشت دیده نشود. زیرا مثلاً پول چه از کسب حلال باشد و چه از مکاسب محرمه، چه ربا باشد و چه مال یتیم، چه از رشوه باشد و چه از سرقه، در ظاهر تفاوتی نمی‌کند و بسیاری از مردم جهان به همان پوشاندن نحوه کسب درآمد و پولشویی و ظاهرسازی اکتفا می‌کنند و در فرهنگ سکولار، پس از پولشویی و احساس امنیت از دستگاه قضایی، با کمال آسودگی به بهره‌برداری از اموال خود و التذاذ از دنیا مشغول می‌شوند. آیات متعدد دیگری هم در قرآن کریم بر لزوم توجه به ارزش واقعی دنیا (پست‌بودن آن و متاع قلیل‌بودن در برابر آخرت که دارالقرار است و متاع فریبنده بودن و لهو و لعب و زینت و تفاخر و تکاثر بودن آن) تأکید دارند، از جمله آیات شریفه ۷۷ از سوره نساء و ۲۶ از سوره رعد و ۲۰ از سوره حدید و ۳۹ از سوره غافر و ۶۰ از سوره قصص. (پسندیده، ۵۳-۵۲)

بنا براین، مفهوم دیگر معنویت، این است که انسان زندگی خود را بر اساس توجه به صورت ملکوتی زشت و زیبای اعمال خوب و بد و حقائق هستی و تجسم اعمال و نیز پیشگویی‌ها و وعده‌ها و وعیدهای خدای قادر متعال تنظیم کند و آن را در نحوه زندگی دخالتی تعیین‌کننده دهد و ملاحظه نماید و به صورت ظاهری اعمال و دنیا و رویدادها اکتفا نکند. این هم نوع بسیار مهم و ضروری «معنویت‌گرایی» است که لازمه ایمان به غیب و تصدیق خدا و رسولش (صلی الله علیه و آله) و قرآن کریم است. معنویت (معنوی بودن) به این معنا بسیار ممدوح و در زندگی فردی و اجتماعی بشر تعیین‌کننده است و به تهذیب نفس او کمک زیادی می‌کند و به تدریج (با ترک اعمال و گفتار و اخلاق زشت و تقید به اعمال و گفتار و اخلاق نیک)، ادراک غیرتجربی او را برای ادراک باطن عالم و ملکوت اعمال و صور برزخی تقویت می‌نماید. این‌گونه از معنویت‌گرایی که از معرفت و ایمان و تصدیق آغاز می‌شود، موجب «ترجیح أجل بر عاجل» و مراقبه نفس و محاسبه نفس و حصول تقوا می‌گردد.

فرایند این «معنویت» آن است که انسان با تأدب به آداب خدا (یعنی تقید ذهنی و عملی و زبانی به حدودی که خدای متعال در اعتقاد و اخلاق و احکام تعیین فرموده است) در واقع، به مالکیت مطلق خدای قادر متعال بر خودش و متعلقاتش تن می‌دهد و به جای آن که با تکذیب و خیانت، همچون کفار دائماً بپرسد که آیا خدا و پیامبرانش (علیهم السلام) او را از تصرف دلخواه در جسم و ذهن و مال و متعلقاتش باز می‌دارند و محدود می‌کنند، به این محدودیت‌ها تن می‌دهد و عمل می‌کند و این روش، به تدریج از وابستگی وی به دنیا می‌کاهد و او را به خدا نزدیک و به تعبیر دیگر، معنوی می‌گرداند. در این راستا وقتی که دستور رسید که مؤمنان چشم خود را به سوی بهره‌مندی‌های چشم‌گیری که خدا به برخی از اهل دنیا داده نکشانند (طه: ۱۳۱؛ حجر: ۸۸) پیامبر فرمود که: «من لم يتأدب بأدب الله تقطعت نفسه على الدنيا حسرات». کسی که مؤدب به ادب خدا نشود، به خاطر حسرت‌ها زندگی چنان بر او سخت می‌شود که گویی همواره در حال جان‌کندن است. (پسندیده، ۵۵) شاید به همین دلیل بود که هرگاه از مرحوم محمد تقی بهجت خواهان ارائه طریقی معنوی (برای سیر و سلوک و نزدیکی به خدا) می‌شدند، تأکید می‌نمود که به آنچه که می‌دانید، عمل کنید یا به ابتدا تا انتهای توضیح المسائل (رساله احکام عملی - شریعت) عمل کنید. زیرا عمل نمودن به احکام و دل‌کندن از بخشی از مایملک و صبر در مصیبت‌ها و حلم ورزیدن در برابر ظلم و جهل دیگران و امثال آن، خود به خود موجب «معنوی شدن» خواهد بود. در این روش، حضور لحظه به لحظه خدا در زندگی با مراقبه و محاسبه نفس، ادراک می‌شود و زمینه شکاکیت و انکاری که در معنویت‌گرایی مسیحی پدیدار شد، پدیدار نخواهد شد. گذشته از این، توجه دائمی به آلاء و آیات الهی در طبیعت و در درون خود انسان‌ها که در قرآن کریم و تعالیم شیعی تأکید فراوانی بر آن شده است، موجب اشتیاق و محبت روزافزون انسان به خدا می‌شود و او هیچ‌گاه به این اندیشه نخواهد افتاد که در دعا کردن دارد با خودش حرف می‌زند یا به موجودی ذهنی و بی‌ربط با طبیعت و مشکوک الوجود عشق می‌ورزد. این عوارض ناشی از طرز تلقی دینی اروپایی‌ها و سبک زندگی دنیاگرایانه آن‌ها و فراموشی خدا در لحظات زندگی و خودمختاری در زندگی و گریز از شریعت و اخلاق و جداسازی دین از عقل و ایمان از علم است.

