

مفهوم‌سازی گردشگری معنوی با تأکید بر انسان‌شناسی حکمت متعالیه

مهدی ابراهیمی^۱

چکیده

معنویت، حالتی از حالات انسانی و دستیابی به آن، یک نیاز فطری و یک ضرورت حیاتی در جامعه مضطرب و پر آشوب امروزی است. بر همین اساس، دیدگاه درباره انسان و ویژگی‌ها و ساحات وجودی او، بر نگرش نسبت به معنویت و راه‌های دستیابی به آن اثر می‌گذارد. در زمان معاصر، گرایش به معنویت و معناتلبی در بسیاری از نقاط جهان رو به گسترش است و به‌طور مستمر حضور افراد استقبال‌کننده در برنامه‌های معنوی (مانند گردشگری معنوی) افزوده می‌شود. این درحالی است که تعاریف شناخته‌شده و مهمی که تاکنون از گردشگری معنوی در ادبیات رایج گردشگری ارائه شده، یا این گونه گردشگری را صرفاً مترادف با زیارت در نظر گرفته و آن را محدود می‌سازند یا هرگونه معناجویی در سفر صرف‌نظر از ماهیت معنا و نحوه دستیابی به آن را در زمره گردشگری معنوی طبقه‌بندی می‌نمایند و این موضوع، برنامه‌ریزی در این شاخه رو به گسترش گردشگری را با چالش‌هایی مواجه ساخته است. به‌منظور گره‌گشایی از این مسئله، در این نوشته تلاش شده تا براساس انسان‌شناسی مطرح

۱. استادیار گروه مدیریت بازرگانی، دانشکده مدیریت و حسابداری، دانشگاه علامه طباطبائی
ebrahimistgm@atu.ac.ir

در حکمت متعالیه^۱ که محل تلاقی فلسفه‌های اسلامی (فلسفه‌های مشایی، اشراقی و عرفانی) محسوب شده و مجموع قرآن، برهان و عرفان (وحی و عقل و شهود) مبنای آن هست، ابتدا به تعیین سه ساحت وجودی انسان (ذهنی- ادراکی، گرایش‌های احساسی عاطفی، ارادی- عملی) پرداخته شده و سپس با تعریفی جامع و مناسب از سلسله‌مراتب مضامین معنویت (ذهنی، قلبی و رفتاری) به بیان گونه‌های حالات و خصوصیات انسان معنوی (ذهنی- ادراکی، قلبی، رفتاری) مبادرت شود. در ادامه به طرق دستیابی به خصوصیات انسان معنوی مبتنی بر دو بعد جوانحی و جوارحی اشاره داشته و براساس الزامات سه گانه‌شناختی و ذهنی مراقبه از یک سو و روش‌های عملی شش گانه اجرای مراقبه از سوی دیگر، به مفهوم‌سازی گردشگری معنوی از طریق انطباق با مفاهیم مطرح در ادبیات گردشگری پرداخته شده است. نتیجه این انطباق درنهایت موجب تعریف مفهومی از گردشگری معنوی بر مبنای انسان‌شناسی حکمت متعالیه گردید و در پایان با تعمیم مبانی آرای حکمای متعالیه؛ به تعریف عملیاتی گردشگری معنوی متشکل از مؤلفه‌های گردشگری معنوی و اسباب و الزامات تحقق اهداف گردشگری معنوی اقدام گردید که در آن به تبیین مؤلفه‌هایی همچون هدف سفر معنوی، بازدید معنوی، تمرکز و تفکر گردشگر، هم‌سفران معنوی، الزامات قبل و پس از سفر، معنویت مقصد و جاذبه‌ها، معنویت زمان سفر، وسیله سفر، محل اقامت، خوراک و آشامیدنی و نهایتاً تکرار سفر و یادآوری خاطرات پس از سفر معنوی و نیز آموزش و راهنمای سفر معنوی پرداخته شد. بدین ترتیب، چارچوب‌های «گردشگری معنوی» یا به عبارت دیگر، «دستیابی به معنویت از طریق سفر» مطرح شد تا بدین طریق، برنامه‌ریزی برای ابعاد مختلف این گونه گردشگری، تسهیل شود.

کلیدواژه‌ها: گردشگری معنوی، انسان‌شناسی، ساحات وجودی انسان، معنویت، حکمت

متعالیه

۱. نظام فلسفی که توسط صدرای شیرازی بنیان نهاده شده و در آن، عناصر هماهنگی از فلسفه‌های مشائی و اشراقی و مکاشفات عرفانی باهم ترکیب شده و افکار ژرف و آرای ذی‌قیمتی نیز بر آن‌ها افزوده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۳۰ و ۳۱).

۱. مقدمه

زندگی بشر در زمان معاصر، ویژگی‌های خاص خود را دارد. در دنیای جدید، انسان هرچه بیشتر در هجوم انواع اطلاعات قرار گرفته؛ دلهره و اضطراب دنیای مجازی او را از واقعیت‌ها و آرامش حقیقی دور کرده است و به‌منظور حل این مسئله در جست‌وجوی آرامش از طریق تقویت معنویت برآمده است. انسان‌ها تاکنون برای دستیابی به معنویت و آرامش، طرق مختلفی را آزمون نموده و از روش‌های متعددی بهره گرفته‌اند. از میان این شیوه‌ها و روش‌های رسیدن به کمال معنوی و اطمینان قلب و روح؛ در زمینه کارکرد سفر، نیز تاکنون مباحثی مطرح شده است؛ اما در ادبیات موجود گردشگری، کمتر می‌توان به مدل‌ها و چارچوب‌هایی دست‌یافت که میان سفر و ایجاد تجربه معنوی در گردشگران؛ ارتباط برقرار کرده باشند و گذشته از آن، عمده تعاریف و چارچوب‌هایی که در این حوزه ارائه می‌شوند نیز، گردشگری معنوی را در قالب گردشگری مذهبی و زیارتی محدود نموده و عمدتاً «زیارت» را مترادف با گردشگری معنوی؛ در نظر می‌گیرند. حتی در جدیدترین مطالبی که صاحب‌نظران، در زمینه تعاریف، چارچوب‌ها، ابزارها و راهکارهای توسعه گردشگری معنوی بیان نموده‌اند؛ گردشگری معنوی، باهدف جست‌وجوی معنا از طریق سفر، توسط پیروان ادیان، مذاهب و فرقه‌های گوناگون (حتی فرقه‌های غیر خدایی) تعریف شده؛ اما همچنان بر مناسک خاصی که در هر دین یا فرقه، برای دستیابی به این هدف انجام می‌شود، تأکید شده است و مجدداً همان معنای پیشین زیارت، به‌معنای بازدید از مکانی که برای فرد گردشگر، مقدس و شایسته احترام محسوب می‌شود و با مناسک خاصی همراه است، به ذهن متبادر می‌شود. این درحالی است که در سایر علوم صاحب‌نظران، تعریفی عام‌تر از معنویت و طرق دستیابی به آن ارائه می‌دهند.

به‌همین‌منظور، در ادامه با مروری بر ادبیات، اندیشه‌های انسان‌شناسی حکمت متعالیه موردواکاوی قرار گرفته و مفهوم‌سازی گردشگری معنوی، از طریق «استخراج مفهوم معنویت، با توجه به تعریف ابعاد وجودی انسان و طریقه دستیابی به صفات معنوی، بر مبنای

این آرا» صورت پذیرفته است.

دلیل تأکید بر اصول و مفروضات انسان‌شناسانه مطرح در حکمت متعالیه به‌عنوان مبنای نظری تعریف مفهومی گردشگری معنوی در این مطالعه این است که در قالب این مکتب، قرآن و برهان و عرفان اساس تحلیل موضوعات قرار می‌گیرند (ر.ک: حسن‌زادآملی، ۱۳۷۰) و به تعبیر علامه طباطبائی، مکتب صدر المتألهین (حکمت متعالیه) به‌واسطه نزدیک کردن این سه مسلک (وحی و عقل و شهود) به هم موفقیت‌هایی یافته که فلسفه در تاریخ چند هزارساله خود، از آن‌ها محروم بوده است (طباطبائی، ۱۳۷۰: ۷۰). از این رو، با فرض اینکه اتخاذ این رویکرد، ما را به شناختی مناسب درباره مفهوم معنویت و راه‌های دستیابی به آن رهنمون می‌سازد؛ در این مطالعه بر آرای پیروان این مکتب تمرکز شده است.

شیوه حکمت متعالیه دارای دو بُعد سلبی و ایجابی است. ناکفایتی عقل برای دستیابی به حقایق و نارسایی عرفان برای ادراک حقایق و زیان‌های سطحی‌نگری و ظاهربینی در بررسی شریعت در بُعد سلبی این مکتب بیان می‌شود. نقش عقل و وجدان عرفانی و کیفیت امتزاج برهان و وجدان و نقش شریعت در ورای این دو علم به‌عنوان مصحح و مؤید عقل و عرفان و هماهنگی راه برهان، وجدان و شریعت در وصول به حقایق در بُعد اثباتی این مکتب جا دارد (ابو ترابی، ۱۳۹۱).

۲. روش‌شناسی

۲-۱- روش‌شناسی حکمت متعالیه

برای شناخت دقیق روش‌شناسی حکمت متعالیه، باید دو جنبه سلبی و ایجابی ارائه‌شده در این مکتب را از هم تفکیک کرد. در جنبه سلبی، حکمای پیروی این مکتب، بیشتر در پی تبیین ضعف‌های راه‌های موجود در شناخت حقایق عالم یا نارسایی‌های آن‌ها در تبیین و تفسیر و تعبیر درست از آن هستند و در جنبه ایجابی تلاش می‌کنند ویژگی‌های راه خود و امتیازات و برتری آن را بر راه‌های قبلی مبرهن سازند.

استاد جوادی آملی در باب تشریح شیوه حکمت متعالیه، با ذکر تقسیم‌بندی سه‌گانه ملا

عبدالرزاق لاهیجی که مکاتب فلسفه جهان اسلام را شامل مشرب مشائون و رواقیون و اشراقیون می‌داند، از حکمت متعالیه به عنوان محل تلاقی تمامی این مشارب و نقطه اوج فلسفه اسلامی یاد کرده، می‌نویسد:

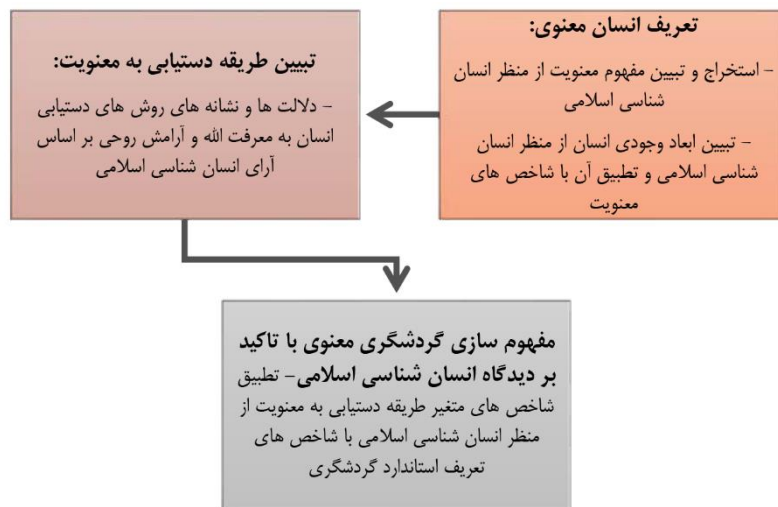
«اما حکمت متعالیه کمال خود را در جمع میان عرفان، برهان و قرآن و وحی جست‌وجو می‌کند و هر یک را در عین لزوم و استقلال، با دیگری می‌طلبد و در مقام سنجش درونی، اصالت را از آن قرآن می‌داند و آن دو را در محور وحی، انفکاک‌ناپذیر مشاهده می‌کند ... حکمت متعالیه، هم اهل شهود را سیراب می‌کند و هم اهل بحث را به علم یقین می‌رساند؛ بنابراین تنها حکمتی که هم برای خود حکیم، هم برای دیگران و هم برای اهل شهود و هم برای اهل نظر کافی است، همانا حکمت متعالیه است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۶).

در نگاه ملاصدرا، نسبت فلسفه و دین آن قدر به هم نزدیک شده بود که این گونه تعبیر می‌کرد: مَنْ لَمْ يَكُنْ دِيْنُهُ دِيْنََ الْأَنْبِيَاءِ فَلَيْسَ مِنَ الْحَكْمَةِ فِي شَيْءٍ؛ کسی که دینش دین پیامبران نباشد، از حکمت بهره‌ای نبرده است. یا در جای دیگر، با چنین جملات سنگینی بر اسلامی بودن فلسفه اسلامی صحنه می‌گذارد و می‌نویسد: حاشا الشریعۃ الحقۃ الالهیۃ البیضاء أَنْ تَكُونَ أَحْكَامُهَا مُصَادِمَةً لِلْمَعَارِفِ الْيَقِیْنِیَّةِ الضَّرُورِیَّةِ وَ تَبّاً لِلْفَلَسَفَةِ أَنْ تَكُونَ قَوَانِیْنُهَا غَیْرَ مُطَابِقَةٍ لِلْكِتَابِ وَ السَّنَةِ؛ چنین مباد که احکام شریعت حق الهی روشن با معارف یقینی ضروری در تعارض باشد و مرگ بر فلسفه‌ای که قوانینش با کتاب و سنت مطابقت نداشته باشد (محمد شیرازی، ۱۹۹۰ م، ج ۴).

