



دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادیان و مذاهب

سال چهارم، شماره ۱، ۱۴۰۴



صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده اخلاق و معنویت)

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لک‌زایی

سردبیر: مهدی علیزاده

مدیر اجرایی: حسن لاهوتیان

به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی، پروانه انتشار رسانه غیربرخط معنویت پژوهی اسلامی در زمینه ادیان و مذاهب (تخصصی) به زبان فارسی و انگلیسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه به نام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در تاریخ ۱۴۰۰/۱۰/۲۷ به شماره ثبت ۹۱۲۹۴ صادر گردید.

دوفصلنامه معنویت‌پژوهی اسلامی بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (www.civilica.com)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)؛ پایگاه (Google Scholar) نمایه و در سامانه نشریه: (jsr.isca.ac.ir)؛ کتابخوان همراه پژوهان (pajooahaan.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) بارگذاری می‌شود.
هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات فقط نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات.

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/ ۳۶۸۸ * تلفن: ۳۱۱۵۶۹۶۱-۲۵ سامانه نشریه: jsr.isca.ac.ir

رایانامه jsr@isca.ac.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان



www.jsr.isca.ac.ir

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

علی امینی نژاد

استاد فلسفه و عرفان سطوح عالی حوزه علمیه قم

بهزاد حمیدیه

استادیار دانشگاه تهران

حسن رمضانی کوشک

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمد جواد رودگر

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

مهدی علیزاده

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمد عالم زاده نوری

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علیرضا کرمانی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله

عباس نیکزاد

دانشیار دانشگاه علوم پزشکی بابل

هادی وکیلی

دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

داوران این شماره

زهرآ آبیاری، مریم چراغی، جمال سروش، احمد شاکر نژاد، علی فضلی، مسلم گریوانی، عباس نیکزاد، مینو اسدزندی، هادی وکیلی، حسین دیبا، علیرضا کرمانی، فاطمه سادات هاشمیان، عباسعلی واشیان، علیرضا امینی، سید محمد تقی موسوی فر، محمد فرهوش، حسن روشن، مهدی فصیحی، مهدی مولایی آرانی، سید حسام الدین حسینی، محمد هادی قاسمی، حسن لاهوتیان.

فراخوان دعوت به همکاری

دوفصلنامه علمی - پژوهشی معنویت‌پژوهی اسلامی براساس مصوبه هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و معرفت علمی، ترویج و انتشار یافته‌های پژوهشی و آثار اندیشمندان در حوزه مطالعات معنویت معطوف به دین و امور حوزوی، با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود. دوفصلنامه علمی - پژوهشی معنویت‌پژوهی اسلامی در عرصه معنویت‌پژوهی و ناظر به اهداف ذیل منتشر می‌شود:

۱. استخراج و تبیین نظام‌مند چارچوب‌های نظری و آموزه‌های معنویت اسلامی از منابع اصیل دینی و اثبات و تشریح روشمندی آن و ترسیم مرزهای آن با معنویت‌های غیراسلامی
۲. تبیین عقلانی ارکان و مؤلفه‌های نظام معنویت اسلامی و دفاع از آموزه‌های آن و پاسخ‌گویی به شبهات این حوزه.
۳. تبیین توانایی معنویت اسلامی از رهگذر پیرایش، بازنگری و بازسازی میراث، اندیشه و مواجید عرفانی و غنی‌سازی آن با تکیه بر سرمایه وحی، عقل، شهود و روش‌های تجربی.
۴. معرفی و تحلیل رویکردها و زمینه‌های جدید پژوهشی در عرصه مطالعات معنویت

محورهای پژوهشی دوفصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

۱. امکان، ضرورت و چیستی معنویت اسلامی
۲. مبانی و شاخصه‌های معنویت اسلامی
۳. چالش‌ها و بایسته‌های معنویت‌پژوهی در اسلام
۴. نظریه‌ها و مدل‌های زیست معنوی در سنت اسلامی
۵. معنویت اسلامی و سبک زندگی انسان معاصر
۶. معنویت اسلامی و رسانه، فضای مجازی و هنر
۷. معنویت اسلامی و کاربست آن در حوزه‌های مختلف
۸. مدل قرآنی-روایی معنویت‌گرایی
۹. معنویت‌پژوهی در آثار عارفان مسلمان
۱۰. جریان‌شناسی معنویت‌گرایی اسلامی
۱۱. نسبت‌سنجی معنویت با علوم اسلامی
۱۲. تحلیل نظریه‌های سلامت معنوی و ارائه نظریه اسلامی
۱۳. بررسی و نقد ماهیت معنویت‌های نوظهور
۱۴. بررسی و نقد مطالعات معنویت در غرب

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در دوفصلنامه معنویت‌پژوهی اسلامی براساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jsr.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم مقاله

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه معنویت پژوهی/اسلامی در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه معنویت پژوهی/اسلامی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابتهت یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه معنویت پژوهی/اسلامی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
- شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- *** مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را فقط از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
- ۱. نشریه معنویت پژوهی/اسلامی فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- ۲. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
- ۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

- تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).
۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.
- **حجم مقاله:** واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ کلیدواژه‌ها: ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ چکیده: ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا پرسش اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
- **نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.
- **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:**
۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۴. **طلاب:** سطح (۴، ۳، ۲)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.
- **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:
۱. **عنوان؛**
 ۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع / مسئله / سؤال، هدف، روش، نتایج)؛
 ۳. **مقدمه** (شامل تعریف مسئله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛
 ۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛
 ۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛
 ۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم نمودن امکانات مورد نیاز تلاش کرده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛
 ۷. **منابع** (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و پس از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان References درج شوند).
- **روش استناددهی:** APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک داللود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۷ تحلیل محتوای کیفی خطبه ۸۷ نهج البلاغه
 در پرتو شرح عرفانی علامه جعفری علیه السلام
 زهرا آبیاری
- ۴۰ مدل سه سطحی پویای اخلاق معنویت بنیاد
 محمدرضا بهاری
- ۶۹ تبیین مبانی دانش عرفان اسلامی:
 از معرفت شهودی تا معنویت نظام مند عقلانی
 علیرضا کرمانی
- ۹۶ بررسی مقایسه‌ای مفهوم معنویت در دیدگاه مائتوس و شهید مطهری
 با تأکید بر کتاب ملدکاری اجتماعی و معنویت
 محمد دهقانی شورکی - محمد محسن حسن خواه
- ۱۲۲ تحلیل انتقادی دیدگاه دیپاک چوپرا
 درباره پیوند «واکنش‌های مغز» با «تکامل وجودی»
 محمدحسین کیانی
- ۱۴۷ صبر و راهبردهای معنوی آن
 از دیدگاه ملامحسن فیض کاشانی علیه السلام و امام خمینی علیه السلام
 زینب سلیمانی برچلوئی - معصومه زبیحی - جمشید جلالی شیجانی

A Qualitative Content Analysis of Sermon 87 of *Nahj al-Balaghah* in the Light of Allameh Jafari's Mystical Commentary¹

Zahra Abyar 

Assistant Professor, Department of Islamic Studies Education, Farhangian University, Tehran, Iran.
abyar.z@cfu.ac.ir



Abstract

The profound expressions of Imam 'Ali (peace be upon him) in *Nahj al-Balaghah* depict various dimensions of a seeker striving toward supreme perfection. In several passages, the exposition of truth in the domains of mysticism and spiritual perfection reaches such an ultimate point that it transcends conceivable limits. One such case is Sermon 87 of *Nahj al-Balaghah*, which articulates the ultimate purpose of human existential wisdom and mystical perfection. Given that contemporary social and cultural challenges—such as crises of identity, loneliness, and existential ambiguity—have obscured inner peace and meaning in human life, attention to *positive mysticism*, with its emphasis on spiritual and moral dimensions, can serve as an inspiring source for developing self-awareness and spiritual competencies to address such challenges. Accordingly, this study, employing an inductive qualitative content analysis, explores Sermon 87 through the mystical perspective of Allameh Jafari, a prominent commentator of *Nahj al-Balaghah*. The analysis

1. Abyar, Z. (2025). A Qualitative Content Analysis of Sermon 87 of *Nahj al-Balaghah* in the Light of Allameh Jafari's Mystical Commentary. *Islamic Spirituality Studies*, 4(1), pp. 7-39.
<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.71470.1143>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/03/30 • **Revised:** 2025/05/28 • **Accepted:** 2025/07/27 • **Online Publication:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



yielded four principal themes: (1) preliminaries of the mystical path, (2) attributes of the true seekers of God, (3) characteristics of the pseudo-seekers, and (4) indicators of true guidance. "Preliminary awareness," "sacred sorrow," and "ultimate unity of knowledge and action" represent the foundations of the positive mystical path. Other codes, including "illumination of life's meaning," "readiness to embrace reality," "annihilation in the Divine," "bestowal of existential grace," "justice," and "truth-centeredness," characterize the genuine seekers of God. Meanwhile, features such as "pretentious appearance," "subjective interpretation," "misguidance of people," and "lack of knowledge" define the pseudo-seekers; and the codes of "clear path," "authority of God's proof," and "the Ahl al-Bayt as divine trustees" signify the true guidance indicators, all analyzed within the framework of Allameh Jafari's mystical thought.

Keywords

Sermon87 of *Nahj al-Balaghah*; Content Analysis; Allameh Jafari; Positive Mysticism; Rational Life.

تحلیل محتوای کیفی خطبه ۸۷ نهج البلاغه در پرتو

شرح عرفانی علامه جعفری رحمته الله علیه

زهرا آبیاری 

استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

abyar.z@cfu.ac.ir



چکیده

تعبیر بلند امام علی علیه السلام در نهج البلاغه، جلوه‌هایی از ابعاد گوناگون یک انسان پوینده در مسیر کمال برین را به تصویر کشیده است. در چند مورد از نهج البلاغه بیان حقیقت در قلمرو عرفان و کمال روحانی به آن حد نهایی می‌رسد که فراتر و بالاتر از آن قابل تصور نیست، از جمله خطبه ۸۷ نهج البلاغه که غایت حکمت و جود و کمال عرفانی انسان بیان شده است. نظر به اینکه امروزه چالش‌های اجتماعی و فرهنگی از جمله بحران هویت و تنهایی، آرامش درونی و معناخواهی بشر را با ابهام جدی مواجه ساخته، پرداختن به عرفان مثبت با تأکید بر ابعاد معنوی و اخلاقی، می‌تواند به عنوان یک منبع الهام‌بخش با توسعه خودآگاهی و مهارت‌های معنوی، پاسخ‌گوی این چالش‌ها باشد؛ از این رو در این مقاله با روش تحلیل محتوای کیفی استقرایی به واکاوی خطبه ۸۷ در پرتو اندیشه عرفانی علامه جعفری، شارح نهج البلاغه، پرداخته شد. چهار محور اصلی: مقدمات مسیر، مختصات واصلان حق‌نگر، مختصات انسان‌نمای صیاد و شاخص مسیر یاب در این تحلیل به دست آمد. «آگاهی مقدمی، اندوه مقدس و

۱. آبیاری، زهرا. (۱۴۰۴). تحلیل محتوای کیفی خطبه ۸۷ نهج البلاغه در پرتو شرح عرفانی علامه جعفری رحمته الله علیه. *معنویت‌پژوهی اسلامی*، ۴(۱)، صص ۷-۳۹.

<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.71470.1143>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۰۷ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۲۰۲۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



وحدت نهایی شخصیت (معرفت و عمل)» بیانگر مقدمات مسیر عرفان مثبت و اشراف به معنای حیات، آماده پذیرش واقعیات، فناء در حق، فیض بخش هستی، عدالت گر و حق مدار نیز از کدهایی هستند که بیانگر مختصات واصلان به حق بود؛ همچنین در پرتو تحلیل محتوا مختصاتی چون «ظاهرنامایی، تأویل مندی، گمراهی مردم و نبود معرفت»، شاخص انسان‌نمای صیاد و کدهای «مسیر روشن، حجیت حجت خدا و دیعه الهی بودن اهل بیت (علیهم‌السلام)» نیز کدهای نشان‌دهنده شاخص مسیریاب بود که با نظر به اندیشه عرفانی علامه جعفری (رحمه‌الله) تحلیل شد.

کلیدواژه‌ها

خطبه ۸۷ نهج‌البلاغه، تحلیل محتوا، علامه جعفری (رحمه‌الله)، عرفان مثبت، حیات معقول.

طرح مسئله

عرفان اسلامی به عنوان یکی از ابعاد عمیق و پیچیده دین اسلام، دارای تأثیرهای شگرفی بر زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان است. در زمان حاضر، با توجه به جدالهای موجود در جامعه جهانی و نیاز به آرامش روحی و معنوی، پرداختن به عرفان در متون دینی اسلام، به ویژه در نهج البلاغه، امری ضروری به نظر می‌رسد. نهج البلاغه، به عنوان مجموعه‌ای از خطبه‌ها، نامه‌ها و سخنان قصار امام علی (ع)، نه فقط به بیان اصول اخلاقی و اجتماعی می‌پردازد بلکه عمیقاً به مباحث عرفانی و معنوی نیز توجه دارد (Nasr, 2002, p. 45)؛ همچنین در دنیای معاصر، انسان‌ها با بحران‌های هویتی، اضطراب‌های اجتماعی و چالش‌های معنوی مواجه هستند. به همین دلیل، احیای مفاهیم عرفانی می‌تواند به عنوان یک راهکار مؤثر در جهت بهبود کیفیت زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها مطرح شود. عرفان اسلامی، با تأکید بر تجربه‌های درونی و ارتباط مستقیم با خداوند، می‌تواند انسان را به درک عمیق‌تری از خود و جهان اطرافش رهنمون سازد (Chittick, 2012, p. 98). علاوه بر این، متون دینی مانند نهج البلاغه، به دلیل ویژگی‌های خاص خود، می‌توانند به عنوان منبعی غنی برای فهم عرفان اسلامی مورد استفاده قرار گیرند. در این متون، امام علی (ع) با بهره‌گیری از زبان ادبی و فلسفی، به تبیین معانی عمیق عرفانی می‌پردازد و مخاطبان را به تفکر عمیق و خودآگاهی دعوت می‌کند (Khatami, 2016, p. 116)؛ بنابراین بررسی شاخص‌های عارف و انسان پویده در مسیر کمال در این متون می‌تواند به غنای فکری و معنوی جامعه معاصر کمک کند و راهکارهایی برای مقابله با چالش‌های روحی و معنوی عرضه کند. در نتیجه، ضرورت پرداختن به عرفان در متون دینی اسلام، به ویژه نهج البلاغه، نه فقط به دلیل اهمیت آن در تاریخ تفکر اسلامی بلکه به دلیل نیازهای امروز جامعه بشری است. این موضوع می‌تواند به عنوان زمینه‌ای برای تحقیق و پژوهش‌های بیشتر در حوزه‌های فلسفی، اجتماعی و روان‌شناختی مطرح شود (Hosseini, 2019, p. 205).

سخنان نهج البلاغه، جلوه‌هایی از ابعاد گوناگون یک انسان پوینده در مسیر کمال

برین است. طبیعی است که این سخنان توهمات بی پایه و جزئیات زودگذر و ذوق‌پردازی‌های شاعرانه و افسانه‌گویی‌های تخدیرکننده نیست. محتوای این سخنان به همان اندازه واقعیت دارد که انسان در طبیعت وابسته به آفریننده طبیعت می‌تواند راه هدف اعلای زندگی خود را در پیش گیرد (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۴۸۴). خطبه ۸۷ نهج‌البلاغه یکی از این جلوه‌هاست که مختصات انسان رشدیافته در مسیر کمال را معرفی نموده است که علامه جعفری نیز بدان اذعان داشته (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۳۱) بر ضرورت توجه به عرفان در عصر حاضر تأکید دارند. از نظر علامه، عرفان نه تنها منافاتی با دانش و صنعت و گسترش یافتن علوم و فنون ندارد، بلکه با نظر به احتمال طغیان‌گری مدیران علمی و صنعتی، عرفان برای دفع مضار علم و صنعت ضرورت تمام پیدا می‌کند (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۱۲).

علامه عرفان را به دو قسم عرفان مثبت و منفی تقسیم می‌کند (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۲۴) و عرفان مثبت را موجب بروز عالی‌ترین و معقول‌ترین لذت‌های می‌داند از آن‌جهت که آدمی با وصول به آزادی، از علایق و خواسته‌ای جهان هستی رها می‌شود این رهایی بیشتر در سه مرحله صورت می‌گیرد:

مرحله اول انسان از دردها و تنش‌ها و اضطراب‌های ناشی از عوامل زندگی مانند شادی و اندوه، فقر و غنا، شکست و پیروزی، خنده و گریه رها می‌شود و هریک از این امور را پیامی از جانب خدا می‌داند. در مرحله دوم شخصیت به تدریج عظمت آزادی و پا گذاشتن بر حیطه علت‌ها و اشراف بر آن‌ها را درک می‌کند، در نتیجه جهان هستی و آنچه را که در آن است کالبدی بسیار زیبا و متناسب برای شخصیت خود تلقی می‌کند، به همین جهت است که هیچ فشار و تنشی از طرف کالبد بر او وارد نمی‌شود. علامه معتقدند که انسان وقتی به این رهایی و آزادی می‌رسد عالی‌ترین لذت وجودی را که برای شخصیت در حال ارتباط با جهان هستی و انسان‌ها امکان‌پذیر است، درک خواهد کرد. مرحله سوم سالک اگر توفیق رهاشدن از درک «ذات» یا «من» تعیین یافته (خود حقیقی) را به دست آورد در جاذبه نهایی کمال الهی قرار می‌گیرد. در این مرحله است که لذت و نشاط به «ابتهاج و شکوفایی» تبدیل می‌شود و حالتی فوق همه لذا ین نصیب

انسان می‌شود که اصولاً به‌هیچ‌وجه بالا از لذت‌های مادی و محسوس قابل مقایسه نیست (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۱۵).

نظر به نگاه به عرفان مثبت است که علامه معتقد است «عرفان اسلامی گسترش و اشراف نورانی من انسانی بر جهان هستی است به جهت قرار گرفتن من در جاذبه کمال مطلق که به لقاالله منتهی می‌گردد» (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۲۳). بدین منظور سالک راه عرفان مثبت در حرکات تکاملی خود تلاش بس صمیمانه دارند تا گمشده حقیقی همه تلاش‌گران راه حقیقت را پیدا کرده و عرضه نمایند. منظور علامه از گمشده حقیقی یک هدف بسیار بالا برای حیات خود است که بدون تکاپو برای رسیدن به آن قطب‌نمای کشتی وجودش از کار می‌افتد در دریای بیکران و پرتلاطم عالم طبیعت گم می‌شود (جعفری، ۱۳۸۶، صص ۲۴-۲۵). در این عرفان مثبت نفی «من» به‌هیچ‌وجه معنایی ندارد. آنچه واقعیت دارد این است که من آدمی به جهت تخلق به اخلاق الهی به مرحله‌ای از کمال می‌تواند برسد که شعاعی از اشعه نور روح الهی شود (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۲۶) که مصداق آیه «إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره، ۱۵۶) می‌شود. این من انسانی به‌وسیله تکامل عقلی و قلبی از خود طبیعی می‌گذرد و به من ملکوتی راه می‌یابد من ملکوتی است که شایستگی اشراف واقعی به جهان هستی را نصیب شخص می‌سازد (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۲۷).

خطبه ۸۷ یکی از خطبه‌های مهم امام علی (علیه السلام) است که مقدمات عرفان مثبت و شاخصه‌های عارفان راستین ترسیم شده است. با توجه به اینکه به صورت خاص این خطبه به جز یک مورد، مورد مطالعه مستقل نبوده است؛ ضرورت واکاوی و تحلیل این خطبه در پرتو اندیشه علامه جعفری دوچندان می‌شود.

۱. پیشینه

صدقی و پرنوش (۱۳۹۸) در مقاله «سبک‌شناسی ساختارگرایانه خطبه ۸۷ نهج‌البلاغه» محققان به این نتیجه رسیده‌اند که سطوح سه‌گانه آوایی، نحوی و بلاغی به صورتی منسجم و به‌هم‌پیوسته افکار و اندیشه‌های امام علی (علیه السلام) را بیان می‌کند و آوا، نحو و

بلاغت آن در راستای سطح فکری در حرکت‌اند. سطح آوایی با موسیقایی که به واسطه تکرار حروف، سجع، جناس و تضاد ایجاد کرده و سطح نحوی با جمله‌های خبری، فزونی جمله فعلیه، تنابع اضافات، ادات هم‌پایه‌ساز و در نهایت به کارگیری ارجاع و سطح بلاغی با صنایع لفظی و بدیعی به دل‌انگیز شدن کلام و انسجام درونی متن و بیان معنا و مقصود مورد نظر امام علی (ع) به مخاطب کمک کرده‌اند.

حال با نظر به عنوان مقاله هم می‌توان فهمید که فقط از زاویه ساختاری به این خطبه پرداخته شده است و جستجو در منابع اطلاعات علمی نشان داد که در زمینه تحلیل محتوای این خطبه کار علمی خاصی انجام نشده است؛ از این رو این مقاله هم از نظر روش کار و هم از نظر پرداختن به محتوای خطبه آن‌هم در اندیشه علامه جعفری دارای نوآوری است.

۲. روش تحقیق

تحلیل محتوای استقرایی به عنوان یک روش تحقیق کیفی، به منظور بررسی و تفسیر دقیق داده‌ها و مضامین موجود در متون، مورد استفاده قرار می‌گیرد. این روش به محققان اجازه می‌دهد تا از طریق شناسایی الگوهای تکراری و مضامین موجود در داده‌ها، به نتایج قابل اعتمادی دست یابند. در این مقاله، ما از روش تحلیل محتوای استقرایی برای بررسی [موضوع مورد بررسی] استفاده خواهیم کرد.

در تحلیل محتوای کیفی ابتدا، پرسش‌های تحقیق مشخص می‌شوند که به عنوان مبنای تحلیل محتوای استقرایی عمل خواهند کرد. این پرسش‌ها به ما کمک می‌کنند تا تمرکز خود را بر روی مضامین خاصی که در داده‌ها وجود دارند، حفظ کنیم. در همین راستا محقق در پی این پرسش بود که عارف راستین و عارف نما در نهج البلاغه با چه ویژگی‌هایی ترسیم و توصیف شده است؟ و برای یافتن مسیر حق چه راه‌های برون‌رفتی مشخص شده است؟

باید توجه داشت که در مرحله انتخاب نمونه برای تحلیل محتوا می‌توان مجموعه‌ای از متون مرتبط با موضوع تحقیق انتخاب شود. این متون می‌توانند شامل مقالات علمی،

کتاب‌ها، یا دیگر منابع معتبر باشند. انتخاب نمونه هم به گونه‌ای انجام می‌گیرد که نمایان‌گر گستره وسیع‌تری از دیدگاه‌ها و نظرات باشد (Elo & Kyngäs, 2008, p. 108). بدین منظور محقق در پی مختصات عرفان مثبت و راه دست‌یابی بدان، خطبه ۸۷ نهج‌البلاغه را انتخاب کرد که در میان سخنان امام علی (ع) این خطبه و همچنین خطبه متقین درباره عرفان حقیقی شاخصه‌هایی را برای عارف راستین مشخص کرده است. با توجه به اینکه این تحلیل در پرتو اندیشه علامه جعفری به‌عنوان شارح نهج‌البلاغه انتخاب شده است و علامه خطبه متقین را شرح نکرده همین خطبه (۸۷) برای استخراج شاخصه‌های عارف راستین برگزیده شد. بعد از این مرحله متن خطبه با ترجمه علامه جعفری به واحدهای معنادار تقطیع شد. داده‌های انتخاب‌شده به‌صورت دقیق مورد بررسی قرار گرفتند و کدهایی برای شناسایی مضامین و الگوهای اصلی ایجاد شد. این فرایند شامل شناسایی جملات کلیدی، سخنان و عبارات تکراری است که به تحلیل عمیق‌تر کمک می‌کند (Braun & Clarke, 2006, p. 87). پس از کدگذاری، مضامین اصلی شناسایی و تحلیل شدند. در این مرحله، محقق به تفسیر داده‌ها پرداخته و ارتباطات و الگوهای موجود را شناسایی کند. این تحلیل می‌تواند به شناسایی چالش‌ها، فرصت‌ها و روندهای موجود در موضوع تحقیق کمک کند (Vaismoradi et al, 2016, p. 101). با توجه به اینکه این خطبه توسط علامه شرح داده شده است، محقق شرح مضامین را که به‌صورت پراکنده در دیگر آثار علامه بیان شده در کنار شرح همین خطبه تحلیل محتوا کرده است. برای اطمینان از اعتبار و روایی نتایج که در تحقیقات کیفی وجود دارد (Guba, 1985, p. 290 & Lincoln) محقق به بررسی دوباره کدها و مضامین پرداخته و با تطبیق و عرضه آن با سایر مطالب علامه در مجلدات دیگر شرح نهج‌البلاغه، دقت و صحت نتایج را به دست آورده است.

۳. یافته‌های پژوهش

تحلیل محتوای خطبه ۷۸ در چهار محور مسیر مقدمات، مختصات واصلان حق‌نگر، مختصات انسان‌نمای صیاد و شاخص مسیریاب مورد واکاوی قرار گرفت.

۳-۱. مقدمات مسیر

آگاهی مقدماتی، اندوه مقدس و وحد نهایی شخصیت (معرفت و عمل) از مهم ترین مقولاتی که بیانگر مقدمات مسیر در عرفان مثبت است که در جدول شماره ۱ آمده است:

جدول شماره ۱: مقولات و مضمون «مقدمات مسیر»

ردیف	متن عربی	ترجمه	کد	مقوله	مضمون
۱	عِبَادَ اللَّهِ إِنَّ مِنْ أَحَبِّ عِبَادِ اللَّهِ إِلَيْهِ عَبْدًا أَعَانَهُ اللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ	ای بندگان خدا! از محبوب ترین بندگان نزد خداوند، کسی است که خدا او را در راه پیروزی بر (هوس های سرکش) نفسش یاری کرده است؛	محبوب خدا؛ غالب بر هوای نفس	آگاهی مقدماتی	مقدمات مسیر
۲	فَأَسْتَشْعِرُ الْحُزْنَ	از این رو حزن را شعار [لباس زیرین] را جلیباب [=لباس روین] خود قرار داده است.	حزن	اندوه مقدس	
۳	وَتَجْلِبِبُ الْخَوْفَ	ترس از خدا را جلیباب خود قرار داده است	خوف		
۴	فَزَهَرَ مِصْبَاحُ الْإِهْدَى فِي قَلْبِهِ	در نتیجه، چراغ هدایت، در قلبش روشن شده	روشن شدن چراغ هدایت	وحدت شخصیت (معرفت و	

ردیف	متن عربی	ترجمه	کد	مقوله	مضمون
۵	وَ أَعَدَّ الْقُرَى لِيَوْمِهِ النَّازِلِ بِهِ	و وسیله پذیرایی روزی را که در پیش دارد (روز مرگ و رستاخیز)، برای خود فراهم ساخته است	آماده قرار گرفتن در پیشگاه خدا روز قیامت	عمل)	

آگاهی مقدماتی: از نظر علامه جعفری خودسازی، هدف اساسی عرفان مثبت

است (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۳۲) که بدون شناخت خویشتن امکان پذیر نیست و این امر نیازمند این است که انسان از صفات و فعالیت‌ها و چگونگی تأثیر خود را از کالبد جسمانی و دنیای مادی و همچنین از استعدادها و نیروهای خود اطلاع داشته باشد (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۳۲). برای درک این امر، علامه معتقد است انسان ابتدا باید بیداری و آگاهی به هستی خود را در جهان بزرگ درک کند. این بیداری و آگاهی، طبیعی‌ترین حرکت «من» است و نیازی به فرورفتن در شناخت علمی و فلسفی ندارد (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۳۲). بعد از درک این مرحله که به «من زنده‌ام» اذعان پیدا می‌کند، به دنبال پاسخ به سؤال «چرا و یعنی چه» در این جهان اقدام می‌کند و احساس رهایی و آزادی برای فعلیت‌های خود را درک می‌کند (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۳۵). وجود روح کمال‌نگر و بالانگر انسان در این مرحله نقش مهمی دارد.

اندوه مقدس: غیر از روح کمال خواه انسان، از نظر علامه «یکی از اساسی‌ترین

انگیزه اقدام به خودشناسی و خودسازی، نگرانی مقدسی است که انسان هشیار در هر حال که باشد، درباره «آنچه باید» در درون خود احساس می‌کند. این نگرانی مقدس، همان اندوه مقدس است» (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۳۳) اندوه مقدس ناشی از توجه دقیق به سرمایه بزرگی که خداوند هستی‌بخش به انسان عنایت فرموده است. این کنجکاوی را به دنبال

خود می‌آورد که آیا من از این سرمایه «آن‌چنان‌که باید» بهره‌برداری می‌کنم یا نه؟ علامه در شرح خطبه ۱۱۳ نیز به این اندوه اشاره می‌کند و می‌گوید دو نوع غم و اندوه وجود دارد: در حالت اول غم و اندوه ناشی از درک ضرر در مال، جان، موقعیت و مقام است که همه قصد فرار از آن را دارند. کاهش فعالیت‌های مغزی، روانی و جسمی از ویژگی‌های این نوع غم است. در حالت دوم غم و اندوهی است که درون هیچ انسان رشد یافته‌ای خالی از آن نیست؛ زیرا یکی از مختصات رشد همین است که انسان همواره هم‌زمان با احساس انبساط روانی و بهجت روحی، نوعی سوزش اشتیاق به کمال بالاتر را با انقباضی ناشی از اینکه مبدا در گذرگاه عمر نسبت به انجام خیرات کوتاهی کرده، در درون خود درک می‌کند (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۸، صص ۱۴۵-۱۴۶). از مختصات این غم مقدس اینکه دارنده آن از نشاطی بسیار جدی برای کار و تکاپو در مسیر تکلیف بایستگی‌ها و شایستگی‌ها برخوردار است. یکی دیگر از مختصات این احساس، اینکه هراندازه هم شادمانی به آن پارسایان روی آورد، نه تنها از آن احساس کاسته نمی‌شود بلکه با نظر به لزوم افزایش محاسبات دقیق در عدل و نتایج آن شادمانی، بر اندوه آنان افزوده می‌شود (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۸، ص ۱۴۷).

در بحث مقدمات ورود به عرفان مثبت از نظر علامه، هراندازه تطبیق عمل بر آن آگاهی‌ها و بیداری‌ها افزایش پیدا کند بر روشنایی‌ها و نورانیت‌های عرفانی افزوده می‌شود و این همان معنای «فَزَهَرَ مِصْبَاحُ الْهُدَى فِي قَلْبِهِ...» است که در فراز آغازین این خطبه آمده است. علامه نیروی اصلی این چراغ را این می‌داند که انسان این نورانیت را از تمایلات و خودخواهی‌ها مصون نگه دارد؛ زیرا این چراغ به نحوی است که اگر در پرتو آن حرکت و عمل صورت نگیرد، نور آن خاموش می‌شود.

میل به کمال خواهی انسان و غریزه جبران ضعف (نگرانی مقدس) سبب می‌شود که «من» همراه برای رسیدن به مراحل بالاتر تحریک شود و چون تحریک بسیار نیرومند است و احتمال از دست دادن کمال، موجودیت انسان را غیرقابل تفسیر و توجیه می‌کند، همواره نوعی نگرانی (نگرانی مقدس) در انسان بروز

می‌کند (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۳۵). علامه در ادامه تفسیر عرفانی فرازهای مقدماتی این خطبه بیان می‌کنند که انسان پس از طی این مراحل، عمل برای ورود به مسیر کمال ضرورت پیدا می‌کند. منظور از عمل این است که بتواند «من» سالک را تلطیف و تهذیب کند و این امر بدون تبعیت از دستوران فرستادگان الهی و حکمای راستین مسیر نمی‌شود.

وحدت نهایی شخصیت: با چنین تفسیری علامه معرفت مقدمه عمل و عمل مقدمه معرفت را در گردیدن عرفانی امری ضروری می‌دانند (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۳۷). این بیان علامه نشان‌دهنده این است که برای عمل، نیازمند معرفت و شناخت و بعد از آن، همان عمل مقدمه برای شناخت بعدی می‌شود که تکامل عرفانی معرفت و عمل را نشان می‌دهد (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۴۲). شاید در ابتدا معرفت و عمل امری جداگانه به نظر برسد ولی بعد از اینکه شخصیت سالک عارف به کمال بیشتری دست یافت، این تفکیک از بین می‌رود و وحدت نهایی در شخصیت فرد صورت می‌گیرد (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۴۳). به تعبیر علامه هراندازه رشد شخصیت افزایش پیدا کند، بهره‌برداری شخصیت از وسایل و ابزار درک و تعقل با حسابگری‌ها و هدف‌گیری‌ها معقول‌تر و والاتر شده و موجب دگرگونی متن شخصیت آدمی می‌شود تا جایی که شخصیت آدمی، نورانی و عقل محض می‌شود (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۴۳).

۲-۳. مختصات واصلان حق‌نگر

تحلیل فرازهای خطبه یادشده پس از بیان مباحث مقدماتی عرفان مثبت، نشان داد که علامه جعفری بعد از اینکه معرفت و عمل را در متن شخصیت آدمی در راستای اهداف تبیین نمودند، تجلی این وحدت (معرفت و عمل) را در قالب خصایصی چون «اشراف به معنای حیات»، «تسهیل سخت‌ترین تکاپوها»، «فیض بخش هستی»، «عدالت‌گر»، «فنا‌ی در حق» و «حق‌مدار» بیان نمودند که در جدول شماره ۲ آمده است:

جدول شماره ۲: مقولات و مضمون «مختصات واصلان حق‌نگر»

ردیف	متن عربی	ترجمه	کد	مقوله	مضمون
۱	فَقَرَّبَ عَلَى نَفْسِهِ الْبَعِيدَ	او، دور را برای خود نزدیک	تصرف در زمان/مسلط بر	اشراف به معنای حیات	واصل حق نگر
۲	وَهُوَ الشَّدِيدُ	و سختی را آسان کرده است	سختی‌ها		
۳	نَظَرَ فَأَبْصَرَ	نگریست و به مقام بینایی رسید	نگاه عبرت‌بین به هستی		
۴	قَدْ أَبْصَرَ طَرِيقَهُ وَ سَلَكَ سَبِيلَهُ	بینایی به راهش پیدا کرد و در مسیر خود به حرکت پرداخت	دیدن راه با اطمینان		
۵	وَ عَرَفَ مَنَارَهُ وَ قَطَعَ غِمَارَهُ	و نشان رستگاری خود را با براهین روشن ساخت و از فرورفتن در شهوات گسیخت	شناخت رستگاری با براهین روشن		
۶	وَ ارْتَوَى مِنْ عَذَابِ قُزَاتٍ سُهِّلَتْ لَهُ مَوَارِدُهُ	از نهري گوارا و شیرین سیراب شد که جایگاه‌های ورود به آن نهر برای او آسان شده بود.	قابل تحمل شدن دشواری‌های مسیر کمال		
۷	فَشَرِبَ نَهْلًا وَ سَلَكَ سَبِيلًا جَدِّدًا	نخستین آب گوارا را آشامید و راهی روشن و هموار در پیش گرفت	آماده پذیرش		
۸	قَدْ خَلَعَ سَرَائِلَ الشَّهَوَاتِ	پیراهن‌های شهوات را از خود برکند	واقعیات		
۹	وَ تَخَلَّى مِنَ الْهُمُومِ إِلَّا هَمًّا وَاحِدًا انْفَرَدَ بِهِ	و از همه انواع غم رها شد مگر یک غم که خود او به تنهایی آن را پذیرفت	رهایی از اندوه دنیاپی		

ردیف	متن عربی	ترجمه	کد	مقوله	مضمون
۱۰	فَخَرَجَ مِنْ صَفَةِ الْعَمَى وَ مُشَارَكَةِ أَهْلِ الْهَوَى	نتیجه این بود که از صفت نابینایی و از شرکت در هوای اهل هوا برکنار شد	رهایی را نابینایی و شرکت با اهل هوا		
۱۱	فَهُوَ مِنَ الْيَقِينِ عَلَى مِثْلِ ضَوْءِ الشَّمْسِ	درجه یقین این انسان مورد عنایت خداوندی همانند نور خورشید پرفروغ شد	رسیدن به مرتبه اعلای یقین		
۱۲	قَدْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ فِي أَرْزَعِ الْأُمُورِ مِنْ إِضْطَارِّ كُلِّ وَارِدٍ عَلَيْهِ وَ تَضْيِيعِ كُلِّ فَرْعٍ إِلَى أَضْلِهِ	و نفس خود را فقط برای خدا برپا داشت در بزرگترین امور از صادر کردن هر چه بر او وارد شود و بازگرداندن نه هر فرعی به اصل خود	برپاداشتن موجودیت خود برای خدا	فناهی در حق	
۱۳	مِصْبَاحُ ظُلُمَاتٍ كَشَافٌ عَشَوَاتٍ	چراغی است در ظلمات و کشف کننده تاریکی ها و شبهات.	روشنایی بخش		
۱۴	مِفْتَاحُ مُبْهَمَاتٍ	کلیدی است برای گشودن ابهام ها	گشاینده ابهام ها		
۱۵	دَفَاعٌ مَعْضِلَاتٍ	و برطرف کننده دشواری ها	برطرف کننده دشواری ها		
۱۶	ذَلِيلٌ فَلَوَاتٍ	او راهنمایی در بیابان های بی سر و ته و مسائل حیات است	راهنما در بیابان ها	فیض بخشی هستی	
۱۷	يَقُولُ قِيَّتُهُمْ	سخن می گوید و آن را می فهماند	سخن قابل فهم		
۱۸	وَ يَسْكُتُ قِيَّتُهُمْ	و سکوت می کند سالم می ماند	سکوت به جا		
۱۹	قَدْ أَخْلَصَ لِلَّهِ	اخلاص به خدا می ورزد و خداوند سبحان او را به مقام مخلصین نائل می سازد	رسیدن به مقام مخلصین		

ردیف	متن عربی	ترجمه	کد	مقوله	مضمون
۲۰	فَاسْتَحْلَصَهُ فَهُوَ مِنْ مَعَادِنِ دِينِهِ	از معادن دین خداوندیست	عامل به شرع		
۲۱	وَ أَوْثَادِ أَرْضِهِ	و مانند میخای محکم از عوامل نگهدارنده در روی زمین اوست	عامل حیات		
۲۲	وَ صَارَ مِنْ مَفَاتِيحِ أَبْوَابِ الْهُدَى وَ مَعَالِيْقِ أَبْوَابِ الرَّذَى	کلیدهایی برای گشودن درهای هدایت و قفل‌هایی برای درهای هلاکت در گمراهی‌ها شد	کلید درهای هدایت و قفل درهای گمراهی		
۲۳	قَدْ أَلَزَمَ نَفْسَهُ الْعَدْلَ	خود را بر عدل و دادگری ملزم کرده	الزام خود به عدل	عدالت‌گر	
۲۴	فَكَانَ أَوَّلَ عَدْلِهِ نَفْيُ الْهُوَى عَنْ نَفْسِهِ	و نخستین عدل وی درباره خویشتن نفی هوا و امیال از نفس خود او است	عدالت با خویشتن		
۲۵	يَصِفُ الْحَقَّ وَ يَعْمَلُ بِهِ لَا يَدْعُ لِلْخَيْرِ غَايَةً إِلَّا أَمَّهَا وَ لَا مَظْنَّةَ إِلَّا قَصَدَهَا	حق را توصیف و به آن عمل می‌کند برای خیر هیچ نهایتی را رها نمی‌کند مگر اینکه قصد رسیدن به آن را دارد و هیچ مورد گمان خیر و رشد را از دست نمی‌دهد، مگر اینکه قصد رسیدن به آن را دارد	حرکت بر مبنای حق	حق‌مدار	
۲۶	وَ اسْتَمْسَكَ مِنَ الْعُرَى بِأَوْثَقِهَا وَ مِنَ الْجِبَالِ بِأَقْوَمِهَا	و از وسایل نجات به محکم‌ترین آنها چنگ زد و از طناب‌های نگهدارنده به محکم‌ترین آنها تمسک کرد	تمسک به بهترین وسیله در مسیر حرکت		

ردیف	متن عربی	ترجمه	کد	مقوله	مضمون
۲۷	وَ ذَكَرَ	و به یاد خدا افتاد	عدم غفلت از خدا		
۲۸	فَاشْتَكَّرَ	و به ذکر فراوان پرداخت	ذکر مدام		
۲۹	قَدْ أَفْكَنَ الْكِتَابَ مِنْ زَمَانِهِ فَهُوَ قَائِدُهُ وَ إِمَامُهُ يَحُلُّ حَيْثُ حَلَّ ثَقَلَهُ وَ يُنْزِلُ حَيْثُ كَانَ مَنْزِلُهُ	کتاب الهی را بر مهار خود مسلط کرده است به همین جهت است که قرآن رهبر و پیشوای اوست در هر جا که بار دستورات آن کتاب آسمانی حلول کند در همان جا فرود می آید و هر جایی که آن نامه ربوبی نزول کند منزل می گیرند	همنشین با کتاب الهی		

اشراف به معنای حیات: از نظر علامه جعفری هر اندازه هدف «حیات معقول» چهره خود را برای عارف آشکارتر کند، ابعاد هندسی و همه نمودهای کمی و کشش زمان و مقاطع آن، سطحی بودن و وسیله بودن آن‌ها بهتر آشکار می‌شود تا جایی که همه هستی موقعیت واقعی خود را از عارف دریافت کرده و کمترین مانعی بر سر راه عارف باقی نمی‌ماند (علامه جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۴۴). چنین انسانی که در توصیف امام علی (علیه السلام) در این خطبه آمده بالاتر از آن است که دشواری‌ها و سختی‌های زندگی، روح او را فرسوده کند؛ زیرا چنین انسانی با احساس وابستگی به قدرت مطلقه خداوند، خود را توانا احساس می‌کند و با توسل به مقاله نفس مطمئنه (رعد، ۲۸) بر مشکلات فائق می‌آید (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۴۵) و با به دست گرفتن کنترل همه حواس به اختیار خود مصداق: «نَظَرُ فَأَبْصَرَ قَدْ أَبْصَرَ طَرِيقَهُ وَ سَلَكَ سَبِيلَهُ» می‌گردد و نگاهش به زندگی و هستی برای تحصیل بینایی و عبرت‌گیری است نه نگاه سطحی؛ از همین رو علامه می‌گوید چنین انسانی با اشراف به معنای حیات وابسته به هستی بزرگ که با آهنگی ربانی به سمت هدف اعلای خود است، به حیات نگاه می‌کند و به شناخت محدود زندگی قانع

نمی‌شود (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۵۲)؛ همچنین این انسان نه تردیدی دارد و نه دچار اضطراب و تشویش در فراز و نشیب‌های زندگی می‌شود بلکه «راه تشخیص داده‌شده و بیشترین استعدادها و امکانات را برای حرکت در آن راه پرمعنی به راه انداخته است» (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۵۲).

آماده پذیرش واقعیات: عرفان الهی، انسان را آماده پذیرش واقعیات می‌کند به همین روست که مسیر الهی را در پیش گرفته به سمت هدف حیات حرکت می‌کند. علامه در شرح این فراز «وَأَرْتَوَى مِنْ عَذَابِ فُؤَاتٍ شَهْلَتْ لَهُ مَوَارِدُهُ فَشَرِبَ نَهْلًا وَ سَلَكَ سَبِيلًا جَدِّدًا» می‌گوید تحصیل آمادگی برای رشد و کمال عرفانی بدون تحمل گذشت‌ها و تن دادن‌ها به ناگواری‌ها و دست شستن از لذت‌های طبیعی حیوانی، امکان‌پذیر نیست بلکه مقصود امام علی علیه السلام از این فراز این است که عظمت و ارزش کمال روحی چنان برای این انسان روشن شده که سخت‌ترین تلاش و تکاپوها برایش قابل تحمل است (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۴۷). «وَتَخَلَّى مِنَ الْهُمُومِ إِلَّا هَمًّا وَاحِدًا أَنْفَرَدَ بِهِ» در شرح این فراز علامه جعفری معتقد است انسان‌هایی که با عمل به دستوران الهی و تطبیق زندگی بر مقتضای عقل سلیم و ندهای حیات‌بخش وجدان، به مراحل رشد و کمال می‌رسند، خوف و اندوه آنان از بین می‌رود البته نه به آن معنی که اصلاً هیچ خوف و اندوهی در درون آنان نمی‌ماند، بلکه مقصود منتفی شدن خوف از گناهان و انحرافات و اندوه امور دنیوی است و این معنا منافاتی با وجود خوف به معنای احساس عظمت خداوندی و سلطه و دادگری مطلق او و عدم اطمینان به آینده ندارد؛ همچنین این منافاتی با لزوم رجاء و تحصیل بهجت و انبساط روانی که محصول ایمان به عنایات و محبت خداوندی است، ندارد (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۷، صص ۵۸-۵۷).

علامه در ادامه در شرح این فراز «فَدَخَلَ سَرَائِلَ الشَّهَوَاتِ وَ تَخَلَّى مِنَ الْهُمُومِ إِلَّا هَمًّا وَاحِدًا أَنْفَرَدَ بِهِ» از هم و اهتمام انسان رشد یافته در مسیر کمال این گونه بیانی دارند که منظور از اهتمام «بسج کردن همه قوای مغزی و روانی و توسل به همه اندوخته‌ها و معلومات برای تحصیل موضوعی» (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۴۹) است انسان تنها با اهتمام به جریان اصلی وجود «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره، ۱۵۶) است که می‌تواند «من» خود را از

دست خواسته‌های ناچیز حیات طبیعی محض نجات دهد و با همه اشیا ارتباط آزاد برقرار کند (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۵۰). برای توفیق یافتن به حیات معقول، فعالیت فکری و تعقل و به کار انداختن همه ابزار رشد ضرورت دارد و با توجه به اینکه خواسته‌های انسان در این دنیا متنوع و متعدد است؛ رسیدن به هر یک از آن‌ها، نیازمند بسیج همه فعالیت‌ها (فکری، تعقل و...) است که گاه هم نیاز است با برخی فعالیت‌ها مخالفت شود. نظر به اینکه به مقتضای هر خواسته‌ای در انسان یک «من» مستقل از «من»‌های دیگر شکل می‌گیرد لازم است به نجات حیات معقول از عوالم تباه‌کننده این جنبه متعالی حیات اقدام شود (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۵۰).

فناى فى الله: علامه جعفری غرض اصلی از تکاپوی عرفانی در این دنیا را این امر می‌داند که عارف «همه موجودیت خویش را در جاذبه خداوندی» (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۵۳) ببیند نه اینکه فریب «خود» تورم یافته را بخورد. انسانی که به مقام «من برای خدا» توفیق یافته، در برابر همه حوادث زندگی و انگیزه‌های آن، به درجه امن و اطمینان رسیده است (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۵۴). در این فراز از خطبه «فَهُوَ مِنَ الْيَقِينِ عَلَى مِثْلِ ضَوْءِ الشَّمْسِ...» امام علی (علیه السلام) به مرتبه اعلای یقین انسان واصل اشاره دارد که تاریکی‌هایی که ممکن است دیگران را از حرکت بازدارد، برایش منتفی است؛ زیرا او خودش روشن است و همه‌چیز را در جاذبه الهی بدون شک و تردید، روشن می‌بیند (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۵۲).

فیض بخش هستی: این کد به ویژگی‌های تجلی می‌یابد در انسان واصل اشاره دارد که از فرازهای این خطبه قبل استخراج است.

روشنایی بخش، گشاینده ابهام‌ها، برطرف کننده دشواری‌ها، راهنما در بیابان‌ها، سخن قابل فهم، سکوت به جا، رسیدن به مقام مخلصین، عامل به شرع، عامل حیات و کلید درهای هدایت و قفل درهای گمراهی از جمله این کدهاست.

از نظر علامه جعفری انسان واصل، پیشتازی است که روشنگر است و نگه‌دارنده کاروان حق جوی بشریت از گمراهی‌هاست: «مِصْبَاحُ ظُلُمَاتٍ كَشَافٌ عَشَوَاتٍ...» بدین معنی که چنین انسان وارسته از علایق طبیعت و واصل به جاذبه الهی، تنها به روشنایی

درون خود قانع نیست (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۵۴) بلکه «راهروان راه حقیقت، انسان‌های گم‌شده در بیابان‌های بی‌نشان و بی‌علامت را مانند گم‌شده خویشتن تلقی می‌کنند و تا آن‌ها را به جاده حقیقت، راهنمایی نکنند، دست از حقیقت برنمی‌دارند» (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۵۴)؛ همچنین انسان عارف کسی است که لفظ باز نمی‌کند و برای تفهیم مطالب خود به مردم، برخورد نمایشی ندارد و الفاظش را طوری انتخاب می‌کند که مردم در فهم آن به زحمت نیفتند (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۵۵). این فراز از خطبه «فَاشْتَخْلَصْتُ» به این حقیقت اشاره دارد اخلاص یکی از خصایص انسان کامل است. علامه معتقد است وصول به مقام اعلاي اخلاص که انسان کامل را به کمال خود رسانده و شایسته نام انسان کامل می‌کند، بدون تخلق به اخلاق الهی و تأدب به آداب الله امکان‌پذیر نیست (علامه جعفری، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۳۹۳). اخلاص نتیجه اساسی عشق است. کسی که اخلاص می‌ورزد به وسیله عشق، جوهر حیات خود را که مطلوب مطلق او در متن طبیعت است، در مجرای معامله قرار می‌دهد یعنی می‌خواهد خود را در معشوق فانی کند یا جزئی از او شود یا حیات خود را در جاذبه کمال معشوق به کمالی مطلوب خود برساند (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۳۹۰). در این فراز «فَهُوَ مِنْ مَعَادِنِ دِينِهِ وَ أُوتَادِ أَرْضِهِ» برخلاف آنچه مدعیان عارف نما معتقدند «هنگامی که حقیقت آمد، شریعت باطل شد»، عارف واقعی معادن دین خداوند است؛ بدین معنی که آنان معنای حقیقی دین و شریعت را به‌طور عمیق برای خود مطرح می‌کردند (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۵۸) و کوچک‌ترین اعتقادات دینی و تکالیف شرعی و دینی را دارای حقیقت می‌دانستند.

