

## جستاری در سپهر عقلانی «پروژه معنویت»

مسعود امید

دانشگاه تبریز - گروه فلسفه

### مقدمه

ایران معاصر پروژه‌ها و سپهرهای معرفتی متعددی را در دامن خود پرورش می‌دهد. این جریانهای فکری و معرفتی بر اثر علل و دلایل متعددی ظهور یافته و به سیر خود ادامه می‌دهند و در هر حوزه، عده‌ای بدانها تعلق خاطر داشته و در این سپهرها در حال پژوهش و نگارش هستند. این سپهرها و خرده سپهرها یا جریانها و خرده جریانهای معرفتی را می‌توان به طرق مختلفی دسته‌بندی کرد. یکی از طرق دسته‌بندی آنها از طریق اشخاص و توجه به متفکر شاخص این جریانهاست. با تکیه بر ملاک مذکور، یعنی بر اساس محوریت متفکر شاخص هر جریان فکری، می‌توان گفت که برخی از جریانهای معرفتی و فکری که در ایران معاصر، با شدت و ضعف، توانسته‌اند از طریق گفتار و نوشتار، بسترها و زمینه‌های فکری خاصی را ایجاد کرده و اندیشه و عمل متفکران و قشرهای اهل فکر و دیگران را تحت تاثیر قرار داده و فضای خاص فکری را در ایران معاصر تحقق بخشند، عبارتند از:

- ۱- تقی ارانی (چپ‌گرایی) ۲- محمد حسین طباطبایی ۳- احمد فردید ۴- ابراهیم پورداود (باستان‌گرایی) ۵- حسین نصر (سنت‌گرایی) ۶- محمد تقی جعفری ۷- علی شریعتی ۸- محمد علی اسلامی ندوشن ۹- عبدالکریم سروش ۱۰- ....

در مورد جریانهای فکری در ایران سخن بسیاری می‌توان گفت لیکن در این مختصر ذکر چند نکته کلی و بنیادی در این مقام کافی است، بدین بیان که نخست نیازمند تحقیق تاریخی بی‌طرفانه‌ای در باب این جریانهای متعدد فکری هستیم. دوم تنوع جریانهای فکری را باید با دیده مثبت نگریست و آنرا به فال نیک گرفت و مطمئن بود که آراییی که از چالش میان آرا و جریانهای مختلف بیرون تراود، عمیقتر و قابل اعتنا تر است. سوم، بر رابطه دیالکتیکی و گفتگویی جریانها تاکید شود. چهارم، جریانها هر چه کمتر از سر چشمه قدرت سیاسی سیراب شوند، بهتر است و عمق علمی آنها را فزونتر می‌سازد. پنجم، باید متوجه مساله همپوشانی برخی جریانها بود و قایل به تمایز ما هوی همه آنها نبود. ششم، برخی جریانها از جهت ظهور اجتماعی خود ممکن است در حالت بالقوه قریب به فعلیت باشند و نیاز به گذر زمان باشد تا ظهور چشمگیری داشته باشند. هفتم، برخی جریانها ممکن است با هم حالت مکملیت داشته باشند. هشتم، مساله جدی گرفتن و تامل عمیق در مورد این جریانها است. نهم، ...

یکی از پروژه‌هایی که اخیراً در فضای فکری ایران معاصر طنین انداخته و توجه متفکران را بخود جلب کرده است، پروژه «معنویت» است که توسط استاد مصطفی ملکیان مطرح شده است. یکی از وجوه قابل توجه و تامل در این پروژه انضمامی بودن و پرداختن آن به مقولات انسانی و بشری است. ولی از طرف دیگر شاید در آغاز، عنوان «معنویت» از بار معنایی آشکار و / یا بار روانشناختی مثبتی در نزد اهل فکر برخوردار نباشد و تداعی‌های دلپسندی را بدنبال نیاورد. از اینرو لازم است تا پژوهشگران از طریق منابع موجود، تصویر واقعی این نظریه را دنبال کنند و در نتیجه همین ره‌گیری روشن خواهد شد که این رویکرد با آنچه در نظر اولیه به ذهن می‌رسد، متفاوت است. به یقین ایضاح این رویکرد مهمترین کاری است که باید در ارائه دقیق آن صورت بگیرد، اما آن جنبه‌ای از این نظریه که این نوشتار بدنبال آن است، بیش از آنکه معطوف به توضیح فزونتر اصل مدعا باشد، ناظر به سپهر و شبکه عقلانی است که آنرا تحت پوشش قرار داده است. به بیان دیگر بیش از آنکه در صدد مذاقه در خود مدعا باشیم، بدنبال آن هستیم که آیا این نظریه از بستری عقلانی و زمینه‌های عقلی برای تاسیس و تثبیت خود

سود می‌برد یا آنکه در زمره دعاوی بدون دلیل و خطابی و شعاری و تبلیغاتی است؟ و اگر از سپهری عقلانی برخوردار است، مختصات این فضای عقلانی چیست؟ آیا این نظریه راه تأمل و استدلال و تحلیل را برای مخاطبان خود باز گذاشته است یا آنکه از جمله آن دعاوی است که صاحب آن، مخاطبان را به سکوت و پرسش نکردن و... فرا می‌خواند؟

به نظر می‌رسد که در تمام پروژه‌هایی که در جامعه علمی و / یا غیر علمی امکان ظهور می‌یابند، پس از ایضاح ادعا و داشتن تصویر اولیه و تا حدی عمیق از مساله، مهمترین مساله‌ای که باید در باب آن پروژه مورد سؤال قرار گیرد عبارت از بستر عقلانی و عقلانیت آن پروژه است. اگر پروژه‌ای صرفاً از طریق و با تکیه بر قدرت، سیاست، احساسات عمومی محض، زد و بندهای جناحی و حتی به ظاهر علمی و تبلیغاتی و بدون داشتن پشتوانه عقلانی، امکان ظهور پیدا کند و در سپهری غیر عقلانی تاسیس و رشد یابد، درخور توجه جدی نخواهد بود و پس از چندی در آزمون حقایق، روند فرسایشی آن آغاز و بتدریج در محاق فرود خواهد غلطید.

بر این اساس در این نوشتار پس از بیان اجمالی رویکرد «معنویت» - که می‌توان تصویر تفصیلی آن را با مراجعه به منابع مورد نظر بدست آورد - به سپهر عقلانی این نظریه و وجوه و مختصات عقلانی آن اشاره می‌شود.

مراد از سپهر عقلانی یک نظریه یا... عبارت از التفات به اموری از قبیل: روش‌شناسی و متدولوژی، آزمون پذیری، ابطال‌پذیری، نقد پذیری، ابزار تحلیل، بین‌الذهانی بودن، جایگاه استدلال و... در آن نظریه می‌باشد. بعلاوه اگر هر پروژه یا ادعایی در صدد بیان و توضیح مواردی مانند جایگاه بحث و رشته علمی مربوطه در آن ادعا برآید، بهره بیشتری از عقلانیت را از آن خود ساخته است. در واقع به تعبیری می‌توان سپهر عقلانی یک نظریه را اصول معرفت‌شناختی - به معنای عام - مورد قبول آن نظریه، در نظر گرفت.

#### الف - نگاهی به محتوای پروژه «معنویت»

معنویت spirituality از سابقه تاریخی بسیار طولانی برخوردار است اما در این قدمت

تاریخی، در قالب یک گرایش فکری، احساسی و عاطفی، بصورت پراکنده و جسته گریخته ظهور یافته است. اما این رویکرد بعنوان یک جریان آگاهانه و براساس یک سلسله دلایل و شواهد ویژه و با پشتوانه معرفتی، از نیمه دوم قرن نوزدهم در اروپا و آمریکا و کانادا مورد توجه و گسترش بوده است. در این حرکت آگاهانه به طرف معنویت، شوپنهاور (۱۸۶۰-۱۷۸۸)، فیلسوف آلمانی، نقش بسیار مهمی ایفا کرده است. او یک فیلسوف آکادمیک طراز اولی بحساب نمی آمد ولی فیلسوفی است که در سیر فرهنگ عمومی غرب تاثیر بسیار قاطعی نهاده است. عواملی که سبب شد تا در قرن نوزدهم گرایش به معنویت از پشتوانه معرفتی و ادله خاص خود برخوردار گردد عبارت بودند از:

- ۱- افزایش اطلاعات در مورد ادیان و مذاهب دیگر
- ۲- آشکارتر شدن آثار و نتایج سوء در اختلاف زایی ادیان
- ۳- اثبات ناپذیری متافیزیک ادیان

مهمترین نقطه شروع جریان معنویت مربوط به یک واقعیت روانشناختی - تاریخی است. بدین بیان که از طرفی ما انسانها از جهت روانشناختی، بزرگترین معضلی که داریم مساله درد و رنج است و اساساً بزرگترین هدف ما انسانها در زندگی این است به رضایت باطن دست یابیم. این رضایت باطن دارای سه مؤلفه است: ۱- آرامش ۲- شادی ۳- امید. نهایی ترین خواست ما از اعمال خود رضایت باطن است که با تحقق سه مؤلفه مذکور تحقق می یابد.

از طرف دیگر به این مقدمه روانشناختی این مقدمه تاریخی را نیز باید افزود که به گواهی تاریخ سه چیز در تحقق این رضایت باطن دخالتی نداشتند و اختصاص و انحصاری نسبت به این سه مورد در میان نبوده است. این سه چیز عبارتند از: ۱- دین و مذهب خاص ۲- علوم و معارف و شاخه های علمی ۳- نظامهای اجتماعی.

خلاصه بر اساس یک واقعیت روانشناختی، ما انسانها در پی آرامش و شادی و امیدیم و بر اساس یک واقعیت تاریخی، آرامش و شادی و امید نه به دین و مذهب خاصی اختصاص دارد، نه به آشنایی با رشته های علمی خاصی وابسته است و نه به نظام

اجتماعی خاصی بستگی دارد. از انضمام این دو واقعیت، پرسشی که مطرح می‌شود این است که: اگر ما همه در پی آرامش و شادی و امیدیم، و اگر کسانی در ادیان و مذاهب مختلف، با آگاهیهای علمی مختلف، و با نظامهای اجتماعی متفاوت به آرامش و شادی و امید رسیده‌اند، حتماً همه این افراد از وجوه اشتراکی برخوردار بوده‌اند، حال این وجوه اشتراک چیست؟ چه چیز در این انسانها مشترک بوده است که همگی، به رغم سه تفاوتی که بیان شد، به یکسان به آرامش و شادی و امید دست یافته‌اند؟ از همین جا بود که در محافل دانشگاهی مغرب زمین بحثی تحت عنوان «معنویت» طرح شد و گفته شد که همه این انسانها در چیزی بنام معنویت اشتراک دارند. همانگونه که ملاحظه می‌شود نقطه شروع جریان معنویت امری کاملاً جدید و نو بوده و با مفهوم عام معنویت - در عین اشتراک - از تفاوت قابل ملاحظه‌ای برخوردار است و بر مبنای تاملات روانشناختی و تاریخی می‌باشد.

حاصل آنکه معنویان بر اساس تاملات روانشناختی و تاریخی در پی این بودند که آیا نمی‌شود راهی را در پیش گرفت که درد و رنج زدایی در آن راه باشد ولی درد و رنج‌زایی در آن نباشد؟

#### الف - ۱- تعریف معنویت

معنویت یعنی دین عقلانیت یافته و عقلانی شده. (سنت و سکولاریسم، ص ۲۷۳) تعریفی که می‌توان از معنویت داد یک تعریف کارکردگرایانه (Functionalistic) است. همانند آنچه که در تعریف صندلی بیان می‌شود. بر این اساس فونکسیون معنویت این گونه تعریف می‌شود که: فرآیندی که فرآورده آن، کمترین درد و رنج ممکن است. (ص ۳۷۲) معنویت یک فرآیند است که فونکسیون آن این است که درد و رنج‌گریزی شما را ارضا می‌کند. (ص ۳۷۰)

#### الف - ۲- ویژگی‌های رویکرد معنوی و انسان معنوی

برخی از ویژگی‌های اصلی و فرعی رویکرد معنوی و انسان معنوی را می‌توان به اجمال

بدین ترتیب بیان داشت.

۱- بزرگترین مساله زندگی مساله «چه کنم؟» می باشد و نه هیچ مساله دیگری. تنها پرسش بنیادین و پرسش مادر برای یک انسان معنوی پرسش از «چه کنم؟» است. هر مساله دیگری آنقدر اهمیت دارد که جواب به آن مساله در جوابگویی به این مساله اصلی، دخالت و مداخلت داشته باشد.

۲- انسان معنوی دارای زندگی اصیل است. زندگی اصیل یعنی «عمل کردن فقط بر اساس فهم خود» یعنی «به خود وفادار بودن و به قیمت وفاداری به دیگران، وفاداری به خود را فروختن». آنکه زندگی اصیل دارد از همه، چیزها می آموزد ولی از هیچ کس تقلید نمی کند. از تجارب استفاده می کند ولی آنها را می سنجد و با سنج خود به این تجارب التفات می کند. بر آن است تا از تقلید، تعبد، القانات، تلقینات، افکار عمومی و هیجانات محیط پیرامون بر حذر باشد. در این حالت گویا تصمیمات در یک خلاء گرفته می شود، خلایی که در آن فقط عقاید، احساسات و عواطف و اراده خودش وجود دارد. لازم به ذکر است که در زندگی اصیل، تقلیدی که واجد عنصر عقلانی باشد، بلاشکال است مانند رابطه بیمار با دکتر.

۳- عقاید و باورهای انسانهای معنوی فقط میل به «حقیقت طلبی» دارد. یعنی چنان باید زندگی بکند که هیچ سخن خلاف حقی وارد ذهن و ضمیر او نگردد. احساسات و عواطف آنها فقط میل به «جمال جویی» دارد. یعنی از هر چیز زیبایی خوشش می آید و هر چیز نازیبایی را ناخوش می دارد. اراده آنها فقط میل به «خیرخواهی» دارد. یعنی هر کاری که اراده می کنند انجام دهند به این دلیل است که در آن کار یک خوبی تشخیص داده اند. خود این خیرخواهی در درون خود سه ساحت دارد: نخست، انسان خیرخواه در درجه اول نسبت به انسانها اهل عدالت است. دوم، اهل احسان است. سوم، اهل محبت است.

۴- به داوری دیگران نسبت به خودشان حساسیت نمی ورزند. انسان معنوی وظیفه خود را که عدالت، احسان و محبت است، نسبت به همه انسانها دارد، ولی در عین حال اصلاً دغدغه این را ندارد که دیگران درباره من چه نوع داوری می کنند. او فقط وظیفه خودش

را انجام می‌دهد و به این معنا هم، انسان معنوی‌گویی در خلاء زندگی می‌کند. بها دادن به داوری دیگران از یک مشکل روانشناختی برمی‌خیزد و آن، شکل این است که دیگران بهتر از خود من هستند. البته انسان معنوی مخالف خون نیست و نمی‌خواهد همیشه کاری کند که خلاف جمهور و خلاف توده عمل کرده باشد. تکروی برای انسان معنوی مطلوب نیست اما در بسیاری از موارد چاره‌ناپذیر است و اجتناب‌ناپذیر.

۵- انسان معنوی اهل صداقت است. صداقت فقط به معنای راست گفتن نیست. راست گفتن یکی از مظاهر و نمونه‌های صداقت است. صداقت یعنی یکی بودن ظاهر و باطن. یعنی ساحت‌های مختلف وجود انسان بر یکدیگر منطبق باشد، اگر در ذهن و ضمیر دارای عقیده‌ای هستیم ولی عقیده دیگری به زبان می‌آوریم، معنایش این است که دو ساحت وجود من بر یکدیگر انطباق ندارند و این یعنی عدم صداقت.

۶- انسان معنوی هر چیز را از درون خود طلب می‌کند و نه از بیرون خود و بنابراین به هیچ هویت بیرونی‌ای، چه هویت‌های انضمامی بیرونی و چه هویت‌های انتزاعی بیرونی، هیچ وقت امید نمی‌بندد. انسان معنوی تنها موجودی را که شکمی در وجودش ندارد، خودش است و کمک این موجودی را که شکمی در آن نیست، رها نمی‌کند. موجودات دیگر یا وجودشان. شکوک است و یا توانایی و یا خواستشان نسبت به کمک به ما مورد شک است.

دستی را که بسوی دیگری برای کمک دراز می‌کنیم باید اول به درون خود دراز کنیم و از درون استمداد طلبیم.<sup>۱</sup>

۷- معنویت رویکردی است که کمترین اتکا را بر حوادث تاریخی دارد. حوادث تاریخی رکن اندیشه و سلوک انسان معنوی نیستند. (سنت و سکولاریسم، ص ۲۷۸)<sup>۲</sup>

۸- نوعی تجربه‌گرایی دینی است، یعنی بر این نظر است که من باید در همین دنیا تجربه کنم. (ص ۲۸۰)

۹- بار متافیزیکی این رویکرد در کمترین حد ممکن است. (ص ۲۸۳)

۱۰- رجوع به استاد در این رویکرد وجود دارد ولی فقط برای میان بردن کار. میان بردن کار به این شکل که دستورالعمل استاد باید به روی خود من اثر مثبت داشته باشد. در غیر

اینصورت من هیچ تعهدی ندارم تا آخر به تجویزات او متعهد و ملتزم باشم. و این مساوی عدم تقدس استاد و پذیرش سخن او تا مرز آزمون پذیری است. (ص ۲۸۵)

۱۱- در این رویکرد آنچه مربوط به جنبه محلی (Locality) ادیان است، فرو می‌ریزد. (ص ۲۸۶)

۱۲- در این مقام اصل «دین برای ما و نه ما برای دین» حاکم است. (ص ۲۸۶)

۱۳- هر چیز در خدمت انسان است، منتها به معنای دقیق تعبیر «در خدمت انسان» و نه فقط خدمت در جهت مادیات انسان. (ص ۲۸۷)

۱۴- معنویت لب و گوهر دین است. (ص ۳۱۶، ۳۵۶)

۱۵- معنویت امری ذومراتب است. چنین نیست که انسانهایی مطلقاً معنوی باشند و انسانهایی مطلقاً نامعنوی. (ص ۳۱۲)

۱۶- برای انسان معنوی کشف حقیقت و اعلام آن مقدم بر همه چیز است. انسانها باید خودشان را با حقیقت سازگار کنند. (ص ۷-۲۹۶)

۱۷- دغدغه شخص معنوی اینجایی و اکنونی است، وی بدنبال رضایت باطن اینجایی و اکنونی است و همین حالت در صورت وصول، به پس از مرگ نیز انتقال می‌یابد. (ص ۷-۳۱۶)

۱۸- انسان معنوی می‌تواند متدین به یکی از ادیان جهانی باشد یا نباشد، اما البته یک نکته وجود دارد و آن اینکه انسان معنوی اگر هم متدین باشد، متدین به دین عوامان نیست. (ص ۳۳۹) به بیان دیگر معنویت غیر فهم سستی از دین است و ضد دین نیست. (ص ۳۱۵)

۱۹- کاهش درد و رنج انسان معنوی در ارتباط مستقیم با کاهش درد و رنج انسانهای دیگر است. (ص ۳۱۷)

۲۰- انسان معنوی اصلاً چاره‌ای جز مشارکت در زندگی اجتماعی و تغییر سامانه اجتماعی

نمی‌بیند، به گونه‌ای که این سامانه کمترین درد و رنج را فراهم آورد. (ص ۳۱۷)

۲۱- فقط تجربه خود را ارائه می‌کند اما از کسی مطالبه پذیرش نمی‌کند. (ص ۳۳۵)

۲۲- معنویت نسبت به هر سه تلقی از خداوند یعنی مشخص انسانوار، مشخص نوانسانوار



و غیر متشخص، لا اقتضاست و با هر سه امکان سازگاری دارد. (ص ۳۳۸)  
۲۳- انسان معنوی هیچ اتوریتة بالا و برتری را نمی پذیرد. (ص ۳۵۹)  
۲۴- ...

### ب - عقلانیت یا سپهر عقلانی نظریه «معنویت»

مؤلفه‌هایی که در مجموع می‌توانند سپهر عقلانی این نظریه را تشکیل دهند و ابعاد معرفتی - و نه احساسی و تبلیغاتی و... - آنرا نمایان سازند و علایمی باشند در تایید وجود فضای عقلانی و چارچوب عقلی آن بدین ترتیب قابل بیان است.

#### ۱- رویکرد تحلیلی

نگاهی به نظریه معنویت این نکته را آشکار می‌سازد که محتوای این نظریه از عنصر تحلیل، به معنای شکافتن دقیق مفاهیم و آشکار کردن اضلاع و ابعاد آنها و تعیین دقیق مراد مورد نظر، سود می‌برد. برای مثال این نظریه در تحلیل نظریه معنویت، با تفکیک مفاهیم رویکرد (approach)، مکتب و نهضت، این نظریه را یک رویکرد می‌داند. (ص ۲۹۲) یا در تحلیل کلی معنویت، ابعاد مختلف آنها مشخص می‌گردد: «برخی از ویژگی‌های معنویت ویژگی‌هایی هستند که به شکل گزاره قابل بیان هستند، یعنی ویژگی‌های باوری‌اند. یک سلسله از ویژگی‌های آن تلقی‌های نفسانی است و به احساسات و عواطف مربوط می‌شود. یک سلسله از ویژگی‌های آن در زمینه اراده و خواست است. و یک سلسله ویژگی‌های روشی هم دارد». (ص ۳۴۰)

#### ۲- وضوح مدعا

مطالعه این نظریه، تلاش بی‌وقفه مؤلف را جهت بیان واضح و آشکار آن به تصویر می‌کشد و حتی الامکان سعی در عدم استفاده (یا سوء استفاده) از عناصر ابهام و ابهام در کلمه و کلام دارد. یکی از علایمی که یک دیدگاه را در افق عقلانیت قرار می‌دهد و صاحب آنرا دوستدار و علاقمند به آن نشان می‌دهد، همانا واضح سخن گفتن و اضلاع و

اطراف و لایه‌های نظریه‌ها را به آشکارگی بیان کردن است.

### ۲- مشخص ساختن منابع معرفت

منابع معرفت (بطور کلی) در این نظریه بیان شده است و روشن شده است که از کدام منابع در این پروژه استفاده شده است. منابعی که مورد پذیرش صاحب نظریه می‌باشد بدین ترتیب است: حس، حافظه (حافظه جمعی واقعی)، عقل استدلالی (reason)، شهود نظری دکارتی (intuition) در هر دو جنبه نظری و عملی، درون‌نگری (introspection). (ص ۳۰۲، ۳۴۲، ۳۵۷)

کسی که در صدد تحقیق در باب حقیقت است می‌تواند از این منابع معرفت سود برد.

### ۴- تعیین ابزار انتقال معرفت

نه تنها نظریه معنویت منابع شناخت را برای درک این نظریه یا نظریات دیگر تعیین نموده است بلکه ابزار انتقال نظریات را به دیگر انسانها نیز مورد تحقیق قرار داده و دو راه را برای این منظور تعیین نموده است: «وسیله انتقال معرفت دو چیز است، ۱- استدلال، ۲- مخاطب را از لحاظ وجودی به سوی خود کشاندن. یعنی برخی از معلومات را به هیچ طریق استدلالی نمی‌توان نشان داد. اگر خواهر سه ساله شما از شما بپرسد که عاشق شدن یعنی چه، شما نمی‌توانید به او پاسخ بدهید. به او می‌گویید به سن من که رسیدی خودت می‌فهمی. این یعنی شخصی را به آستانه وجودی خود کشاندن. اینجا استدلالی در کار نیست. شرایطی در ما محقق شده است که به خاطر آن شرایط، به الف، ب است باور کرده‌ایم، آن شخص را هم واجد این شرایط وجودی می‌کنیم، آن وقت بدون استدلال به الف، ب است اعتقاد پیدا می‌کند». (ص ۳۰۳)

### ۵- استدلال‌گرایی

رویکرد معنویت بر محور استدلال‌ها، مویذات و بینه‌های نظری و عملی، آفاقی و انفسی، واقع‌گرایانه و مصلحت‌گرایانه، می‌چرخد. استدلال به معنای عام خود در این

نظریه نقش محوری و اساسی دارد: «اگر بنا باشد که سخن دیگری پذیرفته شود، او باید برای سخن خود استدلال قانع کننده داشته باشد. پذیرش سخنی بدون استدلال با معنویت سازگاری ندارد. انسان معنوی همیشه قائل به evidentialism است و یئنه جوست. البته این معنای evidentialism وسیعتر از معنای آن در معرفت‌شناسی است.» (ص ۳۳۳)

استدلال‌گرایی رویکرد معنویت نه تنها از گستردگی و دامنه فراخی برخوردار است بلکه از جهت عمق نیز در صدد فراروی به آنسوی کادرها، لایه‌ها و مرزهاست: «نحن انباء الدلیل در داخل یک کادر، غیر از نحن انباء الدلیل در خارج از آن کادر است. اگر کسی چنین ادعایی کرد ولی کتب مقدس دینی و مذهبی را هم به عنوان دلیل حساب کرد، در واقع در درون یک کادر خاص قائل شده است که نحن انباء الدلیل. اما اگر کسی گفت که همان کتب مقدس دینی و مذهبی هم باید برای ما پشتوانه استدلالی داشته باشد، غیر از آن است.» (ص ۳۳۳)

#### ۶- ارزش معرفت‌ها و تجارب دیگران برای انسان معنوی

در این نظریه انسان معنوی در ارتباط با دیگری است و در یک دادوستد نظری و عملی دائمی قرار دارد. او می‌آموزد و در فاهمه خود آنها هضم می‌کند و بر اساس سنجه وجودی خود و بر اساس ارزیابی خود دست به انتخاب می‌زند: «زندگی اصیل البته از همه، چیز می‌آموزد ولی از هیچ کس تقلید نمی‌کند. از تجارب همه استفاده می‌کند ولی آنها را خودش می‌سنجد و با سنجه خودش به این تجارب التفات می‌ورزد. در زندگی اصیل، ما هیچ‌گاه همه چیز را از صفر شروع نمی‌کنیم، از تجارب دیگران استفاده می‌کنیم، اما اینکه کدام یک از این تجارب جوابگو هستند یا نیستند، کارآمدی دارند یا ندارند، موفق هستند یا نیستند، در مورد من اطلاق و شمول دارند یا ندارند، همگی نکاتی هستند که خود من در باب آنها تصمیم می‌گیرم.» (ص ۳۳۲)

#### ۷- تعیین حوزه معرفتی رویکرد معنویت

ویژگی دیگری که در رویکرد معنویت مربوط به سپهر عقلانی آن می‌باشد تعیین حوزه و

مرزهای معرفتی این نظریه است. این نظریه در حوزه معرفتی روانشناسی قرار می‌گیرد: «در بحث معنویت در حوزه علوم تجربی انسانی قرار داریم... یعنی ما در حوزه معرفتی علوم تجربی هستیم. و حتی خاص‌تر از این، ما در حوزه علوم معرفتی روانشناختی هستیم، ولی به شرط اینکه روانشناسی را منحصر به self actualization (به فعلیت رساندن خود) نکنیم، بلکه self creation (بازسازی خود) را هم شامل شود: خود را چیز دیگری کردن». (ص ۳۷۷)

#### ۸- مساله روش

از چه طریق و روشی ویژگی‌های انسان معنوی بدست می‌آید؟ «روش احصای این ویژگیها چیست؟ آیا شما آمده‌اید و n تا انسان را به عنوان انسان معنوی پذیرفته‌اید و ویژگیهای مشترکی را در آنها تشخیص داده و فهرست کرده‌اید (یعنی استفاده از یک شیوه استقرایی و پسین) یا اینکه می‌گویید علی‌القاعده انسان معنوی باید چنین ویژگیهایی داشته باشد (راه پیشین)؟ پاسخ من این است که هیچ یک. راه سومی برای شناخت این ویژگیها وجود دارد: اگر همه هم و غم انسان معنوی مقصور در این است که درد و رنج را در درون خود و هموعانش بکاهد، طبعاً می‌باید یک سلسله ویژگیها به لحاظ ۱- عقیدتی، ۲- احساسی و عاطفی، و ۳- ارادی داشته باشد که وقتی این ویژگیها با هم جمع شوند در کاهش درد و رنج از کارایی برخوردار باشند. ما ویژگی‌های انسان معنوی را از این راه به دست می‌آوریم. اینکه از سه دسته ویژگی نام بردم به خاطر این است که به نظر می‌رسد ما در درون خود همواره در سه ساحت به سر می‌بریم: ۱- ساحت عقیده‌ها و باورها، ۲- ساحت عواطف و احساسات، یعنی ساحتی که در آن لذت و آلم می‌بریم و درد و رنج معنا دارد، ۳- ساحت اراده. به قول روانشناسان نیمه دوم قرن نوزدهم - کسانی مثل ویلیام جیمز - ما واجد ساحت Cognitive یا عقاید، ساحت emotive یا عواطف و احساسات، و ساحت Conative یا اراده هستیم پس ما در شناخت ویژگیهای انسان معنوی، هیچ نوع نمونه‌گیری نکرده‌ایم تا بر اساس نمونه‌ها آن ویژگیها را احصا کنیم». (ص ۳۷۸-۹)

متدلوژی مورد نظر در رویکرد معنویت متدلوژی علوم تجربی است (ص ۳۷۷) و معرفت‌شناسی مورد نظر آن، معرفت‌شناسی تجربی است «یعنی نه معرفت‌شناسی عقلی، نه معرفت‌شناسی تاریخی، نه معرفت‌شناسی نقلی بلکه معرفت‌شناسی تجربی است. اما مراد از تجربه در اینجا چیست؟ آیا مراد فقط حس ظاهر است؟ یا فقط حس باطن؟ یا مجموع حس ظاهر و حس باطن؟ تجربه را در اینجا به معنای اعم بکار می‌بریم یعنی معرفت‌شناسی حسی بالمعنی الاعم، اعم از حس ظاهر و باطن». (ص ۳۷۳)

### ۹- آزمون‌پذیری

رویکرد معنویت، رویکردی آزمون‌پذیر است و می‌توان صحت و سقم آنرا بررسی کرد. «معنویت با تجربه‌ای تاریخی بدست آمده است. یعنی در طول تاریخ به کرات و دفعات و متوالیاً دیده شده که آدمهایی که درد و رنج کمتری داشته‌اند به این دلیل بوده که به این چیزها باور داشته‌اند، این احساسات و عواطف را داشته‌اند، این تلقی را از هم‌نوع خود داشته‌اند، این تلقی را از خود داشته‌اند، این انتظارات را داشته‌اند، آن توقعات را نداشته‌اند، اینها ذره ذره بر هم جمع شده و حالا به کسانی که می‌خواهند، توصیه می‌شود که این یک راه است. اما این توصیه به نحوی self-referent است. یعنی می‌گوید، این توصیه‌هایی که ما می‌کنیم، خودتان باید بیازمایید». (ص ۳۷۱)

«درستی و نادرستی بعضی از مدعیات (معنویت) را می‌توانید با رجوع به خود بیازمایید و درستی و نادرستی بعضی دیگر را با تحقیقات آماری که در روانشناسی اجتماعی و در جامعه‌شناسی صورت می‌گیرد». (ص ۳۷۳)

باید توجه داشت که آزمون‌پذیری نظریه معنویت به عنوان یک نظریه معرفتی به دلیل داشتن اضلاع و ابعاد متعدد و متفاوت، صرفاً تجربی نخواهد بود: «آینا مولفه‌های معنویت که در قالب‌گزاره‌هایی بیان می‌شوند، واقعاً موجب کاهش درد و رنج می‌شوند یا نه، یک ادعای تجربی است و برای آزمون آن باید به تجربه پناه برد. اما خود این گزاره‌ها، که بر طبق ادعا اگر کسی به آنها اعتقاد داشت درد و رنجش کاهش می‌یابد، گاهی گزاره‌های ناظر به واقع (fact) اند، گاهی گزاره‌های ناظر به ارزش (value) اند، و گاهی

گزاره‌های ناظر به تکلیف (obligation) اند. گزاره‌هایی هم که ناظر به fact اند، گاه ناظر به fact‌های تجربی اند و گاه ناظر به fact‌های فوق تجربی اند (مانند اینکه بالمال خیر بر شر و حق بر باطل غلبه می‌کند). هر کدام از این گزاره‌ها آزمون‌پذیری خاص خود را دارد... خلاصه کلام اینکه اثر روانی اعتقاد به یک عقیده، آزمون‌پذیری تجربی دارد، اما صحت یا سقم خود آن عقیده، آزمون‌پذیری اش گاه تجربی است و گاه غیر تجربی». (ص ۱-۳۸۰)

### ۱۰- نقدپذیری

نظریه معنویت از جهت مبانی، محتوا و لوازم و... یک تئوری نقدپذیر است نه نقد‌گریز. یعنی این فرصت را به مخاطب خود می‌دهد تا به تحلیل و بررسی اضلاع و اطراف این نظریه بپردازد: «باید عناصر مثبت و ایجابی آن معنویت را که خودم عرض می‌کنم بیان کنم. یعنی بگویم، معرفت‌شناسی اش این است، هستی‌شناسی اش این است، انسان‌شناسی اش هم این است، ارزش‌شناسی اش این است، وظیفه‌شناسی اش هم این است، و عناصر ایجابی این معنویت را در هر یک از این قسمت‌ها بیان کنیم. این عناصر البته می‌توانند هم مورد نقد نظری قرار بگیرند و هم نقد عملی». (ص ۳-۲۹۲)

### ۱۱- ابطال‌پذیری

با توجه به اینکه برخی، در ارزیابی یک نظریه بر ابطال‌پذیری آن تاکید می‌ورزند، از اینرو در عین حال که از موارد سابق‌الذکر این ویژگی نیز قابل استنتاج است، ولی بطور مستقل مورد تاکید قرار می‌گیرد. باید تاکید نمود که نظریه معنویت ابطال‌پذیر هم هست: «اگر می‌خواهید حرف کسی را که دم از معنویت می‌زند رد کنید، باید نشان دهید که سخن او با متدلوژی علوم تجربی قابل تایید نیست». (ص ۳۷۷)

«این ادعا که «این مؤلفه‌ها در کاهش درد و رنج موثرند» ادعایی تجربی است، یعنی ابطال و تایید آن بر مبنای تجربه صورت می‌گیرد. یعنی به لحاظ تجربی می‌توان بررسی کرد که آیا فلان مؤلفه در کاهش درد و رنج اثر مثبت دارد یا اثر منفی». (ص ۳۸۰)

## ۱۲- ویژگی بین‌الذهانی (intersubjectivity)

رویکرد معنویت رویکردی شخصی نیست، پروژه‌ای محدود در افکار و احوال یک شخص نمی‌باشد. این نظریه بر اساس آنچه پیشتر مذکور افتاد در مقام اندیشه، زبان و عمل و کنش، فراتر از شخص می‌رود و قابلیت آنرا دارد تا در یک فرایند معرفتی جمعی وارد شده و مورد بحث و مذاقه و بررسی بین‌الذهانی قرار بگیرد.

## ۱۳- تعبد‌گریزی

اینکه مدعایی صرفاً بخاطر آنکه از طرف شخص خاصی بیان شده است، مورد پذیرش واقع شود، جایی در پروژه معنویت ندارد: «تعبد یعنی اینکه من بگویم، «الف، ب است، به دلیل اینکه n گفته الف، ب است». این هیچ توجهی ندارد. انسان معنوی نمی‌تواند این‌گونه سخن بگوید. این همان قداست‌زدایی است که در معنویت وجود دارد. معنویت از اشخاص قداست‌زدایی می‌کند». (ص ۳۹۵)

## ۱۴- در طریق عقلانیت

رویکرد معنویت به مساله عقلانیت نگاه خاصی دارد، در این نگاه میان دل‌بستگی به دعاوی و گزاره‌ها و میزان قوت شواهد آنها نسبت مستقیم وجود دارد: «شاید بهترین تعریف عقلانیت این باشد که میزان دل‌بستگی شما به یک گزاره یا باور، با قوت شواهد آن گزاره یا باور تناسب داشته باشد. عقلانیت وصف آن انسانی است که میزان دل‌بستگی (در مقام نظر) و پایبندی (در مقام عمل) او به یک گزاره یا باور، با قوت شواهدی که آن گزاره یا باور را تایید می‌کنند، تناسب مستقیم داشته باشد. از این تعریف نتیجه نمی‌شود که یک انسان عقلانی فقط به گزاره‌ها یا باورهایی التزام دارد که نتیجه یک برهان خدشه‌ناپذیرند، بلکه از این تعریف برمی‌آید که آن استدلالی که گزاره یا باوری نتیجه آن است، قوت و ضعف متفاوت دارد، اما التزام من به آن نتیجه هم به همین مقدار نوسان می‌کند». (ص ۳۹۶)

## ۱۵- مساله ایمان

در رویکرد معنویت میان ایمان و فهم و معرفت ناسازگاری نیست و ارتباط ویژه‌ای میان ایندو وجود دارد. و این همان ایمان اگوستینی است نه کی یرکگوری: «می‌توان گفت ایمان اگوستینی داریم ولی ایمان کی یرکگوری نداریم. یعنی ایمان کی یرکگوری که هیچ گونه محمل عقلانی ندارد، بلکه خلاف محمل دارد، نه، ولی ایمان اگوستینی بله. به تعبیر دیگر، در ایمان اگوستینی انسان آهسته آهسته در فرآیند فهم، ایمان آوری بیشتر، و در فرآیند ایمان آوری بیشتر، فهم عمیق‌تر تحصیل می‌کند و با سیری دیالکتیکی دائماً جلو می‌رود». (ص ۳۰۰)

از طرف دیگر ایمان التزام به یکی از دو گزاره‌ای است که از حیث معرفت‌شناسی در حالت تعلیق قرار دارند، بر اساس مقدار تاثیر روانی مثبت در شخص: «جایی که دو قضیه (صدق  $p$  و صدق نقیض آن) دقیقاً مساوی شوند، جای ایمان است. به تعبیر دیگر اگر واقعاً همان مقدار دلیل برای  $p$  داشته باشیم که برای نقیض  $p$  داریم، یا همان مقدار برای  $p$  دلیل نداشته باشیم که برای نقیض  $p$  هم دلیل نداریم، در این حال رحجان معرفت‌شناختی برای  $p$  نسبت به نقیض  $p$ ، و برای نقیض  $p$  نسبت به  $p$ ، وجود ندارد. در اینجا است که جا برای ایمان باز می‌شود: من باید به  $p$  یا نقیض  $p$  ایمان بیاوریم. اما گفتیم که این دو به لحاظ معرفت‌شناختی در یک سطح‌اند، پس من به کدام طرف ایمان آورم:  $p$  یا نقیض  $p$ ؟ در اینجا من معتقدم انسان معنوی به آن گزاره‌ای ایمان می‌آورد که ایمان به آن گزاره آثار و نتایج روانی مثبتی برای او فراهم می‌کند». (ص ۳۹۷)

پس آغاز ایمان با تعلیق معرفت‌شناسی احکام است و آنگاه پس از ظهور، در یک رابطه دیالکتیکی با فهم قرار می‌گیرد بگونه‌ای که فهم بیشتر، ایمان فروتر و ایمان فروتر فهم بیشتر فراهم می‌آورد.

## ۱۶- نفی رویکرد پدیدار شناختی

پدیدارشناسی بعنوان رویکردی که با تعلیق وجود و عدم و نفی ارزشگذاری و ارزشداوری و... در مورد ماهیات موضوعات مورد پژوهش، سر و کار دارد، جایی در



پروژه معنویت ندارد. چرا که غایت پدیدارشناسی در این مقام رفع آلام و دردهای بشری نیست بلکه صرفاً بدست آوردن معرفت در حد ذوات پدیدارهاست: «به نظر، اینها انسان و درد و رنج انسان را جدی نمی‌گیرند. رویکردهای پدیدارشناسانه برای اینکه در آکادمیها و دانشگاهها و پشت تریبونها سخنی گفته شود، یا اصلاً علم را جلو ببرد، خوب است. اما برای کسی که تمام دغدغه‌اش این است که من باید درد و رنج انسانها را کاهش بدهم راهگشاییست». (ص ۳۰۵)

#### ۱۷- ناگزیری و ناگزیری در پیوند عقلانیت و معنویت

«ما باید بتوانیم عقلانیت و معنویت را با هم جمع کنیم تا مثل تمدنهایی نشویم که یا عقلانیت را فدای معنویت کردند یا معنویت را فدای عقلانیت، و به همین دلیل نیز از بین رفتند. مثلاً در تمدن هند قدیم معنویت جای عقلانیت را گرفت و آن تمدن را به محاق برد، در تمدن مدرنیته غرب جدید نیز عقلانیت بر معنویت غلبه دارد و به دلیل همین غلبه، راه به جایی نخواهد برد. این بعد که موروا، و بعدها آندره مالرو، می‌گفتند که در آینده یا بشر نخواهد ماند یا بشر معنوی خواهد ماند. یعنی اگر آن معنویت نباشد بشر با این مدرنیته، به دلیل اینکه معنویت در آن وجود ندارد، از بین خواهد رفت». (ص ۲۸۹)

## نتیجه‌گیری

در این نوشتار تلاش بر این بود تا صرف نظر از محتوای پروژه معنویت و دعاوی آن، به این پرسش پاسخ داده شود که آیا این رویکرد از سپهری عقلانی و چارچوبی معقول برای دعاوی خود سود برده است یا نه؟ آیا معرفت، فهم، آزمون‌پذیری، نقد، هویت جمعی دانش، روش، حوزه معرفتی و... برای این نظریه اهمیت و جایگاهی دارند یا نه؟ حاصل آنکه روشن شد که این پروژه از حد بالایی از عقلانیت و چارچوبهای عقلانی برخوردار است و حداکثر تلاش را برای کاربرد ضوابط و ملاکهای عقلانیت به انجام رسانده است، بویژه آنکه صریحاً و آشکاراً به این ضوابط و ملاکها اشاره کرده است و از ابهام و ایهام - در حد یک گزارش مقاله‌ای - پرهیز نموده است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## پی‌نوشتها

۱- ویژه‌نامه روزنامه ایران: سیستان، مقاله: نشانه‌های انسان معنوی، مصطفی ملکیان، ص ۸، ۱۰، ۱۴ آبان ۱۳۸۳.

۲- سنت و سکولاریسم، مجموعه مؤلفان، موسسه فرهنگی صراط، سال ۸۱. مقاله‌های: معنویت، گوهر ادیان ۱ و ۲ و پرسشهایی پیرامون معنویت، ص ۲۶۷-۴۰۴، از این پس تمام صفحات مذکور در مقاله مربوط به همین کتاب می‌باشد.





پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی