

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۲/۳

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال یازدهم، شماره ۴۲، تابستان ۱۳۹۶

تحلیل تطبیقی شاخصه های معنویت در عصر ظهور و عصر مدرن

ابوذر رجبی^۱

چکیده

مسئله نیاز به دین عمری به قدمت تاریخ بشر دارد. در تحقیقات جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان به اثبات رسیده که نمی‌توان در طول تاریخ، قومی از اقوام بشری را بدون دین یافت. راز این امر آن است که انسان دارای سرشت و فطرت دینی بوده و هویت او در متن خلقت با دین‌داری عجین شده است. دین، شاخصه و مولفه‌های فراوانی دارد. از مهم‌ترین آنها مسئله معنویت است. دین‌داری با معنویت همراه بوده و تلازم کاملی بینشان برقرار است. ویژگی اصلی در عصر ظهور و حکومت مهدوی با توجه به حاکمیت دین، زندگی معنوی خواهد بود. یعنی عنصر اساسی در حاکمیت مهدوی، معنویت است. آیا می‌توان از معنویت، بدون دین هم سخن گفت؟ به این معنا که انسان معنوی باشد، بدون این که به ادیان الهی پای بند باشد. در عصر مدرن به دنبال مسائلی که برای بشر غربی در حوزه‌های مختلف علمی، سیاسی، فرهنگی، فلسفی و اجتماعی شکل گرفت، دین و مذهب هم به گونه‌ای رو به افول رفته و گرایش‌های دین‌مدارانه رو به ضعف نهاد. اما با توجه به فطری بودن مسئله معنویت، چاره‌کار را در جایگزینی معنویت‌های منهای دین دیدند. از این جهت در دنیای امروز از معنویت سفید و یا معنویت منهای دین سخن گفته می‌شود. در این تحقیق با بررسی تطبیقی میان معنویت‌های مدرن و معنویت عصر ظهور، به تفاوت اساسی و مبنایی این دو معنویت اشاره خواهد شد.

واژگان کلیدی

معنویت، معنویت دینی، معنویت عصر ظهور، معنویت مدرن، معنویت منهای دین، شاخصه‌ها.

۱. استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه معارف اسلامی قم (abuzar_rajabi@yahoo.com).

از مؤلفه‌ها و لوازم اصلی دین و دین‌داری، معنویت و کسب آرامش روحی و روانی است. اصل نیاز به چنین آرامشی، نیاز همه انسان‌هاست و در طول تاریخ، همواره آدمی به دنبال کسب چنین امری بوده است. اما آیا صرفاً دین و دین‌مداری چنین آرامشی را به ارمغان می‌آورد؟ یا این که بدیلی غیر از راه دین برای کسب آن وجود دارد؟ برخی امروزه مدعی آن هستند که می‌توان بدون وابستگی به دینی خاص به دنبال معنویت بود و از معنویت منهای دین سخن می‌گویند. اقبال به معنویت، علی‌رغم رشد علم و تکنولوژی و تمام تلاش‌هایی که دنیای مدرن برای کاهش و یا حذف مسائل دینی و معنوی انجام داده، قابل انکار نیست. غرب جدید با توجه به مبانی و مؤلفه‌های مدرنیسم می‌بایست از دین‌داری از سنخ مسیحیت فاصله بگیرد؛ اما نمی‌توان از اموری که فطری است و اقبال درونی نسبت به آن برای انسان‌ها وجود دارد، فاصله گرفت. مبانی یادشده با دین‌داری منافات دارد؛ باید به فکر جایگزینی برای نتایج دین‌داری که در رأس آنها معنویت است، بود. از این جهت عده‌ای به معنویت منهای دین توجه کرده و به ترویج آن می‌پردازند. به باور اینان در گذشته، معنویت و دین درهم تنیده بوده، اما امروزه «میلیون‌ها انسان با اذعان به این که دین و معنویت امر واحدی نیستند، در طلب طرق معنوی بدیل، دین نهادینه را رها کرده‌اند.» (الکینس، ۱۳۸۵: ۹۹) این امر به سبب سازگاری با مبانی غرب جدید است و بیشتر معنویت‌های معاصر در آنجا خود را جدای از دین می‌دانند. (شریفی، ۱۳۹۱: ۳۵) اقبال به این معنویت‌ها، گواه این نیاز درونی انسان است. رشد و تحول معنوی حتی جزء برنامه‌های دانش‌آموزان در غرب قرار گرفته است. (هیلنز، ۱۳۸۷: ۱۲۸۲/۲) بنابراین در دوره معاصر با وجود حاکمیت مدرنیسم، روند رشد معنویت‌خواهی به سهولت قابل مشاهده بوده و با وجود شعار خدا مرده است؛ اقبال به معنویت قابل توجه است. (حمیدیه، ۱۳۸۹: ۱۸۸؛ مظاهری سیف، ۱۳۸۹: ۲۲-۲۱)

عوامل گرایش به معنویت در این دوران و پس از آن عبارت‌اند از: روشن شدن آثار فردی و اجتماعی دین؛ بن‌بست فلسفه‌های پس از رنسانس در پاسخ به پرسش‌های بنیادین انسان؛ ناکامی علم تجربی در حل مشکلات مادی و معنوی؛ بحران‌های فردی و اجتماعی ناشی از نحوه زندگی مدرن؛ پژوهش‌های تازه در علوم روان‌شناختی و فراروان‌شناسی. (محمدی، ۱۳۹۰: ۱۱۷)

در این که برخی از کارکردهای معنویت دینی در معنویت‌های منهای دین هم برآورده می‌شود شکی نیست؛ اما سخن بر سر آن است که آیا معنویت‌های منقطع از دین می‌توانند همه

کارکردهای معنویت دینی را به دنبال داشته باشند؟ معنویت‌های مدرن با چه آسیب‌هایی مواجه هستند؟ با توجه به گسترش گرایش جوانان سرزمین‌مان به برخی از این معنویت‌های نوپدید، ضرورت پرداختن دقیق و علمی و تطبیق و مقابله این معنویت‌ها با معنویت اسلامی آشکار می‌گردد.

در مقایسه تطبیقی میان معنویت دینی و مدرن، از زوایای مختلف می‌توان به این بررسی پرداخت. از مدل‌های اساسی در معنویت دینی با خوانش اسلامی، معنویت عصر ظهور است؛ چراکه در عصر حاکمیت دین به رهبری حضرت مهدی علیه السلام دین بر وفق هستی سایه انداخته و ظهور و تجلی حقیقی دین را در آن دوران شاهد خواهیم بود. از این جهت کارکردهای اساسی دین‌داری نیز در آن زمان بروز خواهد یافت. از جمله آنها معنویت است. با بررسی تطبیقی این مدل از معنویت با معنویت عصر مدرن، به تفاوت‌های فراوان و آشکار این دو پی خواهیم برد. اگرچه در این حوزه می‌توان علاوه بر شاخص‌های این دو سنخ از معنویت، به مبانی، کارکردها و مؤلفه‌های آن دو نیز به صورت تطبیقی پرداخت؛ اما مجال اندک این تحقیق ما را برآن می‌دارد که دست به گزینش زده و از میان آنها به شاخصه‌ها بپردازیم. اگرچه در خود شاخصه‌ها هم می‌توان با غور بیشتر به صورت تطبیقی هر مورد را موضوع یک تحقیق مستقل قرار داد. با مراجعه با آثار مکتوب در حوزه منشورات علمی کشور اعم از کتاب و مقاله، تحقیق مستقلی در مورد این تحقیق مشاهده نگردید. البته در حوزه معنویت مدرن و یا تطبیق معنویت دینی و مدرن، تاکنون چند کار مفید انجام شده است؛ اما هیچ‌یک ناظر به تحقیق فعلی نیست.

بررسی تطبیقی هم به این معناست که برخی از شاخصه‌های معنویت در عصر ظهور با معنویت مدرن، اشتراکات و افتراقاتی دارند. در کلیت و عنوان شاخصه‌ها و گاهی در برخی محتوا مشترکاتی وجود دارد؛ اما در عمده موارد در محتوا میان آنها اختلاف است. با بررسی تطبیقی می‌توان حقانیت و میزان کارایی هریک را نشان داد. در واقع در این بررسی تطبیقی، اشکالات رویکرد معنویت مدرن با شاخصه‌های آن بیان می‌شود و مزایا و برتری‌های معنویت عصر ظهور در برابر آن بیان خواهد شد.

ضمن این که بیان و تحلیل معنویت دینی در پرتو حکومت مهدوی در آخرالزمان برای امروز ما نیز ضرورت فراوانی دارد؛ چراکه اوج و گسترش معنویت‌های مدرن در فضای جهانی و کشور ما سبب اقبال به این سنخ از معنویت‌ها شده است. باید با بیان معنویت اصیل دینی، شور و تحول مجازی و کاذب که در برخی جوانان پدید آمده تغییر یابد و به دنبال جایگزین اصلی آن

که با فطرتشان سازگار است، باشند و این مهم در پرتو این بحث و مسئله تطبیقی حاصل می‌آید. دو نکته مهم دیگر در ضرورت طرح مسئله یادشده در تحقیق نیز مد نظر است: اول آن که با بیان این امر تطبیقی به این نتیجه مهم خواهیم رسید که از دلایل مهم در نپذیرفتن معنویت مدرن، بطلان آن در فرجام جهان با حاکمیت معنویت دینی مهدوی خواهد بود. دوم آن که طرح این امر برای انسان منتظر در عصر کنونی نیز ضرورت دارد. بدین جهت که انسان منتظر دولت حق می‌داند که معنویت اصیل که حضرت در زمان ظهور محقق خواهد کرد، در زمان حضور و غیبت نیز قابلیت تحقق برای انسان‌های دین‌مدار خواهد داشت. اگرچه شاخصه‌های کلی و فراگیر آن در زمان ظهور متجلی خواهد شد، اما این گونه نیست که منتظر در عصر غیبت نتواند از آنها بهره گیرد. مهم‌ترین ویژگی‌آشنایی با معنویت عصر ظهور، تحرک بخشی برای انسان منتظر است. دوری از سکوت و انزوا، بی‌تفاوتی و رو به رهبانیت آوردن که لازمه معنویت مدرن است، در معنویت عصر ظهور مشاهده نمی‌شود. از این جهت انسان منتظر با معرفت به معنویت مهدوی، به تحرک و پویایی خود، اطرافیان و جامعه خویش می‌اندیشد. به همین خاطر در این معنویت، انسان دین‌دار معنوی از جهاد و مبارزه با ظلم با روی باز استقبال می‌کند.

دین و معنویت

محققان معمولاً دو واژه دین و معنویت را در کنار هم به کار می‌برند. اما این که آیا واقعاً این دو یکی هستند و یا این که یکی از آنها لازمه و مؤلفه دیگری به حساب می‌آید و یا این که هریک مقوله جداگانه‌ای به حساب آیند، میان‌شان اختلاف است. گاهی با پذیرش معنویت دینی، قید دین به معنویت اضافه می‌شود و گاهی با انکار آن، معنویت منهای دین مطرح می‌گردد. بعد از توضیح مختصر درباره هریک از اصطلاحات دین و معنویت، به معنویت دینی یا منهای دین بیشتر خواهیم پرداخت.

درباره تعریف دین، میان متفکران وحدت نظر وجود ندارد. دلیل آن مشخص است؛ چرا که چگونه می‌توان از دین تعریف مشخصی ارائه داد که همه ادیان را اعم از ادیان مادی و معنوی، ادیان الهی و غیر الهی، ابراهیمی و غیر ابراهیمی دربرگیرد؟ با این حال پژوهشگران عرصه دین‌شناختی با مسامحه به تعریف از دین اشاره داشته‌اند. یکی از آنها در تعریف دین این گونه می‌نویسد:

دین عبارت است از سازمان‌یابی حیات بر محور ابعاد عمقی تجربه که بر طبق فرهنگ

محیط از نظر صورت، کمال و روشنی فرق می‌کند. (الیاده، ۱۳۷۵: ۶۸)

دیگری دین را: «متشکل از مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات (فردی و جمعی) است که حول مفهوم حقیقت غایی سامان یافته است» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۲۰) می‌داند. در تعریف دیگری از متفکران غربی می‌خوانیم:

دین به پرسش‌های راجع به خاستگاه جهان، نوع بشر، ومعنای زندگی و مرگ پاسخ می‌گوید. (بیتس و پلاگ، ۱۳۹۲: ۶۸۷)

در میان متفکران اسلامی برخی دین را همان روش زندگی می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۳) اگر دین را این‌گونه تعریف کنیم همه مکاتب الهی و الحادی را دربر می‌گیرد. چراکه راه و روش زندگی می‌تواند از ناحیه وحی و نبوت ارائه شود تا ادیان الهی را شکل دهد و می‌تواند از راه وضع و قرارداد بشری شکل گیرد. (همو، ۱۳۸۸ ب: ۵) اما مراد ما از دین در این تحقیق ادیان الهی است که در تعریف آن می‌توان این‌گونه بیان داشت:

دین مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقرراتی است که برای اداره فرد و جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها از طریق وحی و عقل در اختیار آنان قرار دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۷؛ شبیه همین تعریف از سوی استاد علی صفایی حائری ارائه شده است. رک: پورسیدآقایی، ۱۳۸۹: ۲۲)

اما سخن درباره معنویت تا حدودی سخت‌تر از تعریف دین است. در لغت، معنویت در معانی متعددی مانند «حقیقی، راست، اصلی، ذاتی، مطلق، باطنی و روحانی؛ مقابل مادی، صوری و ظاهری» (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۸۷۱) به کار می‌رود.

در بیان معنای اصطلاحی معنویت (spirituality) میان متفکران اختلاف است. برخی تا حدود هفتاد تعریف برای آن برشمرده‌اند. (Geigle, 2012: 14) عده‌ای مانند اوریلی (۱۹۹۳) گستردگی معنا و مفهوم معنویت را در حدی می‌دانند که می‌گویند:

می‌توانیم از معنویت هر معنایی را استخراج کنیم؛ از این‌رو حتی توصیه حذف واژه معنویت را از فرهنگ لغات می‌دهد. (صفایی مقدم، ۱۳۸۹ و ۱۳۹۰: ۹۱-۹۰)

هافمن (۱۹۹۷) به برخی برداشت‌های متفاوت از معنویت اشاره دارد و می‌گوید:

درحالی که برای برخی معنویت، ناظر به فرم و ساختار زندگی عابدانه است برای برخی دیگر به معنی نوعی کل‌گرایی است و برای گروهی دیگر مراد از معنویت، جستجوی معناست. (همان)

با این حال در عمده کتاب‌های مربوط به این بحث برای معنویت تعاریفی ارائه شده است. (Gibbons, 1999: 3) عده‌ای معنویت را این‌گونه تعریف می‌کنند:

به عنوان کوشش در جهت رشد و ارتقای حساسیت آدمی به خود، دیگران، سایر مخلوقات و خداوندی است که در درون و بیرون این مجموعه کلی قرار گرفته است. (هیلنز، ۱۳۸۷: ۱۲۶۳)

عمده متفکران غربی، معنویت را تجربه و تلاش معنوی انسان در ارتباط با امر متعالی می‌دانند. (فونتانا، ۱۳۸۵: ۳۷؛ ساراسوراتی، ۱۳۷۶: ۳۸-۳۹؛ seligman, 2002) متفکران اسلامی، تعریف مشخصی به خصوص درباره معنویت ارائه نکرده‌اند؛ در دوره معاصر نیز عمدتاً از ناحیه دو تن از محققان ایرانی (سیدحسن نصر، مصطفی ملکیان) مسئله معنویت و تعریف آن ملاحظه می‌شود که تعریفی منحاز و مستقل از تعاریف متفکران غربی نیست. به عنوان نمونه بیان می‌دارند:

معنویت یا همان امر قدسی، امری واقعی است که لب و لباب ادیان و غایت زندگی انسان است. (دین پرست، ۱۳۸۷: ۱۲۲)

زندگی معنوی یعنی زندگی نیک داشتن. (ملکیان، ۱۳۸۹: ۲۷۷)

معنویت، دین عقلانیت یا دین عقلانی شده است. (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۷۳)

معنویت، لب و گوهر ادیان است. (همان: ۳۱۶ و ۳۵۶)

معنویت، نگرشی به عالم و آدم است که به انسان آرامش، شادی و امید می‌دهد. (همو، ۱۳۸۱ ب: ۳۷۶)

معنویت، ساحت مشترک بین ادیان و مذاهب است. (همو، ۱۳۷۹)

تعاریف یادشده از سوی محققان غربی و حتی ایرانی تا حدودی مبهم و کلی بوده و بیانگر معنای حقیقی معنویت دینی نیست. چراکه به تمام لوازم و اصول این سنخ از معنویت اشاره نشده و عمدتاً ناظر به معنویت‌های مدرن است. در ادامه با تعریف مستقل از این دو معنویت تفاوت‌های آنها آشکار خواهد شد.

معنویت دینی

معنویت دینی در واقع صفتی است که از دین‌داری برمی‌خیزد. نوع زیستن دین‌مدارانه ارتباطی را بین انسان و خدا و عالم معنا شکل می‌دهد که برآیند آن زندگی معنوی خواهد بود.

به این معنا که فرد دین‌دار در اثر باورمندی به خدا و حضور دائمی و همیشگی خدا در عالم هستی به معرفتی راه می‌یابد که خود را همواره در محضر او می‌بیند و همین امر سبب می‌شود تا به تعالیم الهی گردن نهد و زندگی خود را براساس آن سامان دهد. از این جهت زندگی او رنگ خدایی یافته و این همان معنای زندگی معنوی است که با التزام عملی و اخلاقی به خواسته‌های الهی، سعادت و رستگاری را برای خود فراهم می‌آورد. معنویت دینی:

ارتباط رشد یابنده با خدا که با دفع جاذبه‌های ظاهری دنیا، قلب انسان را در جاذبه لطف الهی توسعه می‌دهد و پشتوانه درونی فضیلت‌ها و رفتارهای اخلاقی است. (مظاهری سیف، ۱۳۹۳: ۱۷)

به معنای دیگر معنویت دینی، مبتنی بر این امر که عالم هستی دارای دو صحنه غیب و شهود است، و عالم غیب همان عالم معناست، فرد دین‌دار را به این امر سوق می‌دهد که از پس از این عالم عالم حقیقی و معناداری وجود دارد که زندگی این جهانی و مقدمه برای رسیدن به آنجاست. در این ساختار انسان عالم غیب را نسبت به عالم شهود و دنیا اصل دانسته و در برابر اصالت ماده و دنیا موضع می‌گیرد. به طور خلاصه در تعریف معنویت دینی می‌توان بیان داشت: معنویت دینی عبارت است از باور به خداوند و ایمان به امور غیبی و جهان آخرت که «ارتباط با خدای متعال از راه ایمان به خدا و غیب جهان، عواطف و انگیزه‌های الهی و نیز استعانت از نیروهای غیبی بر اثر قرب الهی.» (سقای بی‌ریا، ۱۳۸۷: ۸۰) حاصل می‌شود. این مدل از معنویت در قالب ادیان الهی شکل می‌گیرد، آن هم ادیان الهی اصیل که به انحراف نینجامیده باشد. شکل کامل آن را در معنویت اسلامی می‌توان مشاهده کرد. البته در میان مدل‌های معنویت اسلامی، ما از معنویت دفاع می‌کنیم که اتصال به وحی را در قالب مسئله امامت در نظر داشته باشد. معنویت دینی عصر ظهور در پرتو همین معنا محصل خواهد شد. بنابراین معنویت عصر ظهور چیزی جدای از سبک معنویت نبوی و علوی نخواهد بود.

معنویت مدرن

تعرف اجمالی از معنویت مدرن را می‌توان این گونه بیان داشت:

شیوه‌ای از زندگی که دربردارنده شادی، آرامش و رضایت باطن در زندگی این جهانی باشد. (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۷۶)

شاخصه اصلی عصر جدید، پیشرفت و توسعه (progressism) با محوریت انسان است.

علم‌زدگی (scientism) آدمی را در صنعت و رفاه به پیشرفت رساند. این پیشرفت نه فقط در رفاه فردی، بلکه در حوزه‌های اجتماعی و اخلاقی نیز راه یافت. نظم، امنیت، عدالت، آزادی و برابری از آرمان‌های انسان جدید است. (همو، ۱۳۸۶: ۵۲-۴۸) این امور، انسان را از خدای ادیان و آسمان دور ساخت؛ اما آدمی نمی‌تواند به معنویت و داده‌های فطری خود بی‌پاسخ باشد. اگرچه در قرن نوزده و بیست، اوج الحاد و بی‌خدایی را در آثار مکاتب و متفکران مشاهده می‌کنیم و شعارهای متفکرانی چون نیچه، راسل، سارتر، فلو، هاوکینگ، داوکینز و... در مرگ خدا و بی‌معنایی دین را مشاهده می‌کنیم؛ اما در قرن ۲۱ بازگشت به معنویت و اعتقاد به زندگی پس از مرگ را در متن زندگی انسان غربی به راحتی می‌توان مشاهده کرد. (حمیدیه، ۱۳۸۹: ۱۸۸)

معنویت مدرن در واقع پاسخ به روح تشنه آدمی به مسائل فطری و ارتباط با امور معنوی است. اگرچه پاسخ ارائه شده پاسخی است مسخ شده (مظاهری سیف، ۱۳۸۷: ۱۸) و فاصله گرفته از ادیان الهی است. تنوع جریان‌های معنوی مدرن به گونه‌ای است که به هر آنچه که فرصت فرارفتن از چارچوب‌های جامعه مدرن و روی گردانی از هنجارهای تمدن مادی را فراهم آورد، معنویت گفته می‌شود. (همان) به همین جهت در این سنخ از معنویت شاهد معنویت‌های گوناگون و گاه متعارض نسبت به هم هستیم. حتی تا آنجا این امر پیش می‌رود که از معنویت‌های سکس و شهوت‌آلود نیز به عنوان معنویت یاد می‌شود. (شریفی دوست، ۱۳۹۲: ۴۳۴-۴۰۹) به عنوان نمونه می‌توان از معنویت‌های اشو و کوئلیو یاد کرد. این تعدد و گستردگی به گونه‌ای است که برخی از محققان^۱ بیان داشته‌اند که در ظرف چهل سال نزدیک به چهار هزار مکتب و فرقه‌های معنوی در غرب شکل گرفته است. (مظاهری سیف، ۱۳۸۹: ۲۱) این تعدد، سبب شده تا برخی (شریفی دوست، ۱۳۹۲: الف: ۲۲) به دسته‌بندی و گونه‌شناسی آنها پرداخته و برای سهولت در امر تحقیق و تطبیق، آنها را در هفت دسته قرار دهند که عبارتند از: معنویت‌های روان‌شناسانه؛ معنویت‌های هنری؛ معنویت‌های جادومدار؛ معنویت‌های درمان‌گرا؛ معنویت‌های ورزشی؛ معنویت‌های رؤیامحور؛ معنویت‌های جنسی. برخی از متفکران (رنه گنون) تمامی معنویت‌های نوظهور در غرب را با گونه‌های متفاوت، از سنخ معنویت‌های کاذب و غیرحقیقی می‌دانند:

در تمدن غربی هیچ گونه سنت معنوی اصیل وجود ندارد تا مردم بتوانند بر آن تکیه

۱. میلتن از محققان عرصه معنویت و عرفان‌های نوظهور.

کنند؛ بنابراین دست به دامن سنت‌های ساختگی و کاذب می‌شوند که هرگز وجود خارجی نداشته و لذا اغتشاش و هرج و مرج به بار می‌آورند. (گنون، ۱۳۸۷: ۳۱)

البته درباره خود عصر مدرن بین متفکران اختلاف است که از چه دوره‌ای در غرب شروع می‌شود. برخی (آنتونی گیدنز) آن را از قرن هفدهم و برخی (میشل فوکو) آغاز آن را قرن هجدهم می‌دانند. (زرشناس، ۱۳۹۳: ۲۰۷) در یک تقسیم‌بندی می‌توان تحولات فکری فرهنگی غرب را در شش دوره گنجانند: غرب باستان، دوران هلنیزم، قرون وسطی، دوران جدید، دوران مدرن، و دوران پست مدرن. البته دو دوره اخیر محصول دوران جدید است. دوره مدرن در واقع بیانگر مجموعه متنوع و پیچیده‌ای از گسست‌های زیباشناختی از سنت رئالیسم اروپایی است که از اواسط قرن نوزدهم به بعد صورت گرفت و بر پایه بسط صنعت، تکنولوژی، سرعت، پویایی و تحرک در جوامع شهری استوار شد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱: ۲۰۸)

سعی متفکران مدرنیته عمدتاً در وفاق میان مسیحیت و یافته‌های جدید علم و فلسفه مدرن بوده است. البته دین در این دوره چیزی فراتر از تجربه‌های شخصی و تجارب نفسانی نبود که با تجربه دینی شلایر ماکر به اوج خود می‌رسد. آقای گیدنز در تعریف این دوره بیان می‌دارد:

مدرنیسم اصطلاحاً به شیوه‌هایی از زندگی یا سازمان اجتماعی مربوط می‌شود که از سده هفدهم به بعد در اروپا پیدا شد و به تدریج نفوذی کم و بیش در جهان پیدا کرد. (گیدنز، ۱۳۷۷: ۴)

معنویت مدرن، خود را بدیل دین دانسته و با ادیان الهی، خود را قابل جمع نمی‌داند. (ملکیان، ۱۳۸۶ الف: ۴۱۹؛ همو، ۱۳۸۳: ۴۴-۳۷) به همین جهت امروزه از معنویت منهای دین در غرب در حوزه‌های مختلف سخن گفته می‌شود. (Emblen, 1992: 46-42)

شاخصه‌های اساسی معنویت دینی عصر ظهور و معنویت مدرن

در حوزه معنویت بین متفکران اختلاف است که چه چیزهایی را به عنوان ارکان و مبانی این امر به حساب آوریم. معنویت، از ویژگی‌های اختصاصی انسان است. مسئله معنویت را در امور غیر انسانی نمی‌توان مشاهده کرد. مثلاً نمی‌توان درباره جمادات و نباتات و حیوانات و یا فراتر از همه اینها درباره ملائکه بیان داشت که آنان نیز زندگی معنوی دارند. بلکه این امر از اختصاصات خاص انسانی است. (وست، ۱۳۸۷: ۲۷؛ کینگ، ۱۳۸۳: ۷۵) عمده معنویت‌پژوهان ارکان و مولفه‌های را در معنویت بیان می‌دارند تا صرفاً شامل معنویت‌های

دینی نشود، بلکه معنویت‌های منهای دین و سکولار را نیز دربر بگیرد. (همان: ۷۴) برخی از محققان (وست) مهم‌ترین ارکان معنویت (دینی و غیردینی) را از این قرار می‌دانند: زندگی در سایه عدالت و آرامش؛ بعد روحانی یا فرامادی؛ معنا و هدف در زندگی؛ داشتن احساس وظیفه و تعهد؛ تقدس زندگی؛ اهمیت ندادن به ارزش‌های مادی؛ نوع دوستی؛ آرمان‌گرایی؛ آگاهی از تراژدی. (وست، ۱۳۸۷: ۲۸-۲۷) البته در ادامه خواهیم گفت که همه معنویت‌های مدرن، در این خصایص و ارکان مشترک نبوده و حتی برخی به صراحت منکر بعضی از این موارد هستند.

شاخصه‌های فراوانی را در این مدل از معنویت می‌توان ارائه کرد ولی با توجه به مجال محدود این تحقیق به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

شاخص‌های معنویت دینی:

خداباوری (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۴/۳۲۰)؛ ایمان به غیب (همان: ۵۰۱/۲)؛ عقلانیت (همان: ۲۴۴/۲)؛ عبودیت و تکلیف محوری و شریعت‌گزینی (همان: ۱۷۸/۱)؛ معناداری و رضایتمندی از زندگی (همان: ۸۳/۲ و ۱۵۶/۲۶)؛ عدالت محوری (همان: ۱۵۷/۱۸)

شاخص‌های معنویت مدرن:

کثرت‌گرایی دینی (هیک، ۱۳۷۲: ۲۲۶)؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۳۷۳)؛ آخرت‌ناگرایی و این‌جایی و اکنونی بودن (ملکیان، ۱۳۸۱ الف: ۲۷۹-۲۸۰؛ ۲۲۱؛ Sutcliffe, 2003)؛ عقل‌گرایی (همان: ۳۳۳)؛ نفی تعبد و شریعت‌گریزی (همان: ۲۸۵)؛ رضایت از زندگی (همو، ۱۳۸۶ الف: ۲۸۱).

ناظر به هریک از این موارد بررسی تطبیقی میان دو سنخ از معنویت یادشده در حد اجمال صورت می‌گیرد.

خداباوری در معنویت دینی و عصر ظهور

باور دینی بدون اعتقاد به وجود به خدا بی‌معناست. از این جهت به قطعیت می‌توان ادعا کرد که:

سرسلسله تمام معتقدات دینی، ایمان به خداست. (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۵/۴، همان:

۶۹/۲۲)

امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید:

آغاز و پایه اول دین، شناختن خداست.^۱

انسان به دلائل مختلف و از جمله مهم‌ترین آنها: حس کنجکاوی، شکر منعم و دفع خطر محتمل به سمت خدا و شناخت خدا گام برمی‌دارد. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸: ۲۹-۲۷) شناخت خدا هدف اصلی خلقت انسان است و این امر به جهت راه‌یابی آدمی به سعادت است. در واقع فلسفه بعث رسل و انزال کتاب‌های آسمانی شناساندن خدا به آنهایی است که در اثر جهل و غبار آلود شدن فطرت به بیداری نائل گردند. به تعبیر حضرت امام خمینی علیه السلام:

عمده بعثت رسل و انزال کتب برای مقصد شریف معرفة الله بوده، که تمام سعادات دنیاوی و اخراوی در سایه آن حاصل آید. ولی افسوس که انسان تا در این عالم است در حجاب‌های گوناگونی واقع است که نمی‌تواند طریق سعادت خود را تشخیص دهد، و اولیا و انبیا و علما نیز هر چه نصیحت می‌کنند و دعوت می‌نمایند، انسان از خواب بیدار نمی‌شود و پنبه غفلت را از گوش بیرون نمی‌کند و آن گاه از نومه غفلت متنبه شود که سرمایه تحصیل سعادت از دستش رفته و جز حسرت و ندامت باقی نمانده است. (امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۸: ۶۶۰)

خدا باوری، رکن اساسی حکومت مهدوی است. درک حضور خداوند در همه ابعاد زندگی بشر برای همه آدمیان در آن زمان میسر خواهد بود. زمانی که در صحنه هستی کفر و الحاد از بین رفته و جز یاد و نام خدا چیزی در زمین باقی نماند. به تعبیر امام باقر علیه السلام:

یقاتلون و الله، حتی یوحد الله و لا یشرك به شیء؛ به خدا سوگند [حضرت مهدی علیه السلام و یارانش] می‌جنگند تا زمانی که خداوند به یگانگی پرستش شود و هیچ چیزی با او شریک گرفته نشود. (همان: ۵۲ / ۳۴۵)

چنان‌که امام هفتم حضرت موسی بن جعفر علیه السلام در ترسیم وضعیت حکومت مهدوی بیان می‌دارند:

إذا قام القائم لا یبقی أرض إلا نودی فیها شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله؛ هنگامی که قائم قیام کند، هیچ قطعه‌ای از زمینی باقی نخواهد ماند مگر آن‌که شهادت به یگانگی خداوند و رسالت الهی پیامبر صلی الله علیه و آله در آن طنین‌انداز خواهد شد. (همان: ۵۱ / ۶۰)

امام صادق علیه السلام از ویژگی‌های اصلی حکومت مهدوی را همین عنصر دانسته و بیان می‌دارند

۱. اول الدین معرفته. (طبرسی، ۱۴۰۳/۱: ۱۳۹۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳/۴: ۲۴۷)

که اختلاف ها میان مردمان از بین رفته و دین الهی و واحدی بر آنها حاکم خواهد شد:

فوالله یا مفضل لیرفع عن الملل و الادیان الاختلاف و یكون الدین کلّه واحداً؛
ای مفضل! سوگند به خدا حضرت مهدی علیه السلام اختلاف را از میان ملت ها و آئین ها
برمی دارد و یک دین خدا حاکم می شود. (همان: ۴/۵۳)

فلسفه ارسال انبیاء، خدامحوری بوده و همین شاخصه اصلی معنویت دینی در عصر ظهور
دنبال خواهد شد و هیچ تردیدی در این امر با توجه به روایات مأثوره از معصومان وجود ندارد:
جز خداوند - بلندمرتبه - هر معبودی که در زمین باشد؛ اعم از بت های بی جثه با
صورت و باجثه بی صورت و جز آن، آتش گرفته و بسوزد.^۱

پادشاهی [و حاکمیت] برای خدا است - امروز، دیروز و فردا - اما زمانی که قائم علیه السلام قیام
می کند، جز خدا را، عبادت نمی کنند.^۲

با توجه به روایات فراوانی که درباره حکومت مهدوی و وضعیت مردم آن زمان بیان می شود
به این نتیجه دست می یابیم که یاد و نام خداوند در تمامی ابعاد زندگی بشر حضور خواهد
داشت و زندگی معنوی حقیقی در آن زمان و آن دولت محقق خواهد شد.

خداباوری در معنویت عصر مدرن

نمی توان با قاطعیت بیان داشت که در غرب مدرن، خداوند بالکل از ذهن و زندگی بشر
حذف شده است؛ اما می توان با توجه به حاکمیت امانیسم بیان داشت که خداوند ادیان
ابراهیمی نقش جدی در زندگی مردم ندارد. نهایت امر آن است که خداوند را به عنوان یک امر
مورد باور در حوزه احساسات درونی مطرح می کنند.^۳ در غرب مدرن خدا به طور مصنوعی، به
صحنه آورده می شود تا حقانیت نظریات ما در مورد جهان را تضمین کند و نقش دیگری ندارد.
(براون، ۱۳۷۵: ۴۶)

نوع خداباوری معنویت های مدرن اگرچه یکسان نیست، اما به تحقیق، غالب آنها خدای
ادیان الهی را مطرح نمی کنند. آنچه در تمام این دیدگاه ها مشترک است، نگاه نمادین و درونی

۱. فلا یبقی فی الأرض معبود دون الله - عزوجل - من صنم و وثن و غیره إلا وقعت فیہ نار فاحترق (ابن بابویه، ۱۳۵۹:

۳۳۱/۱؛ طبرسی، ۱۴۱۷: ۲۹۲؛ حرعاملی، ۱۴۲۵: ۱۴۰/۷)

۲. الملك للرحمن الیوم و قبل الیوم و بعد الیوم و لكن إذا قام القائم لم یعبدا إلا الله عز و جل. (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۳۶۹:

بحرانی، ۱۴۲۷: ۲۷۵)

۳. دیدگاهی که در غرب توسط شلایر ماخر به عنوان مسئله تجربه دینی مطرح و بعد از او مورد قبول واقع شد. (گیسلر،

۵۳/۱)

به خداوند است. (فعالی، ۱۳۸۹: ۶۶)^۱ برخی هم اگر از خدا یاد می‌کنند نهایتاً آن را در حوزه خیالات و اوهام برده و از واقعیت آن را به دور می‌کنند.^۲ عدم وضوح درباره خدا سبب شده تا برخی به همه خدایی یا پانتئیسم (pantheism) روی آوردند.^۳ این گونه معنویت‌ها گاهی خداوند را از سنخ انرژی و دارای جلوه‌های گوناگون می‌دانند؛ (یوگاناندا، ۱۳۸۸: ۲۱۸-۲۱۹) هم چنین برخی از این معنویت‌ها خدای درونی را تقویت کرده و قائل به حلول هستند. (توئیچل، ۱۳۷۶: ۱۸۵-۱۸۶؛ پاندر، ۱۳۸۹: ۱۵۰) برخی مانند اشو در مورد خداوند قائل به یک مفهوم ذهنی هستند. (اشو، ۱۳۸۵: ۲۶-۲۸، ۵۳، ۵۹، ۷۲)

دالایی لاما با تأثیرپذیری از اندیشه‌ها بودیسم، به نبود جوهر ماندگار در هستی که همان انکار خدا باشد باور دارد. (لاما، ۱۳۸۵: ۶۰)

بنابراین در بیشتر معنویت‌های مدرن یا حضور کم‌رنگی از خدا ملاحظه می‌شود و یا این که خدا هیچ جایگاهی ندارد. نتیجه آن خواهد بود که مسئله عبودیت و بندگی در این نظام دیگر جایگاهی نخواهد داشت. به صراحت یکی از معنویات گرایان بیان می‌دارد که اگر کسی به خدا قائل نباشد، به اصالت زندگی خود آسیبی نرسانده و ضرری را متحمل نشده است. (ملکیان، ۱۳۸۱: ج ۲۵۰) و همین مشکل اساسی این سنخ از معنویت‌هاست و برای جلوگیری از آنها روی آوردن به یکتاپرستی و آموزه‌های اساسی معنویت‌های دینی است. (نصر، ۱۳۷۹: ۲۷۸)

آخرت‌گرایی در معنویت دینی در پرتو ایمان به غیب

در معنویت دینی، انسان موجودی است که از دو ساحت جسمانی و روحانی شکل گرفته است. بعد روحانی او ناظر به عالم معناست. این امر مبتنی بر اصل مهم دیگر در هستی‌شناسی دینی است که جهان را مجموعی از غیب و شهادت می‌داند.

یعنی جهان را تقسیم می‌کند به دو بخش: جهان غیب و جهان شهادت. در خود قرآن کریم مکرراً از غیب و شهادت، خصوصاً از غیب، یاد شده است. ایمان به «غیب» رکن ایمان اسلامی است. (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۳۷/۲)

۱. برخی مانند وین دایر از خدای متشخص سخن گفته‌اند، اما او را توصیف ناپذیر می‌دانند. (شریفی دوست، ۱۳۹۲: ۱۹۸-۱۹۷)

۲. مثلاً اگر کارلوس کاستاندا از خدا یاد می‌کند آن را تونال به معنی بخشی از هستی که ناشی از خیال‌پردازی است و بهره‌ای از حقیقت ندارد می‌داند، نه اینکه در حوزه نوال قرار داشته باشد. (کاستاندا، ۱۳۷۷: ۱۳۲)

۳. به عنوان نمونه در تعلیمات سایتا سایی بابا از خداوند به این شکل یاد می‌شود. (سای بابا، ۱۳۸۳: ۱۰)

باور به غیب از آیات قرآنی نشأت می‌گیرد. براساس آیه «يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» از ویژگی‌های مومنان، اعتقاد به غیب است. درباره این که غیب در این آیه به چه معناست، میان مفسران اختلاف است. برخی (فخر رازی) مقصود از غیب را همان حال غیبت می‌دانند؛ (رازی، ۱۴۲۰: ۲۷۳/۲) اما به باور عده‌ای دیگر (علامه طباطبایی) غیب به معنای حقایق وجودی دور از دسترس حس و اشاره است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۴۶) مبتنی بر این نگاه، غیب عبارت است از اینکه انسان اقرار و اعتراف داشته باشد که در عالم هستی، حقایق و واقعیت‌هایی هست که من با پوسته بدن خودم یعنی با حواس خودم نمی‌توانم آنها را درک کنم و لو اینکه اینجا حضور داشته باشند. (مطهری، ۱۳۷۳: ۳/۱۴۰) غیب، مصادیق متعددی براساس تفسیر اخیر دارد. بارزترین آنها خدا، وحی و آخرت است. (طباطبایی، ۱۴۷۱: ۱/۴۶) البته از دیگر مصادیق ایمان به غیب، ایمان به وجود حضرت قائم و غیبت آن حضرت است. (ابن بابویه: ۱۳۵۹: ۱/۱۷) در این جا از میان مصادیق باور به غیب، مسئله معاد را از نظر معنویت عصر ظهور و معنویت عصر مدرن اشاره می‌کنیم.

معنویت دینی، دنیا را امری گذرا و مقطعی دانسته و آن را مقدمه آخرت و زندگی ابدی می‌داند. براساس آیات قرآن زندگی دنیا لعب و لهو بوده و زندگی آخرت، حقیقی و باقی است. (انعام: ۳۲-۳۱) تعبیر به «افلا یعقلون» در آیات یاد شده به این معناست که انسان‌های عاقل و اهل خرد زندگی ابدی را بر زندگی دنیوی محدود ترجیح می‌دهند. به تعبیر امام کاظم علیه السلام خداوند با آیه:

﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهَوٌّ لِلَّذِينَ لَا خَيْرَ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾
(انعام: ۳۲)

صاحبان عقل و خرد را به آخرت‌گرایی ترغیب می‌کند.

درباره امام مهدی علیه السلام در روایات آمده است که او بر دنیا دل نمی‌بندد و سنگی را روی سنگ نگذارد. (موسسه معارف اسلامی، ۱۴۲۸: ۱/۱۸۹؛ شریف عسگری، ۱۳۶۰: ۱/۳۰۰) کنایه از این که امام دل در آخرت داشته و زندگی دنیا را چیزی جز متاع غرور و گذرا نمی‌داند. معنویتی که از این رهگذر حاصل می‌شود آن است که دل نبستن به دنیا و عدم مشغول بودن به این جاست. در ادامه خواهیم گفت که در معنویت مدرن اتفاقاً دل به این جا بستن و ماهیت این جایی و اکنونی داشتن، ویژگی این مدل از معنویت است؛ اما در معنویت عصر ظهور، زندگی دنیوی به جهت ماهیت و مولفه‌هایی چون زوال و کوتاهی، محدودیت و گذرا بودن لذت‌های آن و فرجام نداشتن، قابل دل بستن نیست جز این که مقدمه‌ای برای زندگی اخروی

و ابدی باشد. در پرتو معنویت عصر ظهور، افق دید انسان‌ها به عالم غیب باز شده و ماورای آن عالم به آنها نمایان می‌گردد. مهم‌ترین رسالت حضرت در دوران حکومتش بعد از مسئله خداشناسی، بیان و ترسیم زندگی حقیقی و آشنایی مردمان با زندگی اخروی است. این سنخ از معنویت روحیه آخرت‌گرایی را در برابر دنیاطلبی و دل‌بستگی به دنیا از انسان جدا می‌کند و در بهره‌گیری از تنعمات مادی و دنیوی صرفاً به حلال بسنده می‌کند و این همان معنای زهد واقعی است که در سیره حضرت در آخرالزمان مشاهده خواهیم کرد. در روایت می‌خوانیم:

مهدی جامه‌هایی درشتناک پوشد، و نان جو خورد. (همان: ۳۰۰/۱)

ضمن این‌که باید توجه داشته باشیم که از ویژگی‌های دولت آن حضرت در روایات، نابودی باطل و سیطره کامل حق است؛^۱ در پی حاکمیت حق باورهای نادرستی که در قرآن و نصوص دینی آمده از بین خواهد رفت. یکی از این باورهای نادرست عدم باور به آخرت است.

آخرت‌ناگرایی در معنویت مدرن

عمده معنویت‌های عصر مدرن جهان را منحصر در عالم ماده دانسته و از پذیرش جهان دیگری با نام عالم آخرت گریزانند. انسان مدرن در برابر مسئله مرگ و حقیقت جهان آخرت گریزان است و مرگ را پایان دهنده لذات و نابود کننده خوشبختی خویش تلقی می‌کند، (یانوش، ۱۳۸۹: ۱۶۴) و به همین جهت از آن گریزان است. اوشو می‌گوید:

انسان گمان می‌کند خواهد مرد اما مرگ یک سفسطه است. هیچ‌کس تاکنون نمرده و هیچ‌کس تاکنون متولد نشده است. تولد و مرگ فقط دو قسمت ماجرای زندگی جاودان هستند. نه تولد آغاز این ماجراست و نه مرگ پایان آن. تو پیش از تولد وجود داشتی و پس از مرگ وجود خواهی داشت. (اشو، ۱۳۸۵ الف: ۲۲)

در فرقه‌های شیطان پرست هم باور به آخرت اصلاً معنایی نداشته و سخنی از حیات پس از مرگ در اندیشه‌های آنان به چشم نمی‌خورد.

هیچ بهشتی در آسمان نیست و هیچ جهنمی وجود ندارد که آدمیان را بسوزاند. هم این‌جا و هم اینک روز لذت توست. همین‌جا و هم اینک فرصت توست. (لاوی، بی‌تا:

(۱۲)

نهایتاً برخی از این معنویت‌ها مسئله تناسخ را به جای پذیرش جهان آخرت مطرح می‌کنند.

۱. چنان‌که امام هادی علیه السلام می‌فرمایند: «خداوند حق را به دست او تحقق می‌بخشد و باطل را نابود می‌کند.» (سلیمان، ۱۳۸۱: ۲/۶۶۳)

پال توئیچل نیز در این باره می‌گوید:

هنگامی که روح از بدنی پس بکشد، آن بدن تجزیه شده ولی دوباره در شکلی دیگر با نیرو و زندگی‌ای تازه پدیدار می‌شود. (توئیچل، ۱۳۷۹ الف: ۳۲۹)

و در جای دیگر می‌گوید:

من فرشته‌ای را دیدم با هیبت و عظمتی که کلمه‌ای برای توصیفش نمی‌یابم که او در حال نوشتن در کتابی بود. هزاران فرسنگ در درازا، پهنای ضخامت، صفحات به سرعت ورق می‌خوردند. نام روحی که از جهان مادی فوت می‌شد پاک می‌شد و نام روحی که برای تناسخ به آنجا بازمی‌گشت در جای خود به ثبت می‌رسید. (همو، ۱۳۷۶: ۴۳)

همین باور را کوئیلو نیز مطرح می‌کند.

ویکا گفت: ما ابدی هستیم چون جلوه‌ای از خداوندیم. برای همین از میان زندگی‌ها و مرگ‌های بسیار می‌گذریم. از نقطه‌ای بیرون می‌زنیم که هیچ فردی نمی‌شناسد و به سویی می‌رویم که هیچ انسانی نمی‌داند. در بعضی از حلول‌ها تقسیم می‌شویم. روح ما درست مثل بلورها و ستاره‌ها درست مثل سلول‌ها و گیاهان تقسیم می‌شود. روح ما به دو روح دیگر تقسیم می‌شود. تازه این دو روح به دو روح دیگر تقسیم می‌شوند و بدین ترتیب در طول چند نسل در بخش بزرگی از کره زمین پخش می‌شویم. (کوئیلو، ۱۳۷۹: ۷۶)

توئیچل با انکار وجود بهشت و جهنم آن را موهوم می‌داند:

فرضیه جهنم توسط کلیسا اختراع شد تا بشر را با ترساندن از کیفر برادرکشی، بیشتر به سوی تمدن سوق دهد. کلیسا مجبور بود ترس از کیفر اخروی و امثال آن را بیافریند تا بدین وسیله توده‌های مردم را هرچه بیشتر تحت کنترل داشته باشد. (توئیچل، ۱۳۷۹ ب: ۳۲)

بنابراین عمده معنویت‌های مدرن بر عدم وجود جهان دیگر به نام آخرت تأکید دارند و جایگزینی دیگر برای مسئله بعد از مرگ (عمدتاً تناسخ) مطرح می‌کنند. (اشو، ۱۳۷۹: ۶۸؛ همو، ۱۳۸۱: ۵۷؛ توئیچل، ۱۳۷۹ الف: ۳۲۹؛ موسوی زاده، ۱۳۹۱: ۲۳۴)

عقلانیت معنویت دینی

از منظر اسلام علاوه بر رسول ظاهری انسان از حجت دیگری با نام عقل که حجت و رسول باطنی است نیز برخوردار بوده (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۱۵) و در مسیر زندگی خود به مانند فرامین

الهی باید از عقل نیز استفاده کند. به همین جهت در معارف دینی از هماهنگی میان آموزه‌های دینی با آموزه‌های عقلی سخن گفته شده است. به باور حکمای شیعی، ما گزاره‌های خردستیز در نصوص دینی نداریم. این امر حکایت از اهمیت عقل و عقل‌ورزی در دین اسلام دارد. در روایت نبوی می‌خوانیم:

قوام هر انسانی به عقل اوست و کسی که از عقل بهره‌ای ندارد، دیندار نخواهد بود.^۱

در پرتو چنین تعالیمی است که معنویت بدون عقل نیز اعتبار نخواهد داشت. به همین جهت در روایات آمده است که عبادت بدون تعقل، قابل قبول نیست.^۲ دین‌داری و عقلانیت در نصوص دینی و روایی عجین هم دانسته شده و انسان خردمند را دین‌دار دانسته‌اند.^۳ از ویژگی‌های عصر ظهور، شکوفایی عقل بشری است. خرده‌ها در آن زمان به اوج خود رسیده و بر مدار و عنایات ولی خدا به جایگاه اصلی خود هدایت می‌شوند. در روایات آمده است که:

إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بَيْنَ عُقُولِهِمْ وَكَمَّلَتْ بِهِ أَحْلَامُهُمْ؛

چون قائم ما قیام کند، دست خود را بر سر بندگان می‌گذارد؛ پس به وسیله آن، خردهایشان گرد می‌آید و فرزاندگی‌هایشان کامل می‌شود. (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۵/۱)

اگرچه در تحلیل این روایت مطالب مختلفی از سوی محققان و مهدوی پژوهان بیان شده است؛ اما همه آنها در این که واقعا عقلانیت به همین معنای مرسوم و عرفی به رشد و بالندگی می‌رسد، اشتراک نظر دارند. یکی از محققان (سید محمد صدر) در تحلیل این روایت ضمن اذعان به رشد عقل و عقلانیت، بیان می‌دارد که دست گذاشتن حضرت بر سر مردم و عقل به معنای گرد هم آمدن عقل بشری بر عقیده و برنامه واحد الهی است. یعنی با وحدت بر برنامه قانونی واحد دیگر اختلافی میان مردم نخواهد بود. (صدر، ۱۳۸۴: ۴۶۰)

از ویژگی‌های عقلانیت افزایش آگاهی و حاکمیت علم و فاصله گرفتن از جهل و ناآگاهی است. از خصوصیات عقلانیت عصر ظهور در روایات می‌خوانیم:

مردی از ما اهل بیت خواهد آمد ... و حکمت و علم را تا آنجا بالا می‌برد؛ و سطح آگاهی مردم به آنجا خواهد رسید که حتی زنان در خانه خویش با کتاب خدا و سنت پیامبر، قدرت قضاوت پیدا کنند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۲/۳۵۲)

۱. قِوَامُ الْمَرْءِ عَقْلُهُ وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ. (مجلسی، ب ۱۴۰۳/۱: ۹۴)

۲. بنده نماز می‌خواند اما از نمازش آن مقدار که تعقل نموده قبول می‌گردد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۱/۲۴۹)

۳. مَنْ كَانَ عَاقِلًا كَانَ لَهُ دِينَ ... هر کس خردمند باشد، دیندار است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱/۱)

یا در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است:

با ظهور قائم ما ... ظلمت و جهالت از آنها دور می شود... (همان: ۵۲/۳۳۷)

همچنین در مأثورات معصومین آمده است:

در آن روزگار قدرت عقلی توده ها تمرکز یابد. مهدی، به تأیید الهی، خرده های مردمان را به کمال رساند، و در دل همگان فرزاندی پدید آورد. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ حدیث ۲۱)

عقلانیت معنویت مدرن

از ویژگی های مدرنیسم مسئله عقلانیت (Rationalism) است؛ به این معنا که انسان ها در حوزه شناخت امور مختلف باید از عقل استفاده کنند و معرفت امور مختلف به واسطه عقل به دست می آید. اما منظور از امور مختلف همان امور محدود به عالم طبیعت است و هر آنچه که در عالم حسی و تجربی وجود دارد. بنابراین خارج از حیطه تجربی یا عالمی نیست و یا اگر باشد با عقل نمی توان نسبت به آن معرفت یافت. انسان در معرفت خود نیازی به غیر عقل و تجربه ندارد. وحی و امور متافیزیک در حوزه زندگی بشر کارایی نداشته و انسان با محوریت عقل خود می تواند زندگی اش را در عالم طبیعت سامان دهد و نیازی به آموزه های وحیانی و فلسفی نیست. (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۲: ۱۹۱) در واقع انسان معنویت گرای معاصر، در مقام شناخت خود و اطرافش صرفاً به عقل استدلالی اکتفا می کند. (نصر، ۱۳۸۵: ۲۲)

اگرچه در پروژه معنویت و عقلانیت، عنصر عقلانیت، محوریت جدی دارد؛ اما در همه معنویت های مدرن این گونه نیست و می توان شواهد فراوانی را برای عقل ستیزی و غیر معقول بودن بیان داشت. به عنوان نمونه عرفان ساحری کاستاندا بر عقل ستیزی تأکید دارد. براساس این معنویت، انسان زمانی به مطلق و حقیقت هستی راه می یابد که ذهن خود را خاموش کند و تمام تصاویر ذهنی را نادیده بگیرد. (فعالی، ۱۳۸۹: ۲۱) اکهارت توله نیز از جمله مدافعان عقل ستیزی است و برای دوری از مشکلات زندگی جدید به دوری از عقلانیت و روی آوردن به امور باطنی سفارش می کند. (توله، ۱۳۸۹: ب: ۲۸۴؛ همو، ۱۳۸۸: ۵۴؛ همو، ۱۳۸۹: الف: ۴۱-۴۰) دونالد والش می نویسد:

تا زمانی که فکر می کنی، نمی توانی به گونه ای کامل بیدار باشی. تفکر حالتی دیگر از بودن در شرایط رؤیاگونه است؛ زیرا هر آنچه را که در مورد آن فکر می کنی، توهم است ... بنابراین هر از گاهی خوب است که فکر کردن را به کلی کنار بگذاری و با حقیقت والاتری در تماس واقع شود، یعنی از توهم بیرون بپری ... ابتدا باید بر موردی تمرکز کنی تا پس از آن بتوانی بر خلأ متمرکز شود. (والش، ۱۳۹۱: ۱۷۲-۱۷۱)

البته نوع تمرکزی را مبتنی بر تفکر در برخی از معنویت‌ها ملاحظه می‌کنیم که ربطی به مسئله عقلانیت و خردورزی ندارد. مثلاً مواردی که در آیین ذن مطرح می‌شود از این سنخ موارد است. (فونتانا، ۱۳۸۵: ۲۸۱؛ وست، ۱۳۸۷: ۳۳-۳۲)

عبادت و شریعت‌گزینی در معنویت دینی

در معنویت دینی، اصل قرب الهی است و این امر در سایه عبودیت و معرفت به خدا حاصل می‌شود. به همین جهت متدینان باید به تمامی اوامر و نواهی دین ملتزم بوده و از آنها تبعیت کنند. واجبات و محرمات در دین برای تعالی روحی و معنوی دخیل بوده و درجات قرب را تعیین می‌کند. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳۰۷/۲) ممکن است کسی در ظاهر دین را بپذیرد، اما از تکالیف دینی دوری جوید؛ این فرد در واقع از روح دین‌داری که همان معنویت باشد فاصله دارد. مناسک عبادی، مربوط به همه افراد بوده و از کسی سلب نمی‌شود. حتی تکالیف شرعی برای انسان‌های مقرب سنگین‌تر از انسان‌های معمولی خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۴۷-۴۶) دین در کنار باورها و اعتقادات از مناسکی نیز برخوردار است که پیروان ادیان از آنها اطاعت کره و آن مناسک را انجام می‌دهند. این امر به مسئله عبودیت و بندگی باز می‌گردد. فلسفه عبادات نیز همین است. در آیات قرآن نیز این امر اشاره شده است.

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

﴿وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (یس: ۶۱).

حقیقت این بندگی نیز خضوع و خشوع و فروتنی است. البته این عبودیت و بندگی در پی معرفت حاصل می‌شود و معرفت، بنیان اصلی معنویت دینی را شکل می‌دهد. در عصر ظهور، این امر به مانند عصر نبوی و علوی برای انسان‌ها شکل خواهد گرفت. در روایات می‌خوانیم که:

مردم رو به عبادت می‌آورند و امانات ادا می‌شود.^۱

و یا:

بشارت باد به [آمدن] مهدی! او دل‌های بندگان را با عبادت و اطاعت پر می‌کند و عدالتش همه را فرا می‌گیرد.^۲

۱. «... یقبل الناس علی العبادات و تؤدی الأمانات» (شریف عسگری، المهدی ۱۳۶۰: ۸/۲)

۲. «ایشروا بالمهدی ... یملا قلوب العباد عبادة و یسعمهم عدله» (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۷۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۱/۷۴)

شریعت محوری لازمه اصلی معنویت دینی عصر ظهور خواهد بود.^۱ البته این امر با اختیار و انتخاب مردم آن عصر همراه خواهد بود. به واسطه رشد عقول، انسان‌ها با اختیار خود به خدا باوری روی آورده و دین حق را انتخاب می‌کنند. با رشد عقلانیت، بت‌های نفس از بین رفته^۲ و به این واسطه دین و سنت‌های دینی احیا می‌گردند. در روایات مربوط عصر ظهور حضرت می‌خوانیم:

فیریکم کیف عدل السیره و یحی میت الکتاب و السنه؛

[مهدی] شیوه عدالت را به شما نشان می‌دهد و احکام از بین رفته کتاب و سنت را

زنده سازد. (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۸؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۹۷)

یا در روایت دیگری از معصوم می‌خوانیم:

همه مردم بر عبادت خدا گراییده، اجرای احکام شریعت و دیانت روی می‌آورند.^۳

شریعت‌گزینی در معنویت مدرن

در برابر معنویت دینی، معنویت‌های نوظهور عمدتاً شریعت‌گزین و تکلیف‌گزین هستند. شاخصه بیشتر این معنویت‌ها دوری از تکلیف‌های شرعی است. عمده این معنویت‌ها از کثرت‌گرایی دینی دفاع کرده و به تبع آن مسئله دعوت به دین دیگر یا دین برتر امری بی‌معنا خواهد بود. (سای بابا، ۱۳۸۳: ۷۶۱؛ فعالی، ۱۳۸۹: ۱۹۷-۱۹۶) برخی از این معنویت‌ها دین را نه تنها راه واقعی برای سعادت و هدایت بشر نمی‌دانند؛ بلکه آن را پدیده‌ای موهوم و ساخته

۱. «... و اعلموا انکم ان تتبعتم طالع المشرق سلک بکم منهج الرسول... بدانید اگر شما از قیامگر مشرق (امام مهدی علیه السلام) پیروی کنید، شما را به آیین پیامبر درآورد...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۱/۱۲۳)

۲. حضرت امیر علیه السلام در خطبه ۱۳۸ نهج البلاغه درباره حوادث عصر ظهور بیان می‌دارند: «يعطف الهوى على الهدى اذا عطفوا الهدى على الهوى و يعطف الرأى على القرآن اذا عطفوا القرآن على الرأى؛ (چون امام منتظر از پس پرده غیبت بیرون آید) هوای نفس را به هدایت و رستگاری برمی گرداند (گمراه شدگان را به راه راست می برد) زمانی که مردم هدایت را به هوای نفس تبدیل کرده باشند (از شریعت محمدیه دست شسته خواهش نفس را پیروی نمایند) و رای را به قرآن برمی گردانند (مردم را از بکار بستن اندیشه های نادرست نهی و به رجوع به قرآن وامیدارد تا به دستور کتاب خدا رفتار نموده و مخالف آن را دور اندازند) زمانی که مردم قرآن را به رای و اندیشه (خود) مبدل کرده باشند (از قرآن چشم پوشیده امور را طبق اندیشه نادرست خود انجام دهند)» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۱/۱۳۰)

۳. «يقبل الناس على العبادات والشرع والديانة» (شریف عسگری، ۱۳۶۰: ۸/۲) اصل این روایت که از امام علی علیه السلام است از ویژگی‌های حکومت حضرت را به این صورت بیان می‌دارد: «فیبعث المهدی علیه السلام إلى امرائه بسائر الامصار بالعدل بین الناس، وترعى الشاء و الذئب فی مکان واحد، و یلعب الصبیان بالحیات و العقارب و لاتضرهم بشیء و یذهب الشر، و یبقی الخیر و یرزع الانسان مدأ و تخرج له سبعة أمداد کما قال الله تعالی، و یذهب الزنا و شرب الخمر یذهب الربا، و یقبل الناس على العبادات و الشرع و الديانة، و الصلاه فی الجماعات، و تطول الاعمار و تؤدی الامانات و تحمل الاشجار و تتضاعف البرکات و تهلك الأشرار و تبقى الاخيار و لا یبقی من یبغض أهل البيت علیه السلام»، (مقدسی شافعی، ۱۴۲۸: ۲۲۹)

دست بشر دانسته و کاملاً تلقی مادی نسبت به اصل دین و علت دین‌داری دارند. (شریفی دوست، ۱۳۹۲: ب: ۴۲۰) اشو از منادیان این سنخ از معنویت به این امر اشاره کرده و بیان می‌دارد:

این کلمه را به یاد داشته باشید شما در شریعت، بیچاره می‌مانید؛ چون در کنار یک پیکربنی جان قرار می‌گیرد. (اشو، ۱۳۸۴: ۸۰؛ همین سخن را کوئیلو نیز دارد. رک: کوئیلو، ۱۳۷۹: ۱۸۳)

این امر به یک اصل کلی در این سنخ از معنویت‌ها بازمی‌گردد و آن این که اینان وظایف و تلاشهای انسان معنوی را درون محور و برخاسته از درون انسان معنوی می‌دانند که به «خود فرمان فرمائی»^۱ منجر می‌شود، نه از حجت‌های بیرونی تا به «دیگر فرمان فرمائی»^۲ کشیده شود. (ملکیان، ۱۳۸۱ الف: ۲۷۵؛ ۱۴/۲: 1995: Mahony)

البته نکته قابل تأمل آن است که عمده معنویت‌های مدرن بر شریعت‌گریزی تأکید دارند و این امر به جهت عبادات و مناسکی است که در ادیان مطرح است؛ اما در همین معنویت‌ها مناسک و عباداتی ملاحظه می‌شود که خود تکلیفی به حساب می‌آید. (شریفی دوست، ۱۳۹۲: ب: ۳۶)

معنای زندگی و رضایتمندی از آن در معنویت دینی

اگر زندگی دارای هدف و ارزش و آرمان باشد، آن زندگی معنا دار خواهد بود. این ارزش از ناحیه مکاتب و ادیان مختلف با مدل‌های گوناگونی ارائه می‌شود. اگر فرد از آنها بهره‌گیرد و در زندگی هدفمند باشد می‌گویند زندگی او معنا دار است. به تعبیر یکی از متفکران غربی (تیلور) معناداری زندگی به غایت و هدف گره خورده است؛ اگر فردی در زندگی خود به غایتی ماندگار توجه داشته باشد، همین هدف و غایت و جهت، زندگی او را معنا دار خواهد کرد. (ویگینز، ۱۳۸۲: ۴۴) عده‌ای نیز (آل کویین فیلیپ) مسئله صلاح صاحب زندگی را در معناداری و رضایت‌مندی از زندگی مطرح می‌کنند. «زندگی انسان تنها اگر روی هم‌رفته، به خیر و صلاح صاحب آن زندگی باشد، معنای مثبتی دارد و اگر چنین نباشد، معنای مثبتی ندارد.» (فیلیپ، ۱۳۸۴: ۱۴۳) معنای زندگی در فضای فکری امروز با دو رویکرد طبیعت‌باورانه و فراطبیعت‌باورانه مطرح است. رهیافت اخیر، خود به دو صورت خدامحور و روح‌محور تقسیم

1 . autonomy

2 . heteronomy

می‌شود. معناداری زندگی در پرتو خدامحوری بر آن است که مبدأ و سرمنشأ معناداری زندگی خداست. این رهیافت طرح و هدف نهایی جهان را معنادار می‌داند و بر آن است که «در پایان، همه چیز با خوبی و خوشی تمام می‌شود.» (ملکیان، ۱۳۸۲: ۸۰) معنادار بودن زندگی دینی، شاخصه اصلی سبک زندگی انسان دین‌دار است. در واقع دین، معنای زندگی را مشخص می‌کند. (هیگ، ۱۳۸۲: ۲۴۹) به اعتقاد انسان موحد، اگر خدایی نباشد زندگی، سراسر پوچ و بی هدف خواهد بود. در پی اطاعت اوامر و دوری از نواهی الهی آرامش و رضایت از زندگی در حیات مؤمن راه می‌یابد. اساسی‌ترین مولفه زندگی انسان معنوی دین‌دار همین آرامش و رضایت از زندگی است. دلهره، احساس بیهودگی، پوچی در معنویت دینی راه ندارد. (مطهری، ۱۳۷۳: ۸۳/۲) همه اعمال و اهداف انسان معنوی دین‌مدار مقدمه‌ای برای رسیدن به آرمان‌هایش است؛ در پی آن مومن به شادابی نیز دست می‌یابد. این معنویت، انسان را به حیات طیبیه دعوت می‌کند و براساس این امر که زندگی دنیوی مقدمه‌ای برای زندگی اخروی و ابدی است به او وعده پاداش و جزا در قبال اعمال نیک در جهان بعد می‌دهد. حیات طیبیه که در پی آن رضایت‌مندی و معنای زندگی حاصل می‌آید، نحوه‌ای از زیستن است که فرای زندگی دنیایی معمولی است؛ از طرفی این حیات به واسطه زندگی در دنیا فراهم می‌آید. به همین جهت حیات پاکیزه در اطاعت از دین خدا و اوامر و نواهی بیان شده از سوی پیامبر خدا است.^۱ به همین خاطر است که برخی از جامعه‌شناسان (کلیفورد کریتس) بیان داشته‌اند که دین، سبب معناداری به جهان و انسان می‌شود. (نصری، ۱۳۸۹: ۱۹) «دین اطلاعاتی را در اختیار انسان می‌نهد تا زندگی برای او در مجموعه هستی، میسر و مطبوع شود و به تعبیری، بین آدمی و جهان و زندگی و خویشتن او آشتی برقرار گردد و همه چیز را به دید مثبت نگرد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۴۶)

رنج و مصائب لازمه زندگی دنیوی است. از این رو باید به دنبال راهکار و مقابله و مواجهه با این رنج‌ها و شداید بود. معنویت دینی با دسته‌بندی رنج‌های بشر برخی را ناشی از اختیار و رفتار خود انسان‌ها، برخی را طبیعی و لازمه زندگی طبیعی جهان ماده و برخی را نیز آزمایش و ابتلائات الهی می‌داند. در قسم اخیر براساس باور به سنت ابتلاء و آزمایش، بسیاری از رنج‌ها و مصایب، آلام یافته و زندگی معناداری برای انسان شکل می‌گیرد.

۱. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۷/۹) در تفسیر آیه ۲۴ از سوره انفال: «یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم...»

معنویت دینی با معنابخشی به زندگی از بسیاری از بحران‌های روحی و روانی جلوگیری کرده و مانع دلهره و اضطراب برای انسان دین‌دار می‌شود. وقتی مؤمن به این امر باور داشته باشد که «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل: ۹۶) احساس رضایت از زندگی خواهد داشت و به فرح معنوی دست می‌یابد.

زندگی انسان دین‌دار در عصر غیبت معنادار است و مؤمن احساس رضایتمندی از زندگی خود دارد؛ اما این امر تشکیکی بوده و در مقطعی با حضور امام معصوم به اوج خود می‌رسد. در روایت مربوط به عصر ظهور مواردی را مشاهده می‌کنیم این امر در زمان دیگر مشاهده نمی‌شود. حضرت امیر علیه السلام در بیان ویژگی‌های زمان حضرت مهدی علیه السلام بیان می‌دارند که که کینه‌ها از دل بیرون می‌رود.^۱ نتیجه این امر آن خواهد بود که زندگی سراسر صلح و دوستی خواهد بود و به تعبیر روایت حتی این امر میان حیوانات نیز مشاهده خواهد شد.^۲ درد و رنج‌ها از زندگی مؤمنان رخت برمی‌بندد.^۳ بنابراین زندگی سرشار از آسایش و امنیت و آرامش از ویژگی‌های اساسی معنویت عصر ظهور خواهد بود که با حضور امام شکل می‌گیرد. این سبک زندگی معنوی جای هیچ‌گونه زشتی و ناملایمات را در زندگی باقی نمی‌گذارد و زشتی‌ها از زندگی رخت برمی‌بندد.^۴ به همین جهت حتی مردگان نیز آرزوی برگشت به دنیا را جهت زندگی در آن زمان دارند.^۵ این امر نه تنها در حوزه زندگی انسان‌ها که حتی تمامی آسمانیان و زمینیان به جهت آرامشی که در پرتو زندگی در کنار امام حاصل می‌آید، خواهان زندگی در آن زمان هستند.^۶

۱. «لو قد قام قائمنا ... لذهب الشحنا من قلوب العباد؛ وقتی که قائم ما قیام کند... خداوند کینه‌ها را از دل‌ها می‌برد. (مجلسی، ۱۴۰۳/۱:۱۰۱) شبیه همین روایت در منابع اهل سنت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که حضرت می‌فرمایند: «لتذهب الشحنا والتباغض؛ با ظهور مهدی کشمکش و کینه‌ورزی‌ها از بین خواهد رفت.» (قشیری نیشابوری، ۱۴۱۲: ۹۴/۱)

۲. «لو قد قام قائمنا ... و اصطلحت السباع والبهائم» (مجلسی، ۱۴۰۳/۱:۱۰۱)

۳. امام سجاد علیه السلام می‌فرمایند: «إذا قام قائمنا اذهب الله عن شيعتنا العاهة؛ هرگاه قائم ما قیام کند خداوند رنج و درد را از شیعیان برطرف می‌کند.» (مجلسی، ۱۴۰۳/۵۱: ۱۳۰)

۴. چنان‌چه در روایات آمده است: «الخير كله في ذلك الزمان يقوم قائمنا و يدفع ذلك كله؛ همه خیرها در آن زمان است که قائم ما قیام می‌کند و زشتی‌ها را از میان برمی‌دارد.» (نعمانی، الغیبه، ص ۲۰۶) یا در روایت دیگری آمده است که: «ان يصلح امه بعد فسادها؛ او امتی را پس از آن که فاسد شدند، اصلاح می‌کند.» (اربلی، ۱۴۰۱: ۲/ ۴۷۳)

۵. «حَتَّى يَتَمَتَّى الْأَخْيَاءُ الْأَمْوَاتُ تَعِيشُ فِي ذَلِكَ.» (مجلسی، ۱۴۰۳/۵۱: ۱۰۴)

۶. در روایات اهل سنت نیز این امر مورد اشاره قرار گرفته است: «يرضى عنه ساكن السماء و ساكن الارض ...» (ابن حنبل، ۱۴۰۹: ۵۷؛ ابن حماد، ۱۴۲۳: ۲۵۱)

معنای زندگی در معنویت مدرن

معنویت مدرن به دنبال آن است که انسان‌ها در زندگی خود به شادابی و لذت و کامیابی دست یابند. مسئله لذت و شادی از عناصر مهم در این معنویت‌ها است. (شریفی دوست، ۱۳۹۲: ب: ۲۰۵) شادی در باور برخی از معنویت‌ها (دالایی لاما) هدف زندگی است و باید درصدد دستیابی به آن بود. (مظاهری سیف، ۱۳۸۹: ۴۹) در این معنویت‌ها بر نیرو و توان درونی انسان و در پی آن رسیدن به خودشکوفایی برای دستیابی به سرچشمه درونی وجود انسانی تأکید می‌شود. (وولف، ۱۳۸۹: ۴۰؛ دایر، ۲۰۱۳: ۹۰) این امر برای رسیدن به رضایت و معناداری در زندگی است. برخی لازمه معنویت مدرن را همین شاخصه دانسته و بیان می‌دارند: معنویت نحوه‌ای از مواجهه با جهان هستی است که فراورده‌اش این است که حالت‌های نفسانی نامطلوب مانند اضطراب، دلهره و اندوه، غم، ناامیدی، احساس سرگستگی و سردرگمی و احساس بی‌معنایی و بی‌هدفی که همواره در طول زندگی همراه انسان است تا آنجا که ممکن است در انسان پدید نمی‌آید یا اگر پدید آمد ناپدید خواهد شد؛ یعنی آنچه نصیب انسان می‌کند نوعی رضایت باطن است. (ملکیان، ۱۳۸۶: الف: ۲۷۶)

اما این امر از چه طریق و با چه باورهایی شکل خواهد گرفت، مهم است. برخی مانند اشو به واسطه مراقبه سعی می‌کنند این رضایت خاطر را فراهم آورند. (اشو، ۱۳۸۰: ۱۴۸) اگرچه این معنویت‌های مدرن به دنبال پاسخی برای معناداری و رضایت‌مندی در زندگی برای انسان هستند، اما پاسخ‌های آنها کاملاً رویکرد مقطعی داشته و برطرف‌کننده مصائب و آلام بشر نیست. (لاما، ۱۳۸۵: ۱۲۷؛ دایر، ۱۳۸۱: ۴۱؛ مظاهری سیف، ۱۳۸۹: ۳۷) ضمن این که باید به این نکته نیز توجه داشت که خاصیت ذاتی زندگی مدرن، ایجاد بحران‌هایی برای بی‌معنایی و عدم رضایت‌مندی از زندگی است. آسیب‌های روحی و روانی فراوانی که امروزه در غرب مشاهده می‌شود محصول ذاتی زندگی مدرن است. (تافلر، ۱۳۷۶: ۹۷-۹۶؛ مطهری، ۱۳۷۳: ۴۶۷/۲۲-۴۵۳) در این میان، این سنخ از معنویت‌ها به دنبال آنند تا برای پوچی و رفع بحران‌ها نسخه‌ای ارائه کنند. به همین جهت برخی از مطلوب‌های اخلاقی (مانند صداقت، عدالت، تواضع، احسان، شفقت و...) و مطلوب‌های روان‌شناختی (مانند آرامش، شادی، رضایت از خود) را برای انسان معاصر پیشنهاد می‌کنند تا معنویت برای او حاصل گردد و از این طریق برای زندگی خود معنا و ارزشی قائل باشند. (تافلر، ۱۳۷۶: ۹۷-۹۶) البته رکن اساسی در این امور ناظر به این جهانی بودن و رویکرد سکولار داشتن است. به تعبیر یکی از علاقه‌مندان به



این سنخ از معنویت: «[در این معنویت] مجالی برای آزمون‌پذیری اخروی وجود ندارد.» (ملکیان، ۱۳۸۱، الف، ص ۲۷۹) و همین نگاه این جهانی و حذف بعد متعالی، سبب آسیب‌های جدی برای انسان امروز شده است و برای جبران آن به معنویت سکولار روی می‌آورد. (نصر، ۱۳۸۲: ۶۶؛ همو، ۱۳۸۵: ۲۲۸-۲۲۷)

نتیجه‌گیری

معنویت گم‌شده انسان‌ها در عصر حاکمیت مدرنیسم است، اگرچه امروزه در غرب از معنویت سخن گفته می‌شود؛ اما از معنویت دم می‌زنند که از دین و شاخصه‌های دینی فاصله داشته باشد. معنویت مدرن برای نجات انسان‌ها از مصائب و آسیب‌های روحی و روانی زندگی جدیدی نسخه‌ای می‌چیند که ماحصل آن دوری از خدامحوری، شریعت‌گزینی و تعبدپذیری؛ عقلانیت وحی‌محور است. در کنار این معنویت از معنویت دینی می‌توان سخن گفت که خدامحوری، آخرت‌گرایی، شریعت‌گرایی، عقلانیت، عدالت‌محوری و معناداری زندگی از شاخصه‌های اصلی آن به حساب می‌آیند. از میان این معنویت‌ها می‌توان به معنویت دینی عصر ظهور اشاره کرد که این شاخصه‌ها را به کمال رسانده و تمامی آسیب‌ها و مشکلات انسان معاصر را درمان خواهد کرد. این شاخصه‌ها در مدینه فاضله مهدوی به شکل تمام و کمال خود انسان‌ها را مهیا برای سعادت اخروی کرده و نجات و رستگاری را برای آنها فراهم می‌آورد. در نگاه معنویت دینی عصر ظهور، در رأس عالم هستی، وجودی متعالی سرشار از کمالات به نام خدا حضور دارد که انسان و تمامی موجودات عالم، همه مخلوق او هستند. براساس روایات در آن زمان خدامحوری حاکم خواهد شد و بت‌پرستی به تمام اشکال آن از بین خواهد رفت. اما در مقابل در نگاه معنویت مدرن به خدا با چنین نگاهی ملاحظه نمی‌شود. مبتنی بر همین امر به جهان آخرت هم رویکرد چندان مثبتی در این معنویت‌ها وجود ندارد. عمدتاً شریعت‌گریز و به دنبال نفی تعبد هستند؛ برخلاف معنویت عصر ظهور که شریعت‌محور و تکلیف‌مدار است. عقلانیت این دو معنویت هم تفاوت‌های جدی دارند. عقلانیت هم از شاخصه‌هایی است که در دو معنویت مشاهده می‌شود، اما تفاوت‌های اساسی میانشان وجود دارد. در حوزه معنای زندگی هم اگرچه می‌توان شباهت‌هایی را در مسائلی مانند رضایت‌مندی و شادکامی در این دو معنویت ملاحظه کرد، اما با دو رهیافت و رویکرد متفاوت این امور قابل بررسی است. معنای زندگی در معنویت عصر ظهور در راستای توحیدمحوری و ناظر به جهان آخرت است؛ اما در معنویت مدرن ناظر به این جهانی بودن است.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق)، ۱۳۵۹، *کمال الدین و اتمام النعمه*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- ابن حماد، نعیم، ۱۴۲۳ ق، *الفتن*، مصحح مجدی بن منصور شوری، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، ۱۴۰۹ ق، *احادیث المهدی علیه السلام من مسند احمد بن حنبل*، قم، جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، الطبعة الخامسة.
- اربلی، علی بن عیسی، ۱۴۰۱ ق، *کشف الغمه*، بیروت، دار الکتب الاسلامی.
- استرآبادی، علی، ۱۴۰۹ ق، *تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة*، محقق استاد حسین ولی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- اشو، ۱۳۷۹، *عشق، رقص زندگی*، ترجمه بابک ریاحی پور و فرشید قهرمانی، تهران، نشر آویژه و نگارستان کتاب.
- --، ۱۳۸۰، *خلافت (راهکارهایی برای یک زندگی جدید)*، ترجمه مرجان فرجی، تهران، فردوس.
- --، ۱۳۸۱، *تعلیمات تانترا (کنندالینی یوگا)*، ترجمه فرشته جنیدی، تهران، هدایت الهی.
- --، ۱۳۸۴، *آواز سکوت*، ترجمه میرجواد سید حسینی، تهران، نشر هودین.
- --، ۱۳۸۵ الف، *بیگانه در زمین*، ترجمه مجید پزشکی، اصفهان، هودین.
- --، ۱۳۸۵ ب، *زندگی موهبتی الهی است*، ترجمه مرجان پزشکی، تهران، هودین.
- خمینی، سید روح الله، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه*، نگارش سید عبدالغنی اردبیلی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- -----، ۱۳۸۸، *شرح چهل حدیث*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بحرانی، هاشم، ۱۴۲۷ ق، *المحجّة فیما نزل فی القائم الحجة*، محقق زکی طالب، قم، دار الموده.
- براون، کالین، ۱۳۷۵، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاطه ووس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- بیتس، دانیل، و فرد پلاگ، ۱۳۹۲، *انسان شناسی فرهنگی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.
- پاندر، کاترین، ۱۳۸۹، *چشم دل بگشا*، ترجمه گیتی خوش دل، تهران، پیکان.

- پترسون، مایکل، و دیگران، ۱۳۷۹، *عقل و اعتقاد دینی*، مترجمان احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- پورسیدآقای، مسعود، ۱۳۸۹، *دین و نظام‌سازی در نگاه استاد علی صفایی حائری*، قم، لیلہ القدر.
- تافلر، آلوین، ۱۳۷۶، *به سوی تمدن جدید*، ترجمه محمدرضا جعفری، تهران، سیمرغ. به سوی تمدن جدید،
- توله، اکهارت، ۱۳۸۸، *زمینی نو*، ترجمه میترا معتضد، تهران، البرز.
- --، اکهارت، ۱۳۸۹ الف، *شکوه زندگی در لحظه حال*، ترجمه علی علی پناهی، تهران، نسل نواندیش.
- --، اکهارت، ۱۳۸۹ ب، *نیروی حال*، ترجمه مسیحا برزگر، تهران، ذهن آویز.
- توییچل، پال، ۱۳۷۶، *دندان ببر*، هوشنگ اهرپور، تهران، دنیای کتاب.
- ----، پال، ۱۳۷۹ الف، *اکتکار، کلید جهان‌های اسرار*، ترجمه هوشنگ اهرپور، تهران، نشر زرین.
- ----، پال، ۱۳۷۹ ب، *نامه‌هایی به گیل*، ترجمه هوشنگ اهرپور، تهران، نشر زرین و نگارستان کتاب.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، *مجموعه مقالاتی در سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی، مدرنیته و مدرنیسم*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، نقش جهان، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، *انتظار بشر از دین*، قم، اسرا.
- -----، عبدالله، ۱۳۸۱، *دین‌شناسی*، قم، اسرا.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۲۵ ق، *اثبات الهداة بالانصوص والمعجزات*، بیروت، اعلمی.
- حمیدیه، بهزاد، ۱۳۸۹، «*بازخوانی انتقادی تحولات اخیر دین‌داری و معنویت‌گرایی*»، قبسات، ش ۵۶، تابستان، ص ۲۱۲-۱۸۷.
- دایر، وین، ۱۳۸۱، *برای هر مشکل راه حل معنوی وجود دارد*، ترجمه وجیهه آیت‌اللهی، تهران پارسه.
- -----، ۱۳۹۰، *خود مقدس شما*، ترجمه ناهید ایران‌نژاد، تهران، نسل نواندیش.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- دین‌پرست، منوچهر، ۱۳۸۷، *سید حسین نصر، دلباخته معنویت*، تهران، کویر.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۲، نقد مبانی سکولاریسم، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- زرشناس، شهریار، ۱۳۹۳، واژه‌نامه سیاسی فرهنگی، قم، معارف.
- ساراسوراتی، بایدیاناس، ۱۳۷۶، «معنویت و قرن بیست و یکم»، چشم انداز ارتباطات فرهنگی، مرداد، شماره ۵، ص ۳۸-۳۹.
- سای بابا، ساتیا، ۱۳۸۳، تعلیمات ساتیا سای بابا، ترجمه رویا مصاحبی، تهران، تعلیم حق.
- سقای بی‌ریا، محمدناصر، ۱۳۸۷، «نقش معنویت در زندگی و میدان رزم»، فصلنامه حصون، تابستان، ص ۷۷-۱۰۰.
- سلیمان، کامل، ۱۳۸۱، بیوم الخلاص فی ظل القائم المهدی علیه السلام، ترجمه علی اکبر مهدی پور، تهران، نشر آفاق، چاپ چهارم.
- شریف عسگری، نجم‌الدین جعفر، ۱۳۶۰، المهدی الموعود المنتظر علیه السلام عند علماء اهل السنه و الامامه، بی‌جا، موسسه الامام المهدی علیه السلام.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۱، درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب، قم، پرتو ولایت.
- شریفی دوست، حمزه، ۱۳۹۲ الف، عرفان‌های کاذب، قم، نشر معارف.
- -----، ۱۳۹۲ ب، کاوشی در معنویت‌های نوظهور، قم، نشر معارف.
- صدر، سید محمد، ۱۳۸۴، پس از ظهور، ترجمه حسن سجادی پور، تهران، انتشارات موعود عصر.
- صفایی مقدم، مسعود، ۱۳۸۹ و ۱۳۹۰، «مطالعه تحلیلی نهضت معنویت‌گرایی و ارائه رویکردی برای آموزش عالی معنویت‌گرا رویکردی اخلاق بنیان»، راهبرد فرهنگ، شماره دوازدهم و سیزدهم، زمستان و بهار، ص ۸۷-۱۱۰.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۶، ولایت‌نامه، ترجمه همایون همتی، تهران، امیرکبیر.
- -----، ۱۳۸۸ الف، شیعه در اسلام (طبع جدید)، قم، بوستان کتاب، چاپ پنجم.
- -----، ۱۳۸۸ ب، قرآن در اسلام (طبع جدید)، قم، بوستان کتاب، چاپ سوم.
- -----، ۱۴۱۷ اق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۷ اق، اعلام الوری باعلام الهدی، قم، آل البيت.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳، الاحتجاج، مشهد، نشر مرتضی.

- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۱ق، کتاب الغیة، قم، دار المعارف الاسلامی.
- فعالی، محمدتقی، ۱۳۸۹، آفتاب و سایه‌ها، تهران، انتشارات عابد.
- فونتانا، ۱۳۸۵، روان‌شناسی دین و معنویت، ترجمه الف ساوار، قم، نشر ادیان.
- فیلیپ، ال کویین، ۱۳۸۴، «مسیحیت و معنای زندگی»، فصلنامه هفت آسمان، ترجمه محمدرضا بیات، ش ۲۸، زمستان، ص ۱۵۶-۱۳۷.
- قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۸، پاسخ به شبهات کلامی، دفتر اول: خداشناسی، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
- قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲ق، صحیح، قاهره، دارالحدیث.
- کاستاندا، کارلوس، ۱۳۷۷، قدرت سکوت، ترجمه مهران کندری، تهران، میترا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامی.
- کوئلیو، پائولو، ۱۳۷۹، برید، مترجم آرش حجازی، تهران، کاروان.
- ال‌کینس، دیوید، ن، ۱۳۸۵، «فراسوی دین به سوی معنویت انسان‌گرا»، هفت آسمان، مترجم مهدی اخوان، شماره ۲۹، بهار، ۱۰۶-۸۵.
- کینگ، اورسولا، ۱۳۸۳، «معنویت»، هفت آسمان، ترجمه علیرضا شجاعی، ش ۲۳، سال ششم، پاییز، ص ۹۴-۷۳.
- گنون، رنه، ۱۳۸۷، بحران دنیای متجدد، ترجمه حسن عزیزی، تهران، حکمت.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۷، پیامدهای مدرنیست، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر مرکز.
- گیسلر، نورمن ال، ۱۳۷۵، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت.
- لاما، دالایی، ۱۳۸۵، زندگی در راهی بهتر، ترجمه فرامرز جواهرنیا، تهران، نشر ماهی.
- لاوی، آنتوان، بی‌تا، انجیل شیطان، بی‌جا، بی‌نا.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۹، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو.
- محمدی، عبدالله، ۱۳۹۰، «نقد نظریه تباین دین و معنویت»، معرفت کلامی، سال دوم، شماره سوم، ص ۱۳۶-۱۱۵.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، مجموعه آثار، قم، صدرا.
- مظاهری سیف، حمیدرضا، ۱۳۸۷، «معنویت مدرن»، مجله پگاه حوزه، ش ۲۴۲، آبان.
- -----، ۱۳۸۹، جریان‌شناسی انتقادی عرفان‌های نوظهور، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- ۱۳۹۳، تجربه‌های عرفانی در ادیان، قم، بوستان کتاب.
- مقدسی شافعی سلمی، یوسف بن یحیی، ۱۴۲۸ ق، عقد الدرر، محقق عبدالفتاح محمد حلو، قم، مسجد مقدس جمکران، چاپ سوم.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۹، «دین و معنویت در پروسه جهانی شدن»، روزنامه، همبستگی، ش ۷۸، ۲۲ دی ماه.
- ۱۳۸۱ الف، معنویت گوهرا دیان؛ مندرج در: مجموعه مقالات سنت و سکولاریسم، تهران، صراط.
- ۱۳۸۱ ب، راهی به رهایی: جستاری در زمینه عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر.
- ۱۳۸۱ ج، «زندگی اصیل و مطالبه دلیل»، مجله پژوهشنامه متین، شماره ۱۵-۱۶، تابستان و پائیز.
- ۱۳۸۲، «بی‌دلیلی و بی‌معنایی»، نقد و نظر، ش ۳۱ و ۳۲، ص ۹۴-۷۷.
- ۱۳۸۳، معنویت و هویت در قرن ۲۱؛ مندرج در: ایران در قرن ۲۱، تهران، موسسه فرهنگ و توسعه علوم انسانی.
- ۱۳۸۶ الف، مشتاقی و مهجوری، تهران، نگاه معاصر.
- ۱۳۸۶ ب، «انسان مدرن و اندیشه پیشرفت»، مجله آیین، اسفند، ش ۱۱-۱۲.
- ۱۳۸۹، حدیث آرزومندی، تهران، نگاه معاصر.
- موسسه معارف اسلامی، ۱۴۲۸ ق، معجم الاحادیث الامام المهدي علیه السلام، قم، مسجد مقدس جمکران.
- الهیئه العلمیه فی مؤسسه نهج البلاغه، ۱۴۱۶ ق، موسوعه احادیث امیرالمؤمنین، اعتماد، قم.
- موسوی زاده، سید روح الله، ۱۳۹۱، سلوک و سقوط (نقد و بررسی اندیشه‌های اشو)، قم، نشر معارف.
- نصر، سید حسین، ۱۳۷۹، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری، قم، طه.
- ۱۳۸۲، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه حسین حیدری و محمد هادی امینی، تهران، قصیده سرا.
- ۱۳۸۵، معرفت و معنویت، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ سوم.
- نصری، عبدالله، ۱۳۸۹، انتظار بشر از دین، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

- نعمانی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۹۷ق، *الغیبه*، تهران، نشر صدوق.
- هیک، جان، ۱۳۷۲، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات بین المللی الهدی.
- -----، ۱۳۸۲، «معنای دینی زندگی»، نقد و نظر، ترجمه پویا اعظم، ش ۳۱ و ۳۲، ص ۲۶۸-۳۴۵.
- هیلنز، جان آر، ۱۳۸۷، *ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، قم، بوستان کتاب.
- والش، نیل دونالد، ۱۳۹۱، *دوستی با خدا*، ترجمه فرناز فرود، تهران، حمیدا.
- وست، ویلیام، ۱۳۸۷، *روان‌درمانی و معنویت*، ترجمه سلطانعلی شهیدی و شهریار شیرافکن، تهران، رشد.
- وولف، دیوید ام، ۱۳۸۹، *روان‌شناسی دین*، ترجمه محمد دهقانی، تهران، رشد.
- ویگینز، دیوید، ۱۳۸۲، «حقیقت جعل و معنای زندگی»، نقد و نظر، ترجمه مصطفی ملکیان، ش ۲۹ و ۳۰، ص ۳۸-۹۱.
- الیاده، میرچا، ۱۳۷۵، *دین‌پژوهی*، مترجم بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- یانوش، گوستاو، ۱۳۸۹، *گفتگو با کافکا*، ترجمه فرامرز بهزاد، تهران، خوارزمی.
- یوگاناندا، پارام هانسا، ۱۳۸۸، *سرگذشت یک یوگی*، ترجمه گیتی خوشدل، تهران، پیکان.
- Seligman, Martin, 2002, *Authentic happiness*, New York
- Mahony, William, 1995, K. *Spiritual Discipline*, The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade, (ed.) Simon & Schuster McMillan
- Emblen, J.D, 1992, Religion and spirtudity, Joarnal of Professional nursing
- Geigle, D. ,2012, Workplace Spirituality Empirical Research, A Literature Review. Business and Management Review, vol 2(10), pp 27-14
- Gibbons, Paul, 1999, Spirituality at work: Definitions, measures, and validity claims, Birkbeck college, university of London, paul Gibbons. Htm
- Sutcliffe, Steven J., 2003, *Children of New Age*, A History of Spiritual Practices, Routledge



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی