

نقد و بررسی مسئله «رنج» در نظریه معنویت و عقلانیت

* سیدمحمد اکبریان

** محمد سوری

چکیده

نظریه پیوند میان عقلانیت و معنویت با هدف کاهش رنج و آلام بشری ارائه شده است با این اعتقاد که دین سنتی دیگر توان برآوردن این هدف را ندارد و معنویت در عصر جدید، جانشین دین می‌شود؛ چون با عقلانیت همراه است و تنها معنویت عقلانی می‌تواند از رنج انسان‌ها بکاهد، ولی به نظر می‌رسد نظریه عقلانیت و معنویت در برآوردن این هدف با اشکال‌های متعددی مواجه است. در این نظریه، ماهیت «رنج» به خوبی تبیین نمی‌شود و ناتمام است؛ همچنین نظریه پرداز برای کاهش آلام بشری، پنج مرحله و گام را ضروری دانسته است، اما نظریه معنویت نتوانسته به درستی آن گام‌ها را طی کند و جامعیتی نسبت به همه انواع رنج‌های بشری ندارد. این نظریه در معناداری و توجیه رنج‌های مورد هدف نیز اشکال‌های جدی دارد؛ همچنین اینکه این نظریه چگونه و از چه راهی می‌تواند این هدف را برآورده سازد، نامشخص رها شده است و مهم‌تر اینکه مبنای ناواقع‌گرایانه این نظریه، قابلیت برآوردن هدف (کاهش آلام بشری) را نداشته، امکان آن را فراهم نمی‌کند.

کلیدواژه‌ها

رنج، آرامش، معنویت، دین، عقلانیت ابزاری، سکولاریسم.



مسئله «رنج» انسان از وجوه ناگوار زندگی بشر و نشان دادن راهی برای رهایی از آن، یکی از مسائل اساسی در تفکر بشر بوده است و هدف اصلی در برخی ادیان انسان‌محور، مانند بودیسم نیز رهایی از «رنج» بوده است (Narasu, 1993: 39). رهایی از رنج در ادیان ابراهیمی نیز جایگاه خاصی دارد و افزون بر مباحث انسان‌شناسی در حوزه خداشناسی و در ارتباط با مسئله «شر» و در بحث از صفات الهی، مانند عدل، حکمت و خیرخواهی خداوند نیز مورد توجه بوده است (پلاتینجا، ۱۳۷۶: ۱۹۳-۱۹۴). استاد مصطفی ملکیان در طرح نظریه عقلانیت و معنویت نیز همین مسئله را هدف اصلی خود اعلام داشته است (ملکیان، ۱۳۸۹: ۷۹)، زیرا معتقد است مشکل اصلی انسان‌ها در زندگی، مسئله درد و رنج (همو، ۱۳۸۱ج: ۲۸۹) و هدف اصلی و غایت قصوای آنها نیز گریز از رنج است و حتی خاستگاه اصلی ادیان تاریخی (الهی) خواه از ناحیه بنیان‌گذاران و خواه از ناحیه پیروان آنها، «گریز از رنج» بوده است (همو، ۱۳۸۱د: ۳۶۲ و ۳۶۵). به باور وی، تنها راه برآوردن این هدف و تنها راه رهایی بشر از رنج یا کاهش آلام بشر در جهان امروز و برای انسان معاصر، پیوند دادن میان عقلانیت و معنویت است (همو، ۱۳۸۱الف: ۷).

او معتقد است دین سنتی گرچه با هدف کاهش آلام پدید آمده و در گذشته می‌توانست این هدف را برای پیروان خود برآورده سازد (همو، ۱۳۸۱ج: ۳۱۴)، ولی امروزه از برآوردن این هدف عاجز است، زیرا مبتنی بر مابعد الطبیعه‌ای است که قابل اثبات عقلانی نیست. همچنین دین نمی‌تواند رنج‌های اصلی و پایه‌ای بشر را شناسایی کرده و راهی برای درمان آنها ارائه دهد. بنابراین، برای برآورده ساختن این هدف اصلی و نهایی بشر، باید در پی راهکار دیگری جز دین سنتی برآییم و آن راه تنها معنویت است (همان: ۳۱۵، ۳۴۳؛ همو، ۱۳۸۹: ۷۹)، زیرا معنویت بر خلاف دین، این قابلیت را دارد که با عقلانیت سازگار باشد. معنویت بر مابعد الطبیعه سنگینی که دین بر آن مبتنی بود، وابستگی ندارد، بلکه از مابعد الطبیعه‌ای بسیار سبک برخوردار است (همو، ۱۳۸۱د: ۲۸۳). همچنین با ویژگی‌های انسان مدرن و با مؤلفه‌های مدرنیته که وجه جامع آنها نیز عقلانیت است (همان: ۲۹۳)، سازگار است؛ با توجه به این نکته مهم که عقلانیت مدرن،



عقلانیت ابزاری است (همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۷۳). اما از آنجا که همه ما انسان‌ها کم و بیش مدرن هستیم (همو، ۱۳۸۱ د: ۲۶۸)، برای رسیدن به آرامش واقعی و کاهش آلام، باید از دین سنتی که نمی‌تواند پاسخگوی نیاز اصلی و درمان دردهای اصلی بشر باشد، رها شویم و به معنویت روی آوریم.

رویکردهای انسان جدید به معنویت غالباً با هدف حل معمای شر و آسان کردن درد و رنج‌های خود است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۷۳-۲۸۰) و از نظر ملکیان نیز «معنویت» و «عقلانیت» هر دو وسیله‌اند، زیرا زندگی آرمانی و «کاهش رنج و آلام بشر» تنها با آن دو حاصل می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۹: ۷۹). به همین دلیل، اگر پیوند میان عقلانیت و معنویت از دلیل کافی و مستدل هم برخوردار باشند، ولی این پروژه نتواند هدف مورد نظر را برآورده سازد، از ارزش خود ساقط شده و نظریه پرداز هیچ‌گونه تعلق‌ی به آن نخواهد داشت (همان: ۷۰). ارزش‌گذاری این هدف برای معنویت در نظریه به‌گونه‌ای است که حتی در آغاز طرح نظریه، ایشان معتقد است تنها از طریق همین فرآورده می‌توان معنویت را شناخت و بر اساس آن در تعریف و شناسایی معنویت بیان می‌دارد که «معنویت فرایندی است که فرآورده آن کاهش رنج است» (همو، ۱۳۸۱ د: ۳۷۲). با این همه، پرسش این است که اگر او «دین سنتی» را فاقد قابلیت لازم برای شناسایی دردهای بشر و درمان آنها دانسته (همو، ۱۳۸۱ ج: ۳۱۳) و از همین رو آن را کنار نهاده است، آیا توانسته است همین «هدف» را در نظریه خود برآورده سازد؟ تحقیق حاضر با چشم‌پوشی از مؤلفه‌ها و مدعیات نظریه، دلایل، مبانی و چگونگی تبیین آن و اشکال‌هایی که بر این نظریه و مبانی آن وارد است، تنها می‌کوشد نشان دهد که حتی اگر اصل نظریه و دلایل آن نیز پذیرفته شود و معنویت سکولار بتواند با عقلانیت پیوند یابد، نظریه مورد نظر نمی‌تواند به‌درستی هدف اصلی ایشان را برآورده سازد، زیرا با اشکال‌های متعددی مواجه است؛ بنابراین نوشتار حاضر نظریه را تنها از ناحیه هدف آن مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.

بیان ناتمام ماهیت «رنج»

با توجه به اساسی بودن مسئله «رنج» و کاهش آلام بشری در نظریه معنویت، انتظار آن





است که جنبه‌های مختلف «ماهیت رنج» در آن به‌خوبی تبیین شده و شناسایی دقیق صورت پذیرد، ولی چنین انتظاری در این نظریه برآورده نمی‌شود. ایشان در مقاله‌ای بیان می‌دارد که درد و رنج را می‌توان از چهار منظر (روان‌شناختی، زیست‌شناختی، فلسفی و مذهبی) مورد شناسایی قرار داد (همو، ۱۳۸۷ الف: ۳۳)، ولی ایشان تنها از منظر روان‌شناختی تعریفی از آن ارائه می‌دهد و بیان جنبه‌های دیگر در آثارشان مغفول می‌ماند. بر اساس تعریف روان‌شناختی «چه در ساحت جسم و بدن و چه در ساحت روان و نفس، وقتی انسان در یک وضعیت نامطلوب قرار گیرد و یا از آنها دور افتد، احساسی به انسان دست می‌دهد که از آن تعبیر به رنج می‌شود» (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۳).

مورد دیگری که ایشان در شناخت ماهیت رنج لازم می‌داند، شناخت نسبت رنج با مسئله «شر» است (همو، الف: ۱۳۸۷: ۳۳)، ولی او شناسایی این نسبت را نیز به انجام نمی‌رساند. این پرسش در نسبت میان این دو اهمیت دارد که آیا «رنج» در نظر ایشان مساوی با شر است؟ یعنی آیا هر «رنجی» شر تلقی می‌شود؟ پاسخ به این پرسش می‌توانست موضع ایشان را در مورد نوعی از رنج‌ها که «رنج‌های متعالی» دانسته شده (بابایی، ۱۳۸۸: ۱۰) روشن سازد؛ رنج‌هایی که پیامبران و هدایت‌گران جامعه بشری برای اهدافی مقدس و متعالی آن را تحمل کرده‌اند و هرگز آن را «شر» ندانسته‌اند یا رنج ریاضت و رنج محبت «در نگاه عارف، نه تنها شر نیست، بلکه خیر و عزت است» (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۷۱؛ هجویری، ۱۳۷۵: ۳۱).

آیا تعریف ایشان از رنج می‌تواند شامل چنین رنج‌هایی باشد؟ تعریف ایشان تنها شامل وضعیت نامطلوب یا دور افتادن از وضعیت مطلوب است، درحالی که از نگاه عارف و انسان‌های متعالی چنین وضعیتی نامطلوب یا دور افتادن از وضعیت مطلوب نیست، بلکه رنج برای رسیدن به وضعیت مطلوب است یا حتی خود این رنج وضعیتی مطلوب برای آنان است. تعریفی را که ملکیان از «رنج» ارائه می‌دهد، تنها می‌تواند بر «رنج» منفی منطبق شود، درحالی که رنج‌هایی که برشمردیم، از نوع «رنج وجودی» و مثبت است (بابایی، ۱۳۸۸: ۱۰). رنج‌هایی که تعریف به آن اشاره دارد، رنج از (suffering from) چیزی است، درحالی که رنجی مانند رنج پیامبران و عارفان رنج برای (suffering for) چیزی است. چنین رنجی مطلوب و با اختیار آنان بوده است (بابایی، ۱۳۹۳: ۲۹). رنجی که او در

نظر دارد و نظریه معنویت خود را بر اساس آن پی ریزی می کند تا راهی برای رهایی از «رنج» و کاهش آلام بشری بیابد (همو، ۱۳۸۱:ج:۳۱۷)، تنها نگاه به رنج منفعل و منفی دارد. همچنین هنگامی که غایت قصوای بشر را «گریز از رنج» می داند (همو، ۱۳۸۱:د:۳۶۲)، منظور او تنها می تواند همین نوع رنج باشد؛ درحالی که رنج های متعالی این ویژگی ها را ندارند؛ چنین رنج هایی فعال اند (بابایی، ۱۳۹۳:۲۷) و نه منفعل و انتخاب آنها به اختیار و آزادانه بوده است (همان: ۲۹). بنابراین، تعریف نظریه پرداز و نگاه او به «رنج» جامعیت لازم را ندارد.

ملکیان به وجود چنین رنجی در مثال «رنج مادر» برای فرزند خود اذعان دارد. وی بر آن است که مادر برای حفظ سلامت فرزند در عین حال که در رنج است، ولی از آن در درجه دوم احساس لذت و رضایت دارد (ملکیان، ۱۳۸۱:ب:۱۷). پس مادر با توجه به لذتی که از آن در درجه دوم احساس می کند، خواهان گریز از رنج نیست، بلکه برای او مطلوب و خواستنی است و تعریف نمی تواند شامل چنین مواردی باشد.

توجیه ناپذیری برخی رنج ها

نظریه معنویت به «رنج متعالی» و «رنج عرفانی» توجهی ندارد و قابلیت توجیه آنها را نیز ندارد. اگر غایت قصوای بشر، حتی از ناحیه آورندگان دین، گریز از رنج است (همو، ۱۳۸۱:د:۳۶۵)، پس چرا انسان هایی همچون پیامبران به استقبال رنج رفته و از آن گریزان نبوده اند؟

نظریه پرداز در اینجا می تواند این گونه توجیه کند که هدف قصوای آنها نیز کاهش آلام بوده است، ولی نه کاهش آلام خود، بلکه کاهش آلام دیگران و به همین دلیل از رنج خود، رضایت باطنی داشته اند. ایشان برای تبیین قابلیت جمع شدن رنج ها با رضایت و شادی درون از الگوهای دینی مانند امام حسین ۷ و یارانش بهره می گیرد و بر آن است که آنان اگرچه رنج و درد داشتند، ولی درد را حس نمی کردند و رضایت باطنی و شادی در درون داشته اند (ملکیان، ۱۳۹۱:۴۳) و معنویت نیز بر آن است تا رنج ها را تحمل پذیر ساخته و رضایت باطنی و شادی در درون ایجاد کند. چنین سخنی گرچه موجه است، ولی نه بر اساس مبنای سکولاریته که معنویت این نظریه بر آن مبتنی است و بر





اساس آن، این جهان را تنها کانون توجه انسان معنوی می‌داند (همو، ۱۳۸۱: ج ۳۱۶-۳۱۷). انسان معنوی به نظر ایشان چون سکولار می‌اندیشد، «به دنبال پاداش و کیفر این جهانی، طبیعی و کاملاً معین و مشخص» است (ملکیان، ۱۳۹۱: ۴۱)، درحالی‌که تحمل رنج نزد پیامبران و یاران امام حسین ۷ نه بر مبنای سکولاریسم، بلکه بر مبنای آخرت‌گرایی و پاداش آخری بوده است^۱ و به اذعان ایشان، معنویت سکولاریته این نظریه که دنیا را کانون توجه قرار می‌دهد، با آخرت‌گرایی در ادیان همخوانی ندارد (همان: ۳۸؛ همو، ۱۳۸۱: ج ۲۷۹). بنابراین، معنویتی که امام حسین ۷ و یارانش به رضایت باطن و شادی در درون رسیده بودند با معنویت سکولاری که ایشان در پی اثبات آن است، متفاوت است و نمی‌توان این دو را همانند دانست و یا مشابه‌سازی کرد و آن رضایت باطنی را شاهد یا تأییدی بر اثبات رضایت باطن برای معنویت سکولار دانست.

همچنین ملکیان یکی از ویژگی‌های مدرنیته را آن می‌داند که معیار انسان مدرن برای همه چیز لذت و الم است (همو، ۱۳۸۱: ج ۲۹۵) و بر همین اساس معتقد می‌شود که انسان معنوی از طریق کاهش رنج‌های دیگران، کاهش رنج خود را می‌جوید و دغدغه اصلی او کاهش رنج خودش است (همان: ۳۱۷؛ همو، ۱۳۸۱: د ۳۶۲). این ادعا افزون بر اینکه با آزمایش‌های روان‌شناختی که نشان داده‌اند معیار بودن لذت و الم برای همه رفتارهای انسان، نمی‌تواند بهترین تبیین باشد (صائمی، ۱۳۹۴: ۳۳) و با استدلال روان‌شناسانی که گرایش‌های دیگرخواهانه را در انسان‌ها اثبات کرده‌اند (همان) سازگاری ندارد. بر فرض پذیرش، معنویت‌گرایی سکولار اصولاً به مفاهیم معنویت دینی، مانند ایشار، رنج‌کشیدن برای آرامش و شادی دیگران و تقدم منافع دنیوی دیگران بر منافع خود راه نمی‌یابد. ایشان معنویت را بر عقلانیت ابزار استوار می‌کند و «عقلانیت ابزاری، انسان را به فردگرایی و منفعت شخصی سوق داده و به چشم‌پوشی از اشتراکات عاطفی و می‌دارد» (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۱۲۸-۱۲۹).

۱. سخن امام حسین ۷ به یارانش در شب عاشورا چنین بود: ای شریف‌زادگان! صبر و بردباری داشته باشید و بدانید که مرگ پلی بیش نیست که شما را از رنج و سختی عبور داده و به بهشت پهناور و همیشگی می‌رساند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶: ۱۵۴).

نوعی دیگر از رنج که در این نظریه توجیه نمی‌یابد، رنج‌های عارفانه است که اصلی‌ترین آن، دوری از «امر قدسی» است. برخی گفته‌اند: «اصل این طائفه آن است که هر چه جز حق است، همه محنت و بلا دانند. نعمت و راحت ایشان جز حق نیست. اگر کسی قوت این وقت ندارد، آن نیکوتر که این دعوی نکند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۱۸۵). چنین رنجی جز با وصال حضرت حق و آن امر قدسی التیام نمی‌یابد. این معنا مستلزم آن است که اول، عارف به حقیقتی فراتر از وجود خود می‌اندیشد و التیام رنج خود را در وصال دیگری می‌بیند و دوم آنکه به امر قدسی باور دارد. این دو معنا، هر دو با مبنای اومانستی معنویت مدرن و مفهوم معنویت در این نظریه ناسازگار است. در واقع نگاه این معنویت به اندیشه انسان مدرن است و مبانی و مؤلفه‌های مدرنیته، جزئی از آن است (همو، ۱۳۸۱ ج: ۲۷۴-۲۸۵). بنابراین، معنویت در این نظریه، تنها پاسخی بر رنج‌های انسان با تفکر مدرنیته و این جهانی است و کسی که به پارادایم جهان مدرن و لوازم آن پای بند نباشد، این معنویت نمی‌تواند توجیه‌کننده رنج‌های آنان و پاسخ‌گوی آنها باشد.

بی‌معنایی رنج در نظریه معنویت

به نظر می‌رسد نظریه معنویت در کاهش آلام انسان مدرن که آنها را هدف اصلی خود قرار داده نیز کاملاً کامیاب نباشد. ایشان رنج‌های بشر را به رنج‌های اجتناب‌ناپذیر و اجتناب‌پذیر تقسیم کرده است. رنج‌های اجتناب‌ناپذیر قابل رفع نیستند، اما می‌توان معنایی به زندگی داد تا آن درد و رنج قابل تحمل شود و دردهای علاج‌پذیر را نیز می‌توان برطرف کرد (همان: ۲۹۷). بی‌تردید معنادار کردن زندگی که رنج‌های علاج‌ناپذیر را قابل تحمل می‌سازد، بدون معنادار کردن رنج‌ها در زندگی میسر نمی‌شود و اصولاً تحمل کردن رنج‌ها، جز از طریق معنادار کردن آن نمی‌تواند باشد، ولی آیا نظریه معنویت و عقلانیت توانسته است رنج‌های علاج‌ناپذیر را معنادار سازد؟

معناداری یک چیز، به موجه بودن و دلیل داشتن آن بستگی دارد و معناداربودن «رنج» ارتباط داشتن آن با اهدافی است که خارج از آن است. پس باید «رنج» در جهت برآوردن هدف خاصی باشد تا معنادار شود (Silver, 2006: 66)؛ درحالی که در نظریه





معنویت هدفی برای رنج کشیدن بیان نمی‌شود و رهایی از رنج، هدف نهایی انسان دانسته می‌شود. بنابراین، وجود خود رنج معنایی نمی‌یابد، زیرا هنگامی که هدف نهایی از دین و معنویت و تمام تلاش انسان، کاهش رنج یا زدودن آن است، هرگونه تلاشی برای زدودن یا کاهش آلام معنادار می‌شود، اما وقتی کاهش آلام هدف نهایی باشد و غایت قصوای انسان «گریز از رنج» است، هیچ هدفی برای وجود خود «رنج» در زندگی انسان تصویر نمی‌شود. نظریه معنویت به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که چرا رنج وجود دارد و رنج بردن برای چیست؟ فراتر و خارج از «رنج» چیست که «رنج» به دلیل آن هدف وجود دارد؟ چرایی وجود رنج، جست‌وجو از علت غایی رنج است و معناداری «رنج» نیز به پاسخ‌گویی از علت غایی وجود «رنج» وابسته است و این در حالی است که نظریه معنویت به بحث از آن نمی‌پردازد.

اصولاً می‌توان گفت که در چارچوب نظریه معنویت و عقلانیت نه تنها وجود «رنج» توجیهی نمی‌یابد، بلکه وجود آن ما را به تناقض می‌رساند. ایشان خاستگاه دین را از ناحیه بنیان‌گذاران آن کاهش رنج می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۶۵). بنیان‌گذاران دین یا پیامبران هستند و یا خداوند. اگر خداوند باشد، در این صورت، خداوند هم خاستگاه رنج (رنج علاج‌ناپذیر) در وجود انسان است و هم خاستگاه دین و معنای آن چنین خواهد بود که خداوند رنج را در انسان آفرید و سپس دین را به وجود آورد تا فقط از رنج انسان بکاهد. این دو فرض، با یکدیگر تضاد دارند، زیرا قرار دادن رنج در زندگی با هدف زدودن آن یا کاستن از اثر آن، با هم ناسازگاراند. اگر هدف نهایی دین تنها این باشد که رنج را کاهش دهد، از آغاز خدا می‌توانست این رنج و آلام را نیافریند تا لازم باشد راهی (دین) برای انسان قرار دهد تا از طریق آن آلام را برطرف سازد. این تناقضی آشکار است که کسی چیزی را بسازد با این هدف که آن را نابود یا بی‌اثر سازد.

اگر بنیان‌گذاران دین پیامبران باشند، تضاد و تناقض در دعوت آنها نمایان می‌شود، زیرا دعوت آنها به سوی خداوند و ایمان به او با هدف کاستن از رنج انسان است، درحالی که بر اساس فرض ایشان دعوت به ایمان در واقع دعوت به خدایی است که رنج را بدون دلیل و هدف به وجود آورده است. ایمان به چنین خدایی نه تنها موجب کاهش

رنج نمی‌شود، بلکه چه‌بسا بر «رنج» انسان بیافزاید. کسی نمی‌تواند با ایمان به خدایی که بی‌هدف و دلیل موجب رنج انسان شده است، از رنج خود بکاهد، جز اینکه باور به خدای خیرخواهی داشته باشد که «رنج» را برای رسیدن انسان به هدفی آفریده باشد و انسان‌ها با «رنج کشیدن» به آن هدف دست یابند. در این صورت، رنج معنادار و قابل تحمل‌تر خواهد بود. بنابراین، فرض وجود تضاد در صورتی است که هدف از ایمان دینی یا هدف نهایی دین، تنها کاهش آلام باشد، بی‌آنکه هدفی برای وجود آلام بشر در نظر گیرد.

اشکال یادشده بر نظریه معنویت از این جهت نیز وارد است که ایشان باور به خدا را به جهت ایجاد آرامش و بهداشت روانی، باوری معنوی می‌داند (همو، ۱۳۸۵: ب: ۱۶)؛ ضمن آنکه ایمان دینی و معنویت در نظر ایشان یکسان است (همو، ۱۳۸۱: د: ۳۹۷).

شاید تصور شود که اشکال یادشده بر فرض خدای انسان‌وار شخصی یا خدای مشخص غیرانسان‌وار وارد است که ایشان به آن باور ندارد (همو، ۱۳۹۱: ۵۵-۵۶)، ولی حتی با فرض خدای ناانسان‌وار غیرمتشخص که به آن معتقد است و خدا را هستی محض بدون تشخص می‌داند (همان: ۵۶) نیز این اشکال باقی می‌ماند، زیرا در این فرض، با نظام هستی‌ای مواجه هستیم که در تضاد و نزاع با درون خود است. چیزی در هستی یا جزئی از این هستی است که معنا و غایتی ندارد جز اینکه هستی و وجود، اراده‌ازبین‌رفتن یا کاهش آثار آن باشد؛ یعنی هدف از وجود یک چیز آن است که نباشد؛ در این صورت وجود آن در نظام هستی بی‌معنا خواهد بود. اگر وجود رنج را تنها با این هدف که می‌بایست از آن کاسته شود و یا باید تحمل شود، بدون هیچ هدف و معنای دیگری خارج از آن فرض کنیم، هدف از وجود آن را در تضاد با وجود آن فرض کرده‌ایم.

برای روشن‌تر شدن اشکال، از مثالی که نظریه‌پرداز برای بیان معنای خدای نامتشخص بهره گرفته است، استفاده می‌کنیم. خدای نامتشخص همانند درختی است با مجموعه شکوفه، برگ، ساقه و... که هیچ وجودی خارج از آن نیست و هیچ تعاملی با خارج از خود ندارد. در این صورت، هر یک از موجودات هستی، جزئی از این درخت است و خارج از آن نیست (همان: ۵۷-۵۹)؛ حال اگر «رنج انسان» را نیز جزئی از این درخت





هستی و وجود، یا جزئی از مثلاً میوه درخت بدانیم که هدف از وجود آن، تنها زدودن یا کاهش آثار آن باشد، در این صورت، هدف از وجود یک چیز، تنها عدم آن، یا عدم تأثیر آن است و این امر هم بی معنا و هم متناقض است.

در مقابل این نوع باورمندی، می توانیم به وجود نظام هستی این گونه باور داشته باشیم که رنج انسان جزئی از این نظام است که وجود آن برای هدفی است که ارزشمند است و انسان با تحمل رنج‌ها به آن هدف ارزشمند دست می‌یابد؛ هدفی که وجود آن در نظام هستی بالفعل نیست، بلکه بالقوه است و انسان با تحمل رنج‌ها آن را به فعلیت می‌رساند. در این صورت وجود رنج در نظام هستی معنادار می‌شود. این توجیه از نظام هستی با معنادار شدن «رنج‌ها» در ادیان سنتی به طور عام و در دین اسلام به طور خاص تبیین می‌شود. در چنین فرضی، ما حتی نیاز به فرض وجود خداوند شخصی و انسان‌وار هم نداریم و این با مبنای نظریه نیز سازگار است. در این صورت، تنها این نظام را آن گونه که دین‌های سنتی بیان می‌کنند، معنادار و حکیمانه فرض کرده‌ایم؛ فرضی که در این صورت، وجود «رنج» معنا می‌یابد، چون برای هدفی آفریده شده است و به اذعان ایشان، معنادار شدن وجود رنج در زندگی، تنها راهی است که دردهای علاج‌ناپذیر و اجتناب‌ناپذیر را قابل تحمل می‌سازد (همو، ۱۳۸۱: ج ۲۹۷) و این چیزی است که در این نظریه برآورده نشده است.

ابهام در چگونگی برآوردن هدف

ملکیان از آن‌رو از دین سنتی روی گردانده و معنویت را جانشین آن قرار می‌دهد که معتقد است دین سنتی نمی‌تواند شناختی از دردهای اصلی و زیرین بشر ارائه دهد و در واقع راهی برای علاج آنها ندارد (همان: ۳۱۴). بنابراین، در نظریه معنویت، باید منتظر شناسایی علت اصلی رنج‌های بشر و شناخت راه علاج آنها باشیم.

صاحب نظریه در مقاله‌ای با عنوان «درد از کجا؟ رنج از کجا؟» به بررسی علت اصلی رنج‌های بشر می‌پردازد و هشت رأی را در این موضوع بر می‌شمارد که چهار نظر را رأی سنتی و چهار نظر دیگر را رأی انسان‌گروانه معاصر می‌داند، ولی در پایان تعیین

نمی‌کند که کدام‌یک از آنها در نظر او پذیرفته است، زیرا هیچ‌یک را به‌طور کامل و تمام عیار قابل دفاع نمی‌داند. حتی در ادامه این نظر را طرح می‌کند که شاید بتوان چند رأی را با هم تلفیق کرد و رأی نهمی به دست آورد، ولی همچنان از رأی نهم در اینجا سخنی به میان نمی‌آورد و آن را رها شده و امی‌گذارد (همو، ۱۳۸۳: ب: ۶۹-۷۰). وی در جای دیگری نیز با پرداختن به علت اصلی رنج‌های بشری، آن را «جمع‌نکردن بین عقلانیت و معنویت» می‌شناسد (همو، ۱۳۹۲: ۵۳). حال اگر این سخن پذیرفته شود، باید گفت چنین ادعایی نوعی مصادره به مطلوب است و هر کسی می‌تواند چنین ادعایی داشته باشد؛ برای مثال انسان دین‌دار می‌تواند ادعا کند که در دین سنتی نیز علت اصلی رنج‌های بشری شناسایی شده است و آن علت، «دوری از دین» یا «نبود باور و ایمان دینی» است. پس برای آنکه ادعای نظریه معنویت و عقلانیت مصادره به مطلوب نباشد، باید علتی غیر از خود را به‌عنوان خاستگاه رنج بشری بشناسد، زیرا با این نظریه می‌خواهد رنج‌ها و آلام بشری را چاره سازد؛ همان‌گونه که هر کسی درباره دین انتظار دارد که غیر از خودش را علت رنج بشری بشناساند یا اگر خودش را به‌عنوان علت معرفی می‌کند، دلیلی بر آن اقامه کند.

گام بعدی ضروری، شناسایی راه علاج دردهاست (همو، ۱۳۸۱: ج: ۲۸۸). این گام نیز همانند شناسایی علت دردها و رنج‌ها در نظریه معنویت با مشکل مواجه است. در برخی آثار ایشان به صورت پراکنده و غیر منسجم، رابطه برخی ویژگی‌های معنویت یا انسان معنوی با نتایج آن در نظریه بیان شده است؛ برای مثال ویژگی اینجایی و اکنونی بودن معنویت (سکولاریته معنویت) و ویژگی پذیرندگی خود و عفو و گذشت انسان معنوی. این جایی و اکنونی بودن موجب می‌شود که بشر برای گذشته و آینده خود غمگین نباشد و آرامش داشته باشد و پذیرش خود نیز موجب می‌شود که خود را از گذشته بد خود و غم‌های ناشی از آن رها سازد و همین احساس آرامش به او می‌دهد. بر همین اساس، می‌گوید: «کسی که خود را نمی‌پذیرد، آسایش روان ندارد، زیرا یا می‌کوشد گذشته خودش را پنهان کند یا گذشته دیگران را ناچیز جلوه دهد و تحقیر کند» (همان). همانند آنچه بیان شد، ممکن است موارد دیگر در آثار ایشان به‌طور ضمنی بیان شده





باشد، اما این موارد نمی‌تواند پاسخ‌گوی پرسش از کیفیت تبیین رابطه معنویت با آرامش و کاهش رنج باشد، زیرا اولاً، این‌گونه موارد تنها بیان ادعاست؛ نه تبیین یا استدلال بر آن. ضمن آنکه این مدعیات با اشکالاتی نیز مواجه است؛ برای مثال پذیرش خود به معنای نادیده گرفتن گذشته خود است؛ درحالی‌که انسان با در نظر آوردن گذشته و پذیرش این واقعیت وجودی نامطلوب نیز می‌تواند برای جبران آن تلاش کند. احساس آرامشی که از این طریق حاصل می‌کند پایدار خواهد بود، زیرا واقعیت وجودی خود را نادیده نگرفته است.

ثانیاً، بیان موارد جزئی و نمونه‌هایی از معنویت نمی‌تواند جایگزین تبیین کلی از تبیین رابطه معنویت با هدف اصلی (کاهش رنج‌ها) در تمام موارد و مصداق‌ها باشد. نظریه پرداز باید بتواند تبیین کند که چگونه وقتی معنویت سکولار با عقلانیت پیوند می‌یابد، تمام آلام و رنج‌های بشری کاهش می‌یابد، نه اینکه تنها از رنج گذشته و آینده رها شود، زیرا بسیاری از رنج‌هایی که اینجایی و اکنونی هستند، مانند رنج‌های ناشی از مشکلات روزمره زندگی یا درد و رنجی که در زمان حال به ما می‌رسد یا زخم و دردی که اکنون در جسم و جان داریم، با ویژگی اینجایی و اکنونی بودن التیام یا کاهش نمی‌یابند. حتی ممکن است رنج‌هایی که اکنون و در زمان حال داریم، با تصویر آینده‌ای بهتر و روشن‌تر التیام یابد و تصور این جایی و اکنونی و در نظرنگرفتن آینده، نه تنها در این مورد پاسخ نمی‌دهد، بلکه مانع از کاهش آن رنج می‌شود.

ثالثاً، همانند این ادعا و شاید تبیین بهتری از آن می‌تواند در معنویت دینی یا در خود دین نیز بیان شود؛ برای مثال به جای آنکه با فراموشی گذشته، خود را بپذیرد و آرامش کسب کند، می‌توان با ایمان به خداوندی بخشنده و مهربان، با یادآوری گذشته بد خود و پشیمانی از آن، خود را پاک ساخته و آرامش به دست آورد؛ در این صورت، هم بشر حقیقت وجودی خود را انکار نمی‌کند و هم گذشته خود را جبران می‌کند و هیچ نیازی به تحقیر دیگران ندارد، زیرا وقتی خود را انسانی می‌بیند که گذشته بدی داشته است، ولی در صدد بازسازی برآمده و لطف و عنایت خدا را نیز در آن می‌بیند، مغرور نخواهد شد تا به تحقیر دیگران بپردازد. در این صورت حتی از گذشته خود برای زندگی آینده

درس می‌گیرد تا دوباره به آن خطاها و گناهان دچار نشود. بنابراین، این ادعا که دین نمی‌تواند امروز همانند گذشته در ایجاد آرامش نقش داشته باشد یا راهی برای آن ارائه دهد (همان: ۳۱۴) و معنویت تنها راه دست‌یابی به این هدف (کاهش آلام) است و بدیل و جانشینی برای آن وجود ندارد (همو، ۱۳۸۹: ۷۹)، با توجه به نقش و روشی که دین در کاهش آلام و احساس آرامش ارائه می‌دهد، نقض خواهد شد.

اشکال دیگر در اینجا برخاسته از عبارت «کاهش رنج» در تعریف معنویت است. بنابر تعریف ایشان معنویت «فرایندی است که فرآورده آن، کمترین درد و رنج ممکن است» (همو، ۱۳۸۱: ۳۷۲). در این تعریف، نتیجه در خود آن اخذ شده است. او در تبیین رابطه معنویت با عقلانیت عملی یا ابزاری نیز می‌گوید که معنویت جایی به میدان می‌آید که گزاره‌ها و باورها عقل‌گریز باشند. اگر در چنین مواردی برای انسان بهداشت روانی و آرامش ایجاد کنند، در آن صورت باور به آنها، همان معنویت خواهد بود (همو، ۱۳۸۵: ۱۶). بنابراین، احساس آرامش جزئی از تعریف معنویت یا معیار تعیین باور معنوی می‌شود و اصولاً معنوی بودن با همین احساس آرامش تعیین می‌شود و ملاک دآوری در مورد معنوی بودن یا نبودن باور به چیزی، همین نتیجه عملی آن است (همان). در نقد این دیدگاه نیز باید گفت در اینجا نیز مصادره به مطلوب صورت گرفته است، چون هدفی که نظریه پرداز باید بتواند پس از تعریف نظریه، تبیین آن و ارائه راهکارها برای دست‌یابی به آن ارائه دهد، در آغاز در همان تعریف اخذ شده است و هرکسی می‌تواند برای اعتقاد خود چنین ادعایی داشته باشد؛ برای مثال در تعریف دین می‌توان گفت: «دین، فرایندی است که فرآورده آن، کمترین درد و رنج ممکن است» و سپس ادعا کرد که دین سنتی یا باورهای دینی نیز چنین ویژگی‌ای دارد. در اینجا نیز برای آنکه مصادره به مطلوب نباشد، نظریه‌پرداز باید بتواند پس از تبیین معنویت مورد نظر و بیان ماهیت و عناصر معرفت‌شناختی و وجودشناختی آن، تبیین کند که چگونه این معنویت با این مؤلفه‌ها به آرامش و کاهش آلام می‌انجامد. بنابراین، نتیجه را نمی‌توان در تعریف یا در مقام تبیین آن اخذ کرد؛ چیزی که قرار است پس از اثبات معنویت مورد نظر و عقلانیت آن حاصل شود (یعنی آرامش روانی و کاهش آلام)، نمی‌تواند در همان هنگام



تعریف معنویت یا تبیین رابطه آن با عقلانیت (اصل نظریه) اخذ شود.

نبود راهکارهای عملی برای برآوردن هدف

افزون بر سه گام نخست، یعنی فهم رنج‌های زیرین، علت اصلی آنها و راه درمان آنها، ایشان معنویت را برای تأمین هدف (کاهش آلام بشر) به برداشتن دو گام دیگر نیز ملزم می‌داند (همو، ۱۳۸۱ج: ۲۸۷-۲۸۹). پیش‌تر بررسی شد که گام نخست به صورت نارسا و ناقص در آثار ملکیان بیان شده است، ولی از دو گام آخر حتی به صورت ناقص اثری در میان نیست. گام چهارم، ارائه راهکارهای عملی برای رفع مشکل بشری است (همان: ۲۸۸). اگر فرض شود که معنویت در این نظریه با همه نواقص آن بتواند رابطه میان معنویت مورد نظر خود با کاهش رنج‌های بشری را بیان کند، باز ما همچنان نیازمند ارائه راه‌های عملی و چگونگی پیمودن آن راه‌ها برای رسیدن به آن هدف و آگاهی از موانع آن هستیم؛ آن‌گونه که خود او نیز اذعان داشته است که «طرق عملی رسیدن به رفع مشکل و حل مسئله، غیر از خود حل مشکل و رفع مسئله است» (همان). بنابراین، کمترین اشکال این نظریه این است که طرق عملی برای کاهش آلام و رنج بشری در آن بیان نشده است؛ همانند مواردی که در آداب و مناسک دینی آمده است و معنویت سکولار از آن تهی است. در واقع هیچ‌گونه دستورعمل مشخص و راهکار عملی خاصی در این نظریه برای کاهش آلام بشر تعیین نشده است، در حالی که لزوم و ضرورت آن در هرگونه طرحی برای کاهش آلام بشری اذعان دارد.

پنجمین مرحله‌ای که ایشان برای دستیابی به هدف (آرامش و کاهش آلام) لازم دانسته، ضمانت نجات است؛ اینکه انسان مطمئن باشد که مشکل رنج بشر با این راه‌حل عملی برطرف خواهد شد (همان: ۲۸۹)، اما نظریه معنویت خود چنین ضمانتی را ارائه نمی‌دهد، در حالی که به وجود ضمانت نجات در ادیان سنتی اذعان دارد (همان). پس چگونه او معنویت را جایگزین دین سنتی قرار داده است؟ در واقع این نظریه نتوانسته به‌طور روشن و کامل از مرحله اول (بیان علت العلل) عبور کند تا چه رسد به اینکه به گام آخر رسیده باشد؛ در حالی که تمام این پنج مرحله‌ای که برای رسیدن انسان به



۹۰
نظر

سال بیست و یکم، شماره ۸۲، پاییز ۱۳۹۵

آرامش و کاهش آلام ضروری می‌داند (همان: ۲۸۷-۲۸۹)، در دین سنتی برآورده شده است.

ناتوانی در برآوردن هدف

ایشان به منظور پیوند دادن عقلانیت و معنویت و عقلانی‌سازی معنویت از عقل ابزاری بهره می‌گیرد، زیرا بر آن است تا معنویت را با زندگی مدرن و متجددانه سازگار کند (همان: ۲۶۷-۲۷۲) و مهم‌ترین مؤلفه مدرنیته را عقلانیت می‌داند (همان: ۲۹۳؛ همو، ۱۳۸۵ الف: ۳۱۸ و ۴۱۸) که البته منظور او عقلانیت ابزاری است، زیرا «عقلانیت متجددانه چیزی بیش از یک ابزار نیست برای شکل دادن به جهان آن گونه که می‌خواهیم و خوش داریم» (همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۷۳). بر این اساس، عقلانیت نظری در این نوع معنویت کاربردی ندارد و اصولاً باورهای معنوی در آن قلمروی وارد می‌شوند که «عقل‌گریز» باشند و عقل (نظری) کاملاً و به‌طور مطلق در مورد آنها ساکت باشد (همو، ۱۳۸۱ د: ۳۹۷؛ ۱۳۸۵ ب: ۱۶؛ ۱۳۹۳: ۸). در این صورت، اگر گزاره و باوری که «عقل‌گریز» باشد و برای انسان آرامش روانی داشته باشد، باور معنوی خواهند بود (همو، ۱۳۸۵ ب: ۱۶؛ ۱۳۸۵ الف: ۴۱۹-۴۱۸). راه اثبات بهداشت و مطلوبیت روانی، عقل ابزاری است و با عقل ابزاری می‌توان نشان داد که «تک تک گزاره‌های خرد‌گریز، چه کمکی به بهداشت روانی می‌کنند» (همو، ۱۳۸۵ ب: ۱۶) و از این طریق نظام باورهای معنوی ساخته می‌شوند.

نظریه پرداز در عین حال که مطلوبیت روانی را برای تعیین باورهای معنوی مهم می‌داند، به حقیقت‌طلبی انسان معنوی نیز تأکید دارد (همو، ۱۳۸۳ الف: ۹)، ولی حقیقت‌طلب بودن انسان معنوی، نه لزوماً وفاداری به حقیقت، بلکه برداشتن گام‌های درست برای رسیدن به حقیقت است. از همین رو در معنویت این نظریه، «فرایند» رسیدن به حقیقت اهمیت دارد، نه «فرآورده» آن (همو، ۱۳۹۱: ۳۵)، اما «اینکه این فرایند ما را به کجا خواهد رساند، اهمیت چندانی ندارد و آنچه مهم است همان طی مسیر است که مورد تأیید عقل باشد» (همان)؛ به همین سبب «ممکن است کسی بگوید خدا وجود دارد و دیگری بگوید خدا وجود ندارد و هر دو انسان معنوی باشند که طی یک فرایند به دو





نتیجه رسیده‌اند» (همو، ۱۳۸۵:ب:۱۶). بی‌گمان به نتیجه رسیدن در اینجا نیز از طریق عقل ابزاری صورت می‌گیرد، زیرا نتیجه مورد انتظار برای انسان معنوی در این نظریه، بهداشت، آرامش روانی و کاهش آلام است که از طریق عقل عملی اثبات می‌شود. بنابراین، حقیقت مورد نظر در این نظریه نیز باید حقیقت از نوع فایده عملی آن باشد که انسان معنوی در این نظریه در پی آن است، نه حقیقتی که از طریق عقل نظری و استدلالی ثابت می‌شود و یا حقیقتی که مطابق با واقعیت باشد، زیرا مبنای نظریه پرداز بر ناواقع‌گرایی است که مبنای تفکر پساتجدد است (همو، ۱۳۸۷:ب: ۵۰-۵۳). اصولاً در نظریه معنویت و عقلانیت، معنویت در جایی است که عقل نظری نتواند آن را اثبات کند و «عقل‌گریز» باشد و هرگز نتوانیم واقعیت داشتن آن را اثبات کنیم و دلیل نفی و اثبات آن در حد تساوی مطلق باشد، بلکه نسبت به آن باور، چنان رفتار می‌کنیم که گویا آن واقعیت دارد (همو، ۱۳۹۳: ۸).

ناسازگاری مبنای معرفت‌شناختی نظریه با تأمین هدف

جایگزین شدن عقل ابزاری با عقل استدلالی برای اثبات باورهای معنوی، با چشم‌پوشی از اشکالات مبنایی آن، ایرادهای اساسی معطوف به هدف نظریه را نیز متوجه خود می‌سازد؛ از جمله اینکه این نظریه باورهای مطابق با واقع را با باورهای غیر مطابق با واقع در برآوردن هدف یکسان می‌داند. اعتقاد به وجود خدا (بر فرض واقعیت) با عدم اعتقاد به وجود خدا، در صورتی که با یک فرایند صحیح از نگاه ایشان (استفاده از عقلانیت ابزاری) حاصل شده باشند، نقش یکسانی در ایجاد آرامش دارند (همو، ۱۳۸۵:ب: ۱۶). بنابراین، این نظریه به نقش واقعیت‌ها در احساسات روانی و ایجاد آرامش و بهداشت روانی باور ندارد؛ درحالی‌که به اذعان ایشان «آرامش پایدار تنها بر اساس باور حقیقی شکل می‌گیرد» (همو، ۱۳۹۵: ۱۲۹).

اشکال مهم‌تر وقتی نمایان می‌شود که ایشان چون باورهای معنوی را «عقل‌گریز» می‌داند و امکان ارزیابی واقعی بودن یا نبودن آنها فراهم نیست، امکان راه‌یابی خرافه‌ها به باورهای معنوی فراهم می‌شود. از سوی دیگر، در این نظریه انسان معنوی کسی دانسته

می‌شود که فرایند رسیدن به حقیقت برای او مهم است، اما اینکه این فرایند او را به کجا می‌رساند و فرآورده آن چیست، برای او اهمیتی ندارد (همو، ۱۳۹۱: ۳۵). چنین مبنایی نیز می‌تواند به باورهای (فرآورده‌های) غیر واقعی و خرافه بینجامد و به اذعان ایشان باورهای غیر واقعی و خرافه نمی‌توانند موجب آرامش شوند، زیرا ایشان این سخن هندوها را قبول می‌کند که «غالب رنج‌های ما از باورهای غیر مطابق با واقع ماست» (همان: ۳۹۰). به همین دلیل، بدون توجه به مبانی معرفت‌شناختی خود و در مقابل با اعتقاد به ناواقع‌گرابودن انسان معنوی (همو، ۱۳۹۳: ۸) توصیه می‌کند که انسان معنوی باید در پی کشف حقیقت باشد (همو، ۱۳۸۱: ۳۹۱)، زیرا «وقتی باور انسان با واقع مطابقت نداشت، خاستگاه درد و رنج می‌شود» (همان: ۳۹۱).

بنابراین، «اگر به معنویت می‌گیریم تا درد و رنج‌ها کاهش یابد، باید در پی باورهای مطابق با واقع باشیم. از این‌رو، باید بینیم کدام باور، باور مطابق با واقع است و کدام باور مطابق با واقع نیست» (همان). نه اینکه تنها دلخوش باشیم که از فرایند صحیح به نتیجه رسیده‌ایم و واقعیت داشتن و نداشتن آن باور برای ما مهم نباشد، مگر نه اینکه خود اذعان دارد که «انسان معنوی به دنبال آرامش پایدار است و آرامش پایدار تنها بر اساس باور حقیقی شکل می‌گیرد» (همو، ۱۳۹۵: ۱۲۹). پس چگونه بر اساس فرایند محوری باور غیر مطابق با واقع را که از فرایند صحیح در نظر او حاصل شده، موجب آرامش انسان معنوی می‌داند. او اذعان می‌کند که «انسان معنوی در عین اینکه می‌خواهد درد و رنج‌هایش کاهش یابد، ولی بالاخره او هم انسان است و به همین دلیل، بزرگ‌ترین چیزی که تعادل روانی او را به هم می‌زند احساس فریب‌خوردگی است... از این‌رو، انسان معنوی می‌خواهد درد و رنجش در حالی کاهش یابد که باورهای واقعی داشته باشد» (همان). در حالی که چنین هدف و نتیجه‌ای هرگز نمی‌تواند با باور به معنویت حاصل شود که «در آن دیگر واقع‌گرایانه بودن به کار نمی‌آید» (همو، ۱۳۹۳: ۸).

در واقع اذعان به لزوم وصول به حقیقت، اساس و بنیان نظریه معنویت را که بر عقلانیت ابزاری و ناواقع‌گرایی استوار است، با چالش جدی مواجه می‌سازد و روشن می‌کند که معنویت مبتنی بر عقلانیت ابزاری، به هیچ روی نمی‌تواند هدف اصلی نظریه





(آرامش روانی و کاهش آلام) را که تمام ارزش نظریه به آن وابسته است، برآورده سازد، زیرا بنیان نظریه بر ناواقع‌گرایی (ممکن نبودن اثبات باورهای معنوی با عقل استدلالی و اثبات بهداشت روانی با عقلانیت ابزار) استوار است، درحالی‌که آرامش پایدار و واقعی و کاهش آلام به اذعان نظریه‌پرداز تنها با دست‌یابی به حقیقت میسر می‌شود و فهم حقیقت و وصول به آن نیز تنها با عقل استدلالی و باور به واقع‌گرایی و واقع‌نمایی عقل استدلالی حاصل می‌شود.

ناکارآمدی نظریه در برآوردن هدف

این نظریه از جهت کاربردی نیز برای کاهش آلام بشری در جامعه با مشکل اساسی مواجه است، زیرا همان‌گونه که خود اذعان داشته، بیشتر انسان‌ها حتی در عصر مدرن کم و بیش دین‌دار و متعهد به ادیان تاریخی هستند (همو، ۱۳۸۱ج: ۲۶۸) و یکی از باورهای که او برای معتقدان دینی و ادیان ابراهیمی به‌طور خاص بر می‌شمارد، آخرت‌گرایی آنان است (همو، ۱۳۸۱د: ۳۴۹؛ همو، ۱۳۸۵الف: ۱۷۱). او معنویت را که بر اساس سکولاریته و این‌جهانی‌بودن استوار است، در تقابل با آخرت‌گرایی ادیان می‌داند (همو، ۱۳۸۱ج: ۳۴۹). بر اساس معنویت سکولاریته، انسان معنوی در نظریه او در پی آرامش این‌جهانی است و کاری به آخرت ندارد (همو، ۱۳۸۱ج: ۳۱۶-۳۱۷؛ ۱۳۹۱: ۴۱، ۳۸). انسان معنوی در این نظریه «به‌دنبال پاداش و کیفر این‌جهانی، طبیعی و کاملاً معین و مشخص» است (همو، ۱۳۹۱: ۴۱)، درحالی‌که انسان دینی، دغدغه پاداش‌آخروی دارد و بر همین اساس، رنج‌ها و سختی‌های خود را با امید به پاداش‌آخروی و آرامش در جهان دیگر تحمل‌پذیر می‌سازد. در این حال، نظریه معنویت با نقض محوریت آخرت و آخرت‌گرایی، آنچه را دین‌داران به آن امید دارند و از طریق بشارت به پاداش‌های آخروی، آلام و رنج‌های خود را کاهش می‌دهند، با تهدید مواجه می‌سازد. بنابراین هدف کاربردی نظریه، یعنی معنویت و عقلانیت کاهش رنج‌ها و آلام، نه تنها در جامعه دینی که شامل بیشتر انسان‌هاست برآورده نمی‌شود، بلکه بر آنها افزوده می‌گردد یا باورهای را که موجب کاهش آلام می‌شوند، با تهدید مواجه می‌سازد.

نتیجه گیری

نظریه «معنویت و عقلانیت» هدف اصلی و تمام ارزش نظریه خود را کاهش آلام و رنج‌های بشر دانسته است؛ هدفی که ادعا دارد دین سنتی نمی‌تواند آن را برآورده سازد و تنها معنویت چنین می‌کند، ولی معنویت سکولار که در این نظریه تبیین می‌شود، نمی‌تواند هدف اصلی خود را برآورده سازد. ملکیان برای برآوردن این هدف، گام برداشتن در پنج مرحله را ضروری می‌دانند، درحالی که به نظر می‌رسد در سه مرحله اول ابهام جدی وجود دارد که آیا به درستی گام‌ها برداشته شده‌اند یا نه و از دو گام دیگر نیز در بحث‌های ایشان سخنی به میان نیامده است. همچنین این نظریه نمی‌تواند رنج‌های اجتناب‌ناپذیر را معنادار و توجیه کند تا از طریق آن بتواند آنها را تحمل‌پذیر سازد. افزون بر آن، جامعیتی نسبت به تمام رنج‌های بشری ندارد و برخی از رنج‌ها که از آن به رنج‌های متعالی و مثبت یاد می‌شود، در این نظریه نادیده گرفته می‌شوند. مهم‌ترین اینکه مبنای نظریه که بر ناواقع‌گرایی و عقلانیت ابزاری استوار است، تنها در پی اثبات بهداشت روانی باورهای معنوی است، نه اثبات عقلانی آن. از همین رو، هیچ‌گاه نمی‌تواند آرامش و رضایت درونی پایدار به ارمغان آورد، بلکه خود چنین مبنایی موجب آلام و رنج‌های بیشتری برای بشر می‌شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



نقد

کتابنامه

۱. بابایی، حبیب الله (۱۳۸۸)، «کارکرهای رهایی‌بخش یاد رنج متعالی»، نقد و نظر، ش ۵۴.
۲. _____ (۱۳۹۳)، رنج عرفانی و شور اجتماعی، تهران: شرکت انتشاراتی علمی - فرهنگی.
۳. پلانیتینجا، آلوین (۱۳۷۶)، فلسفه دین: خدا، اختیار و شر، ترجمه محمدسعیدی مهر، قم: مؤسسه طه.
۴. صائمی، امیر (۱۳۹۴)، «کدام لاله در رهگذار باد است؟» نقد کتاب، ش ۲.
۵. مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، محقق و مصحح: محمد روشن، تهران: اساطیر.
۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، لبنان: دار إحياء التراث العربی.
۷. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱الف)، راهی به رهایی، تهران: نگاه معاصر، چاپ دوم.
۸. _____ (۱۳۸۱ب)، «رنج، آرامش و ایمان»، آبان، ش ۱۳۹.
۹. _____ (۱۳۸۱ج)، «معنویت، گوهر ادیان»، در: عبدالکریم سروش و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۰. _____ (۱۳۸۱د)، «پرسش‌هایی پیرامون معنویت»، در: عبدالکریم سروش و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۱. _____ (۱۳۸۷الف)، «درد و رنج‌های بشری در نگاه مولوی و سورن کرکگور»، در: مصطفی گرجی و دیگران، هرکه را دردست او بردست بو، تهران: جهاد دانشگاهی.
۱۲. _____ (۱۳۸۷ب)، «سنت، تجدد، پسا تجدد»، نشریه آیین، ش ۷.
۱۳. _____ (۱۳۸۵الف)، مشتافی و مهجوری، تهران: نگاه معاصر.
۱۴. _____ (۱۳۸۵ب)، «سازگاری معنویت و مدرنیته»، روزنامه شرق، ش ۸۳۵.
۱۵. _____ (۱۳۹۱)، دین، معنویت و روشنفکری دینی، تهران: پایان، چاپ سوم.
۱۶. _____ (۱۳۸۳الف)، نشانه‌های انسان معنوی، ویژه‌نامه روزنامه ایران، ش ۲۹۶۲.
۱۷. _____ (۱۳۸۳ب)، «درد از کجا؟ رنج از کجا؟» هفت آسمان، ش ۲۴.
۱۸. _____ (۱۳۸۹)، «در جستجوی عقلانیت و معنویت»، ماهنامه مهر، ش ۳.
۱۹. _____ (۱۳۹۳)، «مصاحبه معنویت و عقلانیت»، اطلاعات حکمت و معرفت، سال نهم، ش ۲.
۲۰. _____ (۱۳۹۲)، «گفت‌وگو با روشنفکران، دیدار، (ملکیان پنجم)»، مهرنامه، ش ۳۲.



۲۱. _____ (۱۳۹۵)، در رهگذار باد و نگهبان لاله، تهران، نگاه معاصر، چاپ دوم.
۲۲. هجویری، ابو الحسن علی (۱۳۷۵)، کشف المحجوب، محقق و مصحح: ژوکوفسکی، والتین آکسی یریچ، تهران: طهوری.
۲۳. همیلتون، ملکم (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تیان.

24. Silver, Mitchell (2006), *A Plausible God: Secular Reflections on Liberal Jewish Theology*, New York: Fordham University Press.
25. Narasu, p. Lakshmi (1993), *The Essence of Buddhism*, New Delhi: Madras.

