

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۳

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال دوازدهم، شماره ۴۸، زمستان ۱۳۹۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۷

هویت معنویت دینی از منظر آموزه های شیعی - مهدوی

رضا حاجی ابراهیم^۱
سهیلا یآوری^۲

چکیده

معنویت دینی برآیند و حاصل شکلی از زیستن است که بر پایه رابطه قلبی - ایمانی با خدا و پیوند حبی نسبت به پیامبر و اهل بیت طاهرین اش شکل گرفته، اعمال و زندگی فرد معنوی را بر پایه تعالیم و حیانی و تلاش برای برپایی حکومت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الیه تبلور می بخشد. با توجه به گسترش جریان های معنوی جدید که ماهیتی تکثرگرا داشته مخاطبان را به ورطه نسبیت گرایی و اباحه گرایی سوق می دهند، معنویت دینی معنویتی به دور از اباحه گرایی و نسبیت اندیشی معرفتی یا اخلاقی است. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی و برپایه محکمت عقلی و نقلی هویت معنویت دینی را از منظر آموزه های شیعی - مهدوی در چهار بخش معرفت شناختی، هستی شناختی، انسان شناختی و وظیفه شناختی مورد بررسی قرار داده و به این نتایج رسیده است که معنویت دینی قائل به عقلانیت، و حیانیّت، وجود خدا، عصمت و علم فرابشری و پیامبر و امام معصوم، ضرورت اقتدا به امام معصوم برای دوری از انحرافات، وجود و اصالت روح و امام معصوم به عنوان واسطه فیض و ولی نعم است و معنویت دینی آخرت گرا، شریعت گرا و اعتدال گرا، قائل به پذیرش ولایت معصوم به عنوان شرط قبولی اعمال و بالاخره ضرورت احیای امر معصوم به عنوان

۱. استادیار دانشگاه صنعتی امیرکبیر.

۲. کارشناسی ارشد مبانی نظری اسلام دانشگاه معارف اسلامی (نویسنده مسئول) (s.yavari81@gmail.com).

اصلی‌ترین وظیفه منتظران حقیقی است.

واژگان کلیدی:

معنویت دینی، احیای امر معصوم، وظیفه منتظران، معنویت.

مقدمه

معنویت از مفاهیم سهل و ممتنعی است که هرچند در نگرشی شهودی به سادگی دریافت می‌گردد؛ ولی در تحلیل مفهومی از تن دادن به تعریفی جامع و مانع، گریزان می‌باشد. معنویت، نه معادل و مرادف با دین است، نه مترادف با عرفان؛ نه آن را می‌توان با اخلاق معادل دانست و نه آن را می‌توان از این مجموعه بیگانه به حساب آورد. معنویت دینی در واقع، حاصل شکلی از زیستن است که بر پایه رابطه قلبی و پیوند حبی با خدا شکل گرفته و حالات، اعمال و زندگی فرد معنوی را بر پایه تعالیم و حیانی تبلور بخشیده، همه را رنگ و بویی خدایی می‌دهد. روشن است که این چنین معنویت دینی، تاریخی به قدمت شرایع آسمانی داشته و با آمدن آدم ابوالبشر علیه السلام بر زمین، پدید آمده است. اما با روند روز افزون مدرنیسم، مهم‌ترین چالشی که پیش روی انسان‌ها قرار گرفته «بحران معنویت» است؛ بحرانی که دنیای غرب به خاطر گریز از دین و آن‌چه مربوط به جهان فرامادی است، بدان مبتلا گشته است. در واقع آرمان عصر تجدد (Modernity) ساختن بهشتی دنیوی بر روی زمین بود و مبشران چنین بهشتی، علم تجربی و تکنولوژی برآمده از آن بودند. اما سختی زندگی ماشینی، ارزش‌های مادی جهان سرمایه‌داری و ظهور مکاتب الحادی، در کنار طرد ادیان و حیانی (از اواخر قرن هفدهم به این سو) موجب گردید که انسان‌های رنج‌دیده پس از جنگ جهانی نسبت به هر نغمه‌ای که طنین روحانی داشت خضوع کنند و برای درمان دردهای خویش به هر توصیه معنوی چنگ بزنند. در حقیقت ذهنیت علم‌زده انسان مدرن که رسوب‌های اندیشه پوزیتیویستی را به همراه داشت و ادیان سنتی را خرافه و فاقد اعتبار می‌انگاشت هم‌سو با ویژگی‌ها و مشخصه‌های جهان مدرن (مشخصه‌هایی چون سکولاریزم، فردگرایی، اومانیزم و...) به سمت پدید آوردن فرقه‌هایی سوق یافت که دین نبودند، ولی برای او بسیاری از نقش‌های دین را بازی می‌کردند.



بدین ترتیب، جریان‌های معنوی جدید، یکی پس از دیگری و هر یک با تأکید بر یک نیاز اصیل بشری تدریجاً ظهور و نمود یافتند و با ماهیت تکثرگرایی که دارند تلاش می‌کنند که میان آموزه‌های معنویت مدرن و معنویت دینی تلفیق ایجاد کرده، برای پیروان ادیان آسمانی مختلف جاذبه به وجود آورند.

از طرفی گستره ارتباطات در جهان معاصر موجب گشته که این معنویت‌های نوظهور در جامعه ما نیز مطرح و تبلیغ گردند و اکثریت مخاطبین این جریان‌ها - بخصوص جوانان - گمان کنند که این ادیان نوظهور بی‌آن‌که شریعت محوری را الزام کنند، حس معنویت‌گرایی انسان را پاسخ داده، به سوی این جریان‌ها تمایل نشان می‌دهند. از این رو ضروری است که پژوهش‌های متعددی در روشن‌گری حقیقت و هویت این جریان‌های معنوی و معنویت دینی صورت گیرد.

بدین منظور این نوشتار در پی آن است که هویت معنویت برخاسته از دین (وحی) را از منظر آموزه‌های شیعی - مهدوی تبیین کند و به این پرسش اصلی که «مبانی هویت بخش معنویت دینی کدامند؟» پاسخی در حد توان دهد.

برای دست‌یابی به جواب این پرسش کوشش شده است در پرتو تحلیل مفهومی کلید واژه‌های اصلی بحث، مبانی هویت بخش معنویت دینی در چهار بخش معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و وظیفه‌شناسی مورد بررسی قرار گیرد.

مفهوم‌شناسی

از آن‌جا که مغالطه اشتراک اسم از رایج‌ترین خطاهای منطقی در مباحث معرفتی است، ضروری است در ابتدای هر بحثی با توضیح معنای دقیق واژگان کلیدی آن بحث، از منازعات لفظی که ناشی از کاربرد الفاظ مشترک می‌باشد، پیشگیری شود.

دین

معنای لغوی

لغت‌نامه‌های عربی برای دین معانی متعددی مانند اطاعت، انقیاد، (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۲، ۳۱۹) جزا و پاداش و عادت (فراهیدی، ۱۳۶۴: ج ۸، ۷۳) ذکر کرده‌اند. این واژه به معنای «شریعت» نیز به کار رفته است، اما راغب اصفهانی چنین کاربردی را استعاره می‌داند. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵: ج ۱، ۳۲۳)

در فرهنگ‌های لغت فارسی نیز دین به معنای کیش، ملت، شریعت، توحید، اسلام، عادت

و سیرت به کار رفته است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۲۴، ۵۷۲) به لحاظ زبان‌شناختی دین در زبان فارسی و سامی مشترک بوده و به معنای کیش، وجدان، داوری و آئین به کار رفته است و ارتباط محکمی با واژه «دئنا» در زبان سانسکریت دارد. (معین، ۱۳۶۰: ج ۲، ۱۵۹۷)

معنای اصطلاحی

دست‌یابی به تعریف اصطلاحی دین با موانع عمده‌ای روبه‌روست؛ خلط میان دین‌داری از یک سو و تعالیم دینی از سوی دیگر را می‌توان از عوامل مؤثر بر دشواری تعریف دین برشمرد. گاهی دین به عنوان پدیده‌ای مستقل از انسان در نظر گرفته می‌شود که برخی گزاره‌های اعتقادی، اخلاقی و عملی را در بر می‌گیرد و گاهی نیز دین به معنای پای‌بندی به شریعت و آئین و در واقع تدین و دین‌داری در نظر گرفته می‌شود. استاد جوادی آملی می‌گویند:

در تعریف دین، باید از خلط بین دین با تدین و دین با ایمان اجتناب کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۶)

از آن‌جا که ارائه تعریف ماهوی از دین ممکن نیست، شایسته است که منظور از دین در این تحقیق بر پایه رویکردی قراردادگرایانه مشخص شود.

منظور از دین در این نوشتار یکی از سه معنا خواهد بود:

۱. دین به معنای عام، یعنی مجموعه‌ای از گزاره‌ها و تعالیم که صبغه انسان‌شناختی یا هستی‌شناختی یا وظیفه‌شناختی دارند. دین در این معنای عام را می‌توان به ادیان سنتی و ادیان دنیوی تقسیم نمود. ادیان سنتی خود به ادیان وحیانی و غیر وحیانی تقسیم شده، ادیان وحیانی به ادیان ابراهیمی و ادیان غیر ابراهیمی تقسیم می‌گردند.

برای ادیان دنیوی می‌توان از مارکسیزم یا اومانیسم الحادی نام برد. (هیگ، ۱۳۷۶: ۱۷) از جمله ادیان سنتی غیر وحیانی، بودیسم قابل ذکر است. دین زرتشت نمونه‌ای از دین سنتی وحیانی غیر ابراهیمی بوده و آئین‌های اسلام، مسیحیت و یهودیت از جمله ادیان وحیانی ابراهیمی می‌باشند؛

۲. دین به معنای خاص، یعنی مجموعه‌ای از گزاره‌ها که یا در مورد سرشت، سرگذشت یا سرنوشت انسان و جهان بوده، صبغه‌ای هستی‌شناختی یا انسان‌شناختی دارند و یا مشتمل بر ارزش‌ها و الزاماتی هستند که جنبه وظیفه‌شناختی دارند و خاستگاه چنین تعالیمی هم وحی الهی است؛^۱

۱. این تعریف استنباط شده از تعریف علامه محمدتقی جعفری است (جعفری، ۱۳۷۸: ۱۷).

دین در این معنای خاص، به دو قسم ادیان ابراهیمی و ادیان غیر ابراهیمی تقسیم می‌شود.

۳. دین به معنای اخص، یعنی دین اسلام؛ آن هم با روایت و قرائت شیعی - مهدوی و براساس تعالیم ائمه دوازده گانه علیهم‌السلام.

قابل ذکر است که مقصود از «دین» در عبارت «معنویت دینی» خصوصاً معنای سوم است که تبلور بخش تعالیم همه ادیان و حیانی در طول تاریخ می‌باشد؛ چرا که تنها آئین و حیانی اصلی که دست خوش تحریف و تغییر قرار نگرفته است تعالیم قرآن است و بس. به علاوه از آن جا که قرائت‌ها و خوانش‌های متعددی از دین اسلام نیز وجود دارد، در این رساله بر مبنای قرائت شیعی - مهدوی از اسلام، مبانی معنویت دینی تحلیل می‌گردد.

معنویت

بسیاری از محققان حوزه دین پژوهی، خصوصاً در شاخه روان‌شناسی دین، قائل به تفاوت میان دین و معنویت هستند؛ برای مثال ویلیام جیمز، گوردن آلپورت و آبراهام مازلو از این دسته روان‌شناسان می‌باشند. (الکینس، ۱۳۸۵: ۹۸)

معنای لغوی معنویت

«معنویت» در کاربرد لغوی، مصدر جعلی از ریشه «معنی» و به مفهوم «معنوی بودن» است. در کاربردهای فارسی، واژه «معنوی» در این معانی به کار رفته است: اصلی، مطلق، ذاتی، باطنی (در مقابل ظاهری)، روحانی (در مقابل جسمانی) و نیز معانی‌ای که به وسیله قلب شناخته می‌شود و زبان را در آن بهره‌ای نیست. (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۴۳، ۷۶۴) هم‌چنین «معنوی» به مفهوم «مربوط به معنی» به کار رفته است. (معین، ۱۳۶۰: ج ۵، ۴۲۴۴)

در زبان انگلیسی معادل این واژه (معنویت) spirituality است که از واژه spirit به معنای «روح» گرفته شده است و به معنای امور و واقعیات غیر جسمانی و غیرمادی می‌باشد. (آکسفورد، ۱۴۷۵)

خود واژه spirit نیز از ریشه لاتینی spiritus مشتقی است که معادل «روح» می‌باشد؛ از این رو spirituality به معنای «روحانیت» و «روحانی بودن» است. (نصر، ۱۳۷۸: ۷۵)

معنای اصطلاحی معنویت

با مروری بر معانی ذکر شده برای معنویت اصطلاحی، ملاحظه می‌شود همه مشکلات مذکور در مسیر تعریف دین، در مقام تعریف معنویت نیز وجود دارد، تا آن جا که به گفته برخی

محققان، تعریف معنویت به مراتب از تعریف دین یا علم دشوارتر است. (فونتانا، ۱۳۸۵: ۳۵) در این جا نیز (مثل تعریف دین) ناگزیریم به سراغ رویکرد قراردادگرایانه رفته، مقصود خود را از معنویت بیان کنیم.

معنویت از منظر دینی، برآیند و حاصل شکلی از زیستن است که بر پایه رابطه‌ای قلبی و پیوندی ایمانی نسبت به خداوند شکل گرفته، بر مبنای تعالیم و حیانی به زندگی فرد معنا بخشیده و با التزام عملی و اخلاقی منطبق بر این تعالیم، فرد را در مسیر رستگاری (نجات) و فوز (سعادت) قرار می‌دهد.

طبق این تعریف اولاً قوام معنویت به وجود خدا و ارتباط با اوست به طوری که معنویت بدون خدا و بدون محبت و ارتباط قلبی نسبت به او امکان‌پذیر نیست؛ به علاوه تشدید این پیوند قلبی موجب گسترش یاد خدا بر زندگی فرد معنوی می‌گردد.^۱

ثانیاً لازمه چنین معنویتی معنا یافتن زندگی است، یعنی وجود آرمان و ایده‌آلی که همه اعمال و اهداف عادی زندگی انسان در راستای نیل به آن قرار گیرد.

ثالثاً نجات‌خواهی و سعادت‌جویی دو غایت ملازم با معنویت دینی هستند.

رابعاً ویژگی برجسته معنویت دینی، التزام به اعمال خاص و شیوه زندگی مشخصی است، به طوری که همه ادیان سنتی (و حیانی یا غیرو حیانی) اعمال و ریاضت‌های خاصی را برای رسیدن به معنویت ضروری می‌شمرند؛ به بیان دیگر شریعت و شریعت‌پذیری از لوازم گریزناپذیر داشتن زندگی معنوی است.

از این رو در معنویت دینی، از منظر آموزه‌های شیعی - مهدوی، نه صرفاً بر حال خوش، بلکه هم بر ایمان قلبی و هم بر عمل صالح و رفتار منطبق بر «شریعت» تأکید می‌شود.

هویت

برخی واژه‌ها هرچند در نگاه اول دارای معنایی روشن و چه بسا بدیهی به نظر می‌رسند، اما در تحلیل مفهومی بسیار پر مناقشه ظاهر می‌گردند.

یکی از این کلمات سهل و ممتنع، واژه هویت است که برای مشخص کردن حدود مفهومی آن و نیز تعیین مصادیقش، به راحتی نمی‌توان به نتیجه معینی رسید. (بهزادفر، ۱۳۸۶: ۱۵)

۱. اساساً از نگاه تعالیم ادیان (خصوصاً اسلام) آدمی جز با «یاد حق» آرامش نمی‌یابد چنان‌که در قرآن فرمود: ﴿لَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (رعد: ۲۸).

معنای لغوی

«هویت» در معنای لغوی مصدر جعلی از ریشه «هو» (ضمیر مفرد مذکر غایب) می باشد. جدای از تصریح بر این مطلب، در لغت نامه های فارسی مثل دهخدا گفته شده که «هویت» به معنای شخصیت، ذات و حقیقت یک چیز است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۴۸، ۳۲۵)

معنای اصطلاحی

هویت در اصطلاح فلسفه اولی به معنای «ما به الشیء هو هو» است یعنی آن چه که شیئیت چیزی بدان وابسته است. هویت به این معنا معادل «ماهیت در معنای اعم» بوده، هم شامل وجود می شود و هم شامل «ماهیت بالمعنی الاخص» (آن چه در جواب سوال از چیستی شیء گفته می شود) می گردد. (طباطبایی، ۱۳۸۱: ج ۱، ۴۵)

معنای اصطلاحی هویت در این نوشتار، نه معنای لغوی این واژه است و نه معنای هستی شناختی آن؛ بلکه مراد از «هویت»، خصیصه و شاکله ای در پدیده است که به طور عمده برآمده از مبانی و عوامل برساننده آن پدیده می باشد.

از این رو، می توان مقصود از هویت معنویت مدرن را به مجموعه مبانی و عوامل برساننده ای که معنویت مدرن را پدید آورده و به آن هویت و شخصیتی متمایز از هویت دینی می بخشد، ارجاع داد.

این مبانی و عوامل برساننده، از یک سو شامل مبانی هستی شناختی، انسان شناختی، معرفت شناختی و وظیفه شناختی هویت بخش به معنویت مدرن هستند و از سوی دیگر زمینه و زمانه ای است که در بستر آن، چنین مبانی و بالتبع معنویتی شکل گرفته است. برای مثال روحیه سکولار از مهم ترین عوامل هویت ساز معنویت های جدید است؛ همچنین خرد خودبنیاد و احساس استغنا نسبت به تعالیم ادیان، در کنار عاطفه گرایی اخلاقی زمینه ساز شکل گیری معنویت های جدیدند.

مهدویت

باورمندی به ظهور یک منجی بزرگ و مصلحی آسمانی که به انقلابی جهان شمول و برقراری عدالتی فراگیر اقدام کند و آینده ای روشن و به دور از ظلمت جهل و جور را برای همه آدمیان فراهم آورد، آموزه ای است که اختصاص به شیعه یا اسلام نداشته در بسیاری از ادیان و حیانی پیشین (از جمله آئین زرتشت، یهودیت و مسیحیت) مورد تصریح می باشد.

(خسروشاهی، ۱۳۷۴: ۵۵)

از آن جا که همه مذاهب اسلامی به موعودی نجات بخش که از اهل بیت علیهم السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله است باور دارند و نیز از القاب این منجی بشریت «مهدوی» است، موعودگرایی اسلامی به نام «مهدویت» معروف گشته است. از این رو، «مهدویت» اعتقاد به ظهور مردی از اهل بیت رسول خاتم صلی الله علیه و آله است که عدالتی جهانی را برقرار کرده، آدیان را از ظلمت جهل و جوری جهان شمول نجات می بخشد و بدین طریق راه تعالی و رشد انسان ها را باز نموده، موانع عروج آنها را ریشه کن می کند.

مبانی معرفت شناختی معنویت دینی

معرفت شناسی دانشی است که درباره شناخت های آدمی، ارزشیابی انواع مختلف شناخت و تعیین ملاک صحت و سُقم (صدق و کذب) این شناخت ها بحث می کند. (مصباح، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۳۷)

موضوع دانش معرفت شناسی «شناخت و آگاهی» بوده و هدف از آن، کشف میزان توانایی مبانی معرفتی مختلف در دستیابی به واقع می باشد. روش داوری معرفت شناسی نیز عقلی - تحلیلی است. (معلمی، ۱۳۹۰: ۱۹)

رنالیزم معرفت شناختی

رنالیزم (واقع گرایی) در اصطلاح فلسفی در مقابل نسبیت گرایی قرار می گیرد و به تبع گونه های مختلف نسبیت گرایی، رنالیزم نیز انواعی می یابد؛ مثلاً در مقابل نسبیت گرایی هستی شناختی که وجود اشیاء و امور را امری مطلق ندانسته، بلکه همواره با ارجاع و نسبت سنجی به یک مبدأ مختصات خاص [مثل فرد، طبقه، دوره تاریخی یا پارادایم علمی مشخص] از بود و نبود چیزی سخن می گوید. رنالیزم هستی شناختی برای اشیاء و واقعیت ها به گونه ای مطلق و بدون نسبت سنجی با مبدأ مختصات معین قائل به وجود (یا نبود) می گردد. هم چنین در مقابل نسبیت گرایی معرفت شناختی که صدق و کذب، معیارهای استدلال و عقلانیت و شیوه های توجیه را محصول قراردادهای و چارچوب های مشخص دانسته و اعتبار معرفت و شناخت را به سیاق و زمینه پیدایش آن محصور می کند. رنالیزم معرفت شناختی مدعی است صدق و کذب، معیارهای عقلانیت (استدلال پذیری) و شیوه های توجیه یک باور، دست کم در برخی شناخت ها، نه تابع سیاق خاص بوده و نه در ارجاع به چارچوب خاصی [اعم از فرد مشخص یا طبقه یا دوره تاریخی یا پارادایم علمی ویژه] معین گشته، بلکه امری مطلقند.



مهم‌ترین و رایج‌ترین دلیل شکاکان و نسبیت‌گرایان معرفتی، خطاپذیری ادراکات حسی و عقلی است؛ در حالی که می‌توان به کمک دلایلی عقلی، صحت و سقم ادراکات حسی را اثبات نمود. (مصباح، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۴۷-۱۴۶)

مبنای چنین اثباتی دسته‌ای از ادراکات عقلی بدیهی هستند که خطایی در آنها راه ندارد. وجدانیات (که انعکاس ذهنی علوم حضوری‌اند) و بدیهیات اولیه، دو دسته قضایی‌اند که در دست‌یابی به آنها نیازی به ادراکات حسی نیست. (همو: ۲۲۲-۲۲۰)

به هر حال، پیش فرض اساسی معنویت دینی جدای از رئالیزم هستی‌شناختی (که خواهد آمد)، رئالیزم معرفت‌شناختی است؛ بدین معنا که اولاً وراً آدمی و اندیشه‌هایش جهانی وجود دارد، ثانیاً انسان می‌تواند با استمداد از قوای حسی و عقلی خود لااقل به معرفت صحیح پاره‌ای از واقعیات دست یابد. ثالثاً توانایی قوای حسی و عقلی در فهم حقایق، نامحدود نبوده و همواره گزاره‌هایی وجود دارند که فراعقلی و خرد‌گریزند. به همین سبب انسان در پاسخ‌گویی به ضرورت‌های معرفتی خود جدای از بهره‌گیری از حس و عقل، محتاج به منبعی فرابشری است که همان وحی نازل شده بر انبیاء و رسل است:

﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره: ۱۲۹)

همان‌طور که رسولی در میانه شما از جنس شما فرستادیم تا آیات ما را بر شما بخواند و تزکیه‌تان کند و کتاب و حکمت‌تان بیاموزد و به شما یاد دهد آن‌چه را که هرگز خودتان نمی‌دانستید.

به گفته مفسران عبارت «مالم تکنونوا تعلمون» معنایی متفاوت با عبارت «مالم تعلموا» دارد؛ چرا که عبارت دوم (مالم تعلموا) به نفی فعلیت علم اشاره دارد که می‌تواند همراه با شأنیت دست‌یابی به چنین علمی همراه باشد در حالی که عبارت «مالم تکنونوا تعلمون» به نفی شأنیت برخی معارف اشاره دارد یعنی «اگر خودتان بودید و خودتان، شما کسانی نبودید که این امور (مورد تعلیم انبیاء) را بفهمید». از این رو از مهم‌ترین خدمات انبیاء آن است که به شما آن‌چه را که نمی‌توانستید بدانید تعلیم می‌کنند. (صفایی حائری، ۱۳۸۰: ۲۳۳)

عقلانیت

«عقلانیت» مصدر جعلی از واژه «عقلانی» است که (به گفته لغت‌نامه دهخدا) (دهخدا، ۱۳۷۷: مدخل عقل) به معنای «منسوب به عقل» و «عقلی» می‌باشد.

مقصود از عقلانیت به عنوان یکی از عوامل هویت‌ساز معنویت دینی، آن است که دستاوردهای قطعی عقل چه در حوزه نظر و توصیف امور واقع و چه در قلمرو عمل و توصیه، «حجیت» داشته، مورد تأیید و تأکید تعالیم و حیانی‌اند و پشتوانه «معنویت دینی» از منظر شیعی - مهدوی می‌باشند.

اگر در سراسر قرآن مروری کنیم درمی‌یابیم که محور دعوت همه پیامبران الهی خرد و خردورزی بوده است و عبارات قرآنی «افلا تعقلون» (که در قرآن ۱۳ بار آمده است) و «افلا یعقلون» و «لعلکم تعقلون» (که هشت بار در آیات مختلف آمده است) گویای همین نکته است. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ج ۳، ۳۵)

مرحوم کلینی در حدیث بلندی که از حضرت موسی بن جعفر علیه السلام نقل می‌کند، این فقره را آورده است که امام کاظم علیه السلام خطاب به هشام می‌فرماید:

یا هشام ان لله على الناس حجتين حجة ظاهرة و حجة باطنة فأما الظاهرة فالرسول والأنبياء والأئمة عليهم السلام و اما الباطنة فالعقول؛ (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۱۶)

ای هشام خداوند، دو حجت بر مردم قرار داده است که به وسیله آنها از انسان بازخواست می‌کند، حجت آشکار و حجت پنهان. اما حجت آشکار، همان پیامبران و فرستادگان و پیشوایانند و حجت پنهان، خردهایی است که در نهاد مردمان قرار داده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ج ۳، ۳۱)

از این رو نه تنها در فهم آیات و روایات توصیف‌کننده انسان، جهان و خدا، احکام قطعی عقلی مورد تسلیم است و ظواهر نقلی مخالف با حکم قطعی عقل تأویل می‌گردد؛ بلکه در احکام عقل عملی نیز میان احکام شرعی فقهی و احکام عقلی متضمن حُسن و قبح، ملازمه در کار است به طوری که «کما حکم به العقل حکم به الشرع و کما حکم به الشرع حکم به العقل». به همین دلیل است که در کنار کتاب و سنت معصومین، «عقل» از جمله منابع فهم دینی به حساب می‌آید. بر این مبنا معنویت دینی معنویتی است عقلانی که احکام عقلی را پیش فرض می‌گیرد و برپایه آنها رشد می‌کند.

و حیانیّت^۱

هرچند احکام قطعی عقل (نه استحسان‌ها و خوشایندهای عقلی که تابع فرهنگ‌ها، جوامع و ادوار تاریخی‌اند) تکیه گاهی مهم برای ادیان و حیانی و معنویت دینی محسوب می‌شوند، اما

۱. این تعبیر برگرفته از مقاله «معنویت در قرآن» استاد محمدجواد رودگر است.

متناهی بودن توانایی‌های عقلی و محدودیت قلمرو فهم عقلی بشر، از سوی خود عقل مورد تأکید است؛ چرا که از سویی هم مفاهیم عقلی و هم قضایای عقلی کلی‌اند و به همین سبب، در امور جزئی و متشخص از آن جهت که متشخص‌اند و با دیگر امور جزئی وجه اشتراکی ندارند (تا مفهومی کلی از این جهت اشتراک حکایت کند)، روش عقلی محض قدرت معرفت‌یابی نداشته، در کنار «عقل»، احیاناً به تجربه حسی (از راه حواس) یا شهود باطنی (از طریق قلب) احتیاج می‌افتد.

از سوی دیگر، اگر به دیدگاه‌های کانتی یا نئوکانتی که کلاً باب عقل را در فهم حقایق جهان بسته می‌بینند، توجهی نکنیم و با ردّ شکاکیت مطلق، برای عقل توانایی فهم برخی حقایق را قائل شویم؛ هیچ دلیل قاطعی بر اینکه عقل (به تنهایی) توانایی دریافت همه حقایق را واجد است، در دست نداریم.

بلکه به عکس، قرائن بسیاری حکایت از آن دارد که دستاوردهای معرفتی بشر (اعم از حسی و شهودی و عقلی) توان فهم همه حقایق را، به نحوی جامع و صادق، در بر ندارد.

از این رو آرمان عصر روشنگری که «عقل خودبنیاد» را، در فهم همه حقایق عالم، بی‌نیاز می‌دانست و تنها زمان کافی برای درک همه حقایق عالم را طلب می‌نمود؛ آرمانی است شکست‌خورده؛ و افراطی این چنین، تفریطی چون دیدگاه کانت (دالّ بر عدم دستیابی عقل به «نومن‌ها» و غوطه خوردن عقل صرفاً در «فنومن‌ها») را به دنبال داشت. توضیح بیشتر آن که آدمی روابطی (تأثیر و تأثراتی) در پنج حوزه دارد: اولاً روابط میان ابعاد وجودی خود او که مثلاً میان تخیل و اندیشه او با غرایزش چه تأثیر و تأثراتی در کار است؟ ثانیاً روابط او با اشیاء در طبیعت، ثالثاً روابط او با انسان‌ها در جامعه، رابعاً روابطش با خداوند و خامساً روابط او با جهانی‌های لااقل محتمل پیش‌رو^۱ (برزخ و قیامت).

در هر یک از این پنج حوزه هم دو سؤال اساسی پیش روی او قرار دارد: اول آن که مثلاً در حوزه روابط من «با اشیاء طبیعت» چه تأثیر و تأثراتی در کار است؟ (که پرسشی توصیفی است)، دوم آن که چگونه بایستی رفتار و ایجاد رابطه کنم تا رنجی، خسارتی، هلاکت و یا شقاوتی دامن‌گیرم نشود؟ (که پرسشی توصیه‌ای و تجویزی است) (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۱) بدیهی است که چنان چه حس، عقل و شهود را در حوزه روابط خود با طبیعت، توانمند بدانیم، در سایر حوزه‌ها (خصوصاً آن چه غیب این عالم است یعنی خدا و آخرت) ناتوانی و مطلق نبودن

۱. در طول تاریخ تفکر، هیچ دلیل قاطعی بر نبود جهان آخرت، اقامه نگشته است و همه رد و انکارها نهایتاً به نپذیرفتن ادله اثبات جهان آخرت برمی‌گردد.

قدرت عقل بر درک «هست‌ها» و عرضه «بایدها» محسوس است؛ مثلاً عقل از کجا بفهمد که قیامت پنجاه موقف و ایستگاه دارد؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ج ۳، ۱۷۰)

همین تأملات است که احتیاج بلکه اضطرار به وحی (تعالیم فرابشری) را موجّه و مستدلّ می‌سازد؛ تعالیمی که درصدد بیان حقایقی هستند که انسان‌ها، هر چند زمان نامحدودی هم در اختیار داشته باشند، قابلیت دسترسی و آگاهی از این حقایق را ندارند؛ چنان‌که خداوند به رسولش خطاب می‌کند که فرو فرستادن کتاب و حکمت مقدمه‌ای است برای تعلیم آنچه که تو به خودی خود قابلیت دانستن آن را نداشتی:

﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ (نساء: ۱۱۳)؛

خداوند، کتاب و حکمت را بر تو نازل فرمود و آن‌چه را تو (ای محمد) نمی‌توانستی بفهمی (با صرف نظر از وحی) به تو آموخت و تفضل خداوند بر تو همواره بزرگ بود.

عصمت و علم اوصیای پیامبر

ایده برابری (Equilitarianism) از مقومات اندیشه تجدد می‌باشد که بر مبنای آن همه انسان‌ها موجوداتی تاریخی و محکوم محدودیت‌های زمانه و جغرافیای زیست خود محسوب شده، با یکدیگر برابر قلمداد می‌گردند.

مطابق این رأی، هیچ انسانی شخصیتی فراتاریخی و به دور از محدودیت‌های زمانی - مکانی نبوده؛ از این‌رو نمی‌توان سخن هیچ‌کس را تعبداً پذیرفت و برای او وثاقت (Authority) و شأنی فرابشری قائل شد. (سروش، ۱۳۸۴: ۲۸۲)

در تقابل با این دیدگاه، از منظر تعالیم شیعی - مهدوی همه انبیا خصوصاً پیامبر اسلام ﷺ و ائمه اثناعشر علیهم‌السلام انسان‌هایی فراتاریخی‌اند که اولاً علم و آگاهی آنها محصور به محدودیت‌های تاریخی - جغرافیایی نمی‌باشد، ثانیاً دانش آنها از طرق عادی کسب معرفت به دست نیامده است؛ به علاوه در گفتار و کردار و اعتقاد از هر خطایی (سهوی یا عمدی) معصوم بوده، به همین جهت واجب‌الطاعه می‌باشند. (خرازی، ۱۴۱۶: ج ۲، ۵۶)

مهم‌ترین سرچشمه‌های علم ائمه علیهم‌السلام اولاً معارفی است که از طریق پیامبر یا امام پیشین به نحو اشراق و تنویر باطن حاصل می‌شود (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۲۳۹) ثانیاً میراث معرفتی انبیا و جانشینان آنهاست که در لسان روایات «جفر» نامیده شده است (همو) ثالثاً تحدیث و سخن گفتن ملائک با آنان است چنان‌که امام موسی بن جعفر علیه‌السلام فرمود:

الْأئمة علماء صادقون مُفهمون محدّثون (همو: ج ۱، ۲۷۱)؛

امامان عالمانی هستند راستگو که حقایق معارف (توسط رسول خدا ﷺ) به آنان تفهیم شده و توسط فرشته با آنان سخن گفته می‌شود.

بر این مبنا معنویت دینی بر اساس معارف و تعالیم معصومانی پایه‌گذاری می‌شود که شخصیتی فراتاریخی داشته، به دانش‌هایی فرابشری متصلند و به همین جهت قابل قیاس با دیگر آدمیان نیستند.

کار پاکان را قیاس از خود مگیر

گرچه باشد در نوشتن شیر شیر

(بلخی، ۱۳۷۵: دفتر اول مثنوی معنوی، بیت ۲۶۳)

معرفت امام زمان، تنها راه دست‌یابی به معنویتی خالی از انحراف

از نگاه تعالیم شیعی - مهدوی فعل خدای حکیم، عبث و گزافی نبوده، حتماً دارای غایتی است چنان‌که در آیات ۳۸ و ۳۹ سوره دخان فرمود:

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (دخان: ۳۸-۳۹)؛

ما آسمان‌ها و زمین و آنچه را که در میان این دو است به بازی (و بی‌هدف) نیافریدیم ما آن دو را جز به حق (هدفدار) نیافریدیم ولی بیشتر آنان نمی‌دانند.

در میان مخلوقات نیز برای انسان غایتی مخصوص مطرح شده که همان «عبودیت» (بندگی خدا) است؛ چنان‌که در سوره ذاریات فرمود:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات: ۵۶)؛

من جن و انس را نیافریدم جز برای آن‌که بندگی‌ام کنند.

از سویی نیل به مقام بندگی خدا بر ارکانی استوار است که اولین آنها معرفت و آگاهی است چنان‌که امام رضا علیه السلام فرمود:

أول عبادة الله معرفة (ابن بابویه، بی‌تا: ۳۴)؛

آغاز بندگی خدا شناخت اوست.

حال نکته اساسی آن است که چنین آگاهی و شناختی وقتی جامع و صحیح خواهد بود و آدمی را در طی مراتب عبودیت با سلام و سرعت همراه خواهد کرد که از طریق حجت‌دوران و امام زمان علیه السلام صورت گیرد؛ چنان‌که مرحوم مجلسی به نقل از *علل الشرائع* شیخ صدوق نقل می‌کند:

خرج الحسين بن علي عليه السلام على اصحابه فقال ايها الناس ان الله جل ذكره ما خلق العباد الا ليعرفوه فاذا عرفوه عبده فاذا عبده استغنوا بعبادته عن عبادة ما سواه فقال له رجل يابن رسول الله باي انت وامى فما معرفة الله قال معرفة اهل كل زمان امامهم الذى يجب عليهم طاعته (مجلسى، ۱۴۰۴: ج ۵، ۳۱۲)؛

حسين بن علي عليه السلام بر اصحابش وارد شد پس فرمود: اى مردم؛ خداوند که ذکر او بزرگ است، بندگان را نيا فرید مگر برای آن که او را بشناسند پس وقتی او را شناختند بندگی اش کنند پس آن گاه به سبب بندگی او از بندگی غير او بی نیاز گردند. مردی پرسید اى پسر رسول خدا، پدر و مادرم به فدایت، معنای معرفت خدا چیست؟ حضرت فرمود: (معرفت خدا عبارت است از) این که اهل هر زمانی امامی را که طاعتش بر آنها واجب است بشناسند.

بدین ترتیب روشن می شود که شناخت خداوند، که زمینه ساز بندگی اوست، از شناخت امام زمان علیه السلام جدا نبوده و این دو معرفت در هم تنیده اند نه از هم بریده.

در هم تنیدگی این دو شناخت به قدری است که اگر مؤمنان از مسیر شناخت امام عصر علیه السلام خود به شناخت خدا نرسند و با ارشاد و همراهی او حرکت نکنند، از دین حق دور شده، دچار گمراهی و ضلال می گردند. به همین جهت در دعای صادر از ناحیه مقدسه، به تلازم شناخت خدا و شناخت ولی عصر، چنین اشاره شده است:

اللهم عرفنى نفسك فانك ان لم تعرفنى نفسك لم اعرف بئيك اللهم عرفنى رسولك فانك ان لم تعرفنى رسولك لم اعرف حجتك اللهم عرفنى حجتك فانك ان لم تعرفنى حجتك ضللت عن ديني (كلبيني، ۱۳۶۵: ۳۴۲)؛

پروردگارا خودت را به من بشناسان چرا که اگر خود را به من نشناسانی، پیامبرت را نمی شناسم؛ پروردگارا رسولت را به من بشناسان چرا که اگر رسولت را به من نشناسانی، حجّتت را نمی شناسم؛ پروردگارا حجّتت را به من بشناسان چرا که اگر حجّتت را به من نشناسانی، از دین خود گمراه می شوم.

به همین جهت است که امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمود:

معرفتي بالنورانية معرفة الله عزوجل و معرفة الله عزوجل معرفتي بالنورانية... (مجلسى، ۱۴۰۴: ج ۲۶، ۱).

طبق این معنا، معرفت الله ظهور تام در معرفت امام زمان علیه السلام داشته و معرفت امام، آیت کامل معرفت خدا می باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۱۴۳) به هر تقدیر، نکته اساسی آن است که این دو معرفت (معرفت خدا و معرفت امام عصر علیه السلام) دو امر بیگانه و بریده از

یکدیگر نبود، بلکه درهم تنیده و در ارتباط کامل با یکدیگرند.
شاهد بر این مطلب کلام رسول اکرم ﷺ است که فرمود:

... انا و علی ابوا هذه الامة من عرفنا فقد عرف الله و من انكرنا فقد انكر الله عزوجل
(مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۲۶، ۳۴۲)؛

من و علی دو پدر این امتیم؛ هرکس ما را شناخت خدا را شناخته است و هرکس ما را
انکار کرد، خدا را انکار کرده است.

مبانی هستی‌شناختی معنویت دینی

هر مذهب و مکتبی به دنبال تصویری که از عالم و آدم ارائه می‌دهد، برای پیروان خود
آرمان‌ها و اهداف خاص، نقشه راه و باید و نبایدهایی را عرضه می‌کند؛ طبیعی است که با
تغییری در اجزای این تصویر هستی‌شناختی، تحول و تغییر در اهداف، آرمان‌ها، مسیر رساننده
به اهداف و باید و نبایدها اجتناب‌ناپذیر است.

رنالیزم هستی‌شناختی

اولین پیش فرض هستی‌شناختی معنویت دینی از منظر شیعی - مهدوی آن است که ورای
اندیشه و وهم و خیال ما، جهانی واقعیت داشته و بود و نبود اشیاء محقق در جهان، امری
نسبی و تابع حس و خیال افراد یا پارادایم‌های علمی نمی‌باشد.
اشیایی که تأثیر آنها برای انسان تابع علم و جهل ما بدان‌ها نیست. از این رو جهل نسبت
به آنها یا نادیده گرفتن‌شان مانع از تأثیرات مطلوب یا نامطلوب آنها بر ما نخواهد بود.
به تعبیر استاد جوادی آملی:

در قرآن کریم اصل وجود جهان خارج و عالم که مترادف با نفی سفسطه است، مفروغ
عنه است؛ همان‌طور که بطلان سفسطه و ثبوت واقعیت خارج از اولین بدیهیاتی است
که نه تنها راهی برای تردید در آن وجود ندارد، بلکه به فرض تردید طریقی برای اثبات
آن نیز باقی نمی‌ماند. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ج ۱۳، ۱۹۴)

نفی ماده‌گرایی

از اساسی‌ترین پیش فرض‌های معنویت دینی، این رأی است که واقعیت جهان به امور
محسوس و مادی محصور نگشته، حقایق فراطبیعی و غیرمادی در جهان وجود دارند.
نفی اندیشه ماتریالیسم از مبنایی‌ترین اصول شکل‌گیری ادیان الهی و معنویت دینی است؛
چرا که با پذیرش ماتریالیسم نه جایی برای خدا و جهان آخرت باقی می‌ماند و نه زمینه‌ای برای

طرح دین الهی و معنویت دینی؛ از این رو لازمه پذیرش ماده گرایی، نه تنها نفی معاد، بلکه تکذیب انبیاء و رسل الهی است.

قرآن تکذیب ملحدان مادی مشرب را چنین نقل می کند:

﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَىٰ وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ * إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (مؤمنون: ۳۸-۳۷)؛

جز زندگی دنیا (و حیات طبیعی) چیز دیگری نیست که در آن مرده و از آن زنده می شویم و جز روزگار امر دیگری ما را نمی میراند. این شخص که ادعای نبوت دارد مردی است که سخنان خود را به دروغ از جانب خدا می داند و ما به او ایمان نداریم.

به هر حال، باور داشتن به موجوداتی فراطبیعی (از جمله خداوند و ملائکه) پیش فرض اصلی معنویت دینی است.

خدا به مثابه خالق جهان

اگر جهان هستی را در ماده خلاصه نکردیم و در اولین تقسیم، واقعیت را به مادی و مجرد (غیرمادی) تقسیم کردیم؛ آن گاه در دومین تقسیم می بایست موجودات را به موجود غنی و موجود فقیر تقسیم کنیم.

اصل قوام بخش دین و معنویت دینی، وجود واقعیتی مجرد و غنی مطلق است که نه در اصل وجود وابسته و مشروط به چیزی است، نه در اوصاف ذاتیه اش و نه در افعالش.

خدا به معنای واقعیتی غنی (غیر معلول) و قیوم (هستی بخش و برپادارنده دیگر موجودات) که همه ماسوای خود را (با واسطه یا بی واسطه) خلق کرده است، رکن هویت بخش معنویت دینی است:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ۱۵)؛

ای مردم شما محتاج به خدا هستید و خدا، تنها بی نیاز و ستوده است.

به گفته مفسران قرآن، وجود ضمیر فصل (هو) و افزایش «ال» در خبر (الغنی...) إفاده حصر می کند؛ یعنی تنها موجود غنی (بی نیاز مطلق) در دار هستی خداوند است و بس. بدین معنا که خدا در هر سه مقام ذات و صفات و افعال غنی محض است و دیگران در هر جهت فقیر محض. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۲، ۲۸۴)

بدیهی است که توجه به غنای ذاتی حضرت حق و عنایت به صفات او، صفاتی چون علم بیکرانه او ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (شوری: ۱۲) «او به هر چیزی آگاه است» قدرت بی انتهایش

﴿وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (حج: ۶) «او بر هر چیزی قدرت دارد» نزدیکی اش به انسان ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ۱۶) «ما از رگ گردن به او (انسان) نزدیک‌تریم» مهربانی و رحمانیتش، موجب می‌شود که آدمیان به او توجه کنند و در اضطرارهای شان به او دل ببندند و لطف و عنایتش را دوست بدارند.

بدین لحاظ قوام «معنویت دینی» به شناخت اسماء و اوصاف حضرت حق بوده و معرفتی عمیق که موجب محبت و معنویتی راسخ در وجود انسان گشته، به دنبال خود طاعت‌پذیری نسبت به فرامین خدا را همراه می‌آورد.

هویت ربطی مخلوقات نسبت به خداوند

در این‌که همه ممکنات در اصل پیدایش محتاج وجود خداوندند، شکی نیست و برهان عقلی و شواهد نقلی بر این نکته تأکید می‌کنند، اما باید پرسید مخلوقات پس از پیدایش چه ربط و نسبتی با خدا دارند؟

متکلمان‌انی که قائل بوده‌اند «احتیاج معلول به علتش» فقط در «حدوث» و پیدایش اوست؛ به طوری که اگر علت فاعلی آن از میان برود به وجود معلول صدمه‌ای وارد نمی‌آید؛ اینان ابایی نداشتند که به صراحت بگویند:

لوجاز علی الباری تعالی العدم لما ضرَّ عدمه العالم (طوسی، بی تا: ج ۳، ۶۸)؛

اگر بر خدای خالق ممکن بود که از بین برود، نبودش به عالم ضرری نمی‌رساند.

در حالی که خداوند نه علت مُعَدّه برای وجود اشیاء، بلکه علت هستی بخش آنهاست و هویت معلول نسبت به علت موجدش هویتی عین الربط و عین الفقر است که نه در حدوث و پیدایی اش بی‌نیاز از علت است و نه در بقاء و پایایی اش؛ دقیقاً نظیر صورت خیالی انسان بال‌داری که نه تنها در حدوث محتاج نفس و توجه و تمرکز نفس است، بلکه در یک یک لحظات بقایش نیز محتاج وجود و توجه نفس می‌باشد.

از این رو فیض وجود، لحظه به لحظه و آن به آن از سوی خدا به ممکنات نازل می‌شود و فاعلیت خدا دائماً در جریان است؛ به تعبیر قرآن:

﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ۲۹)؛

همه کسانی که در آسمان‌ها و زمین‌اند از او درخواست می‌کنند و او همه روزه مشغول کاری نواست.

فراگیری هستی بر جهان ماوراء و جهان ما بعد طبیعت

تقسیم امور واقع به مادی و مجرد موجب می‌شود جدای از جهان طبیعت، هم اینک جهانی ماوراء ماده در کار باشد که در برگیرنده واقعیت‌هایی است که بالفعل موجودند ولی غیرمادی می‌باشند. (مثل خدا و ملائکه مجرد)

هم‌چنین جدای از جهان ماوراء طبیعت که هم اکنون تحقق دارد، جهانی پس از انهدام عالم طبیعت فرا می‌رسد که در ادبیات دینی جهان آخرت نامیده می‌شود و از آن به جهان ما بعد طبیعت یاد می‌کنیم.

در تعالیم دینی، جهان آخرت جایگاهی معرفی می‌شود که آدمیان به پاداش خوب و بد اعمال خویش نائل شده، با ثواب و عقاب اعمال‌شان مکافات می‌گردند. ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزال: ۸-۷)

نتیجه آن که چون جهان ماوراء طبیعت و جهان ما بعد طبیعت، هر دو عواملی نامحسوس و غیرمشهود (به شهود حسی) می‌باشند؛ در قبال عالم طبیعت که «عالم شهود» خوانده می‌شود، «عالم غیب» به حساب می‌آیند.

بنابراین معنویت دینی که با محوریت مبدأ و معاد شکل می‌گیرد، دارای هویتی قائل به «اصالت غیب» خواهد بود. (رودگر، ۱۳۸۸: ۲۱)

به تعبیر علامه طباطبایی رحمته الله علیه:

حیات معنوی... براساس اصالت عالم معنا استوار است. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۳۷)

امام زمان علیه السلام به عنوان ولی نعم و واسطه فیض الهی

نعمت‌های الهی بر آدمیان بعضاً مادی و برخی معنوی‌اند؛ فیوضات الهی که در بر دارنده این نعمت‌های مادی و معنوی‌اند توسط ملائکه، که مدبرات امر در نظام عالمند، به آدمیان و دیگر موجودات می‌رسند.

اما معصوم انسان کاملی است که همه ملائک تحت فرمان او بوده، و برای انجام هر عملی محضر او شرفیاب می‌شوند چنان‌که در روایت است:

ما من ملک یهبطه الله فی امرٍ ما یهبط له الا بدأ بالامام فعرض ذلک علیه (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۲۶، ۳۵۷)؛

هیچ فرشته‌ای نیست که خدا او را برای کاری فرو فرستد مگر آن‌که ابتدا خدمت امام زمان علیه السلام می‌رسد و آن کار را بر او عرضه می‌کند.

بنابراین استفاده و بهره‌مندی هر انسانی، بلکه هر موجودی، نسبت به هر نعمت مادی یا معنوی به اذن و اجازه امام معصوم صورت می‌گیرد؛ اگر در مورد موجودی اجازه دهند فرشتگان در آن مورد نازل می‌شوند و اگر مصلحت ندانسته، اجازه ندهند ملائک نازل نمی‌شوند. بر این مبنا است که همه ائمه معصوم علیهم‌السلام، ولی نعمت‌هایی که خوان گسترده نظام هستی را فراگرفته است و همگان از فیوضات آنان بهره می‌برند؛ از این رو در زیارت جامعه کبیره به اینان خطاب می‌شود:

السلام علیکم... یا اولیاء النعم؛

سلام بر شما ای کسانی که ولی نعمت‌های نازل بر بندگان خدا هستید.

به همین جهت است که در توقیعات مبارکه حضرت ولی عصر عجل‌الله‌تعالی آمده است:

نحن صنائع ربنا والخلق بعد صنائعنا (همو: ج ۵۳، ۱۷۸)؛

ما ساخته مستقیم پروردگار و پرورش یافته دست (قدرت) او هستیم و مخلوقات پرورش یافته دست ما هستند.

در واسطه بودن آن ذرات مقدسه برای نعمت‌های مادی، در زیارت جامعه چنین خطاب می‌کنیم.

بکم ینزل الغیث، بکم یمسک السماء ان تقع علی الارض باذنه...؛

به واسطه شما است که باران را فرو می‌فرستد و به واسطه شما است که خداوند مانع از فرود آمدن آسمان بر زمین می‌شود.

خلاصه آن که طبق توقیع شریف حضرت ولی عصر عجل‌الله‌تعالی، نظام هستی پرورش یافته دست ائمه اطهار علیهم‌السلام است به اذن الله. کتاب علوم انسانی و مطالعات فقهی

به همین سبب در دعای عدیله در مورد امام زمان عجل‌الله‌تعالی آمده است:

بیقائه بقیت الدنیا و بیمنه رزق الوری و بوجده ثبتت الارض و السماء (قی، بی تا: ۱۷۶)؛
به بقای او دنیا باقی است، به برکت او خلق روزی می‌خورند و به وجود او آسمان و زمین پایرجاست.

مبانی انسان‌شناختی معنویت دینی

هرچند اصطلاح انسان‌شناسی در اوایل قرن بیستم به رشته‌ای از دانش اطلاق می‌شد که به طور عمده جوامع ابتدایی و اقوام و قبایل بدوی را مطالعه می‌نمود؛ اما از اواسط قرن بیستم

این نام بر مجموعه مطالعاتی اطلاق گشت که از منظر خاص (تجربی، فلسفی یا دینی) به مطالعه کل یا بُعدی از ابعاد انسان بپردازد؛ از این رو، «انسان‌شناسی» عنوان جامعی است که همه شاخه‌های معرفتی را که به بررسی و تحلیل بُعد یا ابعادی از ساحت‌های وجود انسان یا گروه خاصی از انسان‌ها می‌پردازد، در بر می‌گیرد. (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۳۰-۲۸)

روشن است که بسته به این‌که به مطالعه کل ابعاد انسان یا بُعدی خاص پرداخته شود، انسان‌شناسی به «انسان‌شناسی کلی نگر یا کلان» و «انسان‌شناسی جز نگر یا خرد» تقسیم می‌گردد؛ (رجبی، ۱۳۸۴: ۲۳-۲۲) به علاوه روش این مطالعات می‌تواند تجربی، فلسفی، عرفانی یا نقلی باشد. البته روش ترکیبی که همه روش‌های مذکور را به کار گرفته و در موارد تعارض نگاه دینی - وحیانی را مقدم دارد، جامع‌تر خواهد بود.

وجود و اصالت روح

از دیدگاه دینی انسان موجودی دو بُعدی است که به دو ساحت جسم و روح قابل تحلیل است؛ ساحت جسمانی او چون محسوس و مشهود می‌باشد نیازمند استدلال نیست، ولی از آن‌جا که روح امری محسوس نیست، مجموعه‌ای از ادله فلسفی (عبودیت، ۱۳۹۱: ج ۳، ۶۸-۶۲) و شواهد تجربی در اثبات آن به کار گرفته شده است، مثلاً ادراکات فراحسی که در قالب تله پاتی، پیشگویی، دورجنانی مشاهده می‌شود، بدون پذیرش ساحتی غیرمادی و رای جسم قابل تبیین نمی‌باشند. (محمدرضایی و همکاران، ۱۳۸۱: ۳۷۳-۳۷۲)

از نگاه آیات قرآنی وجود ساحتی به نام روح در انسان مسلم است، چنان‌که در آیات ۷ تا ۹ سوره سجده فرمود:

﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (سجده: ۹-۷)؛

همان کسی که هرچه را آفرید، نیکو آفرید و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد. سپس نسل او را از عصاره‌ای از آب ناچیز و بی‌قدر آفرید؛ سپس [پیکر] او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید و برای تان چشم‌ها و گوش‌ها و دل‌ها قرار داد. اما کمتر شکر نعمت‌های او را به جا می‌آورید.

به علاوه از ظاهر آیات قرآن برمی‌آید که روح امری مجرد و بسیط است و تفاوت ماهوی با جسم و بدن دارد:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (اسراء: ۸۵)؛

تو را از (حقیقت) روح پرسش کنند، بگو که روح از سنخ امر پروردگار است ...

نکته بسیار مهم آن است که از دو ساحت جسم و روح، ساحت جسمانی زوال پذیر و فانی شونده است و تنها روح است که باقی می ماند و حفظ وحدت میان جسم های زوال پذیر (دوره های مختلف عمر آدمی) به عهده اوست. نتیجه آن که نه تنها وراثت جسم انسان، ساحتی به نام «روح» وجود دارد - که وحدت شخصیت فرد را عهده دار است - بلکه این روح است که اصالت دارد و بقای انسان را در عوالم طبیعت و مابعد طبیعت ضمانت می نماید.

اصالت فطرت

«فطرة» بر وزن «فعلة» مصدری است که بر هیئت و چگونگی دلالت داشته و به معنای «چگونگی فطر و خَلْق» می باشد. قرآن در آیه ۳۰ سوره روم تصریح می کند که خداوند انسان ها را بر سرشتی خاص (که دربردارنده گرایش به خدا و دینداری است) خلق کرده است:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (روم: ۳۰)؛

پس روی خود به سوی دین حنیف کن که مطابق فطرت خداست، فطرتی که خدا بشر را بر آن آفریده است و در آفرینش خدا دگرگونی نیست؛ این است دین مستقیم ولی بیشتر مردم نمی دانند.

طبق این آیه آدمیان همچون ظرفی خالی نیستند که به لحاظ بینش و گرایش نسبت به خداوند و تعالیم وحیانی بی تفاوت و خنثی باشند، بلکه دارای سرشتی خداجو و دین خواه هستند.

البته هرچند آن بینش های فطری و این گرایش های سرشتی در خلقت همه انسان ها قرار داده شده، اما مسئله تربیت و پرورش این بینش ها و گرایش ها، نقش اساسی در ظهور و بالندگی آنها یا کمون و خفتگی شان دارد.

بدیهی است که پرورش و بالندگی گرایش های فطری نقشی اساسی در توجه به خداوند و شکل گیری معنویت دینی خواهد داشت.

کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی انسان

از پیش فرض های مهم معنویت دینی، کرامت انسان می باشد؛ توضیح آن که در مراجعه به آیات قرآنی، دو دسته آیات را ناظر به کرامت انسان مشاهده می کنیم:

۱. آیاتی که اصل خلقت آدمی را برخوردار از فضیلت و مزیت (نسبت به دیگر موجودات) دانسته، مدلول آنها این است که سرمایه‌ها و کمالات وجودی اعطا شده به انسان برتر و بالاتر از (لااقل کثیری از) مخلوقات خداست؛ چرا که به او نیروی عقل و روح قدسی عنایت شده، با برخوردار از این روح الهی می‌تواند مظهر تمام اسماء الهی واقع شود:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسراء: ۷۰)؛

و به تحقیق فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را بر مرکب‌هایی در خشکی و دریا حمل نمودیم؛ و از انواع روزی‌های پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنان را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کردیم برتری بخشیدیم.

۲. دسته دوم آیاتی هستند که او را موجودی اهل ظلم و کفر می‌شمردند که خلقتش با حرص و بخل عجین شده است؛ برای مثال در سوره معارج خداوند می‌فرماید:

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ (معارج: ۲۱-۱۹)؛
انسان حریص و بخیل آفریده شده است، هنگامی که به او بدی و شری برسد بی‌تابی می‌کند و وقتی به او خیری می‌رسد مانع دیگران می‌شود و بخل می‌ورزد.

از این رو کسانی آیات قرآنی دسته اول را ناظر به «کرامت ذاتی» انسان در سرمایه‌های خداداد دانسته‌اند و دسته دوم را ناظر به «کرامت اکتسابی» آدمیان شمرده‌اند، کرامتی که با اعمال اختیاری به دست آمده یا از دست می‌رود. (رجبی، ۱۳۸۴: ۱۵۶-۱۵۲) قابل ذکر است که قرآن کریم از اموری به عنوان معیار و محور کرامت نام می‌برد که اساسی‌ترین آنها «تقوا» و پارسا منشی است: (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ج ۱۴، ۳۳۶)

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (حجرات: ۱۳)؛

گرامی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شماست.

نتیجه آن که با شدت گرفتن روحیه پارسایی در انسان و بهره‌مندی او از بصیرت‌ها و فرقان بیشتر، آگاهی انسان متقی نسبت به خداوند فزونی یافته، زمینه محبت بیشتر او به خدا فراهم می‌گردد و معنویتش ارتقاء می‌یابد.

امید و انتظار، نویدبخش سعادت آدمی

از مهم‌ترین مؤلفه‌های زندگی نیک بختانه «امید» است؛ «امید» به داشتن حیاتی رشدآمیز و آینده‌ای مطلوب‌تر که زمینه‌ساز دست‌یابی به «شادی» و «آرامش» بیشتری باشد.

حقیقت آن است که سرمایه اصلی انسان‌ها در زندگی نه ثروت، نه سلامت، نه جوانی و نه حتی تحصیلات و معرفت است؛ سرمایه اصلی آدمی «امید» او برای داشتن و ساختن حیاتی برتر و مطلوب‌تر می‌باشد.

امیدی که با وجودش، دیگر سرمایه‌ها اگر هم نباشند، آدمی حرکت می‌کند و بعضی آنها را به چنگ می‌آورد؛ ولی با خودش، دیگر سرمایه‌ها (ثروت و سلامت و جوانی و معرفت و...) جملگی راکد و بی‌حاصل باقی مانده به جایی نمی‌رسند. آن چه آدمی را در تحمل سختی‌ها و مقابله با مشکلات توانمند و مقاوم می‌سازد جدای از «معنا» و آرمانی بلند، «امیدواری» در نیل به آن «معنا»ست چنان‌که امیرالمؤمنین علی علیه السلام در دعای کمیل فرمود:

... یا من اسمه دواء و ذکره شفاء و طاعته غنی ارحم من رأس ماله الرجاء (قی، بی‌تا: ۱۳۵)؛

... ای (خدایی) که اسمش دوا و یادش شفای بیماری‌ها و طاعتش مایه بی‌نیازی است، به کسی رحم کن که سرمایه‌اش «امید» است و بس ...

از سویی هر جا امید آینده‌ای روشن‌تر و حیاتی‌متعالی‌تر در کار است، «انتظار» چنین مطلوبی سر بر می‌آورد و آدمی را مهیای برخورد با مسایل و مصائب می‌کند. بدین ترتیب، «امید» و «انتظار» دو مقوله به هم آمیخته‌ای هستند که به دون آنها طعم حرکت در مسیر خوشبختی چشیده نمی‌شود.

تعالیم شیعی - مهدوی با بهره‌گیری از آموزه‌های ائمه اهل بیت علیهم السلام این امید و انتظار را در متعالی‌ترین شکل خود، فرا راه زندگی انسان‌های آزاداندیش و آزادی‌خواه مطرح می‌نمایند. «انتظار» حالتی روحی است که موجب پیدایش آمادگی در انسان برای آن چه انتظار می‌دارد گشته امید دست‌یابی به این منتظر را در وجود آدمی شعله‌ورتر می‌سازد. هرچه این امید و انتظار بیشتر باشد تحرک و پویایی انسان و در نتیجه، آمادگی‌اش برای نیل به مقصود بیشتر خواهد بود. (موسوی اصفهانی، ۱۳۷۹: ج ۲، ۲۳۵)

چنین انتظاری که در تعبیر احادیث شیعی - مهدوی با عنوان «انتظار الفرج» یاد شده است بر دو قسم است:

۱. انتظار الفرج به معنای عام یعنی چشم داشت به گشایش در همه مشکلات فردی یا اجتماعی؛

۲. انتظار الفرج به معنای خاص که به مفهوم «چشم به راه بودن برای ظهور آخرین ذخیره الهی و آماده شدن برای یاری او در برپایی حکومت عدل جهانی» است.

انتظار فرج در معنای اول مستلزم امید به آینده داشتن و گشایش فراگیر را چشم به راه بودن است؛ همین معنا است که گاهی عبادت و بندگی خوانده شده است چنان که در روایت منقول از پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله آمده است:

انتظار الفرج عبادة (اریلی، ۱۳۸۱: ج ۲، ۱۰۱)؛
انتظار فرج عبادت است.

و گاهی برترین جهاد توصیف گشته است؛ چنان که در روایت دیگری از رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله آمده است:

افضل جهاد امتی انتظار الفرج (حرانی، ۱۴۰۴: ۳۷)؛
برترین جهاد امت من انتظار فرج است.

که از این دو روایت معلوم می شود چنین انتظاری فقط یک حالت درونی و «چشم به راه داشتن» نیست بلکه از جنس عمل و مجاهده کردن است چنان که در روایت دیگری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر این معنا تصریح گشته است؛ آن جا که فرمود:

افضل اعمال امتی انتظار الفرج من الله عزوجل (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ۶۴۴)؛
برترین اعمال امت من انتظار الفرج است.

انتظار الفرج در معنای دوم که خود مصداقی از مصادیق معنای اول می باشد یعنی چشم به راه بودن برای ظهور آخرین ذخیره الهی و زمینه سازی برای برپایی حکومت عدل او، که از این معنا گاهی به «انتظار القائم» تعبیر شده است. چنان که در روایتی از امام باقر علیه السلام در مقام توصیف دین داری مورد رضایت خداوند آمده است:

... والتسليم لامرنا والورع والتواضع وانتظار قائمنا... (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ۲۳)؛
... و تسلیم امر ما بودن و پرهیزکاری و فروتنی و انتظار قائم ما را داشتن.

مبانی و وظیفه شناختی معنویت دینی

ادیان و جریان های معنوی جدید مدعی اند چنان چه به تصویری که از عالم و آدم عرضه می کنند، اعتقاد بورزیم و بر توصیه های عملی و اخلاقی شان پایبند باشیم؛ روحیه معنوی در ما گسترش یافته، آرامش و شادی پایدار به همراه رضایت از زندگی برایمان حاصل می شود. چند و چون این توصیه ها (باید و نبایدها) از یک سو به مبانی انسان شناختی و



هستی‌شناختی آنها متکی است و از سوی دیگر به پیش فرض‌های اخلاقی و وظیفه‌شناختی آنها مرتبط می‌باشد.

رنالیزم اخلاقی

مکاتب اخلاقی بسته به این‌که برای مفاهیم ارزشی (مثل خوب و بد) و الزامی (مثل باید و نباید) و رای توصیه، سلیقه یا قراردادهای اجتماعی واقعیتی قائل باشند یا نه! به دو دسته مکاتب واقع‌گرا و ناواقع‌گرا تقسیم می‌گردند.

«واقع‌گرایی اخلاقی» را می‌توان در قالب چهار ادعای زیر تعریف نمود:

۱. حقایق اخلاقی در جهان خارج وجود داشته، به تبع آنها مفاهیم اخلاقی (مثل خوب، بد، درست، نادرست، فضیلت و رذیلت)، که به حقایق غیر اخلاقی نیز تحویل پذیر نمی‌باشند، موجود می‌باشند؛
۲. مفاهیم اخلاقی ارزشی (مثل خوب و بد) و الزامی (مثل باید و نباید) حقیقتی مستقل از امیال، احساسات و آگاهی‌های ما (حالتی که در آن حالت می‌اندیشیم و صحبت می‌کنیم) دارا می‌باشند؛
۳. گزاره‌های اخلاقی نظیر (راستگویی خوب است) قابلیت اتصاف به صدق و کذب داشته، از این رو گزاره‌هایی اخباری‌اند؛
۴. لاقلاً برخی گزاره‌ها و داوری‌های اخلاقی صادقند. (ناوتن، ۱۳۸۰: ۷۶-۷۵)

در ادعای اول از این چهار ادعا، واقع‌گرایان درصددند که وجود نفس‌الامری حقایق اخلاقی را نشان دهند؛ در ادعای دوم استقلال حقایق اخلاقی را از باورها، امیال و احساسات آدمی بیان کنند و ادعاهای سوم و چهارم از لوازم دو ادعای اولند. (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۸۳: ۱۶۵-۱۶۴)

نکته مهم این است که واقع‌گرایی اخلاقی مستلزم رد نسبت‌گرایی اخلاقی، دست‌کم در اصول ارزش‌های اخلاقی می‌باشد؛ در حالی که دیدگاه ناواقع‌گرا گریزی از نسبت‌گرایی در اخلاق ندارند. (دبیری و همکاران، ۱۳۸۵: ۵۰-۴۸)

نتیجه آن‌که معنویت دینی از منظر شیعی - مهدوی در مورد ارزش‌های اخلاقی دیدگاهی واقع‌گرا داشته، اصول ارزش‌های اخلاقی را مطلق و غیرنسبی به حساب می‌آورد.

شریعت‌گرایی

«شریعت» لفظ مشترکی است که گاهی به معنای «دین و حیانی» به کار رفته و بر مجموعه

عقاید، اخلاق و احکام فقهی ریشه گرفته از وحی الهی اطلاق می‌گردد؛ و گاهی بر خصوص «احکام فقهی» (که صرفاً زیرمجموعه‌ای از شریعت به معنای اول می‌باشد) اطلاق می‌شود. شریعت‌گرایی به هر دو معنای شریعت از عوامل هویت بخشی معنویت دینی است. توضیح آن‌که معنویت دینی دامنه‌ای گسترده دارد که همه اندیشه‌ها، انگیزه‌ها، احوال، افعال و اقوال فرد مؤمن را دربرگرفته، می‌کوشد به همه این امور رنگی خدایی بزند: (رودگر: ۱۳۸۸: ش ۱۴)

﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ (بقره: ۱۳۸)؛

بگوئید ما رنگ الهی به خود می‌گیریم و چه رنگی بهتر از رنگ خداست و ما تنها او را بندگی می‌کنیم.

بدین لحاظ هم در عقاید و باورها، هم در حوزه اخلاق و حالت‌ها، هم در قلمرو انگیزه‌ها و نیت‌ها و هم در زمینه افعال و اعمال معنویت دینی چشم به تعالیم آسمانی دوخته، می‌کوشد برپایه این تعالیم، عقاید و اخلاق و افعال فردی را سامان‌دهی کند. نکته مهم در شریعت‌گرایی در معنای خاص شریعت، مربوط به احکام فقهی تبعدی است؛ احکامی که علت تشریح آنها بر انسان‌ها مخفی بوده و احياناً با استحسان‌ها و خوش آیندها عقلی [نه احکام قطعی عقلی] ناسازگار می‌باشد. شریعت‌گرایی در این کاربرد، یعنی پایداری «معنویت دینی» بر التزام به همه احکام تبعدی؛ و تأویل و توجیه نکردن آیاتی که موضوعاتی چون نماز، حج، حجاب، خمس و... را دربر دارند.

بدین سبب است که خداوند به ما امر می‌کند که نسبت به همه آن‌چه پیامبر ﷺ امر یا نهی کرده ملتزم باشیم:

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (حشر: ۷)؛

هر دستوری که رسول به شما داد اخذ کنید و از هر گناهی نهی‌تان کرد، آن را ترک کنید و از خدا بترسید که خدا شدیدالعقاب است.

تبعیت احکام فقهی از مصالح و مفاسد واقعی

در مقابل احکام شرعی خصوصاً احکامی که علت تشریح آنها بر ما مجهول می‌باشد با این پرسش مواجهیم که احکام فقهی (اعم از عبادات و معاملات) بر چه مبنایی تشریح شده‌اند؟

آیا احکام صرفاً قراردادهای و اعتبارهایی هستند که ممکن است در دینی دیگر به تمامه عوض شوند و هیچ پیامد منفی دربر نداشته باشد؟ یا همانند اوامر امتحانیه‌اند که صرفاً ابزاری برای سنجش میزان تعبد و امرپذیری مخاطب بوده، از این رو تغییر محتوای آنها تأثیری در هدف امتحان و سنجش افراد پدید نمی‌آورد؟ به بیان دیگر هر چند در این‌گونه امر و نهی مصلحتی است، ولی مصلحت نه در خود افعال مورد امر و نهی، بلکه در خود امر و نهی است. و یا آن‌که این احکام برپایه مصلحت سنجی‌ها و آثار طبیعی افعال و به دنبال رابطه تکوینی میان احوال و افعال آدمی از یک سو و اهداف و غایات مطلوب او از سوی دیگر تشریح شده‌اند؟ پاسخ آن‌که بنابر اصل سنخیت علت و معلول، همواره «علت خاص» معلول معینی را پدید می‌آورد، نه هر معلولی را و معلول مشخص همواره از علت (علل) خاصی پدید می‌آید نه هر علتی:

از مکافات عمل غافل مشو گندم از گندم بروید جوز جو

(بلخی، ۱۳۷۵: بیت ۲۵۷۳)

بر این مبنا نمی‌توان با هر رفتار و انگیزه‌ای به هر نتیجه و هدفی رسید؛ مثلاً برای لذت بردن از زمزمه آب، تنها جریان آب کافی است و تفاوتی ندارد که آب شور باشد یا شیرین ولی برای رفع عطش تنها آب شیرین است که به کار می‌آید و آب شور، جز افزودن عطش اثری ندارد. حال در حوزه احکام شرعی نیز به تصریح روایات، مسلم است که تشریح احکام برپایه مصلحت سنجی‌هایی صورت گرفته است که این مصلحت سنجی‌ها با توجه به آثار و نتایج افعال و نیات به دست آمده‌اند.

شاهد بر این معنا، روایات متعددی است که از پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام نقل شده و نمونه‌ای از آن سخن پیامبر ﷺ در حجة الوداع است که فرمود:

يا ايها الناس والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به و ما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه... (کلینی، ۱۳۶۴: ج ۲، ۷۴)؛

ای مردم به خدا قسم چیزی نبوده است که شما را به بهشت نزدیک کند و از جهنم دور نماید مگر آن‌که شما را بدان امر کرده‌ام؛ و چیزی نبوده است که سبب نزدیک شدن تان به آتش و دوری تان از بهشت گردد مگر آن‌که شما را از آن نهی نموده‌ام...

نتیجه آن‌که معنویت دینی نه تنها بر رئالیسم اخلاقی مبتنی است، بلکه بر رئالیسم فقهی، یعنی «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی» نیز استوار است.

اعتدال‌گرایی

همان‌طور که در مبانی انسان‌شناختی گذشت، انسان موجودی دو بُعدی است که هر یک از دو بُعد جسم و روح او نیازهایی دارند و یکی از نیازهای مهم ساحت روحی انسان، معنویت می‌باشد.

حال در پاسخگویی به نیازهای متنوع بُعد جسمانی از یک سو و نیازهای متعدد بُعد روحی انسان از سوی دیگر، یکی از مهمترین مبانی وظیفه‌شناختی معنویت دینی «رعایت اعتدال و توازن» می‌باشد؛ به این معنا که در تأمین نیازهای مختلف جسمانی و روحانی انسان باید به همه ابعاد توجه شده، هیچ‌گونه افراط و تفریطی صورت نپذیرد. رفع نیازهای مادی نباید موجب کم‌اعتنایی یا بی‌اعتنایی به نیازهای روحانی گردد و هم‌چنین در جواب‌گویی به نیازهای روحی نباید آن قدر تأکید و اصرار شود که نیازهای جسمانی (مثل خوردن، خوابیدن، تفریح کردن و...) مورد غفلت قرار گیرند. نه خلوت و مراقبه فدای حضور فعال اجتماعی شود و نه به بهانه مراقبت از نفس، حضور اجتماعی مخدوش گردد. (رودگر، ۱۳۸۸: ۲۱)

خلاصه آن‌که جسم آدمی از آن جهت که وسیله‌ای است برای کمال یافتن (نه آن‌که هدف با لذات باشد) باید سالم و توانمند باشد و روح آدمی با پنج دسته استعداد عقلی (حقیقت‌جویی)، اخلاقی (وجدان اخلاقی)، دینی، هنری و آفرینندگی می‌بایست در پرتو تعالیم و حیانی و معنویت دینی به نحوی متعادل و متوازن تعالی یابد. (همو: ۲۴)

پذیرش ولایت امام زمان علیه السلام، شرط قبولی اعمال

تکالیف شرعی، خصوصاً واجبات عبادی دارای چهارگونه شرط می‌باشند:

الف) شرط تکلیف که تا حاصل نشود تکلیفی بر عهده مکلف نمی‌آید، مثل عقل و بلوغ (از شرایط عامه تکلیف) و دمیدن سپیده دم (فجر صادق) نسبت به وجوب نماز صبح؛

ب) شرط صحت که مجموعه شرایطی هستند که عمل بدون آنها صحیح نبوده و رافع تکلیف از ذمه مکلف نخواهد بود مثل استقبال قبله یا وضو نسبت به نماز؛

ج) شرط قبول که، در کنار شرایط صحت (و رفع تکلیف)، مایه تعالی روحی و قرب بیشتر مکلف می‌گردد، نظیر حضور قلب نسبت به نماز؛

د) شرط کمال که علاوه بر حفظ آثار عمل صحیح (یعنی رفع تکلیف) و ثمرات شرایط قبول (عروج معنوی و قرب به خداوند) موجب تأثیر بیشتر عمل در روح مکلف شده و تقرب بیشتری نسبت به حضرت حق را فراهم می‌کند نظیر جماعت خواندن نماز در قیاس با نماز صحیح



فرا دایی که با حضور قلب خوانده شود.

نکته قابل ذکر آن است که اولاً این شرایط در طول هم‌اند یعنی تا تکلیفی نباشد شرایط صحت (جهت رفع تکلیف) موضوعیت ندارند و تا تکلیف و عمل صحیحی در کار نباشد بحث از شرایط قبول و کمال مطرح نمی‌گردد به هر تقدیر، از منظر آموزه‌ها شیعی - مهدوی، «پذیرش ولایت امامان معصوم» و «تسلیم امر امام زمان و حجت دوران بودن» از جمله شرایط قبول همه اعمال انسان مسلمان است.

شاهد بر این مدعا روایات فراوانی است که در کتب روایی شیعه آمده، از جمله سخنی از رسول خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که حضرت چنین می‌فرماید:

... والذی بعثنی بالحق نبیاً لوان رجلاً لقی الله یعمل سبعین نبیاً ثم لم یأت بولایة اولی الامر منا اهل البیت ما قبل الله منه صرفاً ولا عدلاً (مفید، ۱۴۱۳: ۱۱۵)؛

... قسم به آن که مرا به حق پیامبر مبعوث کرد اگر انسانی خدا را با این حال ملاقات کند که عمل هفتاد پیامبر را (در کارنامه خود) داشته باشد ولی ولایت اولی امر از ما اهل بیت را نداشته باشد خدا از او نه واجب و نه مستحبی را قبول نمی‌کند.