عدالت‌گر: این فراز «قَدْ أَلْزَمَ نَفْسَهُ الْعَدْلَ فَكَانَ أَوَّلَ عَذْلِهِ نَفْيَ الْهَوَى عَنْ نَفْسِهِ» مختصات دیگری از انسان واصل را معرفی می‌کند که تا عدالت را نسبت به خویشتن اجرا نکند نمی‌توان انتظار حرکت در وادی عرفان را از او داشت. علامه معتقد است عدالت «اساسی‌ترین عنصر کمال آدمی است... و عبارت است از شناخت موجودیت خویشتن و به کاربردن آن» (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۵۹)؛ ازاین‌رو کسی که به شناخت و عمل فوق دست نیافته حق ادعای عرفان مثبت را ندارد.

حق‌مدار: علامه در ادامه خطبه در شرح این فراز «يَصِفُ الْحَقَّ وَ يَعْمَلُ بِهِ» به

خصیصه حق‌مداری انسان واصل اشاره دارد که بر مبنای حق حرکت می‌کند؛ از این روست که حق را توصیف می‌کند و عمل بر مبنای حق برایش ضروری است. علامه معتقد است هیچ کس حق ادعای وصول به مقابل عالی عرفان را ندارد مگر اینکه تا حد مقدور و امکان، با قانون هستی آشنا شود و از قانون موجودیت خود نیز آگاهی داشته باشد و بتوان بر مبنای آن سیر کند. تنها عارف است که از این قانون آشنایی دارد (آشنایی با قانون هستی و قانون موجودیت خویش). این دو آشنایی، قدرت توصیف حق را به عارف می‌دهد و اجازه دخالت امیال و هواهای آور را در توصیف حق نمی‌دهد و زمانی که این دو آشنایی به حد اعلای نتیجه خود می‌رسد که عمل بر طبق آن صورت گیرد (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۶۰). این فراز «لَا يَدْعُ لِلْخَيْرِ غَايَةً إِلَّا أُمَّهَا وَلَا مَظْنَةً إِلَّا قَصْدَهَا» نیز در ادامه فراز قبل نشان‌دهنده ویژگی مهمی است که تکاپوی عارف را مشخص می‌کند: «برای خیر هیچ نهایی را رها نمی‌کند مگر اینکه قصد رسیدن به آن را دارد و هیچ مورد گمان خیر و رشد را از دست نمی‌دهد مگر اینکه قصد رسیدن به آن را دارد»؛ زیرا اساسی‌ترین خاصیت روح این است که هر خیر و کمالی را که درمی‌یابد، ظرفیت و تشنگی آن بر خیرات و کمالات بالاتر افزوده می‌شود؛ یعنی کمترین احتمالی کافی است تا انسان عارف برای تحصیل کمال دست به تکاپو بزند (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۶۱). ذاکر بودن از مختصات دیگری است که امام علی (ع) با عبارت وَ ذَكَرَ «فَاشْتَكَّرَ...» از آن یاد کرده است. علامه معتقد است ذکر توجه و گرایش به اصل هستی و جریان وجود خویشتن که نتیجه‌اش تعلق مشیت الهی بر آماده کردن شخص ذاکر بری به فعلیت رساندن استعدادهای مثبتی است که در نهادش به ودیعه نهاده شده است (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۵، ص ۳۷۹).

۳-۳. مختصات انسان نمای صیاد

تحلیل محتوای فرازهای دیگر این خطبه نشان می‌دهد که امام علی (ع) پس از معرفی عارف واصل، مختصات انسان نمای صیاد را نیز مشخص کرده است که در قالب

مقولات «ظاهر گرایی»، «تأویل گرایی»، «گمراهی مردم» و «نبود معرفت» در جدول شماره ۳ آمده است:

جدول شماره ۳: مقولات و مضمون «انسان نمای صیاد»

ردیف	متن عربی	ترجمه	کد	مقوله	مضمون
۱	وَ آخِرُ قَدْ تَسْمَى عَالِمًا وَ لَيْسَ بِهِ فَأَقْبَسَ جَهَائِلَ مِنْ جُهَّالٍ	انسان دیگری نیز وجود دارد که نام عالم به خود گرفته و او عالم نیست	عالم نمایان	ظاهرنمایی	انسان نمای صیاد
۲	وَ نَصَبَ لِلنَّاسِ أَشْرَاكَ مِنْ حَبَائِلِ عُزُورٍ	دام‌هایی از طناب‌های فریبا و گفتار بی‌اساس پیش پای مردم گسترده است	فریب مردم با سخنان ظاهرپسند		
۳	وَ قَوْلٍ زُورٍ	دام‌هایی از طناب‌های فریبا و گفتار بی‌اساس پیش پای مردم گسترده است	فریب مردم گفتار بی اساس		
۴	قَدْ حَمَلَ الْكِتَابَ عَلَى آرَائِهِ	کتاب الهی را بر آرا حمل و تأویل کرده	تأویل آیات الهی به رأی	تأویل گرایی	
۵	وَ عَطَفَ الْحَقَّ عَلَى أَهْوَائِهِ	و حق را بر هواهای خویش بازگردانده است	تأویل حق بر هوای خود		
۶	يُؤْمِنُ النَّاسُ مِنَ الْعَظَائِمِ	مردم را از حوادث یا خطاهای بزرگ ایمن کرده	کوچک جلوه‌دادن گناهان در نزد مردم	گمراهی مردم	

ردیف	متن عربی	ترجمه	کد	مقوله	مضمون
۷	و يَهْوُونَ كَبِيرَ الْجَرَائِمِ	و گناهان بزرگ را بر آنان ناچیز جلوه می‌دهد	جلب مردم از طریق امیال		
۸	يَقُولُ أَقِفْ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ وَ فِيهَا وَقَعَ	ادعا می‌کند که در شبهات توقف کرده درحالی که در همان شبهات غوطه‌ور است	شهوت پرستی		
۹	و يَقُولُ أَغْتَرِلُ الْبَدَعَ وَ بَيْنَهَا اضْطَجَعَ	و می‌گوید از بدعت‌ها کناره‌گیری می‌کنم در صورتی که در میان بدعت‌ها آرمیده است	بدعت‌گذاری		
۱۰	فَالصُّورَةُ صُورَةٌ إِنْسَانٍ وَ الْقَلْبُ قَلْبُ حَيَوَانٍ	صورتش صورت انسانی ولی قلبش چون قلب حیوان است	صورت انسانی و قلب حیوانی/حیوان ی انسان نما		
۱۱	لَا يَعْرِفُ بَابَ الْهُدَى	او درب ورودی رشد هدایت را نمی‌شناسد و از رشد و هدایت پیروی کند	نشناختن مدخل هدایت	نبود معرفت	
۱۲	فَيَسَّعُهُ	او درب ورودی رشد هدایت را نمی‌شناسد و از رشد و هدایت پیروی کند	عدم ورود به مسیر هدایت		

ردیف	متن عربی	ترجمه	کد	مقوله	مضمون
۱۳	وَلَا بَابَ الْعَمَى فَيَصُدُّ عَنْهُ	همچنین این انسان‌نما درب ورودی ناینبایی را نمی‌داند تا از ورود به آن امتناع کند	ندیدن مسیر هدایت		
۱۴	وَذَلِكَ مَيْتُ الْأَحْيَاءِ.	و اوست مرده‌ای در میان زندگان	عدم حیات واقعی به علت جهل		
۱۵	وَأَصَالِيلَ مِنْ ضُلَالٍ	نادانی‌هایی را از نادانان و گمراهی‌هایی را از گمراهان کسب کرده	کسب نادانی و گمراهی از نادانان		

ظاهر نمایی: امام علی علیه السلام در این خطبه انسان‌نماهایی را معرفی می‌کند که به شیوه‌های مختلف کوشش دارد به دیگران نشان دهد انسان عالمی است و باید از او فراگرفت. این نابخرد هدف حیات خود را در تمجید دیگران دانسته و در پی تحسین دیگران ادعاهایی گزاف دارد. این شکارچی انسان‌نما با «وَنَصَبَ لِلنَّاسِ أُشْرَاكًا مِنْ حَبَائِلِ غُرُورٍ وَقَوْلٍ رُورٍ» در پی تحمیل خواسته‌های خود بر مردم است؛ بدین نحو که چهره جالبی از علم و معرفت از خود نشان می‌دهد. این امر تخدیر مردم را به دنبال دارد (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۶۲). چنین انسانی مطابق این فراز از خطبه «قَدْ حَمَلَ الْكِتَابَ عَلَى آرَائِهِ وَ عَطَفَ الْحَقَّ عَلَى أَهْوَائِهِ» ملاک واقعیت محتویات قرآن را هوا و رأی خود دانسته از این رو مورد خطاب امام علی علیه السلام قرار گرفته است. چنین انسانی برای رسیدن به هدف خود، ابتدا عقل و وجدان خود را از کار انداخت و سپس قرآن و سنت و هر منبع الهی دیگر را مطابق رأی خود به همگان معرفی کرد (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۶۳). علامه در

شرح این فراز بیان می‌کنند که «علم، فلسفه، هنر، سیاست، قضا و حتی منش عرفان به خود بستن، همه و همه این‌ها با کمیت‌ها و کیفیت‌های گوناگون در شرایط مختلف، وسایلی برای شکار بینوایان بی‌اطلاع بوده است» (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۶۳)؛ از این رو به گمراهی مردم اقدام می‌کنند: «يُؤْمِنُ النَّاسُ مِنَ الْعَظَائِمِ وَ يَهْوُونَ كَيْبَرَ الْجَرَائِمِ». علامه در شرح این فراز می‌گوید: «میل و رغبت مردم بر این است که در دنیا زندگی همراه با لذتی داشته باشند و سختی‌ها آن‌ها را از پای دریاورد و اگر گناهی مرتکب شوند به هر طریقی آن را توجیه و تفسیر کنند و اگر هم نتوانستند تفسیر و توجیه کنند، به یاد رحمت الهی و عنایت حق آن را برای خود توجیه کنند» (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۶۵). حال این انسان‌نماهای صیاد، مردم را از طریق این امیال فریب می‌دهند و آن‌ها را نسبت به گناهانی که مرتکب می‌شوند ایمن می‌کنند و گناهان آنان را کوچک جلوه می‌دهند؛ همچنین این مدعیان، ادعاهایی دارند که مخصوص تهذیب یافتگان و کمال جویان است: «يَقُولُ أَقِفْتُ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ وَ فِيهَا وَقَعَ وَ يَقُولُ أَغْتَرِلُ الْبِدْعَ وَ بَيْنَهَا اضْطَجَعَ»؛ یعنی آنان خودشان را از ورود جسورانه به موارد شبهه تبرئه می‌کنند تا خود را از گروه کسانی که به جهت ورود به شبهه مورد سرزنش قرار خواهند گرفت، خود را خارج کنند با این کار درصدد منصرف کردن ذهن مردم از توجه به گناهان صریحی است که آنان مرتکب می‌شوند؛ همچنین منکر بدعت می‌شوند درحالی که دین به معنای حقیقی در اندیشه آنان جایگاهی ندارد (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۶۶) همین بدعت‌هاست که موجودیت مادی و معنوی انسان را متلاشی کرده و آن را به ورطه نابودی می‌کشد (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۹، ص ۲۵۷).

نبود معرفت: خصیصه دیگری که از این خطبه به دست می‌آید بدین معنی که این انسان‌نماها تنها ظاهری انسانی دارند که سد راه جویندگان حقیقت هستند. علامه معتقد است آسیبی که از حیوانات انسان‌نما به ارزش‌های والای انسانی در طول تاریخ وارد شده، بسیار بیشتر از آسیبی است که از حیوانات حیوان نما برای بشریت وارد شده است (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۶۷)؛ زیرا آنان باطل را با ظاهری آراسته به خورد مردم صادف دل و ساده لوح می‌دهند که توانایی تفکیک حق از باطل را ندارند.

وجود چنین خصایصی است که امام علی علیه السلام تعبیری مناسب‌تر از «وَذَلِكَ مَيْتُ الْأَحْيَاءِ» برای آنان نمی‌شناسد؛ از نظر علامه «نمایش حیات یا حیات نمایشی غیر از حیات حقیقی است؛ زیرا رکن اساسی حیات حقیقی یا حیات معقول خرد و وجدان آدمی است و با رفتن آن دو، حیات حقیقی و حیات معقول وجود ندارد» (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۶۸). این مردگان نیز به علت مردن عقل و وجدان در درونشان وجودشان برای دیگران آزاردهنده و موزی است و با از بین رفتن خرد و وجدان، شخصی حق و باطل ازدست‌رفته و هدایت و گمراهی در آنان پدید می‌آید: «لَا يَعْرِفُ بَابَ الْهُدَى فَيَسَّعَهُ...».

۳-۴. شاخص مسیریاب

امام علی علیه السلام در فرازهایی پایانی این خطبه برای سالکان راه، شاخص معرفی کرده است که تحلیل محتوای این فرازها مقولات «مسیر روشن»، «اهل بیت ودیعه الهی» و «حجت بودن بر مردم» را به دست می‌دهد که در جدول شماره ۴ آمده است:

جدول شماره ۴: مقولات و مضمون «شاخص مسیریاب»

ردیف	متن عربی	ترجمه	کد	مقوله	مضمون
۱	فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ وَ أَنَّى تُؤَفَّكُونَ وَ الْأَعْلَامُ قَائِمَةٌ	پس به کجا می‌روید و به کدام پستی می‌گرایید درحالی که علائم راه راست بر پا	برپا بودن علائم راه	مسیر روشن	
۲	وَ الْآيَاتُ وَاضِحَةٌ	و آیات واضح	منسوب بودن آیات واضح		
۳	وَ الْمَنَارُ مَنْصُوبَةٌ	و راهنمای روشن منصوب است.	منسوب بودن راهنمای روشن		

ردیف	متن عربی	ترجمه	کد	مقوله	مضمون
۴	فَأَيْنَ يَتَّاهِ بِكُمْ وَ كَيْفَ تَعْمَهُونَ وَ يَبْنِيكُمْ عِثْرَهُ نَبِيِّكُمْ وَهُمْ أَزْمَهُهُ الْحَقُّ وَ أَعْلَامُ الدِّينِ وَ...	شما به کدام گمراهی گردانده می شوید و چگونه در تاریکی ها غوطه ور می شوید در حالی که دودمان پیامبران در میان شماست. آنان زمامداران حق و پیشتازان دین و زبان های صدقند آنان را در بهترین و مناسب ترین مقام قرآنی که دارند تلقی کنید و وارد شوید به آنان مانند ورود شتران تشنه به چشمه سارهای گوارا	وجود زمامداران حق و پیشتازان دین / وجود خاندان عترت میان مردم / تمسک به اهل بیت		شاخص مسیر یاب
۵	أَيُّهَا النَّاسُ خُذُوا عَنْ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّهُ يَمُوتُ مِنْ مَاتَ مِثْلًا وَ لَيْسَ بِمَيِّتٍ...	ای مردم این روایت را از خاتم پیامبران بگیرید که فرموده است کسی که از ما می میرد مرده نیست و کسی که از ما می پوسد پوسیده نیست	متفاوت بودن مرگ اهل بیت با سایرین		
۶	فَلَا تَقُولُوا بِمَا لَا تَعْرِفُونَ فَإِنَّ أَكْثَرَ الْحَقِّ فِيمَا تُنْكِرُونَ.	پس آنچه را که نمی دانید نگویید زیرا بیشترین حق در آن ها چیزهایی است که شما انکار می کنید	پرهیز از انکار حق	حجیت حجت خدا	

ردیف	متن عربی	ترجمه	کد	مقوله	مضمون
۷	وَ اغْذِرُوا مَنْ لَا حُجَّةَ لَكُمْ عَلَيْهِ وَ هُوَ أَنَا	معذور بدارید کسی را که شما حجتی علیه او ندارید و او منم	نبود حجت بر حجت خدا		
۸	أَلَمْ أَعْمَلْ فِيكُمْ بِالثَّقَلِ الْأَكْبَرِ وَ أَتْرَكْتُ فِيكُمْ الثَّقَلَ الْأَضْعَفَ، قَدْ رَكُزْتُ فِيكُمْ زَايَةً الْإِيمَانِ وَ وَفَّقْتُكُمْ عَلَى حُدُودِ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَ أَلْبَسْتُكُمْ الْعَافِيَةَ مِنْ غَذَلِي وَ...	آیا من در میان شما به قرآن عمل نکردم آیا در میان شما دودمان پاک پیامبر را به ودیعه ننهادم پرچم ایمان را در میان شما محکم نصب کردم و شما را به حدود حلال و حرام آگاه ساختم اخلاق نیکوی خود را به شما ارائه کردم...	ودیعه نهادن اهل بیت میان مردم / عمل به قرآن در میان مردم / تعیین حلال و حرام الهی / عدم اظهار نظر درباره اموری که عقل بدان نمی رسد	اهل بیت علیهم السلام؛ ودیعه الهی	

مسیر روشن: امام علی (علیه السلام) در این فرازاها «فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ وَ أَنَّى تُؤْفَكُونَ وَ الْأَعْلَامُ قَائِمَةٌ وَ الْآيَاتُ وَاضِحَةٌ وَ الْمَنَارُ مُنْصُوبَةٌ...» در صدد بیان این مهم هستند که با اینکه دلایل روشن از عقل و وجدان و کتاب الهی و همچنین عترت و خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله) در برابر دیدگاه شماسست و شما آن‌ها را کاملاً می‌شناسید... با این همه دلایل روشن، چه مقصدی را در پیش گرفته‌اید؟ علامه در شرح خطبه ۹۴ دریانی به همین مضمون می‌گوید «حجت‌های خداوندی چراغ‌هایی هستند که در گذرگاه حیات انسان‌ها نصب شده‌اند» (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۴۳۴) به تعبیر علامه بدیهی است که چراغ و مشعل‌های فروزان در مسیر گذرگاه‌ها، برای مردمی روشنگری می‌کنند که آن گذرگاه را راهی برای مقصد خود بپذیرند و در آن مسیر حرکت کنند (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۴۳۴) در غیر این صورت از آن بهره‌ای ندارند.

علامه در ادامه و در شرح این حدیث نبوی: «أَيُّهَا النَّاسُ خُذُوا عَنْ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ ﷺ إِنَّهُ يَمُوتُ مَنْ مَاتَ مِنَّا وَ لَيْسَ بِمَيِّتٍ وَ يَبْلَى مَنْ بَلَى مِنَّا وَ لَيْسَ بِبَالٍ» معتقد است مقصود از «وَلَيْسَ بِمَيِّتٍ» بقا و دوام مکتب و حقایقی باشد که پیامبر از طرف خداوند برای ارشاد و هدایت مردم آورده است و رسالت و ابلاغ این مهم، بر عهده پیامبر و خاندان اوست؛ از همین روست که امام علی در فراز بعدی «وَ اغْذِرُوا مَنْ لَا حُجَّةَ لَكُمْ عَلَيْهِ وَ هُوَ أَنَا» خود را حجت خدا می‌داند کسی که در وصفش آمده است: «عَلَيَّ مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ»؛ این امر بامطالعه سراسر زندگی آن حضرت که بیانگر حجت بودن اوست قابل مشاهده است؛ به تعبیر علامه: «برای همه مردم کافی بود که برخی از سخنان امیرالمؤمنین (علیه السلام) را می‌شنیدند که پس از او مورد بهره‌برداری همه دانایان و حکمای تاریخ که از آن سخنان اطلاع پیدا کرده‌اند، قرار گرفته است» (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۷۴).

ودیعه الهی: علامه در شرح این فرازهای پایانی بحث امانت و ودیعه الهی میان مردم را مورد تفسیر قرار داده است؛ به تعبیر علامه در این فرازها، انطباق همه اعمال فردی و اجتماعی امام علی (علیه السلام) بر کتاب الهی، قرآن که همان ثقل اکبر است، آن‌چنان بدیهی است که نیازی به تفصیل ندارد و همه در طول زندگی آن حضرت اذعان دارند که مرجع کل آن حضرت، قرآن بوده است (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۷۵). این بیان امام علی (علیه السلام) «أَلَمْ أَعْمَلْ فِيكُمْ بِالثَّقَلِ الْأَكْبَرِ وَ أَتْرُكُ فِيكُمْ الثَّقَلَ الْأَصْغَرَ...» تعبیری دیگر از حدیث متواتر ثقلین است. علامه در تفسیر حدیث ذکر شده می‌گوید همان‌گونه که عترت پیامبر نمی‌توانند بدون قرآن مأموریت الهی خود را به‌طور کامل انجام دهند، کتاب خدا (قرآن) هم بدون تفسیر و تأویل و تبیین ظاهر و باطن آن به‌وسیله عترت که همان راسخون در علم‌اند، امکان‌پذیر نیست (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۱۰، ص ۶۱).

آن حضرت در ادامه می‌فرماید: «قَدْ رَكَّرْتُ فِيكُمْ رَايَةَ الْإِيمَانِ وَ وَفَّقْتُكُمْ عَلَى حُدُودِ الْحَلَالِ...» یعنی ایشان عظمت ایمان به خدا و حکمت هستی و وجود خود در عالم هستی را در بالاترین حد دریافته بود و می‌دانست که نوع انسان، تنها با ایمان به خدا تعالی خود خواهد رسید بلکه برعکس بدون ایمان، دردهای بشری و جهل و ظلمت هر هرگز منتفی نخواهد (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۷۶) شد؛ از این رو می‌فرماید که پرچم ایمان را در

میان شما نصب کردم در ادامه هم می‌فرمایید در ابلاغ و ارشاد مردم به شرع الهی کم‌ترین کوتاهی نکردم. جمله معروف «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَقْفِدُونِي» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۷) که به تواتر از ایشان نقل شده است نشان‌دهنده این است که پس از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و افقه و افضای مردم بودند.

این فراز خطبه ۸۷ که مضمونی پرتکرار در سراسر نهج‌البلاغه دارد «حَتَّى يَطْنَ الظَّانُّ أَنَّ الدُّنْيَا مَعْقُولَةٌ عَلَى بَنِي أُمَيَّةٍ تَمْنَحُهُمْ دَرَّهَا وَ تُورِدُهُمْ صَفْوَهَا وَ لَا يَرْفَعُ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ...» وعده فناپذیری خود کامگان خودپرست را پیش‌بینی می‌کند. بدنی معنی که این امر جریان و قانونی کلی است که در حافظه تاریخ و ظهور و بروز تمدن‌ها ثبت شده است: «خود کامگی‌ها و تبهکاری‌هایی که فراغنه و عمالقه و طواغیت قرون و اعصار به راه می‌اندازند، هرگز جنبه اصالت و شایستگی به خود نگرفته... بلکه برعکس، عظمت‌ها و دادگری‌ها و فداکاری‌ها که همواره در برابر خود کامگی‌ها و بی‌شرمی‌های فراغنه، عمالقه، طواغیت و... مانند رگه‌های بسیار ظریف و ناچیز الماس در میان انبوه میلیاردها تن ذغال سنگ و دیگر موارد کم‌ارزش و بی‌ارزش بوده است» (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۱۷۷) که همین عظمت‌ها و دادگری‌ها، اصیل‌ترین مایه‌های حیات آدمی تلقی شده و به‌طور ثابت و مستمر، عامل حرکت انسان‌ها به سمت خیر و کمال بوده است.

نتیجه‌گیری

تحلیل محتوای خطبه ۸۷ با نظر به اندیشه عرفانی علامه جعفری نشان داد که «حیات معقول» مسیر انسن سالک و مقصدش «قرار گرفتن در جذبه کمال مطلق تا لقای الی الله» است. در عرفان مثبت هدف اصلی خودسازی است که با مقدماتی فراهم می‌شود و با حضور در اجتماع و تصدی نقش راهبری و هدایت‌گری به حد والای خود تجلی پیدا می‌کند. دست‌یابی به چنین جایگاهی نیازمند آگاهی‌ای است که نقش مقدمه برای عمل دارد و خود عمل نیز بار دیگر موجب افزایش آگاهی سالک برای ادامه مسیر می‌شود. طی این مقدمات، با «اندوه مقدس» (خوف و رجا در بهره‌گیری از توان و استعدادها در باره آنچه باید باشد) به وحدت میان معرفت و عمل (وحدت نهایی شخصیت)

می‌انجامد که با مختصات بی‌روز می‌کند: عارف پس از طی این مقدمات به معنای هستی که همان حیات طیبه است اشراف پیدا می‌کند؛ به نحوی که آماده پذیرش سختی‌ها و واقعیات مسیر می‌شود. همه موجودیت خود را در جاذبه الهی می‌بیند و به مرحله یقین رسیده تا جایی که از خود فراتر رفته، به هدایت جامعه نیز می‌اندیشد. قرار گرفتن در جایگاه تصدی مقام رهبری و هدایت نیازمند عدالت است که اجرای آن اول در حق خود عارف صورت می‌پذیرد؛ از همین رو سالک عمل به همه دستوران شریعت، وجه همت اوست چیزی که امام علی (علیه السلام) در این خطبه از آن به «معادن دین» تعبیر کرده است. حضور در اجتماع جهت عمل به رسالت راهبری جامعه، علاوه بر عنصر عدالت، نیازمند محوریت حق در تمام اعمال عارف است. این امر به معنای آشنایی عارف به دو قانون (قانون هستی و قانون موجودیت خویشتن در هستی) است تا بتوان در جایگاه هدایت جامعه قرار گیرد.

محور سومی که امام علی (علیه السلام) در این خطبه بدان اشاره دارد نشان‌دادن انسان‌نماهای صیاد است تا در جایگاه هدایت و رهبری جامعه شناخته شوند. نظر به اندیشه عرفانی علامه جعفری، عرفانی زمانی که با ارتباطات چهارگانه صورت پذیرد مذهب حاصل می‌شود؛ حال صیادانی که با ظاهرنمایی، تأویل آیات بر مراد و رأی خود موجب گمراهی مردم جامعه می‌شوند، فاقد معرفت به مسیر هدایت و راهبری هستند. اینان با «گفتار بی‌اساس» و «سخنان ظاهرپسند» مردم را از طریق امیال پست فریب می‌دهند که از نظر علامه، این همان عرفان منفی است و چیزی جز تخیلات پوچ نیست. امام علی (علیه السلام) راه برون‌رفت از این معضل را چنگ‌زدن به حجت‌های الهی می‌دانند که با نصب آنان، مسیر روشن است و علائم راهنمایی در سراسر مسیر زندگی تا رسیدن به زندگی معقول فراهم است، منتهی لازم است انسان در مسیر هدایت قرار گرفته باشد تا بتواند با بهره‌گیری از علائم (عقل، فطرت و وجود اهل بیت (علیهم السلام)) هدایت نصیب او شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه.

- جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۶). عرفان اسلامی. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. (۱۴۰۰). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه (تدوین و تنظیم: عبدالله نصری، ج ۱، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹ و ۱۰). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صدقی، حامد؛ پرنوش، اشرف. (۱۳۹۸). سبک‌شناسی ساختارگرایانه خطبه ۸۷ نهج البلاغه. پژوهشنامه نقد ادب عربی، (۱۷)، صص ۱۷۱-۲۰۴.
- Braun, V, & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), pp. 77-101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp0630a>
- Chittick, W. C. (2012). *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology*. State University of New York Press.
- Elo, S, & Kyngäs, H. (2008). The qualitative content analysis process. *Journal of Advanced Nursing*, 62(1), pp. 107-115. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2007.04569.x>
- Hosseini, S. A. (2019). The Role of Islamic Mysticism in Contemporary Society. *Islamic Studies*, 58(2), pp. 201-220.
- Khatami, M. (2016). The Spiritual Dimension of Leadership in Islam: The Case of Nahj al-Balagha. *Journal of Islamic Ethics*, 1(1), pp. 113-130. <https://doi.org/10.1163/24685542-00101006>
- Lincoln, Y. S, & Guba, E. G. (1985). *Naturalistic Inquiry*. Sage Publications.
- Nasr, S. H. (2002). *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. HarperSanFrancisco.

Vaismoradi, M, Turunen, H, & Bondas, T. (2016). Content analysis and thematic analysis: Implications for conducting a qualitative descriptive study. *Nursing & Health Sciences*, 18(1), pp. 100-105. <https://doi.org/10.1111/nhs.12268>

The Dynamic Three-Level Model of Spirituality-Based Ethics¹

Mohammad Reza Bahary 

Assistant Professor, Department of Moral Education, Faculty of Theology and Islamic Thought,
University of Tehran, Tehran, Iran.

bahary.mohammad@ut.ac.ir



Abstract

This article aims to present a systematic, dynamic, and applicable model that explains how ethics is actualized within the framework of Islamic spirituality. Employing qualitative content analysis of authentic Islamic sources—namely the Holy Qur'an, authoritative Hadith collections, and classical ethical works—eight key components were identified and extracted across three interrelated domains: 1- Existential-Relational Components (Divine Love and Trust in God), 2- Heart-Refining Components (Intention, Sincerity, and Contentment), and 3-Instrumental Self-Monitoring Components (Mindfulness [*Murāqaba*], Striving Against the Self [*Mujāhada al-Nafs*], and Self-Accounting [*Muḥāsabat al-Nafs*]). By synthesizing these elements, the Dynamic Three-Level Model of Spirituality-Based Ethics is proposed, in which the three levels—Foundational-Relational, Operational Self-Regulatory, and Developmental- Manifestational—interact within a positive feedback system, conceptualized as a *virtue cycle*. The innovation of this model lies in articulating the dynamic interplay among these levels

۴۰
مجله
پژوهش‌های
فلسفه و
تفکر
سال چهارم، شماره ۱، ۱۴۰۴

1. Bahary, M. R. (2025). The Dynamic Three-Level Model of Spirituality-Based Ethics. *Islamic Spirituality Studies*, 4(1), pp. 40-68.

<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.73734.1166>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/05/18 • **Revised:** 2025/07/21 • **Accepted:** 2025/08/01 • **Online Publication:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



and highlighting the intermediate level as a self-regulating operational system. Finally, the model's analytical and applicational capacity is demonstrated in two key domains: moral education and the analysis of structural hypocrisy in digital environments, both elaborated with references to Islamic sources and contemporary studies. The findings indicate that this model can both diagnose the internal mechanisms underlying current moral crises and provide a conceptual framework for designing educational and cultural interventions grounded in the practical wisdom tradition of Islam.

Keywords

Practical Ethics; Islamic Spirituality; Conceptual Model; Virtue; Mindfulness; Sincerity; Moral Resilience.

مدل سه سطحی پویای اخلاق معنویت‌بنیاد^۱

محمد رضا بهاری^{ID}

استادیار، گروه مدرسی اخلاق، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

bahary.mohammad@ut.ac.ir



چکیده

این مقاله با هدف ارائه مدلی نظام‌مند، پویا و کاربست‌پذیر از سازوکار تحقق اخلاق در چارچوب معنویت اسلامی تدوین شده است. با اتکا به روش تحلیل محتوای کیفی منابع اصیل اسلامی (قرآن کریم، جوامع حدیثی معتبر و آثار اخلاقی کلاسیک)، هشت مؤلفه کلیدی در سه حیطه به هم پیوسته شناسایی و استخراج گردید: ۱. مؤلفه‌های رابطه وجودی (محبت الهی و توکل)، ۲. مؤلفه‌های کیفی ساز قلبی (نیت، اخلاص و رضا) و ۳. مؤلفه‌های ابزار - محور خودنظارتی (مراقبه، مجاهده نفس و محاسبه نفس). سپس، با سنتز این مؤلفه‌ها، «مدل سه سطحی پویای اخلاق معنویت‌بنیاد» ارائه می‌شود که در آن سطوح «بنیادین-رابطه‌ای»، «خودنظارتی- عملیاتی» و «تکاملی-تجلی» در یک چرخه تعاملی با بازخورد مثبت (چرخه فضیلت) قرار می‌گیرند. نوآوری مدل در صورت‌بندی تعامل پویای این سطوح و برجسته‌سازی سطح میانی به عنوان سامانه عملیاتی خودتنظیم‌گر است. درنهایت، ظرفیت تحلیلی و راهگشای این مدل در دو عرصه کاربردی کلیدی- تربیت اخلاقی و تحلیل ریاکاری ساختاری در فضای مجازی- با تفصیل و استناد به منابع اسلامی و مطالعات معاصر به نمایش گذاشته می‌شود. نتایج نشان می‌دهد این مدل قادر است هم مکانیسم‌های درونی بحران‌های اخلاقی زمان حاضر را ریشه‌یابی کند و هم چارچوبی برای طراحی مداخلات تربیتی و فرهنگی مبتنی بر سرمایه حکمت عملی اسلام فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها

اخلاق عملی، معنویت اسلامی، مدل مفهومی، فضیلت، مراقبه، اخلاص، تاب‌آوری اخلاقی.

۱. بهاری، محمد رضا. (۱۴۰۴). مدل سه سطحی پویای اخلاق معنویت‌بنیاد. معنویت‌پژوهی اسلامی، ۴(۱)، صص ۴۰-۶۸.
<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.73734.1166>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۸ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۳۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۲۰۲۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



مقدمه

ضرورت صورت‌بندی نظام‌مند از فرآیند اخلاقی شدن در پاسخ به فلج اراده اخلاقی معاصر اخلاق، به عنوان منظومه‌ای از فضایل و کنش‌های نیک، همواره محور ثقل تمدن‌های بشری بوده است. در سنت اسلامی، اخلاق نه مجموعه‌ای از باید‌ها و نبایدهای تنها عقلانی یا قراردادی، بلکه تجلی و ثمره سلوک معنوی و رابطه وجودی انسان با مبدأ هستی تلقی می‌شود. این سنت بر پیوندی ناگسستنی و دیالکتیکی میان معنویت (به مثابه سلوک وجودی و ارتباط با خدا) و اخلاق (به مثابه تجلی عینی فضایل) تأکید دارد؛ به گونه‌ای که اخلاق، زاینده و نمود بیرونی ایمان است.

با این حال، جهان معاصر با بحران پیچیده‌ای در ساحت عمل اخلاقی مواجه است: «فلج اراده اخلاقی». در این وضعیت، علیرغم گسترش دانش و قواعد اخلاقی، شکافی عمیق و فزاینده بین معرفت اخلاقی دینی و عمل پایدار اخلاقی در سطوح فردی و اجتماعی دیده می‌شود. رویکردهای اخلاقی سکولار بیشتر، از وظیفه‌گرایی عقلانی محض تا فایده‌گرایی محاسبه‌گر، در ایجاد انگیزشی درونی، معنابخش و تاب‌آور ناتوان بوده‌اند. بسیاری از پژوهش‌ها در حوزه روان‌شناسی اخلاق و تربیت بر این «شکاف معرفت-عمل» (Knowledge-Action Gap) تأکید دارند (Blasi, 1984; Rest et al., 1999). این شکاف، پرسش بنیادینی را پیش می‌نهد: سازوکار درونی تبدیل آموزه‌های معنوی به فضیلت عملی پایدار و تاب‌آور چیست؟

پاسخ به این پرسش، مستلزم عبور از توصیف فهرست‌وار فضایل و رذایل و حرکت به سوی ارائه مدلی پویا و فرآیندمحور است که منطق درونی تحول اخلاقی در چارچوب جهان‌بینی اسلامی را تبیین کند. با وجود غنای مفهومی سنت اسلامی، خلأ پژوهشی بنیادینی قابل تشخیص است: نبود یک مدل نظام‌مند، پویا و تبیین‌کننده که سازوکار دقیق این تبدیل را روشن کند. پرسش اصلی و ادعای نظری این مقاله، ارائه «مدل سه‌سطحی پویای اخلاق معنویت‌بنیاد» در پاسخ به این خلأ است. مدلی که بتواند:

۱. مؤلفه‌های محوری معنویت اسلامی را که زیرساخت یک نظام اخلاقی تاب‌آور را تشکیل می‌دهند، شناسایی و دسته‌بندی کند.

۲. تعامل پویا، تقویت‌کننده و خودنظارتی میان این مؤلفه‌ها را در قالب یک «چرخه فضیلت» تشریح نماید.

۳. سازوکارهای روان‌شناختی-وجودی اثرگذاری هر مؤلفه را تبیین کند.
 نوآوری این مقاله در سه محور خلاصه می‌شود: (۱) ارائه نخستین مدل نظام‌مند سه‌سطحی در این حوزه که سطوح «بنیادین-رابطه‌ای»، «خودنظارتی-عملیاتی» و «تکاملی-تجلی» را دربرمی‌گیرد؛ (۲) تمرکز بر تبیین سازوکارهای درونی و پویای تحول اخلاقی؛ و (۳) نشان‌دادن ظرفیت کاربردی و تحلیلی مدل در مواجهه با مسائل اخلاقی پیچیده معاصر- از بحران‌های تربیتی تا آفت‌های فضای سایبر.

این پژوهش با اتکا به منابع اصیل اسلامی و با رویکردی نظام‌مند در پی تحقق این هدف است. روش پژوهش، بنیادی و از نوع تحلیلی-توصیفی است که با تحلیل محتوای کیفی متون دست‌اول اسلامی (قرآن، حدیث، آثار اخلاقی کلاسیک) و سنتز نظری پیش می‌رود. ابتدا مؤلفه‌های کلیدی استخراج و دسته‌بندی می‌شوند. سپس، مدل مفهومی ارائه و سازوکار چرخه فضیلت در آن تشریح می‌گردد. در نهایت، قدرت تبیین‌کنندگی و کاربست این مدل در دو حوزه کاربردی تربیت اخلاقی و تحلیل ریاکاری ساختاری در فضای مجازی، با تفصیل بررسی خواهد شد.

۱. مبانی مفهومی و پیشینه

۱-۱. مفهوم‌پردازی رابطه «معنویت» و «اخلاق» در اسلام

در منظومه معرفتی اسلام، «اخلاق» و «معنویت» دو روی یک سکه و دو بُعد جدایی‌ناپذیر حیات انسانی متعالی هستند. اخلاق در این نگاه، صرفاً مجموعه قواعدی برای تنظیم رفتارهای اجتماعی نیست، بلکه تجلی بیرونی و ثمره نهایی سلوک باطنی و تحول وجودی فرد است. این پیوند ناگسستنی، در خود تعریف «ایمان» نهفته است؛ چنان‌که رسول اکرم ﷺ فرمودند: «أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا» (کامل‌ترین مؤمنان از حیث ایمان، خوش‌اخلاق‌ترین آنان است) (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۸۹، ح ۵۸۱۴، ترمذی، بی تا، ج ۴، ص ۳۵۵، ح ۲۶۱۲). این حدیث به وضوح نشان می‌دهد که حسن خلق، عیار و معیار

کمال ایمان است. قرآن کریم نیز هدف از بعثت پیامبر ﷺ را «تزکیه» (پالایش درونی) و «تعلیم کتاب و حکمت» معرفی می‌کند (جمعه، ۲)، و رستگاری را مشروط به «تزکیه نفس» می‌داند (شمس، ۹-۱۰). در این چارچوب، عمل اخلاقی نیک، نه امری اضافی، بلکه نمودار و عینیت یافته نفس مزکی و قلبی است که به نور معرفت و محبت الهی روشن گشته است؛ بنابراین، معنویت اسلامی به منزله ریشه و منبع حیات بخش درخت اخلاق است و فضایل اخلاقی، میوه‌های شکوفای آن در عرصه فردی و اجتماعی.

۲-۱. بررسی انتقادی پیشینه

۱-۲-۱. سنت اسلامی: از توصیف لایه‌ها تا خلأ تبیین سازوکار

بررسی میراث غنی اسلامی در حوزه اخلاق، نشان می‌دهد که رابطه سه‌جانبه «باطن» و «ظاهر» یا «نیت» و «عمل» همواره مورد تأکید بوده است. متفکران مسلمان، بیشتر به شکل سه لایه مفهومی درهم تنیده به این موضوع پرداخته‌اند که می‌توان آن را چارچوب پایه‌ای اندیشه اخلاقی اسلامی دانست:

۱-۲-۱-۱. لایه بینش و رابطه وجودی (مبنا): این لایه، به بنیان‌های متافیزیکی و معرفتی اخلاق اشاره دارد. معرفت الله و محبت الهی، سنگ بنای این لایه است. فیض کاشانی در المحجة البیضاء با الهام از احیاء علوم الدین غزالی، تصریح می‌کند که اعمال، شاخه‌ها و ثمرات اعتقادات و احوال قلبی هستند و «اصل همه طاعات، معرفت و محبت است» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸۷). در این نگاه، شناخت خدا و عشق به او، نیروی محرکه و جهت‌دهنده کل سیر اخلاقی است.

۲-۲-۱-۲. لایه حالات و ملکات قلبی (واسطه): این لایه، محل تبدیل بینش به کیفیت‌های پایدار نفسانی است. فضایی چون اخلاص، توکل، رضا، صبر و شکر، ملکات قلبی (صفات راسخه درونی) هستند که از معرفت و محبت نشأت می‌گیرند و خود، جهت‌دهنده اعمال بیرونی‌اند. نراقی در جامع السعادات، فضایل را به قلبیه، نفسیه و بدنییه تقسیم و بر نقش محوری فضایل قلبیه تأکید می‌کند (نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۶۷).

۳-۲-۱-۳. لایه کنش و عمل (تجلی): این لایه، عرصه ظهور و بروز بیرونی اخلاق است.

اعمال نیک، رفتارهای عادلانه و آداب اجتماعی، تجلیات عینی و ملموس همان ملکات قلبی هستند. قرآن کریم بارها بر «ایمان و عمل صالح» به عنوان یک کل منسجم تأکید کرده است (مثلاً سوره عصر، ۳).

نقد و خلأ شناسایی شده: با وجود تبیین این سه لایه در آثار بزرگان، یک خلأ روش شناختی و تبیینی مشهود است. در این آثار، کمتر به سازوکارهای دقیق، عملیاتی و روان شناختی چگونگی تبدیل «بینش» به «ملکه» و «ملکه» به «عمل پایدار» پرداخته شده است. به بیان دیگر، سیستم عامل (Operating System) یا موتور محرکه درونی که این تبدیل را مدیریت و تسهیل می کند، به صورت یک مدل نظام مند و پویا صورت بندی نشده است. نقش ابزارهای عملیاتی و خودنظارتی چون مراقبه و محاسبه نفس، اگرچه در متون پراکنده آمده؛ اما بیشتر ذیل مباحث عام سلوک مطرح شده و به عنوان یک سطح میانی مستقل و مؤثر که پل ارتباطی ضروری بین لایه بنیادین و لایه رفتاری است، تحلیل نشده است. این خلأ، موجب می شود راه کارهای تربیتی، بیشتر توصیه ای و کلی باقی بمانند و از قدرت تبیین و پیش بینی لازم برای مواجهه با پیچیدگی های اخلاقی جهان معاصر برخوردار نباشند.

۱-۲-۲. مطالعات معاصر

در حوزه مطالعات معاصر، دو جریان قابل توجه است: نخست، روان شناسی مثبت نگر و اخلاق فضیلت که با تمرکز بر شکوفایی، معنای زندگی و شکل گیری شخصیت فضیلت محور (Seligman, 2002 & MacIntyre, 2007)، زمینه گفت و گوی مفهومی را فراهم می کنند. دوم، مطالعات اسلامی معاصر که بیشتر یا به شرح مفاهیم کلاسیک پرداخته اند یا بر ضرورت کلی پیوند دین و اخلاق تأکید کرده اند (مانند آثار شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی). با این حال، خلأ یک چارچوب نظری یکپارچه و نظام مند که هم ریشه در متون اصیل اسلامی داشته باشد و هم امکان گفت و گوی مؤثر و تولید فرضیه های پژوهشی را در عرصه بین رشته ای (علوم تربیتی، روان شناسی، علوم شناختی) فراهم آورد، به وضوح احساس می شود.

۱-۳. جمع‌بندی و جایگاه مقاله

با پذیرش چارچوب سه‌لایه‌ای ریشه‌دار در سنت اسلامی به عنوان پایه نظری، این مقاله در صدد پر کردن خلأ تبیین سازوکار است. نوآوری اصلی پژوهش حاضر در این است که سطح «خودنظارتی-عملیاتی» را - متشکل از مؤلفه‌های کلیدی مراقبه، مجاهده و محاسبه نفس - به عنوان سیستم پویا و رابط میان لایه بنیادین (معرفت/محبت) و لایه تکاملی (عمل/فضیلت تثبیت شده) معرفی و تحلیل می‌کند. این مدل، نه تنها روابط علیّ میان لایه‌ها را با ذکر سازوکارهای دقیق اثرگذاری هر مؤلفه مشخص کرده، بلکه با ارائه مفهوم «چرخه فضیلت» (یک حلقه بازخورد مثبت خودتقویت‌گر)، پویایی و امکان رشد تصاعدی نظام اخلاقی را تبیین می‌کند؛ بنابراین، مقاله حاضر در امتداد سنت فکری پیشین، گامی فراتر نهاده و با نظام‌مندسازی و عملیاتی کردن مفاهیم، چارچوبی برای تبیین، تحلیل و مداخله در فرآیند تربیت اخلاقی ارائه می‌دهد که هم وفادار به مبانی اسلامی است و هم ظرفیت گفت‌وگو با علوم انسانی معاصر را داراست.

۲. روش تحقیق

این پژوهش، در زمره پژوهش‌های بنیادی (نظری) و از نوع تحلیلی-توصیفی قرار دارد که با هدف تدوین یک مدل مفهومی نوین انجام شده است. روش گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای-اسنادی با تمرکز بر مطالعه هدف‌مند متون دست اول اسلامی معیار (شامل قرآن کریم، جوامع حدیثی معتبر شیعه به‌ویژه الکافی و نهج‌البلاغه، و آثار نظام‌مند اخلاقی مانند جامع‌السعادات و المحجة‌البیضاء) و نیز ادبیات معاصر مرتبط در حوزه فلسفه اخلاق و روان‌شناسی بوده است. روش تحلیل داده‌ها، تحلیل محتوای کیفی استنباطی و تحلیل مفهومی این متون است که در نهایت به سنتز نظری و مدل‌سازی مفهومی منجر شده است. اعتبار (صحت) یافته‌های این تحقیق نظری، مبتنی بر دو معیار اصلی است: اول، تثلیث منابع (Triangulation) به منظور اطمینان از استنباط صحیح مفاهیم از خلال حداقل دو منبع معتبر از انواع گوناگون (قرآن، حدیث، متون اخلاقی)؛

و دوم، انسجام منطقی درونی و قدرت تبیین کنندگی مدل ارائه شده. تمامی جزئیات منابع مورد استناد، در بخش پایانی مقاله ارائه خواهد شد.

۳. مؤلفه‌های کلیدی: فهرست مفهومی

پیش از ارائه مدل، لازم است مؤلفه‌های بنیادین معنویت اسلامی که زیرساخت اخلاق را تشکیل می‌دهند، به صورت فشرده و نظام‌مند معرفی شوند. براساس تحلیل محتوای کیفی قرآن کریم، جوامع حدیثی معتبر (به‌ویژه الکافی و نهج‌البلاغه) و آثار اخلاقی کلاسیک (مانند جامع‌السعادات و المحجة‌البیضاء)، هشت مؤلفه محوری در سه حوزه به هم پیوسته قابل شناسایی است. این دسته‌بندی، منطق درونی تحول اخلاقی را بازتاب می‌دهد.

۳-۱. مؤلفه‌های رابطه وجودی (سطح غایی-انگیزشی)

این مؤلفه‌ها، زیرساخت متافیزیکی و پاسخی وجودی به پرسش «چرایی اخلاق» فراهم می‌آورند و از معرفت نفس (به عنوان پیش‌نیاز) نشأت می‌گیرند. در حکمت متعالیه، این سطح متناظر با «سفر من الخلق إلى الحق» است.

۳-۱-۱. محبت الهی (المحبة الإلهية): این مؤلفه، حالت انجذاب قلبی و عشق وجودی به خداوند به عنوان کمال مطلق و محبوب حقیقی است. از منظر فلسفی، محبت، نیروی جاذبه عالم هستی و محرک اصلی سیر کمالی موجودات است. ملاصدرا در اسفار، محبت را «شوق طبیعی نفس به سوی کمال مطلق» می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۱۵۴). قرآن کریم بر شدت این محبت در مؤمنان تأکید می‌کند: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره، ۱۶۵). در حدیث قدسی آمده است: «مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ... وَلَا يَزَالُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ح ۶۵۰۲). این محبت دوطرفه، قوی‌ترین موتور محرکه عاطفی و معنابخش را برای سلوک اخلاقی ایجاد می‌کند و تکلیف را از حالت تحمیلی به اشتیاقی وجودی تبدیل می‌سازد. علامه طباطبایی در المیزان، محبت را سرآمد همه اخلاق می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۲).

۳-۱-۲. توکل (التَّوَكُّلُ): به معنای اعتماد قلبی و واگذاری امور به خداوند پس از به کارگیری اسباب، مبتنی بر شناخت ربوبیت و حکمت الهی است. توکل، نشانه ایمان و بیانگر آن است که فرد، خدا را تنها مؤثر حقیقی و کارساز نهایی می‌داند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (مائده، ۲۳) و نیز «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (طلاق، ۳). توکل، با ایجاد آرامش درونی و رهایی از اضطراب نتایج دنیوی، بنیان استقلال و تاب‌آوری اخلاقی را می‌سازد. این حالت، پادزهر ریا، وابستگی به تأیید دیگران و محاسبات صرفاً سودمندگرایانه است. امام علی علیه السلام در نهج البلاغه توکل را از ارکان ایمان برمی‌شمارد: «رَأْسُ الْإِيمَانِ التَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ» (نهج البلاغه، حکمت ۴۵). غزالی در احیاء علوم الدین، توکل را از مقامات عالی سالکان می‌داند که پس از معرفت و یقین حاصل می‌شود (غزالی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۲۱۸).

۳-۲. مؤلفه‌های کیفی ساز قلبی (سطح جهت‌دهی-نیتی)

این مؤلفه‌ها، ملکات نفسانی‌ای هستند که از رابطه وجودی نشأت می‌گیرند و کیفیت درونی و جهت عمل اخلاقی را تعیین می‌کنند. این سطح، محل تلاقی انگیزش غایی و عمل خارجی است.

۳-۲-۱. نیت (النِّيَّة): جهت‌گیری بنیادین قلب و اراده نسبت به عمل است. نیت، معیار تمایز عبادت از عادت، و عمل اخلاقی از حرکت مکانیکی است. بر اساس حدیث مشهور نبوی که در منابع فریقین نقل شده، «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۴ بخاری، ۱۴۲۲ق، ح ۱)، نیت جوهر و معیار ارزش و قبولی عمل است. نیت خالص، کوچک‌ترین اعمال را معنادار کرده و ثبات شخصیت اخلاقی در شرایط متغیر را تضمین می‌کند. فیلسوف اخلاق، السدیر مک‌این‌تایر، در کتاب فضیلت (After Virtue) بر اهمیت «نیت خیر» به عنوان جزء جدایی‌ناپذیر عمل فضیلتمند تأکید می‌کند، مفهومی که در سنت اسلامی عمق متفاوتی می‌یابد (MacIntyre, 2007).

۳-۲-۲. اخلاص (الإِخْلَاصُ): تصفیة نیت و عمل از هر شائبه غیرالهی و انگیزه شرک‌آمیز. اخلاص، اوج پالایش درونی و تجلی توحید در عرصه عمل است. قرآن

کریم فرمان می‌دهد: «فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ» (زمر، ۲). اخلاص، پالایندۀ نهایی انگیزه‌ها و ایجادکنندۀ ثبات موقعیتی (یکسانی عمل در خلوت و جلوت) است. این مؤلفه، عمل را از وابستگی به پاداش‌های بیرونی و پندارهای مردم رها کرده و به آن تاب‌آوری در برابر ناملایمات می‌بخشد. در روایات، اخلاص «سرّ» و «روح» عمل خوانده شده است. امام صادق علیه السلام فرمودند: «إِخْلَاصُ الْعَمَلِ أَشَدُّ عَلَى الْعِبَادِ مِنَ الْعَمَلِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶). مولوی در مثنوی، اخلاص را شرط رسیدن به مقصود می‌داند: «ای بسا هندو و ترک همزبان / ای بسا دو ترک چون بیگانگان / پس زبان محرمی خود دیگر است / همدلی از همزبانی بهتر است» (مولوی، دفتر اول).

۳-۲-۳. رضا (الرِّضَا): حالت پذیرش و خشنودی قلبی به قضای الهی، اعم از خوشایند و ناخوشایند، از روی معرفت به حکمت و عدل پروردگار. رضا فراتر از صبر منفعل، نوعی پذیرش فعالانه و همراه با آرامش است. قرآن کریم از بازگشت «نفس مطمئه» به سوی پروردگار در حال رضا سخن می‌گوید: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر، ۲۷-۲۸). رضا، تثبیت‌کنندۀ آرامش وجودی در حین عمل و پس از آن است. این مؤلفه، هیجان‌های مخربی مانند حسد، خشم و ناامیدی را مهار کرده و انعطاف‌پذیری اخلاقی در برابر ناملایمات را افزایش می‌دهد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «الرِّضَا يُسَكِّنُ الْقَلْبَ» (آمدی، بی‌تا، ح ۱۰۳۴). در کتاب عرفان رضا اسلامی از مقامات عالی سالکان و ثمرۀ توکل کامل دانسته شده است (قشیری، ۱۴۲۲ق، ص ۱۶۵).

۳-۳. مؤلفه‌های ابزار-محور خودنظارتی (سطح عملیاتی-کنترلی)

این مؤلفه‌ها، سامانۀ عملی و پویای خودتنظیمی را تشکیل می‌دهند که انگیزش سطح اول را مدیریت کرده و آن را به ملکات کیفی سطح دوم و عمل پایدار تبدیل می‌کند. این سطح، کارگاه ساخت شخصیت اخلاقی است.

۳-۳-۱. مراقبه (المُرَاقَبَةُ)

حفظ حالت نظارت و هوشیاری دائم‌القلب همراه با آگاهی از حضور، علم و قدرت

خداوند در تمام احوال. مراقبه، قلب را از غفلت - که مادر همه رذایل است - محافظت می‌کند. امام علی علیه السلام آن را «رَأْسُ الدِّينِ» می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۷). مراقبه به منزله یک سیستم هشدار بلادرنگ و فیلتر شناختی - هیجانی عمل کرده و با ایجاد «فاصله تأملی» بین محرک و پاسخ، فضای ضروری برای انتخاب آگاهانه اخلاقی را فراهم می‌آورد. آیه «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ» (بقره، ۲۳۵) بنیان قرآنی این مؤلفه است. در روان‌شناسی معاصر، مفهوم «ذهن آگاهی» (Mindfulness) که ریشه در سنت‌های شرقی دارد، تشابهاتی با مراقبه دارد، اما مراقبه اسلامی افزون بر خودآگاهی، بر «آگاهی از حضور محضر الهی» تأکید ویژه دارد (Kabat-Zinn, 2003).

۳-۳-۲. مجاهده نفس (المُجَاهَدَةُ)

به کارگیری اراده برای مقاومت در برابر هوای نفس و انجام فضایل دشوار، از طریق تمرین عملی و تکرار. مجاهده، جنگ درونی برای تسلط بر قوای شهوانیه و غضبیه و هدایت آنها تحت فرمان عقل و شرع است. قرآن کریم وعده هدایت به مجاهدان می‌دهد: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت، ۶۹). مجاهده، تمرین عینی و مکرر اراده اخلاقی است که از طریق تکرار عمل، «ملکه فضیلت» را در نفس حک می‌کند و پلی بر شکاف میان دانستن و عمل کردن می‌زند. نظریه‌های روان‌شناسی در حوزه «خویشتن‌داری» (Self-Control) و «تقویت اراده» (Willpower) مانند نظریه «عضله اراده» (Ego Depletion) اثر بامایستر، بر اهمیت تمرین تدریجی برای تقویت توان مقاومت در برابر وسوسه تأکید دارند که همخوان با مفهوم مجاهده است (Baumeister & Tierney, 2011). امام خمینی رحمه الله در چهل حدیث، مجاهده را «سنگ بنای سیر و سلوک» می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۵۶).

۳-۳-۳. محاسبه نفس (المُحَاسَبَةُ)

ارزیابی دوره‌ای، منصفانه و دقیق عملکرد شخصی، نیات، لغزش‌ها و پیشرفت‌ها. محاسبه نفس، فرآیند نظارت پسینی و یادگیری از تجربه است. امام علی علیه السلام می‌فرمایند:

«حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا» (نهج البلاغه، حکمت ۳۱). محاسبه نفس، یک سیستم بازخورد و یادگیری از تجربه ایجاد می‌کند که از عادی‌شدن خطاها جلوگیری کرده، پیشرفت‌ها را تقویت نموده و رشد تدریجی و مستمر اخلاقی را ممکن می‌سازد. این مؤلفه، تجلی عقل عملی است که رفتار را ارزیابی و برای آینده برنامه‌ریزی می‌کند. در آثار اخلاقی مانند محاسبه النفس اثر عبدالله انصاری و مراقبات اثر امام خمینی رحمته الله، روش‌های عملی محاسبه نفس به تفصیل بیان شده است.

نکته پایانی: این مؤلفه‌ها، در تعاملی پویا و غیرخطی قرار دارند. مؤلفه‌های سطح الف (رابطه وجودی)، سوخت و جهت کل فرآیند را تأمین می‌کنند. مؤلفه‌های سطح ب (قلبی)، کیفیت نهایی عمل را می‌سازند و مؤلفه‌های سطح ج (خودنظارتی)، سازوکار عملیاتی تبدیل سوخت و جهت به کیفیت پایدار را بر عهده دارند. صورت‌بندی نظام‌مند تعامل این سه سطح، هسته مدل پیشنهادی این مقاله را تشکیل خواهد داد.

۴. ارائه مدل سه‌سطحی پویای اخلاق معنویت‌بنیاد

بر مبنای مؤلفه‌های استخراج‌شده و با هدف تبیین سازوکار تبدیل آموزه‌های معنوی به فضیلت عملی پایدار، مدل «اخلاق معنویت‌بنیاد» در سه سطح به هم پیوسته و یک چرخه کلان طراحی می‌شود. نوآوری این مدل، در صورت‌بندی تعامل پویای این سطوح و برجسته‌سازی سطح میانی به عنوان سامانه عملیاتی خودتنظیم‌گر است. این مدل را می‌توان به یک درخت پویا تشبیه کرد: ریشه‌ها (سطح یک)، تنه و شاخه‌های فعال (سطح دو)، و میوه‌ها (سطح سه) که خود به تقویت ریشه و تنه می‌انجامند.

۴-۱. سطح بنیادین-رابطه‌ای (تولید معنا و تاب‌آوری وجودی)

این سطح، عمیق‌ترین لایه را تشکیل می‌دهد و متشکل از محبت الهی و توکل است. این دو مؤلفه در یک رابطه دیالکتیکی، بنیاد متافیزیکی و روان‌شناختی لازم برای کل سیر اخلاقی را می‌سازند.

محبت الهی به عنوان نیروی جاذبه عاطفی و معنابخش («وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ»

(بقره، ۱۶۵)، جهت غایی حرکت (قرب به خدا و طلب رضایت او) را مشخص می‌کند و تکلیف را به اشتیاقی وجودی تبدیل می‌کند. این محبت، منبع بی‌پایان انرژی و پشتکار اخلاقی است.

توکل «وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا» (مائده، ۲۳) به عنوان سپر اضطراب و بی‌اعتنایی به نتایج دنیوی، استقلال اخلاقی فرد را از نظام پاداش و تنبیه بیرونی تضمین می‌کند. توکل، آرامشی می‌آفریند که فرد را قادر می‌سازد بدون ترس از شکست یا طمع در پاداش‌های مادی، به وظیفه اخلاقی خود عمل کند.

در کنش متقابل، محبت، توکل را از حالتی حساب‌گرانه و ترس‌آلود به واگذاری اعتمادآمیز و عاشقانه تبدیل می‌کند. از سوی دیگر، توکل، فضای روانی آرام و به دور از اضطراب لازم برای شکوفایی محبت را فراهم می‌آورد. حاصل این تعامل، شکل‌گیری یک «هویت اخلاقی تاب‌آور» است که هم جهت غایی دارد و هم در برابر طوفان‌های درونی (هوای نفس) و بیرونی (فشارهای اجتماعی) مقاوم و استوار است. این سطح، پاسخ نهایی به پرسش «چرا اخلاقی باشیم؟» را نه در قرارداد اجتماعی یا فایده‌گرایی، که در «معنابخشی وجودی و رابطه با مطلق» ارائه می‌دهد.

لازم به توجه است که «مطلق» در این مدل، اشاره به خداوند به عنوان حقیقت نامشروط، نامحدود و کامل دارد. «رابطه با مطلق» نیز یک پیوند وجودی عمیق مبتنی بر فقر، عبودیت، محبت و قرب است. این رابطه، پاسخی استوار به پرسش «چرا اخلاقی باشیم؟» ارائه می‌دهد؛ زیرا اخلاق، زبان و مسیر ارتباط با حقیقت نهایی و کمال مطلق است و در این مسیر، معنا، انرژی و جهت نهایی زندگی ما تأمین می‌شود. این بنیاد است که هویت اخلاقی را از نسبیت‌های فرهنگی و مصلحت‌سنجی‌های مادی مصون داشته و به آن تاب‌آوری وجودی می‌بخشد.

۴-۲. سطح خودنظارتی- عملیاتی (سامانه کنترل درونی و تبدیل)

این سطح، پل عملیاتی مدل و محل نوآوری آن است. سه مؤلفه مراقبه، مجاهده و محاسبه نفس در اینجا نه به صورت مجزا، بلکه در قالب یک چرخه عملیاتی بسته و

خوداصلاح گر عمل می‌کنند که مدیریت لحظه اخلاقی و تبدیل تدریجی انگیزه به ملکه را ممکن می‌سازد. این سطح، کارگاه ساخت شخصیت است.

۴-۲-۱. مراقبه

براساس «رَأْسُ الدِّينِ مُرَاقَبَةُ اللَّهِ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۷) به عنوان سیستم نظارت بلادرنگ، با ایجاد آگاهی از حضور خدا و یک «وقفه شناختی-هیجانی»، چرخه خودکار و غریزی «محرک-پاسخ» را می‌شکند. این وقفه، فضای انتخاب آگاهانه و آزادی اراده می‌آفریند.

۴-۲-۲. مجاهده نفس

(مطابق «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹)) در این فضای آگاهانه، به تمرین عینی اراده تبدیل می‌شود. فرد در این وقفه، عامدانه بر خلاف تمایل نفس (مثلاً خشم، تکبر، حرص) عمل می‌کند و مسیرهای عصبی-روانی جدیدی برای فضیلت می‌سازد. این تکرار است که ملکه می‌آفریند.

۴-۲-۳. محاسبه نفس

(بر پایه «حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا» (نهج البلاغه، حکمت ۳۱))، سیستم بازخورد و یادگیری است. عملکرد مراقبه و مجاهده در پایان روز (یا هفته) ارزیابی می‌شود. این ارزیابی، خطاها را تصحیح، موفقیت‌ها را تقویت و برنامه بهبودی برای دور بعدی چرخه ارائه می‌دهد.

این سه، یک حلقه عملیاتی بسته را تشکیل می‌دهند: مراقبه، شرط مجاهده آگاهانه است (بدون آگاهی، مجاهدتی در کار نیست). مجاهده، ماده خام محاسبه است (چیزی برای ارزیابی نیست مگر اعمال و مقاومت‌ها). و محاسبه، کیفیت مراقبه و مجاهده در دور بعد را اصلاح و ارتقا می‌دهد. این سامانه، پیوسته در حال پالایش انگیزه‌ها، تقویت اراده و تصحیح مسیر است.

۳-۴. سطح تکاملی-تجلی (تثبیت فضیلت در شخصیت و عمل)

این سطح، محل عینیت و ثبات نهایی اخلاق است. دو مؤلفه اخلاص و رضا در اینجا نه به عنوان فرآیندهای مستقل، بلکه به عنوان کیفیت‌های حاکم بر کنش ظهور می‌یابند. این کیفیت‌ها، محصول عملکرد موفق سطوح پیشین هستند.

۱-۳-۴. اخلاص

(«فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا» (زمر: ۲))، نیت و عمل تصفیه‌شده گذرنده از فیلتر چرخه خودنظارتی را نهایی و یکپارچه می‌سازد. عمل خالص، از ناپایداری موقعیتی (ریاکاری) مصون است و چون انگیزشش کاملاً درونی و متوجه الله است، از تاب‌آوری بالایی برخوردار می‌شود.

۲-۳-۴. رضا

(با اشاره به «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ... رَاضِيَةً» (فجر، ۲۷-۲۸))، آرامش و پذیرش قلبی را در حین عمل خالص تزریق می‌کند. این پذیرش، هیجان‌های مخرب (حسد، خشم، یأس) را مهار کرده و انعطاف‌پذیری فرد را در برابر ناکامی‌های احتمالی و نتایج نامطلوب بیرونی حفظ می‌نماید. رضا، شیرین‌کننده تلخی‌های مسیر است.

کنش برآمده از این سطح، سه ویژگی ممتاز دارد:

۱. خودانگیختگی اصیل: فضیلت به «طبع دوم» و بخشی از هویت فرد تبدیل شده، نیاز به کشمکش درونی شدید کاهش می‌یابد.

۲. تاب‌آوری در برابر شکست و ناملایمات: به دلیل ریشه‌داربودن در اخلاص و آرامش ناشی از رضا، شکست‌های بیرونی شخصیت اخلاقی فرد را متلاشی نمی‌کند.

۳. تأثیرگذاری اجتماعی عمیق و نافذ: عمل خالص و آرام، فاقد جنجال و نمایش است؛ اما به دلیل اصالت، به طور نامحسوس در دل‌ها نفوذ کرده و الهام‌بخش دیگران می‌شود.

۴-۴. سازوکار کلان: چرخه فضیلت (Virtue Cycle)

مدل سه سطحی فوق، یک ساختار خطی ایستا نیست؛ بلکه یک سیستم پویا با بازخورد مثبت است که «چرخه فضیلت» نامیده می‌شود. این چرخه، مکانیسم خودتقویتی و تکاملی مدل را توضیح می‌دهد و آن را از توصیف صرف به یک الگوی زنده و رشدکننده تبدیل می‌کند.

جریان پیش‌رونده (جریان اصلی): انگیزش و تاب‌آوری حاصل از محبت و توکل (سطح یک)، چرخه مراقبه-مجاهده-محاسبه (سطح دو) را فعال و پویا می‌کند. این سامانه، در نهایت کنش‌های متصف به اخلاص و رضا (سطح سه) را تولید می‌نماید. جریان بازخوردی تقویت‌کننده (قلب پویایی مدل): اینجا مهم‌ترین بخش مدل است. عمل موفق و خالص سطح سه، دو اثر قوی و تقویت‌کننده بر سطوح پایین‌تر دارد:

۱. تقویت سطح دو: از طریق فرآیند محاسبه نفس، هر عمل موفق، هم «سرمایه اراده» (مطابق نظریه عضله اراده) و هم دقت و حساسیت مراقبه را افزایش می‌دهد. موفقیت، انگیزه برای مجاهدات بعدی را بیشتر می‌کند.

۲. تعمیق سطح یک: این اثر، کلیدی است. هر عمل خالص و راضیانه، به مثابه یک تجربه معنوی موفق، خود به منزله تقرب عملی به خداوند است. این تقرب، به طور مستقیم محبت الهی را در قلب فرد افزایش می‌دهد.

این بازخورد مثبت، یک مارپیچ تکاملی صعودی ایجاد می‌کند. این مضمون که تقرب از طریق طاعات به محبت ویژه الهی می‌انجامد، در منابع روایی شیعه به وضوح تأیید شده است. امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» می‌فرمایند: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا أَحَبَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَحَبَّهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَإِذَا أَحَبَّهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ التَّمَسُّ مِنْهُ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى أَنَّهُ لَيُحِبُّهُ عَلَى طَاعَتِهِ وَ يُحِبُّهُ عَلَى مَعْصِيَتِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲۷، ح ۱۰). این بیان، نشان می‌دهد که محبت الهی، هم انگیزه طاعت است و هم پاداش آن؛ همچنین در روایتی دیگر، امام صادق علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کنند که خداوند فرمود: «مَا تَحَبَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۲، ح ۱). افزون‌براین، در روایات متعددی بر این نکته تأکید شده که نوافل، وسیله تقرب به

خداوند و سبب جلب محبت خاص اوست (ر.ک: شیخ حر عاملی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۸، ابواب نوافل)؛ بنابراین، عمل موفق سطح سه، از یک سو «سرمایه اراده» در سطح دو را افزایش می دهد و از سوی دیگر، به عنوان تجربه ای معنوی، محبت و توکل در سطح یک را تعمیق می بخشد.

همچنین، موفقیت در عمل همراه با توکل، اعتماد و توکل فرد را به پروردگار عمیق تر و راسخ تر می سازد. در نتیجه این بازخورد مثبت، یک مارپیچ تکاملی صعودی ایجاد می کند. هر دور موفق از چرخه، فضیلت را در شخصیت فرد پایدارتر، عمیق تر و تاب آورتر می سازد. به بیان دیگر، عمل اخلاقی نه تنها نتیجه معنویت است؛ بلکه غذای معنویت و تقویت کننده آن نیز هست. این مدل، چگونگی تحقق تدریجی، پویا و خود تقویت شونده فرآیند «اخلاقی شدن» در چارچوب معنویت اسلامی را تبیین می نماید.

۵. کاربست مدل در تحلیل چالش های اخلاقی معاصر

مدل سه سطحی پویای اخلاق معنویت بنیاد، تنها یک صورت بندی نظری انتزاعی نیست؛ بلکه ابزاری تحلیلی-تأویلی کارآمد برای تشریح مکانیسم های بنیادین بحران های اخلاقی عصر حاضر و صورت بندی پاسخ های ممکن مبتنی بر سرمایه حکمت عملی اسلام است. این بخش با گسترش دو عرصه کاربردی کلیدی - تربیت اخلاقی و فضای دیجیتال- ظرفیت تبیینی و راهگشای مدل را به عینیت می آورد.

۵-۱. تربیت اخلاقی: گذار از پارادایم انتقال مفاهیم به پارادایم پرورش قابلیت های وجودی

نظام های تربیتی مدرن بیشتر در چارچوب «پارادایم انتقال مفاهیم» (Knowledge Transmission Paradigm) عمل می کنند که در آن فضیلت، به مثابه مجموعه قواعد عقلانی (شبه به رویکرد کانتی) یا مهارت های اجتماعی سودمند (شبه به رویکرد فایده گرایی) تعریف و آموزش داده می شود (Kristjánsson, 2015). شکاف فاحش بین «سواد اخلاقی» (Moral Literacy) و «عمل اخلاقی» (Moral Action) در جوامع معاصر، گواه ناکامی نسبی این الگو در ایجاد انگیزش درونی پایدار و تاب آوری

اخلاقی است (Wong, 2023). مدل پیشنهادی، «پارادایم پرورش قابلیت‌های وجودی» (Existential Capabilities Paradigm) را ارائه می‌دهد که در آن هر سطح از مدل، هدف، روش و محتوای یک مرحله تربیتی منسجم را مشخص می‌سازد.

۵-۱-۱. تربیت در سطح بنیادین: احیای پرسش‌های غایی و بنیان‌گذاری رابطه‌ای

معنابخش

تمرکز در این مرحله، بر کمک به مربی برای کشف، درک و تجربه مؤلفه‌های محبت الهی و توکل است. این فرآیند مستلزم خلق «فضای امن تأملی» برای طرح پرسش‌های هستی‌شناختی است: «هویت حقیقی من چیست؟»، «غایت نهایی حرکت کدام است؟»، «معیار نهایی ارزش‌گذاری چیست؟». مطابق مبانی اسلامی، پاسخ به این پرسش‌ها در گرو معرفت نفس است. قرآن کریم بر این دوگانگی تأکید دارد: از سویی کرامت ذاتی انسان («وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء، ۷۰) و از سوی دیگر فقر وجودی او («يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر، ۱۵)). فیض کاشانی در المحجة البيضاء تصریح می‌کند که «اصل همه طاعات، معرفت و محبت است» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸۷).

روش‌های تربیتی: مربی با بهره‌گیری از روش‌های حکمت‌آموزی مانند حکایات (داستان‌های انبیاء و اولیاء)، پرسش‌گری سقراطی، مواجهه زیباشناختی با نظم و زیبایی طبیعت و آفرینش، و تمرین تفکر در آیات تکوینی و تدوینی می‌تواند زمینه این خودشناسی را فراهم آورد.

تجربه هدف: تجربه این شناخت، بستری برای شکل‌گیری محبت (به عنوان جذب به کمال مطلق و محبوب حقیقی) و توکل (به عنوان اعتماد به منبع فقر و تکیه گاه هستی) می‌گردد. تربیت در این سطح، یعنی یاری رساندن به مربی برای دستیابی به یک «چرایی» وجودی، عاطفی و معنابخش برای زیست اخلاقی. این چرایی، موتور محرکه کل سیر است و بنیان همان «هویت اخلاقی تاب‌آور» را می‌سازد که در برابر نوسانات، جهت غایی خود را حفظ می‌کند.

۵-۱-۲. تربیت در سطح خودنظارتی: آموزش عملی و نظام‌مند سامانه کنترل درونی

این سطح، قلب عملیاتی و نوآورانه تربیت در چارچوب جدید است. مربی باید به طور عینی، کاربردی و ملموس، کارکرد مؤلفه‌های مراقبه، مجاهده و محاسبه نفس را بیاموزد، تمرین کند و درونی سازد. این امر مستلزم طراحی برنامه آموزشی مبتنی بر «تمرین وجودی» (Existential Exercise) است:

تمرین مراقبه (آموزش حضور ذهن مبتنی بر مفاهیم اسلامی): آموزش تکنیک‌های افزایش خودآگاهی لحظه‌ای و «حضور قلب»، مانند: «تکنیک مکث سه ثانیه‌ای پیش از هر عمل مهم»، «توجه به نیت درونی در آستانه تصمیم‌گیری»، یا «تمرین ذکر همراه با تنفس (ذکر تنفسی)». هدف، تقویت آن «سیستم هشدار بلادرنگ» است که فاصله حیاتی بین محرک و پاسخ را ایجاد می‌کند. این تمرین، به طور مستقیم مبتنی بر آیه «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ» (بقره، ۲۳۵) است.

تمرین مجاهده (طراحی چالش‌های اخلاقی تدریجی): طراحی «چالش‌های اخلاقی کنترل‌شده، ایمن و تدریجی». این چالش‌ها موقعیت‌های واقع‌گرایانه‌ای هستند که در آنها مقاومت در برابر یک تمایل آسان (برای مثال به تأخیر انداختن یک پاسخ تند در گفتگو) یا انجام یک عمل نیک دشوار (مانند اعتراف به خطا) مورد تمرین قرار می‌گیرد. این تمرینات، «عضله اراده اخلاقی» (Moral Willpower Muscle) را مطابق نظریه باماایستر (Baumeister & Tierney, 2011) تقویت کرده و پلی بر شکاف معرفت-عمل می‌زنند. این همان تحقق عملی آیه «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت، ۶۹) در عرصه تربیت است.

تمرین محاسبه نفس (نهادینه‌سازی فرهنگ بازخورد درونی): آموزش روش منظم، غیرقضاوتی و نوشتاری ارزیابی روزانه. استفاده از «دفترچه محاسبه نفس» با قالب‌های پرسش‌محور ساختاریافته مانند: «۱. امروز در کدام موقعیت، حضور قلب و مراقبه‌ام قوی/ضعیف بود؟ ۲. کجا موفق به مجاهده مثبت شدم یا در کجا تسلیم شدم؟ ۳. نیت غالب امروزم چه بود؟». این فرآیند، مهارت یادگیری از تجربه (Experiential Learning) و

بازخوردگیری خودمنبع (Self-Generated Feedback) را پرورش می‌دهد و تحقق وصیت امام علی (علیه السلام) در نامه ۳۱ نهج البلاغه است.

تربیت در این سطح، معطوف به تقویت سیستم خودمدیریتی و خوداصلاح‌گری متربی است، تا وی بدون وابستگی مطلق به پاداش و تنبیه بیرونی (اگرچه تشویق معقول لازم است)، بتواند رفتار خود را تنظیم، اصلاح و بهبود بخشد.

۵-۳. تربیت در سطح تکاملی: بسترسازی برای تجلی اصیل و تقویت چرخه فضیلت

نقش مربی در این سطح، خلق فرصت و فضایی غنی‌کننده است که در آن عمل اخلاقی بتواند متجلی شده و کیفیت‌های اخلاص و رضا در آن تقویت و تثبیت شوند. این شامل تدابیر زیر است:

تقدیر از نیت و فرآیند، بیش از صرف نتیجه: تقدیر صریح از نیت خیر و تلاش مجاهدانه حتی وقتی عمل به نتیجه مطلوب ظاهری نرسیده است. این کار، ارزش ذاتی نیت و مجاهده را برجسته می‌سازد و از تقلیل‌گرایی نتیجه‌محور جلوگیری می‌کند.

تبدیل شکست به ماده یادگیری: ایجاد فضایی امن و غیرسرزنش‌گرا که در آن اشتباهات و لغزش‌ها، نه به عنوان نقصی مذموم، بلکه به عنوان «داده‌های ارزشمند برای محاسبه نفس و رشد» تلقی شوند. این نگاه، تاب‌آوری اخلاقی (Moral Resilience) و کیفیت رضا را در برابر ناکامی تقویت می‌کند.

طراحی پروژه‌های معنا-محور و بی‌منت: طراحی فعالیت‌های خدمت‌رسانی، کار گروهی یا پروژه‌های هنری که در آنها تمرکز اصلی بر لذت درونی عمل، کشف معنا و رضای الهی باشد، نه بر کسب نمره، جایزه یا تشویق آشکار. این نوع فعالیت‌ها، زمینه پرورش اخلاص را فراهم می‌آورند.

هدف نهایی این است که متربی، موفقیت در عمل اخلاقی را نه تنها به مثابه اجرای یک تکلیف، بلکه به عنوان «تجربه‌ای وجودی که رابطه او با خدا (سطح یک) را تعمیق می‌بخشد» درک کند. این درک، همان بازخورد مثبت از سطح سه به سطح یک است که چرخه فضیلت را به گردش درآورده و حرکت تکاملی را خودپایدار می‌سازد.

۵-۲. تحلیل ریاکاری ساختاری در فضای مجازی با چارچوب مدل سه سطحی

فضای سایر با منطق ذاتی «اقتصاد توجه» (Attention Economy) و خلق «ارزش نمایشی» (Performative Value)، به صورت سیستمی شرایطی پدید می‌آورد که کنش‌ها - حتی کنش‌های به ظاهر اخلاقی - می‌توانند به ابزاری برای افزایش سرمایه اجتماعی، خودنمایی و مدیریت برداشت دیگران تبدیل شوند. شانون والور این پدیدار را «اخلاق نمایشی» (Performative Ethics) می‌نامد (Vallor, 2024). مدل پیشنهادی، سازوکار دقیق شکل‌گیری این ریاکاری ساختاری و مسیرهای مقاومت در برابر آن را با وضوح تحلیلی بی‌نظیری روشن می‌سازد.

۵-۲-۱. فروپاشی سطح بنیادین: جایگزینی «معبود حقیقی» با «بت‌های مجازی اعتبار»

بحران از آنجا آغاز می‌شود که منبع اصلی معنا، ارزش‌گذاری و اعتبار برای فرد، از «رابطه وجودی با خدا و طلب رضایت او» به «تأیید، بازخورد و ارزیابی شبکه اجتماعی (لایک، کامنت، اشتراک، فالوور)» انتقال می‌یابد. در این وضعیت، آنچه جای محبت الهی («وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره، ۱۶۵)) را می‌گیرد، عطش سیری‌ناپذیر برای «دیده شدن»، «پسندیده شدن» و «مشهور شدن» در انظار عموم است. همزمان، توکل و بی‌اعتنایی آرامش‌بخش به نتایج دنیوی («وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (طلاق، ۳))، جای خود را به «اضطراب دائمی درباره انگاره عمومی» و «حسابگری و سواس‌آمیز برای بهینه‌سازی تصویر شخصی» می‌دهد. فرد برای کسب اعتبار و پرستیژ مجازی دست به عمل می‌زند، نه برای تقرب. این جابجایی رادیکال در کانون انگیزش، بنیانی سست، وابسته و اضطراب‌زا برای هر عمل اخلاقی احتمالی ایجاد می‌کند.

۵-۲-۲. اختلال در سطح خودنظارتی: از کار افتادن سامانه کنترل درونی در طوفان

محرک‌ها

در فضای پرشتاب، چندوظیفگی (Multitasking) و پرتحرک دیجیتال، مؤلفه‌های خودنظارتی به سهولت مختل می‌شوند:

۵-۲-۲-۱. فروپاشی مراقبه

فشار برای تولید محتوای مداوم، تعامل سریع و حفظ حضور، «وقفه تأملی» (Pause for Reflection) ضروری را از بین می‌برد. فرد بدون تأمل و «حضور قلب»، در چرخه خودکار و هیجانی «محرک» (دیدن پست جنجالی) → پاسخ (پست‌گذاری یا اظهار نظر فوری) غرق می‌شود. ضعف در مراقبه مستقیماً به پست‌گذاری بدون تأمل، انتشار شایعه و تعامل تخریبی منجر می‌شود. فرد فراموش می‌کند که «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء، ۳۶).

۵-۲-۲-۲. انحراف مجاهده

مجاهدت، از تمرین برای کنترل هوای نفس و کسب ملکات فاضله، به تمرین برای «بهینه‌سازی خودِ نمایشی» (Curated Self) و مدیریت امپرسیون تبدیل می‌شود. جنگ واقعی با تکبر، دروغ یا حسد، جای خود را به جنگ برای پنهان کردن نقص‌ها، ساخت روایتی ایده‌آل و جلب حداکثر توجه می‌دهد.

۵-۲-۲-۳. تحریف محاسبه نفس

ارزیابی عملکرد روزانه، نه براساس معیارهای شرعی و اخلاقی (حلال و حرام، صدق و کذب)، که براساس «آمارهای کمی پوچ» (Vanity Metrics) انجام می‌گیرد. خطای اخلاقی آشکار (مانند غیبت، تهمت، بزرگنمایی) اگر به «افزایش نرخ تعامل» بینجامد، ممکن است در این «محاسبه تحریف‌شده» موفق و حتی مطلوب تلقی شود. این حالت، عین «توجیه اخلاقی» (Moral Disengagement) است که آلبرت بندورا آن را به عنوان مکانیسمی برای انجام اعمال غیراخلاقی بدون احساس گناه توصیف کرده است (Bandura, 1999).

۵-۲-۳. تجلی در سطح تکاملی: تولید کنش نمایشی فاقد اصالت و ثبات

حاصل این فروپاشی و اختلال در سطوح یک و دو، ظهور عملی در سطح سه

است که فاقد کیفیت‌های ذاتی اخلاص و رضا است. چنین کنشی دارای ویژگی‌های زیر است:

فاقد ثبات موقعیتی (خلوص) است: فرد ممکن است در فضای عمومی مجازی، چهره‌ای از یک فعال اجتماعی دلسوز یا فردی عابد نشان دهد، ولی در زندگی خصوصی، تعاملات حضوری یا فضای دیگری از همان پلتفرم (برای مثال در گروه‌های خصوصی) رفتاری کاملاً متفاوت داشته باشد. ضعف در اخلاص مستقیماً به «ویرایش پست برای گرفتن لایک بیشتر» و ارائه تصویری حساب‌شده و غیرواقعی از خود منجر می‌شود. این همان «مراءاة الناس» (خودنمایی برای مردم) است که امام علی علیه السلام ضد آن هشدار داده‌اند: «مَنْ عَمِلَ لِغَيْرِ اللَّهِ وَكَلَهُ اللَّهُ إِلَى مَنْ عَمِلَ لَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۹۵).

فاقد آرامش درونی (رضا) است: زیرا احساس ارزشمندی فرد، به طور آسیب‌پذیری به نوسانات تأیید بیرونی گره خورده است. هر کاهش در تعاملات، می‌تواند به اضطراب، حسادت به رقبا، یا یأس و احساس پوچی بینجامد.

تأثیر آن سطحی و زودگذر است: زیرا از عمق وجودی و انرژی روانی پایدار (ناشی از ارتباط با منبعی نامحدود) برخوردار نیست. این کنش‌ها اغلب شعاری و فاقد قدرت تحول‌آفرینی پایدار هستند.

۳-۵. راهکارهای مدل برای مقاومت وجودی و خلق اصالت دیجیتال

مدل سه‌سطحی، نه تنها مسئله را ریشه‌یابی می‌کند؛ بلکه چارچوبی برای «مقاومت وجودی» (Existential Resistance) در برابر این ساختارهای مخرب ارائه می‌دهد:

۱-۳-۵. بازآفرینی سطح بنیادین در قلمرو دیجیتال

ترویج آگاهی‌بخشی انتقادی درباره این خطر که پلتفرم‌ها می‌توانند به «معبودان کاذب» جدید تبدیل شوند. تشویق به بازتعریف هویت و ارزش ذاتی بر مبنای کرامت انسانی و عبودیت الهی، مستقل از آمارهای مجازی. تقویت «توکل دیجیتال» - یعنی

انجام وظیفه اخلاقی در فضای مجازی (نشر علم نافع، گفتگوی محترمانه، افشای ظلم) با نیت خالص و سپس واگذاری نتایج و بازخوردها به خداوند.

۵-۳-۲. فعال‌سازی هدفمند نظام خودنظارتی در لحظه تعامل

آموزش و ترویج «تکنیک مکث دیجیتال» (Digital Pause Technique) به عنوان مصداق عینی مراقبه: پیش از هر انتشار، اشتراک یا پاسخ، مکشی آگاهانه همراه با پرسش‌های درونی: «آیا این را برای الله انجام می‌دهم یا برای الناس؟»، «آیا این گفتار یا تصویر، واقعیت را تحریف می‌کند؟». طراحی «چالش‌های مجاهدت دیجیتال»، مانند: «چالش یک روزه عدم بررسی آمار لایک‌ها»، «چالش عذرخواهی عمومی پس از انتشار خطا»، یا «چالش خودداری از ورود به مجادلات بی‌ثمر».

۵-۳-۳. اصلاح معیارهای محاسبه نفس در عصر دیجیتال

گنجاندن پرسش‌هایی خاص و منتقدانه در محاسبه روزانه که متوجه فضای مجازی باشد: «آیا امروز محتوایی را منتشر کردم که از صحت و نیت خالص آن اطمینان کامل نداشتم؟»، «در بحث‌های امروز، آیا بیشتر در پی کشف حقیقت بودم یا اثبات برتری نظر خود؟»، «آیا وقت و توجهم را - که امانت الهی است - در شبکه‌های اجتماعی به بطلالت یا گناه گذراندم؟».

جمع‌بندی کاربردی مدل

کاربست مدل در این دو عرصه به ظاهر متمایز - تربیت و فضای سایبر - نشان می‌دهد که چارچوب ارائه شده، از قدرت تبیین‌کنندگی و یکپارچه‌سازی بی‌نظیری برخوردار است. این مدل آشکار می‌سازد که بن‌بست در تربیت رسمی یا انحراف اخلاقی در فضای مجازی، ریشه در اختلال یا تضعیف همان سازوکارهای درونی تبدیل معنویت به فضیلت دارد. راه حل کلیدی نیز نه در وضع قواعد و فیلترهای بیرونی بیشتر (که اگرچه لازمند)، که در تقویت نظام‌مند، آگاهانه و عملی سطوح سه‌گانه درونی - بازسازی

انگیزش غایی (سطح یک)، تقویت سامانه خودکنترلی (سطح دو) و پرورش کیفیت‌های اصالت و آرامش در عمل (سطح سه) - نهفته است. بدین ترتیب، مدل حاضر هم چرایی ژرف مشکلات پیچیده اخلاقی معاصر را کاویده و هم چگونگی طراحی مداخلات تربیتی، فرهنگی و حتی فناورانه برای حل آنها را مشخص می‌سازد و گامی در جهت تحقق «حیات طیبه» در جهان پیچیده امروز برمی‌دارد.

نتیجه‌گیری

این مقاله با هدف ارائه مدلی نظام‌مند از فرآیند تحقق اخلاق در پرتو معنویت اسلامی، هشت مؤلفه کلیدی را از منابع اصیل استخراج و در سه سطح به هم پیوسته دسته‌بندی نمود: سطح بنیادین-رابطه‌ای (محبت و توکل)، سطح خودنظارتی-عملیاتی (مراقبه، مجاهده و محاسبه) و سطح تکاملی-تجلی (اخلاص و رضا). سپس با سنتز این مؤلفه‌ها، «مدل سه‌سطحی پویای اخلاق معنویت‌بنیاد» همراه با سازوکار کلان «چرخه فضیلت» ارائه شد. نوآوری این مدل در نشان دادن تعامل پویا، غیرخطی و خودتقویت‌گر میان سطوح سه‌گانه است، به گونه‌ای که عمل اخلاقی اصیل نه تنها محصول معنویت که غذای تقویت‌کننده آن نیز هست.

ظرفیت تحلیلی و کاربردی این مدل در دو عرصه تربیت اخلاقی و فضای سایبر به تفصیل بررسی گردید. در حوزه تربیت، مدل حاضر، گذار از پارادایم انتقال مفاهیم به «پارادایم پرورش قابلیت‌های وجودی» را پیشنهاد می‌دهد که در آن پرورش رابطه وجودی با خدا، آموزش عملی سامانه خودنظارتی و بسترسازی برای تجلی اخلاص و رضا، اهداف اصلی مراحل تربیت هستند. در تحلیل فضای مجازی، مدل نشان داد که ریاکاری ساختاری، نتیجه «جابجایی منبع معنا و ارزش» از خدا به اقتصاد توجه، و «مختل شدن سامانه خودنظارتی» در طوفان محرک‌هاست. راهکار مقاومت، بازآفرینی آگاهانه مؤلفه‌های مدل در قلمرو دیجیتال است.

این مدل، چارچوبی یکپارچه برای پژوهش‌های آینده در حوزه روان‌شناسی اخلاق اسلامی، طراحی برنامه‌های درسی تربیتی، مشاوره و حتی سیاست‌گذاری فرهنگی فراهم

می آورد. تأکید نهایی آن بر این است که اخلاق تاب آور و اصیل، ریشه در عمق وجود انسان و رابطه زنده او با حقیقت مطلق دارد، و هر راه حل بیرونی، بدون توجه به این سازوکار درونی، ناکام خواهد ماند. «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱).

فهرست منابع

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه.

آمدی، عبدالواحد. (بی تا). غررالحکم و درر الکلم. قم: دار الکتاب الإسلامی.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ق). صحیح البخاری. بیروت: دار طوق النجاة.

ترمذی، محمد بن عیسی. (بی تا). سنن الترمذی (ج ۴). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

حر عاملی، محمد بن حسن. (بی تا). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.

خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۸). چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.

صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة

(ج ۷). قم: مصطفوی.

صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (ج ۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱). قم: دفتر انتشارات

اسلامی.

غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۰۶ق). احیاء علوم الدین (ج ۴). بیروت: دار الکتاب العربی.

فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۱۵ق). المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء (ج ۱ و ۸). قم: دفتر

انتشارات اسلامی.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۴۲۲ق). الرسالة القشیریة. قاهره: دار المعارف.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۲). تهران: دار الکتب الاسلامیة.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۸۶). مثنوی معنوی (مصحح: رینولد نیکلسون). تهران:

هرمس.

نراقی، مهدی. (۱۴۲۳ق). جامع السعادات (ج ۱). قم: انتشارات اسماعیلیان.

- Bandura, A. (1999). Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Personality and Social Psychology Review*, 3(3), pp. 193-209.
- Baumeister, R. F., & Tierney, J. (2011). *Willpower: Rediscovering the greatest human strength*. Penguin.
- Blasi, A. (1984). Moral identity: Its role in moral functioning. In W. Kurtines, W. M., & Gewirtz, J. L. (1984). *Morality, moral behavior, and moral development*. Wiley, pp. 128-139.
- Kabat-Zinn, J. (2003). Mindfulness-based interventions in context: Past, present, and future. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 10(2), pp. 144-156.
- Kristjánsson, K. (2015). *Aristotelian character education*. London: Routledge.
- MacIntyre, A. (2007). *After virtue: A study in moral theory* (3rd ed.). University of Notre Dame Press.
- Rest, J. R., Narvaez, D., Bebeau, M. J., & Thoma, S. J. (1999). *Postconventional moral thinking: A neo-Kohlbergian approach*. Lawrence Erlbaum Associates.
- Seligman, M. E. P. (2002). *Authentic happiness: Using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment*. New York: Free Press.
- Vallor, S. (2024). *Technology and the virtues: A philosophical guide to a future worth wanting*. Oxford University Press.
- Wong, D. B. (2023). *Moral relativism and pluralism*. Cambridge University Press.

Explaining the Theoretical Foundations of Islamic Mysticism: From Intuitive Knowledge to Systematic Rational Spirituality¹

Alireza Kermani 

Associate Professor, Department of Mysticism, Imam Khomeini Institute, Qom, Iran.
kermania59@yahoo.com



Abstract

Islamic mysticism is an exalted form of intuitive knowledge concerning transcendent Oneness (*tawḥīd ṣamadī iḥlāqī*) that, within the Islamic intellectual tradition, has manifested itself as a structured spirituality and as a discipline possessing its own foundational principles. The relationship between its subjects and issues is explicated through *‘aql ta’līlī* (causal-rational reason). Mystics have presented various definitions regarding the subject of this discipline, which this article surveys, concluding that their shared comprehensive core is “Absolute Being in terms of its manifestations.” Through a descriptive-analytical method, the article demonstrates that all dimensions of Islamic mysticism - ontological, spiritual-practical, and educational - revolve around this central subject. This centrality necessitates that the data-collection method in mysticism be intuitive (*shuhūdī*), while its transformation into a systematic spirituality requires a rational method, especially one emphasizing descriptive, analytical, and above all causal explanation. The study

1. Kermani, A. (2025). Explaining the Theoretical Foundations of Islamic Mysticism: From Intuitive Knowledge to Systematic Rational Spirituality. *Islamic Spirituality Studies*, 4(1), pp. 68-95.
<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.72427.1154>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/05/21 • **Revised:** 2025/07/01 • **Accepted:** 2025/07/30 • **Online Publication:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



concludes that without such causal reasoning, Islamic mysticism cannot attain the structure of an organized science.

Keywords

Mysticism; Islamic Mysticism; Science of Mysticism; Theoretical Mysticism; Practical Mysticism; Intuitive Mysticism; Transmitted Mysticism.

تبیین مبانی دانش عرفان اسلامی: از معرفت شهودی

تا معنویت نظام‌مند عقلانی^۱

علیرضا کرمانی 

دانشیار، گروه عرفان، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

kermania59@yahoo.com



چکیده

عرفان اسلامی، معرفت شهودی متعالی از توحید صمدی اطلاقی است که در فرهنگ اسلامی به صورت معنویتی نظام‌مند و در قالب دانشی با بنیادهای خاص به خود ظهور می‌یابد و رابطه مسائل و موضوع آن به مدد عقل تعلیلی، تبیین شده است. عارفان تعبیرهای گوناگونی در باب موضوع این دانش بیان داشته‌اند که در این مقاله به آنها اشاره شده و جامع مشترک میان همه آنها «وجود مطلق از حیث ظهورات» معرفی شده است. در این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی نشان داده شده است که مسائل دانش عرفان اسلامی اعم از مسائل هستی‌شناسانه، سلوکی، تربیتی و ... بر محوریت این موضوع می‌گردد. محوریت این موضوع سبب شده است که روش در جمع‌آوری داده‌های عرفان، روش شهودی و در تبدیل آن به معنویتی نظام‌مند، روش عقلی در کارکرد توصیفی، تحلیلی و به ویژه تعلیلی باشد و نشان داده شده است بدون تعلیل و تبیین علی دانش عرفان اسلامی شکل نمی‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

عرفان، عرفان اسلامی، دانش عرفان، عرفان نظری، عرفان عملی، عرفان شهودی، عرفان نقلی.

۱. کرمانی، علیرضا. (۱۴۰۴). تبیین مبانی دانش عرفان اسلامی: از معرفت شهودی تا معنویت نظام‌مند عقلانی. معنویت‌پژوهی اسلامی، ۴(۱)، صص ۶۸-۹۵.

<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.72427.1154>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۳۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۲۰۲۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



مقدمه

عرفان در لغت، به مطلق شناخت گویند و در اصطلاح شناخت ویژه‌ای از حق است که با ابزاری غیر از حس، عقل و نقل و از راه مجاهده نفس، تصفیه دل و تزکیه قلب حاصل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۳۳). این تعریف، تعریف عرفان به تجربه نهایی عرفانی است که در آن راه وصول به این تجربه نیز بیان شده است و از این رو ناظر به دو بعد علمی و عملی حقیقت عرفان است.

محور عرفان در بعد علمی، تجربه عرفانی و معرفت شهودی است که همان تفصیل میل فطری و غریزی انسان به یافت واقعیت ثابتی است که طرد عدم می‌کند و در ورای امور متغیر قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، صص ۹۵-۹۸). این واقعیت ثابت، در بیان فلسفه راقیه و حکمت متعالیه، همان وجود اصیل و رای ماهیات متغیر متکثر است که فیلسوف متأله همت خود را صرف نموده تا مبتنی بر قواعد عقلی، آن را استدلالی کرده و انسان را وا دارد تا با ایمان بدان، راه وصول و یافت آن را که چیزی جز تصفیه و مجاهده نیست بیاماید و به معرفت حضوری آن نائل آید؛ همچنین این واقعیت ثابت، همان واقعیت متعالی، مطلق و مرسل است که مقید به هیچ قیدی نیست (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۳۳) و در ادیان توحیدی از آن به خدای واحد احد، تعبیر می‌شود؛ و شرایع، قوانین و آدابی را برای قرب به او معرفی می‌کنند.

عرفان در بعد عملی، بیانگر مراتب تطوری حصه وجودی نفس آدمی است که در قالب منازل و مقامات سلوکی و به منظور ارائه طریق وصول به معرفت شهودی حق بیان می‌شود. در این مراحل تطوری، سالک با مجاهده نفس و تصفیه دل، در مسیر استكمال توسعه وجودی می‌یابد و حالات و مقامات متنوعی را تجربه می‌کند. این دو بعد علمی و عملی عرفان در فرهنگ اسلامی ظهور دانشی پیدا کرده و آثار گوناگونی به خود اختصاص داده است. این مقاله سعی دارد با روش توصیفی و تحلیلی، ضمن مراجعه به آثار مهم عرفانی به تعریف، بیان موضوع و روش شناسی دانش عرفان اسلامی در این دو بعد پردازد تا با تبیین بنیادهای این دانش، به شناخت عمیق‌تری از آن دست یابد.

۱. حقیقت عرفان اسلامی

تعریفی که در مقدمه از عرفان بیان شد و بر معرفت شهودی از راه تصفیه باطن تأکید داشت، به عدم انحصار عرفان در دین یا مذهبی خاص اشعار دارد (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ص ۹۶)؛ امری که با مطالعه و مراجعه به سایر ملل و نحل نیز تأیید می‌شود. اساساً عرفان ریشه در فطرت آدمیان دارد و از این رو در سنت‌های مختلف دینی شاهد عارفان متعددی هستیم. با این وصف، در ترکیب وصفی «عرفان اسلامی»، اسلامی بودن برای توجه دادن به بالاترین مرتبه شهودی حق است که از آن به توحید اطلاقی حق تعبیر می‌کنند و پیامبر اسلام ﷺ مسیر دشوار حرکت به سوی آن را برای طالبان سلوک این مسیر باز نموده است. بر این اساس، نسبت عرفان اسلامی با عرفان در سایر سنت‌ها همچون نسبت اسلام با دیگر ادیان، نسبتی طولی است و عرفان اسلامی به جهت تجربه بالاترین مرتبه توحید، واجد وجود جمعی و کمالی سایر عرفان‌ها می‌باشد و این عرفان‌ها به جهت داشتن جهات نقص و محدودیت، از مرتبه کمالی متمایز شده‌اند؛ بنابراین حقیقت واحدی که متعلق شناخت شهودی در سنت اسلامی قرار می‌گیرد به برکت هدایت‌های پیامبر اسلام، مرتبه متعالی از توحید یعنی توحید صمدی اطلاقی است (رک: طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۳۰). و البته یافت توحید منحصر در این مرتبه متعالی (احدیت) نیست و عارفان در همه سنت‌ها ممکن است مراتبی آمیخته به نقص و محدودیت از توحید حقیقی را مشاهده می‌کنند. با این فرض می‌توان پذیرفت که عرفان اسلامی و غیر اسلامی در نفیس تجربه - و نه تنها در تعبیر - از یکدیگر متمایزند و هر کدام مرتبه‌ای خاص از امر واقع را شهود می‌کنند؛ هر چند که بیشتر عارفان در مقام توصیف تجربه خود از تعبیرهای مشترکی بهره می‌برند.

متفرع بر این تمایز اساسی میان عرفان اسلامی و عرفان در سایر سنت‌ها می‌توان تفاوت‌های دیگری را نیز در این باره بیان کرد: (۱) از آنجاکه پیامبر اکرم ﷺ خود به بالاترین مرتبه توحیدی دست می‌یابد و مسیر وصول به بالاترین مرتبه توحید را هموار کرده است، کلمات، بیانات و تعابیری هم در تناسب با مرتبه معرفتی او برترین کلمات و تعابیر است. وصول به مرتبه احدیت جمع توسط انسان کاملی که با طی مراتب ظاهری

و باطنی، دارای کشفی اتم است و به منظور تکمیل دیگران، مسافر سفر سوم و چهارم می‌باشد، اقتضای زبانی متناسب با این مرتبه متعالی را دارد و از این‌روست که عارف مسلمان، بیانات و حیانی و کلمات ائمه دین را از بهترین بیانات و کلمات دانسته و در مقام تعبیر از شهودات خود از این کلمات و بیانات بهره می‌برد. بر این اساس، اسلامیت عرفان را می‌توان به نوع تعبیرات عارفان مسلمان که مبتنی بر آیات و روایات است مرتبط دانست. ۲) همچنین صاحب بالاترین مرتبه توحید، صاحب اعمال و ملکاتی است که «نقشه تجلیات و صورت مشاهدات جمال محبوب است» (امام خمینی، ۱۳۸۳، ص ۱۱) و از باطن وجود به مرتبه ظاهر او سرایت می‌کند. با این وصف، تعالی مرتبه توحیدی، تعالی در اعمال و رفتارهای ظهور یافته در مرتبه شهادت عالم را نتیجه می‌دهد و سالک مسلمان به منظور وصول به مرتبه غیب و نهایی‌ترین مراحل توحیدی، راهی جز عبور از مسیر ظاهر به باطن ندارد که به کامل‌ترین وجه در اعمال و رفتارهای تشریع شده توسط انسان کامل معرفی شده است (طباطبایی، ۱۳۸۸ ج، ص ۲۴)؛ از این‌رو سنت عرفان اسلامی در سلوک، تابع شریعت اسلام است و اهل سلوک در این سنت می‌کوشند تا با بهره‌گیری از آموزه‌های سلوکی مطرح شده در شریعت اسلام به مرتبه‌ای از حقیقت راه یابند که مورد توصیه دین اسلام است. ۳) از آنجا که عارفان مسلمان برترین مرتبه توحید اطلاقی را مرتبه جمعیت می‌دانند که در پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله متحقق است، کشف اتم محمدی را معیار و میزان ارزیابی تجارب شهودی خود قرار می‌دهند؛ از این‌رو یکی از عنصرهای تأمین‌کننده اسلامی بودن عرفان، معرفی شریعت اسلام به عنوان میزان شهودات عرفانی است.

۲. حقیقت علم عرفان اسلامی

عارف مسلمان که به معرفت شهودی از واقعیت ثابت رسیده و حق ثابت بسیط محیط بر همه کثرات را مشاهده کرده است، از منظری توحیدی به همه کثرات می‌نگرد و در سیری از علت به معلول، بسته به میزان استعداد خود، قادر است به نسبت وحدت و کثرت، روابط میان کثرات، چگونگی صدور کثرت از وحدت، راه رجوع از کثرت به

وحدت و منازل و مقامات این راه آگاهی یابد. در این میان، برخی عارفان این توان و انگیزه را نیز داشته‌اند تا با تبدیل علم حضوری شهودی خود، به علمی مفهومی حصولی و نظام‌مند، معنویتی نظام‌مند تأسیس کنند که می‌توان از آن به دانش عرفان اسلامی یاد کرد. این دانش، قلمرویی وسیع دارد و مباحث گوناگونی در زمینه‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، اجتماعی، سیاسی، اخلاقی، تربیتی، سلوکی و تفسیری را شامل می‌شود که برخی از آنها به ویژه مباحث هستی‌شناختی و سلوکی ظهور مستقل دانشی پیدا کرده و به عنوان علمی با موضوع و مسائل مجزا ارائه شده‌اند.

عارف مسلمان در مباحث هستی‌شناسانه خود به دغدغه‌های هستی‌شناسانه‌ای عنایت دارد که به‌طور عمده مورد توجه فیلسوفان نیز بوده است و با محور قرار دادن یافت خود از توحید اطلاقی، به تبیین مباحثی از جمله رابطه کثرات با یکدیگر و با امر واحد می‌پردازد و پرسش‌های وجودشناسانه را که بعضاً فیلسوفان در ابواب گوناگون فلسفه نیز طرح کرده با مبنا قرار دادن روش شهودی مورد بررسی قرار می‌دهد. این مباحث هستی‌شناسانه دانشی مستقل را شکل داده است که از آن به «علم عرفان نظری» یاد می‌کنند.

مباحث سلوکی عارف به مقصود رسیده، در واقع احکام تطوری حصه وجودی نفس آدمی است که در قالب منازل و مقامات و احوال و آداب سلوکی بیان شده است. در این مباحث، عارف از منظری متعالی به مراحل و موانع رجوع الی الله می‌نگرد و به تبیین علی و توضیح سیر تکاملی انسان اقدام می‌کند. این اقدام، دانشی نظام‌مند و مستقل را به وجود آورده است که از آن به علم سلوک، علم طریقت یا علم عرفان عملی تعبیر می‌کنند.

۳. موضوع دانش عرفان اسلامی

هر علم دارای موضوعی است که محور مباحث آن علم را تشکیل می‌دهد و از این رو شناخت موضوع علم، مقدمه‌ای اساسی برای ورود به علم و آشنایی با آن است و طالب علم را با محور مباحث آن علم آشنا کرده، منظری کلی در اختیار او قرار می‌دهد. ما در

اینجا با توجه به تفکیکی که محققان عرفان در تمایز دانش عرفان نظری در معنای خاص و دانش عرفان عملی بیان داشته‌اند بحث را ادامه داده و در نهایت اشاره خواهیم کرد که موضوع دانش عرفان اسلامی با تمام مباحث آن امری واحد است و این اهداف و دغدغه‌های محققان عرفان است که موجب افراز مباحث متعدد عرفانی و تبدیل آنها به دانش‌هایی مستقل شده است.

۳-۱. موضوع علم عرفان نظری

درباره موضوع دانش عرفان نظری بیانات گوناگونی از عارفان و محققان عرفان وجود دارد که همگی به نوعی به مقصود واحدی دلالت دارند. تنوع این بیانات که حاکی از تفاوت وجه نظر به موضوع دانش عرفان است، به خواننده در جهت وصول به تصویری کامل‌تر از موضوع کمک می‌کند. این بیانات متعدد را ذیل پنج مورد ذکر می‌کنیم.

بیان اول: محققانی همچون صائِن الدین ترکه موضوع عرفان نظری را «وجود»، «وجود مطلق» یا «مطلق وجود» دانسته‌اند (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۷). براساس نظر این محققان زمانی که عارف قصد دارد از عرفان شهودی حضوری، به عرفان نظری حصولی منتقل شود و دانشی با مختصات دانشی فکری تولید کند، نزدیک‌ترین مفهومی که می‌تواند مراد او از این واقعیت ثابت را پوشش دهد، مفهوم «وجود» یا «حق» است؛ از این‌رو به ازای این واقعیت عام مشهود که به علم حضوری در پیشگاه عارف حاضر است، مفهوم عام وجود یا حق را به کار می‌گیرد که بداهتاً برای عموم معلوم است (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۷)؛ اما از آنجا که موضوع دانش فلسفه را نیز مفهوم عام و بدیهی وجود دانسته و از آن به «وجود» یا «وجود مطلق» تعبیر کرده‌اند، عارف در مقام تفاوت‌گزاردن میان موضوع عرفان و فلسفه، بر آن است که اگر از وجود مطلق در بیان موضوع فلسفه استفاده می‌شود، این اطلاق خود قیدی برای مفهوم وجود است و برای خارج کردن وجودات مقید به قید طبیعی، ریاضی، اخلاقی و ... از دامنه موضوع فلسفه به کار می‌رود؛ اما اطلاق در موضوع عرفان نظری، قید وجود نیست و از این‌رو مفهوم «وجود» که موضوع

عرفان و حاکی از واقعیت ثابت کلی است، شامل وجود مطلق در مقابل مقید و وجود مقید در مقابل مطلق می‌شود و لذا امری از دایره او بیرون نمی‌ماند. به تعبیر دیگر «وجود مطلق» در اصطلاح فلسفه تنها بر خصوصیات وجودی مصادیق حمل می‌شود و از حمل بر خصوصیات مفهومی و ماهوی آن عاجز است، چنان‌که آن خصوصیات نیز از اندراج در تحت مفهوم وجود ابا دارند؛ اما موضوع علم عرفان، که وجود مطلق لاشرط مقسمی است، چون لاشرط است، شامل همه چیز می‌شود و هیچ چیز ابای از اندراج در تحت آن را ندارد. او تمام حیثیات و خصوصیات را که در جهان هستی است در بر می‌گیرد؛ زیرا که در واقع اوست که در تمامی آنها جلوه کرده است و لذا بیگانه‌ای نیست تا وجود مطلق بر آن اشراف نداشته باشد یا اینکه آن بیگانه مفروض در ذیل آن مندرج نشود (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۶۴).

بیان دوم: عارفانی همچون صدرالدین قونوی و حمزه فناری، با تعبیر «وجود الحق من حیث الارتباطین» یا «الله الحق من حیث الارتباطین» از موضوع عرفان نظری یاد می‌کنند (فناری، ۲۰۱۰م، ص ۱۴۱). چنین تعبیری اولاً ناظر به این حقیقت است که هستی‌شناسی عارف منطبق بر خداشناسی اوست و از این رو عارف تعابیر «وجود»، «حق» و «الله» را تعابیر مختلفی می‌داند که از واقعیت ثابت مشهود حکایت می‌کنند؛ واقعیتی که احاطه قیومی بر همه کثرات دارد و همه کثرات به واسطه او موجودند. ثانیاً این بیان ناظر به این حقیقت الهیاتی است که کنه ذات حق، دست‌نیافتنی است و علم و معرفت هرگز بدان واصل نمی‌شود و از این رو دانش عرفان نه از کنه ذات که از ظهورات ذات بحث می‌کند: از منظر عارفان، ذات غیب‌الغیوبی حضرت حق، دارای هیچ اسم و رسمی نیست و به جهت عدم ظهورش، برای هیچ کس پیدایی ندارد و از این رو معلوم احدی واقع نمی‌شود (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۳۳) و عارف در بالاترین مراتب شهود خود به بالاترین مراتب ظهورات حق معرفت می‌یابد. نکته قابل ذکر در اینجا آن است که قید «من حیث الارتباطین» در این بیان، با اطلاق مقسمی که در بحث سابق گذشت، منافاتی ندارد. همان‌طور که گفته شد، موضوع فلسفه، وجود مقید به قید اطلاق بود یعنی وجود نه از آن جهت که ریاضی، طبیعی یا ... باشد. این قیود اعتباری، محدوده دانش فلسفه را معین

می‌کند و بیان می‌دارد که فلسفه، دانشی است که قصد ندارد به طبیعیات، ریاضیات، اخلاق یا ... پردازد هرچند وجودهای مقیدی این چنین دارای احکامند و می‌توانند متعلق ادراک باشند؛ اما قید در عرفان، قیدی تکوینی است و نه اعتباری. قید «من حیث الارتباطین» حکایت از این واقعیت دارد که «مطلق وجود» فقط در ضمن ظهورات قابل دستیابی است و به وضوح در ذات غیب الغیوبی خود که هیچ ظهور و تعینی ندارد متعلق ادراک قرار نمی‌گیرد.

بیان سوم: در بیانی دیگر، کسانی همچون داوود قیصری موضوع علم عرفان را «ذات الله و اسماء و صفات او» یا «ذات الاحدیه و نعوت و صفات او» دانسته‌اند (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۵). در خصوص این تعبیر از موضوع، اگر چه به نظر می‌رسد ذات الله یا ذات احدیت در کنار اسماء و صفات، موضوع علم عرفان را تشکیل می‌دهند؛ اما با توجه به عبارات بعدی محقق قیصری مشخص می‌شود که موضوع عرفان از منظر وی، امری متفاوت با منظر امثال صدرالدین قونوی و محقق فناری نیست، بلکه شرح همان بیان با ادبیاتی دیگر است. در واقع از منظر قیصری نیز ذات احدیت یا ذات الله تبارک و تعالی که غیب الغیوب است معلوم احدی قرار نمی‌گیرد، بلکه ذات از حیث اسماء و صفات است که موطن ظهور و تجلی می‌باشد و موضوع دانش عرفان قرار می‌گیرد. عبارت قیصری این چنین است: فحده هو العلم بالله سبحانه من حیث اسماءه و صفاته و مظاهره و احوال المبدأ و المعاد (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۶). براساس این بیان، بحث از اسماء و صفات و افعال حق تعالی از مسائل دانش عرفان می‌باشند و موضوع عرفان همان ذات احدیت یا ذات الله است، اما نه از آن جهت که غیب مطلق است؛ که غیب مطلق معلوم احدی قرار نمی‌گیرد بلکه از حیث اسماء و صفات که در واقع همان حلقه وصل ارتباط حق با خلق و ارتباط خلق با حق هستند (من حیث الارتباطین که در منظر دوم بیان شد).

بیان چهارم: در بیانی دیگر، کسانی همچون سید حیدر آملی موضوع علم عرفان را «معرفة ذات الحق تعالی و أسمائه و صفاته و أفعاله» دانسته‌اند. بیان سید حیدر آملی این چنین است: «موضوع علم التصوّف (هو) معرفة ذات الحق تعالی و أسمائه و صفاته و أفعاله، و ما يتعلّق بذلك من المعارف» (آملی، ۱۳۵۲، ص ۴۷۹).

در این بیان سه نکته حایز اهمیت است: اول آنکه، از «معرفت به ذات و اسماء» به عنوان موضوع عرفان نام برده شده است: اشاره به «معرفت به حق»-و نه ذات حق- در موضوع علم عرفان به این نکته انسان‌شناختی توجه می‌دهد که آنچه به عارف یا عالم مربوط است، مرتبه‌ای از وجود است که به قلمرو علم و معرفت او راه یافته است. به طور خاص در علم حضوری و به ویژه در مراتب عالیه آنکه شهودات حق یقینی عارف است، مدرک و مدرک وحدت و عینیت دارند و از این‌رو علم و وجود کاملاً بر هم منطبق می‌باشند. نکته دوم آن است که، علاوه بر معرفت به ذات حق، معرفت به اسماء و صفات و افعال حق تبارک و تعالی نیز به عنوان موضوع دانش عرفان معرفی شده است: ذکر «معرفت به اسماء، صفات و افعال» در موضوع عرفان نیز به تصریح خود سید حیدر آملی برای توجه دادن به این نکته است که به واقع معرفت به حق تبارک و تعالی، عین معرفت به اسماء و صفات و افعال الهی است. با این وصف رابطه میان مسائل عرفان با موضوع عرفان رابطه تفصیل و اجمال است و در واقع مسائل عرفان گزاره‌هایی هستند که بیانگر مراتب ظهوری حضرت حق می‌باشند و از مرتبه کمون و بطون به مرتبه ظهور رسیده‌اند. نکته سوم، بیانگر جدایی‌ناپذیری روش شهودی از موضوع عرفان در امر تمایز میان عرفان و دانش‌هایی همچون کلام و فلسفه است. سید حیدر آملی موضوع دانش کلام و دانش فلسفه را نیز «معرفت به خدا و اسماء، صفات و افعال او» می‌داند و لذا در این خصوص تمایز میان این سه دانش را روش آنها معرفی می‌کند. براین‌اساس، دانش کلام، معرفت حق را از طریق عقل و نقل به دست می‌آورد، دانش فلسفه، از طریق عقل، و دانش عرفان، از طریق شهود؛ از این‌رو می‌توان گفت که موضوع عرفان «معرفت شهودی به خداوند و اسماء و صفات و افعال او» است که متمایز از معرفت عقلی و معرفت عقلی-نقلی است. حضور روش در موضوع عرفان به این نکته اشعار دارد که وجود، حق، یا الله که به مدد شهود و مراتب بالای علم حضوری ادراک می‌شود، آنچنان با حق، وجود یا الله که با عقل درک می‌شود متفاوت هست که دانشی جدید را شکل داده است که متمایز از دانش کلام و فلسفه می‌باشد (آملی، ۱۳۵۲، ص ۴۷۹).

بیان پنجم: برخی از عارفان از «نفس آدمی» به عنوان موضوع علم عرفان سخن به

میان آورده‌اند و میان این بیان و بیانی که «وجود حق» یا «ذات احدی» را موضوع عرفان دانسته ناسازگاری ندیده‌اند. عبارت ابن عجبیه در کتاب ایفاظ الهمم فی شرح الحکم این چنین است: «أما موضوعه، فهو الذات العلیّة لآنه یبحث عنها باعتبار معرفتها ... و قيل: موضوعه النفوس و القلوب و الأرواح، لآنه یبحث عن تصفيتها و تهذيبها، و هو قریب من الأول، لأن من عرف نفسه عرف ربّه» (ابن عجبیه، ۲۰۰۵م، ص ۱۹).

وجه سازگاری این دو تعبیر را می‌توان این گونه بیان کرد: موضوع عرفان براساس بیانات گذشته نه ذات غیب الغیوبی حضرت حق که ذات حق از حیث ظهور (من حیث الارتباطین یا من حیث الاسماء و الصفات) است و این ظهور در بالاترین مرتبه و با ویژگی احدیت جمع در نفس انسان انجام می‌شود و عارف، با وجود مطلق در حد و اندازه نفس خود مرتبط شده و به معرفت آن نائل می‌گردد.

۳-۲. موضوع عرفان عملی

محققان، عرفان عملی را از شعب حکمت عملی دانسته‌اند (نائیجی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۳۷). حکمت عملی، حکمتی است که به بررسی موجوداتی (ملکاتی) می‌پردازد که در تحقق آنها شعور و اختیار انسان دخیل است. ایشان همچنین در موارد متعددی عرفان عملی یا علم الطریقه را با عنوان اخلاق نام برده، از آن با تعابیری همچون اخلاق الله (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۷)، اخلاق مصطفوی (بقلی شیرازی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۸۰) و اخلاق صوفیه (رازی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۶۹) یاد کرده‌اند. با عنایت به این امر، عارفان و محققان عرفان در خصوص موضوع دانش عرفان عملی، بیانات گوناگونی دارند. در اینجا نیز توجه به چند بیان در خصوص موضوع عرفان عملی می‌تواند به فهم بهتر موضوع این دانش کمک کند.

بیان اول: برخی با نگاهی کلان، موضوع دانش عرفان را در دو بعد نظری و عملی، «وجود»، «حق» یا «الله» دانسته‌اند. براساس بیان ایشان، اطلاق (مقسمی) وجود و احاطه آن، چنان است که هیچ موجود مطلق (به اطلاق قسمی) یا مقیدی بیرون از آن باقی نمی‌ماند؛ ازاین‌رو، وجود در این معنای عام و کلی، شامل موجوداتی نیز می‌شود که در تحقق آنها شعور و اختیار انسان دخیل است و ازاین‌رو دانشی که به احکام چنین

موجوداتی می‌پردازد نیز احکام موجود مطلق را بررسی می‌کند. بیان محقق قیصری در این خصوص این چنین است:

فموضوع هذا العلم هو الذات الاحدية و نعوتها الازلية و صفاتها السرمدية و مسائله كيفية صدور الكثرة عنها، و رجوعها اليها، و بيان مظاهر الأسماء الالهية و النعوت الربانية، و بيان كيفية رجوع اهل الله اليه، و كيفية سلوكهم و مجاهداتهم و رياضاتهم، و بيان نتيجة كل من الأعمال و الافعال و الاذكار في دار الدنيا و الآخرة على وجه ثابت في نفس الأمر (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۴۱).

در این بیان، بحث از روش مجاهده و منازل سلوکی، ازجمله مسائل دانشی است که موضوع آن وجود احاطی حق است که شامل همه موجودات مطلق و مقید و ازجمله موجوداتی است که تحقق آن منوط به شعور و اختیار آدمی می‌باشد. عارفی که در مقام شهود، واقعیت ثابت طارد عدم را با همه اسما و صفاتش در نهایی‌ترین مراتب آن مشاهده کرده و به معرفت حضوری آن نائل گشته است، از منظری توحیدی به همه کثرات می‌نگرد و علاوه بر حقیقت وحدت، رابطه وحدت با کثرات، روابط میان کثرات و چگونگی صدور کثرت از وحدت، حقایقی ازجمله تطورات وجودی نفس، منازل و مقامات و راه رجوع از کثرت به وحدت نیز بر او آشکار می‌شود. چنین انسان عارفی که به جمعیتی نسبی دست می‌یابد و حق را در مطلق و مقید، مجرد و مادی، ذهنی و خارجی و ... یافته است، به وجود آدمی در مراتب تقیدی علم دارد، راه خروج از تقید به اطلاق را می‌داند و حقیقت اعمال و خلقیاتی را که به سالک توسعه وجودی می‌دهند می‌شناسد و بر همین اساس قادر است منازل و مقامات عرفانی را ترسیم کرده و توصیه‌هایی سلوکی در ضمن دستورالعمل‌های عرفانی ارائه می‌دهد. با این وصف، معلوم می‌شود که همه این مسائل که به سلوک سالک مربوط می‌شود، از احوال و ویژگی‌های مطلق وجودند که در دانشی به نام عرفان عملی گرد هم می‌آیند.

بیان دوم: برخی عارفان از «نفس» به عنوان موضوع علم سلوک یا عرفان عملی نام برده‌اند؛ همان‌طور که در دانش اخلاق برخی صاحب‌نظران «نفس» را به عنوان موضوع مطرح کرده‌اند. علاوه بر عبارت ابن عجیبه که در ذیل موضوع عرفان نظری گذشت،

عبارت ملاحسین واعظ کاشفی در فتوت‌نامه در این خصوص چنین است: «موضوع علم فتوت نفس انسان باشد از آن جهت که مباشر و مرتکب افعال جمیله و صفات حمیده گردد و تارک و رادع اعمال قبیحه و اخلاق رذیله شود به اراده» (به نقل از: همدانی و ریاض، ۱۳۷۰، ص ۲۴۸).

این بیان همان‌طور که اشاره شد بر انطباق معرفت نفس و معرفت حق دلالت دارد؛ چراکه اولاً حد نفس به میزانی است که وجود مطلق را ظهور می‌دهد و دوماً از میان تمامی موجودات (مظاهر)، این نفس آدمی است که به احدیت جمع، حق متعال را ظهور می‌دهد و از همین جهت در آیات و روایات از آن به خلیفه‌الله یا صورت خدا تعبیر شده است. براین اساس، مسائلی همچون شرایط سلوک، منازل و مقامات، آداب سلوک، دساتیر سلوکی و حتی مستحسانات عرفانی همگی بیانگر احوال و ویژگی‌های نفس انسانی است که از تقید به اطلاق راه می‌پیماید.

بیان سوم: برخی از محققان عرفان موضوع دانش عرفان عملی را با این تعبیرات معرفی کرده‌اند: «تعمیر الباطن»، «اعمال و احوال قلبی از آن جهت که رساننده به کمال نهایی است» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۷۳)، «سیر و سلوک الی الله» (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۳۱) و «عمل عرفانی یا سیر و سلوک عارفانه» (فناپی، ۱۴۰۱ق، ص ۵۲۰). عبارت محقق فناری این چنین است:

و علوم الباطن ... ان تعلق بتعمیر الباطن بالمعاملات القلبیة بتخلیته عن المهلكات و تحلیته بالمنجیات، فعلم التصوف و السلوک (فناری، ۲۰۱۰م، ص ۱۳۱).

همه این تعابیر نشان‌دهنده قیودی هستند که برای تمایز دانشی خاص اعتبار می‌شوند. توضیح آنکه همان‌طور که گذشت، عارف مسلمان مفهوم وجود مطلق را در مقام حکایت از واقعیت ثابت مشهود به کار می‌برد و احکام و ویژگی‌های آن را که همه ویژگی‌های وجود را شامل است به اندازه‌ای که بدان نیاز داشته یا مجاز به ذکر آن بوده، در آثار عرفانی بیان کرده است؛ ازاین‌رو، آثار عرفانی دارای ابعاد معرفتی متعددی از جمله عرفان نظری، عرفان عملی، عرفان ادبی، عرفان اجتماعی، عرفان تربیتی و ... است. با این وصف کاملاً جا دارد که هریک از این ابعاد با اعتباری افزوده شده، به

صورت دانشی جداگانه ارائه شود. برای مثال، عارف با نگاه کلان خود از منازل و مقامات سلوکی در کنار بسیاری دیگر از مسائلی که همگی ذیل حکمت عملی تعریف می شوند، به عنوان احوال و ویژگی های وجود مطلق یا وجود نفس نام برده است. حال ممکن است با افراز و جداسازی این بخش از متون عرفانی، دانشی تحت عنوان دانش مقامات و منازل ارائه داد که با موضوع منازل و مقامات و مسائلی حول این موضوع شکل گرفته است، چنان که می توان از دانشی وسیع تر تحت عنوان عرفان عملی، یا عرفان در مقام عمل، و یا علم الطریقه نام برد که به همه یا بسیاری از مسائل مطرح شده در زمینه حکمت عملی که در آثار عرفانی آمده است پردازد (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۹۸).

۴. روش شناسی علم عرفان اسلامی

۴-۱. چیستی روش شناسی

منظور از روش، مجموع وسایل و ابزارهایی است که وصول به غایت و هدفی را ممکن یا آسان می سازد؛ روش ها در واقع گام هایی هستند که لازم است به منظور دستیابی به هدفی مشخص با نظم خاصی برداشته شوند. و منظور از روش علم، مجموعه ای از وسایل و راه هایی است که انسان را به شناخت در علمی خاص می رساند و از طریق آنها موجه سازی گزاره های آن علم صورت می گیرد (شریفی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲). اما روش شناسی، دانشی درجه دو است که به تحلیل و توضیح روش علم می پردازد و میزان قابلیت و توانمندی روش های رقیب و میزان موفقیت آن ها در دستیابی به واقعیت مورد نظر علم را بررسی می کند؛ از این رو می توان گفت روش شناسی دانشی است که شناخت راه های تولید یک علم را در اختیار قرار می دهد.

۴-۱-۱. چیستی روش شناسی در عرفان

تفاوت اساسی دانش عرفان درباره دیگر علوم، روش شناسی این دانش را نیز نسبت به دیگر علوم اعم از طبیعی، انسانی و حتی فلسفی تا اندازه ای متمایز می کند. دیگر علوم محصول تجمیع گزاره های علمی حول موضوعی واحد هستند که در فرایندی تدریجی

به عنوان احوال و عوارض ذاتی موضوع کشف می‌شوند و در نهایت شناختی به نسبت جامع از موضوع مورد مطالعه به دست می‌دهند؛ اما در عرفان، عارف، شناختی جامع و شهودی از موضوع دارد که مقدم بر تجمیع گزاره‌ها است و تولید مرتبه دانشی عرفان برای وصول به معرفتی مفقود برای خود عارف نمی‌باشد؛ اگر چه غیر عارف که مخاطب اصلی دانش عرفان است، در طلب امری مفقود در دانش عرفان است. به تعبیر دیگر سایر علوم در مرتبه کثرت و تفصیل، گردآوری، داوری و تولید می‌شوند و علم عرفان در مرتبه وحدت و اجمال یافت می‌شود و در مرتبه تفصیل در قالب مسائل و به صورت دانشی مستقل و نظام‌وار تولید می‌گردد. با این وصف، مقصود از روش‌شناسی عرفان نه شناخت مجموعه قواعد و توصیه‌هایی برای تولید دانش عرفان بوده و نه مجموعه قواعدی برای تحقیق در دانش عرفان ظهور یافته در متون عرفانی؛ بلکه مقصود از روش‌شناسی در اینجا کشف روش عارفان در تولید دانش عرفان است، چرا که براساس شرط اصلی این دانش، شهودی متعالی از وجود است که در مراتب نازل‌تر به وسیله گزاره‌های علمی و عقلی بیان شده‌اند؛ از این رو، در اینجا با تفکیک انواع عرفان به روش‌شناسی هر یک از این انواع می‌پردازیم.

۴-۱-۲. روش در انواع گوناگون عرفان

عرفان را می‌توان به سه نوع عرفان شهودی، عرفان نقلی و عرفان نظری تقسیم کرد (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۱، صص ۴۲۲-۴۴۸).

عرفان شهودی: عرفان شهودی، علم حضوری حق‌الیقینی عارف است به حقیقت وجود که منزلتی رفیع‌تر از علم حصولی و عرفان نظری دارد. عارف در این عرفان، حضور وجود را می‌یابد، جهان‌بینی بدون حجاب مفهوم دارد و به مشاهده بی‌پرده حقایق نائل می‌شود. این نوع عرفان، آن چیزی است که به رویت بر می‌گردد و از صنف علم مصطلح نیست؛ زیرا موضوع، محمول، مسئله و مانند آن همگی از خواص مفهوم‌اند و حقیقت عینی مصون از احکام تصور، تصدیق و برهان می‌باشد (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۱، صص ۴۲۲-۴۴۸).

عرفان نقلی: عرفان نقلی، عبارت است از گزارش عارف از یافته‌های شهودی خود یا دیگران بدون هیچ تعلیل یا تبیینی. در این عرفان، عقل با کنشگری توصیفی حضور دارد و براساس آن فنی منقول عرضه می‌شود که ازجمله برای کسانی که خود حقایق را دیده‌اند اما توان وصف آن را ندارند یا برای کسانی که با نگاهی ایمانی و تقلیدی به آنها می‌نگرند سودمند است؛ اما این نقل‌ها از قلمرو اطلاعات تجاوز نکرده و به حوزه علوم وارد نمی‌شوند چراکه هرگز گزارش معراج‌نامه و مانند آن نمی‌تواند عرض ذاتی‌بودن محمول برای موضوع علم را ثابت کند و لذا در ردیف علم مصطلح قرار نمی‌گیرد. اساساً چیزی که در آن تحلیل عقلی نباشد و ماده و مسئله آن به مبنا نرسد و مبانی آن به منبع معرفتی منتهی نگردد علم نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۱، صص ۴۲۲-۴۴۸).

عرفان نظری: عرفان نظری، عرفانی تعلیمی است که با بیان تعلیلی و برهانی و به زبان علمی و استدلالی به تبیین مشهودات عارف در حوزه مفهوم و علم حصولی می‌پردازد. با این وصف، عناصر محوری مطالب عرفان نظری را مفهوم تأمین می‌کند و این عرفان، با عین واقعیت ارتباط مستقیم ندارد. عرفان نظری محصول کنشگری عقل تبیینی یا تعلیلی است و ازاین‌رو علمی است که از مجموع مسائل مؤلف از موضوعات و محمولات با ملاحظه نسبت‌های خاص بین آنها شکل گرفته است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۱، صص ۴۲۲-۴۴۸).

۴-۱-۲. روش در عرفان شهودی

روش‌شناسی عرفان شهودی، مباحثی همچون چیستی و چگونگی تحقق شهود عرفانی، نسبت شهود عرفانی با عقل و مفاهیم عقلی و با نقل و آموزه‌های دینی و میزان تأثیر این دو در آن و جایگاه تعلیم و تزکیه در شهود عرفانی را در بر می‌گیرد. این مباحث همان‌طور که ابعادی معرفت‌شناختی دارند، دارای ابعادی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی هم هستند که توجه به آنها در کنار ابعاد معرفت‌شناختی، به فهم روش‌شناسی عرفان شهودی کمک می‌کند؛ ازاین‌رو، فهم و تبیین روش‌شناسی عرفان

شهودی، نیازمند اشاره به برخی از اصول هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است که به اجمال در اینجا به آنها اشاره می‌کنیم.

(۱) هستی دارای مراتب (ظهوری) متعددی است که از مرتبه اجمال و اندماج به مراتب تفصیل و ظهور ترتیب یافته است. کلیات این مراتب عبارتند از: عالم معانی یا عالم اسماء و صفات، عالم عقول یا عالم ارواح، عالم مثال یا عالم ملکوت و عالم ماده یا عالم شهادت (قنوی، ۱۳۷۵، ص ۱۸).

(۲) وجود نفس انسان به عنوان حصه‌ای از هستی مطلق نیز مراتبی منطبق بر همین عوالم دارد که از آنها این چنین نام برده شده است: مرتبه قلبی، مرتبه عقلی، مرتبه خیالی و مرتبه حسی که به ترتیب بر مراتب چهارگانه عالم معانی، عالم عقول، عالم مثال و عالم ماده منطبق‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۳، ص ۴).

(۳) همان‌طور که وجود، حقیقت واحدی است که در تمامی مراتب چهارگانه حضور دارد و مقید به هیچکدام از این مراتب نیست، و از این‌رو عوالم ماده، مثال، عقل و فوق عقل، خالی از وجود، قابل تصور نیستند، وجود نفسی انسانی نیز حقیقتی واحد است که در تمامی مراتب حضور دارد؛ اما مقید به هیچکدام نیست و از این‌رو، همه افعال و ادراکات مراتب، حقیقتاً به نفس واحد نسبت داده می‌شوند (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۸).

(۴) وجود نفس در بدو حدوث در عالم ماده، وجودی است که صرفاً آثار جسمانی ظهور می‌دهد؛ اما از همان ابتدا این امکان را دارد که آثار مراتب دیگر وجود را نیز ظهور داده، از مرتبه حسی، به مرتبه خیالی و عقلی و نهایتاً به مرتبه قلبی استکمال یابد. واضح است که سخن در اینجا از ظهور مراتب وجودی است و الا وجود نفسی در همان بدو حدوث، همچون دانه بذری که کمالات یک درخت را دارد، به اجمال، مراتب متعدد را داراست (صدرالمتالهین، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶).

(۵) ظهور آثار مراتب گوناگون وجود انسانی، امری تشکیکی است و انسان ممکن است در مرتبه حسی یا خیالی ظهوری غالب داشته باشد و از ظهور آثار مرتبه عقلی یا قلبی بی‌بهره یا کم بهره باشد.

۶) هر چند نفس انسان دارای مراتبی است که هر یک آثار و کارکردهای مختص به خود دارند: مثلاً در خصوص کارکردهای ادراکی، مرتبه حسی ادراک حسی، و مرتبه خیالی و عقلی به ترتیب ادراک خیالی و عقلی را بر عهده دارند؛ اما نفس انسان جامع همه این مراتب است و این نفس است که هم حس می‌کند و هم تخیل و تعقل دارد؛ گرچه ممکن است، آثار یکی از این مراتب نسبت به آثار سایر مراتب غلبه بیشتری داشته باشد. به تعبیر دیگر نفس هم همچون بدن، دارای مزاجی است که از آن به مزاج معنوی یا مزاج روحانی تعبیر می‌کنند و از مجموعه ویژگی‌های بدنی، معارف حسی، خیالی، عقلی در کنار مجموعه‌ای از ملکات و احساسات تشکیل شده است و ممکن است از این مجموعه یکی بر دیگری غالب باشد و سایر مراتب در حد قوه و اجمال باقی مانده باشند (کرمانی و سربخشی، ۱۴۰۳، صص ۷-۳۴).

با توجه به این اصول

۱) نفس با ابزار حس یا از طریق مرتبه حسی به درک عالم شهادت (ماده) دست می‌یابد، چنان‌که با ابزار خیال و با قوه عقل به درک عوامل بالاتر مثال و عقل نائل می‌گردد و همان‌طور که اگر فرضاً کسی در مرتبه حس متوقف باشد، درکی از امور مثالی ندارد، اگر کسی در مرتبه خیال هم متوقف باشد و یا غالب بر مزاج روحانی او مرتبه خیال باشد، درک عقلی یا درک عقلی عمیقی از حقایق عالم عقل نخواهد داشت و حقایق منقول از این عالم را نهایتاً به صورت خیالی درک می‌کند و به جای یافت حقیقت کلی، صورتی خیالی مبهمی (خیال منتشر) را می‌نشانند و آن را کلی تلقی می‌کند. به همین سان است کسی که از مرتبه عقلی عبور نکرده و طمع درک معارف شهودی را دارد (کرمانی و سربخشی، ۱۴۰۳، صص ۷-۳۴).

۲) مرتبه قلبی در واقع مرتبه‌ای در عرض سایر مراتب نیست؛ بلکه فصل و لذا وجود جمعی آدمی است و نسبت به سایر مراتب انسان جامعیت دارد، چنان‌که همین نسبت میان عالم معانی و سایر عوالم برقرار است. با این وصف محدودنشدن در

مرتبه حسی، خیالی و عقلی و عبور از تعینات این مراحل به معنای وصول به مرتبه قلبی است. صاحب مرتبه قلبی همان‌طور که قادر است آثار مظاهر مادی، مثالی و عقلی وجود را بنگرد، بر این امر تواناست وجود را با آثار جمعی خود و فراتر از آثار تک‌تک تعینات بیابد. با این وصف، مراد از شهود عرفانی، یافت وجود و رای تعینات حسی، مثالی و عقلی است که آن را به قلب نسبت می‌دهند و قلب را تمام حقیقت آدمی بر می‌شمردند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۱).

۳) در همه مراتب ادراکی، درک مفهومی مرتبه‌ای متاخر از یافت وجودی دارد. پس از مواجهه حسی حضوری با حقایق عالم شهادت، مفهومی در ذهن شکل می‌گیرد چنان‌که پس از مواجهه عقلی، مفهومی عقلی شکل می‌گیرد و البته این امکان وجود دارد که مفهوم شکل گرفته بوسیله کارکرد انتقالی -توصیفی یا استدلالی- عقل به دیگران هم منتقل شود. در این صورت، اگر قبل از انتقال، شخص به یافت حضوری حقیقت کلی دست یافته باشد، باز مفهوم متاخر از حضور است و اگر دست نیافته باشد در صورتی برای او قابل درک خواهد بود که با حقایق حاضر در نفس او بازتولید شود که باز هم متأخر از حضور خواهد بود.

۴) مفاهیم حسی، خیالی و عقلی حاصل از حضور، در کنار ملکات و احساسات، مزاج روحانی انسان را شکل می‌دهند و قابلیت او را برای مواجهه‌ای خاص با واقعیت تأمین می‌کنند.

۵) براین اساس شهود عرفانی محصول تشابک مجموعه‌ای ادراکات، ملکات و احساسات ما قبل خود است که مزاج معنوی شخص را شکل داده‌اند. این مزاج اندوخته‌ای برای انسان است که به مدد آن کالای معرفتی جدید را فراهم می‌آورد.

۶) در این تشابک، اعمال و عواطف حضور موثر دارند و برای عبور از یک مرتبه نفسی به مرتبه بالاتر نقش ایفا می‌کنند. این اعمال و احوال سبب تهذیب انسان از

تقیّد و حرکت به سوی اطلاق می‌شوند و با ایجاد تناسب با حقیقت وجود ادراکی کامل‌تر از آن را موجب می‌شوند.

۷) نقش دین و شریعت با مجموعه معارف و احکام آن عبور انسان از تقیّد به سوی اطلاق است تا آدمی یافت هرچه کاملتری از حقیقت به دست آورد.

حاصل آنکه روش در عرفان شهودی، شهود قلبی است. مقصود از قلب در شهود قلبی، تمام حقیقت انسان است، یعنی نفس آدمی بی‌آنکه متعین به تعینات حسی، خیالی و عقلی باشد؛ هرچند در ضمن همه این تعینات هم حضور دارد. و مقصود از شهود قلبی یافت حقیقت نه در ضمن تعینات مادی، مثالی و عقلی که فراتر از این تعینات است. این حقیقت، همان است که تحت عنوان واقعیت ثابت مطلق بدان اشاره رفت که ورای همه تغییرات و تعینات است. اما وصول به مرتبه قلبی خود روش و شیوه‌ای خاص را می‌طلبد؛ روشی که در طی آن به نحوی نظام‌مند و گام‌به‌گام سالک از مراتب گوناگون نفس گذر می‌کند و به مرتبه قلبی واصل می‌گردد. همان‌طور که انسان‌ها در میزان بهره‌مندی از مرتبه حسی و عقلی متفاوتند، آنها که به مرتبه قلبی هم رسیده‌اند یکسان نیستند. ازجمله اموری که در میزان وصول به مرتبه قلبی تأثیر دارد و شهود قلبی را تحت تأثیر قرار می‌دهد مجموعه‌ای از باورها، ملکات و احساسات سالک است که از آن به مزاج روحانی تعبیر کرده‌اند. با این وصف سالک اگر چه به سوی مرتبه قلبی حرکت می‌کند و چه بسا به آن مرتبه هم واصل می‌شود؛ اما میزان تقیدات او سبب تمایز وی از دیگر سالکین می‌گردد. تأثیر باورها و رفتارهای دینی در این خصوص دارای اهمیت است. این باورها و رفتارها آدمی را از تقیّد به سوی اطلاق، رهایی و رستگاری پیش می‌برد تا شهودی هرچه ناب‌تر داشته باشد.

۴-۲-۱. روش در عرفان نقلی

همان‌طور که گفته شد، عرفان نقلی، گزارش شهودات سالکانه و عارفانه عارف است. در این نوع از عرفان، عارف، علم حضوری شهودی خود را در قالب علم حصولی مفهومی بدون نظام و ساختار دانشی، بیان می‌کند. عارف در عرفان نقلی، بنا

ندارد عرفان را در ساختار یک دانش با موضوع و مسائلی خاص که مسائل آن ارتباط خاصی به موضوع دارند بیان کند. بلکه تنها اطلاعاتی از سیر و سلوک خود و یافته‌های خود در این سیر بیان می‌دارد. این بیانات می‌تواند برای سالکان و عارفان راه‌پیموده مفید فایده باشد تا مشارکین در اذواق خود را بشناسند و بر استقامت در طریق پایدار باقی باشند؛ اما برای غیر سالکان و عارفان جز از باب حسن ظن به کلام عارف و تعبد فایده‌ای در بر ندارد.

منبع معرفتی، عرفان نقلی، شهود عرفانی یا عرفان شهودی است که روش‌شناسی آن را بحث کردیم. اما روش در عرفان نقلی، روشی عقلی با کارکرد شبیه‌سازی، تحلیل و توصیف است. اساساً هر نوع ورود از عرصه شهود و حضور به عرصه مفهوم و حصول، به مدد کنشگری‌های قوه عقل است؛ اما مادام که این حصول، با کنشگری عقل تعلیلی و استدلالی همراه نشده است، دانش عرفان نظری نخواهیم داشت و با عرفان نقلی مواجهیم. عقل در کارکرد شبیه‌سازی، از مشهودات قلبی تصویرهایی می‌سازد و به خاطره می‌سپرد تا در فعالیت‌های شناختی دیگر از آنها استفاده کند. عقل در کارکرد تحلیلی خود به جداسازی اجزاء، وجوه و حیثیات می‌پردازد. در شهود، حقیقت به صورت انباشته، اجمالی و اندماجی دریافت می‌شود و عقل تحلیلی با افراز صور و مفاهیم، در قلمرو علم حصولی به تفصیل آن اجمال اقدام می‌کند. عقل در کارکرد توصیفی خود فراهم آورنده تصدیق بالفعل است. زمانی که عقل تحلیلی یافته‌های فشرده و مندمج در فضای شهودی یا حصولی را می‌گشاید و تصورات بالفعل به وجود می‌آورد، عقل توصیفی مفاهیم انتزاع شده توسط عقل تحلیلی را براساس واقعیت مشاهده شده، به هم پیوند می‌دهد، بر هم حمل می‌کند و گزاره می‌سازد (یزدان‌پناه، ۱۴۰۲، صص ۱۶۳-۱۸۵).

۴-۲-۳. روش عرفان نظری

عرفان نظری در معنای عام خود - که شامل عرفان نظری در معنای خاص، عرفان عملی و دیگر ابعاد دانشی عرفان می‌شود - ظهور دانشی عرفان شهودی است. مقصود از ظهور دانشی، بیان نظام‌مند شهودات عرفانی است که علاوه بر کارکردهای عقل

شبهه ساز، تحلیلی و توصیفی از کارکرد عقل تعلیلی استدلالی هم بهره برده است. عرفان شهودی اگرچه معرفتی متعالی است؛ اما دانش، یعنی مجموعه مسائلی حول موضوع واحد، نیست؛ چنان که عرفان نقلی نیز اگرچه در قلمرو علم حصولی مطرح است؛ اما از مجموعه اطلاعاتی متفرق فراتر نمی رود و بنابراین مجموعه گزاره های نقل شده در عرفان نقلی، دانشی با محوریت یک موضوع و مسائلی که رابطه آن با موضوع اثبات شده باشد، شکل نمی دهد. براین اساس، عرفان اگر بخواهد دانش باشد و در حوزه علم حصولی، آدیان را از جهل به سوی علم و کشف واقع رهنمون شود، نیازمند آن است که علاوه بر کارکردهای عقل شبهه ساز، تحلیلی و توصیفی از کارکرد عقل تعلیلی استدلالی هم بهره ببرد و رابطه میان مسائل و موضوع را به سبکی که موجب توسعه علم شود و نتیجه انکشاف واقع را در پی داشته باشد، تبیین علی کند.

عقل با کارکرد استدلالی خود از معلوم به مجهول راه می برد. در واقع استدلال حرکت معرفتی پیش رونده است. با استدلال نادیده ها به سان دیده ها می شوند و مجهول ها معلوم می گردند؛ بدین صورت که از معلوم ها بهره گرفته می شود تا چیزهایی معلوم شوند که پیش تر معلوم نبوده اند (یزدان پناه، ۱۴۰۲، صص ۱۶۳-۱۸۵). عقل استدلالی از معلومی بدیهی شروع می کند و با مبنا قراردادن آن به معلوم کردن امری مجهول اقدام می نماید و در مرحله بعد این امر معلوم را مبنا برای دیگر مجهولات قرار می دهد. این فرایند با جستجوی حد وسط انجام می گیرد و رابطه علی با حد اصغر و حد اکبر دارد و به این ترتیب ارتباط حد اکبر (محمول) و حد اصغر (موضوع) را تبیین می کند.

براین اساس برای تولید دانش عرفان علاوه بر عرفان شهودی، لازم است عقل استدلالی هم ورود کند. عقل در این ورود، حد وسطی را که در یافتی بسیط در عرفان شهودی به دست آمده، تبیین علی می کند و و رابطه آن با اطراف برهان را وضوح می بخشد. مزلت شهود عرفانی در دانش عرفان نظری، منزلت حدس در علوم طبیعی و علوم عقلی است و جایگاه قلب بسان جایگاه عقل قدسی است که فیلسوف در مراتب عقل نظری و بعد از عقل بالفعل و بالمستفاده از آن نام می برد. در براهین، قوه حدس برای دست یابی به حد وسط برهان نقشی موثر دارد. برای علم به یک گزاره مجهول که

از موضوع و محمول تشکیل شده است، انبوهی از حد وسط‌های به عنوان پیشنهادی در مقابل عقل قرار می‌گیرد که عملاً جز با قوه حدس نمی‌توان به گزینش یکی از آنها اقدام کرد (رضایی، ۱۳۸۷، صص ۱۹۲-۱۴۴). این حدس در صورتی به صواب نزدیک‌تر است که از نفسی مستعد (با مزاج روحانی معتدلی) برخوردار باشد و الا نمی‌تواند انسان را به واقع برساند و از این رو علمی انکشافی را در پی نخواهد داشت. در خصوص اینکه آیا به صرف به دست آمدن حدسی حد وسط، برهان ارزش معرفتی خواهد داشت و مفید یقین خواهد بود مباحث گسترده‌ای مطرح شده است. از جمله برخی به شخصی بودن حدس توجه کرده و آن را جز برای صاحب حدس یقینی ندانستند و برخی هم اساساً به ظنی بودن حدس حکم کردند (مدرسی، ۱۴۰۰، صص ۷۹-۱۰۲)؛ اما در هر صورت اگر حدس در تجربیات و حتی در معقولات به ارزیابی علمی و عقلی تن دهد و از این ارزیابی موفق بیرون آید، بی‌شک مفید یقین خواهد بود. این ارزیابی در واقع بررسی رابطه علی میان حد وسط و اطراف استدلال است که در معقولات از راه عقل و در تجربیات از راه تکرار تجربه حاصل می‌شود. اما اگر در استدلال‌های فلسفی یا علمی تجربی، حدس از میان انبوهی از حد وسط‌های پیشنهادی به سرعت یا اساساً بدون حرکت به یک حد وسط می‌رسد، در شهود عرفانی به جهت آنکه حقیقت به بساطت خود برای عارف حاضر است، حد وسط به تعیین خود برای عارف مشهود است و فقط لازم است در دانش عرفان، رابطه حد وسط با اطراف استدلال، تبیین عقلی شود تا عرفان شهودی به دانش عرفان نظری تبدیل شود.

نتیجه‌گیری

عرفان به طور عمده به معرفت شهودی یا تجربه نهایی عرفانی تعریف می‌شود که حقیقتی فراگیر در همه ملل و نحل است و بالاترین مرتبه آن یعنی معرفت توحیدی اطلاقی، ویژگی عرفان اسلامی می‌باشد. اما عرفان اسلامی در طول تاریخ ظهور دانشی هم داشته است و عارفان مسلمان معارف شهودی حضوری خود را در قالب مفاهیم و الفاظ به صورتی نظام‌مند با اهداف و انگیزه‌هایی خاص بیان کرده‌اند که از آن به دانش عرفان

اسلامی تعبیر می‌کنیم. در این دانش که از آن به عرفان نظری در معنای عام یاد می‌کنند، مباحث متعدد هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی، جامعه‌شناختی، تربیتی، سلوکی و سیاسی دیده می‌شود که برخی از آنها به نحوی افراز شده، دانشی مستقل را شکل داده‌اند. موضوع این دانش، مطلق وجود است که اطلاق در آن به صورت اطلاق مقسمی لحاظ شده و شامل مطلق در مقابل مقید و مقید در مقابل مطلق می‌شود؛ از این رو امری بیرون از موضوع دانش عرفان قرار نمی‌گیرد. از موضوع این دانش، با بیانات دیگری همچون «وجود من حیث الارتباطین»، «وجود الحق»، «معرفت الله و اسمائه و صفاته» و ... تعبیر کرده‌اند که همگی بیانگر حقیقت واحدی است. اما مباحث دانش عرفان را می‌توان افراز کرده و دانش‌های مستقلی شکل داد که به هدفی خاص به بحث از وجود مطلق به اطلاق مقسمی می‌پردازند. از جمله این دانش‌های مستقل عرفان نظری - در معنای خاص - و عرفان عملی است که اولی به دغدغه‌های هستی‌شناسانه پاسخ می‌دهد و دومی به دغدغه‌های سلوکی - تربیتی. در خصوص روش عرفان نیز باید گفت که عرفان اسلامی آن‌گاه که ظهور دانشی می‌یابد از روش عقلی با کارکرد تعلیلی استدلالی بهره می‌برد. عارفی که معارف خود را از منبع شهود قلبی دریافت کرده است، آنگاه که به تعلیل و استدلالی کردن آن معارف اقدام می‌کند، دانش عرفان ظهور می‌یابد و قبل از آن نه با دانش عرفان که با عرفانی نقلی یا عرفانی شهودی مواجهیم.

فهرست منابع

- آملی، سید حیدر. (۱۳۵۲). المقدمات من کتاب نص النصوص. تهران: قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران.
- ابن ترکه، صائن‌الدین. (۱۳۶۰). تمهید القواعد (مصحح: سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عجیبه الحسنی، ابوالعباس احمد. (۲۰۰۵م). إيقاظ الهمم فی شرح الحکم. قاهره: دار جوامع الكلم.
- ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دار الصادر.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۶). مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۳). سر الصلاة. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۴۲۸ق). تقسیم الخواطر. قاهره: دار الآفاق العربیة.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷). عین نضاح (ج ۱). قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۱). ماهیت عرفان نظری و تفاوت آن با فلسفه. در: جستارهایی در فلسفه عرفان (علی‌فضلی، ج ۱). قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رازی، محمد بن ابوبکر. (۱۴۲۲ق). حدائق الحقائق. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- رضایی، رحمت‌الله. (۱۳۸۷). حدس و جایگاه آن از دیدگاه ابن سینا. معرفت فلسفی، ۵(۳)، صص ۱۹۲-۱۴۵.
- شریفی، احمدحسین. (۱۳۹۳). مبانی عرفان علمی در اسلام (ج ۱). تهران: سمت.
- شریفی، احمدحسین. (۱۳۹۵). روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی. تهران: آفتاب توسعه.
- صدرالمتألهین (ملاصدرا). (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۰). رساله الولاية. قم: موسسه اهل‌البيت علیهم‌السلام.

- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸ «الف»). شیعه در اسلام. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸ «ب»). رسائل توحیدی. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸ «ج»). علی علیه السلام و فلسفه الهی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۷۹). مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- فناری، حمزه. (۲۰۱۰م). مصباح الانس بین المعقول و المشهود. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فناپی، محمد. (۱۴۰۱). آفاق عرفان. قم: موسسه امام خمینی رحمته الله.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۷). مجموعه رسائل فیض (ج ۴). تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱). النصوص (مصحح: سید جلال الدین آشتیانی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۵). النفحات الإلهیه. تهران: انتشارات مولی.
- قیصری، داوود. (۱۳۸۱). رسائل قیصری (مصحح: سید جلال الدین آشتیانی). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کرمانی، علیرضا؛ سربخشی، محمد. (۱۴۰۳). عقل ایمانی در اندیشه عرفانی. مغنویت پژوهشی اسلامی، ۳(۶)، صص ۳۴-۷.
- مدرسی، محمدرضا. (۱۴۰۰). مقایسه فکر و حدس در منطق و نقش حدس در کشف حد وسط. معارف منطقی، (۱۵)، صص ۷۹-۱۰۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). در جستجوی عرفان اسلامی. قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- نائیجی، محمدحسین. (۱۳۸۸). ترجمه و شرح مصباح الانس (ج ۱). قم: آیت الاشراف.
- همدانی، سیدعلی؛ ریاض، محمد. (۱۳۷۰). احوال و آثار میر سید علی همدانی. پاکستان: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- یزدان پناه، سیدیدالله. (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: موسسه امام خمینی رحمته الله.
- یزدان پناه، سیدیدالله. (۱۴۰۲). مختصات حکمت متعالیه. قم: انتشارات آل احمد.

A Comparative Study of the Concept of Spirituality in the Views of Ian Mathews and Martyr Motahhari with an Emphasis on the Book “Social Work and Spirituality”¹



Mohammad Dehghani Shourki¹ 

Mohammad Mohsen Hasankhah² 

1. Master's student in Psychology, Faculty of Psychology, Institute of Ethics and Education, Qom, Iran (**Corresponding Author**)
mdsh199296@gmail.com

2. PhD Student in Quran and Psychology, Department of Psychology, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.
hkh730@gmail.com

Abstract

The research was conducted with the aim of a comparative analysis of the concept of spirituality from the viewpoints of Ian Mathews and Martyr Motahhari. The research method was qualitative content analysis and a comparative study of the texts of these two thinkers. The findings indicated that both views recognize spirituality as a necessary source for meaning, hope, resilience, and identity reconstruction in the process of social work, but they have fundamental differences in foundations and outcomes. Mathews, with a secular and psychological approach, views spirituality as an individual and trans-religious experience, whereas Motahhari roots it in divine nature (*fitra*) and links it to faith. This difference manifests in two types of application in practice: Mathews'

1. Dehghani Shourki, M.; Hasankhah, M. M. (2025). A Comparative Study of the Concept of Spirituality in the Views of Mathews and Martyr Motahhari with an Emphasis on the Book “Social Work and Spirituality.” *Islamic Spirituality Research*, 4(1), pp. 96-121.

<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.72130.1153>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/05/11 • **Revised:** 2025/07/12 • **Accepted:** 2025/08/07 • **Online Publication:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



approach, using tools such as spiritual assessment and narrative therapy, although practical, has mostly short-term effects due to the lack of ultimate foundations. However, the approach based on Motahhari's divine spirituality, relying on faith and ethical training, creates a sustainable motivation for life reconstruction. Consequently, this research suggests that integrating "cultural sensitivity and Mathews' tools" with the "ultimate foundation of Motahhari's divine spirituality" can provide a comprehensive and efficient framework for social work in the Islamic-Iranian context, simultaneously responding to psycho-social and spiritual-religious needs, thereby increasing the effectiveness of services.

Keywords

Spirituality, Social Work, Ian Mathews, Martyr Motahhari, Comparative Study, Secular Spirituality, Religious Spirituality.

بررسی مقایسه‌ای مفهوم معنویت در دیدگاه ماتئوس و شهید مطهری

با تأکید بر کتاب مددکاری اجتماعی و معنویت^۱

محمد دهقانی شورکی^۱ محمد محسن حسن‌خواه^۲

۱. کارشناسی ارشد روان‌شناسی، دانشکده روان‌شناسی، مؤسسه آموزش عالی اخلاق و تربیت، قم، ایران (نویسنده مسئول).

mdsh199296@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری قرآن و روان‌شناسی، گروه روان‌شناسی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

hkh730@gmail.com



چکیده

این پژوهش با هدف بررسی و مقایسه تطبیقی مفهوم معنویت از دیدگاه ایان ماتئوس و شهید مطهری انجام شده است و روش تحقیق، تحلیل محتوای کیفی و بررسی مقایسه‌ای متون این دو اندیشمند بود. یافته‌ها نشان داد که هر دو دیدگاه، معنویت را به عنوان منبعی ضروری برای معنا، امید، تاب‌آوری و بازسازی هویت در فرایند مددکاری اجتماعی می‌شناسند؛ اما در مبانی و پیامدها تفاوت بنیادین دارند. ماتئوس با رویکردی سکولار و روان‌شناختی، معنویت را تجربه‌ای فردی و فرادینی می‌داند، درحالی که مطهری آن را ریشه‌دار در فطرت الهی و وابسته به ایمان می‌داند. این تفاوت در عرصه عمل منجر به دو گونه کاربردی می‌شود: رویکرد ماتئوس با ابزارهایی مانند ارزیابی معنوی و روایت‌درمانی، اگرچه کاربردی است؛ اما به دلیل نبود بنیان غایی، اثراتی بیشتر کوتاه‌مدت دارد؛ اما رویکرد مبتنی بر معنویت

۱. دهقانی شورکی، محمد؛ حسن‌خواه، محمد محسن. (۱۴۰۴). بررسی مقایسه‌ای مفهوم معنویت در دیدگاه ماتئوس و شهید مطهری با تأکید بر کتاب مددکاری اجتماعی و معنویت. معنویت‌پژوهی اسلامی، ۴(۱)، صص ۹۶-۱۲۱.

<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.72130.1153>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۲۱ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۶ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۲۰۲۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



الهی مطهری، با تکیه بر ایمان و تربیت اخلاقی، انگیزه‌ای پایدار برای بازسازی زندگی ایجاد می‌کند. در نتیجه، این پژوهش پیشنهاد می‌کند که تلفیق «حساسیت فرهنگی و ابزارهای مانتوس» با «بنیان غایی معنویت الهی مطهری» می‌تواند چارچوبی جامع و کارآمد برای مددکاری اجتماعی در بستر اسلامی-ایرانی فراهم کند که همزمان به نیازهای روانی-اجتماعی و روحی-معنوی پاسخ می‌گوید و اثربخشی خدمات را افزایش می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

معنویت، مددکاری اجتماعی، ایان مانتوس، شهید مطهری، مقایسه تطبیقی، معنویت سکولار، معنویت دینی.

مقدمه و بیان مسئله

معنویت به عنوان یکی از جنبه‌های بنیادین زندگی انسان، با وجود پیچیدگی‌های اجتماعی، فرهنگی و فردی، یکی از گمشده‌های دنیای معاصر است. معنویت می‌تواند نقش مهمی در ارتقای کیفیت زندگی افراد و حمایت از آن‌ها، به ویژه در حوزه مددکاری اجتماعی، ایفا کند. در این راستا، ایان ماثوس در کتاب مددکاری اجتماعی و معنویت به بررسی ابعاد گوناگون معنویت از دیدگاه خود پرداخته و تلاش کرده است تا روش‌های کاربردی برای رفع نیازهای معنویت مددجویان ارائه دهد. از سوی دیگر، شهید مطهری به عنوان یکی از طلایه‌داران اندیشه معاصر شیعه به مبحث معنویت به عنوان یکی از ارکان اساسی تعالی و کمال انسان پرداخته است. این پژوهش به مقایسه و تحلیل دیدگاه‌های ایان ماثوس و شهید مطهری درباره معنویت می‌پردازد تا بتواند دیدگاهی کاربردی در زمینه معنویت را در مددکاری اجتماعی ارائه دهد.

۱. اهمیت و ضرورت

در سال‌های واپسین، موضوع «معنویت» در مددکاری اجتماعی مورد توجه پژوهشگران غربی قرار گرفته است؛ اما بیشتر این رویکردها بر مبانی سکولار و تجربه‌گرایانه استوارند و کمتر به جنبه‌های الهی و فطری معنویت توجه دارند. خلأ پژوهش‌های تطبیقی که به بررسی و تلفیق دو نوع معنویت - سکولار و دینی - در حوزه مددکاری اجتماعی بپردازند، ضرورت انجام مطالعه‌ای میان‌رشته‌ای را آشکار می‌سازد. تبیین این تفاوت‌ها می‌تواند به بومی‌سازی مفهوم معنویت در مددکاری اجتماعی ایران و ارتقای کیفیت خدمات اجتماعی مبتنی بر ارزش‌های الهی و انسانی کمک کند؛ همچنین، بررسی و مقایسه دیدگاه‌های گوناگون در این زمینه می‌تواند به شناخت بهتر این مفهوم و کاربردهای آن در حوزه‌های گوناگون کمک کند. تحلیل و تفریع دیدگاه‌های شهید مطهری در ذیل علوم و فنون گوناگون نیز می‌تواند به

کارآمدی بیشتر آنها در بستر جامعه ایرانی و اسلامی مایینجامد.

همچنین، با توجه به جایگاه کتاب ایان مائوس به عنوان یک منبع دانشگاهی در ایران و با در نظر گرفتن کاستی‌های فاحش در ترجمه فارسی این اثر، به نظر کارآمدی علمی آن به طور محسوسی کاهش یافته است؛ از این رو، انجام پژوهش و واکاوی دقیق در محتوای این کتاب، ضروری می‌باشد؛ چراکه درک صحیح این متن برای دانشجویان در بستر بومی و فضای علمی اسلامی ایران حائز اهمیت است.

۲. هدف و پرسش‌های تحقیق

هدف این پژوهش، بررسی و مقایسه مفهوم و ابعاد معنویت از دیدگاه ایان مائوس و شهید مطهری و تبیین پیامدهای آن برای مددکاری اجتماعی است. براین اساس، پژوهش در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱. معنویت از دیدگاه ایان مائوس چه ابعاد و ویژگی‌هایی دارد؟
۲. معنویت در اندیشه شهید مطهری چگونه تعریف و تبیین می‌شود؟
۳. مهم‌ترین اشتراکات و تمایزات این دو دیدگاه در مبانی، اهداف و کاربردهای معنویت چیست؟
۴. نتایج این تفاوت‌ها در عرصه مددکاری اجتماعی و خدمات انسانی چه تأثیری دارد؟

۳. روش تحقیق و منابع

تحقیق حاضر با روش تحلیل محتوای کیفی و بررسی مقایسه‌ای (تطبیقی) انجام شده است. داده‌ها از طریق مطالعه و تحلیل اثر اصلی ایان مائوس یعنی کتاب مددکاری اجتماعی و معنویت و آثار شهید مطهری، خاصه کتاب آزادی معنوی، بررسی شده‌اند؛ همچنین برای غنای نظری تحقیق، از پژوهش‌های مرتبط داخلی و خارجی در حوزه معنویت و مددکاری اجتماعی بهره گرفته شده است.

۴. مفهوم معنویت در ادبیات پژوهش

۴-۱. معانی لغوی معنویت

کلمه «معنویت»^۱ از ریشه عربی «مَعْنَى» (ع - ن - ی) گرفته شده و صفت آن «مَعْنَوِيٌّ» است. این کلمه در منابع لغوی کهن عربی و فارسی، به معانی «منسوب به معنی»، «غیر مادی» و «باطنی» به کار رفته و همواره در مقابل کلمه «مادی» قرار گرفته است. در بررسی لغت‌نامه‌های معتبر، تعریف این کلمه بیشتر بر جنبه‌های درونی و غیر محسوس وجود انسان تأکید دارد. در منابع لغوی، واژه‌ی «معنویت» مفهومی درونی، قلبی و غیرمادی دانسته شده است؛ چنان‌که در اقرب الموارد، آن امری معرفی می‌شود که «زبان را در آن بهره‌ای نیست و تنها با قلب شناخته می‌شود» (شرتونی، ۱۹۹۶م) و در المعجم الوسیط، در برابر مادیت و به‌عنوان «امر ذهنی و فکری و غیر محسوس» توصیف گردیده است (مجمع اللغة العربية، ۱۹۹۸م)؛ همچنین در المنجد فی اللغة العربية المعاصرة، افزون بر معنای «غیرمادی»، بر ابعاد ذهنی و اجتماعی آن همچون «حقوق معنوی» و «دعم معنوی» نیز تأکید شده است (ریهبانی، ۲۰۰۵م). در زبان فارسی نیز، دهخدا «معنوی» را «منسوب به معنی» و مترادف با «حقیقی»، «ذاتی»، «باطنی» و «روحانی» دانسته و تصریح کرده است که حقیقت آن تنها با قلب شناخته می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۷). از این رهگذر، معنویت در هر دو سنت زبانی عربی و فارسی، ناظر به ساحتی غیرحسی، باطنی و روحانی است که بر تجربه‌ی قلبی و درونی دلالت دارد.

۴-۲. مفهوم معنویت در ادبیات پژوهشی معاصر غرب

در ادبیات معاصر غربی، به‌ویژه در روان‌شناسی و مددکاری اجتماعی، معنویت مفهومی چندبعدی و پدیدارشناختی است که با جنبه‌های روانی، اجتماعی و وجودی انسان ارتباط دارد. اگرچه ریشه‌های آن در سنت‌های دینی قرار دارد، در دوران جدید به‌صورت رویکردی انسان‌گرایانه و فرادینی تبیین می‌شود. پارگامنت معنویت را

1. Spirituality

«جست‌وجوی امر مقدس در درون یا بیرون از سنت دینی» می‌داند، بدین معنا که تجربه‌ی قداست می‌تواند مستقل از نهاد دین نیز تحقق یابد. الکینز و همکاران، آن را «آگاهی از واقعیتی متعالی که به زندگی معنا می‌بخشد» توصیف کرده‌اند که در آن ارزش‌هایی مانند عشق و اخلاق بنیان تجربه‌ی معنوی هستند (Elkins, et. al, 1988)؛ همچنین، ماتئوس معنویت را نیرویی درونی می‌داند که انسان را به سوی معنا و هدف در زندگی سوق می‌دهد (Mathews, 2009, p. 52). در رویکردهای کاربردی‌تر، معنویت با ماهیت وجودی انسان و جوهره‌ی فردی او مرتبط است و «روح»^۱ را به مثابه نفس و منبع نیرو، امید و انگیزه‌ی زیستن معرفی می‌کند که به فرد امکان می‌دهد در شرایط بحرانی پایداری ورزد و بر دشواری‌ها فائق آید (اعوانی، ۱۳۸۲، ص ۲۸).

در روان‌شناسی و مددکاری اجتماعی، معنویت به عنوان منبعی مؤثر در تاب‌آوری و سلامت روانی شناخته می‌شود (Smith & Jones, 2020) و ویلیامز آن را عاملی برای ارتقای کیفیت زندگی بیماران می‌داند (Williams, 2018). زوهر و مارشال در نظریه‌ی «هوش معنوی»^۲، معنویت را توانایی معنادادن به تجربه‌های زندگی و پیوند با کل هستی معرفی کرده‌اند که شکل متعالی هوش انسانی است و فراتر از منافع فردی، به وحدت وجودی می‌انجامد. در رویکرد معنویت سکولار و تجربه‌گرا که در آثار ماتئوس تبیین شده، دین فقط یکی از مسیرهای بروز معنویت دانسته می‌شود؛ معنویت تجربه‌ای درونی و شخصی است که در فلسفه، طبیعت و روابط انسانی نیز متجلی می‌شود (Mathews, 2009, pp. 52-89). در این نگرش، معنویت به باورها، ارزش‌ها و تجارب فردی مانند شفقت، توانمندسازی و مقابله با ستم‌گری پیوند دارد و علاوه بر بُعد فردی، ناظر به مسئولیت اجتماعی و ایجاد جوامع «سالم معنوی» است. هدف آن، بهبود کیفیت زندگی و سلامت روان است؛ هرچند به دلیل نبود نگاه جامع به حقیقت انسان، گاه به نسبی‌گرایی و فرد‌گرایی افراطی می‌انجامد.

1. Spirit

2. Spiritual Intelligence

۳-۴. مفهوم معنویت در ادبیات پژوهشی الهی و فطری

در منابع اسلامی، معنویت ریشه در فطرت الهی و پیوند وجودی انسان با خداوند دارد و برخلاف نگرش سکولار، به عنوان فرایند سیر و صعود انسان از عالم ماده به سوی قرب الهی تعریف می‌شود. از دیدگاه شهید مطهری، معنویت حقیقتی فطری و ذاتی در وجود انسان است که او را در مسیر تعالی فردی و اجتماعی به سوی خداوند رهنمون می‌سازد (مطهری، ۱۳۸۸). وی آن را بر پایه عقلانیت، دانایی، توانایی، زیبایی و نیکویی می‌داند و جوهره‌ی آن را در آزادی معنوی، یعنی رهایی از اسارت نفس و بندگی شهوات از طریق عبودیت حق، معرفی می‌کند. علامه طباطبایی معنویت را حرکت وجودی انسان به سوی کمال مطلق از مسیر ترکیه، معرفت و ارتباط با حقیقت الهی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴)؛ همچنین مصباح یزدی، آن را رشد درونی انسان مبتنی بر معرفت و عبودیت معرفی می‌کند و تأکید دارد که بدون ایمان و عمل صالح، معنویت حقیقی تحقق نمی‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۹). در این چارچوب، معنویت اسلامی برخلاف معنویت سکولار تجربه گرا (مانند دیدگاه: Mathews, 2009)، مفهومی هستی‌شناختی، توحیدی و غایت‌مدار است که ساختار متعادلی برای زندگی فردی و اجتماعی فراهم می‌کند. پژوهش‌های جدید نیز این رویکرد را تأیید کرده‌اند؛ چنان‌که احمدی‌فراز و اژدری (۱۳۹۲) معنویت اسلامی را راهی برای آرامش درونی از مسیر اتصال با خدا دانسته‌اند، فتحی و امرانی (۱۳۹۵) آن را عامل سلامت روان و انسجام اجتماعی معرفی کرده‌اند، و نظریور و سپاهی (۱۳۹۸) در اندیشه‌ی مطهری، معنویت را بنیادی‌ترین عامل رشد انسان و پیوند الهیات و اخلاق برشمرده‌اند.

۵. تعریف معنویت از نظر ایان ماثیوس

ایان ماثیوس در کتاب مددکاری اجتماعی و معنویت با این فرض که معنویت جزئی جدایی‌ناپذیر از زندگی انسان است، استدلال می‌کند مددکاری اجتماعی بدون توجه به بعد معنوی مددجویان ناقص خواهد ماند و مددکاران باید با «حساسیت معنوی» آموزش ببینند تا به نیازهای معنوی پاسخ دهند (Mathews, 2009, p. 10). ساختار کتاب دو بخش

مشخص دارد: بخش نخست (فصول ۱-۳) مبانی نظری، تفاوت‌ها و رابطه دین و معنویت، اهمیت زمینه فرهنگی و نقش جامعه در شکل‌دهی معنویت را بررسی می‌کند (فصل ۱: «معنویت چیست؟»، ص ۱؛ فصل ۲: «زمینه فرهنگی معنویت»، ص ۱۹؛ فصل ۳: «جوامع و معنویت»، ص ۳۶)، و بخش دوم (فصول ۴-۷) وجه تخصصی و کاربردی را در گروه‌های گوناگون مددجویی تبیین می‌نماید؛ از جمله معنویت و سالمندان (فصل ۴، ص ۵۶)، معنویت و ناتوانی (فصل ۵، ص ۷۴)، معنویت و پریشانی روانی با طرح مفهوم «جابه‌جایی معنوی» (فصل ۶، ص ۹۱) و معنویت کودکان همراه با چارچوب‌های حمایتی (فصل ۷، ص ۱۰۸). در مجموع، ماثئوس ضمن ارائه چارچوب نظری و فصول موردی، بر تکرار مضامین کلیدی مانند اهمیت روابط، همدلی، ارزیابی کل‌نگر و ضد ستمگری در همه زمینه‌های مددکاری تأکید دارد (Mathews, 2009).

ایان ماثئوس، معنویت را بعدی اساسی از زندگی انسانی می‌داند که با جست‌وجوی معنا و هدف در زندگی ارتباط مستقیم دارد و آن را مفهومی چندوجهی، دشوار در تعریف و فاقد معنای واحد می‌خواند (Mathews, 2009). او معنویت را تجربه‌ای درونی و شخصی می‌بیند که می‌تواند در بستر دین، فلسفه، طبیعت یا روابط انسانی بروز یابد و منبعی از انگیزه، قدرت و امید برای رویارویی با دشواری‌های زندگی باشد. در نگاه او، کلمه «روح» در قلب اندیشه معنویت قرار دارد و از ریشه‌های باستانی یونانی *pneuma*، عبری *ru'ach* و لاتین *spiritus* گرفته شده که به «نفس» و «جوهر حیاتی» انسان اشاره دارد. به باور او، دین صرفاً یکی از راه‌های بروز معنویت است و الزاماً شرط تحقق آن نیست، بلکه هر فرد از طریق ایمان، هنر، روابط یا نقش‌های اجتماعی می‌تواند به معنا و هدف دست یابد. در همین راستا، مؤسسه ملی سلامت روان انگلستان نیز معنویت را «قدرت، انرژی و امید درونی انسان» می‌داند که او را در مسیر تحقق خویشتن و تاب‌آوری در برابر مشکلات یاری می‌کند (Nimhe, 2003). ماثئوس تأکید می‌کند که نادیده گرفتن این بُعد در حرفه‌های انسانی، به‌ویژه در مددکاری اجتماعی، موجب تضعیف کارایی در مواجهه با بحران‌هایی چون سوگ، تنهایی و رنج وجودی می‌شود؛ ازاین‌رو، وی با استناد به دیدگاه تیسی (Tacey, 2004) بر ضرورت بهره‌گیری از حساسیت معنوی در مددکاری اجتماعی

تأکید دارد تا از این منبع درونی برای ارتقای سلامت روانی و رشد متعالی مددجویان استفاده شود.

به گفته بری.آر (Mathews, 2009) معنویت دارای ابعاد چندگانه است که حیات فردی، اجتماعی و فرهنگی انسان را دربر می‌گیرد. در بُعد هستی‌شناسانه، معنویت به جوهره وجودی و نیروی حیاتی انسان اشاره دارد که سرچشمه تاب‌آوری، امید و هویت فردی است و در واژه‌های باستانی مانند ru'ach pneuma و spiritus نیز به «نفس حیاتی» دلالت دارد. در بُعد ویژگی‌ها و جهت‌گیری‌ها، معنویت با معنا و هدف زندگی، جهان‌بینی، ارزش‌های اخلاقی و روابط انسانی پیوند دارد (Elkins, et. al, 1988; Koenig, et. al, 2001). بُعد کاربردی معنویت نیز در سه سطح فرهنگی، اجتماعی و فردی آشکار می‌شود: از شکل‌دهی چارچوب فرهنگی و پذیرش تکثر تا تقویت انسجام اجتماعی و تغییر ساختارهای ستمگر (Moss, 2005; Tacey, 2004) و پاسخ‌گویی به نیازهای معنوی گروه‌های گوناگون مانند سالمندان، ناتوانان و کودکان در بحران‌های وجودی (Williams, 2018; Coleman, 2002; Jones, Smith, 2020).

۵-۱. نقش معنویت در مددکاری اجتماعی براساس دیدگاه مائتوس

از دیدگاه مائتوس معنویت نقشی اساسی در مددکاری اجتماعی دارد؛ زیرا این حرفه را قادر می‌سازد به نیازهای عمیق انسانی پاسخ دهد که علم و منطق به‌تنهایی از عهده‌ی آن برنمی‌آیند. وی معتقد است بسیاری از مسائل مددکاری اجتماعی همچون فروپاشی روابط، تنهایی، سوگ و فقدان، از جنسی‌اند که توضیحات عقلانی برایشان ناکافی است و در این موقعیت‌ها تنها معنویت می‌تواند تسکین‌بخش باشد. در تأیید این دیدگاه، (Moss, 2005; Tacey, 2004) نیز یادآور می‌شود که حیات انسانی فرآیندی صرفاً آزمایشگاهی نیست و علم، در بسیاری موارد، پاسخ‌های ناکافی و غیررضایت‌بخش ارائه می‌دهد. بری.آر با اشاره به تجارب حرفه‌هایی چون پرستاری، بر اهمیت «همراهی انسانی و گوش دادن همدلانه» در کنار درمان علمی تأکید می‌کند. باین حال، او نادیده گرفتن منطق و روش علمی را نیز خطا می‌داند و بر ضرورت

تلفیق رویکردهای معنوی با عمل مبتنی بر شواهد علمی در مددکاری اجتماعی تأکید می‌ورزد (Mathews, 2009).

او در کتاب خود اشاره می‌کند: «مطالعات متعدد نشان داده‌اند که معنویت و باورهای مذهبی تأثیر مثبتی بر سلامت جسمی و روانی افراد دارند. به عنوان مثال، کونیگ و همکاران در تحقیقات خود در آمریکا دریافتند که افرادی که به طور منظم به کلیسا می‌روند و به آیین‌های مذهبی پایبندند، طول عمر بیشتری دارند، فشار خون کمتری تجربه می‌کنند و خطر ابتلا به بیماری‌های قلبی و عروقی در آن‌ها کمتر است؛ همچنین، این افراد میزان کمتر مرگ و میر ناشی از بیماری قلبی و حملات قلبی، افزایش موفقیت در جراحی پیوند قلب، کاهش سطح کلسترول، کاهش سطح درد در افراد مبتلا به سرطان را تجربه می‌کنند (Lindridge, 2007; Koenig, et. al, 2001) یافته‌های مشابهی در مطالعات دیگر نیز به دست آمده است. برای مثال، اخیراً یک مقاله از بنیاد سلامت روان ادعا می‌کند که: ... معنویت ممکن است احساسات منفی مانند خشم، ترس و انتقام را کاهش دهد و سطح تنش را کاهش دهد. این کاهش ممکن است به سیستم ایمنی قوی‌تر، کاهش فشار خون و کاهش خطر بیماری‌های قلبی عروقی و سکتة منجر شود. به عنوان مثال، فردی که یوگا تمرین می‌کند احتمالاً کاهش اضطراب، افسردگی، اختلال استرس پس از سانحه، استرس و بیماری‌های پزشکی مرتبط با استرس را تجربه می‌کند (Lindridge, 2007; Koenig, et. al, 2001) مطالعات دیگر همچنین مزایای اعتقاد معنوی را برای بهبودی از سوگ عزیزان گزارش کرده‌اند (Coleman et. al, 2002; Walsh et. al, 2002). دلایلی که به بهبود سلامت روان کمک می‌کنند، پیچیده هستند و ممکن است شامل موارد زیر باشند: حضور در مکان‌های عبادی می‌تواند حس هویت و تعلق را تقویت کند و انگیزه‌ای برای بیدارشدن در صبح و انجام فعالیت‌ها فراهم آورد؛ همچنین، انجام آیین‌ها و مراسم مذهبی، مانند نمازهای روزانه و پیروی از تقویم مذهبی و اعمال گوناگون در طول سال به زندگی ساختار و معنا می‌بخشد. عبادتگاه‌ها و گروه‌های مذهبی در مواقع بحرانی حمایت‌های عملی و عاطفی ارائه می‌دهند. بیان معنوی و ارتباط با نیروهای فراتر از فرد می‌تواند بهزیستی روانی را تقویت کند. نگرشی که معنویت به

زندگی می‌بخشد، در دنیایی پر از ناپایداری، اطمینان و حس امنیت را به همراه دارد. شاید متوجه شده باشید که بسیاری از این فواید به هویت، معنا مرتبط هستند، که همگی برای درک اینکه ما چه کسی هستیم و چگونه با دنیای پیرامونمان ارتباط برقرار می‌کنیم، بسیار دارای اهمیت هستند» (Mathews, 2009, p. 48).

۵-۲. دین، معنویت و مددکاری اجتماعی از نگاه ماثوس

به گفته‌ی ماثوس (Mathews, 2009, p. 48)، دین و معنویت نقش تاریخی و حیاتی در مددکاری اجتماعی داشته‌اند و پیوند نزدیکی با ارائه خدمات مراقبت اجتماعی برقرار کرده‌اند. بسیاری از خدمات اجتماعی اولیه به واسطه سازمان‌های مذهبی ارائه شده و ارزش‌هایی همچون شفقت، خدمت و مسئولیت مدنی، افراد مؤمن را به مشارکت و ارائه منابع خود برای رفع نیازهای دیگران ترغیب کرده است؛ برای نمونه، در بریتانیا، مؤسسات قرون وسطایی و مدارس دینی، آموزش و پرستاری فقرا را بر عهده داشتند و صدقه‌دادن به فقرا وظیفه‌ای دینی تلقی می‌شد (Mathews, 2009, pp. 50-59؛ Neuberger, 2004). این رابطه دین و معنویت با مددکاری اجتماعی، حوزه‌ای وسیع و نیازمند مطالعه مستقل است.

با این حال، ماثوس (Mathews, 2009, pp. 71-79؛ Baskin, 2002) به دلایل نادیده گرفته شدن دین در مددکاری اجتماعی اشاره می‌کند: نخست، تاریخ و اعمال برخی گروه‌های مذهبی در تبعیض، مردسالاری و سوءاستفاده، سبب از دست رفتن اعتماد و رشد سکولاریسم شده است. دوم، پایه علمی مددکاری اجتماعی در علوم اجتماعی و روان‌شناسی سکولار سبب بی‌توجهی به دین می‌شود؛ نمونه آن دیدگاه مارکس، وبر، دورکیم و فروید درباره دین است. در نتیجه، مددکاران اجتماعی بیشتر نسبت به دین بی‌علاقگی یا ضدیت نشان می‌دهند و دوره‌های آموزشی نیز نقش معنویت و ایمان را به رسمیت نمی‌شناسند. این شکاف میان معنویت و مددکاری اجتماعی موجب کاهش کیفیت خدمات و توانمندی حرفه در پاسخ به نیازهای معنوی جامعه می‌شود (Mathews, 2009, pp. 71-79؛ Baskin, 2002).

۶. مفاهیم کلیدی معنویت در اندیشه مطهری

مطهری با طرح چند عنصر اساسی، چارچوب مفهومی معنویت را ترسیم می‌کند. مهم‌ترین این مفاهیم عبارت‌اند از:

غیب و ماوراءالطبیعه: در نگاه مطهری، رکن اصلی معنویت «جهان غیب» و غنای عالم ماوراست (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۲۶) او تصریح می‌کند که اسلام جهان‌بینی‌ای دارد مرکب از غیب و شهادت، و معنویت یعنی اصالت دادن به بخش غیبی وجود (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۲۶).

ایمان به عنوان امری روحانی: ایمان دینی در نظر ایشان «واقعاً یک امر معنوی» است. یعنی ایمان نوعی شناخت و گرایش خاص روحی نسبت به جهان به‌شمار می‌آید؛ از این رو، ایمان و معنویت را دو مقوله جدانشدنی می‌داند؛ چنان‌که می‌گوید «معنویت و انسانیت دو امر تفکیک‌ناپذیرند» (رودگر، ۱۴۰۱).

فطرت: طبقه‌ای انسانی دروازه ورود به عالم معنویت است. مطهری معتقد است انسان «همواره دروازه معنویت، غیب و ملکوت بوده است» و فطرت الهی او را به عالم معنویت پیوند داده است. به عبارت دیگر، نیازهای معنوی انسان ریشه در فطرت دارد و خدمت به دیگران نیز جزو خواسته‌های ذاتی بشر شمرده می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۴).

تکامل و رشد: معنویت پایه و اساس رشد و کمال انسان است. استاد مطهری می‌فرماید: «از نظر قرآن، معنویت پایه تکامل است؛ این همه عبادات که در اسلام بر روی آن تکیه شده است، برای تقویت جنبه معنوی روح انسان است...» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۵، ص ۱۷۲). معنویت برای او زیرساخت توسعه وجودی و دستیابی به سیر تکامل انسانی به‌شمار می‌رود (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۵، ص ۱۷۲).

عدالت: در اندیشه مطهری، عدالت اجتماعی و معنویت دوبه‌هم پیوسته‌اند. او می‌گوید: «اگر در جامعه‌ای عدالت اجتماعی برقرار نباشد، پایه معنویت هم متزلزل خواهد بود» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۴۳). به نظر او معنا و پابندی به ارزش‌های اخلاقی و عبادی در کنار تحقق عدالت می‌تواند معنویت راستین جامعه را تضمین کند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۴۳).

آزادی درونی و بیرونی: آزادی حقیقی نیز در تفسیر ایشان با معنویت گره خورده
 است. از دید مطهری آزادی بیرونی بدون آزادی درونی محقق نمی‌شود؛ به‌طوری که نبود آزادی درونی درنهایت به استبداد ختم می‌شود. او می‌گوید معنویت همان جانمایه آزادی درونی است و آزادی به معنای اسلامی زمینه رشد معنویت را فراهم می‌کند (رودگر، ۱۴۰۱).

۱-۶. ضرورت نیاز انسان به معنویت

مطهری فلسفه نیاز انسان به معنویت را در ترکیبی از فطرت الهی و هدف‌مندی وجود بشر می‌داند. به نظر او انسان جدا از نیازهای جسمانی و زیستی، «نیازهای معنوی و روحانی» نیز دارد که با تولد همراه او هستند و تأمین آن‌ها امری فطری است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۶۱۶). او تأکید می‌کند که آدمی «فطرتاً نیازمند خدمت به دیگران است»، و اگر این زمینه خدادادی سالم بماند، نمی‌تواند نسبت به مشکلات هموعانش بی‌تفاوت باشد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۶۱۸) همچنین مطهری معتقد است انسان بدون معنویت، انسان حقیقی نیست؛ او می‌گوید «انسان بدون معنویت را انسان حقیقی نمی‌داند» و ایمان و معنویت را جزء سرشت آدمی می‌شمرد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۵، ص ۱۷۵)؛ از این رو، معنویت را «پایه و اساس» رشد و کمال انسان می‌داند؛ همان‌طور که خود فرموده است: «معنویت پایه تکامل است» به بیان دیگر، برای مطهری معنویت تکمیل‌کننده ابعاد وجودی انسان و ضامن دستیابی به کمالات والای اوست، و به همین دلیل انسان به آن نیازمند است (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۱۴۹).

۲-۶. معنویت در مددکاری اجتماعی از نگاه شهید مطهری

از دیدگاه شهید مطهری (و بر مبنای آموزه‌های اسلامی)، حضور معنویت در امور اجتماعی فواید و ثمرات متعددی در پی دارد. به عنوان مثال:
برای شخص مددکار: معنویت وظیفه خدمت به خلق را باری الهی و مقدس می‌داند. خدمات اجتماعی صادقانه راه رسیدن به رضایت خدا و پاداش معنوی عظیم

است (زاهدی اصل، ۱۴۰۲)؛ افزون‌براین، عمل به معنویات باعث «تزکیه نفس» مددکار می‌شود: انجام اعمال صالح و کمک به نیازمندان نه تنها روح مددکار را پالایش می‌کند بلکه «انسانیت او را پرورش داده و با تکرار نیکی‌ها به مقام تقوا می‌رساند». به عبارتی، فردی که کار خود را در چارچوب معنویت پیش می‌برد با امید به پاداش الهی، استقامت، دلسوزی و مسئولیت‌پذیری بیشتری از خود نشان می‌دهد (زاهدی اصل، ۱۴۰۲).

برای مددجویان: معنویت تسلی‌بخش و امیدزا است. کمک و انفاق به مستمندان طبق روایات اهل بیت علیهم‌السلام «کفاره گناهان بزرگ» و موجب زدودن غم از چهره مصیبت‌دیدگان می‌شود. به این ترتیب، دریافت خدمت صادقانه از یک مددکار معنوی می‌تواند روحیه مددجو را جریانی دهد، احساس آرامش و امید در او ایجاد کرده و انگیزه ادامه مسیر را در او تقویت کند؛ همچنین، دریافت صدقه یا کمک، براساس آموزه‌های دینی، عاملی برای «تزکیه و تطهیر» نفس مددجو است (زاهدی اصل، ۱۴۰۲)؛ بنابراین، حضور معنویت در مددکاری اجتماعی سبب می‌شود مددجو نه فقط از نظر مادی، بلکه از نظر معنوی نیز تحت حمایت قرار گیرد و تجارب ناخوشایند را با اتکال به خدا و حمایت جامعه پشت سر بگذارد.

۷. مقایسه دو دیدگاه

ماتئوس معنویت را به عنوان تجربه‌ای فردی و درونی می‌داند که جستجوی معنا و هدف در زندگی را شامل می‌شود و به عنوان منبعی برای حمایت روانی و اجتماعی در مواجهه با چالش‌های زندگی عمل می‌کند. در نگاه او، معنویت بیشتر از منظر فرآیندهای روان‌شناختی و اجتماعی بررسی می‌شود و ابعاد الهی و متعالی آن کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. این دیدگاه، معنویت را به عنوان ابزار انسانی برای یافتن معنا و مدیریت بحران‌های فردی و اجتماعی تعریف می‌کند؛ اما ارتباط آن با کمال الهی و هدف نهایی زندگی را نادیده می‌گیرد.

در مقابل، شهید مطهری معنویت را به عنوان رکن اساسی تعالی انسان و ارتباط با خداوند می‌بیند و معتقد است معنویت واقعی بدون اتصال به حقیقت الهی و پذیرش

مسئولیت انسانی امکان‌پذیر نیست (مطهری، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲ و ۱۳۸۸). از این منظر، معنویت سکولار فقط به تلاش‌های انسانی برای دستیابی به زندگی معنادار محدود می‌شود و قادر به پاسخگویی به پرسش‌های اساسی وجودی مانند «معنای نهایی زندگی چیست؟» نیست. در معنویت اسلامی، جهان هدف‌مند و هدایت‌شده است و انسان به عنوان خلیفه خدا مسئول تحقق تقرب الهی و سعادت ابدی است، درحالی که معنویت سکولار به تجربه‌های فردی و خودشناسی برای ایجاد معنا در زندگی متکی است.

۷-۱. نقاط اشتراک دو دیدگاه

۷-۱-۱. هر دو دیدگاه به اهمیت معنویت در زندگی انسان اذعان دارند و آن را به عنوان عنصری کلیدی برای بهبود کیفیت زندگی و مقابله با چالش‌های روانی و اجتماعی مطرح می‌کنند.

۷-۱-۲. هر دو تأکید دارند که معنویت می‌تواند به عنوان یک منبع حمایت روانی و اجتماعی در مواقع بحرانی عمل کند و به افراد کمک کند تا با مشکلات و چالش‌های زندگی بهتر مواجه شوند.

۷-۱-۳. هر دو دیدگاه بر این باورند که معنویت می‌تواند به رشد فردی و خودشناسی کمک کند و به افراد احساس معنا و هدف در زندگی بدهد.

۷-۲. نقاط اختلاف دو دیدگاه

۷-۲-۱. مفهوم معنویت: ایان ماتئوس معنویت را به عنوان یک تجربه درونی و شخصی تعریف می‌کند که براساس باورها، ارزش‌ها، و تجربیات فردی شکل می‌گیرد، درحالی که شهید مطهری معنویت را با اتصال به خداوند و تکامل الهی تعریف می‌کند. در دیدگاه مطهری، معنویت به معنای جستجوی حقیقت ابدی و حرکت به سوی کمال نهایی است.

۷-۲-۲. مبنای معنویت: در دیدگاه ماتئوس، معنویت بیشتر بر تجربه‌های شخصی و روان‌شناختی تکیه دارد و کمتر به مبانی الهی و وحیانی توجه دارد. در مقابل، معنویت

در اندیشه مطهری براساس مبانی دینی و الهی استوار است و با وحی، عقل و طبیعت انسانی پیوند دارد.

۷-۲-۳. هدف معنویت: در نگاه مائتوس، هدف معنویت بیشتر به بهبود وضعیت روانی و اجتماعی افراد محدود می‌شود و به عنوان یک ابزار برای ایجاد حس خوب و رضایت موقت تعریف می‌شود. در مقابل، هدف معنویت در اندیشه مطهری رسیدن به کمال انسانی و تقرب به خداوند است.

۷-۲-۴. پایداری معنویت: در دیدگاه ایان مائتوس، معنویت‌های بدلی ممکن است برای مدتی حس خوب برای مددجو ایجاد کند اما به دلیل عدم اتصال با پایگاه حقیقی معنویت و عدم شناخت صحیح بعد روانی انسان، ممکن است پس از مدتی منحرف شده یا به سردی و مشکل برخورد کند. اما در اندیشه مطهری، معنویت واقعی بر مبنای ارتباط مستقیم با خالق و شناخت درست انسان استوار است و از پایداری بیشتری برخوردار است.

نگاه ایان مائتوس به معنویت، بیشتر براساس تجربیات فردی و روان‌شناختی بنا شده است و به ابعاد الهی و وحیانی آن توجه کافی ندارد. این نوع نگاه ممکن است برای مدت کوتاهی حس خوبی را در مددجو ایجاد کند، اما به دلیل عدم اتصال به منبع حقیقی معنویت و نداشتن شناخت کامل از بعد روانی انسان، می‌تواند منجر به انحراف، سردی و مشکلات دیگر شود. از سوی دیگر، نگاه اسلام به معنویت، یک نگاه جامع به انسان است که از جانب خالق به مخلوق نگریسته می‌شود و معنویت واقعی را از معنویت‌های بدلی و شبه معنویت‌ها تمایز می‌دهد. در این دیدگاه، معنویت در کنار مادیات جایگاه مشخص‌تری دارد و مقصود واقعی از معنویت به روشنی تبیین شده است. در نهایت، می‌توان گفت که معنویت در نگاه ایان مائتوس به دلیل عدم توجه به ابعاد الهی و وحیانی، ممکن است در برابر چالش‌های واقعی زندگی ناپایدار باشد، درحالی‌که معنویت در اندیشه اسلامی با ارائه یک چارچوب جامع و پایدار، می‌تواند به فرد کمک کند تا به تعادل و آرامش درونی دست یابد و در مسیر رشد و تعالی قرار گیرد.

این تحلیل نشان می‌دهد که دیدگاه‌های ماتئوس و مطهری هرچند در اهمیت دادن به معنویت مشترک هستند، اما در منبع، هدف و نحوه کاربرد معنویت تفاوت‌های اساسی دارند که ناشی از توجه یا عدم توجه به فطرت خداجوی انسان است.

۸. تأثیر هر یک از دو دیدگاه بر مددکاری اجتماعی

تفاوت دو دیدگاه ایان ماتئوس و شهید مطهری درباره معنویت، تأثیرات قابل توجهی بر مددکاری اجتماعی دارد. این تفاوت‌ها، به ویژه در روش کار مددکاران و نتایج حاصل از آن بر مددجویان، در چند گروه زیر برجسته می‌شود: افراد مسن و از کار افتاده، معتادان و افراد دارای سوء مصرف مواد، و کودکان. در هر یک از این گروه‌ها، نوع معنویت که به کار گرفته می‌شود، به شکل مستقیم یا غیرمستقیم بر کیفیت زندگی، رشد روانی و اجتماعی، و حتی سلامت جسمی مددجویان تأثیر می‌گذارد.

۸-۱. افراد مسن و از کار افتاده

در نگاه ایان ماتئوس، معنویت به عنوان تجربه‌ای درونی و فردی تعریف می‌شود که می‌تواند به مددجویان مسن کمک کند تا حس تعلق و هدف در زندگی خود را حفظ کنند. این نوع معنویت ممکن است با استفاده از تکنیک‌هایی مانند مدیتیشن، توجه به احساسات مثبت، و ایجاد محیطی آرام برای گفتگو درباره تجربیات معنوی، بهبود کیفیت زندگی و کاهش اضطراب و افسردگی را برای افراد مسن فراهم کند. اما به دلیل عدم ارتباط معنویت با پایگاه حقیقی و الهی، ممکن است این احساسات به صورت موقت و سطحی باقی بمانند و نتوانند به طور پایدار معنای عمیقی به زندگی مددجویان ببخشند. در نتیجه، ممکن است افراد مسن به دلیل عدم یافتن معنای واقعی، در نهایت دچار سردرگمی یا احساس پوچی شوند.

در مقابل، در اندیشه شهید مطهری، معنویت با ارتباط مستقیم به خداوند و باورهای دینی مرتبط است. این نوع معنویت می‌تواند به مددجویان مسن کمک کند تا احساس امنیت و آرامش بیشتری داشته باشند، زیرا احساس می‌کنند بخشی از یک

طرح بزرگتر و الهی هستند. این ارتباط معنوی نه فقط به کاهش اضطراب و افسردگی کمک می‌کند، بلکه به آن‌ها هدفی واقعی برای ادامه زندگی می‌دهد. مددکاران در این رویکرد، با ارائه حمایت معنوی و دینی، می‌توانند به ایجاد یک محیط پایدار و عمیق‌تر برای مددجویان مسن کمک کنند، که منجر به افزایش رضایت و آرامش در زندگی آن‌ها می‌شود؛ همچنین بافت زندگی دینی و گزاره‌های حمایتی دینی مسیر درست مددکاری را به مددکاران نمایش می‌دهد، برای مثال تأکید دین بر صله رحم و ایجاد ارتباطات در خانواده گسترده می‌تواند به رسالت یک مددکار تبدیل شود.

۸-۲. معتادان و افراد دارای سوء مصرف مواد

در دیدگاه ایان ماثوس، معنویت به عنوان تجربه‌ای شخصی و درونی تعریف می‌شود که می‌تواند برای کمک به معتادان به کار گرفته شود تا از طریق تمرکز بر تجربیات مثبت، بهبود یابند. روش‌های پیشنهادی مانند گروه‌های حمایتی معنوی، مدیتیشن، و تشویق به کشف معنای شخصی، ممکن است در مراحل اولیه به مددجویان کمک کند تا احساس بهتری داشته باشند. با این حال، به دلیل عدم پیوند این نوع معنویت با پایه‌های واقعی و الهی، این تلاش‌ها ممکن است کوتاه‌مدت باشند و در نهایت به ناکامی یا بازگشت به رفتارهای اعتیادآور منجر شوند، چراکه افراد به یک منبع قدرت حقیقی متصل نیستند و در برابر چالش‌های بزرگتر زندگی فاقد پشتوانه کافی هستند.

از سوی دیگر، در نگاه شهید مطهری، معنویت به عنوان یک منبع الهی و پایدار ارائه می‌شود که معتادان را به سوی توبه، اصلاح، و بازگشت به مسیر صحیح هدایت می‌کند. این دیدگاه بر بازگشت به فطرت پاک انسانی و ارتباط عمیق با خداوند تأکید دارد. در این رویکرد، مددکاران اجتماعی می‌توانند با تشویق مددجویان به استفاده از قدرت ایمان و اراده، راهکارهای پایدارتری برای مقابله با اعتیاد ارائه دهند. مددجویان با پیوند به معنویت واقعی و الهی، می‌توانند انگیزه‌های قوی‌تری برای ترک مواد و بازسازی

زندگی خود پیدا کنند، چراکه احساس می‌کنند که به واسطه یک نیروی بالاتر هدایت و حمایت می‌شوند.

۸-۳. کودکان

در نگاه ایان مائتوس، معنویت برای کودکان بیشتر به عنوان تجربه‌ای درونی و اکتشافی در نظر گرفته می‌شود. این دیدگاه در پی تقویت احساسات مثبت، ایجاد حس تعلق، و تشویق به کشف خود و جهان پیرامون از طریق بازی‌ها و فعالیت‌های گروهی است. این روش‌ها ممکن است برای کودکان جذاب باشد و به افزایش شادی و تعامل اجتماعی آنان کمک کند؛ اما به دلیل نبود چارچوب الهی و عدم تکیه بر معنویت عمیق، این تجربه‌ها ممکن است سطحی و موقتی باقی بمانند و نتوانند به طور پایدار نیازهای معنوی کودکان را تأمین کنند.

در مقابل، در اندیشه شهید مطهری، معنویت کودکان با تعلیم و تربیت دینی و اخلاقی شروع می‌شود. این رویکرد تلاش می‌کند تا کودکان را از سنین پایین با ارزش‌های دینی و معنوی آشنا کند و آن‌ها را به خداوند و معنای زندگی پیوند دهد. مددکاران اجتماعی با ارائه آموزه‌های دینی، تشویق به عبادت، و نشان دادن نمونه‌های اخلاقی مثبت، می‌توانند کودکان را به سوی یک مسیر معنوی پایدار هدایت کنند. این نوع تربیت، به کودکان کمک می‌کند تا از سنین پایین، احساس تعلق به یک نیروی بالاتر را تجربه کنند و از رهنمودهای معنوی برای رشد شخصی و اجتماعی استفاده کنند. به این ترتیب، کودکان با داشتن چارچوب معنوی قوی، قادر خواهند بود تا در مواجهه با چالش‌های آینده و جوانی، تصمیمات بهتری بگیرند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر معنویت را در دیدگاه ایان مائتوس و مقایسه آن با اندیشه شهید مطهری بررسی می‌کند. هر دو رویکرد، اهمیت معنویت در حیات انسان و مددکاری اجتماعی را مورد تأکید قرار می‌دهند و آن را منبع معنا، امید، تاب‌آوری و بازسازی هویت انسانی

می‌دانند. ماتئوس معنویت را تجربه‌ای فردی، روان‌شناختی و سکولار می‌بیند که با رشد شخصی و کیفیت زندگی مرتبط است و در محیط‌های چندفرهنگی کاربرد دارد، در حالی که مطهری معنویت را ریشه‌دار در فطرت الهی انسان و وابسته به ایمان و رابطه با خدا می‌داند، به گونه‌ای که فقط این پیوند زمینه پایداری روانی و اصلاح اخلاقی مددجو را فراهم می‌آورد.

تفاوت بنیادین دو رویکرد در مددکاری اجتماعی مشهود است. در دیدگاه ماتئوس، مددکار با ابزارهایی مانند ارزیابی معنوی و روایت‌درمانی به کشف معنا و خودشناسی مددجو کمک می‌کند؛ اما به دلیل نبود بنیان غایی، اثرات آن ممکن است کوتاه‌مدت باشد. در مقابل، معنویت الهی مطهری با تکیه بر ایمان و تربیت اخلاقی، انگیزه‌ای پایدار برای بازسازی زندگی و رشد وجودی مددجو ایجاد می‌کند؛ بنابراین، تلفیق حساسیت فرهنگی ماتئوس با معنویت الهی مطهری می‌تواند چارچوبی جامع و کارآمد برای مددکاری اجتماعی اسلامی فراهم سازد که هم نیازهای روانی و اجتماعی و هم نیازهای روحی و معنوی انسان را پاسخ می‌دهد.

برای به‌کارگیری مؤثر معنویت در مددکاری اجتماعی در ایران، پیشنهاد می‌شود:

۱. **آموزش و خودآگاهی معنوی مددکاران:** مددکاران باید ابتدا نسبت به معنویت شخصی خود و مراجعان آگاه باشند و مهارت‌هایی مانند گفت‌وگوی معنابخش و ارزیابی معنوی را از طریق کارگاه‌ها و آموزش‌های تخصصی فراگیرند.

۲. **احترام به باورها و مناسک مذهبی مراجعان:** فراهم‌سازی محیطی امن برای انجام اعمال عبادی مانند نماز و دعا، به‌ویژه برای سالمندان و بیماران، می‌تواند نقش مهمی در آرامش و تاب‌آوری روانی آنان داشته باشد.

۳. **تقویت پیوند اجتماعی و گروهی:** مراکز مددکاری می‌توانند با برگزاری برنامه‌های جمعی معنوی مانند جلسات قرآن و فعالیت‌های خیریه، فرایند «اجتماعی‌سازی معنوی» را در جامعه تقویت کنند.

۴. **تأکید بر عدالت و خدمت به دیگران:** معنویت در اندیشه اسلامی با عمل خیر و

عدالت‌خواهی گره خورده است. مددکاران می‌توانند از این ارزش‌ها برای افزایش حس مسئولیت‌پذیری اجتماعی و مشارکت داوطلبانه مددجویان بهره گیرند.

پیشنهادهات

در زمینه پژوهش‌های آینده نیز پیشنهادات ذیل ارائه می‌شود:

۱. تحلیل عمیق مؤلفه‌های معنویت اسلامی براساس نظریه شهید مطهری، با تمرکز بر عبودیت الهی، عدالت و رشد اخلاقی در مددکاری اجتماعی.
۲. طراحی و ارزیابی مداخلات معنوی آموزشی برای ارتقای تاب‌آوری و سلامت روان مددکاران و مراجعان.
۳. مطالعات تطبیقی میان اندیشه‌های غربی و اسلامی در حوزه معنویت، برای غنای نظری مددکاری معنوی.
۴. تحقیقات میدانی درباره تجربه‌های عملی مددکاران ایرانی در ادغام معنویت در فرایند مددکاری.

فهرست منابع

- احمدی فراز، علی؛ اژدری، محمد. (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی معنویت در اسلام و مسیحیت. پژوهش‌های دین و سلامت، ۲(۴)، صص ۷۱-۸۵.
- اعوانی، غلامرضا. (۱۳۸۲). معنویت در جهان معاصر. قم: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رودگر، محمدجواد. (۱۴۰۱). فلسفه معنویت در اندیشه و آثار استاد شهید مطهری. انوار معرفت، (۲۲)، صص ۱۷-۳۳.
- ریهبانی، لوئیس معلوف. (۲۰۰۵م). المنجد فی اللغة. بیروت: دارالمشرق.
- زاهدی اصل، محمد. (۱۴۰۲). مقدمه‌ای بر خدمات اجتماعی در اسلام (چاپ پنجم). تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی رحمته الله علیه.
- شرتونی، سعید خوری. (۱۹۹۶م). أقرب الموارد فی فصحی العربیة والشوارد (ج ۳). بیروت: دارالمشرق.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان (مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فتحی، محمد؛ امرانی، فاطمه. (۱۳۹۵). بررسی تأثیر معنویت در سلامت روانی و اجتماعی در جامعه اسلامی. اندیشه دینی و روان‌شناسی، ۴(۲)، صص ۱۰۱-۱۱۸.
- مجمع اللغة العربیة. (۱۹۹۸م). المعجم الوسیط (ج ۲). قاهره: دارالنهضة العربیة.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). فلسفه اخلاق (محقق: احمدحسین شریفی). تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). انسان و سرنوشت. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲). فطرت. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). آزادی معنوی. تهران: صدرا.

- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار (ج ۱، ۲، ۳ و ۲۵؛ چاپ چهارم). تهران: انتشارات صدرا.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
- نظریور، نرگس؛ سپاهی، علی. (۱۳۹۸). رابطه معنویت و الاهیات از دیدگاه مک‌گراث و شهید مطهری. *دین و پژوهش‌های معنوی*، ۶(۱)، صص ۴۵-۶۶.
- Baskin, Cindy. (2002). *Circles of inclusion: Aboriginal worldviews in social work education*. Ottawa, Canada: Canadian Association of Schools of Social Work.
- Coleman, Peter G., Ivani-Chalian, Carmen, & Robinson, Marie. (2002). Meaning and coherence in the latter part of life: Associations with physical and mental functioning. *Aging Studies*, 16(4), pp. 361-377. [https://doi.org/10.1016/S0890-4065\(02\)00073-7](https://doi.org/10.1016/S0890-4065(02)00073-7)
- Elkins, David N., Hedstrom, Linda J., Hughes, Lillian L., Leaf, John A., & Saunders, Craig. (1988). Toward a humanistic-phenomenological spirituality: Definition, description, and measurement. *Humanistic Psychology*, 28(4), pp. 5-18. <https://doi.org/10.1177/0022167888284002>
- Koenig, Harold G., McCullough, Michael E., & Larson, David B. (2001). *Handbook of religion and health*. New York, NY: Oxford University Press.
- Lindridge, Anthony. (2007). *Spirituality and mental health: A review*. London: Mental Health Foundation. Retrieved from <https://www.mentalhealth.org.uk>
- Mathews, Ian. (2009). *Social work and spirituality*. Exeter, UK: Learning Matters. (Transforming Social Work Practice Series). ISBN: 978-1-84445-194-4
- Moss, Bernard. (2005). *Religion and spirituality in social work*. Exeter, UK: Learning Matters.
- Neuberger, Julia. (2004). *Dying well: A guide to enabling a good death*. London: King's Fund.
- Smith, John, & Jones, Rebecca. (2020). The role of spirituality during crisis: A psychological analysis. *Spirituality in Mental Health*, 22(3), pp. 201-217.

- Tacey, David. (2004). The spirituality revolution: The emergence of contemporary spirituality. Hove, UK: Brunner-Routledge.
- Walsh, Kathy, Coleman, Peter, & Hughes, Sarah. (2002). Bereavement and spirituality in cancer patients: A qualitative perspective. *Palliative Medicine*, 16(6), pp. 507–515.
- Williams, Amanda. (2018). Spirituality and cancer care: How spirituality impacts coping. *Oncology Practice*, 14(3), pp. 142–148.

A Critical Analysis of Deepak Chopra's View on the Connection between "Brain Responses" and "Existential Evolution"¹

Mohammad Hossein Kiani 

Assistant Professor, Department of Philosophy and Kalam, Faculty of Islamic Studies, Ahl al -Bayt International University, Tehran, Iran.

kiani61@yahoo.com



Abstract

Chopra's idea about "existential evolution" is linked to "brain responses" because he considers brain functions to be the source of individual thoughts and actions. Therefore, the article's question is: to what extent do Chopra's views on the relationship between "existential evolution" and "brain responses" possess soundness and validity? The research findings, conducted via library methods and an analytical-critical approach, indicate that Chopra's idea—derived from the triad of "God as Infinite Intelligence," "Brain Responses," and "Spiritual Practices"—lacks sufficient validity. This is because there is a deep methodological gap between his claims and his evidence, suggesting that the core idea appears as a pseudo-scientific reading. On one hand, subjectivity, as the foundation of Chopra's view on spirituality, especially the issue of existential evolution, leads to various challenges such as relativity, pluralism, and the dissolution of criteria. On the other hand, reducing self-consciousness to body-consciousness leads to an incomplete

1. Kiani, M. H. (2025). A Critical Analysis of Deepak Chopra's View on the Connection between "Brain Responses" and "Existential Evolution". *Islamic Spirituality Research*, 4(1), pp. 122-146.
<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.71242.1140>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/03/30 • **Revised:** 2025/04/21 • **Accepted:** 2025/07/11 • **Online Publication:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



understanding of existential evolution, as it necessitates ignoring many spiritual-psychological capacities. Furthermore, relying on empirical findings and a physicalist method while simultaneously attempting to justify meaning, metaphysics, and particularly concepts like God and the soul, constitutes two divergent approaches that ultimately result in a kind of internal contradiction in Chopra's thought.

Keywords

Existential Evolution, God, Matter, Self-Actualization, Intelligence, Spirituality.

تحلیل انتقادی دیدگاه دیپاک چوپرا درباره پیوند «واکنش‌های مغز» با «تکامل وجودی»^۱

محمدحسین کیانی 

استادیار، گروه فلسفه و کلام، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (علیهم‌السلام)، تهران، ایران.
kiani61@yahoo.com



چکیده

ایده چوپرا درباره «تکامل وجودی» با «واکنش‌های مغزی» پیوند دارد؛ چراکه کارکردهای مغز را خاستگاه افکار و کنش‌های فردی به شمار می‌آورد. از همین‌رو، پرسش مقاله در این‌باره است که نگرش چوپرا درباره نسبت «تکامل وجودی» و «واکنش مغزی» تا چه اندازه از استحکام و اعتبار برخوردار است؟ بدین‌سان، یافته‌های پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای و روش تحلیلی - انتقادی نشان می‌دهد که ایده چوپرا که با شرح سه گانه «خدا همچون هوشمندی بیکران»، «واکنش‌های مغزی» و «تمرین‌های معنوی» به دست می‌آید؛ از اعتبار کافی برخوردار نیست؛ چراکه شکاف عمیقی به لحاظ روش‌شناختی میان دعاوی و مستندات وجود دارد و از همین‌رو، اصل ایده به‌منزله خوانش شبه‌علمی به‌نظر می‌رسد. از یک‌سو، سوژگی‌یافته به‌منزله بنیاد نگرش چوپرا به معنویت و به‌ویژه مسئله تکامل وجودی موجب چالش‌های متنوع نظیر نسبیت، پلورالیسم، اضمحلال معیار می‌شود و از سوی دیگر، کاهش خودآگاهی

۱۲۴

مجله پژوهش‌های اسلامی

سال چهارم، شماره ۱، ۱۴۰۴

۱. کیانی، محمدحسین. (۱۴۰۴). تحلیل انتقادی دیدگاه دیپاک چوپرا درباره پیوند «واکنش‌های مغز» با «تکامل وجودی». معنویت‌پژوهی اسلامی، ۴(۱)، صص ۱۲۲-۱۴۶.

<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.71242.1140>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۲۰۲۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



به تن آگاهی به فهم ناقص از تکامل وجودی می‌انجامد؛ چرا که مستلزم نادیده‌انگاری بسیاری از قابلیت‌های روحی-نفسانی است. چنان‌که، اتکا به یافته‌های تجربی و روش فیزیکالیسم و توامان، کوشش برای توجیه معنا، متافیزیک و به‌ویژه مقولاتی نظیر خدا و روح بسان دو رهیافت متفاوت است که سرانجام به نوعی تناقص درونی در اندیشه چوپرا ختم می‌شود.

کلیدواژه‌ها

تکامل وجودی، خدا، ماده، خودشکوفایی، هوشمندی، معنویت.

دیپاک چوپرا^۱ نظریه پرداز معنوی است که با استناد به دانش پزشکی، عصب‌شناسی، فیزیک کوانتوم و متأثر از پارادایم‌های معنویت سکولار می‌کوشد تا خوانش جدیدی از الهیات ارائه کرده و به برخی از مسائل معنوی پاسخ دهد. او در این رویکرد به مسائل متنوعی می‌پردازد؛ از جهان هستی، روابط متقابل انسان با جهان، ویژگی‌های انسانی، معنا و هدف زندگی، الگوهای رفتاری، راهکارهای تغییر نگرش و قوانین معنوی گرفته تا قدرت ذهن، آگاهی، تحول شخصی، موفقیت، احساسات، سلامت، آرامش، بخشش، عشق، شادی، رضایت، استرس، مدیتیشن و غیره. در این میان، تکامل وجودی از جمله مسائل پر اهمیتی است که وی همواره به آن توجه داشته است. این مسئله علاوه بر اینکه به گونه آشکارا مورد بررسی قرار گرفته؛ توامان این امکان نیز وجود دارد که بیشتر مسائل متنوع در اندیشه وی را بر بنیاد تکامل وجودی تحلیل کرد. بدین سان، رویکرد چوپرا متضمن این معنا است که ساختار فیزیولوژیکی و به‌ویژه عامل «مغز» نقش اساسی در تحولات وجودی و ارتقای درونی انسان دارد؛ چراکه ساختار مغز علاوه بر اینکه نگرش آدمی درباره جهان و موضوعات بنیادین را قوام می‌بخشد که

۱. دیپاک چوپرا (Deepak Chopra) نویسنده، معلم معنوی و نظریه‌پرداز پزشکی جایگزین است که به سال ۱۹۴۶ میلادی در هندوستان به دنیا آمد. در سال ۱۹۶۹ میلادی از موسسه علوم پزشکی هند فارغ‌التحصیل شد. در سال ۱۹۷۰ به آمریکا مهاجرت و ادامه تحصیل داد. به سال ۱۹۸۵ با ماهاریشی ماهاش (Maharishi Mahesh) ملاقات کرد و به جنبش مدیتیشن متعالی (Transcendental Meditation movement) پیوست. سپس، مرکز تندرستی چوپرا (Chopra Center for wellbeing) را به سال ۱۹۹۶ میلادی تأسیس کرد. او که موفق به اخذ مدرک تخصص در زمینه دستگاه عصبی و غدد درون‌ریز شده بود، مرکز بهداشت آيورودا (Ayurvedic health center) را بنا نهاد و به‌عنوان رئیس موسسه آمریکایی آيورودا پزشکی شناخته شد. دیپاک چوپرا در بسیاری از مراکز بهداشتی و علمی آمریکا به فعالیت‌های درمانی و معنوی می‌پردازد. چنان‌که مراکز علمی و درمانی بسیاری نظیر موسسه بنیاد چوپرا (Chopra foundation)، رهبران تکاملی (Evolutionary leaders)، بنیاد منبع هم‌افزایی (Source of synergy foundation)، انجمن تفکر نوین جهانی (Association for global new thought) را تأسیس کرد و توامان به تالیف کتاب، برگزاری دوره‌های آموزشی و سخنرانی مشغول شد. وی تاکنون بیش از هشتاد کتاب پیرامون مسائل معنوی و سلامت تالیف کرده؛ چنان‌چه بیش از بیست اثرش به‌عنوان پرفروش‌ترین‌های نیویورک تایمز انتخاب شده است. هم‌اکنون، دیپاک چوپرا به‌عنوان یکی از رهبران با نفوذ جنبش تفکر نوین شناخته می‌شود.

عامل اصلی در تعیین کنش‌های انسانی نیز به حساب می‌آید.

مقاله حاضر با تمرکز بر این رابطه به بررسی این پرسش می‌پردازد که نگرش چوپرا درباره نسبت «تکامل وجودی» و «واکنش مغزی» دربردارنده چه مسائل و ملاحظات فلسفی است؟ به عبارت بهتر، ایده چوپرا پیرامون واکنش‌های متافیزیکی مغز در تکامل وجودی تا چه اندازه از وثاقت و اعتبار برخوردار است؟ این موضوع پژوهشی که مسبق به سابقه نیست به شیوه مطالعه کتابخانه‌ای و روش تحلیلی - انتقادی فراهم شده است. بدین‌سان در مقام ارائه پاسخ، ابتدا نگرش چوپرا بر مبنای سه انگاره خدا همچون هوشمندی بیکران، واکنش‌های مغزی و تمرین‌های معنوی شرح داده می‌شود. سپس، توضیح می‌دهیم که این نگرش به لحاظ روش و مفاد حداقل با چند اشکال مواجه است: نخست، شکاف شبه‌علمی به مثابه ایرادی به روش؛ دوم، انتقاد به نگرش سوپرتیو چوپرا در تحلیل مسائل معنوی به‌ویژه ناظر به ایده تکامل وجودی؛ سوم، اعتراض به کاهش خودآگاهی به تن‌آگاهی.

۱. بازخوانی نگرش چوپرا

دیپاک چوپرا تلقی خود از «تکامل وجودی» را در پیوند میان پزشکی، آگاهی و معنویت تبیین می‌کند. او باور دارد که شفا نه تنها بازگرداندن بدن به وضعیت سلامتی که فرایندی است که به «تمامیت وجودی» و «توسعه آگاهی» منتهی می‌شود. از این منظر، بهبودی جسمی - روانی گامی مقدماتی برای ورود به سطحی بالاتر از تجربه انسانی است که می‌توان آن را «تحول وجودی» نامید؛ چراکه تأکید دارد که «شفا تنها حذف علائم نیست، بلکه بازگشت به وضعیت تمامیت و تکامل خود آگاهی است» (Chopra, 2015, p. 8). درواقع، او معتقد است که بدن حامل ظرفیت‌های پنهانی برای ترمیم و نوسازی است؛ ظرفیت‌هایی که با مشارکت ذهن و روح فعال می‌شوند. وقتی این نیروهای درونی بیدار می‌گردند، نه تنها بیماری از میان می‌رود که کیفیت تازه‌ای از حیات و آگاهی پدیدار می‌شود که شباهت به یک «جهش تکاملی» دارد. به دیگر عبارت، شفای حقیقی همواره با نوعی از «ارتقا در سطح خودآگاهی» همراه است.

بیماری نزد چوپرا بسان دریچه‌ای به سوی تعالی وجودی است. رنج و بحران فرصتی برای گشودن ابعاد عمیق‌تر وجود است؛ جایی که انسان درمی‌یابد محدود به بدن فیزیکی نیست، بلکه در شبکه وسیع‌تر از آگاهی و هستی سهیم است: «بیماری می‌تواند دریچه‌ای به آگاهی والاتر شود؛ انسان از خلال رنج ممکن است به حالت گسترده‌تری از وجود دست یابد» (Chopra, 2015, p. 174). این تجربه گاهی به کشف «تمامیت هستی» و یگانگی با طبیعت منجر می‌شود که اساس نگرش او درباره «تکامل وجودی» را شکل می‌دهد. بدین معنا که تکامل وجودی از دیدگاه چوپرا با عبور از سطح فیزیکی به سوی سطحی محقق می‌شود که در آن ذهن و بدن در هماهنگی قرار می‌گیرند. این هماهنگی به تحول عمیق انسان و شکل‌گیری نوعی آگاهی معنوی منجر می‌شود.

اگرچه چوپرا برای شرح ایده «تکامل وجودی» به منابع متعددی به‌ویژه برخی آموزه‌های شرقی- هندی و نظریه‌های علمی- پزشکی ارجاع دهد. لکن این ایده در اندیشه او نسبت معنا داری با واکنش‌های متافیزیکی مغز دارد. به عبارت دیگر، او در این خوانش به سه ساحت الهیات، فیزیک کوانتوم و علوم اعصاب توجه کرده و خوانش معنوی از مسئله تحول وجودی به دست می‌دهد. او در این رویکرد تلفیقی-تطبیقی درباره موضوعات متنوعی سخن می‌گوید. با این حال، به نظر می‌رسد که به گونه مبنا بی می‌توان اندیشه او را در باب پیوستگی عالم ماده و خدا به مثابه بنیاد متافیزیک بررسی کرد؛ چرا که ماده مسیر وصول به متافیزیک است.

۱-۱. خدا همچون هوشمندی بیکران

نگرش به خدا که در دوران معاصر با بحران نیز همراه شده، به زعم چوپرا ناشی از آشفتگی درون و بیرون آدمی است. او معتقد است که مفهوم خدا در طول تاریخ موجب گسترش آگاهی انسان شده است و به انسان یاری رسانده تا پرسش‌هایی را پاسخ دهد که در کشمکش‌های روزانه موجب مشغولیت روح شده است. او توضیح می‌دهد که خدا در هنگام ستیزه‌ها و کشمکش‌ها ظهور کرده و نور الهی گسترش می‌یابد؛ از این رو، هنگامی که بیشتر «خرد خداوند» نادیده انگاشته و به او بی‌توجهی می‌شود،

آدمی اولین مرحله از حضور خداوند را مشاهده کرده و بدین سان، سردرگمی‌ها به شفافیت و الهام بدل می‌شوند.^۱ بدین معنا که نفی یا بی‌توجهی به خداوند حاوی نوعی التفات انضمامی به اوست. به بیان دیگر، هنگامی که انسان «خرد و حکمت الهی» را نادیده می‌گیرد، این عمل خود به معنای نوعی درگیری ذهنی - وجودی با امر الهی است. به گونه‌ای که انکار به شکل سلبی متضمن یاد خداوند است که می‌تواند التفات ناخودآگاه برای مواجهه با حضور او را فراهم آورد. درواقع، این وضعیت می‌تواند همچون نخستین مرحله از تجربه حضور خداوند باشد؛ چراکه حتی در مخالفت نیز التفات به هستی او باقی است. از این منظر، سرگردانی و ابهامی که در شروع انکار یا بی‌توجهی وجود دارد؛ به تدریج به شفافیت، الهام و آگاهی از حضور خداوند بدل می‌شود. از سوی دیگر، او توضیح می‌دهد که چگونه می‌توان این فرایند خدا-آگاهی را از طریق مرور سرگذشت بزرگانی نظیر سقراط^۲، ژان دارک^۳، مولوی، توماس^۴، اینشتین^۵ بهتر شناخت (Chopra, 2013, pp. 141-157). به همین پشتوانه، ارتباط میان خدا و جهان مادی را پیش‌فرض تحقق هرگونه تکامل وجودی محسوب کرده و در این باره به شرح دو ایده می‌پردازد. درواقع، این دو گانه به منزله مبانی نظری «تحول وجودی» در اندیشه چوپرا تلقی می‌شوند:

نخست، خدا به منزله هوشمندی بیکران است و فهم آن نیز به مثابه یافتن معنا و هدف زندگی قلمداد می‌شود. او می‌گوید: «خدا نام دیگری است برای هوشمندی بیکران. در زندگی برای رسیدن به هر چیز، باید به تکه‌ای از این هوشمندی اتصال داشت و آن را مورد استفاده قرار داد. به کلام دیگر، خدا همواره حضور دارد. هفت پاسخ مغز انسان، راه‌هایی برای رسیدن به بعضی جنبه‌های خداوند است. هر سطح از رضایت خاطر، واقعیت خدا را در آن سطح تأیید می‌کند» (چوپرا، ۱۳۸۸، ص ۲۳) و بر بنیاد همین نگرش

۱. چوپرا، ۱۳۸۸.

2. Socrates

3. Joan of Arc

4. Thomas

5. Einstein

تأکید دارد که خداوند از عمیق‌ترین ارزش‌های درونی انسان رشد می‌کند. دوم، سطح میانه‌ای تحت عنوان «گذار»^۱ همچون واسطه میان خداوند و عالم مادی وجود دارد. به نظر می‌رسد که یکی از اهداف اصلی در تبیین سه گانه خدا، گذار و دنیای مادی تلاشی برای تحلیل نسبت خدا و عالم ماده در حوزه علوم تجربی است. از آن‌رو که چوپرا معتقد است که «گذار جنبه ذهنی دارد؛ در این منطقه است که وجود خدا احساس می‌شود یا می‌توان آن را دید. هر چیزی که جنبه ذهنی داشته باشد، با مغز در ارتباط است؛ زیرا پیش از آنکه تجربه‌ای داشته باشیم باید موتور میلیون‌ها سلول عصبی با هم روشن شوند... وجود خدا و نورش در صورتی واقعی می‌شود که نور را در پاسخ به مغز تعبیر کنیم و من این حالت را «پاسخ خدا» می‌نامم» (چوپرا، ۱۳۸۸، ص ۹). از سوی دیگر، چوپرا با تحلیل سطوح سه گانه واقعیت فیزیک توضیح می‌دهد که حوزه مادی به دنیای اشیا و حوادث اشاره دارد؛ حوزه کوانتومی به منطقه انتقالی انرژی به ماده و در نهایت، حوزه مجازی به مکانی فراتر از زمان، مکان و سرچشمه جهان اختصاص دارد. او درباره تطابق سه گانه «عالم مادی»، «گذار» و «خداوند» با سه گانه «واقعیت مادی»^۲، «قلمرو کوانتومی»^۳ و «قلمرو مجازی»^۴ تأکید می‌کند که «این مسئله تنها یک تصادف نیست که این سه لایه، هم‌ارز جهان‌بینی مذهبی تلقی شده است» (چوپرا، ۱۳۸۸، ص ۱۶)؛ از این‌رو، دیپاک چوپرا با نسبتی که میان واقعیت کوانتومی و سطح گذار بر بنیاد قابلیت‌های مغزی - عصبی برقرار کرده به تحلیل باورهای معنوی اقدام می‌کند.

۱-۲. واکنش‌های مغزی

چوپرا با تحلیل واکنش‌های مغزی معتقد است که از این منظر وصول به خواسته‌های

-
1. Transition Zone
 2. Material reality
 3. Quantum domain
 4. Virtual domain

زندگی و به‌ویژه تحقق سلامتی امکان‌پذیر است. برای نمونه، با طرح اینکه سلامتی بسان یکپارچگی ایده‌آل میان محیط، ذهن، بدن و روان است؛ بر ارتباط ذهن و جسم تمرکز کرده و توضیح می‌دهد که دستیابی به ارتباط کیفی آنها موجب درمان بیماری می‌شود. اینکه سه دانش آیورودا^۱، عصب‌شناسی و فیزیک نه‌تنها تأیید می‌کنند که شبکه هوشی درون بدن وجود دارد که حتی این شبکه قدرت بالقوه‌ای برای مقابله با سرطان، بیماری قلبی و حتی فرایند پیری است. از همین رو، در کتاب شفای کوانتومی می‌کوشد با تحلیل ماهیت انسان و ارتباط عمیق ذهن و بدن به بنیادی برای ذات بهبودی و سلامتی نائل شود (Chopra, 2015).

از سوی دیگر، واکنش‌های مغزی نه‌تنها معیار تحقق زندگی بهتر و سلامتی است که به زعم چوپرا، مقیاس درک خدا، ماهیت معجزه، مراحل تکامل، معنوی بودن و به‌ویژه تحول وجودی است (Chopra, 1995, p. 11). وی با نسبت این مهم به جدیدترین یافته‌های پزشکی و قوانین فیزیک کوانتوم مدعی می‌شود که هفت واکنش/پاسخ مغزی همچون بستری برای تحلیل باورهای معنوی به حساب می‌آیند. ساحت‌هایی که از مرحله ابتدایی تا پیچیده «تکامل وجودی» را شامل شده و همچون انعکاس یافته‌هایی درباره نحوه درک خدا، طریق خودآگاهی، جهان‌شناسی، تحلیل ماهیت خیر و شر، کشف قدرت‌های برتر وجودی، فهم موانع درونی و شناسایی وسوسه‌های وجودی محسوب می‌شوند. درواقع، پاسخ به این دسته از پرسش‌ها بسته به هر سطح متفاوت خواهد بود و همین موارد نیز واکنش‌های هفتگانه مغزی را شامل می‌شود:

نخست، پاسخ جنگ و گریز^۲: پاسخی ابتدایی برای مقابله با خطرات بیرونی، مرتبط با بقا و حمایت از خویشتن و خانواده. دوم، پاسخ واکنشی^۳: پاسخی که موجب دفاع از «من» و رقابت با دیگران می‌شود و نیازهای موفقیت و قدرت را تأمین می‌کند. سوم،

1. Ayurveda

2. Fight-or-flight response

3. Reactive response

پاسخ آگاهی آرامش‌بخش^۱: ایجاد آرامش درونی و دوری از هرج و مرج‌ها از طریق نیایش و مراقبه. چهارم، پاسخ کشف و شهودی^۲: دستیابی به بصیرت درونی و همدلی، همراه با شرارهای بصیرت و بیداری معنوی. پنجم، پاسخ خلاقانه^۳: رهایی از الگوهای قدیمی و گسترش خلاقیت با الهام و کاوش در ناشناخته‌ها. ششم، پاسخ ژرفایینی^۴: فراتر رفتن از محدودیت‌ها و رسیدن به عشق جهانی، همراه با خدمت صمیمانه. هفتم، پاسخ مقدس^۵: تجربه سرور ناب و وحدت با الوهیت، نشانه رسیدن به روشن‌گری کامل (چوپرا، ۱۳۸۸، صص ۲۳-۶۳).

۱-۳. تمرین‌های معنوی

تکامل وجودی در نسبت با واکنش‌های مغز محقق می‌شود. این نگرش علاوه بر اینکه بنیادی برای تمرین‌های معنوی به حساب می‌آید؛ توامان مجموعه‌ای از قوانین و پیشنهادها را به شیوه‌های گوناگون فراهم می‌آورد. بدین سان، چوپرا توصیه‌های متعددی برای «تحول وجودی» دارد. این توصیه‌ها طیف گسترده‌ای از بهبودی در شئون گوناگون فردی-اجتماعی را شامل می‌شود.

از یک سو، به توصیه‌هایی برای دستیابی به سلامت جسمی^۶ یا بهبود مدیریت اشاره

1. Restful awareness response

2. Intuitive response

3 Creative response

4. Visionary response

5. Sacred response

۶. برای نمونه، در رساله‌ای مستقل به تشریح راهکاری کاهش دائمی وزن می‌پردازد. راه‌حلی چوپرا با تحلیل این پرسش شروع می‌شود که چرا آدمی بیش از اندازه می‌خورد؟ او معتقد است که پرخوری به دلیل رسیدن به رضایت است؛ چرا که غذا را به منزله جایگزین مناسبی برای تکامل حقیقی می‌پندارد. او با انکار راهکارهای متداول در رژیم غذایی بر این نکته تأکید دارد که فهم این حقیقت نه تنها موجب می‌شود تا تغذیه صحیح به صورت خودکار به حالت اولیه بازگردد که حتی سیستم ذهن - بدن به آنچه که به واقع تمایل دارند نیز بازخواهد گشت. برای تفصیل نگاه کنید به:

(Chopra, 2015).

می‌کند؛ چنان‌که در رساله «ایجاد سلامتی» مدعی روشی برای ایجاد و حفظ سلامتی مبنی بر قدرت ذهن و رابطه ذهن-بدن است و برای تحقق سلامتی نیز به توصیه‌هایی اشاره می‌کند؛ به‌ویژه مدیتیشن ذهن-آگاهی^۱ که دایرمدار تمرکز بر تنفس است (Chopra, 1995)، و یا در رساله «روح رهبری» با بیان اینکه یک رهبر در عالی‌ترین سطح به‌منزله روحی نمادین در کالبد یک گروه است؛ توضیح می‌دهد که رهبران بزرگ فقط با ارتقاء روحی به‌وجود آمده و خصیصه‌های بارز آنها نظیر خلاقیت، هوش، قدرت سازماندهی و عشق آشکار می‌شود. از این رو، به تشریح مهارت‌هایی برای ارتقاء مدیریت پرداخته و با تحلیل کلمه leaders توضیح می‌دهد که L به‌معنای نگاه کن و گوش بده؛ E نشانه تضمین احساسی؛ A به‌مثابه آگاهی؛ D به‌منزله انجام‌دادن و عمل کردن؛ E به‌عنوان قدرت‌دادن و قدرتمند شدن؛ R به‌عنوان مسئولیت‌پذیری و S به‌معنای همزمانی است (Chopra, 2010, pp. 15-125).

از سوی دیگر، به توصیه‌هایی برای دستیابی به ارتقاء درونی، احیا روحی و تحقق انسان معنوی اشاره می‌کند؛ چنان‌که در رساله «بازسازی بدن، احیای روح» مدعی کسب آگاهی جدیدی به‌منظور تغییر الگوی انرژی و تغییر جسم است و اینکه روح در پرتو تغییر جسم دگرگون می‌شود. از همین رو، چوپرا به ده راهکار برای بهبودی و ارتقاء درونی اشاره می‌کند (Chopra, 2015)؛ همچنین، چوپرا در دیگر آثارش به راهکارهایی برای تحقق یگانگی و زیست معنوی تأکید می‌کند. درواقع، چوپرا برای ایجاد تحول درونی، الگویی روزشمار طراحی می‌کند تا فرد بتواند هر روز هفته را با تمرکز بر یکی از قوانین معنوی اختصاص دهد. بدین ترتیب، سیر تمرین‌ها حالتی تدریجی پیدا می‌کنند:

- یکشنبه با قانون توانایی مطلق شروع می‌شود؛ روزی برای سکوت، مراقبه و تجربه حضور در آگاهی ناب.

- دوشنبه به قانون بخشایش اختصاص دارد تا فرد با بخشیدن و بخشیده‌شدن، جریان فراوانی را در زندگی فعال سازد.

1. mindfulness meditation

- سه‌شنبه زمان عمل به قانون کارمه است؛ یعنی توجه آگاهانه به انتخاب‌ها و پیامدهای آنها.
- چهارشنبه تمرین قانون کمترین تلاش انجام می‌شود؛ با پذیرش لحظه حال و رهاکردن مقاومت‌های درونی.
- پنج‌شنبه ملزم به قانون قصد و آرزو است؛ یعنی تمرکز بر شفاف‌سازی خواسته‌ها و رهاکردن وابستگی به نتیجه.
- جمعه به قانون عدم دلبستگی تعلق دارد که تمرین پذیرش ناشناخته‌ها و اعتماد به خلاقیت هستی است.
- شنبه با قانون دارمه پایان می‌یابد؛ یعنی کشف استعدادهای یگانه فرد و به‌کارگیری آنها در خدمت به دیگران (چوپرا، ۱۳۸۷، صص ۱۰۰-۱۰۲؛ چوپرا، ۱۳۸۱، صص ۷-۹).

۲. ارزیابی نگرش چوپرا

نگرش چوپرا از جنبه‌های متنوعی قابل تحلیل است به گونه‌ای که می‌توان آن را طبق رویکرد علمی-تجربی یا فلسفی مورد بررسی قرار داد. از سوی دیگر، آموزه‌های این گونه از معنویت‌گرایی را می‌توان نظر به مفاد درونی و پیامدهای متنوع مبنی بر الهیات بررسی کرد؛ چراکه گاهی دربردارنده فهم ناقص و حتی نادرستی از مفاد متافیزیک و مضامین متعالی است. به عبارت دیگر، ایرادهای بنیادینی در تحلیل نگرش چوپرا به دست می‌آید. برای نمونه، بازخوانی نارسا و بعضاً تحریف‌شده از نظریه‌های علمی، تلقی‌های ناقص و ناکافی از اهداف معنوی، اصیل‌پنداشتن فرضیه‌های علمی به عنوان معیار داوری باورهای دینی-معنوی، خوانش عامه‌پسند و ناهمگون از نسبت معنویت با علم و به‌ویژه تحلیل امور معنوی به‌صرف روش‌های تجربی، تطبیق نادرست مفاهیم معنوی به یافته‌های علمی بدون هرگونه دلیل استوار عقلی و همچنین، طرح برخی مسائل و نتایج معنوی بدون استناد به داده‌های تجربی و ... با این همه، به نظر می‌رسد که نظر به ایده چوپرا در باب نسبت «تکامل وجودی با واکنش‌های متافیزیکی مغز» چند ملاحظه جدی وجود دارد؛ این ملاحظات بیشتر در حوزه

روش‌شناسی و بنیادهای فلسفی ایده است که در ادامه به برخی از آن خواهیم پرداخت.

۱-۲. شکاف شبه‌علمی؛ چالش روش

چوپرا در طرح اندیشه‌های خود چندان به استدلال‌های دقیق و مدلل علمی تکیه نمی‌کند؛ زیرا رویکرد او در حوزه معنویت عامه‌پسند و خودیار قرار دارد. او بیشتر بر الهام‌بخشی، ایجاد انگیزه و ارائه راهکارهای عملی برای زندگی روزمره تمرکز دارد و از این‌رو، استدلال‌های پیچیده علمی را برای مخاطب عام ضروری نمی‌بیند. ارجاعات او به پزشکی، علوم اعصاب یا فیزیک کوانتوم به‌طور عمده سطحی و نمادین است؛ یعنی بیش از آنکه کارکرد برهانی داشته باشند، برای القای نوعی اعتبار علمی و افزایش جذابیت کلام او به کار می‌روند. درواقع، تجربه شخصی و شهودی در اندیشه‌های او جایگاهی مقدم بر یافته‌های علمی دارد و همین امر سبب می‌شود که از ورود به مباحث فنی و مدلل پرهیز کند. با این‌همه، به نظر می‌رسد که شکاف عمیقی در نسبت یافته‌های علمی و دعاوی معنوی چوپرا وجود دارد. به عبارت دیگر، هرچند اذعان می‌کند که نگرش‌های معنوی او به یافته‌های علمی-تجربی مستند است؛ لکن در آثارش به تحلیل این استناد نمی‌پردازد. بدین‌سان، این روش حداقل با دو چالش مواجه می‌شود: نخست، معیاری برای داوری اندیشه‌های او دایرمدار یافته‌های علمی-تجربی وجود ندارد؛ دوم، خواننده برای پذیرش اندیشه‌های چوپرا یکسره باید خوشبین بوده و دلایل علمی نادیده را مقوم نگرش‌های معنوی چوپرا قلمداد کند و یا اینکه درگیر تردید و کشمکش درونی پیرامون صحت و وسقم مدارک ناموجود دعاوی شود.

از سوی دیگر، شکاف مرسوم در نظریه‌های شبه‌علمی در نگرش چوپرا وجود دارد. می‌دانیم که شبه‌علم^۱ مشتمل بر مجموعه باورهایی با داعیه علمی است که با روش‌های مرسوم علمی ناسازگار است. به عبارت دیگر، شبه‌علمی مجموعه اعتقاداتی است که در دامنه علم تجربی معرفی می‌شود؛ لکن فاقد معیارهای بسنده برای علمی یا واقعی بودن

1. Pseudoscience

است.^۱ بیشتر، باورهای شبه‌علم به واسطه ادعاهای تناقض گونه و مبالغه‌آمیز ابطال می‌شوند؛ چراکه این دسته از باورها بر پیش‌داوری یا سوگیری قوام می‌یابد و بیشتر از سنجش توسط کارشناسان علمی طفره می‌روند؛ چنان‌که از شیوه‌های سیستماتیک برای ارائه فرضیه و پایبندی به روش‌های مرسوم برای اثبات فرضیه‌ها نیز پرهیز می‌کنند (Bowler, 1984, p. 267). در بسیاری موارد باورهای شبه‌علمی صبغه دینی - معنوی دارند؛ برای نمونه، دیدگاه‌هایی درباره انرژی درمانی، فال‌گیری و طالع‌بینی، آگاهی کوانتومی، قانون جذب، چاکراشناسی، برخی دعاوی طب‌های سنتی، نیروهای کندالینی، چشم سوم و ... این دسته باورها در قالب ادبیات عامه‌پسند گسترش می‌یابند و نظر به جذابیت‌های مرموز، تخیلی، فریبنده و گیرا مورد توجه و استقبال نیز قرار می‌گیرند؛ چراکه از ظاهر استدلالی و با واژگان علمی و یا اصطلاحات مشابه مطالب علمی بهره می‌برند؛ لکن فاقد روش علمی بوده و با گزینش برخی نتایج دلخواه مرتکب «مبالغه» و «مغالطه» می‌شوند.

از همین رو، نگرش چوپرا با نقدهایی نیز مواجه شده است؛ برجسته‌ترین نقدها دایرمدار این اندیشه است که نگرش او مروج دسته‌ای از باورهای ناهمگون است که تناسب منسجمی با علم و الهیات ندارد. این مهم به‌ویژه ناظر به اندیشه او پیرامون «تکامل وجودی» به‌منزله مسئله‌ای معنوی-الهیاتی و «واکنش‌های متافیزیکی مغز» به‌منزله مسئله‌ای علمی - پزشکی حائز اهمیت است. در این میان، افرادی نظیر رابرت پارک^۲ و دیوید گورسکی^۳ بر این مسئله تمرکز داشته‌اند. آنها بر این باورند که کلیت باورهای چوپرا دربردارنده عقاید متناقض است. برای نمونه، رابرت پارک در دو کتاب خرافه؛ باور در عصر علم^۴ و دانش افسون‌گری؛ جاده‌ای از حماقت به تقلب^۵ معتقد است که تعالیم چوپرا مجموعه‌ای از باورهای شبه‌علمی است؛ بدین معنا که او می‌کوشد تا آیورودا را با مکانیک کوانتومی

1. Pseudoscientific: Oxford American Dictionary.

2. Robert L Park

3. David Gorski

4. Superstition: Belief in the Age of Science

5. Voodoo Science: The Road from Foolishness to Fraud

ادغام کرده تا توجیه علمی برای توصیه‌هایش تحت عنوان «درمان کوانتومی» بیابد. رابرت پارک اذعان می‌کند که استقبال از نگرش شبه‌علمی چوپرا علامت غم‌انگیزی از سلیقه خوانندگان امروزی است؛ با این همه، ضروری است که میان چنین نوشته‌هایی با کتاب‌های علمی تفکیک قائل شد. چوپرا معتقد است که انواعی از بیماری‌ها و حتی سرطان را طبق نگرش معنوی درمان می‌کند، حال آنکه به نظر می‌رسد ادعاهای او «امید کاذب» را به وجود می‌آورد و افراد بیمار را دور از درمان‌های مشروع پزشکی قرار می‌دهد (Park, 2008, p. 125).

۲-۲. سوژکتیویته؛ بنیاد نگرش

هرچند چوپرا به خدا و روح به منزله بنیاد متافیزیک و بستر تکامل وجودی اذعان دارد؛ لکن تلقی که از این مفاهیم ارائه داده یکسره با اتکا به فهم شخصی و به عبارت بهتر، خودبنیادینی است. این نگرش که حضور جدی در تلقی وی از تکامل وجودی دارد؛ علاوه بر اینکه مفاهیم متعالی نظیر خدا و روح را دچار تحریف می‌کند که توامان، رهیافت تکامل وجودی را از طریق و معیارهای متعارف الهیاتی جدا می‌سازد. برای نمونه، در رساله «عیسای سوم»^۱ به تشریح سه نحوه تلقی از عیسی می‌پردازد؛ عیسی نخست که همان عیسی تاریخی است؛ انسانی که بیش از دو هزار سال قبل می‌زیست. عیسی دوم شخصیتی است که هرگز متولد نشده، بلکه فقط پنداری زاییده کلیسا است تا الهیات و آموزه‌های هزاران ساله آن را حفظ کند. سپس، چوپرا توضیح می‌دهد که عیسی سوم به منزله «آموزگار درونی» نیز وجود دارد که به پیروانش چگونگی تغییر جهان و خویش را آموزش می‌دهد (Chopra, 2008, p. 75). درواقع، چوپرا با نگاه سوژکتیو به اهمیت آموزگار درونی اشاره دارد که فقط راهنمای هر فرد انسانی برای رسیدن به خوشبختی و تحول وجودی است. حال آنکه طبق این نگرش میراث الهیاتی در جهت تکامل وجودی نادیده گرفته می‌شود و یا حداقل براساس نگرش‌های

1. The Third Jesus

فردی دچار تحریف می‌شود. درواقع، این رهیافت پیامدهای مخرب و متنوعی به‌همراه خواهد داشت؛ از آن‌رو که به نسبت‌گرایی و پلورالیسم عمیقی دامن می‌زند؛ حقیقت مطلق دچار تزلزل شده و معیارهای داوری دعاوی از میان می‌رود؛ این رویکرد معضلات فردگرایی افراطی را فراهم کرده و کارکردهای فراگیر اخلاق دینی را متزلزل می‌کند. درنهایت، تفسیرهای متناقض و پراکنده از تحول وجودی را موجه ساخته و در عمل، معیارهای ثابت و حقیقی برای رسیدن به تکامل وجودی را تضعیف می‌کند.

از سوی دیگر، این خوانش درونی- سکولار به‌نحو جدی در تلقی چوپرا از خدا آشکار می‌شود؛ از آن‌رو که مغز را عامل و معیار هرگونه آگاهی متافیزیکی معرفی می‌کند: «در ذهن حضور خدا احساس یا دیده می‌شود، هر چیز ذهنی با مغز در ارتباط است؛ زیرا قبل از اینکه بتوانید مشاهده‌ای داشته باشید باید میلیون‌ها رشته عصبی در هم انگیخته شوند. حضور و نور خدا، در صورتی واقعیت می‌یابد که بتوان آن را به جوابی از مغز که من «پاسخ خدا» نامیده‌ام، تعبیر کرد... ناگفته‌ترین رازهای خدا در داخل مجسمه انسان مخفی شده است. اگر جاقوی جراحی را به داخل مغز ببرید، آن را به صورت بافت خاکستری نرمی خواهید برید که به لمس کردن جواب نمی‌دهد. روح در جایی از اینجا مخفی شده، آن روح شاید در عضوی نزدیک به مایع نظیر گلبول قرمز بوده باشد» (چوپرا، ۱۳۸۸، صص ۲۵-۳۴). در نهایت، این نگرش به این نتیجه اساسی در اندیشه چوپرا می‌انجامد که «ذهن ما عنصر مهم خلق کردن است. حقیقت در معنای نهایی خود در ذهن انسان شکل می‌گیرد. ذهن انسان است که حقیقت را می‌سازد. بیرون از ادراک، افکار و تجربه حقیقت اعتباری ندارد. شکل، اندازه حالت ظاهر یا هر ویژگی یک شیء، کیفیتی صددرصد ذهنی است. ما حقیقت خود را می‌سازیم» (چوپرا، ۱۳۸۸، ص ۲۳۲).

سوبژکتیویته نزد چوپرا بر بنیاد فعل و انفعالات مغزی توجیه می‌شود و این نگرش نیز تأثیر و پیامدهای مهمی در نظریه تکامل وجودی به‌همراه دارد. بدین‌سان، نه تنها خدا به‌منزله حقیقت نفس‌الامری دیگر مرجعیتی برای تکامل وجودی ندارد که از سوی

دیگر، روح نیز به منزله عامل و بستر تکامل دارای مختصاتی مستقل از بدن و به‌ویژه مغز نخواهد داشت؛ همچنین، این نگرش بخش قابل توجهی از امکانات و توانایی‌های انسان که در خصیصه‌های نفسانی نهفته است را نادیده می‌گیرد. پیامد این نادیده‌انگاری در اندیشه چوپرا منجر به تمرکز صرف بر قابلیت‌های بدن می‌شود. اساساً، او آگاهی را برآمده از مغز به حساب آورده و از روح و قوای نفسانی صرف‌نظر می‌کند و از همین‌روست که بخش قابل توجهی از تکامل وجودی در اندیشه چوپرا به سلامت جسمی و بهبود روانی کاهش یافته است. هرچند، نفس به تعبیر ملاصدرا حقیقتی جدای از بدن نیست؛ بلکه نه تنها در ارتباط با بدن که حتی حاوی جنبه‌های مادی نیز هست: «نفس انسانی در یک چیز طبع است و در چیزی حس و در چیزی خیال و در چیزی عقل. پس نفس جوهر عاقل خیال‌پرداز، شنوا، بینا، بوینده، چشنده، لمس‌کننده، خورنده، رشد‌کننده و تولیدکننده است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۲۵). لکن، بر بنیاد همین اندیشه نیز می‌توان تفسیر متعالی از تکامل وجودی به دست داد. حال آنکه اندیشه چوپرا در احوال بدن و به‌ویژه مغز به درک عمیق‌تری از انسان منجر نشده است و همین مسئله نیز نظریه «تکامل وجود» را با کاستی و نارسایی مواجه می‌سازد.

۲-۳. کاهش خودآگاهی به تن‌آگاهی

نگرش معنویت‌گرایانه چوپرا درباره تکامل وجودی نظر به پشتوانه‌های معرفتی و به‌ویژه با اتکا به واکنش‌های مغزی که مطمح‌نظر او بوده است؛ چنان قوام می‌یابد که گویی مفاهیم متافیزیکی و اغراض معنوی در چارچوب اصطلاحات فیزیکی و مقاصد جسمی کاهش می‌یابد. درواقع، هرچند که در آثارش به ساحت فرا زمان-مکان برای آدمی قائل است (Chopra, 2015)؛ لکن، تقریری که از مغز به‌منزله معیار هرگونه آگاهی و واکنش‌های مغزی به‌منزله ملاک هرگونه کنش معنوی ارائه می‌دهد؛ اساساً، به ناستواری حقایق نفس‌الامری فارغ از جنبه‌های مادی می‌انجامد. به عبارت دیگر، چوپرا در آثارش به مفهوم خدا و روح اشارات فراوان کرده و به جهان متافیزیک نیز قائل است. لکن، تقریری که از اهمیت مغز به‌منزله «عامل اصلی حضور خدا»

می‌دهد؛ شباهت زیادی با دیدگاه فیزیکیالیسم دارد؛ اینکه روح و هر مقوله متافیزیکی همان فعالیت‌های فیزیکی - شیمیایی مغز است و اینکه تمامی جنبه‌های آگاهی، احساسات و تفکر محصول فرآیندهای نرونی مغز است (Daniel & Crick, 1992). از این رو، به نظر می‌رسد که این نگرش دوگانه سرانجام به نوعی تناقض درونی ختم شود.

معنویت‌گرایی چوپرا با نگاه فیزیکیالیسم قوام می‌یابد و در نهایت نیز به منزله ارتقای ابعاد جسمی-روانی تاویل می‌شود. بدین سان، نگرش فرا مادی-جسمی در نگرش او غایب است و یا حداقل از برخی اشارات لفظی فراتر نمی‌رود. این نگرش دو پیامد مهم به همراه دارد: نخست، خودآگاهی که بنیاد هرگونه معنویت و تکامل وجودی است^۱ به تن آگاهی کاهش یافته است. در واقع، در این نگرش ذات «خویش» یکسره به روان-آگاهی ارجاع داده می‌شود؛ نفس به سیستم مغزی کاهش یافته و ذات معنا نیز به انفعالات روانی کاهش می‌یابد. چوپرا می‌گوید:

«دانش و اطلاعاتی که توسط انتقال‌دهنده‌های عصبی و نوروپپتیدها^۲ حمل می‌شود،

۱. خودآگاهی یا خودشناسی تنها با ژرف‌اندیشی به درون و به قصد انکشاف ساحت‌های متمایز خویشتن فراهم نمی‌شود؛ بلکه همت عقلانی توأم با سلوک نفسانی است که در پرتو آن و به گونه شهودی خود بر خود آشکار می‌شود. در این میان، نقش سلوک نفسانی برای وصول به این هدف ضروری است؛ چراکه ذات سلوک بسان رفتار تزکیه‌ای- تصفیه‌ای برای آشکارگی خویش است. در این رهیافت نه تنها ابعاد وجودی خویش مشهود می‌شود که توأمان، جایگاه و منزلت فرد در عالم نیز مشخص شده و در نهایت، خودآگاهی به خداشناسی اتصال می‌یابد. چنان که ملاصدرا این مسئله را به تفصیل شرح می‌دهد. او می‌گوید: «انسان در میان موجودات به منزله موجودی مرکب است که گویی تمامی مراتب عالم - اعم از انواع و اجناس - در او به نحو قوه و استعداد حضور دارند، نه به صورت فعلیت. بدین معنا که هر یک از طبقات هستی - اعم از عوالم عقلی، نفسانی و طبیعی - صورتی ناقص و ناتمام در وجود انسان دارند و این نقصان به خودی خود دلالت بر آمادگی برای وصول به کمال می‌کند. از آنجا که هر موجود ناقصی بالطبع در پی کمال خویش است، انسان نیز به اعتبار آنکه حامل مجموع این نقصان‌هاست، شوقی فراگیر به حقیقتی دارد که جامع جمیع کمالات به نحو امکان عام است و چنین جامعیتی در کمالات به نحو تام و مطلق جز در ذات باری تعالی تحقق نمی‌یابد...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۸۰).

2. Neuropeptides

چیز کاملاً متفاوتی را نشان می‌دهد: هوش سیال، ناپایدار و حساس ذهن. شگفتی اینجاست که این مواد شیمیایی «هوشمند» نه تنها توسط مغز که وظیفه‌اش تفکر بوده، تولید می‌شوند؛ که توسط سیستم ایمنی نیز ساخته می‌شوند، سیستمی که نقش اصلی‌اش محافظت از ما در برابر بیماری‌ها است. از منظر یک شیمی‌دان مغز، این گسترش ناگهانی مولکول‌های پیام‌رسان، سطح جدیدی از پیچیدگی را به کار او می‌افزاید. اما برای ما، کشف این هوشمندی «شناور» تأیید می‌کند که بدن همچون رودی جاری است. ما به یک مبنای مادی برای این ادعا نیاز داشتیم که هوشمندی در سراسر بدن ما جریان دارد، و اکنون آن را یافته‌ایم» (Chopra, 2015, p. 97).

حال آنکه این نگرش که یکی از مبانی معنویت‌گرایی و تحول وجودی نزد چوپرا است با چالش‌های مهم فلسفی روبروست. از همه مهمتر اینکه جسم به‌عنوان مقوله‌ای متزلزل و متغیر نمی‌تواند متصف به شعور و آگاهی شود. به عبارت دیگر، بدن نظر به ساختار جسمانی نه منشا آگاهی است و نه مامن آگاهی؛ چراکه دانایی به کسب صورت معقول توسط عاقل فراهم می‌شود: «کل عاقل یجب ان یكون مجردا عن الماده» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۷۴)؛ از این رو، «صورت معقوله نه دارای وضع است و نه به هیچ وجه قابل قسمت مقداری است. در این هنگام گفته می‌شود چیزی که به هیچ وجه نه دارای وضع است و نه قابل قسمت مقداری، حصول آن برای یک امر مادی امکان‌پذیر نیست» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۰۲)؛ بنابراین، کسب صورت معقول برای جسم که امری متغیر و ترکیبی است، امکان‌ناپذیر است.^۱

۱. البته ممکنات به تصریح برخی از آیات و روایات دارای درجه‌ای از هوشمندی هستند و بر همین اساس به تسبیح خداوند نیز مشغول‌اند. برای نمونه، در آیه کریمه چنین آمده است: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسرا، ۴۴) هفت آسمان و زمین و هر که در آنهاست همه به ستایش و تنزیه خدا مشغولند و موجودی نیست در عالم جز آنکه ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست و لیکن شما تسبیح آنها را فهم نمی‌کنید. لکن تفاوت عمیقی میان ادارک و شعور موجودات است و این تفاوت نیز به «وجود» هر موجودی باز می‌گردد. به عبارت دیگر، تفاوت سطوح ادارکی ناشی از تفاوت در مراتب وجود است: «هر موجودی به همان مقدار که از وجود بهره برده است، حظی از شعور و

دوم، پیامد ارتقای وجودی در بیشتر موارد به بهبود جسمی-روانی محدود شده است؛ چنان که در بسیاری موارد دغدغه چوپرا تحت اندیشه‌های معنویت‌گرایانه به سلامتی بدن و معالجه بیماری‌ها تفسیر می‌شود. گویا وی به پشتوانه تخصص پزشکی از ادبیات معنوی و اصطلاحات علمی - به‌ویژه فیزیک کوانتوم و عصب‌شناسی - استفاده کرده و به ارائه خوانشی متمایز برای رسیدن به سلامت جسمی و بهبود بیماری‌ها پرداخته است. به دیگر عبارت، هرچند چوپرا در آثارش کوشیده تا انسان را موجودی چندساحتی معرفی کرده و بر وجود ساحتی فرا زمان-مکان نیز اشاره می‌کند؛ لکن، با این چالش روبرو است که اشاراتش به ساحت غیرمادی بیشتر ذیل نگاه فیزیکالیستی و زیست‌پزشکی باقی می‌ماند. به بیان دیگر، او در سطح نظری و گاهی مدعی گشودن افق‌های فرامادی برای انسان است؛ اما در مقام تبیین، آنها را به زبان بدن، مغز، انرژی زیستی و حتی استعاره‌هایی برگرفته از فیزیک کوانتوم فرو می‌کاهد. درواقع، ساحت غیرمادی در اندیشه او بیشتر جنبه الهام‌بخش و خطابی - و نه بسان پشتوانه هستی‌شناختی و مستدل - دارد و همین امر موجب شده تا ابعاد متافیزیکی انسان یا در پرتو بدن و مغز تفسیر شوند و یا در عمل به حاشیه رانده شوند. بدین‌سان، جمع میان دو سویه متناقض در اندیشه او چنین قابل توجیه نیست؛ چراکه گاهی انسان را فراتر از زمان و مکان تعریف می‌کند و از سوی دیگر، این ساحت را به مفاهیم زیستی و فیزیکی فرو می‌کاهد و تفسیر منسجمی از نسبت دو بعد مادی و فرامادی ارائه نمی‌دهد. در نتیجه، اندیشه او میان الهام معنوی و محدودیت‌های تبیین فیزیکالیستی در نوسان باقی می‌ماند.

→

ادراک نیز دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۵۱). می‌دانیم که وجود به مثابه یک مشترک معنوی دارای مراتب تشکیکی است. در غنی‌تری مرتبه یعنی در مرتبه وجود آدمی نیز قوه عاقله ظهور و بروز می‌یابد. ناطقیّت به منزله فصلِ منطقی انسان موجب عمیق‌تری سطح آگاهی و ادراک خواهد بود؛ به گونه‌ای که این سطح از آگاهی و اختیار را نمی‌توان برای دیگر موجودات قائل شد. برای تفصیل نگاه کنید به: (محمدحسین کیانی، ۱۴۰۰، صص ۵۹-۷۴).

نتیجه‌گیری

بررسی نسبت تکامل وجودی و واکنش‌های مغزی نشان می‌دهد که نگرش چوپرا از یک سو تلاشی نوآورانه برای تلفیق مفاهیم معنوی و علمی است و از سوی دیگر، با چالش‌ها و کاستی‌های قابل توجهی روبروست که لزوم دقت بیشتر در تحلیل و تأملات فلسفی را می‌طلبد.

چوپرا در تحلیل تکامل وجودی به شیوه‌ای تلفیقی به آموزه‌های الهیاتی و یافته‌های علمی ارجاع می‌دهد؛ اما این نگرش از ضعف‌های قابل توجهی برخوردار است. نخست، او در استناد به یافته‌های علمی به‌طور دقیق و مستند عمل نکرده و این امر شکاف میان دعاوی معنوی و شواهد علمی را به‌وجود می‌آورد. درواقع، نگرش چوپرا با چالش بنیادینی به‌لحاظ روش‌شناختی مواجه است. دوم، نگرش سوپرناتوریسم او به مسئله تکامل وجودی، که اساس آن بر مبنای فعل و انفعالات مغزی است، به تحلیل نسنجیده از انسان و فرآیندهای معنوی منجر می‌شود. در این رویکرد، تأکید بیش از حد بر بعد جسمانی انسان سبب می‌شود که ابعاد متافیزیکی - روحانی انسان نادیده گرفته شود؛ همچنین، خودآگاهی به‌طور آشکارا به تن‌آگاهی کاهش می‌یابد و مفاهیم معنوی در چارچوب اصطلاحات فیزیکی و جسمی تفسیر می‌شوند. این تقلیل‌گرایی موجب می‌شود که جنبه معنوی و متعالی انسان در تحلیل‌های او کم‌رنگ بلکه نادیده شود و در نتیجه، تفسیر فرایند تکامل بیشتر بر بهبود وضعیت جسمانی و روانی متکی شود.

به‌طور کلی، به‌نظر می‌رسد که نگرش چوپرا در باب تکامل وجودی و واکنش‌های مغزی به دلیل عدم دقت در تحلیل‌های علمی، تکیه بر پیش‌فرض‌های سوپرناتوریسم و کاهش مفاهیم معنوی به ابعاد جسمانی، نمی‌تواند به‌طور جامع و دقیق تصویری روشن از فرایند تکامل وجودی ارائه دهد. این اندیشه‌ها بیشتر به بهبود جسمی و روانی محدود شده و از ظرفیت‌های معنوی و متافیزیکی انسان غافل می‌مانند. بدین‌سان، این تحقیق در راستای ارائه تصویری از چالش‌ها و کاستی‌های نظریه‌های معنویت‌گرایانه معاصر در

رابطه با تکامل وجودی ارائه شد و اینکه با تمرکز بر آرا دیپاک چوپرا چنین به دست می‌آید که برای رسیدن به یک فهم جامع از مقوله، نیازمند رویکردی متوازن و جامع‌تر خواهیم بود تا ابعاد جسمانی، روانی و نفسانی انسان را به‌طور همزمان مدنظر قرار دهد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابوعلی سینا. (۱۳۶۴). النجاه من الغرق فی بحر الضلالت (مترجم: محمدتقی دانش‌پژوه). تهران: دانشگاه تهران.

چوپرا، دیپاک. (۱۳۸۱). اکسیر؛ بیست درس معنوی برای آفرینش زندگی دلخواه (مترجم: گیتی خوشدل). تهران: گفتار.

چوپرا، دیپاک. (۱۳۸۷). هفت قانون معنوی موفقیت (مترجم: گیتی خوشدل). تهران: قطره.
چوپرا، دیپاک. (۱۳۸۸). چگونه خدا را بشناسیم (مترجمان: زهره فتوحی و فرخ سیف بهزاد). تهران: اوحدی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان (مترجم: محمد باقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

کیانی، محمدحسین. (۱۴۰۰). بررسی انتقادی نسبت «آب، ارتعاش و معنویت» در اندیشه ماسارو ایمو، تو، اندیشه نوین دینی، ۱۷ (۶۵)، صص ۵۹-۷۴.

ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

Bowler, P. (1984). Evolution: The History of an Idea. Berkeley. *The History of the Behavioral Sciences*, Vol. 21, p. 267.

Chopra, D. (1995). *Creating Health: How to Wake Up the Body's Intelligence*. New York: Harper One.

Chopra, D. (2008). *The Third Jesus: The Christ We Cannot Ignor*. New York: Harmony.

- Chopra, D. (2010). *Reinventing the Body, Resurrecting the Soul*. New York: Harmony.
- Chopra, D. (2010). *The Soul of Leadership: Unlocking Your Potential for Greatness*. New York: Harmony.
- Chopra, D. (2013). *God: A Story of Revelation*. New York: Harper One.
- Chopra, D. (2013). *What Are You Hungry For? The Chopra Solution to Permanent Weight Loss, Well-Being, and Lightness of Soul*. New York: Harmony.
- Chopra, D. (2015). *Quantum Healing: Exploring the Frontiers of Mind/ Body Medicine*. New York: Bantam.
- Crick, F. (1995). *Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York: Scribner.
- Dennett, D. (1992). *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books.
- Park, R. (2008). *Superstition: Belief in the Age of Science*. Princeton: Princeton University Press.

Patience and its Spiritual Strategies from the Viewpoint of Mulla Muhsin Fayd Kashani and Imam Khomeini*¹

Zeinab Soleimani Barcheloui¹ 

Masoomeh Zabihi² 

Jamshid Jalali Sheyjani³ 



1. Ph.D. Student, Department of Religions and Mysticism, YIC., Islamic Azad University, Tehran, Iran.
zohreh soli16@yahoo.com

2. Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, YIC., Islamic Azad University,
Tehran, Iran (**Corresponding Author**).
zabihierfan@yahoo.com

3. Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, YIC.,
Islamic Azad University, Tehran, Iran.
j.jalali@iau.ir

Abstract

Patience (*Sabr*) is one of the lofty spiritual stations that has been highlighted in numerous verses and narrations, emphasizing its high value. Patience is also considered one of the seven mystical stations, and its role in the journey (*Sair wa Suluk*) and spiritual training of the seeker has always been a focus. In this article, the spiritual views of the great scholar Mulla Muhsin Fayd Kashani and Imam Khomeini regarding

* This article is derived from the doctoral dissertation entitled “Mysticism in the Theoretical and Practical Conduct of Fayz Kashani and Imam Khomeini” (Supervisor: Masoumeh Zabihi; Advisor: Jamshid Jalali Sheijani), Department of Religions and Mysticism, Yadgar-e-Imam Khomeini Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

1. Soleimani Barcheloui, Z.; Zabihi, M.; Jalali Sheyjani, J. (2025). Patience and its Spiritual Strategies from the Viewpoint of Mulla Muhsin Fayd Kashani and Imam Khomeini. *Islamic Spirituality Studies*, 4(1), pp. 147-179.

<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.71186.1138>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/02/21 • **Revised:** 2025/04/26 • **Accepted:** 2025/06/26 • **Online Publication:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



patience are investigated. Although there are many similarities between these two great mystics in the fundamentals of patience, its degrees, and stations—such as both relying on Quranic verses and narrations of the Ahl al-Bayt, and addressing the topic of the types of patient people and the relationship between patience and faith—differences in their perspectives are also observed. These include Fayd's emphasis on the negative meaning of restraining the self (*hubs-e nafs*) and examining the relationship between patience and gnosis (*ma'rifah*), contrasted with Imam Khomeini's emphasis on the positive meaning of freedom from constraints, as well as greater attention to the social concept of patience and the psychological and spiritual effects of patience from innate, ascetic, and educational viewpoints, which are absent in Fayd Kashani's view. Furthermore, the views of these two mystics include spiritual strategies regarding patience, such as faith, the sense of surrender, gratitude, mindfulness, satisfaction with Divine Decree, self-restraint (self-control), and overcoming boredom and frustration resulting from waiting. Mentioning these indicates a connection between contemporary literature on the spirituality of patience and the relevant classical, technical, and specialized texts, or paves the way for such a connection.

Keywords

Fayd Kashani, Imam Khomeini, Patience, Spirituality, Spiritual Strategies.

صبر و راهبردهای معنوی آن از دیدگاه ملامحسن

فیض کاشانی رحمته الله علیه و امام خمینی رحمته الله علیه *



- زینب سلیمانی برچلوئی** ^۱ **معصومه ذبیحی** ^۲ **جمشید جلالی شیجانی** ^۳
 ۱. دانشجوی دکتری، گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی رحمته الله علیه شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
 zohrehsoli16@yahoo.com
 ۲. استادیار، گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی رحمته الله علیه شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
 zabihierfan@yahoo.com
 ۳. دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی رحمته الله علیه شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
 j.jalali@iau.ir

چکیده

صبر از جمله مقام‌های معنوی بلندی است که در آیات و روایت‌های بسیاری مورد توجه قرار گرفته و بر ارزش والای آن تأکید شده است. صبر، همچنین یکی از مقامات عرفانی هفتگانه به‌شمار آمده و نقش آن در سیر و سلوک و تربیت سالک همواره مورد نظر بوده است. در این مقاله، دیدگاه‌های معنوی عالم بزرگ ملامحسن فیض کاشانی رحمته الله علیه و امام خمینی رحمته الله علیه در مورد صبر مورد بررسی قرار گرفته‌اند. گرچه در امهات بحث از صبر و درجات و مقامات آن میان این دو عارف بزرگ، شباهت‌های بسیاری وجود دارد از جمله تکیه هر دو بر آیات قرآنی و روایت‌های اهل بیت علیهم‌السلام و پرداختن به موضوع اقسام صابران و

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان: «عرفان در سیره نظری و عملی فیض کاشانی رحمته الله علیه و امام خمینی رحمته الله علیه» (استاد راهنما: معصومه ذبیحی، استاد مشاور: جمشید جلالی شیجانی)، گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی رحمته الله علیه شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران می باشد.

۱. سلیمانی برچلوئی، زینب؛ ذبیحی، معصومه و جلالی شیجانی، جمشید. (۱۴۰۴). صبر و راهبردهای معنوی آن از دیدگاه ملامحسن فیض کاشانی رحمته الله علیه و امام خمینی رحمته الله علیه. معنویت‌پژوهی اسلامی، ۴(۱)، صص ۱۴۷-۱۷۹.

<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.71186.1138>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۳ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۵ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۲۰۲۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



رابطه صبر با ایمان و اما تفاوت‌هایی نیز در نگاه آنها دیده می‌شود، از جمله تأکید فیض بر معنای سلبی حبس نفس و بررسی رابطه صبر با معرفت و تأکید امام خمینی بر معنای ایجابی آزادی از قیود و نیز توجه بیشتر به مفهوم اجتماعی صبر و تأثیرات روانی و معنوی صبر از چشم اندازهای فطری، سلوکی و تربیتی که در دیدگاه فیض کاشانی خبری از آنها نیست؛ همچنین دیدگاه‌های این دو عارف، متضمن راهبردهایی معنوی در باب صبر شامل ایمان، حس تسلیم‌شدن، شکرگزاری، ذهن آگاهی، رضامندی به قضای الهی، خویش‌داری (خودکنترلی)، و غلبه بر بی‌حوصلگی و سرخوردگی ناشی از انتظار هستند که اشاره به آنها بیانگر پیوند میان ادبیات امروزی در باب معنویت صبر و متون کلاسیک فنی و تخصصی مربوط به آن یا زمینه‌ساز چنین پیوندی است.

کلیدواژه‌ها

فیض کاشانی رحمته‌الله، امام خمینی رحمته‌الله، صبر، معنویت، راهبردهای معنوی.

مقدمه

صبر، فضیلتی است معنوی که بیشتر در دنیای پرشتاب امروز نادیده گرفته می‌شود. اما در تحول زندگی و در رشد و تکامل معنوی ما انسان‌ها نقشی مهم ایفا می‌کند. از طریق صبر است که یاد می‌گیریم به این فرایند اعتماد کنیم، تسلیم زمان‌بندی الهی شویم و حس عمیق‌تری از آرامش درونی را پرورش دهیم. توسعه صبر همیشه آسان نیست؛ اما یک ویژگی اساسی است که می‌تواند زندگی ما را متحول کند و ما را به اهداف معنوی خود نزدیکتر کند. براساس دیدگاه‌های مطرح در روان‌شناسی دین، روان‌شناسی مثبت‌گرا، روان‌شناسی شخصیت، فضیلت صبر به‌عنوان یک سازه شخصیت با هویت روایی متعالی مفهوم‌سازی می‌شود که با راهبردهای موثر تنظیم هیجان همراه است. براساس این دیدگاه‌ها، دینداری و معنویت پیش‌بینی‌کننده فضیلت صبر هستند که به کارگیری راهبردهای تنظیم هیجان سازگار را آسان می‌کند و به زندگی بهتری منتهی می‌شود (Schnitker, et al, 2017, pp. 264-275).

در عین حال، صبر یکی از مفاهیم اساسی و مهم در معارف اسلامی به شمار می‌رود چنان که در قرآن در حدود بیش از ۱۰۰ آیه به آن پرداخته و در روایات منقول از پیامبر اسلام ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام به صبر و متعلقات آن اشاره شده است.

در مجموع، صبر در اسلام نه تنها به عنوان یک ویژگی اخلاقی، بلکه به عنوان یک ابزار برای تقویت ایمان و مواجهه با چالش‌های زندگی مطرح شده است. صبر از مهمترین آموزه‌های معنوی و عرفانی نیز محسوب می‌شود. به نظر می‌رسد که کتاب شریف اللمع، قدیمی‌ترین اثری است که منازل عرفانی را به صورتی منظم، طبقه‌بندی کرده و آنها در هفت مقام (توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا) و ده حال (مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین) بیان کرده و صبر را یکی از آن هفت مقام قرار داده است (السراج الطوسی، ۱۹۱۴م، ص ۴۰؛ انصاری، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹).

۱. بیان مسئله

مسئله اصلی این پژوهش این است که اولاً صبر از دیدگاه فیض کاشانی و امام خمینی،

چه معنا و مفهوم و انواع و اقسام و جایگاهی دارد و ثانیاً بر مبنای تفسیر این دو متفکر از صبر، چه راهبردهای معنوی‌ای قابل اصطیاد است. با وجود بحث‌های مفصل این دو متفکر در حوزه صبر اما نقطه نظرات آنها در این مورد، مورد توجه قرار نگرفته است. این در حالی است که از کنار هم قرار دادن دیدگاه‌های این دو متفکر ما می‌توانیم به یافته‌هایی جدید در این حوزه برسیم که هم نگاهمان را به اندیشه‌های این دو متفکر در مورد صبر توسعه می‌بخشند و هم گره‌های کور ما به این موضوع را می‌گشایند و راه‌حل‌هایی بدیع برای درمان دردهای امروزی‌مان در اختیار ما قرار می‌دهند.

۲. ضرورت و اهمیت پژوهش

با توجه به اهمیت موضوع صبر در دین اسلام به نحوی عام و در عرفان و معنویت اسلامی به نحوی خاص، پژوهش در این زمینه و به خصوص استخراج راهبردهای نظری و عملی و اصول معنوی همچون تسلیم‌پذیری، تمرین شکرگزاری، حال‌آگاهی و غیره از دل دیدگاه‌های عرفانی فیض کاشانی و امام خمینی و دستیابی به مایه‌ها و پایه‌های معنوی صبر نیز ضرورت و اهمیت می‌یابد.

۳. پیشینه پژوهش

در مورد فضیلت صبر، کتاب‌ها، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌های زیادی به رشته تحریر درآمده‌اند؛ اما اثری که همزمان به دو دیدگاه فیض کاشانی و امام خمینی بپردازد و راه کارهای معنوی مبتنی بر دیدگاه آنان را در اختیار بگذارد یافت نشد.

علی اکبر افراسیاب‌پور (۱۳۹۱)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی صبر از دیدگاه امام خمینی» به مقایسه دیدگاه امام خمینی با آرای خواجه عبدالله انصاری، خواجه نصیرالدین طوسی و عزالدین محمود کاشانی پرداخته و وجه تمایز امام با دیگران را در مبنای قرار دادن قرآن و حدیث و ضمیمه ساختن تفسیر حکمی و ذوق عرفانی و دریافت‌های معنوی دانسته است.

حسینی شاهرودی و همکارش در مقاله‌ای با عنوان «صبر از دیدگاه عرفا» به بررسی مقام صبر از دید عارفان مسلمان و اقسام و انواع آن به نحوی کلی پرداخته است و ویژگی‌های عرفانی صبر را از بعد نفس و قلب و روح توصیف و تحلیل کرده است. این بررسی عام و کلی بوده ولی در خلال بحث از آثار فیض کاشانی نیز بهره برده است.

صالح زاده و همکاران در مقاله‌ای با عنوان «بررسی مقامات عرفانی^{۱۰} توبه، صبر، رضا، ورع و توکل» در آثار امام خمینی^{ره} و امام محمد غزالی^{ره} (فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی-کلامی- پاییز ۱۴۰۱) به بررسی رویکرد عرفانی امام محمد غزالی و امام خمینی در ارتباط با مقامات عرفانی به ویژه مقامات پنجگانه ذکر شده پرداخته‌اند و مدعی شده‌اند دیدگاه امام خمینی در مقایسه با دیگران، توسعه یافته‌تر و جامع‌تر است.

اکرم ربیعی (۱۳۹۰) نیز در پایان‌نامه‌اش با عنوان «صبر و ورع در عرفان اسلامی تا پایان قرن هفتم» موضوع صبر و ورع را از دیدگاه عارفان مسلمان تا سده هفتم مورد بررسی قرار داده است.

همان گونه که ملاحظه می‌شود، در هیچیک از این آثار و آثار مشابه به بررسی مقایسه‌ای دیدگاه فیض کاشانی و امام خمینی توجه نشده و به علاوه در هیچیک از این آثار، صبر از منظری معنوی مورد کاوش قرار نگرفته و راهبردهای معنوی پرورش آن بیان نشده است.

براین اساس، در این نوشتار، نخست به بررسی مفهوم صبر از منظر معنوی ملا محسن فیض کاشانی^{ره} و امام خمینی^{ره} در متن آثارشان می‌پردازیم و سپس راهبردهای معنوی پرورش صبر را بر مبنای دیدگاه آنان توضیح می‌دهیم. همان گونه که خواهیم دید ازجمله یافته‌های این پژوهش این است که صبر از منظر هر دو متفکر، رکنی از ارکان ایمان و متخذ از تعریف خواجه عبدالله انصاری است و دارای اقسام و انواع گوناگونی است؛ همچنین بر مبنای این دو دیدگاه، راهبردهایی معنوی برای پرورش صبر نظیر تسلیم‌پذیری، تمرین شکرگزاری، حال آگاهی و غیره را می‌توان استخراج نمود.

۴. مفهوم‌شناسی

۴-۱. صبر در لغت و اصطلاح

صبر از نظر لغوی دارای معانی متعددی است از قبیل تحمل و شکیبایی و بردباری (سجادی، ۱۳۹۳، ص ۵۲۱) و خودداری نفس از چیزی که عقل و شرع می‌طلبد یا اقتضا می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۴۷۴). صبر در اصطلاح فیض کاشانی^۱ عبارت است از آن نوع پایداری که دین، آن را در مقابله با انگیزه هوی و هوس برمی‌انگیزد. این پایداری یا بر امر سخت چون عبادت و یا بر امر ناخوشایند چون معصیت است که صبر مطلق نام دارد و ضد آن جزع و بی‌تابی است که مصداقش بالا بردن صدا و سیلی زدن به صورت و دریدن گریبان است (فیض کاشانی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۵). فیض کاشانی^۲ همچنین، صبر را - در کنار شکر - نیمی از ایمان و صفتی از صفات باری تعالی و اسمی از اسمای حسنا می‌داند (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۷، صص ۱۳۵-۱۳۶). صبر در اصطلاح امام خمینی^۳ به تبع خواجه عبدالله انصاری که آن را «حبس النفس علی جزع کامن عن الشکوی» تعریف کرده است (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۵۸) عبارت است از نگاهداری نفس از شکایت بر جزع مستور (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۶۰) که بر مبنای آن، صبر متقوم به دو امر است: یکی آنکه از امر نامالایمی که بر او وارد می‌شود کراهتی باطنی داشته باشد و دیگر آنکه از اظهار شکایت و جزع خودداری کند. او همچنین صبر را نتیجه حریت از قید نفس و از نتایج بزرگ و ثمرات عظیمه خروج از عبودیت نفس می‌داند (خمینی، ۱۳۹۲، صص ۲۷۹-۲۸۷).

۴-۲. راهبردهای معنوی صبر

منظور از راهبردهای معنوی صبر، روش‌ها و تکنیک‌هایی هستند که به افراد کمک می‌کنند تا در مواجهه با چالش‌ها و مشکلات زندگی، صبوری بیشتری از خود نشان دهند. این راهبردها معمولاً بر پایه باورها و ارزش‌های معنوی و مذهبی بنا شده‌اند و می‌توانند به تقویت روحیه و افزایش تاب‌آوری کمک کنند. برخی از این راهبردها شامل توجه به معنی زندگی، مدیتیشن و تمرین‌های ذهنی، نماز و دعا، یادآوری

نعمت‌ها، حال آگاهی (خودآگاهی و خودشناسی) تقویت روابط اجتماعی می‌شوند.

۵. صبر از دیدگاه معنوی فیض کاشانی

برای روشن شدن دیدگاه فیض، لازم است مبانی قرآنی او در مورد صبر، تقسیمات او در باره صبر، دیدگاهش در مورد رابطه صبر با ایمان و معرفت، و در نهایت گستره صبر را مورد بحث قرار دهیم.

۵-۱. مبانی قرآنی فیض کاشانی در مورد صبر

فیض کاشانی رحمته الله نخست از این نکته یاد می‌کند که در قرآن کریم، بیش از هفتاد آیه وجود دارند که صبر را ستوده، بیشتر خیرات و درجات را به صابران نسبت داده و این خیرات و درجات را ثمره و نتیجه صبر قرار داده‌اند از جمله (سجده، ۲۴)؛ (اعراف، ۱۳۷)؛ (نحل، ۹۶)؛ (قصص، ۵۴)؛ (زمر، ۱۰)؛ (انفال، ۴۶)؛ و (آل عمران، ۱۲۵) که اینان مشمول آیه (بقره، ۱۵۷) می‌شوند که آنان را مصداق صلوات و رحمت پروردگار و مشمول هدایت او توصیف می‌کند (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۷، صص ۱۳۶-۱۳۷). سپس با بیانی عرفانی-اخلاقی، صبر را مقامی از مقامات دینی و منزلی از منازل سالکین دانسته و به تفصیل در مورد انواع و مصادیق آن بحث کرده است. او نیز به پیروی از خواجه عبدالله انصاری، صبر را به معنای حبس نفس از جزع و شکایت می‌گیرد و میان «صبر» و «تقوی» و «حفظ نفس» تفاوت قایل می‌شود. از نظر او شکاییایی اگر در برابر مصائب و مشکلات باشد، «صبر»، و اگر در ترک معصیت باشد، «تقوی» و اگر در برابر فقر و نداری باشد، «حفظ نفس» نام می‌گیرد (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۱۴۹).

۵-۲. تقسیمات صبر از منظر فیض کاشانی

فیض کاشانی رحمته الله صبر را بر حسب متعلق آن به اقسامی تقسیم نموده هر قسمی را به نامی خوانده است؛ مانند صبر در برابر مشکلات و سختی‌ها از جمله جنگ که به آن شجاعت گفته می‌شود؛ صبر در برابر خشم و غضب که به آن حلم و بردباری گفته

می‌شود؛ صبر بر دشواری‌ها و حوادث روزگار که به آن سعه صدر گفته می‌شود؛ صبر در پنهان‌داشتن راز که به آن کتمان سر گفته می‌شود؛ و صبر بر کمی بهره‌های دنیایی که به آن قناعت گفته می‌شود. با در نظر گرفتن این تفاوت‌ها و ملاک‌هایی که فیض کاشانی رحمته‌الله برای این اقسام در نظر می‌گیرد، باید به دو معنا برای صبر قایل باشیم: معنای عام که جامع این موارد و قابل اطلاق بر همه آنهاست و معنای خاص که منحصرأ به شکیبایی در برابر دشواری‌ها و مشکلات اطلاق می‌شود.

فیض کاشانی در تقسیم‌بندی دیگری که بیشتر با رویکردی عرفانی - الاهیاتی قابل درک است، صبر را به چهار دسته تقسیم کرده است: «صبر بالله» که حبس نفس در برابر مشکلات و ناملایمات است؛ «صبر فی الله» که استقامت در راه حق و تحمل بلیات است؛ «صبر مع الله» که صبر اهل دل در مواجهه با موانع است؛ و «صبر عن الله» که خود شامل دو نوع است: برای فاسقین که دوری از نیکویی و سختی است و برای عاشقان که نزدیکی به حق و محبوب است (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۲۳۹).

تقسیم دیگر صبر از نگاه فیض کاشانی بر حسب صابران است. مطابق با این تقسیم، صابران از سه مقام برخوردارند: نخستین ترك شکایت است این درجه توبه‌کنندگان است؛ دوم راضی است به آنچه برایش مقدر شده و این مرتبه زاهدان است؛ سوم دوستدار چیزی است که خداوند درباره‌اش انجام می‌دهد. و این مقام صدیقان است (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۷، صص ۱۵۳-۱۵۴).

۵-۳. رابطه صبر با ایمان و معرفت

فیض کاشانی رحمته‌الله براساس آن چه پیش از این از او نقل کردیم، به بررسی حقیقت صبر با نگاهی دقیق پرداخته و به رابطه آن با ایمان و معرفت اشاره می‌کند. اکنون به‌طور جداگانه رابطه صبر با هر یک از این دو مقوله را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۵-۳-۱. رابطه صبر با ایمان

رابطه صبر با ایمان در این نکته نهفته است که نام ایمان گاهی تنها به معارف

اختصاص دارد و از این جهت، وجهی معرفتی (و به تعبیری معرفت‌شناختی) می‌یابد و به سطح باورها و شناخت‌ها و فراشناخت‌ها مرتبط می‌شود و گاهی شامل همه امور اعم از معارف و احوال و اعمال می‌شود. فیض کاشانی رحمته الله علیه به نگاه دوم گرایش دارد و در نتیجه، بیشتر خصلت‌های خوب ایمان را داخل در صبر می‌داند، چنان‌که هنگامی که از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله درباره ایمان پرسیدند، فرمود: «ایمان همان صبر است» (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، صص ۱۴۹-۱۵۰). از مجموع دیدگاه فیض کاشانی رحمته الله علیه چنین برمی‌آید که صبر به دو اعتبار و بر حسب دو اطلاق، نصف ایمان است زیرا ایمان به دو معنا اطلاق می‌شود: یکی تصدیقات و اعمال و دیگری حالات و نتایج اعمال.

بنابر حالت اول، ایمان دارای دو رکن است: یقین که همان معرفت‌های قطعی به اصول دین است که با هدایت و توفیق الهی حاصل می‌شود و صبر که عمل به مقتضای یقین است. به عبارت دیگر، یقینی که به انسان می‌آموزد گناه زیان‌بار و ترک گناه سودمند است، جز به صبر میسر نیست. در حقیقت، صبر به کاربردن انگیزه دین در مقهور کردن انگیزه هوس و کاهلی است. به همین دلیل، صبر به این اعتبار، نصف ایمان است. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نیز صبر و یقین را کنار هم قرار داده و فرموده است: «از نزدیکترین چیزهایی که به شما داده شده، یقین و عزم بر صبر است». در اینجا همان‌گونه که پیداست، رابطه صبر و ایمان با رابطه صبر و معرفت، هم‌پوشانی پیدا می‌کند.

بنابر حالت دوم، هر چیزی که بر انسان وارد می‌شود، از دو قسم خارج نیست: یا برای دنیا و آخرت او سودمند است، یا برای هر دو زیانبار است؛ همچنین آنچه در حال صبر برای او زیان‌آور است، در حال شکر برایش سودمند است. بدین اعتبار، شکر یک نیمه ایمان است، چنان‌که یقین به اعتبار اول، یکی از دو نیمه ایمان است. ابن مسعود نیز گفته است: ایمان دو نیمه است: نیمه‌ای صبر و نیمه‌ای شکر. این حدیث از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نیز چنین روایت شده که نیمی از ایمان را در صبر و نیمی را در شکر قرار داده است (نهج الفصاحه، ۱۰۷۰). چون صبر، شکیبایی و پایداری انگیزه‌های دین در برابر انگیزه‌های هوس است و انگیزه‌های هوس نیز دو قسم است. قسمتی برخاسته از شهوات و قسمتی ناشی از خشم می‌باشند، و شهوت عبارت از طلب لذت، و خشم گریز از درد و رنج

است و روزه تنها شکیبایی در برابر خواست‌های شهوت است اعم از شهوت بطن و فرج نه شکیبایی در برابر خواسته‌های خشم، لذا پیامبر خدا ﷺ به همین مناسبت فرموده است: «روزه نصف صبر است»، زیرا کمال صبر، شکیبایی و پایداری در برابر هر دو انگیزه شهوت و انگیزه غضب است و در این صورت روزه ربع ایمان خواهد بود (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۷، صص ۱۴۸-۱۴۹).

فیض کاشانی ﷺ در توضیح جایگاه صبر در میانه انگیزه‌هایی که آدمی را به اعمال گوناگون می‌می‌دارند، به جنگی اشاره می‌کند که میان «انگیزه دینی» و «انگیزه هوس» در دل انسان جریان دارد. این جنگ همواره ادامه دارد و گاهی یکی از این دو انگیزه بر دیگری غلبه می‌یابد. او اشاره می‌کند که شناخت و ایمان قوی می‌تواند از شهوات به‌عنوان دشمنان راه خدا یاد کند و در نتیجه صبر و استقامت، انگیزه دینی را تقویت کند.

درنهایت، فیض کاشانی ﷺ تأکید می‌کند که انسان‌ها باید در تلاش باشند تا از نیروها و معرفتی که در وجودشان نهفته است استفاده کنند و در جنگ میان انگیزه دینی و هوس، به پیروزی برسند. او هشدار می‌دهد که ترک مجاهدت و تسلیم شدن در برابر شهوات، انسان را به سطحی پایین‌تر از چهارپایان می‌کشاند (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۷، صص ۱۴۲-۱۵۳).

۵-۳-۲. رابطه صبر با معرفت

از نظر فیض کاشانی، صبر دارای دو عنصر اساسی است: معرفت و حالت؛ زیرا صبر زمانی کامل است که شامل دو چیز باشد: یکی معرفت به گذشته و آن چه در گذشته اتفاق افتاده و فرد را درگیر خود ساخته است. و دوم حالتی که در حال حاضر در فرد ایجاد شده و احساسات و عواطف او را مشغول به خود کرده است. در واقع عمل موسوم به «صبر»، ثمره و نتیجه این دو عنصر گذشته و حال است. عطف توجه فرد به تصورات و تصدیقات حاصل از رویدادهای ناخوشایند گذشته و آگاهی اکنونی-اینجایی او از وضعیت حاضر، عناصری معرفتی هستند که به صبر به‌مثابه مهار شناختی نفس و به تعبیر

خواجه عبدالله انصاری «حبس النفس» شکل می‌دهند. از همین منظر است که فیض کاشانی، صبر را نقطه فارق میان انسان و دو دسته دیگر از موجودات سافل و عالی یعنی بهیمیان و فرشتگان است؛ زیرا صبر از ویژگی‌های انسان‌هاست اما در چهارپایان و فرشتگان قابل تصور نیست. فقدان صبر در چهارپایان به علت نقص و در فرشتگان به سبب کمال آن‌هاست. از سویی چهارپایان، تحت سلطه شهوت هستند و هیچ نیرویی برای مقابله با آن ندارند و از سویی دیگر، فرشتگان از هر نوع شهوتی مجردند و تنها به وثوق حضرت ربوبی وابسته‌اند. فیض کاشانی رحمته الله علیه به این نکته نیز توجه می‌دهد که در واقع انسان نیز در آغاز کودکی ناقص و تحت سلطه شهوت خوراک است و در مسیر رشد، شهوت‌های دیگری مانند شهوت زیبایی و جفت‌جویی در او ظاهر می‌شود. در این مرحله، نیروی صبر در کودک وجود ندارد؛ زیرا صبر نیازمند استقامت و پایداری در برابر نیروهای متضاد است. بنابراین، نیروی صبر به تدریج در انسان شکل می‌گیرد و به همین جهت، انسان در مراحل مختلف زندگی با چالش‌هایی متفاوت مواجه می‌شود (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۷، صص ۱۴۱-۱۴۰).

