

بررسی تحلیلی اهداف و ویژگی‌های معنویت در اندیشه فلسفی و عرفانی متفکران مسلمان

سید احمد غفاری قره‌باغ*

چکیده: اهتمام به معنویت در جهان امروز، ناشی از احساس خلأ در دنیای صنعتی است. در این میان، اهتمام به معنویت اسلامی، ضروری است. در این نوشتار، به بررسی اهداف و ویژگی‌های معنویت در منظر حکیمان و عرفای مسلمان پرداخته شده است. معیار و منشأ برای معنویت فعل عبارت است از نیت 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 گرایش‌های عبادی و ارتقای انگیزه برای حرکت به سوی حقیقت اصیل. ویژگی‌های معنویت 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، تنوع در برنامه معنوی، حفظ واسطه انسانی، همراهی و هماهنگی رشد و تعدیل در ابعاد انسانی، هماهنگی مؤلفه‌های معنوی، توجه به تأثیر دوسویه بین رفتار انسان و سنت‌های عالم هستی، جامعیت نسبت به جمیع شئون و احوال حیات.

کلیدواژه‌ها: معنویت، هدف، ویژگی، حکمت و عرفان اسلامی

e-mail: yarazegh@yahoo.com

* عضو هیئت علمی مؤسسه حکمت و فلسفه ایران

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

مقدمه:

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 به میان 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 معنویت 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 امروزی را با نام عصرِ معنویت یاد می‌نمایند. البته امری که بیش از همه، جلب توجه می‌نماید و بسیار عجیب و عبرت‌انگیز رخ می‌کند، وقوع این تمایل و گرایش و معنویت در عصری است که انسان، تصمیم به حذف تمام ارزش‌های اخلاقی و تقلیل همه 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 سخن بزرگان دین بود که دنیای بدون معنا، زیستنی نیست؛ آیا می‌توان اضطرابِ دامن‌گیر و دامنه‌دار، دلهره و سبب، غم، سردرگمی انحطاط‌آور، بی‌معنایی گسترده در بشر را نادیده گرفت؟ آیا می‌توان مشکلات گسترده 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 بشریت و مخصوصاً بر جامعه پیشرفته صنعتی حکومت می‌کند، بحران معنویت است (کباری، ۱۳۷۷: ۴۳) توجه به سخن نندی بسیار قابل تأمل برانگیز است که می‌نویسد: معنویت دینی تنها نقطه امید برای تحول 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 معنویت اسلامی مبتنی بر آیات قرآنی و روایات ضروری می‌نماید.

تعریف معنویت :

برای ارائه نمودن تعریف معنویت، لازم است که به ریشه این واژه توجه گردد؛ زیرا همان‌گونه که تذکر دادیم، قصد ما در این بخش تعریفی، تمرکز نمودن به معنای ارتكازی معنویت است؛ ریشه معنی در واژه معنویت ذهن ما را در تعریف نمودن، به مفاهیم ظاهر و باطن معطوف می‌کند؛ به عبارت دیگر، معنویت در یک فرد، اشاره به ظاهری می‌کند که دارای لایه‌ها و سطوح باطنی و ریشه‌ای و عمق‌دار است؛ می‌توان این‌گونه گفت که نیت و تصمیم، باطن برای فعل خارجی است که شیء ظاهر است و البته گرایش - به عنوان عامل نیت و تصمیم - لایه باطنی برای نیت است و معرفت و شناخت، باطنی‌ترین گزینه در اقدام به فعل خارجی است.

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

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

لیکن به نظر می‌رسد که در ارتكاز عقلائی، ارزشمندی فعل و معنویت فعل، مساوق یکدیگرند؛ یعنی در ارتكاز عقلائی، 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 علاوه بر آنکه هدفمند نموده، بلکه آن فعل را معنوی نموده است. بنابراین ارزشمندی اخلاقی یک فعل، عامل معنوی گشتن یک فعل است؛ به عبارت دیگر، اگر سمت و سویی که فاعل به هنگام تصمیم و نیت، به فعل خود می‌بخشد، در مسیر تحقق بخشی 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 نیت، چنین مسیری به فعل ندهد - اعم از اینکه مسیری بر ضد آن هدف اخلاقی را برای فعل، ترسیم نماید یا اساساً هدف اخلاقی برای فعل تعیین

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

در این موقعیت به‌طور منطقی، این پرسش قابل طرح است که به چه دلیل، اعتقاد به ارزش اخلاقی داشتنِ فعل به عنوان مؤلفه دخیل در معنویت ارائه گشته است؟ پاسخ به این پرسش با توجه به این نکته واضح می‌گردد که شخص معنوی، شخصی است که به وضع موجود خود اکتفا نمی‌کند و درصدد ارتقا به وضعی متفاوت است؛ به عبارت دیگر، به کسی که هیچ توجهی به وضع مطلوب نمی‌کند و اصرار بر وضع فعلی خویش می‌نماید، بر حسب 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» متوقف نمی‌گردد و در قلمرو «بایدها» اقدام می‌کند. در این میان، به این نکته باید حتماً توجه 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 معنویت نیست؛ چرا که این گونه تحولات ممکن است حتی همراه با اندک تحول درونی و استکمال روحی نباشد؛ بلکه این، فقط استکمال اخلاقی و فضیلتی است که در مبحث معنویت، مورد عنایت قرار می‌گیرد.

به همین جهت است که شهید مطهری به هنگام یاد نمودن از معنویت به‌طور مکرر از ارزش‌ها و فضیلت‌های اخلاقی یاد می‌کند (رک: مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۲: ۶۷۰).

از سوی دیگر التفات فاعل به ارزش اخلاقی، درحقیقت به معنای عبور دادن خود از خود حیوانی و ارتقا دادن و تعالی‌بخشی به خود است؛ بنابراین همین که شخص بخواهد به یک ارزش اخلاقی، اهتمام ورزد، درواقع به وضعیت موجود خود، قناعت ننموده و درصدد ارتباط با یک وضعیت 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 وضعیت فعلی و حیوانی است؛ با عنایت به این دو مؤلفه، معنویت این‌گونه تعریف خواهد یافت:

معنویت یعنی برخورداری اندیشه و گرایش و نیت یا تصمیم - و به تبع آن‌ها، اقدام خارجی - از التفات به یکی از ارزش‌های اخلاقی و اهتمام به مسیردهی به فعل در جهت تحقق بخشی به آن مقصود اخلاقی و در نتیجه، اهتمام به ارتباط با حقیقت برتر و متعالی تر از خود. همان‌طور که در تعریف فوق، مشهود است، معنویت در تمام لایه‌های یک اقدام، امکان حضور دارد؛ به عبارت دیگر، آن اقدامی معنوی است که لایه‌های باطنی آن - اعم از اندیشه و گرایش و نیت - مقدم بر آن اقدام، بهره‌مند از سمت و سوی اخلاقی و معنوی باشد.

معنویت حقیقی و غیر حقیقی

پس از تعریف اصل معنویت - که مقسم و مجمع همه گونه از اقسام معنویت است - نوبت آن رسیده است که به معرفی اقسام معنویت پردازیم؛ معنویت در اولین تقسیم خود به معنویت حقیقی و غیر حقیقی (مجازی یا توهمی) تقسیم می‌گردد؛ توضیح این تقسیم به این شکل است که برخی از معنویت‌پژوهان و عرفان‌پژوهان، در تحلیل حالت‌های معنوی گاهی به اندازه‌ای وسعت‌انگارانه به تحلیل می‌نشینند که هرگونه حالت خلسه‌وار، حتی حالت خلسه‌ای که یک معتاد به هنگام مصرف مواد مخدر، دست‌خوش آن می‌شود را یک حالت معنوی می‌پندارند؛ استیسی معتقد است که حالات عرفانی و معنوی را می‌توان با مواد مخدری مانند مسکالین و اسید لیسرژیک و غیره پدید آورد. وی معتقد است که با وجود سابقه ننگینی که ماده مخدر دارد و با آنکه اهل قدس و ریاضت و تقوی، معذب می‌شوند که بشوند هم‌نوع دنیاپرستان، بی‌آنکه استحقاق داشته باشد، با بلعیدن یک قرص به اشراق عرفانی دست یافته است، مع‌الوصف از صدور این حکم، چاره‌ای نیست (استیسی، ۱۳۶۷: ۱۹).

لیکن واضح است که نمی‌توان هرگونه حالت خلسه را معنویت نامید؛ چرا که این گونه حالات، نهایتاً توهم معنویت و به تعبیری، «معنویت مجازی و غیر حقیقی» است؛ چرا که ملاک معنویت - که همان تعالی به سوی حقیقت برتر و مبتنی بر بایدهای ارزشمند اخلاقی است - در چنین حالتی به هیچ وجه رخ نمی‌نماید. پس می‌توان با آسودگی، موارد از این دست را «معنویت‌نما» بنامیم. در برابر «معنویت‌های معنویت‌نما» یا همان معنویت مجازی، معنویت حقیقی است؛ معنویت حقیقی معنویتی است که در بردارنده مؤلفه محوری و دخیل در آن، یعنی دارایی ارزش اخلاقی و

تعالی طلبی است. این معنویت، لزوماً معنویت الهی نیست؛ چرا که ممکن است شخص معنوی، با اینکه اعتقاد به یک یا چند باید اخلاقی دارد و در پی تحقق بخشی به آن باشد 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 هنجاری متوسط و غیر نهایی، در صدد ارتقا و کمال طلبی اخلاقی بوده و به حقیقت متعالی، بیندیشد؛ این نوع اندیشیدن، بی تردید یک اندیشه معنوی است و این گرایش و تصمیم و کردار نیز، حتماً معنوی می باشد؛ لیکن چنین معنویت هایی، معنویت های موحّدانه نیستند؛ یعنی تنها در امتداد یک هدف واحد و یک خطّ مشی واحد قرار نمی گیرند.

معنویت حقیقی: الهی و غیر الهی

با عنایت به سخن پیشین، می توان معنویت حقیقی را به دو بخش تقسیم نمود: برخی از معنویت ها، معنویت های توحیدگرا هستند؛ چنین معنویتی الزاماً معنویت خدامحور است، تنها در سایه التفات به هدف مطلق و نهایی می توان وحدتگرا بود؛ در قبال این معنویت، معنویت غیر وحدتگرا و غیر توحیدی است؛ این معنویت از آنجاکه به هدف مطلق و کمال مطلق التفات نمی کند، نمی تواند در یک موقف و در یک منزل متمرکز گردد و بدین جهت، پس از دسترسی به یک مقصد، به دلیل عدم اشباع و ارضا، از آن عبور می کند و به مقصد دیگری متوسّل می شود؛ پس این گونه معنویت ها، به لحاظ هدف، وحدتگرا نیستند. البته در معنویت های توحیدی و الهی نیز ممکن است که برای سالک، مقصدهای متوسطی نیز در سایه هدف نهایی ترسیم شوند؛ لیکن تفاوت این اهداف متوسط با اهداف در معنویت های غیر الهی در این است که سالک در معنویت غیر الهی، به این مقصد به عنوان مقصد و مقصود بالذات نگاه می کند، ولی سالک در سلوک معنوی و الهی، به اهداف متوسط، تنها از منظر وسیله و مسیر برای وصول به هدف نهایی تماشا می کند.

با عنایت به تقسیمات فوق، می توانیم معنویت اسلامی را این گونه تعریف نماییم:

معنویت اسلامی به معنای برخورداری تبت و تصمیم از التفات به یکی از ارزش های اخلاقی الهی و اهتمام به مسیرهی به فعل در جهت تحقق بخشی به آن مقصود اخلاقی - الهی و در نتیجه، اهتمام به ارتباط با مقام حضرت إله می باشد.

در چنین معنویتی، می‌توان زندگی‌ای را مشاهده نمود که در آن، تمام مؤلفه‌های حیات، سمت و سوی الهی دارد و تمام گزینه‌ها، زمانی اجازه ورود به این زندگی را می‌یابند که در مسیر سلوک معنوی و الهی، یار و مددکار انسان معنوی گردند، و گرنه توسط انسان معنوی توحیدی، به زندگی وارد نمی‌شود.

معیار معنویت فعل از دیدگاه حکمت و عرفان اسلامی

یکی از مهم‌ترین مسائلی که در زمینه تحقیقات در باب معنویت باید بررسی شود، مسئله تعیین شاخص و معیار برای معنویت فعل است؛ به عبارت دیگر، مسئله بدین شکل مطرح می‌گردد که چرا و به چه ملاکی درباره یک فعل، قضاوت به «معنوی بودن» می‌کنیم؟ آیا جنس و نوع فعل، تعیین‌کننده معنویت است؟ مثلاً آیا می‌توانیم بگوییم غذا خوردن تحت هر شرایطی، بی‌بهره از معنویت است؟ یا می‌توانیم بگوییم نماز خواندن تحت هر شرایطی یک فعل معنوی است؟

برای درک عامل معنوی گشتن یک فعل، باید علت تحقق بخش فعل خارجی را شناسایی کنیم. براساس دیدگاه فیلسوفان اسلامی، هر فعل و عمل خارجی برای تحقق در خارج و عالم عین، باید مراحل مختلفی را طی نماید؛ ابتدا فاعل باید تصور فعل را فراهم کند تا بتواند توجه خود را به سوی اقدام یا عدم اقدام، معطوف نماید؛ در مرحله دوم 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 مرحله بعدی که همان گرایش و میل به سوی آن عمل و فعل است، ورود خواهد کرد. گرایش به سوی هر کدام از فعل یا ترک فعل، باعث تصمیم به سوی آن می‌گردد و تصمیم به فعل یا ترک، یا همان «نیت انجام دادن فعل یا ترک فعل» منشأ اقدام می‌باشد (رک: غزالی، بی تا: ۴۸۳ - ۴۸۲؛ طباطبایی، ۱۹۷۵: ۱۰۹).

با توجه به ترتیب علی - 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 اشراق و تزریق گردد، چرا که براساس قانون علیت و معلولیت، معلول هم در تحققش و هم در تمام ویژگی‌هایش محتاج علت است؛ بنابراین همان‌طور که فعل و عمل، بدون اراده و تصمیم یا همان نیت تحقق خارجی نمی‌یابد (رک: غزالی، بی تا: ۴۸۲ و ۴۵۹)، هیچ کدام از اوصاف و ویژگی‌های فعل و عمل نیز موجود نخواهد

شد؛ پس انسان برای اینکه بخواهد فعل را معنوی نماید، ابتدا باید نیت و تصمیم‌های خود را اصلاح نماید و آن‌ها را در راستای کمالات اخلاقی شکل دهد (رک: مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۰۱؛ جعفری، بی‌تا: ۴۳۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۶۸). این در حالی است که برخی از محققین معتقدند که نیت صرفاً بر حسن فاعلی تأثیر می‌گذارد (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰۹؛ صدر، ۱۴۱۷، ج ۴: ۳۹).

البته براساس رابطه علیت بین اندیشه و گرایش و نیت 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، مقدمه تصمیم کامل است و طبعاً تصمیم کامل، منشأ یک اقدام صحیح و معنوی خواهد بود (رک: مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۶۸؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج ۴: 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 نیت به عنوان عامل قریب تحقق و اوصاف فعل تأکید گشته است؛ در آیات شریف قرآنی، بر محوری بودن 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 مبنی بر اینکه رفتارها تنها براساس نیت و تصمیم‌هایشان، ارزش‌گذاری می‌گردند وارد گشته است. برای آگاهی بیشتر (رک: برقی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۳؛ نیز رک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۷۰؛ نیز ج ۲: ۸۵؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۸۳).

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

چون نیت نسبت به عمل رتبه علی 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، علت که همان جان یعنی نیت است، فوق عمل است و چون فعل خیر مؤمن، معلول نیت خیر او است، که در تربط مقدم بر فعل خیر است و چون عمل شرک کافر معلول نیت شر او است، پس آن نیت در رتبه به حسب شر بودن فوق عمل شر است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۵۹۶).

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 برنامه زندگی خود را منطبق بر برنامه اسلام ترتیب می‌دهد، به حیات معنوی که مورد نظر اسلام است، دست می‌یابد؛ اگر برنامه زندگانی یک شخص، همان برنامه‌ای باشد که توسط اسلام ارائه گشته است، طبعاً نحوه ورود و خروج وی متناسب و الهام گرفته از برنامه اسلام خواهد گشت و طبیعی است که هدف زندگی در چنین برنامه‌ای و در چنین زندگی‌ای، همان هدفی است که در برنامه 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 نیافریده‌ام» (رک: ذاریات: ۵۷).

ابن عباس در روایتی در ذیل همین آیه در تفسیر عبادتی که به عنوان هدف خلقت، در آیه 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 عالم، برای نشان دادن و معلوم نمودن انحصار حقیقت در خداوند متعال است؛ خداوند در سوره فصلت 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 آیه شریفه فوق، سخن از ارائه نشانه برای حقانیت خداوند نیست - که حقانیت خداوند، نیازی به نشانه ندارد؛ چرا که به فرموده خداوند متعال، در حقانیت خداوند تردیدی نیست تا نیاز به

ارائه نشانه باشد - که اگر این گونه بود، باید در این آیه این گونه گفته می‌شد: «... حَتَّى يَتَّبِعَن لَّهُمْ أَنَّهُ حَقٌّ». ولی تعبیر به «أَنَّهُ الْحَقُّ» به جای «أَنَّهُ حَقٌّ» نشان‌دهنده توجّه آیه کریمه به انحصار حَقّانیت و حقیقت در خداوند است.

۲. ارتقای گرایش‌های عبادی برای حرکت به سوی 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؛ از این رو اولین چیزی که برای شکل‌گیری فعل ارادی لازم است، ادراک می‌باشد؛ علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: انواع در فاعلیت فعل خویش بر دو قسم هستند؛ یا فعل خود را به منشأیت طبیعت انجام می‌دهند بدون اینکه علم، در تحقق فعل، نقش آفرینی نماید؛ و یا اینکه علم در پروسه تحقق فعل، نقش دارد. فعل در قسم دوم از فاعل‌ها یعنی فاعل‌های علمی، متوقف بر حضور تصدیق و حکم به الزامی بودن آن فعل می‌باشد، یعنی متوقف 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 به سوی فعل را برمی‌انگیزد (طباطبایی، ۱۹۷۵: ۱۶۹ - ۱۶۸).

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

گرایش‌های انسان مسوق به گزارش‌های علمی او است... بنابراین همه گرایش‌های انسان به امامت گزارش‌ها و بینش‌های شهودی او راه‌اندازی می‌شود؛ یعنی در واقع گرایش‌های عملی، امت‌گونه عمل می‌کنند، نه اینکه امام باشند؛ رهبری همه کارهای انسان بر عهده اندیشه‌های اوست (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۳۹ - ۳۸).

با عنایت به نکته فوق، اولین نتیجه‌ای که در پی ارتقای معرفت توحیدی به دست می‌آید، ارتقای گرایش و میل به سوی توحید است؛ اگر کسی در خداشناسی خود، تنها به این باور رسیده

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. به عبارت دیگر، به اندازه‌ای که برای باقی موجودات غیر از خدا، قائل به موجودیت است، به همان میزان به آن‌ها توجه 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 توجه به امری غیر از خدا نماید؟ استاد جوادی آملی می‌نگارد:

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

البته اگر کسی به مقام جمع الجمع دست یازد و به گونه‌ای گردد که خلق برای وی، حجاب حق نگردد، به مقامی دست یافته است که توجه به خلق، منافی با توجه به خداوند نخواهد بود. چنین کسی خلق را نه به عنوان موجودی دوّم در قبال موجودیت خداوند، بلکه به عنوان جلوه و تجلی خداوند متعال مشاهده می‌نماید؛ اینکه مولای عارفان امیر مؤمنان در بین نماز - که باشکوه‌ترین عبادت عابد است - توجه به مسکین نموده و انگشتی خود را به وی صدقه می‌دهد، به جهت وجود جمع الجمعی امام علیه‌السلام 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 معنویت از منظر حکمت و عرفان اسلامی

اگر در معنویتی که توسط خداوند متعال بر نبی اکرم صلی الله علیه و آله ارائه گشته است، توجه شود، نکات دقیقی مشاهده می‌گردد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف. هماهنگی با هدف خلقت: معنویتی که در دین اسلام ارائه گشته، در قالب برنامه و شریعتی است که بر نبی اسلام ارائه گشته است؛ شریعت اسلامی کاملاً با هدفی که از خلقت انسان، دنبال می‌شود، هماهنگ است؛ خداوند در آیات متعددی بر عبودیت به عنوان هدف خلقت انسان، تأکید

نموده است (رک: بقره - ۲۱۳؛ ۱۵۱ - ۱۷۹ - ۱۸۳). با مطالعه روایات مرتبط به این بحث نیز، همین نکته مشاهده می‌گردد (صدوق، بی‌تا: ۹، مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴۱: ۴۱؛ ج ۶۷: ۱۸۶). منطبق بر همین هدف، تمام هویت اسلام، تسلیم و عبودیت در برابر حق 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 اتکا می‌یابد.

ب. هماهنگی با ویژگی‌های روانی انسان: بعضی از برنامه‌هایی که برای زندگی انسان، پیشنهاد می‌شود، رعایت ویژگی‌های روان‌شناختی انسان را نمی‌کنند؛ اما در اسلام، مختصات روان‌شناختی انسان ملاحظه گشته است؛ از اصل عزت و شرافت انسانی در هیچ برنامه‌ای غفلت نشده است؛ به اعمال پلید، توصیه نشده است؛ به ترک نمودن جامعه سفارش نشده است؛ از سوی دیگر برخی از حالات منفی عارض بر انسان همچون استکبارورزی، به‌خوبی در اسلام، تعدیل می‌گردد؛ چرا که دست‌کم هر روز ده بار باید خودش را در برابر کبیر اصیل، به خاک اندازد؛ در مقابل چه بسیار هستند مدعیانی 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 وضعیت باشد، صدور و تقوّم آن‌ها به خداوند حکیم، خلاف حکمت بوده و خلاف فرض خواهد بود. از این‌رو اعتدال و تناسب با شرایط و اقتضات انسان، از مقومات معنویت اسلامی است.

ت. هماهنگی با شریعت: شریعت در لغت به معنای محلی است که از آن آب می‌نوشند (رک: ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۸: ۱۷۵). لیکن در اصطلاح، شریعت عبارت از فرائض و اموری است که از سوی خداوند متعال به پیامبر ابلاغ می‌گردد؛ به عبارت دیگر، شریعت عبارت از اقوال و احکامی است که اطاعت و تبعیت از آن‌ها، سبب انتظام معیشت و موجب تحقق کمالات می‌گردد. شریعت شامل احوال عام و خاص است و جمیع امت در آن، شراکت دارند؛ زیرا شریعت، مظهر فیض رحمانی است که رحمت عام خداوند است (رک: سراج، ۱۳۸۲: ۳۶۹).

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 مکمل 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؛ از این رو واضح می‌شود که تکلیف نمودن انسان به شریعت، عین لطف و فضل و عین عدل و علم الهی است (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۴۴۵). از سوی دیگر، انسان حقیقتی دو بُعدی و مرکب از نفس و بدن است، از همین رو شریعت وضع گشته که گرایش انسان به سوی بهیمنیت و تمتعات حیوانی، بر طبق 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 درباره ارتباط معنویت اسلامی و شریعت، ضروری است که با نکته‌ای بس مهم در رابطه با مراحل سیر و سلوک معنوی و عرفانی آشنا گردیم. عارفان اسلامی در باب مراحل سیر سلوکی و معنوی، سه مرحله را متذکر گشته‌اند: شریعت و طریقت و حقیقت؛ این سه مرحله به ترتیب در مسیر سالک قرار دارند؛ هر سالکی باید این سه مرحله را طی نماید تا به سعادت حقیقی دست یازد؛ البته ورود به مرحله بعد، منافی با مرحله پیش نیست؛ به عبارت دیگر، این مراحل، مانعة 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 محققان از عارفان و دین‌مداران سالک، نزاعی درباره تبعیت و التزام به شریعت ندارند؛ هم عارفان اسلامی و هم فقیهان دین‌مدار، هر دو به شریعت واقف و ملتزم‌اند و به سوی حقیقت، روان هستند؛ لیکن عبارت متفاوتی برای این مسیر و سلوک ارائه می‌کنند؛ جنید از بزرگان طریق سیر و سلوک معنوی اسلامی، می‌گوید: همه راه‌ها به بن‌بست می‌رسد، مگر راهی که به دنبال رسول خدا صلی الله علیه و آله باشد؛ پس هر که حافظ قرآن و

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

عزالدین کاشانی متابعت از نبی 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 می شود (کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۶۶؛ همچنین رک: ص ۲۸۷ و ۳۸۰) نسفی توصیه بسیار اکید بر پیروی از شریعت نموده و فرو گذاشتن آن را موجب پشیمانی می داند؛ وی می نویسد:

در علم و معرفت در هر مقام که باشی، باید اعتماد بر عقل و علم خود نکنی و خود را محقق ندانی... و باید مقلد پیامبر خود باشی و دست از شریعت وی نداری که جمله اهل بدعت و ضلالت، فضلا و علما بوده اند 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 می توان چنین ارزیابی نمود که شریعت در نگاه جامع و کل نگرانه، به منزله 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 می دهد (رک: نسفی، ۱۳۸۲: ۱۷۰ - ۱۶۲)

نکته ای که در زمینه هماهنگی شریعت و معنویت اسلامی باید مورد توجه قرار گیرد، این است که سالک در طریق معنویت، هیچ گاه عمل و رفتار 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 شخص دیگر، یکسان است؛ به عبارت دیگر، انسان در طریق معنوی، ممکن است به مقاماتی برسد که برخی اعمال و اذکار بر وی واجب گردد - که در حالت عادی 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 دوم اینکه هر انسان متشرع و مقید به شریعت، لزوماً انسان معنوی نیست؛ زیرا ممکن است که متشرع بودنش، هدفمند و ناشی از برنامه ریزی و متعمدانه نباشد، بلکه ممکن است برخاسته از عادت باشد؛ اما هر انسان معنوی حتماً متشرع است؛ پس رابطه بین انسان معنوی و انسان متشرع، عموم و خصوص مطلق است.

ادله ضرورت التزام به شریعت در دیدگاه حکمت و عرفان اسلامی

در معنویت و سلوک عرفانی اسلامی استدلال‌هایی بر لزوم متابعت از شریعت توسط 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 محبوب محبوب را محبوب نداند، باید در خلوص و حقیقی بودن محبتش تردید نمود؛ بنابراین محبت به خدا، مستلزم محبت به رسول خدا صلی الله علیه و آله است؛ ازسوی دیگر، محبت بدون متابعت، سخن متناقضی است؛ و البته متابعت از رسول خدا به‌معنای التزام به شریعت و دین و سنت اسلامی است (رک: کاشانی، ۱۳۷۶: ۲۱۸ - ۲۱۵).

۲. اساساً اسلام به معنای انقیاد و سرسپردگی و عدم عنایت است؛ پذیرش و قبول نمودن احکام الهی که در شریعت الهی انعکاس یافته است، مساوی با انخلاع از تکبر و استکبارورزی و هم‌تراز با متصف گشتن به عبودیت است (کاشانی، ۱۳۷۶: ۲۸۴).

۳. سالک در طریق معنوی، طریق دست‌یابی به محبت الهی را قرب الهی می‌داند؛ اساساً با احاطه به مباحث عرفانی می‌توان به‌خوبی دریافت که محبت، گزینۀ محوری و مهم 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 محبت الهی دست می‌یازد؛ خداوند متعال در حدیث قدسی می‌فرماید: بنده من با هیچ‌چیز محبوب‌تر از آنچه بر او فرض نموده‌ام، به من تقرّب نیافته است و او همواره به من با توسط 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 جهنم یا میل و علاقه به بهشت، بلکه به دلیل مراقبت نظر حق سبحانه و تعالی؛ به عبارت دیگر،

سالک معنوی چون می‌داند تحت اشراف حق تعالی است و هیچ لحظه‌ای نیست که خداوند از او غفلت نماید، همواره حالت استحياء نسبت به تخلف از احکام و دستورات الهی را دارد؛ این حیا بر دو گونه است: حیای از معصیت و گناه؛ حیای تقصیر در عبادت و اطاعت. هر کدام از این دو قسم، به منشأیت 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 اعم از موقعیت خلوت و جلوت، قابل عمل می‌باشد؛ در اسلام برای ابراز عبودیت در مقابل رب الارباب، نیازی به حضور در مسجد نیست؛ شما در هر مکانی که باشید و در هر ساعتی که قرار گرفته‌اید، در موقعیت امتحان قرار دارید و عکس‌العمل آن لحظه، به عنوان عامل ارزیابی، مورد توجه قرار می‌گیرد. توجه به آموزه قرآنی عمومیت امتحان برای تمام موقعیت‌ها و تمام زمان‌ها همین نتیجه را در پی دارد (رک: آل‌عمران: ۱۹۱).

از سوی دیگر، در اسلام، فردیت و خلوت شرط عبادت نیست، چه بسا عبادت‌هایی که به صورت اجتماعی برپا می‌شوند و از اجر و قرب ویژه‌ای نیز برخوردار هستند. حضور در نماز جماعت و اقامه نماز به همراه سایر نمازگزاران، اجر و ثوابی در پی دارد که امکان تحصیل آن در نماز فردای برای غالب انسان‌ها فراهم نیست.

ج. فراگیری طولی: معنویت اسلام، اختصاص به قشر خاصی از بندگان ندارد؛ این گونه نیست که برنامه معنوی در اسلام، فقط برای پیامبر و ائمه معصومین علیهم السلام ارائه گردد، بلکه همه انسان‌ها با وجود تفاوت‌های بارزی که در شدت و ضعف عبودیت دارند، از برنامه اسلام بهره می‌برند.

چ. تنوع در برنامه معنوی: در برخی مکاتب، به قدری با صلب و عدم انعطاف در برنامه‌ها مواجه هستیم که خود به خود، انسان را از گرایش به آن پشیمان می‌سازد؛ اما در اسلام، این انعطاف لحاظ گشته است. به عنوان نمونه، تصور نمایید که شخصی، دارای مزاج لطیف و روحیه منفعل است؛ چنین کسی با حضور در محافل معنوی خاص مانند حرم نبی اکرم صلی الله علیه و آله و یا سایر معصومین علیه السلام، می‌تواند با برقرار نمودن رابطه عاطفی به ارضای روحیه خود پردازد. در مقابل، فرض کنید کسی را که دارای روحیه کاری و خشک است؛ چنین کسی نیز می‌تواند با

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

ح. **حفظ واسطه انسانی:** اساساً وجود واسطه انسانی از گزینه‌های مهم و ماندگار در سنت خداوند است. تمام سنگینی ماجرای تمرّد شیطان از خداوند، بی‌اعتنایی وی به واسطه است؛ در شریعت انسانی برای تقرّب به حضرت اله، جایگاه واسطه 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 مطهر ائمه معصومین علیهم‌السلام شده است، در همین راستا تبیین می‌گردد.

خ. **همراهی و هماهنگی رشد و تعدیل در ابعاد انسانی:** آنچه در مسئله 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 قوه شهوت، مورد مطلوبیت عقلانی نیست؛ به عبارت دیگر، معنویت 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 و شریعت اسلامی برنامه‌های منسجم و مرتبط و منظمی ارائه نموده است؛ واژه تعدیل در این زمینه، هوشمندانه‌ترین تعبیری است که باید به جای واژه حذف یا نابودی به کار رود؛ چرا که چنان‌که این‌گونه از ویژگی‌ها اگر اصلاً ثمری نداشتند، اساساً آفرینش آن‌ها لغو می‌گشت و خلقت آن‌ها با حکمت خداوند، سازگار نمی‌بود؛ از این‌رو انسان نباید هیچ‌کدام از قوا و ویژگی‌هایش را نابود نماید.

د. **هماهنگی مؤلفه‌های معنوی:** با توجه به اینکه هر برنامه و هر دستوری آثار خاصی برای خود دارد، این نکته قابل توجه است که مؤلفه‌هایی که در اسلام به عنوان برنامه معنوی ارائه گشته است، آثار متضادم و متضاد ندارند؛ به عنوان نمونه توجه ویژه‌ای که دین اسلام به عبودیت نموده است، چه‌بسا در هیچ دینی مشاهده نمی‌شود، لیکن این توجه عمیق به معنویت، مانع توجه و تدبیر نسبت به مادیات نگشته است؛ این‌گونه نیست که اسلام‌باوران به بهانه عبودیت، موظّف به ترک دنیا گردند؛ از این‌رو 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

آخرت، در گرو آبادانی دنیا می‌باشد که پیامبر اکرم صلی‌الله علیه وآله فرمودند: «الدنيا مزرعة الآخرة» (إحسانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۲۶۷).

د. توجه به تأثیر دو سوبه بین رفتار انسان و سنت‌های عالم هستی: در منابع و کتب آسمانی، بر تأثیر دوسوبه شخصیت و کنش‌های انسان از یک سو و جمیع سنت‌های الهی همچون نزول باران و یا نزول عذاب از سوی دیگر تأکید گشته است؛ در ابتدای سوره نوح چنین آمده است:

«ما نوح را به سوی 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 آموزش بخواهید که او آموزنده 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 همین رو است که در متون دینی، به عنوان نمونه حبس باران را معلول رفتارهای پلید آدمیان معرفی نموده‌اند.

ر: جامعیت نسبت به جمیع شئون و احوال حیات: یکی دیگر از ویژگی‌های معنویت اسلامی، جامع بودن و دست‌اندازی نمودن معنویت نسبت به همه حالات و حرکات انسانی است؛ در واقع در چنین معنویتی برای همه قوای انسانی اعم از قوای احساسی ظاهری و قوای باطنی، وظایفی تعریف می‌گردد که تخلف از هر کدام، اختلال در معنویت 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 معنویت را فقط نسبت به افعال باطنی انسان، منتسب بداند، اعتقاد وی، انحراف از معنویت مطلوب برای انسان است؛ به عنوان نمونه عارف کم‌نظیر و رهبر کبیر انقلاب، به دفعات مختلف، بر جامعیت معنویت به تمام شئون بشری حتی شئون اجتماعی و حکومتی و مدیریتی تأکید می‌نمودند؛ ایشان می‌فرمودند:

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

نتیجه:

در این نوشتار، به این نتایج رهنمون گشتیم:

۱. معنویت به معنای برخورداری نیت و تصمیم و گرایش و اندیشه از التفات به یکی از کمالات اخلاقی و اهتمام به مسیردهی به فعل در جهت تحقق بخشی به آن مقصود اخلاقی و در نتیجه، اهتمام به ارتباط با حقیقت برتر و متعالی تر از خود است. معنویت به دو قسم حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می‌گردد و معنویت حقیقی نیز به دو قسم الهی و غیر الهی تقسیم می‌شود.
۲. کمال مقصود در معنویت، فضیلت اخلاقی است، نه کمال وجودی و هستی‌شناختی؛ چرا که افزوده شدن کمال هستی‌شناختی مانند علم و قدرت، مستلزم تحقق یا ارتقا معنویت نمی‌باشد.
۳. انسان برای اینکه بخواهد فعل را معنوی نماید، ابتدا باید نیت و تصمیم‌های خود را متصف به معنویت نماید و آن‌ها را در راستای کمالات اخلاقی شکل دهد. البته پیش از آن اگر گرایش‌های انسان، گرایش‌های غیر معنوی باشد، سبب غیر معنوی بودن اراده خواهد بود. گرایش نیز تابعی از شناخت و ادراک وی نسبت به کمالات و ملایمات فعل نسبت به فاعل است. چرا که بر طبق قوانین فلسفی، اقدام به منشأیت اندیشه، تصمیم و گرایش، شکل می‌گیرد و بر طبق قانون علیت، تمام کمالات معلول، رهین کمالات موجود در علت است.
۴. در معنویت اسلامی دو هدف مورد تعقیب می‌باشد. بر طبق تعبیر قرآنی و روایی و تبیینات عقلی، هدفی که مخلوق باید در حیات خویش برای رسیدن به سعادت طی کند، ارتقای درجات شناخت و معرفت خداوند است؛ هدف بعدی در معنویت اسلامی، تقویت گرایش‌های توحیدی به عنوان تابعی از شناخت توحیدی است. البته این دو هدف، در طول یکدیگر هستند و یکی منشأ تحقق دیگری است.
۵. ویژگی‌های معنویت 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، تنوع در برنامه معنوی، حفظ واسطه انسانی، همراهی و هماهنگی رشد و تعدیل در ابعاد انسانی، هماهنگی مؤلفه‌های معنوی، توجه به تأثیر دوسویه بین رفتار انسان و سنت‌های عالم هستی، جامعیت نسبت به جمیع شئون و احوال حیات.

کتاب‌نامه:

- قرآن کریم، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: سروش
- ابن منظور. (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم: لحوزه.
- احسائی، ابن ابی جمهور. (۱۴۰۵)، عوالی اللئالی، قم: سید الشهداء.
- 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.
- _____ . (۱۳۷۹)، فطرت در قرآن، ویرایش محمدرضا مصطفی‌پور، قم: اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت ارشاد.
- خزاعی نیشابوری، حسین‌بن علی محمد. (۱۳۶۶)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۷۸)، صحیفه نور، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار 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 التصوف، مصحح: نیکلسون، تهران: اساطیر.
- شیمیل، 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. (بی تا)، علل الشرایع، قم: مکتبه الداوری.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۹۷۵م)، نهایه الحکمه، قم: بی نا.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. (۱۳۶۵)، تهذیب الاحکام، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

- 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. (بی‌تا)، *المتقند من الضلال*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 - کاشانی، عزالدین. (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، مصحح: همایی، چاپ پنجم، تهران: هما.
 - کباری، مجتبی. (۱۳۷۷)، «اخلاق و معنویت»، نشریه گام چهارم، پیش شماره دوم.
 - کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵)، *اصول کافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
 - لاهیجی، شمس‌الدین. (۱۳۸۱)، *شرح گلشن راز*، مصحح: برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ چهارم. تهران: زوآر.
 - مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۴ق)، *بحار الانوار*، 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 سوم، 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.