

نقد درونی تباین دین و معنویت در نظریه پیوند معنویت و عقلانیت

سیدمحمد اکبریان*

چکیده

تباین میان دین و معنویت، یکی از نتایج نظریه پیوند عقلانیت و معنویت است. استاد مصطفی ملکیان در این رویکرد، معنویت را در سه ویژگی اصلی با آموزه‌های اساسی دین ناسازگار دانسته است. ایشان آخرت‌گرایی، مابعد الطبیعه سنگین و تقلید را سه ویژگی اصلی دین می‌داند که با سه مؤلفه اصلی و اجتناب‌ناپذیر معنویت، یعنی دنیاگرایی، مابعد الطبیعه سبک و زندگی اصیل انسان معنوی، متباین می‌داند. به باور ایشان تباین در مؤلفه‌های اصلی دین و معنویت، به تباین در خود آنها می‌انجامد. وی معنویت را باورهایی می‌داند که موجب آرامش و کاهش آلام انسان می‌شود و منظور او از عقلانیت نیز که با معنویت پیوند دارد، عقلانیت ابزاری است. موارد ادعایی ناسازگاری دین و معنویت، افزون بر اینکه با اشکال‌هایی در مبانی و مفاهیم به کاررفته در نظریه مواجه است، اشکال‌هایی در ساختار درونی نظریه و نیز با دیگر مدعیات نظریه‌پرداز دارد؛ معنویت در این نظریه می‌تواند به آخرت‌گرایی و به مابعد الطبیعه سنگین بینجامد و باورهای دینی نیز می‌تواند بر اساس مبانی نظریه‌پرداز از عقلانیت برخوردار باشد. بنابراین، تباین ادعایی دین و معنویت قابل رفع است.

کلیدواژه‌ها

معنویت، دین، عقلانیت، آخرت‌گرایی، تقلید، سکولاریسم.



مقدمه

نظریه پیوند میان معنویت و عقلانیت^۱، با هدف کاهش آلام بشری بیان شده است. استاد ملکیان در این نظریه بر آن است که دین در گذشته برای ایفای همین هدف بوده است، ولی اکنون دیگر نمی‌تواند آن نقش گذشته خود را ایفا کند (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۱۴) و تنها راه کاهش رنج و آلام بشری در جهان معاصر، روی آوردن به معنویت است (همو، ۱۳۸۹: ۶۹)؛ معنویتی که با مدرنیته سازگار باشد، زیرا معنویت، پروژه‌ای برای انسان مدرن (متجدد) و ایجاد آرامش و کاهش رنج اوست (همو، ۱۳۸۱: ج: ۲۶۷-۲۷۲).

ایشان برای مدرنیته، مؤلفه‌هایی بر شمرده و برخی از آنها را اجتناب‌ناپذیر دانسته است. مهم‌ترین مؤلفه اجتناب‌ناپذیر مدرنیته که وی آن را وجه جامع مؤلفه‌های دیگر می‌داند، عقلانیت آن است (همان: ۲۹۳؛ ملکیان، ۱۳۸۵ الف: ۴۱۸). معنویت نیز که در این رویکرد در پیوند با عقلانیت و مدرنیته است، واجد این ویژگی‌ها و مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر آن است. برخی از این ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر معنویت با باورها و مؤلفه‌هایی که ادیان سنتی از آن برخوردارند، تضاد دارند و چون این مؤلفه‌ها و باورها از مؤلفه‌های اصلی ادیان نیز هستند، تضاد میان عناصر اصلی دین و معنویت، به تضاد میان خود آنها می‌انجامد و امکان جمع میان دین و معنویت را منتفی می‌سازد. بر همین اساس، وی نتیجه می‌گیرد که «یک انسان دین‌دار نمی‌تواند معنوی باشد و دین‌داری با معنویت سازگار نیست» (ملکیان، ۱۳۸۵: ج: ۱۶). نوشتار حاضر، با چشم‌پوشی از نقد اصل نظریه «پیوند عقلانیت و معنویت» و مبانی و مدعاهای فراوان آن، تنها به نقد و بررسی ویژگی‌ها و عناصری از معنویت در این نظریه می‌پردازد که آنها را در تضاد با دین دانسته است.

البته ملکیان در هنگام طرح نظریه خود، گاهی از رابطه تقابلی «غیرمتباین دین و معنویت» نیز سخن گفته و معنویت را نسبت به دین لااقتضا دانسته است که می‌تواند با

۱. البته جناب استاد ملکیان از رویکرد خود به عنوان «نظریه» یاد نکرده است، ولی از آنجا که دیدگاه ایشان در میان صاحب‌نظران به عنوان نظریه معروف است، ما نیز با عنوان نظریه به آن اشاره کرده‌ایم.



دین‌داری نیز قابل جمع باشد (همو، ۱۳۸۱: ب: ۲۰) و بر همین اساس در برهه‌های پیشین طرح نظریه خود معتقد شده بود که «انسان معنوی می‌تواند متدین نیز باشد» (همو، ۱۳۸۹: ۷۰)، ولی چون این باور را به سابقه فکری خود ارجاع داده، یعنی به زمانی که از «عقلانی‌شدن دین» سخن می‌گفت و بعدها از آن عدول کرده است (<http://malakeyan.blogfa.com/post/15>)، در نوشتار حاضر نیز آن را در نظر نمی‌گیریم و رویکرد «تباین دین و معنویت» را که نگاه جدیدتر ایشان است، بررسی می‌کنیم.

پیش از طرح مدعای اصلی و نقد رویکرد نظریه‌پرداز محترم به «نسبت دین و معنویت»، نگاهی گذرا به برخی از نقدهای صورت گرفته بر این نظریه نشان می‌دهد که بسیاری از اشکال‌های منتقدان بر رویکرد نظریه‌پرداز به نسبت دین و معنویت با یکی از دو ضعف مواجه است: برخی از نقدها بر این رویکرد، تنها به ادعای پیشین (لابشرط بودن معنویت نسبت به دین) توجه کرده و کوشیده‌اند معنویت بشرط دین و ملازم با آن را اثبات کنند (رشاد، ۱۳۸۸: ۲۴ و ۲۸). به همین دلیل، به ادعای تباین دین و معنویت در نظریه عقلانیت و معنویت و نقد آن توجه نداشته‌اند.

نقدهای دیگر نیز به مفهوم خاص معنویت و عقلانیت در نظریه و کاربرد آنها و نیز به مبانی خاص نظریه‌پرداز بی‌توجه بوده‌اند. معنویتی که در این نظریه متباین با دین شناخته شده، غیر از معنویتی است که متفکران مسلمان آن را در پیوند با دین، بلکه در بطن آن یا جزئی از دین دیده‌اند. همچنین عقلانیتی که ملکیان برای اثبات باورهای معنوی از آن بهره می‌گیرند، عقل عملی و ابزاری است (ملکیان، ۱۳۸۱ الف: ۳۷۳؛ همو، ۱۳۸۵ ج: ۱۶)، زیرا معتقد است «به جهت مشکلات معرفت‌شناختی که در طلب صدق و کذب مدعیات جهان‌بینی‌های مختلف وجود دارد و اثبات نشدن صدق و کذب آن باورها با عقل نظری، باید برای ارزیابی آنها به آثار و نتایج عملی آنها رجوع کنیم» (همو، ۱۳۸۵ الف: ۳۱۵).

ایشان بر مبنای تفکر پساتجدد که به ناواقع‌گرایی عقل استدلالی معتقد است (همو، ۱۳۸۷: ۵۳)، عقل نظری را از کشف واقعیت‌ها ناتوان می‌داند و معتقد می‌شود که معنویت مقامی است که در آن «دیگر واقع‌گرایانه بودن به کار نمی‌آید» (همو، ۱۳۹۳: ۸)، در حالی که مبنای دین‌باوران بر اثبات باورها و متافیزیک دینی با عقل استدلالی و نظری





است. تفکیک‌نشدن این دو نوع عقلانیت و بی‌توجهی به مبانی نظریه‌پرداز در عقلانیت معتبر، موجب شده است تا بسیاری از اشکالات منتقدان ناموجه باشد؛ برای مثال، در انتقاد به موضع ملکیان در «غیرعقلانی دانستن دین و عقلانی دانستن معنویت»، گفته‌اند که ملکیان نمی‌تواند دین را که سرچشمه معنویت است، غیرعقلانی بداند و در عین حال معنویت را که از دل دین بیرون آمده و گوهر آن است، عقلانی بداند (رشاد، ۱۳۸۸: ۲۹). اشکال این نقد تفکیک‌نکردن دو نوع عقلانیت است.

غیرعقلانی بودن دین در نظر ملکیان، به معنای اثبات‌ناپذیری گزاره‌ها و متافیزیک آن با عقل استدلالی است و عقلانی بودن معنویت، عقلانی بودن باورهای معنوی با عقل عملی و ابزاری است. ضمن آنکه گوهر دین نزد آقای ملکیان با معنای مورد نظر منتقد متفاوت است. همچنین بر ادعای نظریه‌پرداز در «متباین دانستن تعبد دینی و عقلانیت» انتقاد شده است که وقتی تعبد بر اساس استدلال عقلانی باشد، مابین با عقلانیت نیست.^۱ اشکال این انتقاد نیز آن است که نظریه‌پرداز بر مبنای عقلانیت پساتجدد، اصولاً عقل استدلالی را بر اثبات واقعیت‌ها معتبر نمی‌داند تا بتوان از آن برای اثبات متافیزیک دین یا اثبات آنچه که تعبد ما را به دین عقلانی می‌سازد بهره گرفت؛ پس اگر بناست نقدی بر این ادعا وارد شود، پیش از هر چیز باید متوجه مبنای عقل‌گرایی و معرفت‌شناسی نظریه‌پرداز باشد.

ایشان عقلانیت سنتی را عقلانیت واقع‌گرا می‌شناسد و عقلانیت پساتجدد را عقلانیت غیرواقع‌گرا می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۷: ۵۰-۵۳) و بر اساس عقلانیت پساتجدد، باورها و متافیزیک دینی را که مبتنی بر واقع‌گرایی است، اثبات‌ناپذیر دانسته و باورهای معنوی را که با عقل عملی اثبات می‌کند، برخوردار از عقلانیت می‌داند.

به نظر می‌رسد یکی از دلایل بی‌اعتنایی نظریه‌پرداز به نقدهای دیگران نیز می‌تواند ناشی از توجه‌نداشتن منتقدان به مبانی خاص او باشد. او مهم‌ترین نقدها بر نظریه خود را نه از سوی سنت‌گرایان، بلکه از سوی پست‌مدرن‌ها می‌داند (همو، ۱۳۸۹: ۸۱)، زیرا بر

۱. همانند این استدلال در بسیاری از نقدها وارد شده است، از جمله: رشاد، ۱۳۸۸: ۲۸؛ فنایی اشکوری: ۱۳۸۴؛ فنایی، ۱۳۸۵: ۹۵-۹۶؛ همتی مقدم، ۱۳۸۴.

اساس اصول و مبانی خودش به نقد وی پرداخته‌اند. نقد حاضر با التفات به این تفاوت‌ها در مبانی و با تفکیک نقد بر مبانی و مفاهیم از نقد درونی، کوشیده است موارد ادعایی ناسازگاری دین و معنویت را به‌طور عمده در چارچوب مبانی و مفاهیم مورد نظر نظریه‌پرداز بررسی و نقد کند.

دین

با چشم‌پوشی از تعریف‌های درون‌دینی و برون‌دینی موجود از دین، دین مورد نظر در این نظریه که نسبت آن با معنویت تباین تلقی شده، دین سنتی تاریخی است؛ یعنی دین‌های خاصی که اصول اعتقادی، آداب و اخلاق مشخص داشته‌اند و دارای چارچوب و نظام خاص و معین هستند؛ مانند دین اسلام، مسیحیت، یهودیت، بودیسم، هندویسم و ...

نظریه‌پرداز در برخی از آثار خود میان دین یک، دو و سه تفکیک می‌کند؛ وی دین یک را همه متون مقدس یک دین، دین دو را شرح‌ها و تفسیرهای متفکران آن دین و دین سه را تحقق تاریخی آن دین تعریف می‌کند و معنویت را با دین یک سازگار و بلکه لب و گوهر آن می‌داند و ناسازگاری معنویت با دین را، متوجه دین دو و سه می‌کند (همو، ۱۳۹۱: ۴۷-۴۸). اما این نوع رویکرد او در «نسبت دین و معنویت»، به آن دوره‌ای از تفکر ایشان مربوط است که معنویت را «دین متعلقانه» یا «دین عقلانی شده» (همو، ۱۳۸۰: ۷-۸)، تعریف کرده و انسان معنوی را «متدین متعقل» دانسته و برای آن ویژگی‌هایی بر شمرده بود و بر همین اساس معنویت را قابل جمع با دین (دین یک) می‌دانست. وی در آن برهه از تباین دین و معنویت سخن نگفته بود، ولی بعدها به‌صراحت از تباین میان دین‌داری و معنویت سخن گفته (همو، ۱۳۸۵: ج ۱۶) و دین‌داری مدرن را پارادوکسیکال دانسته‌اند (همو، ۱۳۸۱: ج ۲۹۹). «تباین دین و معنویت» در تمام اقسام دین خواهد بود، زیرا مؤلفه‌های اصلی دین که به باور ملکیان با معنویت ناسازگار است، عناصر اصلی «دین یک» نیز به‌شمار می‌آیند.





معنویت

مفهوم معنویت در نظریه نخست با یک تعریف سلبی شناسایی می‌شود؛ مانند اینکه «معنویت، دین نیست» (همو، ۱۳۸۹: ۸۰)؛ در تعریف ایجابی نیز نخست به نتیجه آن تعریف می‌شود (همو، ۱۳۸۱: ۳۷۲)؛ با این باور که معنویت را تنها به فرآورده آن می‌توان شناخت (همان؛ ملکیان، ۱۳۸۵ الف: ۲۷۶).

بر اساس این نوع تعریف، «معنویت نحوه مواجهه‌ای با جهان هستی است که در آن، شخص روی هم‌رفته با رضایت باطن زندگی می‌کند.... و دست‌خوش اضطراب، دلهره و نومیدی نمی‌شود» (همو، ۱۳۸۵ الف: ۲۷۶). همین فرآورده گاهی به‌جای رضایت باطن، کمترین درد و رنج ممکن شناخته می‌شود (همو، ۱۳۸۱: ۳۷۲). بعدها، «نحوه مواجهه با جهان هستی» که در تعریف معنویت بیان شده، چنین شناسایی می‌شود که «آدمی به‌لحاظ وجودشناختی معتقد باشد به اینکه جهان منحصر در آنچه قوانین فیزیکی، شیمی و زیست‌شناسی می‌گویند، نیست و به‌لحاظ معرفت‌شناختی نیز جهان در آنچه عقل‌های آدمیان درمی‌یابد منحصر نیست و حقایقی در جهان وجود دارد که از طول و عرض عقل آدمیان بیرون می‌افتد و به‌لحاظ روان‌شناسی، روان یک فرد، روان مطلوب نیست و آدمی باید برای حصول به روان مطلوب بکوشد. هر فردی را که به این سه ایده وجودشناختی، معرفت‌شناختی و روان‌شناختی معتقد باشد می‌توان انسان معنوی نامید (همو، ۱۳۸۹: ۸۰).

مجموعه این تعریف‌ها بر این مسئله دلالت دارند که معنویت دارای دو جنبه اعتقادی و روان‌شناختی است. از جنبه اعتقادی، باور به وجود «راز» رکن اساسی آن است. «راز» در این تلقی چیزی است که از دایره شناخت عقلی ما خارج و عقل‌گریز است (همان) و «اگر کسی معتقد باشد که رازی وجود ندارد، انسان معنوی نیست» (همان)، اما مهم‌تر از این باور که برای باورمندی به «راز»ها معیار قرار می‌گیرد، وجه روان‌شناختی معنویت، یعنی دست‌یابی به روان مطلوب و آرامش است که در ادامه بیان می‌شود. بنابراین، معنویت از نگاه نظریه‌پرداز به‌اجمال اعتقاد به وجود چیزهایی است که از توانایی شناخت عقلی انسان خارج است (راز) و برای انسان آرامش و رضایت باطن فراهم می‌آورد.

عقلانیت

چون معنویت از دل عقلانیت بیرون می‌آید (همو، ۱۳۸۵: ج: ۱۶) و یکی از وجوه اصلی تبیین معنویت با دین نیز به جهت همین وجه عقلانیت و نیز به سبب تعریف خاص آن از عقلانیت است، شناخت مفهوم عقلانیت نیز ضروری است.

عقلانیت بنا بر تعریف ملکیان، «تبعیت کامل از استدلال صحیح» دانسته شده است (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۶۵). به باور ایشان، التزام و تبعیت از حکم عقل، صرفاً تبعیت از استدلال برهانی خدشه‌ناپذیر نیست، بلکه گاهی تبعیت از استدلالی است که نسبت به استدلال مقابل یا نقیض خود، احتمال صدق بیشتری دارد (همو، ۱۳۸۱ هـ: ۳۹۷). با توجه به اینکه ملکیان سنخ استدلال‌ها را با هم متفاوت می‌دانند، به دو قسم عقلانیت نظری و عملی ورود می‌یابد. عقلانیت نظری، وصف عقاید قرار می‌گیرد و عقلانیت عملی وصف اعمال (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۶۶). به بیان دیگر، تناسب میزان دل‌بستگی نظری و پایبندی عملی به یک عقیده با میزان قوت و ضعف شواهد و قرائن آن عقیده، عقلانیت نظری و متناسب‌ساختن هرچه بیشتر وسایل با اهداف و اغراض، عقلانیت عملی است (همان: ۱۹؛ ۱۳۸۹: ۸۰)، اما عقلانیتی که در نظریه با معنویت پیوند می‌یابد، عقلانیت ابزاری است که قسمی از عقلانیت عملی است، زیرا هدف نظریه‌پرداز پیوند معنویت با عقلانیت متجدد است و «عقلانیت متجددانه چیزی بیش از یک ابزار نیست برای شکل دادن به جهان آن‌گونه که می‌خواهیم و خوش داریم» (ملکیان، ۱۳۸۱ الف: ۳۷۳) و همین نوع از عقلانیت، معیار برای باورمندی به «رازها» و باورهای معنوی قرار می‌گیرد. اگر آنچه عقل‌گریز است و «راز» دانسته شده، موجب آرامش و بهداشت روانی شود، باورمندی به آن عقلانی است (همان)؛ یعنی از عقلانیت عملی (ابزاری) و پراگماتیستی برخوردار است (همو، ۱۳۸۵: ج: ۱۶). ایمان دینی نیز از نگاه ملکیان دقیقاً به همین معناست: «ایمان یعنی اعتقاد به گزاره‌ای که نه عقل‌پذیر است و نه عقل‌ستیز؛ در عین حال چیزی است که انتخاب می‌کنیم، چون موجب بهداشت روانی می‌شود» (همان).



تباین معنویت و دین

برخی از مؤلفه‌های اصلی و بنیادین دین و معنویت از نگاه ملکیان با هم تباین دارند و بر همین اساس، تباین به اصل دین و معنویت راه می‌یابد. ایشان در نسبت‌دادن تباین میان دین و معنویت، گاهی آن را متوجه انسان متدین و معنوی می‌کند. با التفات‌دادن به این افزوده که تباین در واقع، میان فرد آرمانی از دو سو است؛ یعنی انسان معنوی که در مدرنیته تمام عیار است، با دین‌دار تمام عیار هیچ‌گاه قابل جمع نیستند (همان)، ولی با توجه به مؤلفه‌های اصلی دین و معنویت که وی آنها را باهم متباین دانسته است، درمی‌یابیم که این موارد تنها باورهای فرد آرمانی از دو سو نیستند. اینها باورهایی هستند که خواه شخص، فرد آرمانی باشد یا نباشد، به آنها معتقد است و تباین به اصل دین سنتی و معنویت باز می‌گردد. مؤلفه‌های اصلی دین و معنویت که با هم متباین دانسته شده‌اند؛ سه مؤلفه است که ضمن اشاره به نقدهای مبنایی، بر اساس ساختار و مبانی نظریه به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.



آخرت‌گرایی دین و دنیاگرایی معنویت

یکی از مؤلفه‌ها که در معنویت بر آن تأکید شده، وجه سکولار آن است که با آخرت‌گرایی دین متضاد شناخته شده است. معنویت سکولاریته، یعنی این‌جایی و اکنونی‌بودن و این‌جهانی‌بودن؛ بدین معنا که در معنویت، این جهان کانون توجه است (ملکیان، ۱۳۸۱هـ: ۳۹۷). این ویژگی معنویت برای آن است که معنویت، به‌عنوان رویکردی برای حل مشکل اساسی و تأمین اهداف زندگی انسان مدرن طرح‌ریزی شده است و انسان مدرن نیز «اهل نقد است و اهل نسیه نیست» (همان). پس، معنویت نیز به جهت این ویژگی اجتناب‌ناپذیر مدرنیته (همو، ۱۳۸۱ج: ۲۷۸) باید چنین باشد. بنابراین، انسان معنوی می‌کوشد با معنوی‌شدن، اموری را در همین دنیا تحصیل کند. او اکنون طالب آرامش، شادی درون و طالب امید است (همو، ۱۳۸۱د: ۳۱۶) و می‌خواهد در همین زندگی دنیا، تأثیر اعمال را بر آرامش، شادی، امید و رضایت باطنی ببیند (همو، ۱۳۸۱ج: ۲۷۹). این ویژگی

معنویت با آخرت‌گرایی ادیان و دیدگاهی که ادیان نسبت به آخرت دارند، سازگار نیست (همان: ۲۷۸؛ ملکیان، ۱۳۹۱: ۳۸). پس تباین و ناسازگاری، هم متوجه متن دینی و معنویت می‌شود و هم با انتظار و خواسته‌ای که دین‌داران از دین و انسان‌های معنوی از معنویت دارند، ناسازگار خواهد بود.

البته ویژگی این جایی و اکتونی بودن بدین معنا نیست که آخرت باید انکار شود، بلکه انسان مدرن و معنوی می‌تواند به زندگی پس از مرگ اعتقاد داشته باشد یا نداشته باشد (همو، ۱۳۹۱: ۳۸) و اگر اعتقاد هم دارد، هدف و مقصود او قرار نمی‌گیرد. برای او مهم نیست که آخرتی وجود دارد. مهم این است که آزمایشگاه او همین جاست (همو، ۱۳۸۱: ج: ۲۷۸). در واقع در معنویت مورد نظر، آخرت تعلیق می‌شود، نه انکار. «انسان معنوی، به دنبال پاداش و کیفر است، اما پاداش و کیفر این جهانی، طبیعی و کاملاً معین و مشخص» (همو، ۱۳۹۱: ۴۱). بنابراین، پاداش آخری نمی‌تواند هدف او باشد.

وجه سکولاریته معنویت دو معنا را به‌طور عمده در نظر دارد: یکی آنکه کسی که می‌خواهد به گزاره‌ای باور داشته باشد، باید بتواند نتیجه و اثر مثبت آن را در همین دنیا مشاهده و تجربه کند (همو، ۱۳۸۱: ج: ۲۷۹). معنای دیگر آنکه دست‌یابی به شادی و آرامش در دنیا، هدف اصلی زندگی انسان معنوی است (همو، ۱۳۹۱: ۴۱). اگر معنای اول سکولاریته مورد نظر آقای ملکیان باشد، ناسازگار دانستن آن با آخرت‌گرایی دین صحیح نیست، زیرا در بیان این معنا (نتایج قابل مشاهده در دنیا) اذعان داشته است که لازم نیست تمام آثار در دنیا مشاهده شود، بلکه اگر تنها بخشی از آن بتواند مورد تجربه یا مشاهده در دنیا قرار گیرد، سخن معقولی است و با معنویت سازگار است (همو، ۱۳۸۱: ج: ۲۸۰).

مطابق بسیاری از آیات قرآن (نحل: ۹۷؛ عنکبوت: ۴۵ و ۴۶؛ رعد: ۲۸؛ طلاق: ۲-۳؛ سجده: ۳۲؛ روم: ۴۸ و انفال: ۶۷) نتایج اعمال نیک و بد انسان‌ها یا برخی از آثار آنها در همین دنیا نمایان می‌شود، اما اگر معنای دوم مورد نظر ایشان باشد که هدف اصلی از معنویت، آرامش در دنیا باشد و آخرت باید تعلیق شود، البته با وجه آخری دین تباین دارد. در آیات قرآن (انفال: ۶۷؛ اسراء: ۱۹؛ قصص: ۷۹ و روم: ۷) که بنابر تعبیر نظریه‌پرداز اسلام یک به‌شمار





می‌آید، به‌صراحت از هدف قرار گرفتن آخرت برای زندگی دنیوی، یا هدف اصلی بودن آن سخن به میان آمده است؛ اگرچه منافات ندارد با اینکه دست کم بخشی از آثار و نتایج مثبت ایمان به آخرت، در زندگی دنیوی قابل مشاهده و تجربه باشد. رویکرد نظریه پرداز در ناسازگار دانستن معنویت و دین در موضوع دنیا و آخرت و نیز در دو موضوع ذیل، بر چندین مبنا و پیش فرض استوار است: اول، تعریف خاص آن از معنویت و عقلانیت که پیش تر بیان شد؛ دوم، معرفت‌شناسی ناواقع‌گرایانه که عقل استدلالی و نظری را بر کشف واقعیت‌ها ناتوان می‌داند؛ سوم، مبنای فایده‌گرایی دنیوی یا لذت‌گرایی که هدف از معنویت و نتیجه آن را آرامش، شادی و کسب رضایت باطنی در دنیا می‌داند؛ چهارم، نگاه صرفاً منفی به «رنج» بشری و هدف اصلی قرار گرفتن کاهش آلام و دردها در نظریه معنویت (ملکیان، ۱۳۸۱هـ: ۳۹۷؛ همو، ۱۳۸۹: ۷۹). غیر از این موارد، نظریه دارای مبانی بعید در انسان‌شناسی و جهان‌شناسی نیز هست که از بیان آنها چشم می‌پوشیم.

مهم‌ترین اشکال‌ها بر نظریه پیوند معنویت و عقلانیت نیز می‌تواند متوجه همین مبانی باشد که استدلالی بر آنها اقامه نشده یا اگر استدلالی هم باشد، خدشه‌پذیر است. ایشان خود نیز باور دارد که نمی‌توان برای پیش فرض‌ها استدلال خدشه‌ناپذیر آورد.^۱ افزون بر این، اشکالاتی نیز بر این مبانی قابل طرح است؛ از جمله اینکه اولاً، چنین معنویتی می‌تواند از اساس انکار شود. چنین معنویتی به معنویت متعالی ادیان نمی‌رسد تا چه رسد به اینکه آن را بدیل و جانشین دین (همو، ۱۳۸۱هـ: ۳۵۵) قرار دهیم. از نگاه منتقدان معنویت‌هایی که شادی و خوشی را هدف خود قرار می‌دهند، از نوع معنویت ابرعرفی (پسامدرن) هستند که تنها به صورت یک کالای مصرفی دیده می‌شوند و آرامش روانی، شادی و مسرت ناشی از آنها نه آرامش و شادی واقعی و ریشه‌دار، بلکه موقتی و سطحی است (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۳۰۲ و ۳۸۱-۳۸۵) که بهشت موهوم و خیالی در دنیا برای انسان ترسیم

۱. بحران معنوی و پیش‌فرض‌های زندگی معنوی، نک: سایت نیلوفر به آدرس:

می‌کنند (مظاهری سیف، ۱۳۸۴: ۳۰) و چیزی جز یک خودخواهی و سودطلبی بی‌حقیقت نیست (صادقی، ۱۳۸۹: ۱۲).

ملکیان خود نیز به این مسئله اذعان دارد که معنویت مبتنی بر ناواقع‌گرایی، نمی‌تواند آرامش پایدار و واقعی به ارمغان آورد (ملکیان، ۱۳۹۵: ۱۲۹). بنابراین، ناسازگاری این نوع معنویت با دین مورد پذیرش است، اما این نقطه ضعف دین نیست تا بخواهیم از آن روی گردانده و به معنویت ادعایی دست یابیم و آن را جانشین دین قرار دهیم. اگر معنویت را هدف و گوهر دین بدانیم، این معنا از معنویت نیست. هدف و رسالت معنویت دینی، امری متعالی (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۳۲۵) مانند جدا شدن انسان از خودخواهی‌ها و دست‌یابی به تعالی وجودی و وجود مطلق یا حق تعالی است، آن‌گونه که در عرفان اسلامی (آملی، ۱۳۶۲: ۳۱؛ قشیری، ۲۰۰۸: ۴۵۶؛ قیصری، ۱۳۸۱: ۷) و بسیاری از ادیان (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۳۲۳-۳۲۵) طرح می‌شود. آرامش دنیوی پایدار و حقیقی را نیز به ارمغان می‌آورد، اما حتی همین آرامش پایدار، هدف اساسی یا تنها هدف نیست.

دوم، معتبر دانستن عقل ابزاری برای اثبات باورها به عنوان عقلانیت مدرن یا پسامدرن و نامعتبر دانستن عقل استدلالی برای کشف واقع و اثبات باورهای متافیزیکی، مورد قبول بسیاری از متفکران جدید نیز نمی‌باشد. اینکه لزوماً انسان متفکر در دوره معاصر، باید مطابق با عقلانیت ابزاری داوری کند و عقل استدلالی را در کشف واقعیت، فاقد اعتبار و توانایی بداند، از همان پیش‌فرض‌هایی است که هیچ دلیل قاطع به نفع آن یا حتی دلیل ترجیحی مورد قبول همه متفکران وجود ندارد.

سوم، نگاه منفی صرف به مسئله رنج بشری، رویکردی ناقص در تفسیر رنج‌های بشری است، زیرا رنج‌های متعالی، وجودی و مثبتی نیز در زندگی بشر وجود دارد که به اهداف متعالی زندگی نظر دارد (بابایی، ۱۳۸۸: ۳). رنج‌هایی که پیامبران و اولیای الهی برای اهدافی غیردنیوی آنها را تحمل کرده‌اند و نه تنها از آن‌ها گریزان نبوده و در پی کاهش آن نبوده‌اند، بلکه از آن استقبال می‌کردند.

ملکیان بر اساس معنویت سکولاریته معتقد می‌شود که انسان معنوی بر این باور است که اگر در دنیا رضایت باطنی، شادی درون و آرامش دارد، در صورت وجود آخرت،





در آنجا نیز زندگی مطلوب خواهد داشت و اگر آخرتی هم وجود نداشت، چیزی را از دست نداده است (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۱۷). چنین موضعی افزون بر آنکه با موضع روشن آیات و روایات دینی تعارض دارد، با عقلانیت نیز سازگار نیست. در یکی از آیات قرآن چنین موضعی از زبان انسان ظالم به خود نقل می‌شود که بر این خیال است که اگر در دنیا متنعم است و لذت می‌برد، بی‌تردید در آخرت نیز از آن متنعم خواهد شد (کهف: ۳۶). چنین موضعی در مورد انسان معنوی، به انسان لگام‌گسیخته در تعریف ارسطو شبیه است. انسان لگام‌گسیخته در اندیشه ارسطو کسی است که خواهان بدی است و از آن رضایت دارد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۷۵). چنین کسی حتی با آگاهی از بدی از آن پرهیز نمی‌کند. با چشم‌پوشی از نقدهای مبنایی و بیرونی، از نگاه درونی و با توجه به مبنای خود نظریه‌پرداز به نظر می‌رسد که وجه سکولاریته معنویت با تناقض درونی نیز مواجه است، زیرا «جهان‌آخری» به باور نظریه‌پرداز «عقل‌گریز» و «راز» است که هیچ دلیل مرجحی به سود یا زیان آن وجود ندارد و باور به آن و باور به مقابل آن، از عقلانیت یکسانی برخوردار است، اما چون باورمندی به آن برای انسان در مقام عمل، بهداشت روانی و ایجاد آرامش می‌کند، انسان معنوی به آن معتقد می‌شود و باور به آخرت، یک باور معنوی خواهد بود (ملکیان، ۱۳۹۳: ۸) که از طریق سکولاریته و سنجش این جهانی به آن می‌رسیم. چنین موضعی از نظرپرداز با تعلیق آخرت سازگار نیست.

اگر منظور نظریه‌پرداز از تعلیق آخرت، نه عدم باورمندی، بلکه معیار ندانستن آن برای سنجش باشد؛ یعنی برای عمل یا باور معنوی دانستن، نباید به سراغ تأثیر آخری آن باشیم، بلکه باید تأثیر دنیوی آن را ارزیابی کنیم که آیا در همین دنیا برای ما آرامش روانی دارد تا به آن معتقد باشیم یا آرامش روانی ندارد تا به آن باور نداشته باشیم. در این صورت نیز این اشکال وارد می‌شود که باور به آخرت با ویژگی‌ها و لوازم این باور است که موجب آرامش دنیوی و رضایت باطنی می‌شود و از لوازم باور به آخرت، باور به نظام پاداش و جزای آن است و باورمندی بدان سبب می‌شود که انسان آن را معیار و انگیزه برای کارهای نیک و پرهیز از بدی‌ها قرار داده و از آنها رضایت باطنی و آرامش داشته باشد.

همچنین آلام و رنج‌ها به‌ویژه آلام و رنج‌هایی را که اجتناب‌ناپذیرند و به جبران آنها در آخرت امید هست، تحمل‌پذیر می‌سازد و این متضاد با این سخن است که انسان معنوی تنها در پی پاداش و کیفر این جهانی، طبیعی و کاملاً معین و مشخص است (همو، ۱۳۹۱: ۴۱). ایشان از امام حسین ۷ و یاران او به‌عنوان نمونه‌هایی از انسان معنوی یاد می‌کند که به‌رغم رنج‌های بیرونی به رضایت درونی دست یافته‌اند (همان: ۴۲-۴۳). درحالی‌که آنان در پی پاداش و کیفر این جهانی نبوده‌اند و این هدف ایشان نبوده است، بلکه رضایت باطنی را به‌واسطه همان آخرت‌گرایی که آن را در تقابل با معنویت و آرامش درونی دانسته است، حاصل کرده‌اند.^۱

مابعد الطبیعه سنگین دین و مابعد الطبیعه سبک معنویت

این تعارض میان دین سنتی و معنویت نیز از دیدگاه ملکیان اساسی و بنیادین است، زیرا یکی از علت‌های اصلی روی‌گردانی از دین سنتی به معنویت، وجود همین مابعد الطبیعه بسیار سنگین دین است که در معنویت وجود ندارد. در واقع در نظر او دین به این دلیل نمی‌تواند نقش اصلی خود، یعنی کاهش رنج بشری را ایفا کند که بر مابعد الطبیعه سنگین استوار است و قابل اثبات عقلانی نیست (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۱۴) و همین موجب شده تا نتواند شناختی از دردهای زیرین و اصلی بشر به ما بدهد و راه علاج آنها را بیان کند. از همین‌رو، معنویت را به جای دین قرار می‌دهیم (همان: ۳۱۴-۳۱۵) که بر مابعد الطبیعه بسیار سبک استوار است و بنا بر ادعا می‌تواند رنج‌های اصلی بشر و راه علاج آنها را به ما نشان دهد.

در نگاه نظریه‌پرداز، مابعد الطبیعه دین برای انسان‌های گذشته معقول بود، اما امروزه آن متافیزیک به تدریج زیر سؤال رفت و دیگر عقلانیت ندارد (همان: ۳۱۴، ۳۱۶؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۶۷)؛ بنابراین در گذشته امکان جمع میان دین‌داری و معنویت فراهم بود و از

۱. سخن ایشان با یارانش: «ای بزرگ‌زادگان! صبر پیشه کنید که مرگ جر پلى نیست که شما را از سختی و رنج عبور داده و به بهشت پهناور و نعمت‌های همیشگی آن می‌رساند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۹).





همین رو، «بسیاری از معنویان جهان در گذشته، تعلق به یکی از ادیان تاریخی داشته‌اند» (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۷۸)، ولی امروزه دین‌داری با معنویت قابل جمع نیست.

متافیزیک دین از آن روی غیر عقلانی دانسته شده است که هیچ دلیل قاطعی به سود یا زیان باورهای دینی وجود ندارد (همو، ۱۳۸۵ الف: ۱۳۹)، مابعد الطبیعه دین نه بدیهی است و نه با سیر استدلالی از بدیهیات استخراج شده است؛ نه با همه یا اکثر باورهای آدمی سازگار است و نه پژوهش‌های کافی با معیاری همگانی آن را اثبات می‌کند. بنابراین، به هیچ کدام از این معانی از عقلانیت برخوردار نیست (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۶۶-۲۶۸). البته چه بسا در برخی از معانی از عقلانیت برخوردار باشد، ولی این عقلانیت به معنای مطابق با واقعیت که ادعای دین سنتی است، نمی‌باشد. در تقابل با متافیزیک سنگین دین که از شیر مرغ تا جان آدمیزاد در آن تفسیر می‌شود (همو، ۱۳۸۱ ج: ۲۸۱)، مابعد الطبیعه معنویت بسیار سبک است (همان: ۲۸۳) و به کمترین حد ممکن رسیده است (همان).

مابعد الطبیعه معنویت، اموری هستند که عقل‌گریزند؛ یعنی قابل نفی یا اثبات عقلانی نیستند و «راز»ند و ایمان و معنویت به معنای یعنی باور به وجود همین رازهاست (همان: ۳۹۷؛ همو، ۱۳۸۹: ۸۰)، چون باور به آنها برای انسان، بهداشت روانی و امید و آرامش به ارمغان می‌آورند (همو، ۱۳۸۱ هـ: ۳۹۸؛ همو، ۱۳۸۵ ج: ۱۶)؛ پس از عقلانیت عملی (ابزاری) و پراگماتیستی برخوردارند (همو، ۱۳۸۵ ج: ۱۶).

افزون بر اشکال به مبنای عقل‌گرایانه نظریه پیوند معنویت و عقلانیت که عقل‌نظری را واقع‌نما نمی‌داند و نیز این اشکال که سبک و سنگین بودن وزن باورها را معیار بر درستی و نادرستی آن باورها معیار می‌داند، چنین ادعایی هم به دلیل سنگین دانستن وزن مابعد الطبیعه دین و اثبات‌ناپذیر دانستن آنها و هم به دلیل سبک‌دانستن وزن باورهای معنوی با اشکال مواجه است.

ایشان در حالی که دلایل قطعی عقلی به نفع باورهای دینی را نفی می‌کند (همو، ۱۳۸۱ ج: ۲۷۶)، نتیجه می‌گیرد که آنها قابلیت اثبات عقلی ندارند و از عقلانیت برخوردار نیستند؛ در حالی که خود ایشان معتقد است که وجود دلایل رجحانی به نفع یک باور، آن باور را عقلانی می‌سازد (همو، ۱۳۸۱ هـ: ۳۹۷) و بر همین اساس معتقد می‌شود که می‌توان از

معقولیت گزاره‌های دینی دفاع کرد، چون ادله این مدعیات از مدعیات رقیب قوی‌تر است (همو، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۹۲-۱۹۳)؛ یعنی از یک سو عقلانیت باورهای دینی را به دلیل نداشتن دلایل قطعی نفی می‌کند و از سوی دیگر، بر اساس وجود دلایل ترجیحی به نفع آنها، از عقلانیت بهره‌مند می‌داند، درحالی‌که همین درجه از عقلانیت را در مورد باورهای معنوی نمی‌پذیرد و بر آن است که دلیل بر سود و زیان آن باورها در حد تساوی مطلق است (همو، ۱۳۸۱هـ: ۳۹۷) و ادله آن هرگز بر رقیب آن برتری ندارد؛ به همین دلیل در حیطة «راز»ها قرار می‌گیرند (همان: ۳۹۸؛ ملکیان، ۱۳۹۳: ۸).

ادعای سبک‌بودن وزن باورهای معنوی نیز با کنار هم قرار گرفتن دو ادعای دیگر ایشان با مشکل مواجه می‌شود. وی از یک سو معتقد است که انسان معنوی در این نظریه با عقلانیت خود (عقل ابزاری)، در پی فلسفه برای جامع حیات است (همو، ۱۳۸۰: ۷-۸) و از سوی دیگر، معتقد است با عقل عملی و ابزاری «می‌توان نشان داد که تک تک گزاره‌های عقل‌گریز چه کمکی به بهداشت روانی می‌کند» (همو، ۱۳۸۵: ۱۶) و فرودست‌ترین مرتبه عقلانیت در هر اوضاع و احوالی در دسترس است (همان).

حال که انسان معنوی در پی فلسفه جامع حیات است و ابزار آن نیز به‌طور کامل فراهم است، چگونه این مابعد الطبیعه می‌تواند (و باید) سبک باشد؟ در برداشتن فلسفه جامع حیات، همان ادعای دین است که به نظر ایشان بدانجا انجامیده است که از شیر مرغ تا جان آدمیزاد سخن گوید؛ پس اگر ایشان در معنویت خویش همین ادعا را دارد و ابزار آن را نیز فراهم می‌کند، پس باید معنویت مورد نظر ایشان از شیر مرغ تا جان آدمیزاد را تفسیر کند و در این صورت معنویت مورد نظر ایشان، باید مدعیات بسیار در خود جای داده و وزن سنگینی داشته باشد.

از سوی دیگر، به اذعان نظریه‌پرداز خاستگاه و هدف اصلی دین، هم از ناحیه بنیانگذاران و هم از ناحیه پیروان، کاهش رنج و گریز از رنج بوده است و تجارب دینی و باورهای آنها نیز بر همین اساس شکل گرفته است (همو، ۱۳۸۱هـ: ۳۶۴-۳۶۵) و چون هدف معنویت نیز همان است، پس باید موضع خود را نسبت به آن باورها تعیین کند و عقل ابزاری نیز به‌خوبی می‌تواند از عهده آن برآید. حال پرسش این است که نظریه‌پرداز که





بر اساس عقلانیت ابزاری چنین ارزیابی‌ای از تمام باورهای دینی دارد، چگونه نتیجه گرفته است که آنها کمکی به بهداشت روانی نمی‌کنند و امید، آرزو، آرامش وطمأنینه برای انسان ندارند. وقتی به سنگین بودن آن مابعد الطبیعه و ناپذیرفتنی بودن آنها حکم می‌کند، انتظار این است که همه آنها با عقلانیت معتبر نزد خودش ارزیابی شده باشد تا آن‌گاه وی چنین حکمی صادر کند.

او در اینجا باید یکی از این دو را برگزیند: یا باید به صراحت و با استدلال معتبر اثبات کند که آموزه‌های دینی، نه تنها عقلانیت نظری و حتی رجحان معرفتی و دلایل ترجیحی ندارند، بلکه حتی بهداشت روانی، امید و آرامش برای انسان ندارند و همچنین از عقلانیت علمی بی‌بهره‌اند (که چنین کاری نکرده است)؛ یا اینکه عقلانیت حداقلی آنها را بپذیرد که در این صورت ادعای سنگین و اثبات‌ناپذیر بودن باورهای دینی و «متافیزیک بسیار سبک معنویت» صحیح نخواهد بود.

از نگاه دیگر با معیار قرار گرفتن (رازهای آرامش‌بخش) برای پذیرش باورهای معنوی، وزن و مدعیات باورهای معنوی حتی از باورهای دینی نیز سنگین‌تر می‌شود، زیرا می‌تواند شامل بسیاری از خرافات نیز بشود که «عقل‌گریز» و در زمره رازند؛ یعنی دلیل به سود و زیان آنها وجود ندارد یا مساوی است، اما چون موجب آرامش روانی برای انسان می‌شوند، باور معنوی هستند؛ درحالی‌که ادیان آسمانی آنها را به دلیل خرافه بودن و تهی بودن از واقعیت نمی‌پذیرند.

همین اشکال از سوی دیگر نیز وارد می‌شود و آن معیار «فرایندمحوری» در نظریه است که مطابق با آن، انسان معنوی به پیمودن فرایند صحیح برای رسیدن به حقیقت متعهد است و به فرآورده و دست‌یابی به خود حقیقت تعهدی ندارد (همو، ۱۳۹۱: ۳۵). از همین رو، «ممکن است کسی بگوید خدا وجود دارد و دیگری بگوید خدا وجود ندارد و هر دو انسان معنوی باشند که طی یک فرایند صحیح به دو نتیجه رسیده‌اند» (همو، ۱۳۸۵: ج ۱۶). روشن است که هر دو عقیده نمی‌تواند واقعیت داشته باشند و یکی از آنها باطل و خرافه است.

ایشان در یکی از آثار خود در پاسخ به این پرسش که آیا نمی‌توان گفت که دین



عقلانیت خاص خود را دارد؟ این فرض را مردود می‌داند و پاسخ می‌دهد که در این صورت نمی‌توان اجازه نداد که انواع هذیان‌ها، اوهام و خرافه‌های مصنوع بشر نیز عقلانیت‌های خاص خود را داشته باشند (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۷۵). این اشکال بر مبنای «فرایندمحوری» او و بر اساس عقلانیت خاص معنویت نیز وارد می‌شود، زیرا با تعهد انسان به فرایند دست‌یابی به حقیقت بر اساس عقلانیت ابزاری، بدون اعتباردادن به فرآورده، اجازه داده‌ایم که انواع خرافه‌ها، اوهام و تصورها نیز به‌عنوان باورهای معنوی که از طریق عقل ابزاری به اثبات رسیده‌اند، معتبر باشند.^۱ نیز با توجه به ناتوانی عقل نظری در مورد واقعیت داشتن یا نداشتن (عقل‌گریز بودن) آن باورها، اوهام و هذیان بودن آن باور نزد شخص روشن نمی‌شود و او تنها با عقل عملی و ابزاری خود می‌تواند بهداشت روانی داشتن یا نداشتن آن را اثبات کند.

تقلید در دین، متضاد با زندگی اصیل انسان معنوی

مهم‌ترین موضعی که نظریه پرداز درباره تعارض دین و معنویت بیان می‌دارد، تعارض دین به جهت تعبد آن با معنویت به جهت عقلانیت آن است. ایشان معتقد است که معنویت با عقلانیت پیوند دارد و در اصل از دل عقلانیت بیرون می‌آید (همو، ۱۳۸۵ ج: ۱۶). انسان معنوی نیز کسی است که زندگی اصیل دارد و بر اساس فهم خود باور دارد و عمل می‌کند (همو، ۱۳۹۳: ۸) و تقلید و تبعیت از دیگران ندارد (همو، ۱۳۸۱ د: ۳۲۹؛ همو، ۱۳۸۹: ۷۱؛ همو، ۱۳۸۳: ۹)، اما از سوی دیگر، قوام دین‌داری به تعبد است. دین‌داری بدون تعبد امکان‌پذیر نیست. کسی مسلمان است که در سخن پیامبر به هیچ وجه چون و چرا نکند (همو، ۱۳۸۵ ج: ۱۶) و تعبد نیز با استدلال و عقلانیت سازگار نیست (همو، ۱۳۸۱ ه: ۳۹۷). معنویت نیز چون از دل عقلانیت بیرون می‌آید و با آن همراه است، با دین‌داری جمع نمی‌شود و انسان دین‌دار نمی‌تواند معنوی باشد (همان). بنابراین، دین‌داری مدرن، همانند

۱. مقاله «نگاهی انتقادی به نظریه عقلانیت و معنویت»، در قبسات، ش ۱۹۱، به اشکال ورود خرافه‌ها به تفصیل پرداخته است.



روشن فکری دینی پارادوکسیکال است (همان: ۲۹۹).

نقدهای بسیاری به این سخن بیان شده است که با توجه به مبانی ملکیان این نقدها وارد نیست؛ از جمله اینکه برخی گفته‌اند چگونه تعقل با تدین جمع نمی‌شود، درحالی که اندیشمندان متعقل بسیاری در گذشته، متدین بوده‌اند و بر باورهای دینی استدلال عقلی داشته‌اند (دباغ، ۱۳۸۵: ۶۳). پاسخ ملکیان این خواهد بود که متافیزیک دین برای اندیشمندان گذشته معقول بوده، اما امروزه بر آن متافیزیک نقدهای جدی وارد است و دیگر معقول نیست (ملکیان، ۱۳۸۱ ج: ۲۸۱؛ همو، ۱۳۸۱ د: ۳۱۴). عقل استدلالی نزد پیشینیان معتبر بود و بر اساس آن، متافیزیک دینی را با استدلال عقلی اثبات می‌کردند، اما عقل استدلالی برای انسان پسامدرن دیگر اعتباری ندارد. بنابراین، متافیزیک مبتنی بر آن نیز دیگر اعتباری ندارد.

همچنین این انتقاد را بر ملکیان وارد کرده‌اند که یک انسان دین دار، نخست به اصول اعتقادی، مانند وجود خدا، نبوت و رسالت پیامبر استدلال می‌کند و با اثبات حقانیت و درستی سخن او، به گفتار وی تعبد می‌ورزد. پس در این صورت تعبد بر تعقل تکیه دارد و این نوع تعبد بر عقلانیت استوار است. ملکیان در پاسخ اصل این استدلال را می‌پذیرد، ولی معتقد است که این موارد اصولاً از تعبد خارج‌اند و تعبیر تعبد در مورد آنها درست نبوده و پارادوکسیکال است (همو، ۱۳۸۵ الف: ۱۷۰). او سخن پیامبران را غیر مدلل و فاقد استدلال خدشه‌ناپذیر می‌داند، زیرا سخن آنها یا به جهان آخرت مربوط است که از قلمرو تحقیق و آزمون دنیوی ما خارج است (همان: ۱۷۱-۱۷۲) و یا به متافیزیک مربوطند که نمی‌توان به نفع آنها استدلال خدشه‌ناپذیر بیان کرد. یا اینکه حجیت آنان و سخن‌شان بر چندین حادثه تاریخی استوار است که با توجه به بی‌اعتمادی به تاریخ، از ویژگی عدم قطعیت تاریخی برخوردارند و لذا نمی‌توان آنها را قطعی تلقی کرد، حتی آن مقدار از قطعیت که در علوم تجربی وجود دارد (ملکیان، ۱۳۸۱ ج: ۲۷۶). بنابراین، تعبد به متون دینی و سخن بزرگان دین در نظر او همچنان غیرعقلانی خواهد بود.

با چشم‌پوشی از نقدهای مبنایی که بر این ادعا وارد است، این تلقی از تباین دین و معنویت با چندین انتقاد درونی و ساختاری نیز مواجه است. از جمله اینکه یکی از وجوه

عقلانیت تعبد دینی در نظر او، نشان‌دادن تجربه موفق پیامبران در گذشته است و او با اذعان به این مسئله، موضع ناسازگاری در پذیرش یا عدم پذیرش این وجه را برای دین برگزیده است.

او در جایی با بیان اینکه یکی از وجوه عقلانیت تعبد، تجربه موفق و سابقه درخشان یک شخص در گذشته و وجود شاگردان موفق برای اوست که تعبد ما را به آن شخص مدلل، تسهیل و عقلانی می‌سازد (همان: ۳۰۰؛ ملکیان، ۱۳۸۵ الف: ۱۷۰)، این فرض از «عقلانیت تعبد دینی» را نفی می‌کند، زیرا موفقیت مورد نظر را در ادیان ابراهیمی مربوط به آخرت می‌داند که به آزمون ما در نمی‌آید (همو، ۱۳۸۵ الف: ۱۷۰-۱۷۱)، اما در جای دیگر به وجود شاگردان موفق برای پیامبران اذعان می‌کند (همان: ۱۷۱) و از نظر تاریخی نیز دین را در این جهت، موفق ارزیابی می‌کند (همان: ۱۸۰). حتی بیشتر انسان‌های معنوی و موفق در نظر او، متدین به یکی از ادیان تاریخی‌اند (همان: ۲۷۸) که در این صورت، آن تجربه موفق برای ما نیز در همین دنیا قابل مشاهده یا قابل اثبات می‌شود و تعبد ما به آنان، عقلانی است. بنابراین، ادعای ناسازگاری تعبد دینی با عقلانیت صحیح نیست.

انتقاد دیگر بر ادعای نفی هرگونه استدلالی بر تعبد دینی است که به طبع شامل دلایل ترجیحی نیز می‌شود. اگرچه ملکیان هیچ‌گاه دلایل ترجیحی به نفع تعبد دینی یا به نفع چیزهایی را که تعبد ما را به سخن پیامبران عقلانی می‌سازد بررسی نکرده است، اما هنگامی که عقلانیت تعبد دینی را به‌طور کلی نفی می‌کند، به طبع باید دلایل ترجیحی آنها را نیز نفی یا نامعتبر بداند؛ چیزی که هیچ‌گاه آن را اثبات یا تبیین نکرده است؛ برای مثال، وقتی از عدم قطعیت حوادث تاریخی به نفع دین یا پیام‌آوران دین سخن می‌گوید، از آن نتیجه نمی‌شود که دلیل ترجیحی نیز به نفع آن حوادث وجود ندارد، اما سخن او مبنی بر نفی عقلانیت تعبد دینی این نتیجه را می‌رساند. ایشان از نفی دلیل قطعی به نفع باورهای دین یا پیام‌آوران دینی، تردید درباره آنها را نتیجه می‌گیرد و سپس باورهای معنوی خود را با عقلانیت ابزاری اثبات می‌کند و بدیل و جانشین دین قرار می‌دهد (ملکیان، ۱۳۸۱ ج: ۲۶۹؛ همو، ۱۳۸۱ د: ۳۱۳-۳۱۴)؛ درحالی که باید گامی دیگر نیز برمی‌داشت و استدلال ترجیحی به نفع دین را نیز ناکافی اعلام می‌کرد؛ همان‌گونه که خود اذعان





می‌کند که تنها در موقعیتی که دو طرف از نظر عقل (عقل نظری) کاملاً یکسان باشند (همو، ۱۳۸۱هـ: ۳۹۷) و ادله آن بر رقیب برتری نداشته باشد (همو، ۱۳۹۳: ۸)، پای عقل عملی و ابزاری و مطلوب روانی به میان می‌آید (همان) و «کمتر از جایی که عقل کاملاً ساکت باشد، نمی‌توان پای مطلوب روان‌شناختی را به میان کشید» (همان)، اما آیا به‌واقع عقل در چنین مواردی سکوت کرده است و هیچ دلیل ترجیحی به نفع آنها وجود ندارد؟ و حتی آیا ادله آن بر رقیب هیچ‌گونه برتری ندارد؟ ایشان کجا چنین ادله‌ای را بررسی کرده است که چنین داوری می‌کند؟ درحالی که تنها از نفی دلایل قطعی به نفع آنها سخن می‌گوید.

همانند این مسئله در مورد باور نظریه‌پرداز به ایمان نیز قابل طرح است. ایشان با اشاره به آیه «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»: «همان کسانی که می‌دانند با پروردگار خود دیدار خواهند کرد و به سوی او باز خواهند گشت» (بقره: ۴۶)، می‌گوید: مفسران ظنّ را بر یقین تفسیر کرده‌اند، درحالی که معنای ظنّ چنین نیست. معنای ظنّ عدم یقین است (ملکیان، ۱۳۸۵الف: ۱۶۰-۱۶۱). سپس از اینجا نتیجه می‌گیرد که تردید در معنای ایمان نهفته است و شک و ایمان هم‌آغوش هم‌اند (همان: ۱۷۱) و ایمان در جایی است که خلأ معرفتی وجود دارد (همان: ۱۶۵). این سخن در حالی بیان می‌شود که بی‌تردید معنای ظنّ، شک و تردید (تساوی کامل دو طرف) نیست، بلکه شامل ترجیح یکی از دو طرف بر دیگری می‌شود و حتی می‌توان گفت که تنها مصداق ظنّ همین مورد است، اما ایشان با نفی یقین، شک و تردید را نتیجه می‌گیرد.

غیر از موارد تضادی که در آرای ملکیان میان دین و معنویت ذکر شد، موارد دیگری نیز هست که یا در درجه اهمیت موارد یادشده نبوده است و یا به یکی از این موارد بازگشت می‌کند؛ مانند ناسازگاری عدم قطعیت تاریخ در نگاه انسان مدرن با قطعیت حوادث تاریخی در نگاه انسان دین‌دار (ملکیان، ۱۳۸۱ج: ۲۷۶)؛ تقدس‌زدایی در جهان مدرن با اعتقاد به تقدس در دین سنتی (همان: ۲۸۳) و تأثیر شرایط منطقه‌ای بر آموزه‌های دینی که با باور به ارزش‌های جهانی در مدرنیته (همان: ۲۸۵) ناسازگار دانسته شده‌اند.

نتیجه گیری

یکی از نتایج نظریه پیوند عقلانیت و معنویت در نگاه استاد ملکیان، تباین دین داری با معنویت است. نظریه تباین معنویت و دین بر مبانی خاصی استوار است که باید در نقدها به این مبانی توجه شود. بی توجهی به این مسئله، در بسیاری از نقدهای اندیشمندان نمایان است، اگرچه این اشکال تا اندازه‌ای به ابهام‌های گفتار و نوشتار نظریه پرداز در طول مدت تقریر این نظریه برمی گردد.

نوشتار حاضر با اشاره‌ای گذرا به نقدهای مبنایی که گاهی از نگاه منتقدان پنهان مانده و در مواردی نیز در نقدهای دیگران به آنها اشاره شده، کوشیده است ادعای تباین دین و معنویت را بر اساس مبانی نظریه و از درون نقد و بررسی کند. نظریه پرداز تضاد دین و معنویت را در موضوع‌های متعددی بیان کرده که مهم‌ترین آنها در سه موضوع دنیاگرایی معنویت و آخرت گرایی دین؛ متافیزیک سنگین دین و متافیزیک سبک معنویت و تقلید گرایی دین و عقلانیت معنویت می‌باشد.

تلفی تباین میان معنویت و دین از درون با دو انتقاد جدی مواجه است: نخست آنکه نظریه پرداز در عقلانیت نظری از نوعی استدلال ترجیحی سخن می‌گوید؛ جایی که شواهد یک گزاره بر شواهد و دلایل گزاره مقابل ترجیح دارد، اما وقتی از «عقل‌گریز» بودن باورهای دینی، غیرعقلانی بودن تعبد و... سخن می‌گوید، هیچ‌گاه پای این نوع استدلال را به میان نیاورده و آن را نفی نکرده است و در عین حال تقابل میان عقلانیت و دین داری را ادعا کرده است. دیگر اینکه به رغم ادعای برخورداری انسان معنوی از ابزارهای که می‌تواند در مورد هر گزاره و باوری داوری کند (عقل عملی و ابزاری) و در صدد فلسفه جامعی برای زندگی است، اما او را باورمند به گزاره‌ها و متافیزیک بسیار سبک می‌داند و در مورد آخرت گرایی نیز با اعتقاد به سکولاریسم، از سویی آن را بی‌اثر می‌سازد و از سوی دیگر با عقل ابزاری آن را می‌پذیرد.



کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲. آملی، سیدحیدر (۱۳۶۲)، اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه، تصحیح محمد خواجوی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۳. بابایی، حبیب‌الله (۱۳۸۸)، «کارکردهای رهایی بخش یاد رنج متعالی در رویارویی با رنج‌های انسان معاصر»، نقدونظر، ش ۵۶.
۴. حمیدیه، بهزاد (۱۳۹۱)، معنویت در سبد مصرف، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۸)، معنا منهای معنا، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. دباغ، سروش (۱۳۸۵)، «تعبد و مدرن‌بودن؛ نقدی بر آرای مصطفی ملکیان»، مدرسه، ش ۴.
۷. سروش، عبدالکریم و دیگران (۱۳۸۱)، سنت و سکولاریسم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۸. سهرابی‌فر، وحید و هادی صادقی (۱۳۹۲)، «نگاهی انتقادی به نظریه معنویت و عقلانیت»، قیاسات، ش ۷۰.
۹. صادقی، هادی (۱۳۸۹)، «اندیشه شناخت؛ ملکیان»، معرفت کلامی، ش ۳.
۱۰. یقینی، عباس (۱۳۸۱)، «معنویت به جای دین؛ قرائتی لیبرال - مسیحی از اسلام»، کتاب نقد، ش ۲۳.
۱۱. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۵)، «در باب گوهر دین و گوهر مدرنیته»، آیین، ش ۶.
۱۲. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۲۰۰۸)، نحو القلوب الکبیر، مصحح احمد علم‌الدین الجندی، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۱۳. قیصری، داود (۱۳۸۱)، رسائل قیصری، مصحح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، تصحیح جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.



۱۵. مظاهری سیف، حمیدرضا (۱۳۸۴)، «نقد عرفان پست مدرن»، کتاب نقد، ش ۳۵.
۱۶. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰)، «معنویت و عقلانیت؛ نیاز امروز ما»، بازتاب اندیشه، ش ۲۲.
۱۷. _____ (۱۳۸۱ الف)، راهی به رهایی، تهران: نگاه معاصر، چاپ دوم.
۱۸. _____ (۱۳۸۱ ب)، «گفت و گوی کتاب هفته با دکتر ملکیان»، کتاب هفته، ش ۱۰۵.
۱۹. _____ (۱۳۸۱ ج)، «معنویت: گوهر ادیان (۱)»، در: سروش، عبدالکریم و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۰. _____ (۱۳۸۱ د)، «معنویت: گوهر ادیان (۲)»، در: سروش، عبدالکریم و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۱. _____ (۱۳۸۱ ه)، «پرسش‌هایی پیرامون معنویت»، در: سروش، عبدالکریم و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۲. _____ (۱۳۸۳)، «نشانه‌های انسان معنوی»، ویژه‌نامه روزنامه ایران، ش ۲۹۶۲.
۲۳. _____ (۱۳۸۵ الف)، مشتاقی و مهجوری، تهران: نگاه معاصر.
۲۴. _____ (۱۳۸۵ ب)، «به سوی معنویت انسان‌گرا»، هفت آسمان، ش ۲۹.
۲۵. _____ (۱۳۸۵ ج)، «سازگاری معنویت و مدرنیته»، روزنامه شرق، ش ۸۳۵.
۲۶. _____ (۱۳۸۷)، «سنت، تجدد، پسا تجدد»، نشریه آیین، ش ۷.
۲۷. _____ (۱۳۸۹)، «در جست‌وجوی عقلانیت و معنویت»، مهر، ش ۳.
۲۸. _____ (۱۳۹۱)، دین، معنویت و روشن‌فکری دینی، تهران: پایان، چاپ سوم.
۲۹. _____ (۱۳۹۳)، «مصاحبه معنویت و عقلانیت»، اطلاعات حکمت و معرفت، سال نهم، ش ۲.
۳۰. _____ (۱۳۹۵)، در رهگذار باد و نگهبان لاله، ج ۱، تهران: نگاه معاصر، چاپ دوم.
۳۱. همتی‌مقدم، احمدرضا (۱۳۸۴)، «نقدی بر مصاحبه ملکیان درباره سازگاری معنویت و مدرنیته»، روزنامه شرق، ۱۳۸۴/۶/۴.

