# بررسی تحلیلی اهداف و ویژگی‌های معنویّت در اندیشهٔ فلسفی و عرفانی متفکران مسلمان

سید احمد غفاری قره‌باغ*

**چکیده:** اهتمام به معنویّت در جهان امروز، ناشی از احساس خلأ در دنیای صنعتی است. در این میان، اهتمام به معنویّت اسلامی، ضروری است. در این نوشتار، به بررسی اهداف و ویژگی‌های معنویّت در منظر حکیمان و عرفای مسلمان پرداخته شده است. معیار و منشأ برای معنویت فعل عبارت است از نیّت و معرفت به فعل و جهت‌گیری اخلاقی آن. هدف زندگی معنوی از دیدگاه آن‌ها عبارتند از: ارتقای شناخت توحیدی در مراتب مختلف توحید و ارتقای گرایشات عبادی و ارتقای انگیزه برای حرکت به‌سوی حقیقت اصیل. ویژگی‌های معنویّت اسلامی نیز عبارتند از: هماهنگی با هدف خلقت، هماهنگی با ویژگی‌های روانی انسان، هماهنگی با توان انسان، هماهنگی با شریعت، فراگیری نسبت به ابعاد فردی و اجتماعی و زمانی و مکانی، فراگیری طولی، تنوّع در برنامهٔ معنوی، حفظ واسطهٔ انسانی، همراهی و هماهنگی رشد و تعدیل در ابعاد انسانی، هماهنگی مؤلّفه‌های معنوی، توجّه به تأثیر دوسویه بین رفتار انسان و سنت‌های عالم هستی، جامعیّت نسبت به جمیع شئونات و احوال حیات.

**کلیدواژها:** معنویّت، هدف، ویژگی، حکمت و عرفان اسلامی

---

* عضو هیئت علمی مؤسسه حکمت و فلسفه ایران e-mail: yarazegh@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۸/۲۰؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۱۱/۴

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

**مقدّمه:**

معنویت در گفتمان انسان‌هایی که با مباحث علوم انسانی آشنا هستند، عبارتِ غریبی نیست؛ به‌طور معمول در متونی که از ارتباط انسان با وجودی فراتر از عالم مادی سخن به‌میان می‌آید، به‌گونه‌ای این لفظ یا مترادفات آن به‌چشم می‌خورد. در منابع رسمی مربوط به ادیان مختلف، متون روان‌شناختی و به‌ویژه در روان‌شناسی دین و در علم تعلیم و تربیت نیز می‌توان مبحثی مرتبط با معنویّت را یافت. این واژه اشاره به یکی از ویژگی‌های انسان‌ها دارد که هر از چندگاهی در رفتار انسان مشاهده می‌شود؛ برخی از عالمان این علوم، آنچنان تحت تأثیر این مفهوم و میزان نفوذ و اثرگذاری بی‌مانند آن گشته‌اند که اساساً عصر امروزین را با نام عصرِ معنویت یاد می‌نمایند. البته امری که بیش از همه، جلب توجّه می‌نماید و بسیار عجیب و عبرت‌انگیز رخ می‌کند، وقوع این تمایل و گرایش و معنویّت در عصری است که انسان، تصمیم به حذف تمام ارزش‌های اخلاقی و تقلیلِ همهٔ عناصر معنوی و متافیزیکی به حقایق مادی گرفته است؛ حال گویی انسان، احساس خلأ نموده که به دنبال تبیین و شکل‌دهی به معنویت افتاده است و این، همان سخنِ بزرگان دین بود که دنیای بدون معنا، زیستنی نیست؛ آیا می‌توان اضطرابِ دامن‌گیر و دامنه‌دار، دلهرهٔ وسیع، غم، سردرگمی انحطاط‌آور، بی‌معنایی گسترده در بشر را نادیده گرفت؟ آیا می‌توان مشکلاتِ گستردهٔ روحی و روانی موجود در بشر جدید را نادیده گرفت؟ بررسی تمدن‌ها در جوامع بشری پیشین، نشان می‌دهد که در هیچ دوره‌ای همانند دوران فعلی، نیاز به یک انقلاب اخلاقی و معنوی به این اندازه احساس نمی‌شده است؛ امروزه همگان اذعان دارند که بزرگ‌ترین بحرانی که بر جامعه بشریّت و مخصوصاً بر جامعهٔ پیشرفتهٔ صنعتی حکومت می‌کند، بحران معنویّت است (کباری، ۱۳۷۷ : ۴۳) توجّه به سخن نندی بسیار قابل تأمّل‌برانگیز است که می‌نویسد: معنویّت دینی تنها نقطهٔ امید برای تحوّل مثبت اجتماعی و نیز برای پاسداری از ارزش‌های واقعاً مهم، در حال مطرح گشتن و بروز نمودن است (Nandy, 1998, PP. 326 – 327). در این میان، ارائه نمودن یک نمای دقیق از معنویّت اسلامی مبتنی‌بر آیات قرآنی و روایات ضروری می‌نماید.

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

**تعریف معنویّت :**

برای ارائه نمودن تعریف معنویّت، لازم است که که به ریشهٔ این واژه توجّه گردد؛ زیرا همان‌گونه که تذکّر دادیم، قصد ما در این بخشِ تعریفی، تمرکز نمودن به معنای ارتکازی معنویّت است؛ ریشهٔ معنی در واژه معنویّت ذهن ما را در تعریف نمودن، به مفاهیم ظاهر و باطن معطوف می‌کند؛ به‌عبارت‌دیگر، معنویّت در یک فرد، اشاره به ظاهری می‌کند که دارای لایه‌ها و سطوح باطنی و ریشه‌ای و عمق‌دار است؛ می‌توان این‌گونه گفت که نیّت و تصمیم، باطن برای فعل خارجی است که شیء ظاهر است و البته گرایش - به عنوان عاملِ نیّت و تصمیم - لایهٔ باطنی برای نیّت است و معرفت و شناخت، باطنی‌ترین گزینه در اقدام به فعل خارجی است.

اگر به تبیین فوق متمرکز گردیم و براساس آن، بخواهیم معنویّت را تعریف نماییم، متوجّه خواهیم شد که ازآنجاکه هیچ فعلی بدون باطن و بدون منشأ نیست، پس هر فعلی به جهت باطن داشتن، معنوی خواهد بود و هیچ فعلی، خالی از معنویّت نخواهد بود؛ بنابراین اگر بخواهیم معنویّت را به «دارای باطن بودن» تعریف نماییم، آن‌گونه که در برخی از تعاریف، آن را مشاهده می کنیم، هر فعلی بلکه هر شیئی، معنوی خواهد بود.

امّا این نتیجه، با آنچه ما به دنبال آن هستیم، متفاوت است؛ زیرا آن‌گونه که در ارتکاز عُقلائیِ ما انسان‌ها متبلور است، افعال و رفتارهای انسانی به دو قسم معنوی و غیرمعنوی تقسیم می‌گردد. پس معنویّت مرتکز در اذهان عقلا، عبارت از باطن داشتنِ افعال یا اشیا نیست.

لیکن به نظر می‌رسد که در ارتکاز عقلائی، ارزشمندی فعل و معنویّت فعل، مساوق یکدیگرند؛ یعنی در ارتکاز عقلایی، چنین برداشتی وجود دارد که اگر فاعل، فعل خود را به سمت هدف و مقصدی که ذاتاً ارزشمند – هرچند از منظر خودش - است، سمت و سو دهد، چنین فاعلی فعل خود را علاوه‌بر آنکه هدفمند نموده، بلکه آن فعل را معنوی نموده است. بنابراین ارزشمندی اخلاقی یک فعل، عامل معنوی گشتن یک فعل است؛ به عبارتِ دیگر، اگر سمت و سویی که فاعل به هنگام تصمیم و نیّت، به فعل خود می‌بخشد، در مسیر تحقّق‌بخشی به یکی از ارزش‌های اخلاقی – هرچند به عقیده خودش- باشد، آن فعل، فعل معنوی خواهد بود؛ لیکن اگر فعلی دارای چنین سمت و سویی نباشد، یعنی فاعل در هنگام تصمیم و نیّت، چنین مسیری به فعل ندهد - اعمّ از اینکه مسیری بر ضدّ آن هدف اخلاقی را برای فعل، ترسیم نماید یا اساساً هدف اخلاقی برای فعل تعیین

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

نکند و تنها به هدفِ طبیعی و نباتی یا حیوانی اهتمام ورزد - این فعل، فعل معنوی نخواهد بود. بر این اساس، معنویّت یک فعل رهین مسیردهی فاعل به فعل به هنگام نیّت و تصمیم است؛ اگر ارزش اخلاقی، جزء مؤلّفه‌های نیّت و تصمیم باشد، چنین فعلی فعل معنوی است.

در این موقعیّت به‌طور منطقی، این پرسش قابل طرح است که به چه دلیل، اعتقاد به ارزش اخلاقی داشتنِ فعل به عنوان مؤلّفه دخیل در معنویّت ارائه گشته است؟ پاسخ به این پرسش با توجّه به این نکته واضح می‌گردد که شخص معنوی، شخصی است که به وضع موجود خود اکتفا نمی‌کند و درصدد ارتقا به وضعی متفاوت است؛ به‌عبارت‌دیگر، به کسی که هیچ توجّهی به وضع مطلوب نمی‌کند و اصرار بر وضع فعلی خویش می‌نماید، بر حسبِ ارتکاز عقلایی، شخص معنوی اطلاق نمی‌گردد؛ بنابراین شخص معنوی کسی است که به دنبال اعمال و انجام یک بایدِ هنجاری است و چنین کسی، طبعاً در «هست‌ها» متوقّف نمی‌گردد و در قلمرو «بایدها» اقدام می‌کند. در این میان، به این نکته باید حتماً توجّه نمود که مقصود از وضع مطلوب و وضع موجود در این تعریف، وضع وجودی نیست، بلکه وضع اخلاقی است؛ توضیح آنکه تکاملات وجودی انسان مانند تلاش برای دست‌یابی به علم یا قدرت جدید، لزوماً مستلزم معنویّت نیست؛ چرا که این‌گونه تحوّلات ممکن است حتّی همراه با اندک تحوّل درونی و استکمالِ روحی نباشد؛ بلکه این، فقط استکمال اخلاقی و فضیلتی است که در مبحث معنویّت، مورد عنایت قرار می‌گیرد.

به همین جهت است که شهید مطهّری به هنگام یاد نمودن از معنویّت به‌طور مکرّر از ارزش‌ها و فضیلت‌های اخلاقی یاد می‌کند (رک: مطّهری، ۱۳۶۸، ج۲۲ : ۶۷۰).

ازسوی‌دیگر التفات فاعل به ارزش اخلاقی، درحقیقت به معنای عبور دادن خود از خودِ حیوانی و ارتقا دادن و تعالی‌بخشی به خود است؛ بنابراین همین که شخص بخواهد به یک ارزش اخلاقی، اهتمام ورزد، درواقع به وضعیّت موجودِ خود، قناعت ننموده و درصدد ارتباط با یک وضعیّت برتر و متعالی است؛ پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که اهتمام به ارزش اخلاقی و سمت و سوی اخلاقی دادن به فعل، ملازم با ارتباط با حقیقت متعالی‌ای است که برتر از وضعیّت فعلی و حیوانی است؛ با عنایت به این دو مؤلّفه، معنویّت این‌گونه تعریف خواهد یافت:

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

معنویّت یعنی برخورداری اندیشه و گرایش و نیّت یا تصمیم – و به‌تبعِ آن‌ها، اقدام خارجی - از التفات به یکی از ارزش‌های اخلاقی و اهتمام به مسیردهی به فعل در جهت تحقّق‌بخشی به آن مقصود اخلاقی و درنتیجه، اهتمام به ارتباط با حقیقت برتر و متعالی‌تر از خود.

همان‌طور که در تعریف فوق، مشهود است، معنویّت در تمام لایه‌های یک اقدام، امکان حضور دارد؛ به‌عبارت‌دیگر، آن اقدامی اقدامِ معنوی است که لایه‌های باطنی آن – أعمّ از اندیشه و گرایش و نیّت - مقدّم بر آن اقدام، بهره‌مند از سمت و سوی اخلاقی و معنوی باشد.

## معنویّت حقیقی و غیرحقیقی

پس از تعریفِ اصل معنویّت – که مقسم و مجمع همه‌گونه از اقسام معنویّت است – نوبت آن رسیده است که به معرّفی اقسام معنویّت بپردازیم؛ معنویّت در اوّلین تقسیمِ خود به معنویّت حقیقی و غیرحقیقی (مجازی یا توهّمی) تقسیم می‌گردد؛ توضیح این تقسیم به این شکل است که برخی از معنویّت‌پژوهان و عرفان‌پژوهان، در تحلیل حالت‌های معنوی گاهی به‌اندازه‌ای وسعت‌انگارانه به تحلیل می‌نشینند که هرگونه حالت خلسه‌وار، حتّی حالت خلسه‌ای که یک معتاد به هنگام مصرف موادّ مخدّر، دست‌خوش آن می‌شود را یک حالتِ معنوی می‌پندارند؛ استیس معتقد است که حالات عرفانی و معنوی را می‌توان با موادّ مخدّری مانند مسکالین و اسید لیسرژیک و غیره پدید آورد. وی معتقد است که با وجود سابقهٔ ننگینی که مادّه مخدّر دارد و با آنکه اهل قدس و ریاضت و تقوی، معذَّب می‌شوند که بشنوند هم‌نوع دنیاپرستشان، بی‌آنکه استحقاق داشته باشد، با بلعیدن یک قرص به اشراق عرفانی دست یافته است، مع‌الوصف از صدور این حکم، چاره‌ای نیست (استیس، ۱۳۶۷: ۱۹).

لیکن واضح است که نمی‌توان هرگونه حالت خلسه را معنویّت نامید؛ چرا که این گونه حالات، نهایتاً توهّم معنویّت و به تعبیری، «معنویّت مجازی و غیرحقیقی» است؛ چرا که ملاک معنویّت – که همان تعالی به‌سوی حقیقت برتر و مبتنی‌بر بایدهای ارزشمند اخلاقی است – در چنین حالتی به‌هیچ‌وجه رخ نمی‌نماید. پس می‌توان با آسودگی، موارد از این دست را «معنویّت‌نما» بنامیم.

دربرابر «معنویّت‌های معنویّت‌نما» یا همان معنویّت مجازی، معنویّت حقیقی است؛ معنویّت حقیقی معنویتی است که دربردارندهٔ مؤلّفهٔ محوری و دخیل در آن، یعنی داراییِ ارزش اخلاقی و

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

تعالی‌طلبی است. این معنویت، لزوماً معنویّت الهی نیست؛ چرا که ممکن است شخص معنوی، با اینکه اعتقاد به یک یا چند باید اخلاقی دارد و در پی تحقّق‌بخشی به آن باید و هنجار اخلاقی است، لیکن معطوف بودن هنجار اخلاقی به هدف نهایی، الزامی نیست؛ زیرا ممکن است شخص با التفات به یک یا چند هدف هنجاریِ متوسّط و غیر نهایی، در صدد ارتقا و کمال‌طلبی اخلاقی بوده و به حقیقت متعالی، بیندیشد؛ این نوع اندیشیدن، بی‌تردید یک اندیشهٔ معنوی است و این گرایش و تصمیم و کردار نیز، حتماً معنوی می‌باشند؛ لیکن چنین معنویّت‌هایی، معنویّت‌های موحّدانه نیستند؛ یعنی تنها در امتداد یک هدف واحد و یک خطّ مشی واحد قرار نمی‌گیرند.

## معنویّت حقیقی: الهی و غیر الهی

با عنایت به سخن پیشین، می‌توان معنویّتِ حقیقی را به دو بخش تقسیم نمود: برخی از معنویّت‌ها، معنویّت‌های توحیدگرا هستند؛ چنین معنویّتی الزاماً معنویّت خدامحور است، تنها در سایهٔ التفات به هدف مطلق و نهایی می‌توان وحدت‌گرا بود؛ در قبال این معنویّت، معنویّت غیر وحدت‌گرا و غیر توحیدی است؛ این معنویّت ازآنجاکه به هدف مطلق و کمال مطلق التفات نمی‌کند، نمی‌تواند در یک موقف و در یک منزل متمرکز گردد و بِدین جهت،پس از دسترسی به یک مقصد، به دلیل عدم اشباع و ارضا، از آن عبور می‌کند و به مقصد دیگری متوسّل می‌شود؛ پس این‌گونه معنویّت‌ها، به‌لحاظ هدف، وحدت‌گرا نیستند. البته در معنویّت‌های توحیدی و الهی نیز ممکن است که برای سالک، مقصدهای متوسّطی نیز در سایهٔ هدف نهایی ترسیم شوند؛ لیکن تفاوت این اهداف متوسّط با اهداف در معنویّت‌های غیرِالهی در این است که سالک در معنویّت غیرِالهی، به این مقصد به عنوان مقصد و مقصود بالذات نگاه می‌کند، ولی سالک در سلوک معنوی و الهی، به اهداف متوسّط، تنها از منظر وسیله و مسیر برای وصول به هدف نهایی تماشا می‌کند.

با عنایت به تقسیمات فوق، می‌توانیم معنویّت اسلامی را این‌گونه تعریف نماییم:

معنویّت اسلامی به معنای برخورداری نیّت و تصمیم از التفات به یکی از ارزش‌های اخلاقی الهی و اهتمام به مسیردهی به فعل در جهت تحقّق‌بخشی به آن مقصود اخلاقی – الهی و درنتیجه، اهتمام به ارتباط با مقام حضرت إله می‌باشد.

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

در چنین معنویّتی، می‌توان زندگی‌ای را مشاهده نمود که در آن، تمام مؤلّفه‌های حیات، سمت و سوی الهی دارد و تمام گزینه‌ها، زمانی اجازهٔ ورود به این زندگی را می‌یابند که در مسیر سلوک معنوی و الهی، یار و مددکار انسان معنوی گردند، وگرنه توسّط انسان معنویِ توحیدی، به زندگی وارد نمی‌شود.

## معیار معنویت فعل از دیدگاه حکمت و عرفان اسلامی

یکی از مهم‌ترین مسائلی که در زمینهٔ تحقیقات در باب معنویّت باید بررسی شود، مسئلهٔ تعیین شاخص و معیار برای معنویّت فعل است؛ به‌عبارت‌دیگر، مسئله بِدین شکل مطرح می‌گردد که چرا و به چه ملاکی دربارهٔ یک فعل، قضاوت به «معنوی بودن» می‌کنیم؟ آیا جنس و نوع فعل، تعیین‌کنندهٔ معنویّت است؟ مثلاً آیا می‌توانیم بگوییم غذا خوردن تحت هر شرایطی، بی‌بهره از معنویّت است؟ یا می‌توانیم بگوییم نماز خواندن تحت هر شرایطی یک فعل معنوی است؟

برای درک عامل معنوی گشتن یک فعل، باید علّت تحقّق‌بخشِ فعل خارجی را شناسایی کنیم. براساس دیدگاه فیلسوفان اسلامی، هر فعل و عملِ خارجی برای تحقّق در خارج و عالَم عین، باید مراحل مختلفی را طی نماید؛ ابتدا فاعل باید تصوّر فعل را فراهم کند تا بتواند توجّه خود را به‌سوی اقدام یا عدم اقدام، معطوف نماید؛ در مرحلهٔ دوّم فاعل باید ملایمت و یا عدم ملایمت و سازگاری فعل و عمل را با طبیعت خویش بررسی کند؛ چنانچه فاعل در این مرحله به ملایمت عمل با طبیعت خودش حکم نماید، به نحو الزامی به مرحلهٔ بعدی که همان گرایش و میل به‌سوی آن عمل و فعل است، ورود خواهد کرد. گرایش به‌سوی هرکدام از فعل یا ترک فعل، باعث تصمیم به‌سوی آن می‌گردد و تصمیم به فعل یا ترک، یا همان «نیّت انجام دادن فعل یا ترک فعل» منشأ اقدام می‌باشد (رک: غزالی، بی‌تا: ۴۸۳ – ۴۸۲؛ طباطبایی، ۱۹۷۵: ۱۰۹).

با توجّه به ترتیب علّی - معلولی فوق، اگر فعل و عملی که فاعل به آن اقدام می‌کند، بخواهد معنوی گردد، قطعاً این ویژگی باید از ساحت علل آن فعل، به آن فعل اشراب و تزریق گردد، چرا که براساس قانون علیّت و معلولیّت، معلول هم در تحقّقش و هم در تمام ویژگی‌هایش محتاج علّت است؛ بنابراین همان‌طور که فعل و عمل، بدون اراده و تصمیم یا همان نیّت تحقّق خارجی نمی‌یابد (رک: غزالی، بی‌تا: ۴۸۲ و ۴۵۹)، هیچ‌کدام از اوصاف و ویژگی‌های فعل و عمل نیز موجود نخواهد

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

شد؛ پس انسان برای اینکه بخواهد فعل را معنوی نماید، ابتدا باید نیّت و تصمیم‌های خود را اصلاح نماید و آن‌ها را در راستای کمالات اخلاقی شکل دهد (رک: مطهری، ۱۳۶۸، ج۱: ۳۰۱؛ جعفری، بی‌تا: ۴۳۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۶۸). این در حالی است که برخی از محقّقین معتقدند که نیّت صرفاً بر حسن فاعلی تأثیر می‌گذارد ( ر ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸ : ۱۰۹؛ صدر، ۱۴۱۷، ج ۴ : ۳۹ ).

البته براساس رابطهٔ علیّت بین اندیشه و گرایش و نیّت و اقدام خارجی، اگر ادراک و شناخت نسبت به عمل، شناخت کافی و کامل باشد، این ادراک زمینه‌ساز شکل گرفتن گرایش کامل خواهد بود و گرایش کامل، مقدّمهٔ تصمیم کامل است و طبعاً تصمیم کامل، منشأ یک اقدام صحیح و معنوی خواهد بود (رک: مصباح یزدی،۱۳۷۳: ۱۶۸؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج۴: ۴۵).

در آیات قرآنی و روایات اهل بیت عصمت علیهم‌السلام نیز سخنانی برطبق همان تبیین عقلی ارائه گشته است که بر حسب آن، بر نقش نیّت به عنوان عاملِ قریبِ تحقّق و اوصاف فعل تأکید گشته است؛ در آیات شریف قرآنی، بر محوری‌بودن جان و درون انسانی در ارزش‌گذاری بر عمل تأکید گشته است:

«آنچه را که در دل دارید خواه آشکارش سازید یا پوشیده‌اش دارید، خدا شما را بدان بازخواست خواهد کرد» (بقره؛ ۲۸۴؛ نیز رک: فتح: ۱۹؛ اسراء: ۲۵؛ بقره: ۲۲۵ ).

۱. در روایات شریف اهل بیت علیهم‌السلام نیز بیاناتی مبنی‌بر اینکه رفتارها تنها براساس نیّات و تصمیم‌هایشان، ارزش‌گذاری می‌گردند وارد گشته است. برای آگاهی بیشتر (رک: برقی، ۱۳۷۱، ج۲: ۳۳؛ نیز رک: کلینی، ۱۳۶۵، ج۱: ۷۰؛ نیز ج۲ : ۸۵؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج۱: ۸۳ ).

استاد حسن‌زاده آملی دربارهٔ تبیین تأثیر تصمیم بر اقدام خارجی، چنین مرقوم نموده‌اند:

> *چون نیّت نسبت به عمل رتبه علّی و مقام روح را دارا است که عمل به منزله معلول و بدن او است، ما چون بخواهیم بین عمل و جان او تکویناً قیاس نماییم، علّت که همان جان یعنی نیّت است، فوق عمل است و چون فعل خیر مؤمن، معلول نیّت خیر او است، که در رتبهٔ مقدّم بر فعل خیر است و چون عمل شرّ کافر معلول نیّت شرّ او است، پس آن نیّت در رتبه به حسب شرّ بودن فوق عمل شرّ است* (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۵۹۶).

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

## هدف زندگی معنوی از دیدگاه حکمت و عرفان اسلامی

### ۱. ارتقاء شناخت توحیدی در مراتب مختلف توحید

کسی که در زندگی خویش، برنامه‌ریزی می‌کند و برنامهٔ زندگی خود را منطبق بر برنامهٔ اسلام ترتیب می‌دهد، به حیات معنوی که مورد نظر اسلام است، دست می‌یابد؛ اگر برنامهٔ زندگانی یک شخص، همان برنامه‌ای باشد که توسّط اسلام ارائه گشته است، طبعاً نحوه ورود و خروج وی متناسب و الهام گرفته از برنامهٔ اسلام خواهد گشت و طبیعی است که هدف زندگی در چنین برنامه‌ای و در چنین زندگی‌ای، همان هدفی است که در برنامهٔ اسلام ارائه گشته است؛ خداوند متعال در قرآن کریم در مقام بیان هدفی که برای مخلوقات در نظر گرفته است، می‌فرماید: «جنّ و انس را جز برای پرستش خود نیافریده ام» (رک: ذاریات: ۵۷).

ابن‌عبّاس در روایتی در ذیل همین آیه در تفسیر عبادتی که به عنوان هدف خلقت، در آیهٔ فوق بیان گشته، روایت کرده است: مقصود خداوند (از اینکه فرمود مرا عبادت کنند) این است که مرا (خدا را) بشناسند (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲۸ : ۲۳۴؛ خزاعی نیشابوری، ۱۳۶۶: ۱۵۵).

در روایتی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده که فرمودند: روزی امام سجاد علیه‌السلام فرمودند: ای مردم! خداوند بندگان را خلق نکرد مگر برای آنکه او را بشناسند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ۳۱۲).

برطبق تعابیر قرآنی و روایی فوق، هدفی که مخلوق باید در حیات خویش برای رسیدن به سعادت طیّ کند، طریقی است که در آن، درجات شناخت و معرفت خداوند ارتقا می‌یابد؛ واضح است که آن کسی که فقط می‌داند خدایی هست، غیر از کسی است که به یقین می‌داند که فقط خداست که حقیقی است و غیر او حقیقت ندارند؛ بنابراین مخلوق می‌تواند درجات شناخت خود را نسبت به مبدأ هستی - که خود هستی است - ارتقا بخشد تا به آن مقام برسد که معرفت وی به خدا پیش از معرفت به خودش باشد.

اساساً جهت‌گیری هستی و کلّ عالَم، برای نشان دادن و معلوم نمودنِ انحصار حقیقت در خداوند متعال است؛ خداوند در سوره فصّلت می‌فرماید: «زودا که آیات قدرت خود را در آفاق و در وجود خودشان به آن‌ها نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار شود او حق است» (رک: فصلت: ۵۳).

در آیهٔ شریفهٔ فوق، سخن از ارائهٔ نشانه برای حقانیّت خداوند نیست - که حقّانیّت خداوند، نیازی به نشانه ندارد؛ چرا که به فرمودهٔ خداوند متعال، در حقّانیّت خداوند تردیدی نیست تا نیاز به

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

ارائۀ نشانه باشد – که اگر این‌گونه بود، باید در این آیه این‌گونه گفته می‌شد: «... حَتّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ حَقُ». ولی تعبیر به «أَنَّهُ الحَقُّ» به‌جای «أَنّه حقّ» نشان‌دهندۀ توجّه آیۀ کریمه به انحصار حقّانیّت و حقیقت در خداوند است.

## ۲. ارتقای گرایشات عبادی برای حرکت به‌سوی حقیقت اصیل

شناخت در انسان و هر موجود دیگر، آغاز و مبدأ تمام حرکت‌ها و اقدامات ارادی آن‌ها است؛ اگر شناخت و ادراک شکل نگیرد، هیچ فعل ارادی امکان‌پذیر نخواهد بود؛ ازاین‌رو اوّلین چیزی که برای شکل‌گیری فعل ارادی لازم است، ادراک می‌باشد؛ علامـه طباطبایی در این باره می‌نویسد: انواع در فاعلیّت فعل خویش بر دو قسم هستند؛ یا فعل خود را به منشأیّت طبیعت انجام می‌دهند بدون اینکه علم، در تحقّقِ فعل، نقش‌آفرینی نماید؛ و یا اینکه علم در پروسـه تحقّق فعل، نقش دارد. فعل در قسم دوّم از فاعل‌ها یعنی فاعل‌های علمی، متوقّف بر حضور تصدیق و حکم به الزامی بودن آن فعل می‌باشد، یعنی متوقّف بر حکم به کمال بودن فعل (و ترجیح داشتن آن) و حکم به اینکه ترک آن، کمال نیست، می‌باشد؛ اگر چنین ادراک و تصدیق در نزد نفس و بدون احتیاج به تحقیق و جست‌وجو حاضر باشد، فاعل در انجام فعل درنگ نخواهد نمود (طباطبایی، ۱۹۷۵: ۱۰۱). بنابراین اگر علم به اینکه فعل، خیر و کمال است، به نحو تامّ نزد فاعل حاضر گردد، این دانش، اشتیاق فاعل به‌سوی فعل را برمی‌انگیزد(طباطبایی، ۱۹۷۵: ۱۶۹ – ۱۶۸).

پس از تحقّق ادراک، اوّلین ثمره‌ای که در پی شناخت، تحقّق می‌یابد، گرایش و اشتیاق است؛ این گرایش و این میل که انسان در درون خود نسبت به یک فعل خاصّ می‌یابد، محصول ادراک خاصّی است که نسبت به این فعل دارد. استاد جوادی آملی در این باره می‌نگارد:

> *گرایش‌های انسان مسبوق به گزارش‌های علمی او است.. . بنابراین همۀ گرایش‌های انسان به امامت گزارش‌ها و بینش‌های شهودی او راه‌اندازی می‌شود؛ یعنی درواقع گرایش‌های عملی، امّت‌گونه عمل می‌کنند، نه اینکه امام باشند؛ رهبری همـه کارهای انسان بر عهدۀ اندیشه‌های اوست* (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۳۹– ۳۸).

با عنایت به نکتۀ فوق، اوّلین نتیجه‌ای که در پی ارتقای معرفت توحیدی به‌دست می‌آید، ارتقای گرایش و میل به‌سوی توحید است؛ اگر کسی در خداشناسی خود، تنها به این باور رسیده

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

باشد که خدا هست، همان‌طور که انسان هست و حیوان هست و گیاهان هم هستند، چنین کسی خدا را خواهد پرستید، ولی گاهی از خداوند غفلت خواهد نمود. به‌عبارت‌دیگر، به‌اندازه‌ای که برای باقی موجودات غیر از خدا، قائل به موجودیّت است، به همان میزان به آن‌ها توجّه خواهد نمود و به همان اندازه از خداوند، غفلت خواهد کرد؛ در مقابل اگر کسی برای سایر موجودات، حقیقتی قائل نبود، چنین کسی چگونه ممکن است که غفلت نماید و یا توجّه به امری غیر از خدا نماید؟ استاد جوادی آملی می‌نگارد:

*در مقام فنا حق حجاب خلق است، لیکن نه آن‌طور که خلق حجاب حقّ است؛ زیرا حقّ حجاب نوری است و با مشاهدهٔ آن نور شدید، همهٔ موجودات امکانی تحت الشعاع او قرار می‌گیرند؛ ولی خلق، حجاب ظلمانی است و انسان عادّی با مشاهدهٔ آن، از شهود نور حق محروم و محجوب است* (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۲۱ –۲۲۰).

البته اگر کسی به مقام جمع الجمع دست یازد و به‌گونه‌ای گردد که خلق برای وی، حجاب حقّ نگردد، به مقامی دست یافته است که توجّه به خلق، منافی با توجّه به خداوند نخواهد بود. چنین کسی خلق را نه به عنوان موجودی دوّم در قبال موجودیّت خداوند، بلکه به عنوان جلوه و تجلّی خداوند متعال مشاهده می‌نماید؛ اینکه مولای عارفان امیر مؤمنان در بین نماز – که باشکوه‌ترین عبادت عابد است – توجّه به مسکین نموده و انگشتری خود را به وی صدقه می‌دهد، به جهت وجود جمع الجمعی امام علیه‌السّلام است.

بنابراین می‌توان تقویت و ارتقای گرایشات توحیدی را به عنوان تابعی از ارتقا و تقویت شناخت توحیدی، به عنوان هدف دوّم در حیات معنوی اسلامی در نظر گرفت.

## ویژگی‌های معنویّت از منظر حکمت و عرفان اسلامی

اگر در معنویّتی که توسط خداوند متعال بر نبیّ اکرم صلی الله علیه و آله ارائه گشته است، توجّه شود، نکاتِ دقیقی مشاهده می‌گردد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

**الف. هماهنگی با هدف خلقت:** معنویّتی که در دین اسلام ارائه گشته، در قالب برنامه و شریعتی است که بر نبیّ اسلام ارائه گشته است؛ شریعت اسلامی کاملاً با هدفی که از خلقت انسان، دنبال می‌شود، هماهنگ است؛ خداوند در آیات متعدّدی بر عبودیّت به عنوان هدف خلقت انسان، تأکید

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

نموده است (رک: بقره - ۲۱۳؛ ۱۵۱ - ۱۷۹ - ۱۸۳). با مطالعهٔ روایات مرتبط به این بحث نیز، همین نکته مشاهده می‌گردد (صدوق، بی‌تا: ۹، مجلسی، ۱۴۰۴، ج۴۱ : ۱۴؛ ج ۶۷ : ۱۸۶). منطبق بر همین هدف، تمام هویّت اسلام، تسلیم و عبودیّت در برابر حقِّ بی‌نهایت و سرمد است؛ این ویژگی واقعاً می‌تواند به عنوان ویژگی انحصاری ادیان آسمانی و الهی انگاشته شود؛ چرا که فقط در این مکاتب است که انسان از خود رها می‌شود و به نیرویی راستین اتّکا می‌یابد.

**ب. هماهنگی با ویژگی‌های روانی انسان:** بعضی از برنامه‌هایی که برای زندگی انسان، پیشنهاد می‌شود، رعایت ویژگی‌های روان‌شناختی انسان را نمی‌کنند؛ امّا در اسلام، مختصّات روان‌شناختی انسان ملاحظه گشته است؛ از اصل عزّت و شرافت انسانی در هیچ برنامه‌ای غفلت نشده است؛ به اعمالِ پلید، توصیه نشده است؛ به ترک نمودن جامعه سفارش نشده است؛ ازسوی‌دیگر برخی از حالات منفی عارض بر انسان همچون استکبارورزی، به‌خوبی در اسلام، تعدیل می‌گردد؛ چرا که دستِ‌کم هر روز ده بار باید خودش را دربرابر کبیرِ اصیل، به خاک اندازد؛ درمقابل چه بسیار هستند مدّعیانی که در برنامه‌های مصنوعی خود، این اصول را نادیده می‌گیرند و از آن غفلت می‌کنند.

**پ. هماهنگی با توان و شرایط انسان:** دستورات معنوی اسلام، نه آن‌قدر آسان است که امتحان‌محور بودن تکالیف اسلام، نادیده گرفته شود و نه آن‌قدر سخت است که خارج از توان بشری گردد. اگر این دستورات، برخلاف این دو وضعیّت باشد، صدور و تقوّم آن‌ها به خداوند حکیم، خلاف حکمت بوده و خلاف فرض خواهد بود. ازاین‌رو اعتدال و تناسب با شرایط و اقتضائات انسان، از مقوّمات معنویّت اسلامی است.

**ت. هماهنگی با شریعت:** شریعت در لغت به‌معنای محلّی است که از آن آب می‌نوشند (رک: ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۸: ۱۷۵). لیکن در اصطلاح، شریعت عبارت از فرائض و اموری است که ازسوی خداوند متعال به پیامبر ابلاغ می‌گردد؛ به‌عبارت‌دیگر، شریعت عبارت از اقوال و احکامی است که اطاعت و تبعیّت از آن‌ها، سبب انتظام معیشت و موجب تحقّق کمالات می‌گردد. شریعت شامل احوال عامّ و خاصّ است و جمیع امّت در آن، شراکت دارند؛ زیرا شریعت، مظهر فیض رحمانی است که رحمت عامّ خداوند است (رک: سراج، ۱۳۸۲: ۳۶۹).

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

همان‌گونه که پیش‌تر آمد، انسان در امر هدایت‌یابی و تربیت روحانی و معنوی و واصل شدن به کمال الهی، نیاز به واسطه و دستگیری واسطه دارد؛ منصب وساطت، مخصوص برگزیدگان الهی است که در آفرینش، کامل و مکمّل هستند؛ در این میان، آنچه بر سایر مردم الزامی است، آن است که آن کاملان را بشناسند و در سیر و سلوک روحانی خود، از آنان مدد جوید و بدون چون و چرا، گردن نهد؛ ازاین‌رو واضح می‌شود که تکلیف نمودن انسان به شریعت، عین لطف و فضل و عین عدل و علم الهی است (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۴۴۵ ). ازسوی‌دیگر، انسان حقیقتی دو بُعدی و مرکّب از نفس و بدن است، از همین رو شریعت وضع گشته که گرایش انسان به‌سوی بهیمیّت و تمتّعات حیوانی، برطبق اعتدال و تعادل و بدون افراط و تفریط باشد و نشئت یافتن افعال از طبیعت را ممانعت کند؛ چرا که کدروت و ظلمت، از طبیعت برخیزد و نور و ایمان از فرمان خدا ساطع شود (رازی، ۱۳۷۴ : ۱۶۳).

برای آشنایی تفصیلی دربارهٔ ارتباط معنویّت اسلامی و شریعت، ضروری است که با نکته‌ای بس مهمّ در رابطه با مراحل سیر و سلوک معنوی و عرفانی آشنا گردیم. عارفان اسلامی در باب مراحل سیر سلوکی و معنوی، سه مرحله را متذکّر گشته‌اند: شریعت و طریقت و حقیقت؛ این سه مرحله به‌ترتیب در مسیر سالک قرار دارند؛ هر سالکی باید این سه مرحله را طیّ نماید تا به سعادت حقیقی دست یازد؛ البته ورود به مرحلهٔ بعد، منافی با مرحلهٔ پیش نیست؛ به‌عبارت‌دیگر، این مراحل، مانعـة الجمع نیستند؛ عطار در این باره می‌نویسد: علماء ظاهر چنین می‌گویند که میان شریعت و حقیقت را سهل، جمع کرده است و عجب در آن است که این دو خود، هر دو یکی است که حقیقت، روغن شریعت و شریعت، مغز آن است (عطار، ۱۳۷۴: ۳۰۴؛ همچنین رک: شیمل، ۱۳۸۴: ۱۸۱؛ رازی، ۱۳۷۴: ۱۱۸- ۱۱۴).

البته همواره بوده‌اند کسانی که از سر ناآگاهی و یا گاه به همراه غرض‌ورزی، سخن به عبور از شریعت گشوده‌اند، لیکن به نظر می‌رسد که محقّقان از عارفان و دین‌مدارانِ سالک، نزاعی دربارهٔ تبعیّت و التزام به شریعت ندارند؛ هم عارفان اسلامی و هم فقیهان دین‌مدار، هر دو به شریعت واقف و ملتزم‌اند و به‌سوی حقیقت، روان هستند؛ لیکن عبارت متفاوتی برای این مسیر و سلوک ارائه می‌کنند؛ جنید از بزرگان طریق سیر و سلوک معنوی اسلامی، می‌گوید: همـه راه ها به بن‌بست می‌رسد، مگر راهی که به دنبال رسول خدا صلی الله علیه و آله باشد؛ پس هر که حافظ قرآن و

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

کاتب حدیث نباشد، پیروی از وی در این راه روا نیست چون عقل و مذهب ما در قید کتاب و سنّت است (غزالی، بی‌تا: ۱۵۸).

عزّالدین کاشانی متابعت از نبیّ و احکام شریعت را بر هر فرد سالک و مسلمان الزامی دانسته و معتقد است که هر کس از شرع و احکام آن سر باز زند، یاور شیطان و دشمن رحمان است و از زنادقه محسوب می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۶۶؛ همچنین رک: ص ۲۸۷ و ۳۸۰ ) نسفی توصیه بسیار اکید بر پیروی از شریعت نموده و فروگذاشتن آن را موجب پشیمانی می‌داند؛ وی می نویسد:

*در علم و معرفت در هر مقام که باشی، باید اعتماد بر عقل و علم خود نکنی و خود را محقّق ندانی .. . و باید مقلّد پیامبر خود باشی و دست از شریعت وی نداری که جمله اهل بدعت و ضلالت، فضلا و علما بوده‌اند که اعتماد بر عقل خود کردند و تو این نصیحت از من بشنو و احتیاط از دست مده و شریعت را فرو مگذار که هر کس که شریعت فرو گذارد، البته پشیمان شود* (نسفی، ۱۳۸۲: ۴۲۵).

پس می‌توان چنین ارزیابی نمود که شریعت در نگاه جامع و کل‌نگرانه، به‌منزلهٔ کلیدی برای ورود به مسیر تربیت است؛ لیکن سعادت انسان در گرو اعمال ظاهری و باطنی است و اعمال ظاهری، صورت و قالب ظاهری انسان را تحت تربیت قرار می‌دهد (رک: نسفی، ۱۳۸۲: ۱۷۰ - ۱۶۲)

نکته‌ای که در زمینه هماهنگی شریعت و معنویّت اسلامی باید مورد توجّه قرار گیرد، این است که سالک در طریق معنویّت، هیچ‌گاه عمل و رفتارِ معنوی برخلاف شرع، انجام نخواهد داد و همین امر، معنای هماهنگی این دو است. لیکن این هماهنگی، به آن معنا نیست که شریعت هر شخص با هر شخصِ دیگر، یکسان است؛ به‌عبارت‌دیگر، انسان در طریق معنوی، ممکن است به مقاماتی برسد که برخی اعمال و اذکار بر وی واجب گردد - که در حالت عادّی و در غیر این مقام، چنین وجوبی در کار نیست -. به عنوان نمونه، وجوب نماز شب بر نبی اکرم صلی الله علیه و آله را باید از همین مقوله شمرد.

نکته دوّم اینکه هر انسان متشرّع و مقیّد به شریعت، لزوماً انسان معنوی نیست؛ زیرا ممکن است که متشرّع بودنش، هدفمند و ناشی از برنامه‌ریزی و متعمّدانه نباشد، بلکه ممکن است برخاسته از عادت باشد؛ اما هر انسان معنوی حتماً متشرّع است؛ پس رابطهٔ بین انسان معنوی و انسان متشرع، عموم و خصوص مطلق است.

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

## ادلّه ضرورت التزام به شریعت در دیدگاه حکمت و عرفان اسلامی

در معنویّت و سلوک عرفانی اسلامی استدلال‌هایی بر لزوم متابعت از شریعت توسّط عارفان ارائه گشته که از این قرار است:

۱. در نزد اهل الله، اصلی‌ترین محبوب و محبوب اصیل، خداوند است؛ هر آنچه برای محبوب، محبوب باشد، برای سالک به‌سوی محبوب، محبوب خواهد بود؛ چرا که اگر کسی محبوبِ محبوب را محبوب نداند، باید در خلوص و حقیقی بودن محبتش تردید نمود؛ بنابراین محبت به خدا، مستلزم محبّت به رسول خدا صلی الله علیه و آله است؛ ازسوی‌دیگر، محبت بدون متابعت، سخن متناقضی است؛ و البته متابعت از رسول خدا به‌معنای التزام به شریعت و دین و سنّت اسلامی است (رک: کاشانی، ۱۳۷۶: ۲۱۸ - ۲۱۵).

۲. اساساً اسلام به معنای انقیاد و سرسپردگی و عدم عنانیّت است؛ پذیرش و قبول نمودن احکام الهی که در شریعت الهی انعکاس یافته است، مساوی با انخلاع از تکبّر و استکبارورزی و هم‌طراز با متّصف گشتن به عبودیّت است (کاشانی، ۱۳۷۶: ۲۸۴).

۳. سالک در طریق معنوی، طریق دست‌یابی به محبّت الهی را قرب الهی می‌داند؛ اساساً با احاطه به مباحث عرفانی می‌توان به‌خوبی دریافت که محبّت، گزینهٔ محوری و مهمّ در بین عارفان اسلامی است؛ سالک در سلوک معنوی خویش، با پایبندی به واجبات و محرّمات دینی، قرب را به‌دست می‌آورد و بالاتر از آن، با التزام به نوافل دینی، به محبّت الهی دست می‌یازد؛ خداوند متعال در حدیث قدسی می‌فرماید: بندهٔ من با هیچ‌چیز محبوب‌تر از آنچه بر او فرض نموده‌ام، به من تقرّب نیافته است و او همواره به من با توسّط نوافل و مخلصانه تقرّب می‌یابد تا به آنجا که او را دوست بدارم؛ و آن‌گاه که او را دوست بدارم، گوش او خواهم بود که با آن می‌شنود و چشم او خواهم بود که با آن می‌بیند و دست او می‌گردم که با آن، امورات خود را طی می‌کند (عاملی ۱۴۰۵ق: ۳۶۷).

۴. یکی از مقاطع و منازل و احوالات در مسیر سیر و سلوک معنوی، «حیا» می‌باشد؛ حیا به معنای محافظت ظاهر و باطن از مخالفت احکام خداوند متعال می‌باشد، لیکن نه به دلیل ترس از جهنّم یا میل و علاقه به بهشت، بلکه به دلیل مراقبت نظر حق سبحانه و تعالی؛ به‌عبارت‌دیگر،

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

سالک معنوی چون می‌داند تحت اشراف حقّ تعالی است و هیچ لحظه‌ای نیست که خداوند از او غفلت نماید، همواره حالت استحیاء نسبت به تخلّف از احکام و دستورات الهی را دارد؛ این حیا بر دو گونه است: حیای از معصیت و گناه؛ حیای تقصیر در عبادت و اطاعت. هرکدام از این دو قسم، به منشأیّت احساس و وجدان حضور خداوند می‌باشد (کاشانی، ۱۳۷۶: ۴۲۱ – ۴۲۰).

**ث. فراگیری نسبت به ابعاد فردی، اجتماعی، زمانی و مکانی:** اسلام دینی است که در هر زمانی و در هر مکانی و در هر موقعیتی اعمّ از موقعیّت خلوت و جلوت، قابل عمل می‌باشد؛ در اسلام برای ابراز عبودیّت درمقابل ربّ الارباب، نیازی به حضور در مسجد نیست؛ شما در هر مکانی که باشید و در هر ساعتی که قرار گرفته‌اید، در موقعیّت امتحان قرار دارید و عکس‌العمل آن لحظه، به عنوان عامل ارزیابی، مورد توجّه قرار می‌گیرد. توجّه به آموزهٔ قرآنی عمومیّت امتحان برای تمام موقعیّت‌ها و تمام زمان‌ها همین نتیجه را در پی دارد (رک: آل‌عمران:۱۹۱).

ازسوی‌دیگر، در اسلام، فردیّت و خلوت شرط عبادت نیست، چه‌بسا عبادت‌هایی که به صورت اجتماعی برپا می‌شوند و از اجر و قرب ویژه‌ای نیز برخوردار هستند. حضور در نماز جماعت و اقامهٔ نماز به همراه سایر نمازگزاران، اجر و ثوابی در پی دارد که امکان تحصیل آن در نماز فرادی برای غالب انسان‌ها فراهم نیست.

**ج. فراگیری طولی:** معنویّت اسلام، اختصاص به قشر خاصی از بندگان ندارد؛ این‌گونه نیست که برنامهٔ معنوی در اسلام، فقط برای پیامبر و ائمه معصومین علیهم السلام ارائه گردد، بلکه همهٔ انسان‌ها با وجود تفاوت‌های بارزی که در شدّت و ضعف عبودیّت دارند، از برنامهٔ اسلام بهره می‌برند.

**چ. تنوّع در برنامهٔ معنوی:** در برخی مکاتب، به‌قدری با صلب و عدم انعطاف در برنامه‌ها مواجه هستیم که خود به خود، انسان را از گرایش به آن پشیمان می‌سازد؛ امّا در اسلام، این انعطاف لحاظ گشته است. به عنوان نمونه، تصور نمایید که شخصی، دارای مزاج لطیف و روحیهٔ منفعل است؛ چنین کسی با حضور در محافل معنویِ خاص مانند حرم نبیّ اکرم صلی الله علیه و آله و یا سایر معصومین علیه السلام، می‌تواند با برقرار نمودن رابطهٔ عاطفی به ارضای روحیّهٔ خود بپردازد. درمقابل، فرض کنید کسی را که دارای روحیّه کاری و خشک است؛ چنین کسی نیز می‌تواند با

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

استفاده نمودن از ظرفیّت اسلام در توصیه به کار و اجر و پاداشی که دربرابر اهتمام به خدمت به خلق خدا به انسان داده می‌شود، به عبودیّت و بندگی خداوند مشغول گردد.

**ح. حفظ واسطهٔ انسانی:** اساساً وجود واسطهٔ انسانی از گزینه‌های مهمّ و ماندگار در سنّت خداوند است. تمام سنگینی ماجرای تمرّد شیطان از خداوند، بی‌اعتنایی وی به واسطه است؛ در شریعت انسانی برای تقرّب به حضرت الـه، جایگاه واسطهٔ انسانی، محفوظ مانده است؛ توسّل و زیارت، از اجزای مهمّ در شریعت اسلامی است؛ توصیه‌های اکیدی که در شرع مقدّس نسبت به زیارت برخی از اماکن متبرّکه مانند حرم مطهّر ائمه معصومین علیهم‌السلام شده است، در همین راستا تبیین می‌گردد.

**خ. همراهی و هماهنگی رشد و تعدیل در ابعاد انسانی:** آنچه در مسئلهٔ رشد انسانی، مطلوب عقلانی است، این‌گونه نیست که رشد به هر نحوی و هر شکلی و در هر بُعدی رخ دهد؛ به عنوان نمونه یکی از قوای انسانی، شهوت است؛ لیکن رشد و تکامل قوّه شهوت، مورد مطلوبیّت عقلانی نیست؛ به‌عبارت‌دیگر، معنویّت اسلامی و شریعت اسلامی، برای رشد و تکامل تمام ابعاد و قوای انسانی شکل نگرفته است؛ بلکه اساساً برخی از ویژگی‌ها در انسان باید تعدیل گردد که در همین راستا، دین وشریعت اسلامی برنامه‌های منسجم و مرتبط و منظّمی ارائه نموده است؛ واژهٔ تعدیل در این زمینه، هوشمندانه‌ترین تعبیری است که باید به‌جای واژهٔ حذف یا نابودی به‌کار رود؛ چرا که چنان‌که این‌گونه از ویژگی‌ها اگر اصلاً ثمری نداشتند، اساساً آفرینش آن‌ها لغو می‌گشت و خلقت آن‌ها با حکمت خداوند، سازگار نمی‌بود؛ ازاین‌رو انسان نباید هیچ‌کدام از قوا و ویژگی‌هایش را نابود نماید.

**د. هماهنگی مؤلّفه‌های معنوی:** با توجّه به اینکه هر برنامه و هر دستوری آثار خاصّی برای خود دارد، این نکته قابل توجّه است که مؤلّفه‌هایی که در اسلام به عنوان برنامه معنوی ارائه گشته است، آثار متصادم و متضادّ ندارند؛ به عنوان نمونه توجّه ویژه‌ای که دین اسلام به عبودیت نموده است، چه‌بسا در هیچ دینی مشاهده نمی‌شود، لیکن این توجّه عمیق به معنویّت، مانع توجّه و تدبیر نسبت به مادیات نگشته است؛ این‌گونه نیست که اسلام‌باوران به بهانهٔ عبودیّت، موظّف به ترک دنیا گردند؛ ازاین‌رو می‌توان چنین گفت که انسان مطلوب در دین اسلام انسانی است که هم دنیای خود را آباد نماید و هم آخرت خود را نیکو گرداند؛ بلکه با یک نگرش عمیق می‌توان چنین گفت که آبادانی

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

آخرت، در گرو آبادانی دنیا می‌باشد که پیامبر اکرم صلّی‌الله علیه وآله فرمودند: «الدنیا مزرعة الآخرة» (إحسائی، ۱۴۰۵ق، ج۱: ۲۶۷).

**ذ. توجّه به تأثیر دو سویه بین رفتار انسان و سنت‌های عالم هستی:** در منابع و کتب آسمانی، بر تأثیر دوسویـهٔ شخصیّت و کنش‌های انسان از یک سو و جمیع سنّت‌های الهی همچون نزول باران و یا نزول عذاب ازسوی‌دیگر تأکید گشته است؛ در ابتدای سوره نوح چنین آمده است:

«ما نوح را به‌سوی قومش فرستادیم که: قوم خود را پیش از آنکه عذابی دردآور بر سرشان فرود آید، بیم ده« (رک: نوح: ۱).

در آیات بعدی نیز چنین آمده است :

«سپس گفتم: از پروردگارتان آمرزش بخواهید که او آمرزنده است، تا از آسمان برایتان پی‌درپی باران فرستد. و شما را به اموال و فرزندان مددکند و برایتان بستان‌ها و نهرها بیافریند» (رک: نوح: ۱۱-۱۰).

از این آیه و آیات مشابه آن، این برداشت تأمین می‌شود که رفتارهای انسانی، واقعه‌های بسته و جامدی نیستند که ارتباطی بین آن‌ها و سایر واقعیت‌های عالم نباشد؛ بلکه هر رفتاری که انسان از خود نشان می‌دهد، در وقایع پیرامون وی تأثیر می‌گذارد؛ از همین‌رو است که در متون دینی، به عنوان نمونه حبس باران را معلول رفتارهای پلید آدمیان معرفی نموده‌اند.

**ر: جامعیّت نسبت به جمیع شئونات و احوال حیات:** یکی دیگر از ویژگی‌های معنویّت اسلامی، جامع بودن و دست‌اندازی نمودن معنویّت نسبت به همـهٔ حالات و حرکات انسانی است؛ درواقع در چنین معنویّتی برای همـهٔ قوای انسانی اعمّ از قوای احساسی ظاهری و قوای باطنی، وظایفی تعریف می‌گردد که تخلّف از هرکدام، اختلال در معنویّت است؛ منشأ این سخن، در حکیمانه بودن آفرینش قوا و حکیمانه بودن ابزار بودن این قوا نسبت به نفس معنوی انسانی است؛ از همین رو است که اگر کسی معنویّت را فقط نسبت به افعال باطنی انسان، منتسب بداند، اعتقاد وی، انحراف از معنویّت مطلوب برای انسان است؛ به عنوان نمونه عارف کم‌نظیر و رهبر کبیر انقلاب، به دفعات مختلف، بر جامعیّت معنویّت به تمام شئون بشری حتّی شئون اجتماعی و حکومتی و مدیریّتی تأکید می‌نمودند؛ ایشان می‌فرمودند:

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

*تمام چیزهایی که انبیاء از صدر خلقت تا حالا داشتند و اولیای اسلام تا آخر دارند، معنویّات اسلام است؛ عرفان اسلام است؛ معرفت اسلام است؛ در رأس همهٔ امور، این معنویّات، واقع است؛ تشکیل حکومت برای همین است* (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰ : ۲۹۸).

## نتیجه:

در این نوشتار، به این نتایج رهنمون گشتیم:

۱. معنویّت به‌معنای برخورداری نیّت و تصمیم و گرایش و اندیشه از التفات به یکی از کمالات اخلاقی و اهتمام به مسیردهی به فعل در جهت تحقّق‌بخشی به آن مقصود اخلاقی و درنتیجه، اهتمام به ارتباط با حقیقت برتر و متعالی‌تر از خود است. معنویّت به دو قسم حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می‌گردد و معنویّت حقیقی نیز به دو قسم الهی و غیرِ الهی تقسیم می‌شود.

۲. کمال مقصود در معنویّت، فضیلت اخلاقی است، نه کمال وجودی و هستی‌شناختی؛ چرا که افزوده شدنِ کمال هستی‌شناختی مانند علم و قدرت، مستلزم تحقّق یا ارتقا معنویّت نمی‌باشد.

۳. انسان برای اینکه بخواهد فعل را معنوی نماید، ابتدا باید نیّت و تصمیم‌های خود را متّصف به معنویّت نماید و آن‌ها را در راستای کمالات اخلاقی شکل دهد. البته پیش از آن اگر گرایشات انسان، گرایشات غیرمعنوی باشد، سبب غیرِمعنوی بودن اراده خواهد بود. گرایش نیز تابعی از شناخت و ادراک وی نسبت به کمالات و ملایمات فعل نسبت به فاعل است. چرا که برطبق قوانین فلسفی، اقدام به منشأیّت اندیشه، تصمیم و گرایش، شکل می‌گیرد و برطبق قانون علّیّت، تمام کمالات معلول، رهین کمالات موجود در علّت است.

۴. در معنویّت اسلامی دو هدف مورد تعقیب می‌باشد. بر طبق تعابیر قرآنی و روایی و تبیینات عقلی، هدفی که مخلوق باید در حیات خویش برای رسیدن به سعادت طیّ کند، ارتقای درجات شناخت و معرفت خداوند است؛ هدف بعدی در معنویّت اسلامی، تقویت گرایشات توحیدی به عنوان تابعی از شناخت توحیدی است. البته این دو هدف، در طول یکدیگر هستند و یکی منشأ تحقّق دیگری است.

۵. ویژگی‌های معنویّت اسلامی نیز عبارتند از: هماهنگی با هدف خلقت، هماهنگی با ویژگی‌های روانی انسان، هماهنگی با توان انسان، هماهنگی با شریعت، فراگیری نسبت به ابعاد فردی و

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

اجتماعی و زمانی و مکانی، فراگیری طولی، تنوّع در برنامهٔ معنوی، حفظ واسطهٔ انسانی، همراهی و هماهنگی رشد و تعدیل در ابعاد انسانی، هماهنگی مؤلّفه‌های معنوی، توجّه به تأثیر دوسویه بین رفتار انسان و سنت‌های عالم هستی، جامعیّت نسبت به جمیع شئونات و احوال حیات.

## کتاب‌نامه:


- قرآن کریم، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: سروش
- ابن‌منظور. (۱۴۰۵ق)، *لسان العرب*، قم:لحوزه.
- احسائی، ابن ابی‌جمهور. (۱۴۰۵)، *عوالی اللئالی*، قم: سید الشهدا.
- استیس، و. ت، (۱۳۶۷)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ سوّم، تهران: سروش.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، قم: دار الکتب الاسلامیه.
- جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۸۸)، *شمس الوحی تبریزی*، تحقیق علیرضا روغنی، چاپ پنجم، قم: اسراء.
- ـــــــــــــ . (۱۳۷۹)، *فطرت در قرآن*، ویرایش محمدرضا مصطفی‌پور، قم: اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن.(۱۳۷۸)، *ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت ارشاد.
- خزاعی نیشابوری، حسین‌بن‌علی محمّد. (۱۳۶۶)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح محمّدجعفر یاحقی و محمّدمهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸)، *صحیفه نور*، تهران: موسسه تنظیم و نشرآثار امام خمینی.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۷۴)، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۱۱ق)، *التفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب*، بیروت: دارالکتب العلمیه،
- سراج، ابونصر. (۱۳۸۲)، *اللمع فی التصوّف*، مصحّح: نیکلسون، تهران: اساطیر.
- شیمل، آن ماری. (۱۳۸۴)، *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: فرهنگ اسلامی.
- صدر، محمد باقر. (۱۴۱۷ق)، *بحوث فی علم الاصول* ، قم: موسسه دائره فقه اسلامی.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. (بی‌تا)، *علل الشرایع*، قم: مکتبهٔ الداوری.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۹۷۵م)، *نهایة الحکمة*، قم: بی‌نا.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. (۱۳۶۵)، *تهذیب الاحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیهٔ.


[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]

- عاملی ( شیخ بهایی )، بهاءالدین محمد. (۱۴۰۵ق)، *مفتاح الفلاح*، بیروت: دار الاضواء.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۴)، *تذکرة الاولیاء*، با استفاده از نسخه نیکلسون، مقدمه: محمد قزوینی، تهران: منوچهری.
- غزالی، ابوحامد محمد. (بی تا)، *المنقذ من الضلال*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کاشانی، عزّالدین. (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، مصحّح: همایی، چاپ پنجم، تهران: هما.
- کباری، مجتبی. (۱۳۷۷)، «اخلاق و معنویت»، *نشریه گام چهارم*، پیش شماره دوّم.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵)، *اصول کافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، شمس‌الدین. (۱۳۸۱)، *شرح گلشن راز*، مصحّح: برزگر خالقی و عفّت کرباسی، چاپ چهارم. تهران: زوّار.
- مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۴ق)، *بحارالانوار*، بیروت: موسسه الوفاء.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *دروس فلسفه اخلاق*، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۳ ش
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۲)، *الانسان الکامل*، ، مقدمه هانری کربن، چاپ سوّم، تهران: طهوری.

Nandy , Ashis ,(1988) " The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance " in Rajeev Bhargava (ed.) Secularism and Its Critics , Delhi , Oxford University Press.


[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14 ]