

عقلانیت و معنویت: مبانی و اهداف

ابراهیم نوری^۱، حامد آل یمین^۲، عبدالحمید آل یمین^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۱۰/۰۳ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۴/۰۷/۱۴)

چکیده

«عقلانیت و معنویت»، نظریه‌ای است در ادامه معنویت‌گرایی غرب که برای پر کردن خلأ معنوی ناشی از «مدرنیزم» به وجود آمده است. هدف این نظریه کاهش درد و رنج بشر است که تنها با جمع میان عقلانیت و معنویت که از تلفیق مدرنیزم و دین ایجاد شده است، محقق می‌گردد. اصل بودن عقلانیت ابزاری استدلال‌گر در این نظریه به دلیل اساسی بودن آن در مدرنیزم است. معنویت نیز به کار بستن عقلانیت و یا دین شخصی شده‌ای است که از فروکاستن از دین نهادینه ناشی شده است. اصل قرار دادن مدرنیزم و نگاه حداقلی به دین به هنگام تقابل با مدرنیزم، علاوه بر اشکالات مبنایی، از جهات مختلف دیگری نیز این نظریه را دچار ضعف و ابهام کرده است. برخی از این ابهامات ناشی از نبود انسجام در بیان نظریه و ذکر نکردن تمام لوازم و مقدمات آن است. مشخص نبودن مخاطبان نظریه و ابهام در هدف و چگونگی کارکرد این نظریه در رسیدن به هدف خود، کارایی آن را نامعلوم کرده است. ابهام در میزان و چگونگی فروگاهی دین و واضح نبودن مبانی این رویکرد نیز موجب ضعف نظریه شده است. امید است با بررسی‌های صورت‌گرفته، این نظریه وضوح بیشتری یافته، تکامل یابد.

کلیدواژه‌ها: دین، عقلانیت، مدرنیزم، معنویت، مصطفی ملکیان.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان. Email: Enoori@theo.usb.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، دانش‌پژوه سطح چهار مؤسسه بین‌المللی مطالعات اسلامی حوزه علمی قم. Email: aleyamin@yahoo.com
۳. دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه علامه طباطبایی.

مقدمه

طرح عقلانیت و معنویت را اولین بار مصطفی ملکیان ارائه کرد که به گفته خود هدف، نوآوری و ارائه مدعیات یا دلایلی که خود مبدع آنها باشد و یا ایجاد و تأسیس حوزه معرفتی جداگانه نبود، هدف او بیش از همه آسان‌سازی سخنانی بود که قبل از وی بیان شده است [۱، ص ۸]. وی در یک سخنرانی در سال ۱۳۸۹، عقلانیت و معنویت را در ادامه پروژه روشنفکری دینی عنوان کرد [۲] و در مصاحبه‌ای در سال ۱۳۹۲، از عنوان نظریه برای عقلانیت و معنویت استفاده کرد که تبدیل شدن این پروژه به نظریه را نشان می‌دهد [۳]. زوایای پنهان این نظریه در طول زمان، با طرح نقدها و پرسش‌های جدید تکامل یافته است، اگرچه ارائه نشدن نظریه در کتابی مستقل، دریافت کامل از نظریات ایشان را ناهموار کرده است.

به نظر ایشان هیچکدام از تمدن‌های سابق جمع بین عقلانیت و معنویت را نداشته‌اند و همواره یکی را فدای دیگری کرده‌اند و تنها جمع بین این دو، راهی را به رهایی باز می‌کند [۴، مقدمه؛ ۵، ص ۴۱۸]. زندگی آرمانی از راه عقلانیت و معنویت حاصل می‌شود که خود نه هدف، بلکه مؤلفه‌هایی ابزاری هستند که انسان را به زندگی آرمانی می‌رسانند [۴].

معنویت وی نیازمند به عقلانیت و آوردن آن به صحنه عمل است و بدون آن ناقص و معیوب خواهد بود [۱، ص ۲۷۸]. ایشان معنویت را تضمینی برای عمل به عقلانیت و آن چیزی می‌داند که از راه عقلانیت کشف شده است [۵، ص ۴۱۹]. از آنجاکه قوام مدرنیزم به عقلانیت است، در واقع نظریه وی جمع بین مدرنیزم و معنویت می‌باشد، از این رو آنچه از خصوصیات عقلانیت و در باب عقلانیت در نظریه وی ارائه می‌شود نیز در واقع ایضاح مفهوم مدرنیزم و تأکید بر این مقوم است.

نظریه وی از جنبه روشی، مبنایی و محتوایی، قابل نقد و بررسی است. در نقد روشی، بیان مفاهیم، ابزار، شاخص‌سازی، فرضیه‌ها، نمونه‌گیری و ... بررسی و نقد می‌گردد. بعضی از نقدها مبنایی است. این دسته از نقدها یا از جانب سنت‌گرایان و یا از جانب پست‌مدرنیزم‌ها طرح می‌گردد؛ چراکه نظریه ایشان بر مدرنیزم و عقلانیت و سکولاریزم بنا نهاده شده است و این دو گروه به این مبانی اشکالات اساسی دارند.

در نقد محتوایی میزان توفیق یا توفیق نداشتن وی، در دستیابی به اهداف و یافته‌های مورد نظرش و ادله ارائه‌شده برای مدعا، نقد می‌شود. در بعضی موارد بدون در نظر گرفتن نظام نظریه و نگاه کل‌نگر به آن، که خود یکی از مهم‌ترین انواع نقد است،

گزاره‌هایی بررسی می‌شود که ایشان برای تأیید و یا اثبات نظریه و یا رد نظریه رقیب مطرح می‌کنند. شاید بتوان یافتن تناقضات درونی کلام ایشان را از این نوع نقد دانست.

هدف از طرح عقلانیت و معنویت و مبانی آن

دغدغهٔ ملکیان، انسان و نجات اوست، نه اموری انتزاعی همچون تمدن و فرهنگ. هدف وی اولاً مواجهه هر چه بیشتر انسان با حقیقت، ثانیاً کمتر شدن درد و رنج انسان، و ثالثاً بیشتر شدن گرایش انسان به نیکی و نیکوکاری است. برای این منظور از هر ابزار مفیدی استفاده می‌کند، از دین گرفته تا علم، فلسفه، عرفان، هنر، ادبیات و همه دستاوردهای بشری دیگر [۵، ص ۲۶-۱۸].

روشنفکر دینی، از نگاه ملکیان کسی است که وظیفه‌اش تقریر حقیقت به معنای آگاه کردن مردم از حقایق مکشوفه و تقلیل مرارت به معنای کاستن از درد و رنج مردم است. بنابراین روشنفکر دینی متناقض‌نماست، چون ممکن است که در مقام عمل، کاری کند که هدف وی در کاستن از درد و رنج در دین نبوده، یا مخالف آن باشد، که در این صورت، یا دینی بودنش را انتخاب و یا به وظیفهٔ روشنفکری خود عمل می‌کند [۶، ص ۳۹۹].

نظریه عقلانیت و معنویت راهی برای دوری از تناقض‌نمایی روشنفکری دینی است که در آن تقریر حقیقت و تقلیل مرارت بدون توجه به دین خاص و یا سرزمین خاصی و فراتر از رویکرد تجددگرایانه به دین ارائه شده است [۳]. چرا که به نظر وی یکی از مهم‌ترین لوازم تقریر حقیقت و تقلیل مرارت، عقلانیت است و دیگری علت‌یابی و ریشه‌شناسی رنج‌ها و دردها است [۷، ص ۱۹-۲۵].

مهم‌ترین مبنای این نظریه با توجه به رویکرد نواندیشان دینی روشن می‌گردد. ملکیان، اکثر نواندیشان را از جمله معتقدان به مدرنیسم می‌داند. به نظر وی نواندیش دینی اگرچه اعتقاد به دین دارد، با اصل قرار دادن مدرنیسم، رویکردی تجددگرایانه به دین پیدا می‌کند. خود وی نیز دل‌بستهٔ تجدد است و نیاز جامعه به تجدد را ضروری می‌داند. نقد به مدرنیسم از نگاه وی، بیشتر انتقاد از پیاده نشدن کامل آن با تمام لوازمش است که همان عقلانیت است، نه وجود نقص‌های جدی در آن. وی مدرنیسم را راهی برای کم کردن از دردها و رنج‌های بشری می‌داند و نقد آن را همراه با افزودن درد رنج عنوان می‌کند [۶، ص ۴۱۷-۴۰۶].

بررسی هدف و مبانی عقلانیت و معنویت

ابهاماتی که این نظریه در نگاه نخست با آن روبه‌روست، پیش از هر چیزی به ناگفته‌های نظریه‌پرداز و روش طرح نظریه برمی‌گردد. این نظریه می‌بایست پس از بیان هدف و ایضاح آن و بررسی نظریات رقیب و نقد آن، به طرح نظریه بپردازد و امتیازات نظریه را نسبت به نظریات رقیب بیان کند. نظریه نیز بایستی به روشنی چگونگی کارکرد خود برای رسیدن به هدف را نشان دهد. به نظر می‌رسد این نظریه از جهات مختلف از حیث روشی و محتوایی دچار ضعف است که امید است از رهگذر نقدها، ضعف‌های آن برطرف گردد. این مهم درباره مبانی و اهداف نظریه صورت‌نپذیرفته و همچنان مبانی و اهداف این نظریه نیازمند شرح و توضیح است.

کاهش درد و رنج، دغدغه و هدف ملکیان برای طرح نظریه عقلانیت و معنویت است. از این رو بایستی معنا و مفهوم درد و رنج قبل از هر چیزی بیان شود تا معلوم گردد که هدف وی کاهش چه نوع درد رنجی بوده است؛ آیا درد و رنج فیزیکی و یا روحی و روانی اراده شده است؟ در هر بخش نیز آیا درد و رنج ناشی از درون فرد با این نظریه کاهش می‌یابد و یا کاهش درد و رنج از طرف دیگران نیز جزء کارکردهای نظریه است؟ ایشان درد و رنج را به انواعی از حیث درونی، اجتماعی، عاطفی و درد و رنج ناشی از عواطف و بودن در جهان تقسیم کرده‌اند [۳، ص ۵۱-۵۰]، اما مشخص نیست که رسالت و هدف نظریه ایشان کاهش کدامیک از این انواع است.

به نظر می‌رسد که هدف ایشان از این نظریه از بین بردن علل بیرونی درد و رنج نباشد، بلکه، با تغییر در درون انسان سعی در کاهش درد و رنج خود دارد [۸، ص ۳۷۵]. ممکن است بتوان از هدفی که وی ارائه کرده است، مراد از رنج و درد را حدس زد. مثلاً کسی که معنوی نیست و یا زندگی نیک ندارد و مطلوب‌های اخلاقی و روانشناختی همچون آرامش و شادی و امید در وی ایجاد نشده باشد و ... [۱، ص ۲۷۷]؛ اما امکان این حدس نمی‌تواند جایگزینی برای توضیح ایشان قرار گیرد.

گام دوم در این مسیر، چگونگی برطرف کردن درد و رنج در این نظریه است. ایشان هشت نظریه در باب علل کاهش درد و رنج موجود در ادیان سنتی و نیز رویکردهای انسان‌گروانه متأخر را مطرح می‌کند [۹، ص ۱۶]. وی این نظرات هشتگانه را دارای نواقصی می‌داند که با نقد و برطرف کردن نواقص آنها می‌توان راه جدیدی تحت عنوان عقلانیت و معنویت را ایجاد کرد [۳، ص ۵۳]. از حیث روشی بایستی پس از طرح این نظریات، نواقص آنها بیان شود تا بر مدعای وی مبنی بر یگانه راه در رهایی که همان

عقلانیت و معنویت است، خللی ایجاد نشود [۷، مقدمه]. تاکنون نه بر نظریات هشتگانه و نه بر نظریات دیگر نقدی از نگاه ایشان مشاهده نشده است؛ البته علت‌العلل درد و رنج از نگاه این نظریات هشتگانه و راه بر طرف کردن آن مشخص شده است. ایشان همسو با آیین هندو و فرقه حکمت مسیحی منشأ درد و رنج را مطابقت نداشتن باورها با واقع و یا خطا بودن باورها عنوان می‌کند [۸، ص ۳۹۰].

ملکیان، تنها، پس از تعریف درد و رنجی که این نظریه درصدد کاهش آن است و نقد نظرات رقیب و نشان دادن برتری این نظریه، می‌تواند این نظریه را سامان دهد که طی نشدن چنین راهی در این نظریه موجب ضعف و ابهام آن شده است.

غایی بودن و یا نبودن، کاهش درد و رنج، برای بشر از دیگر ابهامات این نظریه است. در صورت غایی بودن کاهش درد و رنج، بایستی استدلال متقنی آورده شود، و رابطه و نسبت این هدف با اهداف غایی مطرح در ادیان، مشخص گردد. در صورت تضاد با غایت ادیان، بایستی مطلوب‌های غایی ادیان سنتی همچون سعادت، کمال و نجات با استدلال رد گردد. با موفقیت و انکار این غایات، این نظریه تنها برای کسانی سودمند خواهد بود که این هدف را به عنوان هدف غایی پذیرفته باشند؛ البته چنین راهی در نظریه ایشان طی نشده است.

به نظر ملکیان هدف غایی انسان فرار از درد و رنج است و پدید آمدن دین و پذیرش آن نیز همه به گریز از درد و رنج برمی‌گردد [۸، ص ۳۶۵-۳۶۲]. استدلال ایشان در هدف انسان، ارجاع به نتایج تحقیقات علوم تجربی است که نیاز به آوردن شواهد و مؤیدات دارد و در پدید آمدن ادیان نیز، تنها تکرار مدعاست و استدلالی برای آن دیده نمی‌شود.

«اصلاً بنیانگذاران دین برای گریز از درد و رنج ولو از راه معنایابی برای آن، به سلوک کشیده شدند... در ناحیه متدینان، منشأ ایمان آوردن گریز از درد و رنج است!» [۸، ص ۳۶۴-۳۶۵].

ادعان ملکیان به وجود غایات متعالی دیگر و منافات آن با کاهش درد و رنج، همچون داشتن اهداف متعالی در آخرت از نگاه دینداران و یا تقریر حقیقت برای یک روشنفکر [۷، ص ۳۳] می‌تواند از تناقضات این نظریه به حساب آید. وجود این غایت باعث می‌شود تا این نظریه با وجود اهداف مهم از هدف مهم خود دست بردارد. ممکن است نظریه پرداز وجود این هدف را در مواردی که منافات با هدف غایی ندارد، مناسب

بداند که در این صورت بایستی از عهده رقابت با ادیان سنتی در این موضوع برآید. وی بایستی کارایی نداشتن آنها را به‌رغم اینکه خود به موفقیت آنها در کاهش درد و رنج اذعان دارد، ثابت و کارایی و یگانگی نظریه را به اثبات برساند [۹، ص ۲۴].

ارتباط دین و مدرنیسم

ملکیان، دین را امری شخصی عنوان می‌کند که سه شرط لازم برای ورود به آن، تسلیم، تعبد و تقلید، است. دین عبارت اخرای سنت و هر دین و تدینی سنتی است، چرا که دین برای استمرار وجودی خود، باید بی‌چون و چرا مقبول نسل‌های پی‌درپی آدمیان قرار گیرد. به این معنا، سنت‌گرایی شرط لازم پایایی و ماندگاری دین تاریخی است [۷، ص ۳۶۲].

به نظر وی بزرگترین نقدی که بر طرز تفکر و نحوه معیشت سنتی می‌توان داشت، این است که استدلال‌گریز و حتی استدلال‌ستیز و تعبدی و طالب تسلیم و تقلید است. این امر در مقام نظر با عقلانیت و در مقام عمل با آزادی که دو مؤلفه اصلی انسانیت هستند، منافات دارد و باید به حداقل ممکن کاهش یابند. چون این طرز تفکر سنتی، سرکوب کردن حس کنجکاوی و تعطیل سیر عقلانی شخص متعبد در مواجهه با موجودی مقدس و سخنی چون و چراناپذیر است؛ البته اگر خود تعبد مدلل به دلیل قاطع عقلی باشد باکی نیست، ولی در اغلب موارد چنین نیست [۷، ص ۳۶۶].

به نظر ملکیان، تجددگرایی همان فرهنگ تمدن متجدد غرب است و تجددگرایی همان غرب‌گرایی است [۷، ص ۳۵۷]. مؤلفه‌های مهم مدرنیسم از نگاه وی این موارد است

۱. «انسان‌گرایی»، به معنای قرار گرفتن همه چیز به نحوی در خدمت انسان. با این نگرش سلسله اموری مثل ابلیس، نفس و هوای نفس که در دیدگاه سنتی و به‌ویژه ادیان ابراهیمی باعث فریب انسان می‌شوند، یا باید از کانون توجه خارج شود یا اینکه صراحتاً مورد نفی و انکار قرار گیرد؛

۲. «فردگرایی»، به معنای واجد حق دانستن، فرد است نه جامعه. برای همین، جهان مدرن اقبال کمتری به ادیان و مذاهبی دارد که به هویت‌های جمعی پایبندند، بر خلاف ادیانی که به هویت فردی تأکید می‌ورزند؛

۳. «استدلال‌گرایی ابزاری عقل جزئی»، به معنای تعبدگریزی کامل. در دیدگاه سنتی بر خلاف جهان‌نگری مدرن هر چه از حلقه عقل بشری فراتر رفت واقعیت‌دارتر می‌شود؛

۴. «مادی بودن»، ساحت‌های متعدد وجودی انسان همچون «نفس» و «روح» که مورد تأکید ادیان سنتی است، امروزه جایز را به ساحت «جسم و بدن» و «ذهن» محل داده است؛

۵. «برابری طلبی در عالم معرفت»، در جهان‌نگری مدرن، پیر و مرشد و قدیس بودن ملاک قبول ادعا نیست؛ بلکه بر خلاف تلقی دینداران در ادیان نهادینه، میزان، فهم و قبول یافتن مدعاست؛

۶. «تجربی بودن در جهان‌نگری»، یعنی هیچ چیز مقدس نیست و می‌تواند در معرض آزمون و نقد قرار گیرد؛ در حالی که در ادیان سنتی امور مقدسی وجود دارند که غیر قابل آزمون و تجربه هستند و باید بدون چون و چرا پذیرفته شوند؛

۷. «اعتقاد به پیشرفت بشر»، در مقابل جهان‌نگری سنتی و دینی، انسان را در فطرت خود موجودی آرمانی می‌داند که برای شناخت وی، باید به منشأ و سرچشمه بازگشت [۴، ص ۳۵۶-۳۵۵]؛

۸. «عاطفه‌گرایی یا احساسات‌گرایی»، بدین معنا که انسان مدرن ملاک همه داوری‌هایش بر اساس درد و رنج انسانهاست و همه تلاشش برای رفع درد و رنج و ایجاد لذت است. در حالی که ادیان می‌گویند که بدترین چیز برای انسان، ملامت و لعنت و دوری از قرب الهی و سعی در نزدیکی به رحمت الهی است، ولو به قیمت آنکه همه درد و رنج‌ها بر آنان عارض شود [۱۰]؛

۹. «بی‌اعتمادی به تاریخ»، چرا که از نظر انسان مدرن، تاریخ یک علم احتمالی است، ولی فهم سنتی از دین در بسیاری موارد متوقف بر پذیرش چند حادثه تاریخی است [۱۰]؛

۱۰. «سنت‌گریزی». شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

بزرگترین نقدی که وی بر مدرنیسم دارد، علم‌زدگی است. یعنی یگانه راه شناخت عالم منحصر در علوم تجربی گردد. علاوه بر اینکه دلیلی برای این علم‌زدگی اقامه نشده، با یک گذر روانشناختی و غیر منطقی، به مادی‌انگاری، منجر شده است؛ برای همین انسان متجدد در باب ارزش‌ها، معناهای وجودی و کلی و کیفیت‌ها، گیج و از زندگی معنوی محروم شده است. این زندگی معنوی، البته، لزوماً به معنای تعلق به یکی از ادیان نهادینه و تاریخی نیست، بلکه به معنای داشتن نگرشی به عالم و آدم است که به انسان آرامش، شادی و امید بدهد [۷، ص ۳۷۵].

برخی نقدهای ملکیان بر مدرنیسم به ساحت ارادی انسان مدرن اختصاص دارد، که عبارتند از:

۱. قدرت فزاینده انسان مدرن نسبت به انسان سنتی در انجام امور متنوع و گسترده که بسیاری از آنها نامطلوب هستند، در حالی که او مرتکب آن شده است. معنویت در اینجا به عنوان عاملی بازدارنده در برابر انتخاب‌های خطرناک و غیر انسانی اهمیتی فوق‌العاده می‌یابد؛

۲. بهره‌مندی انسان مدرن از لذات بی‌شمار، باعث نارضایتی وی در استفاده مطلوب، کامل و آرامش‌بخش از هر کدام از این لذایذ شده است. معنویت می‌تواند نارضایتی‌های بشری را کاهش و ناکامی‌ها و ناخرسندی‌های او را تسکین دهد؛

۳. گسترش وسایل ارتباط جمعی و اطلاعات، با از میان بردن حریم‌های خصوصی انسان مدرن آسیب‌پذیری فردی را بیشتر کرده است. معنویت هم آسیب‌پذیری انسان امروز را کاهش می‌دهد و هم بازدارنده وی از آسیب رساندن به دیگران است [۸].
به نظر ملکیان، ممکن نیست فرد یا جامعه‌ای با حفظ تمام ویژگی‌های مدرنیسم، دیندار با تمام مشخصات و شاخص‌های تفکر دینی باشد. ناسازگاری «مدرنیسم» و «دین» به خاطر این است که، قوام دینداری به تعبد و قداست قائل شدن برای برخی افراد است و قوام مدرنیسم به عقلانیت و تابع استدلال بودن است و برای رد و قبول هر باوری تنها به مجموعه ادراکات خود توجه می‌کند [۱۲].

بررسی ارتباط دین و مدرنیسم

نظریه عقلانیت و معنویت پس از تعیین هدف، می‌بایست راه رسیدن به این هدف را نشان دهد. دو جریان متناقض دین و تجدد از نظر وی به تنهایی قادر به محقق ساختن این هدف نیست و راهی خارج از این دو جریان نیز برای این هدف وجود ندارد. تلاش وی برطرف کردن نواقص با اصلاحاتی در هر یک از این دو، و ایجاد راهی در میانه این دو جریان است که به نظر او کم‌نقص‌تر است. به نظر می‌رسد که این راه میانه سعی در کنار گذاشتن تناقضات دین و مدرنیسم دارد که از نگاه وی ماهیتاً قابل جمع نیستند!
از ضعف‌های این نظریه در نشان دادن راه میانه، مشخص نبودن مخاطبان و یا بسیار محدود بودن آنهاست. به‌رغم اذعان وی به اندک بودن انسان‌های غیر متدین در کل جهان، این نظریه نه برای انسان سنتی که دین درد و رنج او را کاهش داده، بلکه برای انسان مدرنی است که تلقی‌اش از دین نمی‌تواند همچون انسان سنتی باشد [۸].

ص ۲۶۸-۲۶۹]. انسان معنوی ملکبان همان انسان مدرنی است که می‌خواهد معنویت را از دست ندهد، نه انسان متدینی که می‌خواهد مدرنیسم را نیز داشته باشد. با توجه به اینکه مخاطب وی انسان مدرن است، ایشان در مباحث خود مدرنیسم و مؤلفه‌های آن را به‌عنوان یک مبنای پذیرفته‌شده در مباحث تلقی کرده‌اند و از این رو به اثبات آن نپرداخته است.

متعهدان به ادیان که به سمت مدرنیسم حرکت می‌کنند و دارای برخی از مؤلفه‌های مدرنیسم هم هستند، به ادعای وی از مخاطبان این نظریه هستند [۸، ص ۲۶۸]. از این منظر حوزه وسیعی به اندازه بشریت مخاطب این نظریه می‌شوند که به نظر این مدعا نادرست است! چرا که اتصاف دینداران به مدرن شدن با حفظ هویت دینی، نه به خاطر دست برداشتن از عقاید سنتی بلکه به‌واسطه وجود برخی از مؤلفه‌های مدرنیسم در ادیان سنتی است که منافاتی با ادیان ندارد. با توجه به ناسازگاری هویت و ماهیت مدرنیسم و دینداری، نمی‌توان همزمان با حفظ ماهیت متصف به هر دو شد. ادعای ناسازگاری تعبد به‌عنوان جوهر دین و عقلانیت به‌عنوان هویت اصلی مدرنیسم با مدعای جمع این دو متناقض است. بنابراین هر یک از انسان‌های مدرن و یا دیندار که برخی از مؤلفه‌های دینداری و یا مدرنیسم را برگزیده‌اند، به‌واسطه تنافی نداشتن آنها با گوهر دینداری و یا مدرنیسم است که قابل جمع با یکدیگر هستند.

این احتمال که مخاطبان، افراد مردد در انتخاب میان دین و مدرنیسم هستند، علاوه بر اینکه نیاز به بیان دارد، نمی‌تواند نظریه مناسبی برای این دسته از افراد باشد؛ چرا که این دسته با توجه به تناقض میان مدرنیسم و دینداری بایستی در نهایت به یک مبنا ملتزم گردند و نمی‌توانند در این بین بدون مبنا و یا با حفظ هر دو مبنا باقی بمانند. این نظریه بعد از مشخص کردن مبانی خود که به نظر می‌رسد اصالت قائل شدن برای مدرنیسم است، در واقع به چنین اشخاص مرددی توصیه به فروگاهی دین به معنویت می‌کند.

البته این ادعای ملکبان در حرکت انسان سنتی به سوی مدرنیسم بدون استدلال رها شده است و توصیه انسان سنتی، برای پذیرش نظریه به ابهام و ضعف بیشتر نظریه افزوده است. پاسخ وی به این پرسش که چرا انسان سنتی که نیاز بالفعلی به چنین نظریه‌ای ندارد باید از فهم سنتی خود از دین دست بردارد؟ ادعایی بدون دلیل است. به نظر او، فهم سنتی از دین اگرچه در گذشته کارکردهای مثبتی داشته است، اما امروزه نه برای کسانی که دغدغه حقیقت دارند (رنالیست‌ها) قابل دفاع است و نه برای کسانی

که دغدغه نجات دارند (پراگماتیست‌ها) [۸، ص ۲۶۹]. مدعی حقانیت مدرنیسم در آثار منتشرشده وی یافت نشد. هیچ استدلالی بر این مدعا که برای اثبات مدعی دیگری است، آورده نشده و سؤالات و ابهامات متعددی را نیز بی‌پاسخ گذاشته است. چرا فهم سنتی برای این دو گروه رئالیست‌ها و پراگماتیست‌ها قابل دفاع نیست؟ آیا کسانی که در طول تاریخ با فهم سنتی با دین مواجه شده‌اند، نه دغدغه حقیقت را داشته‌اند و نه نجات؟ ملکیان در این نظریه با تلفیق برخی از مؤلفه‌های اساسی مدرنیسم و دینداری، در واقع امکان فراخواندن دینداران و انسان مدرن را به نظریه خود از دست می‌دهد، چرا که ایجاد نظریه‌ای متناقض‌نما با حفظ هویت دین و مدرنیسم خلاف عقلانیت است! نه انسان مدرن و نه انسان دیندار با توجه به مبانی خود نمی‌توانند مؤلفه‌های اساسی دین و یا مدرنیسم را کنار گذارند و به نظریه وی ملتزم شوند.

از تناقضات این نظریه این است که انسان مدرنی را که دین را بر نمی‌تابد، مخاطب خود می‌داند، اما راهکاری که ارائه می‌دهد، توصیه به انسان دیندار برای کاهش دادن توجه به دین است. وی به انسان مدرن در دست برداشتن از دین به‌عنوان کتاب قانون حق می‌دهد و او را حداقل به داشتن تلقی نسخه‌گونه از دین و معنویت سکولار خارج از دین توصیه می‌کند [۴]. لزومی ندارد که بر دینداری خود بماند و یا اینکه فهم او مطابق با فهم سنتی از دین باشد، تا جایی که می‌توان به جای واژه دین از معنویت استفاده کرد [۸، ص ۲۶۹].

مدرنیسم مبانی خود را بر اساس انکار پیش‌فرض‌های ادیان سنتی همچون وجود خدا، حجیت معرفت‌شناختی تجارب عرفانی و مبتنی بودن جهان هستی بر نظامی نیکو و اخلاقی، بنیان کرد [۹، ص ۲۵]. چگونه می‌توان با این مبانی به دین ملتزم شد؟! از نگاه ایشان، انسان مدرن نمی‌تواند دین را مانند انسان سنتی درک کند و بپذیرد. پس یا باید دست از دین بکشد یا روایت جدیدی از دین عرضه کند که با مدرنیته سازگار باشد.

«دست برداشتن از دین و حذف آن از زندگی بشر صلاح نیست و آثار زیانباری دارد؛ چرا که دین، با هر معنا و تعریفی، شامل ویژگی‌های مثبت فردی و اجتماعی است. ادیان در طول تاریخ همواره نقش بسیار مهم و تأثیرگذاری در کاهش آلام بشری و دست یافتن آدمیان به سه گوهر آرامش و شادی و امید داشته‌اند. به همین دلیل، حداقل از منظر پراگماتیستی، دین، قابل صرف نظر کردن نیست. روایت جدید و سازگار با مدرنیسم از دین، مستلزم تعارض نداشتن فهم از دین، با ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر

مدرنیته و اجتناب‌پذیر حق آن است. این درک و فهم جدید از دین «معنویت» است [۸].

به زعم ملکیان، برخی از ویژگی‌ها و مؤلفه‌های مدرنیسم همچون «استدلالی بودن»، «بی‌اعتمادی به تاریخ»، «اینجایی - اکنونی بودن»، «فروشکنی مابعدالطبیعه‌های جامع و گسترده قدیم»، «قداست‌زدایی»، «نفی محلی و مقطعی بودن و اعتقاد به جهانی بودن»، یا اجتناب‌ناپذیرند و یا اجتناب‌پذیر بر حق هستند، که کناره‌گیری از آنها یا امکان ندارد و یا ممکن است ولی مطلوب نیست [۸، ص ۲۶۸]؛ بنابراین بایستی این مؤلفه‌ها به این موارد منجر شود: ۱. حذف عامل تعبد از دین تا حد امکان؛ یعنی برای انجام هر عمل عبادی و اعتقادی‌ای، حد نصابی از عقلانیت و استدلال وجود داشته باشد؛ ۲. حذف اتکای ادیان به وقایع تاریخی تا حد امکان؛ ۳. حذف دیدگاه آخرت‌گرایی ادیان تا حد امکان؛ یعنی انسان معنوی باید تأثیر عمل خویش را اکنون و اینجا در خود و بر خود احساس کند، نه اینکه عملی را صرفاً به این دلیل انجام دهد که قرار است روزی، جایی، چیزی به او بدهند؛ ۴. حذف مابعدالطبیعه‌های حجیم و صلب قرار گرفته در پس ادیان تا حد امکان. ۵. حذف قداست شخصی از حوزه ادیان تا حد امکان؛ ۶. حذف ویژگی‌های محلی و مقطعی ادیان تا حد امکان [۸].

در میان مکتوبات و مصاحبه‌های وی نه منظور از اجتناب‌ناپذیری در کلام وی مشخص است و نه دلیلی بر آن اقامه شده است. اگر منظور اجتناب‌ناپذیری در مقام عمل است، بسیاری از کسانی که اعتقادی به مدرنیسم ندارند و یا دارند، به این ویژگی‌ها نیز ملتزم نیستند و عملاً اجتناب‌ناپذیری آن محل تردید است (ادل الشی علی امکان الشی وقوعه). قسم دوم این تقسیم که به حق بودن و درست بودن این مؤلفه‌ها تأکید می‌کند، نیازمند دلیل است که بر چه اساسی، بر حق بودن این مؤلفه‌ها بایستی پذیرفته شود. مؤلفه‌های ذکر شده چنانچه با معتقدات ادیان منافات دارد که از نظر ملکیان چنین است، در گام اول بایستی این منافات مستدل شود، نه اینکه به ذکر مثالی بسنده گردد. تبعیت از استدلال بایستی حداقل صاحب نظریه را ملتزم به آوردن استدلال خویش کند تا عقلانیت حداکثری در پذیرش این نظریه برقرار گردد.

اولین و مهم‌ترین مؤلفه از نگاه وی که قوام مدرنیسم به آن است، استدلالی بودن است. تبلور این ویژگی در عقلانیت است که یک رکن نظریه وی است. مراد ملکیان از عقلانیت، تبعیت کامل از استدلال صحیح است. عقلانیت حافظ مدرنیسم و منشأ آن

است و ارزش عقلانیت از نگاه ملکیان به حدی است که بزرگترین نقد مدرنیسم پایبند نبودن به عقلانیت وسیع و عمیق است [۶، ص ۴۱۴].

ایشان با ذکر این مؤلفه به عنوان مقوم مدرنیسم، آن را در مقابل مقوم دین که تعبد است، قرار می‌دهد. نتیجه‌ای که از این مؤلفه گرفته می‌شود، حذف عامل تعبد از دین تا «حد امکان» است. این توصیه به‌غایت مبهم، پرسش‌های متعددی را ایجاد می‌کند که مجال عمل به این توصیه از آن سلب می‌کند. منظور از «حد امکان» از واژه‌های پرابهام این توصیه است. منظور از «حد امکان» چیست؟ معیاری برای تشخیص «حد امکان» وجود دارد؟ چه معیاری برای تعیین «حد امکان» مشخص شده است؟ بر چه اساسی این معیارها مشخص شده‌اند؟ این «حد امکان» را چه کسی تعیین می‌کند؟ وضع‌کنندگان معیار بر چه اساسی مشخص می‌شوند؟ و...

اگرچه به نظر می‌رسد که حذف عامل تعبد نیز، از نگاه ملکیان تبیین شده است؛ اما نگاه به تبیین‌های وی بر ابهام بیشتر نظریه می‌افزاید. ایشان تعبد را به معنای قبول کلام شخصی بدون دلیل می‌داند و تقلید فقهی را از این معنا دور می‌داند. با این وصف منظور وی از تعبد مشخص نیست تا بتوان به کاهش یا حذف آن اقدام کرد. ممکن است پذیرش کلام بنیان‌گذاران دین و پیامبران امری متعبدانه فرض شده است که بیان صریحی از ایشان در این مورد نیست. با فرض بر این مطلب، دینداران به‌خصوص در اسلام برای پذیرش سخن پیامبر و حجیت آن دلیل اقامه کرده‌اند و این پذیرش را با توجه به دلایلی که ایشان را قانع ساخته است، پذیرفته‌اند، اگرچه این دلایل برای ایشان و برخی قابل قبول نباشد، اما نمی‌توان آنها را متهم به پذیرش سخنی بدون دلیل کرد. پذیرش بدون دلیل سخن و تعبد کورکورانه با مناقشه در دلیل فاصله بسیاری دارد!

اینجایی و اکنونی بودن را ایشان به معنای سعی در دریافت نتیجه عمل در این دنیا به جای آخرت معنا کرده‌اند کرده‌اند؛ اما دلیل اجتناب‌ناپذیر آن تبیین نشده است! همان طور که در دنیا کاملاً معقول است که به‌واسطه رسیدن به امری مطلوب در آینده از برخی از امور خوشایند در زمان حال چشم پوشید، می‌توان به خاطر کسب مطلوب ابدی از برخی از امور گذشت و این امری عقلانی و عقلایی است؛ البته اگر آخرت به‌عنوان یک مرحله از مراحل حیات بشری مورد پذیرش باشد.

با توجه به فرض مسئله که انسان مدرن مخاطب نظریه باشد، بیان وی نظیر فرمایش امام صادق علیه‌السلام به ملحدان است، که فرمودند: چنانچه آخرتی باشد شما ملحدان بسیار ضرر خواهید کرد و ما متدینان ضرری نخواهیم کرد و در صورت نبودن

آن نیز باز چیزی از دست نداده‌ایم [۱۷، ص ۷۵]، این مسیر راهی را به انسان مدرن نشان می‌دهد که هم در این دنیا از لذت نقد محروم نگردد و هم از بهره‌های آخرتی در صورت وجود! البته این راه در نهایت به مقصد نخواهد رسید؛ چرا که امام صادق علیه‌السلام این راه را برای انسان‌های متدین نشان می‌دهد و برای غیر معتقدان به دین سرنوشتی شوم را معرفی می‌کنند.

اگرچه انسان مدرن می‌تواند با دوری از نواهی دین و درک نادرستی اعمالی که دین ناپسند شمرده، از عقاب آخرت برهد و یا با عمل بر اساس حکم عقل و اخلاق از برخی از نتایج اعمالش بهره‌مند گردد، اما بدون التزام به دین به‌عنوان کتاب قانون و عمل به اوامر به‌خصوص در بخش عبادات، نمی‌توان بهره‌مندی از سعادت و لذت آنجایی را برای وی از نگاه اسلام تضمین کرد.

رویکرد ایشان در نشان دادن راه میانه، در حذف یا کاهش برخی از اصول و مؤلفه‌های دین، همچون آخرت‌گرایی و ...، از مهمترین نقاط ضعف نظریه است. این رویکرد علاوه بر ابهام «تا حد امکان» نه برای انسان سنتی که اعتقاد به این اصول دارد، قابل استفاده است و نه برای انسان مدرن که به این امور اعتقادی ندارد. به نظر می‌رسد که همانگونه که دین و مدرنیسم مبانی و اصول خود را به‌روشنی در رد یا اثبات برخی از این مؤلفه‌ها تبیین کرده است؛ ایشان بایستی به اثبات یا رد هر یک از این موارد بپردازد و یا در صورت نبود امکان اثبات عقلانی از نگاه ایشان، موضع خود را نسبت به آن با هر روشی مشخص کنند و دیگران را به تبعیت از این موضع توصیه نمایند.

از دیگر ابهامات این نظریه نشان ندادن راه‌هایی از رنج است. به نظر می‌رسد که ایشان، با مطرح کردن راه میانه دین و مدرنیسم، از هدف اصلی نظریه که کاهش درد و رنج است، دور افتاده‌اند. توجه به مدرنیسم و اصالت دادن به آن در کاهش درد و رنج معلوم نیست و چگونه و چه درد و رنجی به‌سبب این نظریه و عمل به این توصیه‌ها در حد امکان! کاهش می‌یابد؟

عقلانیت

تعریف وی از «عقلانیت» تبعیت از استدلال و کوتاه نیامدن از آن در هیچ ساحتی از ساحت‌های زندگی است. بخش معنویت نظریه وی نیز در واقع ریشه در عقلانیت دارد چرا که معنویت در نگاه وی التزام به عقلانیت حاصل شده برای شخص در مقام عمل است [۶، ص ۴۱۸]. در یک دسته‌بندی کلی عقلانیت‌ها به عقلانیت‌های نظری یا

عقلانیت‌هایی که ناظر به عقایداند، و عقلانیت‌های عملی یا عقلانیت‌های ناظر به اعمال تقسیم می‌شوند [۴].

۱. عقلانیت نظری و رابطه آن با دین

عقیده‌ای از عقلانیت نظری برخوردار است که [۱۱]:

۱. بدیهی باشد یا با یک سیر استدلالی معتبر از بدیهیات استنتاج شده باشد، بنابراین هیچ کدام از عقاید دینی ادیان و مذاهب، این مؤلفه را ندارند و عقلانی نیستند؛
 ۲. میزان دل‌بستگی و پایبندی به عقیده متناسب با میزان و قوت و ضعف شواهد و قراین باشد [۴]؛

۳. با همه یا اکثریت قاطع سایر عقاید آدمی سازگار باشد. اگر چه عقاید دینی برای انسان سنتی بر خلاف انسان مدرن با دیگر عقایدش سازگار است و از این جهت عقلانی است، اما این عقلانیت به معنای صدق عقاید او و مطابقت با واقع نیست؛

۴. به حکم احساسات یا ایمان و تعبد یا گزینش‌ها و ترجیحات بلادلیل ایجاد نشود. عقاید دینی چون اینگونه‌اند، اگر چه ممکن است صادق باشند، در اکثریت موارد، غیر عقلانی‌اند؛

۵. کافی بودن تحقیقات به نظر صاحب عقیده، بدون توجه و یا با توجه به معیارهایش تأیید شده باشد که در این صورت عقاید دینی می‌توانند عقلانی باشند و یا با معیارهای همگانی، تأیید شده باشد که در این صورت، هیچ‌کدام از عقاید دینی عقلانی نیستند؛ یعنی قابلیت اثبات عقلانی و اثبات صدق و کذب را ندارند [۷، ص ۲۶۵].

مؤلفه‌های عقلانیت نظری در مقام اتخاذ رأی، عقیده و باور، این موارد است: ۱. عقیده به تناقض منجر نشود؛ ۲. قواعد ریاضیات و حساب احتمالات در عقاید معتبر باشد؛ ۳. به استقراء اهمیت داده شود، چرا که آخرین دستاوردهای بشری در علوم تجربی طبیعی و انسانی‌اند؛ ۴. همواره بهترین نظریه (بهترین تبیین) به‌رغم داشتن نقص و عیب پذیرفته شود؛ ۵. آنچه را در نتیجه بررسی خویش، بدان علم قطعی یافته، به‌سبب چیزهایی که دیگران می‌گویند، رها نکند [۱۲].

۲. عقلانیت عملی و رابطه آن با دین

عقلانیت عملی را می‌توان به معنای پاس داشتن عقلانیت در مقام عمل و تصمیم‌گیری‌ها دانست. مؤلفه‌های عقلانیت عملی به نظر وی عبارتند از:

۱. عقلانیت در باب هدف، به معنی انتخاب اهدافی که سود ناشی از رسیدن به آن اهداف بیش از هزینه‌ها باشد؛

۲. عقلانیت در باب وسایل به معنی استفاده از وسیله‌ها، متناسب با هدف که زودتر، مطمئن‌تر و بدون عواقب به هدف برسانند [۴].

به نظر وی، افعال عبادی تنها در صورتی عقلانی‌اند که اعمالی نمادین تلقی شوند. این اعمال در صورتی فضایل اخلاقی‌ای را تعلیم، القا و در ذهن و ضمیر فاعل ترسیخ می‌کنند که انجامشان با اطلاع تفصیلی از این که هر جزئشان نماد و حاکی از چه واقعیتی است، باشد. در صورت اثبات یگانه یا بهترین راه بودن انجام شعائر و مناسک در وصول به اهداف، عقلانیت ناظر به غایات که مهمترین و یگانه مصداق عقلانیت ابزاری است، رعایت می‌شود [۷، ص ۲۶۵].

بر خلاف عقلانیت افعال عبادی، عقلانیت افعال اخلاقی مورد توصیه یا الزام ادیان و مذاهب، برای هیچ نژاد و ملت و قومی غیر معهود و نامتعارف جلوه نمی‌کنند تا از چون و چرایی آنها پرسیده و احیاناً در مقام ردشان برآیند؛ چرا که افعال اخلاقی در قیاس با افعال عبادی:

۱. با جدا شدن از شبکه و بافت دینی و مذهبی خودشان، باز آثار و نتایج مترتب بر خود را خواهند داشت؛

۲. پیش‌فرض‌های مابعدالطبیعی که تنها مورد فهم و قبول انسان سنتی است نه بشر متجدد، در آنها کمتر است؛

۳. جهان‌شمولی بیشتر و محلی و مقطعی بودن کمتری دارند، چرا که وابستگی کمتری به مکان، زمان خاصی دارند [۱۱].

معنویت

ملکیان معنویت را یک «دین شخصی» شده می‌دانند؛ یعنی همه آنچه از جهان‌نگری، انسان‌شناسی و دستورالعمل‌های مبتنی بر آن که در دین هست، انسان معنوی نیز دارای آن است. از این رو معنویت در حد احساسات و عواطف شخصی ولو متعالی فروکاسته نمی‌شود [۱۳].

۱. معنویت و دین

تفاوت دینداری سنتی، و معنویت همات تفاوت دینداری و مدرنیسم است. مؤلفه‌های

معنویت که در مقابل دینداری سنتی است، در این موارد خلاصه می‌شود [۱۶]: ۱. عدم تعبد حتی در مقابل بنیانگذاران دین؛ ۲. حفظ عقلانیت و به حداقل رساندن تقلید به این معنا که گفته شود الف، ب است چون «x» می‌گوید، نه چون خودم یافته‌ام؛ ۳. نبود امکان وجود معنویت شناسنامه‌ای؛ ۴. مهم بودن فرایندها نه فرآورده‌ها و اگر سلوکی با جدیت و صداقت که دو اصل در معنویت هستند، انجام شد، دیگر فرآورده مهم نیست، حتی اگر نبود خدا باشد؛ ۵. طبیعی و تکوینی بودن پاداش و کیفرها نه قراردادی بودن برخلاف دین تاریخی [۱۵]؛ ۶. وجود حق و باطل در درون انسان و سهل‌الوصول بودن حقانیت بر خلاف دین نهادینه و تاریخی که بسیاری از حق و باطل‌ها با توجه به ماورای عالم طبیعت و بسیاری دیگر هم پس از مرگ معلوم می‌شود و در عالم طبیعت ملاک و میزانی برای حق و باطل وجود ندارد [۶، ص ۲۸۴].

۲. انسان معنوی

معنویت برای انسان معنوی معیارهایی را در رابطه با خود، دیگر انسان‌ها، جهان و خداوند ترسیم می‌کند.

انسان معنوی از نگاه ملکیان چنین ویژگی‌هایی دارد:

۱. دوست داشتن شدید خود و برتر ندانستن خود از دیگران. اکتفا نکردن به وضع موجود و علاقه‌مندی به سرنوشت خود و مسئول دانستن خود در سرنوشتش [۶، ص ۲۸۱]؛

۲. فهم تفاوت خود با دیگران و رقابت با خود که نتیجه آن تواضع و احسان است [۱۳]؛

۳. دل‌بستگی نداشتن به هیچ چیز حتی عقاید و احساسات خود و به تبع آن واهمه نداشتن از مواجهه با عقاید دیگران و پذیرفتن آن در صورت داشتن ادله قانع‌کننده‌تر. در نتیجه، اضطراب از دست دادن داشته‌ها از بین خواهد رفت و توجه به بودن‌ها و اصلاح خود جای توجه به داشتن‌ها را خواهد گرفت؛

۴. اعتقاد به آزادی و آزادگی، فقط تسلیم شدن در برابر حقی مجاز است که اگرچه از محدوده انسانی فراتر، اما در درون انسان و یگانه با اوست [۱، ص ۳۰۰-۲۹۳]، تسلیم نشدن در برابر انسان‌های دیگری که خدا نیستند در عین محترم شمردن آزادی‌های اجتماعی [۱، ص ۲۹۲]؛

۵. داشتن زندگی نیک، به معنای تحقق مطلوب‌های اخلاقی مانند عدالت، احسان،

عشق و شفقت در وی و نیز داشتن مطلوب‌های روانشناختی مانند آرامش، شادی، و رضایت از خود و نیز ارزش قائل شدن برای زندگی خود [۱، ص ۲۷۷]؛

۶. عمل کردن بر اساس فهم و تشخیص و عقل و وجدان خود و نه دیگران. پس تقلید، تبعیت از افکار عمومی، تأثیرپذیری از هیجانات عمومی، تعبد‌های بلاذلیل ... در او نیست [۱۳]؛

۷. داشتن کمترین مصرف و بیشترین تولید و تأثیر نپذیرفتن از درد و رنج جهان به‌خاطر هدف خاص [۵، ص ۲۶۳] که در نتیجه رضایت به کل جهان هستی به‌رغم درد و رنج و شرور این جهان ایجاد می‌شود.

نقد و بررسی عقلانیت و معنویت

موارد متعددی از مؤلفه‌های عقلانیت و معنویت ملکیان در دینداری سنتی نیز وجود دارد که اختلافی در آنها نبوده و نقدی متوجه آن نیست. ارائه معیارهایی برای «عقلانیت سخن» از جمله این موارد است که در آن نبود ابهام، ابهام، مطلق‌گویی، تعقید و نیز صحبت در موضوع و به اندازه لازم و از منظر خود بدون ادعای علم به همه چیز، جزئی از عقلانیت شمرده شده است [۱۲]؛ البته این نبود اختلاف با تسامح نسبت به برخی از مثال‌های ارائه‌شده ایشان است. فاقد عقلانیت دانستن، ربط بدحجابی زنان برای وقوع سیل و زلزله، به‌خاطر نبود تناسب میان هدف و وسیله از این گونه است [۴]. استدلال دینداران که مبتنی بر قبول حجیت برخی از راه‌های کسب معرفت همچون وحی است، می‌تواند این نوع از عقلانیت را موجه کند و اختلاف بر سر مبانی است و نه اصل پذیرش تناسب هدف و وسیله.

از موارد ابهام و ضعف نظریه، ذکر مؤلفه‌هایی برای انسان معنوی است که از خصوصیات انسان مدرن و مادی است که نه تنها ارتباط آن با معنویت معلوم نیست، بلکه نسبت نداشتن این مؤلفه‌ها با معنویت ترجیح دارد. طلب پاداش و کیفر نقد و این جهانی بودن، بدون توجه به وجود آخرت و نتیجه آن، از جمله این مؤلفه‌هاست. توجه به اصل قرار دادن اینکه «چه باید بکنم؟» [۱۳]، نیز ارتباطش با معنویت معلوم نیست؛ چرا که هر انسان مادی بدون توجه به معنویت نیز به این سؤال توجه دارد.

استفاده از معنویت به‌عنوان یک اصطلاح، بایستی ارتباطی با معنای اصلی داشته باشد که نوعی ارتباط با عالم غیر مادی است، در حالی که در این مؤلفه‌ها توجه به عالم مادی از مصادیق معنویت شمرده شده است که جعل اصطلاح ایشان را در معرض سؤال

قرار می‌دهد؛ مؤلفه‌هایی که وی برای انسان معنوی برمی‌شمرد، مشخص نیست که راه رسیدن به معنویت است یا نتیجه معنویت؟ چرا که در برخی از مؤلفه‌ها نتیجه معنویت و در برخی دیگر راه رسیدن به آن است.

مغالطه‌ای که نظریه وی به آن مبتلاست، یکی بودن راه و هدف در این نظریه است. تعریف وی از معنویت و انتظار او از آن، و توصیه‌ای که برای رسیدن به آن می‌کند، یکی است. به نظر وی آنچه باعث رسیدن به شادی، امید و آرامش شود، معنویت نامیده می‌شود و انسانها همیشه در پی این اهداف هستند [۶، ص ۲۷۶].

«معنویت یک نحوه مواجهه با جهان هستی است که در آن شخص کلاً با رضایت باطن و امید و بدون اضطراب و دلهره زندگی می‌کند [۸، ص ۳۱۰-۳۰۸]. این تعریف به اذعان ایشان در واقع نوعی تعریف به نتیجه، فراورده و کارکرد معنویت درونی است [۶، ص ۲۷۶]؛ چرا که از مؤلفه‌های انسان معنوی، داشتن مطلوب‌های روانشناختی مانند آرامش، شادی، و رضایت از خود، و نیز ارزش قائل شدن برای زندگی خود است [۱، ص ۲۷۷].»

از مؤلفه‌های انسان معنوی در نگاه وی، اعتقاد به منحصر نبودن جهان در عالم ماده و وجود رازهایی در عالم است که فراتر از عقل آدمی است [۶]. این امور خردگریزند و در مورد آن نمی‌توان نفیاً و اثباتاً سخن گفت؛ اموری همچون زندگی پس از مرگ، و قضا و قدر می‌تواند از این امور باشد [۱۰]. این مؤلفه اگرچه به عالم غیر مادی اشاره می‌کند، اما چگونگی تأثیر این اعتقاد در کاهش درد و رنج، واضح نیست. به نظر می‌رسد، این مؤلفه سعی در فاصله گرفتن از معتقدات انسان مدرن و مادی دارد؛ اما به واسطه مشخص نبودن محتوای آن، به جای آن که از درد و رنج بکاهد، بر آن می‌افزاید. اعتقاد و مواجهه با امری کاملاً مبهم، بیش از ایجاد آرامش، ترس و هراس ایجاد می‌کند؛ چرا که نمی‌داند که این راز آیا عکس‌العملی در برابر او دارد یا نه؟ و در صورت داشتن عکس‌العمل در جهت موفقیت اوست و یا در جهت نابودی او؟ و او بایستی چه موضعی در برابر این موجود ناشناخته و مبهم داشته باشد؟ این دست از سؤالات و ابهامات باعث دور شدن نظریه از هدفش خواهد شد.

نتیجه

نظریه عقلانیت و معنویت، بر دو مفهوم عقلانیت و معنویت بنیان نهاده شده است و جمع این دو مفهوم با هدف کاهش درد و رنج بشر صورت گرفته است. اصل بودن

مدرنیزم، عقلانیت به معنای تبعیت از استدلال را که از مقومات آن است، پایه اصلی این نظریه قرار داده است. معنویت که دریافتی ناقص و نسخه‌گونه از دین است، نیز تحت الشعاع عقلانیت قرار گرفته و تعریف معنویت و مفهوم ارائه‌شده از آن نوعی جعل اصطلاح است که فاصله زیادی با معنای اصلی معنویت دارد. نقطه قوت و امتیاز این نظریه که از نگاه نظریه‌پرداز جمع عقلانیت و معنویت و یا جمع میان مدرنیزم و دین است؛ به نظر می‌رسد که به نقطه ضعف نظریه تبدیل شده است؛ چرا که دینداران سنتی و انسان مدرن که هر یک مبانی مشخصی دارند و از آن دست بر نمی‌دارند، نمی‌توانند مخاطب این نظریه باشند. چگونگی این تلفیق در این نظریه فروگاهی دین تا «حد امکان» است که از جمله ابهامات نظریه است. سؤال بی‌پاسخ این نظریه چگونگی تأثیر این نظریه بر نیل به کاهش درد و رنج به‌عنوان هدفی غایی است؛ البته این نظریه می‌تواند به دور از مباحث علمی و با حفظ مبانی دینی، رویکرد عقلانی را در دینداران و با حفظ مبانی مدرنیزم، رویکرد معنوی را برای انسان مدرن تقویت کند.

منابع

- [۱] الطبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م). *الاحتجاج، النجف، دارالنعمان*.
- [۲] ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹). *حدیث آرزومندی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر*.
- [۳] ----- (۱۳۸۹). «در جستجوی عقلانیت و معنویت»، *مهرنامه، شماره ۳، شناسه مقاله ۶۳۹، خرداد*.
- [۴] ----- (۱۳۹۲). «ملکیان پنجم»، *زهره سلیمانی، مهرنامه، شماره ۳۲، آذر، صص ۵۰-۵۶*.
- [۵] ----- (۱۳۸۹). «معنویت، عقلانیت بعد از ده سال»، *سایت نیلوفر، ۱۶ تیر. neeloofer.org/thinker/mostafamalekian/lecture/288-2012-11-02-10-08-44.html*
- [۶] ----- (۱۳۷۷). «حوزه و دنیای جدید: قداست، عقلانیت، علمانیت»، *راه نو، شماره ۱۳، تیر، صص. ۱۸-۲۶*.
- [۷] ----- (۱۳۸۵). *مشتاقی و مهجوری، تهران، نگاه معاصر*.
- [۸] ----- (۱۳۸۰). *راهی به راهی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر*.
- [۹] ----- (۱۳۸۲). *سنت و سکولاریزم (مجموعه مقالات)، مقاله معنویت گوهر ادیان، تهران، صراط*.

- [۱۰] ----- (۱۳۸۹). مهر ماندگار: مقالاتی در اخلاق‌شناسی، تهران، نگاه معاصر.
- [۱۱] ----- (۱۳۸۴). «ارزیابی مدرنیته»، سایت نیلوفر، ۱۵ اسفند.
neeloofer.org/mostafamalekian/lecture/255-2012-11-02-08-54-38.html
- [۱۲] ----- (۱۳۸۰). «دین و عقلانیت»، نقد و نظر، شماره ۲۵-۲۶، تابستان و پاییز، صص ۴-۷۶.
- [۱۳] ----- (۱۳۸۱). «عقلانیت»، بازتاب اندیشه، شماره ۳۰ و گلستان ایران شماره ۱۱، شهریور، صص ۱۳-۲۱.
- [۱۴] ----- (۱۳۸۱). «دین، معنویت، عقلانیت»، مجله آبان، بهمن، شماره ۱۴۴.
- [۱۵] ----- (۱۳۸۱). «مؤلفه‌های انسان مدرن»، بازتاب اندیشه، شماره ۳۴ و به سوی فردا، شماره ۲۶، دی، صص ۱۵-۱۸.
- [۱۶] ----- (۱۳۹۱). «پروژه عقلانیت معنویت»، مصاحبه سایت شفقن، ۱۶ خرداد. shafaqna.com/persian/services/dialogue/item/14611
- [۱۷] ----- (۱۳۸۵). «سازگاری دین و مدرنیته»، بازتاب اندیشه، شماره ۷۷، شهریور، صص ۴۵-۵۲.