

# فصلنامه علمی- پژوهشی **رهیافت**

سال نهم، شماره ۳۲، پاییز ۱۳۹۴  
صفحه ۲۵ تا ۴۴

## نقش معنویت‌گرایی دینی بر سبک زندگی سیاسی در انقلاب اسلامی ایران

ابراهیم برزگو / استاد تمام گروه علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی barzegar.2010@yahoo.com  
مسعود کریمی بیرانوند / دانشجوی دکتری دانشگاه علامه طباطبائی masoodvand@chmail.com

### چکیده

معنویت‌گرایی دینی، همواره در ارتباط موثر با زندگی انسان‌ها عموماً و زندگی سیاسی آن‌ها خصوصاً بوده است. اما این واقعیت در عصر رواج سکولاریسم به چالش کشیده شده است و لذا نیازمند تبیین علمی دقیق برای دفاع از حیات عملی خود که با انقلاب اسلامی ایران توانی دوباره یافته است، می‌باشد. نوشتار پیش‌رو در پاسخ به پرسش از امکان نقش‌آفرینی معنویت‌گرایی دینی بر سبک زندگی سیاسی، با تحلیل مفاهیم معنویت‌گرایی، سبک زندگی و سیاست بر مبنای روش تحلیل محتوای کیفی و در چارچوب الگوی سبدهای سه گانه باورها، گرایش‌ها و رفتارها نشان داده است که معنویت‌گرایی دینی به مثابه گرایش و تلاش در مسیر و چارچوب اعتبار شده از سوی دین، عاملی برای تحقق نوعی از سبک زندگی سیاسی است که نهایتاً نفوس انسان را از زندگی نارس، زودگذر و بازیگون مادی به حیات اصیل، جاودان و حقیقی معنوی می‌رساند. لذا تنها آن نوع سبک زندگی سیاسی مورد پذیرش می‌باشد که در ورای ظواهر اعتباری خود برخوردار از حقایق وجودی باشد.

**کلید واژه:** دین، معنویت‌گرایی، سبک زندگی، سیاست، انقلاب اسلامی.

تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۶/۲۳ تاریخ تأیید ۱۳۹۴/۷/۲۶  
این مقاله برگرفته از پایان‌نامه دکترای آقای مسعود کریمی بیرانوند است.

### ۱- طرح مسئله

معنویت‌گرایی آثار فکری و عملی زیادی از خود در ساحت‌های گوناگون حیات بشری از جمله در زندگی سیاسی بر جای گذاشته است و این در تاریخ ایران مصادیق زیادی دارد (کندی ادی، ۱۳۸۱: ۶۵). اما در سده‌های اخیر در مغرب‌زمین نوعی عقیده به تدریج رشد و استیلا یافت که مسائل روحانی و به تعبیری متافیزیکی را در صحنه جامعه و سیاست بر نمی‌تابید. رفرمیست‌ها در واکنش به سیطره سنگین کلیسا بر جامعه و سیاست به نام دین و معنویت، راه آسان را انتخاب نموده و مدعی شدند که اساساً ایمان دینی را با تفکر و عمل اجتماعی کاری نیست و در نتیجه تا حدی دین جدید به عرفان‌های شرقی و بودیسم نزدیک شده و لذا خطری برای سیاست محسوب نمی‌شود. مذهبی بودن در مسیحیت متأخر، یک صفت شخصی قلمداد شده و هر فردی در تجربه دینی خود می‌تواند با خداوند و موجودات ماورایی ارتباط برقرار کند (براون، ۱۳۷۵: ۱۲۴-۱۳۱). طبیعی است که با خریدن معنویت‌گرایی به پستو، شاهد آن باشیم که تمامی روایت‌ها و نظریات مدرن و پست‌مدرن در علوم سیاسی به نقش معنویت و معنویت‌گرایی در سیاست بی‌توجه باشند. نکته جالب این است که نه تنها دیگر این معنویات نیست که نحوه معیشت و سبک زندگی مردم را رقم می‌زند و جای خود را به قدرت و سیاست می‌دهد، بلکه رابطه معکوس شده است و انسان‌ها که متأثر از روابط قدرت ملزم به انتخاب سبک زندگی مناسب خود شده‌اند، با این کار به زندگی خود هویت و معنا می‌بخشند (گیدنز، ۱۳۸۵: ۱۲۰).

اما وقوع و دوام انقلاب اسلامی ایران معادلات فوق‌الذکر را بر هم زده و طرح پیوند معنویت و سیاست را از نو در انداخت. به گونه‌ای که جایگاه معنویت دینی در شکل‌گیری و تداوم انقلاب اسلامی ایران مورد توجه بسیاری از پژوهشگران و نویسندگان قرار گرفته است. در همین راستا فوکو که از نزدیک شاهد رویداد انقلاب اسلامی است آن را «روحی در جهان بی‌روح» می‌نامد (فوکو، ۱۳۸۴: ۶۱) و در همان سال‌ها خانم لیلی عشقی نیز در پاریس از نقش عوامل عرفانی در پیروزی انقلاب بحث می‌کند و از نقش منحصر به فرد معنویت و عرفان شیعی و اخلاق حسینی در پیشبرد و تحقق جنبش انقلابی مردم ایران سخن می‌گوید (عشقی، ۱۳۷۹).

در انقلابی که رهبر آن به عنوان یک متفکر صاحب‌نظر معتقد است: «در رأس همه امور این معنویات واقع است. تشکیل حکومت برای همین است» (خمینی، ۱۳۸۴: ۱۰۳). لذا طبیعی است که «انقلاب اسلامی ایران، قبل از هر چیز، یک انقلاب معنوی است. ... حضور و

رسوخ معنویت، در جامعه به وضوح دیده می‌شود و در همه ابعاد آن، از جنگ که اولین مسئله است تا کارخانه، خانه، مدرسه و حتی در نحوه مصرف و راه و روش زندگی روزمره مردم به چشم می‌خورد» (<http://farsi.khamenei.ir>، ۱۳۶۹/۰۹/۲۷).

اما به‌رغم این پشتوانه نظری و سابقه عملی، به نظر می‌رسد هنوز چند و چون حضور معنویت دینی در حوزه زندگی سیاسی به صورت شفاف، منسجم و عملیاتی مورد بحث کافی و اجماع وافی صاحب‌نظران قرار نگرفته است. مهم‌ترین و ابتدایی‌ترین مسئله در این باره، پرسش از نسبت معنویت‌گرایی دینی و سبک زندگی سیاسی است که قبل از پژوهش میدانی نیاز به بررسی و تحلیل نظری دارد. فرض ما این است که معنویت‌گرایی دینی نوع خاصی از سبک زندگی سیاسی را رقم می‌زند که انسان را از زندگی فرعی، نارسا و زودگذر مادی به حیات اصیل و جاودان معنوی می‌رساند. آنچه که امروز به عنوان سبک زندگی غربی یا آمریکایی در حال گسترش خود به نقاط مختلف جهان است نمی‌تواند با معنویت‌گرایی دینی سازگار باشد و این در عرصه سیاست بیش از عرصه‌های دیگر تبلور می‌یابد. برای آزمایش فرضیه مورد نظر، پیش از روش‌های تجربی باید زیربنای تئوریک این اثرگذاری را تبیین نمود و این مقاله با استفاده از روش تحلیل فلسفی و البته در چارچوب نظری الگوی سبدهای سه‌گانه این کار را انجام داده است.

## ۲- روش بحث

برای تشخیص امکان نقش‌آفرینی متغیر مستقل تحقیق یعنی معنویت‌گرایی دینی در متغیر وابسته یعنی سبک زندگی سیاسی ابتدا باید درک درستی از این مفاهیم داشته باشیم. معتبرترین مسیر فکری بومی که همخوانی کامل با آراء سیاسی بنیانگذار انقلاب اسلامی نیز دارد، حکمت متعالیه است. ملاصدرا به عنوان مبدع این روش فلسفی سعی در بحث و فحص مسائل از سه طریق مکمل قیاس عقلی، کشف شهودی و مستندات وحیانی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۵-۶). لذا ما نیز بر اساس دستاوردهای وی در حکمت متعالیه و نیز آراء امام خمینی (ره) که در حکمت پیرو ایشان محسوب می‌شود و نیز نظرات دو فیلسوف نوصدرایی معاصر یعنی علامه طباطبایی و شهید مطهری به تجزیه و تحلیل مفاهیم اصلی تحقیق و رابطه میان این متغیرها پرداخته‌ایم.

