

جستارهایی در نظریه معنویت

حمید رضا ایک

مقدمه

در تشریح محورهای مورد نظر هر نوشتار گفتنی است که نوشتار اول این مجموعه، سعی در معرفی نظریه معنویت دارد. خواننده این مقاله ضرورت ارائه بحث معنویت را درک خواهد کرد و البته قصد و منظور ملکیان از معنویت را هم در خواهد یافت. در این نوشتار تلاش شده است تا دیدگاه ملکیان در قالب یک صورتبندی منطقی ارائه شود تا هم راه برای درک نظریه هموار شود و هم مسیر برای نقد آن راهوار. به همین دلیل ممکن است کسانی که هیچ آشنایی‌ای با نظریه معنویت ملکیان ندارند، از ایجاز صورت گرفته در ارائه موضوعات و تقسیم‌بندیهای متعدد صورت پذیرفته در فرازهای بحث برنجند.

نظریه معنویت ملکیان (که به سبب ارتباط فوق‌العاده و ثقیقش با عقلانیت، نظریه «عقلانیت و معنویت» هم نامیده شده است) تلاشی است برای پاسخ به همان پرسش بنیادین عالم اندیشه در سرزمین ما که بالاخره دینداری ما مؤمنان را چه نسبتی با مدرنیته‌ای است که فرایمان گرفته است؟ از این روست که شاید بتوان این پروژه فکری را هم از مقوله نواندیشی دینی (البته به معنای گسترده و عام آن) به شمار آورد. (ملکیان البته تلاشی برای جای دادن نظریه‌اش در ذیل یکی از مقولات کلان موجود در این عرصه نمی‌کند و البته در جایی انتقاد خود به این مقوله‌بندیها را هم ذکر کرده است).^(۱)

هدف نوشتار دوم، اما روشن کردن نسبتی است که معنویت با «عقلانیت»، «دین» و «اخلاق» برقرار می‌کند. در واقع این نوشته نشان می‌دهد که ملکیان گامهایی را برای تبیین جایگاه نظریه معنویت برداشته است و البته از دل همین تبیین است که پرسشهای پیشاروی ملکیان برای شرح و بسط هر چه بیشتر نظریه آشکار می‌شود.

«معنویت در آزمون نقد»، اما تلاشی است برای صورتبندی انتقاداتی که می‌تواند گریبان نظریه معنویت را بگیرد و هدفش، آشکار شدن هر چه بیشتر زوایای گوناگون بحث و البته فراخواندن علاقه‌مندان نظریه معنویت و صاحب آن برای پاسخ به مناقشاتی از این دست است. ملکیان البته بسیاری از این مناقشات را مطرح کرده و پاسخهای مورد نظر خود در قبال آنها را نیز مطرح کرده است. اما وجود دارند انتقاداتها و پرسشهایی که متولی نظریه معنویت باید برای مواجه شدن با آنها تلاش کند.

آنچه در این نوشته‌ها از مصطفی ملکیان نقل شده، تنها ناظر به آثار منتشر شده‌ی او در باب معنویت است. نگارنده اندک اطلاعی هم از سخنان منتشر نشده او در باب این نظریه داشته است که البته در تألیف این جستارها به هیچ روی بدانها استناد نکرده است. روشن است که انتشار آن سخنان و همین طور تلاش هر چه بیشتر ملکیان برای تمرکز روی این نظریه، می‌تواند ثمرات پرباری برای نهال نازک اندیشه در سرزمینی به بار بیاورد که چندان هم به حاصلخیزی خاکش امید نیست. (بسیاری از

اوقات ملکیان، صرف نگاشتن مقدمه بر آثار دیگران و ویرایش ترجمه‌هایی می‌شود که قرار است با عنوان رشک برانگیز «ویراسته‌ی مصطفی ملکیان» منتشر شوند.)

شاید بر نگارنده خرده بگیرید که این نوشتار بیش از آنکه واجد ویژگیهای تألیفی باشد و مبتنی بر تأملات عقلانی در باب یک موضوع مستقل، صورتبندی نظریه‌ای است که توسط یک متفکر مطرح شده است. جدالی نیست. اگر حاصل از آنچه نگاشته شده، آشنایی چند تن با یک نظریه ارزشمند (و البته مهجور) باشد، مراد نگارنده برآمده است. هر چند ارائه انتقادهای کارساز و منصفانه، تنها در گرو درک دقیق و نظام‌مند آراء و نظرات مطرح شده است. خواهیم دید که بسیاری از انتقادهای ایراد شده نسبت به نظریه ملکیان، چیزی نیستند جز سوء تفاهمهایی ناشی از عدم درک دقیق مؤلفه‌ها و ویژگیهای معنویت.

نظریه معنویت بیشتر در قالب سخنرانیها و پرسش و پاسخهایی معرفی شده است که بعداً صورت مکتوب به خود گرفته‌اند. گرچه مدعیات این نوشتار متکی به آثار منتشر شده‌ی ملکیان هستند، اما از آنجا که بسیاری از ویژگیهای نظریه معنویت ملکیان در آثار مختلف و با شرح و بسط بیشتر یا کمتر مطرح شده‌اند، تلاش نگارنده بر این بوده است تا در حد امکان از منابع در دسترس استفاده کند که ایده‌های ملکیان به گونه‌ای مستدل‌تر و تشریحی‌تر، در مقایسه با بقیه آثار، در آنها مطرح شده باشند.

«گاهی به آسمان نگاه کن» می توانست شامل نوشتارهایی با مضمون «جایگاه نظریه معنویت در میان دیگر نظریه های رایج ایرانی در حوزه نظر و عمل»، «مکانیزمهایی برای اجرایی کردن پروژه معنویت»، «گفتگو میان نظریه معنویت و نظریات مشابه برای دستیابی به همگرایی فکری در فضای اندیشه ایرانی»، «تبیین دقیق ویژگیهای مدرنیته برای دست یافتن به مؤلفه های دقیق تری برای نظریه معنویت» و بسیار موضوعاتی از این دست باشد. هر کدام از سه نوشتار فعلی نیز می تواند بسط یابد و پرسشهای دقیق تر و مصداقی تری را پاسخ دهد. امید که به فرجام رساندن یا نزدیک کردن این امر، در شجاع دید کسانی قرار گیرد که دستی بر آتش فرهنگ این سرزمین دارند. از اینجا نوشتار اول آغاز می شود که کاملاً مستقل از مقدمه است.

انسان دیگر مدرن تر باشد و همین طور یک اجتماع یا جامعه از یک اجتماع یا جامعه دیگر. حتی می توان قبایل و یا افرادی کاملاً بدوی را در جهان امروز یافت که کوچک ترین ارتباطی با مدرنیته برقرار نکرده اند اما مسلم است که این افراد یا قبایل در مقایسه با اکثریت مدرن جهان امروز، اقلیتی کم شمار را تشکیل می دهند. برای مدرنیته تعاریف بیشماری برشمرده اند و در ذکر ویژگیها و خصایص آن داد سخن بسیار داده اند. اما در این مقطع، مدرنیته را می توان همان چیزی دانست که به صورت کلی به عقل سلیم (Common Sense) انسان امروز متبادر می شود.^(۳)

دومین پیش فرض اما این است که «همه ما کمابیش متدینیم».^(۴) تدین هم امری ذومراتب است و در مورد آن می شود گفت که برخی انسانها از برخی انسانهای دیگر متدین ترند و

جستار اول: نظریه معنویت چیست و به چه کاری می آید؟

تئوری معنویت، حاصل دو پیش فرض است و در پاسخ به یک پرسش ارائه می شود. اولین پیش فرض ملکیان این است که «همه ما کم یا بیش مدرنیم».^(۳) مدرنیته را می توان صفت افراد انسانی دانست و یا آن را صفتی برای جوامع انسانی تلقی کرد و این موضوع البته هیچ تأثیری در پیش فرض مورد نظر نخواهد داشت. از سوی دیگر روشن است که مدرن بودن، همانند بسیاری از مفاهیم دیگر مقول به تشکیک و ذومراتب است. یک انسان می تواند از یک

دومین پیش فرض اما این است که «همه ما کمابیش متدینیم».^(۴) تدین هم امری ذومراتب است و در مورد آن می شود گفت که برخی انسانها از برخی انسانهای دیگر متدین ترند و بعضی جوامع از بعضی جوامع دیگر. به یک نکته اما باید توجه داشت. اگر منظور ما از دین، دین به معنای تاریخی آن باشد و اگر از دیندار بودن، متدین بودن به یکی از دینهای تثبیت شده (برای مثال ادیان توحیدی) را مدنظر داشته باشیم، آنگاه انسانهایی وجود خواهند داشت که ذیل مقوله دیندار نخواهند گنجید. اما گستره دینداری، در جهان مدرن امروز هم به حدی گسترده است که حتی با این تعریف از دین نیز تعداد انسانهای بی دین، در مقایسه با دینداران، بسیار اندک خواهد بود.

پرسش بنیادینی که پروژه معنویت در پاسخ

به آن تعریف و تدوین می‌شود، از دل این دو پیش فرض برمی‌خیزد. «آیا ما سازگاران عمل می‌کنیم که هم مدرنیسم و هم متدینیم؟»^(۵) این پرسش اصلی ما را به پرسشی فرعی رهنمون می‌شود که آیا هر گونه تلقی و درک از دین می‌تواند با آنچه مدرنیته نامیده می‌شود سازگار باشد یا نه. پاسخ ملکیان به این پرسش، منفی است. به نظر ملکیان، انسان مدرن نمی‌تواند دین را مانند انسان سنتی درک کند و بپذیرد. ملکیان معتقد است، فهم سنتی از دین نه برای کسانی که دغدغه حقیقت دارند (رنالیستها) قابل دفاع است و نه برای کسانی که دغدغه نجات دارند (پراگماتیستها). این پاسخ ملکیان اما محل تأمل و مناقشه است. چرا انسان مدرن نمی‌تواند دین سنتی را بپذیرد و چرا دین سنتی قادر به پاسخگویی به پرسشهای بشر جدید را ندارد؟ مطمئناً ملکیان باید برای این ادعا دلیل بیاورد و البته می‌آورد. استراتژی ملکیان برای پاسخ به این پرسش بدین صورت است که او ابتدا ویژگیهای مدرنیته را ذکر می‌کند و پس از آن استدلال می‌کند که چون خصوصیات فهم سنتی از دین قابلیت سازگاری با این ویژگیها را ندارد، بنابراین می‌توان به طور کلی حکم به عدم امکان سازگاری فهم سنتی از دین با مدرنیته را صادر کرد.

الف- مؤلفه‌های مدرنیته

در دیدگاه ملکیان، مؤلفه‌های مدرنیته به دو دسته‌ی مؤلفه‌های «اجتناب‌ناپذیر» و مؤلفه‌های

«اجتناب‌پذیر» تقسیم می‌شوند. مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته، مثل استدلالی بودن، به هیچ وجه قابل انفکاک از مدرنیته نیستند. اما مدرنیته مؤلفه‌های دیگری هم دارد که می‌توان از آنها اجتناب کرد و باز هم مدرن بود؛ مانند قائل بودن به اصالت پیشرفت بشر (progresism). یعنی می‌توان بنا بر استدلال عقلانی به بشر امروز نشان داد که این گونه نیست که بشر هر روز نسبت به دیروز گامی به پیش نهاده باشد. مؤلفه‌های اجتناب‌پذیر اما خود به دو دسته «اجتناب‌پذیرهای حق» و «اجتناب‌پذیرهای باطل» تقسیم می‌شوند. به زعم ملکیان، «استدلالی بودن»، «بی‌اعتمادی به تاریخ»، «اینجایی - اکنونی بودن»، «فروشکنی مابعدالطبیعه‌های جامع و گسترده قدیم»، «قداست‌زدایی»، «نفی locality و اعتقاد به -sality-univer»، آن دسته از ویژگیها و مؤلفه‌های مدرنیته‌اند که یا اجتناب‌ناپذیرند (پس کناره‌گیری از آنها ممکن نیست) و یا اجتناب‌پذیر اما بر حق‌اند (پس کناره‌گیری از آنها مطلوب نیست). حال باید دید که فهم سنتی از دین چه نسبتی با این مؤلفه‌های مدرنیته برقرار می‌کند.

ب- نسبت میان فهم سنتی از دین و مؤلفه‌های مدرنیته

۱- «استدلالی بودن» یکی از مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته است. استدلالی بودن یعنی اینکه اگر از شما بپرسند

چرا معتقدید که «A, B است»، پاسخ دهید [به این دلیل که «A, C است»، «C هم B است»؛ بنابراین «A, B است»]. حال اگر کسی بپرسد چرا معتقدید «A, C است» یا «B, C است» می‌توانید باز هم برایش استدلال بیاورید و به دلایلی دیگر استناد کنید. اگر شما پا به پای پرسش کننده، با همین استراتژی، پیش بروید و برای تمام پرسشهای او پاسخهای مدلل بیاورید، «استدلالی بودن» را رعایت کرده‌اید و بنابراین یکی از مؤلفه‌های مدرنیته در شما نهادینه شده است. اما اگر فقط اگر تنها در پاسخ به یکی از پرسشهای مذکور بگویید: «دلیلی برای آن ندارم» یا «چون فلانی گفته است»، مرزهای استدلالی بودن را درنور دیده‌اید و بنابراین دیگر مدرن نیستید.^(۶)

اما یکی از ویژگیهای فهم سنتی از دین «تعبد» است. تعبد یعنی اینکه اگر از شما بپرسند چرا معتقدید «A, B است»، پاسخ دهید «چون S می‌گوید».

پل تیلیش، تفاوت میان استدلالی بودن و متعبد بودن را با دو مفهوم «خودفرمانفرمایی»^(۷) و «دیگرفرمانفرمایی»^(۸) به خوبی آشکار می‌کند. انسان استدلالی خود بر خود فرمان می‌راند اما فرمان انسان متعبد از سوی دیگری صادر می‌شود.^(۹) ملکیان معتقد است چون استدلالی بودن از ویژگیهای اصلی مدرنیته است و تعبد هم از ویژگیهای اصلی فهم سنتی از دین، بنابراین به هیچ وجه نمی‌توان به امکان ادغام این دو در یکدیگر و در نتیجه به امکان سازگاری مدرنیته و فهم سنتی از دین قائل شد.

۲- مدرنیته، به معنای خاص، نسبت به تاریخ بی‌اعتماد است.

انسان مدرن معتقد است که در باب تاریخ سخن قطعی نمی‌توان گفت. تاریخ یک علم احتمالی است و نه قطعی. در واقع تاریخ، به لحاظ نسبتی که با حقیقت برقرار می‌کند، واجد نوعی عدم قطعیت است. فهم سنتی از دین اما در بسیاری موارد متوقف بر پذیرش چند حادثه تاریخی است. شما نمی‌توانید یک مسیحی سنتی باشید ولی معتقد نباشید به ظهور مجدد مسیح در فاصله سه تا چهل روز پس از مرگش. پرسش برآمده از این فراز چنین تقریر می‌شود که ما به یک حادثه دینی، به لحاظ تاریخی، چقدر علم داریم.^(۱۰) به همین دلیل است که میان این دو ویژگی مدرنیته و فهم سنتی از دین نیز ناسازگاری و عدم تجانس پدید می‌آید.

۳- مدرنیته اینجایی - اکنونی است.

انسان مدرن توقع دارد که بتواند هر موضوعی را در هر زمینه‌ای که با آن مواجه می‌شود، در همین زندگی و با همین شرایط و امکانات بیازماید. به عبارت دیگر اگر کسی پیشنهادی برای حل مسائل یا رفع مشکلات زندگی ما ارائه کرد، ما باید بتوانیم پیشنهاد او را در همین جا و در همین زمان محک بزنیم.^(۱۱)

بسیاری از دعاوی ارائه شده در فهم سنتی از دین، مبتنی بر عنصر آخرت‌گرایی اند. یعنی به شما پیشنهاد می‌شود که عملی را در این دنیا انجام دهید، با این ضمانت که پاداشش را در

زمانی دیگر و جهانی دیگر دریافت کنید. در چنین دستگاه دینی‌ای، پیشنهاد دهندگان چنین دغدغه‌ای ندارند که عمل کنندگان به آن دستور، حتماً در همین دنیا هم اثری از بازتاب عملشان بیابند. مهم این است که در جهانی دیگر پاداشی برای شما منظور شده که در زمانی دیگر به شما اعطا خواهد شد.

اینجایی-اکنونی بودن مدرنیته با آخرت گرایی مندرج در فهم سنتی از دین، سازگار نیست. انسان مدرن می‌تواند قائل به جهانی دیگر و زندگی در آن باشد (و این موضوع هیچ ارتباطی با مدرن بودن یا نبودن ندارد) اما نمی‌تواند بپذیرد که حاصل اعمال او هیچ بازتابی در زندگی امروزش نداشته باشد. به تعبیر ملکیان، انسان مدرن همچون عرفا، اهل نقد است. اهل نسبه نیست. اگر نماز می‌گذارد باید در همین دنیا با اثر عبادتش مواجه شود. گرچه ممکن است در آخرت هم پاداشی دیگر به ازای این عمل بیابد.

۴- در جهان مدرن، نظامهای مابعدالطبیعی جامع و گسترده جهان قدیم فرو شکسته‌اند و اعتبار خود را از دست داده‌اند.

مابعدالطبیعه‌های جهان قدیم، اولاً بسیار جامع بودند و وسعت دعاویشان به وسعت جهان بشری بود؛ چرا که مسائل و موضوعاتشان «از شیر مرغ تا جان آدمیزاد» را در برمی‌گرفت. ثانیاً عقلانی، شهودی، اسطوره‌ای بودند؛ بدین معنا که هم از عقل استدلالی، هم از عقل شهودی و هم از اسطوره بهره می‌گرفتند. ابن سینا،

ملاصدرا، اکوئیناس و هگل، همگی چنین فلسفه‌هایی پدید آوردند. در جهان مدرن اما این نظامهای مابعدالطبیعی کمتر به جایگاهی قابل اعتنا دست یافتند (که در برخی موارد حتی تحقیر و لعنت شدند).

نگاهی اجمالی به مجموعه تعالیمی که دینداران سنتی، منتسب به دین می‌دانند آشکار می‌کند که همه آنها مبتنی بر متافیزیکیهای سنگین و متصلب‌اند. یعنی مؤمنان وقتی به کمال ایمان دست می‌یابند که به مجموعه عظیمی از گزاره‌های اعتقادی، که در قالب یک نظام فلسفی-متافیزیکی ارائه می‌شود، اعتقاد داشته باشند. حتی در دین بودا هم که کمترین حجم ابتنا به متافیزیک وجود دارد، اگر شما معتقد به تناسخ، کرمه و سَنَساره نباشید، بودایی نیستید. در اینجا هم یکی دیگر از موارد عدم سازگاری میان مؤلفه‌های اصلی مدرنیته و فهم سنتی از دین آشکار می‌شود. انسان مدرن به هیچ وجه نمی‌تواند به متافیزیکیهای عظیم موجود در پس فهم سنتی از ادیان تن بدهد.

۵- در مدرنیته از اشخاص قداست زدایی می‌شود.^(۱۲)

برابری طلبی (egalitarianism) یکی از ویژگیهای مدرنیته است. برابری طلبی بدین معناست که مثلاً در مقام استدلال، معیار پذیرفتن یک سخن، از زبان هر کس که بیرون بیاید، فقط و فقط قوت استدلال است. یعنی هیچ کس در مقام صدور یک حکم، به واسطه عنصری قدسی که از هر طریقی در خود فراهم آورده، بی‌نیاز از

ارائه استدلال نخواهد بود. مبنتی بر locality است، میان او و فهم سنتی از دین فاصله می‌اندازد.

* * *

آنچه که ملکبان از این شش مقایسه استنتاج می‌کند، گوهر همان پاسخ منفی‌ای است که به پرسش امکان سازگاری مدرنیته با تلقی و درک سنتی از دین می‌دهد. ممکن است کسی در این میانه ادعا کند که می‌توان تلقی از مدرنیته را تغییر داد و آن را با دین سازگار کرد. این مناقشه بیشتر از سوی مدافعان سنتی دین مطرح می‌شود و البته پاسخ ملکبان این است که مناقشه‌ای نیست؛ هر گاه این تلقی جدید از مدرنیته پدید آمد، آنگاه می‌توان به این استراتژی روی آورد. اما به این نکته نیز باید توجه داشت که این جهان جدید است که فهم ما از مدرنیته را صورت می‌بخشد و از آنجا که اصول مدرنیته، اصول حاکم بر زندگی بشر جدید هستند، محکومان به این اصول، به سادگی قادر به فراتر رفتن از آن نیستند و البته اگر بنا بر امکانی فلسفی به چنین ترازوی از زندگی دست یابند، آنگاه پاسخ همان است که در سطور فوق آمد. از سوی دیگر باید از یک سوءفهم در این مقدمات هم پیشگیری کرد. ملکبان، در مقام تدوینگر نظریه معنویت، به هیچ وجه ادعا نمی‌کند که به لحاظ ارزشی نسبت به مدرنیته دیدگاهی مثبت دارد (که البته اگر هم داشته باشد، این موضوع دخالتی در نتایج اتخاذ شده توسط او نخواهد داشت). او نشان می‌دهد که مدرن بودن، چه

فهم سنتی از دین اما برای قداست اشخاص، جایگاهی ویژه قائل است. در این نظام فکری - عملی کسانی وجود دارند که به دلایلی با دیگران متفاوتند و از این رو موقعیت و جایگاهشان با موقعیت و جایگاه دیگران تفاوت دارد. برابری طلبی تحت هیچ شرایطی با قداست کنار نمی‌آید و همین نکته پنجمین سر اختلاف میان مدرنیته و فهم سنتی از دین را آشکار می‌کند.

۶- فهم سنتی از ادیان تاریخی سرشار از وابستگیها و ویژگیهایی است که ناشی از locality و مقطعی بودن ادیان بوده است.

کثرت اشاره به «شتر» در قرآن کریم نسبتی مستقیم با زندگی عرب بیابانگرد حجاز داشته و «حورعین» نیز در دستگاه زیبایی‌شناسی عرب جاهلی، جایگاهی رفیع و والا را به خود اختصاص می‌داده است. دید تاریخی انسان مدرن به او آموخته است که بسیاری از ویژگیها و وابستگیهای موجود در ادیان، مربوط به یک برهه زمانی - مکانی خاص تاریخی اند و از این رو نمی‌توانند تعمیمی فارغ از زمان و مکان بیابند.

فهم سنتی از دین اما هیچ جایگاهی برای مفهوم locality قائل نیست و کل دین را به صورت یک مجموعه یکپارچه می‌پذیرد و هیچ گونه دخل و تصرف، تفسیر و تأویلی را در باب وقایع تاریخی دین، بر نمی‌تابد. از این روست که تأکید انسان مدرن بر ضرورت تدوین اصولی universal و پرهیز او در تدوین این اصول، از هر آنچه

خوب باشد و چه بد، خود را بر زندگی امروز بشری تحمیل کرده است و از آن گریزی نیست. گریزی از مدرنیته اگر متصور باشد، مطمئناً انسان امروز هم خواهد توانست در پاسخ به پرسش سازگاری دین و مدرنیته، موضعی جز موضع ملکیان اتخاذ کند.

دست یافتن آدمیان به این سه گوهر والا مقام داشته‌اند. پیروی از موضع «ب» فوق اما اقتضائات خاصی را می‌طلبد. عرضه یک روایت جدید از دین که با مدرنیته سازگار باشد مستلزم این است که فهم صورت پذیرفته توسط ما از دین، نه با نیازهای اجتناب‌ناپذیر مدرنیته دریفتد و نه سرستیز با ویژگیهای اجتناب‌پذیر حق آن را داشته باشد. ملکیان، این درک و فهم جدید از دین را معنویت می‌نامد.

ج- وضعیت انسان مدرن در مواجهه با مسئله عدم سازگاری

مقدمات ذکر شده این نتیجه را متضمن هستند که انسان مدرن در مواجهه با وضعیت و موقعیتی که در جهان جدید دارد، می‌تواند نسبت به دین دو موضع اتخاذ کند. الف) به طور کلی دست از دین بکشد؛ ب) روایت جدیدی از دین عرضه کند که با مدرنیته سازگار باشد.

پیروی از موضع «الف» ناممکن نیست. اما ملکیان در آثار خود به خوبی نشان می‌دهد که حذف عنصر دین از زندگی بشری، اثرات مخرب و زیانباری خواهد داشت که به هیچ وجه تضمین‌کننده صلاح بشری نیست. دین، به هر معنایی که در نظر آورده شود، حاوی و شامل ویژگیهای مثبت فردی و اجتماعی است و به همین دلیل، حداقل از منظری پراگماتیستی، قابل صرف نظر کردن نیست. برای مثال اگر بر اساس واقعیات روانشناختی بپذیریم که انسانها در پی آرامش و شادی و امید هستند، آنگاه به خوبی می‌توان پذیرفت که بر اساس واقعیات تاریخی، ادیان (البته به معنای عام) نقش بسیار مهم و تأثیرگذاری در کاهش آلام بشری و

د- مؤلفه‌های معنویت

مؤلفه‌های معنویت در نظام فکری ملکیان از دل همان شش تعارض اصلی‌ای برمی‌خیزند که میان ویژگیهای شاخص مدرنیته و فهم سنتی از دین وجود دارد. بدین معنا که ملکیان بر پایه آنچه در مقاله «معنویت: گوهر ادیان(۱)» نگاشته، معتقد است که تعارضهای مذکور، به همراه این حکم که «باید روایت جدیدی از دین عرضه کرد که با مدرنیته سازگار باشد»، صغری و کبری استدلالی را تشکیل می‌دهند که نتیجه‌اش شش گزاره دست یافتن به فهم جدید از دین از خلال همان فهم سنتی، آشکار می‌کنند.

الف) حذف عامل تعبد از دین تا حد امکان؛
ب) حذف اتکای ادیان به وقایع تاریخی تا حد امکان؛
ج) حذف دیدگاه آخرت‌گرای ادیان تا حد امکان؛

د) حذف مابعدالطبیعه‌های حجیم و صلب قرار گرفته در پس ادیان تا حد امکان؛
ه) حذف قداست شخصی از حوزه ادیان تا حد امکان؛

و) حذف ویژگیهای local ادیان تا حد امکان. تأکید باید کرد که این گزاره‌ها را تنها باید در بستر موضوعات مطرح شده در بحث تعارضات فهمید. برای مثال به هیچ وجه از گزاره الف نمی‌توان نتیجه گرفت که قرار است در پروژه معنویت، نقش خداوند کمرنگ شود (دقت کنید که در اینجا بحث فقط بر سر این گزاره خاص است) بلکه نتیجه حاصله باید این باشد که مؤمنان برای هر عمل عبادی و اعتقادی‌ای که انجام می‌دهند، دلیل داشته باشند. جنس این دلیل داشتن البته به معنای رسیدن به یقین فلسفی برای ضرورت انجام یک عبادت خاص نیست (که در امور دیگر نیز چنین یقینی نادر و بل نایاب است). مهم، «دست یافتن به حد نصاب عقلانیت» است که در هر اوضاع و احوالی متفاوت و البته به زعم ملکیان در دسترس است. یا اینکه حذف دیدگاه آخرت‌گرا به معنی حذف اعتقاد به آخرت نیست. این گزاره بدین معناست که انسان معنوی باید تأثیر عمل خویش را اکنون و اینجا در خود و بر خود ببیند و احساس کند. نه اینکه عملی را صرفاً به این دلیل انجام دهد که قرار است روزی، جایی، چیزی به او بدهند. این انسان معنوی اما در دیدگاه ملکیان ویژگیهای دیگری هم دارد که توجه به آنها به فهم هر چه بهتر ماهیت پروژه

معنویت مدد می‌رساند. اما پیش از این موضوع باید به این نکته پردازیم که توجه ملکیان به مسئله معنویت و ضرورتی که برای این توجه قائل است صرفاً به دلیل تعارضات نظری موجود میان دنیای جدید و فهم سنتی از دین نیست. ملکیان معتقد است دنیای مدرن در عرصه اراده انسان جدید نیز تغییرات بنیادینی ایجاد کرده است. یعنی انسان جدید به لحاظ ارادی بسیار متفاوت از انسان سنتی است و به همین دلیل است که بُعد ارادی معنویت هم در کنار بُعد معرفت‌شناختی آن اهمیت پیدای کند.

ه- بُعد ارادی معنویت

تفاوتهای انسان جدید با انسان قدیم (انسان متجدد با انسان سنتی) در تفاوتهای معرفت‌شناختی خلاصه نمی‌شود. برخی دیگر از تفاوتها هم وجود دارند که به ساحت دیگری از وجود آدمی یعنی «اراده» اختصاص دارند و از میان همین تفاوتهاست که ضرورت توجه هر چه بیشتر به معنویت در جهان متجدد استنتاج می‌شود. تأکید ملکیان بر اهمیت بُعد ارادی معنویت، مبتنی بر سه ویژگی روانشناختی انسان جدید در مقایسه با انسان سنتی است:

الف) تواناییهای انسان مدرن بسیار بیشتر از تواناییهای انسان سنتی است. این توانایی، بیشتر ناشی از پیشرفتهای علمی و تکنولوژیکی بشری است. انسان امروز به تنهایی، یا مدد جمعی از هم‌نوعانش، قادر به انجام کارهایی است که به ذهن انسان سنتی هم خطوط

نمی کرده است. حال پرسش ایجاد شده در برابر

انسان مدرن این است که آیا همه این انتخابهای جدید مطلوبند؟ مسلماً پاسخ منفی است و معنویت در اینجا به عنوان عاملی بازدارنده در برابر انتخابهای خطرناک و غیرانسانی اهمیتی فوق العاده می یابد.

ب) لذات انسان جدید بشمار شده است. هر انسانی در هر لحظه ای می تواند از شمار بسیاری از لذتها بهره مند شود. این انتخابهای بشمار، راه را بر استفاده مطلوب و آرامش بخش از هر کدام از این لذایذ سد می کند. به همین دلیل هم انسان جدید در پی کامل نبودن این لذتها، آرامش خود را از دست می دهد و دچار نارضایتی می شود. معنویت عاملی است که می تواند نارضایتی های بشری را کاهش دهد و التیامی برای ناکامیها و ناخرسندیهای او شود.

ج) گسترش وسایل ارتباط جمعی و ظهور عصر انفجار اطلاعات، حریمهای خصوصی را از میان برده است. حالا دیگر «چهار دیواری، اختیاری» معنایی ندارد و جزئیات زندگی افراد قابل دسترسی است. آثار مثبت و منفی هر اتفاقی در هر گوشه دنیا را می توان در گوشه و کنار این جهان پهناور ردیابی کرد. در اثر این پدیده، آسیب پذیری فردی برای همه بیشتر شده است. درز کوچک ترین اطلاعاتی در مورد هر شخص می تواند برای او تبدیل به بلایی خانمانسوز شود. معنویت هم در کاهش آسیب پذیری انسان امروز مؤثر است و هم می تواند برای او عاملی بازدارنده باشد تا دست از آسیب رسانی به

دیگران باز دارد. بنابراین مطابق نظر ملکیان، ارائه فهمی جدید از دین که فارغ از تعارضات موجود میان فهم سنتی از دین و مدرنیته باشد، نه تنها به لحاظ عقلانی و فلسفی مطلوب و بل ضروری است، بلکه حاوی ویژگیها و محسناتی در ساحت ارادی آدمیان است که حضورش را ایجاب می کند. این فهم جدید از دین، همان معنویت است.^(۱۳) از خاطر نبریم که از نظر ملکیان، دین سنتی، به دلیل ویژگیهایی که قبلاً برای آن ذکر شد، قادر به تسکین دردها و کاهش رنجهای بشر مدرن نخواهد بود و کنار هم نهادن این موضوع در کنار مسئله شکاف میان ماذونات و مقدورات، ضرورت توجه به این معنویت را آشکارتر می کند.

و- مؤلفه های انسان معنوی

انسان معنوی در دیدگاه ملکیان، چهار ویژگی عمده دارد که او را از سایر انسانها جدا می کند. ملکیان البته تلاش می کند تا نشان دهد بقیه خصوصیات انسان معنوی را می توان در ذیل یکی از این چهار ویژگی گنجانده و هرانسانی که شامل این چهار مقوله باشد را انسان معنوی نامید. الف) انسان معنوی می خواهد که خودش را بشناسد. اولین گام انسان در راه معنوی شدن خودشناسی است. او تلاش می کند تا از تلقینات دوران کودکی، القائات معلمان و مربیان، عاداتهای مرسوم، جو حاکم بر افکار عمومی و تقلیدها و تعبدها در گذرد، تا به شناخت «من»

واقعی خویش نائل شود. انسان معنوی هیچ اهمیتی به این موضوع که دیگران چه تصویری از او دارند نمی‌دهد و به هیچ وجه تلاش نمی‌کند تا زندگی خود را براساس آن تصورات صورت ببخشد. او می‌خواهد نکات قوت خود را بشناسد، نقاط ضعفش را درک کند، استعدادهایش را کشف کند، امکانهای رو به رویش را بشناسد، و دریابد که چه می‌تواند بشود و یا اینکه چه نباید می‌شده است. در واقع او در عین احترام به دیگران، تصور «واقعی» از خودش را جایگزین تصور دیگران از خودش می‌کند.

ب) انسان معنوی می‌خواهد که خودش باشد، هر چه شکاف میان آنچه انسان هست و آنچه انسان به نمایش می‌گذارد، بیشتر شود، شعاع دایره از خود بیگانگی انسان گسترده‌تر می‌شود. انسانی که برای این فاصله صحنه بگذارد و لحظه به لحظه بر نفاق و ریاضت بیفزاید، از اصالت به دور خواهد افتاد. او دیگر چیزی خواهد شد که به واقع «نیست». به همین دلیل انسان معنوی تلاش می‌کند تا طول این فاصله را به حداقل برساند و یا در صورت امکان، آن را به صفر نزدیک کند. این ویژگی را می‌توان در انسان معنوی به عنصر «خلوص» تعبیر کرد. خلوص انسان معنوی در واقع تأیید و تأکیدی است بر اصالت زندگانی او.

ج) انسان معنوی می‌خواهد که خودش را باشد. «خود را بودن» با «خود بودن» تفاوت دارد. «خود را بودن» برای انسان معنوی بدین معناست که تمام توجهش معطوف به این باشد که در چه کاری، در چه حالی و در چه وضعی به سر می‌برد. او در واقع به معنای واقعی کلمه در فکر خودش است و همواره می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که «آیا من می‌توانم از این بهتر شوم؟» و «اگر می‌توانم پس چرا نشوم؟» انسان معنوی به خوبی دریافته است که دانستنیهایی که از او جدا می‌شوند، متعلق به او نیستند. به همین خاطر «داشتن» را با «بودن» خلط نمی‌کند. این دل‌نگرانی انسان معنوی نسبت به خودش، تعبیر دیگری از همان «خود را بودن» است.

د) انسان معنوی می‌خواهد که خودش را بهتر کند. انسان معنوی می‌خواهد هر آنی از زندگی‌اش نسبت به آن قبلی بهتر باشد و سعی می‌کند با جدیتی هر چه بیشتر، روند بهتر شدن در ساحت دانستنیها و باورها، لذتها و امهات، خواستها و نیازها و عمل را تسریع کند و بهبود ببخشد. (۱۴)

همان‌طور که گفته شد دیگر ویژگیهای انسان معنوی نیز از دل همین چهار شرط لازمی که برای معنویت ذکر شد برمی‌آیند. برای مثال انسان معنوی کاملاً می‌داند که حتی اگر قصد اصلاح جهان را هم دارد، باید ابتدا خود را اصلاح کند و از این طریق به اصلاح دیگران و جهان بپردازد. در واقع او به اندازه‌ای که خود را بهبود می‌بخشد، دیگران و جهان را نیز بهبود خواهد بخشید. یا اینکه اگر به جهان آخرت معتقد باشد، به این نکته التفات دارد که وضعیت او در جهان دیگر، از خلال همین وضعیتی که

در این جهان دارد قابل استخراج و استنتاج است. اگر در اینجا به آرامش و شادی و امید دست نیافته است، مطمئناً در آن جهان نیز روی آرامش و شادی و امید را نخواهد دید. از سوی دیگر توجه انسان معنوی به تفاوت موقعیتها و وضعیتهایی که هر یک از افراد انسانی در آن قرار دارند و التفات او به این نکته که اختیار همه امور به دست ما نیست، او را بدین نکته متفطن می‌کند که اهمیت اعمال و اندیشه‌های او در گرو «جدیت» و «صداقت»ی است که به خرج می‌دهد. چرا که آنچه در اختیار اوست همین جدیت و صداقت است.

به زعم ملکیان درک هر چه بیشتر و دقیق‌تر ویژگیهای انسان معنوی، و جامعه‌ای که سرشار از انسانهای معنوی است، لزوم توجه به مسئله معنویت را هر چه بیشتر ضروری می‌نمایاند. در واقع تأمل در این ویژگیها نشان می‌دهد که چرا ملکیان تنها راه نجات بشر مدرن از رنجها و المها و آشفتنگیها و ناکامیها را توجه به معنویت می‌داند و به این گفته آندره مالرو استناد می‌کند که در آینده یا بشر نخواهد ماند و یا بشر معنوی خواهد ماند.^(۱۵)

از اینجا مقاله دوم آغاز می‌شود که کاملاً مستقل است.

جستار دوم: خاستگاه و جایگاه معنویت

گزاره‌های فلسفی، بیش از آنکه ارزش فی‌نفسه داشته باشند، در ارتباط و نسبت با سایر گزاره‌ها و بر پایه مقدمات و نتایج و الزاماتشان است که

نقش و اهمیت می‌یابند. این نکته را می‌توان به رویکردها و نظامهای فکری و فلسفی نیز تعمیم داد. یک مجموعه گزاره یا نظام فلسفی، باید جایگاه خود را در میان نظامهای موجود روشن کند و از سویی دیگر به شفاف کردن نسبتی بپردازد که با سایر نظامهای فلسفی، یا هویتهای نظری - عملی تثبیت شده‌ی روزگار و یا به تعبیری پرسشهای فکری رایج برقرار می‌کند. بر این اساس، تئوری معنویت ملکیان باید بتواند نشان دهد که با مفاهیمی چون عقلانیت و هویتهایی چون اخلاق و دین چگونه ارتباطی برقرار می‌کند و یا برای مثال، روشن کند که اساساً نظامی است در کنار نظامهای نظری دیگر و یا صرفاً رویکردی است که قصد یدک کشیدن ism به دنبال خود را ندارد. ملکیان در حد توان و مجال، به موضوعاتی از این دست پرداخته است و هدف این نوشته بررسی موضوعی است که او در مواجهه با پرسشهایی از این دست اتخاذ کرده است.

الف- معنویت به مثابه رویکرد

مکتبها یا نظامهایی که معمولاً با پسوند «ism» همراه می‌شوند، مجموعه‌ای هستند از یک سلسله عناصر و مؤلفه‌های معرفتی. این مؤلفه‌های معرفتی به تعبیر ملکیان یا ناظر به فکت (fact) اند، یا ناظر به ارزش (value) اند و یا ناظر به تکلیف (obligation). در واقع تمام زیرشاخه‌های یک مکتب، یک سلسله مؤلفه‌های معرفتی factual و Ontologic، یک سلسله

مؤلفه‌های evaluative و axiologic و همین طور یک سلسله مؤلفه‌های deontologic مشترک دارند که هویت آنها را تعیین می‌کند. به همین دلیل شما با شانه خالی کردن از زیر بار بخش عمده‌ای از این مؤلفه‌ها، در واقع از چتر حمایتی مکتب مذکور خارج می‌شوید و دیگر به آن مکتب تعلق ندارید. البته واضح است که مرزهای موجود میان این زیرشاخه‌ها به نحوی دقیق و واضح قابل ترسیم نیست. اما فی الجمله می‌توان به وجود این عناصر مشترک در تمامی زیرشاخه‌های مکتبی مانند مارکسیسم اذعان داشت. (حتی اگر شعاع اختلافات میان این زیرگروه‌ها گسترده و وسیع شود). اما رویکردهای دیگری هم در عالم نظر و عمل وجود دارند که نمی‌توان چنین ویژگی‌ای را به آنان منسوب دانست. مثلاً با توجه به این نکته، اگزیستانسیالیسم، بیش از آنکه یک مکتب باشد یک «رویکرد» است؛ یک جنبش است. از این روست که بسیاری برای آن مفهوم «جنبش اگزیستانسیال» را پیشنهاد کرده‌اند. میان آنچه کرکگور دانمارکی مطرح می‌کند با آنچه هویت فکری مارتین هایدگر آلمانی یا ژان پل سارتر فرانسوی را تشکیل می‌دهد، چنان فاصله و بلکه مغاک عظیمی قرار گرفته است که با هیچ تسامحی نمی‌توان همه آنها را ذیل مکتبی با عنوان اگزیستانسیالیسم گنجانند. جالب اینکه دعوا و نزاع مذکور به صاحبان آرای از این دست هم تسری پیدا کرده است. تا آنجا که هایدگر خود را از آنچه سارتر می‌گوید و بدان معتقد است کاملاً

مبری و منزّه می‌داند. معنویت ملکیان، به زعم خودش، بیش از آنکه یک مکتب باشد (Spritualism) یک رویکرد (Sprituality) است.^(۱۶) یعنی در واقع طرح چارچوب مشترکی است که ممکن است همانند اگزیستانسیالیسم، شاخه‌ها و مکاتب گوناگونی را در دل خود بپروراند. اما واجد مؤلفه‌های مشخصی که بتواند آن را تبدیل به یک مکتب خاص گرداند نیست.

به طور خاص، معنویت ملکیان با مکتب «معنویت‌گرایی» که در غرب ظهور کرده و طرفدارانی پیدا کرده است هم تفاوتی ماهوی دارد. برای مثال افرادی چون بسانت، که از پدیدآورندگان «معنویت‌گرایی» یا «اصالت معنویت» هستند، در گام اول بخشی از تعالیم مذهب هندو را با برخی از تعالیم مسیحیت در هم می‌آمیزند، بر انضباط و کف نفس شدید تأکید فراوانی دارند و غایت قصوای زندگی را شهود ترانسندنس در همین زندگی دنیایی می‌دانند. اما ماهیت معنویت ملکیان، به شهادت آثارش، چه به لحاظ کارکرد و چه به لحاظ محتوا، تفاوت بسیاری با زیرشاخه‌های این مکتب دارد. در واقع آنچه امروز «اصالت معنویت» نامیده می‌شود، کم و بیش شامل همین سه عنصری است که در آثار و افکار بسانت ظهور کرده است و این خود دلیل دیگری است بر اینکه معنویت مورد نظر ملکیان بیش از آنکه مکتب باشد، رویکرد است.

ب- علل گرایش به معنویت و آغاز جنبش
 گرایش به معنویت به عنوان راهی برای گریز انسان از دردها و رنجها، در نیمه دوم قرن نوزدهم تجلی کرد. مسلّم است که این سخن به معنای انکار وجود چنین رویکردی در دیگر سالیان و قرون نیست، بلکه دلالت بر این دارد که توجه به معنویت در این زمان بدل به یک جنبش شد. ملکیان در مقام شرح عواملی که ظهور این جنبش در نیمه دوم قرن نوزدهم را باعث شدند، به سه عامل اشاره می‌کند: الف) در این دوره اطلاعات بسیار زیادی در مورد ادیان و مذاهب موجود در تاریخ به دست آمده بود. درک ویژگیهای پراهمیتی که در ادیان دیگر وجود داشت، آدمیان را بر آن داشته بود تا از این محسنات هم علاوه بر آنچه در دین خود داشته‌اند بهره ببرند. این امر نتیجه‌ی مستقیم تحقیقات دین‌شناختی‌ای بود که در آن دوران به شکوفایی خود رسیده بود.
 ب) در پایان قرن هجدهم، آثار و نتایج اختلافات موجود میان ادیان آشکار شد. مردم و به‌طور خاص متفکران دریافته‌اند که روشن شدن این اختلافات چه عواقب سیاسی و اجتماعی خطرناکی می‌تواند داشته باشند. از این رو تلاش برای جمع آوردن همه پیروان ادیان ذیل یک مقوله کلی، ضرورتی عاجل تلقی شد.
 ج) انتقادات وارد به دستگاههای نظام‌مند فلسفی در اواسط قرن نوزدهم گریبان ادیان را هم گرفت. در این دوران مشخص شد که هر کدام از ادیان در پس پشت خود به دستگاههای

متافیزیکی عظیم و حجیمی تکیه دارند که هیچ کدامشان به لحاظ فلسفی قابل اثبات نیستند. از آنجا که پیروان ادیان حقانیت دین خود را به حقانیت متافیزیک مورد حمایت دینشان تسری می‌دادند، مشکل به وجود آمده فقط در سایه ترک انحصارگرایی و توجه به سایر ادیان قابل حل بود. کار به جایی رسید که افراد می‌توانستند ادعا کنند که جنبه‌های مثبت یک دین را می‌پذیرند و از جنبه‌های منفی آن هم فاکتور می‌گیرند. این گونه بود که معنویت به عنوان راهی برای کاهش دردها و رنجهای بشری تجلی کرد؛ معنویتی که در خلال این تجربه‌های تاریخی شکل گرفته بود و نمی‌توانست همانند قرون پیشین به حیات خود ادامه دهد. از این رو مؤلفه‌های این معنویت جدید، متفاوت از آن چیزی بود که پیش‌تر در نظامهای دینی و عرفانی مدنظر بود. در واقع معنویان به بشر پیشنهاد می‌کنند که آزموده را دوباره نیازماید و از این تجربه تاریخی درسی فراخور حال خویش بگیرد. نکته اما در اینجاست که معنویت (که پیش‌تر بر رویکرد بودنش تأکید شد) خود ارجاع (self-referent) است. هر کسی خود باید این راه را بیازماید تا نتایجش را متناسب با صداقت و تلاش شخصی‌اش دریابد. به همین دلیل است که ملکیان بارها و بارها تأکید می‌کند که باید میان معنویت به عنوان یک رویکرد و یک راه با معنویت به عنوان یک مکتب تفاوت قائل شد.

ج- معنویت و عقلانیت

مدنظر ملکبان است در واقع همان عقلانیت است که وقتی به ساحت «عقل عملی» پای می‌گذارد، معنویت را باعث می‌شود و این نکته همان مؤلفه‌ای است که معنویت ملکبانی را از انواع دیگر معنویت متمایز می‌کند.

ج-۱- مفهوم عقلانیت

مراد ملکبان از عقلانیت، تبعیت کامل از استدلال صحیح است. استدلال البته سنخهای متفاوتی دارد و ملاک صحت در خور یک سنخ استدلال با ملاک صحت در خور یک سنخ استدلال دیگر تفاوت می‌کند. به همین دلیل می‌توان پذیرفت که عقلانیت هم انواع مختلفی دارد. ملکبان در یک دسته‌بندی کلی عقلانیتها را به عقلانیتهای نظری و عقلانیتهای عملی تقسیم می‌کند.^(۱۷) یعنی عقلانیتهایی که به عقاید ناظرند و عقلانیتهایی که ناظر به اعمالند.

به تعبیر ملکبان، این عقلانیت در هیچ ساحتی نامطلوب نیست و نمی‌تواند باشد. یعنی به هیچ وجه نمی‌توان گفت عقلانیت در پاره‌ای از مکانها، زمانها و وضع و حالها مطلوب نیست. از سوی دیگر با توجه به تشکیکی و ذومراتب بودن عقلانیت، نمی‌توان گفت که عقلانیت در ساحتی از ساحتها ممکن نیست. ملکبان البته مدعی است که ذومراتب بودن عقلانیت و اینکه فرودست‌ترین مرتبه عقلانیت در هر اوضاع و احوالی در دسترس است، دو پیش فرضی هستند که می‌توان برای آنها ادله معرفت‌شناختی اقامه کرد.^(۱۸)

نکته دیگر اینکه حجیت عقل، به تعبیر

مهم‌ترین ویژگی نظریه معنویت ملکبان، تأکید او بر مسئله عقلانیت است. در فرهنگ ما مفهوم معنویت در بسیاری موارد در تقابل با عقلانیت به معنای امروزی آن تعریف شده است. آنچه تحت عنوان معنویت عرفانی، گفتمان اصلی معنویت‌گرایی سرزمین ما را شکل داده است، اولین و بزرگ‌ترین دشمن خود را عقل جزوی به شمار می‌آورد. در واقع در این فضا شما تنها زمانی قادر خواهید بود به مرزهای معنویت نزدیک شوید که از سراچه ترکیب عقل پرگشوده باشید و کهنه لباس مندرس آینده‌نگریهای عقلانی را از تن به در کرده باشید.

در دستگاه فکری ملکبان، اما عقلانیت یگانه مبنای آن معنویتی است که قرار است جایگزین فهم سنتی از دین در جهان معاصر باشد. معنویت و عقلانیت، برای ملکبان، به هیچ وجه در تقابل با یکدیگر قرار نمی‌گیرند. اتفاقاً رابطه میان این دو مفهوم، بیشتر طولی است تا عرضی. یعنی معنویت ملکبانی گامی پس از عقلانیت است و تنها از مسیر دستیابی به آن است که فراهم می‌آید. فراموش نباید کرد که عقلانیت به نظر ملکبان مهم‌ترین ویژگی انسان مدرن است و از این روست که هیچ چیزی، حتی معنویت، نمی‌تواند در تقابل با عقلانیت باشد و هنوز هم نزد انسان مدرن اوج و قُرب داشته باشد، تا چه رسد به اینکه راهگشای او در حل مشکلات هم باشد.

شاید بتوان گفت در یک نگاه کلی آنچه

حکمای ما، نزد ملکیان به عنوان یک پیش فرض پذیرفته می شود. در واقع به گفته ملکیان معادله «گزاره صادق = گزاره ای که عقل از تصدیق نقیض آن عاجز است» پیش فرض بسیار مهمی است که از مفروض گرفتنش گزیر و گریزی نمی توانیم داشت و گزاره هایی چون «عقل موصل به واقع است» یا «استدلال عقلی معتبر است» با استدلال عقلی مدلل نمی شوند، بلکه مفروض گرفته می شوند.

ج-۲- عقلانیت و فهم سنتی از دین

تأکید ملکیان بر عقلانیت به عنوان مهم ترین ویژگی انسان مدرن، نقطه عزیمت او برای درک مشکلات فهم سنتی از دین در جهان معاصر و حرکت به سوی دستیابی به فهم جدید از دین یا معنویت است. ملکیان در بخش «دین و عقلانیت» کتاب راهی به راهی نسبت عقاید دینی، غایات دینی، افعال دینی و تعبد دینی با عقلانیت را می کاود تا بتواند حکم به نسبتی کند که میان فهم سنتی از دین و عقلانیت برقرار است. درک دقیق نسبتی که عقلانیت با فهم سنتی از دین برقرار می کند، مقدمه سلبی بسیار ضروری و مناسبی است برای فهم نسبتی که همین عقلانیت، با فهم جدید ملکیان از دین، که معنویت نام دارد، برقرار می کند.

ج-۳- عقلانیت و عقاید دینی

سؤال اصلی این است که آیا عقاید دینی از عقلانیت بهره ورنند یا خیر؟ به نظر ملکیان اگر منظور از عقلانی بودن یک عقیده این است که با یک سیر استدلالی معتبر، از بدیهیات استنتاج

شده باشد، هیچ یک از عقاید دینی هیچ کدام از ادیان و مذاهب عقلانی نیستند. البته باید توجه داشت که این عدم عقلانیت به هیچ وجه برابر با عدم حقانیت عقاید دینی نیست.

اگر منظور از عقلانی بودن یک عقیده این باشد که آن عقیده با همه، یا لاقفل، اکثریت قاطع سایر عقاید آدمی سازگار باشد، در این صورت باید گفت که عقاید دینی می توانسته اند برای بیشتر انسانهای سنتی و پیشامتجدد عقلانی باشند ولی بیشترشان نمی توانند برای بیشتر انسانهای متجدد عقلانی باشند و البته این هم به معنای عدم صدق آنها نیست. عقاید دینی می توانند از سازگاری درونی برخوردار باشند و امکان بر ساختن یک نظام دینی با سازگاری دینی وجود دارد. اما سازگاری دینی شرط لازم مطابقت با واقع است و به تنهایی برای مطابقت بودن گزاره های دینی با واقع کفایت نمی کند. اگر عقیده ای را بتوان عقلانی خواند که به حکم احساسات و عواطف یا ایمان یا تعبد یا گزینشها و ترجیحات خودسرانه به دست نیامده باشد، در این صورت هم اکثریت عقاید دینی غیرعقلانی اند گرچه می توانند صادق باشند. (ملکیان در ضرورت تفکیک میان عقلانیت و حقانیت یا صدق و کذب عقاید بسیار تأکید می کند).

اگر عقیده ای را بتوان عقلانی نامید که تحقیقات کافی آن را تأیید کرده باشند هم بسته به اینکه کافی بودن تحقیقات را چه کسی یا چه چیزی تعیین کند پاسخ متفاوت می شود. اگر این

کفایت منوط به رأی مشخص باشد پس عقاید دینی می‌توانند عقلانی باشند. اگر معیارهای کفایت توسط شخص صاحب عقیده تعیین شوند هم وضع به همان منوال است. اما اگر معیارهای کفایت آفاقی (objective) باشند و نه انفسی (subjective) در این صورت به نظر ملکیان هیچ یک از عقاید دینی عقلانی نیستند.

ملکیان مکرر تکرار می‌کند که به هیچ وجه نباید غیرعقلانی بودن عقاید دینی را به معنای کاذب بودن آنها در نظر آورد. عقلانی بودن یا نبودن یک عقیده، با هر کدام از تعاریف فوق، ربطی به صادق یا کاذب بودن آن ندارد. یک عقیده می‌تواند صرف نظر از نظریه‌ای که مادر باب صدق داریم و فارغ از معنایی که از عقلانیت

مراد می‌کنیم، صادق یا کاذب باشد. صدق و کذب به اشخاص و ازمنه بستگی ندارد اما عقلانیت یک عقیده همچنان که دیدیم، به اشخاص و ازمنه بستگی دارد.

ج-۴- عقلانیت و غایات دینی
اگر غایت عقلانی، غایتی باشد که ارزش این را داشته باشد تا آدمی در جهت رسیدن به آن تلاش کند و عمر و نیروی خود را به پای آن بگذارد و اگر فی‌الجمله این موضوع را بپذیریم که غایت همه ادیان «سعادت جاودانی و ژرف» است و با این قید که از ابهام واژه‌هایی چون سعادت، جاودانگی و ژرف چشم‌پوشیم می‌توانیم بگوییم که غایات دینی از عقلانیت بهره‌مندند.

ج-۵- عقلانیت و افعال دینی
افعال دینی به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف)

اخلاقی؛ ب) عبادی. عقلانیت در مورد افعال هم بدین معناست که آیا فلان عمل خاص به برآوردن هدف (یا اهداف) یا علقه (یا علائق) عامل کمک می‌کند یا نه. در این صورت عقلانیت افعال اخلاقی (مانند عدالت ورزیدن و صداقت داشتن) به مراتب کمتر مورد بحث و انکار است تا عقلانیت افعال عبادی (مانند زکات دادن و حج گزاردن). به زعم ملکیان افعال دینی تنها زمانی می‌توانند عقلانی باشند که همگی اعمالی نمادین (symbolic) تلقی شوند.

ج-۶- عقلانیت و تعبد

ملکیان معتقد است پیش از بررسی این نسبت، بد نیست به این نکته توجه داشته باشیم که بسیاری از دین‌پژوهان بر سر اینکه آیا تعبد جزء لاینفک دینداری هست یا نه اختلاف نظر داشته‌اند.^(۱۹) اما فارغ از این اختلاف نظر باید گفت اگر مراد از تعبد، التزام بدین صورت استدلالی است که «A, B است» چون S می‌گوید که «A, B است» در این صورت تعبد هیچ وفاقی با عقلانیت ندارد. اما اگر مراد از تعبد این باشد که «A, B است» و S چنان است که همه سخنانش، یا لاقلاً، آن دسته از سخنانش که از جهتی هم‌سنخ «A, B است» اند، مطابق با واقعند، در این صورت تعبد با عقلانیت ناسازگاری ندارد. اما مشروط به اینکه یا اثبات شود که گزاره S چنان است که همه سخنانش، یا لاقلاً، آن دسته از سخنانش که از جهتی هم‌سنخ «A, B است» اند مطابق با واقع اند، خود

د- معنویت و اخلاق

پرسش از نسبت میان معنویت و اخلاق نیز از جمله پرسشهایی است که ملکیان در قالب نظریه معنویت و عقلانیت بدان می پردازد. به زعم ملکیان معنویت همواره اخلاق گراست اما اخلاق گرایی همیشه معطوف به معنویت نیست. اخلاق گرایی می تواند به عنوان قراردادی برای حفظ نظام اجتماعی محسوب شود. ملکیان در شرح این نکته به مثال برتراند راسل در کتاب «تأثیر اخلاق در جامعه» اشاره می کند: اگر من اسب شمارانمی دزدم به این دلیل است که فکر می کنم اگر بنا باشد من اسب شما را از اصطبلتان بدزدم، رفیق من هم ممکن است که این فکر را بکند و اسب مرا از اصطبلم بدزدد. پس اگر این کار رایج شود، تنها کسی نفس راحت می کشد که آنقدر زوردارد که از اصطبلش خوب مواظبت کند و کسی نگاه چپ هم به آن نتواند بکند. یعنی ما اخلاق گرایی را برای این می خواهیم تا جامعه ای بسازیم که در آن راحت باشیم.

از طرف دیگر اخلاق گرایی می تواند وسیله ای برای کاهش رنج دیگران باشد. همچنین می تواند وسیله ای برای رشد معنوی فرد فاعل به افعال اخلاقی باشد. در واقع، اخلاق گرایی به معنای سوم است که معطوف به معنویت است. البته معنویت همیشه معطوف به اخلاق گرایی است، چرا که انسان معنوی نمی تواند اخلاقی زندگی نکند.^(۲۰) از اینجا نوشتار سوم آغاز می شود که کاملاً مستقل از

گزاره ای صادق است یا لاقیل گزاره ای است که اعتقاد به آن، براساس تعاریفی که در قبل آمده عقلانی است.

تنها نکته باقیمانده در این بخش می تواند تذکر به این نکته باشد که به نظر ملکیان این ادعا که دین عقلانیتی ویژه و مخصوص برای خودش دارد، چندان واجد حقیقت محصلی نیست. درست است که عقلانیت به یک معنا نسبی است و برخلاف صدق و کذب، به اشخاص وازمنه بستگی دارد اما این موضوع به هیچ وجه تبدیل به مقدمه ای برای این نتیجه نخواهد شد که دین عقلانیتی خاص خود دارد. عقاید می توانند مختص به یک دین خاص یا دین به معنای عام باشند اما عقلانیت (یا عدم عقلانیت) آنها نمی تواند اختصاص به دین داشته باشد. به این موضوع هم باید توجه کرد که قائل شدن به عقلانیتی خاص برای دین، راه را برای عقلانی دانستن اوهام و خرافات هم باز می کند. اساساً این آموزه، هیچ گرهی از مشکل موجود برسر راه نسبت دین و عقلانیت نمی گشاید. همان گونه که تضعیف عقلانیت یا تحقیر آن نیز ثمری برای دین و دینداری به بار نمی آورد. زیرا بانفی و تحقیر عقلانیت، این تنها دینداران نیستند که از مدلل ساختن استدلالهای اعتقادی خود معاف می شوند بلکه کافران و مخالفان دین نیز به همین میزان از نفی عقلانیت بهره می برند. عقلانیت در یک جهت رشد نمی کند که گسترش یا تضعیفش فقط به سود گروه خاصی از افراد باشد. عقلانیت شمشیر دودم است.

قبل است.

❖

ملکیان هم تا حدی به آنها پاسخ داده است. به هر حال پاسخ ملکیان به این پرسشها هم می تواند محل مناقشه و اشکال باشد و اساساً هدف این نوشتار، تمرکز بر همان پرسشهایی است که تأمل در باب آنها می تواند منجر به شکوفایی هر چه بیشتر نظریه معنویت ملکیان شود.

جستار سوم: معنویت در آزمون نقد

نظریه ها و ایده ها به محک آزمونهاست که صیقل می خورند و ویژگیهای نامکشوف خود را عیان می کنند. «معنویت» ملکیانی هم از این قاعده مستثنی نیست. عمر چندانی از نظریه معنویت ملکیان نمی گذرد و شاید از این روست که کمتر نوشته ای در نقد و بررسی آن نگاشته شده است. حتی شاید بتوان گفت درک دقیق ماهیت نظریه معنویت هم منوط به تلاشهایی است که شخص ملکیان، و نه پیروان یا منتقدان او، انجام داده است (که این نکته البته می تواند به مشکل بنیادینی در فرهنگ نظریه پردازی جامعه ایرانی اشاره داشته باشد). شاید هم شرایط و سازوکارهای اجتماعی یا سیاسی سبب شده باشند که نظریه معنویت، در مقایسه با نظریات مشابهی چون «قبض و بسط تئوریک شریعت»، کمتر مجال برای بررسی و نقد، پیشروی خود دیده باشد (و البته می توان اهمیت نظریات مشابه و کم اهمیت بودن نظریه معنویت را هم دلیلی برای این عدم اقبال برشمرد که نگارنده البته در مقام اثبات چنین مدعایی نیست).

به هر حال آنچه در پی می آید کوششی است برای فراهم آوردن فهرستی اجمالی از پرسشهایی که ملکیان در مقام یک نظریه پرداز با آنها مواجه است. برخی از این پرسشها یا انتقادات توسط شخص ملکیان یا دیگران مطرح شده اند و البته

الف- تعمیم ناپذیری معنویت

یکی از انتقادهای ایراد شده نسبت به پروژه معنویت ملکیان به مسئله «تعمیم پذیری» (universallizability) باز می گردد. ملکیان البته خود، صورتی از این انتقاد را در بخش دوم مقاله «معنویت گوهر ادیان» ذکر کرده و به آن پاسخ داده است. مسئله از این قرار است که از زمان هر (Hare)، فیلسوف اخلاق انگلیسی، به این نکته توجه بسیاری شده است که هیچ اخلاقی قابل قبول نیست مگر اینکه قابلیت تعمیم داشته باشد. یعنی در واقع نمی توان هیچ نظام اخلاقی مطلوبی پدید آورد، مگر اینکه همه انسانهای کره زمین، فارغ از چارچوبهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و غیره ای که دارند بتوانند تابع آن شوند و در این صورت البته هیچ مشکل خاصی پدید نیاید. چرا که اگر در صورت تعمیم یک نظام اخلاقی مشکلات خاصی بروز کند، بدین معناست که آن نظام قابلیت تعمیم پذیری ندارد و بنابراین مقبول نخواهد بود. یعنی قابلیت تعمیم پذیری، شرط لازم یک نظام اخلاقی است. حال می شود پرسید که با

توجه به ویژگیهای ذکر شده در مورد معنویت (ر.ک: نوشتار اول از همین مجموعه) آیا این نظام قابل تعمیم است؟ و اگر نیست ملکین چه پاسخی به انتقاد پیروان هر دارد؟

ملکیان در مقام پاسخ ابتدا به این نکته اشاره می‌کند که شماری از مخالفان هر وجود دارند که تعمیم‌پذیری را شرط لازمی برای نظام اخلاقی به شمار نمی‌آورند. اما البته واضح است که تعمیم اصول حاکم بر نظام معنویت ممکن است مشکل‌زا باشد. یعنی اگر روزی همه افراد کره زمین تصمیم به نظرورزی و عمل بر اساس نظریه معنویت بگیرند، آنگاه ممکن است به تعبیر ملکیان عسر و حرج لازم بیاید و مشکلاتی خاص بروز کند. ملکیان معتقد است اگر معنویت به همان معنایی در نظر آورده شود که مدنظر اوست، باید اطمینان داشت که هیچ‌گاه همه انسانهای روی کره زمین معنوی نخواهند شد و لذا در مقام عمل مسئله اصولاً منتفی است.^(۲۱) از سوی دیگر ملکیان اساساً جزو مخالفان

هر در مورد نظریه تعمیم‌پذیری به شمار می‌رود و معتقد است اگر نتوانیم یک نظام معنوی (یا اخلاقی) را تعمیم دهیم، و چنانچه آن را تعمیم دادیم به یک سلسله مسائل نظری لاینحل یا مشکلات عملی برخوردیم، این موضوع فی‌نفسه نشان نمی‌دهد که آن نظام، نظام قابل دفاعی نیست.

ب- محدود کردن جایگاه دین

یکی از مهم‌ترین انتقاداتی که اغلب از سوی

کسانی که دلبستگی و تعلق خاطر دینی دارند به پروژه معنویت ایراد می‌شود این است که معنویت، با ویژگیهایی که ملکیان ذکر می‌کند، چیزی از دین باقی نمی‌گذارد و در نهایت منجر به حذف دین، خواه در نظام فکری ملکیان و خواه در جهان خارج، خواهد شد. اساساً انتقادهایی از این دست بیشتر از سوی عالمان سنتگرا ارائه شده، ولی به این نکته نیز باید توجه داشت که در سالهای اخیر برخی روشنفکرانی که نسبت به پدیده «دین» دلمشغولی چندانی ندارند هم در مقام نقد متفکرانی چون ملکیان به انتقادهایی از این دست متوسل شده‌اند.^(۲۲) مهم‌ترین سخنی که درباره این اشکال باید گفت به ماهیت بسیار مبهم پرسش باز می‌گردد. به راستی «دین» چیست که قرار است در آینده بماند یا نماند؟ منظور از دین کدام است؟ و البته بعد از روشن نمودن ماهیت این مفهوم می‌توان به نسبت میان معنویت و دین (به آن معنایی که آشکار و واضح شده است) پرداخت.

ملکیان در مورد دین به یک تقسیم‌بندی دست می‌زند و در بسیاری از آثار و سخنان خود نیز بدان استناد می‌کند. به تعبیر ملکیان در سه سطح می‌توان واژه دین را به کاربرد: گاهی اوقات منظور از دین، مجموعه متون مقدس ادیان و مذاهبی است که در جهان وجود دارد (که این را می‌توان دین یک نامید). زمانی منظور از دین می‌تواند مجموع شروح و تفاسیر و بیانه‌ها و تبیینهایی باشد که از آن کتب مقدس انجام پذیرفته است (دین دو). گاهی هم منظور، مجموعه

کارهایی است که پیروان یکی از ادیان در طول تاریخ انجام داده‌اند، به انضمام آثار و نتایجی که بر این کارها مترتب شده است (دین سه).

دین یک از جنس «متن» است، دین دوشامل یک سلسله «آراء و نظرات و عقاید» است (که البته به لحاظ معرفتی به حوزه‌های معرفتی متفاوتی رجوع پیدا می‌کنند و از فقه تا اخلاق و کلام و فلسفه و حتی تاریخ و جغرافیا را هم دربرمی‌گیرند) و دین سه هم مجموعه «اعمال» است و یک پدیده تاریخی است.

منتقدان ملکیان باید نسبت خود را با این تقسیم‌بندی روشن کنند تا ببینند که آینده و دین در دیدگاه ملکیان چه نسبتی با یکدیگر برقرار خواهند کرد. ملکیان در مقاله معنویت و انسان متجدد (بخش پرسش و پاسخ) ادعا می‌کند که اگر مراد از دین، دین دو و سه باشد، بله ممکن است بتوان گفت که در آینده دین از میان خواهد رفت (که البته در این مورد هم باید بحث و طلب دلیل کرد). اما اگر مراد، دین یک باشد، آنگاه مسئله متفاوت خواهد بود. به نظر ملکیان با توجه به آینده روشنی که برای معنویت وجود دارد، انتقاد منتقدان وارد نخواهد بود.

به یک نکته دیگر البته در این باب اشاره باید کرد که مفهوم «تدین»، تفاوتی ماهوی با هر سه معنایی دارد که برای مفهوم «دین» ذکر کردیم. تدین به تعبیر ملکیان، یک «ورزه‌ی فردی» است و بدین لحاظ تنوع موجود در تدین به اندازه تکثر متدینان جهان است. یعنی به تعداد هر انسان متدینی، یک تدین داریم و این تدینها هیچ‌گاه بر

یکدیگر منطبق نمی‌شوند. مثل تنوعی که برای «خشم» وجود دارد.^(۳۳) در واقع تدین امری فردی است و مسلّم است که برای مثال مفهوم «عالم» و «عاشق» متفاوت از مفهوم «علم» و «عشق» است. در پرسشهایی از قبیل آنچه در صدر این بند ارائه شد، چنین تفکیکی را باید در نظر داشت. با استناد به همین تفکیک است که پاسخ اصلی ملکیان در قبال این انتقاد شکل می‌گیرد. ملکیان پس از بحث مستوفایی که در باب مفهوم «گوهر دین» می‌کند (سنت و سکولاریسم، صص ۳۵۴-۳۴۹) نتیجه می‌گیرد که به سه معنا می‌توان مفهوم گوهر دین را به کار برد:

۱) به معنای گوهر تدین و غایت قصوای دینداری.
 ۲) به معنای وجه / وجوه مشترک ادیان. در اینجا گوهر همان «ذات» ارسطویی است.
 ۳) به معنای جنبه / جنبه‌های universal یک دین خاص که پس از زدودن جنبه‌های local آن باقی می‌ماند.

ملکیان معتقد است که اگر مفهوم گوهر دین را به معنای اول در نظر بیاوریم (که ملکیان البته همیشه چنین می‌کند) آنگاه می‌توانیم ادعا کنیم که معنویت، گوهر دین است. یعنی کسانی که متدین‌اند، بالمآل از تدین خود آرامش می‌خواهند، شادی می‌خواهند و امید می‌خواهند. حتی وقتی خواسته‌های دیگری از تدین دارند هم می‌توان با تحلیل نشان داد که باز هم آرامش و شادی و امید را خواسته‌اند. از این روست که معنویت ملکینانی، با ویژگیهایی که در نوشتار پیشین آمد، گوهر تدین و در واقع گوهر دین

است و بدین جهت است که اتهامهایی از قبیل مخالفت با دین و تلاش برای محو آن، به هیچ رو نمی تواند دامنگیر معنویت ملکینانی باشد.

داد و از او خواست تا دیدگاه خود درباره پرسشهایی از این دست را بیان کند. شاید معنویت ملکینانی، کلیدی برای حل بسیاری از مشکلات امروز ما باشد.

ج- بی توجهی به ویژگیهای ایجابی

پروژه معنویت ملکینان با پرسشهایی هم مواجه است که بیش از آنکه جنبه انتقادی داشته باشند، در واقع تلاشی هستند برای طلب هر چه شفاف تر شدن و روشن تر شدن مکنونات مستتر در سرّ ضمیر موجودی که مدت زیادی از حضورش بر صفحات کتابها نمی گذرد. آنچه ملکینان تاکنون در باب معنویت گفته و نوشته است، بیش از آنکه ماهیت ایجابی داشته باشد، ماهیت سلبی داشته است. ملکینان البته در بخش اول مقاله معنویت گوهر ادیان به این موضوع اشاره می کند و وعده پرداختن به این وجوه ایجابی را به مخاطبان می دهد. البته «معنویت و انسان متجدد» هم تا حد زیادی ماهیت ایجابی دارد و تلاشی است در همین راه. با این حال تبیین ویژگیهای معرفت شناختی، هستی شناختی، ارزش شناختی و انسان شناختی پروژه معنویت، انتظاری است که از ملکینان و همه متفکران دیگری می رود که به معنویت دل بستگی دارند. تبیین هر کدام از این ویژگیها می تواند گام دیگری در پیشبرد پروژه معنویت به شمار برود و البته نقد و بررسی هر کدام از آنها هم می تواند ابزاری برای صیقل و محک خوردن آنها پدید بیاورد و سببی برای بازشناسی سره از ناسره شود. مطمئناً باید به ملکینان فرصت

برخی از منتقدان ملکینان مدعی اند که ممکن است بسیاری از سخنانی که ملکینان در باب عدم توافق و سازگاری مؤلفه های مدرنیته با فهم سنتی از دین می گوید، درست باشد. اما ابراز این نظریه ها و ایده ها، حتی در صورت بهره مندی شان از حقیقت، دلالتها و عکس العملهای جامعه شناختی خطرناکی دارند و ممکن است سبب بروز مشکلاتی شوند که دغدغه اصلی ملکینان، یعنی کاهش رنج و آلام بشری را نیز تحت الشعاع قرار دهد. مثل اینکه بگوییم مؤمنانی که به طبع عوامانه خویش به دینی گرویده اند، اگر پیش از درک ضرورت توجه به معنویت و التزام به آن، از تعارضات میان فهم سنتی از دین و مؤلفه های مستتر در زندگی نویشان آگاه شوند، ممکن است دیگر هیچ گاه به دامان معنویت بازنگردند. ظهور چنین فضایی مطمئناً بازتابهای اجتماعی خطرناکی برای جوامع در حال گذار از اخلاق و دینداری سنتی به اخلاق و دینداری مدرن خواهد داشت.

پاسخ ملکینان به این انتقاد می تواند دو جنبه داشته باشد. اول اینکه تاریخ به ما آموخته است که هیچ نهاد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ای قادر به محو دین و گوهر اصلی آن یعنی معنویت

ه- مناقشه بر سر پیش فرضها

مهم ترین مناقشه موجود در برابر نظریه معنویت ملکبان، مناقشه بر سر پیش فرضهاست. در نوشتار اول آشکار شد که معنویت ملکبان مبتنی بر دو پیش فرض است و در پاسخ بر یک پرسش ارائه می شود. اولین پیش فرض این بود که «همه ما کم یا بیش مدرنیم» و پیش فرض دو هم اینکه «همه ما کم یا بیش متدینیم».

هر دو پیش فرض ملکبان می توانند مورد چون و چرای منتقدان قرار بگیرند (و این البته بدین معنا نیست که تاب مقاومت در برابر پیش فرضها را نمی آورند). سنتها می توانند بر سر مفهوم مدرن بودن نزاع کنند و نشان دهند که بنا به استدلالها و شواهدی، پیش فرض کم یا بیش مدرن بودن همه ما محل اشکال است. مخالفان دینداری هم می توانند بر ضرورت توجه مطلق به عقلانیت و ضرورت هر چه کم رنگ تر کردن نقش و اهمیت دین یا حتی معنویت در جهان معاصر تأکید کنند تا اساساً جایی برای احساس نیاز به معنویت ملکبانی باقی نماند. اما حتی اگر بنا را بر این بگذاریم که هر دو پیش فرض ملکبان، علی الاصول قابل پذیرش و تأیید است، باز هم پاسخی که ملکبان به پرسش مربوط به سازگاری مدرن بودن و متدین بودن ارائه می کند می تواند بستری برای مناقشات جدید باشد و از این روست که باید خود را برای مواجهه با انتقاداتی از این دست آماده کند.

ویژگیهای معنویت ملکبان از دل تعارضاتی

نبوده است و اصولاً دلسوزیهای متفکرانه ای از این دست، بیشتر تلاشی محافظه کارانه است برای اقدام به حل معضله ای که وجود ندارد. از خاطر هم نبریم که ملکبان ذیل بحث تعمیم پذیری توضیح داده بود که قرار نیست برهه ای از تاریخ فرابرسد که همه انسانها دست از همه چیز بشویند و ملتمس دامان معنویتی شوند که ملکبان از آن دم می زند. عوام الناس، دینداری شان را از ملکبان نخریده اند که آن را به بهایی گزاف تر به او بفروشند.

از سوی دیگر ملکبان آنگاه که به وظایف روشنفکران و متفکران می پردازد و بالمآل همه وظایف آنها را در اقدام برای کاهش دردها و رنجهای بشری و تلاش برای نزدیک شدن به حقیقت خلاصه می کند، به نکته ای دلکش اشاره می کند. او می گوید نزدیک شدن به حقیقت حتی اگر در مواردی به افزایش درد و رنج ناشی از آگاهی منجر شود، در هر صورت بر وظیفه اول اولویت دارد. روشنفکر حق ندارد حقیقتی را مخفی کند، با این استدلال که آشکار شدن آن سبب رنج و درد می شود. از خاطر نباید برد که مخفی کردن آن حقیقت، ممکن است در کوتاه مدت اندکی از رنج ما کاسته باشد، اما دیر یا زود سبب رنجی عظیم تر خواهد شد که حسرت عمر از کف رفته را هم به همراه دارد. حقیقت، در نهایت، کاهنده رنجهاست و همین پیش فرض است که دستورالعملهای لازم برای مواجهه با دوراهیهای از این دست را فراهم می کند.

برمی خیزد که اودر مورد نسبت میان مدرن بودن و فهم سنتی از دین ارائه می کند. شش مؤلفه استدلالی بودن، بی اعتمادی به تاریخ، اینجایی - اکنونی بودن، فروشکنی مابعدالطبیعه های جامع و گسترده قدیم، قداست زدایی و نفی locality و اعتقاد به Universality، همان اصلی ترین ویژگیهای زندگی مدرن در دستگاه فکری ملکیان هستند. در واقع اصلتی که ملکیان برای این مؤلفه ها، آن هم به گونه ای که خود، آنها را تعریف می کند، قائل است، اصلی ترین دلیل او برای تلاش در جهت ارائه فهمی سازوار با این مؤلفه ها از دین است. منتقدان می توانند (و برای هر چه روشن تر شدن بحث، باید) بر سر هر کدام از این مؤلفه ها مناقشه کنند. کمرنگ شدن نقش هر کدام از این مؤلفه ها در زندگی مدرن می تواند منجر به تغییرات بنیادینی در دستگاه فکری ملکیان شود.

از سوی دیگر ملکیان هم باید فکری به حال «سیالیت» ارزشها و مؤلفه های زندگی انسانی بکنند. نهاد ناآرام جهان بشری، نه روز به روز، که لحظه در لحظه، تغییراتی را تجربه می کند که ممکن است بنیاد تفکر و هستی او را دگرگون کند. شاید روزی هیچ کس باور نمی کرد زمانی فرارسد که متفکرانی، همچون پست مدرنها، در وثاقت و اهمیت عقل مدرن شک کنند. مسئله این نیست که پست مدرنیسم اصولاً پروژه ای منجر به حقیقت یا کارکرد یا فایده هست یا نه. نکته در این جاست که بالاخره پیش فرضهای مسلم معرفت شناختی و هستی شناختی جهان

مدرن هم ممکن است دچار تغییرات و تحولاتی اساسی شوند. ملکیان البته می تواند با تلاش بیشتر، بر موضع خود اصرار و ابرام کند و به ما خاطرنشان کند که این ویژگیها عصاره تغییرناپذیر زندگی مدرن اند. یا اینکه ادعا کند تا زمانی که این مؤلفه ها بر زندگی بشر مدرن حکمرانی می کنند، ویژگیهای معنویت مورد نظر من هم همانی است که گفتم و هر گاه تغییر در این بنیادها پدید آمد، آن ویژگیها نیز تغییر خواهند کرد.

تأکید ملکیان بر عنصر عقلانیت و بنیاد نهادن نظام معنوی اش بر پایه ی این رکن رکین، تا بدان پایه جدی و بنیادی است که می توان ادعا کرد به زعم او مهم ترین و اصلی ترین ویژگی مدرنیته یا انسان مدرن همین عقلانیت و استدلالی بودن است. او بارها در آثارش بر این نکته تأکید می کند و نشان می دهد تعارض میان این ویژگی و مؤلفه های موجود در فهم سنتی از دین به حدی غیر قابل انکار است که راهی جز یکسره و انهدان میدان به نفع عقلانیت از سوی انسان مدرن به جای نمی ماند.

ملکیان البته در برابر مواضع پسامدرن نسبت به عقلانیت اقامه دعوا می کند و علیه این مواضع، استدلال می آورد. اما آیا به راستی می توان عقلانیت را، آن هم به تعبیری که ملکیان از آن یاد می کند، رکن تغییرناپذیر زندگی انسان مدرن دانست؟

تلاش ماکس وبر برای تعریف مدرنیته در قالب عقلانی شدن کلیت جامعه که در سطح

جامعه‌شناختی موجب تفکیک عرصه‌های سیاست، اقتصاد، دین و اخلاق می‌شود، اگرچه مورد پذیرش طیف گسترده‌ای از مدرنیست‌های پس از او قرار گرفته، اما همین وبر، فرآیند عقلانی‌شدن را «ففسی‌آهنین» برای جامعه مدرن به‌شمار می‌آورد که آدمیان گرفتار آنند. انتقادهای مارکسیست‌ها، اعضای حلقه فرانکفورت، حتی هگل و دروکیم نسبت به این ویژگی تغییرناپذیر مدرنیته، پرسشی را پیش‌روی مامی‌نهد که شاید اساساً باور داشتن به وجود یک ویژگی اساسی و غیرقابل تغییر و تفسیر برای مدرنیته، بیشتر متکی به نوعی روایت افسانه‌ای باشد تا واقعیت.

تلاش فروید برای نقد این ایده که نوع انسان واجد «عقلی» است کلی و آزادبخش که به مثابه نوعی ارزش، رفتار و اخلاق کمابیش یونیورسال را در میان آدمیان رشد می‌دهد نیز شاهدی دیگر بر این مدعاست. به‌راستی هنوز معلوم نیست که آدمیان مدرن در شرایط مناسب، همواره دست‌اندرکار عمل یا کنش «عقلانی» باشند.

از این روست که شاید بخش عمده‌ای از تلاش‌های ملکیان برای کارآمد کردن نظریه معنویت باید معطوف به همین بخش از نظریه باشد. او باید بتواند از ویژگی‌هایی که به عنوان بنیان‌های مدرنیته ذکر کرده، دفاع کند یا حداقل نشان بدهد که در صورت دگرگون شدن این ویژگی‌ها، فهم جدید او از دین، چه شکل و شمایلی پیدا می‌کند.

نکته دیگری هم در مورد نظریه معنویت ملکیان وجود دارد که بیش از آنکه انتقاد باشد، گونه‌ای درخواست برای پرداختن به حوزه مذکور است. ملکیان (البته از آنجا که در آغاز راه است) هنوز تلاش برای تحلیل و تبیین چگونگی اجرایی شدن این نظریه را آغاز نکرده است (و شاید این کاری است که باید از دیگران توقع داشت). برای مثال باید روشن شود که عقلانیت مدرن ملکیانی، که به واقع اگر بنگریم مهم‌ترین مبنا و بنیاد نظریه معنویت است، چگونه فراهم می‌آید تا کاخ رفیع و عظیم معنویت بر آن بنا شود؟ یا اینکه معنویت ملکیانی که بیش از آنکه مکتب باشد، یک رویکرد است، آیا می‌تواند با همه مکاتب فکری، سیاسی و اجتماعی نسبت و ربط پیدا کند یا اینکه التزام به این رویکرد، مستلزم توجه به گونه خاصی از مکاتب است و اگر این طور است، ویژگی آن مکاتب یا به تعبیری گفتمان‌ها چیست؟

از خاطر نباید برد که تلاش بسیاری از متفکران سنتگرا در جهان امروز، ناظر به کوششی برای نفی ناسازگاری دین و مدرنیته است. از طرف دیگر هم متفکرانی وجود دارند که اگرچه قائل به ضرورت ارائه فهمی جدید، چه در عرصه چارچوب‌های سنتی و چه خارج از این چارچوب‌ها، هستند اما معلوم نیست ویژگی‌های فهم جدید آنها از دین مطابقت چندانی با ویژگی‌های فهم جدید از ملکیان داشته باشد. از این روست که نگارنده مدعی است عدم توجه

به مقایسه این مدل‌های دینداری و زندگی و گریز از نقد و اصلاح آنها به هر دلیل و علت، به واگرایی تفکر ایرانی و پدید آمدن گفتمانهای متفاوتی می‌انجامد که هیچ ارجاعی به یکدیگر ندارند و چون خطوط متنافر، بدون توجه به دیگری، از کنار هم عبور می‌کنند. مسلم است که در صورت شکل‌گیری چنین الگویی، توقع یافتن راهکار برای حل مشکلاتی که روشنفکران ایرانی بر سر راه توسعه تشخیص داده‌اند، بیشتر به یک شوخی شبیه است.

پانوشته‌ها

- ۱- ملکیان، مصطفی، دینداری در دنیای جدید، اجتماعی زیستن و اخلاقی عمل کردن، (تهران: انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه تهران، ۱۳۷۹)، صص ۱۰۹-۱۰۸.
- ۲- ملکیان، مصطفی، سنت و سکولاریسم، مجموعه مقالات، (تهران: صراط، ۱۳۸۲)، ص ۲۶۸.
- ۳- درباره ویژگیهای مدرنیته از نظر ملکیان سخن خواهیم گفت.
- ۴- همان.
- ۵- همان.
- ۶- در اینجا حتماً باید ذومراتب بودن مدرنیته و ایده آل بودن بحث را در نظر داشت.
- 7- autonomy
- 8- heteronomy
- ۹- دقت باید کرد که از هیچ کدام از این فراها، حسن یا قبح استدلالی بودن یا متعبد بودن، استنتاج نمی‌شود. این بحث را باید در سطوح دیگری مطرح کرد.
- ۱۰- ملکیان نشان می‌دهد که تقریباً هیچ مورخ سکولاری و قیامی از این دست را ذکر نکرده است.
- ۱۱- ملکیان مسئله را در حوزه نظری و مشکل را در حوزه عملی به کار می‌برد. (همان، ص ۲۷۸)

۱۲- ملکیان به درستی اشاره می‌کند که «قداست» واژه‌ی بسیار مبهم و نامفهومی است اما به کار بردن آن ناگزیر است. به هر حال منظور او همان چیزی است که به حکم عقل سلیم، در زبان و زمان و مکان مادرک می‌شود. همان ص ۲۸۳.

۱۳- برای توضیح بیشتر در مورد این سه ویژگی ر. ک. ملکیان، مصطفی، دینداری در دنیای جدید، معنویت و انسان متجدد، (تهران: انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه تهران، ۱۳۷۹)، صص ۱۱۷-۱۱۴.

۱۴- برای توضیح بیشتر درباره این چهار مؤلفه ر. ک. ملکیان، مصطفی، دینداری در دنیای جدید، معنویت و انسان متجدد، (تهران: انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه تهران، ۱۳۷۹)، صص ۱۲۹-۱۱۸.

۱۵- ملکیان، مصطفی، سنت و سکولاریسم، مجموعه مقالات، معنویت گوهر ادیان (۱)، (تهران: صراط، ۱۳۸۲)، ص ۲۸۹.

۱۶- ملکیان، مصطفی، سنت و سکولاریسم، پرسشهای پیرامون معنویت، (تهران: صراط، ۱۳۸۲)، ص ۳۶۲.

۱۷- ملکیان، مصطفی، راهی به راهایی، (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۱)، ص ۲۶۶.

۱۸- همان، ص ۲۷۴.

۱۹- برای توضیح بیشتر: ر. ک. همان، ص ۲۷۶.

۲۰- برای توضیح بیشتر: ر. ک. ملکیان، مصطفی، دینداری در دنیای جدید، معنویت و انسان متجدد، (تهران: جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۷۹)، ص ۱۳۹.

۲۱- ملکیان در این باره شرح و تفصیلی نمی‌دهد. اما سخن او با توجه به آنچه تاکنون در تاریخ بشر رخ داده، پذیرفتنی است و البته می‌توان از او خواست که دلایل و شواهد مورد نیاز برای این مدعا را در آینده ارائه کند.

۲۲- این نکته البته به لحاظ روانشناسی اجتماعی، جای تأمل بسیار دارد که چگونه دو دسته عالم که چارچوبهای فکری کاملاً متفاوتی دارند، در مقام مواجهه با نظائر سروش و ملکیان به نتایج مشترکی از این دست می‌رسند. موضع گروه اول (عالمان سنتگرا) قابل درک است اما موضع گروه دوم (روشنفکران لائیک) در این مورد، چندان قابل درک نیست.

۲۳- برای توضیح بیشتر ر. ک: ملکیان، مصطفی، سنت و سکولاریسم، پرسشهای پیرامون معنویت، (تهران: صراط، ۱۳۸۲)، ص ۳۳۷.