

# دوفصلنامه علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی مجله مطالعات معنویت

دوفصلنامه علمی - تخصصی ادیان و مذاهب

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده اخلاق و معنویت)

[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)

مدیر مسئول: نجف لک زایی

سرمدبیر: سید احمد غفاری دره باغ

مدیر اجرایی: حسن لاهوتیان

به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی، پروانه انتشار رسانه غیربرخط اسلام و مطالعات معنویت 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 اسلام و مطالعات معنویت 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، سامانه نشریه: (jsr.isca.ac.ir); کتابخوان همراه پژوهان (pajooahaan.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) نمایه می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است • دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: پردسان، 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](http://jsr.isca.ac.ir)

رایانامه [jsr@isca.ac.ir](mailto:jsr@isca.ac.ir)



## اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

محمد اصغری

استاد دانشگاه تبریز

حبيب الله بابایی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

سید محمد موسوی بایگی

دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

عسکر دیرباز

دانشیار و رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

محمد جواد رودگر

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمد عالم زاده نوری

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

باقر غباری بناب

استاد دانشگاه تهران

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

حسن پناهی آزاد، محمد جواد رودگر، سید احمد غفاری دره باغ، مهدی فصیحی، حمید رفیعی هنر، احمد شاکر نژاد، جمال سروش، مسلم گریوانی، حسن لاهوتیان، حمیدرضا مظاهری سیف، هادی وکیلی، محمد حسن یعقوبیان.

## فراخوان دعوت به همکاری

دوفصلنامه علمی - تخصصی اسلام و مطالعات معنویت بر اساس 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 اسلام و مطالعات معنویت 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 مواجهید 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 چپستی 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 اسلام و مطالعات معنویت بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس [jsr.isca.ac.ir](http://jsr.isca.ac.ir) ارسال نمایند.

## راهنمای تنظیم مقاله

### شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه اسلام و مطالعات معنویت در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه اسلام و مطالعات معنویت 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 مشابَهت 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 اسلام و مطالعات معنویت 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 صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
  ۱. نشریه اسلام و مطالعات معنویت 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 (۲، ۳، ۴)، 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 فراهم‌نمودن 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 دالود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

## فهرست مقالات

- دستورالعمل‌های روش‌شناختی در استخراج مسائل در موضوع رابطه معنویت و فلسفه اسلامی.....۹  
رضا اکبری
- بررسی مفهوم‌شناختی معنویت اسلامی و مناسبات آن با عرفان اسلامی.....۳۰  
سیداحمد غفاری قره‌باغ
- رویکردی کیفی بر الگوی مفهومی معنویت و مؤلفه‌های آن از دیدگاه مقام معظم رهبری مدظله.....۵۴  
عبدالحسین خسروپناه - زهرا آبیاری - شریفه محمدی
- نقش عرف اجتماعی در ایجاد دلبستگی غیرایمن به خداوند: مبتنی بر مدل قلب سلیم.....۹۶  
مینو اسدزندی - علی سیدکللال
- نسبت فقه و امر معنوی.....۱۳۲  
مجتبی الهی خراسانی
- نقد و بررسی مؤلفه‌های انسان‌شناختی معنویت مدرن از نگاه مصطفی ملکیان.....۱۵۶  
مرتضی بخشی گلسفیدی - محمد جعفری
- تأثیر چهل روز بیداری و مناجات در بین الطلوعین بر آرامش و عزت نفس بانوان جوان اصفهان.....۱۹۰  
الهام شاهزیدی - راضیه فرهادی - مریم کتانی - قاسم زارعی - محمدصادق ابوطالبی

## A Methodology for Extracting Issues on the Relationship between Spirituality and Islamic Philosophy

Reza Akbari<sup>1</sup>

Received: 15/01/2022

Accepted: 13/02/2023



### Abstract

Spirituality is not a new issue, but it has been considered as an all-time concern in different periods and places - and of course under different titles. Traveling to different periods of Islamic philosophy, with the baggage of contemporary questions, allows us to understand the system of problems in this field in Islamic philosophy and to speak about this tradition. This work, which requires a joint effort and paying attention to the field of spirituality and considering the tradition of Islamic philosophy - requires methodological instructions to improve the result. Knowing the field of spirituality and interdisciplinary/multidisciplinary study is the most important methodological guideline in the first part, since having classified questions is essential to create any kind of fruitful dialogue. Holisticism, which causes the identification of philosophical schools of thought in the Islamic tradition, the positional view that neglects the entanglement of philosophy with interpretation, theology, and mysticism, and verbal similitude, which follows the relationship between the new era

---

1. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadeq University. Tehran Iran.  
r.akbari@isu.ac.ir.

---

\* Akbari, R. (1401 AP). T A Methodology for Extracting Issues on the Relationship between Spirituality and Islamic Philosophy. *Journal of Islam and the Studies of Spirituality*, 1(2). pp. 9-27.  
DOI: 10.22081/JSR.2023.62999.1006

---

and the old only through the path of similar words, are the most important things that it is necessary to avoid them in the second part (paying attention to the tradition of Islamic philosophy). Paying attention to the guarantee of several contemporary issues in a traditional issue, the spread of a new issue in several traditional issues, the historical development of issues, and the high capacity of metaphors in Islamic philosophy including the metaphors of "bird", "light", and "mirror" in order to conceptualize and extract propositions related to the field of spirituality, are among the things that need to be considered.

### **Keywords**

Spirituality, methodology of spirituality, spirituality and Islamic philosophy, problem solving in the field of spirituality.





دوفصلنامه علمی - تخصصی ادیان و مذاهب  
سال ۱ • شماره ۲ • پاییز و زمستان ۱۴۰۱ • شماره پیاپی ۲

## دستورالعمل‌های روش‌شناختی در استخراج مسائل در موضوع رابطه معنویت و فلسفه اسلامی

رضا اکبری<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۵

### چکیده

مسئله معنویت، مسئله‌ای نوپدید نیست، بلکه به عنوان دغدغه همیشگی در دوره‌ها و مکان‌های مختلف - و البته تحت عناوین مختلف - مورد توجه بوده است. سفر به دوره‌های مختلف فلسفه اسلامی، با همراه داشتن توشه پرسش‌های معاصر، به ما اجازه می‌دهد که نظام مسائل این حوزه را در فلسفه اسلامی رهگیری کرده و این سنت را به سخن درآوریم. این کار که تلاشی توأمان - توجه به حوزه معنویت و توجه به سنت فلسفه اسلامی - را خواستار است نیازمند دستورالعمل‌های روشی برای بهبود نتیجه است. آگاهی از حوزه مباحث معنویت و مطالعه میان‌رشته‌ای / چند رشته‌ای مهم‌ترین دستورالعمل روشی در بخش اول است؛ زیرا داشتن پرسش‌های طبقه‌بندی شده امری ضروری برای ایجاد هر نوع گفتگوی ثمربخش است. کل‌گرایی که سبب یکسان‌پنداری مکاتب فلسفی در سنت اسلامی می‌شود، نگاه موضعی که درهم تنیدگی فلسفه با تفسیر، کلام و عرفان را مورد غفلت قرار می‌دهد، و شباهت‌گرایی لفظی که ارتباط دوره جدید با قدیم را تنها از مسیر کلمات مشابه پیگیری می‌کند، مهم‌ترین مواردی هستند که پرهیز از آنها در بخش دوم (توجه به سنت فلسفه اسلامی) ضروری است. توجه به تضمین چند مسئله معاصر در یک مسئله سنتی، پخش‌بودگی یک مسئله جدید در چند مسئله سنتی، تطور تاریخی مسائل، و ظرفیت بالای استعاره‌های موجود در فلسفه اسلامی - از جمله، استعاره‌های «پرنده»، «نور»، و «آینه» - برای مفهوم‌سازی و استخراج گزاره‌های مرتبط با حوزه معنویت، از جمله اموری است که توجه به آنها ضرورت دارد.

### کلیدواژه‌ها

معنویت، روش‌شناسی معنویت، معنویت و فلسفه اسلامی، مسئله‌یابی حوزه معنویت.

۱. r.akbari@isu.ac.ir

۱. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران.

\* اکبری، رضا. (۱۴۰۱). دستورالعمل‌های روش‌شناختی در استخراج مسائل در موضوع رابطه معنویت و فلسفه اسلامی. *دوفصلنامه علمی - تخصصی اسلام و مطالعات معنویت*، ۱(۲)، صص ۹-۲۷. DOI: 10.22081/JSR.2023.62999.1006



## مقدمه

امروزه شاهد توجه به معنویت در کشورهای مختلف هستیم. توجه به معنویت در دوره معاصر را نباید این گونه تفسیر کرد که در دوره‌های تاریخی گذشته نمی‌توان آموزه‌های ناظر به معنویت را یافت. امروزه با تحقیقاتی مواجه هستیم که در آنها به مسئله معنویت در دوره‌های تاریخی یا تمدن‌های قدیمی توجه شده است (Viglas, 2005). بر این اساس، می‌توان به سنت فلسفه اسلامی نیز مراجعه کرد و نظام مسائل معنویت‌پژوهی را با نظر به آن استخراج کرد. این مقاله تلاشی اولیه در توضیح روش‌شناسی استخراج مسائل معنویت از فلسفه اسلامی است. پرسش محوری آن است که اگر به سراغ فلسفه اسلامی برویم و از آن به عنوان منبعی برای استخراج مسائل معنویت با نظر به دوره معاصر استفاده کنیم، باید بر چه دستورالعمل‌هایی توجه کنیم تا برآیند کار، قابل قبول باشد. در این مقاله، دستورالعمل‌هایی در دو قالب ایجابی و سلبی ذکر شده‌اند. مقصود از دستورالعمل‌های ایجابی مواردی است که لازم است رعایت شوند و مقصود از دستورالعمل‌های سلبی، مواردی است که باید از آنها پرهیز شود. اما پیش از ورود به این دستورالعمل‌ها مناسب است که با فضای بحث معنویت در دوره معاصر تا اندازه‌ای آشنا شویم.

مسئله معنویت از اواسط قرن بیستم میلادی در کشورهای غربی مورد توجه ویژه قرار گرفته است. در تحقیقاتی که پل ری به مدت ۱۴ سال در آمریکا به انجام رسانید معلوم شد که حداقل ۲۵٪ از بزرگسالان آمریکایی به نوعی به عرفان گرایش دارند (Ray & Anderson, 2001). در نمونه‌گیری تصادفی از صد دانشجوی انگلیسی، دو سوم آنها گفته‌اند که نوعی تجربه فراطبیعی داشته‌اند که یک چهارم آنها این تجربه را «آگاهی از حضور خداوند» توصیف کرده‌اند (Hay, 1979).

عوامل متعددی در توجه به معنویت نقش دارند. زیست‌چندفرهنگی برآمده از مهاجرت افراد از کشورهای مختلف با زمینه‌های مختلف دینی و فرهنگی و قرار گرفتن آنها در کنار یکدیگر (جهانی‌شدن)، بی‌اعتمادی به دستاوردهای زندگی مدرن و مشکلاتی که در پی داشته است و توجه مجدد به داشته‌های تاریخی، به‌ویژه داشته‌های

دینی که در دوران مدرن مورد غفلت واقع شده بودند، از جمله عواملی است که می‌توان به آنها اشاره کرد.

معنویت‌گرایی در دوره معاصر در قالب‌های متعددی قابل مشاهده است. در معنویت‌گرایی خدابنیاد توجه به خداوند به عنوان خالق و غایت جهان مورد توجه است (برای نمونه نک: Lark, 2017). این نوع معنویت‌گرایی، نزاع‌های ادیان با یکدیگر را زمینه‌ای برای رهاکردن یک دین یا مجموعه‌ای از ادیان برای رسیدن انسان به معنویت می‌داند. در معنویت‌گرایی تک-دینی تلاش می‌شود تا با نظر به آموزه‌های یک دین خاص - مثلاً اسلام یا مسیحیت - به دغدغه‌های انسان معاصر توجه شود (برای نمونه نک: Shelldrake, 2013). معنویت‌گرایی چند-دینی به مؤلفه‌های ادیان مختلف توجه کرده و با نظر به آنها می‌کوشد تا ایده‌ها و راه‌کارهایی را برای پاسخگویی به نیازهای انسان معاصر فراهم آورد. معنویت‌گرایی اخلاق‌بنیاد با نگاهی طبیعت‌گرایانه به انسان در تلاش است تا زیستی اخلاقی را برای انسان رقم بزند و از این طریق، زندگی انسان را قرین معنویت سازد (برای نمونه نک: Harris, 2014).

وجود الگوهای گوناگون معنویت‌گرایی در دوره معاصر سبب شده است که گفتگوها و گاه نزاع‌هایی میان آنها شکل گرفته و به تبع آن، اصطلاحاتی همچون معنویت راستین، شبه معنویت، و معنویت دروغین شکل گیرد. از سوی دیگر هر یک از این الگوها، به جنبه‌هایی از زندگی بشر توجه بیشتری را معطوف کرده است؛ برای مثال توجه به شریعت و مناسک در معنویت‌گرایی دینی بسیار پررنگ است. در مقابل، تلاش برای وحدت با طبیعت، مقوله‌ای است که کمتر می‌توان در این گونه معنویت‌گرایی سراغ گرفت.

از این مطلب نباید غافل شد که معنویت‌پژوهی با حیطه‌های دیگری هم‌مرزی دارد؛ برای مثال مطالبی که امروزه در مسئله معنای زندگی مطرح می‌شود یا در دوره‌ای پیش‌تر با عنوان هدف زندگی دنبال می‌شد شباهت‌های متعددی با مطالب طرح‌شده در معنویت‌پژوهی دارند (برای نمونه نک: Peterson & Webb, 2006)؛ همچنین می‌توان به تلاش‌هایی که در روان‌شناسی انجام می‌گیرد اشاره داشت (برای نمونه نک: Nelson, 2009).

این نکته به ما می‌آموزد که معنویت‌پژوهی حیطه‌ای میان‌رشته‌ای است و در آن نباید از روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، ادبیات، فلسفه، الهیات، اخلاق، پزشکی، و مطالعات متون مقدس غافل بود.

هم‌مرزی معنویت‌پژوهی با عرصه‌های دیگر، همچنین به ما می‌آموزد که معنویت از عرصه فردی به عرصه اجتماعی و توجه به ارزش‌های اجتماعی قدم نهاده است. در معنویت در دوره معاصر، علاوه بر ارزش‌های فردی، ارزش‌های اجتماعی نیز اهمیت یافته‌اند. توجه به معنویت در آموزش و پرورش (Wright, 2000)، در پرستاری و درمان بیماران (Westera, 2016) و زندگی شهری (Sheldrake, 2014) نمونه‌هایی از این توجه به ابعاد اجتماعی معنویت است. این نوع تحقیقات اجازه می‌دهد که سنت در گفتگو با دوره معاصر قرار گیرد. چنین گفتگویی آثار فراوان علمی در پی دارد. در عین حال، برای رسیدن به یافته‌هایی ارزشمند و دوربودن از خطاهای مختلفی که می‌تواند دامنگیر محقق شود، نیازمند دستورالعمل‌هایی در این مقام هستیم.

### ۱. لزوم داشتن پرسش‌های مناسب و طبقه‌بندی آنها

برای داشتن یک گفتگوی مناسب با سنت، نیازمند داشتن پرسش‌های مناسب هستیم. داشتن پرسش‌های مناسب نیازمند شناخت حیطه‌های مختلف معنویت، استخراج مسائل آن و طبقه‌بندی آنها در یک قالب نظام‌مند است. معنویت حیطه‌های مختلفی را شامل می‌شود. همان‌گونه که به اختصار گذشت، معنویت به حیطه زندگی فردی و اجتماعی مربوط می‌شود. این بدان معناست که مسائل معنویت را می‌توان به انواع مختلفی طبقه‌بندی کرد. یک الگو، طبقه‌بندی مسائل معنویت در قالب مسائل فردی و اجتماعی است. از سوی دیگر، می‌توان معنویت را در قالب روابط انسانی فهم کرد و بر اساس آن، مسائل را بر پایه روابط مختلف انسان ساماندهی کرد: روابط انسان با خود، با خدا، با طبیعت، با دیگران، با هستی، و ...

شرط دوم یک گفتگوی موفق با سنت، مشخص بودن هدف گفتگوست. باید به خودآگاهی برسیم که از این گفتگو، چه چیزی را می‌جوییم. آیا در پی طراحی نظام

جامع از مسائل معنویت با نظر به فلسفه اسلامی هستیم؟ آیا در پی استخراج برخی از مسائل مهم‌تر هستیم؟ طبیعی است که در حالت اول، شناخت جامع از مسائل معنویت ضرورت دارد و در حالت دوم، شناخت عمیق از حیطه‌های خاص ضروری است. توجه پیاپی به سطح و عمق مسائل ناظر به معنویت، اجازه کارگروهی را به فیلسوفان می‌دهد. گویی نیاز است که در یک کارگروهی و همراه با مشاوره چند سویه علمی، مسائل ناظر به معنویت از سنت فلسفه اسلامی استخراج شود تا شناخت عمیق در کنار شناخت جامع حاصل شود.

## ۲. پرهیز از نگاه کل‌گرایانه به حیطه‌های دانشی

گاه می‌شنویم یا می‌خوانیم که عده‌ای با فراموش کردن تفاوت‌های عمده میان روش‌های مختلف فکری در یک سنت تاریخی یا یک حیطه جغرافیایی، اقدام به تجمیع آنها در قالب عنوان واحدی می‌کنند. ما در زندگی روزمره علمی خود با چنین کاری، به دفعات مواجهیم. اصطلاحاتی همچون فلسفه اسلامی، فلسفه غرب، فلسفه قاره‌ای، فلسفه تحلیلی، فلسفه شرقی و ... نمونه‌هایی از این عملیات تجمیعی در فلسفه هستند. هر چند که انجام این کار برای گفتگوهای سطحی با هدف آشنایی اولیه با حیطه‌ای علمی بدون اشکال است اما استمرار بر این اسلوب در لایه‌های عمیق‌تر دانش، خطایی روشی خواهد بود که ما را از تمایزهای جدی میان هر یک از مواردی که در ذیل این عناوین کلی قرار دارند دور می‌سازد. بعید می‌دانم کسی که مطالعه عمیق در فلسفه تحلیلی داشته، به تفاوت‌های فیلسوفانی همچون آیر، ویتگنشتاین، کواین، پلانتینگا و ... بی توجه باشد؛ همچنین نیچه، هایدگر، برگسون، گادامر، و ... فیلسوف قاره‌ای نامیده می‌شوند اما تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای در دیدگاه‌های فلسفی خود دارند.

در مواجهه با سنت فلسفه اسلامی نیز نیازمند این بصیرت هستیم. دستگاه فلسفی ابن سینا و فیلسوفان مشاء، دستگاه فلسفی سهروردی و فیلسوفان اشراقی، دستگاه فلسفی ملاصدرا و فیلسوفان صدرایی، در عین داشتن شباهت‌ها، دارای تمایزات متعدد و قابل

توجهی هستند. خداوند در دستگاه فکری ابن سینا، با انگاره بی‌نیاز و تحت عنوان «واجب الوجود» و یا انگاره نخستین‌بودن در سلسله موجودات و تحت عنوان «مبدأ اول» معرفی می‌شود (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۵۶۷). در دستگاه فکری سهروردی، خداوند برترین نور در عالم است. ملاصدرا خدا را برترین وجود در عالم که هر موجودی نیازمند اوست و در درون خود او را می‌یابد معرفی کرده است.<sup>۱</sup> گفتن اینکه در فلسفه اسلامی، خداوند مورد پذیرش قرار گرفته و معنویت خدابنیاد را در اختیار ما می‌نهد، و بی‌توجهی به تصویری که هریک از این سه مکتب فلسفی در باره خداوند عرضه کرده‌اند، ما را از خوانش‌های مختلف معنویت خدابنیاد محروم خواهد کرد. انگاره خداوند انگاره‌ای اساسی در شکل‌بخشی به نظام مسائل معنویت بر پایه فلسفه اسلامی است. شاید توجه عمیق‌تر به همین یک مسئله، به ما اجازه دهد که نه از «نظام مسائل معنویت» بلکه از «نظام‌های مسائل معنویت» در فلسفه اسلامی سخن بگوییم.

### ۳. پرهیز از نگاه موضعی به حیطه‌های دانشی

نگاه موضعی روی دیگر سکه‌ای است که می‌تواند ما را از نگاه عمیق به سنت فلسفه اسلامی در مقام استخراج مسائل معنویت دور سازد. توجه به تاریخ علم نشان می‌دهد که یک علم، یا یک اندیشمند به صورت منعزل ایجاد نمی‌شود یا پرورش نمی‌یابد. آیا می‌توان ابن‌سینا را مجزا از نگاه انتقادی به متکلمان و نگاه ایجابی به فلسفه ارسطویی لحاظ کرد؟ آیا می‌توان نگاه فلسفی ابن‌سینا را مجزا از نگاه عرفانی او که در رساله‌های تاویلی و داستانی او آمده است در نظر گرفت؟ در نظر گرفتن سهروردی مجزا از دانش او نسبت به فلسفه ابن‌سینا و تفسیرکنندگان ابن‌سینا، چه چیزی را در اختیار ما قرار می‌دهد؟ بخش عمده‌ای از آثار سهروردی، نگاه نقادانه به اندیشه‌های سینوی است. از سوی دیگر، به نظر نمی‌رسد که شناخت مناسبی از سهروردی، مجزا از دانش او به

۱. توجه دارم که در عین وجود تفاوت میان این انگاره‌ها، شباهت‌هایی نیز وجود دارد، اما مقام نگارش این مقاله، مقام اهمیت‌دادن به این نکات ظریف نیست.

اندیشه‌های ایران باستان، میسر باشد. مسئله در ملاصدرا بیشتر جلب توجه می‌کند. او فیلسوفی است که از اندیشه‌های ابن سینا، سهروردی، متکلمان، عارفان، محدثان، فقیهان و مفسران بهره برده است. او در کنار فلسفیدن، تفسیر نیز نگاه داشته است؛ همچنین به شرح روایات امامیه اقدام کرده است. او تجربه‌های عرفانی را از سر گذرانده و میراث‌دار اندیشمندان متعددی است که قبل از او زندگی کرده‌اند.

آن چه گفته شد نشان می‌دهد در استخراج نظام مسائل معنویت، شناخت عمیق یک سنت فلسفی لازم است و برای شناخت عمیق یک سنت فلسفی، شناخت روابط آن سنت با حیطه‌های دیگر دانش ضروری است. بگذارید مثالی بزنم. هنگامی که سهروردی از فرشتگانی همچون خرداد یا مرداد سخن می‌گوید (سهروردی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۷) به طور دقیق چه مقصودی دارد؟ آیا تعدد این فرشتگان به معنای واگذاری مسئولیت‌های متمایز به آنان از سوی خداوند است؟ اگر این گونه است، چرا نظام عالم از منظر سهروردی چنین اقتضائی را دارد و چه اثراتی بر زندگی انسانی خواهد داشت؟ بعید می‌دانم کسی معتقد باشد که بدون شناخت کافی از سنت فکری ایران باستان بتوان به این گونه پرسش‌ها پاسخ داد.

برای نمونه دیگر، به دیدگاه‌های تفسیری ملاصدرا توجه کنیم. او در تفسیر خود در موارد متعددی متأثر از ابن عربی و فخر رازی است (برای نمونه نک: ثبوت، ۱۳۸۲، ج ۷، صص ۷۱۷-۷۲۰). از سوی دیگر، او در نظریات خود در باره خداوند، نفس، زندگی انسان پس از مرگ و ... به آیات قرآن توجه می‌دهد. برای دریافت این حقیقت لازم نیست همه آثار او بررسی شود. کافی است تنها به کتاب مفاتیح الغیب بنگریم تا صحت این مطلب روشن شود (ملاصدرا، بی‌تا). همان گونه که فهم عمیق دیدگاه‌های تفسیری ملاصدرا فارغ از دیدگاه‌های فلسفی او میسر نیست، فهم دقیق دیدگاه‌های فلسفی او نیز بدون توجه به مباحث تفسیری او امکان‌پذیر نخواهد بود. گویی ما در اینجا، با یک چرخه فهم مواجهیم. این مطلب در باره نگاه‌های عرفانی او در تفسیر نیز صحیح است. در این زمینه علمی، انکار مرگ توسط ملاصدرا و اینکه آن را تعبیری عرفی برای ورود به عالمی بالاتر می‌داند، هنگامی معنایی روشن می‌یابد که مبانی عرفانی او، دیدگاه‌های تفسیری

از آیات ناظر به مرگ و قیامت، و مبانی فلسفی او پیاپی مورد توجه قرار گیرند.

#### ۴. پرهیز از شباهت‌گرایی و تفاوت‌گرایی لفظی

با نگاهی گذرا به اصطلاح‌نامه‌های ناظر به مسائل معنویت، در می‌یابیم که آنها بیشتر با محوریت زبان انگلیسی تنظیم شده‌اند. این اصطلاح‌نامه‌ها، مفاهیم مختلف از سنت‌های گوناگون را گردآوری کرده و در معرض دید خوانندگان قرار داده‌اند. این اصطلاحات از سنت‌های دینی شرقی و ابراهیمی، باورهای فرهنگی اقوام مختلف، یافته‌های تاریخی و ... اخذ شده‌اند. هر یک از این اصطلاحات، بار مفهوم یا مفاهیمی را بر دوش خود دارند که مرتبط با دین، فرهنگ و تمدن خاصی است. در اینجا، شباهت‌ها و تفاوت‌های ظاهری **رهزن** هستند. لازم است در کنار عبارت‌ها، به مفاهیمی که این عبارت‌ها منتقل می‌کنند نیز توجه کرد.

خود اصطلاح معنویت را در نظر بگیریم. این واژه در زبان فارسی از کلمه «معنوی» گرفته شده که این کلمه به نوبه خود برگرفته از کلمه «معنا» است. اما در هر دو سو، یعنی در سویه زبان انگلیسی و در سویه زبان فارسی گرفتار ابهام هستیم. برخی به خوبی به این ابهام و الگوهای مختلف مواجهه با واژه «spirituality» اشاره کرده‌اند (ایزدپناه و شاکرنزاد، ۱۳۹۳). این ابهام، شاید به صورت شدیدتری، در سویه زبان فارسی نیز وجود داشته باشد. کلمه «معنا» دارای کاربردهای بسیار زیادی در زبان فارسی است که مطمئناً ما را گرفتار سردرگمی خواهد ساخت. بیهوده خواهد بود که برای یافتن بخشی از مسائل معنویت در سنت اسلامی بر کلمه «معنا» تأکید کنیم. مقصودم آن نیست که جستجوی کلمه «معنا» چیزی در زمینه معنویت را در اختیار ما نمی‌گذارد. اگر با این کلمه یا کلمه «معنوی» به سراغ کتابی همچون مفاتیح الغیب برویم، کتابی که مشحون از مسائل مرتبط با معنویت است، مطالب اندکی به دست می‌آوریم. مقصودم تأکید بر تفاوت زمینه‌های فرهنگی، تاریخی و تمدنی کاربرد کلمات است.

نمونه دیگر، کلمات ناظر به معرفت است. بخشی از مباحث معنویت در دوره جدید، مرتبط با آگاهی انسان است. در زبان عربی، که بیشتر آثار فلسفه اسلامی به این زبان



نوشته شده است کلمات متعددی برای اشاره به معرفت، علم و آگاهی استفاده شده است. علم، عقل، وجود ذهنی، صورت ادراکی، صورت علمی، ادراک، شعور، ذکر، تذکر، فقه، فهم، حکمت، یقین، فطنه، فراست، و کیاست تنها برخی از کلمات مرتبط با معرفت در سنت اسلامی است (برای نمونه نک: سلطانیان و دیگران، ۱۳۹۶). در چنین حالتی، ساده‌انگارانه خواهد بود که تنها با کلیدواژه‌های همچون معرفت یا حکمت به سراغ اصدیاد این بخش از مسائل ناظر به معنویت برویم.

اجازه دهید نمونه دیگری را ارائه کنم. یکی از اصطلاحات مرتبط با معنویت «hymn» است. این کلمه معمولاً به سرود روحانی یا سرود مذهبی ترجمه می‌شود. شاید این اصطلاح ما را به سوی مفهوم دعا یا دعای جمعی سوق دهد. هر چند که دعا یکی از مباحث اساسی در استخراج مسائل معنویت از فلسفه اسلامی است اما در کنار آن، می‌توان به مفهوم «اغنیه» که در آثار فیلسوفان آمده نیز توجه کرد؛ برای مثال ملاصدرا از عنقاء (سیمرغ) سخن می‌گوید که از نظر عارفان، در عالم تحقق دارد. او اوصاف متعددی را برای عنقاء برمی‌شمرد. از جمله آنکه همه موسیقی‌های عالم تجلی صدای این پرنده است:

نغمه‌های لذت بخش، سرودهای عجیب، ارغنون‌های شادی آور و دیگر امور برگرفته از صداهای این پرنده است که دارای ذات شریف و نام مبارک است<sup>۱</sup> (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۵۹). چنین نگاهی به موسیقی، به صورت طبیعی، افراد را به سوی انواع خاصی از موسیقی سوق خواهد داد. به عبارت دیگر، با توجه به این نوع نگاه به موسیقی که در فلسفه اسلامی آمده است، مسئله موسیقی و معنویت مطرح می‌شود، و در پی آن، نظریه یا نظریات هدفمندی استخراج خواهد شد.

به کلمه جان‌انگاری (animism) توجه کنیم. این کلمه ما را با مفهوم نفس یا جان یا شبیه آن مرتبط می‌کند. در عین حال، در فلسفه اسلامی، بسیاری از مباحث مشابه، ذیل

۱. و النغمات اللدیده و الأغانی العجیبة و الأرغنون المطرية و غيرها مستنبطة من أصوات هذا الطیر الشریف الذات المبارک الاسم.

عنوان «شعور موجودات» مطرح شده‌اند؛ برای مثال ملاصدرا با نظر به آیات قرآن، در کتاب‌های خود بر شعور همه موجودات تأکید می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۸). در فلسفه او، مفاهیمی مثل وجود، شعور و حیات مساوق هستند. لذا شعورمندی همه موجودات به معنای بهره‌مندی همه آنها از حیات است.

### ۵. توجه به تضمین چند مسئله در یک مسئله سنتی

دانش‌های بشری به صورت تدریجی گسترش پیدا می‌کنند. طبیعیات سنتی را در نظر بگیرید که به عنوان علمی واحد یا حداکثر با حدود ده زیرشاخه امروزه به علمی با هزاران شاخه تبدیل شده است. آن چه پیش‌تر در یک علم به صورت یک مسئله مطرح می‌شد امروزه از منظرهای مختلف و در علوم مختلف بررسی می‌شود. این حقیقت، در فلسفه اسلامی نیز صادق است. مباحث فلسفی امروز تنوع بسیاری پیدا کرده‌اند. کاریست این نکته در مباحث معنویت، به ما می‌آموزاند که احتمال طرح مسائل متعدد جدید را در یک مسئله سنتی بدهیم. به عبارت دیگر، اگر با عینک دوره معاصر به فلسفه اسلامی بنگریم، برخی از مسائل سنتی را باید کلان مسئله تلقی کنیم؛ برای مثال مسئله صفات خداوند می‌تواند زمینه استخراج مسائل متعددی همچون عشق خداوند به جهان، محبت خداوند به همه مخلوقات، حضور همه جایی و همه زمانی خداوند، دل‌بستگی دوسویه انسان و خداوند، آیه بودن همه موجودات برای خداوند، آینه بودگی تمام موجودات برای خداوند، اتصال دائمی زمین و آسمان، حرمت تمام موجودات و ... باشد. هر یک از این مسائل، در مرحله بعد می‌تواند زمینه برای مسائل دیگری باشند.

برای نمونه دیگر، مسئله زندگی پس از مرگ را در فضای سنتی فلسفه اسلامی در نظر بگیرید. این مسئله، که با عینک جدید باید آن را کلان مسئله تلقی کنیم، در برگرفته طیفی از مسائل جدید معنویت است. از جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: وجود نظام عادلانه در جهان، وجود نظام حکیمانه در جهان، محکمه وجدان فردی، وجود لذت‌ها و رنج‌های عقلی و برتر از لذت و رنج حسی، ارتباط با فرشتگان یا

شیاطین، لزوم زیست اخلاقی، و ... در اینجا نیز هر مسئله‌ای به نوبه خود می‌تواند **زایشگر** مسائل جدیدتر باشد.

## ۶. توجه به پخش‌بودگی یک مسئله در چند مسئله سنتی

همان‌گونه که لازم است تضمین چند مسئله در یک مسئله سنتی، مورد توجه قرار گیرد، معکوس آن نیز نیازمند توجه است. به بیان دیگر، این امکان وجود دارد که یک مسئله جدید در چند مسئله سنتی پخش باشند. این نکته نیز با نظر به تاریخ علم، امری طبیعی است. با ایجاد تمایز میان علوم مختلف، گاه یک مسئله از محوریت ویژه‌ای در یک علم دیگر برخوردار می‌شود به گونه‌ای که تلاش می‌کند داشته‌های قدیمی از علوم مختلف را در یک جا گردآورد. گویی علوم قدیمی، هر یک از منظری خاص و به صورت جزئی به آن مسئله توجه کرده بودند و اکنون قرار است که این نگاه‌های جزئی، در جایی تجمع شوند و تصویری کامل را فراهم آورند.

در استخراج مسائل معنویت از سنت فلسفه اسلامی، این نکته باید مد نظر قرار گیرد. مسئله «آرامش درونی» را در نظر بگیرید. این مسئله، امروزه به عنوان امری بسیار اثرگذار در مباحث معنویت دنبال می‌شود. در سنت فلسفه اسلامی بعید است عنوان جدایی تحت آرامش درونی یافت شود. اما مباحث متعددی وجود دارد که با نظر به آنها و استخراج نکات جزئی و آنگاه تجمع آنها می‌توان از این مسئله در فلسفه اسلامی سخن گفت؛ برای مثال می‌توان به مباحث ناظر به فقر مطلق موجودات به خداوند، نظام قضا و قدر، خیرخواهی خداوند برای بندگان، تلاش برای مشابهت با خداوند، خلقت انسان بر صورت الهی و ... اشاره کرد.

## ۷. توجه به تطور تاریخی مسائل

همان‌گونه که لازم است در شباهت‌ها و تفاوت‌های ظاهری در مقایسه میان فلسفه اسلامی و دوره جدید، چشم تیزبینی داشته باشیم، در تطور تاریخی مسائل در سنت‌های فلسفه اسلامی نیز به همین دقت نظر نیاز داریم. در میان خود سنت‌های فلسفه اسلامی نیز

همواره امکان درافتادن در دام شباهت‌ها و تفاوت‌های ظاهری وجود دارد. مشکل روشی برآمده از این خطا آن است که به دلیل شباهت ظاهری، بخشی از داشته‌های خود را وانهمیم.

ابن سینا از غنی بودن خداوند سخن گفته است. ملاصدرا نیز از غنی بودن خداوند سخن گفته است. اما باقی ماندن در الفاظ این دو فیلسوف و بی‌توجهی به شبکه‌ای که ملاصدرا در زمینه غنای الهی ساماندهی کرده است، بسیاری از ایده‌های ناب او را بر ما پنهان می‌سازد. در اندیشه ملاصدرا، انسان‌ها چیزی جز نیازمندی به خداوند نیستند. این نگاه، عمیق‌تر از نگاه ابن سیناست که نیازمندی یک موجود را تنها یکی از ویژگی‌های او در کنار دیگر ویژگی‌ها می‌داند.

این که بگوییم ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا و شارحان آنها به زندگی پس از مرگ اعتقاد دارند، ما را از ظرفیت‌هایی که جزییات هر نظریه می‌تواند در اختیار ما بنهد، محروم خواهد کرد. در نگاه سهروردی است که می‌توان از وجود اشباح نورانی پس از مرگ سخن گفت و از تعبیری مثل ورود به یک عالم روحانی استفاده کرد. فضای نظریه‌پردازی ابن سینا، به ما اجازه می‌دهد که از اتصال انسان با عالم عقول سخن بگوییم و ملاصدرا تصویری را ارائه می‌کند که نفس هر انسان با جدایی از بدن، جهان اختصاصی خود را خواهد داشت. جهان پس از مرگ در سهروردی، جهانی است که انسان‌ها در آن حضور می‌یابند اما جهان پس از مرگ ملاصدرا جهان فردگرایانه است. جهان پس از مرگ در ابن سینا، جهانی عقلانی است حال آنکه در نگاه سهروردی و ملاصدرا، انسان‌ها می‌توانند لذت و رنج غیر مجرد داشته باشند.

توجه نمایید که مقصود آن نیست که درستی یا نادرستی نظریات این فیلسوفان در باره زندگی پس از مرگ را به داوری بنشینیم، بلکه بیان این مطالب تنها تلنگری است تا بدانیم که با یک بی‌دقتی روشی تا چه حد می‌توانیم داشته‌های سنت فلسفی خود را مورد غفلت قرار دهیم.

## ۸. توجه به استعاره‌ها در داستان‌های رمزی

رساله‌های استعاره‌ی فیلسوفان مسلمان، از مقام نظر گذر کرده و به مقام عمل انسان توجه کرده‌اند. در این رساله‌ها، انسان به عنوان یک پرنده، یک کودک، یک غریب، یک در دام افتاده و .... به تصویر کشیده شده‌اند. این رساله‌ها زندگی انسان را به عنوان موجودی که دارای سیر زمانی است به تصویر کشیده‌اند. و شاید به همین دلیل که به زندگی انسان در مقام عمل توجه کرده‌اند، بهترین منبع برای استخراج مسائل معنویت باشند.

فیلسوفانی همچون ابن‌سینا و سهروردی، ظرفیت روایت به خوبی شناخته بودند. بسیاری از مباحث نظری آنگاه که به عرصه عمل می‌آیند، امکان بیان با زبانی خشک را ندارند. از سوی دیگر، حتی اگر چنین امکانی فراهم باشد، ارتباط مناسبی با مخاطب، به‌ویژه مخاطب عام برقرار نمی‌کنند. هر چند این فیلسوفان در دوره قدیم زندگی می‌کردند اما گویی از دستاوردهای جدید علمی در باره استعاره آگاه بودند. گویی آنها می‌دانستند که یک انسان که در آغاز سفر علمی - معنوی خود، همچون یک کودک است نیاز به قصه گویی دارد تا این کار «با بیدار کردن نیروهای درونی و آگاهی بخشی غیرمستقیم او از موانع، تضادها، و نیز امکان‌ها و استعدادهایش، کودک را به تفکر، ژرف اندیشی و جست و جو در باره ارزش‌ها و مسائل زندگی با دیدگاه انسانی وا دارد» (نیکویی و باباشکوری، ۱۳۹۲، ص ۱۶۹).

رساله‌هایی همچون *حی بن یقظان* (نوشته ابن‌سینا و نیز نوشته ابن طفیل)، *رساله الطیر*، *سلامان و ابدال* و *قصه غربت غربی* از جمله رساله‌هایی هستند که زندگی انسان، روابط انسانی، ارتباط انسان با طبیعت، ارتباط انسان با قوای معرفتی خود، ارتباط انسان با خداوند، ارتباط انسان با فرشتگان، دام گسترگی برای جلوگیری از حرکت انسان به سمت کمال خود و... را به زبان استعاره بیان کرده‌اند.

اجازه دهید اندکی در باره *رساله الطیر سخن* بگویم تا ظرفیت استعاره در داستان‌های فلسفی فیلسوفان مسلمان معلوم گردد. «شاید بتوان گفت که ابن‌سینا در این رساله، از بیش از صد نماد، به صورت تصریحی و تلویحی استفاده کرده است. برای نمونه، می‌توان به این موارد اشاره کرد: دام؛ دام گستر؛ ریسمان؛ غذا؛ گروه پرنده‌گان؛ صدای

سوت زدن دامگستران؛ صحرای پاکیزه؛ پای پرنده؛ سر پرنده؛ بال پرنده؛ حرکت بدون آگاهی؛ خو کردن به دام؛ تنگی قفس و خو کردن به آن؛ راه؛ منزلگاه؛ حرکت گروهی؛ کوه؛ رفع خستگی؛ حرکت دائم؛ پادشاه» (مخلص و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۰۶). هر یک از این نمادها به وضعیتی در زندگی انسان اشاره دارند که با توجه به آنها می‌توان مسائلی را استخراج کرد.

قصه غربت غربی نیز در چنین فضایی قابل تحلیل است. حسینی و جوادی ترشیزی از منظر کهن الگوهای یونگی به تحلیل این داستان و نمادهای آن پرداخته‌اند. آنان در تحلیل خود، موقعیت‌های کهن الگویی و شخصیت‌های کهن الگویی در این داستان را استخراج کرده‌اند. طلب، سفر، عبور از آب، تولد دوباره، و حرکت به سوی وحدت، موقعیت‌های کهن الگویی استخراج شده از این داستان هستند. سایه، آنیما و پیرخردمند نیز شخصیت‌هایی کهن الگویی هستند که در این داستان معرفی شده‌اند (حسینی و جوادی ترشیزی، ۱۳۸۹).

حال اگر از منظر استعاره یا روایت به این داستان توجه شود، نمادها، موقعیت‌ها، و شخصیت‌های متعددی قابل استخراج هستند که هر یک می‌توانند در لایه‌های بعدی مورد تحلیل استعاره‌ای یا روایی (narrative) قرار گیرند. با نگاهی اجمالی با انبوهی از نمادها مواجه می‌شویم: سرزمین ماوراء النهر، برادر، مرغان ساحلی، روستای قیروان، عاصم، هادی پسر خیر اهل یمن، زنجیر، چاه، تاریکی، روزنه، فاخته، شاخه درختان، روشنایی، غرب، شرق، بوی خوش، وادی مورچگان، کشتی، سفر پیاده زمینی، سفر دریایی، و ... . تحلیل این نمادها و توجه به آنها از منظر مسئله‌یابی معنویت، مطالب فراوانی را در اختیار ما قرار خواهد داد.

### نتیجه‌گیری

آن چه بیان شد، تلاشی مقدماتی برای ارائه نکاتی روش‌شناختی در استخراج مسائل معنویت از سنت فلسفه اسلامی بود. به اختصار و مقدماتی بودن این تلاش واقفم. در عین حال، هر کار جدید، همچون آغاز سفری بدون شناخت از جزئیات سفر بوده و نیازمند

قدم‌های اولیه کوچک است.

امیدوارم قدم‌های اولیه‌ای که در این نوشته برداشته شده محققان، به‌ویژه متخصصان روش‌شناسی، را به ارائه الگو یا الگوهای روشمندتری برای استخراج مسائل معنویت تشویق کرده و شاهد تحقیقات شایسته‌تر باشیم.

هر چند که مطالب ارائه‌شده در این نوشته با محوریت استخراج مسائل معنویت از فلسفه اسلامی است اما می‌توان از برخی نکات روشی برای استخراج مسائل معنویت از حیطه‌های دیگر دانش‌های دینی همچون تفسیر، فقه، حدیث، تاریخ و ... استفاده کرد. این نوشته نکته‌ای اساسی را معلوم می‌سازد. جدید جلوه کردن یک مسئله لزوماً به معنای جدید بودن واقعی نیست. گاهی مسئله‌ای که مدت‌ها مغفول واقع شده مجدداً مورد اقبال قرار گرفته و نوپنداشته می‌شود. معنویت چنین جایگاهی را دارد. سنت‌های فکری و فرهنگی از جمله سنت‌های فکری در اسلام، اندوخته‌های فراوانی در این مقام برای عرضه دارند و فلسفه اسلامی نیز یکی از این منابع با اندوخته‌های سرشار است.

توجه به نکته پیش‌گفته نشان می‌دهد که مناسب نیست نگاه به یک سنت تاریخی از خلال عینک قدیمی‌انگاری باشد. این نوع نگاه، سبب پیش‌داوری منفی در مواجهه با داشته‌های ارزشمندی است که یک تمدن یا فرهنگ، سالیان سال و به تدریج گرد آورده است. این سخن به معنای مثبت‌انگاری تمام دستاوردهای یک تمدن یا فرهنگ نیست. اما وجود بخش‌های تاریک در یک تمدن یا فرهنگ نباید نگاه‌ها را از زیبایی‌هایی که در جای جای آنها وجود دارد منحرف سازد.

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبد الله. (بی تا). النجاة (محمد تقی دانش پژوه). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲. ایزدپناه، عباس؛ شاکر نژاد، احمد. (۱۳۹۳). ضرورت نگاه تمدنی به مفهوم معنویت. نقد و نظر، ۱۹(۷۵)، صص ۱۲۳-۱۵۳.
۳. ثبوت، اکبر. (۱۳۸۲). تفسیر ملاصدرا. در: دایرة المعارف جهان اسلام (ج ۷). تهران.
۴. حسینی، مریم؛ جوادی ترشیزی، پری سیما. (۱۳۸۹). کهن نمونه‌ها در قصه‌های غربی‌الغریبه سهروردی. ادبیات عرفانی، ۲(۲)، صص ۴۹-۷۲.
۵. سلطانیان، کیهان؛ اکبری، رضا؛ مهدوی نژاد، محمدحسین و پارسا، علیرضا. (۱۳۹۶). رویکرد فخر رازی به تحلیل معنایی «معرفت» و واژه‌های مرتبط با آن در متون دینی. مجله علمی فلسفه دین، ۱۴(۱)، صص ۱-۲۰.
۶. سهروردی، یحیی بن حبش. (بی تا). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (مصححان: نجف قلی حبیبی، حسین نصر و هانری کوربن). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۷. مخلص، سهام؛ اکبری، رضا؛ رسولی شریبانی، رضا و مقیمی، گیتا. (۱۳۹۵). رساله الطیر ابن سینا، فراروایتی نمادین از معنای زندگی. حکمت سینوی، ۲۰(۵۶)، صص ۱۰۳-۱۱۸.
۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (مصحح: سید جلال الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (بی تا). مفاتیح الغیب (مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌جوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.



۱۱. نیکویی، علیرضا؛ باباشکوری، شراره. (۱۳۹۲). بازخوانی قصه‌های کودکان بر مبنای مؤلفه طرح‌واره در رویکرد شناختی. *مطالعات ادبیات کودک*، ۴(۲)، صص ۱۴۹-۱۷۴.
12. Harris, Sam. (2014). *Waking up: a guide to spirituality without religion* (First Simon & Schuster hardcover edition). Simon & Schuster.
13. Hay, David. (1979). Religious Experience Amongst a Group of Post-Graduate Students: A Qualitative Study. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18(2), pp. 164-182. <https://doi.org/10.2307/1385938>
14. Lark, dana. (n.d.). Spiritual but Not Religious: The Movement < *Reflector Magazine*. Retrieved December 31, 2021, from <https://web.archive.org/web/20180209201608/http://reflectorgsu.com/spiritual-but-not-religious-the-movement/>
15. Nelson, James M. (2009). *Psychology, religion, and spirituality*. Springer.
16. Peterson, Mark; & Webb, Dave. (2006). Religion and Spirituality in Quality of Life Studies. *Applied Research in Quality of Life*, 1(1), pp. 107-116. <https://doi.org/10.1007/s11482-006-9006-y>.
17. Ray, P. H.; & Anderson, S.R. (2001). *The Cultural Creatives: How 50 Million People are Changing the World*. Three Rivers Press.
18. Sheldrake, Philip. (2013). *Spirituality: a brief history* (2<sup>nd</sup> ed). John Wiley & Sons.
19. Sheldrake, Philip. (2014). *The spiritual city: theology, spirituality, and the urban*. Wiley Blackwell.
20. Viglas, Katelis. (2005). Mysticism and Rational Spirituality – When Theology meets Philosophy in Byzantium. *European Journal of Science and Theology*, (1), pp. 5-9.
21. Westera, Doreen A. (2016). *Spirituality in Nursing Practice*. Springer Publishing Company.
22. Wright, Andrew. (2000). *Spirituality and education*. Routledge Word Health Organization. (1997). Review of the Constitution, EB 10, 1/7.

## References

1. Harris, S. (2014). *Waking up: a guide to spirituality without religion* (First Simon & Schuster hardcover edition). Simon & Schuster.
2. Hay, D. (1979). Religious Experience Amongst a Group of Post-Graduate Students: A Qualitative Study. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18(2), pp. 164-182. <https://doi.org/10.2307/1385938>
3. Hosseini, M., & Javadi Tarshizi, P. S. (1389 AP). Old examples in the story of Gharba al-Gharbiyeh by Sohrevardi. *Mystical Literature*, 2(2), pp. 49-72. [In Persian]
4. Ibn Sina, H. (n.d.). *Al-Najat* (Daneshpajouh, M. T, Trans.). Tehran: Publishing and Printing Institute of Tehran University.
5. Izadpanah, A., & Shakernejad, A. (1393 AP). The necessity of a civilized look at the concept of spirituality. *Naqd va Nazar*, 19(75), pp. 123-153. [In Persian]
6. Lark, dana. (n.d.). Spiritual but Not Religious: The Movement < *Reflector Magazine*. Retrieved December 31, 2021, from <https://web.archive.org/web/20180209201608/http://reflectorgsu.com/spiritual-but-not-religious-the-movement/>
7. Mokhles, S., & Akbari, R., & Rasouli Sherbiani, R., & Moghimi, G. (1395 AP). Al-Tayr Ibn Sina's treatise, a symbolic metanarrative of the meaning of life. *Hekmat Sinavi*, 20(56), pp. 103-118. [In Persian]
8. Mulla Sadra, M. (1354 AP). *Al-Mabda' va Al-Ma'ad* (Ashtiani, S. J, Ed.) Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy. [In Persian]
9. Mulla Sadra, M. (1981). *Al-Hikmah Al-Mu'ta'aliya fi Al-Asfar Al-Aqliya Al-Arba'ah*. Beirut: Dar Ihya al-Torath.
10. Mulla Sadra, M. (n.d.). *Mafatih al-Ghaib* (Khajawi, M, Ed.). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran.
11. Nelson, J. M. (2009). *Psychology, religion, and spirituality*. Springer.

12. Nikou'ei, A. R., & Baba Shakouri, S. (1392 AP). Rereading children's stories based on the schema component in the cognitive approach. *Children's Literature Studies*, 4(2), pp. 149-174. [In Persian]
13. Peterson, M., & Webb, D. (2006). Religion and Spirituality in Quality of Life Studies. *Applied Research in Quality of Life*, 1(1), pp. 107-116. <https://doi.org/10.1007/s11482-006-9006-y>.
14. Ray, P. H., & Anderson, S.R. (2001). *The Cultural Creatives: How 50 Million People are changing the World*. Three Rivers Press.
15. Sheldrake, P. (2013). *Spirituality: a brief history* (2<sup>nd</sup> ed). John Wiley & Sons.
16. Sheldrake, P. (2014). *The spiritual city: theology, spirituality, and the urban*. Wiley Blackwell.
17. Sobout, A. (1382 AP). *Tafsir of Mulla Sadra in: Islamic World Encyclopedia* (Vol. 7). Tehran. [In Persian]
18. Sohrevardi, Y. (n.d.). *Collection of the works of Sheikh Eshragh* (Habibi, N. Q., & Nasr, H., & Corbin, H, Ed.). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, Ministry of Culture and Higher Education.
19. Soltanian, K., & Akbari, R., & Mahdavinejad, M. H., & Parsa, A. R. (1396 AP). Fakh Razi's approach to the semantic analysis of "Ma'arifat" and related words in religious texts. *Scientific Journal of Philosophy of Religion*, 14(1), pp. 1-20. [In Persian]
20. Viglas, K. (2005). Mysticism and Rational Spirituality – When Theology meets Philosophy in Byzantium. *European Journal of Science and Theology*, (1), pp. 5-9.
21. Westera, D. A. (2016). *Spirituality in Nursing Practice*. Springer Publishing Company.
22. Wright, A. (2000). *Spirituality and education*. Routledge Falmer.

## **A Conceptual Examination of Islamic Spirituality and Its Relationship with Islamic Mysticism**

Seyed Ahmad Ghafari Qarebagh<sup>1</sup>

Received: 23/02/2022

Accepted: 13/02/2023



### **Abstract**

This study aims to define spirituality and explain its truth, and to examine the relationship of this term with other related terms, one of the first reflections on this scientific topic. This article has considered the examination of the elements involved in the truth of spirituality, and the investigation of the relationship between spirituality and mysticism in the context of Islamic thought. The present research, using the method of extraction and ijtehad, has analyzed the components of spirituality in Islamic thought and its relationship with Islamic mysticism. According to the findings of this study, Islamic spirituality means a devout and ambitious effort to be close to God through a bias towards religious values at the levels of thought, tendency, decision, and behavior. In addition, Islamic spirituality has different relationships with different perceptions of Islamic mysticism in the fields of opinion and practice. In the author's opinion, despite the important relationships between Islamic spirituality and Islamic mysticism, there are important differences in the level of

---

1 . Assistant Professor at the Institute of Wisdom and Philosophy of Iran. Tehran Iran.  
ghaffari@irip.ac.ir.

---

\* Ghafari Qarebagh, S. A. (1401 AP). A Conceptual Examination of Islamic Spirituality and Its Relationship with Islamic Mysticism. *Journal of Islam and the Studies of Spirituality*, 1(2). pp. 30-51. DOI: 10.22081/JSR.2023.63437.1008

evidence between them, and this is the reason why spirituality is considered an example of mysticism. The main reason for this difference is the intuitive nature of mysticism, which is not necessary in the spiritual approach.

### **Keywords**

Spirituality, Islamic spirituality, the science of Islamic mysticism, Islamic mysticism, intuition.

## بررسی مفهوم شناختی معنویت اسلامی و مناسبات آن با عرفان اسلامی

سیداحمد غفاری قره‌باغ<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۴



### چکیده

هدف این پژوهش تعریف معنویت و تبیین حقیقت آن و هم‌چنین، بررسی مناسبات این اصطلاح با دیگر اصطلاحات متقارب، از تأملات نخستین این موضوع علمی است. در این نوشتار، به بررسی مؤلفه‌های دخیل در حقیقت معنویت، و به بررسی مناسبات معنویت و عرفان در بستر اندیشه اسلامی اهتمام شده است. روش پژوهش حاضر با استفاده از روش اصطیاد و اجتهاد، به بررسی تحلیلی مؤلفه‌های معنویت در اندیشه اسلامی و مناسبات آن با عرفان اسلامی پرداخته است. یافته‌های این پژوهش، معنویت اسلامی به معنای اهتمام متعبدانه و مبتهجانه به قرب الهی از طریق سوگیری به ارزش‌های دینی در سطوح اندیشه و گرایش و تصمیم و رفتار است؛ هم‌چنین، معنویت اسلامی، مناسبات متفاوتی با تلقی‌های مختلف عرفان اسلامی در حوزه‌های نظر و عمل دارد. به عقیده نویسنده، با وجود مناسبات مهم میان معنویت اسلامی و عرفان اسلامی، تفاوت‌های مهمی در سطح مصداقی میان آن دو وجود دارد، و همین سبب می‌شود که معنویت، اعم مصداقی از عرفان محسوب شود. اصلی‌ترین عامل این تفاوت، به ماهیت شهودی عرفان بازمی‌گردد، که در رویکرد معنوی، الزامی نیست.

### کلیدواژه‌ها

معنویت، معنویت اسلامی، علم عرفان اسلامی، عرفان اسلامی، شهود.

۱. استادیار مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.  
ghaffari@irip.ac.ir

\* غفاری قره‌باغ، سیداحمد. (۱۴۰۱). بررسی مفهوم شناختی معنویت اسلامی و مناسبات آن با عرفان اسلامی. دوفصلنامه علمی - تخصصی اسلام و مطالعات معنویت، (۲)، صص ۳۰-۵۱.  
DOI: 10.22081/JSR.2023.63437.1008

## مقدمه

با وجود نظریه پردازی‌های اندیشمندان معروف در گفتمان غرب همچون وبر، که سعی بلیغی در تحکیم محوریت مدرنیته و ارجاع همگان به سمت آن در گشایش همه رموز هستی و زندگی به کار گرفتند، و به‌طور قهری، اموری همچون معنویت باید در اثر چنین تلاش شبکه‌ای و گسترده، به فراموشی سپرده می‌شد، ولی امروزه عکس این نتیجه برای پژوهشگران علوم اجتماعی، میرهن و روشن شده است؛ برخی از جامعه‌شناسان غربی معاصر، همچون اشیس نندی، بر این عقیده است که تنها عامل قابل اعتماد و اتکاء برای تحول مثبت در جامعه، و نیز برای حفاظت از ارزش‌های اصیل و مهم، معنویت، بلکه معنویت دینی است (Nandy, 1998, pp. 326-327). بر همین اساس، شاهد طیف گسترده‌ای از پژوهشگران غربی و شرقی هستیم که از عزیمت گاه‌های مطالعاتی مختلف، همچون روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، کلام، ادیان و ... به پژوهش در حوزه معنویت ورود نموده‌اند و سعی بر تقویت ادبیات گفتمانی خود در این بخش از حوزه مطالعاتی خاص می‌کنند.

در این میان، اندیشمندان سکولار نیز بر اساس مبنای اندیشه‌ورزی خویش، سعی بلیغی بر سکولاریزه نمودن معنویت، و تأمین هم‌نوایی در این بخش با دیگر سازه‌های معرفتی خویش می‌کنند، و بر همین اساس، نه تنها بر جدایی معنویت و آموزه‌های معنوی از دین، بلکه برخی از آنها بر عدم امکان اجتماع معنویت و دین به عنوان ارمغان اندیشه مدرن در حوزه مطالعات معنویت پژوهی تأکید می‌ورزند.

پژوهشگران اسلامی به درستی به انحراف جدی در این بخش التفات کرده و با رویکرد انتقادی، به مصاف این دسته از دیدگاه‌های روشنفکری پرداخته‌اند که سعیشان مشکور است! لکن از جمله کمبودهای مطالعاتی و پژوهشی در این حوزه، که لازم است پژوهشگران اسلامی حوزه معنویت به آن پردازند، نگاه ایجابی و اثباتی نسبت به معنویت اسلامی است؛ در اهمیت پژوهش ایجابی در حوزه معنویت اسلامی، ابتدا به این نکته باید توجه کرد که با وجود تحقیقات ارزشمندی که تاکنون در این عرصه به نگارش درآمده است، لکن هنوز بارش فکری کافی در تبیین اضلاع و ابعاد معنویت

اسلامی صورت نگرفته است؛ همچنین، می‌توان چنین گفت که اساساً پژوهش اثباتی در معنویت اسلامی، مبنای هر گونه پژوهش انتقادی نسبت به الگوهای رقیب است و هر پژوهشگری که بخواهد در حوزه نقد الگوهای رقیب اهتمام ورزد، باید به محتوای مقبول اتکا کند و آن را معیار قرار داده و بر آن اساس، به نقد بپردازد.

این مرقومه در همین راستا و به عنوان اثری ایجابی، به تبیین مفهومی معنویت اسلامی التفات کرده است و سپس به بررسی مناسبات و تفاوت‌های معنویت و عرفان در بستر اندیشه اسلامی اهتمام می‌کند.

### ۱. پیشینه تحقیق

در خصوص عین این عنوان، که هم به تبیین مفهومی معنویت اسلامی اقدام کند و به بررسی مناسبات معنویت و عرفان در ساختار اندیشه اسلامی بپردازد، اثری پیش از این به نگارش در نیامده است؛ لکن برخی کتاب‌ها و مقالات را می‌توان نام برد که در برخی ابعاد، مشارکت‌هایی با این عنوان دارند که در ذیل، بدان‌ها اشاره شده است:

– کتاب معنویت در ادیان ابراهیمی به قلم سیداحمد غفاری که توسط انتشارات مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، در سال ۱۳۹۷ منتشر شده است. در این اثر و در بخش معنویت در سنت اسلامی، به بررسی تعریف، هدف، معیار و ویژگی‌های معنویت اسلامی پرداخته شده است؛ همچنین، در بخش مفهوم‌شناسی، نویسنده به بررسی ارتباط مفهومی و مصداقی معنویت و مفاهیم متقارب به آن، همچون معناداری و عرفان پرداخته است؛ تمایز مقاله پیش رو با مطالب آن کتاب، به تفاوت در برشمردن تمایزات معنویت و عرفان اسلامی مرتبط است.

– مقاله «کاوشی معناشناختی در معنویت» که توسط بهزاد حمیدیه، در مجله علمی مطالعات عرفانی، در سال ۱۳۹۵ به نگارش رسیده است؛ در این اثر، نویسنده تلاش کرده است که با التفات به معنای لغوی معنویت و نیز با توجه به تعاریف موجود، که بیشتر از سوی اندیشمندان غیراسلامی هستند، به تعریفی راهبردی از معنویت دست یابد. لکن این نوشته همان‌گونه که از عنوانش پیدا است، لزوماً



متمرکز بر معنویت اسلامی نیست؛ همچنین، در تعریف معنویت، به بعد نظری آن کمتر توجه شده است و بیشتر، به جنبه‌های احساسی و گرایشی آن تمرکز شده است. نیز، این مقاله به مناسبات معنویت با مفاهیم متقارب به آن، التفاتی ندارد.

مقاله «مفهوم‌شناسی معنویت از دیدگاه اندیشمندان تربیتی غربی و مسلمان» که توسط جمعی از نویسندگان و با مسئولیت سرکار خانم دکتر معصومه کیانی، در مجله علمی اسلام و پژوهش‌های تربیتی در سال ۱۳۹۴ به نگارش رسیده است؛ در این اثر، نویسندگان بر آن بوده‌اند که مقایسه تطبیقی بین دیدگاه اندیشمندان غربی و اسلامی در مفهوم‌شناسی معنویت انجام دهند. به همین منظور، تبیین تحلیلی از دیدگاه اندیشه اسلامی درباره معنویت در این مقاله انجام شده است. ملاحظاتی بر این تبیین وجود دارد که در این نوشتار بدان اشارت رفته است؛ همچنین در مقاله فوق، به مناسبات معنویت و مفاهیم متقارب پرداخته نشده است.

## ۲. روش تحقیق

بطور قطع، روشمندی تحقیق از ضروریات هر گونه پژوهش است و عدم تحقق پژوهش روشمند، تفاوتی با عدم تحقق پژوهش از اصل ندارد. لکن نکته مهمی که در مباحث روش شناختی گاه مغفول مانده است، عدم التفات به عنصر اجتهاد و تولید در میان روش‌های مرسوم است؛ توضیح اینکه در میان روش‌های مرسوم، بیشتر پژوهشگران به دلیل تحقیق خود را مبتنی بر منابع پژوهشی کرده‌اند، به تبیین و تحلیل یک نگرش و یا در نهایت، به نقد یک نگرش و ایده می‌پردازند و بسیار اندک هستند تحقیقاتی که در آنها به تولید علم مبادرت گردد. رویکرد تولیدی در ساحت علم، زمانی ضرورت خود را دوچندان آشکار می‌کند که پژوهشگر در صدد تبیین ایده‌ای در علوم انسانی بر اساس منابع اسلامی باشد. در این صورت، محقق ناچار است که از یکسو به تولید ادبیات اصطلاحی مورد نیاز در این قلمرو پژوهشی اقدام کند و از سوی دیگر، با روش اجتهاد و اصطیاد در منابع اسلامی و اندیشه‌های دینی، به تولید داده و محتوا در زمینه آن

موضوع پژوهشی اهتمام ورزد.

نکته فوق در خصوص ضرورت رویکرد اجتهادمحور در برخی پژوهش‌ها، در آسیب‌شناسی پژوهش‌های معطوف به تولید علم دینی، نیز دارای اهمیت است؛ پژوهشگر با عدم التفات به این ضرورت و با اتخاذ روش‌هایی همچون توصیف و تحلیل و تطبیق و نقد، به مصاف مباحث علوم انسانی می‌رود و به همین دلیل، نشانی از تولید علم جدید دینی و اسلامی، در برخی از آثاری که بدین عنوان منتشر شده‌اند، دیده نمی‌شود.

با این مقدمه، روشن می‌شود که ضرورتاً پژوهشگر در نوشتار پیش‌رو، به روش اجتهادی - اصطیادی اهتمام ورزیده است؛ همچنین، محقق در این پژوهش، داده‌های اجتهادی خود را بر آثار مکتوب و کتابخانه‌ای مبتنی کرده است.

### ۳. تعریف معنویت اسلامی

نویسنده این سطور، ابتدا به تعریف مختار خویش از معنویت اسلامی، مبادرت و سپس به تبیین مؤلفه‌های موجود در آن اقدام کرده است.

معنویت اسلامی یعنی اهتمام متعبدانه و مبتهجانانه به قرب الهی از طریق سوگیری به ارزش‌های دینی در سطوح اندیشه و گرایش و تصمیم و رفتار. برای تبیین تعریف فوق، باید به چند نکته توجه کرد؛ نویسنده این سطور، در هر نکته به یکی از الزامات و یا قیود برگرفته در معنویت پرداخته است.

#### ۳-۱. مفهوم معنویت و ارتباط آن با فهم متعارف

اصولاً در تعریف معنویت و مفاهیم این چنینی که در دسترس عرف عام هستند و اختصاص به عرف خاص ندارند، در صدد اصطلاح‌سازی نیستیم؛ بنابراین غرض از تعریف معنویت اسلامی، کشف معنای منضبط عقلایی است؛ به عبارت دیگر، وظیفه تعریف در مفاهیم منسوب به عرف عام، انضباط بخشی و قاعده‌مند نمودن این مفاهیم است تا مانع به کارگیری این مفهوم در خارج از قلمرو خویش شود و جامع قلمرو

منطقی مفهوم باشد، نه اینکه به جعل اصطلاحی نوین در این خصوص مبادرت ورزد. با وجود تأکید فوق، پژوهشگر حوزه تعریف نباید به وضوح عرفی این واژه و مفهوم بسنده کند؛ چرا که از یک سو، عرف عام علی‌رغم وضوح معنایی واژه، گاه در انضباط استعمالی آن واژه و تشخیص حدود و ثغور مفهوم آن واژه و معادل‌یابی و مهم‌تر از همه در تشخیص ذاتیات و عرضیات آن مفهوم، تردید می‌کنند. از سوی دیگر، عرف عام مبتلا به تسامحات و عدم دقت در مقام استعمال است و چنین نیست که استعمالات عرفی در هر موقعیت، کاشف صحت آن استعمال باشد (ر.ک: علی‌دوست، ۱۳۸۶، صص ۷۰-۷۳). بر این اساس، پژوهشگر موظف است که در این امور، دقت وافر کرده و با تفکیک عرف دقیق و غیردقیق، در کشف معنای منضبط معنویت اسلامی کوشش کند.

### ۲-۳. مفهوم‌پژوهی معنویت و رویکرد کارکردی

ضروری است که از هر گونه کارکردگرایی در تعریف پرهیز شود. به عبارت دیگر، ضروری است که به هویت مفهوم مورد تعریف پرداخته شود و از جایگزینی کارکردها به جای هویت پرهیز شود. منشأ این سخن به عدم جامعیت و مانعیت کارکرد نسبت به هویت معرف باز می‌گردد. لکن مضاف بر ملاحظه فوق، منشأ برخی تعاریف کارکردمحور در حوزه معنویت، رویکرد کارکردگرایانه یا پدیدارشناسانه برخی پژوهشگران است که از زاویه نقد و بررسی نباید مغفول واقع شود. در این میان، ادعای برخی از محققان اسلامی که عدم ارائه تعریف هویتی و نفسی را معلل به مابه‌ازاء مستقل نداشتن معرف می‌کنند، قابل تأمل است. به عنوان نمونه در یکی از نوشته‌های اخیر در باب معنویت چنین آمده است:

... معنویت دارای ماهیتی مستقل در خارج نیست. از همین رو تعریف منطقی آن نیز ممکن نیست و هر کس آن را به یکی از لوازم و نتایج آن، تعریف کرده است (محمدی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۰).

این سخن، ناشی از انگاره معروف در تلقی برخی فیلسوفان اسلامی است که ماهیات، دارای واقعیت جداگانه بوده، و فقط همان‌ها هستند که قابل تعریف‌اند. لیکن

این نقد، در مواجهه با این انگاره، قابل طرح است که اساساً امکان تحقق حتی یک واقعیت با ما یازاء مستقل در خارج فراهم نیست. مطمئناً هر یک از اشیایی که در خارج و عالم عینی، موجود هستند، مجمع واقعیات متعدد هستند؛ حال اگر قرار بر این باشد که واقعیاتی که واقعیات منحاز و متمایز و یا مستقل ندارند را از تعریف منطقی محروم نماییم، اساساً باید ملتزم به عدم امکان تعریف هیچ شیء دیگر نیز بشویم؛ الزامی که قابل التزام نیست.

### ۳-۳. معنویت و سطوح مختلف ظاهر و باطن در فعل

معنویت بر اساس ریشه لغوی اش، مشیر به سطحی باطنی است؛ بر این اساس، باید پذیرفت که رفتارها و شخصیت انسان، دارای سطحی باطنی و متفاوت از ظاهر خویش است. ملاصدرا در ساختار حکمت متعالیه و در وفاق با برخی حکمای پیش از خود، نه تنها انسان، بلکه کل هستی را این چنین ترسیم می کند: (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۸۷؛ همچنین ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۴۲).

به تعبیر حکیم شهیر میر ابوالقاسم فندرسکی:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیبایستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی بر اساس بیان فوق، در مورد افعال و رفتارها نیز می توان همین ترتب وجودی را تبیین کرد؛ بنابراین معنویت در رفتار، برخاسته از معنویت در لایه های پیشین خود، نیت و گرایش و اندیشه است؛ بنابراین معنویت بالذات وصف اندیشه و گرایش و نیت، و سپس وصف رفتار است.

### ۳-۴. معنویت و دخالت ارزش

پرسش بسیار مهم و نهایی در این میان مطرح است و آن اینکه چه چیزی باعث معنوی گشتن تصمیم و نیت می گردد؟ پاسخ به این سؤال، مستلزم تبیین نقش ارزشمندی اخلاقی در معنویت است. چنین برداشتی در ارتکاز عقلایی وجود دارد که اگر فعل به

سمت مقصد اخلاقی مثبت سوق یابد، چنین فعلی علاوه بر آنکه هدفمند محسوب می‌شود، معنوی است. بر این اساس، معنویت فعل رهین مسیردهی اخلاقی فاعل به فعل به هنگام نیت و تصمیم است و چنانچه ارزش اخلاقی مثبت، جزء مؤلفه‌های شکل دهنده نیت و تصمیم باشد، چنین فعلی فعل معنوی است. استاد مطهری در این خصوص می‌نویسد:

معیار بسیاری از کارهای انسان، خیر اخلاقی است، و به عبارت دیگر، بسیاری از کارها را انسان به جهت ارزش اخلاقی انجام می‌دهد، نه به جهت امور مادی؛ این نیز از مختصات انسان است، و مربوط است به جنبه معنوی انسان، و یک پس از ابعاد معنویت او است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۷۸).

منشأ پیوند میان ارزش اخلاقی و معنویت را در فهم این نکته می‌توان یافت که شخص معنوی الزاماً درصدد عبور از وضع فعلی و دست‌یابی به وضع و قرار برتر است؛ بنابراین معنویت متضمن رویکرد هنجاری است؛ هنجاری-بودن و تعلق خاطر انسان سالک به باید‌ها فارغ از هست‌ها، سبب **اشراب** ارزش اخلاقی در معنویت می‌شود. به همین جهت است که استاد مطهری، ارزش اخلاقی را معطوف به معنویت می‌کند: «... انسان در پی خیر و کمال خود می‌رود و چاره‌ای از این ندارد... ما به جای اینکه بگوییم منفعت (سود) و ارزش، می‌گوییم ماده و معنا؛ ... اینکه دنیای امروز را دنیای تزلزل ارزش‌ها نامیده‌اند برای این است که هم می‌خواهند ریشه ارزش‌ها را بزنند و هم می‌خواهند ارزش را به بشر بدهند و این تناقض است. ریشه ارزش‌ها را با آن نوع انسان‌شناسی که دارند، زدند... وقتی با یک نظریه ماتریالیستی به انسان نگاه می‌کنند و انسان را تنها همین بنیه مادی می‌دانند، اخلاق و ارزش‌های معنوی و اصالت بشر و انسانیت، همه بی‌معنی است ... اگر ما انسان را یک ماشین عظیم بدانیم، چنانچه این ماشین به اندازه دنیا هم باشد باز ارزش ندارد. این است که ریشه آن چیزهایی را که خودشان «ارزش‌ها» نامیده‌اند، (یا آن چیزی که ما نامش را معنویت گذاشته‌ایم) زده‌اند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۲، ص ۶۷۰).

اهتمام فاعل به ارزش اخلاقی به معنای عدم اکتفا به ابعاد پست وجودی و ارتقا به

ابعاد برتر، و مستلزم عبور از خود نباتی و شهوانی، و تولیت وجه به سوی حضرت اله است:

انسان شخصیت مرکبی دارد؛ این شخصیت مرکب، قسمت عالی دارد که قسمت انسانی اوست و قسمت دانی دارد که قسمت حیوانی اوست؛ آزادی معنوی یعنی قسمت عالی و انسانی انسان، از قسمت حیوانی و شهوانی او آزاد باشد (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۴۹).

### ۵-۳. مفهوم معنویت و نقش شورمندی و ابتهاج

اصولاً معنویت وصف انسانی است که همراه با حیث التفاتی است. رفتار معنوی به رفتاری اطلاق می‌شود که فارغ از سوگیری خود فعل به سوی باطن، مشتمل بر رویکرد التفاتی فاعل به سمت باطن و ارزش اخلاقی و دینی است. به همین جهت، اگر چنین وضعیتی امکان داشته باشد که شخص، ایجادکننده فعل اخلاقی باشد ولی هیچ التفاتی به فعل یا حیث اخلاقی آن نداشته باشد، چنین شخصی لزوماً انسان معنوی نیست، هر چند لزوماً یک انسان اخلاقی است.

دقیقا به همین جهت، باید به شورمندی و ابتهاج در رفتار، به عنوان یکی از مؤلفه‌های ضروری در معنویت اشاره کرد؛ زیست اخلاقی نیازمند ابتهاج و سرور نیست؛ انسان صادق نمونه انسان اخلاقی است، بدون اینکه علاوه بر صداقت، به عامل دیگری برای اخلاقی بودن نیاز باشد؛ ولی انسان معنوی انسانی است که زیست اخلاقی و پر ابتهاج و سرشار از شورمندی دارد (غفاری، ۱۴۰۰، ص ۹۸)؛ بنابراین هر فعل معنوی، فعل اخلاقی است، ولی این گونه نیست که هر فعل اخلاقی لزوماً فعل معنوی باشد. این تفکیک با قید «ابتهاج و شورمندی» در تعریف معنویت مورد توجه شده است.

### ۶-۳. مفهوم معنویت و التفات به فطرت

التفات به سعه مفهومی معنویت از معنویت دینی، در تبیین معنویت دینی دارای اهمیت است؛ بدین بیان که فطرت ریشه اولیه برای رویکرد معنوی در انسان است؛ همان‌گونه

که فطرت، منبع معرفتی ماتقدم نسبت به دین است، معنویت نیز ویژگی ماتقدم نسبت به تدین است؛ انسانی را می‌توان فرض کرد که با اهتمام به فطرت، رویکرد معنوی در زندگی و رفتارهایش دارد، هرچند به دلیل استضعاف یا هر مانع دیگر، بی‌بهره از منبع معرفتی وحی باشد؛ چنین کسی را می‌توان انسان معنوی دانست، هرچند نمی‌توان معنویت چنین انسانی را معنویت دینی خطاب کرد (خمینی، ۱۳۹۴، ص ۵؛ نیز: غفاری، ۱۴۰۰، ص ۹۹)؛ بنابراین مراحل ابتدایی سلوک معنوی را با معارف فطری می‌توان آغاز کرد؛ چرا که تعالی طلبی و بی‌قراری در خود موجود، ویژگی نهادینه است و ادیان الهی نقش امضایی در این خصوص دارند؛ هرچند به وضوح می‌توان دریافت که دانش فطری، کفایت از منبع وحیانی نمی‌کند، و انسان معنوی برای تکامل غایی خویش، نیازمند وحی است.

### ۷-۳. معنویت اسلامی و نقش تعبد دینی

یکی از عوامل محوری در اسلامیت رویکرد معنوی، تعبد دینی در سلوک معنوی است. اصولاً هر چه رنگ تعبد و تبعیت تام از حضرت سبحان، در عمل عبد جلوه بیشتری یابد، انکسار و ذلت بیشتری برای عبد حاصل خواهد شد و هر چه ذلت و عبودیت و بندگی عبد، نمود بیشتری یابد، امکان تقرب به سمت حضرت ربّ الارباب، بیشتر خواهد شد.

بر این اساس هر کس که خواهد مسیر ترقّی از درکات سقیم دنیوی به سویه حضرت مرتبه علوی را سیر کند، که قوام بخش معنویت، همین اهتمام به ترقّی و صعود است، باید بر حسب رابطه تکوینی عبد و مولی به خاکساری و تواضع در برابر حضرت حق سبحان همت ورزد؛ هیچ مخلوقی را نشاید که خلعت تکبیر را به تن کند که این خلعت، نه برای او است:

سیه رویدی ز ممکن در دو عالم      جدا هرگز نشد والله أعلم

الفقر سواد الوجه فی الدارین (احسانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۹، ص ۳۰).

اوج خاکساری آنجاست که هر آنچه که مولا و اله حقیقی، اراده نماید، توسط عبد

و بنده به اجرا در آید و هیچ چون و چرایی در این مقام و مرتبه، حکیمانه نیست که مقام مولا «لَا يَسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يَسْتَلُون» است؛ اساساً سخن فوق نه تنها منافی عقلانیت نیست، بلکه مقتضای عقلانیت، همین است؛ چرا که عقلانیت عبد نیز همانند خود عبد، باید عبودیت خود را اظهار کند و ذلت مرتبه خویش را فریاد نماید؛ به عبارت دیگر، عبد به نهایت عبودیت نمی‌رسد مگر آنکه تمام ابعاد وجودی‌اش، خاکسارانه در برابر مولا باشد و با تمام وجود، به این نتیجه رسد که تمایل مولا را بر تمایل خودش ترجیح دهد؛ این ترجیح را خود عقل ندا می‌دهد؛ چرا که هیچ عقلی را نسزد که ادعای احاطه و سلطه در حوزه معرفت حقایق و مصالح و مفاسد زندگی نماید. از این‌رو است که شریعتِ وجوبی، برتر و افضل از شریعت استجابی است؛ چرا که در شرع وجوبی، وقتی به انتخاب عبد نشده است و خاکساری و ذلت عبد، به اوج می‌رسد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، صص ۶۳-۶۴).

پس سالک کوی دوست هنگامی که از خود بریده و به حق پیوست، می‌بیند که هر چه قدرت است، در قدرت خدایش غوطه‌ور است و هر چه دانش است، در دانشش، که چیزی از دایره علم او بیرون نیست، مجموع است و هر چه اراده است، در اراده او که هیچ چیز از ممکنات سرپیچی از اراده او ندارند، مستهلک است.

صحیح است که عارف سالک می‌تواند به اذن الهی، هر آنچه اراده کند را در پهنه خلقت اعمال کنند، اما مرتبه مطلوب عارف سالک، مقام و منزلتی است که در آن، اراده انسان در اراده حضرت سبحان، فانی گردد و اراده‌ای برای سالک نماند. اینکه انسان بر اثر قرب نوافل به مقامی برسد که خداوند چشم و گوش و زبان او شود، مقام بس والایی است، اما سالک حقیقی در پی آن است که گوش و چشم و زبانی برایش نماند، و این است سر موجود در مناجات نفیس مولی العرفاء سید الشهداء علیه السلام در دعای عرفه که به پیشگاه خداوند عرض می‌کند: «إلهی أَعْنِنِي بِتَدْبِيرِكَ عَنِ تَدْبِيرِي وَ بِاخْتِيَارِكَ عَنِ اخْتِيَارِي».

و به همین دقیقه اشاره می‌کند آنچه که از برخی عرفا و سالکین طریقت نقل کرده‌اند که از وی پرسیدند: «ما تُرِيدُ؟» و پاسخ شنیدند: «أُرِيدُ أَنْ لَا أُرِيدُ» (کاشانی، ۱۳۸۵،



#### ۴. مناسبات معنویت اسلامی و عرفان اسلامی

رکن دوم این نوشتار، به مناسبات معنویت اسلام و عرفان اسلامی معطوف است؛ مفهوم عرفان دارای قرابت فراوان با مفهوم معنویت است و گاه در استعمالات عرفی به عنوان واژه مترادف با معنویت بکار می‌رود. اسپیلکا قرابت معنایی میان این دو مفهوم را بسیار قوی‌تر از قرابت میان تدین و معنویت می‌داند؛ چرا که دین باید برخوردار از تفسیر مذهبی شود تا بتواند همگام با تجربه معنوی گردد؛ برخلاف تجربه معنوی که به خودی خود مترادف با تجربه عرفانی است (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۴۶۸).

برخی دیگر، تجربه عرفانی را یکی از مؤلفه‌های ضروری معنویت شمرده و تجربه عرفانی را تألیف بخش دین و معنویت دانسته‌اند (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۷۲). گروه سوّمی نیز، معتقد به تمایز دو گونه عرفان از یکدیگرند؛ عرفان مذهبی و دینی، و عرفان معنوی؛ عرفان مذهبی همان تکاپوی سالک برای تحصیل پارسایی منبعث از ارشادات دینی در درون خود است، در حالی که عرفان معنوی متباین با دین و منفصل از آن است (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۴۶۲).

#### ۴-۱. تأملی در معناشناسی عرفان اسلامی

در اندیشه اسلامی و از منظر محققان مسلمان، عرفان واژه اصطلاحی و مشترک لفظی میان دو دانش عرفان عملی و عرفان نظری است؛ محقق قیصری در تعریف این دو معنای عرفان می‌نویسد: «علم عرفان (نظری) علم به خداوند سبحان از حیث اسما و صفات و مظاهرش، و علم به احوال مبدأ و معاد، و علم به حقایق عالم، و علم به کیفیت بازگشت این حقایق به سوی حقیقت واحدی است که همان ذات احدی است. نیز علم عرفان (عملی)، شناخت راه سلوک و مجاهدت برای رهایی نفس از تنگناهای قیود جزئیّه و پیوستن نفس به مبدأ خود و اتصافش به صفت اطلاق و کلیت است (قیصری، بی‌تا، صص ۲۹۰-۲۹۱).

رابطه تأثیر و تأثر متقابل میان عرفان عملی و عرفان نظری وجود دارد، بدین بیان که «حقیقت» که اساساً محتوای اصلی عرفان نظری است، محصول «طریقت» و سیر و سلوک است که توسط عرفان عملی ترسیم می‌شود. به عبارت دیگر، عارف در عرفان نظری با حقایق و معارف حاصل از شهود سروکار دارد که این شهود، حاصل سلوک و پیمایش طریق در عرفان عملی است.

از سوی دیگر، عرفان نظری یار و مددکار سالک می‌شود که با کمک آن، شهودات خویش را می‌فهمد، و نیز درک کند که این شهود مربوط به کدامین مرحله از سیر در طریقت است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، صص ۶۶-۷۰).

لیکن چه‌بسا بتوان با استمداد از ارتکاز موجود در ذهن باحثین مباحث عرفانی و نیز تلقی عرفی، معنای سومی برای عرفان ارائه کرد که متفاوت با معنای آن به عنوان دانش باشد و آن، عبارت از نفس تکاپو و تلاش در طریقت و سلوک عرفانی و طی طریق مصطلح در عرفان عملی است. یعنی سیر انفسی سالک در منازل و مقامات عرفانی، یکی دیگر از معانی عرفان است و عارف در این معنای سوم، به معنای دانشمند عرفان نظری یا عملی نیست؛ بلکه به معنای سلوک‌کننده در این منازل است (غفاری، ۱۳۹۷، ص ۶۷)؛ از عبارت استاد جوادی آملی می‌توان چنین برداشتی را دریافت کرد: «مراد از عرفان عملی در این جا، آن دسته از تعلیمات و آموزش‌هایی است که مشتمل بر شیوه سلوک و آیین رفتار می‌باشند و بنابراین مغایر با آن عرفان عملی است که متن سلوک و رفتار را تشکیل می‌دهد و مقید به الفاظ و قضایا و مسایل و نظایر آنها نمی‌باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، صص ۶۰۱-۵۹۸).

#### ۲-۴. ارتباط مفهومی و مصداقی معنویت و عرفان نظری و عملی به مثابه دانش

با التفات به تعریف فوق از عرفان و نیز با توجه به تعریف منتخب از معنویت، می‌توان گفت که هیچ‌گونه ترادف مفهومی میان معنویت و دانش عرفان نظری نیست؛ زیرا قید دانش در مفهوم معنویت اخذ نشده است؛ از سوی دیگر، ملازمه مصداقی نیز میان معنویت و عرفان نظری وجود ندارد؛ چرا که ممکن است شخصی برخوردار از اندیشه و

گرایش و اقدام معنوی باشد، لیکن بی بهره از دانش عرفان نظری باشد. همین بیان در خصوص ارتباط میان معنویت و عرفان عملی به عنوان یک دانش قابل طرح است.

### ۳-۴. ارتباط مفهومی و مصداقی معنویت و عرفان به معنای سوم

با عنایت به تعاریف منتخب از معنویت و عرفان به معنای سوم، به نظر می رسد که معنویت هم دوش با مراتب معنا حضور دارد؛ به این بیان که سیر و سلوک عرفانی، منازل و مراحل دارد که خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین، آنها را در حدود صد منزل شمارش کرده است؛ اهتمام متعبدانه و مبتهجانانه به قرب الهی در سطوح اندیشه و گرایش و تصمیم و رفتار، که همان معنای منتخب از معنویت است، متقارب است با معنایی که از سیر و سلوک عرفانی، متبادر به ذهن می شود و دارای مراتب و منازل است که همان منازل و مراتب عرفان است، و سالک همان گونه که در تمام این مراحل، نام سالک عرفانی بر او صادق است، نام سالک معنوی نیز بر وی صادق است، لیکن به اختلاف شدت و ضعف.

لکن در نگاه دقیق، تفاوت های ظریفی میان سلوک عرفانی با سلوک معنوی وجود دارد که مانع ترادف معنایی و تساوی مصداقی آن دو می شود.

### ۴-۴. مشارکات معنویت اسلامی و عرفان اسلامی

#### ۴-۴-۱. اشتراک در مبدء و مقصد سلوک معنوی و عرفانی

از جمله اشتراکات سلوک معنوی و عرفانی، احساس حضور شخص در مسیر سلوک است. زیرا در هر دو سلوک، حیث التفاتی سالک به سلوک لازم است. هم در سلوک معنوی و هم در سلوک عرفانی، سالک خویشتن خویش را فقیر می یابد و برای دست یابی به کمال معنوی، تکاپو می کند. بر این اساس، سالک به منشأیت فقر و به منشأیت عبور از آن، سعی بر سلوک می کند.

لکن همان گونه که گذشت، سیه رویی فقر و امکان، از چهرهٔ سالک زدودنی است و سالک نیز این حقیقت را به درستی می‌داند؛ پس چارهٔ کار در افق نهایی، در رفض الكل بالکلیه و فناء در حضرت ربوبی می‌بیند؛ بنابراین هم نفس سلوک و هم مبداء و مقصد آن، مشترک در سلوک معنوی و عرفانی است.

#### ۲-۴-۴. جایگاه مراحل سلوکی در سیر معنوی و عرفانی

هم در سلوک معنوی اسلامی و هم در سلوک عرفانی، سالک باید شریعت را مورد اهتمام خویش قرار دهد و آن را تنها راه سلوک بداند و تخطی از آن را تخطی از سلوک تلقی کند. پس سالک با رعایت شریعت، به فراتر و گسترده‌تر از آن، یعنی دستورات طریقتی نائل می‌شود و سپس، به فناء در حقیقت اوج می‌یابد. پر واضح است که این اشتراک و اشتراک سابق، میان معنویت و عرفان به معنای سلوکی آن است و به حیث دانشی عرفان ارتباطی ندارد.

#### ۳-۴-۴. تغذیهٔ دانشی سلوک معنوی از سوی دانش عرفان عملی

از جمله نکات مهم در سلوک معنوی، کیفیت وقوع سلوک و منازل در پیش رو است؛ برای سالک بسیار مهم است که بداند که در سلوک معنوی، چه قواعدی را باید رعایت کند و در چه منزلی از منازل سلوک، باید اقامت کند و مدتٔ مقیم شدن در هر منزل، بر حسب تفاوت منازل به چه میزان است. دانش عرفان عملی با گسترهٔ وسیعی که نسبت به قواعد سلوک و منازل آن در بردارد، به خوبی می‌تواند در تغذیهٔ دانشی برای سالک، نقش ایفا کند و از رهنزدی شیاطین در این سیر، جلوگیری کند.

#### ۴-۴-۴. نیازمندی سلوک معنوی و عرفانی به مرشد خبیر

بر آگاهان از سلوک معنوی و عرفانی مخفی نیست که در مسیر سلوک، منزلی است که تنها اساتید سلوک و کملین، بر آنها احاطه دارند، و سالکی که تازه پای در این

وادی نهاده است، نمی‌تواند از خطرات این منازل برهد و سلوک کند؛ شاهد قرآنی این سخن، وقایعی است که میان حضرت موسی کلیم علیه السلام و حضرت خضر علیه السلام رخ داد؛ (کهف، ۶۸-۶۷) همچنین، بر سالکین طریقت واضح است که هر ذکری برای مرحله و منزل خاصی است، و هر ذکری در هر مرحله‌ای، توفیق‌بخش نیست. این استاد و مرشد خبیر است که می‌داند که هر سالکی چه ظرفیتی دارد و باید چگونه و چه وقت و چه چیزی را به او تعلیم نماید (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۷۴).

ضرورت رجوع و استناد به مرشد که در سلوک عرفانی به مثابه میزان خاص مطرح است، مشترک در سلوک معنوی و عرفانی است و تفاوتی نمی‌کند که سالک، در سلوک شهودی عرفانی گام نهاده باشد یا در سلوک معنوی؛ زیرا رهنزدی شیاطین، اختصاصی به سلوک شهودی ندارد، بلکه در سلوک معنوی که اعم از سلوک شهودی است، این رهنزدی مهم‌تر و عمیق‌تر است.

#### ۴-۵. مفارقات معنویت اسلامی و عرفان اسلامی

##### ۴-۵-۱. ماهیت شهودی عرفان و تفاوت آن با معنویت

روشن است که روش وصول به معارف در سلوک عرفانی، روش و مبنای شهودی است؛ سالک با کار بست شریعت، در تلاش است که به شهود نائل شود و سیر شهودی را در سلوک طریقتی به انجام رساند. به همین دلیل، همواره از روش عرفانی به عنوان «طوری و رای طور عقل» یاد شده است. البته در تاریخ عرفان، عارفان مسلمان در صدد برآمدند که با برهان، آنچه را که به شکار شهود عرفانی در آورده‌اند، زبان ببخشند و استدلالی کرده و به دیگران، قابل انتقال سازند. لکن این کوشش زبانی، حقیقتی متفاوت با روش اصیل و اصل در سلوک عرفان است.

لکن در سلوک معنوی، چنین اشتراطی وجود ندارد؛ سالک معنوی همان گونه که از تعریفش بر می‌آید، کسی است که موظف به فراروی از خود و التفات متعبدانه و مبتهجانانه به قرب الهی در سطوح اندیشه و گرایش و تصمیم و رفتار است؛ چنین کسی

ممکن است که در طی مراحل سلوک، از عقل خویش فراتر نرود؛ هرچند ممکن است در این سلوک، موفق به فراروی از عقل و دست‌یابی به شهود شود؛ از این رو، سلوک معنوی لزوماً منطبق بر سلوک عرفانی نیست.

## ۲-۵-۴. عمومیت مصداقی سلوک معنوی در مقایسه با سلوک عرفانی

بر اساس فارق اول، می‌توان در خصوص گستره مصداقی سالکین معنوی و عرفانی نیز حکم کرد. سالکان عرفانی منحصر در سالکان شهودی هستند و شهود، نعمتی است که هر کس را امکان تصاحب آن نیست. اهل بحث و نظر نیز خود واقف به تعالی مقام شهود از مقام بحث و استدلال بوده‌اند و به همین جهت، ابن‌سینا با وجود توغّل در بحث استدلالی، نام حکمت متعالیه را لایق مقامی دانست که علاوه بر برخوردارگی از حکمت برهانی، از ذوق مشاهده نیز سهیم باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ج ۳، صص ۳۹۹-۴۰۱)؛ همچنین شهود دروازه وصول به حقایقی است که اهل بحث نظری را یارای آنها نیست؛ زیرا اهل بحث و استدلال، در حول و حوش امور کلی نظارت می‌کنند، حال آنکه صاحب شهود، به مشاهده بالعیان می‌پردازد و به رؤیت شخص نائل می‌شود.

اینها همه در حالی است که سلوک معنوی منحصر در سلوک شهودی نیست و عمومیت در روش، مستلزم در عمومیت مصداقی است. چه بسیارند کسانی که اهل سلوک معنوی هستند و نتوانسته‌اند به مقام شهود بار یابند؛ لکن با تطورات و تحولات خیالی و عقلی، در احوال مبداء و معاد می‌اندیشند و فکرشان و ذکرشان در پی یافتن حقیقت خویشان است و پشیمان از سهوات و غفلاتی هستند که بر آنان گذشته است و زبانشان مترنم به این مقال است:

روزها فکر من این است و همه شب سخنم      که چرا غافل از احوال دل خویشتم  
 که چرا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود      به کجا می‌روم آخر؛ نمایی وطنم

## نتیجه‌گیری

معنویت اسلامی در تعریف مختار به معنای اهتمام متعبدانه و مبتهجان به قرب الهی از

طریق سوگیری به ارزش اخلاقی در سطوح اندیشه و گرایش و تصمیم و رفتار است. این تعریف بر هویت معنویت تمرکز کرده است و تلاش بر آن دارد ضمن پرهیز از رویکرد کارکردگرایانه در تعریف، ارتباط خویش را با ارتکاز عقلایی از مفهوم معنویت، حفظ نماید. در این تعریف، اموری همچون ارزش اخلاقی، شورمندی و ابتهاج، فطریّت معنویت و تعبّد دینی از مؤلفه‌های اصلی معنویت اسلامی محسوب شده‌اند.

در تبیین مناسبات میان معنویت اسلامی و عرفان اسلامی، باید به تفاوت دو تلقی از عرفان، یعنی عرفان به مثابه دانش و عرفان به مثابه رویکرد عرفانی، توجه وافر کرد تا از مغالطه اشتراک لفظ در امان ماند. به عقیده نویسنده این نوشتار، با وجود مناسبات مهم میان معنویت اسلامی و عرفان اسلامی، تفاوت‌های مهمی در سطح مصداقی میان آن دو وجود دارد، و همین، سبب می‌شود که معنویت، اعم مصداقی از عرفان محسوب شود. اصلی‌ترین عامل این تفاوت، به ماهیت شهودی عرفان بازمی‌گردد، که در رویکرد معنوی، الزامی نیست.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد. (۱۳۶۰). تمهید القواعد (مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم). تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲. ابن سینا، أبوعلی حسین بن علی. (۱۳۷۰). الاشارات و التنبیهات در: شرح الاشارات و التنبیهات (ج ۳). قم: نشر البلاغه.
۳. ابن عربی، محی الدین. (بی تا). الفتوحات المکیه (ج ۳). بیروت: انتشارات دار صادر.
۴. احسانی، ابن ابی جمهور. (۱۴۰۵ق). عوالی اللثالی (ج ۱). قم: انتشارات سیدالشهدا علیه السلام.
۵. اسپیلکا، برنارد؛ دبلیو هود، رالف؛ هونسبرگر، بروس و گرساچ، ریچارد. (۱۳۹۰). روان شناسی دین بر اساس رویکرد تجربی (مترجم: محمد دهقان). تهران: انتشارات رشد.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). تحریر تمهید القواعد (محقق: حمید پارسانیا، چاپ اول). قم: نشر اسراء.
۷. حمیدیه، بهزاد. (۱۳۹۵). کاوشی معناشناختی در معنویت. مجله علمی مطالعات عرفانی، ۱(۲۴)، صص ۵-۲۴.
۸. خمینی، امام سیدروح الله. (۱۳۹۴) شرح چهل حدیث (چاپ پنجاه و نهم). تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۹. صدر المتألهین شیرازی. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۰. صدر المتألهین شیرازی. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۱. علی دوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). فقه و عرف. تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. غفاری قره باغ، سیداحمد. (۱۳۹۷). معنویت در ادیان ابراهیمی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.



۱۳. غفاری قره‌باغ، سیداحمد. (۱۴۰۰). معنویت و دین؛ بررسی ادله‌ ناسازگارگرایان (چاپ دوم). تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. قیصری، داوود. (بی‌تا). رسائل قیصری، رساله التوحید و النبوة و الولاية (با حواشی آقامحمدرضا قمشه‌ای، محقق: سیدجلال‌الدین آشتیانی). تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. کاشانی، ملاعبدالرزاق. (۱۳۸۵). شرح منازل السائرين (ج ۱). قم: نشر بیدار.
۱۶. کیان، معصومه؛ مهر محمدی، محمود؛ صادق‌زاده قمصری، علیرضا؛ نوذری، محمود و باقری خسرو. (۱۳۹۴). مفهوم‌شناسی معنویت از دیدگاه اندیشمندان تربیتی غربی و مسلمان. مجله علمی اسلام و پژوهش‌های تربیتی، ۷(۱۴)، صص ۹۷-۱۱۸.
۱۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحارالانوار (ج ۶۹). بیروت: مؤسسة الوفاء.
۱۸. محمدی، عبدالله. (۱۳۹۲). معنویت، در: انسان‌شناسی اسلامی. قم: دفتر نشر معارف.
۱۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). گفتارهای معنوی. تهران: انتشارات صدرا.
۲۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). مجموعه آثار (ج ۲). تهران: انتشارات صدرا.
۲۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). مجموعه آثار (ج ۲۲). تهران: انتشارات صدرا.
۲۲. یزدان‌پناه، سیدیدالله. (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری (نگارش سید عطاءالله انزلی، چاپ اول). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

23. Nandy, Ashis. (1998). *The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance*, in: Rajeev Bhargava (Ed.), of *Secularism and Its Critics*, Delhi, Oxford University Press.

## References

\* The Holy Quran

1. Alidoost, A. (1386 AP). *Jurisprudence and custom*. Tehran: Islamic Culture and Thought Publications. [In Persian]
2. Ehsai, I. (1405 AH). *Awali Al-La'ali* (Vol. 1). Qom: Seyyed al-Shohada Publications. [In Arabic]
3. Ghafari Qarebagh, S. A. (1397 AP). *Spirituality in Abrahamic religions*. Tehran: Institute of Wisdom and Philosophy of Iran. [In Persian]
4. Ghafari Qarebagh, S. A. (1400 AP). *Spirituality and religion; An examination of the arguments of non-conformists* (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Institute of Wisdom and Philosophy of Iran. [In Persian]
5. Gheysari, D. (n.d.). *Gheysari Treaties, Risalah Al-Tawheed va Al-Nabovat va Al-Wilayat* (with notes by Agha Mohammad Reza Qomshe'ei, Ashtiani, S. J, Ed.). Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Society Publications.
6. Hamidieh, B. (1395 AP). A semantic exploration in spirituality. *Scientific Journal of Mystical Studies*, 1(24), pp. 24-5. [In Persian]
7. Ibn Arabi, M. (n.d.). *Al-Futuhat al-Makiyya* (Vol. 3). Beirut: Dar Sader Publications.
8. Ibn Sina, A. (1370 AP). *Al-Isharat va al-Tanbihat in: Sharh al-Isharat va al-Tanbihat* (Vol. 3). Qom: Nashr al-Balagha. [In Persian]
9. Ibn Turke Esfahani, S. (1360 AP). *Tamhid al-Qawa'id* (Ashtiani, Ed., 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Publications of the Islamic Hikmat and Philosophy Society of Iran. [In Persian]
10. Javadi Amoli, A. (1387 AP). *Tahrir Tahmid al-Qawa'id* (Parsania, H, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Esra Publishing House. [In Persian]
11. Kashani, M. (1385 AP). *Sharh Manazil al-Sa'erin* (Vol. 1). Qom: Bidar Publications. [In Persian]
12. Khomeini, Imam S. R. (1394 AP) *Description of Forty Hadiths* (59<sup>th</sup> ed.). Tehran: Publishing Institute of Imam Khomeini's works. [In Persian]

13. Kian, M., & Mehr Mohammadi, M., & Sadeghzadeh Qamsari, A. R., & Nowzari, M., & Bagheri, K. (1394 AP). The concept of spirituality from the point of view of Western and Muslim educational thinkers. *Scientific Journal of Islam and Educational Research*, 7(14), pp. 118-97. [In Persian]
14. Majlesi, M. B. (1404 AH). *Bihar Al-Anwar* (Vol. 69). Beirut: Al-Wafa Institute. [In Arabic]
15. Mohammadi, A. (1392 AP). *Spirituality, in: Islamic Anthropology*. Qom: Education publishing office. [In Persian]
16. Motahari, M. (1372 AP). *Spiritual discourses*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
17. Motahari, M. (1377 AP). *Collection of works* (Vol.2). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
18. Motahari, M. (1387 AP). *Collection of works* (Vol. 22). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
19. Nandy, Ashis. (1998). *The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance*, in: Rajeev Bhargava (ed.), of *Secularism and Its Critics*, Delhi, Oxford University Press.
20. Sadr al-Mute'alehin Shirazi. (1360 AP). *Al-Shawahid al-Roboubiyah fi al-Manahij al-Solukiyah*. Mashhad: Al-Markaz Al-Jamaei le al-Nashr. [In Persian]
21. Sadr al-Mute'alehin Shirazi. (1363 AP). *Mafatih al-Ghaib*. Tehran: Cultural Research Institute. [In Persian]
22. Spilka, B., & W Hood, R., & Hunsberger, B., & Gersuch, R. (1390 AP). *Psychology of religion based on empirical approach* (Dehghan, M, Trans.). Tehran: Roshd Publications. [In Persian]
23. Yazdan Panah, S. Y. (1388 AP). *The foundations and principles of theoretical mysticism* (Anzali, S. A, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

## **A Qualitative Approach on the Conceptual Model of Spirituality and Its Components From the Perspective of the Supreme Leader of Iran**

**Abdolhossein Khosropanah<sup>1</sup>**

**Zahra Abyar<sup>2</sup>**

**Sharifeh Mohammadi<sup>3</sup>**

Received: 06/07/2022

Accepted: 13/02/2023



### **Abstract**

Today, due to the spread and influence of mysticism and false spirituality and young people's approach to it, it seems necessary to recognize and introduce true and Islamic spirituality from the language of scholars and Islamologists. Considering the importance of this issue, this study, by using the qualitative method of thematic analysis, extracted the conceptual model of spirituality from the perspective of the Leader of Iran, and it shows that the five comprehensive themes of rethinking the concept of spirituality, diverging factors of spirituality, converging factors of spirituality, and harmonic triad have created a kind of revolutionary-political goal-oriented spirituality that leads to a life based on pure life. It

1. Professor of the Department of Philosophy at the Research Institute of Islamic Culture and Thought. Qom, Iran. [khosropanahdezfuli@gmail.com](mailto:khosropanahdezfuli@gmail.com).
2. PhD Graduate in Religion studies, researcher and university lecturer, Isfahan, Iran (corresponding author). [abyar.z114@gmail.com](mailto:abyar.z114@gmail.com).
3. Level Three (M. A) student of Mojtehadeh Amin Higher Education Institute. Isfahan, Iran. [mohammadi.sharifeh8@gmail.com](mailto:mohammadi.sharifeh8@gmail.com).

\*Khosropanah, A. & Abyar, Z. & Mohammadi, SH. (1401 AP). A Qualitative Approach on the Conceptual Model of Spirituality and Its Components From the Perspective of the Supreme Leader of Iran. *Journal of Islam and the Studies of Spirituality*, 1(2). pp. 54-92. DOI: 10.22081/JSR.2023.64381.1025

is also found that "morality" plays an important role in the conceptual reproduction of spirituality on the one hand, in a way that morality is sometimes interpreted as the same as spirituality. On the other hand, among the converging factors, attention to purification of the soul and self-refinement as a prelude to morality is more prominent. This is also achieved in the comprehensive theme of "purposeful life" as the leader of all social activities, in such a way that it can be said that along with the three basic elements of spirituality, rationality, and justice, attention to the spirit of morality is considered in explaining the pure life. In addition, spirituality is the soul and foundation of morality, and rationality as a tool of knowledge in combination with justice creates a pure life in which the individual and social needs of humanity are seen with a comprehensive view.

### **Keywords**

Spirituality, thematic analysis, Supreme Leader of Iran, conceptual model.

## رویکردی کیفی بر الگوی مفهومی معنویت و مؤلفه‌های آن از دیدگاه مقام معظم رهبری مدظله

عبدالحسین خسروپناه<sup>۱</sup>      زهرا آبیاری<sup>۲</sup>      شریفه محمدی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۵      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۴



### چکیده

امروزه با نظر به گسترش و نفوذ عرفان‌ها و معنویت‌های کاذب و روی‌آوری جوانان به آن، بازشناسی و معرفی معنویت حقیقی و اسلامی از زبان عالمان و اسلام‌شناسان امری ضروری به نظر می‌رسد. نظر به اهمیت این مسئله، این پژوهش با استفاده از روش کیفی تحلیل مضمون به استخراج الگوی مفهومی معنویت از دیدگاه مقام معظم رهبری پرداخته و نشان می‌دهد پنج مضمون فراگیر «بازاندیشی مفهومی معنویت»، «عوامل و اگر اساز معنویت»، «عوامل همگراساز معنویت»، «سه‌گانه همسونگر» نوعی معنویت «انقلابی-سیاسی غایت‌نگر» را بر ساخته است که به «زیست مبتنی بر حیات طیبه» می‌انجامد. همچنین به دست می‌آید که «اخلاق» از یک سو در بازآفرینی مفهومی معنویت، نقش مهمی دارد؛ به نحوی که گاه اخلاق با معنویت همسان تفسیر می‌شود، از سویی دیگر، در میان عوامل همگراساز، توجه به تزکیه و تهذیب نفس به عنوان مقدمه اخلاق، از برجستگی بیشتری برخوردار است. این امر در مضمون فراگیر «زیست غایت‌مندانه» نیز به عنوان راهبر تمام فعالیت‌های اجتماعی به دست می‌آید، به نحوی که می‌توان گفت در کنار سه عنصر اساسی معنویت، عقلانیت و

۱. استاد گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. قم، ایران. [khosropanahdezfuli@gmail.com](mailto:khosropanahdezfuli@gmail.com)

۲. دانش‌آموخته دکتری دین‌پژوهی، پژوهشگر و مدرس دانشگاه، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول). [abyar.z114@gmail.com](mailto:abyar.z114@gmail.com)

۳. طلبة سطح سه مؤسسه آموزش عالی حوزوی مجتهده امین. اصفهان، ایران. [mohammadi.sharifeh8@gmail.com](mailto:mohammadi.sharifeh8@gmail.com)

\* خسروپناه، عبدالحسین؛ آبیاری، زهرا و محمدی، شریفه. (۱۴۰۱). رویکردی کیفی بر الگوی مفهومی معنویت و مؤلفه‌های آن از دیدگاه مقام معظم رهبری مدظله. دوفصلنامه علمی - تخصصی اسلام و مطالعات معنویت، (۲)، صص ۵۴-۹۲.  
 DOI: 10.22081/JSR.2023.64381.1025

عدالت، توجه به روح اخلاق در تبیین حیات طیبه مد نظر است؛ همچنین معنویت، روح و بنیان اخلاق بوده و عقلانیت به عنوان ابزار شناخت در تلفیق با عدالت، حیات طیبه را می‌سازد که در آن نیازهای فردی و اجتماعی بشریت با نگاهی جامع دیده شده است.

### کلیدواژه‌ها

معنویت، تحلیل مضمون، مقام معظم رهبری، الگوی مفهومی.

## ۱. بیان مسئله

با وجود نظریه‌پردازی‌های جامعه‌شناسان مشهوری چون مارکس و بر که مدرنیته را گشاینده همه رازها می‌دانستند (Diesenchantinent) و معنویت را یکجا به فراموشی سپرده و جامعه مدرن را «قفس آهنینی» می‌بینند که فارغ از معنا و آزادی شده است؛ متفکران اجتماعی در دهه‌های اخیر به نتیجه خلاف آن رسیده‌اند؛ به نحوی که می‌توان گفت معنویت به مثابه «تنها نقطه امید برای تحول مثبت اجتماعی و نیز برای پاسداری از ارزش‌های واقعاً مهم» (Nandy, 1998, pp. 327-328) بار دیگر جایگاه خود را بازیافته است. در چنین فضایی، رویکردهای معناگرایانه به زندگی و هستی بروز و ظهور یافتند. در این نوع نگاه، امور و پدیده‌ها تصادفی و احتمالی نیستند؛ بلکه آنها قصدمندانه و خردمندانه تلقی می‌شوند که اراده آگاه و قدرت برتر در آن دخیل است؛ بنابراین اصطلاح معنویت همپوشانی گسترده با مفاهیمی مانند دین، مذهب و عرفان، باطنی‌گری، تجربه دینی، امر قدسی، تجربه فرا هستی، اخلاق، معرفت و مفاهیم از این قبیل دارد. البته در مرزبندی‌های معنویت و مفاهیم یادشده اختلافاتی دیده می‌شود. به عنوان مثال برخی معنویت را نسبت به دین، شخصی‌تر و کمتر نهادینه شده می‌دانند (Mcintosh, Poulin, Silver, & Holman, 2011, p. 1) عده‌ای آن را به‌ویژه هنگامی که با تجربه عارفانه و دینی همراه می‌شود در مرکز و قلب دین قرار می‌دهند و گروهی نیز آنها را به عنوان اموری همسان و جایگزین یکدیگر در نظر می‌گیرند (Eftekhar, 2013, p. 142).

باید توجه داشت که معنویت‌گرایی در درون و بیرون از نهادهای دینی رخ داده و با باورهای شخصی و تجربی درونی قدسی تعیین می‌شود (Mcintosh, Poulin, Silver, & Holman, 2011, p. 3). حال با تغییرات سریع دوران مدرنیته به‌ویژه تغییرات فناورانه و تأثیر آن بر ابعاد مختلف فرهنگ، هویت سوژه بیش از هر زمانی فردیت یافته و تفکیک می‌شود؛ همان‌گونه که هر ویولته از آن به عنوان «مدرنیته روان‌شناختی» یاد می‌کند که در آن شخص باید در جایگاه یک فرد بیندیشد و تلاش کند که برای هرگونه هویت موروثی که منبع اقتدار خارجی آن را تجویز کرده است، هویت شخصی بیاورد (هر ویولته، ۱۳۸۰، ص ۲۹۱). به گفته برگر اجتماعی شدن ناشی از



زیستن در جهان‌های زیست چندگانه، هویتی می‌سازد که «باز»، «تفکیک‌شده»، «اندیشیده» و «فردیت یافته» است (محدثی، ۱۳۸۶، ص ۸۸)؛ این نشان می‌دهد که افراد به شیوه‌های مختلفی که مطابق میل و سلیقه‌شان است هویت دینی و اجتماعی خودشان را می‌سازند (محدثی، ۱۳۸۶، ص ۹۰).

در ایران نیز تحولات صنعتی با رشد شهرنشینی و تغییرات سریع اجتماعی، بحث‌هایی در مورد افول دین‌داری و تغییرات جهت‌گیری دینی در پی داشته است. نتایج این مطالعات حاکی از این است که نسل سوم انقلاب یعنی کسانی که دوران کودکی خود را در جنگ و انقلاب سپری کرده‌اند، با مسائلی چون کاهش نسبی ابعاد پیامدی و مناسکی دین، شکل‌گیری تدریجی تفکر سکولار عرفانی فلسفی بر دید فقهی، پذیرش تسامح، ترجیح مرجعیت علمی بر مرجعیت دینی، به چالش کشیده شدن برخی آموزه‌های دینی (حبیب‌زاده خطبه‌سرا، ۱۳۸۴؛ زارع، ۱۳۸۴؛ نوابخش و همکاران، ۱۳۸۸) مواجه‌اند. این تحقیقات حاکی از این است که جوانان به علت وجود خلأهایی به سوی معنویت جهت رفع نیازهایشان اقبال زیادی دارند؛ زیرا بر اساس برخی نظریه‌ها، معنویت گرایی، مراقبه متعالی، دعا و یوگا با بازیابی سلامت جسمی و ذهنی، یافتن معنایی برای زندگی و بهبود روابط با دیگران ارتباط دارد (پورزراع و بحری، ۱۳۸۴، ص ۸۸)؛ برخی دیگر از نظریه‌پردازان (محدثی، ۱۳۹۵، ص ۵۲۸) نیز معتقدند که نیازهایی که در فرهنگ دینی بی‌پاسخ می‌ماند موجب گرایش به سوی معنویت‌هایی می‌شود که بدیع، چند کارکردی یا تک کارکردی است.

آنچه در این میان اهمیت دارد توجه نسل جوان و گرایش‌های آنان به انواع نوپدید معنویت‌ها و عرفان‌هایی است که گاه مناسبت و قرابت چندانی با مبانی دینی ندارد. به همین علت چنین به نظر می‌رسد که معنویت مبتنی بر دین، جایگاه اصلی خود را بازیافته یا مغفول مانده است. پرسش اصلی این است که این معنویت دارای چه ابعادی است؟ مدل کاتالیزور شده معنویت دینی در عصر حاضر کدام است؟ در پاسخ به این پرسش‌ها نسخه‌های مختلفی از انواع معنویت‌ها پیچیده می‌شود که با هویت دینی جامعه ایرانی غریب می‌نماید؛ از همین رو لازم است تا خوانش و الگوی معنویت اصیل به

جامعه معرفی شود. محقق جهت ارائه الگوی معنویت، تلاش دارد تا با واکاوی سخنان یکی از برترین اندیشمندان و صاحب‌نظران عصر جدید، حضرت آیت الله خامنه‌ای به این مهم دست یابد.

## ۲. پیشینه

نظر به اهمیت معنویت در عصر جدید و روی‌آوری بشر به آن، آثار و کتاب‌های مختلفی در مورد معنویت نگاشته شده است؛ اما نظر به مسئله‌محوری در این پژوهش، مهم‌ترین آثار مرتبط با عنوان فوق، مورد جستجو قرار گرفت که بدان‌ها اشاره می‌شود: کتاب معنویت‌رهایی‌بخش: پژوهشی در باب معنویت با تکیه بر اندیشه‌های مقام معظم رهبری؛ مظاهری سیف (۱۳۹۳) و مقاله دیگری از همین نویسنده با عنوان «رویکرد معنوی به انتظار در اندیشه آیت الله خامنه‌ای و معنویت‌های نوظهور» (۱۳۹۹) که محقق به توصیف معنویت از دیدگاه رهبر انقلاب، تبیین رابطه عدالت و معنویت، رابطه معنویت و انتظار و تعریف و تحلیل مفهومی انتظار به سه مقوله اعتراض، مردم‌سالاری دینی و آمادگی دست یافته است. وی دیدگاه‌های رقیب را در دو دسته معنویت متحجرانه و معنویت‌های نوظهور دسته‌بندی کرده است.

مقاله «کارکردهای معنویت در عرصه‌های اجتماعی از دیدگاه مقام معظم رهبری»؛ محمدجواد رودگر (۱۳۹۵)؛ مقاله «تدوین یک الگوی نظری (تحلیلی) در خصوص تحول معنوی براساس بیانات مقام معظم رهبری»؛ مهری کریم (۱۳۹۶) همچنین کتاب معنویت‌گرایی جدید: مؤلفه‌های مفهومی، لوازم اعتقادی و نشانه‌های گفتمانی احمد شاکرنژاد (۱۳۹۷) از جمله این موارد است. بررسی نشان داد که جز چند مورد سخنرانی و تحلیل در سایت‌ها، مقاله علمی دیگری در این زمینه به صورت خاص به استخراج الگوی مفهومی معنویت و مؤلفه‌های آن در بیانات مقام معظم رهبری نپرداخته است؛ از این رو نوآوری این مقاله در این است که محققان با ملاحظه همه سخنان معظم له، الگوی معنویت را استخراج کرده، مهم‌ترین مؤلفه‌های مرتبط با آن را در یک پیوستار نشان داده‌اند.

### ۳. چارچوب مفهومی

هرچند معنویت و مشتقات آن در قرآن و سنت به صورت مستقیم به آن اشاره‌ای نشده است، در ادبیات دینی جایگاه خاصی دارد و در ایران نیز ریشه چند هزار ساله دارد (نصر، ۱۳۷۸، ص ۷۶). معنویت در لغت به معنای معنوی بودن و متعلق به معنا بودن (معین، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۸۹۴) و در مقابل مادیت آمده است. با توجه به رویکرد اسلامی «معنویت مربوط به اصطلاح spiritus لاتینی و نیز روحانیت فارسی است که با واژه روح در فارسی و عربی سروکار دارد و مراد از روحانی نیز مرتبط با عالم روح است» (نصر، ۱۳۸۷، ص ۲۴۳). این واژه در غرب برگرفته از واژه انگلیسی spirituality است که با نظر به کاربرد آن، با معنا پیوند خورده است (Ashis Nandy, 1998)؛ بنابراین «اصل و اساس معنویت به درونی بودن آن است؛ این ساحت درونی است که انسان را از درون به حقیقت الهی پیوند می‌زند» (نصر، ۱۳۸۵: ۲۴۵)؛ به عبارتی تمامی افعال اخلاقی که همگی جنبه فطری دارند از معنویت درونی انسان سرچشمه می‌گیرند؛ زیرا «انسان بنا به فطرتش نیازمند اتصال به خالق هستی است و معنویت، فرصت تجربه متعالی را به انسان اعطا می‌کند» (زمانی، ۱۳۸۴، ص ۱۰).

فیلیپ شلدراک نیز معنویت را کل حیات انسانی بر حسب یک رابطه آگاهانه با خدا دانسته است (شلدراک، ۱۳۸۰، ص ۲۶۳). الیاده نیز می‌گوید معنویت و دینداری و مواجهه انسان با امر قدسی پدیده‌ای فراگیر بوده که به صورت‌های گوناگونی جلوه کرده است (الیاده، ۱۳۹۹، ص ۱۷). استاد مطهری «معنویت» را مترادف با «ارزش‌های انسانی» دانسته است (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۵۸)؛ وی معنویت را شرط اساسی انسان بودن انسان می‌داند؛ بنابراین «معنویت» به عنوان شاخصه‌ای در بحث انسان‌شناسی و مرتبط با نیازهای متعالی و دین‌داری انسان لحاظ می‌گردد که وجه تمایز انسان از موجودات دیگر است.

### ۴. رویکردهای نظری به معنویت

معنویت از جنبه‌های مختلف دسته‌بندی و گونه‌شناسی می‌شود. این حقیقت، به لحاظ جغرافیایی به شرقی و غربی و به لحاظ منشاء پیدایش به آسمانی و زمینی یا الهی و بشری

تقسیم می‌گردد:

#### ۴-۱. معنویت زاهدانه

منظور از این نوع معنویت، نگاه زاهدانه و تارکانه به زندگی است که عموماً در زندگی صوفیان و درویش‌مسلمانان ترویج می‌شود و در ادبیات عرفانی اسلامی نیز بازتاب زیادی داشته است. امروزه نیز گروه‌هایی در کشور ترویج‌کننده این نوع معنویت هستند. باید خاطر نشان کرد که منظور از معنویت صوفیانه، آن دسته فرقه‌هایی است که به بهانه طریقت، از شریعت و احکام شرعی فاصله گرفته‌اند و ضمن نادیده گرفتن فتوای مراجع مبنی بر حرمت ساختن خانقاه، با استفاده از رفتارهای خلاف شرع، به جذب مخاطبان می‌پردازند. این فرقه‌ها در ایران معاصر، گرفتار مشکلات اعتقادی یا رفتاری هستند که با انحراف از عرفان و معنویت ناب، نوعی معنویت التقاطی را به جامعه عرضه می‌کنند (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۴۳۶).

#### ۴-۲. معنویت عارفانه - دین ورزانه

سنت‌گرایان معنویت را با سنت و حقایق الهی پیوند می‌زنند که از طریق شخصیت‌های مختلف و معروف به رسولان و پیامبران، لوکوس یا دیگر عوامل انتقال برای ابتلای بشر رسیده است. این تلقی از معنویت با دین مترادف گرفته شده است؛ چنین معنویتی را می‌توان معنویت دینی، قدسی و آسمانی نامید که در مقابل آن معنویت سکولار است. معنویت سکولار زمینی و بشری بوده و تنها تأمین‌کننده نیازهای احساسی، عاطفی و روانی انسان است (نصر، ۱۳۸۵، ص ۱۵۶). معنویت دینی در پی ایجاد احساس آرامش و رسیدن سالک به قرب الهی و دستیابی به نفس مطمئنه راضیه و مرضیه است؛ ولی معنویت‌های سکولار و عرفان‌واره‌ها، تنها درصددند که انسان را از

بحران‌های روحی و روانی نجات داده، آرامش نسبی دنیوی را برای او به ارمغان آورند و به هیچ وجه رسیدن به مقام توحید را دنبال نمی‌کنند.

### ۳-۴. معنویت سکولار / دین‌واره‌ها

معنویت سکولار به هستی متعالی جهان غیب و عالم ملکوتی تعلق ندارند؛ ولی معنویت قدسی و الهی به هستی متعالی و به هر دو جهان ملک و ملکوت وابسته است. قرآن کریم در معرفی این دو دسته می‌فرماید: «.. مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَ...» (بقره، ۲۰۰ و ۲۰۱). امروزه معنویت‌های سکولار، برگرفته از دین‌واره‌هایی است که در پی ترویج نوعی عرفان منهای شریعت عمل می‌کند (خسروپناه، ۱۳۹۰، صص ۲۲۱-۲۲۵).

### ۴-۴. معنویت انقلابی مبتنی بر اراده سیاسی

اگرچه معنویت در تقسیم‌بندی‌های مختلفی توسط اندیشمندان این عرصه قابل دسته‌بندی است؛ چنانچه در یک تقسیم‌بندی دیگر جهت تبیین دیدگاه مقام معظم رهبری، دیدگاه‌های رقیب این رویکرد، معنویت متحجرانه (توجه به بعد معنوی دین و بدون دخالت در امور سیاسی) و معنویت‌های نوظهور (معنویت سکولار) دانسته شده (مظاهری سیف، ۱۳۹۹، ص ۱۷۶) که در دسته‌بندی بالا می‌گنجد، الگوی ارائه‌شده در اندیشه مقام معظم رهبری، از الگوی خاصی پیروی می‌کند، به نحوی که می‌توان آن را نوع خاصی از معنویت دینی دانست که برخی از متفکران اجتماعی را بر آن داشته تا به بررسی ویژه در این باره پردازند و مشخصه اصلی انقلاب اسلامی را وجود همین نوع معنویت خاص بدانند. به عقیده این متفکران، حکومت اسلامی «حرکتی است که این امکان را فراهم خواهد ساخت تا ابعاد معنوی در زندگی سیاسی وارد شود به گونه‌ای که دیگر زندگی سیاسی مانع معنویت‌گرایی نباشد؛ بلکه به محل تجمع و حضور معنویت و سبب پیدایش و ظهور آن

و در نهایت به مایه پدیدآورنده و تغذیه‌کننده آن تبدیل شود» (خرمشاد، ۱۳۷۷، صص ۲۰۲-۲۲۴). از نگاه این اندیشمند، حکومت اسلامی با فرمول خاصی جامع اضداد بوده و معنویت و سیاست را در هم می‌آمیزد.

## ۵. روش‌شناسی پژوهش

امروزه با رشد سریع پژوهش‌های کیفی در سال‌های اخیر، گامی مثبت در جهت درک عمیق‌تر از پدیده‌های اجتماعی و پویایی برداشته شده است. کسب نتایج مفیدتر در پژوهش‌های کیفی با استفاده از ابزارهای تحلیلی، ثبت نظام‌مند و تبیین روش‌های تحلیلی امری امکان‌پذیر است. یکی از شیوه‌های تحلیل داده‌های کیفی که دارای اهمیت بالایی است، تحلیل مضمون<sup>۱</sup> است. تحلیل مضمون، هرچند خود یک روش مستقل تحلیلی است؛ اما می‌تواند در دیگر روش‌های تحلیل کیفی چون تحلیل روایت، تحلیل نشانه‌شناختی، نظریه زمینه‌ای و... نیز مورداستفاده قرار گیرد (محمدپور، ۱۳۹۲، ص ۶۶). این روش به محقق اجازه می‌دهد که مضامین آشکار و پنهان متن را جستجو کرده، سپس آن را تفسیر کند.

### ۵-۱. گردآوری اطلاعات و تقطیع متن به واحدهای معنادار

روش گردآوری اطلاعات بدین صورت بود که با مراجعه به سایت مقام معظم رهبری، آیت الله خامنه‌ای داده‌های متنی، اعم از سخنرانی‌های مکتوب و جلسات پرسش و پاسخ با جوانان گردآوری شده است. این داده‌های متنی، متناسب با واژه‌های مرتبط چون معنویت، عقلانیت، معنوی، ایمان، مورد جستجو قرار گرفت. در یک مطالعه اولیه، مطالب مرتبط دسته‌بندی شد. از آنجا که در تجزیه و تحلیل داده‌ها،

1. Thematic Analysis

تحلیل مضمون سه مرحله کلان: تجزیه و توصیف متن، تشریح و تفسیر متن، ادغام و یکپارچه کردن مجدد (خنیفر، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۹) وجود دارد؛ از این رو تلاش شد با همین روش، کار تحلیل داده‌ها صورت گیرد. در این مرحله، بازخوانی مکرر داده‌ها متن به صورت فعال؛ یعنی جست‌وجو معانی و الگوها صورت گرفت. قبل از شروع به کار کدگذاری، یادداشت‌هایی که جرقه‌های ذهنی محسوب می‌شوند، در کنار متن‌های مرتبط نوشته شد. در کدگذاری اولیه، عبارات، بند و جملاتی که معنادار بودند (ایمان، ۱۳۹۴، ص ۸۰) انتخاب شدند. در جدول شماره ۱ نمونه استخراج واحدهای معنادار آورده شده است:

جدول شماره ۱: نمونه استخراج واحدهای معنادار و مضامین پایه (واژه معنویت)

ردیف	واحد معنادار	مضمون پایه
۱	همه می‌خواهند «مسلمان معاصر» بدون افراط خشک سرانه و تفریط غربگرایانه باشند و با شعار «الله اکبر» می‌خواهند و عقلانیت با روش مسلمانان، با ترکیب «معنویت»، «عدالت» و «عقلانیت» و با مردم‌سالاری درست‌ترین روش «مردم‌سالاری دینی»، از پس تحقیر و استبداد و راه مقابله با عقب‌ماندگی و استعمار و فساد و فقر و تبعیض صدساله رهایی عقب‌ماندگی، استعمار، یابند؛ و این، درست‌ترین راه است (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۱۴)	ترکیب معنویت و عدالت
۲	این قرن، قرن معنویت است. اسلام عقلانیت را و معنویت را و معنویت، عدالت و عدالت را با یکدیگر به ملت‌ها هدیه می‌دهد؛ اسلام عقلانیت، عقلانیت از تعالیم اسلام تدبیر و تفکر، اسلام معنویت ... است (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۱۰). خداوند	معنویت، عدالت و عقلانیت
۳	اسلام، عقلانیت را و معنویت را و عدالت را با یکدیگر به ملت‌ها هدیه می‌دهد (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۱۰).	عدالت، معنویت و عقلانیت
۴	اگر معنویت با عدالت همراه نباشد، به یک شعار تو خالی	عدالت بدون معنویت،

ردیف	واحد معنادار	مضمون پایه
	تبدیل می‌شود. خیلی‌ها حرف عدالت را می‌زنند، اما چون معنویت و آن نگاه معنوی نیست، بیشتر جنبه سیاسی و شکلی پیدا می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۰۶/۱۶)	جنبه شکلی و سیاسی
۵	البته خب، بدیهی است که بدون معنویت و بدون عقلانیت، عدالت تحقق پیدا نمی‌کند؛ اگر معنویت نشد، عدالت تبدیل و عدالت می‌شود به ظاهر سازی و ریاکاری؛ اگر عقلانیت نشد، عدالت اصلاً تحقق پیدا نمی‌کند و آن چیزی که انسان تصور می‌کند عدالت است، می‌آید و جای عدالت واقعی را می‌گیرد؛ بنابراین معنویت و عقلانیت در تحقق عدالت شرط است (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۰۶/۰۲).	تحقق عدالت با معنویت
۶	در شرایط کنونی که بشریت سرخورده از مکتب‌ها و دسیسه‌ها درصدد یافتن راهی مطمئن به سوی معنویت و عدالت و راهی به سوی معنویت، عقلانیت است (خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۰۹/۰۳).	بشریت درصدد یافتن درصدد یافتن راهی عقلانیت و عدالت
۷	معنویت و عدالت درهم تنیده است (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۰۶/۰۸).	درهم تنیدگی عدالت با معنویت
۸	آدم معنوی‌ای که با ظلم می‌سازد، با طاغوت می‌سازد، با نظام ظالمانده و سلطه می‌سازد، این چطور معنویتی ظلم است؟ این گونه معنویت را ما نمی‌توانیم بفهمیم (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۰۶/۰۸).	عدم سازش معنویت با ظلم
۹	اگر عدالت از عقلانیت و معنویت جدا شد، دیگر عدالتی که شما دنبالش هستید، نخواهد بود؛ اصلاً عدالت نخواهد بود (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۰۶/۰۸).	جداناپذیری عقلانیت و معنویت از عدالت
۱۰	عدالت باید با معنویت همراه باشد؛ یعنی باید شما برای راه مقابله با دشمنان	راه مقابله با دشمنان



ردیف	واحد معنادار	مضمون پایه
	خدا و اجر الهی دنبال عدالت باشید؛ در این صورت می‌توانید با دشمنان عدالت مواجهه و مقابله کنید (خامنه‌ای)، با عدالت	عدالت، همراهی معنویت
		۱۳۸۴/۰۶/۰۸.

## ۲-۵. تحویل مضامین پایه به مضامین سازمان دهنده و فراگیر

در دومین گام پس از انتخاب واحدهای معنادار، برچسب‌زنی به جملات و پاراگراف‌هایی معنادار انجام شد. در این مرحله پس از دست یافتن به مضامین پایه، مضامین سازمان دهنده و مضامین فراگیر با توجه به مضامین پایه، در سطح انتزاعی به دست آمد. در این مرحله از تحلیل مضمون، سعی شد با سازمان‌دهی مجدد مضامین اولیه یا همان مضامین پایه، در یک جدول مضامین سازمان دهنده در سطح دیگری از انتزاع استخراج شود. این سطح از مضامین، ما را به سوی مضامین سطح بالاتر در نردبان انتزاع هدایت می‌کند که بدان مضامین فراگیر گفته می‌شود. هدف محققان در این مرحله این است که از مجموعه به دست آمده، مفاهیم مرتبط شناسایی شده، تا تفسیری بنیادین در راستای مفاهیم فراگیر حاصل شود. این مرحله از دست‌یابی به کدهای سازمان دهنده و فراگیر، در جدول شماره ۲ آمده است.

### جدول شماره ۲: استخراج مضامین فراگیر و سازمان دهنده

ردیف	مضمون پایه	مضمون سازمان دهنده	مضمون فراگیر	الگوی استخراجی

ردیف	مضمون پایه	مضمون سازمان دهنده	مضمون فراگیر	الگوی استخراجی
۱	<p>ترویج اخلاص، توکل، ایمان؛ معنویت به معنای اخلاق، ترک گناه، پرهیز از تهمت، غیبت، سوءظن، اخلاق مدار؛ بددلی؛ معنویت: ایمان و توکل؛ معنویت امری فطری؛ معنویت و اخلاق، امر دستورناپذیر؛ معنویت به معنای دشمن گریز، معتکف شدن دانشجو در مسجد دانشگاه؛ عدم سازش معنویت مبتنی معنویت با ظلم؛ معنویت و ایمان، مخالف ظلمت؛ بر فطرت؛ معنویت جامع، همراه با سیاست، با فعالیت اجتماعی، معنویت با جهاد، بدون انزوا در اسلام؛ مفهوم پذیری معنویت با اجتماعی نگر همراهی سیاست و دین.</p>	<p>معنویت</p>	<p>بازاندیشی مفهومی معنویت</p>	<p>معنویت انقلابی-سیاسی-غایت محور</p>

ردیف	مضمون پایه	مضمون سازمان دهنده	مضمون فراگیر	الگوی استخراجی
۲	<p>ترکیب معنویت و عدالت و عقلانیت با روش مردم‌سالاری؛ تربیت درست راه مقابله با عقب‌ماندگی، استعمار، استبداد، فساد؛ ملاحظه فرد و جامعه، معنویت و عدالت، شریعت و عقلانیت با هم موجب تشکیل منظومه مستحکم که انحراف از آن انحراف از اسلام؛ عدالت جدای از معنویت تبدیل به ظاهرسازی و انحراف و ضد عدالت؛ معنویت، عدالت، عقلانیت سه رکن وابسته به هم جامعه اسلامی؛ معنویت، عدالت و عقلانیت سه رکن اساسی حکومت اسلامی و معنویت مهم‌ترین آن؛ عدالت، معنویت و عقلانیت هدیه اسلام به ملت‌ها؛ معنویت، عدالت و عقلانیت از تعالیم خداوند؛ دعوت دین به عدالت، آزادی، معنویت و پیشرفت؛ دعوت دین به عدالت، آزادی، معنویت و پیشرفت؛ دین اسلام: دین آزادی و معنویت؛ اسلام متکی به معنویت، عقلانیت و عدالت؛ تحقق عدالت حقیقی با معنویت و عقلانیت؛ جداناپذیری عقلانیت و معنویت از عدالت؛ در هم تنیدگی عدالت با معنویت؛ تک‌بعدی بودن معنویت جدای از عدالت؛ عدالت بدون معنویت، جنبه شکلی و سیاسی؛ تحقق عدالت با معنویت و عدالت؛ در هم تنیدگی عدالت در معنویت؛ راه رسیدن به کمال با همراهی سیاست و معنویت؛ پیام انقلاب: توجه به معنویت و اخلاق با عدالت؛ معنویت، عدالت و عقلانیت سه رکن اساسی حکومت اسلامی و معنویت مهم‌ترین آن؛ دعوت به انقلاب اسلامی از مسلمانان به اتحاد برای اجرای معنویت، اخلاق، احیاء عقلانیت و عدالت اسلامی؛</p>	<p>عقلانیت، عدالت، سیاست</p>	سه گانه همسر رنگر	استخراجی

ردیف	مضمون پایه	مضمون سازمان دهنده	مضمون فراگیر	الگوی استخراجی
۳	حفظ معنویت با نماز اول وقت با حضور قلب و التفات به آن، انس با قرآن؛ حفظ معنویت با ترک گناه؛ احیای معنویت با ذکر، توسل، خشوع؛ راه کسب معنویت: توسل، توجه، انس با خدا؛ سیری ناپذیری بودن فرد در دینسی، معنویت؛ حج راهی برای ورود به معنویت؛ معنویت عقلانیت بدون اجبار با تعلیم خود؛ معنویت به معنای اخلاق، ترک گناه، پرهیز از تهمت، غیبت، سوءظن، بددلی؛ دوران ظهور، حاکمیت حقیقی معنویت؛ زمینه سازی جامعه برای معنویت؛ تحقق مردم سالاری با معنویت؛	همگرا ساز معنویت		
۴	جدایی دین از سیاست عامل جدایی سیاست از معنویت و اخلاق؛ جدایی سیاست از معنویت و اخلاق، سیاست ورزی و دنیا طلبی صرف؛ چند بعدی بودن معنویت جدای از عدالت؛	واگرا ساز معنویت	هوای نفس، حکومت های فاسد، بی تقوایی جمعی، جدا انگاری دین از سیاست	
۵	ارزشمندی سبک زندگی از نگاه معنوی؛ شناسایی و بهره مندی استعدادها و پیشرفت با معنویت؛ ارزشمندی سبک زندگی از نگاه معنوی؛ معنویت: راه گشا مشکلات؛ ارتباط مستقیم معنویت و اخلاق با برکات جامعه (افزایشی_کاهشی)؛ معنویت و اخلاق راهبر تمام فعالیت های اجتماع؛	زیست غایت مندانه		

### ۳-۵. ترسیم شبکه مضامین

در گام سوم نوبت به ترسیم شبکه اصلی مضامین و استخراج الگوی مفهومی است. پس از رفت و برگشت بین مضامین و تحلیل آنها به پنج مضمون فراگیر می‌رسیم که به نظر می‌رسد از وجه جامعیت معنایی مناسبی جهت تبیین معنویت در بیانات مقام معظم رهبری برخوردار است که در ادامه به تحلیل آنها پرداخته می‌شود.

### ۶. تحلیل داده‌ها

از میان مضامین پایه، فراگیر و سازمانده، تعداد پنج مضمون سازمان‌دهنده به دست آمد که هر کدام از این مضامین، خود از مضامین فراگیر چندگانه برساخته شده است. «بازاندیشی مفهومی معنویت»، «سه‌گانه همسو نگر»، «همگراساز معنویت»، «واگراساز معنویت» و «زیست‌غایت‌مندان» مضامین برساخته‌ای هستند که در الگوی معنویت، از بیانات مقام معظم رهبری به دست آمد:

#### ۱-۶. بازاندیشی مفهومی معنویت

این کد فراگیر برساخته کدهای سازمان‌دهنده «معنویت اخلاق‌مدار»؛ «معنویت دشمن‌گریز»، «معنویت مبتنی بر فطرت» و «معنویت اجتماعی نگر» است. از یک سو معنویت با پیوند یافتن با اخلاق و اجتماع در نگاه مقام معظم رهبری بازتعریف می‌شود، از سویی دیگر ابتدای بر فطرت و توجه به مؤلفه دشمن‌گریزی تعریفی متفاوت از دیگر معنویت‌ها ارائه کرده است؛ از همین روست که معنویت در نگاه رهبری کاملاً منطبق بر نگاه انسان‌شناختی اسلام و قرآن است؛ به عبارتی انسان معنوی در نظر ایشان یعنی انسان اهل ارتباط با خدا، اهل سلوک معنوی، اهل توکل و توسل، اهل بصیرت و آگاهی، اهل احساس مسئولیت، عدالت، تلاش و خدمت؛ یعنی تعریف و گستره‌ای که معظم له از معنویت ارائه می‌دهند بسیار فراتر از جنبه فردی و ارتباط با خداوند است و تمامی ابعاد وجودی انسان را دربر دارد.

معنویت اجتماعی نگر در نگاه ایشان همراه با احساس مسئولیت است. این گونه نیست

که انسان فقط به عبادت فردی بپردازد و از مسائل اجتماعی و سرنوشت انسان‌های دیگر غفلت کند و در عین حال بتوان چنین فردی را فردی معنوی، نامید. معنویت واقعی مورد نظر اسلام در بطن جامعه به رشد و شکوفایی می‌رسد به گونه‌ای که تمام زوایای زندگی‌اش را پوشش می‌دهد؛ یعنی انسان معنوی مورد نظر اسلام فردی فعال و تأثیرگذار است و هر حرکت و تلاشی را در جهت قرب الی الله انجام می‌دهد. مقام معظم رهبری در مورد برخی از معنویت‌های «دنیا‌گریز و ستم‌پذیر» چنین می‌فرماید: «بعضی اهل معنا نیستند، اما هیچ‌نگاهی به عدالت ندارند، این نمی‌شود، اسلام معنویت بدون نگاه به مسائل اجتماعی و سرنوشت انسان‌ها ندارد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۶/۸)؛ همچنین ایشان در دیدار با برخی روحانیون و مبلغان کشور، به رد معنویت بدون توجه به ضروریات دین، می‌پردازند (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۱۱/۰۵).

بنابراین معنویت مورد نظر معظم له علاوه بر جنبه‌های فردی ساحت‌های مختلف دیگری همچون، اجتماع، سیاست، علم و اقتصاد و دیگر جنبه‌های زندگی را نیز در بر می‌گیرد. به عبارتی نوعی پیوند و یکپارچگی نظری و عملی میان معنویت با سیاست، اخلاق، اقتصاد، عدالت و ... وجود دارد که در ذیل به برخی از این موارد اشاره می‌گردد. ایشان همچنین در عرصه مسائل سیاسی و اقتصادی، به آن دسته از کسانی که قصد تبلیغ دین و معنویت دارند، توصیه می‌کنند که توجه به دین و معنویت بدون در نظر گرفتن مسائل سیاسی کاری غلط و اشتباه است (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۶/۲۰).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در نگاه نافذ ایشان عبودیت و معنویت در تمام عرصه‌های زندگی انسان وجود دارد و علاوه بر عرصه سیاست، در کار و تلاش اقتصادی نیز می‌توان قایل به نوعی معنویت شد؛ بدین معنا که کار و فعالیت اقتصادی نوعی عبادت محسوب می‌شود و فردی که در عرصه زندگی به فعالیت اقتصادی مشغول است، همچون مجاهد فی سبیل الله به کار و فعالیت او ارج گذاشته می‌شود (نهج الفصاحه). مقام معظم رهبری نیز فعالیت اقتصادی و پیشرفت بدون معنویت را توهم خطرناکی می‌داند که در گذشته در اذهان جامعه تزریق کرده بودند؛ توهم تقابل و تضاد میان عقلانی زیستن و توسعه‌یافتگی از یک طرف و معنوی زیستن و اخلاقی زیستن از طرف

دیگر همچون اندیشه خطرناکی منجر به فاصله گرفتن از معنویت و دور شدن از فضایل اخلاقی می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۱/۹).

یکی دیگر از زوایای حضور معنویت، توجه به عنصر معنویت دینی در حرکت‌های عملی و پژوهش‌های علمی است که از دید نافذ ایشان پنهان نمانده است. ایشان یکی از راه‌های مصونیت بخشی جوانان و همچنین پیشرفت جامعه را رشد معنوی میان جوانان دانشگاهی می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۳/۲۹)؛ بنابراین معنویت که همان رابطه و اتصال قلبی انسان با خدا و همچنین مجذوب شدن در برابر لطف الهی، راز و نیاز با خدا و ارتباط با اوست دارای ابعاد گوناگونی است به گونه‌ای که اگر امور دنیوی مانند سیاست و اقتصاد و هرگونه کار و فعالیت اگر با تیت قرب الهی صورت گیرد، باعث حرکت انسان به سوی کمال واقعی‌اش می‌شود.

## ۲-۶. واگرا ساز معنویت

با توجه به گستره معنویت در نظرگاه مقام معظم رهبری که جنبه‌های مختلف فردی و اجتماعی را در برمی‌گیرد، موانع مختلفی نیز در مسیر تحقق آن وجود دارد که برخی مربوط به حوزه فردی معنویت و برخی دیگر به حوزه اجتماعی مربوط می‌شود. از دیدگاه ایشان، برخلاف معنویت‌های نوظهور یا معنویت‌های بدون دین، میان برخی عوامل، با معنویت مورد نظر ایشان نوعی واگرایی وجود دارد؛ بدین معنا که وجود این عوامل، تعریف معنویت مدنظر معظم له را از معنی تهی می‌کند، این عوامل تحت عنوان کد «واگرا ساز معنویت» بر ساخته شده است:

**هوای نفس دشمن درونی:** هوای نفس یکی از مهم‌ترین موانع کسب معنویت و رسیدن انسان به کمال حقیقی خویش است که صفات رذیله اخلاقی اعم از خودخواهی‌ها، تکبر و غرور، منیت‌ها، هوسرانی، ضعف‌های اخلاقی و شخصیتی را شامل می‌شود. وجود هوای نفس به عنوان یک عامل بازدارنده از مسیر حرکت انسان به سوی تکامل، در روایات و آیات بسیاری مورد تأکید و اشاره بوده است و به عنوان دشمن درونی به آن اشاره شده که در درون انسان تخم گذاری می‌کند و سپس به

جنب و جوش درمی آید و موجب احاطه کامل بر انسان می شود (نهج البلاغه، خطبه ۷).  
 توجه به مسئله هوای نفس و مبارزه با آن به حدی دارای اهمیت است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن را بزرگ تر از جهاد در راه خداوند می دانند و از آن به جهاد اکبر تعبیر می نمایند (شیخ حر عاملی، ۱۱۰۴ق، ج ۱۵، ص ۱۶۱). همچنین به علت اهمیت و تأثیر این عامل در بازداشت انسان از تکامل است که رهبر فرزانه انقلاب نیز در تقسیم بندی موانع موجود بر سر راه انسان، هوی نفس را دشمنی درونی و خطرناک تر از دشمن بیرونی معرفی می کنند و معتقدند که اگر در درون خود دچار هزیمت نشویم، در بیرون هیچ دشمنی نمی تواند ما را منهزم کند (خامنه ای، ۱۳۷۸/۱/۲۵). با توجه به بیانات ایشان بیشترین ضربه ای که انسان تاکنون خورده است از طریق همین هوی نفس و منیت او بوده است. وجود برخی از رذایل اخلاقی چون «تکبر» نیز ناشی از تبعیت از هوی نفس است. ایشان در رابطه با این رذيله اخلاقی و همچنین دیگر موانع کمال انسان، معتقدند حسد، طمع، برادرکشی و.. مانع بزرگی بر سر راه تکامل انسان است (خامنه ای، ۱۳۷۱/۱/۱۵). بدین معنی که انسانی که اسیر و در بند هوس های آلوده خود باشد هرگز نخواهد توانست با دشمنان بیرونی و قدرت های استکباری مبارزه کند، چنین انسانی گرفتار منیت، نه تنها زمینه نابودی خود را فراهم می کند؛ بلکه با تبعیت از هوس های آلوده چه بسا باعث انحراف یک جامعه و نسلی شود و به علت اهمیت این مسئله است که در متون دینی بر مبارزه با نفس و مذهب ساختن آن تأکید بسیار شده است.

**وجود حکومت های فاسد:** نظر به اینکه در مکتب انسان ساز اسلام، هدف نهایی از خلقت، وصول انسان به قرب الهی است و از طرف دیگر یکی از وظایف اصلی انبیا تشکیل حکومت الهی بوده تا در پناه آن، مسیر و شرایط وصول به کمالات برای انسان محقق گردد؛ هر عاملی که بتواند مانع از تحقق این هدف شود حکم مانعی برای کمال بشریت را دارد.

از این رو مسئله حکومت در نظام اسلامی، از اساسی ترین و مهم ترین مسائل اسلامی است. چرا که وجود حکومت دینی عامل به فعلیت رساندن بسیاری از احکام و دستورات الهی است. اگر مسئله حکومت و ولایت را از دین بگیرند، دین مجموعه احکام متفرق و



مشتتی خواهد شد که به طور یقین نمی‌تواند رسالت اصلی خودش را که به کمال‌رساندن جامعه انسانی است، به انجام برساند. نقطه مقابل این مسئله، وجود حکومت‌های فاسد می‌تواند مانعی بر سر راه تحقق کمال انسانی باشد، چنانچه رهبر معظم انقلاب نیز در بیاناتی به مناسبت‌های متعدد به وجود این مانع توجه داشته و معتقدند که حکومت‌های ظالم و دیکتاتور، در طول تاریخ مانع تکامل انسان‌ها بوده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۱/۱۵).

بر اساس مبانی فوق می‌توان گفت که گرفتاری‌های عمده ملت‌ها در دنیا، ناشی از گرداندگان جوامع است به عبارتی وجود حکومت‌های فاسد است که فساد در ملت را به وجود می‌آورد. فساد ملت‌ها، از بین برنده ارزش‌ها و اصالت‌ها و از بین برنده ایمان انسان‌هاست. امروز این بلای عمومی جوامع غربی است، بلای بی‌ایمانی و سردرگمی و عدم تکیه روحی به یک نقطه مطمئن و بقیه انواع فسادهایی که در دنیا هست، ناشی از همین حکومت‌های نادرست و فاسد است.

بی‌تقوایی جمعی: همان طور که اشاره گردید هوای نفس و توجه به خواسته‌های نفسانی یکی از موانع اصلی انسان در نیل به کمال معنوی اوست. در صورتی که انسان نتواند در حوزه فردی به یک مصونیت درونی که همانا ترکیه است، دست یابد به آفتی دچار می‌شود که همچون ویروسی جامعه را بدان آفت مبتلا می‌نماید. امروزه تهاجم فرهنگی و به انحراف کشاندن اخلاقی جوانان کشورهای اسلامی به عاملی برای تهی کردن معنوی جوامع اسلامی توسط دشمنان اسلام تبدیل شده است. مقام معظم رهبری با اشاره به یکی از رازهای عقب‌افتادگی و انحطاط جوامع اسلامی، رواج نوعی بی‌تقوایی می‌دانند که چون دامن‌گیر جامعه است می‌توان آن را نوعی بی‌تقوایی جمعی دانست. ایشان در این رابطه بیان می‌کنند دنباله‌روی هوای نفس، به تعبیر روایات، ترسناک‌ترین بلایی است که از ابتلای مسلمانان به آن باید ترسید (خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۱۲/۱۱).

همچنین ایشان با اشاره به جنبه دیگری از بی‌تقوایی جمعی خطاب به مسئولین می‌فرماید اگر امروز در جامعه ما، کسانی به فکر سوءاستفاده باشند؛ به جای رفاه ملت، رفاه خودشان را در نظر بگیرند و بی‌اعتنایی به منافع ملت باشند، بی‌تقوایی کرده‌اند.

کسانی که در میان مردم مسئولیت‌های بزرگی بر دوش دارند، اگر وقت و عمر خودشان را در غیر راه انقلاب و مسئولیت انقلابی‌ای که بر عهده‌شان است مصرف نکنند، بی‌تقوایی کرده‌اند. دل سپردن به هوس‌ها و لذت‌های آنی و پیروی از آنها در وقتی که با پیمودن هدف‌های والا و بلند منافات دارد، بی‌تقوایی است، این همان چیزی است که ملت را به زانو درمی‌آورد (خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۱۱/۱۹).

**جدا انگاری دین از دنیا:** پیوند میان دین و دنیا در نظام فکری معظم له برگرفته از مکتب سیاسی اسلام است. مقام معظم رهبری رابطه دین و دنیا را همان مسئله دین و سیاست یا دین و زندگی تعبیر می‌کنند و معتقدند که در مکتب امام نیز ارتباط میان این دو، اساس کار حضرت امام بوده است و این مبنای امام برگرفته از مکتب اسلام است که دنیا مزرعه آخرت است. ایشان در تحلیل رابطه دین و دنیا بیان می‌دارند که تفکیک دین از دنیا به مثابه نابود کردن معنویت و عدالت و خالی کردن زندگی از این جنبه‌هاست (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۳/۱۴).

### ۳-۶. همگرا ساز معنویت

با توجه به بازاندهی مقام معظم رهبری در تعریف معنویت، معظم له عواملی را در این بازسازی و مفهوم‌سازی معنویت مؤثر می‌دانند که بدون آنها معنویت از معنای واقعی خود تهی خواهد بود، این عوامل در کد «همگرا ساز معنویت» تبیین شده است:

**تزکیه نفس:** با توجه به اینکه وجود منیت‌ها، خودخواهی‌ها و رذایل اخلاقی نشئت گرفته از هوای نفس هستند و مانعی بر سر راه تکامل بشریت‌اند، تنها راه نجات از دست این شیطان درونی چیزی نیست جز تلاش در جهت دست‌یابی به فضایل اخلاقی، از این رو از نظر مقام معظم رهبری تسلط بر نفس، راه عزت و شرف هر ملتی خواهد بود (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۷/۱۷)؛ بنابراین اولین گام در تهذیب نفس، تقواست. تقوا عبارت است از اجتناب و پرهیز از خطا و اشتباه و آلودگی و ناپاکی و دل‌سپردن به خط مستقیم تکلیف و وظیفه. از نظر ایشان، شرط توفیق رسیدن به مراحل والای معنویت، تقواست (خامنه‌ای،

چنانچه پیش تر اشاره شد معنویت فقط جنبه فردی خلاصه نمی شود؛ از این رو تقوا نیز به عنوان بعدی از معنویت، دارای جنبه فردی و هم جنبه اجتماعی است؛ پس هر چه مسئولیت ها بالاتر باشد تقوای بیشتری لازم است، با همین دید است که ایشان می فرماید که انسان در هر پست و مقامی که قرار گرفته باید تلاشش در جهت رضای خداوند باشد و وظیفه الهی اش را درست انجام دهد. این که در حدود انجام تکلیف باشید و از انحراف و بی راه رفتن پرهیز بکنید، همان تقواست اگر این احساس در شما پیدا شد و این همت و تلاش را کردید، اولین قدم را که برداشتید، خدای متعال برای قدم دوم، به شما کمک خواهد کرد (خامنه ای، ۱۳۶۹/۱۱/۱۹).

**دعا و توسل:** در آموزه های اسلامی از دعا به عنوان سلاح مؤمن، مانع بلا، صدقه و ... یاد شده است (تمیمی آمدی، ۱۳۸۳: ۷۴). در روایتی از امام رضا علیه السلام آمده است که فرمودند: «دعا، خود اسلحه و ابزار کار مؤمن و ستون دین و روشنی آسمان ها و زمین است» (ابن بابویه، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۴). رهبر معظم انقلاب، یکی از راه های از بین بردن موانع درونی کسب معنویت را دعا و توسل می دانند (خامنه ای، ۱۳۷۱/۱/۱۵).

**وجود حکومت اسلامی:** همان گونه که وجود حکومت های فاسد و مستکبر مانعی بر تحقق معنویت در جامعه است، تشکیل حکومت اسلامی در عصری که بشر در فقدان معنویت به سر می برد می تواند هدایتگر بشر به سوی کمال واقعی باشد. یکی از وظایف حکومت اسلامی بالابردن سطح معنویات جامعه است که می توان گفت به نوعی در درجه اول از اهمیت قرار دارد. پرداختن به تعلیم و تربیت افراد جامعه، تزکیه اخلاقی افراد، رشد دادن استعداد های مردم سرزمین اسلامی، استخدام همه امکانات و ابزارها برای اینکه مردم بتوانند گنجینه های پنهان و استعدادها و خلاقیت ها و ابتکارات خدادادی شان را استخراج کنند.

مقام معظم رهبری تشکیل حکومت اسلامی را در عصر مادی گرایی انفجاری می داند که در ابتدا کسی چندان توجهی به آن نداشت؛ اما انقلاب اسلامی شعله کوچکی بود که کم کم زبانه کشید و ناگهان کشوری بر اساس معنویت ایجاد شد

(خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۱۱/۹)؛ بنابراین به برکت حکومت صالح است که فساد از جامعه رخت برمی‌بندد و مردم رشد معنوی می‌رسند چون یکی از اهداف والای نظام اسلامی، معنویت و تکامل روحی و تعالی اخلاقی افراد جامعه است.

#### ۴-۶. سه‌گانه همسو نگر معنویت

در مکتب اسلام سه عنصر عقلانیت، معنویت و عدالت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند. وجود این سه عنصر است که اسلام واقعی را از اسلام متحجرانه و اسلام ایرانی و آمریکایی جدا می‌کند. در مکتب اسلام، معنویت به عنوان روح و اساس و جوهره اسلام است و عقلانیت به عنوان ابزار کار، بر معنویت تقدم دارد به تعبیر مقام معظم رهبری «اسلام ما، اسلام عقلانی است. عقل کاربرد وسیعی در فهم ما، تشخیص اهداف و تشخیص ابزارهای ما داراست» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۵/۲۵).

**عقلانیت:** این مؤلفه به عنوان ابزاری در کنار معنویت عاملی اساسی جهت رساندن انسان و جامعه به عدالت واقعی است؛ اما اینکه منظور از عقلانیت چیست و کدام معنا از آن مدنظر رهبر فرزانه انقلاب است؛ مطلبی است که از تعمق در بیانات ایشان به دست می‌آید. ایشان معتقدند که عقلانیت یک معنای ظاهری دارد که در این معنا، با محافظه‌کاری، عقل‌گرایی و تابع عقل بودن به یک معنا است. این عقلانیت مدنظر ما نیست؛ زیرا در این معنا شخص محافظه‌کار از هر گونه تغییر و تحولی بیمناک است و خواهان وضع موجود است؛ اما ایشان عقلانیت مورد استفاده در معنویت و کمال را درست برخلاف محافظه‌کاری و آن را منشأ تحولات عظیم می‌دانند؛ برای مثال ایشان تشکیل انقلاب اسلامی را نمونه‌ای از عقلانیت موجود در مکتب امام می‌دانند و معتقدند انقلاب اسلامی ناشی از یک عقلانیت بود (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۶/۸).

ایشان مواردی چون تدوین قانون اساسی، گزینش مردم‌سالاری برای نظام سیاسی کشور، تکیه بر آرای مردمی، سرسختی و عدم انعطاف در برابر دشمنان خارجی، ایجاد روحیه اعتماد به نفس و به عبارتی خوداتکایی را مظاهر و نمودهای عقلانیت می‌دانند که در دوران پیروزی انقلاب توسط حضرت امام خمینی علیه السلام در پیوند و ارتباط با خداوند

تحقق یافت. مقدم بودن عقلانیت در اسلام به معنای نادیده گرفتن آن نیست؛ بلکه تلاش بر این است که عقلانیت مقدم بر همه، اما در کنار معنویت و عدالت ملاحظه شود. به عبارتی هر کدام در جایگاه ویژه خود قرار دارند عقل ما را در تشخیص مصادیق عدالت کمک می‌کند؛ زیرا بدون داشتن ابزار درست عقلانی به چارچوبی جامع از عدالت مورد نظر اسلام نخواهیم رسید. ایشان در این رابطه معتقدند اگر عقل و خرد در تشخیص مصادیق عدالت به کار گرفته نشود، انسان به گمراهی و اشتباه دچار می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۶/۸).

علاوه بر اینکه عقلانیت ابزار کار و مقدم بر معنویت است و در پیشبرد و تشخیص مصادیق درست عدالت، ما را یاری می‌کند، باید خاطر نشان سازیم که عدالت به عنوان سومین رکن از ارکان اسلام، اگر از معنویت و عقلانیت سرچشمه نگیرد در حد یک شعار باقی خواهد ماند؛ یعنی به تحقق واقعی نخواهد رسید. معظم له، عدالت را در اجرا و تحقق به حق تشبیه می‌کنند که «الحق اوسع الاشياء فی التواصف و اضيقتها فی التناصف» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶)؛ یعنی سخن گفتن از عدالت کار راحتی است؛ اما عمل به آن و شناختن مصادیق آن، گاه بسیار دشوار است. ایشان راه شناخت و تحقق عدالت واقعی را به کاربردن عقل می‌دانند اما این عقل باید با معنویت همراه باشد. اگر معنویت را در عدالت شرط ندانیم چه بسا که عدالت به ضد خودش تبدیل شود (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۶/۲).

بنابراین در نگاه مقام رهبری عقلانیت، معنویت و عدالت سه رکن از ارکان اسلام است که عقلانیت جنبه ابزار را دارد؛ بدون در نظر گرفتن دو عنصر نخست (عقلانیت و معنویت) رکن سوم که در اسلام اهمیت بسیاری نیز دارد محقق نخواهد شد؛ به عبارتی این سه رکن چنان به هم پیوسته هستند که تفکیک آنها امکان ندارد.

**معنویت و سیاست:** چنانچه پیش‌تر اشاره شد، معنویت مورد نظر رهبر فرزانه انقلاب، معنویتی تک‌بعدی نیست که فقط جنبه فردی داشته باشد و انسان فارغ از مسائل اجتماعی و سرنوشت دیگر انسان‌ها باشد. ایشان در پیوند میان سیاست و معنویت معتقدند که کسانی که تلاش دارند تحت عنوان دین‌داری و معنویت جوانان را

سیاست‌زدایی کنند و از دخالت از سرنوشت کشور دورنگه دارند چنین افرادی دچار انحراف هستند و موجب به خطا رفتن دیگران نیز می‌شوند. توجه به سیاست و مسائل پیرامون آن در نگاه ایشان نشئت گرفته از اخلاق و معنویت است؛ «اگر سیاست از اخلاق جدا شد، از معنویت جدا شد، آن وقت سیاست‌ورزی، می‌شود یک وسیله‌ای برای کسب قدرت» (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۶/۲۰).

بنابراین جدایی دین از سیاست، معنویت از سیاست از خطرهای جدی است که توسط دشمنان در دنیای اسلام ترویج شده است در نظام‌های سکولار بی‌ارتباط با دین، اخلاق و معنویت در اغلب آنها از بین رفته است. با جدا شدن اخلاق از سیاست، سیاست جنبه غیراخلاقی پیدا می‌کند آن‌هم مبنی بر محاسبات مادی و سودجویانه.

#### ۵-۶. زیست‌مبتنی بر حیات طیبیه؛ غایت معنویت

بر اساس آموزه‌های اسلامی، حیات دارای دو جلوه است؛ یکی جلوه‌ای که آدمی حیات را به بازی گرفته و برای آن ارزشی غیر از نیازهای مادی و لذت‌جویانه قایل نباشد و دیگری جلوه حقیقی حیات است که انسان خدا را تنها هدف حیات خود قرار داده و تمامی افکار و رفتارش را در جهت رضا و قرب به خدا تنظیم می‌نماید. در قرآن کریم از این جلوه حقیقی حیات به «حیات طیبیه» تعبیر می‌نماید که می‌توان آن را حیات در پرتو معنویت نیز نامید. مقام معظم رهبری نیز پس از تبیین معنویت اسلامی و بیان شاخصه‌های این نوع معنویت در اسلام، حیات طیبیه را نتیجه این نوع معنویت می‌داند و معتقدند که ایران با پیروزی انقلاب و تلاش‌های توأم با اخلاص و معنویت حضرت امام خمینی توانست در مسیر رسیدن به حیات طیبیه قرار گیرد (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۲/۱۸)؛ بنابراین و با توجه به اینکه راه رسیدن به حیات طیبیه استفاده از دنیا به عنوان ابزار است و دنیا به عنوان مزرعه آخرت تلقی شده است؛ هر فردی برای تحقق این منظور وظیفه‌ای بر عهده دارد. ایشان در این زمینه معتقدند که باید جامعه و هر حرکت و تلاشی که به سوی معنویت می‌رود و می‌تواند انسان را به حیات طیبیه و کمال شایسته انسانی برساند؛ باید با معنویت منطقی و مستدل و صادقانه حفظ و

تضمین شود. ایشان در راستای همین مسئله بیان می‌دارند که اگر در طی این مسیر، رایحه دوری از معنویت استشمام شود، حرکت به سمت حیات طیبه آسیب می‌بیند (خانم‌ای، ۱۳۶۹/۲/۲۲).

خلاصه اینکه نتیجه معنویت اسلامی، حیات طیبه‌ای است که هم شامل رشد معنوی فردی و رساننده انسان به قرب الی‌الله است و هم آثاری در زندگی اجتماعی و دنیوی دارد که تمامی حوزه‌های سعادت دنیوی از جمله رفاه اقتصادی، اجتماعی، امنیت فکر و اندیشه و.. را در بردارد که تمامی این‌ها وابسته به تشکیل حکومت اسلامی است که در سایه آن، بسترها و زمینه‌های رسیدن انسان‌ها به کمالات حقیقی و سعادت اخروی آنها فراهم می‌شود.

### نتیجه‌گیری

چنانچه اشاره شد امروزه تغییر و تحولات سریع عصر حاضر در همه ابعاد، رشد و گسترش شهرنشینی و به تبع آن تغییرات اجتماعی را در حوزه‌های گوناگون به‌ویژه در عرصه دین‌داری و جهت‌گیری دینی در پی داشته است. مطالعات نشان می‌دهد که نسل سوم انقلاب در سبک دین‌داری، با ترجیح دادن دین‌داری خصوصی، ترجیح مرجعیت علمی بر مرجعیت دینی، پذیرش آرام تفکر سکولار عرفانی - فلسفی، دچار چالش‌های ذهنی و خلأ معنویت شده‌اند. از سویی دیگر بر اساس برخی نظریه‌ها، معنویت‌گرایی، مراقبه متعالی، دعا و یوگا با بازیابی سلامت جسمی و ذهنی، یافتن معنایی برای زندگی و بهبود روابط با دیگران، ارتباط دارد. گرایش جوانان به سمت دین‌واره‌هایی که مناسب چندانی به مبانی دین اسلام و اندیشه شیعی ندارند، ضرورت پرداختن به معنویت حقیقی و عرفان اصیل مبتنی بر آموزه‌های اسلام را دوچندان می‌کند. هرچند بدیل‌های معنویت از ساده تا پیچیده، در حال جایگزینی خود با هویت دینی نسل جوانان است؛ لیکن نشان‌دادن معنویت اصیل یا حداقل خوانشی مبتنی بر آموزه‌های دینی که بتواند پاسخ‌گوی نیاز جوانان به معنویت باشد، می‌تواند امری مهم و ضروری باشد؛ از این رو در این پژوهش تلاش شد تا با واکاوی سخنان برترین اندیشمندان و صاحب‌نظر دینی،

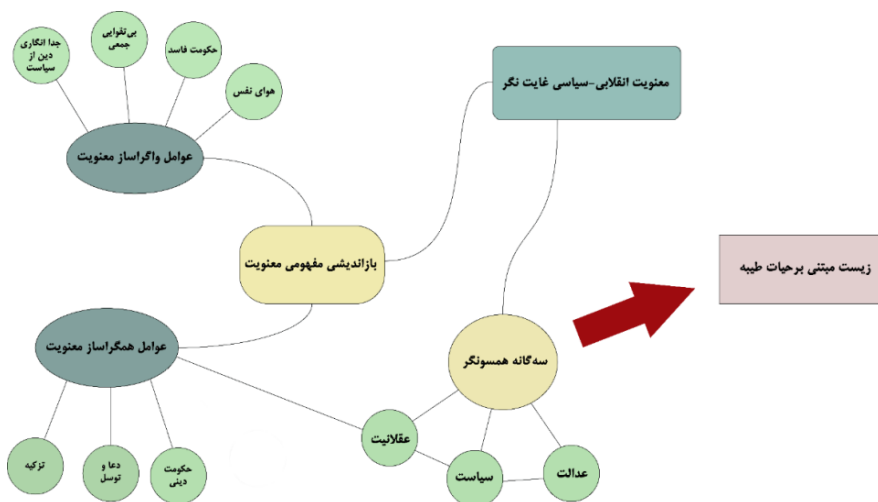
معنویت و مؤلفه‌های آن نشان داده شود. با تحلیل داده‌ها، محقق به استخراج الگوی مفهومی معنویت از دیدگاه مقام معظم رهبری پرداختند که در شکل شماره ۳ این الگو نشان داده شده است:

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت معنویت در بیانات مقام معظم رهبری با محوریت اخلاق مورد بازاندیشی قرار می‌گیرد و به نوعی تعریفی تازه به خود می‌گیرد؛ به نحوی که با معنویت‌های زاهدانه و صوفیانه که نوعی دنیاگریزی را در خود دارد و تارک دنیاست، فاصله دارد. همچنین این معنویت، با معنویت‌های برگرفته از عرفان‌های سکولار و دین‌واره‌ها نیز، متفاوت است؛ زیرا معنویت‌های منهای شریعت، زمینه‌ساز سلطه‌گری استکبار را فراهم می‌کند؛ در حالی که معنویت مدنظر معظم له، با شاخصه انقلابی-سیاسی، در پرتو وجود حکومت دینی به رشد و کمال می‌رسد.

علاوه بر این معنویت یادشده بر پایه زیست اجتماعی نمود می‌یابد؛ بدین معنا که با تلفیق سه گانه معنویت، عقلانیت و عدالت در بطن خود، حیات طیبه را رقم می‌زند. تأکید مقام معظم رهبری بر عنصر سه گانه در این فرایند تا بدان حدی است که از دید اندیشمندان علوم اجتماعی نیز مخفی نمانده، همان‌طور که در بحث از رویکردهای نظری به معنویت گذشت، برخی از این اندیشمندان این نوع معنویت را «معنویت گرای سیاسی» می‌نامند که ریشه در دین دارد. منظور از «معنویت گرای سیاسی» که قلب تحلیل کسانی چون فوکو از انقلاب را نشان می‌دهد، این است که انقلاب اسلامی در ایران با رهیافتی مبتنی بر معنویت در عرصه جهانی بروز یافته است، شاید این همان چیزی است که در بیانات مقام معظم رهبری نیز بدان تأکید می‌شود. هرچند این معنویت از این جنبه تازه، بدیع و متفاوت از انواع معنویت‌هاست که با پیوند خوردنش با عدالت، حضور اجتماعی و انقلابی خود را نشان می‌دهد؛ از همین روست که کسانی چون فوکو این معنویت را، در زمره منطق بازگشت به ارزش‌های باستانی دسته‌بندی نمی‌نماید. به اعتقاد او این معنویت گرای سیاسی به عنوان محور و قطب اصلی انقلاب اسلامی ایران، بیش از آنچه ناظر به گذشته و بازگشت به ارزش‌های کهن باشد، در صدد ارائه تعریف جدیدی از «عقلانیت سیاسی» است. عقلانیتی که در آن معنویت هم سهم و جایگاه



عظیمی دارد. این همان ویژگی متمایزکننده انقلاب اسلامی است که آن را به الگوی جدیدی تبدیل کرده است. نوآوری انقلاب اسلامی در جمع بین عقلانیت و معنویت در سیاست است. معنویت با برخورداری از عناصر همگرایی چون تهذیب نفس، دعا و توسل، وجود حکومت دینی و عقلانیت، پیوند وثیق خود را با سیاست و عدالت به نحوی بازتعریف می کند تا بتواند به غایت نهایی خود که دستیابی به زیست مبتنی بر حیات طیبه است، دست یابد؛ از همین رو می توان گفت غایت معنویت در نگاه معظم له، برخورداری از زیست مؤمنانه است که مرز میان عرفان های سکولار، معنویت های زاهدانه و معنویت های دنیا گریز است.



نمودار شماره ۱: استخراج الگوی مفهومی معنویت انقلابی-سیاسی غایت نگر

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

\*\* نهج البلاغه. (۱۳۷۹). ترجمه و شرح: محمد دشتی. قم: انتشارات مشرقین.

\*\* نهج الفصاحه. (۱۳۸۵). ترجمه و شرح: علی اکبر میرزایی. قم: انتشارات عصر جوان.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (بی تا). عیون اخبار الرضا علیه السلام (محمدتقی آقا نجفی اصفهانی). تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.

۲. الیاده، میرچا. (۱۳۹۹). مقدس و نامقدس (مترجم: نصرالله زنگویی). تهران: انتشارات سروش.

۳. ایمان، محمدتقی. (۱۳۹۴). فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۴. پولارد، سیدنی. (۱۳۵۴). اندیشه ترقی (مترجم: حسین اسدپور پیرانفر). تهران: امیرکبیر.

۵. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۳۸۳). غرر الحکم و درر الکلم (مترجم: محسن موسوی). قم: دارالحديث.

۶. حبیب زاده خطبه سرا، رامین. (۱۳۸۴). بررسی انواع دینداری در میان دانشجویان دانشگاه. پایان نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۸/۱۱/۰۹). دیدار با مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی. برگرفته از: پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/e82672>

۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۹/۰۲/۲۲). دیدار با روحانیون و ائمه جمعه و جماعات استان مازندران. برگرفته از: پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/d74841>

۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۹/۱۱/۱۹). خطبه‌های نماز جمعه تهران. برگرفته از: پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/e05355>

۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰/۰۷/۱۷). سخنرانی در دیدار با خانواده شهدا. برگرفته از: پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/f20052>

۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۱/۰۱/۱۵). بیانات در اجتماع مردم مشهد در روز عید سعید فطر. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/a08828>
۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۳/۱۲/۱۱). خطبه‌های نماز عید سعید فطر. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/h76916>
۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۸/۰۱/۲۵). بیانات در دیدار جمعی از پرسنل ارتش. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/e05576>
۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۳/۰۵/۲۵). دیدار با مسئولان و وزارت امور خارجه. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/z80376>
۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۴/۰۲/۱۸). بیانات در اجتماع بزرگ مردم رفسنجان. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/f71204>
۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۴/۰۳/۱۴). بیانات در مراسم شانزدهمین سالگرد ارتحال امام خمینی علیه السلام. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/g07843>
۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۴/۰۶/۰۸). در دیدار رئیس‌جمهور و هیات وزیران. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/q83208>
۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۴/۱۱/۰۵). دیدار با روحانیون و مبلغان در آستانه ماه محرم. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/u20755>
۱۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۶/۰۹/۰۳). پیام به چهل و دومین نشست سالانه اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/d60959>
۲۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۷/۰۶/۰۲). دیدار رئیس‌جمهور و اعضا هیئت وزیران. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/m17650>
۲۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۸/۰۳/۲۹). خطبه‌های نماز جمعه تهران. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/r30538>
۲۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۸/۰۶/۱۶). بیانات در دیدار اعضای هیئت دولت برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/u03393>

۲۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۸/۰۶/۲۰). خطبه‌های نماز جمعه تهران. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/a40524>
۲۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۹/۰۱/۰۹). بازدید از توانمندی‌های صنعت خودروسازی. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/r90844>
۲۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰/۱۱/۱۰). بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در اجلاس جهانی «جوانان و بیداری اسلامی» برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/q62574>
۲۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰/۱۱/۱۴). خطبه‌های نماز جمعه تهران + ترجمه خطبه عربی. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/p42770>
۲۷. خرمداد، محمدباقر. (۱۳۷۷). فوکو و انقلاب اسلامی: معنویت‌گرایی در سیاست. پژوهشنامه متین، (۱)، صص ۲۰۹-۲۲۴.
۲۸. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۰). جریان‌شناسی ضد فرهنگ‌ها. قم: مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
۲۹. خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۲). چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
۳۰. خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۶). صحیفه نور. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
۳۱. خنیفر، حسین، مسلمی، ناهید. (۱۳۹۵). روش‌های پژوهش کیفی. تهران: انتشارات نگاه دانش.
۳۲. داوری اردکانی. (۱۳۸۷). علم و دین و معنویت در قرن ۲۱. مجموعه مقالات عرفان و معنویت.
۳۳. زارع، مریم. (۱۳۸۴). تغییر نگرش‌ها و رفتارهای دینی جوانان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.
۳۴. پورزارع، نسیم مهدی؛ بحری، سوری. (۱۳۸۴). «یوگا عامل تندرستی». نشریه پرستاری ایران، (۱۸)، صص ۸۵-۹۱.
۳۵. زمانی، شهریار. (۱۳۸۴). ماجرای معنویت در دوران جدید. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۳۶. سراج‌زاده، سیدحسین. (۱۳۸۳). چالش‌های دین و مدرنیته. تهران: طرح نو.
۳۷. شاکر نژاد، احمد. (۱۳۹۷). معنویت‌گرایی جدید: مؤلفه‌های مفهومی، لوازم اعتقادی و نشانه‌های گفتمانی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۸. شلدارک، فیلیپ. (۱۳۸۰). معنویت و الهیات. مجله هفت آسمان، ۳(۹ و ۱۰)، صص ۲۴۳-۲۷۲.
۳۹. شیخ حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۱۰۴ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).  
۴۰. شیخ‌الاسلامی، سیدحسین. (۱۳۸۵). گفتار امیرالمؤمنین علی (ع). قم: انتشارات انصاریان.
۴۱. رودگر، محمدجواد. (۱۳۹۵). کارکردهای معنویت در عرصه‌های اجتماعی از دیدگاه مقام معظم رهبری. نشریه مطالعات معنوی، (۱۰)، صص ۵۹-۸۶.
۴۲. مهری، کریم. (۱۳۹۶). تدوین یک الگوی نظری (تحلیلی) در خصوص تحول معنوی براساس بیانات مقام معظم رهبری. نشریه تربیت اسلامی، (۲۴)، صص ۷-۲۹.
۴۳. کریمی‌پور، الله کرم. (۱۳۸۱). دغدغه‌های معنویت‌اندیشی در عصر تجدد. پگاه حوزه، (۸۱) برگرفته از: <http://ensani.ir/fa/article/62424>
۴۴. گلشنی، مهدی. (۱۳۸۵). علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۵. محدثی گیلوایی، حسن. (۱۳۸۶). آینده جامعه قدسی: امکانات و چشم‌انداز اجتماعی سیاسی دین در ایران پساانقلابی. مجله انجمن جامعه‌شناسی ایران، (۸)، صص ۷۶ تا ۱۱۲.
۴۶. محدثی گیلوایی، حسن. (۱۳۹۵). جریان‌های دینی و معنوی بدیع بررسی و نقد رویکردهای تبیینی و جهت‌گیری‌های هنجاری و راهبردهای عملی (مجموعه مقالات: گزارش وضعیت اجتماعی کشور، ج ۲). تهران: شورای اجتماعی کشور پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم تحقیقات و فناوری.
۴۷. محمدپور، احمد. (۱۳۹۲). روش تحقیق کیفی ضد روش ۱. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۴۸. مرجایی، سیدهادی. (۱۳۸۰). بررسی انتقادات دینی و جهت‌گیری سکولاریستی و دنیاگرایی در بین جوانان دانشگاهی. نامه پژوهش، (۲۰ و ۲۱)، صص ۱۲۹-۱۴۳.

۴۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). علل گرایش به مادی‌گری. تهران: انتشارات صدرا.
۵۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). انسان کامل. تهران: انتشارات صدرا.
۵۱. مظاهری سیف، حمیدرضا. (۱۳۹۳). معنویت‌رهایی‌بخش: پژوهشی در باب معنویت با تکیه بر اندیشه‌های مقام معظم رهبری. تهران: صهای یقین.
۵۲. مظاهری سیف، حمیدرضا. (۱۳۹۹). رویکرد معنوی به انتظار در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای و معنویت‌های نوظهور. جامعه مهدوی، (۱۱)، صص ۱۱۶-۱۸۶.
۵۳. معین، محمد. (۱۳۸۶). فرهنگ معین. تهران: انتشارات ثامن.
۵۴. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۶). انسان مدرن و اندیشه پیشرفت. آیین، (۱۱ و ۱۲)، صص ۴۸-۵۲.
۵۵. مؤسسه فرهنگی قدر ولایت، سیدعلی خامنه‌ای. (۱۳۸۰). اخلاق و معنویت از دیدگاه مقام معظم رهبری. تهران: مؤسسه فرهنگی قدر ولایت.
۵۶. میرسندهی، محمد. (۱۳۸۳). مطالعه میزان و انواع دینداری. رساله دکتری جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.
۵۷. نصر، سیدحسین. (۱۳۷۸). معنویت و علم، همگرایی یا واگرایی (مترجم: فروزان راسخی). فصلنامه نقدونظر، (۱۹)، صص ۷۴-۸۷.
۵۸. نصر، سیدحسین. (۱۳۸۷). در جست‌وجوی امر قدسی (مترجم: سیدمصطفی شهرآیینی). قم: نشر نی.
۵۹. نصر، سیدحسین. (۱۳۸۵). معرفت و معنویت (مترجم: ان‌شالله رحمتی). تهران: انتشارات سهروردی.
۶۰. نوابخش، مهرداد، پوریوسفی، حمید و میرآخوری، مژگان. (۱۳۸۸). میزان پایبندی مذهبی دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرمسار. پژوهش‌نامه علوم اجتماعی، (۳)، صص ۶۱-۹۱.
۶۱. هرویولژره، دانیل. (۱۳۸۰). انتقال و شکل‌گیری هویت‌های اجتماعی در ایران دینی در مدرنیته (مترجم: سید محمود نجاتی حسینی). نامه پژوهش، (۲۰ و ۲۱)، صص ۲۸۷-۳۰۹.

62. Eftekhari khansari, T. (2013). *Women, self and life transformation in an Iranian spiritual movement Inter-universal mysticism*. womens study (Unpublished doctoral dissertation). Women's Studis, University of York.
63. Mcintosh, D.N, Poulin, M.J., Silver, R.C., & Holman, E. A. (2011). The distinct roles of spirituality and religiosity in physical and mental health after collective trauma: A national longitudinal study of responses to 9/11 attacks. *Journal of Behavioral Medicine*, 34(6), pp. 497-507.
64. Nandy, Ashis. (1998). *The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance in Rajeev of critics*. Dehli Oxford university press.

## References

\*The Holy Quran

\*\* *Nahj al-Balagha*. (1379 AP). (Dashti, M, Trans.). Qom: Mashreghain Publications.

[In Persian]

\*\* *Nahj al-Fasaha*. (1385 AP). (Mirzaei, A. A, Trans.). Qom: Asr Javan Publications.

[In Persian]

1. Davari Ardakani. (1387 AP). *Science, religion and spirituality in the 21st century*. A collection of articles on mysticism and spirituality. [In Persian]
2. Eftekhari Khansari, T. (2013). *Women, self and life transformation in an Iranian spiritual movement Inter-universal mysticism. women's study* (Unpublished doctoral dissertation). Women's Studies, University of York. [In Persian]
3. Eliade, M. (1399 AP). *Sacred and Unholy* (Zangouei, N, Trans.). Tehran: Soroush Publications. [In Persian]
4. Golshani, M. (1385 AP). *Science, religion and spirituality on the threshold of the 21st century*. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
5. Habibzadeh Khotbesara, R. (1384 AP). *Examining types of religiosity among university students*. Master's thesis. Tehran: Tarbiat Modares University. [In Persian]
6. Herviolje, D. (1380 AP). *The transmission and formation of social identities in religious Iran in modernity* (Nejati Hosseini, S. M, Trans.). Nameh Pajouhesh, 5(20 & 21), pp. 287-309. [In Persian]
7. Ibn Babewayh, M. (n.d.). *Oyoun Akhbar al-Reza* (Mohammad Taghi Agha Najafi Isfahani). Tehran: Islamic Scientific Publications.
8. Iman, M. T. (1394 AP). *Philosophy of research method in humanities*. Qom: University and Howzeh Research Institute. [In Persian]
9. Karamipour, A. (1381 AP). Concerns of spiritual thinking in the modern age. *Pegah Howze*, (81). From: <http://ensani.ir/fa/article/62424>. [In Persian]
10. Khamenei, S. A. (02/06/1387 AP). *The meeting of the president and the members of the cabinet*. From: the information website of the Office for the Preservation



- and Publication of Ayatollah Khamenei's Works <https://b2n.ir/m17650>. [In Persian]
11. Khamenei, S. A. (03/09/1386 AP). *Message to the 42nd annual meeting of the Union of Islamic Student Associations in Europe*. From: Information website of Ayatollah Khamenei's Works Preservation and Publishing Office. <https://b2n.ir/d60959>. [In Persian]
  12. Khamenei, S. A. (05/11/2013 AP). *Meeting with clerics and missionaries on the eve of Muharram*. From: Information website of the Office of Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works <https://b2n.ir/u20755>. [In Persian]
  13. Khamenei, S. A. (06/16/1388 AP). *Statements in the meeting with members of the government delegation*. From: Ayatollah Khamenei's Works Preservation and Publication Information Website <https://b2n.ir/u03393>. [In Persian]
  14. Khamenei, S. A. (09/01/1389 AP). *Visiting the capabilities of the automotive industry*. From: Information website of the Office of Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works <https://b2n.ir/r90844>. [In Persian]
  15. Khamenei, S. A. (09/11/1368 AP). *Meeting with officials and agents of the Islamic Republic of Iran*. From: the information website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works. <https://b2n.ir/e82672>. [In Persian]
  16. Khamenei, S. A. (10/11/2013 AP). *Statements at the meeting of the participants in the "Youth and Islamic Awakening" world summit*. From: the information website of the office of preservation and publication of Ayatollah Khamenei's works <https://b2n.ir/q62574>. [In Persian]
  17. Khamenei, S. A. (11/12/1373 AP). *Eid al-Fitr prayer sermons*. From: Information website of the Office of Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works <https://b2n.ir/h76916>. [In Persian]
  18. Khamenei, S. A. (14/03/1384 AP). *Statements at the ceremony of the 16th anniversary of Imam Khomeini's demise*. From: Information website of the Office of Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works <https://b2n.ir/g07843>. [In Persian]

19. Khamenei, S. A. (14/11/2013 AP). *Friday sermons in Tehran + translation of the Arabic sermon*. From: the information website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works. <https://b2n.ir/p42770>. [In Persian]
20. Khamenei, S. A. (15/01/1371 AP). *Statements in the gathering of the people of Mashhad on the day of Eid al-Fitr*. From: Information website of the Office of Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works <https://b2n.ir/a08828>. [In Persian]
21. Khamenei, S. A. (17/07/1370 AP). *Speech at the meeting with the families of the martyrs*. From: the information website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works <https://b2n.ir/f20052>. [In Persian]
22. Khamenei, S. A. (18/02/1384 AP). *Statements in the large gathering of Rafsanjan people*. From: Information website of the Office of Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works <https://b2n.ir/f71204>. [In Persian]
23. Khamenei, S. A. (19/11/1369 AP). *Friday sermons in Tehran*. From: Information website of Ayatollah Khamenei's Works Preservation and Publication Office <https://b2n.ir/e05355>. [In Persian]
24. Khamenei, S. A. (20/06/1388 AP). *Friday sermons in Tehran*. From: Information website of the Office of Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works <https://b2n.ir/a40524>. [In Persian]
25. Khamenei, S. A. (22/02/1369 AP). *Meeting with clerics and Friday imams and congregations of Mazandaran province*. From: Information website of the Office of Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works <https://b2n.ir/d74841>. [In Persian]
26. Khamenei, S. A. (25/01/1378 AP). *Statements in a group meeting of army personnel*. From: Information website of the Office of Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works <https://b2n.ir/e05576>. [In Persian]
27. Khamenei, S. A. (25/05/1383 AP). *Meeting with officials and the Ministry of Foreign Affairs*. From: Information website of the Office of Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works <https://b2n.ir/z80376>. [In Persian]

28. Khamenei, S. A. (29/03/1388 AP). *Friday sermons in Tehran*. From: Information website of the Office of Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works <https://b2n.ir/r30538>. [In Persian]
29. Khamenei, S. A. (06/08/1384 AP). *In the meeting of the President and the Council of Ministers*. From: Information website of the Office of Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works <https://b2n.ir/q83208>. [In Persian]
30. Khanifar, H., & Moslemi, N. (1395 AP). *Qualitative research methods*. Tehran: Negah Danesh Publications. [In Persian]
31. Khomeini, R. (1382 AP). *Forty hadiths*. Tehran: Imam Khomeini's Works Editing and Publishing Institute. [In Persian]
32. Khomeini, R. (1386 AP). *Sahifeh Nour*. Tehran: Imam Khomeini's Works Editing and Publishing Institute. [In Persian]
33. Khorramshad, M. B. (1377 AP). Foucault and the Islamic Revolution: Spiritualism in Politics. *Matin Research Journal*, (1), pp. 209-224. [In Persian]
34. Khosropanah, A. (1390 AP). *Movement studies of countercultures*. Qom: New Islamic Wisdom Cultural Institute. [In Persian]
35. Malekian, M. (1386 AP). Modern man and the idea of progress. *Ayeen*, (11 & 12), pp. 48-52. [In Persian]
36. Marjaei, S. H. (1380 AP). Examining religious criticism and secularist and worldly orientation among university youth. *Nameh Pajouhesh*, (20 & 21), pp. 129-143. [In Persian]
37. Mazaheri Seif, H. R. (1393 AP). *Liberating spirituality: a research on spirituality based on the thoughts of the Supreme Leader of Iran*. Tehran: Sahbaye Yaqin. [In Persian]
38. Mazaheri Seif, H. R. (1399 AP). Spiritual approach to waiting in the thought of Ayatollah Khamenei and emerging spiritualities. *Mahdavi Society*, 1(1), pp. 116-186. [In Persian]
39. Mcintosh, D.N, Poulin, M.J., Silver, R.C., & Holman, E. A. (2011). The distinct roles of spirituality and religiosity in physical and mental health after collective

- trauma: A national longitudinal study of responses to 9/11 attacks. *Journal of Behavioral Medicine*, 34(6), pp. 497-507.
40. Mehri, K. (1396 AP). Developing a theoretical (analytical) model regarding spiritual transformation based on the statements of the Supreme Leader of Iran. *Islamic Education Journal*, (24), pp. 7-29. [In Persian]
  41. Mirsondesi, M. (1383 AP). *Studying the amount and types of religiosity*. Sociology Doctoral Dissertation, Faculty of Social Sciences, University of Tehran. [In Persian]
  42. Moein, M. (1386 AP). *Moein dictionary*. Tehran: Saman Publications. [In Persian]
  43. Mohadesi Gilvaei, H. (1386 AP). The future of the holy society: possibilities and socio-political perspective of religion in post-revolutionary Iran. *Journal of Iranian Sociological Association*, (8), pp. 76-112. [In Persian]
  44. Mohadesi Gilvaei, H. (1395 AP). *Novel religious and spiritual currents, review and critique of explanatory approaches and normative orientations and practical strategies* (collection of articles: report on the social situation of the country, Vol. 2). Tehran: Social Council of Iran, Research Institute of Cultural and Social Studies, Ministry of Science, Research and Technology. [In Persian]
  45. Mohammadpour, A. (1392 AP). *Qualitative research method against method 1*. Tehran: Sociologists Publications. [In Persian]
  46. Motahari, M. (1385 AP). *Causes of tendency to materialism*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
  47. Motahari, M. (1386 AP). *Perfect human*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
  48. Nandy, A. (1998). *The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance in Rajeev of critics*. Delhi Oxford university press.
  49. Nasr, S. H. (1378 AP). Spirituality and science, convergence or divergence (Rasekhi, F, Trans.). *Journal of Naqd va Nazar*, (19), pp. 74-87. [In Persian]
  50. Nasr, S. H. (1385 AP). *Knowledge and spirituality* (Rahmati, E, Trans.). Tehran: Sohrevardi Publications. [In Persian]
  51. Nasr, S. H. (1387 AP). *In search of the holy matter* (Shahr Ayeeni, S. M, Trans.). Qom: Ney Publications. [In Persian]

52. Navabakhsh, M., & Pour Yosefi, H., & Mirakhorli, M. (1388 AP). The degree of religious adherence of students of Islamic Azad University, Garmsar branch. *Research Journal of Social Sciences*, 3(3), pp. 61-91. [In Persian]
53. Pollard, S. (1354 AP). *Andishe Taraghee* (Asadpour Piranfar, H, Trans.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
54. Pourzare, N., & Bahri Soori, M. (1384 AP). "Yoga is a factor of well-being. *Iranian Journal of Nursing*, (18), pp. 85-91. [In Persian]
55. Qadr Velayat Cultural Institute, Khamene'ei, S. A. (1380 AP). *Ethics and spirituality from the perspective of the Supreme Leader of Iran*. Tehran: Qadr Velayat Cultural Institute. [In Persian]
56. Roudgar, M. J. (1395 AP). The functions of spirituality in social fields from the perspective of the Supreme Leader of Iran. *Journal of Spiritual Studies*, (10), pp. 59-86. [In Persian]
57. Serajzadeh, S. H. (1383 AP). *Challenges of religion and modernity*. Tehran: Tarhe No. [In Persian]
58. Shakernejad, A. (1397 AP). *New Spiritualism: Conceptual Components, Beliefs and Discourse Signs*. Qom: Islamic Science and Culture Academy. [In Persian]
59. Sheikh al-Islami, S. H. (1385 AP). *The speech of Amirul Momineen Ali*. Qom: Ansarian Publications. [In Persian]
60. Sheikh Hor Ameli, M. (1104 AH). *Wasa'il Al-Shia*. Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
61. Sheldark, P. (1380 AP). Spirituality and theology. *Haft Asman magazine*, 3(9 & 10), pp. 243-272. [In Persian]
62. Tamimi Amadi, A. (1383 AP). *Ghurar al-Hikam va Durar al-Kalim* (Mousavi, M, Trans.). Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
63. Zamani, S. (1384 AP). *The story of spirituality in the new era*. Tehran: Cultural Islamic Publishing Office. [In Persian]
64. Zare, M. (1384 AP). *Changing religious attitudes and behaviors of young people*. Master thesis of Faculty of Social Sciences, University of Tehran. [In Persian]

## The Role of Social Customs in Creating Insecure Attachment to God: Based on the Model of a Pure Heart

Minoo Asad Zandi<sup>1</sup>

Ali Seyed Kalal<sup>2</sup>

Received: 08/09/2022

Accepted: 13/02/2023



### Abstract

This study aims to use non-religious spiritualities for peace, happiness, satisfaction with life in a personal style, regardless of religious teachings, causing transformation in the religious life of Muslim people. This study was conducted with the aim of explaining the role of social custom in creating a tendency towards extra-religious or secular spirituality in Iranian society. The method of this research is a hybrid study, based on the model of Krusel et al. (2003) with an exploratory-discovering approach and the theory of the pure heart. Qualitative data from non-systematic review and content analysis of various types of spirituality, complementary medicine applications, personality theory, and spiritual pathology theory of the pure heart model were combined with quantitative data from clinical applications of the model. The validity of the meta-

---

1. Assistant Professor of Medicine, Qur'an and Hadith Research Center, Baqiyatullah University of Medical Sciences, Tehran, Iran (corresponding author). Mazandi498@gmail.com.

ORCID code: 0001-5149-6374-0000

2. Graduated from Faculty of Psychology and Educational Sciences, Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran. ali.seyedkalal@gmail.com. ORCID Code: 0003-0003-3524-864X

---

\* Asad Zandi, M. & Seyed Kalal, A. (1401 AP). The Role of Social Customs in Creating Insecure Attachment to God: Based on the Model of a Pure Heart. *Journal of Islam and the Studies of Spirituality*, 1(2). pp. 95-128. DOI: 10.22081/JSR.2023.64855.1030

inferences of the research was measured in the quantitative data section through internal-external validity, in the qualitative data section with "reliability" or "capability index". The findings of the study including adapting religion to the custom and lifestyle of social models, lead to a change in the central tendency of people from safe attachment to God to attachment to someone other than God. The lack of ability to explain the purpose and meaning of life spiritually, introducing the sufferings of life as a punishment for sins, by cutting off secure attachment to God, creating spiritual distress and inefficiency of the meaning of life, inclines people to search for peace and the meaning of life through trans-religious or secular spirituality. Based on the findings of this research, considering the impact of interpersonal communication and the lifestyle of role models in the formation of people's personality and the role of social custom in the type of attachment to God, it is recommended to use the pure heart care protocol to deepen the spirituality of followers of religious spiritualism.

### **Keywords**

Patient, family, secularism, complementary medicine, help-seeker, spirituality, trans-religious spirituality.

## نقش عرف اجتماعی در ایجاد دلستگی غیرایمن به خداوند: مبتنی بر مدل قلب سلیم

مینو اسدزندی<sup>۱</sup>      علی سیدکلال<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۷      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۴



### چکیده

هدف این پژوهش استفاده از معنویت‌های غیردینی برای آرامش، شادی، رضایت از زندگی به سبک شخصی، فارغ از آموزه‌های دینی، سبب تحول در زیست دینی مردم مسلمان می‌شود. این مطالعه با هدف تبیین نقش عرف اجتماعی در ایجاد گرایش به معنویت‌های فرادینی / سکولار در جامعه ایران انجام شد. روش این پژوهش در مطالعه ترکیبی، مبتنی بر مدل کروسل و همکاران (۲۰۰۳) با رویکرد اکتشافی - تبیینی و نظریه قلب سلیم، داده‌های کیفی حاصل از: - مرور غیرنظامی و تحلیل محتوای قراردادی انواع مختلف معنویت، کاربردهای طب مکمل، نظریه شخصیت و نظریه آسیب‌شناسی معنوی مدل قلب سلیم، - داده‌های کمی حاصل از کاربردهای بالینی مدل، تلفیق شدند. اعتبار فرا استنباط‌های تحقیق، در بخش داده‌های کمی از طریق اعتبار درونی - بیرونی، در بخش داده‌های کیفی با «اعتمادپذیری» یا «شاخص قابلیت» سنجیده شدند. یافته‌های پژوهش منطبق کردن دین بر عرف و سبک زندگی الگوهای اجتماعی، سبب تغییر در گرایش محوری افراد از دلستگی ایمن به خدا به سمت دلستگی به غیر خدا می‌شود. عدم توانایی در تبیین معنوی هدف و معنای زندگی، معرفی رنج‌های

۱. استادیار مرکز تحقیقات طب، قرآن و حدیث، دانشگاه علوم پزشکی بقیه الله (عج)، تهران، ایران (نویسنده مسئول).  
 mazandi498@gmail.com

۲. دانشجوی کارشناسی دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه علامه طباطبائی (عج)، تهران، ایران.  
 ali.seyedkalal@gmail.com

\* اسدزندی، مینو؛ سیدکلال، علی. (۱۴۰۱). نقش عرف اجتماعی در ایجاد دلستگی غیرایمن به خداوند: مبتنی بر مدل قلب سلیم. دوفصلنامه علمی - تخصصی اسلام و مطالعات معنویت، ۱(۲)، صص ۹۵-۱۲۸.

DOI: 10.22081/JSR.2023.64855.1030



زندگی به عنوان تاوان گناهان، با قطع دل‌بستگی ایمن به خدا، ایجاد پریشانی‌های معنوی و ناکارآمدی معنای زندگی، افراد را به جستجوی آرامش و معنای زندگی از طریق معنویت فرا دینی / سکولار متمایل می‌کند. در نتیجه این پژوهش با توجه به تأثیر ارتباطات بین فردی و سبک زندگی الگوها در شکل‌گیری شخصیت افراد و نقش عرف اجتماعی در نوع دل‌بستگی به خدا، استفاده از پروتکل مراقبتی قلب سلیم برای تعمیق معنویت پیروان معنویت‌گرایی دینی توصیه می‌شود.

### کلیدواژه‌ها

بیمار، خانواده، سکولاریسم، طب مکمل، مددجو، معنویت، معنویت فرا دینی.

## مقدمه

معنویت‌گرایی فرادینی و سکولار به عنوان فرآورده فکری دوران پسامدرن، خارج از هر نظام منسجم اعتقادی دینی، طی ارتباط با عالم معنا و وجود متعالی، در پی هدایت افراد به سوی رضایت از زندگی، رهایی از اضطراب، نگرانی و ناامیدی هستند (اسدزندی، سیدکلال، ۱۴۰۱). معنویت‌گرایی را بی‌نیاز از التزام به دستوره‌های دینی، به شکل معنویتی خودساخته، التقاطی، درونی، نهفته در دل طبیعت معرفی می‌کنند که عامل مؤثر در بازگشت به خویش، حفظ و ارتقای سلامت، پیشگیری و درمان بیماری‌ها، معنابخش زندگی، اصلاح‌کننده ارتباط با طبیعت و جامعه، ایجادکننده هدف و انگیزه، امید و نشاط بوده، با بهره‌گیری از درمان‌های مکمل امکان آرامش و رضایت به سبک شخصی را فراهم می‌کنند (اسدزندی، سیدکلال، ۱۴۰۰).

گرچه اندیشمندان مسلمان، معنویت را حقیقت دین، دربردارنده ارزش‌های اخلاقی (مطهری، ۱۳۸۵) برخاسته از بطن اسلام، به معنای توجه به خدا، انجام عمل برای او، هم در نیت و هم در عمل، خدا را حاضر و ناظر دانستن، محصول تفکر در آیات قرآن، عامل هدایت به سبب سلامت (از مرتبه دانیه آن مربوط به قوای ملکیه تا منتهی النهایه آن یعنی حقیقت قلب سلیم) می‌دانند (موسوی خمینی، ۱۳۶۸) که بیان‌کننده تعلق به کیفیتی غیرمادی، جنبه‌های اخلاقی، فرهنگی، عاطفی انسان و حساس بودن به ارزش‌های دینی است و با الهیات و مطالعه باورهای دینی، مستدل‌سازی ایمان دینی بر اساس منابع مرجع دین، پیوند دارد (Chandler, 2001). اما پیروان معنویت‌گرایی فرادینی و سکولار، معنویت را مفهومی عام برای جستجوی راه، هدف و معنای مرتبط با ژرفترین ساحت وجودی بشر می‌دانند که ریشه در جستجو، تجربه، تحقیق و تفحص دارد. ایشان معتقدند انسان عصر پسامدرن نمی‌تواند تنها یک دین را برحق بداند و دیگر ادیان را باطل. پس به جای پایبندی به یک سنت دینی، به تجربه کردن و شخصی کردن دین روی می‌آورد (کینگ، ۱۳۹۲). در این دیدگاه، معنویت خود متعالی، کلید زندگی اخلاقی (ایراندوست، ۱۳۹۷)، پدیده‌ای جامع، کلی، جاری در تمام ادیان، در نفس آدمی و در طبیعت معرفی می‌شود (اسدزندی، سیدکلال، ۱۴۰۱ب)، که در آن تجربه درونی و برداشت فردی، جایگزین توجه به

صورت ظاهری دین، آداب و مناسک، قالب‌های فکری-ایدئولوژیک، محافل دینی، اماکن مقدس، تبعیت از رهبران دینی می‌گردد (کرمانی، ۱۳۸۳).

معنویت سکولار با این اعتقاد که انسان نه تنها می‌تواند مستقل از دین، شئون زندگی خود را تدبیر کند، بلکه باید دست به چنین کاری بزند، با باور به عدم دخالت دین در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی کشور، سیستمی از سازماندهی اجتماعی و آموزشی همراه با بی‌تفاوتی یا رد و طرد دین و ملاحظات مذهبی را پایه‌ریزی می‌کند که به مذهب اجازه ایفای نقش در امور مدنی و تأثیر بر حکومت را نمی‌دهد (اسدزندی، سیدکلان، ۱۴۰۱). ترویج فلسفه سکولاریسم درباره شیوه زندگی، به عنوان تفکر مروج به حاشیه راندن دین از ساحت‌های مختلف حیات انسانی در ایران، سبب تحول در زیست دینی مردم و تغییر روایت آنها از معنویت‌های نوپدید به عنوان یک امر مقدس، در جایگاه یک پدیده اجتماعی نهادینه شده است (نیک‌پی، ۱۳۹۹). گرایش قوی به عرفان‌های نوظهور در بیش از ۱۸ درصد دانشجویان، گرایش متوسط در ۷۲ درصد و گرایش ضعیف تنها در کمتر از ۱۰ درصد، با بالاترین میزان گرایش در بین دانشجویان دختر، جوان، با قومیت لر و ترک، متعلق به طبقات اجتماعی بالاتر، با هویت قومی غیر منسجم‌تر و تقلید دینی کمتر (ریاحی، ۱۳۹۲)، تمایل ۲۵ درصدی دانش‌آموزان دوره متوسطه آذربایجان شرقی به جنبش‌های نوین شبه دینی به خصوص در بین افراد واجد شناخت بیشتر از معنویت‌های نوظهور و باورمند به سحر و جادو (کوهی، ۱۳۹۷)، گرایش متوسط در دانشجویان دانشگاه آزاد شمال تهران (پوریوسفی و همکاران، ۱۳۹۳) از نمونه‌های این تحول است.

اگر چه رضانی و همکاران معتقدند که در ۸۰ درصد معنویت‌گرایان ایران، گرایش به معنویت‌گرایی جدید نه به عنوان جایگزینی برای دین، بلکه به عنوان تکمیل‌کننده یا تأییدکننده بخشی از سنت فرهنگی یا دینی تلقی شده، افراد درصد آن هستند که آموزه‌های جدید را با آموزه‌های سنتی دینی هماهنگ جلوه داده و باورهای جدید را باعث تقویت باورهای دینی خود معرفی کنند (رضانی و همکاران، ۱۳۹۷). اما گروهی معنویت‌گرایی بدون دین را به مثابه نقد دین می‌دانند که انکار بخش‌هایی از دین سنتی

از عناصر آن محسوب می‌شود (حمیدیه، ۱۳۹۵؛ طالبی و رضایی، ۱۳۹۷).

مرور مطالعات جامعه‌شناسان ایرانی در بررسی علل گرایش به معنویت‌گرایی فردینی و سکولار به عواملی مانند: مدرن‌شدن جامعه، حق انتخاب از میان گزینه‌های موجود، بحران اسلام سیاسی و دینداری ایدئولوژیک (تمایل افراد به فاصله گرفتن از دینداری سیاسی)، شکل‌گرایی دینی (تمایل افراد به دیندار باقی ماندن در عین عدم بازنمایی خود در گفتار و رفتار دینی حکومت)، بحران در روابط خانوادگی و مشکل عدم وجود جایگزین برای عقاید دینی اشاره کرده‌اند (نیک پی، ۱۳۹۹). ایشان سر بر آوردن تعارض معرفتی در مواجهه با تفکر عقلانی، تربیت انتقادی، تجربه تنش ناشی از تحمیل دین شریعت مدارانه، محرومیت وجودی، مواجهه با مسئله شر و دین دولتی را منشاء اسطوره‌زدایی نسبی از نظام باورها، تقلیل احساس گناه، اعتقادورزی نسبی‌اندیشانه و تعقلی به جای اعتقادورزی جزم‌اندیشانه و تعبدی، تأکید بر عشق و حضور خداوند به جای تأکید بر قهر و غضب خداوند معرفی می‌کنند (قنبری و همکاران، ۱۳۹۹). به باور ایشان ورود و گسترش عرفان‌های نوظهور در ایران به عنوان یک مسئله اجتماعی با قدمتی بیش از چهار دهه متأثر از عطش فطری نسبت به معنویت و ارضاء نشدن آن است تا با سردادن ندای حقیقت‌طلبی، عشق و شادی و آرامش را جایگزین قرب به خداوند نمایند (انواری، ۱۳۹۳). شریعتی و همکاران مهم‌ترین انگیزه افراد برای گرایش به این پدیده اجتماعی را وجود خطی از روزمرگی در زندگی و تلاش برای هویت‌یابی، تمایل به برقراری روابطی صمیمی طی فعالیت مشترک، میل به یافتن راه‌هایی برای «بیان خود» و «جستجوی خویش» با اتکا بر نوعی «زندگی قهرمانانه» می‌دانند که با آموزه‌های یوگا، عرفان، روان‌شناسی و مدیریت، بیشتر در صدد ایجاد احساس خوشبختی در زندگی پیروان خود هستند تا رستگاری آنان (شریعتی و خسروی، ۱۳۸۶). ایران‌دوست، علل گرایش به معنویت‌های نوظهور در جامعه ایران را علاوه بر بحران‌های اجتماعی جهانی (بحران هویت، بحران اخلاق، بحران خانواده، بحران محیط زیست)، ناشی از نقص در تربیت دینی، ناکارآمدی تبلیغات دینی، حاکمیت ارزش‌های مادی در زندگی، سرخوردگی‌های سیاسی و اختلال هنجاری پس از انقلاب می‌داند (ایران‌دوست، ۱۳۹۷). اما

شیخ انصاری فناوری‌های وب را عامل تضعیف هویت دینی و ملی و ارزش‌های خانوادگی کاربران ایرانی معرفی کرده، می‌افزاید گرچه این فناوری‌ها روابط اجتماعی، سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی کاربران ایرانی را افزایش داده‌اند، پدیده‌های نوظهور اجتماعی مانند اعتیاد اینترنتی، جرایم اینترنتی را ایجاد کرده‌اند (شیخ انصاری، ۱۴۰۰). این در حالی است که در نظرسنجی انجام شده از جوانان درباره عوامل دین‌پذیری و دین‌گریزی در جوانان، ایشان به ترتیب اهمیت: نوع و میزان شناخت و آگاهی از دین، تربیت خانواده، عملکرد مربیان و مبلغان مذهبی، رابطه با دوستان و همسالان و در انتها رسانه‌های گروهی را نام برده‌اند (معافی و اشرفی، ۱۳۹۲). مطالعه ملکیان و قمی هم درباره رابطه کارکرد شبکه‌های اجتماعی مجازی و دین‌گریزی در جوانان ۱۵-۲۹ ساله تهران نشان داده که این شبکه‌ها تنها ۲۰/۷ درصد واریانس متغیر دین‌گریزی را تبیین می‌کنند (ملکیان و قمی، ۱۳۹۹).

اما هیچ‌یک از مطالعات حوزه جامعه‌شناسی در زمینه علل گرایش جوانان به معنویت‌های غیر دینی به تأثیرات عرف در دین‌پذیری یا دین‌گریزی نپرداخته، حال آنکه عرف اجتماعی بیانگر روابط، موقعیتهای احراز شده افراد در جامعه که اراده و خواست فردی ایشان تأثیری بر روابط حاکم بین آنان ندارد و همچنین به عنوان مجموعه آداب و رسوم، شیوه‌های رفتاری شایع در جامعه که به صورت اجتماعی فراگیر شده، شکل گرفته و انتقال یافته، واجد دلالت‌های مهم شایست و ناشایست می‌باشد، تعریف می‌شود که با توجه به فرهنگ و تمدن، در نظام حقوقی و آموزش‌های مذهبی تجسم می‌یابند، با قواعد هنجاری سبب می‌شوند تا افرادی که آنها را رعایت نکنند، با واکنش شدید عامه مردم روبه‌رو شوند (حسینی و میرصالح، ۱۳۸۱). بنابر این عرف اجتماعی با دلالت‌های مهم شایست و ناشایست بر شکل‌گیری شاکله انسان‌های هر جامعه مؤثر است. علامه طباطبایی هم شاکله وجودی انسان را به شکل شاکله شخصی و شاکله اجتماعی معرفی کرده و آنها را متأثر از عوامل درون فردی (تاریخچه زندگی، ساختار روانی، افکار، باورها، گفتارهای شخص) و عوامل بین فردی (رابطه با والدین، زمینه پرورشی خانواده، ارتباطات اجتماعی، ارتباطات مجازی با رسانه‌های

اجتماعی، بستر فرهنگی جامعه، آداب و سنن، عادت‌های تقلیدی، عرف اجتماع) می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۰).

بر این اساس نظریه قلب سلیم در سلامت معنوی، قرائت‌های اجباری از دین در عرف جامعه ایران، تفسیر به رای آیات قرآن توسط گروهی از افراد جامعه (اختری و همکاران، ۱۳۹۸)، را عامل ایجاد ناامیدی از رحمت خدا و زمینه‌ساز رویگردانی از یاد خدا می‌داند که منشاء بروز نگرانی و پریشانی معنوی هستند (Asadzandi, 2017b). نگرانی‌های معنوی با اختلال در سیستم اعتقادی فرد، ارتباط وی با خدا را مختل کرده و سبب اختلال در ارتباط با خود، مردم و عالم طبیعت می‌شوند (اسدزندی، ۱۴۰۱). در حال حاضر به عنوان یک تشخیص تأیید شده پرستاری، در لیست تشخیص‌های انجمن پرستاران آمریکا و کانادا به عنوان "اختلال در اصل زندگی که تمام وجود یک فرد را فرا می‌گیرد و یکپارچگی طبیعت بیولوژیک و روانی وی را مختل می‌کند، مورد توجه می‌باشد (Nanda, 1999)؛ همچنین با توجه به تأکید اسلام بر الویت تزکیه بر تعلیم (جمعه، ۲) و پیروی از سیره حضرت ابراهیم علیه السلام (ممتحنه، ۴ و ۶) و حضرت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله (احزاب، ۲۱)، به عنوان الگوهای اجتماعی (طباطبایی، ۱۳۸۰)، مطابق با حکمت ۷۳ نهج البلاغه و شواهد علمی متعدد از جمله دیدگاه آلبرت بندورا، در تئوری یادگیری اجتماعی مبتنی بر آموزش از راه تقلید از الگوها، تأثیر برنامه‌های آموزشی پنهان در آموزش (اسدزندی، ۱۳۹۶)، بر تأثیر عرف بر نحوه شناخت از دین، ایجاد نوع تصور از خدا و دل بستگی به خدا، شیوه تربیت خانواده و عملکرد مبلغان دینی تأکید دارد (اسدزندی، سیدکلل، ۱۴۰۱). با توجه به اینکه در مرور متون تحقیقی درباره تأثیرات عرف اجتماعی بر گرایش به معنویت‌های نوظهور مشاهده نشد، این مطالعه با هدف تبیین نحوه تأثیر عرف اجتماعی بر دین‌گریزی و ایجاد گرایش به معنویت‌گرایی فرادینی و سکولار مبتنی بر مدل قلب سلیم انجام شد.

## ۱. روش پژوهش

این تحقیق در سال ۱۴۰۱ با روش تحقیق ترکیبی صورت گرفت. این روش از سال

۱۹۹۰ به عنوان جنبش سوم روش‌شناسی با هدف ایجاد همگرایی در رهیافت تحقیقات کمی و کیفی در یک مطالعه واحد، مبتنی بر فلسفه پراگماتیسم (استفاده از هر چیزی که کارا و مفید است) شکل گرفت. این روش از نظر هستی‌شناختی، به پیچیدگی واقعیت‌های اجتماعی، از نظر معرفت‌شناختی، به تفهم و تبیین متوازن، از نظر روش‌شناسی، به ترکیب همزمان دو شیوه نظارت و غوطه‌وری در پدیده‌های اجتماعی باور دارد (Tashakkori, Creswell, 2007). این مطالعه ترکیبی مبتنی بر مدل کرسول و همکاران (۲۰۰۳) با رویکرد متوالی - تغییرپذیر (اکتشافی و تبیینی) (Creswell, 2003) و بر مبنای نظریه قلب سلیم در سلامت معنوی (اسدزندی، ۱۴۰۱) اجرا شد. نتایج و داده‌های حاصل از تحقیق کیفی در قالب مرور غیر نظامند و تحلیل محتوای قراردادی مقالات با نتایج و داده‌های حاصل از تحقیقات کمی در قالب کار آزمایشی بالینی مبتنی بر مدل قلب سلیم در گروه‌های مختلف با هم تلفیق شدند. با توجه به اینکه در بخش کمی تحقیق ترکیبی، در نظر گرفتن منطق قیاسی - فرضیه‌ای، یک اصل بنیادی معرفت‌شناختی و روشی است و نظریه جایگاه اساسی و محوری دارد. محققان با استفاده از نظریه قلب سلیم، چارچوب نظری خود را تدوین کردند و آن را در طرح عمومی تحقیق به کار بردند (Asadzandi, 2020). در بخش کیفی، این نظریه را به مثابه راهنمای عمومی مد نظر قرار دادند تا نظریه در باز شدن ذهن محققان، توجه به نکات، روندها و ابعاد محوری میدان مطالعه، ارایه چارچوب مفهومی جهت طرح پرسش‌های اساسی، نقشی کلیدی ایفاء کند (Patton, 2021). در بخش کیفی مطالعه با هدف آشنایی با انواع معنویت و زمینه‌های گرایش و ترویج آن در جامعه ایران با کلیدواژه‌های: معنویت، معنویت‌گرایی فرادینی، سکولاریسم، معنویت دینی، علل معنویت‌گرایی، کاربردهای طب مکمل، نظریه شخصیت و نظریه آسیب‌شناسی معنوی جستجو در پایگاه‌های اطلاعاتی انجام شد. معیارهای ورود به مطالعه: مقالات و کتاب‌های فارسی و انگلیسی، با امکان دسترسی به کل متن، برخورداری از شیوه صحیح در تحقیق بودند. مطالعاتی که ویژگی‌های یادشده را نداشتند وارد مطالعه نشدند. پس مطالعه معیار خروج نداشت. ۴۵ مقاله و کتاب حجم

نمونه در بخش کیفی را تشکیل دادند (که بخشی از یافته‌ها در مقالات دیگری گزارش شدند). با توجه به اینکه هدف نهایی طرح‌های ترکیبی ارائه بینش چندوجهی (فرا استنباط یا استنتاج مبتنی بر ترکیب یافته‌های کمی و کیفی است) و اعتبارسنجی و ارزیابی فرا استنباط‌های به دست آمده از اهمیتی کلیدی برخوردارند، اعتبارسنجی باید متضمن هر دو نوع اعتبارهای کمی و کیفی باشند، در این تحقیق با توجه به دیدگاه محمدپور و همکاران، از معیارهای اعتبارسنجی (اعتبار درونی - بیرونی، میزانی که در آن یک محقق به طور صحیح دیدگاه‌های «بومی» مشارکت کنندگان تحقیق و دیدگاه‌های عینی خود را می‌فهمد، به کار می‌گیرد و بازنمایی می‌کند) و از «اعتماد‌پذیری یا شاخص قابلیت» (متقاعد کننده بودن یافته‌ها و قدرت الهام‌بخشی به مطالعات دیگر) استفاده شد (محمدپور و همکاران، ۱۳۹۲).

## ۲. پیشنهاد تخصصی

علی‌رغم اینکه اجرای بند دوم سیاست‌های کلی سلامت مبنی بر «آگاه‌سازی مردم از حقوق و مسئولیت‌های اجتماعی خود و استفاده از ظرفیت محیط‌های ارائه مراقبت‌های سلامت برای رشد معنویت و اخلاق اسلامی در جامعه» سیاستگذاران نظام سلامت کشور را مکلف به ارائه خدمات سلامت معنوی و تعمیق معنویت در احاد جامعه می‌کنند، اما بررسی کیفیت خدمات سلامت، به عنوان شاخص ارزشیابی نگرش مردم و رضایت مراجعه‌کنندگان و اثربخشی عملکرد سازمان‌ها (Jones & etal, 2021)، نشان می‌دهد کیفیت خدمات سلامت از کیفیت مورد انتظار جامعه مسلمان ایران، پایین‌تر است (Nadi & etal. 2016 - Rafi, etal. 2020). از بین پنج بعد: ۱. تجهیزات محل کار و آراستگی پرسنل؛ ۲. جلب اعتماد مراجعان و احترام کادر درمان به گیرندگان خدمت؛ ۳. پاسخگویی؛ ۴. تعهد در انجام وظایف محوله؛ ۵. همدلی با گیرندگان خدمت (Caruana & etal. 2014) در حیطه‌های همدلی، تعهد، احترام کادر درمان به مراجعه‌کنندگان، دریافت بازخورد از نتایج خدمات سلامت، بین انتظارات



مراجعان با واقعیات موجود در مراکز درمانی تفاوت معناداری وجود دارد (شکوهیار و همکاران، ۱۳۹۴).

از سوی دیگر با وجود ضرورت جامعه‌نگری خدمات سلامت معنوی، تأکید بر هماهنگی روش‌های مشاوره/مراقبت معنوی با باورهای گیرندگان خدمت به منظور افزایش مشارکت، همکاری و تبعیت مراجعان (Asadzandi & etal, 2021)، و نیاز به ارائه مفهوم سلامت و بیماری در جایگاه مفاهیم اجتماعی (Cockerham, 2015)، ضرورت به اشتراک گذاشتن دانش سلامت معنوی با جامعه بر مبنای عینیت‌گرایی و ایجاد فرصت برای پاسخگویی به نیازهای جامعه (اسماعیلی و همکاران، ۱۳۹۹)، نیاز به آسیب‌شناسی وضع موجود ارائه خدمات سلامت معنوی (اسدزندی، ۱۴۰۱ب)، آشکارسازی عیوب و عوامل آسیب‌زای سلامت معنوی، تشخیص ماهیت و نوع پریشانی‌های معنوی ایشان، مقایسه آن با شرایط مطلوب، تبیین راهکار اصلاح و برون‌رفت از شرایط، با شناسایی چالش‌ها، ارائه راهبردهای عملیاتی (نیکرو و همکاران، ۱۳۹۹)، اما ناآگاهی کارکنان نظام سلامت کشور از خاستگاه‌های متفاوت معنویت در دروان پسامدرن و افتراق بین معنویت دینی / فرا دینی و سکولار، عدم آشنایی با مبانی نظری معنویت درمانی‌های روز دنیا، در آینده پژوهی خدمات سلامت معنوی در ایران باید مورد توجه سیاستگذاران و کارکنان نظام سلامت قرار گیرد (اسدزندی، ۱۴۰۱ب).

### ۳. یافته‌ها

نتایج تحقیق این مرحله نشان داد که پیروی از امام معصوم علیه السلام در جایگاه شارح وحی، واسطه ارتباط بنده با خدا، تبیین‌کننده متن مقدس، همراه با بهره‌مندی از تفسیر موثق عالمان دین، سبب تفسیر صحیح آیات قرآن، ایجاد تصور مثبت از خدا و دلبستگی به ایمن به خدا شده و تصحیح عرف اجتماعی می‌گردد (جدول شماره ۱). امام در جایگاه الگوی اجتماعی، شیوه صحیح تربیت خانواده و رفتار و عملکرد مریبان و مبلغان دین را ترسیم می‌کند (نمودار ۱).

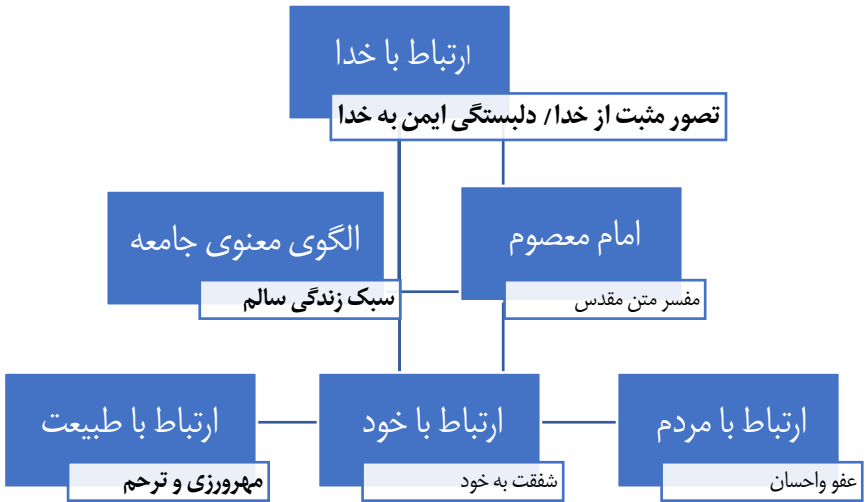
جدول ۱: نقش امام در تصحیح عرف اجتماعی:

ردیف	اشتباه عرف اجتماعی	بیان معصوم در اصلاح خطای عرف اجتماعی
۱	خشونت علیه زنان ناشزه: تنبیه بدنی که موجب شکستگی، جراحت و کبودی بدن نشود (نساء، ۳۴).	امام صادق <small>علیه السلام</small> : مقصود از «أَصْرِبُوهُنَّ» زدن با چوب مسواک و شبیه آن است، زدنی که از روی رفق و دوستی باشد (طباطبایی، ۱۳۸۰).
۲	تحقیر زنان به عنوان حیواناتی که برای استفاده مردان، خداوند لباس انسانیت را بر آنها پوشانده (صدر المتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷).	- و از نشانه‌های خدا این است که از جنس خودتان، همسرانی برای شما آفرید تا به واسطه آنها آرام گیرید و میان شما دوستی و رحمت قرار داد. بی گمان در این خلقت و دوستی (مودت) نشانه‌ها و آیاتی است برای آنان که می‌اندیشند (روم، ۲۱) (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱۳). - راه‌های تعالی انسان متفاوت است. یکی راه فکر و دیگری راه ذکر، زنان در راه ذکر و مناجات که راه دل است و راه عاطفه و شور و علاقه و محبت؛ اگر موفق‌تر از مردها نباشند به طور یقین همتای مردها هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶).
۳	اعمال خشونت خانگی علیه نوجوانان و جوانان برای تربیت دینی	- مردی در حضور حضرت موسی بن جعفر <small>علیه السلام</small> فرزند خود را تیبیه کرد؛ حضرت به وی فرمود: «فرزندت را نزن، و برای ادب کردنش، از او قهر کن، ولی مواظب باش، قهرت هم چندان طول نکشد» (ابن فهد حلی، ۱۳۹۰).
۴	کاربرد ابزارهای سنجش دینداری برای بررسی سطح سلامت معنوی مردم مسلمان (سراج‌زاده و توکلی، ۱۳۸۰؛ سراج‌زاده و پویافر، ۱۳۸۴؛ نیست (کاشف الغطا، ۱۳۹۱).	- اگر کسی به زبان اقرار به اسلام کند و شهادتین را بگوید، مسلمان است و تجسس در مورد اینکه آیا او با اخلاص شهادتین را گفته یا نفاق داشته است، جایز نیست (کاشف الغطا، ۱۳۹۱).

ردیف	اشتباه عرف اجتماعی	بیان معصوم در اصلاح خطای عرف اجتماعی
	شجاعی زند، ۱۳۸۴؛ پویافر، ۱۳۸۶؛ فرجی و کاظمی، ۱۳۸۸؛ خداباریو همکاران، (۱۳۹۸).	- پیامبر اکرم ﷺ: من مأمور نشده‌ام که از قلوب مردم تفتیش کنم یا باطن آنها را بشکافم (محمدری شهری، ۱۳۹۱، ج ۲).
۵	استفاده از روش‌های معنویت درمانی یونگ (اعتراف به گناه، ایضاح، آموزش و خود شکوفایی) (غباری بناب، ۱۳۸۸؛ حیدری و همکاران، ۱۳۹۷).	وَلَا تَجَسَّسُوا (حجرات: ۱۲) «تفتیش اسرار و امور مخفی مؤمنان، در جست‌وجوی عیب‌ها و لغزش‌های مردم بودن، تفحص از امور مخفی و مستور مردم برای اطلاع یافتن از آنها، جست‌وجوی عیب برادر، به منظور اطلاع از اسرار او تجسس است که نهی شده (طباطبایی، ۱۳۸۰).
۶	توصیه به خودفاش‌سازی در استفاده از استراتژی معنوی خداپاورانه ریچاردز و برگین (آقاجانی و همکاران، ۱۳۹۲).	امام باقر <small>علیه السلام</small> : «سوگند به خدا، خداوند از مردم جز دو خصلت نخواسته، که اقرار بر نعمت‌های خدا نمایند، در این صورت خداوند بر نعمت‌های ایشان می‌افزاید. اقرار به گناه خود تنها در نزد خدا نمایند که در این صورت خداوند آن را می‌آمرزد» (کلینی، ۱۱۶۳، ج ۲).
۷	لوگو تراپی فرانکل برای معنابخشیدن به رنج‌های زندگی (Damari & etal, 2018).	- لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَّلِيٌّ مِنَ الدُّلِّ وَ كَبْرَةٌ كَبِيرًا (کلینی، ۱۱۶۳، ج ۲).
۸	تجویز روش‌های طب مکمل و درمان‌های جایگزین در مراقبت‌های معنوی/تسکینی (نظیر انرژی درمانی، طب سوزنی، لمس درمانی، یوگا، مراقبه و...)	- این روش‌ها مبتنی بر جهان‌بینی پانتیستی و رویکرد مونیستی به جهان و حاکمیت درون‌گرایی و دنیاگرایی در مبانی است (اسدزندی، سیدکلال، ۱۴۰۰).

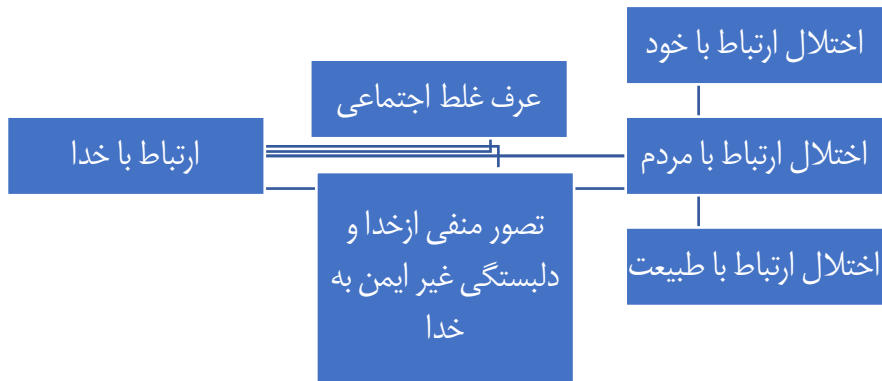
ردیف	اشتباه عرف اجتماعی	بیان معصوم در اصلاح خطای عرف اجتماعی
۹	معرفی گناه به عنوان علت ابتلائات بشر	<p>امیر المومنین <small>علیه السلام</small> فرمودد: «بلا برای ستمگر تأدیب است و برای مؤمن امتحان و برای پیامبران مقام و درجه و برای اولیای خدا، کرامت» (محمدری شهری، ۱۳۹۱).</p> <p>امام صادق <small>علیه السلام</small> فرمودد: «انبیا و سپس کسانی که در مقام پس از ایشان قرار دارند، به ترتیب، بلا و گرفتاریشان بیشتر است - خداوند قومی را دوست ندارد، مگر آنکه آنها را مبتلا به مشکلاتی می کند» (کلینی، ۱۶۳، ج ۲).</p>

**جدول ۱ نشان می دهد که امام نقش مؤثری در تصحیح عرف غلط اجتماعی دارد و از این طریق بر نحوه شناخت از دین، ایجاد نوع تصور از خدا و دل بستگی به خدا، شیوه تربیت خانواده و عملکرد مبلغان دینی هم مؤثر می باشد.**



نمودار ۱: امام در جایگاه مفسر متن مقدس و الگوی اجتماعی

امام در جایگاه یک الگوی صالح و یک مصلح اجتماعی، با رفتار و سیره و سبک زندگی خود، تربیت دینی را با آموزش الگو محور میسر می‌کند. وجود امام به ارتباط فرد با خود، مردم و عالم خلقت رنگ الهی می‌زند.



نمودار ۲: پیامدهای جایگزین شدن عرف غلط اجتماعی و الگوهای مخرب به جای امام معصوم علیه السلام

نمودار ۲ نشان می‌دهد در صورتی که عرف غلط اجتماعی و الگوهای مخرب جایگزین امام معصوم علیه السلام شوند، با ایجاد اختلال ارتباط بنده با خدا، در ارتباط با خود، با مردم و عالم خلقت اختلال ایجاد می‌کنند. با ایجاد تصور منفی از خدا و دل بستگی غیر ایمن به خدا، نگرش افراد به حوادث و رخدادهای زندگی را تغییر داده و سبب می‌شود تا افراد رخدادهای زندگی را خارج از ربوبیت و مشیت حضرت حق معنا کنند. دچار احساس بی پناهی و ناامنی، نگرانی، ترس و اندوه شوند و برای کسب آرامش به سراغ معنویت‌های غیر دینی بروند.

#### ۴. بحث

نظریه قلب سلیم در سلامت معنوی، ضمن معرفی مفهوم قرآنی قلب (روح) (Asadzandi, 2019) و مفهوم قلب سلیم به عنوان مفهوم سلامت معنوی (اسدزندی، ۲۰۱۹)،

راهکار برون‌رفت از پریشانی‌های معنوی (Asadzandi, 2017b) به سمت دستیابی به سلامت معنوی (Asadzandi, 2019c) را در تبیین چرایی ابتلائات بشر مبتنی بر تصور مثبت از خدا و دل‌بستگی ایمن به خدا می‌داند (اسدزندی، سیدکلل، ۱۴۰۱پ). با توجه به تأثیرات ارتباطات بین فردی در محیط خانواده و جامعه و اثرات عرف عام اجتماعی بر دل‌بستگی محوری افراد، اجرای برنامه توانمندسازی خود مراقبتی معنوی را برای الگوهای اجتماعی و سپس آحاد جامعه توصیه می‌کند (اسدزندی، ۱۴۰۱). بر مسئولیت افراد در حفظ و ارتقای سلامت خود و خانواده و جامعه، به عنوان امانت الهی تأکید دارد (اسدزندی، ۱۴۰۰).

مبتنی بر نظریه قلب سلیم، کارکنان نظام سلامت در جایگاه مراقبان/ مشاوران معنوی برای ارائه خدمات سلامت معنوی نیازمند به اجرای اقدامات زیر می‌باشند: ۱. برقراری ارتباط معنوی بر مبنای شفقت و احترام با هدف جلب اعتماد و توجه‌دادن به هدف و معنای زندگی و تبیین علل معنوی رنج‌ها؛ ۲. دانش‌افزایی با هدف توسعه خودآگاهی و شفقت به خود و توجه به جنبه‌های مثبت مشکلات زندگی؛ ۳. توسعه ارتباطات با هدف تقویت دل‌بستگی ایمن به خدا، جهت تقویت ارتباط معنوی با مردم و عالم خلقت و ایجاد شهامت مواجهه با بحران‌ها، امیدواری، مثبت‌اندیشی؛ ۴. انگیزش با هدف تقویت توان سازگاری، ایجاد احساس خود کار آمدی (Asadzandi & etal 2021، اسدزندی و سیدکلل ۱۴۰۱پ) تا با پاسخ معنوی به چرایی ابتلای فرد به بیماری، امکان توسعه دل‌بستگی ایمن به خدا برای ایجاد شهامت مواجهه با بحران بیماری، تقویت امیدواری، تغییر نگرش به بیماری به عنوان آزمایش الهی و تقویت ارتباط با خود، مردم و عالم خلقت فراهم شود (Asadzandi, 2017-2019). مدل قلب سلیم توصیه به استفاده از روش‌های طب مکمل در کنار روش‌های درمان دارویی و جراحی را سبب تقویت گرایش به معنویت‌های فرادینی عنوان می‌کند (اسدزندی، تدریسی، ۱۳۸۳).

با توجه به اینکه اسلام بر خلاف مسیحیت کاتولیک و فرهنگ یونان باستان، رنج‌های بشر را تاوان و مجازات گناهان نمی‌داند. ابتلا را به معنای «امتحان الهی» و «اختبار» در قالب نعمات یا نقمات، جزء لاینفک نظام عالم، دربردارنده معنایی ژرف، با هدف تعالی و رشد معنوی می‌داند. عالم دنیا را فقط محلی برای تربیت بشر و رشد

معنوی انسان معرفی می‌کند. ابتلا را آگاهی و با خبر شدن از آفرینش انسان و جهان، نگاه معنائگر نسبت به تمام داشته‌ها و نداشته‌ها، خوشی‌ها و ناملایمات، پیامدهای زندگی می‌داند (علیزاده و ملکی، ۱۳۹۰). تا انسان نسبت به آنچه از دست می‌دهد دلتنگ نشود و از داشته‌هایش مغرور نگردد (حدید، ۲۳). توصیه می‌کند که کارکنان نظام سلامت استنباط عارفان مسلمان که بلا را نشانه محبت خدا به بنده خود می‌دانند (البلاء للولاء) را بپذیرند و در برخورد با بیماران، این نگاه را مورد تأکید قرار دهند (اسدی و همکاران، ۱۳۹۲). در مشاوره معنوی متناسب با نیاز مددجویان سالم درباره پیامدهای ناشی از عدم دلبستگی ایمن به خدا، تأثیرات سبک زندگی ناسالم، افکار ناکارآمد، نیت و احساسات مخرب بر سلامت آموزش دهند (Asadzandi, 2018، احمدی و همکاران، ۱۳۹۹).

به این منظور کارکنان نظام سلامت برای ارائه خدمات معنوی باید علاوه بر توان برقراری ارتباط درمانی معنوی، دانش افزایشی معنوی، مهارت آموزی بالینی توسعه ارتباط با خدا، خود، مردم و عالم خلقت، تقویت انگیزه و احساس خودکارآمدی، توانایی ایفای نقش حرفه‌ای در جایگاه منتور را داشته باشند (قلیانی و همکاران، ۱۴۰۰). از آن جایی که تجربه رخدادها (شامل: فرایند رشد و تکامل طبیعی کودک، بارداری و زایمان مادر، ازدواج زوجین، نیاز به مراقبت از نوزادان سالم، بحران هویت نوجوان و اختلال سلامت و...) سبب مراجعه افراد به مراکز ارائه مراقبت‌های سلامت می‌شود و امکان ارائه خدمات سلامت معنوی را در کنار خدمات سلامت جسمی- روانی- اجتماعی را فراهم می‌کند (زهیری و همکاران، ۱۴۰۱)، بدلیل آنکه معمولاً رخداد، یک شکاف، انقطاع در زندگی است که زندگی فرد را به قبل و بعد خود تقسیم می‌کند. گاهی به عنوان یک مسئله اضطراری، پیش‌بینی نشده و ناگهانی، سبب تغییر روال عادی زندگی و عادت‌های معمول افراد شده، سبب می‌شود که فرد از شرایط طبیعی زندگی خود برون ایستایی کند. معمولاً رخدادهایی که افراد از آن تلقی منفی دارند، سبب ترس و احساس تهدید، سردرگمی، احساس عدم اعتماد به نفس، ناتوانی در کنترل وقایع بیرونی، بیچارگی و بی‌دستی و پایی، تغییر در نسبت‌ها و رابطه‌ها می‌شوند (پروچسکا و نوراکس، ۱۴۰۰). چون نحوه تأثیر رخدادها بر زندگی افراد، بستگی به تفسیر و تعبیر آنها از آن رخداد دارد، مشاوران

و مراقبان معنوی باید بر تبیین و شرح علل دردها و رنج‌های زندگی افراد، علل و عوامل خارجی تأثیرگذار بر زندگی ایشان، همچنین توضیح و فهم دلایل فکری، احساسی، ذهنی، منطقی و استدلالی درباره نحوه تأثیر شرایط بر واکنش‌های فرد، به عنوان موضوع مداخله و مشاوره معنوی تأکید کنند و راهکارهای تسکین پریشانی‌های معنوی را به کار برند (اسدزندی و همکاران، ۱۳۹۹، اسدزندی و همکاران، ۱۴۰۱). آلام روحی (نگرانی‌ها و پریشانی‌های معنوی) را تجربه‌ای معرفی کنند که فرد با آن روبه‌رو شده و سبب درد و رنج، انقطاع و وقفه در زندگی، بهم‌زدن روال عادی زندگی وی می‌گردند و به واسطه تأثیر حالات روانی بر عملکرد سیستم عصبی، غدد درون‌ریز، سیستم ایمنی (پسیکونرو اندوکراینومولوژی) و دیدگاه (Spirit-Mind-Body) سبب بروز نشانه‌های اختلال سلامت جسمی، روانی، اجتماعی هم می‌شوند (سادوک، ۱۴۰۰).

رخدادها سبب می‌شوند تا در بستر عرف عام اجتماعی، فرد بازگشتی به گذشته خود نماید که چه شد به اینجا رسید؟ چرا و چگونه این شرایط اتفاق افتادند؟ در این هنگام افراد نیازمند مداخله معنوی هستند تا بتوانند رنج‌های خود، را به گفتار در آوردند، حالات درونی خود را بیان کنند، با آلام روحی و رنج‌های خود روبرو شوند، ان را به فهم در آورند (اسکندری، ۱۴۰۱). با کمک مشاوره / مراقبت معنوی بتوانند تجربه دردناک رخدادهای زندگی را به تجربه معنوی و امتحان الهی تبدیل کنند که با ربوبیت و محبت حضرت حق و با توکل، توسل و تفویض امور به خدا، به عنوان چالشی فرا روی ایشان، قابل مدیریت است به این ترتیب بتوانند پریشانی‌های معنوی خود را تسکین دهند (سعیدی طاهری و همکاران، ۱۳۹۲). از آن جایی که عرف جامعه در جایگاه هنجارهای اجتماعی منجر به تنظیم رفتار اجتماعی افراد شده که تخلف از آن، به عنوان هنجارشکنی و انحراف اجتماعی تلقی گشته و سبب طرد فرد از جامعه می‌گردد. عدم تفقه مسلمانان در دین، تفسیر به رأی آیات قرآن، تأثیرات عرف اجتماعی باید توسط کارکنان نظام سلامت مورد توجه قرار گیرد؛ زیرا در نگاه اسلامی عرف به معنای «استمرار عملی مردم بر انجام یا ترک یک فعل، جریان الزامی یک رفتار یا سلوک خاص در میان افراد جامعه است و اسلام نه تنها از روش‌های زندگی ناشی از عرف پیروی نکرده، بلکه در پاره‌ای از موارد



حتی به مشروعیت نداشتن آنها حکم کرده است (حسینی، ۱۳۸۱). به این جهت لازم است که سیاستگذاران نظام سلامت، برای ایجاد آرامش و رهایی از ترس و اندوه و نگرانی مراجعان، اقدام به ایجاد تصور مثبت از خدا و تقویت دلبستگی ایمن به خداوند کنند (لطفیان و همکاران، ۱۳۹۹). از هرگونه تجسس در باطن قلبی مسلمانان و تفتیش عقاید و ابزارهای سنجش دینداری برای سنجش سلامت معنوی دوری کنند. برای انجام مشاوره معنوی اقدام به اعتراف گرفتن از گناهان و ایضاح نکنند چرا که این عمل مطابق با دیدگاه مسیحیت کاتولیک بوده و کاربرد آن در مسلمانان، سبب دین‌گریزی گیرندگان خدمات سلامت معنوی می‌شود (Nasrollahi & etal, 2021).

### نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه در جامعه ایران انطباق دین به عرف اجتماعی و سبک زندگی الگوهای جامعه، سبب تغییر در گرایش محوری افراد از دلبستگی ایمن به خدا به سمت دلبستگی به غیر خدا شده، عدم توانایی در تبیین معنوی هدف و معنای زندگی، علت رنج‌های زندگی به عنوان تاوان گناهان، سبب قطع دلبستگی ایمن به خدا می‌گردد. به دلیل تأثیر ارتباطات بین فردی و سبک زندگی الگوها در شکل‌گیری شخصیت افراد و نقش عرف اجتماعی در نوع دلبستگی به خدا، استفاده از پروتکل مراقبتی قلب سلیم برای تعمیق معنویت پیروان معنویت‌گرایی دینی توصیه می‌شود.