## ۳- چارچوب نظری

چارچوبی که می‌توان مفاهیم معنویت‌گرایی، دین، سبک زندگی و سیاست را در قالب آن تئوریزه کرد و مطابق روش ملاصدرا در حکمت متعالیه هم وجه استدلالی و

کشفی دارد و هم وجه شرعی، الگوی سبدهای سه‌گانه است که می‌توان عناصر اصلی تحقیق را در قالب آن طرح ریزی نموده و مدلسازی کرد. (برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به برزگر، ابراهیم (۱۳۸۹) «ساختار فهم اندیشه سیاسی اسلام»، فصلنامه دانش سیاسی، شماره ۱۲: ۴۳-۷۲).

ابعاد سه‌گانه اسلام	ابعاد انسان	ویژگی‌ها	متعلق	معارف مرتبط	حوزه سیاست
عقاید	بیش‌ها	شناختی	ذهن	فلسفه و حکمت و کلام	اندیشه و کلام سیاسی
اخلاق	گرایش‌ها	عاطفی	قلب	اخلاق و عرفان عملی	اخلاق و عرفان سیاسی
احکام	کش‌ها	رفتاری	اعضا و جوارح	فقه و اصول	فقه سیاسی و رفتار سیاسی

جدول ۱- برگرفته از مقاله ساختار فهم اندیشه سیاسی در اسلام (برزگر، ۱۳۸۹)

#### ۴- سبک زندگی

اصطلاح «سبک زندگی» در فرهنگ‌های لغت فارسی جایی به خود اختصاص نداده است؛ ولی دو واژه «سبک» و «زندگی» از واژگان شناخته‌شده‌ای هستند که به راحتی می‌توان معنای آن‌ها را استخراج نموده و بر آن اساس به تعریفی از ترکیب اضافی «سبک زندگی» دست یافت. در فرهنگ لغت معین برای واژه «سبک» سه معنا ذکر شده است؛ «۱- (مص م.) فلز ذوب شده را در قالب ریختن ۲ - (ا.) طرز، روش، شیوه. ۳ - (اد.) روشی خاص که شاعر یا نویسنده ادراک و احساس خود را بیان می‌کند.» (معین، ۱۳۸۶: ۵۹۲). معنای سوم ذکر شده همین که «سبک» را محملی برای بروز احساس و ادراک هنرمند بیان می‌کند، برای ما حائز اهمیت است. دهخدا نیز که «سبک» را معادل «Style» می‌شمارد، معتقد است که «سبک شامل دو موضوع است: فکر یا معنی، صورت یا شکل. ... هر موضوع و فکری، شکل و قالبی برای تعبیر لازم دارد» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳۴۱۲). پس تا اینجا می‌توان گفت؛ سبک عبارت از قالب و ظاهری است که تجسم بخش احساسات و ادراکات صاحب آن در تعامل با محیط بیرون است. از طرفی در تعریف «زندگی» دهخدا این‌طور می‌نویسد؛ «مقابل مرگ و ممات؛ و آن صفتی است مقتضی حس و حرکت ... معنی زندگی [در حیوان] آن است که حیوان را ادراک محسوس می‌باشد و به اختیار خویش حرکت‌ها می‌کند» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۲۹۶۶). همچنان که «سبک» قالبی برای ارائه احساسات و ادراکات است، «زندگی» مربوط به حیوان است که ادراک دارد. اساساً «حیوان» و «حیات» یک ریشه (ح‌ی و) دارند. پس تا اینجا «سبک زندگی» شیوه و قالبی است که بیان‌کننده ادراکات محسوس یک موجود زنده (و به‌طور خاص انسان) می‌باشد.

لذا برای درک درستی از سبک زندگی، نیازمند شناخت صحیح مسئله «زندگی» و «ادراکات» در انسان هستیم.

#### ۴،۱. مسئله «زندگی» و مثلث «بدن»، «نفس» و «روح»

اگر انسان را واجد دو بعد بدن و روح (تن و روان) بدانیم، واضح است که زنده بودن انسان مربوط به «روح» است و به محض مفارقت روح از بدن، زندگی از بدن رخت بر بسته و صفت «مرده» به خود می‌گیرد. لذا برای درک صحیح و پایداری از «سبک زندگی» نیازمند توجه به مقوله روح و نحوه ارتباط آن با بدن هستیم. البته در کنار این دو بعد وجود انسان، واقعیت مجرد دیگری به نام نفس (جان) نیز هست که در واقع ظرف وجود انسان و محل تعامل دائمی میان تن و روح است.

مطابق آراء حکمای اسلامی، جسم و نفس به ترتیب مصداق ماده و صورت در وجود انسان‌اند چراکه هر موجودی که کاملاً مجرد نباشد از یک ماده که حامل قوای استعدادی است و یک صورت که به نوع مذکور فعلیت می‌بخشد تشکیل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۳۹-۱۵۴). این دو هرچند هر کدام جوهر مستقلی محسوب می‌شوند، اما در واقعیت از هم جدا نیستند، جسم بدون نفس تحقق عینی نمی‌یابد و نفس نیز بدون جسم فعلیت خارجی نخواهد داشت. از نظر ملاصدرا واقعیت نفس همان تعلق داشتن به بدن است که البته دارای مراتب و مراحل است. در ابتدا کاملاً مضمحل در بدن بوده و در واقع همان صورت جسمانی بوده، اما با فعلیت یافتن و انجام دادن افعالی به وسیله قوا و امیال نفسانی (مثل تفکر) می‌تواند حالت روحانی و مجرد گرفته و از بدن مادی مفارقت کند، هرچند در این وضع همچنان تعلق به یک بدن لطیف روحانی خواهد داشت؛ «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» (شیرازی، ۱۳۸۲: ۹۵). پس نتیجه این تحلیل عقلی این شد که «زندگی یعنی تحوّل و تکامل نفس در بستر جسمانیت به سوی روحانیت».

#### ۴،۲. کنش‌های اعتباری ناشی از تمایلات نفسانی

از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری، در ساختمان وجودی انسان و هر حیوانی دو قسمت دیده می‌شود: دستگاه طبیعت، دستگاه نفسانیات. طبیعت انسان لاجرم یک سری احتیاجات دارد که باید از روی انگیزه و اراده برآورده شوند. نکته حائز اهمیت اینجاست که این اراده به چیزی تعلق می‌گیرد که خود اعتباری است و وجود حقیقی ندارد بلکه از یک حقیقت توسط دستگاه نفسانی اعتبار شده است. به این چنین ادراکاتی که بر مبنای ارضاء تمایلات نفسانی (در راستای اجابت نیازهای طبیعی) در ذهن انسان شکل می‌گیرد،

«ادراکات اعتباری» گفته می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸، ۹). به عبارت دیگر انسان برای رفع نیازهای خود، آمال و امیالی دارد که او را به حرکت برمی‌انگیزانند. این آمال نه در عالم واقعیت، بلکه در نفس ما به صورت اعتباری فرض و ادراک می‌شوند. سپس با توجه به آنچه در درون فرد می‌گذرد و نیز در قیاس با آنچه در درون دیگر افراد جامعه می‌گذرد، به هر یک از این اعتبارات نوعی ارزش (مثل خوب یا بد) اطلاق می‌شود و نیز نسبت اعتباری (مثل وجوب یا حرمت) بین نفس انسان و این مفهوم اعتباری در نظر گرفته می‌شود و در نهایت عقل ابزاری انسان بر اساس محاسبات خود، هر آنچه را که در این راه لازم می‌داند، نسبتی اعتباری می‌دهد، از «بد» ها پرهیز نموده و به دنبال تحقق «خوب» ها راهی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۲۹). آنچه در عمل اتفاق می‌افتد، می‌تواند یک کنش رفتاری، حالت اخلاقی یا باور اعتقادی باشد که هر کدام از این‌ها گوشه‌ای از سبک زندگی انسان را رقم می‌زند اما مجموع این محصولات و تولیدات دارای نوعی وحدت رویه است، چراکه همه این‌ها پیرامون اجابت خواسته‌های نفسانی انسان شکل گرفته‌اند. از دید صدرای شیرازی نیز نفس همان روحی است که علوم، صنعت‌ها، اخلاق و اهداف متفاوتی را در خود جمع کرده است و جا گرفتن این همه در نفس انسان عجیب نیست چراکه «یقین داشته باش که نفس دفتری روحانی و لوحی ملکوتی است که حقایق در درون آن، مانند تراکم صورت‌ها در هیولای جسمانی متراکم نمی‌شوند» (شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۰).