از این چشم انداز، «انتظار» در زمان غیبت ظاهری امام در جامعه، به نوعی اعلام پذیرش ولایت ائمه اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام خصوصاً امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام بدل شده، مایه ارتباط قلبی و معنوی با حجت دوران می‌گردد.

احیای امر معصوم، اصلی‌ترین وظیفه و نقش مشترک منتظران
در بیانات امامان معصوم مکرر آمده است:

انّ امرنا صعب مستصعب لا یعرفه ولا یقرّبه الا ملک مقرب او نبی مرسل او مؤمن نجیب امتحن الله قلبه للإیمان (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۱۹۷)؛
امر ما، دشوار و دشواریاب است و کسی آن را نشناسد و بدان اقرار نکند جز ملک مقرب یا نبی مرسل یا مؤمن نجیبی که خداوند قلب او را آزموده باشد.

از سوی دیگر در احادیث متعددی از ناحیه امامان مختلف تأکید شده است به «احیاء امر» ما بپردازید؛ و امامان مختلف انسانی را که در مسیر احیای امر معصومین حرکت می‌کند دعا کرده‌اند و مشمول رحمت خاص خداوند برشمرده‌اند.

جای این پرسش وجود دارد که مقصود از «امر» در این دو دسته روایات چیست؟ و چگونه می‌توان به احیای امر امام معصوم پرداخت؟

در جواب باید گفت که برحسب تفسیری که در خود احادیث معصومین صورت گرفته است مقصود از «امر» یا «حکم (و معارف) معصوم» است یا «حکومت آنها». (صفایی حائری، ۱۳۸۰: ۴۷) و البته معنای اول مقدمه و زمینه ساز پیدایی و پایایی معنای دوم است چنان که در روایتی از امام هشتم علیه السلام نقل شده است:

رحم الله عبد احیی امرنا؛ فقلت له و کیف نخی امرکم؟ قال یتعلم علومنا و یعلمها الناس فان الناس لو علموا محاسن کلامنا لاتبعونا (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۳۰)؛
خدا رحمت کند هر آن بنده ای را که امر ما را زنده کند، (راوی می گوید) به حضرت گفتم چگونه امر شما را زنده کند؟ فرمود علوم ما را بیاموزد و به مردم تعلیم کند، همانا مردم اگر نیکویی کلام ما را آگاه شوند از ما تبعیت خواهند نمود.

هم چنان که از کلام امام هشتم علیه السلام فهمیده می شود مصداق اول «احیای امر امام»، یعنی احیای حکم و معارف آنها، مقدمه ای است برای تبلیغ آن معارف و زمینه سازی تبعیت مردم از آنان و در نهایت، تحقق معنای دوم احیای امر یعنی احیای حکومت آنان از سویی، در بخش «امید و انتظار، نویدبخش سعادت آدمی» اشاره شد که «انتظار فرج» در معنای خاص خود صرفاً یک حالت روانی نبوده بلکه عمل است آن هم افضل اعمال.

از این رو می بایست میان دو مفهوم «شغل» و «نقش» برای منتظران حقیقی تفکیک نمود؛ توضیح آن که شیعیان منتظر ظهور خاتم الاوصیاء دارای شغل ها و حرفه های گوناگونی در سطوح اجتماعی مختلف هستند، ولی به اقتضای «انتظار فرج» جملگی می بایست دارای نقش واحدی باشند و آن «حرکت و تلاش در مسیر احیای امر معصوم» و زمینه سازی برای برپایی حکومت حجت دوران می باشد.

این زمینه سازی و احیای امر ولی خدا شامل مراحل است که مهم ترین این مراحل به شرح زیر می باشد:

۱. آموختن و تعلیم و معارف ائمه اهل بیت علیهم السلام و دعوت مردم به فراگیری این معارف؛
۲. تبیین، تفسیر، توجیه و تبلیغ معارف ائمه اهل بیت علیهم السلام در گستره جامعه بشری جهت تحکیم بنیان عقیدتی برای احیای حکومت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف؛
۳. پاسخ گویی به پرسش ها و دفع شبهات از حریم ولایت ائمه اهل بیت علیهم السلام خصوصاً امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف؛
۴. آشکار ساختن بدعت ها و مقابله با آنها؛
۵. پرورش استعدادها و تربیت نیروهایی که توانایی تحمل حکومت معصوم و پذیرش امر

حجت حق را داشته و در کنار حضرتش ثبات قدم داشته باشند. ناظر به همین زمینه‌سازی و تمهید مقدمات است روایتی که از رسول خدا ﷺ نقل شده و بدین مضمون می‌باشد:

يُخْرِجُ نَاسًا مِنَ الْمَشْرِقِ فَيُؤْتُونُ لِمَهْدِيِّ سُلْطَانِهِ (ابن حنبل، ۱۴۰۹: ۹۹)؛
مردمی از شرق خروج می‌کنند پس زمینه حکومت مهدی را زمینه‌سازی و فراهم می‌کنند.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث پیش گفته می‌توان نتیجه گرفت که عوامل هویت‌بخش و مبانی معنویت دینی، از منظر آموزه‌های شیعی مهدوی، در چهارگونه قابل درجند که به نحو زیر می‌باشند:

۱. به لحاظ معرفت‌شناختی، معنویت دینی قائل به رئالیزم معرفت‌شناختی، عقلانیت، ضرورت تعالیم و حیانی به عنوان منبعی برای شناخت عالم و آدم، عصمت و علم فرابشری اوصیای پیامبر و بالاخره ضرورت معرفت امام زمان عجل الله فرجه به عنوان تنها راه دست‌یابی به معنویت خالی از اعوجاج است.

۲. از نظر هستی‌شناختی، معنویت دینی قائل به رئالیزم هستی‌شناختی، وجود خدا، نفی ماتریالیزم، هویت ربطی مخلوقات نسبت به وجود خداوند، فراگیری هستی بر جهان ماورا طبیعت، وجود جهان آخرت و امام معصوم به عنوان ولی نعمت‌ها و واسطه فیض الهی است.

۳. به لحاظ انسان‌شناختی، معنویت دینی قائل به وجود و اصالت روح، اصالت فطرت، ارزشمندی کرامت اکتسابی و امید و انتظار به مثابه دو عامل نویدبخش سعادت انسانی می‌باشد.

۴. از چشم‌انداز وظیفه‌شناختی معنویت دینی قائل به رئالیزم اخلاقی، شریعت‌گرایی، اعتدال‌گرایی، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، پذیرش ولایت امام معصوم عجل الله فرجه به عنوان شرط قبولی اعمال و بالاخره ضرورت احیای امر معصوم به عنوان اصلی‌ترین وظیفه و نقش مشترک منتظران حقیقی است.

منابع

قرآن کریم

مفاتیح الجنان

- ابن بابویه، محمد بن علی، *کمال الدین و تمام النعمه*، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۵ق.
- _____، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *احادیث المهدی* عجل الله تعالی فرجه الشریف *من مسند احمد بن حنبل*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ق.
- ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، بتحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمه فی معرفة الاثمه*، تبریز، مکتبه بنی هاشمی، ۱۳۸۱ق.
- بلخی، جلال الدین محمد، *مثنوی معنوی*، تصحیح مهدی آذر یزدی، تهران، انتشارات پژوهش، ۱۳۷۵.
- بهزادفر، مصطفی، *هویت شهر (نگاهی به هویت شهر تهران)*، تهران، نشر شهر، اول، ۱۳۸۶.
- جعفری، محمد تقی، *فلسفه دین*، تدوین عبدالله نصری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، دوم، ۱۳۷۸.
- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (صورت و سیرت انسان در قرآن)*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
- _____، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (معرفت شناسی در قرآن)*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
- _____، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن)*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
- _____، *دین شناسی*، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۱.
- _____، *ادب فنای مقربان*، قم، مرکز بین المللی نشر اسراء، ۱۳۸۳.
- _____، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (توحید در قرآن)*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵.
- حرانی، حسن بن علی، *تحف العقول عن آل الرسول* ﷺ، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
- حسینی قلعه، سید اکبر، *واقع گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۸۳.

- خرازی، سیدمحسن، *بداية المعارف*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ق.
- خسروپناه، عبدالحسین و همکاران، *انسان شناسی اسلامی*، قم، نشر معارف، ۱۳۹۲.
- خسروشاهی، سیدهادی، *مصلح جهانی و مهدی موعود از دیدگاه اهل سنت*، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۴.
- دبیری، احمد و همکاران، *فلسفه اخلاق با تکیه بر مباحث تربیتی*، قم، نشر معارف، ۱۳۸۵.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صنوان عدنان داودی، دمشق، دارالعلم، ۱۹۹۶م.
- رجیبی، محمود، *انسان شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۴.
- رودگر، محمدجواد، «معنویت گرایی در قرآن»، *فصل نامه علوم اسلامی*، سال چهارم، ش ۱۴، ۱۳۸۸.
- سروش، عبدالکریم؛ مجتهد شبستری، محمد؛ ملکیان، مصطفی و کدیور، محسن، *سنت و سکولاریسم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.
- صفایی حائری، علی، *وارثان عاشورا*، قم، انتشارات لیلة القدر، ۱۳۸۰.
- _____، *از معرفت دینی تا حکومت دینی*، قم، لیلة القدر، ۱۳۸۲.
- _____، *تطهیر با جاری قرآن (تفسیر سوره بقره)*، قم، لیلة القدر، ۱۳۸۰.
- طباطبایی، سید محمدحسین، شیعه، ویراسته محمدامین شاه جویی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چهارم، ۱۳۸۱.
- _____، *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۱.
- طوسی، نصیرالدین، *شرح الاشارات والتنبیها مع المحاکمات*، تهران، دفتر نشر کتاب، بی تا.
- عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، انتشارات سمت و مؤسسه آموزش پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۱.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی، ابراهیم سامرائی، قم، دارالهجرة، ۱۳۶۴.
- فونتانا، دیوید، *روان شناسی دین و معنویت*، ترجمه الف ساوار، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۵.
- کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.

- الکنیس، دیوید. ن، «فراسوی دین؛ به سوی معنویت انسان‌گرا»، مهدی اخوان، مجله هفت آسمان، سال هشتم، شماره ۲۹، ۱۳۸۵.
- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- محمدرضایی، محمد و همکاران، جستارهایی در کلام جدید، تهران، انتشارات سمت و معاونت پژوهشی دانشگاه قم، ۱۳۸۱.
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴.
- معلمی، حسن، معرفت‌شناسی و مباحث جدید کلامی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
- معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰.
- مفید، محمدبن محمد، الامالی (المفید)، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- موسوی اصفهانی، سید محمدتقی، مکیال المکارم، سیدمهدی حائری قزوینی، بی‌جا، دفتر تحقیقات و انتشارات بدر، ۱۳۷۹.
- ناوتن، دیوید مک، بصیرت اخلاقی، ترجمه محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۰.
- نصر، سیدحسین، «معنویت و علم، هم‌گرایی یا واگرایی؟»، ترجمه فروزان راسخی، فصل‌نامه نقد و نظر، ش ۲۰-۱۹، ۱۳۷۸.
- هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، اول، ۱۳۷۶.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

