

## سکولاریزاسیون معنویت؛ تهدیدی فرهنگی

بهزاد حمیدیه\*

### چکیده

معنویت در حوزه ادیان سنتی، به دلیل پیوستگی و تعامل بسیار با دین‌داری، به یک مفهوم مستقل و دارای ویژگی‌ها، پیامدها، آسیب‌شناسی و خاستگاه مخصوص به خود تبدیل نشده است، اما امروزه بر اثر فرایند سکولاریزاسیون و کاسته شدن جایگاه دین، به معنویت سکولار توجه بسیاری می‌شود. بخشی از این توجه، مرهون تأثیرگذاری فوق‌العاده معنویت بر فرد و جامعه و حوزه‌های کار، تعلیم و تربیت و سلامت است. در چنین شرایطی، بر ماست که مفهوم معنویت را در حوزه دین اسلام مورد بازاندیشی و بازتعریف قرار دهیم و تمایزهای معنویت اصیل اسلامی را با معنویت سکولار آشکار سازیم، زیرا رشد معنویت سکولار لطمه‌های جبران‌ناپذیری بر هویت ملی و انقلابی ما وارد می‌سازد. آن‌چنان که در این مقاله نشان داده‌ایم «معنویت اسلامی» را می‌توان تلاش برای زیستن معنادار (یعنی داشتن هدفی فراتر از اهداف جزئی در زندگی و دسترسی به منبع ارزش) در پرتو هدف حقیقی و منبع ارزش حقیقی (و نه هدف و منبع جعلی)، یعنی تقرب الی‌الله دانست. وجوه تشابه میان معنویت اسلامی و معنویت سکولار را می‌توان از جمله چنین برشمرد: باطن‌گرایی، نفی مادی‌گرایی، تأثیرات عمیق بر افراد و جوامع...

### کلیدواژه‌ها

معنویت اسلامی، معنویت سکولار، دین‌داری قشری، دین‌بالغ، سکولاریزاسیون.



## مقدمه

«معنویت» (spirituality) در کاربرد مدرنش، در چند دهه اخیر چنان برجسته شده است که تلاش‌های نظری فراوان و مطالعات میدانی گسترده‌ای را سبب شده و از همین رو با تعریف‌های متفاوتی از آن در غرب مدرن مواجهیم. این تعریف‌ها، به‌طور عمده از سنخ تعریف قراردادی نیستند، بلکه بیشتر به شیوه اکتشافی و تنقیح معانی ارتكازی ذهنی مردم به دست آمده‌اند. البته به نظر می‌رسد می‌توان در میان این تعریف‌ها به جمع‌بندی کمابیش سراسری درباره معنای «معنویت» دست یافت.

یکی از رخدادهای مهمی که امروزه در غرب رخ داده، رشد پدیده‌ای است که از آن با واژگان اختصاری SBNR<sup>۱</sup> (معنوی هستیم، اما دین‌دار نه) یاد می‌شود. می‌توان از این رخداد مهم با عنوان سکولاریزاسیون «معنویت» یاد کرد که با کاربردی شدن فراوان آن نیز همراه بوده است. فهم امروزین از «معنویت»، فهمی خلاق و مؤثر است. امروزه از کاربرد «معنویت» در ارتقای کیفیت آموزش در نظام‌های آموزشی سخن گفته می‌شود.<sup>۲</sup> از مددکاران اجتماعی «معنویت» به‌طور گسترده برای موفقیت بیشتر در اهدافشان سود می‌برند. حتی در کارخانه‌ها و مراکز تولیدی، از «معنویت» برای بالابردن بهره‌وری استفاده می‌شود. منابع نیروی معنوی بشر و میراث معنوی جهانی برای ایجاد صلح، گفت‌وگوی بین‌المللی و بهبود روابط کشورها اهمیت یافته‌اند. امروزه از «هوش معنوی» در کنار انواع دیگر هوش صحبت می‌شود و نظریه‌هایی درباره چگونگی تقویت آن ارائه می‌گردد. «معنویت» یکی از مؤلفه‌های «روان‌شناسی مثبت» است و با مبحث «سلامت ذهنی»، ایفای وظایف همسری و والدینی و مدیریت درونی ارتباط نزدیک دارد (نک: Snyder & Lopez, 2006: 261).

۵



1. I am «Spiritual But Not Religious».

۲. لایحه اصلاحات آموزشی بریتانیا در سال ۱۹۸۸ مدارس این کشور را ملزم کرد به موازات برنامه‌های درسی، تحولات معنوی را در میان دانش‌آموزان ارتقا بخشند و به‌تازگی برخی از مؤسسه‌های آموزش عالی در انگلستان و ایالات متحده آمریکا واحدهایی را بدین منظور لحاظ کرده‌اند که صلاحیت علمی دانشجویان منوط به گذراندن این واحدهاست و حتی برنامه‌هایی را در جهت اعطای مدرک در زمینه معنویت به اجرا گذاشته‌اند.



معنویت امروزه نقشی اساسی در جنبش‌های خود - کمک - بخشی مانند الکی‌های گمنام (Alcoholics Anonymous) دارد. در این جنبش‌ها، به‌جد معتقدند اگر یک الکی یا فرد معتاد نتواند از طریق کار و اشتغال و اخلاقیات مثبت به‌ویژه ایشار و از خود گذشتن برای دیگران، زندگی معنوی خود را ارتقا بخشد، نخواهد توانست از آزمایش‌ها و گردنه‌های پیش‌رو جان سالم به در برد.

آیا «معنویت» در این کاربرد سکولار، با «معنویت» در کاربرد سنتی‌اش که کاملاً دینی تلقی می‌شود، تفاوتی ریشه‌ای دارد؟ آیا ابعاد یا لایه‌هایی دارند که قابل انطباق بر یکدیگر باشند؟ به تعبیر منطقی‌تر، آیا «معنویت» به اشتراک لفظی بر معنویت سکولار و معنویت دینی اطلاق می‌شود یا به اشتراک معنایی؟ اگر پاسخ اشتراک معنایی است، آن‌گاه باید از یک سو عناصر مشترک و از سوی دیگر، عناصر ویژه هر یک از دو نوع معنویت را بررسی کرد. پرداختن به این مسئله نظری به‌ویژه از آن جهت ضرورت دارد که در غرب مدرن، معنویت سکولار رقیب دین شده است و با به رخ کشیدن کارآمدی خود در عرصه‌های مختلف زندگی فردی و جمعی، دین و کاربردها و ثمراتش را به سخره گرفته است. اگر بتوان به‌لحاظ نظری تبیین کرد که این رقیب سرسخت دین (یعنی معنویت سکولار) در برابر «معنویت اصیل دینی» قرار دارد و شکل انحراف یافته و کم‌اثر شده همان است، آن‌گاه در عرصه عمل نیز می‌توان با توجه کردن به ابعاد معنوی دین و تبیین مؤثر آنها، در مقابل پیشرفت (روزافزون) سکولاریزاسیون «معنویت» ایستادگی کرد.

## ۱. سکولاریزاسیون معنویت

کاهش عضویت در ادیان رسمی هنوز بر جهان غرب سایه افکنده است، اما در عین حال واژه «معنوی» استفاده روزافزونی یافته است. امروزه، در همان بافت‌ها و موقعیت‌هایی که پیش‌تر واژه «دینی» استفاده می‌شد، واژه «معنوی» قرار گرفته است (Gorsuch & Miller, 1999: 48) و استفاده از «معنویت» نزد منکران خدا به موازات استفاده خداپاوران افزایش یافته است. بنابر آمار سال ۲۰۰۵، حدود ۲۴٪ جمعیت ایالات متحده خود را «فردی

معنوی و در عین حال غیر دین‌دار» معرفی کرده‌اند.<sup>۱</sup>

در تعریف معنویت مدرن، تجربه سوپرناتو، عنصر برجسته و اساسی است (Saucier & Skrzypinska, 2006: 1259)، البته با این تفاوت که این تجربه به جای قرار گرفتن در دل دین سنتی، جای آن می‌نشیند و بدیل دین می‌شود؛ برای مثال، در شکل مدرنی که سوامی ویوکاننده از هندوئیسم ترویج می‌کرد، مرجعیت کتاب‌های مقدس، جای خود را به تأکید بر تجربه شخصی داده بود (Rambachan, 1994). این را مقایسه کنید با معنای سنتی معنویت که نوعی بازگشت به عناصر اصیل و حقیقی دین است. وایجمن درباره آن می‌نویسد: «فرایندی از اصلاح با هدف احیای دوباره صورت اصلی انسان که همان تصویر خداست. جهت‌گیری این اصلاح، رو به سوی الگویی است که همان صورت اصلی را نمایش می‌دهد: در یهودیت، تورات؛ در مسیحیت، عیسی 7؛ در بودیسم، بودا و در اسلام، محمد مصطفی 9» (Mmill & Waaijman, 2002: 2). وقتی معنویت از معطوف بودن به الگویی انسانی و تبعیت از او به یک تجربه درونی فروکاسته می‌شود، دیگر فقط در دین منحصر نمی‌شود، بلکه تقریباً هر نوع فعالیت معنا بخش یا تجربه سعادت بخشی را می‌تواند در بر گیرد (Sharf, 2000: 270). تجربه معنوی، بسیار متنوع و گسترده است و می‌تواند تجربه ارتباط با یک واقعیت عرشی یا احساس اتحاد با همه انسان‌ها، احساس ارتباط تنگاتنگ اجزای جهان با یکدیگر، دریافت درونی عشق و صلح جهانی، تجربه زنده لطافت طبیعت یا تجربه تقرب الی الله باشد.

وقتی معنویت از دین جدا می‌شود، چه بسا همچنان معطوف به خداوند باشد، اما مفهومی از خدا که به شدت رنگ و بوی اومانیستی دارد. کازینز می‌گوید: معنویت مدرن مشتمل بر ایده واقعیتی غایی یا بنا بر فرضی غیرمادی است (Cousins, 1992: 35)، اما این بدان معنا نیست که این واقعیت غایی الزاماً باید متعالی و فرامادی باشد (دقت شود که کازینز، غیرمادی بودن را با قید «بنا بر فرض» ذکر می‌کند). دلایلی لاما با اشاره به

۱. برای این آمار نک: پایگاه رسمی:



مدرسه



همین نکته یادآور می‌شود معنویت سکولار بر ایده‌های اومانیستی و ویژگی‌های اخلاقی همچون عشق، شفقت، همدلی، مسامحه، بخشایش، رضایت، مسئولیت، هماهنگی و دغدغه نسبت به دیگران تأکید دارد (Dalai Lama, 1999). بی‌گمان این ویژگی‌ها به خلق و خوی انسانی و بخشی از تجربه انسانی مربوط است و نوعی گذر از نگرش کاملاً مادی به جهان است، ولی الزاماً مستلزم اعتقاد به واقعیت مابعد الطبیعی یا وجود الوهی نیست. در میان هشت ویژگی‌ای که داگلاس هیکز در مطالعه‌ای تجربی جهت کشف معنای ارتکازی معنویت برای آن برمی‌شمارد (رستگار، ۱۳۸۹: ۶۳-۶۲)، موارد اول (خودشکوفایی، خودآگاهی، خودکاوی، خودبالندگی، خودبودگی و خودبیداری)، چهارم (هیجانان، عواطف، احساسات) و پنجم (نیروی زندگی، انرژی، سرزندگی، انگیزش)، بیانگر جنبه‌های اومانیستی «معنویت سکولاریزه» هستند. فلاناگان معنویت را یک بُعد ضروری انسانیت می‌شمارد و می‌گوید یک کنشگر اجتماعی، بلندهمتی، تحرک و وجد خود را از مراجعه به معنویت کسب می‌کند. با معنویت، خویشتن او برای رسیدن به چیزی فراتر از خویش برانگیخته می‌شود و در پی کسب قدرت‌هایی حرکت می‌کند که انسان‌ها را به موجودات الوهی کوچکی تبدیل می‌کنند (Flanagan, 2007: 1).

خلاصه آنکه سکولاریزاسیون معنویت عبارت است از فرایند تحول از خدامحوری به انسان‌محوری. هوتمن و اوپرز، معنویت مدرن را از سنخ یک فرایند تحول می‌دانند (و تأکید می‌کنند که این فرایند در بافتی جدا از نهادهای رسمی دین است). این فرایند برای آشکارگی و بر آفتاب‌انداختن خویشتن حقیقی است. معنویت مدرن مخلوطی از روان‌شناسی اومانیستی، سنت‌های عرفانی، باطن‌گرا و ادیان شرقی است (Houtman & Aupers, 2007: 307).

یکی از پیامدهای سکولاریزاسیون معنویت و تأکید بر جنبه‌های تجربی دین، دست‌شستن از انحصارگرایی دینی و روی آوردن به تساهل و رواداری است. سیبولد و هیل این عناصر را در معنویت مدرن تشخیص داده‌اند: «تأکید بر ارزش اندیشه‌ورزی، تساهل و رواداری نسبت به آزاداندیشی و اعمال و عقاید دیگران، ارزش قائل شدن برای بصیرت‌های دیگر نحل‌های دینی و پذیرش اتوریتته‌های دیگر در جامعه» (Seybold & Hill, 2001: 22).

اوج خودنمایی معنویت سکولاریزه را می‌توان در «معنویت [با برند] آمریکا» مشاهده کرد. این عنوان که در دهه ۱۹۹۰ به‌عنوان یک دغدغه در آمریکا ظاهر شد، نوعی خاص از معنویت است که از شرایط فرهنگی ویژه‌ای سر بر آورده است. این برند خاص معنویت، بر سنت‌های آمریکایی «ترقی‌دادن خویشتن» بنا شده است (Flanagan, 2007: 9). این برند معنویت، همان معنویتی است که کریستیان اسمیت از مطالعات میدانی روی جوانان زیر بیست‌سال آمریکایی به دست آورده و آن را دئیسم اخلاق‌گرایی شفاف‌بخش (moralistic trapeutic deism) نام نهاده است (Smith, 2005: 163-162) که البته به آنچه پائول هیلاس آن را «رمانتیسیسم عصر جدید» نام داده بسیار نزدیک است (Heelas, 2008). پائول هیلاس معنویت را تجلیل از خویشتن و تقدیس مدرنیته می‌خواند (Heelas, 1996).

معنویت برند آمریکا را می‌توان کمابیش دارای همان دوازده ویژگی‌ای دانست که ال‌دز برای معنویت عصر جدید (New Age Spirituality) بر شمرده است: تأکید بر آگاهی‌یافتن فرد از خویشتن، تأکید بر مسئولیت و انتخاب شخصی، ارائه راه دستیابی شخصی به خداوند، تکیه بر تشریک مساعی، ارج نهادن بر ظرفیت‌های انسان، ارزشمند دانستن احساسات انسان، ارزش نهادن بر اندیشه‌های شهودی و تکانشی انسان، استفاده از نیروی تفکر مثبت، نظری الهی به محیط و بوم، ارزش نهادن بر بی‌گناهی، معصومیت و اعتماد حیرت‌انگیز کودک گونه در پی یافتن ارزش، معنا و خوبی در انسان و طبیعی بودن تأکید بر تعادل و هماهنگی (رستگار، ۱۳۸۹: ۸۲).

معنویت عصر جدید در برابر «معنویت فرادینی» (metareligious spirituality) قرار دارد. «فرادینی»ها، آموزه‌های خود را از یک دین خاص اقتباس نمی‌کنند، بلکه از همه آموزه‌های دینی جهان برای کاهش درد و رنج جهانی بهره می‌گیرند. شعار آنها «باورد داشتن بدون تعلق و سرسپردگی» است (رستگار، ۱۳۸۹: ۸۶)، اما «عصر جدید»ی‌ها همان‌گونه که ویژگی‌های آنها را در بالا دیدیم، تعریف بسیار بازتری از معنویت دارند و از این رو، بسیاری از فعالیت‌ها را می‌توانند معنوی قلمداد کنند. حتی دو چرخه‌سواری در گرگ و میش هوای صبح در کوهستان اگر نوعی حس عظمت طبیعت را در انسان برانگیزد یا الهام‌بخش برخی بصیرت‌های خودشناسانه باشد و در مجموع، انسان را از





زندگی روزمره به ساحتی برتر برکشد، عملی معنوی است. به نظر می‌رسد دو گانه هارتز که از «معنویت داخلی گیومه» و «معنویت بیرون گیومه» سخن می‌گوید (نک: همان، ۵۷)<sup>۱</sup> «معنویت عصر جدید»، بیشتر با دومی سر و کار دارد؛ در حالی که «معنویت فرادینی» با اولی.