#### ۳.۴. شاخصه‌های مفهومی «سبک زندگی»

مهدوی کنی پس از توضیح و تحلیل نظریات اندیشمندان علوم انسانی و اجتماعی غرب درباره «سبک زندگی» در نهایت نتیجه می‌گیرد؛ «مهم‌ترین ویژگی سبک زندگی عبارت است از شکل‌گیری آن، حول محور گرایش‌ها (تمایلات، ترجیح‌ها) یا آنچه ذوق و سلیقه خواننده شده. به عبارت دیگر سبک زندگی الگو یا مجموعه‌ای از رفتارها، وضع‌ها و دارایی‌هایی است که ناشی از سلیقه باشد» (مهدوی کنی، ۱۳۸۷: ۲۲۵). اما مفهوم محوری در توضیحات ما «امیال و آمال نفسانی» است که مفاهیم مندرج در بیان دانشمندان غربی از جمله «غریزه»، «ترجیح»، «انتخاب»، «انگیزه»، «ذوق» و «سلیقه» را به نحو صحیحی پوشش می‌دهد. به قول ملاصدرا «لذت هر قوه نفسانی و خیر آن در ادراک آن چیزی است که سازگار و ملایم طبع آن [قوه نفسانی] است و درد و شر آن در برخورد با آن چیزی است که ضد آن است» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹۵۱). سبک زندگی کلیتی است هماهنگ که تک تک مصادیق آن برای پاسخگویی به امیال نفسانی توسط انسان اراده شده‌اند و اگر

کنش‌های انسان در راستای برطرف‌سازی نیازها و کمالات حقیقی انسان به کار بسته نشود، به تدریج سیر ضعف و نابودی انسان را به دنبال می‌آورد (مطهری، ۱۳۸۷: ۴۳۷). سبک زندگی صحیح استعداد‌های طبیعت انسانی را شکوفا می‌کند اما سبک زندگی غلط طبیعت انسان را به زوال می‌کشاند.

در جمع‌بندی این بحث می‌توان گفت؛ «سبک زندگی الگویی از باورها، گرایش‌ها و رفتارهایی است که انسان‌ها در تعامل با شرایط محیطی خود، آگاهانه برای ارضاء احساسات و تمایلات نفسانی‌شان اعتبار می‌کنند» و یا به‌طور مختصر «سبک زندگی» عبارت است از؛ «الگوی کنش‌های اعتباری ناشی از تمایلات نفس انسان».

### ۵- سبک زندگی سیاسی

همانطور که از تعریف مذکور برمی‌آید؛ «سبک زندگی» با همه حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مرتبط است؛ در همین راستا می‌توان از نسبت قابل فهم سبک زندگی و سیاست سخن گفت.

#### ۱.۵. مفهوم «سیاست» و «امر سیاسی»

می‌توان گفت؛ غالب تعاریف قدیمی از سیاست، ذات‌گرا بوده‌اند و به دنبال شناخت تام ذات و یا ذاتیات سیاست و در نتیجه تعیین حوزه موضوعی آن برآمده‌اند. از این منظر سیاست امری است محدود که فقط در صحنه‌های خاص زندگی بشر و به‌ویژه در ساختار حاکمیت معنا می‌یابد. به تعبیر حکمای قدیم، اخلاق فردی و تدبیر منزل (همان حسن معیشت که تقریباً به آنچه امروزه سبک زندگی می‌نامیم، نزدیک است) از سیاست مُدُن جدا بود (قادری، ۱۳۸۴: ۱۷۶). نتیجه آن که قدرت سیاسی چیزی است که در همه جا و در مایملک هر کسی نیست و به‌صورت خلاصه می‌توان آن را «حفظ، تعیین و اصلاح قواعد کلی زندگی اجتماعی» یا «اداره امور عمومی جامعه» نامید (Heywood, 2002:49).

در مقابل جریانی در نظریات سیاسی به‌ویژه در سده بیستم به راه افتاد که در عوض جستجو برای یافتن ذات سیاست و حوزه سیاست‌ورزی، سعی کرد ویژگی‌های آن را به‌عنوان یک فرآیند یا فعالیت بازشناسد. از این نگاه سیاست به‌خودی‌خود چیزی نیست بلکه می‌توان از امور سیاسی سخن گفت که ممکن است در خارج از حوزه رسمی دولت نیز وجود داشته باشد. نتیجه بلافاصل این رویکرد جدید فلسفی در غرب، گرایش به سمت نوعی گفتمان‌محوری و عمومی ساختن فهم امور سیاسی و روابط قدرت در دانش سیاست است. شاید بتوان گفت؛ جنجالی‌ترین و جدیدترین رویکرد به سیاست و قدرت از آن

جریان‌اتی است که عمدتاً با پیشوند «پسا» شناخته می‌شوند مانند پسانوگرایی، پسااخترگرایی و پسامارکسیسم. در این گونه فلسفه سیاسی، مفاهیمی چون قدرت دیگر یک وسیله مکانیکی در دستان صاحبان آن و حتی دیگر دارای یک ذات ثابت و طبیعی نیستند، بلکه مفاهیمی اجتماعی هستند که در زندگی روزمره انسان‌ها و مظاهر آن همچون زبان به صورت متکثر و متقابل در فعل و انفعال و انعطاف می‌باشند (خالقی، ۱۳۸۵: ۳۲۹-۳۳۰). با این وصف، اگر تدبیر منزل همان حسن معیشت یا سبک زندگی باشد باید گفت؛ امروزه دیگر سیاست از آن جدا نیست. این گونه است که فوکو قدرت را در بستر حیات و تعاملات یا تعارضات روزانه و همه‌جا حاضر می‌بیند، هابرماس تفاهمات بین‌الذاهانی و عقلانیت انتقادی مستمر و تاریخی را مبنای سیاست قرار می‌دهد، دلوز از نوعی روزمرگی فلسفه سیاسی دم می‌زند و لاکلائو امر سیاسی را در شبکه‌ای از وقته‌ها و عناصر متغیر و دائماً درگیر می‌نگرد. «سیاست نه تنها با مسائل مربوط به حکومت پیوند و ارتباط دارد، بلکه در همه سازمان‌های دولتی یا خصوصی، رسمی و یا غیررسمی، دائمی و موقتی، نمود دارد. سیاست در کلیساها، کمپانی‌ها، کالج‌ها و خانواده‌ها جریان دارد» (لفت‌ویچ، ۱۳۸۷: ۱۸).

چنان‌که علامه طباطبایی در جاهای مختلف توضیح داده است، انسان به صورت فطری در پی استخدام موجودات محیط برای رفع نیازهای خود است و برای این منظور دائماً رابطه‌ای به نام «استخدام» میان خود و این موجودات اعتبار می‌کند. از طرفی انسان‌های دیگر نیز از تیررس نگاه استخدامی در امان نیستند و لذا این استخدام در جای‌جای زندگی ما وجود دارد. اصل استخدام از دید ایشان حتی پیش از اصل اجتماع وجود دارد و در واقع علت اصلی تشکیل اجتماع نیز همین تأثیر و تأثرات استخدامی است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۳۶). واضح است که ریشه اصل استخدام همان توانایی و قدرت بر هدایت و کنترل رفتارهای دیگران در جهت خواسته‌هایی است که می‌خواهیم.

لذا چیزی که به نظر می‌رسد خمیرمایه «قدرت سیاسی» باشد، تأثیرگذاری بر کنش‌های دیگران برای تحقق مطلوب مورد نظر است، ولی از آنجاکه این اثر گذاشتن همیشه به صورت مستقیم و عریان نیست و علاوه بر زور می‌تواند از مجرای آموزش و تبلیغات، حقوق و قانون‌گذاری، تهدید، تطمیع یا اقناع باشد، می‌توان گفت؛ قدرت عبارت است از «توانایی کنشگران (فردی یا جمعی) برای اثر گذاشتن بر بستری که گستره امکان‌های دیگران را تعیین می‌کند» (های، ۱۳۸۵: ۲۹۸). یا به صورت خلاصه‌تر «توانایی اثرگذاری بر بستر رفتاری دیگران». با این حال هنوز این پرسش وجود دارد که آیا هر نوع قدرتی، قدرت



سیاسی است و آیا واقعاً تمامی روابط اجتماعی حتی رابطه یک مادر با فرزند شیرخواره‌اش و بالعکس مبتنی بر قدرت و لذا سیاسی است؟ واقعیت آن است که قدرت سیاسی می‌تواند در همه جا بروز کند و هر امر اجتماعی می‌تواند سیاسی باشد اما در عمل همیشه چنین نیست. به عبارتی دیگر هر چیز می‌تواند سیاسی باشد، اما همه چیز سیاسی نیست. به علاوه می‌توان گفت؛ حوزه‌هایی از زندگی اجتماعی مثل حکومت وجود دارند که قدرت سیاسی در آن‌ها جریان بیشتری دارد و این امری بدیهی است (لفت ویچ، ۱۳۸۷: ۲۰)؛ بنابراین با گوشه چشمی به نظریات سنتی در باب سیاست که بی‌رحمانه کنار گذاشته شده‌اند می‌توان گفت؛ آن قدرتی سیاسی است که در جهت یا مرتبط با اداره امور عمومی جامعه باشد؛ بنابراین قدرت سیاسی عبارت است از: «توانایی اثرگذاری بر بستر رفتارهای دیگران در جهت اداره امور عمومی». با این تعریف دیگر قدرت سیاسی منحصر در دستان دولتمردان یا گروه‌های خاص نیست و یک متن ادبی، یک نوع مد لباس، یک بازی فوتبال و یک مسئله زناشویی نیز می‌تواند قدرت سیاسی به بار آورد به شرط آن که اثر یا جهتی در رابطه با اداره عمومی یا قواعد کلی زندگی اجتماعی داشته باشد. اگر قدرت را مفهوم مرکزی سیاست بدانیم می‌توانیم سیاست را شیوه‌های اعمال یا توزیع قدرت بدانیم. به صورت خلاصه تا اینجا سیاست عبارت است از: «شیوه تأثیرگذاری بر بستر رفتارهای دیگران در جهت اداره امور عمومی».

## ۲.۵. مفهوم «سیاست دینی»

اما هنوز یک نقیصه در این تعریف دیده می‌شود که لاقیل آن را در چارچوب درک دینی و اسلامی از سیاست قرار نمی‌دهد. از دیدگاه علم سیاست مدرن، سیاست هیچ غایت متعالی و یا حتی التفاتی به خیر و صلاح ندارد، بلکه صرفاً یک شیوه، هنر و یا تاکتیک است که ممکن است در هر جهتی از آن استفاده شود و البته برای این منظور استدلال‌هایی نیز تحت عناوینی چون جدایی دانش از ارزش، دین از سیاست، فیزیک از متافیزیک و ایده-آلیسم از رئالیسم آورده شده است که پاسخ‌هایی درخور نیز دریافت کرده‌اند (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۱۳-۲۲).

تاریخ نشان داده است که اصرار بر جداسازی حوزه سیاست از آرمان‌های جمعی ره به جایی نبرده است. حتی اگر کسانی سیاست را صرفاً عرصه توزیع منافع یا نزاع برای کسب قدرت بدانند، لاقیل باید گفت این تفسیر از سیاست با دیدگاه دینی جور در نمی‌آید. علامه طباطبایی باینکه دیدگاه کاملاً رئالیستی در فلسفه خود دارد، اما نتیجه طبیعی استخدام

اجتماعی و سیاسی را رسیدن به عدالت همگانی می‌داند؛ «انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم)» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۳۷). امام خمینی (ره) به‌عنوان تئوریسین و مرد سیاست، در بازشناسی سیاست الهی از سیاست شیطانی و سیاست حیوانی به‌خوبی به این وجه هدایت‌گر سیاست الهی توجه دارد: «سیاست این است... تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و این‌ها را هدایت کند به‌طرف آن چیزی که صلاحشان هست» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳: ۴۳۲). قابل ذکر است تمامی تعاریفی که دانشمندان مسلمان مثل فارابی، ابن‌سینا، غزالی، شهید صدر و حتی اندیشمندان یونان باستان و غرب قرون‌وسطا از سیاست کرده‌اند واجد این وجه متعالی است. با این توضیح تعریف خود از سیاست را این‌گونه کامل‌تر می‌کنیم: «شیوه تأثیرگذاری بر بستر رفتارهای دیگران در جهت تأمین مصالح عمومی جامعه». طبعاً در سیاست اسلامی تشخیص مصالح عمومی جامعه بر اساس منابع و متون دینی خواهد بود.

### ۳,۵. نسبت «سبک زندگی» و «سیاست»

واضح است که تعریف بالا از سیاست آن را در حوزه امور اعتباری و نه حقیقی قرار می‌دهد. امام خمینی (ره) به‌عنوان یک سیاست‌مدار بارها بر اعتباری بودن ریاست، ولایت و سیاست تأکید کرده است (خمینی، ۱۳۸۹: ۵۱، ۱۰۱ و خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳: ۱۹۵، ج ۱۵: ۷۵). چنانچه گفته شد، امور اعتباری فارغ از نفس انسان‌ها و به‌خودی‌خود وجود ندارند، بلکه ساخته‌وپرداخته نفوس انسانی برای حل‌وفصل مسائل آن ساحتی از حیاتشان هستند که ما آن را «بعد وجودی» انسان نامیده و در قسمت بعد توضیح خواهیم داد.

این نکته که «سیاست» و دیگر مفاهیم هم‌خانواده‌اش برآمده از اعتباریات نفسانی انسان است، از دیرباز مورد‌عنایت محققین مسلمان بوده است. «خواستگاه سیاست در اندیشه اخوان‌الصفای نیز مبتنی بر علم به نفس است. طبق دیدگاه آنان، نفس سانس (سیاست‌گر) و مسوس (سیاست‌شونده) است؛ بنابراین سیاست و تدبیر اساساً از امور مربوط به نفس است» (ولایتی، ۱۳۸۹: ۱۵۴). ریشه این برداشت از سیاست را حتی در متون دینی نیز می‌توان یافت. به‌عنوان نمونه امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «من سانس نفسه، أدركك السياسة، آن کس که نفس خویش را سیاست کند، سیاست را شناخته است» (آمدی، ۱۳۸۵: ۶۹۹). لذا ریشه «سبک زندگی» و «سیاست» یک چیز است: تمایلات نفسانی. البته سیاست قیودی

اضافه دارد که لزوماً در سبک زندگی وجود ندارد، لذا اگر واژه «سیاسی» را صفتی برای «سبک زندگی» قرار دهیم، طبعاً آن را محدود به عرصه‌های کنش‌هایی می‌کند که در ارتباط با اثرگذاری بر فضای اداره امور عمومی جامعه باشد. به عبارت دیگر؛ «سبک زندگی سیاسی عبارت است از الگو یا مجموعه نظام‌مند کنش‌های اعتباری ناشی از تمایلات نفسانی که بر بستر رفتارهای دیگران در جهت تأمین مصالح عمومی جامعه موثر باشد».

### ۶- معنویت‌گرایی دینی

انسان‌ها در طول تاریخ همواره به دنبال توجه‌پذیر کردن زندگی خود با چنگ زدن به ریسمان معنویت بوده‌اند؛ حتی اگر معنویت غیردینی باشد. امروزه نیز به‌رغم دشمنی تمدن سکولار با این واقعیت، به نظر می‌رسد مردم در سرتاسر جهان رو به سوی معنویت‌گرایی آورده‌اند (وست، ۱۳۸۸: ۹). با این حال به نظر می‌رسد تعاریفی که امروزه از معنویت می‌شود، غالباً فردی، روانی و سطحی بوده است و متخصصین مربوطه قبل از شناخت واقعیت آن در مرحله ثبوت، به انواع آن در مرحله اثبات پرداخته‌اند. نگرش‌های سطحی که ریشه در سنت «نومینالیسم» دارد، نمی‌تواند حتی احساس آرامش و رضایت‌پایداری به دنبال داشته باشد چراکه بر مبنای واقعیت درونی انسان و محیط دربردارنده او پایه‌ریزی نشده است و فرد پی به پوچی آن خواهد برد. معنویت چنان‌که خواهیم دید، صرفاً یک حس یا خیال خودساخته و کاذب نیست، بلکه واقعیتی هستی‌شناسانه دارد که جز با تحقق درست هویت انسانی شکل نمی‌گیرد... صرف نظر از دیدگاه‌های عوامانه، ابتدا نگاهی لغت‌شناسانه به مدلول این واژه خواهیم داشت.

### ۱،۶. «معنا» و «معنویت»: تحلیل واژه‌شناختی «معنویت‌گرایی»

از آنجایی که واژه «معنویت» به تازگی رایج شده است در لغت‌نامه‌های معتبر فارسی جایگاهی ندارد؛ اما فرهنگ لغت معین سه معنا برای واژه «معنوی» پیشنهاد کرده است؛ «۱- مربوط به معنی (ه. م.) ۲- باطنی، حقیقی؛ مقد. مادی، ظاهری، صوری. ۳- شخصی که در عالم معنی و باطن سیر کند؛ عارف» (معین، ۱۳۸۶: ۱۰۵۰-۱۰۵۱). این سه معنا کاملاً باهم مرتبط‌اند. در واقع به صورت کلی معنای هر چیز باطن و مغز آن محسوب می‌شود. در زبان-شناسی، اصل و باطن هر واژه «معنا»ی آن است و «لفظ» صرفاً دال و نشانه‌ای برای توجه به اصل معناست، «چون از باطن سوی ناودان آن آب معنی روانه شود و افسرده گردد، نقش و عبارت شود» (مولوی، ۱۳۴۸: ۹۸). گزاره‌های بالا ما را به این نکته می‌رساند که همان‌طور که در مقابل هر ظاهری یک باطن وجود دارد و به‌طور کلی در مقابل هر پدیده مادی یک

پدیده معنوی، در مورد خود انسان نیز در مقابل بدن (تن)، روح (روان) قرار دارد. علامه جوادی آملی نیز در یک جمله دقیق و پربار، نسبت معنویت با زندگی را همچون نسبت روح با بدن می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۷۳). معادل لاتین «معنویت» یعنی «Spirituality» نیز برگرفته از «Spirit» به معنای «روح و جوهر» است. در ترجمه‌های لاتین عهد جدید، «Spiritualis» یا همان شخص معنوی، کسی است که زندگی‌اش تحت امر یا نفوذ روح‌القدس یا خداست (وولف، ۱۳۸۶: ۳۸). با این توسعه و ورود مفاهیم مهمی مثل روح و زندگی به نظر می‌رسد، یک بحث معناشناسانه صرف نمی‌تواند ما را به واقعیت «معنویت» برساند و صحبت کردن از این مفاهیم بدون توجه به ابعاد وجودشناسانه آن‌ها نارسا است. آکسفورد نیز برای کلمه Spirituality پنج معنا ذکر کرده که معانی چهارم و پنجم تناسب بیشتری با بحث ما دارند و خلاصه آن دو چنین است؛ «حالتی از وجود که مجرد و غیر مادی و سرشار از روحانیت و احساس است» (Trumble, 2002: 2963).

بنابراین نیاز است تحلیلی هستی‌شناسانه از بدن و روح و رابطه این دو ارائه دهیم تا به نقش معنویات در زندگی دست پیدا کنیم.

## ۲,۶. «وجود» و «معنویت»: تحلیل هستی‌شناختی «معنویت‌گرایی»

وجود که تنها امر عینی و اصیل است دارای درجات و مراتب مختلفه است؛ همانند نور که یک چیز بیشتر نیست، اما می‌تواند شدت یا ضعف داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۰۵). آنچه انواع موجودات را از هم متمایز می‌کند، میزان بهره‌مندی آن‌ها از وجود است، لذا تصورات ماهوی که ما از اشیاء مختلف و متکثر داریم، هرچند اعتبار ذهن ماست، گراف و بلاجهت نیست و از مراتب و درجات وجود انتزاع می‌شود (مطهری، ۱۳۸۷: ۷۱).

از این رو در پس هر وجود محدودی یک وجود نامحدود نهفته است که با کنار زدن قیود آن وجود محدود و ضعیف نمایان می‌شود. پس همان‌چنان که در علم زبان؛ «معنا»، باطن و واقعیت ملحوظ در «لفظ» است، «معنویت» نیز همان باطن و واقعیت «زندگی» است؛ از این رو باید از ماهیات اعتباری گذر کرد و به وجود اصیل نهفته در هر امری رسید. البته انسان زمانی می‌تواند با هستی‌های اصیل ارتباط برقرار کند که خود نیز به مراتب قوی‌تری از وجود دست یافته باشد؛ بنابراین در تعریف کامل‌تری می‌توان معنویت‌گرایی را همان تلاش برای رسیدن به مرتبه وجودی بالاتر در نظر گرفت.

از نظر دانشمندان مسلمان، راه معنویت از دل مادیت می‌گذرد، همان‌طور که توجه به باطن مستلزم نگاه کردن به ظاهر است. دقت شود که ما فقط نمی‌گوییم جسم از جان، تن

از روح و ماده از معنا جدا نیست و با هم ارتباط دارند، بلکه بالاتر مدعی هستیم که هر یک از این دو گانه‌ها مراتبی از یک حقیقت هستند. انسان حقیقتی مشکک است که جسم و روح دو مرتبه از آن هستند از این منظر روح عالی‌ترین محصول ماده است نه چیزی بی‌ارتباط با ماده، یعنی مولود یک سلسله ترقی و تکامل ذاتی طبیعت است و هیچ‌گونه دیواری بین عالم طبیعت و ماوراءالطبیعه وجود ندارد؛ یعنی ممکن است یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل به موجود غیرمادی شود (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۱۸).

در بحث از سبک زندگی شرح دادیم که در تفکر دانشمندان مسلمان، ماده جوهری است که فقط استعداد دارد و چیزی در او به فعلیت نرسیده است. از طرفی فعلیت، همانند عینیت و شیئیت مساوق با وجود است، یعنی وقتی استعدادها شیئی فعلیت می‌یابند و امکان‌های او ضرورت و وجوب پیدا می‌کند، در حقیقت هستی او قوی‌تر شده است و خلل‌های «وجودی» او پر می‌شود و به همین میزان آن شیء از مادیت فاصله گرفته و به تجرد می‌رسد. پس ماده حالت ضعیف شده معناست و «نسبت عالم ماده با ماورای ماده، نسبت علّیت و معلولیت و کمال و نقص است. ما از این ارتباط تعبیر به ظاهر و باطن می‌کنیم. از آنجا که ظاهر ضرورتاً مشاهده می‌شود و شهود ظاهر نمی‌تواند خالی از شهود باطن باشد؛ برای این که وجود ظاهر از اطوار وجود باطن و رابط آن است؛ پس این باطن نیز هنگام شهود ظاهر، بالفعل مشهود است و از آنجا که ظاهر، حد و تعین باطن است، پس اگر انسان از این حد اعراض نماید و با مجاهدت و کوشش بسیار آن را به فراموشی بسپارد، ناگزیر باطن را مشاهده خواهد کرد و همین مطلوب ماست» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۵، ۴۶).

در مقابل ماده گرایی به این معناست که انسان از مراتب عالی وجود بازمانده و به وجود نارسا و حیات بازی‌گون دنیا قناعت کرده و از رشد و تعالی معنوی به‌سوی نور وجودی خود محروم بماند. قرآن به‌صراحت به این مطلب اشاره می‌کند آنجا که می‌فرماید: «و این زندگی دنیا چیزی جز سرگرمی و بازیچه نیست و بی‌تردید اگر می‌دانستند، سرای آخرت همان زندگی واقعی است» (سوره عنکبوت، آیه ۶۴). نتیجه آن که معنویت‌گرایی یک حرکت جوهری از ظاهر به باطن است نه یک حرکت عَرَضی. به تعبیر قرآنی «خدا شما را به طورهای مختلف خلق کرده است» (سوره نوح: آیه ۱۴). علامه طباطبایی در تفسیر المیزان بر این باور است که معنای اصلی آیه این است که هر فرد انسانی را در طی مراحل و اطوار وجودی مختلف آفریده‌ایم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۴۸). هر چند در مجموع هر جوهری (از جمله انسان) یک شخص واحد محسوب می‌شود (نفس انسان)، اما این شخص

واحد در طی مراحل تحقّق می‌یابد. برخی عارفان هفت مرحله وجودی (اطوار سبعة) برای انسان در نظر گرفته‌اند که بر اساس آیات قرآن نام‌گذاری شده‌اند؛ یعنی طبع، نفس، قلب، روح، سر، خفی و اخفی. طی کردن این مراحل وجودی همان حرکت جوهری است که در انسان به معنای طی مراحل رشد از مرتبه ماده به معناست؛ بنابراین دیگر نباید تصور کرد، معنویت‌گرایی به این معناست که از این دنیا غایب شده و به مکان دیگری به نام عالم معنا (مانند بهشت برین) نقل مکان کرد.

بنابر آنچه در سطور فوق توضیح داده شد، می‌توان معنویت‌گرایی را این‌گونه تعریف کرد: تلاش برای شکوفایی استعدادهای ذاتی انسان، جهت نیل به کمالات غایی مقرر بر اساس گذر کردن از اعتباریات ظاهری عالم ماده و توجه باطنی به حقایق عالم معنا و یا به‌طور مختصر «حرکت جوهری آگاهانه انسان به سمت کمالات حیاتی‌اش».

### ۳،۶. معنویت‌گرایی دینی

معنویت از نظر مفهومی بخشی از دین نیست، لذا در مقام سخن می‌توان از معنویات غیردینی و کاذب هم نام برد؛ اما از جهت مصداق معنویت تنها از مجرای دین واقعیت می‌یابد معنویت‌گرایی چنان در طول تاریخ با دین گره خورده است که نه تنها در نزد مردم بسیاری از اوقات این دو به یک معنا به کار می‌روند، بلکه حتی متخصصین امر نیز ریشه‌ای جز تعالیم دینی آن‌هم ادیان آسمانی برای تفکرات و جریان‌های معنویت‌گرا نمی‌شناسند (مطهری، ۱۳۸۵ الف: ۴۲).

هم چنان که گفته شد؛ معنویت‌گرایی مستلزم عبور از پوسته ظاهری و اعتباری زندگی مادی به باطن حقیقی عالم معناست، یعنی خداگونه شدن انسان؛ اما این حرکت به هر طریقی به مقصد نمی‌رسد، بلکه برنامه و نقشه راهی دقیق برای این سفر آسمانی لازم است. مأموریت و کارکرد دین دقیقاً در همین راستا تعریف می‌شود. «اسلام مکتب تحرک است و قرآن کریم کتاب تحرک، تحرک از طبیعت به غیب، تحرک از مادیت به معنویت» (خمنی، ۱۳۸۵، ج ۸: ۲۹۱).

در یک حدیث قدسی به این مطلب به‌خوبی اشاره شده است، آنجا که خداوند می‌فرماید: «بنده من به چیزی خوش‌تر از ادای واجبات دینی به من تقرّب نمی‌جوید و با انجام مستحبات است که دائماً به من نزدیک‌تر می‌شود طوری که او را دوست بدارم و چون او را دوست داشتم، شنوایی او می‌شوم که با آن بشنود و بینایی او که با آن ببیند و زبان او که با آن بگوید و دست او که با آن کار کند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۵۲). واضح است که

زبان دین برای انسان‌هایی که هنوز در گیرودار حیات دنیا هستند، زبان اعتبار و بیان آن مبتنی بر استعاره‌هایی خواهد بود که برای ساکنان کره زمین آشنا باشد. ملاصدرا اشاره دارد که احکامی که در مرتبه عقل فعال بر نبی نازل می‌شوند، حقیقی‌اند و اما نبی آن‌ها را در مرتبه فروتر به بیانی اعتباری بیان می‌کند. باید توجه داشت این حقیقت و اعتبار ملحوظ در حکم دینی جلوه‌ها و شئون یک ادراک‌اند (شیرازی، ۱۳۸۲: ۴۰۸). لذا توجه به معانی عمقی در دین و درک هسته‌های درونی شریعت، به معنای رویگردانی از ظواهر شریعت نیست. «پس معارف و احکامی که در دین مطرح شده، همه آن‌ها از حقایق دیگری به زبان اعتبار حکایت می‌کند و این مرحله، مرحله احکام است، پس دین الهی، امر جاری در نشئه دیگر را که بعد از نشئه این دنیا است، مترتب به مرحله احکام و اعمال می‌داند و حقیقت آن‌ها را منوط و مربوط به همان نشئه رقم می‌زند» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰، ۱۱).

به بیان دیگر همان‌طور که عالم هستی دارای مراتبی از ضعیف‌ترین وجودات تا قویترین است، معارف دینی نیز همین گونه است و هرکسی درخور مقام فهم خود از آن برداشت می‌کند. بنابراین معنویت‌گرایی دینی یعنی حرکتی آگاهانه برای عبور از ظواهر مادی به سوی حقایق معنوی بر اساس آموزه‌ها و احکام دینی.

## ۷- نسبت معنویت‌گرایی دینی و سبک زندگی سیاسی

### ۷-۱- ارتباط معنویات دینی با سبک زندگی سیاسی

معنویت‌گرایی چشم بستن به روی دنیا نیست، بلکه راضی نشدن به حیات ضعیف دنیا است. اصل، معنویات است و سیاست همچون دیگر وجوه زندگی اجتماعی انسان در این راستا معنا می‌یابد. «طرفداران هر دو گروه باید بدانند که همه این امور [سیاسی] اعتباری و زودگذر است و همه در محضر حق هستیم و آنچه در صحیفه کردار ما ماندنی است اعمال و رفتار ما و آنچه موجب سعادت و جاودانگی ما می‌شود، صفای معنویت و ثمرات خلوص بندگی است» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱: ۵۱).

واضح است که در این دیدگاه؛ سیاست در عرض دین قرار نمی‌گیرد همان‌طور که ماده در عرض معنا قرار ندارد. به قول ملاصدرا سیاستی که خالی از شرع باشد مانند جسدی است که عاری از روح باشد؛ و هرگاه سیاست از شریعت اطاعت کند، ظاهر عالم هماهنگ با باطن آن می‌گردد، محسوسات در سایه معقول‌ها قرار می‌گیرند و تحرک اجزا به طرف کل و در هماهنگی با کل حرکت می‌کند (شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۷۴).

اساساً از نظر حکماء اسلامی مرز مشخصی بین عالم ماده و عالم معنا نیست بلکه «معنا» تکامل یافته «ماده» است. پس معنویات ریشه و مبنای سبک زندگی انسان در تمام ابعادش و از جمله در بعد سیاسی است. «اسلام در همه چیزش اصلش آن مقصد اعلی را خواسته. هیچ نظری به این موجودات طبیعی ندارد الا اینکه در همان نظر نظر به آن معنویت دارد و به آن مرتبه عالیه دارد. اگر نظر به طبیعت بکنند، به عنوان اینکه طبیعت یک صورتی است از الهیت؛ یک موجی است از عالم غیب. اگر نظر به انسان بکنند به عنوان این است که یک موجودی است که از او می شود یک موجود الهی درست کرد. تربیت‌های اسلام تربیت‌های الهی است؛ چنانکه حکومت اسلام حکومت الهی است» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸: ۴۳۵). بنابراین در مجموع معنویات نقش عاملیت را برای انتخاب و یا تولید سبک زندگی سیاسی ایفا می کند و اگر با نگاهی عمقی به قضیه بنگریم، می توان مدل زیر را برای تأثیرگذاری معنویات بر سبک زندگی سیاسی ترسیم نمود.



الگویی که ارائه دادیم درباره رابطه معنویت با سبک زندگی سیاسی بود اما خواهیم دید که اگر «معنویت» نتیجه «سبک زندگی سیاسی» صحیح باشد و اصطلاحاً متأخر بر آن باشد، در عوض «معنویت‌گرایی» مقدم بر «سبک زندگی سیاسی» صحیح بوده و انگیزه به وجود آورنده آن است. پس در اینجا می خواهیم بدانیم؛ «معنویت‌گرایی» که یک پدیده انسانی و اجتماعی است چه نسبتی با «سبک زندگی» دارد؟

## ۷-۲- شیوه تأثیرگذاری معنویت‌گرایی در سبک زندگی سیاسی

عالم هستی در یک مسیر تکاملی از ماده به معنا در حرکت است. انسان نیز که در مرکز عالم مخلوقات قرار دارد، به عنوان یکی از موجودات عالم از این قانون برکنار نیست، هر چند که اختیار به او سپرده شده است. معنویت‌گرایی یعنی این که انسان گرایش داشته



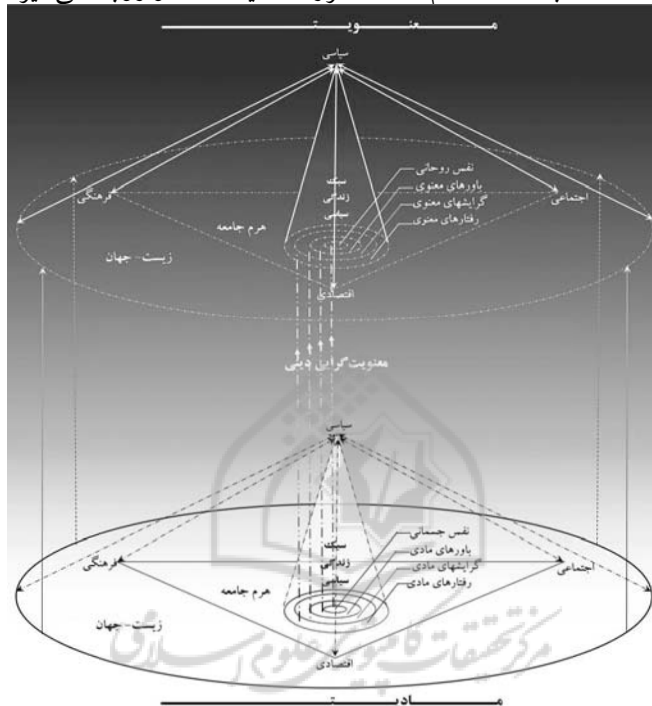
باشد استعدادهایش را شکوفا نموده و به سوی مصالحش (کمالات وجودی‌اش) حرکت (جوهری نه مکانی) کند. در حرکت جوهری با رفتن به سمت معنویت، از عالم ماده غیبت نمی‌کنیم. می‌شود گفت؛ معنویت‌گرایی یک حرکت انباشتی است که با رفتن به مراتب قوی وجودی، بر مراتب ضعیف‌تر وجودی (عالم ماده) نیز احاطه داریم (مطهری، ۱۳۸۵ ب: ۴۸۴).

تا وقتی که نفس در مرحله مادیت با ظواهر اعتباری پدیده‌ها ارتباط دارد، کنش‌های آن نیز در ارتباط با محیط (باورها، گرایش‌ها، رفتارها) اعتباری است که مجموعه این کنش‌های اعتباری نفس را «سبک زندگی» می‌گوییم. از سویی اگر کنش‌های اعتباری نفس دارای ذات و باطن اصیل باشد (اعتبار صرف و پوچ نباشد) وی همان‌گونه که به باطن عالم هستی دست می‌یابد به باطن خود نیز می‌رسد و این یعنی رشد معنوی؛ اما وقتی انسان هنوز در مرحله ابتدایی سیر تطور خویش است، توانایی درک ذات امور را ندارد، چراکه علم به حقیقت امور تنها برای کسی میسر است که به حقیقت خویش رسیده باشد. نقش دین دقیقاً در همین معرفی الگوی درستی از سبک زندگی است که راه را برای ظهور حقایق باطنی از دل ظواهر اعتباری نشان می‌دهد. «از این جهت امر معاش در دنیا که عبارت است از حالت تعلق نفس به بدن، از ضرورت‌های امر معاد است. معادی که بریده شدن از بدن و روانه شدن به سوی خداست» (شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۷۲). سبک زندگی انسان غیرمعنوی وی را بیشتر و بیشتر در مادیات غرق می‌کند و التفاتی به عالم معنا ندارد؛ اما انسان معنوی خود را متبلس به اعتباراتی می‌کند که در کنه آن‌ها حقیقتی اصیل نهفته است.

از طرفی اگر هدف از سبک زندگی رساندن انسان به مصالح وجودی‌اش (معنویات) می‌باشد، سیاست نیز به عنوان یکی از مظاهر سبک زندگی، متشکل از اعتباریاتی است که انسان‌ها را به مصالح عمومی جامعه‌شان می‌رساند و به تعبیر پارسونز در رأس نظامات اجتماعی به دنبال تحقق اهداف جامعه است (همیلتون، ۱۳۷۹: ۱۵۲). هرچند که از این طریق مصالح افراد نیز تأمین می‌شود، پس حرکت به سمت معنویات فقط از دالان سیاست و توجه به مصالح جامعه می‌گذرد نه در کنج انزوا یا خودپرستی.

لذا می‌توان شکل زیر را به عنوان مدل نظری تحقیق رسم کرد. (در شکل عالم هستی در مرتبه مادی با رنگ سفید نشان داده شده که به معنای ضعف و نقص وجودات مادی است و هر چه رو به سمت معنویات می‌رود پررنگ‌تر می‌شود که مقصود همان شدت و کمال وجودات معنوی است. همچنین مرزها در عالم ماده (بین ابعاد وجود انسان، بین ابعاد جامعه،

بین انسان و جامعه، بین جامعه و زیست جهان) محکم هستند که نیز با خطوط ممتد نشان داده شده است، ولی روابط بین آن‌ها ضعیف و اعتباری است که در شکل با خطوط مقطوع نشان داده شده است. به خلاف عالم معنا که مرزها ضعیف شده و روابط می‌گیرد.)



### نتیجه‌گیری

از قدیم نوعی تقسیم‌بندی میان اهل علم وجود دارد که به سه گانه «شریعت ← <sup>طریقت</sup> حقیقت» معروف است. این سه با هم تنافی نداشته، بلکه مکمل هم هستند. «طریقت و حقیقت جز از راه شریعت حاصل نخواهند شد؛ زیرا ظاهر، راه باطن است» (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۲). حقیقت باطن شریعت است و طریقت مسیر رسیدن از شریعت به حقیقت همان‌طور که معنا باطن ماده است و معنویت‌گرایی راه رسیدن به معنا.

امروزه در این که به‌واسطه انقلاب اسلامی ایران، روح معنویت و حقیقت در سراسر جهان در حال گسترش است، شکی نیست (<http://farsi.khamenei.ir>, ۱۴/۰۳/۱۳۷۴) و در این مورد سخنرانی و نوشته‌های زیادی تولید شده است. اما نکته مهم اینجاست که معنویت‌گرایی را صرفاً ابزاری برای رسیدن به اهداف خود در حوزه‌های مختلف از جمله

زندگی سیاسی قرار ندهیم زیرا در غیر این صورت رابطه معکوس می‌شود. یعنی گرایش مردم و کارگزاران به معنویات را فقط در چشم‌انداز تحقق اهداف سیاسی خواهیم نگریند و این جاست که چه بسا کسانی مدعی یافتن جایگزینی بهتر از معنویات دینی برای تحقق سبک زندگی سیاسی موفق باشند.

یکی از دلایل دین‌گریزی در اروپا این بود که آباء و اصحاب کلیسا به نام معنویات و ایمان مسیحی و به کام منافع سیاسی و اقتصادی گروه‌های خاص بر مردم حکمرانی می‌کردند. همچنین در تاریخ اسلام «خطری که معاویه و یزید برای اسلام داشتند این نبود که غضب خلافت کردند؛ خطری که اینها داشتند این بود که اسلام را به صورت سلطنت در می‌خواستند بیاورند، می‌خواستند معنویت را به صورت طاغوت درآورند، به اسم اینکه «ما خلیفه رسول الله هستیم» اسلام را منقلب کنند به یک رژیم طاغوتی» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸: ۹). معنویت‌گرایی نباید دچار سیاست‌زدگی شود و این وقتی میسر است که نقش معنویت-گرایی دینی در سبک زندگی سیاسی را رساندن انسان‌ها به حیات حقیقی و متعالی بدانیم نه راهی برای دستیابی به اهداف و خواست‌های سیاسی. «اگر انسان ساخته بشود، همه چیز به صورت معنویت درمی‌آید؛ یعنی مادیات هم به صورت معنویت در می‌آید. به عکس، اگر چنانچه قشرها شیطانی باشند و از دانشگاه ما و شما انسانهای منحرف بیرون بیایند، معنویات هم به صورت مادیات درمی‌آید؛ فانی در مادیات می‌شود» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸: ۶۱).

سبک زندگی سیاسی نوعی حیات اعتباری است که ارزش آن فقط در هموار کردن مسیر انسان‌ها برای نیل به معنویت‌گرایی دینی است. به عنوان نمونه شهادت‌طلبی در راه خدا که یکی از مهم‌ترین مصادیق معنویت‌گرایی در سبک زندگی مسئولان و مردم در جمهوری اسلامی است نیز وقتی ارزش می‌یابد که موفقیت‌های سیاسی و نظامی را در راستای تعالی معنوی به همراه داشته باشد و نه بالعکس. «مقام شهادت، خود اوج بندگی و سیر و سلوک در عالم معنویت است. نباید شهادت را تا این اندازه به سقوط بکشانیم که بگوییم در عوض شهادت فرزندان اسلام تنها خرمشهر و یا شهرهای دیگر آزاد شد. ما بر سر شهر و مملکت با کسی دعوا نداریم. ما تصمیم داریم پرچم «لا اله الا الله» را بر قلل رفیع کرامت و بزرگواری به اهتزاز درآوریم» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱: ۸۸).

## منابع و مأخذ:

- نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی، چاپ چهارم.
- قادری، حاتم (۱۳۸۴) **اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران**، تهران: سمت.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵) **الکافی**، تهران: دار الکتب الاسلامی، چاپ چهارم.
- کندی ادی، سموئیل (۱۳۸۱) **آیین شهریاری در شرق**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- گیلدز، آنتونی (۱۳۸۵) **راه سوم: بازسازی سوسیال دموکراسی**، ترجمه منوچهر صبوری کاشانی، تهران: پردیس دانش.
- لفت‌ویچ، آدریان (۱۳۸۷) **تحولات جدید در علوم سیاسی: یک بازنگری بین‌المللی در دستاوردها و دورنماها**، ترجمه احمد موثقی، تهران: میزان.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ الف) **عرفان** (جلد ۲۳ از مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، تهران: صدرا، چاپ سوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ ب) **آزادی معنوی** (جلد ۲۳ از مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، تهران: صدرا، چاپ سوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷) **شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم** (جلد ۶ از مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، تهران: صدرا، چاپ دوازدهم.
- معین، محمد (۱۳۸۶) **فرهنگ فارسی معین (یک جلدی)**، تهران: فرهنگ‌نما.
- مهدوی کنی، محمدسعید (۱۳۸۷) «مفهوم سبک زندگی و گستره آن در علوم اجتماعی»، **فصلنامه تحقیقات فرهنگی**، شماره ۱، صص ۱۹۹-۲۳۰.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۴۸) **فیه ما فیه**، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- وست، ویلیام (۱۳۸۸) **روان‌درمانی و معنویت**، ترجمه شهریار شهیدی و سلطانعلی شیرافکن، تهران: رشد.
- ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۸۹) **نقش شیعه در فرهنگ و تمدن ایران و اسلام، فیلسوفان و متکلمان (بخش اول)**، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- وولف، دیوید ام. (۱۳۸۶) **روانشناسی دین**، ترجمه محمد دهقانی، تهران: رشد.
- های، کالین (۱۳۸۵) **درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی**، تهران: نشر نی.
- همیلتون، پیتر (۱۳۷۹) **تالکوت پارسونز**، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
- Heywood, Andrew (2002) **politics**, London: Palgrave, second edition.
- اشتراوس، لویی (۱۳۸۱) **فلسفه سیاسی چیست؟**، ترجمه فرهنگ ربایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- براون، کالین (۱۳۷۵)، **فلسفه و ایمان مسیحی**، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۸۹) «ساختار فهم اندیشه سیاسی»، **فصلنامه دانش سیاسی**، شماره ۱۲، صص ۴۳-۷۲.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۸۵) **غزیر الحکیم و درر الکلم**، ترجمه محسن موسوی، قم: دارالحدیث، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) **عرفان و حماسه**، بی‌جا: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- خالقی، احمد (۱۳۸۵) **قدرت، زبان، زندگی روزمره**، تهران: گام نو، چاپ دوم.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۹) **ولایت فقیه: حکومت اسلامی**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ هشتم.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۵) **صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی (س): (بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها)**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ چهارم.
- دهمخدا، علی اکبر (۱۳۷۷) **لغت‌نامه دهخدا**، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (1378) **الشواهد الربوبیه**، با حواشی حکیم حاج ملاهادی سبزواری، ترجمه علی بابایی، تهران: مولی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲) **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، با حواشی ملاهادی سبزواری، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی).
- شیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۳) **ترجمه مفاتیح الغیب**، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۱) **مجموعه مقالات**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۲.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴) **ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن**، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷) **اصول فلسفه و روش رئالیسم** (جلد ۶ از مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، تهران: صدرا، چاپ دوازدهم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۸) **بدایه الحکمه**، ترجمه و اضافات دکتر علی شبروانی، قم: دارالعلم، چاپ پانزدهم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰) **طریق عرفان (ترجمه و شرح رساله الولایه)**، ترجمه و شرح صادق حسن زاده، قم: آیت اشراق، چاپ چهارم.
- عشقی، لیلی (۱۳۷۹) **زمانی غیر از زمان‌ها (امام، شیعه و ایران)**، ترجمه احمد نقیب زاده، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- فوکو، میشل (۱۳۸۴) **ایران: روح یک جهان بی‌روح**، ترجمه