### تضاد منافی در این مقاله وجود ندارد.

## فهرست منابع

۱. ابن فهد حلّی، جمال الدین احمد بن محمد. (۱۳۹۰). عدة الداعی و نجاح الساعی. قم: دار الكتاب العربی.
۲. احمدی، یزدان؛ باباتبار درزی، حسین؛ اسدزندی، مینو و سپندی، مجتبی. (۱۳۹۹). تأثیر آموزش بین حرفه‌ای سلامت معنوی بر سبک زندگی دانشجویان نظامی. مجله طب نظامی، ۲۲(۱۰)، صص ۱۰۴۴-۱۰۵۳.
۳. اختری، افسانه؛ نجکش، فاطمه؛ اسدزندی، مینو و الفتی، فروزان. (۱۳۹۸). تأثیر مشاوره معنوی بر میزان خشونت خانگی در زنان باردار: کارآزمایی بالینی. مجله پرستاری و مامایی، ۱۷(۶)، صص ۴۱۱-۴۲۰.
۴. اسدزندی، مینو؛ سید کلال علی. (۱۴۰۱). نحوه تأثیر معنویت بر سلامت روان: از معنویت دینی تا سکولار. نشریه فرهنگ و ارتقای سلامت فرهنگستان، ۶(۳)، صص ۴۷-۵۶.
۵. اسدزندی، مینو. (۱۳۹۶). شاخصه‌های معنوی اساتید در آموزش الگومحور. دو ماهنامه علمی - پژوهشی راهبردهای آموزش در علوم پزشکی، ۱۰(۱)، صص ۲۳-۳۵.
۶. اسدزندی، مینو. (۱۴۰۰). طراحی و اعتبار بخشی الگوی توانمندسازی خود مراقبتی معنوی دانشجویان با رویکرد مدل قلب سلیم. دو ماهنامه علمی - پژوهشی راهبردهای آموزش در علوم پزشکی، ۱۴(۱)، صص ۵۳-۶۲.
۷. اسدزندی، مینو. (۱۴۰۱). نظریه قلب سلیم در سلامت معنوی اسلامی. تهران: انتشارات رسانه تخصصی.
۸. اسدزندی، مینو. (۱۴۰۱). خدمات سلامت معنوی در ایران: یک مطالعه آینده پژوهی اسلامی. نشریه فرهنگ و ارتقای سلامت فرهنگستان، ۶(۳)، صص ۲۵-۳۱.
۹. اسدزندی، مینو؛ ابولقاسمی حسن؛ جوادی، مهروز و سرهنگی، فروغ. (۱۳۹۹). ارزیابی تطبیقی رفتارهای سلامت معنوی مردم ایران در پاندمی کووید-۱۹ با شواهد دینی. مجله طب نظامی، ۲۲(۸)، صص ۸۶۴-۸۷۲.

۱۰. اسدزندی، مینو؛ تدریسی، سیدداود. (۱۳۸۳). لمس درمانی از منظر فلسفه پوزیتویسمی و فلسفه اسلام. نشریه پرستاری و مامایی، ۴۶(۱۴)، صص ۱-۹.
۱۱. اسدزندی، مینو؛ زهیری، منوچهر؛ اکبری قمی، مصطفی و مسعودی، امید علی. (۱۴۰۱). نقش ارتباطات معنوی در مدیریت خدمات سلامتی بحران بیولوژیک کووید-۱۹. مجله طب نظامی، ۲۴(۵)، صص ۱۲۷۹-۱۲۸۶.
۱۲. اسدزندی، مینو؛ سیدکللال، علی. (۱۴۰۰). تحلیل گفتمان مبانی معنویت‌گرایی فردینی در طب مکمل. نشریه فرهنگ و ارتقای سلامت فرهنگستان، ۵(۴)، صص ۴۹۷-۵۰۴.
۱۳. اسدزندی، مینو؛ سیدکللال، علی. (۱۴۰۱). تبیین معنویت سکولار با تحلیلی بر گفتمان فردریش نیچه: مطالعه بیوگرافی روانی. نشریه فرهنگ و ارتقای سلامت فرهنگستان، ۶(۱)، صص ۴۹-۵۵.
۱۴. اسدزندی، مینو؛ سیدکللال، علی. (۱۴۰۱پ). تلفیق هنر درمانی با پروتکل مراقبت معنوی قلب سلیم در خانواده کودکان مبتلا به سرطان. مجله سلامت معنوی، ۱(۲)، صص ۳-۱۳.
۱۵. اسدی، مریم؛ اسدزندی، مینو و عبادی، عباس. (۱۳۹۲). تأثیر مراقبت معنوی مبتنی بر مدل قلب سلیم بر تجارب معنوی بیماران تحت عمل بای پس عروق کرونر. نشریه پرستاری قلب و عروق، ۲(۲)، صص ۳۰-۳۹.
۱۶. اسکندری، حسین. (۱۴۰۱). سلسله مباحث آسیب‌شناسی روانی. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
۱۷. اسمعیلی، عبدالکریم؛ ایزدی، مرتضی؛ آزاد، اسفندیار و سنایی‌نسب، هرمز. (۱۳۹۹). آینده‌نگری نظام سلامت در سطح ملی مبتنی بر سبک زندگی اسلامی-ایرانی بر اساس شناسایی اهداف و کنش بازیگران کلیدی. آموزش بهداشت و ارتقای سلامت، ۸(۴)، صص ۳۷۸-۳۸۹.
۱۸. آقاجانی، محمد؛ فاضل، محمدرضا و مرصعی، فریبا. (۱۳۹۲). بررسی تأثیر مشاوره معنوی بر اضطراب و افسردگی در بیماران همودیالیز. نشریه مراقبت مبتنی بر شواهد، ۳(۹)، صص ۱۹-۲۸.
۱۹. انواری، محمدرضا. (۱۳۹۳). زمینه‌های معرفتی ورود و گسترش عرفان‌های نوظهور (با تأکید بر آثار پائولو کولویو). فصلنامه مطالعات معنوی، ۷(۷)، صص ۱۶۵-۱۹۵.

۲۰. ایراندوست، محمدحسین. (۱۳۹۷). چیستی معنویت و سیر معناپذیری آن در غرب. مجله فلسفه دین، ۱۵(۲)، صص ۵۲۷-۵۴۸.
۲۱. پروچاسکا، جیمز؛ نورکراس، جان. (۱۴۰۰). نظریه‌های روان درمانی (نظام‌های روان درمانی، تحلیل میان نظری) (مترجم: یحیی سیدمحمدی). تهران: نشر روان.
۲۲. پوریوسفی، حمید؛ فراستخواه، مقصود و تشکر، فاطمه. (۱۳۹۳). شناخت می‌زبان گرایش جوانان به معنویت‌های نوظهور و عوامل اجتماعی تأثیرگذار بر آن (دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال). نشریه علوم اجتماعی شوستر، ۸(۲۵)، صص ۱۶۱-۱۹۰.
۲۳. پویافر، محمدرضا. (۱۳۸۶). بررسی مقایسه‌ای سنجه‌های دینداری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد. پژوهش علوم اجتماعی، دانشگاه تربیت معلم تهران.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). زن در آینه جمال و جلال. قم: انتشارات اسرا.
۲۵. حسینی جبلی، میر صالح. (۱۳۸۱). عرف در نگاه جامعه‌شناختی و حقوق. نشریه معرفت (۵۶)، ص ۱۱۰.
۲۶. حمیدیه، بهزاد. (۱۳۹۵). عرفی شدن معنویت: تهدیدی فرهنگی. سه ماه یکبار. مجله فلسفه و کلام، ۲۱(۸۳)، صص ۴-۲۹.
۲۷. حیدری؛ علیرضا، حاجبی؛ احمدی، بوالهروی؛ جعفر و دمازی، بهزاد. (۱۳۹۷). الگوی ارائه خدمات سلامت معنوی در بیمارستان‌های ایران. طب و ترکیه، ۲۷(۱)، صص ۵۶-۶۶.
۲۸. خدایاری فرد، محمد. (۱۳۸۹). مدل سنجش دینداری و ساخت مقیاس آن در سطح ملی. مجله پژوهش‌های کاربردی روان‌شناسی، ۱(۱)، صص ۱-۲۹.
۲۹. رمضانی، صدیقه؛ طالبی، ابوتراب و طالبی دارابی، باقر. (۱۳۹۷). علل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ایران (مطالعه شهر تهران). فصلنامه علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی، ۲۵(۸۳)، صص ۱۵۹-۱۹۲.
۳۰. ریاحی، محمداسماعیل. (۱۳۹۲). بررسی عوامل اجتماعی مرتبط با میزان گرایش به عرفان‌های نوظهور در بین جوانان. نشریه مطالعات معنوی، (۷)، صص ۳۹-۷۰.

۳۱. زهیری، منوچهر؛ مسعودی، امیدعلی؛ اسدزندی، مینو و خوشی، ابولفضل. (۱۴۰۱). بررسی نقش سلامت معنوی در درمان بیماران مبتلا به کووید-۱۹: مطالعه یدک بیمارستان نظامی. مجله طب نظامی، ۲۴(۳)، صص ۱۲۰۱-۱۲۰۹.
۳۲. سادوک، بنجامین جیمز؛ سادوک، ویرجینیا. (۱۴۰۰). خلاصه روانپزشکی کاپلان و سادوک: براساس DSM-5 (ج ۲، مترجم: مهدی گنجی، ویراستار: حمزه گنجی). تهران: انتشارات ساوالان.
۳۳. سراج زاده سیدحسین؛ پویافر، محمدرضا. (۱۳۸۴). سنجش دینداری با استفاده از رهیافت بومی. مجله تحقیقات علوم اجتماعی ایران، ۱(۲)، صص ۱-۱۸.
۳۴. سراج زاده، سیدحسین؛ توکلی، مهناز. (۱۳۸۰). بررسی تعریف عملیاتی دینداری در پژوهش های اجتماعی. فصلنامه پژوهش، ۵(۲۰-۲۱). وزارت فرهنگ ارشاد و ارشاد اسلامی.
۳۵. سعیدی طاهری، زهرا؛ اسدزندی، مینو و عبادی، عباس. (۱۳۹۲). تأثیر مراقبت معنوی مبتنی بر مدل قلب سلیم بر تجربه معنوی بیماران مبتلا به بیماری عروق کرونر. روان پرستاری، ۱(۳)، صص ۴۵-۵۳.
۳۶. شعاعی زند، علیرضا. (۱۳۸۴). مدلی برای سنجش دینداری در ایران. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۱(۱)، صص ۳۴-۶۶.
۳۷. شریعتی، سارا؛ باستانی، سوسن و خسروی، بهناز. (۱۳۸۶). جوامعی در نوستالژی اجتماع، نگاهی به پدیده معنویت‌های جدید در ایران (از خلال مطالعه موردی دو نمونه از جمع‌های عرفانی-روانشناسی). مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۳(۸)، صص ۱۶۷-۱۹۵.
۳۸. شکوهیار، سجاد؛ کاویانی، حسن و محمودی، فهیمه السادات. (۱۳۹۴). ارزیابی کیفیت خدمات بهداشتی و درمانی با استفاده از رویکرد فازی: مطالعه موردی یدک بیمارستان نظامی. ابن سینا، ۱۷(۳)، صص ۳۷-۴۵.
۳۹. شیخ انصاری، محمد. (۱۴۰۰). جامعه ایرانی و فضای مجازی (تحلیل ثانویه تحقیقات علوم اجتماعی در حوزه فضای مجازی) مجله جامعه‌شناسی ایران، ۲۲(۴)، صص ۳-۳۲.
۴۰. صدر المتألهین. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۷، چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث.

۴۱. طالبی، ابوتراب؛ رضانی، صدیقه. (۱۳۹۶). عوامل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در میان شهروندان تهرانی. فصلنامه راهبرد اجتماعی فرهنگی، ۶(۲۴)، صص ۱۸۹-۲۳۴.
۴۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۰). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۳). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴۳. علیزاده، بیوک؛ ملکی، آیلار. (۱۳۹۰). نقش ابتلا به شدايد در تقویت روحانی انسان با تأکید بر آرای امام خمینی علیه السلام (در شرح چهل حدیث و شرح حدیث جنود عقل و جهل). پژوهشنامه متین، ۱۳(۵۳)، صص ۱۱۷-۱۳۵.
۴۴. غباری بناب، باقر. (۱۳۸۸). مشاوره و روان‌درمانگری با رویکرد معنویت. تهران: مرکز مشاوره دانشگاه تهران
۴۵. فرجی، مهدی؛ کاظمی، عباس. (۱۳۸۸). بررسی وضعیت دینداری در ایران با تأکید بر داده‌های پیمایش‌های سه دهه گذشته. فصلنامه تحقیقات فرهنگی، ۶(۶)، صص ۷۹-۸۵.
۴۶. قلیانی، بهاره؛ اسدزندی، مینو؛ بحرینیان، سیدعبدالمجید و کریمی زارچی، علی‌اکبر. (۱۴۰۰). مقایسه اثربخشی مشاوره معنوی مبتنی بر مدل قلب سلیم با آموزش ذهن آگاهی بر کیفیت زندگی زنان مبتلا به سرطان پستان. فصلنامه بیماری‌های پستان ایران، ۱۴(۳)، صص ۳۴-۴۵.
۴۷. قنبری، برزیان؛ علی، سلماندوی؛ شاپور و برفه‌ای، سیمین. (۱۳۹۹). تأملی بر گرایش به معنویت‌های نوپدید: واکاوی روایت جوانان از امر مقدس (نمونه موردی: دانشجویان گرونده به معنویت‌های نوپدید در شهر اصفهان). فصلنامه توسعه اجتماعی، ۱۴(۴)، صص ۱۶۹-۱۹۸.
۴۸. کاشف الغطاء شیخ جعفر. (۱۳۹۱). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء (ج ۲). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۹. کرمانی، طویی. (۱۳۸۳). گرایش انسان معاصر به عرفان، مجموعه مقالات عرفان؛ پلی میان فرهنگ‌ها. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، صص ۳۹-۵۹.
۵۰. کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۱۶۳ق). اصول کافی (ج ۲)، مجموعه ۴جلدی، مترجم: جواد مصطفوی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام.

۵۱. کوهی، کمال. (۱۳۹۷). تبیین جامعه‌شناختی تمایل دانش‌آموزان به جنبش‌های نوین شبه دینی (مورد مطالعه: دانش‌آموزان آذربایجان شرقی). خانواده و پژوهش، ۱۵(۳۸)، صص ۷۹-۹۹.
۵۲. کینگ، اورسلا. (۱۳۹۲). ایمان و عمل در عصر پست مدرن (مترجم: وحید سهرابی فر). کتاب ماه دین، (۱۹۳)، صص ۶۰، ۶۴، ۶۵.
۵۳. لطفیان لایلا، اسدزندی مینو، جوادی مهرروز، سپندی مجتبی. (۱۳۹۹). تأثیر توانمندسازی خودمراقبتی معنوی مبتنی بر مدل قلب سلیم بر سلامت معنوی اساتید نظامی - کارآزمایی بالینی تصادفی شده. مجله طب نظامی، ۲۲(۱۱)، صص ۱۱۲۱-۱۱۲۹.
۵۴. محمدپور، احمد؛ صادقی، رسول و رضایی، مهدی. (۱۳۹۲). روش‌های تحقیق ترکیبی به عنوان سومین حرکت روش‌شناختی: مبانی نظری و مبانی عملی. جامعه‌شناسی کاربردی، ۲۲(۳۸)، صص ۷۷-۱۰۰.
۵۵. محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۹۱). میزان الحکمه (مترجم: حمیدرضا شیخی، ج ۲، چاپ چهارم). قم: مؤسسه فرهنگی دارالحدیث.
۵۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا.
۵۷. معافی لایلا، اشرفی عباس. (۱۳۹۲). عوامل مؤثر بر «پذیرش دین» و «عدم پذیرش دین» جوانان از دیدگاه جوانان. مجله معرفت، ۱۹۴(۱۱)، صص ۱۳-۲۸.
۵۸. ملکیان نازنین، جوکارمی حسن. (۱۳۹۹). رابطه کارکردهای شبکه‌های اجتماعی مجازی با دینداری (مطالعه موردی: جوانان ۲۹-۱۵ ساله منطقه ۱۵ تهران). مجله تحولات فرهنگی اجتماعی، ۱۷(۶۴)، صص ۱۶۴-۱۷۸.
۵۹. موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۸). سر الصلوة، معراج السالکین و صلاه العارفين. بیروت: انتشارات دار تعارف المطبوعات.
۶۰. نیک پی، امیر. (۱۳۹۹). جامعه‌شناسی دینداری، سرگذشت اعتقاداتی به نام دین در دنیای امروز. تهران: نشر نگاه معاصر.
۶۱. نیکرو، سعید؛ محمودی، حسین؛ پیوسته، سجاد و نورالهی محمد. (۱۳۹۹). آسیب‌شناسی رشته پرستاری نظامی: یک مطالعه هیبرید. مجله طب نظامی، ۲۲(۸)، صص ۸۱۸-۸۲۸.

62. Asadzandi M, Farahany, S, Abolghasemy, H, Saberi, M, Ebadi, A. (2021). Effect of spiritual care on the care burden of families of children with cancer: a randomized controlled trial. *Fam. Med Prim Care Rev*, 23(3), pp. 279-283.
63. Asadzandi, M, Mazandarani, HA, Saffari, M, Khaghanizadeh, M. (2021). *Effect of Spiritual Care Based on the Sound Heart Model on Spiritual Experiences of Hemodialysis Patients*. *J Relig Health*. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01396-2>
64. Asadzandi, M. (2017). Sound Heart: Spiritual Nursing Care Model from Religious Viewpoint. *J Relig Health*, 56(6): 2063–2075. <https://doi.org/10.1007/s10943-015-0038-1>
65. Asadzandi, M. (2017b). Clients and Patients' Spiritual Nursing Diagnosis of the Sound Heart Model. *J Community Med Health Educ*, 7(6), pp. 1-6
66. Asadzandi, M. (2018). Spiritual Health Consulting Model for Health Promotion in Clients. *Health Spiritual Med Ethics*, 5(2), pp. 9-15.
67. Asadzandi, M. (2019). Heart in Quran and Medicine, Close Connection of Soul with Physiological Heart American. *journal of Cardiology and Cardiovascular Diseases*, 2(2):1-4 ISSN 2641-2438
68. Asadzandi, M. (2019b). Sound Heart, Spiritual Health from the perspective of Islam. *Journal of Religion and Theology*, 3(1), pp. 10-16.
69. Asadzandi, M. (2019c). Characteristics of Sound Heart Owners as Islamic Spiritual Health Indicators. *Journal of Community Medicine & Health Care*, 4(1), pp. 1-4. id1032
70. Asadzandi, M. (2020). An Islamic Religious Spiritual Health Training Model for Patients. *Journal of religion and health*, 59(1), pp. 173-187. DOI: 10.1007/s10943-018-0709-9
71. Caruana A, Ewing MT, Ramaseshan B. (2014). Assessment of the Three-Column Format SERVQUAL. *J Bus Res*, 49(1), pp. 57-65.
72. Chandler Siobhan. (2011). The Social Ethics of Religiously Unaffiliated Spirituality. *Wilfrid Laurier University*, p1, 37-39, 4145, 3, 38



73. Cockerham W. C. (2015). *Medical sociology* (13<sup>th</sup> edition.). New Jersey: Prentice Hall.
74. Creswell J. W. (2003). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches, Second Edition, and Thousand Oaks*. CA: Sage Publications.
75. Damari, B, Hajebi, A, Bolhari, J, Heidari, A. (2018). Developing a training course for spiritual counselors in health care: Evidence from Iran. *Indian J Palliat Care, 24*(2), pp. 145-149.
76. Jones, T, Drach Zahavy, A, Sermeus, W, Willis, E, Zelenikova, R. (2021). *Understanding Missed Care: Definitions, Measures, Conceptualizations, Evidence, Prevalence, and Challenges. Impacts of Rationing and Missed Nursing Care: Challenges and Solutions* (pp. 9-47). Springer, Cham.
77. Nadi, A, Shojaee, J, Abedi, G, Siamian, H, Abedini, E, Rostami, F. (2016). Patients' expectations and perceptions of service quality in the selected hospitals. *Medical Archives, 70*(2) , pp. 135
78. Nasrollahi Z, Asadzandi M, Mohammadzadeh M, Farahani MV, Tayebi K. (2021). Effect of spiritual counseling based on the Sound Heart Model on depression in hemodialysis patients. *Fam. Med Prim Care Rev, 23*(4), pp. 459–464. <https://doi.org/10.5114/fmpcr.2021.110363>
79. North American Nursing Diagnosis Association (NANDA), 1999, p. 67
80. Patton, M. (2021). *Qualitative Research & Evaluation Methods*. London: Sage Publication.
81. Rafi, T, Khalique, M, Siddiqui, SH. (2020). Hospital Service Quality and Patient Satisfaction: A Moderating Role of Trustworthiness. *Journal of Accounting and Finance in Emerging Economies. 31*; 6(1), pp. 237-50. 12.
82. Tashakkori, A, Creswell, W. (2007). Exploring the Nature of Research Questions in Mixed8 Methods Research”, *Journal of Mixed Methods Research, (1)*, p. 207

## References

1. Aghajani, M., & Fazel, M. R., & Morsaei, F. (1392 AP). Investigating the effect of spiritual counseling on anxiety and depression in hemodialysis patients. *Journal of Evidence-Based Care*, 3(9), pp. 19-28. [In Persian]
2. Ahmadi, Y., & Babatabar Darzi, H., & Asadzandi, M., & Sepandi, M. (1399 AP). The effect of interprofessional training of spiritual health on the lifestyle of military students. *Journal of Military Medicine*, 22(10), pp. 1053-1044. [In Persian]
3. Akhtari, A., & Rangesh, F., & Asadzandi, M., & Olfati, F. (1398 AP). The effect of spiritual counseling on the rate of domestic violence in pregnant women: a clinical trial. *Journal of Nursing and Midwifery*, 17(6), pp. 411-420. [In Persian]
4. Alizadeh, B., & Maleki, A. (1390 AP). The role of suffering from illness in the spiritual strengthening of a person by emphasizing the views of Imam Khomeini (in the description of the forty hadiths and the description of the hadith of the soldiers of intellect and ignorance). *Matin Research Journal*, 13(53), pp. 117-135. [In Persian]
5. Anwari, M. R. (1393 AP). The epistemological grounds of the entry and expansion of emerging mysticisms (with an emphasis on the works of Paulo Coelho). *Journal of Spiritual Studies*, (7), pp. 165-195. [In Persian]
6. Asadi, M., & Asadzandi, M., & Ebadi, A. (1392 AP). The effect of spiritual care based on the healthy heart model on the spiritual experiences of patients undergoing coronary artery bypass surgery. *Journal of Cardiovascular Nursing*, 2(2), pp. 30-39. [In Persian]
7. Asadzandi M., & Farahany, S., & Abolghasemy, H., & Saberi, M., & Ebadi, A. (2021). Effect of spiritual care on the care burden of families of children with cancer: a randomized controlled trial. *Fam. Med Prim Care Rev*, 23(3), pp. 279-283.
8. Asadzandi, M. (2017b). Clients and Patients' Spiritual Nursing Diagnosis of the Sound Heart Model. *J Community Med Health Educ*, 7(6), pp. 1-6
9. Asadzandi, M. (1396 AP). Spiritual characteristics of professors in model-oriented education. *Journal of educational strategies in medical sciences*, 10(1), pp. 35-23. [In Persian]

10. Asadzandi, M. (1400 AP). Designing and validating the spiritual self-care empowerment model of students with the approach of the healthy heart model. *Journal of Strategies of Education in Medical Sciences*, 14(1), pp. 53-62. [In Persian]
11. Asadzandi, M. (1401 AP). Spiritual health services in Iran: an Islamic prospective study. *Farhangestan Culture and Health Promotion Journal*, 6(3), pp. 25-31. [In Persian]
12. Asadzandi, M. (1401 AP). *The theory of a healthy heart in Islamic spiritual health*. Tehran: Specialized Media Publications. [In Persian]
13. Asadzandi, M. (2017). Sound Heart: Spiritual Nursing Care Model from Religious Viewpoint. *J Relig Health*, 56(6): 2063–2075. <https://doi.org/10.1007/s10943-015-0038-1>
14. Asadzandi, M. (2018). Spiritual Health Consulting Model for Health Promotion in Clients. *Health Spiritual Med Ethics*, 5(2), pp. 9-15.
15. Asadzandi, M. (2019). Heart in Quran and Medicine, Close Connection of Soul with Physiological Heart American. *journal of Cardiology and Cardiovascular Diseases*, 2(2):1-4 ISSN 2641-2438
16. Asadzandi, M. (2019b). Sound Heart, Spiritual Health from the perspective of Islam. *Journal of Religion and Theology*, 3(1), pp. 10-16.
17. Asadzandi, M. (2019c). Characteristics of Sound Heart Owners as Islamic Spiritual Health Indicators. *Journal of Community Medicine & Health Care*, 4(1), pp. 1-4. id1032
18. Asadzandi, M. (2020). An Islamic Religious Spiritual Health Training Model for Patients. *Journal of religion and health*, 59(1), pp. 173-187. DOI: 10.1007/s10943-018-0709-9
19. Asadzandi, M., & Abolghasemi, H., & Javadi, M., & Sarhangi, F. (1399 AP). A Comparative evaluation of spiritual health behaviors of Iranian people in the covid-19 pandemic with religious evidence. *Journal of Military Medicine*, 22(8), pp. 872-864. [In Persian]

20. Asadzandi, M., & Mazandarani, HA., & Saffari, M., & Khaghanizadeh, M. (2021). *Effect of Spiritual Care Based on the Sound Heart Model on Spiritual Experiences of Hemodialysis Patients*. J Relig Health. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01396-2>
21. Asadzandi, M., & Seyed Kalal Ali (1401 AP). How spirituality affects mental health: from religious to secular spirituality. *Farhangestan Journal of Culture and Health Promotion*, 6(3), pp. 47-56. [In Persian]
22. Asadzandi, M., & Seyed Kalal, A. (1400 AP). Discourse analysis of the foundations of trans-religious spirituality in complementary medicine. *Farhangestan Culture and Health Promotion Journal*, 5(4), pp. 504-497. [In Persian]
23. Asadzandi, M., & Seyed Kalal, A. (1401 AP). Combining art therapy with a healthy heart spiritual care protocol in the family of children with cancer. *Journal of Spiritual Health*, 1(2), pp. 13-3. [In Persian]
24. Asadzandi, M., & Seyed Kalal, A. (1401 AP). Explaining secular spirituality with an analysis of Friedrich Nietzsche's discourse: a psychological biography study. *Farhangestan Culture and Health Promotion Journal*, 6(1), pp. 55-49. [In Persian]
25. Asadzandi, M., & Tadrissi, S. D. (1383 AP). Therapeutic touch from the perspective of positivist philosophy and Islamic philosophy. *Journal of Nursing and Midwifery*, 46(14), pp. 1-9. [In Persian]
26. Asadzandi, M., & Zahiri, M., & Akbari Qomi, M., & Masoudi, O. A. (1401 AP). The role of spiritual communication in the management of health services during the biological crisis of Covid-19. *Journal of Military Medicine*, 24(5), pp. 1279-1286. [In Persian]
27. Caruana A., & Ewing MT., & Ramaseshan B. (2014). Assessment of the Three-Column Format SERVQUAL. *J Bus Res*, 49(1), pp. 57-65.
28. Chandler Siobhan. (2011). The Social Ethics of Religiously Unaffiliated Spirituality. *Wilfrid Laurier University*, p1, 37-39, 4145, 3, 38
29. Cockerham W. C. (2015). *Medical sociology* (13th edition.). New Jersey: Prentice Hall.

30. Creswell J. W. (2003). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches, Second Edition, and Thousand Oaks*. CA: Sage Publications.
31. Damari, B., & Hajebi, A., & Bolhari, J., & Heidari, A. (2018). Developing a training course for spiritual counselors in health care: Evidence from Iran. *Indian J Palliat Care, 24*(2), pp. 145-149.
32. Eskandari, H. (1401 AP). *Series of topics of psychopathology*. Tehran: Allameh Tabatabaei University. [In Persian]
33. Esmaili, A., & Izadi, M., & Azad, E., & Sanaei Nasab, H. (1399 AP). Foresight of the health system at the national level based on the Islamic-Iranian lifestyle based on the identification of goals and actions of key players. *Health Education and Health Promotion, 8*(4), pp. 378-389. [In Persian]
34. Faraji, M., & Kazemi, A. (1388 AP). Investigating the state of religiosity in Iran with emphasis on the survey data of the last three decades. *Journal of Cultural Research, 6*(6), pp. 79-85. [In Persian]
35. Ghanbari, Barzian, A., & Salmandavi, S., & Barfei, S. (1399 AP). A reflection on the tendency towards emerging spiritualities: analysis of the narrative of the youth of holy affairs (case example: students converted to emerging spiritualities in the city of Isfahan). *Social Development Quarterly, 14*(4), pp. 169-198. [In Persian]
36. Ghobari Bonab, B. (1388 AP). *Counseling and psychotherapy with a spiritual approach*. Tehran: Tehran University Counseling Center. [In Persian]
37. Hamidieh, B. (1395 AP). Secularization of spirituality: a cultural threat. Once every three months. *Journal of Philosophy and Theology, 21*(83), pp. 29-4. [In Persian]
38. Heydari, A. R., & Hajebi Ahmadi, Bovalhari, J., & Demari, B. (1397 AP). The pattern of providing spiritual health services in Iranian hospitals. *Medicine and Purification, 27*(1), pp. 56-66. [In Persian]
39. Hosseini Jabali, M. (1381 AP). Custom from the point of view of sociology and law. *Marafet magazine 56*, p. 110. [In Persian]
40. Ibn Fahad Heli, J. (1390 AP). *Idat al-Da'i va Najah al-Sa'ei*. Qom: Dar al-Kotob al-Arabi. [In Persian]

41. Irandoost, M. H. (1397 AP). What is spirituality and its meaningfulness in the West. *Journal of Philosophy of Religion*, 15(2), pp. 527-548. [In Persian]
42. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *Woman in the mirror of beauty and glory*. Qom: Isra Publications. [In Persian]
43. Jones, T., & Drach Zahavy, A., & Sermeus, W., & Willis, E., & Zelenikova, R. (2021). *Understanding Missed Care: Definitions, Measures, Conceptualizations, Evidence, Prevalence, and Challenges. Impacts of Rationing and Missed Nursing Care: Challenges and Solutions* (pp. 9-47). Springer, Cham.
44. Kashif Al-Ghita, Sheikh J. (1391 AP). *Kashf al-Ghita an Mubhamat Shari'ah al-Ghara* (Vol. 2). Qom: Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. [In Persian]
45. Kermani, T. (1383 AP). *Contemporary man's tendency towards mysticism, a collection of mystic essays; A bridge between cultures*. Tehran: Humanities Research and Development Institute, pp. 39-59. [In Persian]
46. Khodayari Fard, M. (1389 AP). Religiosity measurement model and building its scale at the national level. *Journal of Applied Psychology Research*, 1(1), pp. 1-29. [In Persian]
47. King, U. (1392 AP). Faith and action in the postmodern era (Sohrabifar, V, Trans.). *Kitab Mah Din*, (193), pp. 60, 64, 65. [In Persian]
48. Koleyni, A. (1163 AH). *Usul Kafi* (Vol. 2, 4-volume collection, Mostafavi, J, Trans.). Tehran: Culture of Ahl al-Bayt Publishing House. [In Arabic]
49. Kouhi, K. (1397 AP). Sociological explanation of students' tendency towards new pseudo-religious movements (case study: students of East Azerbaijan, Iran). *Family and Research*, 15(38), pp. 79-99. [In Persian]
50. Lotfian, L., & Asadzandi, M., & Javadi, M., & Sepandi, M. (2019). The effect of spiritual self-care empowerment based on the healthy heart model on the spiritual health of military professors - a randomized clinical trial. *Journal of Military Medicine*, 22(11), pp. 1121-1129. [In Persian]
51. Malekian, N., & Jokar Qomi H. (1399 AP). The relationship between the functions of virtual social networks and religiosity (case study: 15-29-year-old youth in Tehran's 15th district). *Journal of Social Cultural Developments*, 17(64), pp. 164-178. [In Persian]

52. Moafi, L., Ashrafi, A. (1392 AP). Factors affecting the "acceptance of religion" and "non-acceptance of religion" from the youth's point of view. *Marafet magazine*, 194(11), pp. 13-28. [In Persian]
53. Mohammadi Ray Shahri, M. (1391 AP). *Mizan al-Hikma* (Sheikhi, H. R, Trans., vol. 2, 4<sup>th</sup> ed.). Qom: Dar al-Hadith Cultural Institute. [In Persian]
54. Mohammadpour, A., & Sadeghi, R., & Rezaei, M. (1392 AP). Mixed research methods as the third methodological movement: theoretical foundations and practical foundations. *Applied Sociology*, 2(38), pp. 77-100. [In Persian]
55. Motahari, M. (1385 AP). *A collection of works*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
56. Mousavi Khomeini, R. (1368 AP). *Sir al-Salat, Mi'raj al-Salekin va Salah al-Arifin*. Beirut: Dar Ta'arif Al-Matbu'at Publications. [In Persian]
57. Nadi, A., & Shojaee, J., & Abedi, G., & Siamian, H., & Abedini, E., & Rostami, F. (2016). Patients' expectations and perceptions of service quality in the selected hospitals. *Medical Archives*, 70(2) , pp. 135
58. Nasrollahi Z., & Asadzandi M., & Mohammadzadeh M., & Farahani MV., & Tayebi K. (2021). Effect of spiritual counseling based on the Sound Heart Model on depression in hemodialysis patients. *Fam. Med Prim Care Rev*, 23(4), pp. 459–464. <https://doi.org/10.5114/fmpcr.2021.110363>
59. Nik P, A. (1392 AP). *Sociology of religiosity, history of beliefs called religion in today's world*. Tehran: Neghah Mo'aser Publications. [In Persian]
60. Nikrou, S., & Mahmoudi, H., & Peyvasteh, S., & Nurolahi M. (1399 AP). Pathology of military nursing: a hybrid study. *Journal of Military Medicine*, 22(8), pp. 818-828. [In Persian]
61. North American Nursing Diagnosis Association (NANDA), 1999, p. 67
62. Patton, M. (2021). *Qualitative Research & Evaluation Methods*. London: Sage Publication.
63. Pour Yosofi, H., & Farasat Khah, M., & Tashakor, F. (1393 AP). Knowing the extent of youth's tendency towards emerging spirituality and the social factors affecting it (students of Islamic Azad University, North Tehran branch). *Shooshtar Journal of Social Sciences*, 8(25), pp. 161-190. [In Persian]

64. Pouyafar, M. R. (1386 AP). *Comparative study of religiosity measures*, master's thesis. Social science research, Tarbiat Moalem University, Tehran. [In Persian]
65. Prochaska, J., & Norcross, J. (1400 AP). *Theories of psychotherapy (systems of psychotherapy, inter-theoretical analysis)* (Seyed Mohammadi, Y, Trans.). Tehran: Ravan Publications. [In Persian]
66. Qelyani, B., & Asadzandi, M., & Bahreinian, S. A., & Karimi Zarchi, A. A. (1400 AP). Comparing the effectiveness of spiritual counseling based on the healthy heart model with mindfulness training on the quality of life of women with breast cancer. *Journal of Iranian Breast Diseases*, 14(3), pp. 34-45. [In Persian]
67. Rafi, T., & Khalique, M., & Siddiqui, SH. (2020). Hospital Service Quality and Patient Satisfaction: A Moderating Role of Trustworthiness. *Journal of Accounting and Finance in Emerging Economies*. 31; 6(1), pp. 237-50. 12.
68. Ramezani, S., & Talebi, A., & Talebi Darabi, B. (1397 AP). Causes and contexts of new spiritualism in Iran (Tehran city study). *Journal of Social Sciences, Allameh Tabatabai University*, 25(83), pp. 159-192. [In Persian]
69. Riahi, M. E. (1392 AP). Investigating social factors related to the degree of tendency towards emerging mysticism among young people. *Spiritual Studies Journal*, (7), pp. 39-70. [In Persian]
70. Sadock, B. J., & Sadock, V. (1400 AP). *Kaplan and Sadok's summary of psychiatry: based on DSM-5* (Vol. 2, Ganji, M., Trans., Ganji, H, Ed.). Tehran: Savalan Publications. [In Persian]
71. Sadr al-Mutealehin. (1981). *Al-Hikmah al-Mu'ta'alia fi al-Asfar al-Aqliya al-Arba'ah* (Vol. 7, 3rd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Torath.
72. Saeedi Taheri, Z., & Asadzandi, M., & Ebadi, A. (1392 AP). The effect of spiritual care based on the healthy heart model on the spiritual experience of patients with coronary artery disease. *Psychiatric Nursing*, 1(3), pp. 45-53. [In Persian]
73. Serajzade S. H., & Pouyafar, M. R. (1384 AP). Measuring religiosity using indigenous approach. *Iranian Journal of Social Science Research*, 1(2), pp. 1-18. [In Persian]



74. Serajzadeh, S. H., & Tavakoli, M. (1380 AP). Examining the operational definition of religiosity in social research. *Journal of Research*, 5(20-21). Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
75. Shariati, S., & Bastani, S., & Khosravi, B. (1386 AP). Communities in community nostalgia, a look at the phenomenon of new spiritualities in Iran (through a case study of two examples of mystical-psychological groups). *Cultural and Communication Studies*, 3(8), pp. 167-195. [In Persian]
76. Sheikh Ansari, M. (1400 AP). Iranian society and virtual space (secondary analysis of social science research in the field of virtual space) *Iranian Journal of Sociology*, 22(4), pp. 3-32. [In Persian]
77. Shojaizand, A. (1384 AP). A model for measuring religiosity in Iran. *Iranian Journal of Sociology*, 6(1), pp. 66-34. [In Persian]
78. Shokouhyar, S., & Kaviani, H., & Mahmoudi, F. (1394 AP). Assessing the quality of healthcare services using a fuzzy approach: a case study of a military hospital. *Ibn Sina*, 17(3), pp. 37-45. [In Persian]
79. Tabatabaei, S. M. H. (1380 AP). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 13). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Persian]
80. Talebi, A., & Ramezani, S. (1396 AP). Factors and contexts of tendency towards new spiritualism among Tehrani citizens. *Social and Cultural Strategy*, 6(24), pp. 189-234. [In Persian]
81. Tashakkori, A., & Creswell, W. (2007). Exploring the Nature of Research Questions in Mixed8 Methods Research”, *Journal of Mixed Methods Research*, (1), p. 207
82. Zahiri, M., & Masoudi, O. A., & Asadzandi, M., & Khushi, A. (1401 AP). Investigating the role of spiritual health in the treatment of patients with covid-19: a study of a military hospital. *Journal of Military Medicine*, 24(3), pp. 1201-1209. [In Persian]

## The Relationship between Fiqh and Spiritual Affairs

Mojtaba Elahi Khorasani<sup>1</sup>

Received: 14/01/2023

Accepted: 13/02/2023



### Abstract

Spirituality is benefitting from an inner and sacred thing that can be perceived by the heart or mind in humans, and in recent decades, its study has become important and the relationship between spirituality and other phenomena, including sciences, has been questioned and explored. Studying the contribution of spirituality in the richest knowledge in Islamic sciences – Fiqh (Islamic jurisprudence) - which regulates the practical life of Muslims, can show how much fiqh and the religious rulings derived from it contributes to the provision and guarantee of spirituality - in the sense of spiritual affairs - in the life of a Muslim. The present study, using a descriptive-analytical method and based on the information contained in books of fiqh and the views of jurists, shows that from a fiqh point of view, a set of spiritual considerations is a criterion and a condition of correctness or acceptance for many religious behaviors, from rituals to transactions and the goal of observing the mandatory and status rules is to strengthen faith and achieve closeness to God, which is considered the highest spiritual level. The author has concluded that fiqh,

---

1. Professor of Kharij Fiqh and Usul in Islamic Seminary (Mashhad), assistant professor of Akhund Khorasani Specialized Center (affiliated to Baqir al-Olum University, Qom, Iran. [mojtaba.elahi.khorasani@gmail.com](mailto:mojtaba.elahi.khorasani@gmail.com) (<https://orcid.org/0000-0002-0665-1504>).

---

\* Elahi Khorasani, M. (1401 AP). The Relationship between Fiqh and Spiritual Affairs. *Journal of Islam and the Studies of Spirituality*, 1(2). pp. 131-152. DOI: 10.22081/JSR.2023.65700.1037

by drawing and prescribing a system of ethical and legal behaviors, establishes a continuous and stable two-way relationship between the spiritual matter and human life, and following religious rulings leads to the health and spiritual advancement of the individual and society.

### **Keywords**

Spirituality, spiritual affair, fiqh, obligatory rulings, criteria of rulings, moral values, closeness to God, justice, ifta, ijtihad.



## نسبت فقه و امر معنوی

مجتبی الهی خراسانی<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۴



### چکیده

«معنویت»، برخورداری از امری باطنی و قدسی و قابل ادراک قلبی یا ذهنی در انسان است و در دهه‌های اخیر، مطالعه آن اهمیت یافته و روابط میان امر معنوی و دیگر پدیده‌ها از جمله علوم، مورد پرسش و کاوش قرار گرفته است. مطالعه سهم معنویت در فربه‌ترین دانش در علوم اسلامی - یعنی فقه - که تنظیم‌کننده زندگی عملی مسلمین است، می‌تواند نشان دهد دانش فقه و احکام شرعی متخذ از آن، چقدر در تأمین و تضمین معنویت - به معنای امر معنوی - در زندگی یک مسلمان سهم است. تحقیق حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و به استناد اطلاعات مندرج در کتاب‌های فقهی و دیدگاه‌های فقیهان، نشان می‌دهد که از منظر فقهی، نصایی از توجهات معنوی به عنوان معیار و شرط صحت یا قبولی برای بسیاری از رفتارهای شرعی از مناسک تا معاملات است و غایت رعایت احکام تکلیفی و وضعی، تقویت ایمان و دستیابی به قرب الهی است که عالی‌ترین درجات معنوی به حساب می‌آید. نویسنده نتیجه گرفته است که علم فقه با ترسیم و تجویز منظومه‌ای از رفتارهای اخلاقی و حقوقی، یک رابطه دوسویه مستمر و پایدار میان امر معنوی و زندگی انسان برقرار می‌کند و عمل به احکام شرعی، به سلامت و ارتقای معنوی فرد و جامعه می‌انجامد.

### کلیدواژه‌ها

معنویت، امر معنوی، فقه، احکام تکلیفی، ملاکات احکام، ارزش‌های اخلاقی، قرب الهی، عدالت، افتاء، اجتهاد.

۱. استاد خارج فقه و اصول حوزه (مشهد)، استادیار مرکز تخصصی آخوند خراسانی<sup>علیه السلام</sup> (وابسته به دانشگاه باقرالعلوم<sup>علیه السلام</sup>، قم، ایران. [mojtaba.elahi.khorasani@gmail.com](mailto:mojtaba.elahi.khorasani@gmail.com)

\* الهی خراسانی، مجتبی. (۱۴۰۱). نسبت فقه و امر معنوی. دوفصلنامه علمی - تخصصی اسلام و مطالعات معنویت، (۲)، صص ۱۳۱-۱۵۲. DOI: 10.22081/JSR.2023.65700.1037

## مقدمه

جستجوی معنویت در عصر حاضر، روند رو به رشدی در زندگی عصر پسامدرن است تا شاید خلأهای ناشی از سیطره کمیت، رفاه و غریزه را بکاهد و به زندگی انسان، معنا ببخشد و از همین رو، موج جدید گرایش به ادیان الهی - به عنوان مهم‌ترین کنشگران عرصه معنویت - چشم‌انداز جدیدی گشوده است.

در این میان، ارتباط امر معنوی با دانش‌های پشتیبان آموزه‌های ادیان - الهیات و علوم شرعی - اهمیت یافته و سهم و توفیق آنها در تأمین مهم‌ترین دغدغه ادیان الهی، مورد بررسی قرار گرفته است.

از این رو نقش معنوی علم فقه - به عنوان مهم‌ترین و فربه‌ترین دانشی که شکل دهنده زیست عملی متدینان به دین اسلامی است - موضوع مهمی برای مطالعه و تحقیق به نظر می‌رسد. علاوه بر اینکه شناخت ظرفیت‌های معنوی فقه، به محوریت آن برای توسعه معنویت در جامعه اسلامی، یاری می‌رساند، حل و فصل مدعیاتی که فقه را ناظر به ظواهر دنیوی می‌داند که اغلب به باطن معنوی انسان‌ها و اعمال آنها توجهی ندارد، در گروه چنین تحقیقاتی است.

کتاب‌ها و مقالاتی درباره رابطه فقه و معنویت به چشم نمی‌خورد و آنچه هست، حداکثر درباره رابطه فقه و اخلاق است؛ مانند: دین در ترازوی اخلاق، نگاشته ابوالقاسم فنایی؛ مناسبات فقه و اخلاق نوشته محمد هدایتی از نشر نگاه معاصر؛ و بررسی رابطه فقه و اخلاق اثر اعظم شفیعی.

امید است این مقاله بتواند گشایشی در این عرصه باشد و خوانندگان با ارائه ملاحظات خود، به آن یاری رسانند.

## ۱. مفهوم فقه

علم فقه (Fiqh) به عنوان دانش استنباط و تبیین احکام اسلامی (Islamic Rules)، متکفل کشف و تبیین رفتارهای مورد توصیه شریعت اسلامی است.

واژه «فقه» در لغت، به معنای فهم و علم و ادراک است.<sup>۱</sup> اکثر لغویان، فقه را همان فهم و علم می‌دانند و برخی آن را به فهم و درک سخن دیگران مختص می‌کنند، ولی تأمل در کاربرد این واژه، نشان می‌دهد که «فقه» اگرچه منحصر به فهم کلام نیست؛ ولی مرادف علم و آگاهی نیز نمی‌تواند باشد و اخص از علم و معرفت است. راغب در مفردات گوید: «فقه آن است که انسان، با استفاده از آگاهی و معرفت موجود خود، به آگاهی و علمی جدید برسد و به ادراکی نو دست یابد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۴۲).

اما فقه در اصطلاح اسلامی، معنایی نو و اخص به خود گرفته و طی تاریخ، در دو معنا به کار رفته است: علم و آگاهی عمیق به مجموعه دین، دانش خاص فهم و تبیین احکام و مقررات شرعی.<sup>۲</sup>

فقه در اصطلاح نخست، عبارت است از: بصیرت کامل درباره کل دین و مجموعه آنچه که خدای سبحان برای بشر فرستاده (عقاید و اخلاق و احکام) است. قرآن، مسلمانان را به تفقه در آن فرا خوانده<sup>۳</sup> و از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منقول است که حافظ و ناقل چهل حدیث مورد نیاز مربوط به امور دینی مردم، در قیامت به عنوان فقیه و عالم مبعوث می‌گردد.<sup>۴</sup>

دومین معنای اصطلاحی «فقه»، اخص از معنای لغوی و مفهوم اصطلاحی نخست است و علم به خصوص احکام و مقررات فرعی شرعی از روی ادله است. فقه بر اساس این اصطلاح، نام یک دانش و دستگاه علمی تأسیس شده توسط مسلمین است که

۱. شهدت عليك بالفقه، أي: بالفهم و الفطنة (زمخشری، ۱۳۹۹، ص ۳۴۶).

۲. «فقد يكون المراد به مطلق المعرفة بالأحكام الشرعية، سواء كانت بطريق النظر أو الضرورة على وجه السماع من المعصوم أو غيره على سبيل الاجتهاد أو التقليد، كما في قوله عليه السلام: «الفقه ثم المتجر» فإن الظاهر أن المراد به معرفة أحكام التجارة و لو بطريق التقليد، حتى أن إطلاقه على علومهم عليهم السلام بالمسائل الفقهية غير بعيد. و إطلاق «الفقيه» على الكاظم عليه السلام معروف في كلام الرواة» (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۲).

۳. «قُلُوا نَفَرًا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه، ۲).

۴. «قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَنْ حَفِظَ مِنْ أُمَّتِي حَدِيثًا مِمَّا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أَمْرِ دِينِهِمْ بَعَثَهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهًا عَالِمًا» (صدوق، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۳۴).

وظیفه‌اش، تعیین تکلیف مکلفان و استنباط احکام شرعی است و تقریباً معنای رایج فقه تا روزگار ما، همین معناست. البته این معنا، چندان نو و مستحدث و مربوط به عصر حاضر یا قرون اخیر اسلامی نیست.

فقه و فقهات در مصنفات و آثار به جای مانده از قدما مانند شیخ مفید و سلار به همین مفهوم رایج امروزی خود به کار رفته (شهابی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۰۳)، و حتی مقاله ششم از الفهرست (نگاشته ابن ندیم در سال ۳۷۷ هجری قمری) به اخبار فقیهان می‌پردازد و نشان می‌دهد که در آن زمان فقه به عنوان یک علم مشخص، با موضوع و تعریف و غرض و مسایل معین، در کنار دیگر علوم اسلامی و به معنای رایج امروز خود، میان مسلمانان مطرح بوده است.

دست کم از اواخر دوران امام سجاد علیه السلام «فقیه» به کسی گفته می‌شد که به کار فتوا اشتغال داشته و وظیفه استنباط احکام شرعی را بر دوش داشته و اصطلاح «فقیهان سبعة» به چند تن از تابعین اهل فتوا و نامگذاری سال ۹۴ هجری که سال فوت امام سجاد حضرت علی بن الحسین علیه السلام و چند تن دیگر از فقیهان سبعة و تابعین در مدینه است، به نام «سنة الفقهاء» و شواهد تاریخی دیگر، نشان می‌دهد که کلمه «فقیه» از همان زمان، به فتوا و استنباط احکام شرعی انصراف داشته و بنابراین در روایات صادقین علیهم السلام منعکس شده است.<sup>۱</sup>

این شواهد گویا - که تتبع تاریخی، آن را به چند برابر افزایش می‌دهد - به خوبی این حقیقت را نشان می‌دهد که «فقه به عنوان علم تفریع و استنباط احکام شرعی از ادله تفصیلی»، از همان آغاز اسلام مطرح شده و انصراف و تبادر فقه، به همین معناست و کاربرد فقه در معنای لغوی یا اصطلاحی نخست، به قرینه محتاج است.

امروزه فقیه، مرادف مجتهد در احکام است، اما واژه اجتهاد برخلاف واژه فقهات (که از عصر آغاز اسلام تا کنون در دانش فتوا و استنباط احکام شرعی استعمال شده)،

۱. «دَخَلَ قَتَادَةُ بْنُ دِعَامَةَ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: يَا قَتَادَةُ! أَنْتَ فَقِيهٌ أَهْلِ الْبَصْرَةِ؟ فَقَالَ: هَكَذَا يَرْغَمُونَ!...» (کافی، ۱۴۳۰، ج ۱۵ ص ۶۹۵ و نیز بنگرید به شبیه همین عبارت از امام صادق علیه السلام خطاب به ابوحنیفه: حرعاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، صص ۲۹-۳۰ و صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۸۹-۹۱).

تطور معانی زیادی در طول تاریخ استنباط داشته است. در این نوشتار نیز فقه، به منزله دانش اختصاصی کشف، استنباط و تبیین مجموعه احکام اسلامی مورد نظر است.

## ۲. مفهوم معنویت و امر معنوی

«معنویت» در زبان عربی، مصدر صناعی ساخته شده از معنوی (اسم منسوب به معنی) و برخوردار از امر معنوی است.<sup>۱</sup> معنویت در زبان انگلیسی (spirituality) از ریشه «Spirit» به معنای «روح» گرفته شده و از این رو علاوه بر جنبه غیرمادی (Immaterial)، مفهومی روحانی و قدسی را افاده می کند (Wulff, 1997 به نقل از: نارویی نصرتی، ۱۳۸۴، ش ۸۷). معنویت در فهم معاصر سه جنبه دارد (هینلز، ۱۳۸۶، صص ۵۹۶-۵۹۸): الف) عینیت تمایلات، ادراکات و تجارب معنوی (ناظر به امر متعالی) در زندگی انسان (امر معنوی)؛

ب) توصیفات و توصیه های گوناگون برای رسیدن به کمال معنوی؛ ج) مطالعه نظام مند، انتقادی و تطبیقی درباره تجارب و توصیه های معنوی در مکاتب و اندیشه های گوناگون.

در ادیان الهی، جنبه اول یادشده به عنوان «ایمان» تجلی می یابد و در اسلام، افزون بر جنبه قلبی، متکی به عمل اختیاری<sup>۲</sup> است و صالح عمل صالح، موجب ارتقای آن می شود.<sup>۳</sup>

جنبه دوم نیز در ادیان الهی به صورت های گوناگون عبادت و مراقبت معنوی دیده می شود و در اسلام، به عرصه وسیعی از مناسک و اعمال صالح تبدیل شده که از همگی تعبیر به عبادت شده است؛ بنابراین در اسلام پس از ایمان، صلوات، صوم، زکات و

۱. رک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل عنوان.

۲. همچنان که امر به ایمان در این آیه، گواه آن است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِي» (النساء، ۱۳۶).

۳. «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر، ۱۰).



خمس، حج، امر به معروف و نهی از منکر، احسان به والدین، برآوردن نیاز مردم، از عبادات و موجبات معنوی به حساب می‌آید. اعمال صالح در اسلام چنان با کارکردهای معنوی در هم آمیخته که شاید بتوان اسلام را پاسخ کامل خداوند به مجموعه نیازهای معنوی انسان دانست.<sup>۱</sup>

«امر معنوی» در نوشتار حاضر، همان معنای نخست معنویت است که بیان شد. «معنا» یا «امر معنوی»، مقوله‌ای باطنی، قدسی و قابل ادراک قلبی یا ذهنی است که در برابر امر مادی یا لفظی قرار می‌گیرد. برخورداری انسان از امر معنوی، می‌تواند مراتب گوناگونی بر حسب میزان وسعت ادراک و تجربه امر معنوی داشته باشد. در هر صورت، زندگی انسان را در سایه معنویت، تأمین‌کننده نیازهای والا تر اوست که فراتر از سطح نیازهای جسمانی و رفاهی، به کل زندگی او معنا و هویت برتر می‌بخشد.

امر معنوی در انسان به سه صورت: شناختی - ادراکی، احساسی - ارزشی، و رفتاری - سلوکی می‌تواند تجلی یابد. اولی متحول‌کننده نگاه انسان به خود و مجموعه هستی است؛ دومی با آزادسازی انسان از تعلقات نازل، زمینه را برای شکوفایی استعدادهای روحی انسان و کسب فضیلت‌های انسانی فراهم می‌سازد؛ و سومی مهم‌ترین پشتیبان وی برای رعایت هنجارهای اخلاقی در افعال و روابط انسان است.

امر معنوی در زندگی انسان، امری متعالی و مقدس در ورای اوست که وی را در فراسوی درگیری‌های زندگی روزمره، به جستجو برای درک آن به عنوان واقعیت هستی‌و‌امی‌دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۹۵) و به ارتباطی قلبی و شخصی و تجربی با امر متعالی (نلسون، ۱۳۹۵، ص ۲۴) یا دست کم حرکت روحی و کشش و مطالبه درونی مستمر به سوی آن (پارگامنت، ۱۳۹۵، ص ۶۱) می‌انجامد که برترین مصداق آن، پیوند نگرشی و عاطفی و عملی با خدای متعال است (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۷۸ و نلسون، ۱۳۹۵، ص ۲۴). به نظر می‌رسد گستردگی این تمایل و کشش در بشر است که موجب شده تا علاوه بر اقبال به آموزه‌ها و سنت‌های معنوی ادیان، مکاتب معنوی دیگری نیز در طول تاریخ شکل بگیرد.

۱. برای اطلاع بیشتر از نظریه نیازهای معنوی، نک: شجاعی، ۱۳۸۶، ش ۱.

در صورت مجاهدت و کوشش در مسیر سلوک معنوی به سوی معنای برین هستی یعنی خداوند متعال، وی به روح ایمان راه می‌یابد و دریچه‌های ادراک و تجربه والاتر و صعود در مراتب قرب الهی به روی او گشوده می‌شود.<sup>۱</sup>

### ۳. امر معنوی، به مثابه غرض، ملاک، غایت و شرط احکام فقهی

استقرای کتاب‌های فقهی و دیدگاه‌های فقها نشان می‌دهد که از منظر فقهی، احکام شرعی به سلامت و ارتقای معنوی فرد و جامعه (به مثابه تمام یا بخشی از ملاک حکم) می‌انجامد و انجام یا ترک افعال در عمل به احکام و توصیه‌های شرعی در علم فقه، انسان را به تحصیل اغراض آن احکام به خصوص کسب معنویت رهنمون می‌سازد.

چه اینکه احکام الهی از منظر علم فقه، مُعَلَّل به اغراض است و فقیهان امامیه بر این باورند که احکام، تابع مصالح و مفاسدی است که ادراک آن توسط شارع، ملاک برای انشای حکم (جعل) و فعلیت آن (مجعول) است؛ برای مثال حکم وجوب نماز، به غرض ایجاد و اظهار خشوع در انسان در برابر خداوند، انشا شده و تحقق این غرض موجب اجتناب انسان از گناهان و نزدیکی او به خداوند متعال می‌شود، و این غرض چندان مصلحت ضروری دارد که طلب الزامی و انشای وجوب نماز از سوی شارع را در پی دارد.

آیات صوم و بسیاری از آیات احکام، غرض از واجب شدن صوم و واجبات دیگر را کسب «تقوا» می‌داند (لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)<sup>۲</sup> که همان زیست اخلاقی و معنوی در سایه پروا از خداوند است و دستور به دعا را به غرض «رشد» عنوان می‌دارد (لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ) (بقره، ۱۸۶) و هدف بسیاری از دستورات الهی را، هدایت «لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (بقره، ۱۵۰) - یعنی معنویت در بینش و نگرش - می‌داند.

در روایات نیز، نجات از عذاب الهی، دوری از شیطان و ولایت او، رشد اخلاقیات،

۱. «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (العنکبوت، ۶۹).

۲. مانند: سوره بقره، آیه ۱۸۳.

قرب الهی و ... به عنوان ثمرات و کارکردهای اعمال در شریعت، عنوان شده است. تقرب انسان به خداوند متعال و دوری از شیطان، با توجه به شدت و ضعف معنوی انسان است و بدون تقویت مراتب معنوی و رفع نقصان‌ها و حجاب‌های ظلمانی، نمی‌توان کسب تقرب کرد.

ممکن است حصول معنویت و کسب درجات تقرب به خداوند متعال را منحصر در مناسک عبادی (صلوات، صوم، حج) و یا دست کم تعبدیات (افعالی که نیت معنوی و به اصطلاح فقه: قصد قربت در صحت آنها شرط است) پنداشته شود. در حالی که علم فقه، غایت همه رعایت احکام تکلیفی - اخلاقی (از واجبات و محرمات تا مستحبات و مکروهات) و احکام وضعی - حقوقی (از حقوق خصوصی و تجاری تا حقوق عمومی و کیفری) را تقویت ایمان و درونی شدن ارزش‌های اخلاقی و در نهایت، دستیابی به قرب الهی می‌داند که مفهومی قدسی و بیانگر عالی‌ترین درجات معنوی است.

شهید ثانی در توجیه تبویب رایج مسائل علم فقه در خلال سده‌های گذشته (عبادات، عقود، ایقاعات و احکام) می‌گوید: احکام شرعی یا جانب مهم‌ترین آن غرض اخروی است (عبادات) یا غرض دنیوی اگرچه ثواب اخروی هم دارد، این قسم به نوبه خود تحقق‌شان یا نیاز به انشاء و اجرای صیغه از دو طرف دارند (عقود) یا از یک طرف (ایقاعات) و یا اساساً نیازی ندارند (احکام مانند قصاص) (عاملی، شهید اول، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳). منظور از غرض اخروی، اموری است که به تعبیر امروزی، تولید معنا در زندگی می‌کند و او را به کسب فضایل، زیست اخلاقی و دیگر اعمال شایسته وامی‌دارد و موجب جلب رضایت الهی و کسب مراتب قرب او، می‌گردد؛ بنابراین غرض معنوی همواره در احکام - حتی معاملات و احکام جزایی - مورد نظر است، هر چند در عبادات، این غرض اهمیت و غلبه بر مصالح دیگر دارد؛ بنابراین تنها معیار تحقق غرض و ثواب اخروی، نیت و قصد قربت (حُسن فاعلی) نیست و اعمال صالح بسیاری مانند ازدواج، وصیت و ... که قصد قربت در آنها شرط نیست، دارای غرض معنوی است و در روایات نیز ثواب‌های بسیار برای آنها نقل کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۷، ص ۷؛ ج ۱۰۰، ص ۲۰۰؛ ج ۲۱۷ و ج ۱۰۱، ص ۶۹).