بی‌گمان سکولارشدن معنویت با توصیف‌های پیش‌گفته تهدید بزرگی علیه هویت دینی و انقلابی ماست. با سکولارشدن معنویت بزرگ‌ترین برگ برنده‌ای که ایران انقلابی را در چند دهه اخیر، در برابر سیل تهاجم دشمنان مقاوم و روپین‌تن ساخته از دست خواهد رفت و این آخرین خاکریز را نیز دشمنان فتح خواهند کرد. معنویت سکولار به انسان‌ها سیاست‌گریزی و فردگرایی را می‌آموزد. دست‌کم می‌توان گفت سیاست‌ورزی در عمده معنویت‌های سکولار کمرنگ است و آنها به مبارزه همه‌جانبه و درگیری تمام‌عیار با ظلم و استکبار تا پای جان باور ندارند. معنویت سکولار پلورالیسم را یاد می‌دهد و هرگونه تعصب دینی را از میان می‌برد. معنویت سکولار به جهت جذابیت و کمتر درک‌شدن تعارض آن با معنویت اصیل نزد مخاطبان عام، حتی در میان دین‌داران معتقد نیز قابل رشد سریع است. بنابراین، باید تعریف واضحی از معنویت اصیل اسلامی داشته باشیم تا بتوانیم گونه‌های مختلف و فراوان معنویت سکولار را تشخیص دهیم.

## ۲. بررسی مقسم دو نوع معنویت

کار را با تعریف گری هارتز شروع می‌کنیم. او معنویت را تجربه‌ای می‌داند با سه ویژگی «متعالی»، «با معنا» و «مبتنی بر عشق». این تجربه ما را با وجودی مقدس یا واقعیتی غایی ارتباط می‌دهد و به زندگی من معنا می‌بخشد (همان، ۱۳۸۹: ۵۹).

---

۱. هارتز از «Spirituality» با S بزرگ و «spirituality» با s کوچک سخن گفته است و مقصودش از اولی آن معنویتی است که معطوف به وجودی مقدس یا واقعیتی غایی است، در حالی که دومی یعنی تجربیات روان‌شناختی خاصی که الزاماً با وجود مقدس یا واقعیت غایی ارتباطی ندارد؛ مانند تجربیات تکان‌دهنده ارتباط با دیگران یا طبیعت (رستگار، ۱۳۸۹: ۵۷). من ترجیح دادم از اولی به معنویت داخلی گیومه و از دومی به معنویت بیرون گیومه تعبیر کنم.

توضیح بیشتر اینکه واژه «معنویت» در عربی، مصدر صناعی از صفت «معنوی» است که خود کلمه‌ای منسوب است؛ یعنی آنچه با «معنا» نسبتی دارد. بر این اساس، «معنویت»، معنوی بودن است؛ یعنی برقراری نسبتی با «معنا»؛ به گونه‌ای که معنای زندگی و جهان را می‌توان ارزش یا هدف آن دانست. همواره اموری وجود دارند که معناداری جهان و زندگی را تهدید می‌کنند؛ همچون مرگ، بیماری، ناتوانی، شرور و بلایا و در مجموع، اموری که مرزهای وجودی انسان هستند. انسان برای ادامه زندگی، برای تلاش جهت ارتقای کیفیت آن و برای رنج‌هایی که در راه کسب دانش، ثروت و موقعیت اجتماعی می‌کشد، معنایی می‌طلبد؛ او هدفی می‌خواهد که به فعالیت‌هایش ارزش ببخشد و این هدف باید هدفی باشد که به خودی خود، هدف قرار گیرد؛ نه آنکه خود نیز هدفی فراتر بطلبد. این هدف عالی و غایه‌الغایات چه چیزی است؟ در پاسخ بدین پرسش، نظریه‌های متعددی در حوزه «معنای زندگی» ارائه شده است<sup>۱</sup> که «معنویت» جست‌وجوی معنای زندگی و جهان است. بر این اساس، می‌توان گفت شخص «معنوی» کسی است که از سطح زندگی روزمره (یا همان سطح حیوانی) گذر می‌کند و در پی منبعی فراتر برای ارزش و هدف است.

ممکن است منبع ارزش و هدف، کمالی حقیقی یا اعتباری باشد. کمال اعتباری بر خلاف کمال حقیقی امری است که یک شخص، به‌عنوان منبع نهایی ارزش و هدف برمی‌گزیند، در حالی که با چشم‌پوشی از اراده و تصمیم او نمی‌توان آن امر را به‌لحاظ فلسفی، غایت و ارزشی نهایی و بی‌نیاز از منبعی فراتر دانست. برای کمال اعتباری می‌توان مصداق‌ها و انواع گوناگونی سراغ گرفت که در ادامه به یک دسته‌بندی از آن بر حسب نظریه‌های معنای زندگی می‌پردازیم. کمال اعتباری (کمالی که غایت‌الغایات یا منبع ارزش فرض و اعتبار می‌شود) می‌تواند به یکی از دو گونه انفسی و آفاقی باشد:

۱. برای آشنایی بیشتر با نظریه‌های فراطبیعت‌گرا، ناطیعت‌گرا، طبیعت‌گرای آفاقی و طبیعت‌گرای انفسی، نک: بیات، ۱۳۹۰.



تهدید





۱. کمال انفسی: خود به دو صورت است:

- کمال بالفعل نفس: غریزه خلاقیت و ابتکار که بر اساس آن عمل می‌کنیم و زندگی ما را معنادار می‌کند.
- کمال بالقوه نفس:

- خودشکوفایی و بروز استعدادهای خویشتن
- گذر از حدود کران‌مند و مرزهای وجودی خویشتن (فرا‌تر رفتن از خود حیوانی به خود فراحیوانی)

۲. کمال آفاقی: به دو صورت است:

- کمال بالفعل اجتماعی: تعلق به حسب، نژاد، قومیت و خانواده خاص
- کمال بالقوه:

- ایجاد رفاه و بهزیستی برای دیگران
  - رسیدن به یک موقعیت اجتماعی یا یک دستاورد مثبت خاص در طول زندگی
  - تحقق بخشیدن به اصول اخلاقی در زندگی
  - ایجاد عدالت
  - خدمت به طبیعت و محیط زیست (از روی عشق به طبیعت)
- در همه موارد فوق، شخص در پی کمال مطلق است تا هدف سراسری زندگی او و منبع ارزش‌مندی تمام فعالیت‌هایش باشد، ولی مصداق آن را به اشتباه انتخاب کرده است؛ در حالی که منبع حقیقی هدف و ارزش، تشبه و تقرب به خداوند متعال است.<sup>۱</sup>
- در نتیجه مباحث فوق می‌توان گفت معنویت، جستن معنا برای زندگی و جهان است و این تعریف همان گونه که بر جستن معنا از منبع حقیقی معنا می‌تواند اطلاق شود، بر جستن معنا از منبع اعتباری معنا نیز قابل اطلاق است. بنابراین، می‌توان از دو نوع معنویت

۱. برای دلایل عقلی و نقلی این واقعیت نک: مباحث عرفان‌نظری، اخلاق، فلسفه و کلام در آثار استاد مرتضی مطهری؛ مانند انسان کامل.

سخن گفت: معنویت حقیقی و معنویت اعتباری. در انواع و اقسام معنویت‌های مدرن سکولار که ویژگی عمده آنها اومانستی‌بودنشان است، با معنویت اعتباری مواجهیم. مقصود از اعتبار، در اینجا جعل و بازنمایی دروغین است؛ هرچند تأثیر، پایداری و اوصاف این دو نوع از معنویت مختلف و متباعدند، هر دو یک نوع معنایابی هستند. در نتیجه، رابطه معنویت حقیقی و معنویت اعتباری، همچون رابطه شادی و احساس سعادتمندی ناشی از داشتن طلای واقعی و احساس سعادتمندی ناشی از داشتن طلای تقلبی است.

### ۳. اشتراکات معنویت دینی و معنویت سکولار

دانستیم که «معنویت» به‌عنوان مقسم واحد برای معنویت دینی و معنویت سکولار قابل طرح است. تبیین اشتراکات میان این دو قسم معنویت، در واقع تشریح ویژگی‌های مقسم آنها خواهد بود. با نگاه پدیدارشناختی به معنویت دینی و معنویت سکولار، اشتراکاتی میان آنها می‌یابیم که در ادامه به تحلیل چهار مورد مهم آنها خواهیم پرداخت: اشتراک در تغایر مفهومی با دین، اشتراک در بصیرت و شهود، اشتراک در اثرگذاری عمیق و اشتراک در فرارفتن از ظاهر.

#### اشتراک در تغایر مفهومی با دین

متفکران دینی و پیروان ادیان بیشتر تمایل دارند معنویت آن‌چنان تعریف شود که حد و مرز دقیقی میان دین و معنویت نهاده نشود. از دید آنان، معنویت حقیقت زیسته دین است، آن‌گونه که یک شخص پیرو سنت تجربه می‌کند (Nelson, 2009: 3)، ولی تمایز میان امر دینی و امر معنوی در اواخر قرن بیستم و با ظهور سکولاریسم و جنبش «عصر جدید» آشکار شد و در اذهان عامه قوت یافت.

البته معنویت رابطه وسیعی با دین‌داری دارد، زیرا معنویت نیز همچون دین به رابطه میان انسان و عرش، امر عینی و امر انتزاعی و انسان و خدا مربوط است. افزون بر این، معنویت به‌طور عمده با ملاک‌های دین‌داری مانند تقرب به خدا، دعا و نماز و باورهای ایمانی شناخته می‌شود. با این وجود، آن‌چنان که بسیاری از اندیشمندان گوشزد





کرده‌اند، تمایزی مفهومی میان معنویت و دین‌داری وجود دارد؛ از جمله گراس در بیان این تمایز می‌گوید: «معنویت اظهار شوق بشر است به روی آوردن به یک موجود یا قدرت عرشی که فراتر از کنترل و درک انسان قرار دارد و همین شوق است که تمایز وجودی انسان را نسبت به حیوانات رقم می‌زند» (Gross, 2006: 425).

و جیمز نلسون می‌گوید: «دین امروزه بیشتر به معنای ساختارها، اعمال و عقاید سازمان‌یافته یک گروه دینی به کار می‌رود؛ حال آنکه معنویت در مقابل آن است و به معنای بُعد تجربی و شخصی رابطه ما با امر متعالی یا مقدس است» (Nelson, 2009: 8).

اگر از زاویه منطقی به رابطه معنویت و دین بنگریم، قضیه روشن‌تر می‌شود. به لحاظ مصداقی، بسیاری از اشخاص معنوی دین‌دارند و حتی ممکن است ادعا شود شخص معنوی الزاماً باید دین‌دار باشد، ولی نکته مهمی که نباید مغفول بماند آن است که نسبت‌های چهارگانه مصداقی (تساوی، تباین، عموم و خصوص مطلق و من و وجه) نشانگر تباین مفهومی‌اند. در واقع، میان دو واژه مترادف نمی‌توان یکی از نسب اربع را برقرار کرد؛ چون دو واژه مترادف، یک مفهوم حساب می‌شوند و میان یک چیز و خودش هیچ یک از نسب اربع را نمی‌توان برقرار دانست. بر این اساس، دین و معنویت هر چند به لحاظ مصداقی با هم جمع می‌شوند و نسبت عموم و خصوص مطلق یا من و وجه و یا حتی تساوی مصداقی با هم برقرار می‌کنند، اما به لحاظ مفهومی متباین‌اند. مفهوم معنویت، چیزی جز مفهوم دین است.

این تمایز در معنویت سکولار کاملاً آشکار است، اما آن را حتی در معنویت دینی نیز می‌توان یافت. در برابر «دین‌داری معنوی» می‌توان از «دین‌داری قشری» سخن گفت. ما در ادامه در تبیین ویژگی‌های معنویت دینی به ویژگی‌های دین‌داری قشری نیز خواهیم پرداخت، ولی مهم در اینجا آن است که اگر معنویت به لحاظ مفهومی همان دین‌داری بود و تفاوتی با آن نداشت، آن‌گاه ترکیب «دین‌داری معنوی» همچون ترکیب «انسان بشری» یک ترکیب بی‌فایده می‌بود، درحالی‌که قید «معنوی» قیدی احترازی است و دین‌داری معنوی را از دین‌داری قشری جدا می‌کند.

## اشتراک در بصیرت و شهود

بسیاری از محققان معاصر غربی، معنویت را یک دریافت و ادراک تجربی می‌دانند. کیران فلاناگان در جامعه‌شناسی معنویت می‌گوید: «معنویت، پدیده‌ای سوپرناتو، تجربی، غیر عقلانی، تأییدناپذیر و دارای فوران و بروز غیرمترقبه است» (Flanagan, 2007: 2). هارتز، معنویت را تجربه‌ای می‌داند که ما را با وجودی مقدس یا واقعیتی غایی ارتباط می‌دهد و به زندگی معنا می‌بخشد (رستگار، ۱۳۸۹: ۵۹). شلدراک، معنویت را بصیرت روح انسان دانسته است؛ بصیرتی که به روح انسانی کمک می‌کند تا ظرفیت کامل خود را محقق سازد (Sheldrake, 2007: 2).

در معنویت دینی نیز درست برخلاف دین‌داری قشری، عنصر باطن‌گرایی و گذر از اسلام زبانی و باورهای عقلی به درونی و قلبی شدن باورهای دینی را داریم. تفاوت نماز یا نیایش لسانی با نماز یا نیایش معنوی در حضور قلب است. عبادت معنوی همراه با یک بینش و آگاهی شفاف است که در آن، فرد آنچه را که بر زبان می‌آورد درک می‌کند و گاه چنان در معنا غرق می‌شود که از رخدادهای اطراف خویش غافل می‌گردد. معنویت هرگز از سنخ درس کلاسی و قیل و قال علمی خشک نیست و با ظاهرسازی و اعمال بی‌روح بیگانه است. معنویت یک زیست عمیق و یافت درونی معناست.

## اشتراک در اثرگذاری عمیق

امروزه معنویت به‌طور عمده به دلیل اثرگذاری عمیق و پیامدهای مفیدش مورد توجه است. معنویت آن‌چنان بر بینش، گرایش و رفتار انسان مؤثر است که با هیچ عامل و انگیزه مادی، قابل مقایسه نیست و از همین روی، نگاه کاربردی به معنویت در حال گسترش است. معنویت منبعی اصلی برای فراانگیزش (metamotivation) است که در حوزه روان‌شناسی مثبت، بدان توجه بسیار شده است. امروزه تلاش می‌شود با بهبود سطح معنوی کارکنان بهره‌وری افزایش یابد. معنویت، عامل مهمی برای درمان





روان‌پریشی‌ها، بیماری‌های جسمی، معتادان و الکلی‌ها شده است، حتی از معنویت برای حفاظت از محیط زیست بهره می‌برند.

تلقی از معنویت دینی نیز چنان است که در آن نیروی عظیمی نهفته است که می‌تواند خاستگاه تحولات اساسی در فرد و جامعه باشد. آیت الله خامنه‌ای (دام‌ظله) در این زمینه می‌فرماید:

البته تقویت بنیه سپاه به آموزش و تجهیزات و سازماندهی و انضباط و همین چیزهایی است که ما همیشه سفارش می‌کنیم، اما بالاتر از همه اینها معنویت است: «... كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره: ۲۴۹). کم هم که باشید با داشتن آن جنبه معنوی زیاده‌ها را در مقابل خودتان مجبور به هزیمت می‌کنید. همین معنویت بود که بسیج را در میدان‌های نبرد آن طور بی‌تاب و عاشق می‌کرد به شوق جبهه. این جوانان را می‌کشاند و وقتی به جبهه می‌آمدند از جبهه دل نمی‌کنند... وقتی معنویت هست، دل‌ها مجذوب آن می‌شود. وقتی دل‌ها مجذوب شد، نیروها در پی دل‌ها و اراده‌ها حرکت می‌کند. وقتی این طور شد بزرگ‌ترین قدرت‌ها نمی‌توانند یک ملت را شکست بدهند (خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۲۱۳).

در برخی گونه‌های معنویت سکولار، محوریت بر احساسات فوق العاده و حالات برانگیختگی عمیق است. گویی تنها عنصر یا عمده‌ترین عنصری که معنویت را تشکیل می‌دهد، قرار گرفتن تحت تأثیر شگرف یک پدیده یا واقعه است. دیوید، ان. ال‌کینز (David N, Elkins) می‌گوید من مراجعان و دانشجویان خود را ترغیب می‌کنم آن چیزی را که بر آنها تأثیر عمیق می‌نهد بشناسند. این چیز می‌تواند یک سمفونی از بتون، پیاده‌روی در کوه یا حضور در یک گالری نقاشی باشد. سپس به آنها کمک می‌کنم مطابق برنامه منظمی این فعالیت‌ها را در برنامه روزانه‌شان بگنجانند (Elkins, 1999: 46). ال‌کینز در ادامه در بخشی با عنوان «فراتر از دین: برنامه‌ای شخصی برای ساختن یک زندگی معنوی در آن سوی دیوارهای دین سنتی» (Elkins, 1998)، از هشت راه بدیل برای معنویت (به جای راه‌های دینی) بحث می‌کند که عبارتند از: زنانگی، هنرها، بدن، روان‌شناسی، اسطوره‌شناسی، طبیعت، رابطه، شب‌های تاریک روح.

## اشتراک در فرارفتن از ظاهر

معنویت دور شدن از ماتریالیسم است. ماتریالیسم همه واقعیت را در ماده و امور مادی منحصر می‌داند و موضوع‌هایی همچون روح، مابعدالطبیعه، خدا و امور عرشی را که هرگز با تجربه حسی قابل درک و ردیابی نیستند، ساخته و پرداخته ذهن می‌داند و فاقد اعتبار می‌شمارد. نفوذ ماتریالیسم در عرصه پزشکی، روان‌پزشکی، جامعه‌شناسی، اقتصاد و علوم سیاسی، موجب نادیده گرفتن بسیاری از سازوکارها و تأثیر و تأثرهای متفاوتی است. معنویت، همین نگاه فروگامشی به واقعیت و نگرش ظاهرگرایانه به هستی را نکوهش می‌کند و از حقایق در سویه متعالی جهان پرده برمی‌دارد. فرد و جامعه با تمرکز بر این حقایق عمیق و با جهت‌گیری وجودی به سوی تعالی از زندگی روزمره و هیاهوی عالم ماده، به منبع جاودان کمال و قدرت می‌رسد، موفقیت خود را تضمین می‌کند و آرامشی با ثبات می‌یابد. فرد معنوی، در شگفتی‌های طبیعت، در هنرها، ورزش، روابط انسانی و در فعالیت‌های روزانه، حقایق عمیق می‌یابد که ماتریالیست‌ها و ظاهربینان از درک آنها ناتوان‌اند.

در معنویت دینی نیز عنصر باطن‌گرایی، عنصری اساسی است. یک دین‌دار قشری به ظاهر اعمال دینی بسنده می‌کند و از باورهای دینی تنها به درکی عوامانه و سطحی دلخوش است. حال آنکه دین‌دار معنوی، در پی درک لایه‌های عمیق‌تری از متن مقدس و آموزه‌های دینی است. عبادت معنوی، همراه با خشوع قلبی و درک حضور معبود است. شاید بتوان دین‌داری قشری را از برخی جنبه‌ها «ماتریالیسم دینی» نام نهاد که درست نقطه مقابل رویکرد معنوی به دین است. مقصودم از «ماتریالیسم دینی»، ماده‌باوری قلبی است. در اینجا هرچند شخص، دین‌دار است و در سطح باور عقلانی، به خدا، روح، آخرت و مابعدالطبیعه باورمند است، ولی این باور به ایمانی قلبی تبدیل نشده است و در نتیجه، رفتارهای این دین‌دار قشری با رفتارهای یک ماتریالیست تمام عیار، چندان تفاوت معناداری ندارد. او چنان مادی‌اندیش و در پی بهره‌مندی‌های دنیوی است که گویی نه خدایی در کار است و نه آخرتی: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۷).



#### ۴. بازتعریف معنویت اصیل اسلامی

با توجه به اشتراکاتی که برای «معنویت» مقسّمی برشمردیم و دقت در مواردی که معنویت بر آنها صدق نمی‌کند، می‌توان به یک جمع‌بندی به‌عنوان تعریف معنویت اسلامی دست یافت.

در این راستا نخست با توجه به بُعد سلبی مسئله بررسی خواهیم کرد که معنویت اسلامی بر چه اموری صدق نمی‌کند. سپس با توجه به بُعد ایجابی به چستی معنویت اصیل اسلامی می‌پردازیم. آن‌گاه با رجوع به قرآن و نهج‌البلاغه، به واکاوری معنویت اسلامی خواهیم پرداخت و در نهایت به بررسی مبانی معنویت اسلامی می‌پردازیم.

#### تعریف سلبی معنویت اسلامی

در بخش پیشین دانستیم که معنویت (چه از نوع دینی و چه از نوع سکولار آن)، به‌لحاظ مفهومی با دین و دین‌داری مترادف نیست. معنویت، معناجویی و معنایابی تجربی و شهودی است. معنویت، گذر از ظاهر به باطن است و پی‌آمدهای عمیق بر ابعاد مختلف وجودی انسان برجای می‌گذارد. بر این اساس، معنویت به موارد زیر صدق نمی‌کند:

۱. دین‌داری مناسک‌محور (دین‌داری با همت‌گماردن حداکثری به اعمال عبادی و یا اکتفاکننده به احکام شرعی که همان امر و نهی‌های دینی یا واجبات و محرمات فقهی است): اگر کسی در دین‌داری خویش، برای عبادت و مستحبات زمان بسیاری بگذارد یا تنها به آموختن ریزه‌کاری‌های احکام شرعی و فروع فقهی پردازد و از مطابقت اعمالش با موازین شریعت دلخوش باشد، از اخلاق و آداب تنها بدان مقدار بسنده کند که به‌لحاظ شرعی واجب‌اند، به حضور قلب در عبادات همت‌نگمارد (چون وجوب ندارد) و پروراندن احساسات عمیق دینی همچون حب‌اللهی، توکل و رضا را در قلب خویش جا ندهد چنین کسی هرچند دین‌دار و عابد است، شخصی معنوی نیست. او به ظواهر دین بسنده کرده و از حقایق و معانی‌ای که غایت‌های تشریح‌اند غفلت ورزیده است. در نتیجه، این چگونگی دین‌داری را می‌توان «دین‌داری قشری» نامید.



۲. دین‌داری جزم‌اندیشانه (خالی از استدلال و عقلانیت و پر از تعصب و سوگیری اعتقادی): بنای جزم‌اندیشی و جانب‌داری اعتقادی می‌تواند بر پایه‌های مختلفی استوار باشد؛ همچون نبود قدرت منطقی ذهن، فقر فکری و فرهنگی، سوگیری خانوادگی، تبعیت از سنت قومی، استثمار فکری از سوی دین‌داران یا حاکمان، مطامع سیاسی یا اقتصادی و... اما در هر حال، جزم‌اندیشی کور و تعصب‌ورزی خام، با معنویت کاملاً ناسازگار است، زیرا نمی‌تواند از نوعی خودخواهی و نفس‌پرستی خالی باشد و در نتیجه با خداخواهی و خداجویی منافات دارد. دین‌داری جزم‌اندیشانه با دو ویژگی از ویژگی‌های «دین نابالغ» گوردون آلپورت متناسب است: «دین‌داری دست دوم» (second-hand) و «دین‌داری نااندیشیده» (Allport, 1950) (unreflective).

۳. دین‌داری عقل‌محور (تأکید بر باورهای عقلانی): «معنوی» بر شخصی اطلاق می‌شود که به عقلانیت صرف توجه می‌کند، در پی تحکیم استدلالی عقاید دینی است و دغدغه اصلی‌اش، یافتن پاسخ برای همه شبهه‌هاست، ولی هیچ‌گاه در پی چشش درونی و ایمان قلبی نیست. او می‌تواند وجود خداوند و مسئله توحید را با ادله فراوان اثبات کند و نقض و ابرام‌ها را پاسخ گوید، اما هرگز حضور حق تعالی را در زندگی‌اش لمس نکرده و توحید بر صحنه عملی زندگی‌اش تأثیر نگذاشته است. او خداوند را تنها از دریچه کلام و فلسفه نگریسته و او را همراه با پیچیدگی بسیار دیده است، اما هرگز درک نکرده است که او زنده حاضر و موضوع عشق و دلدادگی است و در غم فراق او هجران کشیده‌ها بسیارند. او لذت مناجات و نیایش را در ژرفای جانش در نمی‌یابد و چه بسا منکر مقامات عرفانی و تعالی‌های معنوی است.

۴. دین‌داری اخلاق‌محور (تأکید بر هنجارهای اخلاقی صرف): رعایت قواعد اخلاقی (شامل قواعدی که خود عقل آنها را درک می‌کند و دین نیز بدانها تنبیه داده است)، فرد را نزد عقلا ممدوح می‌کند و اعمال او را یکسره نیکو و «حسن» می‌گرداند، اما اگر انگیزه این اخلاق‌ورزی، خودِ حسن و قبح باشد (برای مثال،







دروغ نمی گوید تنها بدان دلیل که دروغ قبیح است)، نه تقرب الی الله و نه تعالی از سطح مادیت، آن گاه معنویت بر آن صدق نخواهد کرد.

۵. دین داری سودمحور (در پی کسب لذت های بزرگ تر یا دفع رنج های عظیم تر): برخی دین داران تصویری کاملاً مادی و دنیایی از بهشت و دوزخ دارند. از نظر آنان، بهشت جایی است آکنده از لذت های جسمانی که تنها تفاوتشان با لذت های این جهانی، در کثرت، شدت، دوام و بی حد و مرز بودن آنهاست. دین داری آنان نوعی بدهستان است. از لذت های زودگذری چشم می پوشیم تا به همان لذت های کامل تر و شدیدتر دست یابیم. چنین افرادی از سطح حیوانی تجاوز نکرده، نسبت به تعالی وجودی، تکامل روحی، بی نهایت شدن و معرفت به حقیقه الحقایق بی اعتنا و بی رغبت اند. در نتیجه، چنین افراد ظاهرگرا و مادی اندیشی را نمی توان معنوی دانست. یکی از ویژگی های «باور دینی عارضی» (Extrinsic religious belief) آلپورت<sup>۱</sup>، ابزارانگاری دین است و اینکه فرد، دین را نه خالصانه برای خدا، بلکه برای رسیدن به منافع خویش (حتی اگر این منفعت، سلامت روح و روان باشد) بخواهد. چنین فردی از یکپارچگی شخصیتی محروم اند (Allport, 1966).

۶. دین داری عادت محور (حاکم شدن روزمرگی بر دین داری): وقتی ایمان مذهبی، کلیشه ای شود و از شور و حرارت اولیه تهی گردد، دین داری عاری از معنویت خواهیم داشت. دین داری قشری یا غیر معنوی، تازگی و طراوات ایمان نوکیشان را ندارد. از ویژگی های «باور دینی ذاتی» (Intrinsic religious belief) آلپورت، آن است که دین به صورت پویا و زنده در زندگی فرد حاضر باشد و شیوه زندگی مذهبی نه از روی عادت، بلکه از روی عهد کامل و خالص با خداوند برقرار باشد (Allport, 1966).

---

۱. جهت گیری یا عقیده «دینی عارضی» (ER) در برابر جهت گیری یا عقیده «دینی ذاتی» (IR: Intrinsic religious...) دو اصطلاح مشهور از آلپورت است که در همان تمایز پیشین او میان دین بالغ و دین نابالغ ریشه دارد.

۷. دین‌داری اسطوره‌ای (حاکمیت تخیلات عوامانه بر اندیشه دینی): دین‌داری آمیخته با سنت‌ها و اعتقادهای واهی که در قوم یا منطقه‌ای خاص رایج بوده است و پذیرش نااندیشیده خرافات با معنویت ناسازگار است. دین‌داری خرافی شامل تصویری انسانی از خداوند نیز هست (مثلاً، تصور کردن او در قالب مردی عظیم الجثه و در آسمان‌ها به تخت نشسته). همچنین تصویری کاملاً مادی و رؤیاگونه از بهشت و دوزخ و یا داشتن تصویری فرشته‌گون از انبیا و اوصیا 8، به گونه‌ای که انسان را از واقع‌گرایی دور کند با معنویت ناسازگار است. این نوع دین‌داری به آنچه آلپورت یکی از ویژگی‌های دین نابالغ دانسته، یعنی «خشک‌اندیشی» (literal-minded) نزدیک است. مقصود او از خشک‌اندیشی به ظاهر آن است که صفات منسوب به خداوند در متون دینی (مانند خشم، غیرت و...) بدون تأویل و به همان معنای ظاهری و انسان‌مانند پذیرفته شوند (Allport, 1950).

## ۵. بازتعریف معنویت اصیل اسلامی

با توجه به مطالب پیش گفته می‌توان معنویت اسلامی را معناجویی از طریق جهت‌گیری وجودی (متمایز، عمیق و فراگیر، به گونه‌ای که فرد، نوعی دگرذیسی احساس می‌کند) به سوی منبع حقیقی همه اهداف و منبع حقیقی همه ارزش‌ها دانست؛ خواه این جهت‌گیری ناشی از یک تکانه ناگهانی یا ناشی از مقدمات عامدانه کوتاه‌مدت یا طولانی مدت باشد. این معناجویی و معنایابی انسان را از سطح حیوانی تعالی می‌دهد و تأثیر ژرفی بر همه جنبه‌های انسان از جسم و روان گرفته تا شناخت و رفتار برجای می‌گذارد؛<sup>۱</sup> برای نمونه می‌توان برخی تحولات در جنبه‌های مختلف انسان را این گونه برشمرد:

۱. جهت‌گیری وجودی (اگرستانسیال) در همه ابعاد انسان مؤثر است: «وَجْهَةٌ وَجْهِي لِلَّذِي قَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (انعام: ۷۹) یا «وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّئُهَا» (بقره: ۱۴۸).





- روانی - تنی: احساس توانایی فراوان بدنی در برابر درد، بیماری، مشکلات و بحران‌های زندگی، آمادگی برای جان‌فشانی و ایثار، احساس سرزندگی و انرژی، احساس رضایت و آرامش معنوی، عواطف لطیف، ناب و معصومانه و احساس امید.

- شناختی: نگاه یکپارچه و کل‌گرا، یافتن معنا و هدف زندگی در همه تجربه‌ها و رخدادهای زندگی، مثبت‌اندیشی، نگاه متعالی به رنج و مرگ، مقام رضا، کم بها دادن به ارزش‌های مادی، احساس رسالتی بر دوش، بصیرت و فرزانه‌گی.

- شهودی: ایمان عمیق به غیب، دریافت عمیق و قلبی باورهای دینی، احیاناً شهوداتی از غیب و الهام‌هایی از عالم معنا، رؤیاهای صادقه و با خبر شدن از آینده.

- رفتار با خویش: اهتمام به رفتار کردن اخلاقی، تسلط نسبی بر خواسته‌های نفس، خودنظارتی ارزشی، سبک زندگی با محوریت نگرش‌ها، باورها و ارزش‌های معنوی و مناسب برای تکامل و تعالی معنوی.

- رفتار با دیگران: تنظیم روابط بین‌فردی بر اساس مدارا و رواداری (چشم‌پوشی از خطاهای قابل اغماض دیگران، زیرا خطاهای خود را بیشتر و مهم‌تر می‌بیند)، دوستی و همکاری غیرمشروط و خالصانه.

- رفتار با طبیعت: رفتار لطیف و مشفقانه با حیوانات، دغدغه نسبت به محیط زیست، اهتمام به پاکیزگی طبیعت.

- رابطه با مابعد الطبیعه: حضور قلب در عبادات، احساس لذت و بهجت از عبادت، احساس سبکی و طهارت پس از عبادات، عشق‌ورزی با خداوند و اولیای او.

به بیان بهتر، معنویت اسلامی در این عبارت امیر مؤمنان 7 دیده می‌شود: «قد احیا عقله وامات نفسه حتی دق جلیله و لطف غلیظه و برق له لامع کثیر البرق فابان له الطریق و سلک به السبیل و تدافعتہ الابواب الی باب السلامه و دار الاقامه» (نهج البلاغه عبده، خطبه ۲۲۰): عقلش را زنده کرده و نفس خویش را میرانده است تا آنجا که جسمش لاغر و عناصر خشن نفسش نرم شده است و برقی پرنور بر او می‌درخشد که راه را برای او روشن کرده و او را در راه راست نهاده و از دری به در دیگر می‌برد تا به درب سلامت و سرای جاوید برساند.

آن تحولی که در این عبارت شریف توصیف شده، تحولی همه‌جانبه در وجود آدمی است تا بر عقل، احساسات، اخلاقیات، سلوک رفتاری و اداراکات شهودی فرد تأثیر گذارد و آدمی را به سمت باطن‌گرایی و تلاش برای تکامل روحی براند. عبارت «قد احیا عقله» تحول در بعد شناختی را بیان می‌کند. عبارت «امات نفسه» تحول در بعد رفتار با خویش است و عبارت «دق جلیله» به جسم اشاره دارد (لاغرشدن و از میان بردن تکائف‌های بدنی، به طبع پیامدهایی همچون نشاط بدن، پرانرژی و سرحال‌بودن و توانایی تحمل مشقت‌ها دارد). «لطف غلیظه» به وضعیت روانی - عاطفی و نیز رفتار با خود، دیگران و طبیعت ناظر است و «برق له ...» به بعد شهودی انسان و رفتار با مابعد الطبیعه اشاره دارد.

### مراتب معنویت اسلامی

نکته مهمی که می‌تواند به تکمیل تصویر ما از «معنویت اسلامی» کمک کند، توجه به مراتب مختلف آن است. کمترین مرتبه معنویت اسلامی چیست؟ به بیان دیگر، چه حد نصابی برای معنویت لازم است؟ از یک سوی، معنویت امری مقول به تشکیک و دارای مراتبی از قوت و ضعف است و از سوی دیگر، چنان‌که گذشت با مصادیقی از دین‌داری مواجهیم که با معنویت تنافی دارند. بنابراین، برای ورود یک دین‌دار به معنویت باید مرزی تقریبی یافت.

در رساله سیر و سلوک منسوب به علامه بحر العلوم 4 عوالم دوازده‌گانه سلوک طرح گردیده است که به نظر نگارنده مبنای خوبی برای رتبه‌بندی معنویت اسلامی است. مرتبه اول، اسلام اصغر است که همان اظهار زبانی شهادتین است. مرتبه دوم، ایمان اصغر است؛ یعنی رسیدن اسلام اصغر به قلب و تصدیق قلبی به آنچه زبان اظهار کرده بود. سومین مرتبه اسلام اکبر است که تسلیم عملی و اطاعت از امر و نهی‌های شرعی است و مرتبه چهارم نیز ایمان اکبر است که به معنای رسیدن اسلام اکبر به قلب و تسلیم و رضای قلبی به دستورهای الهی است. در مرتبه سوم، تسلیم و اطاعت، ناشی از عقل و برآمده از خوف یا طمع (خوف از عذاب یا طمع به لذت‌های بهشتی) است و «خالی از اشتیاق، رغبت، لذت



و سهولت بر روح و نفس» است (نک: بحر العلوم، ۱۳۶۰: ۸۴)، ولی در مرتبه چهارم، روح انسان با شوق و رغبت تسلیم می‌شود و چون روح «فرمان‌فرمای جمیع اعضا و جوارح» است، ایمان اکبر به همه اعضا و جوارح سرایت می‌کند و همه مطیع و منقاد می‌گردند و لحظه‌ای از اطاعت و عبودیت کوتاهی نمی‌کنند (همان: ۸۴).

با توجه به تعریف ارائه‌شده از معنویت اسلامی می‌توان آغاز معنویت را مرتبه چهارم سلوک (از مراتب دوازده‌گانه)، یعنی «ایمان اکبر» دانست که نشانه آن انجام‌دادن واجبات و ترک کردن محرمات با رضای قلبی و بدون فشار روحی است. هشت مرتبه پس از ایمان اکبر وجود دارد که در جدول زیر و در قالب چهار مرتبه معنویت گنجانده شده‌اند:

معنویت اصیل اسلامی	
مرتبۀ اول: ایمان اکبر	اطاعت با رضایت و رغبت
مرتبۀ دوم: هجرت کبری و جهاد اکبر و فتح و ظفر	هجرت، جهاد و رسیدن به رهایی از جنود شیطان و خروج از عالم جهل، طبیعت، بندهای وهم، غضب، هموم، غموم ...
مرتبۀ سوم: اسلام اعظم و ایمان اعظم	مشاهده نیستی و ذلت و فقر خویش و خروج از انانیت
مرتبۀ چهارم: هجرت عظمی و جهاد اعظم و عالم خلوص	هجرت و جهاد با آثار نفس و رسیدن به توحید مطلق

به بیان ساده‌تر می‌توان گفت ویژگی مرتبه اول معنویت اسلامی عبارت است از: مراحل اولیه توجه به عالم معنا و عمق دین، زندگی و جهان. چشیدن لذت عبادت و کاسته‌شدن از دشواری آن. ویژگی مرتبه دوم معنویت اسلامی، تکاپوی فراوان برای تکامل روحی، تطهیر اخلاقی، مبارزه با مشغله‌های دنیوی است که مانع تقرب و توجه تام به حق تعالی می‌شوند. مرتبه سوم و چهارم مراتب عالی‌ای هستند که با زیرپا نهادن انانیت همراه هستند، و مرتبه چهارم تعمیق مرتبه سوم معنویت است.



۲۴  
نظر  
صدر

سال بیست و یکم، شماره ۸۳، پاییز ۱۳۹۵

دین داری قشری	
مرتبۀ اول	اسلام اصغر همراه با نفاق اصغر
مرتبۀ دوم	ایمان اصغر همراه با کفر اکبر
مرتبۀ سوم	اسلام اکبر همراه با نفاق اکبر
مرتبۀ چهارم	ایمان اکبر همراه با کفر اعظم یا نفاق اعظم

در برابر مراتب معنویت، با مراتب چهارگانه قشری گری مواجهیم. البته در قشری گری، مراتب از قوی به ضعیف رتبه بندی می شوند؛ به گونه ای که مرتبه اول، شدیدترین مراتب قشری گری است.

در مرتبه اول قشری گری، اسلام اصغر همراه با نفاق اصغر است. این مرتبه کسی را شامل می شود که به زبان اسلام آورده، ولی دچار نفاق اصغر است؛ یعنی قلبش بدانچه زبانش می گوید اعتقادی ندارد. او چه بسا به پیروی کورکورانه از آبا و اجداد و تعصب قومی، دارای اسلام شناسنامه ای است، ولی در عین حال، شبهه های بسیاری درباره خداوند، عدالت و حکمت خداوند، نبوت و شریعت در دل دارد.

در مرتبه دوم قشری گری، ایمان اصغر همراه با کفر اکبر است؛ یعنی کسی که از اسلام تنها به شهادتین زبانی و قلبی بسنده کرده است و هیچ پایندی به دستورهای شرعی ندارد. هر چند قلب او توحید، نبوت و دیگر ارکان اعتقادی را تصدیق کرده، ولی دچار کفر اکبر است؛ یعنی در عمل، تسلیم پروردگار نشده است.

در مرتبه سوم قشری گری، اسلام اکبر همراه با نفاق اکبر است. هر چند صاحب این مرتبه به اعمال عبادی و رعایت واجب و حرام سخت پایند است، ولی این تسلیم به قلب او سرایت نکرده است و در نتیجه، به خداوند متعال اعتراض می کند و از سر اجبار عبادت می کند، نه از سر شوق. در واقع، اعمال او تابع قلبش نیست (در ظاهر، مطیع خدا دیده می شود و در دل، معاند با او است که این نفاق اکبر است: «إِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالِي» (نسا: ۱۴۲)).

در مرتبه چهارم قشری گری، ایمان اکبر همراه با کفر اعظم یا نفاق اعظم است که در





هر دو نوعی انانیت وجود دارد. صاحب این مرتبه از قشری گری، هر چند هم در جوارح و هم در دل مطیع خداست، هنوز خود را در میان می‌بیند و مقامی برای خویش می‌یابد (مقام تسلیم) (کفر اعظم). او اظهار توحید می‌کند توحیدی می‌اندیشد و توحیدی عمل می‌کند، ولی با مؤثر دیدن خویش در عمل توحید او مخدوش است. نفاق اعظم آن است که فرد، انانیت را نیز با قدم عقل و فکر کنار زده است، اما این رفع انانیت وارد قلب و باطن او نشده و آن را شهود نکرده است.

### نتیجه‌گیری

موج سکولاریزاسیون و جدایی از دین در چهار دهه اخیر به «معنویت» رسیده است. «معنویت مدرن»، «معنویت برند آمریکا» و «معنویت عصر جدید»، معنویت‌هایی هستند که رابطه خویش با دین سنتی را گسیخته‌اند و به شدت اومانستی و انسان‌محور شده‌اند. همچنین سکولار شدن معنویت با کاربردی شدن شدید آن همراه بوده است تا آنجا که معنویت سکولار، امروزه گره‌هایی فرو بسته در تمدن مدرن بشریت را گشوده است و می‌گشاید. در چنین فضایی لازم است «معنویت دینی» تبیین شود و نسبت آن با معنویت سکولار روشن گردد.

«معنویت» در پی معنای زندگی و جهان‌بودن است و تلاش برای زیستن معنا دار؛ یعنی داشتن هدفی فراتر از اهداف جزئی در زندگی و دسترسی به منبع ارزش که زیستن را با ارزش می‌سازد. معنویت بدین معنا، با مفهوم دین‌داری یکسان و مترادف نیست و چه بسا دین‌داری‌هایی که خالی از معنویت باشند. معنویت یافتن و شهود معناست، نه صرف آگاهی ذهنی از آن. معنویت گذار از ظاهر و پوسته امور دنیوی به باطن و حقیقتی است که در ورای آنها نهفته است و نیز گذار از ظاهر شریعت است به عمق و غایت آن. معنویت، بر جنبه‌های مختلف وجودی انسان از جمله رفتار فردی و اجتماعی او تأثیر گذار است و موجب فرا انگیزش در او می‌شود.

معنویت با این اوصاف، مفهومی است که به اشتراک لفظی هم بر معنویت سکولار و هم بر معنویت دینی قابل اطلاق است. تفاوت اساسی میان این دو، در آن است که

معنایابی یا معنابخشی به زندگی بر چه منبعی تکیه دارد. در معنویت اصیل دینی، منبع همه ارزش‌ها و هدف‌نهایی همه اهداف (غایه‌الغایات و قيمة‌القیم) یک منبع حقیقی است (یعنی تشبه الی الله)، اما در معنویت سکولار، منبعی اعتباری و قلمدادی است؛ یعنی آنچه که هر شخص برای خودش غایه‌الغایات فرض می‌کند.

معنویت اصیل اسلامی از سنخ درس کلاسی و بحث علمی خشک نیست. معنویت اسلامی با دین‌داری قشری در تقابل است. دین‌داری قشری همراه با نوعی «ماتریالیسم دین‌دارانه» است؛ یعنی همه چیز حتی بهشت و دوزخ در التذاذها و ابتلائات جسمانی منحصر است: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۷). دین‌داری قشری ظاهر‌گرایی است؛ در حالی که دین‌دار معنوی در پی درک لایه‌های عمیق‌تری از متن مقدس و آموزه‌های دینی است. معنویت اسلامی با دین‌داری جزم‌اندیشانه تعصب‌آمیز منافات دارد. «دین نابالغ» گوردون آلپورت که دو ویژگی آن «دین‌داری دست‌دوم» و «دین‌داری نا‌اندیشیده» است. معنویت با دین‌داری عادت‌محور نیز منافات دارد. «جهت‌گیری دینی ذاتی» آلپورت آن است که دین به صورت پویا و زنده در زندگی فرد حاضر باشد و شیوه زندگی مذهبی نه از روی عادت، بلکه از روی عهد کامل و خالص با خداوند برقرار باشد.





## کتابنامه

۱. بحر العلوم (طباطبایی نجفی)، سیدمهدی (۱۳۶۰)، رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم، با مقدمه و شرح محمدحسین حسینی طهرانی، تهران: انتشارات حکمت.
۲. بیات، محمدرضا (۱۳۹۰)، دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۱)، معنویت و انقلاب اسلامی، تهران: موسسه فرهنگی هنری قدر ولایت.
۴. رستگار، عباس‌علی (۱۳۸۹)، معنویت در سازمان با رویکرد روان‌شناختی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
5. Allport, Gordon W. (1950), *The Individual and His Religion*, New York: The Macmillan Company.
6. \_\_\_\_\_ (1966), "The Religious Context of Prejudice," in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5.
7. Cousins, Ewert (1992), *Christ of the 21st Century*, Element Books.
8. Dalai Lama (1999), *Ethics for the New Millennium*, Riverhead Books.
9. Elkins, David N. (1998), *Beyond Religion: a Personal Program for Building a Spiritual Life Outside the Walls of Traditional Religion*, Wheaton, IL: Quest Books.
10. Elkins, David N. (1999), *Spirituality: It's What's Missing in Mental Health*, in: *Psychology Today*, No. 32 (5).
11. Flanagan, Kieran (2007), "Introduction," in: *A Sociology of Spirituality*, Kieran Flanagan & Peter C. Jupp (eds.), Ashgate.
12. Gorsuch, R. L. and W. R. Miller, (1999), "Assessing spirituality," In: *Integrating spirituality into treatment*, W. R. Miller (ed.), Washington, DC: American Psychological Association.
13. Gross, Zehavit (2006), "Spirituality, Contemporary Approaches to Defining," in: *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*, Elizabeth M.



Dowling, W. George Scarlett (eds.), London: Sage Publications.

14. Heelas, Paul (1996), *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, New York: Blackwell.
15. Heelas, Paul (2008), *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, New York: Blackwell.
16. Houtman, Dick & Stef Aupers (2007), "The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: the Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000," in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, No. 46 (3).
17. Nelson, James M (2009), *Psychology, Religion and Spirituality*, New York: Springer.
18. Rambachan, Anatanand (1994), *The Limits of Scripture: Vivekananda's Reinterpretation of the Vedas*, University of Hawaii Press.
19. Saucier, Gerard and Katarzyna Skrzypinska (2006), "Spiritual But Not Religious? Evidence for two Independent Dispositions," in: *Journal Of Personality*, No. 74 (5).
20. Seybold, K. S., and P. C. Hill (2001), "The Role of Religion and Spirituality in Mental and Physical Health," in: *Current Directions in Psychological Science*, No. 10.
21. Sharf, Robert H (2000), "The Rhetoric of Experience and the Study of Religion," in: *Journal of Consciousness Studies*, No. 7.
22. Sheldrake, Philip (2007), *A Brief History of Spirituality*, New York: Wiley-Blackwell.
23. Smith, Christian (2005), *Soul Searching: the Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, Oxford: Oxford University Press.
24. Snyder, charles r. and shane j. lopez (2006), *Positive Psychology: the Scientific and Practical Explorations of Human Strengths*, Sage Publications.
25. Waaijman, Kees (2002), *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*, Peeters Publishers.