این متن بیانگر یک تحلیل عمیق شناختی از مفهوم صبر و چگونگی بروز آن در انسان است و به تفاوت‌های موجود در انسان‌ها و دیگر موجودات از این حیث اشاره می‌کند. این نکته را نیز یادآوری کنیم که این وجه معرفتی در صبر مبنای مناسبی برای بحث از راهبردهای معنوی پرورش صبر از حیث نظری می‌تواند به شمار آید.

۴-۵. گستره صبر

از نظر فیض کاشانی، صبر دارای گستره‌ای فراگیر است؛ زیرا مواردی وجود دارند که در آنها به صبر نیاز داریم و در هیچ حال از آنها بی‌نیاز نیستیم. او در این خصوص می‌گوید:

«بدان همه آنچه در زندگی دنیا به انسان می‌رسد از دو نوع بیرون نیست:

نوع اول - اموری که موافق خواهش نفس، سلامت، مال، مقام، کثرت خویشاوندان، توسعه اسباب، کثرت پیروان و یاران و همه لذت‌های دنیا است، و بنده در این امور

بی‌نهایت به صبر نیاز دارد، چه اگر ضبط نفس نکند و به این امور گرایش یابد و در لذت‌های مباح فرو رود این امر او را به تباهی و سرکشی خواهد کشاند، تا آنجا که یکی از عارفان گفته است: مؤمن بر بلا صبر می‌کند، و بر عافیت جز صدیق شکیبایی نمی‌ورزد. نوع دوم - اموری است که با هوس‌ها و طبع انسان موافق و هماهنگ نیست و این‌ها سه گونه است:

* اعمالی که به اختیار بنده است مانند طاعات و معاصی

* اموری که انسان در شروع آن اختیار ندارد لیکن در برطرف کردن و زدودن آن دارای اختیار است مانند تشفی یافتن از طریق انتقام‌گیری از آزاردهنده

* اموری که از اختیار انسان بیرون است مانند مصائب و حوادث (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۷، صص ۱۵۴-۱۵۶).

از نظر فیض کاشانی، انسان در همه این موارد به صبر نیازمند است؛ زیرا قسم اول که به اختیار انسان و سایر افعال او مرتبط است، تحت مقولات طاعت یا معصیت قرار می‌گیرد.

قسم دوم که ورود و آغاز آن به اختیار انسان نیست اما رفع آن به اختیار اوست مانند آنکه اگر به سبب فعل یا سخنی اذیت شود یا در جان یا مال او جنایتی رخ دهد، پس صبر بر آن، عبارت است از ترک انتقام و ترک مجازات. و پیامبر ﷺ فرمود: «با آنکه با تو قطع رحم کرد صله رحم کن و به آنکه تو را محروم ساخت عطا کن و بر آنکه به تو ستم کرد ببخشای» (فیض کاشانی، ۱۳۹۰، صص ۲۲۸-۲۳۰).

قسم سوم، صبر بر اعمال غیر ارادی است که از آغاز تا پایان از اختیار انسان خارج هستند مانند مصیبت‌هایی چون مرگ عزیزان و نابودی اموال و از میان رفتن سلامتی و این صبری است که پشتوانه آن یقین است. پیامبر ﷺ فرمود: «خداوند ا یقینی از تو می‌طلبم که مصیبت‌های دنیا بر من آسان گردد». و نیز فرمود: «هر بنده که به مصیبتی دچار شود و همانگونه که خداوند به او فرمان داده بگوید: ما از خداییم و به سوی او باز می‌گردیم خداوند در مصیبت به من پاداش ده و در پی آن خیری به من عطا فرما، خداوند با او چنین می‌کند» (فیض کاشانی، ۱۳۹۰، صص ۲۳۰-۲۳۱).

۶. صبر از دیدگاه معنوی امام خمینی علیه السلام

برای بیان دیدگاه ایشان در مورد صبر، نخست تعریف مختار او از صبر، تبیین او از مقامات صابران، و سپس تأثیرات معنوی-روانی صبر، مراتب صبر و درنهایت رابطه صبر با ایمان را مورد بحث قرار می‌دهیم.

۶-۱. تعریف مختار امام خمینی از صبر

امام خمینی در کتاب شریف شرح حدیث جنود عقل و جهل، از دو تعریف از مفهوم صبر یاد می‌کند. تعریف اول همان تعریف خواجه عبدالله انصاری است که می‌فرماید: «الصبر حبس النفس علی جزع کامن عن الشکوی». امام خمینی علیه السلام در مقام تفسیر این عبارت، صبر را به معنای خودداری شخص از شکایات درحالی که در باطن احساس جزع می‌کند می‌داند (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۵۶). تعریف دوم از حکیم خواجه نصیرالدین طوسی است که صبر را به معنای خودداری از اظهار شکایت و جزع در برابر ناملایمات می‌داند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۸).

امام خمینی با توجه به تفسیری که از تعریف خواجه انصاری کرده و با توجه به تأکیدی که بر خودداری از اظهار شکایت در تعریف مورد نظر خواجه طوسی دیده می‌شود، بر دو جنبه اصلی صبر تأکید می‌کند: کراهت باطنی از ناملایمات و خودداری از شکایت و جزع یا اظهار شکایت و جزع (خمینی، ۱۳۷۷، صص ۴۰۹ - ۴۱۰). او ضمن نقل تعاریفی از عارفان از جمله سهل بن عبدالله که صبر را پیش‌نیاز زهد می‌داند و می‌گوید: «صبر، انتظار فرج است از خدای تعالی» (ترابی، ۱۳۷۱، صص ۲۱۸ - ۲۱۹)؛ زاهدی در کتاب ماه کنعان که صبر را به عنوان «بازداشتن خویش از تمایلات نفسانی» توصیف می‌کند (زاهدی، ۱۳۴۷، ص ۵۸)؛ عزالدین محمود کاشانی که صبر را به معنای حبس مرید از مراد منتهی عنه تعریف می‌کند (سجادی، ۱۳۹۳، ص ۵۲۱)؛ و ملااحمد نراقی که صبر را به معنای ثبات نفس و اطمینان در بلایا و مصائب می‌گیرد (نراقی، ۱۳۶۲، صص ۶۴۳ - ۶۴۴)، صبر را نتیجه آزادی از قیود نفس توصیف می‌کند (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۲۸۷). همان گونه که می‌بینیم، صبر از دیدگاه عارفان بر معانی گوناگونی از جمله خودداری از شکایات، تحمل

ناملايمات، انتظار فرج از خداوند، بازداشتن خویش از تمایلات نفسانی، حبس نفس از دستیابی به تمنایهای ممنوع درون، و ثبات نفس در بلایا و دشواری‌ها، اطلاق شده است که همگی در مفهوم تحمل یا حبس نفس که امری سلبی و مرتبط با مقوله ترک است قابل تفسیر هستند، اما امام خمینی علیه السلام آن را در معنایی ایجابی و فعلی یعنی «آزادی از قیود نفس» تفسیر می‌کند که در نوع خود هم برداشتی بدیع است و هم در عین حال نشان‌دهنده عمق و گستردگی مفهوم صبر در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌هاست.

۲-۶. مقامات صابران

امام خمینی علیه السلام در کتاب سرالصلوه به تبیین مقامات صبر از منظر عرفانی می‌پردازد. او بالاترین مقام صبر را به صبر بر فراق یار اختصاص می‌دهد که در کلام امام علی علیه السلام در دعای کمیل آمده است که نشان می‌دهد که برای عاشق جمال حق، هیچ عذابی تلخ‌تر از سوز فراق وجود ندارد (خمینی، ۱۳۶۹، ص ۱۱۳).

امام خمینی در شرح چهل حدیث نیز در توضیح مقامات صبر معتقد است که مقام صبر از مقامات متوسطین محسوب می‌شود، زیرا تا زمانی که نفس، مصیبت‌ها و بلاها را مکروه بداند و جزع باطنی داشته باشد، معرفت او ناقص است. اما مقام رضای به قضا، مقامی بالاتر از صبر است که در آن فرد به قضا و بلاها خشنودی دارد و از جان و دل آنچه از محبوب به او می‌رسد، می‌پذیرد (خمینی، ۱۳۹۲، صص ۲۸۸ - ۲۸۹).

امام خمینی همچنین به صبر در برابر معاصی و عبادت اشاره می‌کند و درک حقیقت عبادت و معاصی را از نشانه‌های وجود معرفت در سالک معنوی می‌داند زیرا اگر کسی در برابر معاصی جزع کند، نقص در معرفت دارد (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۴۱۰).

گرچه صبر در تعالیم معنوی امام خمینی علیه السلام به عنوان یک مقام متوسط و در عین حال ضروری برای رسیدن به مراحل بالاتر معنوی و رضایت از قضا و قدر الهی شناخته می‌شود اما این مفهوم در زندگی روزمره می‌تواند راهگشای ما در مواجهه با مشکلات و چالش‌ها باشد.

۳-۶. تأثیرات معنوی-روانی صبر

بنا به اعتقاد معنوی امام خمینی علیه السلام صبر به عنوان یکی از ویژگی های اساسی انسان، تأثیرات عمیقی بر روح و روان او دارد. این تأثیرات را از چند چشم انداز می توانیم در نظر آوریم:

۱-۳-۶. چشم انداز فطری و الهی

از آنجا که فطرت انسانی به طور طبیعی به دنبال کمال و جمال است، در مواجهه با مشکلات و دشواری ها، صبر از ویژگی های اصلی او به شمار می رود. امام خمینی علیه السلام صبر را از جنود عقل و لوازم فطرت مخموره می داند، در حالی که جزع و بی تابی از جنود جهل و لوازم فطرت محجوبه به شمار می آید (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۴۲۰).

۲-۳-۶. چشم انداز منازل و درجات سلوک معنوی

امام خمینی علیه السلام به نقل از کتاب معراج السعاده، مرتبه صبر بر بلايا و محن را از مراتب رفيعه و درجات منيعه معرفي و منزلتي از منازل دين و مقامی از مقامات موحدین توصیف می کند (نراقی، ۱۳۶۲، صص ۶۴۸ - ۶۴۹).

۳-۳-۶. چشم انداز نتایج تربیتی

امام خمینی علیه السلام در چهل حدیث به نتایج تربیتی صبر اشاره می کند و آن را اولاً باعث ارتياض و تربیت نفس و ثانیاً موجب تقویت تقوا، و ثالثاً زمینه ساز انس با حق، و رابعاً عامل رضایت از قضای الهی می داند (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۲۹۰).

او همچنین صبر را کلید ابواب سعادات و سرمنشأ نجات از مهالك و حتی تسهیل کننده مشکلات، تقویت کننده عزم و اراده، و استقلال بخش مملکت روح می داند. او با ارجاع به کلام خواجه نصیرالدین طوسی در این خصوص، صبر را عامل مقابله با اضطرابات درونی، مانع شکایات زبانی، و بازدارنده اعضا و جوارح انسان از رفتارهای خلاف عرف و عادت توصیف می کند (خمینی، ۱۳۹۲، صص ۲۶۱-۲۶۲).

از نظر امام خمینی نماز، براق سیر و رفرق عروج اهل معرفت و اصحاب قلوب است که «صبر» در آن جایگاهی اصلی دارد (خمینی، ۱۳۶۹، ص ۵). او دربارهٔ سلام نماز به گفته امام علی علیه السلام استناد می‌نماید و در پاسخ به این تقاضا که «فکیف اصبر علی فراقک» معتقد است که عذابی الیم‌تر از سوز فراق برای عاشق جمال الهی وجود ندارد و در نتیجه، سلام نماز برای اولیا، امان از بلای حجب ظلمانیه دنیا و حجب نورانیه آخرت است که هر یک عین عذاب الیم است (خمینی، ۱۳۶۹، ص ۱۱۳).

امام خمینی منظور از «شکایت» در تعریف صبر به «خودداری از شکایت» یا «خودداری از اظهار شکایت» را شکایت به غیر حق می‌داند. اما شکایت به خدا را منافی صبر نمی‌داند چنان که ایوب علیه السلام به خدا شکایت کرد (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۴۱۰).

او همچنین در کتاب مصباح الهدایه روایت شبلی را می‌آورد که گاه بر درجات صبر اهل معرفت قابل انطباق است و گاه بر صبر مراتب کمال از اهل سلوک. در این روایت جوانی از شبلی می‌پرسد که کدام یک از مراتب صبر سخت‌تر است: صبر برای خدا، صبر به خدا، یا صبر بر خدا؟ شبلی در پاسخ می‌گوید که هیچ‌یک بلکه صبر از خدا و سپس صیحه‌ای می‌زند و بیهوش بر زمین میفتد (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۴۱۷؛ ۱۳۹۲، صص ۲۶۷-۲۶۸).

با این حساب، صبر نه فقط به عنوان یک ویژگی معنوی - و البته اخلاقی - بلکه به عنوان یک ضرورت در زندگی انسانی مطرح است. با صبر، انسان می‌تواند به کمالات روحی و معنوی دست یابد و در برابر چالش‌ها و مشکلات زندگی مقاوم‌تر شود.

۴-۶. مراتب صبر

امام خمینی علیه السلام در کتاب شرح چهل حدیث و شرح جنود عقل و جهل، به تفسیر و توضیح درجات و مراتب صبر به صورت مفصل پرداخته و برای شرح هر درجه به روایات ماثور از اهل بیت علیهم السلام استناد کرده است. در شرح چهل حدیث به نقل از کافی شریف، از حضرت علی علیه السلام حدیثی نقل می‌کند که مطابق با آن، بین صبر بر معصیت و صبر از معصیت تفاوتی ظریف است (خمینی، ۱۳۹۲، صص ۲۹۴ - ۲۹۵). در «صبر بر معصیت»

باید در برابر معصیت بالفعل تحمل نشان داد و تن به آن نداد اما در «صبر از معصیت» نباید به کشش‌های پس از ترک معصیت و وسوس جلب‌کننده و اغواگر برای برگشت به صحنه معصیت و ارتکاب آن توجه نشان داد و باید مقاومت کرد. بالطبع «صبر از» از «صبر بر» دشوارتر است. اما امام خمینی علیه السلام خود صبر بر معصیت را افضل از سایر مراتب صبر می‌داند؛ زیرا هم درجات آن بیشتر است، و هم سعه بین درجات آن بسیار زیادتر است (خمینی، ۱۳۷۷، صص ۴۱۲-۴۱۳). در کتاب ماه کنعان نیز نویسنده می‌گوید: «صبر به‌طور کلی بر سه گونه است: اول: صبر بر طاعت و عبادت مانند: روزه گرفتن در روزهای بلند، حج‌گذاردن در هوای گرم، نمازخواندن با سوره‌های طولانی، تحمل در میدان جنگ، بیداری در نماز شب و لیالی اعتکاف و قرائت قرآن و مطالعات علمی؛ دوم: صبر از گناه و معصیت مانند: فرار کردن از قتل و زنا و از مجلس غیبت، و پرهیز از قمار، دزدی و کم‌فروشی و غش معامله، و احتراز از خلف وعده و تمامی و رشوه‌خواری و مردم‌آزاری؛ و سوم: صبر بر بلا و مصیبت چون بیماری، ناداری، فراق دوستان، مرگ عزیزان، دچار شدن به زندان (زاهدی، ۱۳۴۷، صص ۵۸-۵۹) که موید تفاوتی است که بیان کردیم.

اکنون که دیدگاه‌های فیض کاشانی علیه السلام و امام خمینی علیه السلام را در مورد تعریف و مفهوم و اقسام و مدارج صبر مطرح کردیم، به توضیح راهبردهای معنوی مندرج در سخنان آنان می‌پردازیم. این راهبردها در راه پرورش و تثبیت صبر به کار می‌آیند و موجب توسعه فردی و معنوی فرد در زندگی فردی و اجتماعی می‌شوند.

۵-۶. رابطه صبر با ایمان

امام خمینی با استناد به حدیثی از امام سجاد علیه السلام به بیان این رابطه پرداخته است. امام سجاد علیه السلام در این حدیث، صبر را سرایمان معرفی می‌کند (کلینی، ۱۳۸۸، ص ۸۹ ح ۴). از نظر امام خمینی بنده‌ای که نتواند یک مصیبت که از حق و محبوب مطلق به او می‌رسد تحمل کند، و انسانی که از ولی نعمت خود، که هزاران هزار نعمت دیده و همیشه

مستغرق نعمت‌های اوست یک بلیّه دید زبان به شکایت پیش خلق گشود، چه ایمانی دارد و چه تسلیمی در مقام مقدس حق دارد؟ پس درست است که گفته شود کسی که صبر ندارد ایمان ندارد. اگر تو به جناب ربوبی ایمان داشته باشی و مجاری امور را به ید قدرت کامله او بدانی و کسی را متصرف در امور ندانی، البته از پیش آمدهای روزگار و از بلیّات وارده شکایت پیش غیر حقّ تعالی نکنی؛ بلکه آنها را به جان و دل بخری و شکر نعم حق کنی (خمینی، ۱۳۸۷، ص ۵۹۸).

از نظر ایشان، اضطراب‌های باطنی و شکایت‌های زبانی و حرکات زشت غیر معتاد اعضا همه شهادت دهند که ما از اهل ایمان نیستیم. تا نعمت در کار است، صورتاً شکری می‌کنیم. و آن نیز مغزی ندارد، بلکه برای طمع ازدیاد است. وقتی که یک مصیبت پیشامد کرد، یا یک درد و مرضی رو آورد، شکایت‌ها از حق تبارک و تعالی پیش خلق می‌بریم و زبان اعتراض و کنایه‌گویی را باز کرده پیش کس و ناکس شکوه‌ها می‌کنیم. کم‌کم این شکایت‌ها و جزع و فزع‌ها در نفس تخم بغض به حق و قضای الهی می‌کارد؛ و آن به تدریج سبز می‌شود و قوّت می‌گیرد تا آنکه ملکه می‌شود؛ بلکه خدای نخواستہ صورتِ باطنِ ذاتِ صورتِ [بغض] به قضای حق و دشمنی ذات مقدس شود. آن وقت عنان از کف گسیخته شود و مهار اختیار از چنگ رها شود و انسان به هیچ وجه نتواند ضبط حال و خیال نماید و ظاهر و باطن رنگ دشمنی حق تعالی گیرد، و با یک پارچه بغض و عداوت مالک النعم از این عالم منتقل گردد و به شقاوت ابدی و ظلمت همیشگی دچار شود. پناه می‌برم به خدا از بدی عاقبت و ایمان مستودع. پس، صحیح است که می‌فرماید وقتی که صبر برود ایمان می‌رود (خمینی، ۱۳۸، ص ۶۰۰).

۷. راهبردهای معنوی پرورش صبر در دیدگاه فیض کاشانی^{ره} و امام خمینی^{ره}

براساس آنچه گذشت دو دیدگاه فیض کاشانی و امام خمینی دارای شباهت‌ها و تفاوت‌هایی هستند. شباهت بارز دو دیدگاه در این است که هر دو با تکیه بر آیات

قرآنی و روایت‌های اهل بیت علیهم‌السلام به بررسی موضوع صبر و بیان تقسیمات آن پرداخته و جایگاه رفیع آن را توجیه کرده‌اند؛ همچنین هر دو متفکر به اعتبارات گوناگون از جمله به اعتبار صابران به تقسیم صبر پرداخته‌اند. افزون بر این، هر دو به رابطه صبر با ایمان توجه نشان داده آن را مورد تفسیر قرار داده‌اند.

تفاوت دو دیدگاه نیز از چند وجه است. یکی از وجوه تفاوت دو دیدگاه به تعریف صبر بازمی‌گردد. فیض کاشانی به پیروی از خواجه عبدالله انصاری، صبر را به معنای حبس نفس از جزع و شکایت می‌گیرد که معنایی سلبی است؛ در حالی که امام خمینی با وجود تأیید وجه سلبی صبر، بر وجه ایجابی آن تأکید می‌کند و آن را به «آزادی از قیود نفس» تفسیر می‌کند که در نوع خود برداشتی بدیع است.

به علاوه همین تأکید بر وجه ایجابی صبر، نشان‌دهنده عمق و گستردگی مفهوم صبر در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌هاست که در دیدگاه امام بیش از فیض کاشانی مورد توجه قرار گرفته است.

گرچه هر دو متفکر به رابطه صبر با ایمان پرداخته‌اند اما فیض کاشانی بر خلاف امام خمینی به تبیین رابطه صبر با معرفت نیز توجه نشان داده که هم نشانگر مفهوم «آگاهی اکنونی-اینجایی صابر از وضعیت حاضر» است که با مفهوم «حبس النفس» همسوست و هم بیانگر جایگاه مهار شناختی نفس.

از سویی، امام خمینی، تأثیرات روانی و معنوی صبر از چشم اندازه‌های فطری، سلوکی و تربیتی را نیز مورد بحث و بیان قرار داده که در دیدگاه فیض کاشانی خبری از آنها نیست.

ایجاد ذهنیت صبر، نیازمند تلاش و تمرین آگاهانه است. با پرورش ذهنیت صبر و تمرین راهبردهای معنوی مانند ایمان، تسلیم، قدردانی، ذهن آگاهی، و غیره می‌توانیم قدرت دگرگون‌کننده صبر را در زندگی خود تجربه کنیم.

اکنون براساس مطالب پیش گفته به توضیح راهبردهایی می‌پردازیم که از سخنان فیض کاشانی رحمته‌الله و امام خمینی رحمته‌الله قابل اصطیاد هستند:

۷-۱. ایمان

۷-۱-۱. ایمان به عنوان اعتماد به خدا و نقش آن در رشد صبر

ایمان به خدا، به معنای اعتماد کامل و بی قید و شرط به قدرت، حکمت و عدالت الهی است. وقتی انسان به وجود یک قدرت برتر و برنامه‌ای الهی ایمان می‌آورد، در واقع می‌پذیرد که همه رویدادها و تحولات جهان، در نهایت، در راستای هدفی بالاتر و منافع نهایی انسان است. این باور، نقش مهمی در ایجاد آرامش و تسلی در دل انسان دارد و به او کمک می‌کند تا در مواجهه با چالش‌ها و سختی‌ها، صبور و مقاوم بماند.

وقتی فردی به این باور رسیده باشد که همه چیز به دلیلی محکم و برآمده از خواست الهی اتفاق می‌افتد، دیگر نیاز ندارد تا کنترل کامل بر رویدادها داشته باشد یا از نتایج نگران باشد. در نتیجه، اعتماد او به برنامه الهی، او را قادر می‌سازد تا با آرامش و بردباری، وضعیت‌های نامطلوب را بپذیرد و در مسیر آزمون‌ها و مشکلات، صبورانه حرکت کند.

۷-۱-۲. ایمان و قدرت بخشی در مواجهه با نااطمینانی و چالش‌ها

ایمان، همان‌طور که اشاره شد، نقش تقویت کننده روحیه و استقامت است. در مواقعی که اوضاع نامطمئن و چالش برانگیز می‌شود، داشتن باور عمیق به اینکه جهان و رویدادهای آن بر پایه حکمت الهی است، به فرد قدرت و شهامت می‌دهد تا بر مشکلات غلبه کند. این باور، حس کنترل بیرونی را کاهش می‌دهد و فرد را به جای ترس و ناامیدی، به پذیرش و صبر سوق می‌دهد.

همچنین، ایمان به خدا، فرد را از نیاز به کنترل کامل بر وضعیت‌ها آزاد می‌کند. او می‌داند که نتیجه نهایی در دستان خدا است و هرچند تلاش می‌کند، ولی در نهایت، باید تسلیم اراده او باشد. این تسلیم، نه به معنای تسلیم در مقابل مشکلات، بلکه نوعی پذیرش فعال است که فرد را قادر می‌سازد تا در مسیر زندگی، با آرامش و اعتماد حرکت کند.

۱-۳. ایمان به مثابه رهایی از نیاز به کنترل بیرونی

داشتن ایمان به خدا، درواقع، به انسان این امکان را می‌دهد که از نیاز مداوم به کنترل و نظارت بر جزئیات زندگی‌اش رها شود. این رهایی، انسان را از اضطراب‌های بی‌پایان و فشارهای روانی می‌رهاند و او را به سمت پذیرش واقعیت‌های زندگی سوق می‌دهد. وقتی باور داریم که جهان بهترین منافع را در دل خود دارد و هر رویداد، در راستای هدفی بالاتر است، می‌توانیم با آرامش منتظر ظهور خواسته‌ها و اهدافمان باشیم. این نگاه، انسان را از وابستگی شدیدی که به نتایج و شرایط بیرونی دارد، آزاد می‌کند و او را به سمت اعتماد عمیق‌تر به جریان زندگی و برنامه الهی سوق می‌دهد. نتیجه این روند، تقویت روحیه صبر و استقامت است که در نهایت، راه را برای نزدیکی به کمال و رضایت درونی هموار می‌سازد.

۲-۷. حس تسلیم‌شدن

تسلیم‌شدن یکی از مهم‌ترین راهبردهای معنوی برای پرورش صبر است که از نگاه بسیاری از عارفان مسلمان، به عنوان کلید اصلی در مواجهه با ناملایمات و چالش‌های زندگی محسوب می‌شود. این مفهوم براساس دیدگاه خواجه عبدالله انصاری، در قالب چند مفهوم اصلی بیان می‌شود:

- **حس نفس:** کنترل و مهار امیال و غرایز نفسانی، تا فرد بتواند در برابر آزمایش‌ها و سختی‌ها صبور بماند.
- **تحمل ناملایمات:** پذیرش سختی‌ها و مشکلات بدون اعتراض و رنج‌بردن، به عنوان بخشی طبیعی از مسیر زندگی.
- **انتظار فرج:** تحمل سختی‌ها با ایمان به اینکه پس از سختی آسانی و گشایش خواهد آمد.

در مقابل، امام خمینی علیه السلام بر مفهوم دیگری تأکید می‌کند: آزادی از قیود نفس. این آزادی، یعنی رهایی از اسارت خواسته‌ها و امیال نفسانی که انسان را در مقابل وقایع زندگی بی‌پاسخ و ناتوان می‌سازد. امام خمینی علیه السلام معتقد است این آزادی، همان

گشودگی به اطلاق الهی است، که با تسلیم شدن به اراده او حاصل می شود. تسلیم شدن در این معنا، به معنای منفعل بودن نیست؛ بلکه نشان دهنده رها کردن نیاز انسان به کنترل همه چیز و اعتماد کامل به قدرت برتر است. وقتی انسان تسلیم می شود، از وابستگی به نتایج و کنترل کامل بر اوضاع رها می شود و اجازه می دهد که امور به طور طبیعی و براساس اراده خداوند به پیش رود. این حالت، سبب می شود فرد آرامش و استقامت بیشتری در مواجهه با مشکلات داشته باشد و از طرفی، در مسیر معنوی خود رشد کند.

۷-۳. شکرگزاری

راهبرد سوم برای توسعه صبر، شکرگزاری است. در نگاه دین اسلام، شکر به عنوان یکی از مهم ترین راهکارهای تقویت صبر و ایمان مطرح است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «شکر، نیمه دوم ایمان است.» این حدیث نشان می دهد که شکرگزاری نه فقط به عنوان یک عمل عرفانی، بلکه به عنوان بخشی جدایی ناپذیر از ایمان انسان است. در حقیقت، شکرگزاری تمرینی است برای قدردانی و سپاس از نعمتی که در حال حاضر داریم، و در نتیجه، تمرین تمرکز بر داشته ها و نعمات موجود است، نه بر نداشته ها و کمبودها. این تمرین، به ما کمک می کند تا از حالت نارضایتی و حسرت برای آنچه نداریم، خارج شویم و در عوض، لذت و آرامش را در آنچه داریم بیابیم.

با پرورش حس قدردانی، قادر خواهیم بود در لحظه حال حضور بیشتری داشته باشیم و از سفر زندگی و چالش های آن، لذت ببریم. این نوع نگاه، ما را در برابر سختی ها مقاوم تر می سازد و به ما کمک می کند که با آرامش و استواری، از مسائل عبور کنیم. در نتیجه، شکرگزاری نه فقط راهی برای سپاس گذاری است، بلکه ابزاری قدرتمند برای تقویت و توسعه صبر و استقامت در برابر مشکلات زندگی است.

در مجموع، حس تسلیم شدن و شکرگزاری، دو راهبرد معنوی مکمل هم هستند که در کنار هم می توانند به انسان کمک کنند تا صبر را درونی سازد و در مسیر معنویت و توسعه فردی حرکت کند. تسلیم شدن، اعتماد و رها کردن نیاز به کنترل، و شکرگزاری،

تمرین سپاس و تمرکز بر نعمات جاری، هر دو زمینه‌ساز آرامش، استقامت و رضایت درونی می‌شوند. این مفاهیم، راهنمایان مهمی در مسیر رشد معنوی و عبور از سختی‌ها و ناملایمات زندگی هستند.

۷-۴. ذهن آگاهی

ذهن آگاهی یکی از راهبردهای کلیدی در توسعه و تقویت صبر است که از جنبه‌های معرفتی و شناختی آن اهمیت فراوانی دارد. این مفهوم بر توانایی فرد در تمرکز بر لحظه حال و مراقبت و آگاهی کامل از تجربیات جاری تأکید می‌کند، بدون آنکه درگیر خاطرات گذشته یا نگرانی‌های آینده شود. از دیدگاه امام خمینی علیه السلام، صبر جزو جنود عقل و جندهای آن است، یعنی نیروهای مؤثر در تقویت عقل و هدایت صحیح انسان. ایشان معتقدند که صبر نقش مهمی در مقابله با اضطراب‌ها، نگرانی‌ها و استرس‌های روحی دارد، و موجب می‌شود فرد از شکایت‌های زبانی و ناراحتی‌های روانی خودداری کند؛ همچنین، صبر به اعضا و جوارح کمک می‌کند تا از رفتارهای خلاف عرف و عادت باز بمانند و در مسیر رفتارهای متعادل و اخلاقی حرکت کنند.

فیض کاشانی علیه السلام نیز در تفسیر مفهوم صبر، آن را دارای دو مؤلفه اساسی می‌داند: معرفت معطوف به گذشته: یعنی درک و فهمی که فرد از تجربیات و رویدادهای گذشته دارد. این معرفت به فرد کمک می‌کند تا عبرت گیرد و در مواجهه با چالش‌های حال، از تجربیات پیشین بهره‌مند شود.

حالت ناظر به اکنون: یعنی توانایی فرد در تمرکز و حضور کامل در اکنون، بدون انشغال ذهن با خاطرات گذشته یا نگرانی‌های آینده. این حالت، همان ذهن آگاهی است که مانع مداخله خاطرات و خطورات ذهنی در لحظه حال می‌شود و فرد را در وضعیت آرامش و تمرکز قرار می‌دهد.

ذهن آگاهی یا حال آگاهی، نافی خواطر و خطورات ذهنی است؛ زیرا هم از ورود خاطرات گذشته جلوگیری می‌کند و هم مانع ورود افکار و نگرانی‌های مربوط به آینده به وضعیت کنونی می‌شود. این فرایند درواقع، راهبردی است که اضطراب‌های ناشی از

تمرکز بر گذشته یا آینده را کاهش می‌دهد و زندگی فرد را بر حال متمرکز می‌سازد. تمرکز بر حال، در نتیجه، موجب کاهش اضطراب، نگرانی و شکایات زبانی می‌گردد و اعضا و جوارح فرد را از بروز رفتارهای ناپسند و خلاف عادت باز می‌دارد؛ بنابراین، این راهبرد نه تنها سبب آرامش روحی می‌شود، بلکه زندگی را در قالب لحظه اکنون و درک واقعی از آن معنا می‌بخشد، و فرد را در مسیر رضایت و صبر واقعی قرار می‌دهد. همان‌گونه که پس از این خواهیم دید، کلید غلبه بر بی‌حوصلگی و ناامیدی، تغییر طرز فکر و تمرکز بر لحظه حال است. به جای اینکه روی چیزهایی که نداریم یا منتظرش هستیم بمانیم، می‌توانیم اینجا و اکنون را در آغوش بگیریم (Kunz, 2002, pp. 118-142).

۷-۵. رضامندی به قضای الهی

در نظریه‌های معنوی، رضایت و خشنودی از قضای الهی یکی از بالاترین مراتب در سطوح صبر تلقی می‌شود. همان‌طور که هر دو متفکر مورد بحث تأکید می‌کنند، صبر بر قضای الهی یعنی پذیرفتن و رضایت‌دادن به مقدرات و تدابیر الهی، جایگاه والایی دارد و به منزله اوج مدارج صبر است. این نوع رضایت، نشان‌دهنده درک عمیق و واقعی نسبت به حکمت و مصلحت‌های الهی است و فرد را در برابر بلایا، دشواری‌ها و سختی‌ها تسلیم و تسلیم‌پذیر می‌سازد.

در مقابل، تسلیم‌شدن در برابر بلیات و دشواری‌ها، که بیشتر به معنای تحمل و صبر در برابر دشواری‌ها است، راهبردی است که بیشتر بر تحمل و ایستادگی تأکید دارد. این نوع تسلیم ممکن است حالت تحمل و کمی بی‌تابی را در فرد تقویت کند و نشان‌دهنده نوعی مقابله منفی با سختی‌ها باشد. اما رضایت به قضای الهی، فراتر از تحمل است؛ این حالت نشان می‌دهد فرد به درک عمیق و درونی رسیده است که هر آنچه خداوند مقدر کرده، خیر و مصلحتی در آن است و در نتیجه، آرامش درونی و آگاهی محیطی انطباقی را در او تقویت می‌کند.

رضایت به قضای الهی، نه تنها به فرد آرامش درونی می‌بخشد، بلکه او را به نوعی انطباق و تطابق با شرایط موجود می‌رساند. این رضایت، نشان‌دهنده تسلیم کامل بر

زمان‌مندی و حکمت الهی است و فرد را از اضطراب و نگرانی‌های بی‌مورد آزاد می‌سازد. در نتیجه، فرد با درک صحیح و عمیق نسبت به وضعیت خود، می‌تواند با آرامش و اعتماد به خداوند، در مسیر زندگی قدم بردارد و از هر تجربه‌ای، چه خوب و چه بد، در راستای رشد معنوی و رضایت الهی بهره‌مند شود.

در مجموع، این مفاهیم، یعنی ذهن‌آگاهی و رضایت به قضای الهی، دو راهبرد مهم و مکمل در مسیر تعمیق صبر و تقویت آرامش درونی هستند. اولی با تمرکز بر حال و کنترل خواطر ذهنی، اضطراب و نگرانی‌های موقتی را کاهش می‌دهد و دومی با پذیرش حکمت الهی، فرد را در مسیر رضایت و اعتماد کامل قرار می‌دهد، که هر دو در کنار هم، زندگی معنوی و آرام را برای فرد رقم می‌زنند.

۶-۷. خویش‌داری (خودکنترلی)

خویش‌داری به معنای کنترل و مهار نفس و تمایلات درونی است که در متون دینی و فلسفی بسیار مورد تأکید قرار گرفته است. یکی از منابع مهم در این حوزه، تعریف سدید خواجه عبدالله انصاری است که حبس نفس را به عنوان یک اصل کلیدی در راه رسیدن به کمال معنوی معرفی می‌کند. این مفهوم بر این اساس است که فرد باید در مقابل تمایلات و تکان‌های احساسی و نفسانی‌اش مقاومت کند و آن‌ها را مهار نماید تا بتواند مسیر معنوی خود را طی کند.

در اصطلاحات معاصر، این مفهوم در قالب «حبس نفس»، «ضبط نفس» یا «حفظ نفس» بیان می‌شود. در ادبیات امروزی، این مفاهیم در حوزه معنویت و روان‌شناسی اخلاق به عنوان «خویش‌داری» یا «خودکنترلی» شناخته می‌شوند که نشان‌دهنده اهمیت کنترل بر احساسات، واکنش‌ها و تمایلات در مسیر رشد فردی و اخلاقی است (Baumeister, 2011, p. 78).

صبر و خودکنترلی از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند و در بسیاری از متون اخلاقی و معنوی، این دو مفهوم در کنار هم مطرح می‌شوند. هنگامی که فرد صبور است، یعنی توانایی دارد در برابر مشکلات، سختی‌ها و انتظارهای طولانی، آرامش و استواری خود

را حفظ کند. در نتیجه، با تمرین خویشتن‌داری، او می‌تواند تکانه‌ها و احساسات ناخواسته‌اش را مهار کند، واکنش‌های لحظه‌ای و تکانشی را کاهش دهد و در عوض، با فکر و خرد پاسخ دهد.

این مهارت نه تنها مانع از واکنش‌های عجولانه و تصمیمات نابجا می‌شود، بلکه فرد را قادر می‌سازد در مسیر اهداف بلندمدت خود قدم بردارد. برای مثال، وقتی انسان در برابر تمایلات زودگذر و جلب رضایت آنی صبر می‌کند، می‌تواند تصمیماتی اتخاذ کند که براساس ارزش‌ها و آرمان‌های بلندمدت باشد، نه تمایلات لحظه‌ای و هوس‌های کوتاه‌مدت.

پرورش خویشتن‌داری به معنای تمرین مستمر در مهار نفس است که درنهایت به پرورش صبر و آرامش می‌انجامد. این ویژگی کمک می‌کند تا فرد در تمامی زمینه‌های زندگی، از جمله روابط فردی، کار، تحصیل و هدف‌گذاری، خود-کنترل داشته باشد. برای نمونه، فردی که در مواجهه با مشکلات و فشارهای زندگی صبور است، احتمالاً به تعهدات و اهداف خود وفادار می‌ماند و از تصمیم‌های عجولانه یا انحرافی دوری می‌کند.

از سوی دیگر، این مهارت در غلبه بر تمایلات زودگذر و احساسات منفی مانند بی‌حوصلگی، سرخوردگی و ناامیدی نقش کلیدی دارد. زیرا این احساسات معمولاً نتیجه انتظار طولانی و ناکامی در رسیدن به خواسته‌ها هستند که می‌توانند مسیر زندگی معنوی فرد را مختل کنند.

۷-۷. غلبه بر بی‌حوصلگی و سرخوردگی ناشی از انتظار

در فرهنگ‌های معنوی و عرفانی، انتظار کشیدن برای رسیدن به هدف‌های والای روحانی یا مصلحت‌های الهی یک وضعیت طبیعی است؛ اما اگر این انتظار طولانی شود و فرد نتواند آن را تحمل کند، ممکن است دچار بی‌حوصلگی، سرخوردگی و ناامیدی گردد.

برخی عارفان، مانند ترابی، انتظار را به «انتظار فرج» تفسیر کرده‌اند که یعنی صبر و

بردباری در مقابل مشکلات و انتظار گشایش و حل مشکلات از سوی خداوند؛ اما امام خمینی علیه السلام بر تفسیر دیگری تأکید می‌کند؛ او انتظار را به «آزادی از قیود» تعبیر می‌کند. این دیدگاه نشان می‌دهد که صبر و انتظار باید به عنوان فرصتی برای آزادسازی روح و کسب آرامش درونی تلقی شوند، نه اینکه فرد در دام بی‌حوصلگی و سرخوردگی بیافتد که مانع از زندگی معنوی و حرکت رو به جلو می‌شود.

فیض کاشانی علیه السلام تأکید می‌کند که انسان باید در مقابل انگیزه‌های دینی و معنوی، از نیروهای درونی خود بهره‌برداری کند و در جنگ میان انگیزه‌های مثبت و منفی، همواره کوشا باشد. او معتقد است که ترک مجاهدت و تسلیم شدن در برابر شهوات، مقام انسان را تنزل می‌دهد و او را به سطح پایین‌تری از موجودات، حتی سطح چهارپایان، می‌رساند.

در نتیجه، پرورش خویش‌داری و صبر، نه فقط راهی برای رسیدن به کمالات فردی است؛ بلکه مقدمه‌ای است برای زندگی معنوی عمیق‌تر، جایی که فرد می‌تواند در برابر دشواری‌ها و آزمایش‌های زندگی، استوار و مقاوم باقی بماند و در مسیر تعالی روحانی گام بردارد.

در مجموع، خویش‌داری به عنوان یک فضیلت اخلاقی و معنوی، ابزار مهمی است که انسان را در مسیر تحقق اهداف بلند، مهار احساسات و واکنش‌های لحظه‌ای، و غلبه بر مشکلات و آزمایش‌ها یاری می‌دهد و زمینه را برای زندگی بهتر و معنوی‌تر فراهم می‌سازد.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که دیدیم فیض کاشانی به پیروی از خواجه عبدالله انصاری، صبر را به معنای حبس نفس از جزع و شکایت می‌گیرد و میان «صبر» و «تقوی» و «حفظ نفس» تفاوت قائل می‌شود. توجه به این نکته نیز بسیار مهم است که از دیدگاه عرفانی فیض کاشانی، صبر یکی از مقامات دین و منزلی از منازل سالکین است. او صبر را به اعتباراتی گوناگون تقسیم و طبقه‌بندی می‌کند. یکی از مهمترین تقسیم‌بندی‌های او که بیشتر با

رویکردی عرفانی - الاهیاتی قابل درک است، تقسیم صبر به چهار دسته است که عبارتند از «صبر بالله»، «صبر فی الله»، «صبر مع الله»، و «صبر عن الله». او همچنین صبر را به اعتبار صابران نیز تقسیم کرده است. فیض کاشانی به تبیین رابطه صبر با ایمان و معرفت نیز پرداخته است. رابطه صبر با ایمان، بیانگر وجه معرفتی صبر است که به ساحات باورها و شناخت‌های فرد صابر مربوط می‌شود. خود فیض به این گرایش دارد که صبر را در همه ساحات معرفتی، حالی و عملی تفسیر کند که با روایت پیامبر خدا ﷺ درباره این همانی ایمان و صبر نیز همخوانی دارد. رابطه صبر با معرفت از نظر فیض کاشانی، به دو عنصر معرفت به گذشته و حالت معطوف به حال وابسته است و در نتیجه آگاهی اکنونی - اینجایی صابر از وضعیت حاضر، عناصری معرفتی هستند که به صبر به مثابه کنترل شناختی نفس و به تعبیر خواجه عبدالله انصاری «حبس النفس» شکل می‌دهند.

امام خمینی با توجه به تفسیری که از تعریف خواجه انصاری کرده و با توجه به تأکیدی که بر خودداری از اظهار شکایت در تعریف مورد نظر خواجه طوسی یافته است، بر دو جنبه اصلی صبر تأکید می‌کند: کراهت باطنی از ناملایمات و خودداری از شکایت و جزع یا اظهار شکایت و جزع. از نگاه ایشان هر چند صبر از دیدگاه عارفان بر معانی گوناگونی از جمله خودداری از شکایات، تحمل ناملایمات، انتظار فرج از خداوند، بازداشتن خویش از تمایلات نفسانی، حبس نفس از دستیابی به تمنایهای ممنوع درون، و ثبات نفس در بلایا و دشواری‌ها، اطلاق شده است که همگی دلالت بر معانی‌ای صریحاً یا ضمناً سلبی و مرتبط با مقوله ترک هستند؛ اما ایشان خود صبر را در معنایی ایجابی و فعلی یعنی «آزادی از قیود نفس» تفسیر می‌کند که در نوع خود هم برداشتی بدیع است و هم در عین حال نشان‌دهنده عمق و گستردگی مفهوم صبر در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌هاست. امام خمینی نیز به بیان رابطه صبر و ایمان پرداخته و با استناد به حدیث امام سجاد علیه السلام مبنی بر این که «الصَّبْرُ مِنَ الْإِيْمَانِ بِمَنْزِلَةِ الرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ؛ وَ لَا إِيْمَانَ لِمَنْ لَا صَبْرَ لَهُ»، زبان شاکی و جزع‌کننده را ترجمان کفران نعمت و او را از دایره ایمان خارج می‌بیند. ایشان نیز مانند فیض کاشانی صبر را به اعتبارات گوناگون از جمله به اعتبار مقام صابران تقسیم می‌کند. امام خمینی همچنین تأثیرات

روانی و معنوی صبر از چشم اندازهای فطری، سلوکی و تربیتی را بیان می‌کند. از مفاد دو دیدگاه، می‌توان روش‌ها و تکنیک‌هایی خاص را به‌مثابه راهبردهای معنوی صبر استخراج کرد و ازجمله آنها می‌توان از ایمان، حس تسلیم‌شدن، شکرگزاری، ذهن‌آگاهی، رضامندی به قضای الهی، خویش‌داری (خودکنترلی) و غلبه بر بی‌حوصلگی و سرخوردگی ناشی از انتظار حل مسئله، یاد کرد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

افراسیاب پور، علی اکبر. (۱۳۹۱). بررسی «صبر» از دیدگاه امام خمینی علیه السلام. متین، ۱۴ (۵۴)، صص ۱-۱۸.

انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۸۹). مجموعه رسائل فارسی (مصحح: محمدرور مولایی). تهران: انتشارات توس.

انصاری، عبدالله. (۱۴۱۷ق). منازل السائرین (اعداد و تقدیم: علی الشیروانی). تهران: اندیشه ناب. الراغب الأصفهانی، حسین بن محمد بن مفضل. (۱۴۰۴ق). المفردات فی غریب القرآن. قم: دفتر نشر الكتاب.

السراج الطوسی، ابو نصر. (۱۹۱۴م). اللمع فی التصوف (المصحح: رنولد آلن نیکلسون). لیدن: مطبعة بریل.

ترابی، سید محمد. (۱۳۷۱). مثنوی‌های عرفانی امیر حسینی هروی. تهران: دانشگاه تهران.

خمینی، سید روح الله. (۱۳۶۹). سر الصلاة. تهران: نشر عروج.

خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: نشر عروج.

خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۲). شرح جهل حدیث. تهران: نشر عروج.

ربیع، اکرم. (۱۳۹۰). صبر و ورع در عرفان اسلامی تا پایان قرن هفتم (استاد راهنما: عبدالحسین طریق، استاد مشاور: سید محمد بنی هاشمی). پایان نامه دکتری. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

زاهدی، زین الدین جعفر. (۱۳۴۷). ماه کنعان. مشهد: دانشگاه مشهد.

سجادی، سید جعفر. (۱۳۹۳). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.

طوسی، نصیر الدین محمد. (۱۳۷۳). اوصاف الأشراف (مصحح: سید مهدی شمس الدین). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۹). المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء (مترجم: محمدصادق عارف، ج ۷). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۹۰). الحقایق فی محاسن الاخلاق (مترجم: حمیدرضا صادقی). قم: آیت اشراق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ق). الاصول من الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نراقی، ملا احمد. (۱۳۶۲). معراج السعادة. تهران: رشیدی.
- Baumeister, R. F., & Tierney, J. (2011). *Willpower: Rediscovering the greatest human strength*. Penguin Press.
- Kunz, G. (2002). Simplicity, humility, patience. In E. E. Gantt & R. N. Williams (Eds.), *Psychology for the other: Levinas, ethics and the practice of psychology*, pp. 118–142. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Schnitker, Sarah A., Benjamin Houlberg, William Dyrness, and Nanyamka Redmond. (2017). "Theological Seminary The Virtue of Patience, Spirituality, and Suffering: Integrating Lessons From Positive Psychology, Psychology of Religion, and Christian Theology", *Psychology of Religion and Spirituality, American Psychological Association*, 9(3), pp. 264–275.

Editorial Board

(Persian Alphabetical Order)

Ali Amininejad

Professor of Philosophy and Mysticism at Higher Levels and Culture Academy

Behzad Hamidieh

Assistant Professor University of Tehran

Hassan Ramzani Koushk

Associate Professor Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Javad Rodger

Associate professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought.

Mahdi Alizadeh

Assistant Professor, The Islamic Science and Culture Research Institute

Mohammad Alemzade Nouri

Assistant Professor, The Islamic Science and Culture Research Institute

Alireza Kermani

Associate Professor, The Department of Mysticism, Imam Khomeini Institute.

Abbas Nikzad

Associate Professor, Babol University of Medical Sciences.

Hady Vakily

Associate Professor, Human Sciences and Cultural Studies Research Institute

Reviewers of this Volume

Zahra Abyar, Maryam Cheraghi, Jamal Soroush, Ahmad Shakernejad, Ali Fazli, Muslim Garivani, Abbas Nikzad, Minoos Asadzandi, Hadi Vakili, Hossein Diba, Alireza Kermani, Fatemeh Sadat Hashemian, Abbasali Vashian, Alireza Amini, Seyyed Mohammad Taghi Mousavifar, Mohammad Farhoosh, Hassan Roshan, Mehdi Fasihi, Mehdi Molaei Arani, Seyyed Hesamoddin Hosseini, Mohammad Hadi Ghasemi, Hassan Lahootian.

The Quarterly Journal of

Islamic Spirituality Studies

Vol. 4, No. 1, 2025

7

Islamic Sciences and Culture Academy

(Research Center for Ethics and Spirituality)

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Mahdi Alizadeh

Executive Director:

Hasan Lahootian

Tel.: +98 25 31156961 • P.O. Box.: 37185/3688

jsr.isca.ac.ir



www.jsr.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	نهاد:
		شرکت:

کد اشتراک قبل:	کد پستی:	استان:
پیش شماره:	صندوق پستی:	شهرستان:
تلفن ثابت:	رایانامه:	خیابان:
تلفن همراه:		کوچه:
		پلاک:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیب بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی