

بازگفتی انبازانه از پروژه ملکیان

قاسم نظری

مقدمه

پروژه «عقلانیت و معنویت» از جنبه نظری در واقع به مسئله «ارتباط عقل و دین» می‌پردازد؛ رابطه این دو چگونه است؟ اگر مراد از دین، دین نهادینه و تاریخی باشد، آیا می‌توان به هر دو ملتزم بود؟ و در غیر این صورت چه باید کرد؟ آیا اساساً نیازی به التزام به این دو است؟ از آنجا که انسان مدرن به علت ویژگیهای خاص خود (عقلانیت) از انسان سنتی متفاوت گشته است و دیگر قادر به پذیرش فهم سنتی از دین (دین نهادینه و تاریخی) - که ویژگیهای او را چندان واقعی نمی‌نهد - نیست، از این رو این بحث نظری در بستر مدرنیسم و با بیان ویژگیهای مدرنیته و انسان مدرن بررسی شده است. در این پروژه بر جمع عقلانیت و معنویت - که فهمی است جدید از دین - تأکید و سعادت بشری در گرو التزام به هر دو تلقی شده است.

۱- ضرورت عقلانیت

وجه تمایز و امتیاز انسان از سایر موجودات، عقل انسانی است. این نعمت الهی جز به منظور استفاده انسان در مقام شناخت حقیقت به او هدیه نشده است. بنابراین عقل برای انسان به عنوان منبع شناخت محسوب می‌شود و این امری است که حتی اکثر مدافعان دین نیز اجمالاً بر آن اذعان دارند، چرا که آنان در مقام اثبات حقانیت دین و معرفی آن به ادله عقلی متوسل می‌شوند و این تمسک حاکی از دو پیش فرض است:

←

عقلانی از دین «مطرح است»، «عقل» را مجموعه‌ی علوم و معارفی می‌داند که از راههای عادی اکتساب علم و معرفت، یعنی از راههای حس و تجربه دائم از حس ظاهر و حس باطن، تفکر و استدلال، نقل تاریخی و روشمندانانه حاصل آمده است.^(۵) واضح است که این تعریف به فهم عرفی (Common Sense) متکی است و بیشتر جهت بررسی نسبت معارف بشری با دین ارائه شده است.

ذکر تقسیم عقلانیت به عقلانیت نظری و عملی و تعریف هر یک از این دو شق هم می‌تواند به ما در فهم و تلقی ملکیان از عقلانیت مدد رساند. به نظر او عقلانیت نظری ناظر به عقاید است و عقلانیت عملی ناظر به اعمال است، یعنی عقلانیت نظری وصف عقاید قرار می‌گیرد و عقلانیت عملی وصف اعمال. اگر عقیده‌ای را به وصف عقلانیت متصف کنیم مرادمان عقلانیت نظری است و اگر عملی را به وصف عقلانیت متصف کنیم مرادمان عقلانیت عملی است. با وجود همه‌ی این نکات، ملکیان در اینجا هم به اختلاف نظرهای بسیار و نفی و اثباتهای بی‌شمار در باب عقلانیت اشاره دارد.^(۶) ملکیان شش تفسیر از عقلانیت ارائه می‌دهد که خلاصه این تفاسیر بدین قرار هستند:

۱- عقیده‌ای عقلانی است که یا بدیهی باشد یا با سیراستدلالی معتبر از بدیهیات استنتاج شده باشد.

۲- عقیده‌ای عقلانی است که با همه یا لااقل اکثریت قاطع سایر عقاید آدمی سازگار باشد.

۳- عقیده‌ای عقلانی است که به حکم احساسات و عواطف یا ایمان و تعبد یا گزینشها و ترجیحات خودسرانه و بلا دلیل حاصل نیامده باشد.

۴ و ۵- عقیده‌ای عقلانی است که تحقیقاتی کافی آن را تأیید کرده باشند، حال اگر این تحقیقات منوط به رأی خود شخص صاحب عقیده باشد تفسیر چهارم و اگر این تحقیقات را معیارهای انفسی (Subjective) خود شخص تعیین کنند تفسیر پنجم حاصل می‌شود و اگر کافی بودن تحقیقات را نه رأی مشخص معتقد و نه معیارهای انفسی وی بلکه معیارهای همگانی تعیین کنند تفسیر ششم به وجود می‌آید.^(۷)

به این نکات، تقسیم‌بندی دیگری که از سوی ملکیان ابراز شده است را باید اضافه کرد و آن تمایز میان عقلانیت و عدم عقلانیت یک عقیده از یک سو و صدق و کذب آن عقیده از سوی دیگر است. یعنی یک عقیده می‌تواند فارغ از اینکه در باب صدق به چه نظری قائل باشیم و از عقلانیت چه معنایی را اراده کنیم صادق و عقلانی یا کاذب و عقلانی یا کاذب و غیرعقلانی یا صادق و غیرعقلانی باشد و اینها مسبوق به این نکته‌ی مهم هستند که بحث در باب عقلانیت و عدم عقلانیت، دقیقاً بر سر این است که ما به لحاظ معرفت‌شناسی حق معتقد بودن به چه عقایدی را داریم و حق معتقد بودن به چه عقایدی را نداریم.^(۸) در باب عقل‌شناسی و عقلانیت‌شناسی ملکیان، تذکر نکات زیر

۱- عقل، منبع و وسیله شناخت حقیقت است؛ ۲- انسان باید به حکم عقل خویش پایبند باشد و حقانیت هر امری (حتی دین) را از روی عقل و استدلال بپذیرد. گرچه متدینان در میزان پایبندی به عقل، پس از پذیرش دین از طریق عقل محدودیت قائلند. بنابراین استفاده شایسته از عقل خدادادی در نظر و عمل ارزشمندترین و بزرگ‌ترین فضیلت انسانی است. سرمنشاء تمام اعمال و رفتار انسان باورها و افکار و عقاید اوست و سایر اعمال آنگاه فضیلت محسوب می‌شوند که برخاسته از باورهای عقلانی باشند.

از سوی دیگر عقلانیت در مقام نظر الزام اخلاقی دارد و زندگی اخلاقی مستلزم عقلانیت نظری است. متعلق احکام اخلاقی، برخلاف تصور رایج و تلقی عوام، تنها اعمال جوارحی انسان نیست، بلکه اخلاق در زمینه اعمال جوانحی - یعنی اعمالی که در ذهن و ضمیر انسان محقق می‌شوند- نیز احکامی دارد. به عبارت دیگر اعمال جوانحی نیز موضوع گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرند؛ چنانچه عجب عملی است درونی و به لحاظ اخلاقی دارای حکم است. اعتقاد ورزیدن و باور داشتن به گزاره‌ها نیز از این گونه اعمال است. پس باورها و اعتقادات نیز متعلق احکام اخلاقی قرار می‌گیرند و رعایت اخلاق باور ضروری است. یکی از قواعد «اخلاق باور» این است که صرفاً به گزاره‌های عقلانی باور و دل بستگی داشته باشیم.

۲- تعریف عقلانیت

عقلانیت یعنی متناسب ساختن میزان دل بستگی (در مقام نظر) و پایبندی (در مقام عمل) به یک گزاره و عقیده با میزان قوت شواهدی که آن گزاره و عقیده را تأیید می‌کند. بر این اساس هر چه شواهد مؤید گزاره‌ای قوی‌تر باشد باید دل بستگی و التزام به آن بیشتر شود و برعکس. تنها در صورت تحقق این تناسب می‌توان مدعی شد که زندگی عقلانی است. امروزه در



معرفت‌شناسی، عقلانیت معنایی وسیع‌تر از عقلانیت استدلالی دارد و منبع و وسیله‌ی شناخت حقیقت منحصر به عقل استدلالی نمی‌باشد. منابع شناختی که مورد وفاق معرفت‌شناسان است، عبارتند از: حس، عقل استدلالی (Reason)، حافظه واقعی جمعی، شهود دکارتی (Intuition) و درون‌نگری و درون‌بینی (Introspection). بر این اساس امروزه صرفاً باوری عقلانی محسوب می‌شود که از طریق این منابع حاصل شده باشد. در پروژه «عقلانیت و معنویت» نیز مراد از عقلانیت همین معناست. مراد از عقلانیت استدلالی، گاهی اقامه استدلالی خدشه‌ناپذیر به سود یک مدعاست که نشان‌دهنده‌ی این است که قوت مدعا کمتر از قوت مدعای رقیب نیست و گاهی اقامه برهانی خدشه‌ناپذیر به سود یک مدعاست. البته این معنای اخیر فقط در منطق و ریاضیات وجود دارد. قوام مدرنیزم بر عقلانیت استدلالی است. به عبارت دیگر، مدرنیزم جهان‌بینی‌ای است که در روش و محتوا، در مقام نظر و عمل به عقلانیت استدلالی ملتزم است. عقلانیت استدلالی یعنی التزام تام و تمام به استدلال در مقام نظر بدون اینکه ذره‌ای از آن عدول کنیم.

۳- کارکردهای مثبت دین (ضرورت تدین)

تجربه تاریخی بشر و تجربه فردی انسانها گواه است که انسانها هرگز از درد و رنج فارغ نبوده‌اند. دردها و رنجها گرچه متنوع و متکثرند ولی در تحلیل نهایی به دردها و رنجهای زیرین و اساسی که علت دردها و رنجهای رویین و سطحی‌اند منتهی می‌شوند. این دردها و رنجهای زیرین در واقع مولد و مادر دردهای سطحی‌اند و تمام درد و رنج انسان ناشی از آنهاست. بنابراین دردها و رنجهای زیرین دارای دو ویژگی‌اند:

۱- مولد دردها و رنجهای رویین‌اند؛ ۲- همگی آنها در عرض یکدیگر قرار دارند، نه در طول هم؛ یعنی هیچ یک زائیده دیگری نیست. از سوی دیگر تحقیقات

←

ضروری به نظر می‌رسد:

۱- برخلاف حوزه‌های دیگر که ملکیان معمولاً معادل انگلیسی مفاهیم اساسی مورد بحث خود را می‌آورد، در بحث از عقلانیت او کمتر این کار را صورت می‌دهد، وی تنها هنگامی که از تلقی عقل نزد سنت‌گرایان سخن می‌گوید تمایز مشهور آنها میان عقل اول (Intellect) و عقل استدلال (Reason) را ذکر می‌کند. ملکیان بی‌تردید از تحلیلی‌ترین متفکران ایرانی است.^(۹) و در سخن گفتن از عقل و عقلانیت تحلیلها و تقسیمهای گوناگون و مهمی صورت داده است - که ذکر آن رفت - با وجود این فکر می‌کنیم عدم توجه به مفاهیمی چون Justified, Rational, Reason, Justification مشکلاتی را برای فهم دقیق اندیشه‌های او در این زمینه به وجود آورده است. ادبیات مکتوب ملکیان از بحث مبسوط در این زمینه‌ها خالی است.

۲- بسط برداشت ملکیان از نسبییت عقلانیت نیز جالب توجه است. او به یک معنا می‌پذیرد که عقلانیت نسبی است و آن اینکه اگرچه یک گزاره مانند p اگر صادق بود همواره صادق بوده است و خواهد بود و اگر کاذب باشد همواره کاذب بوده است و خواهد بود، با وجود این در عین حال ممکن است اعتقاد شخص s به این گزاره در زمان t₁ اعتقادی عقلانی باشد ولی اعتقاد شخص S به همین گزاره در زمان t₂ یا اعتقاد شخص s به همین گزاره در زمان t₁ یا به طریق اولی در زمان t₂ اعتقادی غیرعقلانی باشد.^(۱۰) به معنای دیگر ملکیان قائل به این

نکته نیست که نظریه‌ی صدق نسبی است اما می‌پذیرد که عقلانیت نسبی است. به نظر ما همین تمایز گذاشتن میان صدق و عقلانیت، نسبی کردن دومی و بر مطلق و ضروری بودن اولی دست گذاشتن می‌تواند نقطه‌ی قوت بحث او در این زمینه باشد، اما ابهامی که در کار او وجود دارد آن است که آیا نظر وی در باب صدق یارا و توانایی آن را دارد که نظریه عقلانیت او را از خود ابطالی برحذر دارد. یعنی اگر اعتقاد شخص s به گزاره‌ی p در زمان t₁ عقلانی و در زمان t₂ غیرعقلانی است اعتقاد به همین گزاره یعنی «نسبی بودن عقلانیت» هم در یک زمان عقلانی و در زمان دیگر غیرعقلانی است؟ آیا نظریه‌ی صدق ملکیان جهت پرهیز از این مشکل ارائه شده است و اگر جواب مثبت است این نظریه چگونه خود ابطالی را از تلقی او نسبت به عقلانیت رفع می‌کند.^(۱۱)

۳- به نظر می‌رسد برداشت ملکیان از عقلانیت و گونه‌ای نسبی است که برای آن قائل است به تفسیر پنجم از تفاسیر شش‌گانه او نزدیک‌تر است. در تفسیر پنجم او اشاره می‌کند که عقیده‌ای عقلانی است که تحقیقات کافی آن را تأیید کرده باشند. اما این تحقیقات را معیارهای انفسی خود شخص تعیین می‌کنند. از سوی دیگر نسبییت عقلانیت را در یک صورت قبول دارد و آن اینکه اعتقاد شخص s ممکن است به گزاره p در زمان t₁ عقلانی ولی در زمان t₂ غیرعقلانی باشد و همین‌طور اعتقاد فرد دیگر s در زمان t₁ غیر عقلانی و در زمان t₂ عقلانی باشد، که این

روانشناختی و نیز خودکاوی (از طریق درون‌نگری) حاکی از این است که هدف نهایی انسان از تمام اعمال و رفتارش در زندگی جز گریز و رهایی از درد و رنج نیست.

یکی از انتظارات بشر از دین در طول تاریخ همواره این بوده است که اولاً دردها و رنجهای مادر را معرفی کند (بشر در تشخیص دردها و رنجهای روین نیازی به دین ندارد زیرا خود قادر به تشخیص آنهاست)، ثانیاً راه رفع این دردها و رنجها را نشان دهد. البته این گونه دردها و رنجها غیرقابل رفع و علاج ناپذیرند و دین نیز نمی‌تواند آنها را مرتفع سازد ولی دین می‌تواند با معنا دادن به زندگی آنها را قابل تحمل کند. بحران معنای زندگی یکی از مصادیق مهم درد و رنج است. دین همواره در این امر موفق بوده است و علت گرایش انسانها در تمام ادوار تاریخ به دین و عدم اعراض از آن، محملی عقلانی جز موفقیت و توفیق دین در برآورده کردن این انتظار دیرینه بشر نداشته است. اهمیت و ارزش کارکردهای مثبت دین آنگاه روشن‌تر می‌شود که به نیاز روزافزون انسان مدرن به دین در عصر مدرنیسم توجه کنیم. مدرنیته با فراهم ساختن امکانات و وسایل جدید و پیشرفته، توان تخریب هر چه بیشتر سامان زندگی اجتماعی را در اختیار انسان مدرن قرار داده است (درحالی که انسان سنتی در دنیای پیشامدرن از چنین قدرتی برای تخریب برخوردار نبود). از این رو برای جلوگیری از تخریب مزبور - که افزایش درد و رنج نوع بشر را در پی دارد - وجود عاملی بازدارنده که او را از استفاده از این قدرت منصرف سازد، ضروری است. دین عاملی است که به انسان متدین اجازه هر گونه عملی را نمی‌دهد. دیانت و تدین عاملی است که حیطة اعمال متدینان را محدود می‌سازد. انسان برای آنکه در مقام عمل (خواه این عمل از اعمال جوانحی باشد، خواه جوارحی) به آنچه که در مقام نظر از طریق عقل کشف کرده است، ملتزم و پایبند باشد،



نیازمند به عاملی درونی است. عقلانیت نظری، التزام عملی را تضمین نمی‌کند و انسان با تدین و دینداری می‌تواند این هدف را تأمین سازد. بنا به آنچه تاکنون گذشت انسان از هیچ یک از عقل و دین (عقلانیت و کارکردهای دین) بی‌نیاز نیست. مسئله‌ای که در این مقام مطرح است این است که آیا ماهیت این دو به انسان این اجازه را می‌دهد که به هر دو ملتزم باشد؟ آیا التزام به یکی، مانع از پایبندی به دیگری نمی‌شود؟

۴- رابطه عقل و دین

۴-۱- در دنیای پیشامدرن

در آن دوران، عقلانیت با شاخصه‌هایی که امروزه مورد تأکید است بر انسان سنتی حاکم نبود و عقل استدلالی نیز فقط در حوزه‌های خاصی به کار گرفته می‌شد که متون مقدس دینی و مذهبی خارج در آن حوزه‌ها جای نداشت. در خلأ چنین عقلانیتی، انسان سنتی دین نهادینه و تاریخی را که بر تعبد استوار است، به آسانی می‌پذیرفت و محتوا و گزاره‌های متون مقدس را خارج از دایره‌ی چون و چرا تلقی می‌کرد.

۴-۲- در دنیای مدرن

همچنان که قبلاً بیان شد مدرنیسم جهان‌بینی‌ای است که در روش و محتوا، در نظر و عمل مبتنی و ملتزم به عقلانیت استدلالی است. ظهور این جهان‌بینی، تمدنی (مدرنیته) را به بار آورد که دارای ویژگیهای چندی است: ویژگیهای مدرنیته برخی اجتناب‌پذیرند و برخی اجتناب‌ناپذیر. بازگشت و ویژگیهای اجتناب‌ناپذیر مدرنیته - که انسان مدرن را گریزی از آن نیست - به عقلانیت (به معنای وسیع آن، نه صرفاً عقلانیت استدلالی) است. با چنین ویژگیهای اجتناب‌ناپذیری که بر انسان مدرن عارض شده است او دیگر قادر به پذیرش فهم سنتی از دین نیست. برای روشن شدن مطلب بیان این ویژگیها ضروری است:



با تفسیر پنجم سازگارتر است و البته با تفسیر ششم از تفاسیری که از عقلانیت ارائه کرده ناسازگار است چرا که در آنجا اشارت دارد که بنا به تفسیر ششم عقیده‌ای عقلانی است که تحقیقات کافی آن را تأیید کرده باشند و این تحقیقات مبتنی بر معیارهای همگانی باشند. اما این امر دیدگاههای ملکیان را دچار ناسازگاری نمی‌کند چرا که وی در هنگام بسط تفاسیر شش‌گانه عقلانیت، نظر خود را ارائه نکرده بلکه تفاسیر ممکن و محتمل را شرح داده است. در باب عقلانیت شناسی ملکیان بیش از این می‌توان گفت، اما از آنجا که این سخن هدف دیگری طرح می‌کند و پروژه‌ی جمع عقلانیت و معنویت را در سر می‌پروراند به همین اندازه اکتفا می‌کنیم.

۱-۲- معنویت: سخن گفتن از دیدگاه ملکیان نسبت به معنویت قطعاً دشوارتر از شکافتن عقلانیت‌شناسیهای اوست. به چند دلیل، اول آنکه گفتمانی که در مورد عقل و عقلانیت در تفکر و تفلسف بشری و به خصوص در تمدن غربی وجود دارد بسی صریح‌تر و مشخص‌تر از گفتمانی است که در باب معنویت وجود دارد و تنها واژه‌ای که در زبان انگلیسی می‌تواند معادل معنویت به حساب آید Spirituality است که این واژه هم بار الهیاتی - مابعدالطبیعی خاصی را داراست و هم تعابیر متفاوتی را داراست که نمی‌تواند بارمعنایی‌واژه‌ی معنویت را که در زبان پارسی و عربی موجود است برساند. دوم آنکه معنویت با صبغه‌های دینی -

فرهنگی اقوام، پیوندهای وثیقی دارد و به شدت به ارزشهای فرهنگی و تلقی افراد در مورد جهان و انسان وابسته است و سوم آنکه ملکیان در باب معنویت نسبت به عقلانیت نکته سنجیهای کمتری صورت داده است. این عوامل دست به دست هم داده‌اند و باعث شده‌اند که سخن گفتن از معنویت شناسی او را با مشکلات عدیده‌ای مواجه کنند. با این همه سعی خواهیم کرد محورهای برجسته‌ی معنویت شناسی او را در قالب چند بند سلبی مشخص کنیم.

الف- معنویت دین و دیانت نیست: ملکیان در جاهای گوناگون موضوع دین را به میان آورده و از آن سخن گفته است که در این حوزه می‌توان نکات ذیل را برجسته کرد:

الف-۱- در مقالی ملکیان دین را مجموعه‌ی تعالیم و احکامی می‌داند که بنا بر ادعای آورنده‌ی آن احکام و تعالیم و پیروان او حاصل ذهن بشر نیست بلکه برعکس دارای منشاء الهی است حال خواه حیوانی باشد (مانند اسلام) و خواه عرفانی باشد (مانند آیین بودا). به نظر او اگر دین را به این معنا اخذ کنیم ادیان بزرگ روزگار ما عبارتند از: اسلام، مسیحیت، دین یهود، آیین هندو، آیین بودا، آیین دائو، آیین شینتو، آیین جین و زرتشتی‌گری. (۱۲)

الف-۲- ملکیان در حوزه‌ی دین اسلام قائل به سه قلمروی اسلام ۱ و اسلام ۲ و اسلام ۳ است. که این تقسیم‌بندی در بررسی دین شناسی ملکیان و در نتیجه

۲-۲-۴- استدلالی بودن: بزرگ‌ترین ویژگی مدرنیته که مقوم مدرنیسم است، استدلالی بودن آن است. این ویژگی با تعبدی بودن فهم سنتی از دین ناسازگار است. هر دینی از ادیان تاریخی متون مقدسی دارد که آنها را خارج از دایره‌ی تحقیق تلقی می‌کند و از منظر آن دین، شخص صرفاً زمانی متدین به آن دین محسوب می‌شود که آن متون مقدس آن را به نحو تعبدی بپذیرد و نسبت به گزاره‌های آن متون متعبد باشد. به عبارت دیگر قوام دین سنتی تاریخی و رسمی بر «متن محوری» است و «چون و چرا» در باب متون مقدس خود را و نیز دخل و تصرف و حتی حذف بخشی از آن متون مقدس را جایز نمی‌داند. در حالی که انسان مدرن به سبب استدلالی بودن، متعبد و متن محور نیست. البته این به معنای عدم استفاده‌ی او از متن نیست، بلکه عقلانیت استدلالی او را و او می‌داند که صرفاً آنچه را که مقتضای عقل و استدلال می‌باشد، بپذیرد؛ حتی گزاره‌های متون مقدس را. بر اساس عقلانیت استدلالی هیچ امر ثابتی وجود ندارد و تعبد و متن محوری مردود است و آنچه پذیرفتنی است، سخن و ادعای مستدل است. تعبد یعنی پذیرش سخن بدون دلیل. صورت استدلالی که انسان متعبد به کار می‌برد بدین قرار است، «الف ب است چون x گفته است که الف ب است»، عقلانیت استدلالی با این گونه استدلال ناسازگار است.

۲-۲-۴- بی‌اعتمادی نسبت به تاریخ: بر اساس مدرنیسم تاریخ علمی احتمالی است، نه علمی قطعی. بنابراین درباره‌ی تاریخ نمی‌توان رأی و نظری قطعی اظهار نمود. در حالی که دین سنتی بر پذیرش چندین حادثه تاریخی استوار است و از این رو با ویژگی عدم قطعیت در تاریخ ناسازگار است. به عنوان مثال در آیین مسیحیت، مسیحی بودن مبتنی است بر پذیرش حوادثی از قبیل شام آخر، مصلوب شدن عیسی و ظهور مجدد او. بنا بر آیین مسیحیت کسی که وقوع این سه حادثه را نپذیرفته باشد، مسیحی قلمداد نمی‌شود. حال آنکه

هرگز نمی‌توان به وقوع این سه حادثه در دو هزار سال پیش علم قطعی حاصل نمود.

۴-۲-۳- اینجایی - اکنونی بودن: انسان مدرن لذت‌گرا (Sentimentalist) است. معیار او برای هر چیزی لذت و الم است و همواره در پی لذت و پرهیز از الم است. لذت و الم هشت قسم است و یکی از اقسام لذت، لذت درازمدت است. از آنجا که مصلحت چیزی جز لذت درازمدت نیست، از این رو می‌توان رویکرد انسان مدرن را در برخی از اعمال و افعالش، مصلحت‌گرایی دانست.

به‌طور کلی انسان در زندگی‌اش همواره با مسائلی (در امور نظری) و مشکلاتی (در امور عملی) مواجه است و در پی حل این مسائل و رفع مشکلات است و با رسیدن به آن، احساس لذت و آرامش می‌کند. انسان مدرن نیز بدین دلیل از هر ادعایی، حتی آموزه‌های دینی، راه حل مسائل و رفع مشکلات خویش را طلب می‌کند تا از این طریق به لذت و آرامش برسد. بر این اساس او خواهان مشاهده آثار و نتایج آموزه‌های دینی در این دنیا است. بنابراین از دید او هر ادعایی باید آزمون‌پذیر باشد و در این دنیا نتیجه‌اش آشکار و مکشوف شود تا در نهایت او بتواند آن را رد یا تأیید نماید. انتظار انسان مدرن از دین و آموزه‌های دینی این است که حداقل برخی از آثار عمل به دستورات و فرامین دینی در همین دنیا ظاهر شود. در حالی که دین سنتی، آخرت‌گراست. از منظر ادیان نهادینه و تاریخی وظیفه انسان فقط عمل به دستورات دینی است و آثار اعمال خویش را باید در عالم پس از مرگ طلب کند چرا که آثار و نتایج اعمال انسانها در آخرت معلوم خواهد شد. دین نهادینه و تاریخی بر نوعی متافیزیک استوار است و از این رو است که دینداران سنتی (هم در حوزه اعتقادات و هم در حیطه دستورات دینی) چشم امید به پادشاه اخروی دوخته‌اند. برای انسان سنتی تحصیل شادی، امید و آرامش از طریق عبادات مهم و مطرح نیست بلکه آنچه برای او حائز اهمیت است زندگی

←

معنویت‌شناسی او مهم است.

در نظر او «اسلام ۱»، مجموعه‌ی متون مقدس مذهبی است، «اسلام ۲»، مجموعه تفاسیر و شرح و تفسیرهایی که بعداً توسط علمای مسلمان نوشته شده است و «اسلام ۳»، مجموعه اعمال و رفتار مسلمانان در طول تاریخ است.^(۱۳) اگر با توجه به بند الف-۱، به بند الف-۲ نظر کنیم ملکبان از چشم‌انداز اسلام ۱ به این دین نظر می‌کند.

الف-۳- گاهی اوقات ملکبان هنگامی که به دین نظر می‌کند و از آن سخن می‌گوید به شریعت دینی توجه دارد، یعنی احکام و دستورهایی که متکفل تکالیف و مناسک فردی و اجتماعی مسلمانان هستند. البته او خواهان فروکاستن دین و تدین به شریعت نیست ولی این جنبه‌ی ادیانی چون دین اسلام را در بسط تاریخی‌شان پررنگ و برجسته می‌بیند.

الف-۴- ملکبان مشخصه‌ای را در ادیان پررنگ می‌بیند و آن مطلق‌اندیشی است، یعنی این تصور که دین من تجسم حق است و سایر ادیان تجسم باطل هستند. به نظر او بسیاری از عالمان دین خواسته یا ناخواسته، آشکارا یا نهان مدعی این نظر هستند.^(۱۴)

ملکبان یقیناً به الف-۴ و الف-۳ و شقوق اول و دوم و سوم بند الف-۲ (یعنی اسلام ۱ و اسلام ۲ و اسلام ۳) به عنوان مؤلفه‌های معنویت اذعان ندارد. یعنی کاملاً برعکس معتقد است معنویت تصویر مطلق‌اندیشی ندارد

و هر چند معنویان روزگار ما نظیر مادر ترزا، توماس مرتون؛ آلدوس هاکسلی، خانم آنی بانت، اسپنسکی و گرجیف وجه اختلاف اساسی با یکدیگر دارند اما معنویان خود را حق مجسم و مجسمه‌ی حق نمی‌دانند. این نکته از جوابی که ملکیان به مدعیان در اختیار داشتن حق مجسم می‌دهد مشخص می‌شود. ادله او برای بطلان مدعای حقانیت مطلق دین خاصی بدین قرارند: اول آنکه عالمان یک دین خاص با همدیگر اختلاف نظر دارند، دوم آنکه بسیاری از احکام و تعالیمی که در درون یک دین وجود دارد در بسیاری از ادیان دیگر هم موجود است و سوم آنکه در مذاهب و ادیان دیگر هم انسانهایی پدید آمده‌اند که هیچ‌کس نمی‌تواند منکر عظمت اخلاقی و معنوی آنها شود.^(۱۳) پس معنویان نمی‌توانند داعیه حقانیت مطلق خود را داشته باشند.

علاوه بر این معنویت مطمئناً ربط وثیقی با شریعت ندارد چرا که معنویان مورد نظر ملکیان به گونه‌های متفاوتی آداب و مناسک دینی خود را به جا می‌آورند. می‌توان این نتیجه را هم گرفت که معنویت گرچه با تاریخ بشری و مجموعه فرهنگ دینی ادیان گوناگون پیوندهایی دارد عین آنها به شمار نمی‌رود چرا که این فرهنگها در عین شباهتها، تفاوت‌های زیادی هم با یکدیگر دارند. تنها ربط وثیق معنویت با بند۱-الف است که در این حوزه هم معنویت عین تعالیم و اعتقادات ادیان نیست، چرا که این تعالیم نیز از یک دین به دین دیگری بسی متفاوت هستند.

پس از مرگ و پاداش اخروی است. لازم به ذکر است که وجود این ویژگی در انسان مدرن مستلزم انکار زندگی پس از مرگ از سوی او نیست، بلکه اعتقاد او بر این است که هر مدعایی (از جمله مدعیات و آموزه‌های دینی) باید در این جهان آزمون نظری و عملی خود را پس دهند. به عبارت دیگر انسان مدرن اهل نقد است و این اعتقاد نسبت به وجود عالم پس از مرگ یا عدم آن ساکت است.

۲-۴-۴- تزلزل و فروشنکی مابعدالطبیعه‌های جامع و گسترده قدیم: اکثر ادیان نهادینه و تاریخی مبتنی بر متافیزیکیهای سنگین و متصلب‌اند. اگرچه این متافیزیکیها حاصل وحی نیستند و نیز ادیان تاریخی مختلف از جهت اتکاء بر این گونه متافیزیکیها متفاوتند اما به طور کلی این متافیزیکیها دو ویژگی دارند:

الف- بسیار جامع و گسترده‌اند و دعاوی آنها به وسعت تمام جهان بشری است. به عنوان مثال در نظامهای فلسفی ابن سینا، هگل، اسپینوزا و ایتهد و... هر امری، تفسیر شده و معنادار است از قبیل زمان، مکان، زندگی پیش از مرگ و پس از مرگ، برزخ، جمادات، نباتات و... ب- آنها صرفاً عقلانی (استدلالی) نیستند، بلکه اساطیری (مشمول بر میتولوژی) و نیز متکی بر عقل شهودی (Intellect) هستند.

ولی دنیای مدرن تخصص‌گراست و هر کس تنها به تخصص خویش می‌پردازد و صرفاً در حوزه‌ی تخصصی خویش صاحب نظر است و عدم اظهار نظر او درباره‌ی امور خارج از تخصص خود دلیل بر بی‌سوادی او تلقی نمی‌شود. علاوه بر آن در دنیای مدرن اسطوره‌ها و عقل شهودی قابل دفاع عقلانی نیستند. بنابراین متافیزیک ادیان برای انسان مدرن قابل قبول نیست. البته توجه به این نکته حائز اهمیت است که عجز انسان مدرن از فهم این گونه متافیزیکیها و یا موجه نبودن آنها در نظر انسان مدرن به هیچ وجه ارتباطی با صدق و کذب آنها ندارد و مستلزم کذب آنها نیست.

۴-۲-۵- قداست زدایی از اشخاص: برابری طلبی از خصیصه‌های انسان مدرن است. مدرنیته انسانها را از حیث معرفتی یکسان می‌داند بدین معنا که ارزش هر ادعا و سخنی صرفاً وابسته به استدلالی است که به سود آن اقامه می‌شود، فارغ از اینکه گوینده سخن چه کسی باشد. در مدرنیته تنها مدعیات مستدل پذیرفته می‌شود و مدعیات از صاحبان آنها کسب ارزش نمی‌کنند.

ولی در ادیان سنتی نه تنها اشخاص مقدس می‌شوند بلکه گاهی به حد الوهیت نیز می‌رسند. البته هیچ یک از بنیانگذاران ادیان خود را مقدس و فراتر از چون و چرا نمی‌دانستند ولی پیروان ادیان سنتی آنان را چنین تلقی می‌کنند.

۴-۲-۶- مقطعی و موضعی بودن امور: انسان مدرن معتقد است که بسیاری از امور جنبه‌ی محلی و مقطعی دارند بدین معنا که مقید به زمان و مکان‌اند و مطلق نیستند. ادیان تاریخی نیز از این امر مستثنی نیستند و بخشی از تعالیم (امور نظری) و احکام (امور عملی) آنها اختصاص به زمان و مکان نزول آنها دارد.

در حالی که غالباً در ادیان سنتی، امور مطلق از امور نسبی تفکیک نمی‌شوند و تمامی تعالیم و احکام مطلق انگاشته می‌شود. ویژگیهای مزبور، امکان پذیرش دین نهادینه و تاریخی را از انسان مدرن سلب می‌کند: فهم سنتی از دین، از دید انسان مدرن نه به لحاظ رئالیستیک قابل قبول است، چرا که دغدغه‌ی او کشف حقیقت از طریق عقل است، و نه به لحاظ پراگماتیستیک، مقید است، زیرا انتظار او را از دین که کاهش درد و رنج‌اوست، برآورده نمی‌سازد. دردین سنتی نیل به نجات در گرو پذیرش متافیزیکهایی است که از نظر عقلی قابل دفاع نیستند. با توجه به رابطه عقل و دین در دنیای مدرن تعارض میان عقلانیت و دین سنتی و تاریخی آشکار است.

۵- راه حل

به منظور حل مسئله تعارض، چند راه پیش روی انسان



ب- معنویت عقلانیت نیست: توضیح دادیم که عقلانیت در نگاه ملکیان به معنای پیروی کامل از استدلال است، اما همین که وی ادامه می‌دهد قصد برقراری جمع و پیوند بین دو حوزه‌ی معنویت و عقلانیت را در سر می‌پروراند نشان می‌دهد که این دو، رابطه‌ی این‌همانی ندارند. شاید منظور ملکیان این است - هر چند صراحتاً بدان اذعان نکرده است - که قصد پیوند برقرار کردن میان دو گونه آموزه را دارد، یعنی جمع آموزه‌هایی که تن به استدلال می‌دهند و آموزه‌هایی که تن به استدلال نمی‌دهند اما برای بشریت بسیار مهم هستند.

ج- معنویت، معنویات نیست. ملکیان با وجود آنکه قائل به این نکته است که معنویان جهان مانده‌همه‌ی انسانهای دیگر، بایکدیگر اختلافهای اساسی دارند اولاً اختلاف آنها به اندازه‌ی اختلاف پیروان ادیان مختلف نیست و ثانیاً اختلافاتی که میان آنها به وجود می‌آید عاقبت با وجدان اخلاقی و شهود اخلاقی آنها حل می‌شود.

د- معنویت متن محور نیست. این بند بی‌ارتباط با بند الف و ب نیست. اما می‌توان به صورت مستقلی بدان اشارت داشت. گفتیم که معنویان جهان به دین خاصی مقید نیستند و تعصبی به آیین مشخصی ندارند و علاوه بر آن اختلافات خود را بزرگ نمی‌کنند. به نظر ملکیان یکی از دلایل این نکات آن است که معنویان به متن خاصی مقید نیستند.

ه- معنویت عرفان است؟ در این باره نمی‌توانیم

با قاطعیت بگوییم که معنویت در نظر ملکیان عرفان نیست چون او در جایی بسیار همدلانه با سخن دون کیویت مواجه می‌شود و ابراز می‌کند که: «ایشان [دون کیویت] می‌گوید پست مدرنیسم در واقع چیزی از دین باقی نگذاشته اما می‌گوید به نظر من در همین دوران پست مدرنیسم و با همین تفکر پست مدرنیستی حاکمی که روز به روز هم بیشتر حاکم خواهد شد و پیش‌بینی می‌شود که در قرن آینده رونق یابد، انسان می‌تواند اگر از دین گذشت معنویت برایش باقی بماند و مراد او از معنویت هم تجربه‌ی عرفانی است. یعنی او در این کتاب نشان داده که حصول تجربه‌ی عرفانی نیاز به هیچ پیش‌فرض ما بعدالطبیعی ندارد.... به نظر من این سخن دون کیویت سخن قابل‌قبولی است.»^(۱۶) با وجود این ملکیان ۵ معنا از عرفان ارائه کرده است:

۱- عقیده به اینکه حقیقت نهایی در باب عالم واقع را نه با تجارب متعارف می‌توان دریافت و نه با عقل بلکه به آن فقط به مدد تجربه‌ی عرفانی یا شهود عرفانی غیرعقلی می‌توان راه یافت.

۲- آموزه‌ی الهیاتی - مابعدالطبیعی ارتباط و وصال امکانی یا بالقوه‌ی نفس انسانی با خدا.
 ۳- تجربه‌ی غیرعقلی و غیرمتعارف از واقعیت همه‌گیر (یا واقعیتی متعالی) که از طریق آن «خود» شخص صاحب تجربه در آن واقعیت که معمولاً مبداء یا منشاء وجود همه‌ی موجودات تلقی می‌شود ادغام می‌گردد.

مدرن است:

۱-۵- التزام تام به فهم سنتی از دین و اعراض از عقلانیت

این طریق بدین دلیل مستلزم اعراض از عقلانیت است که مقتضای عقلانی بودن التزام و پایبندی کامل به حکم عقل و عدم عدول از آن است. ذره‌ای دوری از آن به تدریج انسان را به عدم پایبندی آن سوق می‌دهد، در حالی که التزام تام به دین نهادینه و تاریخی به دلیل تأکیدش و قوامش بر تعبد به متن، معارض با عقلانیت است. تمام دین نهادینه و تاریخی، عقلانی و عقلانی‌شدنی نیست. طی این طریق نه تنها برای انسان مدرن ممکن نیست (چون عقلانیت، ویژگی اجتناب‌ناپذیر اوست) بلکه مطلوب نیز نمی‌باشد و در نهایت به شکست منجر خواهد شد همچنان که تمدن هند قدیم برای حفظ دین، عقلانیت را فدا کرد و سرانجام نابود گشت.

۲-۵- پایبندی تمام به عقلانیت و اهمال در دین به دلیل عدم امکان پذیرش دین سنتی و تاریخی

انتخاب این راه موجب محرومیت انسان مدرن از کارکردهای مثبت دین می‌شود. تمدن مدرنیته غرب جدید با انتخاب این طریق، راه به جایی نخواهد برد. به طور کلی، انتخاب هر یک از دو راه مزبور از آنجا که موجب محرومیت انسان از یکی از دو نعمت الهی است گزینشی ناصواب و محکوم به شکست است. نارسایی این دو راه حل است که راه حل سوم را پیش می‌کشد.

۳-۵- التزام تام به عقلانیت و فهمی جدید از دین

چون التزام به عقلانیت لزوماً طرد یا حذف دین را در پی ندارد (و آنچه معارض با عقلانیت است، فهم سنتی از دین است، نه گوهر و حقیقت دین)، بنابراین می‌توان متدین به دینی بود که با مؤلفه‌ها و ویژگیهای اجتناب‌ناپذیر



مدرنیته سازگار باشد. این همان راهی است که در «پروژه عقلانیت و معنویت» پیشنهاد شده است و دین مورد نظر «معنویت» نام گرفته است.

به طور خلاصه می‌توان گفت که بنا به دلایل زیر که علل رویکرد به معنویت در قرن ۱۹ میلادی نیز بوده است، پذیرش تمام وجوه دین سنتی ضروری نیست: الف- تمام دین سنتی با عقلانیت قابل جمع و سازگار نیست. تمام وجوه دین سنتی عقلانی شدنی نیست. ب- می‌توان با اخذ وجوه مثبت دین سنتی از کارکردهای مثبت آن بهره‌مند شد و از کارکردهای منفی آن که در طول تاریخ داشته است، احتراز جست. ج- بنا به تجربه تاریخی اعتقاد به دین و مذهبی خاص یقیناً و اثباتاً در کسب رضایت باطن (شادی، آرامش و امید) بی‌تأثیر بوده است. به عبارت دیگر هیچ گونه رابطه‌ای، اعم از لزومی و عنادی، بین معنوی بودن و متدین به دین و مذهبی خاص بودن، وجود ندارد. پس می‌توان با فهمی جدید از دین ضمن بهره‌مندی از دین، از عقلانیت نیز جدا نشد. این فهم جدید (معنویت) چیزی جز فهم عقلانی از دین (دین عقلانی شده) نیست و از این رو با عقلانیت قابل جمع و سازگار است.

۶- ویژگیهای معنویت و انطباق آنها با ویژگیهای مدرنیته

چون ویژگی مدرنیته، عقلانیت است و معنویت نیز «دین عقلانی شده» است از این رو لزوماً معنویت نیز تمام ویژگیهای ۶ گانه مدرنیته را - که همگی آنها را می‌توان ناشی از عقلانیت به معنای وسیع آن دانست - خواهد داشت.

۱-۶- استدلالی بودن

در معنویت تا حد امکان عامل تعبد - که در حقیقت «دیگر فرمانروایی» است و زندگی را عاریتی می‌کند - حذف می‌شود. انسان معنوی در مقام نظر با اتکاء صرف

←

۴- تجربه‌ی عینیت یا اتحاد تام با همه موجودات یا با واقعیتی عالی‌تر که در آن، میان فرد صاحب تجربه و امر مورد تجربه تمایزی نیست.

۵- تجربه‌ی وحدت با همه‌ی موجودات یا با واقعیتی عالی‌تر که در آن در هر لحظه تجربه‌ی آگاهی به تمایز میان «خود» (فردی که صاحب تجربه است و امر مورد تجربه وجود دارد. فرد به مثابه‌ی یک مدرک متمایز در برابر «همه» قرار می‌گیرد. «من» در محضر «همه» است. (۱۷)

واضح است که معناهای اول و دوم عرفان نمی‌توانند معادل معنویت قرار گیرند چرا که ملکیان خود اشاره دارد که معنای اول و دوم عرفان معنای مابعدالطبیعی و فلسفی آن یا عرفان نظری هستند که تاریخی بسیار کوتاه‌تر از تاریخ بشریت دارند و به جهت اختلافات ناشی از تصور خدا، نفس یا من اختلافات زیادی را دارا هستند. به نظر می‌رسد ملکیان قائل به این نکته است که یکی از سه معنای ۳ تا ۵ عرفان با معنویت ارتباط و نسبت نزدیکی برقرار می‌کنند و در این موارد ما می‌توانیم حدسها و ظنهایی بزنیم اما بهتر آن است که ملکیان خود در این زمینه‌ها به وضوح سخن بگویند.

۲- تأملی در لوازم و ضرورت‌های تلفیق

ادعای گزافی مطرح نکرده‌ایم اگر بگوییم ملکیان در باب لوازم و چگونگی جمع و تلفیق معنویت تقریباً هیچ چیز نگفته است. او بارها ضرورت این جمع و تلفیق را بیان داشته که در همین مثال چندین بار بدانها اشاره داشتیم اما

بیان نداشته که این جمع به چه معناست و ضرورتها و لوازم این جمع را شرح نداده است. گفته است که لوازم جمع و تلفیق آنها را در قلمروهای دین، اخلاق، عرفان، تعلیم و تربیت، حقوق و سیاست در مکتوبی جامع تر و مدققانه تر در معرض نظر و نقد ناقدان بصر خواهد آورد و اشارت داشته است که حل مشکلات و مسائل بشری و کاهش درد و رنج آدمیان جز از طریق جمع و تلفیق عقلانیت ممکن نیست و فقط در گفتگوی حق طلبانه است که به آینده‌ی آرمانی عقلانیت و معنویت دست می‌یابیم و به زعم او عنصر عقلانیت معجون چگونگی زندگی ما را پاسخگو خواهد بود و عنصر معنویت چرایی زندگی را.^(۱۹) با این همه ماهنوز در باب تلقی او از جمع این دو، پرسشهای بسیاری در ذهن داریم. آیا منظور از جمع این دو برقراری گونه‌ای سنتز میان آنهاست یا او بیشتر به برقراری سازگاری میان آنها نظر دارد.

دوم: به مقام تحلیل و بررسی اندیشه‌های ملکیان در باب جمع و تلفیق عقلانیت و معنویت می‌رسیم و در این مجال به نکات گوناگونی در بندهای متمایز اشاره می‌کنیم:

الف- با وجود تلاش ملکیان برای تعریف معنویت همان طور که ذکر آن رفت مذاقه‌های او در این باب بسیار کم محتواتر از تعریف او از عقلانیت است، به طوری که با وجود تلاش این مقال در تحدید پاره‌ای مؤلفه‌های معنویت و اشاره به اموری که به هیچ عنوان معنویت نیستند، مشخص نیست که بالاخره معنویت

بر استدلال به باورهایی مستدل می‌رسد و بر اساس باورها و فهم خویش زندگی می‌کند و به «خودفرمانروایی» می‌رسد. (زندگی اصیل). بنا به این ویژگی، «معنویت» را می‌توان دین شخصی شده تعریف کرد. ساحت معرفتی انسان معنوی را باورهایی تشکیل می‌دهد که خود با استدلال به آنها اعتقاد یافته است البته این باورها در مورد گزاره‌های خردپذیر است. او در مورد گزاره‌های خردگریز، اهل ایمان است. به عبارت دیگر او به گزاره‌هایی که از طریق استدلال به دست نیامده‌اند، نیز باور دارد ولی این باورها مبتنی بر ایمان است، نه تعبد. در مورد گزاره‌ای که هیچ یک از طرفین آن (خود گزاره و نقیض آن) نه قابل اثبات است و نه رجحان معرفت‌شناختی نسبت به طرف دیگر دارد و در نتیجه بر اساس تعریف عقلانیت متناسب ساختن میزان التزام و دلبستگی به آن با میزان قوت و ضعف استدلال امکان‌پذیر نیست انسان معنوی با استفاده از تجربه روانشناختی - تاریخی در انسانها آثار و نتایج روانی حاصل از اعتقاد به آن گزاره را با نتایج روانی حاصل از اعتقاد به نقیض آن گزاره و نیز با آثار روانی مترتب بر عدم اعتقاد به آن گزاره مقایسه می‌نماید و با معلوم ساختن اینکه کدام یک از سه حالت مزبور، دارای آثار روانی مثبت است (موجب کاهش درد و رنج او می‌شود)، به آن حالت، ایمان می‌آورد. پس ایمان یعنی باور آوردن به گزاره‌ای که باور به آن نتایج مثبت روانی در باورکننده ایجاد می‌کند. چنین ایمانی دارای محمل عقلانی است و از این رو انسان معنوی در عین بی‌اطمینانی، طمأنینه دارد.

خلاصه اینکه اوبه گزاره‌های خردگریز در صورت وجود امری پراگماتیک ایمان می‌آورد. بدیهی است که ایمان او به اینچنین گزاره‌هایی به معنای صدق منطقی آن گزاره‌ها نیست. انسان معنوی به دلیل داشتن ویژگی استدلالی، حقیقت‌جو است و اگرچه هدف دیگر او در زندگی کاهش درد و رنج است ولی او هرگز حقیقت را

←

فدای آرامش طلبی نمی کند.

۲-۶- اینجایی - اکنونی بودن

هدف اساسی در معنویت کاهش درد و رنج از طریق معنادادن به زندگی است، بنابراین معنویت بر اساس فونکسیون آن چنین تعریف می شود: معنویت فرآیندی است که فرآورده آن، کاهش درد و رنج است. حصول این فرآورده از طریق تجربه شخصی آشکار می شود. پس معنویت یک نوع تجربه گرایی دینی است. انسان معنوی به دلیل حب ذات خویش از تمام اعمال و رفتار خود به دنبال نتیجه است: دفع ضرر (درد و رنج) و جلب منفعت (لذت). بنابراین رویکرد او به اعمالش نتیجه گروانه است، نه وظیفه گروانه.

اواعمال خویش آثار و نتایج این جهانی می خواهد و چون به دنبال کاهش درد و رنج است، در این دنیا از اعمالش آرامش، شادی و امید (که مؤلفه های رضایت باطن اند) می طلبد، نه پاداش اخروی و آن جهانی. از نظر او اگر از اعمالش فایده ای در این دنیا نصیب او نشود، در آخرت نیز چنین خواهد بود. علاوه بر آن به اعتقاد او پاداشها و کیفرها جنبه تکوینی و طبیعی دارند و در این دنیا لزوماً بر اعمال مترتب می شوند، نه جنبه قراردادی که در آخرت بر اساس اراده و خواست قرارداد کننده (خدا) ظاهر شوند. بنابراین او صرفاً اعمالی را انجام می دهد که اثر روانی مثبت داشته باشد و از عبادات خویش آثاری محسوس و ملموس که به زندگی او معنا بدهد، می طلبد. این معنایابی آزمون پذیر است و او از طریق تجربه شخصی و با رجوع به درون نگری (Introspection) آنها را آزموده و سپس ابطال یا تأیید می نماید. بنابراین کانون توجه او زندگی این جهانی است و صرفاً دلخوش به آخرت نیست.

از مطالب مزبور معلوم می شود که بحث معنویت متعلق به حوزه ی علوم تجربی انسانی است و در نتیجه تمامی مدعیات (فرآیند) معنویت بر اساس متدولوژی علوم تجربی انسانی رد یا تأیید می شود.

چیست؟ در این مورد او باید چندین کار را انجام می داد. اول آنکه به مانند تعریف عقلانیت و شرح برداشتهای گوناگون از آن و آنگاه مشخص ساختن موضع خود در این باره این روند را برای معنویت هم طی می کرد، دوم آنکه از مصادیق صرف نظر می کرد و به معانی و مفاهیم می پرداخت. مشخص کردن معنویت با معنویانی که حتی اگر آنها را با این نام ملقب سازیم که در مشی و مرام و عقاید و هنجارهای خود تفاوتی بسیاری داشته اند، لذا سخن گفتن از آنها جز آنکه بر ابهام فلسفی و مفهومی بحث بیفزاید حسن دیگری ندارد، از مشی فلسفی - فکری ملکیان دور است. بالاتر از همه اینکه او با وجود اشاره به مشکلات فکری فراوان فراروی شهود و وجدان اخلاقی، در بحث معنویت و ابراز ویژگیهای معنویان بر این دو مفهوم تأکید و تکیه می کند.^(۲۰) ملکیان حداقل باید توضیح می داد به چه معنا قائل به وحدت و شباهت شهودها و وجدانهای اخلاقی است و اگر کسی این موضع را فراروی او مطرح کند که شهودها و وجدانهای اخلاقی هر چند هم شباهت داشته باشند چنان به هم نزدیک نیستند که بتوان از امر واحدی به نام معنویت سخن گفت او چه برای گفتن دارد؟

ب- انتقاد این بند همان نقد بند ۱- پ است؛ یعنی، تصویر ملکیان از پیوند عقلانیت و معنویت مشخص نیست.

ج- ملکیان تصویر درستی از طرح و پروژه فکری - فلسفی در بحث جمع معنویت و

عقلانیت از خود نشان نداده است. طرح و پروژه فکری - فلسفی معنای مشخصی دارد. انسان مشکل و معضله فکری - فلسفی را به صورت ریز و تخصصی در حالی که بسیاری از جنبه‌های آن مشخص هستند مورد بررسی و واریسی قرار می‌دهد. کافی است نگاهی به طرح‌های فکری - فلسفی افرادی چون کانت، ویتگنشتاین (که این دو در نظر ملکیان محترم و ارزشمند هستند)، پاتنم، کواپن و راسل بیندازیم تا بدانیم طرح فکری - فلسفی فی‌المثل در سنت فلسفه‌ی تحلیلی که ملکیان هم بدان سنت بسیار تعلق خاطر دارد به چه معناست. از این جنبه به نظر ما، کار ملکیان بیشتر به یک آرمان شبیه است و طرحی فلسفی - فکری به شمار نمی‌آید، چیزی شبیه پرسش چهارم کانت؛ انسان چیست؟ است که پس از سه پرسش مهم و تخصصی چه می‌توانم بدانم؟ چه می‌توانم انجام دهم؟ و به چه می‌توانم امیدوار باشم؟ مطرح شده و آرمان و دورنمای کلی کار کانت را نشان می‌دهد.

د- افرادی چون کانت و ویتگنشتاین ضمن آنکه به جدّ به عقلانیت و معرفت تعلق خاطر نشان داده‌اند دغدغه‌های اخلاقی و انسانی جدی‌ای داشته‌اند که به دغدغه‌های ملکیان بسیار نزدیک است. جمله‌ی معروف کانت را بارها شنیده‌ایم که من معرفت را محدود می‌کنم تا جا را برای ایمان باز کنم و ویتگنشتاین هم دو دغدغه عمده زندگی فکری خود را منطق و گناهان خود می‌دانست. ملکیان اگر قائل به

۳-۶- معنویت دیانتی است که متافیزیک آن به حداقل ممکن کاهش یافته است

همچنان که از رویکرد انسان معنوی به اعمالش معلوم گشت اوصرفاً به سرانجامی اخروی چشم امید ندوخته است.

۴-۶- قداست‌زدایی از اشخاص

در معنویت از استاد و به طور کلی از نظرات و آراء دیگران (تجربه تاریخی بشر) به منظور صرفه‌جویی در عمر استفاده می‌شود ولی هیچ کس مقدس تلقی نمی‌شود و سخنان و ادعاها به نحو تعبدی پذیرفته نمی‌شود. رجوع او به استاد از قبیل رجوع به طبیب است. او دستورالعمل استاد را نظیر دستورالعمل یک طبیب آنگاه می‌پذیرد که خود با آزمایش تأثیر مثبت آن را تجربه کند و در غیر این صورت هیچ گونه تعهد و التزامی نسبت به دستورات او ندارد.

۵-۶- مقطعی و موضعی بودن امور

در معنویت امور محلی (Locality) ادیان از امور مطلق و جهانی آن تفکیک می‌شود و امور اخیر مورد توجه قرار می‌گیرند.

منابع الف: کتابها

۱- ملکیان، مصطفی، سنت و سکولاریسم، (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط)، بخشهای معنویت، گوهر ادیان (۱)، معنویت، گوهر ادیان (۲)؛ و پرسشهایی پیرامون معنویت.
۲- ملکیان، مصطفی، راهی به راهی، (تهران: مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، ۱۳۸۱).

ب: مصاحبه‌ها

۱- ملکیان، مصطفی، «دین، معنویت و عقلانیت»، ماهنامه آبان، شماره ۱۴۴.
۲- ملکیان، مصطفی، «عقلانیت، دین، نواندیشی»، گفتگو شماره ۱۶.
۳- ملکیان، مصطفی، «مدارا، گفتگو و دین»، گزارش گفتگو، شماره ۱
۴- ملکیان، مصطفی، «رنج، آرامش و ایمان»، ماهنامه ی آبان، شماره ۱۳۹.

ج: سخنرانیها

۱- «تدین تعقلی»،
۲- «روانشناسی، دین و معنویت»،
۳- «عقلانیت»،
۴- «معنویت و انسان متجدد».

عنوان طرح فکری - فلسفی برای هدف جمع عقلانیت و معنویت است ناگزیر است اشتراکات و اختلافات خود را با این بزرگان تفلسف و تفکر بشری مشخص کند.

ه- در این مثال گفته ایم و مجدداً اشاره می‌کنیم که بحث ملکین در باب معنویت و نسبت معنویت و عقلانیت اصلاً در حد دیگر مباحث او مطرح نمی‌شود. به نظر ما سر این امر آن است که

ملکیان چنان و چندان دل‌بستگی عاطفی به این بحث دارد که هنوز فرصت نکرده از این بحث فاصله گرفته و نظاره‌گرایانه آن را به بررسی نشیند. با اطمینان می‌توانیم بگوییم که یکی از

مهم‌ترین مقاصد ما از نگارش این مقاله میسر کردن این جابه‌جایی چشم‌انداز بوده است.

و- ملکین همه‌ی ارزشهای خود را در ذیل عنوان معنویت جمع می‌کند اما به این نکته نیز اندیشه نکرده است که آیا همه‌ی این ارزشها - که بسیاری از آنها در ادبیات مکتوب ملکین

مستقیماً از آنها سخن به میان نیامده است - در یک نظام معنوی - فکری قابل جمع هستند یا نه؟ در ضمن بروز تعارض مانند آنچه او در مقاله‌ی «تقریر حقیقت و تقلیل مرارت» در مورد تعارض روشنفکران در جمع حقیقت‌جویی و

دردمندی گفته چه باید کرد؟ در اینجا آیا دلیلی برای اولویت‌بندی ارزشها و رجحان نهادن پاره‌ای از آنها بر دیگر ارزشها وجود دارد یا نه؟

ز- معنویان جهان مطمئناً با تعارضات اخلاقی عدیدهای مواجه بوده و هستند. کافی است نگاهی کوتاه به زندگی افرادی چون گاندی،

شوایتزر و تولستوی که یقیناً ملکین آنها را به عنوان معنویان به حساب می‌آورد بیندازیم تا ببینیم و بدانیم تعارضات اخلاقی آنها تا چه اندازه جدی بوده است. به نظر ما ملکین هر

سخنی در باب معنویت می‌گوید باید فصل مجزایی را با این تعارضات که در پاره‌ای موارد با دستاوردهای عقلانی هم در تعارض قرار می‌گیرند اختصاص دهد.

ح- فیلسوفان اگزیستانس در تقابل راز و مسئله سخنان بسیاری گفته‌اند. از جمله‌ی آنها گابریل مارسل است که در کتابی که اتفاقاً خود ملکین آن را ترجمه کرده می‌گوید:

«راز چیزی است که خود من گرفتار آنم. از این رو تنها تصویری که از آن می‌توانم داشت تصور قلمرویی است که در آن تمیز و تمایز میان آنچه در من است و آنچه در برابر من است معنای خویش و اعتبار اولیه‌ی خود را از کف می‌دهد».^(۲۱)

آیا جمع میان عقلانیت و معنویت همان جمع راز و مسئله است؟ آیا جمع عقلانیت و معنویت با نسبت میان اندیشه‌ی اولیه و ثانویه آن گونه که مارسل از آن سخن می‌گوید ربط و نسبتی برقرار می‌کند.^(۲۲)

سوم: آیا طرح ملکین با توجه به آنچه انجام داده و نگاشته واقعاً طرح و پروژه‌ی جمع عقلانیت و معنویت است؟ جواب این پرسش با نگاهی به آنچه در دو بخش نخست این مقاله اشاره کرده‌ایم منفی است. پیشاپیش اشاره داشتیم که این هدف او را می‌توان یک آرمان

حلقه‌ی وصل همه‌ی این مقالات در مقام اول
بیش و پیش از آنکه جمع میان عقلانیت و
معنویت باشد برقراری نسبت میان سنت و
تجدد است و این امری است که خواسته یا
ناخواسته بر آنها که پا به وادی کار فکری -
فرهنگی در فرهنگ خاصی چون فرهنگ ما
می‌گذارند تأثیر می‌گذارد.

ب- فرهنگ ایرانی: اسلامی ما بیش از یک سده
است که به جدّ با تعارض میان سنت و تجدد
درگیر است و این تعارض در همه‌ی وجوه و
شئون فرهنگی ما مشهود است؛ چه در عمل و
چه در دیدگاه‌هایمان نسبت به جهان، انسان،
معرفت و محیط اجتماعی، ما با تعارضات و
کشمکشهایی مواجه هستیم که اولاً هیچ کس
نمی‌تواند منکر آن باشد ثانیاً ریشه همه‌ی این
تعارضات یا اکثر آنها را باید در مشکلی دانست
که ما با تجدد داشته‌ایم.^(۳۳) به زعم ما انقلاب
دینی ایران زمین را نیز باید با توجه به این تعارض
به بررسی نشست و این انقلاب هم جوابی بدان
تعارض بود که درست یا نادرست قصد ارائه
پاسخی به این کشمکش را داشت. بسیاری از
اندیشمندان و متفکران و روشنفکرانی که بعد از
انقلاب اسلامی در دیار ما به حرکت روشنفکری
دست زده‌اند با این مسئله دست به گریبان بوده
و هستند؛ از سروش و سیدجواد طباطبایی
گرفته که متفکران محلی تری هستند تا ملکیان
که همان طور که اشاره شد فرامکانی تر و
فرازمانی تر به مسائل و موضوعات نظر می‌دوزد.
البته ملکیان با مجموعه ویژگیهایی که دارد؛ از

تلقی کرد اما پرسش این است که طرح فکری
او در طی مدت فعالیت روشنفکری - فلسفی اش
چه بوده است؟

به نظر ما طرح او هم به مانند طرح بسیاری
از روشنفکران و متفکران دیگر ایرانی برقراری
جمع میان سنت و تجدد بوده است و برای
بسط این مدعا و ارائه دلایل آن تذکر نکات زیر
را ضروری می‌دانیم:

الف- می‌پذیریم که ملکیان به همراه داریوش
شایگان و سید حسین نصر فرامکانی‌ترین و
فرازمانی‌ترین روشنفکران و اندیشمندان ایرانی
هستند، فرامکانی و فرازمانی بدین معنا که
دغدغه‌هایی دارند که با سرنوشت و وضعیت
کل بشریت مرتبط هستند، اما جدا از نصر که راه
و مرام متفاوتی را برگزیده چه شایگان و چه
ملکیان با وجود آن دغدغه بزرگ انسانی به
ناگزیر و ضرورتاً خواسته یا ناخواسته به
تحولات فکری - اجتماعی - سیاسی جامعه‌ی
ایران نظر دارند. حتی فرامکانی و فرازمانی‌ترین
کتاب شایگان افسون زندگی جدید که آخرین
کتاب او هم به شمار می‌رود با توجه به این
پیش فرض باید فهم شود و این فرض به صورت
آشکار و تلویحی در آن هویدا است. مشی ملکیان
هم همین گونه است و اولین کتاب او راهی به
راهی با توجه به این نکته باید فهم شود. کافی
است نگاهی به فصول این کتاب چون: «داده‌های
وحیانی و یافته‌های انسانی»، «علم دینی»، «دین
و دینداری در جهان معاصر»، «دین و عقلانیت»
و «عرفان و جهانی شدن» بیندازیم تا دریابیم

ویژگی‌های شخصیتی گرفته تا اخلاقی و بصیرت ذهنی و از تفتن به تجربه دردناک پروژه دیگر روشنفکران تا پرهیز از هیاهو و جنجال می‌تواند راه جدیدی در مثنی روشنفکری ایران زمین بگشاید: کسی که داعیه‌ی پاسخ به سؤالات زیادی را ندارد، بیش و پیش از هر کاری تحلیل مفهومی می‌کند و به شکها و تردیدهایش قانع است و... اما او نیز یک روشنفکر است، روشنفکر به معنای دقیق کلمه یعنی کسی که در مرز میان متخصصان علوم و معارف و عامه شهروندان ایستاده و در عین محفوظ نگه داشتن اصالت و عمق معارف و علوم، آنها را درخور هاضمه‌ی فاهمه‌ی عامه‌ی شهروندان می‌کند.^(۲۴)

اگر پروژه‌ی ملکبان جمع معنویت و عقلانیت بود او نه به دنبال نسبت اسلام و لیبرالیسم می‌رفت و نه وضعیت کلام در دنیای جدید برایش مهم می‌شد و نه به فلسفه‌ی فقه می‌پرداخت. او برای انسان ایرانی سخن می‌گوید که تجربه‌ای سخت، دردناک و البته آموزنده‌ای را در دو-سه دهه‌ی گذشته پشت سر گذاشته است. تکرار کنیم که این انسان، انقلابی را سامان داده و قصد کرده بر پایه‌ی دین و شریعت به سامان شئون گوناگون زندگی فردی و اجتماعی خود بپردازد، اما در عمل با موانع زیادی روبرو شده است؛ در گستره‌ی سیاست با نظریه‌ای سیاسی غالب گشته که حتی تفسیر مردم سالارانه آن هم با بسط سیاسی جامعه مشکلاتی را واجد است. این انسان هنوز تصویر درستی از لیبرالیسم، جامعه مدنی و مشارکت سیاسی ندارد، حضور

شریعت در زندگی فردی و اجتماعی اش او را با پرسشهای زیادی روبرو ساخته است. هنوز حد و مرز آزادی را نمی‌داند و تنها حد آزادی را آزادی دیگران دانستن تعارضات بسیاری را برای او مطرح می‌کند. به معنای دیگر ملکبان برای کسانی سخن می‌گوید و می‌نویسد که در برزخ کامل قرار دارند و از این لحاظ مشغول گذراندن تجربه‌ای منحصر به فرد در میان همه‌ی کشورهای پیرامونی دیگر هستند. او نه تنها باید تقریر حقیقت کند که ناگزیر است از این انسان تقلیل مرارت کند. در اینکه ملکبان سعی کرده از بسیاری ضعفهای روشنفکران معاصر ایرانی چون؛ توهم همه چیزدانی، ابهام و ابهام ذهنی و زبانی، مریدپوری، سطحی‌نگری و سیاسی‌کاری دور باشد شکی نیست؛ اما او حقیقتاً یک روشنفکر است.

ج- به نظر ما ملکبان به دلایل گوناگون از داشتن علقه‌های اگزستانس گرفته تا علاقه بسیار به روانشناسی و روان‌کاوی، تأثیر فرهنگ و اجتماع بر کار فکری و طرح روشنفکری خود غافل است و این دوازده دلایلی هستند که باعث شده‌اند او طرح فکری خود را جمع عقلانیت و معنویت بداند. متفکر و روشنفکر به تعبیر برتراند راسل نه تنها بر جامعه و فرهنگ خویش تأثیر می‌گذارد که از آن تأثیر هم می‌گیرد. ملکبان هم بسیار از پرسشهایی که بعد از انقلاب به تبع از فضای فرهنگی خاص آن به وجود آمده متأثر است و بسیاری از گفته‌ها و نوشته‌های او تنها در ذیل این پرسشها که به زعم ما در گفتمان تعارض

سنت و تجدد طرح شده قابل بررسی هستند. ملکیان یک روشنفکر ایرانی است که به دنبال طرح و احیاناً جواب به پاره‌ای از تعارضات انسان ایرانی است که زمانی انقلابی دینی را سامان داده و قصد پاسخ به همه‌ی پرسشهای عالم و آدم را با توجه به آن دین در سر می‌پروراند اما واقعیات انکارناپذیر جهان و عالم انسانی او را واداشته که به بازنگری جدی هم در تلقی‌اش نسبت به دین و هم در برداشتن از جهان جدید دست زند.

د- به نظر ما تعدیل تصویری که ملکیان از کار فکری خود دارد او را هم در پی جویی آرمانش؛ جمع عقلانیت و معنویت و هم پیگیری طرح روشنفکری‌اش؛ جمع سنت و تجدد مدد خواهد رسانید. ملکیان در حوزه روشنفکری البته کار مهمی که صورت داد، ایضاح مفهومی بوده است، او در هر زمینه که وارد شده سعی کرده نشان دهد مشکل چیست آن را شرح و تحلیل کند و در صورت لزوم و امکان اگر پاسخی به ذهنش رسید، بدان اشاره می‌کند. اما تذکر این نکته مهم است که روشنفکر پیش و پیش از هر چیز باید تصویر روشنی از کار فکری خود و اهدافش داشته باشد. با توجه به این محور است که می‌توانیم بگوییم آرمان ملکیان جمع معنویت و عقلانیت و طرح او جمع سنت و تجدد است. این دو البته قابل جمع هستند و بی‌جویی یک طرح روشنفکری هیچ منافاتی با داشتن آرمانهای انسانی و متعالی ندارد و چه بسا این آرمانها بسیار بدان طرحها مدد رسانند.

این مقال اگر توانسته باشد نشان دهد که اولاً میان آرمان و طرح فکری تفاوت وجود دارد ثانیاً روشنفکر ناگزیر است در درون و دل یک فرهنگ خاص و با مسائل خاص در نظر گرفته شود و ثالثاً بر مسئله و پرسش بزرگ فرهنگ ایرانی-اسلامی؛ یعنی تعارض میان سنت و تجدد تأکید کرده باشد هدف خود را انجام داده است. خواننده فاضل این نوشتار فهمیده است که نگارنده‌ی این سخن هم به مشی فکری ملکیان بسیار احترام می‌گذارد و هم آرمانها و دغدغه‌هایش را پرارزش می‌داند. نگارنده یکی از مهم‌ترین دستاوردهای فکری جستار اندک و سطحی خود را به بهترین نحوه در این سخن ملکیان عیان می‌بیند که: «فقط دل‌نگران انسان باشیم. دین هم برای انسان آمده است و دغدغه‌اش نجات انسان است و بنابراین خادم انسان است. من نه دل‌نگران سنتم، نه دل‌نگران تجدد، نه دل‌نگران تمدن، نه دل‌نگران فرهنگ و نه دل‌نگران هیچ امر انتزاعی از این قبیل. من فقط دل‌نگران انسانهای گوشت و خون داریم که می‌آیند، رنج می‌برند و می‌روند. سعی کنیم که اولاً: انسانها هر چه بیشتر با حقیقت مواجهه یابند، به حقایق بیشتری دسترسی یابند، ثانیاً هر چه کمتر درد بکشند و رنج ببرند و ثالثاً هر چه بیشتر به نیکی و نیکوکاری بگرایند و برای تحقیق این سه هدف از هر چیز که سودمند می‌توانند بود بهره‌مند گردند، از دین گرفته تا علم، فلسفه، عرفان، هنر، ادبیات و همه دستاوردهای بشری دیگر» (۲۵)

با این همه ما همه ناگزیریم علی‌رغم این دغدغه‌ها و آرمانهای فرا زمانی - فرازمینی به انسانهای خاصی توجه کنیم و این هم با محدودیتهای انسانی قابل توجه است و هم با محدودیتهایی که جامعه و فرهنگ بر ما تحمیل می‌کند.

پانویسها

۱۰- همان، ص ۲۷۴.
۱۱- در باب خود ابطالی نسبت عقلانیت حرف و حدیث بسیار است که بسط و شرح آنها از حوصله و مقصود این نوشتار خارج است. تنها به یک مورد اشاره می‌کنیم، که السدیر مک اینتایر فیلسوف نوتومیستی معروف هنگامی که در برابر این پرسش قرار می‌گیرد که آیا تلقی او از سنت به نسبت عقلانیت منجر می‌شود یا نه؟ می‌داند که مک اینتایر معتقد است هر اندیشه‌ای در دل یک سنت قابل طرح و توجیه پذیر است. وی قصد دارد با کمک دو تبصره راه خود را از نسبت‌گرایی خود ابطال جدا کند. او در ابتدا اشاره می‌کند که نتایج قائل شدن به تنوع شئون عقلانیت دلیلی برای مورد تردید قرار دادن توجیه عقلانیت و نتایج یک گونه عقلانیت به شمار نمی‌رود. و سپس اذعان می‌کند که نسبت عقلانیت گزندی به مفهوم و نظریه صدق وارد نمی‌کند. ملکیان به نکته‌ی دوم اشاره کرده است. اما اشاره‌ای به نکته اول ندارد. با وجود این نظر مک اینتایر در این مورد نیز جای حرف و حدیث بسیار دارد. برای دیدن بحث او در این زمینه نگاه کنید به:

- Andrew Pyle, **Key philosophers in Conersation**, p. 81, Routledge, 1999.

- ۱- ملکیان، مصطفی، **راهی به رهایی**، سخنی با خواننده، (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱).
- ۲- این مثنوی و روشی است که من از خود استاد ملکیان آموخته‌ام. ایشان بارها به من تذکر داده‌اند که بررسی اندیشه‌های یک اندیشمند منوط به طی سه مرحله است: اول، تبیین اندیشه‌های او؛ دوم، بررسی تحلیلی و واریسی آن اندیشه. تنها پس از طی این دو مرحله است که می‌توان به نقد اندیشمند و اندیشه‌ای پرداخت.
- ۳- **راهی به رهایی**، صص ۲۶۵ و ۲۶۶.
- ۴- همان، ص ۳۷.
- ۵- همان، ص ۲۵۲.
- ۶- همان، ص ۲۶۶.
- ۷- همان، صص ۲۶۶ تا ۲۶۸.
- ۸- همان، ص ۲۶۹. تذکر این نکته نیز بی‌مناسبت نیست که هنگامی که از ملکیان از نسبت عقل سنتی و عقل متجددانه پرسش می‌شود، او عقلانیت متجددانه را عقلانیتی ابزاری و بنابراین نوعی عقلانیت عملی به حساب می‌آورد و توضیح می‌دهد که در این عقلانیت، آدمی یافته‌هایی را که از طریق مشاهده، آزمایش و تجربه به دست آورده با استدلال منطقی می‌آمیزد (همان، ص ۳۷۲).
- ۹- به این نظرات او در گفتگو با نگارنده‌ی این سطور نظر کنید تا میزان علاقه‌ی او را به فلسفه‌ی تحلیلی دریابید: «به لحاظ اخلاقی فلسفه‌ی تحلیلی تنها نوع فلسفه‌ورزی مجاز است. شاید این عجیب و غریب باشد که تنها نوع فلسفه‌ورزی مجاز از لحاظ اخلاقی فلسفه‌ی تحلیلی است، آن وقت طرف می‌فهمد که من دارم می‌گویم که چه کاری از لحاظ اخلاقی مجاز است. چون واقعاً باور دارم که در تفکر هم اخلاق شمول دارد. ما باید در اعتقادورزی و تفکر هم اخلاقی زندگی کنیم. به نظرم می‌آید تنها کسانی که اخلاقی زندگی کرده‌اند با همین تعبیر مبهمی که به کار بردم چه بدانند و چه ندانند فیلسوفان تحلیلی اند.» کاجی، حسین، **تأملات ایرانی**، مباحثاتی با روشنفکران معاصر در زمینه‌ی فکر و فرهنگ ایرانی، (تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۸۰)، ص ۳۶۰.
- ۱۰- همان، ص ۲۷۴.
- ۱۱- در باب خود ابطالی نسبت عقلانیت حرف و حدیث بسیار است که بسط و شرح آنها از حوصله و مقصود این نوشتار خارج است. تنها به یک مورد اشاره می‌کنیم، که السدیر مک اینتایر فیلسوف نوتومیستی معروف هنگامی که در برابر این پرسش قرار می‌گیرد که آیا تلقی او از سنت به نسبت عقلانیت منجر می‌شود یا نه؟ می‌داند که مک اینتایر معتقد است هر اندیشه‌ای در دل یک سنت قابل طرح و توجیه پذیر است. وی قصد دارد با کمک دو تبصره راه خود را از نسبت‌گرایی خود ابطال جدا کند. او در ابتدا اشاره می‌کند که نتایج قائل شدن به تنوع شئون عقلانیت دلیلی برای مورد تردید قرار دادن توجیه عقلانیت و نتایج یک گونه عقلانیت به شمار نمی‌رود. و سپس اذعان می‌کند که نسبت عقلانیت گزندی به مفهوم و نظریه صدق وارد نمی‌کند. ملکیان به نکته‌ی دوم اشاره کرده است. اما اشاره‌ای به نکته اول ندارد. با وجود این نظر مک اینتایر در این مورد نیز جای حرف و حدیث بسیار دارد. برای دیدن بحث او در این زمینه نگاه کنید به:

- Andrew Pyle, **Key philosophers in Conersation**, p. 81, Routledge, 1999.

- ۱۲- **راهی به رهایی**، ص ۲۸۰.
- ۱۳- فصلنامه گزارش گفتگو، شماره‌ی (دوره‌ی جدید)، شهریور ۸۱.
- ۱۴- همان.
- ۱۵- همان.
- ۱۶- تأملات ایرانی، ص ۱۵۲.
- ۱۷- **راهی به رهایی**، ص ۳۳۴.
- ۱۸- همان، سخنی با خواننده.
- ۱۹- همان، ص ۱۵۲.
- ۲۰- «من در مصاحبه‌ی دیگری گفته‌ام [راه‌نو، شماره‌ی ۱۳] که هنوز ماهیت و حقیقت شهود یا بصیرت عقلی را به خوبی نفهمیده‌ام.» **راهی به رهایی**، ص ۳۹۸.
- ۲۱- کین، سم، **گابریل مارسل**، ترجمه‌ی مصطفی ملکیان، (تهران: انتشارات گروس، ۱۳۷۵)، صص ۴۷ و ۴۸.
- ۲۲- به نظر مارسل، اندیشه در چند ساحت و مرتبه کارایی دارد و اندیشه اولیه در پی کسب آگاهی دقیق از عالم امور انتزاعی، آفاقی‌سازی و تحقیق است و حال آنکه اندیشه‌ی ثانویه در پی آن است که با رجوع به وحدت تجاربی از قبیل قدرشناسی، وفا و ایمان که راز هستی در آنها درک می‌شود فهمی گسترده‌تر و پرمایه‌تر از معنای وجود و حیات انسانی فراچنگ آورد. منبع پانویس ش ۲۱- ص ۵۱.
- ۲۳- برای بحث بیشتر در این زمینه نگاه کنید به: کاجی، حسین، **کیستی ما**، (تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۷۸)، مقدمه کتاب.
- ۲۴- ملکیان، مصطفی، **راهی به رهایی**، صفحات ۱۴ و ۱۵.
- ۲۵- ملکیان، مصطفی، **راه نو [ماهنامه]**، شماره‌ی ۱۳.