۳-۳- امر قدسی؛ معنویت‌باوری؛ معنویت‌گرایی؛ معنوی شدن؛ و معنوی بودن: مراد از امر معنوی یا امر قدسی^۱، «حقیقت مطلق لایتناهی، خدشه‌ناپذیر، لایتغیر، لم یزلی و لایزالی» است

که صیروت و قرب انسان‌های معنویت‌گرا به سوی او انجام می‌شود و او منشأ تمامی «صور مقدس» است که برای افراد انسان به صورت شهودی و کشفی یا به شکل تعالیم وحیانی و دینی پدیدار می‌شوند.

منظور از معنویت‌باوری^۱، اعتقاد به واقعی بودن عوالم غیب و ساحات ناپیدای انسان و جهان و خصوصاً اعتقاد به واقعی بودن امر قدسی است و از همین رو، معنویت‌گرایی و معنوی شدن و معنوی بودن (معنویت) با سکولاریسم تناقض دارد. زیرا سکولاریزاسیون به معنای «قدسیت‌زدایی» است و چگونه ممکن است نامقدس منشأ معنویت باشد؟ از منظر معنویت‌باوران، معنا مترادف «ایده» نیست، بلکه اصل و منشأ واقعیات و قسمت اعظم آن است و از همین رو، «متحقق شدن به حقائق معنوی»^۲ را عین واقعی شدن تلقی می‌نمایند. (ر.ک: نصر، ۵۴۷-۵۳۹).

معنویت‌باوری، مقدمه و لازمه «معنویت‌گرایی» است و پس از آن، صیروت انسان به سوی امر قدسی و معنوی شروع می‌شود و انسان دینی با سیر و سلوک شرعی (اتخاذ طریقتی شرعی با التزام به شریعت برای رسیدن به حقیقت) یا با التزام به تعالیم سه‌گانه دینی (عقائد، اخلاق، احکام) و نهاده‌سازی آن‌ها در خود، فرایند «معنوی شدن» را طی می‌نماید. نهایت این صیروت نیز «معنویت» یعنی «معنوی بودن» است. باید توجه داشت که میزان استعداد و هوش شناختی و هوش هیجانی و نیز میزان معرفت اشخاص و درجات ایمانشان در درجات معنوی شدن و معنوی بودن آن‌ها و سپس در آثار عینی معنویتشان تعیین‌کننده است و نمی‌توان یک سطح استاندارد و یکسانی را برای همه در معنویت لحاظ نمود.

۴-۳- **اعطای معنویت؛ کسب معنویت؛ یا وجدان معنویت؟** در فرایند تحقق معنویت (قرب به حقیقت مطلق - خدای متعال و لقاء او) در افراد، با این پرسش مواجه می‌شویم که آیا خداوند متعال انسان‌های برگزیده‌ای را «معنوی می‌کند»؟ یا انسان‌ها با تکاپو و تلاش‌های خاصی که سیر و سلوک و تزکیه نفس و امثال آن نام دارد، «معنوی می‌شوند»؟ یا این‌که در طی فرایند زندگی دینی و بر اساس تجربیات خویش، برخی از افراد با رهایی از انگیزش‌های مادی و جسمانی «معنوی بودن» را بالوجدان درمی‌یابند؟ پس ما با سه گزینه مواجهیم: معنوی کردن؛ معنوی شدن؛ و معنوی بودن. تمایز تعالیم شیعی با مکاتب و مذاهب دیگر در نحوه پاسخ به این

1. spiritualism.

2. realization.

پرسش معلوم می‌شود.

از رسول اکرم (ص) نقل شده که فرمودند: «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فِتْرَةٌ وَاهَا». یعنی: برای پروردگار شما در دوران عمرتان نسیم‌هایی است؛ به هوش باشید و خود را در معرض آن‌ها درآورید. (اصول کافی، ۲/۳، شرح حدیث ۱۹۲۸) این حدیث در شرح حدیث اول از باب «تعجیل فعل الخیر» از «کتاب الایمان و الکفر» از اصول کافی آمده است. این باب مشتمل بر احادیث متعددی است که تأکید می‌کنند که چون مؤمنی اهتمام به کار خیری نمود، در انجام آن عجله کند، زیرا ای‌سا مورد مغفرت خدای متعال قرار گیرد و بازدارنده‌های شیطانی بر سر راه افعال خیر زیاد هستند.

بنا به تعالیم و احادیث شیعی، هر توبه از جانب مؤمنان، با دو توبه از جانب خدای متعال همراه است: توبه‌ای قبل از توبه عبد و توبه‌ای بعد از توبه‌اش. یعنی ابتدا خدای متعال به دلایلی چون سر زدن کار خیری از بنده یا دعای خیر فردی برای او و امثال آن، التفاتی به او می‌فرماید تا قلبش از گناه بیزار و پشیمان و به خدا متمایل شود. سپس بنده استغفار و توبه می‌کند. در مرحله بعد نیز خدا به سوی او برمی‌گردد و او را می‌بخشد. چنان‌که ابتدا به آدم (ع) منت نهاد که پشیمان شود؛ سپس به او کلماتی را القاء فرمود؛ سپس او به آن کلمات تکلم کرد و با خدا سخن گفت؛ سپس خدا او را بخشید و به سوی او برگشت. (الکافی، ۴، باب فی حج آدم- علیه السلام- حدیث ۱)

هم‌چنین احادیثی داریم که این‌گونه آغاز می‌شوند: «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بَعْدَ خَيْرٍ...» و این بدان معناست که خداوند برای بعضی از بندگان خیری معنوی را اراده می‌فرماید و به دنبال آن، فرایند و انفعالاتی را در آن‌ها ایجاد می‌فرماید تا به او نزدیک و اهل بهشت شوند (که تعبیری از معنوی بودن است). مثلاً خوبی‌هایشان را از یادشان می‌برد و بدی‌هایشان را جلوی چشمشان قرار می‌دهد تا همواره به یاد آن باشند و هم‌نشینی با إعراض‌کنندگان از یاد خدا را برای ایشان ناخوشایند می‌گرداند (شرح مصباح الشریعه، ۵۷۰)؛ آن‌ها را در دین دارای فقاقت و فهم عمیق می‌گرداند (اصول کافی، حدیث ۴۶)؛ به او عقلی قویم و استوار و عملی مستقیم (با استقامت) عطا می‌فرماید (غرر الحکم و درر الکلم، حدیث ۴۱۱۳)؛ شکم و فرج او را عفیف می‌گرداند تا از حرام دست‌بدار (همان، ح ۴۱۱۴ و ۴۱۱۶)؛ به او قناعت را الهام می‌فرماید و زوَجش را به صلاح درمی‌آورد (همان، ح ۴۱۱۵)؛ وقتی صلاح عبدی را اراده فرماید، به او کم سخن گفتن و کم خوردن و کم خوابیدن را الهام می‌فرماید (همان، ح ۴۱۱۷)؛ وقتی بنده‌ای را دوست داشته

باشد، به او قلبی سلیم و اخلاقی قویم و استوار روزی می‌گرداند (همان، ح ۴۱۱۲)؛ و حلیمان را با انوار معرفت و توحید تأیید می‌فرماید تا به درجه حلم برسند و راه برای دریافت علوم و ارتقای معنوی به روی آن‌ها باز شود. (شهید ثانی، ۳۵۳، از قول امام جعفر صادق - علیه السلام). فرازهای زیادی از دعاهایی چون مناجات شعبانیه (مانند: «إلهی و ألهمنی بنور عزک الأبهج...» و «إلهی هب لی کمال الإنقطاع إلیک») نیز بر إعطای معنویت دلالت دارد.

بنا بر این، پاسخ اول ما این است که خداوند متعال خودش مستقیماً به «معنوی کردن بندگان» اقدام می‌فرماید و شرایط درونی و بیرونی را برای معنوی شدن آن‌ها فراهم می‌سازد. اما از آن‌جا که تشیع قائل به «لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین» (یا منزلتی بین دو منزلت جبر و تفویض) است و احادیث متعددی در اصول کافی (کتاب التوحید) در باب جبر و تفویض و باب استطاعت و باب قضاء و قدر و نیز در کتاب التوحید شیخ صدوق و سایر کتب روایی قدیم و جدید شیعه، مشعر به این اعتقاد است و این باور با یافته‌های علمی جدید هم کاملاً سازگار و با وجدان و فطرت و عقل بشر همساز است، لذا نمی‌توان گفت که فرایند معنوی فقط با معنوی کردن توسط خدای متعال انجام می‌شود. بلکه بندگان باید همان‌طور که در حدیث اول ذکر شد، خود را در معرض نسیم‌های رحمت الهی قرار دهند و از فرصت‌های زودگذر استفاده و در انجام اعمال خیر عجله کنند و پاک‌دستی و پاک‌چشمی و پاک‌دامنی و حلال‌خواری و کم‌خوری و کم‌خوابی و کم‌حرفی و تفکر و تذکر و تعقل و قناعت و خوی‌های نیک و اعمال صالحه و تفقه در دین و غیره را روش زندگی خود قرار دهند تا «معنوی شوند». پس جواب دوم این است که فرایند معنوی اکتسابی است در شرایط درونی و بیرونی که خدای متعال إعطا می‌فرماید. و بالأخره پاسخ آخر این است که بنا به اصل فطرت و اقرار در عالم ذر و احادیث طینت و امثال آن، «معنوی بودن» (معنویت) لازمه فطرت انسانی است که تحت تأثیر شرایط ناسالم شیطانی و نفسانی قرار نگرفته است و افراد سلیم النفس، بالوجدان در می‌یابند که دارای نوعی نورانیت و نزدیکی به خدای متعال هستند و این حالت، معمولاً در اواخر کودکی و اوایل نوجوانی وجود دارد که اگر از آن مواظبت و مراقبت شود، تا جوانی و پس از آن ادامه پیدا می‌کند و شدت می‌یابد تا به «لقاء الله» برسد.

۵-۳- معنویت و زمینه‌ها، نتایج و علائم آن: با دقت در آنچه که گفته شد، «معنویت» همانند «لقاء الله» (یا مشتمل بر آن) است که چه به صورت «حال» و چه در مرحله «مقام» باشد، نباید با موضوعات دیگری که یا از زمینه‌های معنوی شدن هستند و یا از آثار آن و یا از علائم و

نشانه‌های آن، خلط شود. حدیث ۲۹۲۹ از اصول کافی که تنها حدیث از «باب فی تنقل أحوال القلوب» (در تغییرات حالات دل) از کتاب الایمان و الکفر است، از طرفی برخی از زمینه‌های پیدایش معنویت (همنشینی با ولی خدا و شنیدن مواعظ او) و از طرف دیگر بعضی از علائم آن را نشان می‌دهد: از حمران بن اعین نقل شده که به امام محمد باقر (علیه السلام) عرض نمود: «ما خدمت شما می‌رسیم و از نزد شما بیرون نمی‌رویم مگر این که دل‌های ما (در نتیجه مصاحبت و فرمایشات شما) نرم می‌شود و جان‌های ما از (نداشتن) این دنیا تسلی می‌یابد و آنچه از این اموال و دارایی که در دست مردم است، بر ما خوار و پست می‌شود. سپس از نزد شما بیرون می‌رویم و همین که دوباره پیش مردم و تجار می‌رویم، دنیا را دوست می‌داریم!» (علتش چیست و آیا نشانه بدی است؟) پس امام باقر (علیه السلام) فرمود: «همانا آن دلهاست که یک بار سخت و دشوار می‌شود و یک بار هموار و آسان.» (یعنی این تأثیرپذیری از محیط و تغییر حالات طبیعی است و نشانه نفاق و سنگدلی نیست). سپس فرمود: «همانا اصحاب محمد (صلی الله علیه و آله) عرض کردند: ای رسول خدا، ما بر نفاق از خودمان می‌ترسیم. فرمود: چرا از آن می‌ترسید؟ عرض کردند: هنگامی که نزد شما هستیم، پس شما به ما تذکر می‌دهید و ما را ترغیب می‌کنید (به آخرت و اعمال و اخلاق مناسب آن و زهد به دنیا و غیره)، از خدا می‌ترسیم و دنیا را (یکسره) فراموش می‌کنیم و در آن بی‌رغبت می‌شویم تا آنجا که گویا آخرت را به چشم خود می‌بینیم و بهشت و دوزخ را می‌نگریم؛ و چون از خدمت شما می‌رویم و داخل این خانه‌ها [ای خودمان] می‌شویم و بوی فرزندان را حس می‌کنیم و زنان و خاندان را می‌نگریم، از آن حالی که نزد شما داشتیم، برمی‌گردیم، به اندازه‌ای که گویا ما هیچ نداشته‌ایم [و شما را ندیده و خدمت شما نبوده‌ایم و آن حال قبلی را نداشته‌ایم!] آیا شما از این که این تغییر حالت نفاق باشد، بر ما می‌ترسید؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به آن‌ها فرمود: «هرگز! (این تغییر احوال نفاق نیست) این‌ها وسوسه‌های (گام‌های تدریجی و بی‌صدای) شیطان است. پس شما را به دنیا [در دنیا] ترغیب می‌کند. به خدا قسم اگر در همان حالتی که خودتان را به آن توصیف نمودید دامنای می‌ماندید، هر آینه [حتماً] با فرشتگان مصافحه می‌نمودید و بر آب راه می‌رفتید...»

این حدیث، به خوبی تأثیر مواعظ و تذکر و ترغیب رسول الله (صلی الله علیه و آله) بر تغییر حالات اصحاب ایشان و تفاوت «حال» و «مقام» و آثار هر یک را نشان می‌دهد و بیان‌گر نوعی «معنوی شدن» اما «معنوی نماندن» در اصحاب است.

به نظر می‌رسد که برخی از آیات شریفه کاملاً بر «معنویت» یا امر معنوی دلالت می‌کنند. از جمله: ۱- آیه نور (نور: ۳۵): «خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او همانند چراغدانی است که در آن چراغیست و ... خداوند هر که را بخواهد به نور خودش هدایت می‌فرماید...»؛ ۲- آیه کلمه طیبه (ابراهیم: ۲۴): «آیا نمی‌بینی که چگونه خداوند مثلی می‌زند که کلمه‌ای پاک همانند درختی پاک است که ریشه‌اش ثابت و شاخه‌اش در آسمان است و هر گاهی (حینی) به اذن پروردگارش میوه‌هایش را می‌دهد...»؛ ۳- آیه حیات طیبه (نحل: ۹۷): «هر که اعم از مرد یا زن عمل صالحی انجام دهد در حالی که مؤمن باشد، هرآینه حتماً او را زنده می‌گردانیم به حیاتی پاک...»؛ ۴- آیه الکرسی (بقره: ۲۵۷): «خداوند ولی (سرپرست) کسانی است که ایمان آوردند، آن‌ها را خارج می‌فرماید از تاریکی‌ها به سوی نور...»؛ ۵- آیه شرح صدر (زمر: ۲۲): «پس از بیان چرخه نزول باران و رویدن و خرمی گیاهان و سپس خشک و زرد و خورد شدن آن‌ها که ذکر برای اولوالألباب است» «آیا کسی که خدا سینه‌اش را برای اسلام گشوده است، پس او بر نوری از پروردگارش است (همانند کسی است که دچار سینه‌ای تنگ و هدایت‌ناپذیر است؟) پس وای بر کسانی که دل‌هایشان از یاد خدا قساوت (و گریز) دارد...» و آیات دیگری چون ۹ از سوره حدید و ۱ از سوره طلاق که بر شرط ایمان و عمل صالح و نیز تأثیر آیات بینات بر خارج ساختن انسان‌ها از ظلمات به سوی نور تأکید دارند. بنا بر این، باید گفت که «امر معنوی» همان نوری است که خداوند متعال در این آیات شریفه ذکر فرموده است و «معنویت» نیز همان نورانی شدن و رسیدن به حیات طیبه است.

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، مناجات شعبانیه مملو از مضامین مربوط به درخواست معنوی شدن توسط خدای متعال است. مثلاً: «... اگر مرا داخل آتش کنی، اهل آتش را آگاه می‌کنم که من دوست دارم... ای معبودم! من عمرم را در حرص غفلت از تو سپری کردم و جوانیم را در مستی دوری از تو فرسودم و از بین بردم؛ ای معبودم! پس بیدار نشدم در آن ایامی که به کرم (و نعمت‌بخشی) تو مغرور و فریفته بودم و به راه ناخشنودی و خشم متمايل گشته بودم... ای معبودم! من آن حول و نیرویی که بتوانم به وسیله آن از معصیت و نافرمانی تو خودم را منتقل گردانم، ندارم مگر در آن وقتی که تو برای محبت بیدارم سازی و همان‌طور که خواهی باشم، پس تو را سپاس گویم که مرا در کرم خویش داخل کردی و دلم را از چرک‌ها و آلودگی‌های غفلت از خودت پاک گردانیدی. ای معبودم! به من نظری کن نظر کسی که او را خواندی پس تو را اجابت کرد... ای معبودم! به من قلبی بده که شوقش به تو آن

را به تو نزدیک سازد و زبانی بده که صداقتش به سوی تو بالا آورده شود و نظری بده که حقیقتش آن را به تو نزدیک گرداند... ای معبودم! مرا در میان اهل ولایت مقیم ساز اقامتگاه (معنوی) کسی که امید افزایش محبت را دارد. ای معبودم! به من الهام فرما و له و شیدایی و شیفتگی پی در پی نسبت به یاد خودت را و همتم را در نشاط (روح) فیروزی اسمائت و محل قدست قرار ده... ای معبودم! به من کمال انقطاع و بریدگی (از غیر خودت) به سوی خودت را عطا فرما و دیده های دلمان را به روشنایی نگاه کردنش به سوی خودت نورانی فرما تا این که دیدگان دلها حجاب های نور را پاره کند پس به معدن عظمت برسد و ارواح ما به عزت قدس تو آویخته گردند. ای معبودم! مرا قرار بده از کسانی که او را ندا کردی (فراخواندی) پس تو را اجابت کرد و در معرض توجه خودت قرارش دادی پس از جلال تو مدهوش گشت، پس تو با او پنهانی به نجوا و رازگویی پرداختی و او برای تو آشکارا عمل نمود...» (مکارم شیرازی، ۶۷۶-۶۷۴)

به نظر می رسد که فرازهای فوق به خوبی مفهوم شیعی «معنویت» را آشکار می سازد. معنویت مشتمل است بر معرفت، توحید، یقین، اطمینان به تقدیر الهی و مقام رضایت به قضای الهی و بالأخره اتصال به ولایت الهی و نورانی شدن به نور خدا. به نظر می رسد که «معنویت شیعی» به مفهوم نورانیت حاصل از اتصال به خدای متعال از طریق اهل البیت (علیهم السلام) است و راز توسل و شفاعت نیز در همین است.

«معنوی بودن» به مفهوم اخص آن، مخصوص مؤمنان شیعه ای است که خدای متعال دل هایشان را به حرارت ایمان گداخته و خالص گردانیده و آنها تسلیم محض مشیت الهی و پذیرای تمامی تعالیم و حیانی و تصدیق کننده آنها و متمسک به قرآن و اهل البیت (علیهم السلام) در همه امور زندگی ظاهری و باطنی خود هستند و به اصطلاح «اهل سر اهل البیت - علیهم السلام» می باشند. اما به اقتضای این که ایمان دارای درجات بسیاری است و مؤمنان دارای استعدادها و محیطها و تجربه های متفاوتی هستند که بر درجه ایمان آنها اثر می گذارد و از این رو، همان طور که همه اجرام منظومه شمسی از خورشیدی نور می گیرند، همه مؤمنان هم واجد درجه ای از نورانیت و معنویت هستند که متناسب با میزان ایمان و عمل صالح آنهاست. از آنجا که در این مقاله به دلیل پرهیز از إطاله کلام، نمی توان جزئیات موضوعات مربوط به امر معنوی و معنویت را مورد بررسی قرار داد، اجمالا اشاره می شود که برخی از مفاهیم و واژه های قرآنی که جزء معنویت شمرده شده اند، مانند سرور، نشاط (ضد رخوت و سستی و

بی حالی)، لذت، فرح متقین، سکینه (فقدان حزن دنیوی)، شادکامی (ر. ک: فعالی، ۱۷۱-۱۴۹)، رضایت‌مندی از زندگی، سلامتی همه جانبه دنیوی و اخروی، امنیت در آخرت و احساس آرامش و امنیت در دنیا، نتایج و آثار معنویت و فرع بر این مقام و از عوارض آن هستند و در نتیجه نمی‌توان در تعریف شیعی از «معنویت»، از این مفاهیم استفاده کرد؛ و تعداد دیگری مانند تدبیر، تفکر، دانایی، تعقل، تذکر، بردباری، اعمال صالحه، عقائد صحیح، اخلاق نیک، بر و نیکوکاری، احسان، تقوا، مراقبه و محاسبه نفس، استغفار و توبه، نوافل، ندبه و محبت به خدا (و لوازم آن مثل اطاعت از خدا و رسولش و تولی و تبرا) و شوق به لقاءالله، همگی جزء زمینه‌ها و مقدمات و ابزارهای رسیدن به مقام معنویت و نورانیت یا جزء ذات و آثار «معنویت باوری» و «معنویت‌گرایی» می‌باشند. ذاتیات مفهوم شیعی معنویت که می‌توان آن را در تعریف این واژه به کار برد، معطوف به طهارت باطن از تیرگی‌ها و آلودگی‌ها، کمال در معرفت الله، عبودیت خالص برای او، قرب به او، اتصال قلب و باطن به انوارش، انقطاع از همه چیز به سوی او، تقدیس روح از جانب خدای متعال (مقام تقدس)، اطمینان نفس و بالأخره وصال و لقاءالله است.

نتیجه‌گیری

با تبیین مفاهیم معنویت شیعی، متوجه شدیم که خطوط تمایز اساسی بین آن و سایر معنویت‌گرایی‌ها وجود دارد. نخست این‌که سکولاریزم، به دلیل انکار هر امر قدسی، نمی‌تواند مدعی معنویت باشد و معنویت سکولار، فریب و دروغی کارکردگرایانه بیش نیست. اما چون این دروغ شایع است، ما نیز به بررسی اجمالی تحولات معنویت‌گرایی در غرب پرداختیم و متوجه شدیم که چهار بحران و مشکل اساسی انسان سکولار، «ترس از مرگ»، «وقوع بحران‌های اخلاقی»، «ناتوانی علوم تجربی و ایدئولوژی‌های مختلف سکولار در رهایی بخشیدن به انسان» و در دهه‌های اخیر هم «بحران سیاسی- فرهنگی ناشی از بنیادگرایی دینی در بسیاری از جوامع بشری با ادیان مختلف» است. فلاسفه و روشنفکران و نخبگان غربی برای حل این مشکلات و رفع بحران‌های مذکور، راه‌های مختلفی تحت عنوان «معنویت‌گرایی» را پیشنهاد و تجربه نموده‌اند که در نهایت، با هیچ‌یک از آن‌ها نتوانسته‌اند آن بحران‌ها، به‌ویژه مسأله ترس از مرگ و تنهایی بشر در کائنات و سنگینی بار مسؤولیت او در قبال وضع و سرنوشت و بقای نوع خویش بدون حمایت از طرف نیرویی ماورای طبیعی را حل کنند. بشر

غربی به مرور که به ناکامی و ناتوانی خود کاملاً واقف شد، به دو گروه تقسیم شدند: گروهی موج اسلام‌گرایی را به راه انداختند؛ و گروه دیگری هم جریان معترضانة فردگرایانه تمرکز زدایانه سوسیالیستی به عنوان پست مدرنیسم را در زمینه‌های مختلف در سراسر جهان پدید آوردند. در طیف‌های متکثر عرفان پست‌مدرن، با درونی‌سازی خدا و تأکید بر آموزه بودایی نیروانا (وحدت درونی با جهان و متوقف ساختن خود در چرخه حیات) تأکید شده است و با نسبیّت انگاری مطلق و فردیت‌گرایی محض، به فراموشی همه چیز و رو آوردن به التذاذهای لحظه به لحظه خلاقانه و متنوع حاصل وحدت ذهنی انسان با تکنولوژی هوشمند روی آورده‌اند. از آنجا که ذهن هوشمند به طور هدفمند ساخته شده است، سرعت زیاد کانالیزه شده‌ای دارد و ذهن انسان علی‌رغم توانمندی و پیچیدگی بسیار زیاد و شگفت‌آور و مبهمی که دارد، فاقد سرعت هوش مصنوعی است، برای هماهنگی ذهن انسان و هوش مصنوعی در التذاذ از محیط مجازی - حقیقی، مواد مخدر جدیدی که محرک هستند نیز در عرفان پست مدرن وارد شدند و کارکرد و جایگاه خاصی در ایجاد پیوند بین ذهن انسان‌ها و هوش مصنوعی (محیط مجازی) پیدا کردند.

در معنویت‌گرایی‌های عرفانی (صوفیانه) غیرمشرعانه هم مشکل اساسی این است که آن امر قدسی و حقیقت مطلق، هیچ چیزی از انسان‌ها نمی‌خواهد و خاموش است و عشقی یک طرفه نسبت به او، در نهایت به شکاکیت و انکار او منجر می‌شود. معنویت‌گرایی شیعه از این رویکرد هم فاصله دارد.

در نهایت، گفتیم که معنویت‌گرایی شیعی با پذیرش همه تعالیم عقیدتی و اخلاقی و احکام شرعی و التزام به همه آن‌ها و تصدیق آن‌ها و پای‌بندی به همه آن‌ها با تمامی سختی‌ها و حتی تحمیل نوافل بر خود، می‌کوشد تا با اتصال به خدای متعال از طریق ثقلین، یعنی قرآن کریم و اهل البیت (علیهم السلام) از ظلمات به سوی نور خارج شود و به مرحله اطمینان، یقین و رضا برسد. این همان مؤمنی است که خدا قلبش را به ایمان امتحان فرموده است و جزء شیعیان و خاشعان و فائزان محسوب می‌شود و به نظر ما، این مقام، نهایت فرایند معنوی شدن است.

منابع

قرآن کریم

ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.

- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۰ق.
- ابوزید، نصر حامد و دیگران، *نومعترلیان*، ترجمه محمد رضا وصفی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۷.
- اندروول راک، «چگونه عشق و صلح به جنایت منجر شد؟» (خلاصه کتاب «فرشتگان بهتر ذات ما» نوشته استیون پینکر)، ترجمه مرتضی شکبیا، *اندیشه پویا*، شماره ۱۳، بهمن و اسفند.
- باغگلی، حسین، *مطالعه انتقادی «تربیت معنوی» در دنیای معاصر: مقایسه رویکردهای دینی و نوپدید در عرصه تربیت*، رساله دکترا، دانشگاه فردوسی، ۱۳۹۲.
- پسندیده، عباس، «بررسی و تحلیل شادکامی از منظر قرآن»، *فصلنامه علمی- پژوهشی مطالعات تفسیری*، سال ۳، تابستان ۱۳۹۱، شماره ۱۰.
- تمیمی آمدی، محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، شرح جمال الدین محمد خوانساری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- سعید تهرانی، جواد، *اسلام و تجدید حیات معنوی جامعه*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۱.
- شریعتی، علی، *تاریخ تمدن*، تهران، قلم، ۱۳۹۱.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، *شرح مصباح الشریعه*، ترجمه عبدالرزاق بن محمد هاشم گیلانی، تهران، پیام حق، ۱۳۷۷.
- الصدر، سید محمد باقر، *دراسات قرآنیّه*، تهران، المکتبه الإسلامیه الکبری، ۱۴۰۰ق.
- فعالی، محمد تقی، «نقد دینی - فلسفی بر مؤلفه «شادی» در معنویت‌های نوظهور»، *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، سال ۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.
- الکلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، ترجمه سید جواد مصطفوی و سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، علمیه اسلامیّه، بی تا.
- کبوییت، دان، *عرفان پس از مدرن*، ترجمه الله کرم کرمی پور، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷.
- گنون، رنه، *نگرشی به مشرب باطنی اسلام و آیین داتو*، ترجمه دل آرا قهرمان، تهران، حکمت، ۱۳۸۷.
- مطهری، مرتضی، *گفتارهای معنوی*، تهران، صدرا، ۱۳۶۱.
- مکارم شیرازی، ناصر، *مفاتیح نوین*، ترجمه هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۳۸۷.
- نصر، سید حسین، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی، ۱۳۸۵.
- هایدگر، مارتین، *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۹.