در زمان معاصر نیز حکمای اسلامی از علامه طباطبائی گرفته تا سید جلال الدین آشتیانی، شهید مرتضی مطهری، آیت الله عبدالله جوادی آملی، استاد محمدتقی مصباح یزدی، علامه حسن حسن‌زاده آملی، سید رضی الدین شیرازی، احمد بهشتی، سید حسن مصطفوی، امام خمینی و دیگران در زمره پیروان این مکتب جای می‌گیرند (اردبیلی و بهشتی، ۱۳۹۳).

۲-۲. طرح موضوع

در این نوشته، دستیابی به نتایج تحقیق در قالب ساختار سلسله مراتبی زیر تحقق یافته است:



نمودار ۱. ساختار مفهومی سلسله مراتبی مراحل بررسی موضوع

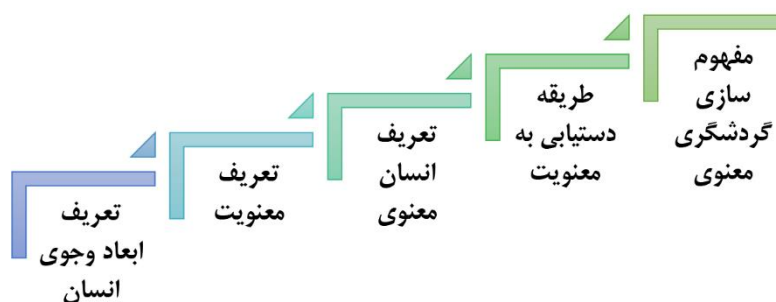
در این مطالعه، کدهای اولیه و مقوله های تحلیل به شرح جدول ۱ استخراج شده اند.

جدول ۱. کدهای اولیه و مقوله ها

کد	مقوله
۱	ابعاد وجودی انسان ساحت ذهنی و ادراکی، ساحت احساسات و عواطف، ساحت عملی
۲	معنویت معنویت شناختی، معنویت عاطفی (قلبی)، معنویت رفتاری
۳	خصوصیات (صفات) انسان معنوی خصوصیات ذهنی و ادراکی (شناختی)، خصوصیات روحی و عاطفی، خصوصیات عملی (رفتاری)
۴	راه های دستیابی به صفات انسان معنوی مراقبه: ایجاد آمادگی و روش عملی دستیابی به صفات انسان معنوی

۳. مفهوم‌سازی گردشگری معنوی براساس آرای انسان‌شناسی اسلامی (با تمرکز بر آرای مطرح در حکمت متعالیه)

در این مطالعه سازه‌های بررسی شده، به ترتیب زیر مفهوم‌سازی شده‌اند:



۳-۱. انسان‌شناسی

۳-۱-۱- مفهوم انسان‌شناسی

سؤال از منشأ و مبدأ انسان، تحول و تکامل او، هدف از آفرینش، تکالیف، مسئولیت‌ها و حقوق او و پرسش‌های دیگری نظیر این‌ها، ریشه در اندیشه‌های انسان‌شناختی دارد که از بدو خلقت انسان و در ادیان و مکاتب فکری مختلف، درباره آن بحث شده است. واژه «Anthropology» که در زبان فارسی به «انسان‌شناسی» ترجمه شده است؛ از دو کلمه یونانی «Antthropos» به معنی انسان و «Logos» به معنی کلمه یا بررسی ریشه می‌گیرد (کولمن و واتسون، ۱۳۷۲). در معنای تحت‌اللفظی انسان‌شناسی عبارت از مطالعه انسان یا صفات انسانی است. ساده‌ترین تعریفی که در سال‌های گذشته در زمینه علم انسان‌شناسی پیشنهاد شده، مربوط به جرالند ویس (۱۹۷۳) هست. او انسان‌شناسی را به عنوان علم مطالعه مجموعه پدیده‌های مرتبط با انسان در هر جای سیاره زمین و حتی فراتر از آن در تمامی زمان‌ها تعریف کرده است (ولو و رابرت، ۱۳۷۸).

انسان‌شناسی از این اصل اساسی تبعیت می‌کند که نوع بشر دارای یگانگی است.

به عبارت دیگر، انسان‌شناسی انسان را به مثابه موجودی واحد بررسی می‌کند (ریویر، ۱۳۷۹: ۱۹).

«انسان‌شناسی» با آنچه در علوم اسلامی، «معرفت‌النفوس» نامیده می‌شود تفاوت‌هایی دارد و از آن جامع‌تر و عام‌تر است. معرفت‌النفوس در فرهنگ دینی محدودتر از انسان‌شناسی است و به عنوان زیرمجموعه‌ای از آن تلقی می‌شود. در قالب آنچه از آن در متون دینی به معرفت نفس یا خودشناسی تعبیر می‌شود، به «انسان» از این جهت توجه می‌شود که موجودی کمال پذیر است و هدفی والا و متعالی برای او تعریف شده است و این انسان می‌تواند با تأمل در وجود خود و یافتن عواملی که در فطرتش برای وصول به آن هدف اصلی قرار داده شده است و توجه به کشش‌هایی که در درونش نسبت به آرمان‌های بلند انسانی وجود دارد، در جهت رسیدن به اهداف والای انسانی و کمال و سعادت حقیقی‌اش گام بردارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۴-۵).

۲-۱-۳- ویژگی‌های انسان‌شناسی دینی

انسان‌شناسی دینی در مقایسه با دیگر انواع خود امتیازهای ذیل را دارا است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲-۵):

الف. جامعیت: انسان‌شناسی دینی از دستاورد و حیانی که محدود به قلمرو خاصی نیست، سود می‌جوید و ابعاد مختلف انسان را اعم از جسمانی و زیستی، تاریخی، فرهنگی، دنیوی و اخروی، فعلی و آرمانی و مادی و معنوی بررسی می‌نماید؛ و حال آنکه انواع دیگر انسان‌شناسی (فلسفی، تجربی، عرفانی، فرهنگی و ...) زمینه‌ای خاص را در نظر دارد.

ب. اتقان و خطاناپذیری: انسان‌شناسی دینی که از معارف و حیانی و متصل به علم لایزال الهی سرچشمه گرفته و از هرگونه تحریف در امان مانده باشد اتقان و استحکام دارد و هیچ‌گونه خطایی در آن راه نمی‌یابد، ولی دیگر انواع انسان‌شناسی که از داده‌های تجربه، تعقل، یا سیروسلوک به دست می‌آید، خطاپذیر است (همان: ۳).

ج. توجه به مبدأ و معاد: در انسان‌شناسی غیردینی، انسان را بریده از مبدأ و معاد بررسی

مفهوم‌سازی گردشگری معنوی با تأکید ... ۱۴۱

می‌کنند؛ مانند انسان‌شناسی تجربی و برخی نحله‌های انسان‌شناسی فلسفی و عرفانی؛ و چنانچه از مبدأ و معاد سخن به میان آید راهگشای چگونه زیستن و چگونه پیمودن راه کمال نیست. در انسان‌شناسی دینی به مبدأ و معاد به عنوان دو بخش اساسی از مراحل زندگی انسان توجه می‌شود (همان).

۵. بینش ساختاری و رابطه ساحت‌های مختلف در وجود انسان: در انسان‌شناسی دینی به رابطه ساحت‌های جسم و جان مادی و معنوی، بینش و گرایش و تأثیر و تأثر هر یک بر دیگری توجه می‌شود، ولی در انسان‌شناسی عرفانی، تجربی، فلسفی ... از این ساحت‌ها غافل می‌شوند، یا به گسترده‌گی انسان‌شناسی دینی به آن‌ها توجه نمی‌شود (همان).

اگرچه انسان‌شناسی دینی با توجه به ویژگی‌های مذکور از امتیازات خاصی برخوردار است، ولی شناسایی موجودی پیچیده؛ همانند انسان را نمی‌توان منحصر در یک یا دو روش نمود، بلکه در شناخت انسان به روش‌ها و ابزار مختلف نیاز است (همان: ۴).

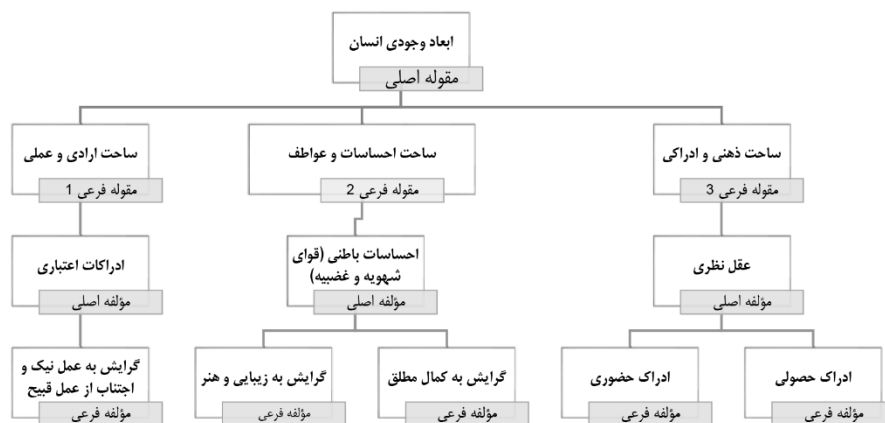
ملاصدراي شیرازی (ره) در این زمینه می‌فرماید: چون هستی انسان همچون معجونی آمیخته از دو گونه عنصر است؛ یکی صورت معنوی و دیگر عنصر حسی و جسمانی؛ بدین جهت، در نهاد هستی نفس انسان پیوسته، آمیختگی به این دو گونه‌گی سرشتی حاکمیت و انعکاس دارد. یکی تعلق به ماده است و دیگری گرایش به خرد و آزادگی از ماده و از این رهگذر و براساس این دوگانگی سرشتی، حکمت و شناخت او نیز از این دو منبع متقابل هستی سرچشمه می‌گیرد (موسوی مقدم و علی‌زمانی، ۱۳۹۰: ۴)؛ بنابراین، در پژوهش‌های انسان‌شناسانه ضروری است با مبنا قرار دادن متون دینی اصیل و عاری از هرگونه تحریف از منابعی دیگر؛ همچون عقل، تجربه، مکاشفه و شهود نیز استفاده شود (همان).

از نظر علامه طباطبائی (ره) آفرینش انسان توسط خداوند هست. انسان موجودی مشتمل بر بدن و نفس و حاکم بر سرنوشت خویش است. او می‌تواند با انتخاب خود یکی از دو راه سعادت و شقاوت را اختیار کند. راه نیل به کمال، زدودن شهوات و تعلقات و شواغل مادی است. انسان در اجتماع می‌تواند استعدادهایش را بروز دهد و نیاز به یاری دیگران دارد. انسان

زندگانی جاویدانی دارد که پایانی برای آن نیست و مرگ جدایی روح از بدن هست. ایشان به اصل تفاوت‌های فردی باور دارد و به بیان وی، انسان قبل از زندگی دنیا زندگی دیگری داشته است (میر لوحی، ۱۳۹۲).

۳-۱-۳- مفهوم‌سازی ساحت‌های وجودی انسان

براساس آرای انسان‌شناسی مطرح در حکمت متعالیه، می‌توان سه ساحت اصلی را که عوامل سعادت و شقاوت انسان‌اند برشمرد که عبارت‌اند از: ساحت ادراکی، ساحت احساسات و عواطف و ساحت اراده و عمل که هر کدام، تأمین‌کننده بخش و نیازی از نیازهای اصیل انسان‌اند. در این مدل چند ساحتی، انسانیت، معادل برآیند تمام ساحت‌های مزبور است.



نمودار ۲. سلسله‌مراتب مضامین ابعاد وجودی انسان

الف. بعد ذهنی و ادراکی وجود انسان

اولین بعد از وجود انسان، ساحت عقلانیت نظری انسان است. شأن ادراکی یکی از شئون وجودی نفس است که وجود آن از نظر اسلام، امری فطری و آشکار و معادل تمام حقیقت انسان است. براساس آرای حکما پیرو این مکتب، انسان معادل فطرت و فطرت معادل «عقل» است؛ یعنی، انسان هم خودآگاه و هم ناآگاه بوده و هم به واسطه نیروی فکری می‌تواند با

مفهوم‌سازی گردشگری معنوی با تأکید ... ۱۴۳

اشیا رابطه تسخیری برقرار نماید. عقل نظری که وظیفه آن شناخت حقیقت هر چیز است؛ این بعد از وجود انسان را تشکیل می‌دهد. ادراک حصولی و ادراک حضوری نیز در زمره عقلانیت نظری انسان مطرح می‌شوند.

علم حصولی

علمی که واقعیت معلوم پیش عالم حاضر نیست، فقط مفهوم و تصویری از معلوم پیش عالم حاضر است؛ مثل علم نفس به موجودات خارجی؛ مانند زمین، آسمان، درخت، انسان‌های دیگر و اعضای بدن خود شخص ادراک‌کننده (طباطبائی، ۱۳۷۶).

در هر علم حصولی، سه عنصر دخالت دارند. با حذف هر کدام از این سه عنصر، معرفت حصولی تحقق نمی‌یابد. ادراک‌کننده (عالم / مدرک)؛ واقعیت خارجی یا معلوم بالعرض؛ صورت ذهنی یا معلوم بالذات. سه رکن علم حصولی همواره از همدیگر جدا هستند و رابطه انفصالی بین آن‌ها برقرار است (رنجبر حقیقی، ۱۳۷۶).

علم حضوری

علم حضوری یعنی، علمی که عین واقعیت معلوم پیش عالم (نفس یا ادراک‌کننده دیگری) حاضر است و عالم شخصیت معلوم را می‌یابد؛ مانند علم نفس به ذات خود و حالات وجدانی و ذهنی خود (طباطبائی، ۱۳۷۶).

این واژه را اخیراً نیز به دو معنی به کار می‌برند که کاملاً متفاوت‌اند:

الف. به معنی معرفت شهودی یعنی، علوم حقیقی؛ مثلاً مکاشفه و شهود یک عارف را علم حضوری می‌نامند. معرفت شهودی به حقیقت و باطن هستی تعلق دارد که در آن کثرت و تمایز راه ندارد.

ب. به معنی معرفتی که در حوزه علوم رسمی ماست؛ اما نه با واسطه صورت، بلکه خود آن چیزی که معلوم ما شده با ذهن و قوای ادراکی ما در ارتباط است؛ مانند آگاهی ذهن ما نسبت به صورت‌های ذهنی؛ و نیز توجه ما به خودمان به عنوان «من»؛ و نیز علم و آگاهی علت فاعلی؛ مانند خدا و عقول، به معلول خودشان (یثربی، ۱۳۸۲).

ب. بعد عواطف و احساسات وجود انسان

ساحت عاطفی و احساسی وجود انسان یا بعد روحی و روانی، دومین بعد از ابعاد وجودی انسان را بر مبنای نظر اندیشمندان مکتب حکمت متعالیه تشکیل می‌دهد. عقلانیت مبتنی بر حس و خیال؛ یعنی، علم به یک‌چیز یا فرد انسان، بدون حضور ماده آن؛ نماد این بعد است. احساسات باطنی (قوای شهویه و غضبیه) در این بعد از وجود انسان شکل می‌گیرند و گرایش به کمال مطلق و گرایش به زیبایی و هنر از نتایج این ادراکات محسوب می‌شوند.

صدر المتألهین برخلاف ابن‌سینا که احساس را قبول صورت شی مجرد از ماده می‌داند، معتقد است که نفس در مواجهه با اشیای خارجی ایجاد صورت می‌کند. به این بیان که می‌گوید: «خدای سبحان نفس انسان را به گونه‌ای آفرید که قدرت ایجاد صورت‌های اشیای مجرد و مادی را در عالم خودش دارد؛ زیرا از سنخ عالم ملکوت و قدرت است و آنچه مانع تأثیر خارجی آن‌هاست، غلبه احکام تجسم و وابستگی به ماده است؛ پس نفس را عالمی است که در آن عالم جواهر و اعراضی هستند که نفس آن‌ها را مشاهده می‌کند، بدون هیچ گونه واسطه‌ای (نفس به صورتی که در عالم اوست، علم حضوری دارد) والا مستلزم تسلسل است، همان‌گونه که عالم برای خدا به نفس ذاتش حضور دارد؛ زیرا خدای تعالی نفس آدمی را مثال خویش قرار دارد، پس برای اوست که آنچه می‌خواهد بیافریند و آنچه اراده می‌کند برگزیند، مگر اینکه آنچه نفس می‌آفریند در غایت ضعف وجودی است، البته بعضی از انسان‌هایی که نفسشان را از جلباب مادیت خارج کردند و به عالم قدس متصل شدند می‌توانند اموری را که در عالم نفس صورت می‌بخشند، در عالم خارج عینیت دهند که آثار خارجی بر آن‌ها مترتب باشد؛ اما، در مقام معرفت عقلی مشاهده ذوات نوری مجرد را مشاهده می‌کند نه آن‌گونه که مشائیان می‌گویند، بلکه نفس ذات است که از مقام حس و خیال به مقام عقل تعالی پیدا می‌کند و شایسته ادراک معقولات می‌شود» (صدر المتألهین، شواهد الربوبیه).

نکته شایان توجه دیگر در معرفت‌شناسی صدر المتألهین این است که او در تمام مراتب ادراک حسی، خیالی، عقلی مدرک را عقل یا نفس متفکر می‌داند و آلات حسی را تنها ابزار

و انفعال آن‌ها را از لوازم ادراکات حسی می‌داند و صورت‌های حسی، برخلاف ابن‌سینا که محل آن را حس مشترک می‌داند، در نزد نفس حاضر می‌شوند؛ چون موجد و مظهر آن صور نفس است، پس برای نفس نشئه دیگری است که در آن اشیای ادراکی بدون ماده جسمانی موجودند.

پ. بعد عملی و رفتاری وجود انسان

ساحت عقلانیت عملی وجود انسان (عقل عملی)؛ آن عقلی که انسان را به حق دعوت می‌کند، عقل عملی است که به حسن و قبح حکم می‌کند. ادراکات اعتباری در این بعد از وجود انسان شکل می‌گیرند. گرایش به عمل نیک و اجتناب از عمل قبیح در نتیجه این ادراکات ایجاد می‌شوند.

۲-۳. معنویت

۱-۲-۳- مفهوم معنویت

«معنویت» از واژگان متداول در میان خواص و مردم عادی هست. خواص و اهل فن در عبارت‌هایی نظیر «معنویت چیست»، «دین‌داری، معنویت و اخلاق چه رابطه‌ای باهم دارند» و «رشد معنوی چیست»، از این لفظ استفاده می‌کنند. افراد عادی نیز این واژه را در ضمن جملاتی مانند «فردی معنوی»، «رهبر معنوی» و «هدایت معنوی» به کار می‌گیرند (ریان و برنارد، ۲۰۰۰).

این واژه در ادبیات معاصر نیز به طور گسترده به کار می‌رود. معمولاً در متونی که از ارتباط انسان با وجودی فراتر از جهان مادی سخن به میان می‌آید، به نحوی این واژه یا مترادف آن به چشم می‌خورد. در منابع مربوط به ادیان، روان‌شناسی، روان‌شناسی دین، تعلیم و تربیت نیز می‌توان آن را یافت. به هر حال، این واژه بیانگر یکی از ویژگی‌های آدمیان است که گاه‌وبیگاه در رفتار آدمی نمود پیدا می‌کند. همان‌گونه که شادی و غم، آرامش و اضطراب و شجاعت و جبن، خصوصیات انسان را بر ملا می‌سازند، معنویت و معنوی نیز اغلب در قلمرو انسان به کار می‌روند. قرابت معنایی سه واژه دین، اخلاق و معنویت موجب گردیده که محققان

درصد بررسی و بیان تمایز این واژگان برآیند (طالب‌زاده و میرزایی، ۱۳۹۰).

۲-۲-۳- معنویت و دین

دین و دین‌داری از مهم‌ترین ابعاد وجود آدمی سرچشمه می‌گیرد. تمام ادیان، اعم از الهی یا بشری، کم‌وبیش برنامه‌های معنوی ارائه کرده‌اند. هرچند برخی معنویت بدون دین را نیز طرح کرده‌اند (محمدی، ۱۳۹۱). این گروه معتقدند ریشه معنویت در آگاهی خاصی قرار دارد که برای فرد حاصل می‌شود. معنویت ضرورتاً پدیده‌ای دینی نیست، بلکه در توان ویژه انسان قرار دارد که می‌تواند با ارتباط با جهان به نحو خاص از آن آگاهی یابد. این نوع آگاهی نسبت به امر دیگر، بانظم و قاعده خاصی پدید نمی‌آید. این آگاهی به دریافت‌کننده، احساسی از آشکارسازی دست می‌دهد. نگاه عمیق به آنچه برای او آشکار گشته، برای بسیاری از دریافت‌کنندگان چنان تجربه‌ای روشن پدید می‌آورد که می‌تواند آن را وحی گونه توصیف کنند؛ بنابراین، معنویت دو گونه «دینی و غیردینی» دارد. طبق بیان این افراد، آنچه در معنویت جدید به روشنی تازگی دارد آن است که جدای از روان و خارج از «خود»، اغلب امر متعالی وجود ندارد. دیگر زندگی معنوی فرد در سایه روح‌القدس یا یک قدرت الهی دیگر نظام نمی‌یابد، بلکه معنویت در سایه توانایی‌ها و امکانات بالقوه خود روان آدمی شکل می‌گیرد (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴: ۷).

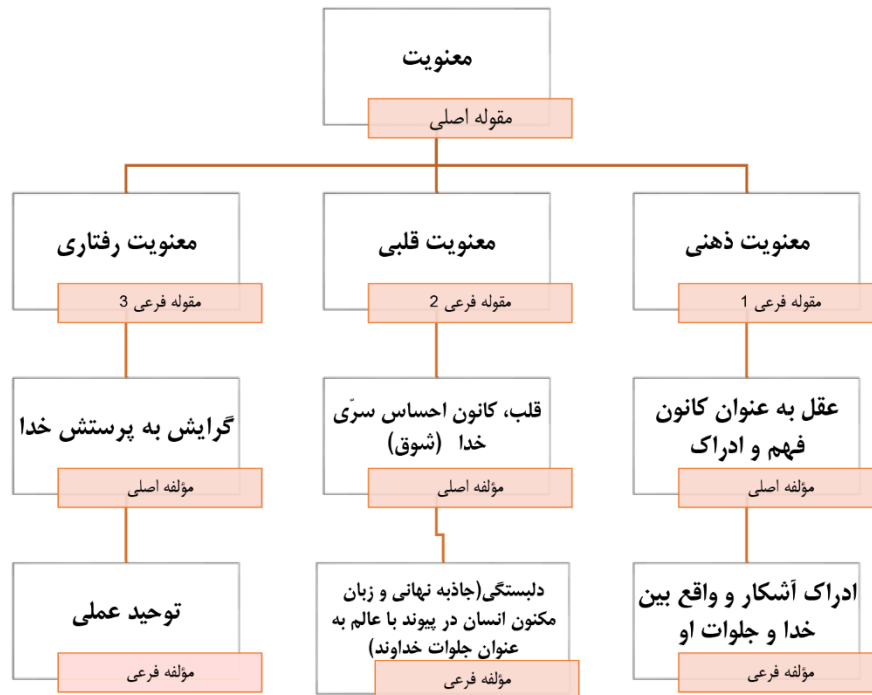
در هر صورت، معنویت همواره با ادیان قرین بوده است، به گونه‌ای که حتی امروز افراد با شنیدن واژه معنویت آن را از خدا که محور ادیان هست، جدا نمی‌دانند. هرچند در این باب کم‌وبیش تفاوت‌هایی نیز در ادیان مختلف وجود دارد (همان: ۱۰). براساس برخی برداشت‌های روان‌شناختی نیز، ادیان در معنویت انسان ریشه دارند. لازم به ذکر است که برخی ادیان و فرقه‌های غیرتوحیدی نظیر بودائیسیم، تائوئیسم و کنفوسیوس‌گرایی نیز از برنامه‌های معنوی ویژه‌ای برخوردارند (بلوم‌فیلد، ۲۰۰۹؛ کرافت، ۲۰۰۴؛ کیل، ۲۰۰۴؛ میتروف، ۲۰۰۳).

۱-۲-۳- معنویت در اسلام

دین اسلام آخرین برنامه ارسالی از سوی خدا به بندگان هست. در ادامه مؤلفه‌های معنویت، با توجه به منابع اسلامی (با تمرکز بر آرای مطرح در حکمت متعالیه) طرح شده و تعریفی از نگاه این مکتب ارائه می‌شود. پیش از بیان مؤلفه‌های معنویت، بیان این نکته ضروری است که موضوع یا محل معنویت در اسلام؛ انسان است. معنویت حالتی از مجموعه حالت‌های آدمی است که در برخی مواقع به آن دست می‌یابد؛ اما آنچه اهمیت دارد این است که بتوان درباره انبوه حالت‌هایی که از آن به نام معنویت یاد می‌شود، یا ابزاری که برای وصول به آن در نظر گرفته می‌شود، حالت‌ها و ابزارهای مناسب را انتخاب کرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲). از نظر حکمای این مکتب، گرایش به «حق» و واقعیت بیرونی، فطری انسان است؛ یعنی، انسان ذاتاً واقع‌بین و «رئالیست» است. در حقیقت منطق تعقل، انسان را به سوی عملی تحریک می‌کند که حق را در آن ببیند (طباطبائی، ۱۳۸۴، ۶۷۴: ۱). کمال واقعی انسان «همان مطلق‌شدن و رهایی از همه قیدها و در او [خدا] فانی‌شدن» است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ۱۴۵: ۱).

۳-۲-۳- مفهوم‌سازی معنویت

در اندیشه‌های انسان‌شناسی اسلامی متعالیه، ایمان و باور به توحید و معاد، مقدمه و لازمه دستیابی به «معنویت» است؛ یعنی، آنچه بدون اعتقاد به آن، زندگی بی‌معنی و عبث جلوه می‌کند. در حقیقت بدون اعتقاد به توحید و معاد زندگی پوچ و بی‌معنی است. پس از دستیابی به مقام ایمان توحیدی، از منظر انسان‌شناسی اسلامی (متعالیه)، لازم است سیر تکاملی دستیابی به معنویت، از طریق مراقبه ادامه یابد تا انسان، موفق به تحول انفسی خویش در جهت خواست و رضایت خداوند شود. در صورت موفقیت در طی مسیر مراقبه، انسان به تمرکز عملی (زهد) دست خواهد یافت؛ بنابراین «معنویت به معنای حالتی از حالات وجودی انسان است که در قالب آن، درک خداوند از طریق علم حضوری، عشق‌ورزیدن به او در قالب حب عبودی و التزام آگاهانه و اختیاری به انجام اعمالی تحقق می‌یابد که رضایت خداوند را در پی دارد و اجتناب از انجام هرگونه عملی که موجب رضایت خداوند نیست».



نمودار ۳. سلسله مراتب مضامین معنویت

الف. معنویت ذهنی

علم به حقیقت (حق)، بعد شناختی و ذهنی معنویت را شکل می‌دهند. گرایش به «حق» و واقعیت بیرونی، فطری انسان است. منطق تعقل، انسان را به سوی عملی تحریک می‌کند که حق را در آن ببیند. علم (عقل)، به عنوان کانون فهم و ادراک ذهنی در این بعد از معنویت تجلی می‌یابد. این نوع معنویت، ادراک آشکار و واقع بین انسان معنوی محسوب می‌شود.

ب. معنویت قلبی

مطلق شدن در قالب معنویت قلبی متجلی می‌شود. کمال واقعی انسان در مطلق شدن و رهایی از همه قیدها و در او [خدا] فانی شدن است. قلب، کانون احساسات و عواطف انسان معنوی محسوب می‌شود و اخلاق (جاذبه نهانی و زبان مکنون انسان در پیوند با عالم)، جلوه این بعد از معنویت به شمار می‌رود.

پ. معنویت رفتاری

دستیابی به مقام عبودیت و پرستش در بعد رفتاری معنویت تحقق می‌یابد. معنویت واقعی، به صورت پرستش تجلی می‌یابد و بنده، کسی است که تمامی اعمال او مورد رضایت و خواست خداوند است و خلاف رضای او، هیچ عملی از بنده سر نمی‌زند. گرایش به پرستش در این بعد از معنویت بروز می‌کند و توحید و تمرکز عملی، این وجه از معنویت را تشکیل می‌دهد.

۳-۳. ویژگی‌های انسان معنوی

۱-۳-۳. حالت‌های معنوی در انسان

وقتی به منابع مختلف درباره معنویت مراجعه می‌کنیم، عمدتاً معنویت را به حالت‌های خاصی؛ مانند دغدغه‌نهایی، بهت و حیرت نسبت به عالم هستی، احساس ارتباط با موجود بی‌نهایت، احساس وحدت‌یافتگی با عالم (از درون یا برون)، احساس جاودانگی، ازدست‌دادن احساس زمان و مکان و ... تعریف کرده‌اند. درحالی‌که در این زمینه توجه به اموری ضروری می‌نماید (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴):

الف. معنویت بدون اعتراف به وجود خدا معنی پیدا نمی‌کند. اگر کسی همه عمر خود را در این جهان بگذراند و به این نتیجه برسد که خدایی با علم مطلق یا قدرت مطلق ندارد - هرچند این حالت‌ها را احساس کند - چنین حالت‌هایی معنویت مقبول در دین اسلام نیست یا اصلاً معنویت بر آن صدق نمی‌کند؛

ب. غایت برنامه دینی وصول به این حالت‌ها نیست؛

ج. غایت برنامه دین اسلام، پرورش انسانی خاص هست که یکی از خصوصیات چنین انسانی، درک خدا با علم حضوری و به صورت اختیاری هست؛

د. این وصل به جهت نامحدود بودن خدا به احساس وحدت تام منجر نمی‌شود؛ به طوری که فرد خود را از ارتباط مفهومی بی‌نیاز ببیند؛

هـ. آدمی همواره حالتی ویژه با خود دارد که کم‌وبیش خصوصیات شخصیتی او را نشان می‌دهد. به‌طور کلی می‌توان گفت آدمی دو حالت اساسی دارد (همان: ۳):

۱. حالت‌های عارضی و زودگذر؛ ۲. حالت‌های دائم.

الف. حالت‌های زودگذر: همان حالت‌هایی هستند که افراد در هر صورت به آن‌ها متصف هستند و تنها بر اثر عوامل مختلف تغییر می‌کنند. عارض شدن نوع این حالت‌ها به میزان زیاد به جهان‌بینی فرد، شخصیت او و عوامل محیط بستگی دارد. بدون تردید، دین اسلام برای حالت‌های موقت روانی، تدبیر ویژه‌ای اندیشیده و تمام حالت‌های ممکن را برای انسان نپسندیده است. برخی حالت‌های انسانی مذموم شمرده شده‌اند؛ مانند غفلت و پیروی از خواسته‌های نفس و برخی ممدوح‌اند؛ همانند حالت توجه به مبدأ و معاد. در میان این حالت‌ها هر کدام که انسان را به مبدأ به گونه‌ای نزدیک کند و وجود او را توسعه داده و در مسیر اهداف انسانی سوق دهد، آن حالت در دین اسلام مطلوبیت دارد و برای پدید آمدن آن زمینه‌سازی شده است (همان: ۴).

ب. حالت‌های دائم: مراد خصوصیتی است که فرد در سایه آن‌ها در مسیر کمال مطلوب قرار می‌گیرد و بین این حالت‌ها و حالت‌های زودگذر تعامل وجود دارد. حالت‌های دائم موجب پدیدایی حالت‌های گذرا و حالت‌های گذرا موجب تقویت حالت‌های دائم می‌گردند. ایمان به خدا اولین حالت دائمی است که بدون آن چیزی به نام معنویت با تعریف اسلامی رخ نمی‌دهد. ایمان آدمی را در برنامه‌ای خاص قرار می‌دهد و عمل طبق برنامه روز به روز ایمان را تقویت می‌کند و تا به آنجا پیش می‌برد که: (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) (سوره ق، آیه ۱۶) را به عیان درک می‌کند، بلکه چیزی غیر خدا به صورت مستقل درک نمی‌کند (همان).

۲-۳-۳- نگرش دین اسلام دربارهٔ ویژگی‌های معنوی انسان

چنین نگرشی را می‌توان از برخورد برنامه دینی اسلام و رفتار پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله) و جانشینان او یعنی، دوازده امام به‌دست آورد. با نگاهی اجمالی به چنین منابعی دست‌کم به محورهای زیر دست می‌یابیم (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴):

الف. درون آدمی به‌طور ذاتی زمینهٔ دو گونه رفتار یعنی، رفتار عادی و رفتار معنوی وجود دارد. هم شواهد خارجی و رفتار آدمیان چنین امری را نشان می‌دهد و هم از آیات قرآن می‌توان این امر را به دست آورد؛ مثلاً در آیه خلقت آدم (علیه‌السلام)، وقتی خداوند از اراده خود خبر داد، ملائکه که تنها به رفتار نوع اول انسان توجه کردند، به خدا معترض شدند. وقتی خداوند ظرفیت‌های واقعی آدم (علیه‌السلام) را به ملائکه نشان داد که بدون تردید همان ظرفیت معنوی انسان هست، زبان به عجز گشودند و بر آدم (علیه‌السلام) سجده کردند؛

ب. زمینه رفتار معنوی همانند سایر زمینه‌ها وجود دارد، ولی برای شکوفایی آن، برنامه‌ای مناسب ضرورت دارد تا فرد به حالت‌های معنوی مطابق باهدف نهایی وجود خود دست یابد. به عبارت دیگر، همان‌گونه که استعداد خوردن و آشامیدن و رفتار جنسی آدمی ممکن است به‌نحو نامناسب و حتی بیمارگونه بروز کند، قوهٔ معنویت نیز چه‌بسا به شکلی بروز کند که شکلی بدلی برای صاحب آن باشد، ولی او را به چه چیزی که از به ودیعه گذاشتن نیروی معنویت مراد است، نرساند.

بنابراین، دین اسلام به مایه‌های معنوی انسان جهتی خاص می‌دهد و معنویت را به‌صورتی ویژه می‌طلبد تا انسان از میان صور مختلفی که می‌تواند برگزیند، به‌صورت صحیح معنویت دست یابد و در سایه آن به اوج شکوفایی برسد. به‌صورتی واضح‌تر، استعداد معنوی انسان در برنامه معنوی اسلام مُسَلَّم فرض شده است، ولی هر چیزی را مصداق و فرد مناسب آن ندانسته‌اند و هر برنامه‌ای را در حرکت به‌سوی مصداق مناسب ندیده‌اند؛ بنابراین، اموری مانند آرامش روانی که در یوگا و ذن مطرح شده، حیرت و آگاهی نسبت به هستی که برخی روان‌شناسان ارائه کرده‌اند و حالت‌های دلخواه فردی که در نگاه پست‌مدرن آمده، هیچ‌کدام

معنویت مطلوب، به‌ویژه صورت نهایی معنویت از لحاظ برنامه معنوی اسلام به حساب نمی‌آیند، هرچند حصول همین حالات چه‌بسا به‌طور نسبی برای ارگانسیم مفید بوده یا مطلوبیت داشته باشند (همان: ۸)؛

ج. همین ظرافت‌ها و پیچیدگی‌های وجود آدمی موجب گردیده که اسلام مقدار توانایی انسان را در شناخت خودش کافی ندانسته و برای رسیدن به اهداف نهایی به کمک او بشتابد و برنامه الهی را به او ارائه کند تا در سایه آن مسیر کمال را طی کند و بر همین اساس، اسلام برنامه دینی و معنوی خاص دارد و رهبران معنوی آن نیز افراد ویژه‌ای هستند که در صدر آن‌ها پیامبر (صلی‌الله علیه و آله) و از پی او نیز تنها دوازده امام (ع) و فاطمه زهرا (س) از چنین مقامی برخوردارند (همان: ۹).

علامه انسان فطری (معنوی) یعنی، انسان برخوردار از حالات معنوی را انسانی می‌داند که صبغه ملکوتی داشته، از تناول هجوم غرایز در امان بوده، بر اساس فکر صائب و عمل صالح، دارای حیاتی ایدئال و بالنده است. انسانی است که قداست حریم دل خود را حفظ نموده و جز خدا را در آن راه نمی‌دهد (موسوی مقدم و علی زمانی، ۱۳۹۰: ۱۸).

وی می‌گوید:

«انسان کامل فقط خدا را می‌بیند؛ یعنی، هم در افعال و هم در ملکات، صبغه الهی دارد»

(طباطبائی، ۱۳۸۵: ۶۳ - ۶۷).

این انسان، در نظامی زندگی می‌کند که کثرت هستی، تجلی وحدت مطلق است؛ یعنی کثرتی وجود ندارد. هرچه هست، همان ذات حق است و بس و مابقی اسما، صفات و آیات او هستند. انسان کامل انسانی است که وجودش، «بیت‌الله» است. انسانی است که «طبع و غریزه‌اش، به‌طور کامل در اختیار فطرتش قرار دارد؛ یعنی، امام او عقل و فطرت است نه غریزه و طبیعت» (آزادیان، ۱۳۸۵: ۱۴۴). انسان کامل از دیدگاه علامه انسانی است که پس از طی مسیر انسانیت (فطرت)، از شفافیت در سخن، هدف، مقصد و مقصود بهره‌مند است. او پس از این مسیر، هم به‌خوبی سخن می‌گوید و هم سخن خوب و پسندیده می‌گوید. امور

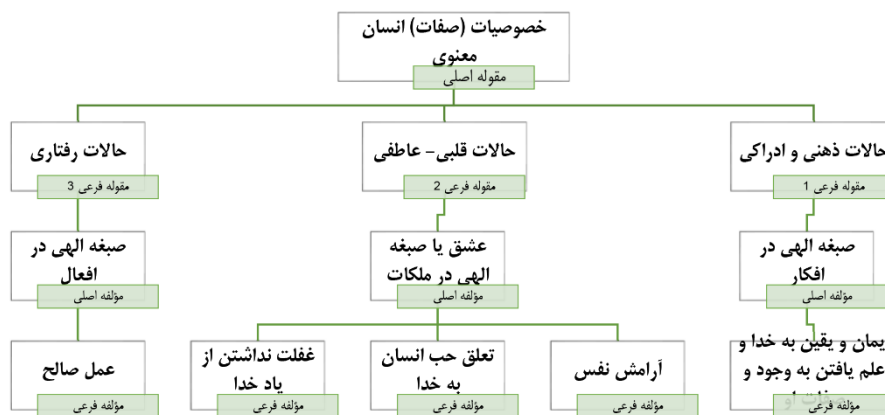
مفهوم سازی گردشگری معنوی با تأکید ... ۱۵۳

زندگی وی، هدفمند می شود و در همه مسیرش، مقصود واقعی را پی می گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۲ و ۹۳).

انسان کامل، تجلی توحید و قطب نمای آن است؛ یعنی، در نگرش، کنش و منش، تجلی حق و توحید است. علامه طباطبائی، چنین انسانی را انسان فطری یا معنوی می نامد و می گوید: «انسان فطری، خوشبختی و سعادت خود را بازگشت به همان سرمنزل اولش می داند و باید فقط در برابر او خضوع نماید و عواطف انسانی را به مقتضای فطرت و تأیید عقل انجام دهد» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ۷۹: ۱).

۳-۳-۳- مفهوم سازی انسان معنوی

در اندیشه های اسلامی (متعالیه)، انسان معنوی انسانی است آگاه به نفس خود و فارغ از نفسانیات یعنی، انسانی که با سیر مسیری در نفس خویش، در قالب علم حضوری به خدا علم پیدا کرده، تحول انفسی یافته و در اعمال خود به تمرکز عملی رسیده است. چنین انسانی از طریق معرفت انفسی به معرفت الله دست یافته و با فنای در ذات او، انقطاع کامل و غفلت از نفس خویش پیدا کرده و به توجه تام به خدای سبحان نائل گردیده است.



نمودار ۴. سلسله مراتب مضامین خصوصیات انسان معنوی

الف. حالات ذهنی و ادراکی انسان معنوی

علم؛ ویژگی بارز انسانی است که به معنویت دست یافته است. حالت ذهنی و ادراکی انسان معنوی به گونه‌ای است که وی به وجود و صفات خدا علم و خشوع قلبی پیدا می‌کند؛ صبیغه الهی در افکار می‌یابد، ایمان و باور به خدا پیدا کرده و وجود و صفات او را درک می‌کند؛ به نحوی که هیچ تردیدی در مورد این صفات برای انسان معنوی باقی نمی‌ماند.

ب. حالات قلبی و عاطفی انسان معنوی

حالت قلبی و عاطفی انسان معنوی در قالب اخلاص (تحول انفسی) متجلی می‌شود. انسان معنوی، انسانی است که در اثر دستیابی به معنویت، به حالات قلبی خاصی دست یافته است. عشق یا صبیغه الهی در ملکات دارد و غفلت نداشتن از یاد خدا (هیچ امری در زندگی او را از یاد خدا غافل نمی‌کند) و آرامش نفس (نفس او آرام می‌شود و هیچ دغدغه و نگرانی جز رضایت و محبت خداوند به سراغ انسان نمی‌آید) از دسته ویژگی‌های قلبی او است؛ در نتیجه حب انسان معنوی به خدا تعلق می‌گیرد و همه چیز را از نظر عملی و نظری در طول خداوند می‌بیند و نه در عرض او.

پ. حالات رفتاری انسان معنوی

زهد (تمرکز عملی)، مشخصه رفتاری انسان معنوی است. انسان معنوی، انسانی است که در اثر دستیابی به معنویت، اعمال و افعال خاصی را انجام می‌دهد و از انجام اعمال خاصی اجتناب می‌کند. انسان معنوی صبیغه الهی در افعال دارد؛ به این معنا که عمل صالح از او سر می‌زند (خروج انسان از بند هوا و هوس و خواسته‌های غیر و انجام ارادی، آگاهانه و مشتاقانه اموری که جلب رضایت خداوند را در پی دارد و اجتناب از اموری که رضایت خداوند در آن نیست).

۴-۳. راه دستیابی به معنویت

۱-۴-۳- مؤلفه‌های طریقه دستیابی به معنویت در اسلام

الف. خدا

آغاز و پایان معنویت در اسلام به خدا ختم می‌شود. اولین قدم در معنویت اسلامی، پذیرش موجودی برتر و اثربخش تام در زندگی انسان و عالم هستی هست. بدون اعتراف اجمالی به

چنین واقعیتی، معنویت اسلامی شروع نمی‌شود (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴). در قرآن می‌خوانیم: (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (سوره حدید، آیه ۳). آیات اول سوره عصر نیز آغاز حرکت انسان را به نحو صحیح بیان می‌کند که باایمان به خدا شروع می‌شود و با خصوصیات ویژه‌ای پایان می‌یابد. برخی خصوصیات آن به طور پراکنده در متون دینی نظیر قرآن و روایات آمده است؛ مثلاً در قرآن ویژگی‌هایی برای خدا ذکر شده که انسان در سیر معنوی خود دقیقاً به مفاد آن‌ها علم پیدا می‌کند، به گونه‌ای که دیگر تردید در وجود او باقی نمی‌ماند. ویژگی‌های روانی او نیز صورتی خاص می‌یابد، به گونه‌ای که هیچ امری در زندگی او را از یاد خدا باز نمی‌دارد، نفس آرام می‌شود و دیگر دغدغه‌ای سراغ او نمی‌آید. اینکه خدا فرموده ما از رگ گردن به تو نزدیک‌تریم، چنین رابطه‌ای را در عالی‌ترین حد ممکن درک می‌کند و صفات جمال و جلال خدا را می‌فهمد و تسلیم محض می‌شود و سؤالی برایش باقی نمی‌ماند؛ یعنی از آن نقطه‌ای هم که حضرت ابراهیم فرمود: «خدایا به من نشان بده که چگونه مردگان را زنده می‌کنی» می‌گذرد و در مسیر مستقیم با سرعت وصف‌ناپذیر در محضر خدا به حرکت درمی‌آید (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴: ۷).

ب. وساطت

دستیابی به مراتب معنویت در اسلام به‌ویژه در میان شیعیان، حداقل در برخی مراحل آن، بدون واسطه میسر نیست. فرمایش امام رضا (علیه‌السلام) که فرمودند: «من از شروط کلمه لا اله الا الله هستم»، دقیقاً به همین نکته مهم اشاره می‌کند. ذکر چند نکته در این رابطه می‌تواند به روشن‌تر شدن موضوع کمک کند (همان: ۸):

۱. ارتباط ذاتی: انسان با خدا ارتباط ذاتی دارد؛ به این معنا که در ذات خود به‌علت

خود وابستگی تام دارد؛

۲. آشنایی ذات با خالق: انسان در این آشنایی ذاتی و اعتراف به وجود و سلطنت،

به واسطه نیاز ندارد؛ یعنی اگر پیامبر (صلی‌الله علیه و آله) و امام (علیه‌السلام) هم

نباشد، چنین ارتباط و شناخت ذاتی برای انسان وجود دارد. ظاهراً وجود یا نبود این

رابطه و شناخت جنبه مقدمی دارد و امری غیر اختیاری هست و وجود آن برای

افراد انسان نسبت به همدیگر موجب ارزشمندی نمی‌شود و فعلیت آن برای انسان نسبت به نقطه نهایی امری بالقوه به حساب می‌آید؛

۳. رابطه از راه دور و مفهومی: در این نوع رابطه هرچند انسان می‌تواند بدون نیاز به واسطه باخدای خود ارتباط برقرار کند؛ مثلاً او را صدا بزند، ولی انتخاب مفاهیم که نمود باور انسان درباره خدا هستند، باید از شناختی صحیح ناشی شود تا پیش برنده باشد. در قرآن برخی باورهای نادرستی که نسبت به خدا در انسان وجود دارد، ذکر شده است: «انسان را وقتی خدا می‌آزماید و روزی او را تنگ می‌گیرد، می‌گوید: خدا مرا خوار گردانید» (سوره فجر، آیه ۱۵). یا وقتی از حضرت علی (علیه السلام) پرسیدند، توحید چیست؟ حضرت در پاسخ فرمودند: «توحید آن است که خدا را توهم نکنی؛ یعنی، او را به گونه‌ای خاص به ذهن نیآوری و عدل آن است که خدا را متهم نکنی». ظاهراً آدمی در وصف مفهومی خالق و کیفیت ارتباط خود با او دچار اشتباه می‌شود؛ بنابراین در دریافت این مفاهیم و انطباق آن‌ها بر خداوند به انسانی نیاز دارد که در حد تام ظرفیت انسان، این رابطه را بداند. هرچند در فهم برخی مفاهیم؛ مانند «وجود خدا، قدرت، رازقیت» به طور عام، دچار مشکل نمی‌شود و رابطه‌ای ناقص می‌تواند با خدا برقرار کند؛ بنابراین نوعی وساطت که از نوع واسطه در اثبات هست، بی‌تردید در زندگی انسان‌ها ضرورت دارد و بدون آن آدمی به سختی به اوصاف خداوند دست می‌یابد (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴: ۹)؛

۴. رابطه عملی و برنامه‌ای: یعنی، ارائه برنامه تربیت معنوی که انسان را به کمال مقصود می‌رساند. همچنین کمک به انسان در برخی شرایط به صورت تکوینی تا آدمی همواره در مسیر مستقیم قرار گیرد. این برنامه، ضرورتاً باید منشأ حیانی داشته باشد؛ هر برنامه دیگری که از عقل بشری سرچشمه گیرد، ممکن است انسان را به جایی برساند که به جای شکوفاشدن، به پژمردگی بگراید؛ پس این رابطه نیز از نوع رابطه در اثبات هست (همان)؛

۵. وصول و رابطه واقعی: در وصول واقعی و ارتباط وجودی طبق قاعده و بیان روایات،

این رابطه واقعی و بدون واسطه هست. هر چند ممکن است در تسهیل رابطه افرادی

مانند پیامبر و اوصیای او کمک کنند و موانع را برطرف نمایند (همان: ۱۰)؛

۶. تدرّج در رابطه: همان گونه که گذشت، رابطه اختیاری انسان در آغاز با رابطه مفهومی

و وصفی آغاز می‌شود و در قالب یک برنامه همه‌جانبه و مؤثر در ابعاد وجودی انسان

به پیش می‌رود و در نهایت، به لقای تام و درک حضوری و اختیاری منجر می‌شود. مراد

از معنویت اسلامی، هر دو قسم اول و دوم است، ولی مقصود رابطه‌ای که در برخی

شرایط اضطرابی و بدون اختیار آن را درک می‌کند، نیست (همان).

ج. دستیابی به معنویت در سایه برنامه خاص

طراح هر برنامه، هدفی خاص را از برنامه خود دنبال می‌کند. هر برنامه‌ای بسته به آگاهی و

شناخت برنامه‌ریز نسبت به موضوع آن، از ویژگی‌هایی خاص معطوف به هدف برخوردار

خواهد بود. در محدودیت شناخت انسان نسبت به خود و جهان پیرامون تردیدی وجود ندارد.

هر برنامه‌ای توسط هر گروهی تدوین شود، حداقل دو امر مهم در آن لحاظ می‌شود: ۱-

هدف؛ ۲- شرایط و خصوصیات کسانی که برنامه برای هدایت و پرورش آن‌ها تدوین شده

است. هدف را برنامه‌ریز در نظر دارد. هدف، همان غایتی است که برنامه‌ریز می‌خواهد

موضوع را به آنجا برساند. بی‌تردید خود برنامه‌ریز چنین هدفی را باید به‌روشنی بداند، هر چند

موضوع و فرد تحت برنامه از چنین هدفی اطلاع نداشته باشد (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴: ۱۱).

برنامه دینی و فراگیری که از ناحیه خداوند برای سیر آدمی تا مرحله رشد نهایی آمده، تمام

خصوصیات یک برنامه کامل را داراست؛ یعنی، خلقت انسان هدفمند است، چنان که در آیه

قرآن آمده است: «من جن و انس را تنها به منظور عبادت خود آفریده‌ام.» (سوره ذاریات، آیه

۵۶) یا خداوند می‌فرماید: «آیا پنداشته‌اید که ما شما را بدون هیچ هدفی خلق کرده‌ایم و شما

به‌سوی ما باز نمی‌گردید؟» برنامه دینی که در شریعت اسلام ارائه شده نیز در راستای همین

هدف قرار دارد؛ یعنی، در ابعاد مختلف گام به گام، انسان را مرحله به مرحله به پیش می‌برد تا

به مقصد نهایی برساند (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴: ۱۱).

د. ملاقات یا ادراک شهودی

انسانی که به منتهای مراتب معنویت دست می یابد، به ملاقات خداوند نائل می شود. حضرت علی (علیه السلام) در جواب ذعلب که گفت: آیا خدا را دیده ای. فرمود: من خدایی را که نبینم عبادت نمی کنم (اصول کافی، ج ۱، روایت ۶).

از آنچه در باب ادراک از دیدگاه علامه طباطبائی (ره) بیان گردید، می توان دریافت که ادراک پدیده ای روانی است؛ یعنی، موجود درک کننده روح است. هر فردی وقتی حکم به دیدن یا شنیدن می کند درحقیقت از چیزی خبر می دهد که با او ارتباط پیدا می کند. به همین صورت علی (علیه السلام) وقتی می گوید من خدا را می بینم، می توان آن را به این معنا دانست که «من در وقت عبادت باخدای خود ارتباط پیدا می کنم»، این ارتباط از نوع ارتباط از راه دور نیست؛ زیرا این ارتباط را همه افراد انسان می توانند داشته باشند. به علاوه، مراد حضرت، آن ارتباط وجودی خام و اولیه ای که هر انسانی باخدای خود دارد نیست؛ زیرا این ارتباط نیز در وجود همه انسان ها به ودیعت گذاشته شده است؛ بنابراین می توان گفت: این ارتباط از نوع ارتباط وجودی است که در سایه عمل به برنامه اسلام حاصل می شود و با ارتقای مراتب معنوی وجود آدمی رخ می دهد (نارویی نصرتی، ۱۳۸۴: ۱۲).

- نقش قلب در دریافت شهود

توجه به قلب به عنوان مرکز احساسات و عواطف، در فرهنگ اسلامی جایگاه ویژه ای دارد. آیه ۳۷ سوره قاف می گوید که «تنها کسانی متذکر می شوند که قلب دارند یا می شنوند، درحالی که شاهد هستند». در روایات معصومین نیز علم آموزی به قلب نسبت داده شده است؛ مانند حدیثی که می فرماید: «علم نوری است که خداوند در قلب کسی که بخواهد هدایتش کند، به ودیعه می نهد» (رحیم پور و یآوری، ۱۳۸۹).

- خطا در علم شهودی

بروز خطا در علم شهودی به دو علت زیر امکان پذیر است:
الف. اولین علت مربوط به منبع واردات است؛ به این صورت که دسته ای از واردات قلبی از جانب حق تعالی نیست، بلکه از جانب شیاطین جنی و انسی هستند. ابن عربی در فصل مجزایی

تحت عنوان «فی معرفه الخواطر الشیطانیة»، اقسام و خصوصیات این خطورات و وساوس شیطانی را برمی‌شمرد و به سالکان، به‌ویژه نو واردان و متوسطان نسبت به شهود نادرست هشدار می‌دهد (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۴، باب ۵۵). علامه (ره) نیز وجود الهاماتی با منبع شیطانی را می‌پذیرد و در تفسیر آیه ۱۲۱ سوره انعام، توضیح می‌دهد که شیطان‌ها هم وحی می‌کنند و با وحی خود هدایت الهی را به فساد می‌کشند؛ به این معنا که راه باطلی را به جای راه حق نشان می‌دهند یا باطل را با وحی الهی مخلوط می‌کنند و به شخص القا می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۲۳۱-۲۳۰: ۵)؛

ب. دومین علت بروز خطا در علم شهودی، برداشت نادرست از مشاهدات است. یک دسته از مشاهدات سالکان، مکاشفات صوری (مانند مشاهده ارواح به صورت متجسد) است که در عالم مثال یا خیال و از طریق حواس پنج‌گانه صورت می‌گیرد. نور، سبب کشف و ظهور است و خداوند خیال را نوری قرار داده که به واسطه آن تصویر هر چیزی درک می‌شود؛ به‌همین دلیل است که خیال هرگز خطا نمی‌کند؛ اما همچنان که گاهی فکر در تعبیر حس دچار خطا می‌شود، عقل هم ممکن است در تعبیر خیال خطا کند و ادراک نادرستی از کشف و مشاهده دریافت نماید. علامه (ره) این خطا را محتمل می‌داند و معتقد است نفس که با عالم مثال که عالم اسباب و علل عالم ماده است سنخیت دارد، در صورت قطع ارتباط با عالم ماده (مانند حالتی که در خواب برای انسان اتفاق می‌افتد) با این عالم مرتبط می‌شود. نفس کامل که قدرت درک مجردات را با همان تجرد عقلی دارد، علل و اسباب را به‌طور کلی درک می‌کند، ولی نفسی که به این پایه از کمال نرسیده، حقایق کلی را با صورت‌های جزئی مشاهده می‌کند. در مواردی هم نفس در مشاهدات خود تصرف می‌نماید (رحیم‌پور و یآوری، ۱۳۸۹: ۸).

از دیدگاه علامه طباطبائی (به‌عنوان یکی از حکمای پیرو مکتب حکمت متعالیه)، معیارهایی را می‌توان برای کشف و رفع خطاهای احتمالی ادراک شهودی به کار گرفت؛ از دسته این معیارها و ملاک‌ها عبارت‌اند از ۱- شرع؛ ۲- معرفت عقلی؛ ۳- اولیای الهی؛ ۴- شهود خداوند (رؤیت) (همان: ۹).

۲-۴-۳- مفهوم‌سازی طریقه دستیابی به ویژگی‌های انسان معنوی

از دیدگاه اسلامی (متعالیه)؛ مراقبه، شاهراه سیر انفسی و دستیابی به معنویت و اتصاف به صفات انسان معنوی است. راه‌های دستیابی به مراتب معنوی از طریق مراقبه را می‌توان در قالب دو دسته کلی «الزامات شناختی و ذهنی مراقبه» که درحقیقت، آمادگی فرد را برای تحقق اهداف مراقبه افزایش می‌دهد و «روش عملی اجرای مراقبه» که فنون اجرایی مبادرت به مراقبه به‌منظور تحصیل مراتب اتصاف به صفات انسان معنوی را نشان می‌دهد، طبقه‌بندی نمود. از علی علیه‌السلام نقل است که می‌فرماید: «اللهم قو علی خدمتک جوارحی و اشدد علی العزیمه جوانحی و هب لی الجد فی خشیتک و الدوام فی الاتصال بخدمتک». براین اساس بعد جوانحی ناظر بر ابعاد ذهنی و ادراکی و خیالی است که باید تشدید و تقویت شوند و بعد جوارحی ناظر بر جسم و قوایی است که باید تقویت شوند درحالی که هر دو باعث جدیت انسان در خشیت خداوند و استمرار تلاش خدمت به خداوند می‌شود.

الف. الزامات شناختی و ذهنی مراقبه

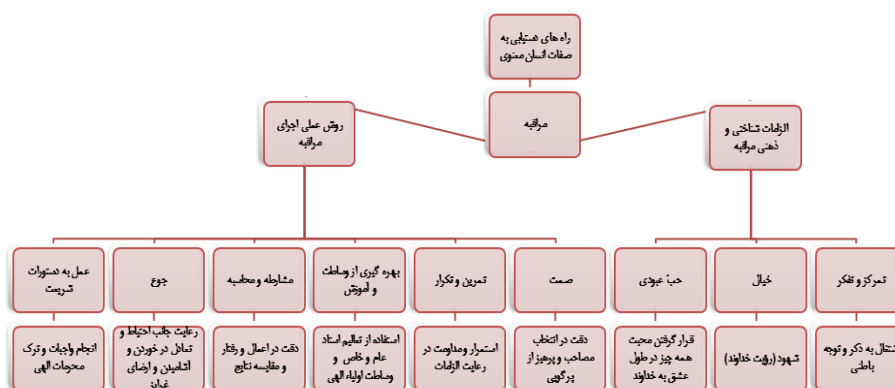
بعد جوانحی تلاش برای دستیابی به صفات انسان معنوی در قالب الزامات شناختی و ذهنی مراقبه مشخص می‌شود. ایجاد آمادگی مراقبه و دستیابی به نتایج موردنظر از آن، از طریق تمرکز و تفکر و زمینه‌سازی ذهنی و روحی میسر می‌شود. تمرکز و تفکر؛ خیال (رؤیت خداوند) و حب عبودی در این بعد، انسان را در دستیابی به صفات معنوی یاری می‌نماید. این هدف از طریق اشتغال به ذکر و توجه باطنی به‌سوی حضرت حق، شهود حضرت حق (که علامه از آن به «رؤیت خداوند» تعبیر نموده‌اند) و قرار گرفتن محبت همه‌چیز در طول عشق به خداوند و نه در عرض آن، قابل دستیابی است.

ب. روش عملی اجرای مراقبه از دیدگاه انسان‌شناسی اسلامی (متعالیه)

بعد جوارحی تلاش برای دستیابی به صفات انسان معنوی، نمایانگر روش عملی اجرای مراقبه است. تسهیل مراقبه با بهره‌گیری از یک برنامه عملی، عمل به شریعت و از طریق تدرّج (تمرین و تکرار)، آموزش و وساطت صورت می‌پذیرد و از طریق عمل به دستورات شریعت، صمت، جوع، مشارطه و محاسبه، تمرین و تکرار و بهره‌گیری از آموزش و وساطت؛ میسر

مفهوم سازی گردشگری معنوی با تأکید ... ۱۶۱

می شود. دستیابی به صفات انسان معنوی به واسطه انجام واجبات و ترک محرمات الهی، دقت در انتخاب مصاحب و پرهیز از پرگویی و مصاحبت های غیر ضروری، پرهیز از پر خوری و رعایت جانب احتیاط و تعادل در خوردن و آشامیدن و به طور کلی ارضای غرایز، دقت در اعمال و رفتار و مقایسه نتایج رفتار عملی با الزامات مقرر، استمرار و مداومت در رعایت الزامات مراقبه تا شکل گیری ملکه (نهادینه شدن) و استفاده از تعالیم استاد عام و خاص در مسیر عملی مراقبه و بهره گیری از وساطت اولیای الهی به عنوان واسطه های فیض خداوند محقق می شود.



نمودار ۵. سلسله مراتب مضامین طریقه دستیابی به معنویت

۳-۵. گردشگری معنوی

تاکنون از گردشگری (توریسم) تعاریف متعددی صورت پذیرفته و انواع مختلفی برای آن ذکر گردیده است. در تعاریف استاندارد گردشگری، عوامل زیر به منظور طبقه بندی انواع و ویژگی های هر کدام از گونه های گردشگری ملاحظه می شوند:

«زمان، مکان (فاصله)، تابعیت، انگیزه (هدف) سفر، فصل گردشگری، شکل و سازمان دهی سفر، وسیله نقلیه، نوع و محل اقامت، مقصد و موضوع گردشگری» (اسمیت، ۲۰۰۳).

با استفاده از معیارهای فوق، می‌توان هر کدام از گونه‌های گردشگری - از آن میان گردشگری معنوی- را در قالب خاصی تعریف نموده و آن را از سایر گونه‌ها، متمایز نمود. از یک منظر، می‌توان گردشگری را در قالب دوشاخه اصلی «گردشگری انبوه» و «گردشگری با علایق خاص» طبقه‌بندی کرد (تیموتی و اولسن، ۲۰۰۶). گردشگری با علایق خاص، انواع مختلفی از گردشگری را در برمی‌گیرد که براساس تعاریف استاندارد که تاکنون از گردشگری و گردشگری معنوی ارائه شده، گردشگری معنوی یکی از آن‌ها به شمار می‌رود. امروزه اسناد شفاهی و مکتوب بسیاری وجود دارد که مؤید کسب تجارب معنوی در سفر توسط گردشگران در طول تاریخ، یا سفر به منظور شرکت در فعالیت‌های معنوی که در مقصدهای گردشگری مختلف برگزار می‌شوند، هست (هلمن، ۲۰۱۱؛ بلوم‌فیلد، ۲۰۰۹؛ اسمیت و کیلی، ۲۰۰۶؛ استریتول، ۲۰۰۶؛ تیموتی و اولسن، ۲۰۰۶؛ شیکلی، ۲۰۰۲؛ بورتون، ۱۸۵۵).

با این وجود، برخلاف سایر بخش‌های گردشگری، در حال حاضر آمار مدون و قابل اتکایی برای گردشگری معنوی یا حتی تعریفی جامع از این گونه گردشگری در دست نیست. در ادبیات موجود گردشگری، گردشگران معنوی به طرق مختلفی معرفی می‌شوند؛ آن‌ها عمدتاً تحت عنوان جست‌وجوگر، زائر، ماجراجو و ... طبقه‌بندی می‌شوند (حق و جکسون، ۲۰۰۹: ۱۴۲).

در حقیقت، با وجود اینکه انسان‌ها تاکنون برای دستیابی به معنویت و آرامش، طرق مختلفی را آزمون نموده و از روش‌های متعددی بهره گرفته‌اند و گردشگری نیز از دسته روش‌هایی است که امروزه برای آن، کارکردهایی در زمینه مذکور بیان می‌شود؛ با توجه به تقسیم‌بندی‌هایی که از انواع «گردشگری معنوی» در ادبیات موجود گردشگری صورت گرفته، می‌توان دریافت که در حال حاضر عمده تعاریف و چارچوب‌هایی که در این حوزه ارائه می‌شوند گردشگری معنوی را یا مترادف با «گردشگری مذهبی»^۱ و زیارتی^۲ در نظر

1. Religious Tourism
2. Pilgrimage Tourism

گرفته یا سفرهایی که با بازدید از معابد و مکان‌های مقدس ادیان و فرقه‌های مذهبی قدیمی و نوظهور غیرالهی (مانند هندوئیسم، بودائیسم، آنیسم [مذاهب قبیله‌ای] و ...) و شرکت در مناسک و آئین‌های آن‌ها همراه است را در زمره انواع گردشگری معنوی؛ طبقه‌بندی می‌نمایند (بلوم‌فیلد، ۲۰۰۹؛ کرافت، ۲۰۰۴؛ کیل، ۲۰۰۴؛ میتروف، ۲۰۰۳). در ادامه، نمونه‌هایی از طرز تلقی موجود در خصوص گردشگری معنوی و تعاریف و طبقه‌بندی‌هایی که براساس آن، از این گونه گردشگری در سراسر دنیا صورت پذیرفته، اشاره می‌شود:

الف. گردشگری معنوی به‌مثابه نوعی گردشگری مسئولانه که در قالب آن، به رسوم و عقاید جامعه محلی، احترام گذاشته می‌شود؛

مردم محلی آنانگو^۱ در پارک ملی کاتا تاجوتا^۲ در استرالیا، گردشگران را از طریق گذر از مسیرهای مشخص و مراکز تفریحی ازپیش طراحی شده به آموزش رسوم و ارزش‌های معنوی دعوت می‌کنند. آن‌ها برای جلوگیری از آسیب دیدن معنویات مردم محلی، مسائل حفاظتی و مدیریتی را به‌خوبی رعایت می‌کنند. این کار موجب برانگیختن حساسیت گردشگران نسبت به رسوم و عقاید جامعه محلی و مسئولانه برخورد کردن آن‌ها می‌شود (مطالعه سازمان جهانی جهانگردی: گردشگری معنوی و توسعه پایدار، ۲۰۱۳).

ب. گردشگری معنوی به‌مثابه نوعی گردشگری مسئولانه که در قالب آن، گردشگر از مکان‌های مقدس بازدید کرده و در آیین‌های مذهبی شرکت می‌کنند؛

نقاشی روی کتیبه بین هنرمندان محلی در شهر بنگال^۳ در کشور هند شهرت دارد. آن‌ها همچنین به نقالی و داستان‌سرایی که شامل داستان‌هایی از خدای هندوکریشنا بود، می‌پردازند. در حال حاضر ۶۵ خانواده در این روستا، به کارهای هنری مشغول هستند که موجب جاودانه کردن نقل داستان‌های دینی و سکولار، هم برای مخاطبین ملی و هم بین‌المللی شده و همچنین موجبات تضمین استمرار این جنبه از میراث معنوی را فراهم نموده است (همان).

1. Anangu

2. Kata Tjuta

3. Bengal

ج. گردشگری معنوی به مثابه زیارت در سراسر دنیا، مقصدهای گردشگری متعدد و مختلفی وجود دارند که برای پیروان ادیان وحیانی و الهی و یا پیروان فرق غیرالهی، مقدس شمرده می‌شوند. بازدید از این مکان‌ها و مقصدها که در ادبیات گردشگری، اصطلاحاً «زیارت» نامیده می‌شود؛ یکی از مهم‌ترین تعاریفی است که در حال حاضر از گردشگری معنوی در ادبیات صورت پذیرفته است؛ برای مثال سانتیاگو دو کامپوستلا^۱ به عنوان مقصد زیارتی شناخته می‌شود که به راه سنت جیمز^۲ معروف است. اعتقاد بر این است که سانتیاگو جایی است که سنت جیمز فرستاده حضرت عیسی مسیح در آنجا مدفون است. قدمت این زیارت به قرون وسطی بازمی‌گردد. حرکت به سمت راه سنت جیمز همچنان ادامه دارد. طبق آمار دفتر زائرین در سانتیاگو دو کامپوستلا، بیش از ۱۲۵۰۰۰ زائر در سال ۲۰۰۸ ثبت شده است (تیلسون، ۲۰۰۵).

مثال دیگری که در مورد این نوع طبقه‌بندی از گردشگری معنوی می‌توان بیان نمود، سفر به مکان‌های مقدس در جست‌وجوی راه‌حلی برای مشکلات روزانه و افزایش کیفیت زندگی است (تیموتی و اولسن، ۲۰۰۶). اجتماع سالانه در پاکستان در شهر راینید که در آن بیش از ۲ میلیون مسلمان باهم ملاقات می‌کنند و تجمعات مشابه و اجتماعات کوچک‌تر در طول تعطیلات عید پاک در شهرهای سیدنی، ملبورن، بریزبن و پرت استرالیا نمونه‌هایی از این نوع سفرها محسوب می‌شوند. مسلمانان در زیارت، به مقابر خاص، زیارتگاه‌ها، مساجد یا صومعه‌ها می‌روند. رایج‌ترین شکل گردشگری معنوی در ایران حج یا عمره است (حق و جکسون، ۲۰۰۹).

۱-۵-۳. تعریف سنتی گردشگری معنوی

معروف‌ترین تعریفی که از «گردشگر معنوی» در ادبیات گردشگری ارائه شده، عبارت است از:

«فردی که از محلی خاص خارج از محیط معمول زندگی‌اش، به قصد رشد و ارتقای معنوی

1. Santiago de Compostela
2. St. James

مفهوم‌سازی گردشگری معنوی با تأکید ... ۱۶۵

و بدون اجبار مذهبی بازدید می‌کند؛ این گردشگر ممکن است مذهبی، غیرمذهبی، روحانی یا تجربی باشد؛ اما صرف‌نظر از دلیل اصلی سفرش باید در جست‌وجوی یک مفهوم خدایی یا وجودی برتر باشد (حق و جکسون، ۲۰۰۹: ۱۴۵).

اگرچه ادبیات موجود به‌طور مستقیم به طبقه‌بندی زائران و گردشگران مذهبی به‌عنوان گردشگران معنوی نمی‌پردازد؛ اما برخی از نویسندگان پیشنهاد کرده‌اند، هم گردشگران مذهبی و هم زائران، به‌عنوان زیرمجموعه‌ای از گردشگران معنوی در نظر گرفته شوند (شار پلی و جیپسون، ۲۰۱۱؛ راج و مورفه، ۲۰۰۷؛ تیموتی و اولسن، ۲۰۰۶؛ شیکلی، ۲۰۰۲).

۲-۵-۳. تعریف مفهومی گردشگری معنوی بر مبنای آرای انسان‌شناسی اسلامی (متعالیه)

تلخیص و نتیجه‌گیری از تمامی سازه‌های پیش‌گفته در نهایت ما را به تعریف مفهومی زیر از گردشگری معنوی نائل می‌گرداند:

سیر آفاقی به‌منظور تسهیل تحقق اهداف سیر انفسی، براساس ادراک ذهنی؛ احساسی، عاطفی و رفتاری انسان معنوی که گردشگر در قالب آن، تلاش می‌کند تا به انسانی عالم به صفات خداوند در قالب علم حضوری و حصولی، خود شناخته و عالم به حالات خود و درعین‌حال، بی‌توجه به نفسانیات و متوجه و عاشق خداوند و برخوردار از تمرکز عملی در مسیر دستیابی به رضایت پروردگار و کمال مطلق، تبدیل‌شده و بر اساس توجهات ذهنی و عینی قبل، حین و پس از سفر، پیمودن این مسیر را برای خود ساده‌تر نماید.

۴. تعریف عملیاتی گردشگری معنوی

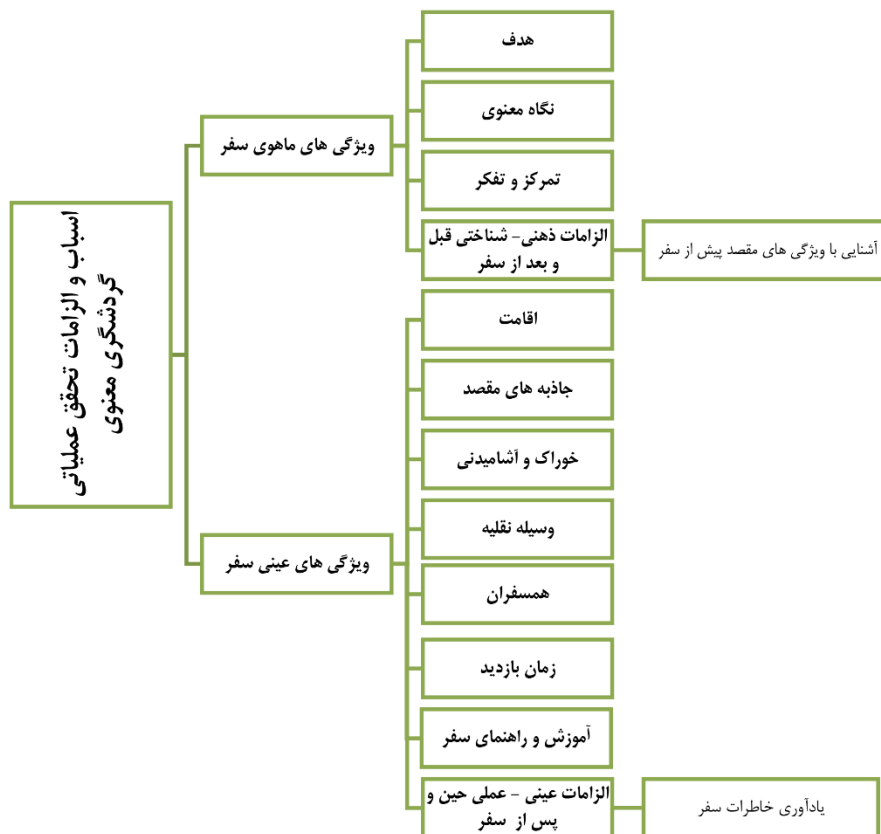
افرادی که عادات درست و نادرست متعددی دارند و این عادات، موجب وابستگی آن‌ها به انواع امکانات مادی می‌شود؛ عمده وقت خود را در سفر نیز ناچار به برآوردن و انجام همین عادت‌ها سپری خواهند کرد و چه‌بسا با توجه به دشواری تأمین بسیاری از امکانات و لوازمات معمول زندگی در خارج از محل سکونت، سفر برای آن‌ها به موضوعی بسیار پرمشقت تبدیل شود. براین‌اساس می‌توان این‌گونه استنباط نمود که در صورتی اهداف تعریف‌شده برای گردشگری معنوی (در قالب تعریف مفهوم‌سازی شده در این مطالعه)، در

یک سفر تحقق خواهند یافت که معنویت، با ویژگی‌هایی که اندیشمندان مسلمان برای آن قائل هستند به عنوان مظهر؛ در ظرف‌ها و متعلقات مختلفی در قالب سفر، شکل گرفته و ایجاد شود. این ظرف‌ها، اسباب و لوازم تحقق اهداف گردشگری معنوی در سفر محسوب می‌شوند. در این مطالعه، با تعمیم مبانی آرای حکمای مسلمان؛ ورودی مقدماتی به تعریف عملیاتی گردشگری معنوی متشکل از مؤلفه‌های گردشگری معنوی و اسباب و الزامات تحقق اهداف گردشگری معنوی اقدام گردیده که در آن الزامات و اسباب گردشگری معنوی، در دو گروه کلی جوارحی (تسهیلات سفر یا مؤلفه‌های تور) و جوانحی (مؤلفه‌های ماهوی سفر) به شرح نمودار شماره ۷ طبقه‌بندی شده‌اند.

مطابق آن گردشگری معنوی عملیاتی از مؤلفه‌هایی همچون هدف سفر معنوی، نگاه معنوی، تمرکز و تفکر گردشگر، هم‌سفران معنوی، الزامات ذهنی قبل و پس از سفر، معنویت مقصد و جاذبه‌ها، معنویت زمان سفر، وسیله سفر، محل اقامت، خوراک و آشامیدنی و نهایتاً، الزامات عینی قبل و پس از سفر شامل تکرار سفر و یادآوری خاطرات پس از سفر معنوی و نیز آموزش و راهنمای سفر معنوی تشکیل شده است. بدین ترتیب، چارچوب تعریف عملیاتی «گردشگری معنوی» یا به عبارت دیگر، «دستیابی به معنویت از طریق سفر»، مطابق نمودار ۶ و عناصر این تعریف مطابق نمودار ۷ ترسیم شده تا بدین طریق، برنامه‌ریزی برای ابعاد مختلف این گونه گردشگری، تسهیل شود. شایان ذکر است از آرای اندیشمندان مسلمان می‌توان دریافت که این اسباب و الزامات، در بستر تدرّج و بهره‌گیری از آموزش، اثربخشی بیشتری خواهند داشت.



نمودار ۶. چارچوب تعریف عملیاتی گردشگری معنوی



نمودار ۷. اسباب و الزامات تحقق اهداف گردشگری معنوی

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

برنامه‌ریزی برای توسعه حوزه گردشگری معنوی - که شاخه‌ای رو به گسترش از گردشگری محسوب می‌شود - بدون تأکید بر تعریفی پذیرفته‌شده از این نوع گردشگری مقدور نیست. برای دستیابی به تعریفی جامع و موثق از گردشگری معنوی، لازم است تعریفی مناسب از معنویت به‌عنوان یکی از حالات انسانی، مبنا در نظر گرفته‌شده و گردشگری به‌عنوان یکی از راه‌های دستیابی به این حالت، تبیین شود.

از این رو، در مطالعه حاضر، استخراج مفهوم معنویت با توجه به تعریف ابعاد وجودی انسان و طریقه دستیابی به صفات معنوی، بر مبنای اندیشه‌های انسان‌شناسی مطرح در حکمت متعالیه (که جامع عناصر فلسفه‌های مشائی و اشراقی و مکاشفات عرفانی هست) صورت پذیرفته است. از این طریق، در این نوشته ابعاد سازه‌های مختلف موضوع بررسی، استخراج و سازمان‌دهی شده و با مؤلفه‌های مطرح در تعاریف استاندارد گردشگری منطبق گردیده و سازه اصلی موضوع بررسی شده؛ یعنی «گردشگری معنوی»، مفهوم‌سازی شده است.

با توجه به اندیشه‌های انسان‌شناسی در این مکتب، معنویت را می‌توان بر مبنای ابعاد وجودی انسان تعریف نموده و ساختاری دانست متشکل از سه مؤلفه اصلی معنویت ذهنی، قلبی و رفتاری. بر این اساس، انسان معنوی را می‌توان انسانی دانست که حالات ذهنی و ادراکی، قلبی و احساسی و رفتاری او متحول گردیده و صبغة الهی به خود گرفته است. حکمای این مکتب معتقدند که انسان، از دو طریق کلی سیر انفسی و سیر آفاقی (گردشگری معنوی) می‌تواند به صفات انسان معنوی دست یابد که البته هر کدام از این موارد، در قالب رعایت الزامات و چارچوب‌هایی خاص، چنین هدفی را محقق می‌سازند. در آرای اندیشمندان پیرو حکمت متعالیه؛ مراقبه - مبتنی بر دستورات شریعت - به عنوان راهکار عملیاتی دستیابی به صفات انسان معنوی معرفی شده است که می‌توان برای آن، دو بعد کلی جوانحی و جوارحی در نظر گرفت؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که با توجه به آنچه ایشان در تبیین مفهوم معنویت و طریقه کلی دستیابی به آن - سیر انفسی در اولویت نخست و پس از آن، سیر آفاقی - بیان می‌کنند دستیابی به مراتب مطلوب در سیر انفسی (دستیابی به مقامات معنوی) مقدمه‌ای برای تسهیل دستیابی به معنویت در قالب سیر آفاقی است. همچنین می‌توان نتیجه گرفت که الزامات دستیابی به مقامات معنوی از طریق سیر انفسی، در قالب سیر آفاقی نیز رعایت شود. الزامات و اسباب گردشگری معنوی، در دو گروه کلی جوارحی (تسهیلات سفر یا مؤلفه‌های تور) و جوانحی (مؤلفه‌های ماهوی سفر)، مؤلفه‌های گردشگری معنوی عملیاتی می‌توانند به شمار روند که اجزای آن شامل هدف سفر معنوی، بازدید معنوی، تمرکز و تفکر گردشگر، هم‌سفران معنوی، الزامات قبل و پس از سفر، معنویت مقصد و جاذبه‌ها، معنویت

زمان سفر، وسیله سفر، محل اقامت، خوراک و آشامیدنی و نهایتاً تکرار سفر و یادآوری خاطرات پس از سفر معنوی و نیز آموزش و راهنمای سفر معنوی هست.

در نتیجه تقویت ابعاد جوارحی و جوانحی، «گردشگر معنوی» با سیر آفاقی خود و به‌منظور تسهیل تحقق اهداف سیر انفسی، براساس ادراک ذهنی؛ احساسی، عاطفی و رفتاری خود، تلاش می‌کند تا به انسانی عالم به صفات خداوند در قالب علم حضوری و حصولی، خود شناخته و عالم به حالات خود و درعین حال، بی‌توجه به نفسانیات و متوجه و عاشق خداوند و برخوردار از تمرکز عملی در مسیر دستیابی به رضایت پروردگار و رسیدن به کمال مطلق، تبدیل شده و براساس توجهات ذهنی و عینی قبل، حین و پس از سفر، پیمودن این مسیر را برای خود ساده‌تر نماید.

منابع فارسی:

قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۲). عقلانیت و معنویت در اسلام. هفت آسمان، شماره ۲۰.

ابن عربی، (۱۴۰۵ ق). فتوحات مکیه. بیروت: دار صادر.

ابو ترابی، احمد (۱۳۹۱). روش‌شناسی حکمت متعالیه. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

اردبیلی، فاطمه و بهشتی، سعید (۱۳۹۳). نقد و بررسی رویکرد تلفیقی در فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی (بر مبنای فلسفه اسلامی). اسلام و پژوهش‌های تربیتی، سال ششم بهار و تابستان، شماره ۱.

آزادیان، مصطفی (۱۳۸۵). آموزه نجات از دیدگاه علامه طباطبائی. قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی.

حسن‌زاده آملی (۱۳۷۰). مجموعه سخنرانی‌های علامه. سایت سالک الی الله به نشانی:

<http://www.saalek.ir/>

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). تفسیر انسان به انسان. قم: مرکز نشر اسرا.

آیت الله عبدالله جوادی آملی (۱۳۸۷). امام مهدی موعود موجود. قم: نشر اسرا.

۱۷۰ مجموعه مقالات کرسی‌های ترویجی دانشگاه علامه طباطبائی (۱۳۹۷)

رحیم‌پور، فروغ السادات و یاوری، سوده (۱۳۸۸). مقایسه دیدگاه علامه طباطبائی و محیی الدین ابن عربی در مسئله رؤیت و مشاهده، متافیزیک. سال چهل و پنجم، دوره جدید، شماره ۳ و ۴، پاییز و زمستان.

رنجبر حقیقی، علی (۱۳۷۶). علم حضوری و علم حصولی. نشریه کیهان اندیشه، شماره ۷۳. ریویر، کلود (۱۳۷۹). درآمدی بر انسان‌شناسی. ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نی. طالب‌زاده، سید حمید و میرزایی، علیرضا (۱۳۹۰). چگونگی گذر از خودشناسی به خدا/شناسی از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی (ره). دوره ۸، شماره ۲۵، تابستان و پاییز، صص ۸۹-۱۱۵.

طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۰). رسالت تشیع در دنیای امروز. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۴). مباحث علمی در تفسیر المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی. طباطبائی، محمدحسین / حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). معنویت تشیع. گردآوری محمد بدیعی، قم: تشیع.

طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۷). مجموعه رسایل. به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۶). اصول فلسفه و روش رئالیسم. پاورقی به قلم مرتضی مطهری، انتشارات صدرا.

کرمی، ناصر (۱۳۸۶). مکاشفه در سفر. کتاب همشهری.

کولمن، سیمون و واتسون، هلن (۱۳۷۲). درآمدی به انسان‌شناسی. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: سیمرغ.

صدر المتألهین شیرازی (بی تا). شواهد الربوبیه.

محمد شیرازی، صدرالدین (ملاً صدرا) (۱۹۹۰ م). اسفار الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مفهوم سازی گردشگری معنوی با تأکید ... ۱۷۱

محمدی، عبد اله (۱۳۹۰). *نقد نظریه تباین دین و معنویت، معرفت کلامی*. سال دوم، شماره سوم، پاییز، صص ۱۲۶-۱۱۵.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۷). *خودشناسی برای خودسازی*. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۲). *انسان شناسی در قرآن*. تنظیم و تدوین: محمود فتحعلی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳). *اخلاق و عرفان اسلامی*. مجله معرفت، شهریور، شماره ۸۱.

موسوی مقدم، سید رحمت الله و علی زمانی، امیر عباس (۱۳۹۰). *ساحت های وجودی انسان از دیدگاه علامه طباطبائی*. اندیشه نوین دینی، سال هفتم، شماره ۲۷.

میر لوحی، جلال (۱۳۹۲). *بررسی تطبیقی مبانی انسان شناسی از دیدگاه سهروردی و علامه طباطبائی و دلالت های تربیتی آن*. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان، دانشکده علوم تربیتی و روان شناسی.

نارویی نصرتی، رحیم (۱۳۸۴). *معنویت همزاد و همگام انسان نگاهی دینی - روان شناختی*. مجله معرفت، شماره ۸۷.

ولو، وای و رابرت، فرانک (۱۳۷۸). *انسان شناسی فرهنگی*. ترجمه علیرضا قبادی، همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا.

یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۲). *نقد آرای معاصر در تعریف و کارایی علم حضوری*. فصلنامه ذهن، شماره ۱۵.

منابع انگلیسی:

- Attride-Stirling, J. (2001). "Thematic Networks: An Analytic Tool for Qualitative Research". *Qualitative Research*, Vol. 1, No. 3, Pp. 385-405.
- Blomfield, B. (2009). "Markers of the heart: Finding spirituality in a bus marked tourist". *Spirituality & Religion* 6(2), 91-106.
- Boyatzis, R. E. (1998). *Transforming qualitative information: thematic analysis and code development*. London: Sage.

- Braun, V. & Clarke, V. (2006). "Using thematic analysis in psychology". *Qualitative Research in Psychology*, Vol. 3, No. 2, Pp. 77-101.
- Burton, R. F. (1855). *The Pilgrimage to Al-Medinah and Meccah*, Spottswode and Co.
- Haq, F. & Jackson, J. (2009). "Spiritual journey to Hajj: Australian and Pakistani experience and expectations". *Journal of Management, Spirituality & Religion*, vol. 6, no. 2, pp.141-156.
- Holman, C. (2011). 'Surfing for a Shaman: Analyzing an Ayahuasca Website'. *Annals of*.
[http:// www.UNWTO.org/](http://www.UNWTO.org/)
- Kale, S. H. (2004). 'Spirituality, religion, and globalization'. *Journal of Macromarketing*, vol. 24, no. 2, pp. 92-107.
- King, N. & Horrocks, C. (2010). *Interviews in qualitative research*, London: Sage.
- Kraft, S. E. (2007). 'Religion and spirituality in Lonely Planet's India'. *Religion*, vol. 37, no.3, pp. 230-242.
- Inskip (1991). *Tourism Planning: An Integrated and Sustainable Development Approach*.
- Mitroff, I. (2003). 'Do not promote religion under the guise of spirituality'. *Organization*, vol. 10, no. 2, pp. 375-380.
- Raj, R. & Morpeth, N. D. (2007). *Religious tourism and pilgrimage festivals management: An international perspective*. CABI Publishers, Oxford.
- Robinson & Picard (2006). *Festivals, Tourism and Social Change*. Channel View Publications.
- Ryan, G. W. & Bernard, H. R. (2000). "Data Management and Analysis Methods", In Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. (Eds.). *Handbook of qualitative research (Pp. 769-802.)*, Thousand Oaks. CA: Sage.
- Shackley, M. (2002). "Space, sanctity and service; the English Cathedral as heterotopia". *The International Journal of Tourism Research*, vol. 4, no. 5, pp. 345-352.
- Sharpley, R. & Jepson, D. (2011). *Rural tourism: A spiritual experience*, *Annals of Tourism Research*. vol. 38, no. 1, pp. 52-71.
- Smith, M. & Kelly, C. (2006). "Wellness tourism". *Tourism Recreation Research*, vol. 31, no.1, pp. 1-4.
- Smith, M. (2003). "Holistic holidays: tourism and reconciliation of body, mind and spirit". *Tourism Recreational Research*, vol. 28, no.1, pp. 103-108.

- Straitwell, J. (2006). *Mecca and the Hajj: Lessons from the Islamic School of Hard Knocks*. Straitwell Travel Books, California.
- Tilson, D. J. (2005). "Religious-spiritual tourism and promotional campaigning: A churchstate partnership for St. James and Spain". *Journal of Hospitality & Leisure*.
- Timothy, D. J. & Olsen, D. H. (2006). *Tourism and religious journeys*, in D. J. Timothy and D. H. Olsen (eds.). *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, Routledge, New York: Tourism Research, vol. 38, no. 1, pp. 90-109.
- Timothy, D. J. & Olsen, D. H. (2006). *Tourism and religious journeys*. in D. J.