افزون بر این روایات زیادی دلالت دارد که انجام هر یک از واجبات - اعم از عبادی و غیرعبادی - موجب تقرب انسان به خداوند متعال می‌شود. از جمله حدیث قرب فرائض و نوافل به سند معتبر، تصریح دارد که انسان با انجام واجبات به خدا تقرب می‌یابد. امام صادق علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله حدیثی قدسی را نقل فرموده که خدای متعال می‌فرماید: «... مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ». (کلینی، بی تا، ج ۴، ص ۷۴).<sup>۱</sup> روشن است که فرایض، اختصاصی به عبادات ندارد و تصریح می‌دارد که واجبات، محبوب‌ترین اعمال نزد خداوند و بیشترین مایه تقرب به اوست؛ از این رو روشن می‌دارد که معیار تقرب، محبوبیت عمل نزد خداوند است.

می‌توان یک استدلال عقلی نیز به این مجموعه افزود و مبتنی بر حسن و قبح عقلی ذاتی چنین گفت که هر فعلی از افعال اختیاری انسان که مشتمل بر حُسن باشد، محبوب خداوند و موجب تقرب به او و معنویت‌آفرین است. البته درجه تقرب حاصل از هر کدام از واجبات و اعمال صالح، متفاوت است. همچنین اعمال قبیح و گناهان، دورکننده انسان از خداوند و تضعیف‌کننده وجه معنوی در زندگی اوست. البته با توجه به نقصان عقول اکثریت آحاد بشری و عدم توانایی عقول بشری در کشف جزئیات افعال حسن و قبیح، لطف مُقَرَّب از سوی خداوند متعال، موجب تشریح و تکلیف احکام شرعی شده است<sup>۲</sup> و این معنای این جمله معروف است که: «الأحكام و التكاليف الشرعية أطراف في الأحكام و الواجبات العقلية» (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۹۶).

#### ۴. امر معنوی و قلبی، به مثابه شرط صحت و امتثال فقهی

۱. در نقل برقی آمده است: برخی از نقل‌های این روایت به جای «مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ» آمده «أَتَحَبَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۹۱).
۲. اللطيف ما يقرب المكلف معه إلى الطاعة و يبعد عن المعصية (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵ و سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸۶ و شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۷۷).

از منظر فقه، عمل به احکام شرعی، نصابی از معنویت (به خصوص در بُعد انگیزه)، معیار و شرط صحت یا دست کم صلاح و قبولی در بسیاری از اعمال (از مناسک تا معاملات) می‌داند.

در سراسر فقه، مسائل، بحث‌ها و مناقشات علمی مفصلی درباره قصد و نیت باطنی در نماز (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، صص ۶۱۲ و ۶۱۴) و دیگر عبادات، مطرح می‌شود و در احکام بسیاری در حوزه افعال شخصی، معاملات و تعهدات مالی و خانوادگی و سبک زندگی در اصطلاح امروز، قصد عنوان یا نفس عمل (در احکام: تعظیم، توهین، عبودیت، احسان و...)، انشای عقد و ایقاع (در احکام: نکاح و طلاق، تجارت، اجاره، هبه، وصیت، و کالت و...)، شرط امتثال و صحت عمل یا دست کم ثواب اخروی برای عمل محسوب می‌گردد و توضیح همه آنها از حوصله این نوشتار، خارج است.

## ۵. استنباط احکام اخلاقی و توصیه‌های معنوی، به مثابه مأموریت علم فقه

شیخ طوسی فقه را چنین تعریف کرده است: «فقه در اصطلاح، مسائلی است که احکام شرعی عملی در آن حمل می‌شود، بی آنکه نیازمند تصدیق باشند» (شیخ طوسی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۱). در تعریف شیخ طوسی، مسائل اعتقادی از فقه بیرون می‌شود؛ زیرا احکام و قضایای شرعی اعتقادی در برابر احکام شرعی عملی، و نیازمند تصدیق و اعتقاد به مطابقت آنها با واقع هستند. در تعریف محقق حلی، فقه را یک دانش قلمداد کرده و بر تعریف شیخ طوسی می‌افزاید: «مقصود از حکم شرعی، حکمی است که شرع آن را آورده و یا حکم عقل را تأیید کرده است» (محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۷).

اما معروف‌ترین تعریف فقه در شیعه، از آن علامه حلی است که می‌گوید: «فقه، علم به احکام شرعی تفصیلی فرعی از ادله تفصیلی آنهاست» (علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۷) و فخرالمحققین، شهید اول، شهید ثانی و فرزندش شیخ حسن همان را تکرار کرده‌اند (حلی، فخرالمحققین ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۶۴؛ شهید اول، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۲ و عاملی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۶). به نظر می‌رسد این تعریف و شاخص برای تعیین قلمروی مسائل علم فقه، نخستین بار توسط عضدی ارائه شده باشد که گفته است: «العلم بالأحكام الشرعية

الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال» (ایجی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۸) نکته قابل ملاحظه در تعریف مشهور، ذکر قید «فرعی» به جای «احکام عملی» است تا احکام اعتقادی و احکام اصولی از فقه خارج شوند و قید «دلیل تفصیلی» (ناظر به منابع، حجج و امارات فقهی) تقلید را از تعریف خارج می‌کند؛ زیرا متکی به یک دلیل اجمالی (لزوم تبعیت از متخصص و مجتهد) است.

در هر صورت، قلمروی علم فقه عبارت است از: «الأحكام الشرعية الفرعية الكلية و ما يقوم مقامها من حيث استفادتها من أدلتها» (فضلی، ۱۴۳۵ق، ج ۱، ص ۵۶) و این قلمرو، تمامی احکام و توصیه‌های عملی شریعت را در بر می‌گیرد؛ اعم از احکام و توصیه‌های اخلاقی - معنوی (احکام تکلیفی) یا احکام حقوقی - قانونی (احکام وضعی).

علم فقه در منظومه علوم اسلامی، تنها دانشی است که به افعال انسان‌ها از حیث بایستگی و شایستگی و نبایستگی و نشایستگی (اعم از الزامات یا ترجیحات اخلاقی) می‌پردازد. در حالی که علم اخلاق در طبقه‌بندی علوم اسلامی، تنها از ملکات نفسانی و فضایل و رذایل اخلاقی و مسیرهای تهذیب ملکات، سخن می‌راند، نه احکام اخلاقی (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۷۰)؛ هرچند در مقام تألیف، احکام اخلاق عملی هم در کتاب‌های فقهی و هم در کتاب‌های اخلاقی بیان شده است. اما با دقت بیشتر در سیر نگارش این کتاب‌های به‌دست می‌آید که همه این کتاب‌ها، آمیزه‌ای از فقه و اخلاق هستند و نباید آنها را تنها کتاب‌های اخلاقی دانست. نگارش این نوع تألیفات ترکیبی، با نوشتن إحياء علوم الدین توسط ابو حامد غزالی شروع می‌شود که به تصریح مقدمه او بر این کتاب، در صدد برآمده تا شریعت و طریقت را در این کتاب، در هم آمیزد و با هم تبیین کند. ادامه این مسیر، در المحجة البيضاء نگاشته ملامحسن فیض کاشانی مشاهده می‌شود که تقریر و ویراستی شیعی ارزشمند از إحياء علوم الدین است. در ادوار بعدی نیز تلخیص و تصرف کتاب یادشده فیض توسط مولی مهدی نراقی با نام جامع السعادات، و سپس تلخیص جامع السعادات توسط فرزند نویسنده یعنی مولی مهدی نراقی با نام معراج السعادة، تداوم همان مسیر است. این سبک نگارش توسط نویسندگان کتاب‌های اخلاقی تا دوران معاصر ادامه یافته و بدین‌سان، کتاب‌های اخلاقی مشتمل بر

احکام عملی اخلاقی استنباط شده در علم فقه گشته است (نک: امینی، ۱۳۶۹ و مهدوی‌کنی، ۱۳۷۱).

آنچه دستگاه علمی متکفل اخلاق عملی در علوم اسلامی - یعنی علم فقه - را نسبت به علم مشابه در تفکر یونانی و غرب معاصر، جذاب تر می‌نماید، این است که احکام اخلاقی ناظر به فضیلت و معنویت در علم فقه، فراتر از الزامات و ممنوعات اخلاقی (چونان اخلاق نیکوماخوسی و اخلاق کاربردی کنونی در غرب) است و علاوه بر واجبات و محرمات، انبوهی از عبارت‌های اخلاقی و توصیه‌های معنوی ترجیحی (مستحبات و مکروهات) را نیز بیان می‌دارد.

متأسفانه این واقعیت مهم و تا حدی بدیهی از دید بسیاری مغفول مانده و علم فقه را چونان علم حقوق، یکسره محصور در حقوق و قوانین و الزامات قانونی دانسته‌اند. در حالی که اساساً احکام تکلیفی، دنیایی متفاوت از ضمانات و الزامات حقوقی دارند و در علم فقه، احکام تکلیفی به عنوان تکالیفی فردی که ضامن زیست اخلاقی و الهی برای افراد است، از احکام وضعی تمیز داده و تفکیک می‌شوند؛ برای مثال اگرچه طلاق به نیت اضرار به زوج را به لحاظ حکم وضعی، نافذ می‌دانند اما آن را به لحاظ تکلیفی، حرام می‌دانند و بنابراین موجب انحطاط معنوی و عذاب اخروی زوج دانسته می‌شود.

از این رو واضح است که قلمروی احکام علم فقه با علم حقوق و تمام شاخه‌های آن، عموم و خصوص من وجه است، ماده اجتماع آنها احکام وضعی عقود، ایقاعات، احوال شخصی، مسایل کیفری و غیره (ضمانات، صحت و بطلان، جرائم و مجازات‌ها و ...) است، و ماده افتراق فقه از حقوق، احکام تکلیفی عبادات و معاملات (واجبات و محرمات و آداب) است که بیشتر جنبه اخلاقی و فردی دارد.

در دهه‌های اخیر، معنویت به مثابه یک شاخه مطالعاتی مورد توجه قرار گرفته و از جمله، روابط میان امر معنوی و دیگر پدیده‌ها - از جمله ادیان و نیز علوم - را بررسی می‌کند. علم فقه در نسبت با مطالعات معنویت، متحد الموضوع است، اما با غایتی دنیوی - اخروی، در پی اهدافی اعم از مطالعات معنویت است و برخلاف آن، به رویکرد

توصیفی اکتفا نمی کند و به تجویز هم می پردازد. افزون بر این مبانی معرفت شناختی آن (به خصوص با تصدیق منبع وحی) و به طبع، روش شناسی آن با مطالعات معنویت، تفاوت های قابل ملاحظه ای دارد. البته با توجه ابهامات در چستی مطالعات معنویت، این مقایسه اولیه نیازمند تکمیل و بهبود است.

## ۶. افعال جوانحی و باطنی، به مثابه موضوع علم فقه

موضوع علم، در دیدگاه سنتی علوم اسلامی که متأثر از منطق و فلسفه است، جامع موضوعات مسائل یک علم است، به گونه ای که محمولات مسائل آن علم، عوارض ذاتی (مستقیم) همان محسوب شوند. (ما يبحث فی العلم عن عوارضه الذاتیه) (نک: خراسانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۹؛ مثلاً در علم پزشکی موضوع آن بدن است که از بیماری و سلامتی آن بحث می کند.

بر مبنای این تلقی، چون محمولات علم فقه، احکام شرعی مانند وجوب، حرمت، استحباب و ... است بنابراین، موضوع علم فقه عبارت است از: «فعل مکلف». صاحب معالم می گوید: موضوع علم فقه عبارت است از: «افعال المكلفین من حیث الاقتضاء والتخیر والوضع».<sup>۱</sup> اما از آنجا که حسب تفظن برخی از اصولیان، احکام وضعی را در بر نمی گیرد (چه اینکه موضوع شان فعل مکلف نیست)، از این رو «ذات مکلف و اشیاء خارجی دخیل در تکلیف» را نیز بدان افزوده اند (نک: صدر، ۱۴۰۳ق، المقدمه).

برخی از فقیهان (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۲۷۳) موضوع علم فقه یعنی افعال مکلفان و احکام ناظر به آنها را محصور به افعال جوارحی (حاصل حرکت اندامها و اعضا و جوارح) دانسته اند و افعال جوانحی (حاصل تغییرات و انفعالات نفسانی و قلبی) را تنها موضوع علم اخلاق محسوب داشته اند، اما همه فقیهان - حتی همان ها که موضوع علم فقه را محصور به افعال جوارحی دانسته اند - توصیه ها و احکام جوانحی بسیاری را

۱. مراد از اقتضاء: وجوب، حرمت، استحباب و کرامت می باشد و مراد از تخیر، تخیر شرعی است که همان اباحه باشد و مراد از وضع، احکام وضعی است که احکام تکلیفی از احکام وضعی به وجود می آید و یا بالعکس. (عاملی، ۱۴۰۶ق، صص ۲۸ - ۲۹).



ضمن ابواب مختلف فقهی بیان داشته‌اند؛ از جمله: خشوع قلبی، تفکر و حضور قلب، توبه و پشیمانی قلبی از گناه و ... (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، صص ۱۷۹، ۳۷۰، ۴۱۸، ۶۱۴ و ۷۰۳).

به نظر می‌رسد که اوامر جوانحی خداوند در قرآن<sup>۱</sup> نیز همانند اوامر ناظر به جوارح، دلالت بر وجوب فعل دارد و افعال قلبی قابل مؤاخذة اخروی و در حوزه مسئولیت آدمی است؛<sup>۲</sup> از این رو احکام و افعال جوانحی نیز در حوزه استنباط فقهی است و بر فقیه واجب است که آنها را نیز استنباط کند.

## ۷. معنویت اخلاقی، ضابط اثبات موضوعات و احکام فقهی

عدالت در علم فقه، درجه‌ای از معنویت اکتسابی یک انسان است که به صورت پایدار و ملکه نفسانی، بر افعال اختیاری وی اثر می‌گذارد و مانع ارتکاب پلیدی و گناه و اعمال غیر اخلاقی می‌شود. عدالت در شهادت و اثبات و نفی دعاوی - اعم از مدنی و کیفری - و جرایم، و در شخص قاضی، یک رکن اساسی است. افزون بر ابواب قضا و شهادت و حدود و دیات و مرافعات مدنی، عدالت در ابواب دیگری نیز برای اداره امور دینی و دنیایی - مانند امامت صلوات، جمع آوری زکات و خمس، ولایت و حسبه، اعلان جهاد و ... - شرط شده است.

همچنین عدالت عمومی و دست کم عدالت در مقام نقل (وثاقت)، شرط قبول روایت راوی برای استناد به آن در استنباط فقهی است؛ بنابراین اگر در زنجیره اسناد یک حدیث از احادیث الاحکام، حتی یک راوی هم از شرط عدالت عمومی یا دست کم عدالت نقل (وثاقت) برخوردار نباشد، روایت قابل استناد نخواهد بود و جز شرایطی استثنایی برای ترمیم مشکل، از اعتبار و حجیت ساقط می‌گردد.

همچنین مراتب معنوی بالاتر از عدالت (مانند تقوا، زهد و جهاد)، شرط ترجیح در اموری مانند امامت صلوات و ولایت فقیه است و حتی عدالت بیشتر (چه عمومی

۱. «وَ أَحْسَنُونَ» (مائده، ۳)، «اتَّقُوا اللَّهَ» (مائده، ۱۱).

۲. از جمله: «إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عِنْدَهُ مَسْئُولًا» (اسراء، ۳۶)، «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ» (بقره، ۲۲۵).

و چه در مقام نقل) در راویان یک روایت معارض، یکی از عوامل ترجیح آن به حساب می‌آید.

### ۸. فضایل معنوی، شرط افتاء و اجتهاد فقهی

عدالت و تقوا به مثابه ملکه بازداری از گناه، شرط افتای فقهی است، چندان که مکلفان جز به فقیه عادل نمی‌توانند مراجعه و تبعیت فقهی داشته باشند.

در شرایط اجتهاد و عملیات تفقه نیز، مرتباً از فحص کامل، استفراغ الوسع، انصاف در رأی، عدم تبعیت از هوی در اتخاذ رأی و ... سخن به میان می‌آید که در عمل به معنای اشتراط عدالت شناختی به مثابه اخلاق علمی، در اجتهاد است.

البته در اینکه ملکه قدسی و کمالات برتر روحانی و الهامات معنوی - با عنوان قوه قدسیه - شرط تفقه و افتا باشد، اغلب فقیهان همراهی نکرده‌اند و فقط فقیهان معدودی بر این شرط نیز پای فشرده‌اند.

### نتیجه‌گیری

«معنویت»، برخوردار از امری باطنی و قدسی و قابل ادراک قلبی یا ذهنی است که در برابر امر مادی و لفظی قرار می‌گیرد. معنویت در فهم معاصر سه جنبه عینی، تحلیلی و مطالعاتی دارد. جنبه عینی معنویت را می‌توان «امر معنوی» نامید که مقوله‌ای باطنی، قدسی و قابل ادراک قلبی یا ذهنی در انسان است و مراتب گوناگونی بر حسب میزان وسعت ادراک و تجربه امر معنوی دارد.

جستجوی امر معنوی در علم فقه، نشان می‌دهد که نصابی از معنویت (به‌ویژه در بُعد انگیزه) به عنوان معیار و شرط تأیید صحت یا دست کم قبولی برای بسیاری از رفتارهای شرعی (از مناسک تا معاملات) است.

افزون بر این غایت رعایت احکام تکلیفی - اخلاقی (از واجبات و محرمات تا مستحبات و مکروهات) و احکام وضعی - حقوقی (از حقوق خصوصی و تجاری تا حقوق عمومی و کیفری) را تقویت ایمان و درونی‌شدن ارزش‌های اخلاقی و

در نهایت، دستیابی به قرب الهی می‌داند که مفهومی قدسی و بیانگر عالی‌ترین درجات معنوی است.

همچنین نصابی از معنویت - به صورت ملکه عدالت اخلاقی - شرط شهادت و اثبات موضوعات و دعاوی، و شرط حجیت و اعتبار احادیث احکام است و مراتب بالاتر نیز، عامل ترجیحی است؛

همین معنویت اخلاقی (عدالت)، شرط افتاء فقیه و تبعیت از اوست و به نوعی حتی می‌توان شرط تفقه و اجتهاد دانست.

علم فقه با ترسیم و تجویز منظومه‌ای از رفتارهای اخلاقی و حقوقی، یک رابطه دوسویه مستمر و پایدار میان امر معنوی و زندگی انسان برقرار می‌کند و ازین رو به سلامت و ارتقای معنوی فرد و جامعه (به مثابه تمام یا بخشی از ملاک حکم) می‌انجامد.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بيروت: دارالصادر.
۲. امینی، ابراهیم. (۱۳۶۹). خودسازی یا تزکیه و تهذیب نفس. قم: انتشارات شفق.
۳. ایجی، عضد الدین. (۱۳۹۳). شرح العضد لمختصر المنتهی الأصولی (مراجعہ و تصحیح: شعبان محمد اسماعیل). قاہرہ: مکتبۃ الکلیات الأزہریۃ.
۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱). المحاسن (ج ۱، محقق: محدث، جلال الدین). قم: دار الکتب الإسلامیۃ.
۵. بهائی، حسن عبدالصمد. (۱۴۲۳ق). زبده الأصول (المحقق: فارس حسون). قم: مرصاد.
۶. پارگامنت، کنت. (۱۳۹۵). روان‌درمانی آمیخته با معنویت (مترجمان: سیدمحمد کلانترکوشه و دیگران). تهرآن: آوای نور.
۷. حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۲ق). وسائل الشیعة إلى تحصيل مسائل الشریعة (ج ۱۸). قم: مؤسسه آل‌البیت علیہم السلام لإحياء التراث.
۸. حلّی، حسن بن یوسف [علامه حلّی]. (۱۳۸۲). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (محقق: جعفر سبحانی). قم: مؤسسه الإمام الصادق علیہ السلام.
۹. حلّی، حسن بن یوسف [علامه حلّی]. (۱۴۲۰ق). منتهی المطلب إلى تحقیق المذهب (ج ۱). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۰. حلّی، محمد بن حسن (فخر المحققین) (۱۳۸۷ق). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد (ج ۲). قم: اسماعیلیان.
۱۱. خراسانی، آخوندمحمد کاظم. (۱۴۲۸ق). کفایة الأصول (محقق: عباسعلی زارعی سبزواری) (ج ۱). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۲. رازی اصفهانی، شیخ محمدتقی. (۱۳۹۳). هدایة المسترشدين فی شرح أصول معالم الدین

- (محقق: مؤسسة النشر الإسلامي، چاپ سوم). قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
۱۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن (محقق: صفوان عدنان داودی). بیروت: دارالقلم.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۹۹). أساس البلاغة. بیروت: دار الصادر.
۱۵. سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام فی شرح شرایع الإسلام (ج ۱۵). لبنان: مؤسسة المنار.
۱۶. شجاعی، محمدصادق. (۱۳۸۶). نظریه نیازهای معنوی از دیدگاه اسلام و تناظر آن با سلسله مراتب نیازهای مازلو. مجله مطالعات اسلام و روانشناسی، (۱)، صص ۸۷-۱۱۶.
۱۷. شهابی، محمود. (۱۳۸۷). ادوار فقه (ج ۳). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۸. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۰۳ق). الفتاوی الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۱۹. صدوق، علی بن الحسین بن بابویه. (۱۳۸۵). علل الشرایع (ج ۱). قم: مکتبه الداوری.
۲۰. صدوق، علی بن الحسین بن بابویه. (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال (ج ۱). قم: دار الشریف الرضی للنشر.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۲. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم. (۱۴۱۲ق). العروة الوثقی (ج ۱). قم: اسماعیلیان.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳ق). عدة الاصول (چاپ اول). قم: آل البيت عليهم السلام.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ق). الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد. طهران: مکتبه جامع جهلستون.
۲۵. عاملی، شمس الدین محمد بن مکی [شهید اول]. (۱۴۰۰ق). القواعد و الفوائد (ج ۱، محقق: سید عبدالهادی حکیم، چاپ دوم). قم: مکتبه المفید.

۲۶. عاملی، حسن بن زین الدین. (۱۴۰۶ق). معالم الدین و ملاذ المجتهدين. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۷. عاملی، زین الدین بن علی [شهید ثانی]. (۱۴۱۶ق). تمهید القواعد (چاپ اول). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۲۸. علم الهدی، سید مرتضی. (۱۴۱۱ق). الذخیره فی علم الکلام. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۹. فضلی، عبدالهادی. (۱۴۳۵ق). دروس فی فقه الإمامیه (ج ۱). بیروت: أم القرى للطباعة و النشر.
۳۰. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱ و ۲۱۷). بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۳۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). النکت الاعتقادیة. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۲. مهدوی کنی، محمدرضا. (۱۳۷۱). نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۳. نلسون، جیمز ام. (۱۳۹۵). روان‌شناسی، دین و معنویت (مترجمان: مسعود آذربایجانی و امیر قربانی). تهران: سمت.
۳۴. هینلز، جان راسل. (۱۳۸۶). فرهنگ ادیان جهان (مترجم: گروه مترجمان انتشارات ادیان و مذاهب). قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۳۵. نارویی نصرتی، رحیم. (۱۳۸۴). معنویت همزاد و همگام انسان نگاه‌ی دینی - روان‌شناختی. مجله معرفت، (۸۷)، صص ۳۱-۴۷.
۳۶. کلینی، أبو جعفر محمد بن یعقوب. (۱۴۳۰ق). الکافی. (الطبعة الاولى). دار الحدیث للطباعة و النشر.
۳۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). گفتارهای معنوی (چاپ چهاردهم). تهران: صدرا.
38. Wulff, David. M. (1997). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*. New York: John wiley & Sons, INC.

## References

\* The Holy Quran

1. Alam Al-Huda, S. M. (1411 AH). *Al-Zakhira fi Ilm al-Kalam*. Qom: Al-Nashr al-Islami Institute. [In Arabic]
2. Ameli, H. (1406 AH). *Ma'alim al-Din va Malad al-Mujtahidin*. Qom: Al-Nashr al-Islami Institute. [In Arabic]
3. Ameli, S. [Shahid Awal]. (1400 AH). *Al-Qawa'id va al-Fawa'id* (Vol. 1, Hakim, S. A, Ed., 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Al-Mufid School. [In Arabic]
4. Ameli, Z [Shahid Thani]. (1416 AH). *Tamhid al-Qawa'id* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Maktab al-A'alam al-Islami. [In Arabic]
5. Amini, E. (1369 AP). *Self-improvement or self-purification*. Qom: Shafaq Publications. [In Persian]
6. Bahaei, H. (1423 AH). *Zubdah al-Usul* (Hassoun, F, Ed.). Qom: Mersad. [In Arabic]
7. Barqi, A. (1371 AP). *Al-Mahasen* (Vol. 1, Jalaluddin, M, Ed.). Qom: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Persian]
8. Fazli, A. (1435 AH). *Durous fi fiqh al-Imamiya* (Vol. 1). Beirut: Umm al-Qura le al-Taba'ah va al-Nashr. [In Arabic]
9. Heli, H [Allameh Hali]. (1382 AP). *Kashf al-Murad fi Shrah Tajrid al-Itiqad* (Sobhani, J, Ed.). Qom: Imam al-Sadiq Institute. [In Persian]
10. Heli, H [Allameh Hali]. (1420 AH). *Muntahi al-Matlab ila Tahqiq al-Madhab* (Vol. 1). Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Arabic]
11. Heli, M (Fakhr al-Muhaqqeen) (1387 AH). *Izah al-Fawa'id fi Sharh Mushkilat al-Qawa'id* (Vol. 2). Qom: Esmaililian. [In Arabic]
12. Hinels, J. R. (1386 AP). *Dictionary of Religions of the World* (Translation Group of Religions and Denominations Publications, Trans.). Qom: Religions and Denominations Studies and Research Center. [In Persian]
13. Hor Ameli, M. (1412 AH). *Al-Wasa'il al-Shi'a ila Tahsil Masa'il al-Shari'ah* (Vol. 18). Qom: Muasisah Alulbayt le Ihya al-Torath. [In Arabic]
14. Ibn Manzoor, M. (1414 AH). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Sader. [In Arabic]

15. Iji, A. (1393 AP). *Sharh al-Azud le Al-Mukhtasar Al-Muntahi al-Usooli* (Ismail, SH, Ed.). Cairo: Maktabah al-Kuli'at al-Azhariya. [In Persian]
16. Khorasani, A. (1428 AH). *Kifayah al-Usul* (Zarei Sabzevari, A. A, Ed.) (Vol. 1). Qom: Al-Nashr al-Islami Institute. [In Arabic]
17. Koleyni, A. (1430 AH). *Al-Kafi* (Vol. 1). Dar al-Hadith le Taba'ah va al-Nashr. [In Arabic]
18. Mahdavi Kani, M. R. (1371 AP). *Starting points in practical ethics*. Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]
19. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar al-Jami'a le Durar Akhbar al-A'imah al-Athar* (v. 97, 100, 101 & 217). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
20. Mofid, M. (1413 AH). *Al-Nukat al-Itiqadiya*. Qom: The International Conference of Sheikh Al-Mufid. [In Arabic]
21. Motahari, M. (1373 AP). *Spiritual discourses* (14<sup>th</sup> ed.). Tehran: Sadra. [In Persian]
22. Naroee Nosrati, R. (1384 AP). Spirituality is a cognate and simultaneous human being, a religious-psychological point of view. *Marafet magazine*, (87), pp. 31-47. [In Persian]
23. Nelson, J. M. (1395 AP). *Psychology, Religion and Spirituality* (Azarbayejani, M., & Ghorbani, A, Trans.). Tehran: Samt. [In Persian]
24. Pargament, K. (1395 AP). *Psychotherapy mixed with spirituality* (Kalantarkoshe, S. M. et at, Trans.). Tehran: Avaye Noor. [In Persian]
25. Ragheb Esfahani, A. (1412 AH). *Mufradat Alfaz al-Qur'an* (Davoudi, S. A, Ed.). Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
26. Razi Esfahani, Sheikh M. T. (1393 AP). *Hidayah al-Mustarshedin fi Sharh Usul Ma'alim al-Din* (Al-Nashr al-Islami Institute, Ed., 3rd ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated to Society of Teachers in Qom. [In Persian]
27. Sabzevari, S. A. (1413 AH). *Muhazab al-Ahkam fi Sharh Shara'i al-Islam* (Vol. 15). Lebanon: Al Minar Institute. [In Arabic]
28. Sadouq, A. (1385 AP). *The causes of the laws* (Vol. 1). Qom: Davari. [In Persian]



29. Sadouq, A. (1406 AH). *Thawab al-A'amal va Iqab al-A'amal* (Vol. 1). Qom: Dar al-Sharif al-Razi Publications. [In Arabic]
30. Sadr, S. M. B. (1403 AH). *Al-Fatawi al-Wazihah Vafqa le Madhab Ahlul Bayt*: Beirut: Dar al-Ta'aruf le al-Matbu'at. [In Arabic]
31. Shahabi, M. (1387 AP). *Periods of Fiqh* (Vol. 3). Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
32. Shojaei, M. S. (1386 AP). The theory of spiritual needs from the perspective of Islam and its correspondence with Maslow's hierarchy of needs. *Journal of Islamic Studies and Psychology*, (1), pp. 116-87. [In Persian]
33. Tabatabaei Yazdi, S. M. K. (1412 AH). *Al-Urwa Al-Wusgha* (Vol. 1). Qom: Ismailian. [In Arabic]
34. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AP). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 1). Beirut: Mu'asisah Al-Alami le al-Matbu'at. [In Persian]
35. Tousi, M. (1403 AH). *Idat al-Usul* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Alulbayt. [In Arabic]
36. Tusi, M. (1400 AH). *Al-Iqtisad Al-Hadi ila Tariq al-Rishad*. Tehran: Chelshotun Comprehensive Library. [In Arabic]
37. Wulff, David. M. (1997). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
38. Zamakhshari, M. (1399 AP). *Asas al-Balaghah*. Beirut: Dar al-Sader. [In Persian]

**A Critique and Examination of the Anthropological  
Components of Modern Spirituality from the  
Perspective of Mostafa Malekian**

**Morteza Bakhshi Golsefidi<sup>1</sup>**

**Mohammad Jafari<sup>2</sup>**

Received: 15/08/2022

Accepted: 13/02/2023



**Abstract**

In terms of humanity, human has a common foundation in all eras, but some spiritual intellectuals such as Malekian claim that the basic characteristics of modern human are very different from traditional human, and therefore contemporary human needs advanced spirituality. The question is what are the components of modern human? What are the special characteristics of modern human that religious spirituality does not answer his spiritual needs? This article has analyzed the anthropological components of modern spirituality from the works of Mustafa Malekian and criticized them with the documentary and content analysis method and library data collection. The findings suggest that many characteristics have been claimed for the modern human, the six main characteristics of which include the concern of "what should I do?",

---

1. Ph.D. Student in Ethics Teacher Training, Imam Khomeini Educational and Research Institute. Qom, Iran (corresponding author). Mortezaabakhshi3097@gmail.com.

2. Associate Professor of the Department of Philosophy of Religion, Imam Khomeini Research and Educational Institute. Qom, Iran. jafari@iki.ac.ir.

---

\* Bakhshi Golsefidi, M. & Jafari, M. (1401 AP). A Critique and Examination of the Anthropological Components of Modern Spirituality from the Perspective of Mostafa Malekian. *Journal of Islam and the Studies of Spirituality*, 1(2). pp. 155-186. DOI: 10.22081/JSR.2023.64671.1028

---

having an authentic life, human inequality, freedom, inner satisfaction, and loneliness. All these components can be criticized. Some of these components contradict each other. Some of them do not agree with Intellectual foundations and some are criticized from a philosophical or psychological point of view.

### **Keywords**

Modern spirituality, modern human, emerging spiritualities, Mustafa Malekian.

## نقد و بررسی مؤلفه‌های انسان‌شناختی معنویت مدرن از نگاه مصطفی ملکیان

مرتضی بخشی گلسفیدی<sup>۱</sup>      محمد جعفری<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۴      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۴



### چکیده

انسان از حیث انسانیت در همه دوران دارای بنیهای مشترک می‌باشد؛ ولی برخی از روشنفکران معنوی مانند ملکیان مدعی هستند که ویژگی‌های اساسی انسان مدرن با انسان سنتی بسیار متفاوت بوده و از این رو انسان معاصر نیازمند معنویت پیشرفته است. پرسش این است که مؤلفه‌های انسان مدرن چیست؟ انسان مدرن چه خصوصیات خاصی دارد که معنویت دینی پاسخگوی نیازهای روحی او نیست؟ این مقاله با روش اسنادی و تحلیل محتوا و جمع‌آوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای، مؤلفه‌های انسان‌شناختی معنویت مدرن را از میان آثار مصطفی ملکیان احصاء کرده و آنها را نقد کرده است. نتیجه آنکه برای انسان مدرن، شاخصه‌های متعددی ادعا شده است که شش شاخصه اصلی آن عبارتند از: دغدغه «چه باید کنم؟»، داشتن زندگی اصیل، عدم تساوی انسان‌ها، آزادی، رضایت باطن و تنهایی. همه این مؤلفه‌ها قابل نقد هستند. برخی از این مؤلفه‌ها با یکدیگر تناقض دارند. برخی از آنها با مبانی فکری ملکیان نمی‌سازد و برخی هم با نگاه فلسفی و یا روان‌شناختی نقد می‌شوند.

### کلیدواژه‌ها

معنویت مدرن، انسان مدرن، معنویت‌های نوظهور، مصطفی ملکیان.

۱. دانش‌پژوه مقطع دکتری رشته مدرسی اخلاق، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام قم، ایران (نویسنده مسئول).

Mortezabakhshi3097@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دین مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام قم، ایران.

jafari@iki.ac.ir

\* بخشی گلسفیدی، مرتضی؛ جعفری، محمد. (۱۴۰۱). نقد و بررسی مؤلفه‌های انسان‌شناختی معنویت مدرن از نگاه مصطفی ملکیان. دوفصلنامه علمی - تخصصی اسلام و مطالعات معنویت، (۲)۱، صص ۱۵۵-۱۸۶.

DOI: 10.22081/JSR.2023.64671.1028

## مقدمه

انسان موجودی مرکب از روح و بدن است که روح بُعدی غیرمادی بوده و اصالت انسان نیز به آن می‌باشد. در خلقت همه انسان‌ها وجه مشترکی به نام فطرت وجود دارد که در آیه شریفه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم، ۳۰) به صراحت بیان شده است. فطرت انسان‌ها و به تبع آن سعادت انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها مشترک می‌باشد و این‌گونه نیست که انسان هر عصری غیرانسان عصر دیگر باشد؛ از این‌رو اساس فطرت دینی که عبارت است از ساختمان و بنیه انسانیت، یک بنیه‌ای حقیقی است و در بین همه انسان‌ها مشترک می‌باشد؛ و تفاوت‌های ناچیز بین انسان‌ها هیچ تأثیری در برقراری سنت دینی ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۷۹)؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که به سبب اینکه روح و فطرت انسان‌ها تفاوتی با هم ندارند، نیاز آنها به دین و معنویت نیز تغییر نکرده است. معنویت دینی برآمده از ادیان الهی می‌باشد. در این معنویت‌ها هدف و محور، تقرب به خدای متعال بوده و روی این حقیقت بسیار تأکید می‌گردد که انسان موجودی ناچیز بوده و با سیر معنوی خود را به سرچشمه کمال لایزال الهی نزدیک‌تر می‌کند؛ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر، ۱۵).

اما امروزه در دنیای معاصر، با پدیده‌ای مواجه هستیم که از آن با عنوان معنویت‌های نوین و جنبش‌های نوپدید یاد می‌شود که در واقع به عنوان جایگزینی برای دین و در رقابت و ستیز با معنویت برآمده از ادیان الهی و ابراهیمی سر برآورده است و خود را با روش‌های مختلف و در قالب‌های متنوع عرضه می‌کند. برخی از روشنفکران<sup>۱</sup> برخلاف مطالب فوق بر این باورند که انسان امروزی یا همان انسان مدرن تفاوت‌های بسیار زیادی با انسان‌های گذشته دارد. بشر امروز بشر مدرن است و مدرنیته تفاوت‌های زیادی را بین بشر امروز و بشر پیشامدرنیته ایجاد کرده است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۷۸). اگرچه نیاز انسان معاصر به دین بیشتر است (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۲۳۹)، و از دین انتظار می‌رود که درد و

۱. مصطفی ملکیان.

رنج‌های زندگی را معنا دهد (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۲۸۵)؛ ولی این تفاوت‌ها باعث شده که ادیان سنتی نتوانند مشکلات انسان مدرن را حل نمایند. مشکل انسان مدرن توسط معنویت حل خواهد شد. این معنویت لب و گوهر همه ادیان جهان است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۷۹)؛ به عبارت دقیق‌تر، معنویت گوهر تدین است؛ یعنی آنچه که از دین‌ورزی خود می‌خواهیم (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۹۵). ولی با این حال معنویت نسبت به دین لابشرط است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۳۸۱-۳۸۲)؛ یعنی ممکن است انسان، معنوی باشد، ولی دیندار به دین سنتی نباشد (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۲۷۷). بسیاری از انسان‌های متدین امروزه دچار مشکلاتی مانند خودکشی، ظلم به دیگران و ... هستند این امر بیانگر آن است که دین سنتی نتوانسته است این مسائل را حل نماید، نتوانسته است رضایت باطن را برای انسان مدرن به ارمغان بیاورد. اما پدیده‌ای مانند معنویت وجود دارد که می‌تواند این کار را انجام دهد (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۸۰-۸۱). معنویت یک فرایند است که کارکردش رفع درد، و رنج‌گریزی است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۳۱۱). فرایند است نه فراورده؛ یعنی همین که انسان، با صداقت و جدیت در پی گزاره‌ای باشد همان مطلوب است حتی اگر به گزاره مطلوبی از نگاه دین سنتی نرسیده باشد (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۳۵). معنویت چیزی جز دیانت عقلانی و تدین متعقلانه نیست (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۱۰).

این مقاله بر آن است که مؤلفه‌های انسان مدرن را از دیدگاه ملکیان بر شمارد و تحلیل و بررسی کند که آیا انسان امروزی با انسان سنتی متفاوت هست که نیاز به معنویت مدرن داشته باشد یا خیر؟ به عبارتی، انسان مدرن چه خصوصیتی دارد که معنویت برآمده از دین سنتی پاسخگوی نیازهای او نیست؟ برفرض وجود برخی از این خصوصیات، آیا می‌توان گفت که دین سنتی برای انسان امروزی کفایت نمی‌کند؟ برای این امر، با روش اسنادی و تحلیل محتوا، و به کمک جمع‌آوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای، آثار ملکان مورد بررسی قرار گرفته شد و ویژگی‌ها و مؤلفه‌های انسان‌شناختی معنویت مدرن را از میان آثار وی گردآوری گردید و با روش تحلیلی، نظرات ایشان مورد واکاوی و نقد قرار گرفته و در ضمن به سؤالات فوق نیز پاسخ داده شده است.

از نظر پیشینه تحقیق باید اشاره کرد که در مورد نقد و بررسی دیدگاه ملکیان مقالات متعددی نوشته شده است؛ ولی هیچ کدام به صورت مستقیم در مقام بیان مؤلفه‌های انسان‌شناختی معنویت مدرن و نقد و بررسی آنها نبوده‌اند، البته در ضمن بحث‌های خود به نکاتی هم‌راستا با تحقیق حاضر اشاره کرده‌اند. ۱. مقاله «کدام لاله در رهگذار باد است؟ نقدی بر کتاب در رهگذار باد و نگهبان لاله» (صائمی، ۱۳۹۴)؛ در این مقاله نویسنده اولاً فقط به نقد کتاب در رهگذر باد و نگهبان لاله پرداخته و ثانیاً در نقد ایشان تقریباً یک نگاه کلی به طرح معنویت ملکیان صورت گرفته شده است نه نگاهی مختص به مؤلفه‌های انسان‌شناختی؛ ۲. مقاله «معنویت بدون دین: تحلیل و نقدی بر پروژه «عقلانیت و معنویت»» (اسماعیلی، ۱۳۸۲)؛ در این مقاله تنها به نقد مؤلفه عقلانیت اشاره شده است؛ ۳. مقاله «دین‌پژوهی مصطفی ملکیان؛ بررسی و نقد» (رحیمی و حقی، ۱۳۹۶)؛ در این مقاله، نویسندگان به نقد عقلانیت و زندگی اصیل از نگاه ملکیان پرداخته‌اند؛ و اصلاً درصدد آن نبوده‌اند که نگاهی انسان‌شناختی به آثار ملکیان داشته باشند و مؤلفه‌های انسان‌شناختی معنویت مدرن را بررسی و نقد نمایند؛ ۴. مقاله «معنویت مدرن و دین» (جعفری، ۱۳۹۸) که به نقد معنویت مدرن، به صورت مطلق می‌پردازد؛ ولی به‌ویژه در مورد مؤلفه‌های انسان‌شناختی و آن‌هم از نگاه ملکیان مطلب مستقلی ذکر نکرده است. غیر از این مقالات، آثار دیگری در رابطه با نقد دیگر تفکرات ملکیان نگاشته شده که از این‌رو با مقاله حاضر قرابت بسیار کمتری دارد. با این توضیحات نتیجه آن است که همه این پژوهش‌ها با مقاله حاضر که «اولاً مختص مؤلفه‌های انسان‌شناختی است و ثانیاً متمرکز در نظرات ملکیان است»، تفاوت زیادی داشته و پژوهش حاضر دارای نوآوری می‌باشد.

### ۱. مؤلفه‌های انسان‌شناختی معنویت مدرن

حدود پانصد سال از عمر پیدایش انسان مدرن می‌گذرد. او ابتدا از اروپای غربی پدید آمد، بعد به آمریکای شمالی و کانادا راه یافت و سپس استرالیا و کم‌کم جهان‌گیر شد (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۱۷۲ و ۲۰۲). معنویتی که انسان مدرن در پی آن می‌باشد، ویژگی‌ها و مؤلفه‌های متعددی دارد که نوعاً با دین سنتی و مبانی انسان‌شناختی دینی مغایرت دارد.

انسان مدرن یا این مؤلفه‌ها را داراست و یا باید کسب کند و به آنها معتقد باشد تا معنویت مدرن برای او محقق گردد. تحقق این ویژگی‌ها به صورت مجموعی در انسان مدرن ضروری است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۷۰).

ویژگی‌ها و مؤلفه‌های انسان مدرن برخی تغییرپذیر و برخی تغییرناپذیرند. باید بین امور تغییرپذیر و تغییرناپذیر تفکیک شود. ویژگی‌های تغییرناپذیر را نمی‌توان از انسان پیشرفته جدا کرد. اگر هم برخی از این ویژگی‌های تغییرناپذیر باطل باشند، چون قابلیت جدا شدن از انسان را ندارد، باید با چنین انسانی مانند بیمار مدارا کرد (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۳ و ۵۵ و ۲۳۰-۲۳۱). مهم‌ترین مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر انسان پیشرفته در ادامه خواهد آمد؛ نکته قابل ذکر اینکه مؤلفه‌های انسان پیشرفته با مؤلفه‌های انسان‌شناختی معنویت مدرن و با مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر انسان مدرن یا انسان معنوی و امثالهم، همگی به یک معناست و در آثار ملکیان به یک معنا استفاده می‌شود. در بیان مؤلفه‌هایی که خواهد آمد، برخی از این عناوین ممکن است با هم تداخل داشته باشند ولی به جهت اهمیت‌شان و به جهت تکرار زیاد در آثار ملکیان، به صورت مستقل به آنها اشاره شده است.

### ۱-۱. اولین مسئله؛ چه باید بکنم؟

اولین مسئله زندگی انسان پیشرفته این است که «چه باید بکنم؟». بقیه مسائل اگر به این مسئله ربط و تأثیر دارد مهم است و الّا پرداختن به آنها فقط تلف شدن عمر است. معمولاً در کتاب‌های فلسفه و الهیات پرسش اصلی و بنیادین را این‌گونه بیان می‌کنند: از کجا آمده‌ام؟ به کجا خواهم رفت؟ آیا خدا وجود داد؟ و مانند آنها. ولی برای انسان پیشرفته پرسش «چه کنم؟» پرسش مادر است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۷۰ و ۳۸۴؛ ج ۲، ص ۱۲۲ و ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۶۴).

### ۱-۲. زندگی اصیل نه عاریتی

زندگی انسان معنوی اصیل است نه عاریتی. زندگی اصیل، زندگی‌ای براساس



دریافت‌های خود است نه براساس هیچ چیز دیگر. اگر انسان بتواند طوری زندگی کند که هر حرکت و سکنت، سکوت و سخن و شادی و غم او براساس درک و فهم خودش باشد زندگی اش اصیل است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲۵). انسان معنوی زندگی اش را براساس فهم و عقل و وجدان اخلاقی ترتیب می‌دهد نه تقلید و افکار عمومی (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، صص ۱۲۵-۱۲۶؛ و ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۶۴). تا انسان به زندگی اصیل دست نیابد به آرامش نمی‌رسد. شرط رسیدن به آرامش، این است که در پی رضایت خود باشیم نه رضایت دیگران. زندگی اصیل به یک معنا عبارت است از اینکه به خود وفادار باشیم و این وفاداری را فدای وفاداری به دیگران نکنیم (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۲۸۱ و ۴۳۲). فقط و فقط به اندازه‌ای که زندگی اصیل داریم معنوی هستیم و به هر میزان که زندگی اصیل نداریم از معنویت دوریم (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۱۳). مهم‌ترین شاخصه زندگی اصیل، زندگی براساس فهم خود است. برای تحقق فهم شخصی، رجوع به عقل و عقلانیت، شناخت خود و ظرفیت‌های درونی خود بسیار مهم و کلیدی است.

فهم انسان مدرن از عقلانیت، عدم تقلید، وجدان اخلاقی و شهود باطنی حاصل می‌گردد (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۷۰). زندگی اصیل از تقلید و تعبد دور است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۵۰) و براساس عقلانیت بنا می‌گردد. انسان مدرن در سراسر زندگی خود از عقلانیت بهره می‌گیرد نه از تقلید و تعبد. البته انسان سنتی از عقلانیت هم استفاده می‌کرد، و آنها هم عقل داشتند ولی عقلانیت مدنظر، حقیقت جدیدی است که آهسته آهسته در انسان‌ها پدید آمده است. عقلانیت یعنی تبعیت کامل از استدلال (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۲۶۵). مهم‌ترین اثر و مظهر عقلانیت، استدلال‌گرایی است. استدلال‌گرایی کاملاً از تعبد بیرون است (ملکیان، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۳۲). اگر کسی بگوید «الف ب است» و ما از او دلیل خواستیم تا کلام خود را مستدل کند؛ این یعنی عقلانیت، ولی اگر گفتیم که چون آقای فلانی گفته «الف ب است پس الف ب است»، این یعنی تعبد‌گرایی؛ و این با عقلانیت نمی‌سازد (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۲۷۷). در مدرنیته به همه افراد به یک چشم نگاه می‌شود، برخلاف آنچه که در ادیان وجود دارد (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۸۳)، و هرکسی به فهم خودش عمل می‌کند و به کسی دیگر نیازی نیست. اگر هم در معنویت مدرن به

برخی افراد (مثلاً بعنوان استاد) رجوع می‌شود به این جهت است که از نظر و کلام او به عنوان میان‌بر استفاده کنیم و سخن او را می‌آزماییم اگر مثبت بود می‌پذیریم و الا هیچ تعهدی برای پذیرش کلام او نداریم (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۲۴۰-۲۴۱)؛ بنابراین اگر دستورالعمل استاد، کارکردهای مورد انتظار شخص معنوی را نتیجه نداد هیچ تعهدی در التزام به آن دستورالعمل‌ها احساس نمی‌شود؛ و این یعنی هیچ کس برای او مقدس تلقی نمی‌گردد (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۸۵).

جهت‌رهایی از زندگی عاریتی، انسان مدرن باید توانمندی تکیه به فهم خودش را داشته، و از تقلیدها و تعبدها و افکار عمومی به دور باشد؛ از این رو وظیفه‌اش، خودشناسی، علم به توانمندی خود و اشتغال به خود است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۲۰۶-۲۰۸). انسان مدرن خودش توانمند است و نیاز به تقلید از دیگران ندارد انسان بیش از آنچه که گمان می‌کند توان دارد. پیام همه ادیان همین است که «توای انسان توان‌تر هستی از آنچه که می‌پنداری» (ملکیان، ۱۳۷۹/۱۰/۲۲)؛ از این رو انسان معنوی برخلاف دیگر انسان‌ها، درصدد آن است که خود را بشناسد؛ یعنی خودکاوی نماید و خود واقعی را ببیند، بدون هرگونه گرد و غباری که از نظرات دیگران درباره او، درونش ایجاد کرده است، و به نقاط قوت و ضعف خود پی ببرد (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۲۰۶-۲۰۸). انسان معنوی خودش حاکم به سرنوشت خودش است. او همه چیز را از درون خودش طلب می‌کند؛ یعنی تنها از خودش کمک می‌خواهد نه از بیرون. او می‌داند که اگر امدادگری در جهان است در درون اوست و اگر مزاحمی هم دارد از درون اوست (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۳۹۴-۳۹۸). او با هیچ کس مسابقه نمی‌دهد، بلکه با خودش مسابقه می‌دهد که هر روز بهتر از قبل شود؛ انسان معنوی فقط با خودش در حال مسابقه می‌باشد و آنهم در بودن‌ها نه در داشتن‌ها. اگر او امری را تغییرپذیر یافت، پیوسته تلاش می‌کند از خودش در آن امر پیشی بگیرد (ملکیان، ۱۳۸۹، صص ۲۹۷-۲۹۸)؛ و ملکیان، ۱۳۸۶، صص ۶۵-۶۶). او باید «خودش را باشد»؛ اشتغال به خود داشته باشد. یعنی تمام توجهش این باشد که در چه کار و چه حالتی هست. فقط به فکر خودش باشد نه دیگران. او همواره به خودش می‌گوید که می‌تواند بهتر باشم، اگر می‌توانم چرا نشدم؟ (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۲۰۹-۲۱۰).

### ۳-۱. عدم تساوی انسان‌ها

همه انسان‌ها به یک اندازه طالب معنویت نیستند و همه به یکجا نمی‌رسند؛ ولی در عین حال برای همگان به هر میزانی که خودشان بخواهند راه باز است. انسان‌ها به لحاظ سنخ‌شناسی روانی مانند هم نیستند و از همه انسان‌ها نمی‌توان یک نوع دینداری انتظار داشت (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۴). «اگرچه اعتقاد دارم که انسان‌ها دارای ماهیت نوعیه واحدی هستند» (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۷۳)؛ ولی هر سنخ روانی علاقه و نیازش به دین، با دیگری فرق می‌کند (ملکیان، ۱۳۹۰، صص ۲۳۹-۲۴۱). باید متناسب با هر کس معنویت حاصل شود یعنی سنخ‌شناسی صورت گیرد نه اینکه همه مثل هم باشند مانند آنچه در دینداری سنتی است. هر کس به فراخور نیازی که دارد ممکن است فقط برخی از آیات دین برای او نافع باشد. او ضمن عدم انکار دیگر آیات، آنها را برای خود مفید نمی‌داند؛ و یا حداقل نیازش به برخی آیات بیشتر است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۴). حتی می‌توان گفت که براساس تفاوت در تیپ‌های روان‌شناختی نمی‌توان از همه انسان‌ها به یک میزان انتظار داشت که ایمان بیاورند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۱۷۲).

### ۴-۱. آزادی

در معنویت مدرن، شرط لازم و گریزناپذیر استکمال نفسانی و رشد اخلاقی و معنوی، آزادی است، نه چیزی دیگر؛ بنابراین انسان معنوی باید آزاد باشد، هم در عمل و هم در نظر. انسان معنوی فقط در برابر حق، از آزادی‌های عملی و نظری خود صرف نظر می‌کند؛ از این رو فقط در مقابل یک حقیقت غیر جسمانی و غیرمادی که همان حق است کرنش می‌کند و در مقابل دیگران کاملاً سرافراز و گردنکش می‌باشد (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۴۷۶-۴۷۷). در توضیح آزادی عملی باید گفت که بر اساس معنویت مدرن، صرف موافقت و مطابقت اعمال جوارحی و ظاهری انسان با یک مجموعه از قواعد هنجاری اخلاقی و دینی و مذهبی، موجب رشد اخلاقی و معنوی نمی‌شود، بلکه این رشد فقط در صورتی حاصل می‌شود که آن اعمال با آزادی کامل عاملان، صدور

یافته باشد. لذا انسانی از لحاظ اخلاقی و معنوی فضیلت‌مند است که اعمال ظاهری‌اش علاوه بر حُسن فعلی، حُسن فاعلی نیز داشته باشد؛ یعنی خودش در کمال آزادی و بدون کمترین حدی از اجبار، اکراه، و اضطراب، انجام آن اعمال را برگزیده باشد (ملکیان، ۱۳۸۹، صص ۲۹۹-۳۰۰). از طرفی هم، اگر کسی خیرخواه دیگران است و قصد اصلاح وضع اخلاقی و معنوی‌شان را دارد، قبل از هر چیز، باید آزادشان بگذارد زیرا معنوی شدن دیگران به آزاد بودنشان وابسته است و به سعادت رسیدن دیگران در گرو آزادی آنهاست و در نتیجه، خیرخواه مستبَد یا مُصلِح مستبَد، دو مفهوم تناقض آمیز هستند؛ چون معنویت را فقط با آزادی می‌توان به دست آورد. انسان‌های معنوی، که دغدغه معنویت هم‌نوعان خود را دارند، آزادی آنان را تهدید یا تحدید نمی‌کنند (ملکیان، ۳۹۴، ج ۱، صص ۴۸۲-۴۸۰؛ و ملکیان، ۱۳۸۹، صص ۲۹۹-۳۰۰).

انسان معنوی در مقام نظر هم آزاد است؛ یعنی عقاید خود را نمی‌پرستد؛ به این معنا که تا آن زمان به عقاید خود التزام دارد که آن عقیده، او را به پاسخ‌های بهتر و کامل‌تر برای حل پرسش‌های مختلف هستی‌شناسانه و خداشناسانه و... کمک کند (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۲۹۳). انسان معنوی از آرزوهای دراز و آرزو اندیشی و هوای نفس آزاد است؛ زیرا فقط طرفدار حق است و اینها حق نیستند، چنین انسانی اگر چه از امور این جهانی بهره می‌برد ولی دلبسته به آنها نمی‌شود و چون به چیزی دلبسته نیست آزادی دیگران را هم محدود نمی‌کند (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۲۹۶). انسان معنوی شیفته افکار خودش هم نیست و اجازه می‌دهد هر نوع افکاری در جامعه عرضه شود، چه به فکر او لطمه بزنند چه نزنند (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۸۰). ارزشمندترین مطلوب غیری در دین (دین مورد نیاز انسان مدرن یا همان دین معنوی یا همان معنویت) آزادی است تا از طریق آن استکمال نفس تحقق یابد و رسیدن به خدا که مهم‌ترین کار این جهانی است، فقط از طریق آزادی ممکن است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۸۹).

## ۵-۱. رضایت باطن

رضایت باطن مهم‌ترین محصولی است که از معنویت حاصل می‌گردد، اگر رضایت

باطن محقق گشت، شادی، آرامش و امید در انسان محقق خواهد شد (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۸۰-۸۱). از مطلوب‌های روان‌شناختی در زندگی معنوی تحقق آرامش و شادی و رضایت باطن است (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۲۷۷). شادی یعنی انسان افسرده نباشد و از نظر روحیه فردی و اجتماعی، فعال باشد. آرامش یعنی انسان از رنج رها بوده؛ و امید هم یعنی انسان به زندگی آینده امیدوار و خوش‌بین باشد. از میان این سه مؤلفه، آرامش و کاهش آلام و رنج، مهم‌ترین شاخص رضایت باطن است. آرامش انسان در گرو پاسخ به این پرسش است که آیا او تعهداتی که با خودش داشته است را لگدمال کرده است یا رعایت کرده است؟ آرامش انسان در گرو رعایت الزام‌هایی است که خودش برای خودش تعریف کرده است. با این وجود ممکن است که هیچ اطلاعی در خصوص طبیعت و یا ماوراءالطبیعه و دنیا و یا قبل از دنیا هم نداشته باشد (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۱۹). آرامش علامت نزدیکی به خداست؛ حقیقت‌طلبان صادق و جدی، به آرامش خواهند رسید (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۲۲).

اهتمام پروژه معنویت و عقلانیت این است که دردها و رنج‌های گریزپذیر را از خود دور کنیم و اما نسبت به درد و رنج‌های گریزناپذیر کاری کنیم که برای مان معنادار باشد و با معنادار شدن، از سرایت این درد و رنج‌ها به ساحت‌های دیگر وجودمان اجتناب کنیم (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۹۹).

## ۱-۶. تنهایی

ملکیان قایل است که تنهایی یا هراس حالتی در انسان است که بر اساس نظر اگزیستانسیالیسم‌ها به ویژه کی‌یرکگور، همیشه همراه انسان هست (ملکیان، ۱۳۷۷، صص ۱۱۳-۱۱۴). این تنهایی‌ها فیزیکی نیستند؛ بلکه معنوی‌اند و به نظر می‌رسد که در جهان مدرن به جهت گسترش تکنولوژی و سبک زندگی این تنهایی‌ها تشدید شده‌اند. انسان پیشرفته از سه تنهایی گریزی ندارد:

اول: حالتی که شخص احساس کند در اذهان دیگران جایی ندارد و دیگران به او فکر نمی‌کنند. برای حل این نوع از تنهایی تلاش می‌کند که یا شهرت بیابد و یا درصد

کسب حیثیت اجتماعی برآید؛ از این رو بسیاری از فعالیت‌های اجتماعی وی برای برون‌رفت از این نوع تنهایی است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، صص ۸۸-۸۹). کی‌یرکگور معتقد است که علت این هراس گناه اولیه انسان است که هنوز بخشیده نشده است (ملکیان، ۱۳۷۷، ص ۱۱۴).

دوم: در خودش احساس می‌کند که کسی مرا به خاطر خودم دوست ندارد بلکه به خاطر خودش دوست دارد. به جهت حب ذات، هرکسی که کاری انجام می‌دهد فقط برای خودش انجام می‌دهد. اگر هم کسی با او ارتباط دارد یا می‌خواهد از او کسب منفعت کند و یا به کمک او از خود رفع مشکلی بنماید. او نزد دیگران وسیله‌ای هست جهت کسب منفعت یا دفع ضرر. تمام ایثارگری‌ها حتی از سوی معصومین علیهم‌السلام هم به خاطر خودشان است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، صص ۸۹-۹۴).

سوم: انسان اگر چه در حال زندگی می‌کند نه در گذشته و آینده؛ ولی از گذشته به خاطر تأثیری که در «آن» و «حال» دارند و از آینده به جهت برنامه‌ریزی که باید برایش انجام دهد، رهایی ندارد. او نمی‌تواند بار گذشته را از دوش خود بردارد و کسی دیگر هم نمی‌تواند به او کمک کند. در مورد آینده هم پیوسته در حال برنامه‌ریزی و پیش‌بینی هستیم و از این رو نمی‌توان از ترس نسبت به آینده خالی ماند. انسان اسیر گذشته و آینده خودش است و هیچ کس نمی‌تواند کمکش کند؛ از این جهت او تنهاست و گریزی از آن ندارد (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۹۵).

## ۲. نقد و بررسی مؤلفه‌های انسان‌شناختی معنویت مدرن

پس از بیان مؤلفه‌های انسان‌شناختی معنویت مدرن، در این بخش به نقد و بررسی این مؤلفه‌ها پرداخته می‌شود.

### ۲-۱. اولین مسئله: از کجا آمده‌ام؟

ملکیان فلسفه‌اش را از حکمت عملی شروع می‌کند و سپس به حکمت نظری می‌کشاند، نقطه عزیمت او «چه کنم؟» است، و در پی پاسخ به این پرسش وارد

شاخه‌های مختلف حکمت نظری می‌شود. «نخستین ویژگی یک انسان معنوی آن است که برای او یگانه پرسش و یا بزرگترین پرسش این است که چه کنم؟ (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۷۰)». پیش‌فرض این پرسش «اصالت انسان» است. او همه چیز را برای انسان و معنویت او می‌خواهد و فقط دغدغه انسان را دارد ولی انسان را فدای چیزی نمی‌داند، حتی قایل است که اعتقاد به خدا هم اگر در معنویت مؤثر نباشد به کار نمی‌آید (اسماعیلی، ۱۳۸۲، ص ۶۷). این یعنی او مانیسم، که ملکیان آن‌را از خصلت‌های انسان مدرن می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۶). در حالی که از نظر مبانی انسان‌شناختی اسلامی اشکالات زیادی به آن وارد است. بر اساس مبانی انسان‌شناختی اسلامی، محور عالم خداست و همه مخلوقات از جمله انسان، فقیر و محتاج محض نسبت به او هستند؛ از این رو برای رسیدن به کمال خود باید قرب الهی را مدنظر خود قرار دهند. انسان به عنوان مخلوق مختار و وظایفی نسبت به خدا و دیگر مخلوقات و حتی خود دارد که باید آنها را از راه عقل و وحی به دست آورد. تنها چیزی که برای او ارزش ذاتی دارد رسیدن به کمال یعنی قرب الهی است و همه چیز در راه رسیدن به قرب الهی برای او تعریف و معنا می‌شود. با این توضیحات قطعاً اولین پرسش انسان «چه کنم؟» نخواهد بود. بلکه پرسش از کجا آمده‌ام؟ و به کجا می‌روم؟ مقدم خواهد بود (ر.ک مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ب). امکان اینکه انسان بتواند در تشخیص و انجام افعال اختیاری درست و بجا عمل کند ضرورت دارد که او ابتدا از موقعیت خود و جهان پیرامون اطلاع دقیق کسب نماید؛ از این رو تا هنگامی که پرسش‌های حکمت نظری جواب داده نشود امکان پاسخ به پرسش‌های حکمت عملی معقول نخواهد بود. ملکیان خودش اعتراف می‌کند که شناخت جهان و حقایق عالم می‌تواند در عمل انسان تأثیرگذار باشد؛ از این رو چنین شناختی را منطقی می‌داند (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۷۱). پرسش این است که اگر چنین شناختی منطقی و عاقلانه است، آیا باید قبل از عمل انجام گیرد یا پس از عمل؟ به طور یقین علم و شناخت باید قبل عمل باشد تا بتواند مؤثر در عمل باشد. با این حال، انسان ابتدا باید پرسش‌های ناظر به شناخت جهان و حقایق عالم را پاسخ دهد یا پرسش از نوع عملی که می‌خواهد انجام دهد؟! در ضمن بر اساس نظر ملکیان انسان معنوی حقیقت‌طلب است، تا با کشف حقیقت، از درد

و رنج او بکاهد، و همچنین بفهمد که آرامش و امید و ... او فریبکاری نبوده است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۳۲۷-۳۲۸) چنین انسانی اگر با حقیقت‌طلبی می‌خواهد به آرامش برسد، باید بداند اگر کسی در این دنیا به آرامش واقعی رسید به سبب ارتباط با منشأ آرامش حقیقی یعنی خداوند متعال بوده است؛ بنابراین این نتیجه حاصل می‌شود که پرسش‌های حکمت‌نظری مانند «از کجا آمده‌ام؟» از پرسش‌های درجه اول و با اولویت هر انسان می‌باشد نه پرسش‌های درجه دوم یا پایین‌تر.

نکته دیگر اینکه بر اساس نگاه ملکیان انسان حقیقت‌طلب است. انسان معزوی در مقام نظر حقیقت‌طلب، در مقام عمل عدالت‌طلب و در مقام احساس و عاطفه، عاشق‌پیشه است (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۶۶). بله، انسان فطرتاً حقیقت‌طلب است و او به گونه‌ای آفریده شده است که از درون خود طالب شناخت حقایق باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۵۱). چه حقیقتی مهم‌تر از اینکه بفهمد «از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟ به کجا می‌روم آخر...؟»؛ بنابراین پاسخ به پرسش از مبدأ و سرانجام انسان، و هدف از خلقت او، از حقایقی است که اهمیت آن را هر عقل سلیمی تأیید می‌کند؛ نه اینکه بر اساس دیدگاه ملکیان، اگر فقط نتیجه عملی داشت باید سراغ پاسخ به آنها بود.

## ۲-۲. زندگی اصیل

بر اساس نظر ملکیان مهم‌ترین شاخصه‌های زندگی اصیل، تکیه بر فهم خود است. برای تحقق این امر عقلانیت و تعبد‌گریزی نقش مهمی ایفا می‌کند. پرسش این است که چرا عقلانیت در مقابل تعبد قرار داده شده است؟ ملکیان اشاره‌ای به این فرض نداشته است که اگر بتوان با ادله عقلانی پایه‌های اصلی دینداری را اثبات کرد و لزوم تعبد را مستدل کرد، آنگاه منافاتی میان عقلانیت و تعبد نیست و خللی در فهم ما ایجاد نمی‌کند. تلاش عالمان اسلام این بوده که وجود خدا، بعثت پیامبر، حجیت وحی، و سخن پیامبر را مستدل کنند، سپس نسبت به کتاب و سنت تعبد بورزند، تعبد آنها پشتوانه عقلانی دارد. پس از اثبات نبوت و امامت، حجیت وحی، علم و عصمت انبیا و امامان، دیگر جایی برای چون و چرا درباره احکام و دستورهای اسلام نمی‌ماند. استدلالات



و چون و چرا مربوط به پیش از اثبات است؛ پس اگر تعبد به درستی تبیین شود و پایه و اساس صحیح و محکمی داشته باشد، کاملاً قابل دفاع و پذیرفتنی است. کاربرد عقل در حوزه معارف شیعی تا آن جاست که در مسائل اعتقادی و گزاره‌های مربوط به آن باید با قدرت استدلال همراه باشد و در حوزه عملی و فرعی و فقهی عقل از منابع استنباط و اجتهاد قلمداد شده است (رحیمی و حق، ۱۳۹۶، صص ۱۲۳-۱۲۴؛ جعفری، ۱۴۰۰، صص ۱۰۸-۱۰۶).

البته از نگاه وی می‌توان برای تقلید بستری عقلانی ساخت، به این صورت که اگر تقلید به این دلایل بود که الف) گذشتگان به جهت نتایج مطلوب از فلانی تقلید می‌کردند؛ ب) خود انسان در فرایند تقلید آن آثار را تجربه کرده است؛ ج) از افرادی خبر گرفتیم که فلانی در آن امر خبرویت دارد، قابلیت تقلید دارد (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۵۴). اما پرسشی که از ایشان باید پرسید این است که با این حال چرا تقلید از اولیای دین قبیح است؛ ولی تقلید از متخصصان علمی عقلانی است؟ این در حالی است که اولاً در خیلی از تعبدیات مردم نسبت به فرامین دینی هم، شخص مورد تقلید از خبرویت برخوردار است و هم مردم اثرات مثبتی از دینداری خود و دیگران دیده‌اند که به تقلید و تعبد خود ادامه می‌دهند؛ مثلاً با اعمال عبادی آرامش می‌یابد، از زیارتی که رفته است نتیجه گرفت است، با عمل به دستورات قرآنی به صبر و حلم او افزوده شده و... ثانیاً از یک طرف رجوع به متخصص مشروط به دلایل فوق شده، ولی از طرف دیگر می‌دانیم که در موارد زیادی مراجعه به متخصص فاقد شروط فوق است؛ ولی عقلایی هم هست؛ برای مثال دارویی که اولین بار برای یک بیماری تجویز می‌گردد اصلاً پیش‌تر تجربه‌ای نشده است، یا علوم جدیدی که تازه پا به عرصه وجود گذاشته است مانند علوم مربوط به نانو و... مضاف بر اینکه گرچه عقل خود به طور مستقیم در برخی از آموزه‌های دینی ساکت است؛ ولی پذیرش چنین احکامی را مقبول دانسته و عدم اعتناء به آنرا غیرعقلانی می‌داند (جعفری، ۱۳۹۸، ص ۳۴۹) و کلام ملکیان نیز صحتی بر این مدعاست: «شکی نیست که ما باید اهل استدلال و منطق باشیم اما بعضی واقعیت‌ها است که در عین اینکه واقعیت دارد ... اما تن به نظام توجیهی و تبیینی ما نمی‌دهد. جامعیت عقلانی اقتضا

می‌کند که این واقعیت‌ها را بپذیریم...» (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۳۸۲).

در مورد بحث خودشناسی و نقش آن در فهم انسان، نیز باید به چند نکته اشاره کرد. خودشناسی عقلاً یک امر بسیار مطلوب و مفید است چراکه اکثر مشکلات انسان در واقع به جهت عدم شناخت خود است. اما آن خودشناسی‌ای مفید فایده است که جایگاه انسان را در عالم هستی تبیین نماید و معلوم سازد که انسان چه ارتباطی با خالق خودش دارد اگر این امر محقق گشت به طور یقین چنین انسانی به دلیل شناخت خود و خدای خود (من عرف نفسه فقد عرف ربه)، فهم بهتری از خود داشته و از معنویت بیشتری برخوردار بوده و رضایت باطن را کسب خواهد کرد. اما خودشناسی‌ای که مورد تأکید ملکیان است، سر از اومانیزم در می‌آورد؛ نه توحید. اگر در خودشناسی، انسان بریده از مبدأ و معاد مد نظر قرار گیرد - که در معنویت مدرن اینگونه است - چنین انسانی به جهت عدم شناخت صحیح نمی‌تواند عملکرد مطابق با فطرت الهی داشته باشد و اگر به گفته ملکیان «تو ای انسان توانا تر هستی از آنچه که می‌پنداری (ملکیان، ۱۳۷۹)» این توانایی در ارتباط با قدرت مطلق خدا متعال کسب خواهد شد و الا انسان بما هو الانسان ضعیف‌تر از آن است که تصور می‌کند، انسانی که کوچکترین سختی و ناملایمتی او را از پا در خواهد آورد «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا؛ انسان ضعیف آفریده شده است» (نساء، ۲۸).

همچنین اشتغال به خود، توجه به کار خود و تکیه بر فهم خود، اگر باعث جلوگیری از دخالت نابجا در زندگی دیگران باشد مطلوب عقل و دین است؛ ولی آنچه ملکیان اشاره می‌کند از نوع افراطی اشتغال به خود است که هم فعالیت اجتماعی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و هم، بحث الگوگیری از انسان‌های موفق را برای او ناممکن خواهد ساخت. اشتغال به خود، نظریه فردگرایی را ترویج می‌کند. افراط در این نظریه باعث می‌گردد که اشتراکات میان انسان‌ها نادیده گرفته شود. فردگرایی افراطی هرگونه گزینه مشترک میان انسان‌ها را نفی می‌کند یا به حداقل می‌رساند و دنیای هر انسانی را از دنیای دیگر انسان‌ها کاملاً متفاوت می‌داند. اگر این را بپذیریم چطور خواهیم توانست دستورات مشترکی به نوع انسان‌ها بدهیم؟ فردگرایی با عدم تشابه میان انسان‌ها تلازم دارد. وقتی امکان دستور اجتماعی نباشد مسئولیت‌های اجتماعی و همه تعاملات

اجتماعی انسان‌ها به عنوان موجودی اجتماعی به مخاطره خواهد افتاد (غفاری قره باغ، ۱۳۹۶). همچنین ملکیان در اینجا به حدی توصیه به خود می‌کند که گویا قایل به فردگرایی اخلاقی است؛ در حالی که وی در جاهای مختلف انسان مدرن را دیگرگرا و دغدغه‌مند معنویت دیگران می‌داند (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۳۴ و ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۸۰).

اما نکته دیگری که باید به ملکیان گفت این است که شما در معنویت مدرن، انسانی را که از بیچارگی خودش در این دنیای صنعتی و تهی از اخلاق و دین، به سوی ادبیات معنوی پناه می‌آورد، به خودش و فهم خود وا می‌گذارید؛ در حالی که او در حال فرار کردن از خودش است. اگر او در خودش آرامش می‌دید که نزد شما نمی‌آمد. وقتی نزد شما می‌آید شما دوباره او را به خودش دعوت می‌کنید و می‌گویید به توصیه‌های برآمده از خودش عمل کند. اگر او در خودش خودی داشت که به شما مراجعه نمی‌کرد (غفاری قره باغ، ۱۳۹۶).

### ۲-۳. عدم تساوی

در مورد سنخ‌شناسی و عدم تساوی انسان‌ها باید اشاره کرد که اصل تفاوت در بین انسان‌ها مسلم است؛ ولی این تفاوت در ذات انسان‌ها و انسانیت آنها نیست؛ زیرا همه انسان‌ها دارای امیال حقیقت‌جویی، کمال‌طلبی و میل به بقا مشترک هستند و همه آنها از فطرت مشترک بهره‌مند می‌باشند. همه انسان‌ها دارای فطرت دینی مشترکی هستند و این جزء ذات و ساختمان وجودی همه انسانهاست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۷۹)؛ پس تفاوت‌های روان‌شناختی در میان انسان‌ها دلیل بر آن نیست که در نوع دین آنها باید تفاوت باشد. دین حاوی گزاره‌ها جهان‌بینی و ایدئولوژی و ارزشی است که همه انسان‌ها با اشتراکاتی که دارند می‌توانند از آن بهره‌مند شوند و از آن معنویت کسب نمایند.

ملکیان مثالی را چند بار بیان می‌کنند (برای نمونه نک: ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۶ و ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۰۳)، مبنی بر اینکه میان امام خمینی علیه السلام و علامه طباطبایی علیه السلام تفاوت روان‌شناختی زیادی وجود داشته و معنویت آنها هم متفاوت شده است. این مطلب مؤید

استدلال ما خواهد بود به این صورت که این دو بزرگوار با توجه به تفاوت‌های روان‌شناختی که داشتند از همین دین سنتی اسلام بهرمنند شدند و به تمام دستورات آن پایبند بودند و توانستند در معنویت هم، به بالاترین درجات نائل شوند؛ به گونه‌ای که در میان عرفای معاصر نام هر دو نفر به زیبایی می‌درخشد و هیچ وقت به دین یا معنویت جدید نیاز پیدا نکردند.

همچنین پرسشی که از ملکیان باید پرسید این است: به طور یقین شما انسان مدرن را از زندگی اجتماعی جدا نمی‌کنید. حال اگر عقلای عالم برای اینکه بخواهند جهت امور اجتماعی، برای مردم قانون وضع نمایند چه نگاهی به انسان‌ها دارند؟! آیا برای آنها حد مشترک قائل‌اند یا خیر؟! آیا اجرای قوانین را از همگان انتظار دارند یا فقط از برخی از مردمی که با سنخ روان‌شناختی آنها تناسب دارد باید به قانون عمل کنند؟! به‌طور کلی پذیرفتن عدم اشتراک در انسانیت، و وجود تفاوت‌های زیاد، تعاملات اجتماعی انسان‌ها و مسئولیت‌پذیری آنها را به خطر می‌اندازد (غفاری قره باغ، ۱۳۹۶).

#### ۲-۴. آزادی

ملکیان استکمال نفس را مشروط به آزادی می‌دانند؛ ولی ظاهراً بین انواع آزادی **خلط** شده است. آزادی در کلام ملکیان معانی مختلفی دارد و ایشان از لفظ مشترک استفاده کرده است. آزادی در یک دسته‌بندی دو نوع می‌باشد، آزادی اجتماعی و آزادی معنوی؛ که شاید **مسامحتاً** همان آزادی در عمل و نظر باشد. اینکه کسی به آزادی دیگران تجاوز نکند آزادی اجتماعی است؛ چنین آزادی‌ای برای استکمال نفس شرط نیست. از آزادی اجتماعی مهم‌تر، آزادی معنوی است که بدون آن آزادی اجتماعی هم محقق نمی‌شود (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۱۶). آزادی معنوی یعنی آزادی انسان از خودش (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۲۴). انسان اگر از نظر معنا، باطن و روح خودش آزاد باشد؛ یعنی بنده حرص خودش، خشم خودش، شهوت خودش و ... نباشد، دارای آزادی معنوی است؛ یعنی از نظر اخلاق و معنویت آزاد است و این همان چیزی است که در دین به آن تزکیه نفس و تقوا گفته می‌شود (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۱۷)؛ از این‌رو آزادی مورد

نیاز در کسب معنویت، آزادی معنوی است. با این توضیحات لازم بود که ملکیان این دو نوع آزادی را مستقل از هم بحث کرده و بیان می‌نمود که آزادی معنوی اولویت دارد نه مطلق آزادی.

کسی که دنبال معنویت است به آزادی معنوی نیاز دارد. بدون آزادی معنوی سراغ آزادی اجتماعی رفتن تناقض گونه است (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۱۷). ممکن است کسی آزادی معنوی داشته باشد ولی متحمل رنج و مشقت نیز باشد؛ این امر بلامانع است؛ زیرا در این نوع آزادی، آزادی روح مهم است نه راحتی جسم (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۲۶). راه تحقق آزادی معنوی رجوع به دین و دستورات آن است. پیامبران آمده‌اند که به انسان آزادی معنوی دهند تا عقل و وجدان اخلاقی او اسیر شهوات و منفعت‌طلبی و ... نباشد (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۳۰). بزرگ‌ترین برنامه انبیا علیهم‌السلام آزادی معنوی است، نظیر آیه شریفه «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يَزَكِّيهِمْ وَ يَعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (آل‌عمران، ۱۶۴)؛ به یقین، خدا بر مؤمنان منت نهاد [که] پیامبری از خودشان در میان آنان برانگیخت، تا آیات خود را بر ایشان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد، به طور یقین پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند. اصلاً تزکیه نفس یعنی آزادی معنوی (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۳۷)؛ «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَاها \* وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهاها»؛ که هر کس آن را پاک گردانید، قطعاً رستگار شد \* و هر که آلوده‌اش ساخت، قطعاً در باخت (شمس، ۹-۱۰)؛ بنابراین انسان فقط می‌تواند آزادی اجتماعی دیگران را سلب کند نه آزادی معنوی، از طرفی آزادی‌ای که برای سعادت و آرامش روح لازم است آزادی معنوی است. آزادی معنوی یعنی آزادی از نفس خویش، که اصلاً قابل سلب تسط دیگری نیست. این آزادی جز از طریق نبوت، انبیا، دین، ایمان و کتاب‌های آسمانی تأمین نمی‌گردد (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۱۶).

نکته دیگر آنکه ملکیان انسان معنوی و آزاد را دل‌بسته به دنیا نمی‌داند و او را طرفدار حق معرفی می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۲۹۶) و از نگاه او رسیدن به خدا مهم‌ترین کار انسان آزاده است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۸۹)؛ در حالی که وی در جای دیگر انسان معنوی را سکولار و این جهانی قلمداد کرده است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۲۶۸ و ۶۴). این دو مطلب

چطور با هم جمع می‌شود؟!

نکته پایانی اینکه ملکبان در بحث آزادی این مطلب را مفروغ دانسته که انسان معنوی دغدغه دیگران را دارد و در پی معنوی کردن دیگران است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۸۰) چرا که وی انسان پیشرفته را از حیث اخلاقی دیگرگرا تلقی می‌کند (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، صص ۱۳۳-۱۳۴). در حالی که ملکبان در بحث اشتغال به خود، آنقدر افراطی توصیه «به خود» می‌کند (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۲۰۶-۲۱۴) که سر از فردگرایی و خودگرایی اخلاقی در می‌آورد؛ بنابراین کلام ملکبان در جاهای مختلف، با هم قابل جمع نیستند.

## ۲-۵. رضایت باطن

مهم‌ترین مؤلفه در رضایت باطن رسیدن به آرامش است. آرامش یعنی هیچ رنجی انسان را آزار ندهد و وجود رنج هم شادی را از زندگی انسان می‌گیرد و هم امید را؛ از این رو در اینجا به شاخص آرامش و رهایی از رنج بیشتر می‌پردازیم. پرسش اصلی از ملکبان این است که آیا کاهش آلام و رنج به صورت مطلق مطلوبیت دارد؟ آیا همه رنج‌ها منفی هستند؟ جوابش خیر است. دو دسته رنج وجود دارد: رنج از چیزی و رنج برای چیزی. معمولاً رنج‌های دسته نخست از دید انسان‌ها، رنج‌های منفی هستند؛ مانند بیماری، از دست دادن مال و ... که انسان می‌خواهد از آنها فرار کند یا آنها را کاهش دهد؛ ولی رنج‌های دسته دوم مثبت هستند. نظیر مادری که تمام هم و غم خود را تربیت فرزندش می‌داند و واقعاً رنج می‌کشد، اما از این رنج نه تنها آزرده نمی‌شود؛ بلکه کاملاً لذت می‌برد. مصداق متعالی‌تری از رنج‌های نوع دوم، رنجی است که اولیای الهی در مسیر هدایت کردن دیگران متحمل می‌شوند. کما این که قرآن در مورد حضرت رسول ﷺ می‌فرماید: «عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ» (برای شما پیامبری از خودتان آمد که) بر او دشوار است شما در رنج بیفتید (توبه، ۱۲۸). در نظریه ملکبان، انسان مدرن از منظر اخلاقی دیگرگراست؛ مثلاً وی می‌گوید که انسان معنوی در پی رفع نیاز دیگران است همان‌گونه که به فکر خودش است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، صص ۱۳۳-۱۳۴)؛ همین دیگرگرایی است که باعث می‌شود انسان رنج بکشد؛ بنابراین همه رنج‌ها منفی نیستند و کاهش آنها

به صورت مطلق مطلوب انسان‌ها نیست؛ چرا که رنج‌های نوع دوم اساساً زمینه آرامش انسان را فراهم می‌کند. مضاف بر این باید گفت که معنویت دینی علاوه بر رنج‌های دسته دوم، نسبت به رنج‌های دسته اول هم نگاه منفی ندارد بلکه آنها را همسو با کمال خود می‌بیند «وَلْتَبْلُوْكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ \* الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»؛ و قطعاً شما را به چیزی از [قبیل] ترس و گرسنگی، و کاهش در اموال و جان‌ها و محصولات می‌آزماییم؛ و مؤرده ده شکیبایان را. [همان] کسانی که چون مصیبتی به آنان برسد، می‌گویند: «ما از آن خدا هستیم، و به سوی او باز می‌گردیم (بقره، ۱۵۵-۱۵۶)؛ (جعفری، ۱۳۹۶).

پرسشی که باید از ملکبان پرسید آن است که دین چه مشکلی داشت که شما از آن گذر کردید؟ اگر به ادعای شما در کتاب سنت و سکولاریسم، دین از «رنج‌های مبنایی»، «علل آنها» و «راهکار فرار از آنها» سخنی نگفته است، پروژه معنویت و عقلانیت چرا تاکنون به این پرسش‌های سه‌گانه پاسخی نداده است؟! (جعفری، ۱۳۹۶).

نکته دیگر آنکه اعتقاد به آخرت باعث ایجاد امید و آرامش و شادی واقعی می‌شود (مظلومی‌زاده، ۱۳۹۸، صص ۳۰۶-۳۰۷). در جوامع دینی افراد زیادی را می‌توان مشاهده کرد که ایمان به مقدسات داشته و به دین عمل کردند و با نگاه به آخرت، عمل دنیایی انجام دادند و بسیار هم از زندگی راضی بوده و امید و آرامش و شادی واقعی و در مجموع رضایت باطن قرین زندگی آنها بوده و هست. انکار این مطلب پذیرفتنی نیست همان‌طور که ملکبان در جاهای مختلفی به آن اعتراف کرده است؛ مثلاً ملکبان می‌گوید که در همه ادیان و مذاهب افرادی را دیدیم که به آرامش و امید و شادی رسیده‌اند و کسانی هم نرسیده‌اند (ملکبان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۷ و ملکبان، ۱۳۸۵، ص ۱۸۰) و اینکه دین نسبت به برخی از افراد باعث شادی و آرامش شده است و برخی را از احساس تنهایی رهانیده است و به زندگی معنا بخشیده است و دین توانسته است بی‌عدالتی موجود در جهان را قابل تحمل‌تر کند (ملکبان، ۱۳۸۵، ص ۱۸۰)، ضمن اینکه ایمان به گزاره‌هایی که در متون مقدس ادیان و مذاهب در طول تاریخ بوده باعث کاهش درد و رنج بشر شده است

(ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۱۰). همچنین بیان کرده است: «به نظر من اگر قایل شویم که زندگی پس از مرگ وجود ندارد، برای بیشتر قریب به اتفاق انسان‌های کره زمین، درد و رنج افزاست» (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۵۰)؛ همه اینها از اثرات مثبت دینداری سنتی است. آیا ممکن است که بگوییم که اگر ادیان سنتی مشکل داشتند و قادر به تأمین معنویت و آرامش و امید برای پیروان خود نبودند چرا برخی به رضایت باطن رسیدند و برخی نرسیدند؟ آیا ممکن است که مشکل از نفس برخی از انسان‌ها باشد نه خود دین سنتی؟ نکته پایانی آنکه کسب آرامش واقعی به عنوان یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های رضایت باطن، اقتضا دارد که به امیال فطری انسان پاسخ داده و دغدغه‌های اصلی انسان حل شده باشد. یکی از مهم‌ترین امیال فطری بشر میل به جاودانگی انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۳۳)؛ از این رو او دغدغه دارد که چگونه باید جاودانه بماند. این امر با این جهانی بودن و سکولاریسم چطور می‌سازد؟ یعنی چگونه می‌توان قایل شد که انسان پیشرفته این جهانی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۲۶۸ و ۲۶۴)؛ ولی دنبال آرامش واقعی هم می‌گردد؟!

## ۶-۲. تنهایی

اولین نکته‌ای که باید به آن اشاره کرد دلیل کی‌یر کگور برای تنهایی نوع اول است. بر اساس بیان ملکیان، کی‌یر کگور قایل بود که گناه اولیه حضرت آدم و حوا باعث شده که همه انسان‌ها در خود احساس تنهایی کنند (ملکیان، ۱۳۷۷، ص ۱۱۴) در حالی که بر اساس مبانی دین اسلام، اولاً گناه حضرت آدم و حوا (برفرض گناه بودن) بخشیده شد (بقره، ۳۷ و طه، ۱۲۲)؛ بنابراین از منظر اسلام چنین گناهی وجود ندارد (رک: خوشدل و بیگدلی، ۱۳۹۲، صص ۱۹-۴۶)؛ و ثانیاً معقول و مقبول نیست که حضرت آدم گناه کرده باشد؛ ولی از طریق نژادی، گناه وی نسل به نسل منتقل شده باشد! در اسلام گناه وراثتی معنا ندارد و کلیه گناهان اکتسابی هستند و انسان فقط وزر و وبال گناهان خودش را خواهد کشید (أَلَا تَرَىٰ وَرَثَةً لِّرَبِّكَ الْأَخْرَىٰ)؛ که هیچ بردارنده‌ای بار گناه دیگری را بر نمی‌دارد (النجم، ۳۸).



مطلب بعدی آنکه حب ذات یک مقوله صحیح است و بر اساس فلسفه اخلاق اسلامی، انسان برای رسیدن به کمال ذات خودش به هر فعل اختیاری دست می‌زند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۳۳)؛ خودخواهی با حب ذات کاملاً متفاوت است. حب ذات یک امر فطری و ذاتی است که در حد اعلای آن رسیدن به قرب الهی است و از این رو اعمال و رفتار انسان‌ها به جهت حب ذات، باعث تعارض و تراحم نمی‌شود برخلاف خودخواهی که منافع مادی را فقط مدنظر دارد و به جهت محدودیت‌های موجود دنیای مادی، منافع انسان‌ها با یکدیگر دارای تراحم و تعارض است (موسوی‌اصل و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۸۱). خودخواهی تفسیر مادی از نفس انسان ارائه می‌دهد؛ ولی در حب ذات به این توجه دارد که انسان دارای بعد روحانی و غیرمادی می‌باشد و خواسته‌های آن بر خواسته‌های مادی اولویت دارد. در خودخواهی خط قرمز خیرخواهی حفظ ذات انسان است ولی در نظریه حب ذات، خیر و سعادت ابدی ملاک است و حتی ذات انسان می‌تواند به جهت کسب خیر و سعادت ابدی ذات خود را فدا کند (موسوی‌اصل و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۸۱). ظاهراً در کلام ملکیان بین خودگرایی اخلاقی و خودگرایی روان‌شناختی خلط صورت گرفته است. آنچه مذموم است خودگرایی اخلاقی است؛ درحالی که حب ذات که همان خودگرایی روان‌شناختی است، هیچ ذمی ندارد. ممکن است که انسان دارای حب ذات، از حیث اخلاقی دیگرگرا باشد (همان طور که ملکیان انسان پیشرفته را دیگرگرا می‌داند (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۳۴)). اگر همه انسان‌ها خودگرای اخلاقی هستند و همه چیز را به نفع خود می‌خواهند چرا انسان گاهی اوقات از موفقیت‌های دیگران لذت می‌برد و خوشحال می‌شود و از آلام آنها ناراحت؟ این امر با خودگرایی و خودخواهی تناسب ندارد (حسینی سورکی، ۱۳۸۵).

نکته مهم دیگر آنکه بر فرض وجود تنهایی در انسان‌ها به‌ویژه انسان‌های پیشرفته، این امر اقتضاء دارد که راه از بین بردن یا به حداقل رساندن تنهایی را به کار بست. محققین علوم اجتماعی و روان‌شناسی یکی از مهم‌ترین راهکارهای کاهش تنهایی را دینداری می‌دانند. دین باعث معنا بخشی به زندگی شده و این امر در سلامت روانی جامعه و کاهش تنهایی بسیار مؤثر است (Koenig, 2004؛ نقل‌شده از چراغی، ۱۳۸۵، ص ۴). فردی که

دارای اعتقادات دینی قوی باشد، احساس پوچی، ناامیدی و یأس نمی‌کند و از عزت نفس بالایی برخوردار است. چنین فردی به آینده و محیط پیرامونش خوش بین است و در مورد ابتلا به افسردگی آسیب‌پذیری کمتری نشان می‌دهد (Koenig, 2004؛ نقل شده از چراغی، ۱۳۸۵، ص ۱۵).

بر اساس یافته‌های علمی رابطه معنادار، مثبت و مستقیمی میان میزان دینداری و سطح سلامت روان وجود دارد (کلانتری و حسینی‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۹). دین مدنظر در این تحقیقات همان دین سنتی است که اعتقاد به خدای متعال و پرداختن به امور معنوی الهی و مذهبی در آن موضوعیت و محوریت دارد (چراغی و مولوی، ۱۳۸۵، ص ۹)؛ ارتباط با عالم غیب و ماوراء الطبیعه و خدایی که مهربانترین موجودات است و بهترین مصلحت را برای انسان می‌خواهد، او که علاوه بر صفت عدالت، دارای صفت لطف و فضل می‌باشد. ارتباط با چنین موجودی در از بین رفتن و یا کاهش تنهایی تأثیر به سزایی دارد. با این توضیحات می‌توان نتیجه گرفت (همان‌طور که ملکیان اشاره می‌کنند) که دین، دست کم نسبت به برخی از افراد باعث شادی و آرامش آنها شده و برخی را از احساس تنهایی رها کرده است و به زندگی آنها معنا بخشیده است (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۱۸۰)؛ از این رو بر فرض وجود تنهایی، راهکار اصلی درمان آن معنویت دینی است.

نکته پایانی اینکه ملکیان تأثیر گذشته در حال، و برنامه‌ریزی برای آینده را موجب ترس و تنهایی می‌داند (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، صص ۸۹-۹۴) درحالی که ترس زمانی معنا می‌یابد که انسان غافلانه زندگی کند و نسبت به حوادث غافلگیر شود. کسی که از گذشته خود عبرت بگیرد و در پی تقویت نقاط قوت و برطرف ساختن نقاط ضعف باشد، از چه چیزی باید بترسد؟! همچنین کسی که با برنامه‌ریزی، خود را برای وقایع آینده آماده می‌سازد باید ترس داشته باشد یا کسی که فقط به «حال» فکر می‌کند و تمام هم و غم او فقط زندگی در حال است؟! روایات متعددی وجود دارد که مؤید مطلب فوق می‌باشد و عبرت از گذشته و توجه به آینده را تحسین کرده و آنها را نشانه خردورزی می‌داند؛ برای نمونه به چند مورد اشاره می‌گردد؛ در مورد عبرت‌گیری از گذشته امیرالمومنین علیه السلام می‌فرماید: «أفضل العقل الإعتبار و أفضل الحزم الإستظهار و أكبر الحمق

الإغترار»؛ برترین خرد، عبرت گرفتن است و برترین دور اندیشی احتیاط کردن و پشتیبان جستن است و بزرگ‌ترین بی‌خردی فریب‌خوردن (و غفلت) است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۱۰).

ایشان در روایت زیبای دیگری می‌فرماید: «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا تَفَكَّرَ وَ اعْتَبَرَ فَأَبْصَرَ إِذْ بَارَ مَا قَدْ أَدْبَرَ وَ حُضُورًا مَا قَدْ حَضَرَ وَ كَأَنَّ مَا هُوَ كَائِنٌ مِنَ الدُّنْيَا عَنْ قَلِيلٍ لَمْ يَكُنْ وَ كَأَنَّ مَا هُوَ كَائِنٌ مِنَ الْآخِرَةِ لَمْ يَزُلْ وَ كُلُّ مَا هُوَ آتٍ قَرِيبٌ»؛ خدا رحمت کند بنده‌ای را که بیندیشد و عبرت بگیرد؛ پس رفتن آنچه را که رفته و فرارسیدن آنچه را که فرارسیده بیند. آنچه که از دنیا هست بسیار کم است و آنچه که از آخرت هست ابدی است. و هر آنچه که در آینده می‌باشد به زودی می‌رسد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۰، ص ۱۱۹). در مورد توجه به آینده و برنامه‌ریزی، امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ طَلَبَ الْأُمُورَ مِنْ وَجْهِهِ لَمْ يَزَلْ فَإِنَّ زَلَّ لَمْ تَحْدُلْهُ الْحِيلَةُ»؛ کسی که کار را از روی برنامه و راهش بجوید نلغزد و اگر هم بلغزد برنامه‌ریزی به کمکش می‌آید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۳۴۰)؛ همچنین امام باقر علیه السلام نیز این‌گونه می‌فرماید: «مَنْ تَوَرَّطَ فِي الْأُمُورِ غَيْرَ نَاطِرٍ فِي الْعَوَاقِبِ فَقَدْ تَعَرَّضَ لِمُفْضِحَاتِ النَّوَائِبِ»؛ هر کس بدون عاقبت‌اندیشی، دست به کاری بزند خود را گرفتار سختی و مصیبت‌ها کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۹)؛ بنابراین با این نکات دیگر جایی برای چنین ترس و تنهایی معنا ندارد.

### نتیجه‌گیری

برخی از روشنفکران مانند ملکیان قائلند که انسان عصر پیشرفته تغییرات زیادی نسبت به انسان سنتی داشته است. ویژگی‌ها و شرایط مدرن شدن انسان، اقتضائات و لوازم خاص خودش را می‌طلبد. اگر در گذشته انسان به کمک دین سنتی می‌توانست به آرامش برسد و به نیازهای معنوی خودش پاسخ مثبت دهد، امروزه این امر ناممکن است، و نیاز هست که معنویتی متناسب با انسان پیشرفته برای او تعریف گردد تا نیازمندی‌های او بدون پاسخ نماند. پروژه عقلانیت و معنویت ملکیان عهده‌دار ارائه چنین معنویتی برای انسان مدرن است. انسان معنوی در عصر پیشرفته شاخص‌ها و مؤلفه‌های خاص خودش

را دارد. برخی از این مؤلفه‌ها در انسان پیشرفته موجود است و برخی دیگر باید در او محقق گردد؛ بنابراین انسان مدرن مطلوب و انسان معنوی شاخص‌های یکسانی دارند. این مؤلفه‌ها و شاخص‌ها برای انسان مدرن اجتناب‌ناپذیر است؛ از این رو باید انسان معنوی را با لحاظ داشتن این مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر تعریف کرد.

مهم‌ترین مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر انسان مدرن عبارتند از: دغدغه «چه باید کنم؟»، داشتن زندگی اصیل، عدم تساوی انسان‌ها، آزادی، رضایت باطن و تنهایی. برخی از این مؤلفه‌ها، مانند «تنهایی» اگرچه مطلوب نیستند، وجودشان در انسان مدرن اجتناب‌ناپذیر است و معنویت مدرن این نامطلوبیت را قابل تحمل می‌کند. برخی دیگر مانند «آزادی و زندگی اصیل» باید در انسان معنوی وجود داشته باشد و اگر در انسان مدرن نبود باید برای او محقق ساخت تا به انسان مدرن مطلوب تبدیل گردد. ملکیان تحلیل‌ها و تعلیل‌های مختلفی برای اثبات این شاخص‌های ششگانه بیان کرده است. اگرچه به صورت جزئی و در ذیل برخی شاخص‌ها، ملکیان تاحدی به ذکر مطالب درستی پرداخته و دقت نظر و توجه به جزئیات، در این باره قابل تحسین است، در مجموع و با نگاه جامع به نظریه ایشان، این استدلال‌ها دارای اشکالات اساسی است و در برخی موارد تناقضات درونی دارد؛ به طوری که تعلیل‌های ملکیان برای اثبات مؤلفه‌های انسان‌شناختی معنویت مدرن، همگی قابل نقد می‌باشد. در این مقاله بیان شد که تعلیل‌های ملکیان بعضاً با دیگر نظرات و سخنان وی سازگاری ندارد و سبب شده که برخی از این شاخص‌ها با یکدیگر هم‌خوانی نداشته باشند و در مواردی همدیگر را نقض کنند. تعدادی هم با مبانی فلسفی و روان‌شناختی ناهمخوان بوده و به راحتی رد می‌گردد.

نتیجه آنکه انسان موجود در عصر مدرن به‌رغم برخی تفاوت‌های ظاهری با انسان سنتی، از نظر انسانیت و فطرت خدادادی هیچ تفاوتی با آن ندارد و نیازمندی چنین انسانی به معنویت، با رجوع حقیقی به دین سنتی به‌ویژه دین مبین اسلام تأمین می‌گردد و هیچ نوع نیازی به معنویت‌های غیرحقیقی و غیردینی ندارد. مؤلفه «اولین مسئله؛ چه باید بکنم؟» رد می‌شود؛ زیرا تا انسان از خودش و خالق خودش و عالم پیرامون خود

اطلاع دقیق نداشته باشد، نمی‌تواند وظیفه خودش را تشخیص دهد. مؤلفه «زندگی اصیل» نقد می‌شود؛ چون اتکاه به فهم خود و تمسک صرف به عقلانیت، با تقریری که صورت گرفته شده است راه به جایی نمی‌برد. مؤلفه «عدم تساوی انسان‌ها» اگر چه درست به نظر می‌رسد ولی این تفاوت‌ها ظاهری است نه بنیادین؛ از این رو دین الهی همان‌گونه که برای انسان سنتی ضروری بود، همان دین نیازمندی‌های واقعی انسان عصر مدرن را نیز پاسخگو می‌باشد. مؤلفه «آزادی» برای تحقق معنویت لازم است البته نه آزادی اجتماعی بلکه آزادی معنوی و آزادی از هوای نفس. «رضایت باطن» و رسیدن به آرامش اگرچه در جهت معنویت مفید است، ولی کسب آرامش ضرورتاً به معنای حذف مطلق رنج‌ها از زندگی انسان نیست؛ کما اینکه تاحدی عکس آن صحیح می‌باشد. در انتها نیز باید گفت که مؤلفه «تنهایی» با تقریری که ملکیان انجام داده اصلاً مورد تأیید نمی‌باشد.

## فهرست منابع

۱. اسماعیلی، حمید. (۱۳۸۲). «معنویت بدون دین»؛ تحلیل و نقادی بر پروژه «عقلانیت و معنویت» مصطفی ملکیان. سوره اندیشه، (۳)، صص ۶۶-۷۱.
۲. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم (محقق: سیدمهدی رجائی). قم: دارالکتاب الإسلامی.
۳. جعفری، محمد. (۱۳۹۶). نشست بررسی و نقد معنویت مدرن. مجمع عالی حکمت، ۱۳۹۶/۹/۹.
۴. جعفری، محمد. (۱۳۹۸). معنویت مدرن و دین در: مباحثی در کلام جدید (مترجم: علی شیروانی و همکاران، چاپ چهارم). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. جعفری، محمد. (۱۴۰۰). مسئله تعبد و چالش‌های عقلانی فرارو. قیسات، ۲۶(۱۰۰)، صص ۱۰۱-۱۲۴.
۶. چراغی، مونا؛ مولوی، حسین. (۱۳۸۵). رابطه بین ابعاد مختلف دینداری و سلامت عمومی در دانشجویان دانشگاه اصفهان. مجله پژوهش‌های تربیتی و روان‌شناختی، ۲(۶)، صص ۱-۲۲.
۷. حسینی سورکی، سیدمحمد. (۱۳۸۵). بررسی و نقد خودگرایی اخلاقی. پژوهش‌های فلسفی کلامی، (۲۹)، صص ۱۸۷-۲۲۳.
۸. خوشدل روحانی، مریم؛ بیگدلی، رقیه. (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی گناه نخستین از نظر اسلام و مسیحیت. جستارهای فلسفه دین، ۲(۱)، صص ۱۹-۴۶. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. رحیمی شاهرخت، علی؛ حقی، علی. (۱۳۹۶). دین‌پژوهی مصطفی ملکیان؛ بررسی و نقد. جستارهای فلسفه دین، (۱۳)، صص ۱۰۹ تا ۱۲۶.
۱۰. صائمی، امیر. (۱۳۹۴). کدام لاله در رهگذار باد است؟؛ نقادی بر کتاب در رهگذار باد و نگهبان لاله، نشریه نقد کتاب اخلاق علوم تربیتی و روان‌شناسی، (۲)، صص ۳-۲۱.

۱۱. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۶، چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۲. غفاری قره باغ، سید احمد. (۱۳۹۶). نشست بررسی و نقد معنویت مدرن. مجمع عالی حکمت، ۱۳۹۶/۹/۹.
۱۳. کلاتری، عبدالحسین؛ حسینی زاده آرانی، سید سعید. (۱۳۹۴). دین، سلامت روان و احساس تنهایی بررسی نسبت میان میزان دینداری و سلامت روان با احساس تنهایی (مورد مطالعه شهروندان تهرانی). جامعه‌شناسی کاربردی، (۶۰)، صص ۲۵-۴۴.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۸، محققان: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۱۵. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۶۸ و ۷۰، محقق: جمعی از محققان). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۱). اخلاق در قرآن (ج ۲ و ۱)، تحقیق و نگارش: محمد حسین اسکندری، چاپ پنجم). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۷. مصباح یزدی محمد تقی (۱۳۹۸ب). آموزش عقاید ۱-۳ (چاپ یازدهم). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۸. مصباح یزدی محمد تقی. (۱۳۹۴). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی (ج ۱، محقق و نگارش: احمد حسین شریفی، چاپ پنجم). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). آزادی معنوی (چاپ چهل و چهارم). قم: صدرا.
۲۰. مظلومی زاده، کمال الدین. (۱۳۹۸). الگوی تربیت عرفانی مکتب نجف. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۱. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه غرب (ج ۴). قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۲۲. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹). دین و معنویت در پروسه جهانی شدن (گفتگو با مصطفی ملکیان). روزنامه همبستگی، شماره ۷۸، ۱۳۷۹/۱۰/۲۲.
۲۳. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۰). دین پژوهی ما و فلسفه‌های غربی (گفتگو با حسین کاجی). تأملات ایرانی. تهران: روزنه.

۲۴. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱الف). معنویت در گوهر ادیان و پرسش‌هایی پیرامون معنویت، سنت و سکولاریسم. تهران: صراط.
۲۵. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱ب). مؤلفه‌های انسان مدرن. بازتاب اندیشه، (۳۴)، صص ۱۵-۱۸.
۲۶. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵). مشتاقی و مهجوری (چاپ اول). تهران: نشر نگاه معاصر.
۲۷. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۶). دین و معنویت و روشنفکری دینی (سه گفتگو با مصطفی ملکیان) (چاپ دوم). تهران: نشر پایان.
۲۸. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۹). حدیث آرزومندی؛ جستارهایی در عقلانیت و معنویت (چاپ اول). تهران: نشر نگاه معاصر.
۲۹. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۰). راهی به رهایی؛ جستاری در باب عقلانیت و معنویت (چاپ چهارم). تهران: نشر نگاه معاصر.
۳۰. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۴). در رهگذار باد و نگهبان لاله (ج ۱ و ۲، چاپ اول). تهران: نشر نگاه معاصر.
۳۱. موسوی اصل، سیدمهدی؛ آذربایجانی، مسعود؛ علی‌زاده، سیدمهدی؛ جهانگیرزاده، محمدرضا و تیبک، محمدتقی. (۱۳۹۵). روان‌شناسی اخلاق. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
32. Koenig, H. G. (2004). Spirituality, Wellness, and Quality of Life. *Sexuality, Reproduction and Menopause*, (2), pp. 76-82.



## References

1. Cheraghi, M., & Molavi, H. (1385 AP). The relationship between different aspects of religiosity and general health in Isfahan University students. *Educational and Psychological Research Journal*, 2(6), pp. 1-22. [In Persian]
2. Esmaili, H. (1382 AP). "Spirituality without religion". Analysis and criticism on the project "Rationality and Spirituality" by Mustafa Malekian. *Surah Andishah*, (3), pp. 66-71. [In Persian]
3. Ghafari Qarbagh, S. A. (1396 AP). *Modern spirituality review and critique meeting*. Supreme Council of Wisdom, 2017. [In Persian]
4. Hosseini Soraki, S. M. (1385 AP). Review and criticism of moral egoism. *Theological Philosophical Researches*, (29), pp. 187-223. [In Persian]
5. Jafari, M. (1396 AP). *Modern spirituality review and critique meeting*. Supreme Council of Wisdom, 2017. [In Persian]
6. Jafari, M. (1398 AP). *Modern Spirituality and Religion in: Discussions in New Theology* (Shirvani, A et al., 4<sup>th</sup> ed.). Qom: Research Institute of University and Howzeh. [In Persian]
7. Jafari, M. (1400 AP). The issue of worship and the intellectual challenges ahead. *Qabasat*, 26(100), pp. 101-124. [In Persian]
8. Kalantari, A., & Hosseinizadeh Arani, S. S. (1394 AP). Religion, mental health and feelings of loneliness, an examination of the relationship between religiosity and mental health with feelings of loneliness (case study of Tehran citizens). *Applied Sociology*, (60), pp. 25-44. [In Persian]
9. Khoshdel Rohani, M., & Bigdeli, R. (1392 AP). Comparative study of original sin from the point of view of Islam and Christianity. *Articles of the Philosophy of Religion*, 2(1), pp. 19-46. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
10. Koenig, H. G. (2004). Spirituality, Wellness, and Quality of Life. *Sexuality, Reproduction and Menopause*, (2), pp. 76-82. [In Persian]
11. Koleyni, M. (1407 AH). *Al-Kafi* (Vol. 8, Ghafari, A. A., & Akhundi, M, Ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Arabic]

12. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vol. 68 & 70, a group of researchers, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
13. Malekian, M. (1377 AP). *History of Western Philosophy* (Vol. 4). Qom: Howzeh and University Cooperation Office. [In Persian]
14. Malekian, M. (1379 AP). Religion and spirituality in the process of globalization (An interview with Mustafa Malekian). *Hambastegi Newspaper*, No. 78, 10/22/1379 AP. [In Persian]
15. Malekian, M. (1380 AP). Our religious studies and western philosophies (an interview with Hossein Kaji). *Iranian reflections*. Tehran: Rozaneh. [In Persian]
16. Malekian, M. (1381 AP). Components of modern man. *Reflection of thought*, (34), pp. 15-18. [In Persian]
17. Malekian, M. (1385 AP). *Mushtaqhi wa Mahjuri* (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Neghah Mu'asir Publications. [In Persian]
18. Malekian, M. (1386 AP). *Religion, spirituality and religious intellectuals (three interviews with Mustafa Malekian)* (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Payan Publications. [In Persian]
19. Malekian, M. (1389 AP). *A wishful hadith; Articles on rationality and spirituality* (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Naghah Moaser Publications. [In Persian]
20. Malekian, M. (1390 AP). *A way to escape; An article on rationality and spirituality* (4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Naghah Moaser Publications. [In Persian]
21. Malekian, M. (1394 AP). *In the passage of the wind and the guardian of the tulip* (Vol. 1 & 2, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Neghah Moaser Publications. [In Persian]
22. Malikian, M. (1381 AP). *Spirituality at the core of religions and questions about spirituality, tradition, and secularism*. Tehran: Serat. [In Persian]
23. Mazlounizadeh, K. (1398 AP). *The model of mystical education of the school of Najaf*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
24. Mesbah Yazdi M. T. (1394 AP). *Criticism of moral schools of thought* (Vol. 1, Sharifi, A. H, Ed., 5<sup>th</sup> ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

25. Mesbah Yazdi, M. T. (1391 AP). *Ethics in the Qur'an* (Vol. 1 & 2, Eskandari, Ed., 5<sup>th</sup> ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
26. Mesbah Yazdi, M. T. (1398 AP). *Teaching Beliefs 1-3* (11<sup>th</sup> ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
27. Motahari, M. (1388 AP). *Spiritual freedom* (44<sup>th</sup> ed.). Qom: Sadra. [In Persian]
28. Mousavi Asl, S. M., & Azarbayejani, M., & Alizadeh, S. M., & Jahangirzadeh, M. R., & Tabik, M. T. (1395 AP). *Moral psychology*. Qom: University and Howzeh Research Institute. [In Persian]
29. Rahimi Shahrakht, A., & Haqi, A. (1396 AP). Theological studies of Mostafa Malekian; Review and critique. *Articles on the philosophy of religion*, (13), pp. 109 to 126. [In Persian]
30. Saemi, A. (1394 AP). Which tulip is in the passage of the wind? A review of the book "in Passage of the wind and the guardian of the tulip". *Ethics of Educational Sciences and Psychology*, (2), pp. 21-3. [In Persian]
31. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AP). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 16, 2nd ed.). Beirut: Mu'asisah Al-Alami le al-Matbu'at. [In Persian]
32. Tamimi Amadi, A. (1410 AH). *Ghurar al-Hikam va Dorar al-Kalim* (Rajaei, S. M, Ed.). Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]

**The Effect of Forty Days of Vigils and Prayers in the  
Middle of the Dawn on Peace and Self-esteem of  
Young Women of Isfahan**

Elham Shahzeidi<sup>1</sup>

Razieh Farhadi<sup>2</sup>

Maryam Katani<sup>3</sup>

Qasem Zare'ei<sup>4</sup>

Mohammad Sadegh Abutalebi<sup>5</sup>

Received: 01/05/2022

Accepted: 13/02/2023



**Abstract**

This study aims to examine the effect of vigils and prayers on the level of anxiety and self-esteem of women in the central part of Isfahan. The research method was field and quasi-experimental, for this purpose, 45 young women from the central part of Isfahan, who were selected voluntarily, were divided into three groups of 15 people (two experimental groups and one control group). The research tool was the Pep Self-Esteem and Kettle Anxiety Questionnaire, which was implemented as a pre-test in

---

1. M. A in Counseling, Allameh Tabatabaei University. Tehran, Iran (corresponding author) t\_hekmat@yahoo.com.

2. M. A in Counseling, Isfahan University. Isfahan, Iran. razeyehfarhadi@gmail.com.

3. M. A in Counseling, Isfahan University. Isfahan, Iran. maryamkatani@yahoo.com.

4. PhD student in medical physiology, Isfahan University of Medical Sciences, Isfahan, Iran. yamahdi123@gmail.com.

5. Instructor of Nursing Care Research Center, Faculty of Nursing, Isfahan University of Medical Sciences. Isfahan, Iran. aboutalebi@nm.mui.ac.ir.

---

\* Shahzeidi, E. & Farhadi, R. & Katani, M. & Zare'ei, Q. & Abutalebi, M. S. (1401 AP). The Effect of Forty Days of Vigils and Prayers in the Middle of the Dawn on Peace and Self-esteem of Young Women of Isfahan. *Journal of Islam and the Studies of Spirituality*, 1(2). pp. 189-217.

DOI: 10.22081/JSR.2023.63876.1015

---

all three groups. Then the subjects performed their tasks for forty days in the middle of the dawn (Group A: vigil and prayers; Group B: vigil and doing daily tasks; control group: sleep). At the end, a post-test was performed for all groups. Data analysis was done on two descriptive and inferential levels. The difference of repeated variances and Scheffe's test were used to analyze the data. The findings showed that in the variable of self-esteem, group A compared to group B and control had a significant difference in academic, family and social aspects; But group B did not show any significant difference compared to the control group. In addition, prayers and vigils in the middle of the dawn have created a significant difference in the L and O anxiety subscales of the experimental group compared to the control group. In general, it can be said that the women who have been engaged in prayer in the middle of the dawn, after forty days, have reached a higher level of self-esteem and their level of anxiety has decreased.

### **Keywords**

Forty days, vigil in the middle of the dawn, prayers, anxiety, self-esteem, women.

## تأثیر چهل روز بیداری و مناجات در بین الطلوعین بر آرامش و عزت نفس بانوان جوان اصفهان

الهام شاهزیدی<sup>۱</sup>    راضیه فرهادی<sup>۲</sup>    مریم کتانی<sup>۳</sup>  
 قاسم زارعی<sup>۴</sup>    محمدصادق ابوطالبی<sup>۵</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۱    تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۴



### چکیده

هدف این پژوهش، بررسی تأثیر بیداری بین الطلوعین و مناجات، بر میزان اضطراب و عزت نفس بانوان بخش مرکزی اصفهان است. روش پژوهش، میدانی و شبه تجربی بوده، بدین منظور ۴۵ نفر از بانوان جوان بخش مرکزی اصفهان که به روش داوطلبانه انتخاب شده بودند، به سه گروه ۱۵ نفره (دو گروه آزمایش و یک گروه کنترل) تقسیم شدند. ابزار پژوهش، پرسش نامه عزت نفس پپ و اضطراب کنترل بود که در هر سه گروه، به عنوان پیش آزمون اجرا شد. سپس آزمودنی‌ها، به مدت چهل روز، در بازه بین الطلوعین به وظایف خود عمل کردند. (گروه الف: بیداری و مناجات؛ گروه ب: بیداری و انجام امور روزمره؛ گروه کنترل: خواب). در پایان از همه گروه‌ها پس آزمون به عمل آمد. تحلیل داده‌ها در

۱. کارشناس ارشد مشاوره، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)    t\_hekmat@yahoo.com
۲. کارشناس ارشد مشاوره، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.    razeyehfarhadi@gmail.com
۳. کارشناس ارشد مشاوره، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.    maryamkatani@yahoo.com
۴. دانشجوی دکترای فیزیولوژی پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی اصفهان، اصفهان، ایران.    yamahdi123@gmail.com
۵. مربی مرکز تحقیقات مراقبت‌های پرستاری، دانشکده پرستاری، دانشگاه علوم پزشکی اصفهان، اصفهان، ایران.    aboutalebi@nm.mui.ac.ir

\* شاهزیدی، الهام؛ فرهادی، راضیه؛ کتانی، مریم؛ زارعی، قاسم و ابوطالبی، محمدصادق. (۱۴۰۱). تأثیر چهل روز بیداری و مناجات در بین الطلوعین بر آرامش و عزت نفس بانوان جوان اصفهان. دوفصلنامه علمی - تخصصی اسلام و مطالعات معنویت، (۲)، صص ۱۸۹-۲۱۷.  
 DOI: 10.22081/JSR.2023.63876.1015

دو سطح توصیفی و استنباطی صورت گرفت. برای آنالیز داده‌ها از تفاوت واریانس‌های مکرر و آزمون شفه استفاده شد. یافته‌ها نشان داد در متغیر عزت نفس، گروه الف نسبت به گروه ب و کنترل، تفاوت معناداری در ابعاد تحصیلی، خانوادگی و اجتماعی داشتند؛ اما گروه ب، نسبت به گروه کنترل، تفاوت معناداری نشان ندادند؛ همچنین مناجات و بیداری در بین الطلوعین تفاوت معناداری را در خرده مقیاس‌های L و O اضطراب گروه آزمایش نسبت به گروه کنترل ایجاد کرده است. به طور کلی می‌توان گفت بانوانی که در بازه بین الطلوعین مشغول مناجات بوده‌اند، پس از چهل روز به سطح عزت نفس بالاتری رسیده و از میزان اضطراب آنها کاسته شده است.

### کلیدواژه‌ها

چهل روز، بیداری بین الطلوعین، مناجات، اضطراب، عزت نفس، بانوان.

## مقدمه

اضطراب وجه جدایی‌ناپذیر زندگی انسان است، اما همین امر می‌تواند تیغ دولبه سازش یافتگی یا سازش نایافتگی آدمی تلقی شود (پورافکاری، ۱۳۸۰). عزت نفس نیز شاخص مهمی در سلامت روان محسوب می‌شود؛ همچنین بیداری در زمان بین‌الطلوعین، در منابع دینی جایگاه خاصی دارد. از سویی، عدد چهل و چله‌نشینی نیز به طور ویژه مورد توجه قرار گرفته است. این چهار متغیر در تحقیق حاضر مورد نظر قرار گرفته و در ادامه به تعریف آنها می‌پردازیم.

### ۱. عزت نفس

پژوهش‌ها نشان می‌دهند که دینداری به طور کلی با اعتماد به نفس، عزت نفس و عملکرد روانی بهتر و بالاتر همراه است (فداکار گبلو و همکاران، ۱۳۹۶). از طرف دیگر، مسئله عزت نفس و مقوله خودارزشمندی از اساسی‌ترین عوامل رشد مطلوب شخصیت فردی است. برخورداری از اراده و اعتماد به نفس قوی و قدرت تصمیم‌گیری و ابتکار، خلاقیت و نوآوری و سلامت فکر و بهداشت روانی رابطه مستقیمی با میزان و چگونگی احساس خودارزشمندی دارد. از برجسته‌ترین ویژگی‌های صاحبان تفکر واگرا و افراد خلاق، داشتن اعتماد به نفس و احساس خودارزشمندی بسیار بالاست. عزت نفس، احساس ارزش، پذیرش و ارزشمندی است که شخص نسبت به خویشتن احساس می‌کند (شاملو، ۱۳۹۲، صص ۸۵-۱۰۰).

براندن عزت نفس را این‌گونه تعریف کرده است: گرایش به ادراک خود به عنوان فردی که شایستگی رویارویی با چالش‌های اساسی زندگی را دارد. افزون بر این براندن عزت نفس را «سیستم ایمنی خودآگاهی» می‌خواند. عزت نفس از دو جزء تشکیل شده است: ۱. کارایی خود: یعنی اعتماد به توانایی خود در فکر کردن، یادگیری، انتخاب و تصمیم‌گیری درست و به شکل وسیع‌تر توانایی خود در کنترل چالش‌ها و تغییرات؛ ۲. احترام به خود: یعنی اعتماد به خود برای شادبودن و به شکل وسیع‌تر، اعتماد به اینکه پیشرفت، موفقیت، دوستی، احترام، عشق و رضایت‌مندی برآورنده‌ی فرد است، بنابراین



هم کارایی خود و هم احترام به خود بر عزت نفس تأثیر می‌گذارند و بدون هر یک از این دو عنصر، عزت نفس فرد دچار مشکل می‌شود (برانندن، ۱۳۹۴).

عزت نفس واقعی دریافت تأیید دیگران نیست. ضمناً عزت نفس، خودبینی، غرور و تکبر، خودشیفتگی و یا برتری‌طلبی نیست. عزت نفس، احساس خوشی نیست که به شکل موقتی به ارتقای موقتی شغلی و یا پیوند عاطفی جدید در فرد به وجود آید. آنچه تعیین‌کننده‌ی عزت نفس است، شیوه‌ی فکری هر فرد نسبت به خودش است. این مفهوم بر اثر تجربه‌های زندگی، شکل می‌گیرد. تصویر ذهنی ما از خودمان نیز از همین تجربه‌ها شکل می‌گیرد. عزت نفس به ادراکی اطلاق می‌شود که فرد نسبت به ارزشمند بودن خود دارد. این ادراک از تجاربی ناشی می‌شود که شخص در طی دوران زندگی خود کسب کرده است (Battle, 1992).

## ۲. اضطراب

اضطراب احساس ترسی است که از احساس‌ها، خاطرات، امیال و تجربه سرکوب شده‌ای که به سطح آگاهی می‌رسند ناشی می‌شود. اضطراب را می‌توان به صورت حالتی از تنش در نظر گرفت که ما را برای انجام دادن کاری برانگیخته می‌کند. اضطراب از تعارض بین نهاد، خود و فراخود برای کنترل انرژی روانی به وجود می‌آید. وظیفه‌ی اضطراب هشدار دادن خطر قریب‌الوقوع است (کری، ۱۳۹۰).

با آنکه بدون اضطراب نمی‌توان زندگی انسان را محصور کرد، اما در مورد وجه مرضی نیز تلاش‌های زیادی در جهت درمان صورت می‌گیرد و زمان و هزینه‌های زیادی برای افراد در پی دارد (سادوک، ۱۳۸۰). اضطراب واکنشی طبیعی به فشار روانی است که دارای مؤلفه‌های رفتاری، بدنی و ذهنی است. اضطراب زمانی به مشکل تبدیل می‌شود که به صورت پاسخی غیر واقع‌بینانه درآید یا آن‌که بی‌دلیل، تداوم یابد. در برخی موارد تجربه اضطراب، خود منبع پریشانی می‌شود و فرد مضطرب به اضطراب دربارهِ اضطراب دچار می‌شود. اضطراب ممکن است به صورت اضطراب شناور، ترس‌های اختصاصی، حمله‌های هراس، استرس پس از ضربه و فرسودگی تظاهر کند یا

آن که با رفتارهای وسواسی - جبری بروز کند (کنزلی، ۱۳۸۴).  
 اضطراب عبارت است از نگرانی پیشاپیش نسبت به خطرهای بدبختی‌های آینده، توأم با احساس بی‌لذتی یا نشانه‌های بدنی تنش. منبع خطر پیش‌بینی شده می‌تواند درونی یا بیرونی باشد (دادستان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۶۰).

### ۳. بین‌الطلوعین

فاصله زمانی بین فجر صادق (هنگام اذان صبح) تا طلوع آفتاب را بین‌الطلوعین می‌گویند. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام، خواب بین‌الطلوعین مکروه شمرده شده و در مقابل، بیدارماندن در این زمان، مورد تأکید فراوان قرار گرفته است. درباره سیره امام رضا علیه‌السلام این گونه نقل شده است که ایشان پس از نماز صبح تا طلوع خورشید، تعقیبات می‌خواند و به حمد و تسبیح خدا و گفتن الله اکبر و لا اله الا الله و صلوات بر پیامبر و خاندان او می‌پرداخت (مجلسی، ۱۳۶۱، ج ۴۹، ص ۹۲).

امام رضا علیه‌السلام در روایتی می‌فرماید «رزق خاصی برای بندگان تقسیم می‌شود که زمان آن بین طلوعین است»؛ یعنی بین طلوع فجر و طلوع خورشید؛ و خواب در این ساعات مکروه است؛ زیرا انسان را از دریافت این رزق خاص محروم می‌کند. منقول است که حضرت همچنین می‌فرماید: «بین طلوع سپیده صبح تا طلوع خورشید ملائکه الهی ارزاق انسان‌ها را سهمیه‌بندی می‌نمایند. هر کس در آن زمان بخوابد، غافل و محروم خواهد شد» (حر عاملی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۴۹).

در تفسیر نور ذیل آیه ۱۳۰ سوره مبارکه «طه» می‌خوانیم: تسبیح و حمد الهی قبل از طلوع و غروب آفتاب اثر خاصی دارد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱۳، ص ۳۳۹). در آیات مشابه دیگر نیز مشاهده می‌شود که این زمان از اهمیت زیادی برخوردار است؛ برای مثال ذیل آیه ۴۵ سوره مبارکه فرقان در تفسیر نور آمده است که از امام باقر علیه‌السلام نقل شده که مراد از سایه گسترده در آیه، سایه مابین طلوع فجر و طلوع خورشید است (کلینی، ج ۸، ص ۱۲۳) و نیز ذیل آیه ۲۵ سوره انسان در همین تفسیر آمده است: «بُکرة» به فاصله میان طلوع فجر و طلوع آفتاب گفته می‌شود (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۳۳۶).

#### ۴. چله‌گیری

از این دست روایات و شواهد، در منابع دینی شیعی فراوان یافت می‌شود و در واقع به اهمیت و شرافت خاص و برتر این بازه زمانی از شبانه روز اشاره دارد. در روایات است که «در ساعات اولیه شب بخوابید و بین الطلوعین بیدار باشید (بابویه، ۱۴۰۱ق، ج ۴، ص ۲۰). امام علی علیه السلام نیز می‌فرماید: «خواب پیش از طلوع خورشید و نیز خواب قبل از نماز عشاء، باعث فقر و پریشانی امور می‌شود» (نوری، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۰). در روایتی از امام باقر علیه السلام در مورد پرهیز از خواب صبحگاهی و ترغیب به بیداری در این ساعت آمده است: «خواب صبح، شوم و نامیمون است، روزی را دور می‌سازد، رنگ صورت را زرد و متغیر می‌کند، خداوند متعال، رزق را بین الطلوعین تقسیم می‌کند، از خواب در این زمان پرهیزید و بدانید که من و سلوی (دو غذای لذیذی که برای بنی اسرائیل نازل می‌شد) در این ساعت برایشان فرود می‌آمد» (شیخ طوسی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۹).

عدد چهل در ادبیات دینی و عرفانی جایگاه ویژه‌ای دارد؛ برای مثال در تفسیر نور، ذیل آیه ۵۱ سوره بقره آمده است: عدد چهل در دریافت وحی الهی نسبت به انبیا و الهامات نسبت به اولیا نقش دارد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۱۵).

هم‌چنین تفسیر نور ذیل آیه ۱۴۲ سوره مبارکه اعراف بیان می‌کند: در اربعین و عدد چهل اسراری نهفته است و این عدد در فرهنگ ادیان جایگاه خاصی دارد. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در چهل سالگی مبعوث شد (به حکمت خاصی)؛ چهل روز وحی از پیامبر قطع شد؛ قوم موسی در بیابان چهل سال سرگردان بودند؛ در زمان نوح چهل روز باران بارید؛ حفظ چهل حدیث موجب می‌شود انسان در قیامت در شمار فقیهان مبعوث شود؛ تا چهل سالگی زمینه کمال روحی و معنوی فراهم‌تر است و پس از آن کار دشوارتر و حساب دقیق‌تر می‌شود؛ هر که شراب بنوشد تا چهل روز نمازش مقبول نیست و نمونه‌های فراوان دیگر که در وایات بیان گشته و برای عدد چهل موضوعیتی ویژه قایل شده است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۶۳).

روشن است که استفاده از واژه چله‌نشینی در این بحث، تنها نشستن و انجام دادن

مناسک خاص نمی‌باشد؛ بلکه مراقبه چهل روزه بر یک عمل خاص، مد نظر قرار گرفته است.

## ۱. پیشینه موضوع

در مورد اهمیت و کیفیت خواب تحقیقات فراوانی صورت گرفته است؛ برای مثال در مورد تأثیر خواب بر سلامت جسمانی و شناختی آمده است: خواب کافی و مناسب، مکانیسم مهمی برای مبارزه با عوامل بیماری‌زا بوده و نقش مهمی در حفظ سلامت بدن و عملکرد شناختی مطلوب دارد؛ از این رو پیشرفت‌های زیادی در درک مکانیسم مغز جهت کنترل خواب و بیداری انجام شده است (براتی و همکاران، ۱۳۹۴، صص ۱۲۱-۱۳۵).

در زمینه خواب صبحگاهی و یا به طور اخص، بین‌الطلوعین، نیز مطالعاتی انجام شده است؛ مثلاً میردامادی و سیاه‌کلام در تحقیقی به این نتیجه رسیده‌اند که بر اساس ساعت بیولوژیک بدن، میزان فعالیت هورمون ملاتونین، میزان فعالیت سلول‌ها و دستگاه گردش خون، غلظت خون، میزان تخلیه انرژی‌های منفی، بزاق دهان، میزان فعالیت پلاکت‌ها (از جمله فاکتورهای انعقاد خون) و فشار خون در بین طلوع فجر و طلوع آفتاب به اوج خود می‌رسد (میردامادی و سیاه‌کلام، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۱، به نقل از واشیان و همکاران).

از لحاظ فیزیولوژیک، عدم آرامش در کاهش سطح عزت نفس تأثیر می‌گذارد. بر اساس مطالعات مختلفی که به تأثیر معنویت بر جسم پرداخته‌اند، به دلیل ارتباط با خدا و آرامشی که از آن به دست می‌آید، عواملی همچون کورتیزول، استرس اکسیداتیوها و عوامل التهابی در این افراد کمتر خواهد بود. وجود این عوامل، می‌تواند کاهش عملکردهای اجتماعی را نیز در پی داشته باشند (Niedzielska, 2016 و Michel, 2012).

از طرف دیگر، افرادی که برنامه منظم خواب و بیداری داشته باشند، به دلیل منظم شدن سیستم شبانه‌روزی (سیرکادین) دارای سطح مناسبی از هورمون ملاتونین خواهند بود، که این هورمون نقش مهمی در سلامت جسم و روان نیز دارد. بر اساس مطالعات تنظیم سیستم سیرکادین می‌تواند باعث کاهش فاکتورهای التهابی در سلول‌های مغزی، و همچنین تقویت عملکرد این سلول‌ها شود (Maselko, 2013؛ Holbrook,

2015؛ Terman, 2001)؛ همچنین در برخی مطالعات، افزایش دوپامین در مراکز مغزی از جمله هسته نوکلئوس اکومبنس، که باعث ایجاد حس پاداش در فرد می‌شود، را یکی از پیامدهای مفید معنویت مشاهده کرده‌اند (Miller, 2019؛ Kjaer, 2002؛ Maseko, 2013).

هم‌چنین پژوهش‌های فراوانی درباره اضطراب و روش‌های کاهش آن انجام شده است؛ مثلاً محبی، شهلا (۱۳۹۸) تأثیر روش‌های آموزشی بر کاهش استرس مبتنی بر ذهن آگاهی و مهارت‌های مطالعه بر اضطراب امتحان دانش‌آموزان را بررسی کرده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد روش کنترل استرس برای کاهش اضطراب و افسردگی شرکت‌کنندگان، اثربخشی قابل توجهی داشته است.

جناآبادی، حسین؛ ناستی‌زایی، ناصر و جلال‌زایی، سمیه (۱۳۹۵) تأثیر آموزش مدیریت زمان بر کاهش اضطراب امتحان دانشجویان دانشگاه سیستان و بلوچستان را بررسی کردند و نتیجه گرفتند آموزش مدیریت زمان می‌تواند در کاهش اضطراب امتحان دانشجویان مؤثر باشد. در پژوهش قلی‌پور (۱۳۹۲) که با هدف بررسی اثربخشی دعا بر کاهش استرس و اضطراب زنان باردار انجام شده، حاکی از این است که خواندن دعا باعث کاهش استرس و اضطراب در زنان باردار می‌شود؛ بنابراین خواندن دعا در وضعیت روان‌شناختی زنان باردار تأثیر مثبت دارد. پژوهش امامی (۱۳۹۳) با هدف تعیین اثربخشی کیفیت زندگی درمانی بر اضطراب و افسردگی دانش‌آموزان دختر مقطع متوسطه شهر دهقان انجام شد؛ نتایج نشان داد کیفیت زندگی درمانی، میزان اضطراب و افسردگی گروه آزمایش را نسبت به گروه گواه در دو مرحله پس‌آزمون و پیگیری به طور معناداری کاهش داده است.

در هیچ یک از پژوهش‌های مذکور دو متغیر بیداری بین‌الطوعین و مناجات در بازه چهل روزه و تأثیر آن بر ویژگی‌های آزمودنی‌ها، بررسی نشده و فقط گاهی اشاره‌ای گذرا به آن شده است؛ برای مثال در نتایج یک تحقیق بیان شده است: با توجه به اهمیت بیماری و نیز عوامل خطر ساز بیماری‌های قلبی عروقی و شیوع بالای سکته‌های قلبی به‌ویژه در ساعات اولیه صبح، پیشگیری از شیوع آن امری حیاتی و با اولویت است که با کنترل عوامل خطر و اصلاح سبک زندگی قابل پیشگیری و درمان می‌باشد. از سوی

دیگر بیداری صبحگاهی، خود به تنهایی می‌تواند یک عامل مهم بدون عارضه در پیشگیری از سکتۀ قلبی باشد که با تدابیر پیشگیری نیاز به روش‌های درمانی دارویی و غیر دارویی به حداقل کاهش یابد؛ همچنین توصیه می‌شود در ساعات اوج حملات قلبی در حدود بین الطلوعین و ساعات اولیۀ صبح، علاوه بر بیدار بودن، فعالیت‌های جسمانی، فکری و معنوی مناسبی داشته باشیم تا از بروز چنین بیماری‌هایی پیشگیری گردد (واشیان و همکاران، ۱۳۹۸).

اگر فواید مترتب بر وضو و نماز را به فواید سحرخیزی نیز اضافه نماییم، ملاحظه خواهیم کرد مسلمان ملتزم به تعالیم قرآن، انسانی است از هر نظر بی‌مانند؛ زیرا سحرخیز بوده و با نشاط و جدیت به استقبال فعالیت‌های روزانه می‌رود و این فعالیت را از صبح زود که توانایی‌های ذهنی و بدنی او در بالاترین حد ممکن است، آغاز کرده و همین امر باعث افزایش نتیجه و حاصل کارش خواهد بود، و تمام این فعالیت‌ها را در جوی مملو از صفا و سرور انجام می‌دهد (شریعت‌زاده و همکاران، ۱۳۸۹). در تحقیق دیگری عنوان شده است که بیداری بین الطلوعین بر نحوۀ استفادهٔ بهینه از وقت در بانوان شهر اصفهان تأثیر مثبتی داشته است (شاهزیدی و همکاران، ۱۳۹۹).

در مجموع، می‌توان گفت در مورد متغیرهای چندگانه پژوهش حاضر، پژوهش مشابهی یافت نشد. در این پژوهش تلاش شده تا این مطلب بررسی شود که آیا صرف بیدار بودن در زمان بین الطلوعین و یا بیداری در این زمان، به اضافهٔ دقایقی مناجات با پروردگار، در طول یک‌چهارم، اثری بر عزت نفس و اضطراب بانوان دارد یا خیر؟

## ۲. روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع شبه آزمایشی بوده که در آن، آزمودنی‌ها ۴۵ نفر از بانوان جوان بخش مرکزی اصفهان هستند که به صورت داوطلبانه، به سه گروه ۱۵ نفره تقسیم شدند. گروه اول (آزمایشی الف) افرادی هستند که متعهد شدند ضمن بیداری چهل‌روزه در بین الطلوعین؛ پس از ادای نماز صبح، به مناجات با پروردگار بپردازند (انتخاب نوع مناجات و میزان آن به اختیار خود افراد بود)؛ گروه دوم (آزمایشی ب) کسانی هستند که متعهد

شدند طی چهل روز مشخص در بین الطلوعین بیدار بمانند و پس از ادای فریضه نماز صبح به هر کار دیگری که مایلند پردازند. گروه سوم (کنترل) داوطلبانی که اذعان داشتند پیش از این همیشه در این ساعت خواب بوده‌اند و بنا دارند به همین رویه ادامه دهند؛ محقق، برای بیدار کردن برخی اعضا که درخواست کمک داشتند، افراد داوطلب را در چند گروه تقسیم کرد و درخواست کرد تا با تماس تلفنی یکدیگر را بیدار نمایند و خود او هم طی این چهل روز با سرگروه‌ها مرتبط بود و بر صحت انجام وظیفه محوله نظارت می‌نمود. ابزار این پژوهش، پرسش‌نامه‌های عزت نفس پپ و اضطراب کتل است که در دو مقطع پیش‌آزمون و پس‌آزمون اجرا شد. پس از اتمام چهل روز، داده‌ها با نرم افزار spss تحلیل و با استفاده از آزمون لوین برای آنالیز تفاوت واریانس‌ها و آزمون شفه برای تفاوت بین گروه‌ها، نتایج استخراج شد.

### ۳. ابزار پژوهش

#### ۳-۱. پرسش‌نامه عزت نفس پپ

این پرسش‌نامه دارای پنج مقیاس عزت نفس (مقیاس‌های عمومی، تحصیلی، جسمانی، خانوادگی، اجتماعی) و یک مقیاس دروغ‌سنج می‌باشد. هر مقیاس دارای ۱۰ پرسش مجزاست و هر کدام از سؤالات دارای ۳ ماده می‌باشند (تقریباً هیچ‌گاه، بعضی اوقات، همیشه).

#### ۳-۱-۱. پایایی و اعتبار

بر آورد ضریب پایایی با استفاده از آلفای کرونباخ: ضریب آلفای کرونباخ، مبتنی بر انحراف استاندارد پرسش‌های آزمون است با توجه به فرمول  $(\alpha)$  آلفای کرونباخ ضریب پایایی این آزمون برابر  $\alpha = 86/0$  محاسبه شد. ضریب پایایی آزمون به طور کلی برابر با  $0/89$  می‌باشد (غفاری، ۱۳۷۲). به منظور اعتبار آزمون از روش‌های همسانی درونی و تحلیل عوامل استفاده شد، روش همسانی درونی به وسیله محاسبه همبستگی هر پرسش با تک

تک پرسش‌های آزمون با مقیاس مربوطه، و با کل آزمون مشخص شده است. بیشترین همبستگی کل آزمون با مقیاس عمومی (کلی) می‌باشد، که  $r = 0/8346$ ، به طور کلی تمام مقیاس‌ها با سطح احتمال خطاپذیری  $0/001$  (سطحی که در این پژوهش برای معنادار بودن پذیرفته می‌شود)، همبستگی معناداری را نشان می‌دهند (غفاری، ۱۳۷۲). گرچه کاربرد این آزمون بیشتر برای نوجوانان استفاده می‌شود اما به علت تفاضل سنی اندک میان نوجوانی و آزمودنی‌های این پژوهش که بیشتر در ابتدای جوانی قرار داشته‌اند، این امکان وجود داشته که از این تست استفاده کرد.

### ۲-۱-۳. نمره‌گذاری

در هر خرده مقیاس ده پرسش به صورت پراکنده در کل آزمون وجود دارد که نمره‌گذاری پرسش‌های آن به شرح زیر است: تقریباً همیشه = ۲، بعضی اوقات = ۱، تقریباً هیچگاه = ۰. البته ماده‌هایی که در پراکنش آورده شده باید به صورت معکوس نمره‌گذاری شود: تقریباً همیشه = ۰، بعضی اوقات = ۱، تقریباً هیچ‌گاه = ۲؛ بنابراین آزمودنی در هر خرده مقیاس نمره‌ای از صفر تا بیست کسب می‌کند.

### خرده مقیاس‌های پرسشنامه عزت نفس

خرده مقیاس	نمره خیلی ضعیف	نمره ضعیف	نمره متوسط	نمره خوب	نمره عالی
عمومی	۴ و کمتر از آن	۵-۸	۹-۱۲	۱۳-۱۵	۱۶-۲۰
تحصیلی	۴ و کمتر از آن	۵-۷	۸-۱۱	۱۲-۱۵	۱۶-۲۰
جسمانی	۶ و کمتر از آن	۷-۱۰	۱۱-۱۳	۱۴-۱۷	۱۹-۲۰
خانوادگی	۵ و کمتر از آن	۶-۱۱	۱۲-۱۵	۱۶-۱۸	۱۹-۲۰
اجتماعی	۶ و کمتر از آن	۷-۱۰	۱۱-۱۴	۱۵-۱۷	۱۸-۲۰

پرسش‌های ماده مقیاس عمومی: (۵۵) - (۴۹) - (۴۳) - (۳۷) - (۳۱) - (۲۵) - (۱۹) -

(۱۳) - ۷ - ۱



پرسش‌های مادهٔ مقیاس تحصیلی: ۵۶- (۵۰) - ۴۴ - (۳۸) - ۳۲ - (۲۶) - ۲۰ - (۱۴) - ۸ - (۲)

پرسش‌های مادهٔ مقیاس جسمانی: ۵۷- (۵۱) - ۴۵ - (۳۹) - ۳۳ - (۲۷) - ۲۱ - (۱۶) - ۹ - (۳)

پرسش‌های مادهٔ مقیاس خانوادگی: (۵۸) - (۵۲) - (۴۶) - ۴۰ - ۳۴ - ۲۸ - (۲۲) - (۱۶) - ۱۰ - ۴

پرسش‌های مادهٔ مقیاس اجتماعی: ۵۹- ۵۳- ۴۷- (۴۱) - (۳۵) - (۲۹) - ۲۳- ۱۷ - (۱۱) - (۵)

پرسش‌های مقیاس دروغ‌سنج: (۶۰) - ۵۴ - (۴۸) - ۴۲ - ۳۶ - ۳۰ - (۲۴) - (۱۸) - (۱۲) - ۶

کسب نمره ۲ در ۴ ماده (یا بیشتر) از ماده‌های دروغ‌سنج حاکی از آن است که فرد سعی کرده است به سبک جامعه‌پسند پاسخ دهد.

### ۲-۳. پرسش‌نامه اضطراب کتل

این پرسشنامه شامل ۴۰ پرسش است که مقیاس اضطراب تست ۱۶ عاملی شخصیت کتل را تشکیل می‌دهد. هر پرسش در یک مقیاس سه درجه‌ای (۰، ۱ و ۲) نمره‌گذاری می‌شود. پرسشنامه اضطراب کتل از اعتبار و روایی لازم برخوردار است. این پرسشنامه در سال ۱۳۶۷ در یک نمونه ایرانی شامل ۹۷۷ دانشجوی دانشگاه تهران در دامنه سنی ۱۸ تا ۳۰ سال، هنجاریابی شد و دارای نمرات تراز یا هنجار، برای اضطراب صفت (پنهان)، حالت (آشکار) و اضطراب کلی است. در پژوهش دیگری اعتبار این پرسشنامه به روش آلفای کرونباخ محاسبه شد که ضریب آلفا برای خرده مقیاس اضطراب صفت ۰/۵۹، اضطراب حالت ۰/۶۹ و برای کل مقیاس ۰/۷۷ بدست آمد (سالاری‌فر و پوراعتماد، ۱۳۹۰).

#### ۴. یافته‌ها

یافته‌های توصیفی مطالعه هم‌چون میانگین و انحراف استاندارد برای متغیر وابسته به تفکیک در جدول شماره ۲ آمده است.

یافته‌های توصیفی متغیر عزت نفس

گروه کنترل (خواب)		گروه آزمایشی (بیداری)		گروه آزمایشی الف		مرحله	متغیر
				(مناجات)			
انحراف استاندارد	میانگین	انحراف استاندارد	میانگین	انحراف استاندارد	میانگین		
۴/۶۱	۱۲/۵۳	۳/۴۵	۱۱/۷۳	۲/۹۷	۱۳/۴	پیش آزمون	عمومی
۳/۴۹	۱۳/۷۳	۳/۱۲	۱۴/۰۶	۳/۲۴	۱۳/۸۶	پس آزمون	
۴/۰۳	۱۱/۱۳	۲/۹۲	۱۰	۳/۱۱	۱۱	پیش آزمون	تحصیلی
۳/۶۱	۱۱/۰۶	۴/۶۶	۱۳/۸	۱/۹۵	۱۵/۳۳	پس آزمون	
۴/۴۳	۱۳/۵۳	۳/۱۶	۱۲/۲	۲/۴۳	۱۴/۰۶	پیش آزمون	جسمانی
۴/۰۶	۱۴/۷۳	۲/۸۲	۱۴/۱۳	۳/۸۶	۱۴/۶	پس آزمون	
۳/۹۱	۱۱/۹۳	۴/۱۰۹	۱۱/۸	۱/۲۴	۱۱/۶	پیش آزمون	خانوادگی
۳/۶۲	۱۱/۵۳	۳/۳۷	۱۴/۴	۲/۲۱	۱۶/۲	پس آزمون	
۳/۱۳	۱۲/۴۶	۲/۸۶	۱۱/۹۳	۲/۷۳	۱۲/۲	پیش آزمون	اجتماعی
۲/۸۴	۱۲/۴	۲/۵۸	۱۴/۴	۱/۹۹	۱۵/۴	پس آزمون	
۲/۳۰۵	۱۱/۲	۱/۸۸	۱۱/۱۳	۱/۵۹	۱۰/۸۶	پیش آزمون	دروغ‌سنج
۲/۸۶	۱۱/۰۶	۲/۴۱	۱۱/۴۶	۲/۳۲	۱۱/۶	پس آزمون	

همان‌طور که در جدول شماره ۲ قابل مشاهده است، میانگین برخی از مؤلفه‌های عزت نفس در مرحله پس‌آزمون نسبت به مرحله پیش‌آزمون در دو گروه آزمایش نسبت به پیش‌آزمون تغییر یافته است.

از پیش فرض‌هایی که لازم است به منظور استفاده از آزمون‌های پارامتریک مورد استفاده قرار گیرد، آزمون تساوی واریانس‌هاست. برای این روش آنالیز از آزمون لوین استفاده می‌شود. نتایج نشان داد؛ بین واریانس‌ها تفاوت معناداری در خرده مقیاس‌های گروه الف نسبت به گروه ب و کنترل وجود دارد، که در جدول شماره ۳ تحلیل واریانس‌ها در خرده مقیاس‌های عزت نفس مشاهده می‌شود.

### نتایج تحلیل واریانس با اندازه‌گیری‌های مکرر در خرده مقیاس‌های عزت نفس

متغیر	منبع	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	F	معنی داری	توان آماری
عمومی	مراحل پژوهش	۱۸/۶۷۸	۱	۱۸/۶۷۸	۲/۹۵۹	۰/۰۹۳	۰/۳۹۰
	گروه	۸/۵۴۸	۲	۴/۲۷۴	۰/۱۶	۰/۸۵۳	۰/۰۷۳
	تعامل گروه و مراحل پژوهش	۶/۶۸۹	۲	۴/۳۴۴	۰/۵۳	۰/۵۹۳	۰/۱۳۲
تحصیلی	مراحل پژوهش	۲۰۲/۵	۱	۲۰۲/۵	۲۹/۲۵۴	۰/۰۰۰	۱/۰۰۰
	گروه	۱۹۰/۶۸۱	۲	۹۵/۳۴۱	۳/۳۰۲	۰/۰۴۷	۰/۵۹۵
	تعامل گروه و مراحل پژوهش	۹۵/۲۶۷	۲	۴۷/۶۳۳	۶/۸۸۱	۰/۰۰۳	۰/۹۰۳
جسمانی	مراحل پژوهش	۴۵/۵۱۱	۱	۴۵/۵۱۱	۷/۱۲۹	۰/۰۱۱	۰/۷۴۲
	گروه	۱۲/۹۰۴	۲	۶/۴۵۲	۰/۲۲۵	۰/۸۰۰	۰/۰۸۳
	تعامل گروه و مراحل پژوهش	۱۹/۳۵۶	۲	۹/۶۷۸	۱/۵۱۶	۰/۲۳۱	۰/۳۰۵
خانوادگی	مراحل پژوهش	۹۰	۱	۹۰	۳۴/۷۶۴	۰/۰۰۰	۱/۰۰۰
	گروه	۱۹۴/۷۱۱	۲	۹۷/۳۵۶	۳/۴۹۸	۰/۰۳۹	۰/۶۲۲
	تعامل گروه و مراحل پژوهش	۸۵/۲۹۷	۲	۴۲/۶۳۳	۱۶/۴۶۸	۰/۰۰۰	۰/۹۹۹

متغیر	منبع	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	F	معنی داری	توان آماري
اجتماعی	مراحل پژوهش	۷۴/۷۱۱	۱	۷۴/۷۱۱	۱۶/۵۷۳	۰/۰۰۰	۰/۹۷۸
	گروه	۱۰۶/۵۰۴	۲	۵۳/۲۵۲	۳/۴۲	۰/۰۴۲	۰/۶۱۱
	تعامل گروه و مراحل پژوهش	۶۹/۹۵۶	۲	۳۴/۹۷۸	۷/۷۵۹	۰/۰۰۱	۰/۹۳۵
دروغ‌سنج	مراحل پژوهش	۰/۲۷۸	۱	۰/۲۷۸	۰/۰۹۶	۰/۷۵۸	۰/۰۶۱
	گروه	۲/۳۲۶	۲	۱/۱۶۳	۰/۱۰۵	۰/۹۰۱	۰/۰۶۵
	تعامل گروه و مراحل پژوهش	۳/۷۵۶	۲	۱/۸۷۸	۰/۶۴۹	۰/۵۲۸	۰/۱۵۲

براساس یافته‌های به‌دست آمده، تفاوت بین نمرات عزت نفس در خرده مقیاس‌های تحصیلی، خانوادگی، اجتماعی، دروغ‌سنجی در مرحله پس‌آزمون معنادار است. برای تعیین تفاوت دو مداخله از آزمون تعقیبی شفه استفاده شد که نتایج آن در جدول شماره ۴ قابل مشاهده است.

#### نتایج آزمون شفه مربوط به متغیرهای عزت نفس در گروه‌ها

خرده مقیاس	گروه	گروه	میانگین تفاوت‌ها	انحراف استاندارد	سطح معناداری
تحصیلی	مناجات در بین الطوعین	بیداری در بین الطوعین	۱/۴۶۷	۱/۱۳۳	۰/۶۰۸
		کنترل	*۲/۹۱۱	۱/۱۳۳	۰/۰۴۱
	بیداری در بین الطوعین	مناجات در بین الطوعین	-۱/۴۶۷	۱/۱۳۳	۰/۶۰۸
		کنترل	۱/۴۴۴	۱/۱۳۳	۰/۶۲۸

خرده مقیاس	گروه	گروه	میانگین تفاوت‌ها	انحراف استاندارد	سطح معناداری
خانوادگی	مناجات در بین الطلوعین	بیداری در بین الطلوعین	۱/۰۸۹	۱/۱۱۲	۰/۹۹۹
		کنترل	*۲/۹۱۱	۱/۱۱۲	۰/۰۳۷
	بیداری در بین الطلوعین	مناجات در بین الطلوعین	-۱/۰۸۹	۱/۱۱۲	۰/۹۹۹
		کنترل	۱/۸۲۲	۱/۱۱۲	۰/۳۲۶
اجتماعی	مناجات در بین الطلوعین	بیداری در بین الطلوعین	۰/۶۰۰	۰/۸۳۲	۱/۰۰۰
		کنترل	*۲/۱۱۱	۰/۸۳۲	۰/۰۴۵
	بیداری در بین الطلوعین	مناجات در بین الطلوعین	-۰/۶۰۰	۰/۸۳۲	۱/۰۰۰
		کنترل	۱/۵۱۱	۰/۸۳۲	۰/۲۲۹
دروغ سنج	مناجات در بین الطلوعین	بیداری در بین الطلوعین	۰/۰۲۲	۰/۷۰۳	۱/۰۰۰
		کنترل	۰/۲۸۹	۰/۷۰۳	۱/۰۰۰
	بیداری در بین الطلوعین	مناجات در بین الطلوعین	-۰/۰۲۲	۰/۷۰۳	۱/۰۰۰
		کنترل	۰/۲۶۷	۰/۷۰۳	۱/۰۰۰

نتایج جدول شماره ۴ نشان می‌دهد که مناجات در بین الطلوعین در خرده مقیاس‌های تحصیلی، خانوادگی و اجتماعی گروه آزمایش نسبت به کنترل، تفاوت معناداری در جهت افزایش عزت نفس ایجاد کرده است. ولی تفاوت معناداری بین گروه بیداری و گروه کنترل مشاهده نشد.

یافته‌های توصیفی مربوط به اضطراب

گروه کنترل		گروه آزمایش ب		گروه آزمایشی الف		مرحله	متغیر
انحراف استاندارد	میانگین	انحراف استاندارد	میانگین	انحراف استاندارد	میانگین		
۲/۲۸	۶/۰۶	۱/۹۴	۵/۲۶	۲/۱۵	۶/۲۶	پیش آزمون	فقدان توحید یافتگی یا انسجام هوشیاری از خود (Q3)
۱/۵۴	۵/۶۶	۲/۱۹	۶/۵۳	۱/۹۱	۵/۶۶	پس آزمون	
۱/۸۸	۶/۱۳	۱/۶۸	۵/۸۶	۱/۷۴	۶/۲	پیش آزمون	فقدان نیروی من یا نوروزگرایی عمومی (C)
۱/۵۹	۵/۸۶	۱/۳۴	۴/۳۳	۱/۹۱	۵/۴	پس آزمون	
۱/۱۷۵	۵/۶۶	۱/۱۶۲	۳/۷۳۳	۱/۷۰۹	۴/۰۶۶	پیش آزمون	ناایمنی پارانویایی (L)
۱/۴۷	۵/۲	۰/۹۴۱	۲/۸	۱/۱۷۵	۲/۳۳	پس آزمون	
۰/۸۲۸	۱۵/۴	۱/۹۳	۱۴/۲	۲/۴۳	۱۴/۳۳	پیش آزمون	گرایش به احساس گنهکاری (O)
۱/۰۹۹	۱۴/۷۳	۱/۹۴	۱۲/۲۶	۱/۵۵	۱۱/۱۳	پس آزمون	
۲/۳۱	۱۱/۳۳	۲/۳۷	۱۰/۹۳	۲/۶۳	۱۱/۲۶	پیش آزمون	تنش ارگی (فشار بن) (Q4)
۱/۶۷	۱۰/۶۶	۲/۰۸	۱۰/۰۶	۲/۰۱۶	۹/۹۳	پس آزمون	

نتایج تحلیل واریانس با اندازه‌گیری‌های مکرر در اضطراب

متغیر	منبع	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	F	معنی داری	اندازه اثر	توان آماري
Q3	مراحل پژوهش	۵/۳۷۸	۱	۵/۳۷۸	۴/۱۴۷	۰/۰۴۸	۰/۰۹۰	۰/۵۱۲
	گروه	۵/۳۴۸	۲	۲/۶۷۴	۰/۲۹۲	۰/۷۴۸	۰/۰۱۴	۰/۰۹۳
	تعامل گروه و مراحل پژوهش	۶/۱۵۶	۲	۳/۰۷۸	۲/۳۷۳	۰/۱۰۶	۰/۱۰۲	۰/۴۵۳

متغیر	منبع	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	F	معنی داری	اندازه اثر	توان آماری
C	مراحل پژوهش	۲۶/۶۷۸	۱	۲۶/۶۷۸	۱۸/۸۲۱	۰/۰۰۰	۰/۳۰۹	۰/۹۸۹
	گروه	۲۹/۹۱۱	۲	۱۴/۹۵۶	۲/۶۲۶	۰/۰۸۴	۰/۱۱۱	۰/۴۹۴
	تعامل گروه و مراحل پژوهش	۰/۲۸۶	۲	۲/۱۴۴	۱/۵۱۳	۰/۲۳۲	۰/۰۶۷	۰/۳۰۴
L	مراحل پژوهش	۱۶/۰۴۴	۱	۱۶/۰۴۴	۲۰/۹۲۸	۰/۰۰۰	۰/۳۳۳	۰/۹۹۴
	گروه	۱۶۰/۴۱۵	۲	۸۰/۲۰۷	۲۱/۱۵۴	۰/۰۰۰	۰/۵۰۲	۱/۰۰۰
	تعامل گروه و مراحل پژوهش	۳/۷۵۶	۲	۱/۸۷۸	۲/۴۴۹	۰/۰۹۹	۰/۱۰۴	۰/۴۶۶
O	مراحل پژوهش	۱۰۴/۵۴۴	۱	۱۰۴/۵۴۴	۷۱/۰۵	۰/۰۰۰	۰/۶۲۸	۱/۰۰۰
	گروه	۱۵۶/۰۱۵	۲	۷۸/۰۰۷	۱۱/۶۲	۰/۰۰۰	۰/۳۵۶	۰/۹۹۱
	تعامل گروه و مراحل پژوهش	۱۳/۱۵۶	۲	۶/۵۷۸	۴/۴۷	۰/۰۱۷	۰/۱۷۶	۰/۷۳۵
Q4	مراحل پژوهش	۲۶/۶۷۸	۱	۲۶/۶۷۸	۱۰/۸۷۱	۰/۰۰۲	۰/۲۰۶	۰/۸۹۶
	گروه	۸/۱۹۳	۲	۴/۰۹۶	۰/۴۱۸	۰/۶۶۱	۰/۰۱۹	۰/۱۱۳
	تعامل گروه و مراحل پژوهش	۱/۷۵۶	۲	۰/۸۷۸	۰/۳۵۸	۰/۷۰۱	۰/۰۱۷	۰/۱۰۴

براساس یافته‌های به‌دست آمده، تفاوت بین نمرات اضطراب، خرده مقیاس‌های L و O در مرحله پس‌آزمون معنی‌دار است ( $P < ۰/۰۰۱$ ). برای تعیین تفاوت دو مداخله از آزمون تعقیبی شفه استفاده شد که در ادامه نتایج آن ارائه می‌شود.

نتایج آزمون شفه اضطراب

متغیر	گروه	گروه	میانگین تفاوت‌ها	انحراف استاندارد	سطح معناداری
L	مناجات در بین الطلوعین	بیداری در بین الطلوعین	-۰/۰۸۹	۰/۴۱۱	۱/۰۰۰
		خواب در بین الطلوعین	-۲/۳۵۶	۰/۴۱۱	۰/۰۰۰
	بیداری در بین الطلوعین	مناجات در بین الطلوعین	۰/۰۸۹	۰/۴۱۱	۱/۰۰۰
		خواب در بین الطلوعین	-۲/۲۶۷	۰/۴۱۱	۰/۰۰۰
O	مناجات در بین الطلوعین	بیداری در بین الطلوعین	-۰/۶۴۴	۰/۵۴۶	۰/۷۳۴
		خواب در بین الطلوعین	-۲/۵۳۳	۰/۵۴۶	۰/۰۰۰
	بیداری در بین الطلوعین	مناجات در بین الطلوعین	۰/۶۴۴	۰/۵۴۶	۰/۷۳۴
		خواب در بین الطلوعین	-۱/۸۸۹	۰/۵۴۶	۰/۰۰۴

نتایج جدول شماره ۷ نشان می‌دهد که مناجات در بین الطلوعین تفاوت را در خرده مقیاس‌های L و O گروه آزمایش نسبت به کنترل ایجاد کرده است و گروه بیداری در بین الطلوعین نیز تأثیر معناداری در این خرده مقیاس‌ها با گروه کنترل داشته است.



## بحث و نتیجه‌گیری

نتایج این تحقیق نشان داد که گروه‌های آزمایشی الف و ب به طور معناداری نسبت به گروه کنترل در خرده مقیاس‌های O, L نسبت به پیش‌آزمون خود به نمرات بالاتری دست یافته‌اند، یعنی به طور معناداری اضطراب کمتری را پس از دورهٔ چهار روزهٔ بیداری بین‌الطوعین داشته‌اند. در تبیین یافته‌ها می‌توان گفت وقتی فرد در یک پروسه با عزت نفس بالاتر و استفادهٔ بهینه از وقت مواجه می‌شود، می‌توان انتظار داشت که سطح اضطراب او هم به سمت کاهش و بهبود حرکت کرده باشد. از طرفی بیداری صبحگاهی و کسب آمادگی زود هنگام برای مواجهه با پدیده‌های روزمره می‌تواند در آرام‌سازی ذهن و روان تأثیر بسزا داشته باشد.

همچنین در متغیر عزت نفس، گروه آزمایشی الف (مناجات در بین‌الطوعین) نسبت به گروه کنترل به طور معناداری در خرده مقیاس‌های تحصیلی، خانوادگی و اجتماعی در مقایسه با پیش‌آزمون خود به نمرات بالاتری دست یافته‌اند. در گروه آزمایشی ب (بیداری بین‌الطوعین) تفاوت معناداری با گروه کنترل در این خرده مقیاس‌ها یافت نشد، البته این به این معنا نیست که بیداری در این زمان هیچ تأثیر مثبت دیگری نداشته است. در مورد گروه مناجات‌کننده در این ساعت، می‌توان گفت در مجموع، عواملی که بتواند احترام انسان به خود را افزایش دهد، عزت نفس او را ارتقا می‌دهد. برای مخاطبی که مسلمان است و از اهمیت این زمان (بین‌الطوعین) آگاه است؛ استفاده از این زمان و ارتباط با خالق باعث افزایش حس انجام وظیفه و قدردانی در او می‌شود و به این سبب می‌تواند باعث عزت نفس بالاتری در او گردد. از سوی دیگر در او این احساس ایجاد می‌شود که من توانسته‌ام در این چهار روز بر اوضاع خواب و شرایط معنوی خود تا حدی مدیریت منظم و نوعی خودپایی داشته باشم.

نکته مهم دیگر در تبیین نتایج این است که معمولاً فردی که زمان، فکر، احساسات و خواسته‌های خود را با فرامین معبود خود تنظیم می‌کند، به سطح بالاتری از شناخت و جهان بینی دست می‌یابد، و از ابعاد شخصیت انسانی و توانایی‌های روانی بالاتری برخوردار است و بر اساس وعده‌های الهی هر مقدار این خصیصه را رشد دهد، توان

مضاعفی می‌یابد؛ بنابراین اعضای گروه مناجات در بین الطلوعین، روز خود را با داشتن حس معنوی و آرامش بیشتر آغاز می‌کنند و برای مواجهه با وقایع روز، آماده‌تر از افرادی هستند که تا دقایق آخر هنوز در بسترنند. تقویت شناخت، و توانایی بیشتر در کنترل رفتارها و کنترل استرس‌ها یکی از هدیه‌های الهی مخصوص افرادی است که همیشه در صدد جلب رضایت او هستند. به عبارتی معنویت یکی از ارکان مهم در سلامت جسم، شناخت و رفتار است (Rajaei, 2016).

در توجیه اینکه چرا در مورد این سه خرده‌مقیاس (تحصیلی، اجتماعی و خانوادگی) تفاوت معنادار حاصل شده و در دو خرده‌مقیاس (عمومی، جسمانی) تفاوت معناداری به دست نیامده شاید بتوان گفت که بروز و ظهور یک خصیصه پایدار جسمانی به نحوی که بر عزت نفس تأثیر مشهود بگذارد، اغلب، به بازه زمانی طولانی‌تری نیاز دارد و شاید در صورت ادامه این طرح، بیش از چهل روز، تفاوت در این خرده‌مقیاس نیز معنادار می‌شد. در مورد خرده‌مقیاس عمومی هم، می‌توان اینگونه پاسخ داد که چون این خرده‌مقیاس، مربوط به کلیت تصویری است که انسان از خود دارد، تغییر حاصل شدن در آن به حصول تغییرات چندجانبه دیگری نیاز دارد و شاید تنها با یک دوره انجام دادن یک عمل خاص در زمان چهل روز تغییرات مشهود اساسی در آن یافت نمی‌شود. گفتنی است که بسیاری از افراد گروه الف (مناجات در بین الطلوعین)، در پایان تحقیق، هم‌چنان تمایل به ادامه این برنامه داشته‌اند.

در نهایت بر اساس یافته‌های تحقیق حاضر، می‌توان گفت مناجات در بین الطلوعین در جهت افزایش عزت نفس و کاهش اضطراب بانوان نقش قابل توجهی داشته است.

## فهرست منابع

۱. امامی، زهرا؛ کججاف، محمدباقر. (۱۳۹۳). اثربخشی کیفیت زندگی درمانی بر علایم اضطراب و افسردگی دانش آموزان دختر مقطع متوسطه. پژوهش های علوم شناختی و رفتاری، ۲(۷)، صص ۸۹-۱۰۲.
۲. ابن بابویه، علی (شیخ صدوق). (۱۴۰۱ق). من لایحضره الفقیه (ج ۴). بیروت: دار صعب و دار التعارف.
۳. ابن بابویه، علی (شیخ صدوق). (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا علیه السلام (مترجمان: مستفید و غفاری، چاپ دوم). تهران: صدوق.
۴. براتی، پرستو؛ روشنایی، کامبیز؛ درویشی، مرضیه و همکاران. (۱۳۹۴). مکانیسم فیزیولوژی عصبی تنظیم خواب و بیداری. فصلنامه علمی پژوهشی شفای خاتم، (۳)، صص ۱۲۱-۱۳۵.
۵. براندن، ناتانیل. (۱۳۹۴). روان‌شناسی عزت نفس (مترجم: مهدی قراچه‌داغی). انتشارات نخستین.
۶. پورافکاری، نصرت‌ا.... (۱۳۸۰). فرهنگ جامع روان‌شناسی-روان پزشکی انگلیسی-فارسی (ج ۱، چاپ سوم). تهران: فرهنگ معاصر.
۷. جناآبادی، حسین؛ ناستی زایی، ناصر و جلال زایی، سمیه. (۱۳۹۵). تأثیر آموزش مدیریت زمان بر کاهش اضطراب امتحان دانشجویان. آموزش پرستاری، ۵(۱۵)، صص ۱۲-۲۲.
۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷). وسائل الشیعه (ج ۶). قم: آل‌البیت علیهم السلام.
۹. خاطری، منا. (۱۳۸۵). عزت نفس در کودکان و نوجوانان. فصلنامه تعلیم و تربیت استثنایی، ۵(۵۸)، صص ۶۴-۷۲.
۱۰. دادستان، پربرخ. (۱۳۹۴). روان‌شناسی مرضی تحولی: از کودکی تا بزرگسالی (ج ۱، چاپ پانزدهم). تهران: سمت.
۱۱. سادوک، بنجامین؛ سادوک، ویرجینیا. (۱۳۸۰). چکیده روانپزشکی بدالبینی (مترجم: پورافکاری، نصرت‌الله). تهران: شهرآب.

۱۲. شاملو، سعید. (۱۳۹۲). بهداشت روانی. تهران: انتشارات رشد.
۱۳. شاهزیدی، الهام؛ زارعی، قاسم و کتانی، مریم. (۱۳۹۹). بررسی تأثیر بیداری بین الطلوعین بر استفاده بهینه از وقت بانوان. تهران: همایش بین المللی افق‌های نوین در علوم تربیتی، روان‌شناسی و آسیب‌های اجتماعی.
۱۴. شریعت‌زاده، محمدعلی؛ ملکی راد، علی؛ همتا، احمد و شریعت‌زاده، مهدی. (۱۳۸۹). بهداشت خواب و برکات سحرخیزی از دیدگاه طب مکمل و طب رایج در نظام سلامت. مجله علمی پژوهشی دانشگاه علوم پزشکی اراک، ۱۳(۵۳)، صص ۷۸-۸۶.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۸). تهذیب الاحکام. نجف: حسن موسوی خراسان.
۱۶. غفاری، ا و رمضانی، خ. (۱۳۷۲). هنجاریابی آزمون پنج مقیاسی عزت نفس کودکان و نوجوانان پپ برای دانش‌آموزان دبیرستانی شهر تهران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
۱۷. فداکار گبلو، پرویز؛ مولایی یساولی، مهدی؛ عزیزی ارشد، کامران؛ مولایی یساولی، هادی و فرخی، نورعلی. (۱۳۹۶). آزمون مدل دینداری در دانش‌آموزان بر اساس سبک‌های فرزندپروری با میانجی‌گری عزت نفس، هوش هیجانی و سلامت روانی. مطالعات اسلام و روان‌شناسی، ۱۱(۲۱)، صص ۳۵-۵۸.
۱۸. قاسم‌زاده، عزیزرضا. (۱۳۸۶). بررسی روابط عزت نفس منبع کنترل و پیشرفت تحصیلی در دانشجویان دانشگاه شهید بهشتی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۱۹. قرائتی، محسن. (۱۳۸۳). تفسیر نور (ج ۱، ۳، ۱۰ و ۱۳، چاپ یازدهم). تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۰. قلی‌پور، طویی. (۱۳۹۲). بررسی اثر بخشی دعا در کاهش استرس و اضطراب در زنان باردار. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه گیلان.
۲۱. کری، جرالده. (۱۳۹۰). نظریه و کاربست مشاوره و روان‌درمانی (مترجم: یحیی سیدمحمدی) تهران: ارسباران
۲۲. کنرلی، هلن. (۱۳۸۴). اختلالات اضطرابی (آموزش کنترل و درمان) (مترجم: سیروس مبینی). تهران: رشد.

۲۳. محبّی، شهلا. (۱۳۹۸). تأثیر روش‌های آموزشی بر کاهش استرس مبتنی بر ذهن‌آگاهی و مهارت‌های مطالعه بر اضطراب امتحان دانش‌آموزان. تهران: کنفرانس بین‌المللی دستاوردهای نوین پژوهشی در علوم اجتماعی و علوم تربیتی و روان‌شناسی.
۲۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۱). بحارالانوار (ج ۴۹). بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۵. میردامادی، صدیقه؛ سیاه‌کلام، بهنام. (۱۳۸۰). کرونوبیولوژی و روزه‌داری. مجله غدد درون‌ریز و متابولیسم ایران. تهران: دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی (خلاصه مقالات کنگره روزه‌داری و سلامت، ج ۳، ص ۷۱).
۲۶. نوری، حسین (میرزا). (۱۴۰۷ق). مستدرک الوسائل. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۲۷. واشیان، عباسعلی؛ حسین‌خانی، فاطمه و فیضی، مصطفی. (۱۳۹۸). تأثیر بیداری صبحگاهان در پیشگیری از سکتة قلبی از منظر پزشکی، قرآن و سنت. دوفصلنامه علمی قرآن و علم، ۱۳(۲۴)، صص ۱۶۷-۱۹۷.
28. Battle, J. (1992). *Culture Free Self Esteem Inventories* (2<sup>nd</sup> ed. Austin), TX: ProEd.
29. Holbrook, C; Izuma, K; Deblieck, D. Fessler, M. & Iacoboni, M. (2015). Neuromodulation of group prejudice and religious belief. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 11(3), pp. 387–394.
30. Maselko, j. (2013). The neurophysiology of religious experience. In K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), *APA handbooks in psychology, religion, and spirituality* (Vol. 1): Context, theory, and research, American Psychological Association. pp. 205–220.
31. Michel, T. M. Pulschen, D. and Thome. J. (2012). The role of oxidative stress in depressive disorders, *Current Pharmaceutical Design*, 18(36), pp. 5890–5899.
32. Miller, L; Balodis, I. M., McClintock, Xu, C. H., Lacadie, J. C. M., Sinha. R. & Potenza, M. N. (2019). Neural Correlates of Personalized Spiritual Experiences. *Cereb Cortex*, 29(6), pp. 2331-2338.
33. Niedzielska, E.; Smaga, I.; Gawlik, M.; Moniczewski, A.; Stankowicz, P.; Pera, J.; et al (2016). Oxidative stress in neurodegenerative diseases. *Mol. Neurobiol*, (53), pp. 4094–4125.

34. Rajaei, A.; Kadkani, H.; Sadeghi. M. (2016). The effect of spiritual cognitive emotional group therapy in reducing psychological problems in cancer patients. *J Research Health*, 6(5), pp. 512-521.
35. Terman J. S. Terman, M. Lo, E. S. & Cooper. T. B. (2001). Circadian time of morning light administration and therapeutic response in winter depression. *Arch. Gen. Psychiatry*, (58), pp. 69–75.
36. TW. Kjaer, C. Bertelsen, P. Piccini, D. Brooks, J. Alving, HC Lou. (2002). Increased dopamine tone during meditation-induced change of consciousness. *Brain Res Cogn Brain Res*, 13(2), pp. 255-259.

## References

1. Barati, P., & Roshanaei, K., & Darvishi, M. et al. (1394 AP). Neurophysiological mechanism of sleep and wakefulness regulation. *Shafaye Khatam Scientific Research Journal*, (3), pp. 121-135. [In Persian]
2. Battle, J. (1992). *Culture Free Self Esteem Inventories* (2<sup>nd</sup> ed. Austin), TX: ProEd.
3. Branden, N. (1394 AP). *Psychology of Self-Esteem* (Qarach Daghi, M, Trans.). Nokhostin Publications. [In Persian]
4. Carey, G. (1390 AP). *Theory and application of counseling and psychotherapy* (Seyed Mohammadi, Y, Trans.) Tehran: Arasbaran. [In Persian]
5. Dadsetan, P. (1394 AP). *Developmental pathological psychology: from childhood to adulthood* (Vol. 1, 15<sup>th</sup> ed.). Tehran: Samt. [In Persian]
6. Emami, Z., & Kajbaf, M. B. (1393 AP). The effectiveness of the quality life therapy on symptoms of anxiety and depression of girl students of high school. *Journal of Researches of Cognitive and Behavioral Sciences*. 2(7), pp. 89-102. [In Persian]
7. Fadakar Gablo, P., & Molaei Yesavali, M., & Azizi Arshad, K., & Molaei Yesavali, H., & Farokhi, N. A. (1396 AP). Testing the religiosity model in students based on parenting styles with the mediation of self-esteem, emotional intelligence and mental health. *Studies of Islam and Psychology*, 11(21), pp. 35-58. [In Persian]
8. Ghafari, A., & Ramezani, Kh. (1372 AP). *Normization of the five-scale test of self-esteem of children and adolescents PEP for high school students in Tehran*. Master's thesis. Tehran: Allameh Tabatabai University. [In Persian]
9. Ghasemzadeh, A. R. (1386 AP). *Investigating the relationship between self-esteem, source of control and academic achievement in students of Shahid Beheshti University*. Master thesis, Tehran: Shahid Beheshti University. [In Persian]
10. Holbrook, C., & Izuma, K., & Deblieck, D., & Fessler, M., & Iacoboni, M. (2015). Neuromodulation of group prejudice and religious belief. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 11(3), pp. 387–394.

11. Hur Ameli, M. (1387 AP). *Wasa'il Al-Shia* (Vol. 6). Qom: Alulbayt. [In Persian]
12. Ibn Babewayh, A (Sheikh Sadouq). (1401 AH). *Man La Yahdar al-Faqih* (Vol. 4). Beirut: Dar Saab and Dar Dar Taqqan. [In Arabic]
13. Ibn Babewayh, A. (Sheikh Sadouq). (1378 AP). *Oyoun Akhbar al-Reza* (Mustafid., & Ghafari, Trans., 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Sadouq. [In Persian]
14. Janabadi, H., & Nastizaei, N., & Jalalzaei, S. (1395 AP). The effect of time management training on reducing students' exam anxiety. *Nursing Education*, 5(15), pp. 12-22. [In Persian]
15. Kennerly, H. (1384 AP). *Anxiety disorders (control training and treatment)* (Mobini, S, Trans.). Tehran: Roshd. [In Persian]
16. Khateri, M. (1385 AP). Self-esteem in children and adolescents. *Journal of Exceptional Education*, (58), pp. 64-72. [In Persian]
17. Majlesi, M. B. (1361 AP). *Bihar Al-Anwar* (Vol. 49). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Persian]
18. Maselko, j. (2013). The neurophysiology of religious experience. In K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), *APA handbooks in psychology, religion, and spirituality* (Vol. 1): Context, theory, and research, American Psychological Association. pp. 205–220.
19. Michel, T. M., & Pulschen, D., & Thome. J. (2012). The role of oxidative stress in depressive disorders, *Current Pharmaceutical Design*, 18(36), pp. 5890–5899.
20. Miller, L., & Balodis, I. M., & McClintock, Xu, C. H., & Lacadie, J. C. M., & Sinha. R., & Potenza, M. N. (2019). Neural Correlates of Personalized Spiritual Experiences. *Cereb Cortex*, 29(6), pp. 2331-2338.
21. Mirdamadi, S., & Siah Kalam, B. (1380 AP). *Chronobiology and fasting. Iranian Journal of Endocrine and Metabolism*. Tehran: Shahid Beheshti University of Medical Sciences (Summary of Fasting and Health Congress Articles, Vol.3, p.71). [In Persian]
22. Mohebi, SH. (1398 AP). *The effect of educational methods on reducing stress based on mindfulness and study skills on students' exam anxiety*. Tehran:



- International Conference on New Research Achievements in Social Sciences, Educational Sciences and Psychology. [In Persian]
23. Niedzielska, E., & Smaga, I., & Gawlik, M., & Moniczewski, A., & Stankowicz, P., & Pera, J. et al (2016). Oxidative stress in neurodegenerative diseases. *Mol. Neurobiol*, (53), pp. 4094–4125.
  24. Nouri, H. (Mirza). (1407 AH). *Mustadrak al-Wasail*. Qom: Alulbayt Institute.
  25. Pourafkari, N. (1380 AP). *Comprehensive Dictionary of English-Persian Psychology-Psychiatry* (Vol. 1, 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Farhange Moaser. [In Persian]
  26. Qara'ati, M. (1383 AP). *Tafsir Noor* (Vol. 1, 3, 10 & 13, 11<sup>th</sup> ed.). Tehran: Lessons from Quran Cultural Center. [In Persian]
  27. Qolipour, T. (1392 AP). *Investigating the effectiveness of prayer in reducing stress and anxiety in pregnant women*. Master's thesis, Gilan University. [In Persian]
  28. Rajaei, A., & Kadkani, H., & Sadeghi, M. (2016). The effect of spiritual cognitive emotional group therapy in reducing psychological problems in cancer patients. *J Research Health*, 6(5), pp. 512-521.
  29. Sadock, B., & Sadock, V. (1380 AP). *Abstract of clinical psychiatry* (Pourafkari, N, Trans.). Tehran: Shahrab. [In Persian]
  30. Shahzeidi, E., & Zarei, Q., & Katani, M. (1399 AP). *Investigating the effect of mid-autumn awakening on the optimal use of women's time*. Tehran: International Conference on New Horizons in Educational Sciences, Psychology and Social Injuries. [In Persian]
  31. Shamlou, S. (1392 AP). *Mental Health*. Tehran: Roshd Publications. [In Persian]
  32. Shariatzadeh, M. A., & Maleki Rad, A., & Hamta, A., & Shariatzadeh, M. (1389 AP). Sleep hygiene and the blessings of being waking up in dawn from the point of view of complementary medicine and common medicine in the health system. *Scientific Research Journal of Arak University of Medical Sciences*, 13(53), pp. 78-86. [In Persian]

33. Terman J. S., & Terman, M. Lo, E. S., & Cooper. T. B. (2001). Circadian time of morning light administration and therapeutic response in winter depression. *Arch. Gen. Psychiatry*, (58), pp. 69–75.
34. Tusi, M. (1378 AP). *Tahdib al-Ahkam*. Najaf: Hassan Mousavi Khersan. [In Persian]
35. TW., & Kjaer, C., & Bertelsen, P., & Piccini, D., & Brooks, J., & Alving, HC Lou. (2002). Increased dopamine tone during meditation-induced change of consciousness. *Brain Res Cogn Brain Res*, 13(2), pp. 255-259.
36. Vashian, A. A., & Hosseinkhani, F., & Feizi, M. (1398 AP). The effect of waking up in the morning in the prevention of heart attack from the perspective of medicine, Quran and Sunnah. *Journal of Qur'an and Science*, 13(24), pp. 167-197. [In Persian]

**Editorial Board**  
(Persian Alphabetical Order)

**Mohammad Asghari**

Professor, Tabriz University.

**Habibullah Babaei**

Associate professor, Research Institute of Islamic Sciences and Culture.

**Mohammad Mousavi Baighi**

Associate professor, Razavi University

**Askar Dirbaz**

Associate professor, The Iranian Institute of Philosophy

**Mohammad Javad Rodger**

Associate professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought.

**Mohammad Alamzade Nouri**

Assistant Professor, The Islamic Science and Culture Research Institute

**Bagher Ghobary Bonab**

Professor, Tehran University

**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**

Hassan Panahi Azad, Mohammad Javad Rudgar, Seyed Ahmad Ghafari Darrebagh, Mehdi Fasihi, Hamid Rafiei Honar, Ahmad Shakeranjad, Jamal Soroush, Muslim Gerivani, Hassan Lahotian, Hamidreza Mazaheri Seif, Hadi Vakili, Mohammad Hassan Yaqoubian.

**The Quarterly Journal of  
*Islam and the Studies of  
Spirituality***

**(Religions and Denominations)**

2

---

**Vol. 1, No. 2, Autumn and Winter, 2022**

---

**Islamic Sciences and Culture Academy**

(Research Center for Ethics and Spirituality)

**[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)**

**Manager in Charge:**

**Najaf Lakzaei**

**Editor in Chief:**

**Seyed Ahmad Ghaffari Gharebagh**

**Executive Director:**

**Hasan Lahootian**

---

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

**[jsr.isca.ac.ir](http://jsr.isca.ac.ir)**



**[www.jsr.isca.ac.ir](http://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 ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

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

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

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: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷  
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰  
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی