

## تحلیل و بررسی رابطهٔ تعبد با عقلانیت در رهیافت‌های معنویت دینی و معنویت مدرن

علی قربانی کلکناری / دانشجوی دکتری، فلسفهٔ دین، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

hekmatrabani65@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۲

### چکیده

معنویت مدرن نظریه‌ای است که طی سالیان اخیر توسط برخی از روشنفکران تجددگرا در مجامع علمی و دانشگاهی مطرح شده و در همین راستا به تضعیف و حتی انکار معنویت دینی پرداخته است. بر اساس این رهیافت، امروزه انسان مدرن از جمع میان عقلانیت و دیانت عاجز مانده و برای رهایی از این وضعیت چاره‌ای جز این ندارد که معنویتی همسو با لوازم و اقتضائات مدرنیته و برخاسته از «عقلانیت مدرن» اختیار کند. از این نظرگاه، مهم‌ترین عاملی که سبب رویگردانی انسان مدرن از دیانت به معنویت می‌شود، تعبدگرایی در دین است؛ زیرا عقلانیت مدرن با مشخصهٔ استدلال‌گرایی کاملاً در تضاد با مقولهٔ تعبد است. پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی رابطهٔ تعبد با عقلانیت در هر یک از رویکردهای معنویت دینی و مدرن پرداخته است. نتایج این تحقیق که با روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی - تحلیلی گرد آمده است، نشان می‌دهد: اولاً تعبدیات دین نه تنها با عقلانیت ناسازگار نیستند، بلکه بر اساس «دلهٔ ضرورت وحی و نبوت» مبتنی بر دلایل عقلانی‌اند؛ ثانیاً معنویت مدرن با تحلیل ناقص و نادرست، تعبدیات دینی را همچون تقلیدهای کورکورانه پنداشته و از همین رو به انکار آنها پرداخته است. البته نظریهٔ مزبور اشکالات و ابهامات جدی دیگری نیز داشته که در پژوهش حاضر مطرح شده است.

**کلیدواژه‌ها:** معنویت، معنویت دینی، معنویت مدرن، عقلانیت، عقلانیت مدرن، تعبد، پروژهٔ عقلانیت و معنویت.

مقوله معنویت و زیست معنوی برای بشر اهمیت بسزایی دارد؛ زیرا گرایش‌های معنوی ریشه در نیازهای اساسی و بنیادین انسان دارد. انسان از آن نظر که دارای ساحتی مجرد است، صرفاً با تأمین نیازهای مادی و زمینی خویش ارضا نمی‌گردد. می‌توان گفت اساساً خاستگاه و نقطه عزیمت معنویت‌گرایی انسان، به فطرت وی باز می‌گردد. فطرتی که انسان را از سایر موجودات این عالم متمایز ساخته و او را به سمت حقایق غیرمادی و متعالی سوق می‌دهد. بر همین اساس، مطالبات معنوی از مشخصه‌های آدمیان به‌شمار رفته تا جایی که بدون آن، آدمی از آدمیت ساقط می‌شود و در زمره سایر حیوانات قرار می‌گیرد. شگفت آنکه، نیروی گرایش‌های معنوی در انسان به‌حدی قدرتمند است که مکاتب مادی و الحادی نیز با وجود طرح و برنامه‌های فراوانی که پیرامون زندگی اینجایی انسان اعمال کرده‌اند، سرانجام ملزم به پذیرش آن شده و در برابرش سر تسلیم فرود آورده‌اند.

اما باید خاطر نشان کرد که این بخش اساسی و حیاتی از زندگی انسان، یعنی معنویت، با دو دوره مختلف روبه‌رو شده است: الف) دوره پیشامدرن؛ ب) دوره مدرنیته. در دوره پیشامدرن، اغلب معنویت دینی دنبال می‌شده است. غرض و غایت از حصول چنین معنویتی، نیل انسان به کمالات والای انسانی، بالاخص قرب الهی بوده است؛ اما در دوره مدرن، شماری از انسان‌ها این اندیشه را سرلوحه خویش قرار دادند که معنویتی همسو و منطبق با مدرنیته و لوازم آن را تجویز و تبلیغ کنند (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۳-۱۳۱). در این نوع از معنویت، به هیچ وجه سلوک معنوی جهت رسیدن به مقام توحید مطرح نیست؛ بلکه معنویت‌هایی از این دست، صرفاً می‌کوشند تا انسان‌ها را از بحران‌های روحی و روانی‌ای که فضای خشک و ماشینی این عصر به‌بار آورده است، نجات دهند. به تعبیر دیگر، معنویت‌هایی از این سنخ، درصددند برای بشر رمیده از عصر صنعتی، صرفاً «امید، آرامش، اطمینان خاطر، رضایت باطن و هیجانانگیز» را در زندگی اینجایی و دنیایی به ارمغان آورند؛ بی‌آنکه اندک توجهی به حیات اخروی و ابدی وی معطوف کنند.

در این میان، طی چند دهه اخیر، مصطفی‌ملکیان در آثار نسبتاً گسترده نوشتاری و گفتاری، به تضعیف و انکار معنویت دینی پرداخته و در راستای «پروژه عقلانیت و معنویت» خویش، درصدد تبیین و تثبیت معنویت مدرن برآمده است. ایشان با تمسک به عقلانیت، به بی‌اعتنایی، بلکه مخالفت با دین و معنویت دینی گرایش پیدا کرده و معتقد است: فهم سنتی از دین نهادی و تاریخی، امروزه بشر متجدد را با چالش‌های فراوانی مواجه کرده است. به‌اعتقاد ایشان، برای برون‌رفت از این معضلات چاره‌ای جز این نیست که بر اساس «عقلانیت مدرن» به فهم نوینی از دین روی آورد. فهم و بینشی از دین که منطبق با مدرنیته و لوازم آن باشد (همان، ص ۱۲۳-۱۳۱). به‌اعتقاد ایشان، ادیان تاریخی، گرچه تا پیش از این در کاهش درد و رنج بشر سودمند بوده‌اند؛ اما امروزه خود رنج‌زاینده. لذا در اواسط قرن نوزدهم میلادی، در برابر دیانت سخن از راهکاری به‌میان آمد تا بتواند رنج‌زدا باشد. این راهکار چیزی جز معنویت نبود که به‌عنوان جایگزین دین و معنویت دینی، مطرح شد (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۶۶-۳۶۷).

از همین رو در این روزگار، گاه و بی‌گاه با افرادی مواجه می‌شویم که در عین پابندی به معنویت، هیچ اعتقادی به تعبدیات دین، رفتن به مساجد و اماکن دینی و اموری از این قبیل ندارند (لیچ کنس، ۱۳۹۹، ص ۶۶۱). اساساً از نظرگاه معنویت مدرن، مهم‌ترین عاملی که موجب رویگردانی انسان مدرن از دیانت به سمت معنویت می‌شود، مسئله تعبدیات دین است؛ چراکه انسان امروزی بیش از هر زمان دیگری استدلال‌گرا بوده (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲۱ و ۴۶۸-۴۶۹) و این خصیصه وی که برخاسته از عقلانیت موافق با این دوران است (عقلانیت مدرن)، کاملاً در ستیز و تعارض با مقوله تعبد می‌باشد (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۸ و ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۱۳۹۲). از همین جاست که نظریه پرداز با نفی تعبدیات دین و به نحوی کنار نهادن دین سنتی، برای ارضا و پاسخ به بخش احساسات و عواطف انسان، عنصر معنویت را به عنوان بدیلی برای دین پیشنهاد می‌دهد.

در پایان این بخش گفتنی است، آثار متعددی با نگاه نقادانه به استقبال پروژه عقلانیت و معنویت مصطفی ملکیان رفته‌اند که در میان آنها مقالات ذیل نظریه مزبور را به طور خاص از زاویه مقوله تعبد، بررسی انتقادی کرده‌اند: الف) «تحلیل انتقادی مؤلفه تعبد در نظریه عقلانیت و معنویت» به قلم سیلا احمد غفاری قرمباغ؛ ب) «پابندی به شریعت به مثابه اصالت عقل در زیست معنوی، نقدی دیگر بر جمع عقلانیت و معنویت» اثر رسول حسین پور؛ ج) «تعبدستیزی به بهانه دفاع از عقلانیت» نوشته محمدصادق بدخش، با این همه، امتیاز پژوهش حاضر بر تحقیقات یاد شده این است که اولاً مباحث آن، با دسته‌بندی خاصی در تناظر با یکدیگر و به اصطلاح به صورت تطبیقی میان معنویت دینی و معنویت مدرن، تحلیل و واکاوی شده‌اند، سپس به بررسی انتقادی پرداخته شده است؛ ثانیاً از آنجا که در این تحقیق مقوله تعبد صرفاً از حیث ارتباطش با عقلانیت مورد توجه قرار گرفته، در مقام ارزیابی و نقادی، نکات قابل توجهی در این راستا استنتاج شده است. همچنین پژوهش حاضر به منظور تأمین هدف خویش تا حد ممکن کوشیده است به آثار گوناگون گفتاری و نوشتاری نظریه پرداز در این زمینه مراجعه کند.

## ۱. مفهوم عقلانیت و معنای اصطلاحی آن در اندیشه دینی

واژه عقلانیت مصدری بر ساخته از عقل و مشتق از آن می‌باشد. این مفهوم از طرفی با مفهوم عقل و از سوی دیگر با مفهوم تعقل مرتبط است؛ لذا مراد از این واژه، به کارگیری قوه عقل و به تعبیری فرایند عقل‌ورزی است که از رهگذار آن، انسان به فهم، درک، تولید و ارزیابی اندیشه‌های مختلف نائل می‌شود (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: ویلیامز، ۱۳۷۴، ص ۱۰۹-۱۱۱).

توضیح آنکه، شناخت‌هایی که برای انسان حاصل می‌شود، غالباً یا از طریق حواس است یا از طریق قوه عقل. بنا بر اندیشه دینی، شناخت‌های حسی یا با حواس ظاهری همچون بینایی و شنوایی و بویایی و... محقق می‌شوند یا با حواس باطنی (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۸۶، ص ۶۳-۱۰۴). اندیشمندان اسلامی معتقدند، تمایز شناخت عقلانی از شناخت حسی در این است که ادراکات عقلی، چه در عرصه تصورات و چه در پهنه تصدیقات، کلی‌اند؛ اما

شناخت‌های حسی صرفاً به صورت جزئی و شخصی تحقق می‌یابند. از منظر ایشان، حتی در مواردی که با آزمون و تجربه حکم کلی صادر می‌شود، همچون قضیه «هر آبی تحت شرایطی خاص در دمای صد درجه به جوش می‌آید»، این کلیت نیز بر اثر تعمیمی است که عقل بر روی ادراکات جزئی انجام می‌دهد. پس، از این نظرگاه، مقصود از عقل صرفاً عقل تجربیدی نیست که در علوم فلسفی کاربرد دارد؛ بلکه شامل عقل تجربی هم می‌شود؛ یعنی عقلی که وظیفه تعمیم ادراکات جزئی حسی را بر عهده دارد (کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۶). نتیجه آنکه در اندیشه دینی، عقل نیرویی است که کارکردهای مختلفی از او سر می‌زند. این قوه، ادراکات و داده‌های انسان را تحلیل می‌کند؛ تعمیم می‌دهد؛ مفاهیم کلی را ایجاد می‌کند؛ از ترکیب چند مفهوم با یکدیگر قضیه می‌سازد، و درباره مفاد آنها به صورت سلبی یا ایجابی حکم صادر می‌کند و همچنین قادر است با چپش چند قضیه در کنار یکدیگر استدلال اقامه کند (حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۲۸۶).

## ۲. چیستی و ماهیت عقلانیت مدرن

پژوهشگران دوره مدرنیته را به لحاظ تاریخی گسست از تمامی آنچه در قرون وسطی تلقی به قبول می‌شد، معرفی می‌کنند. در این دوره، برای انسان نگرش و عقلانیتی خاص، متفاوت از آنچه در گذشته حاکم بود، پدید آمد؛ عقلانیتی که بیانگر رویکرد خاصی در تبیین و توجیه امور بود و قصد داشت تا به نحو غیرمتافیزیکی، پدیده‌های هستی را درک و تحلیل نماید (کوچوردی، ۱۳۹۴، ص ۹۲). از بارزترین شاخصه‌های عقلانیت در دوران تجددگرایی، کفایت و «خودبستگی عقل» (Autonomous rationality) است (ملکیان، ۱۳۸۶ الف، ص ۵۱)؛ یعنی از منظر تجددگرایی، عقل به تنهایی قادر بر حل و فصل تمام امور مربوط به انسان است؛ بی‌آنکه در این باره به منبع دیگری غیر از خود نیازمند باشد. از این نظرگاه، انسان مدرن یافته‌هایی را که از طریق مشاهده، آزمایش و تجربه به دست می‌آورد، با استدلال منطقی می‌آمیزد تا به یک سلسله نتایج جدید ناقل شود؛ نتایجی که به وی قدرت پیش‌بینی و مهار رویدادهای آینده را عنایت کند (همان، ۱۳۷۸، ص ۱۹-۲۰).

به موجب خودبستگی عقلانیت مدرن، سعادت انسان از طریق نگرش این جهانی بدون توجه به حقایق جهان دیگر رقم می‌خورد و ابزارهای نیل به سعادت نیز از این منظر، نه فرامادی، بلکه کاملاً مادی و دنیوی است. بر اساس چنین عقلانیتی، اگر دین کارکرد این جهانی نداشته باشد یا چنانچه دارد، عقل مدرن آن را درنیابد، جایی در صحنه زندگی انسان نخواهد داشت (ر.ک: بابایی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۲-۲۷۳).

پروژه عقلانیت و معنویت نیز در مباحث خود به عقلانیت مدرن توجه و عنایت ویژه‌ای دارد. از این نظرگاه، عقلانیت مدرن به عقلانیتی اطلاق می‌شود که کاملاً منطبق و هماهنگ با عناصر و مؤلفه‌های مدرنیته است (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶-۱۳۹). مطابق با این عقلانیت، بینش‌ها و تمایلات انسان مدرن بسیار متمایز از انسان پیشامدرن است (همان، ص ۱۲۴ و ۱۲۶)؛ به گونه‌ای که به عقیده طرفداران آن، با بدیهیات و عقلانیت

ویژگی‌های درونی انسان و نقش آنها در نیل به غایت مطلوب او در آرای آیت‌الله شاه‌آبادی و امام خمینی  $\diamond$  ۶۱

دوران پیشامدرن نمی‌توان به قضاوت انسان‌های مدرن امروزی نشست (سروش، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۳؛ همو، ۱۳۸۴ ب، ص ۲۶). عقلانیت مدرن بر این باور است که برای بشر امروزی هیچ‌گونه معیار ثابت و دست‌نخورده‌ای وجود ندارد (سروش، ۱۳۸۴ ب، ص ۲۸). در این رویکرد، انسان مدرن در بیابان بی‌نهایتی از تحیر و سرگستگی پرتاب شده و تمام آتوریت‌هایی (Authority) که بدان‌ها تکیه داشته است، فرو پاشیده‌اند. در نتیجه، انسان مدرن در این دوران خود به‌سراغ تجربه می‌رود و به شناخت شخصی خود تکیه می‌کند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۲-۱۰۴؛ جهت نقد و ارزیابی مؤلفه عقلانیت مدرن، ر.ک: قربانی، عبداللهی، ۱۳۹۹، ص ۴۴-۴۶). گفتنی است که از منظر پروژۀ عقلانیت و معنویت، مهم‌ترین شاخصه عقلانیت مدرن «استدلال‌گرایی» آن است (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲۱)؛ بدین معنا که انسان مدرن برای پذیرش هر باوری، تنها به دلیل و استدلالی که برای آن باور اقامه می‌شود، توجه می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۵۹؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۶۸-۴۶۹) و در این سیر، ابداً زیربار تعبدیاتی که در دین سنتی و نهادینه موج می‌زند، گردن نمی‌نهد (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶)؛ چراکه برای هاضمه انسان مدرن، پذیرش هر سخن و باوری بر مبنای تعبد، بسیار سنگین و دشوار است (ملکیان، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۹۵). ما در بخش‌های بعدی این مقاله، به‌طور تفصیلی مؤلفه استدلال‌گرایی و به‌تبع آن تعبدستیزی را در نظریه معنویت مدرن مورد توجه قرار خواهیم داد.

### ۳. ماهیت تعبد و تقلید از منظر معنویت دینی

تقلید و تعبد، اطاعت و پیروی کردن از دیگری و سرسپاری به غیر است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۸-۴۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۷۲). درباره آن چنین نیز گفته شده است: تقلید، پذیرش قول دیگری یا دیگران، بدون دلیل است (علامه حلّی، ۱۳۶۵، ص ۴). تقلید در مقابل تحقیق به‌کار می‌رود (عرفان، ۱۳۷۹، ص ۱۳۵). گاه انسان با تحقیق و بررسی خود به نتیجه خاصی منتقل می‌شود؛ ولی گاه پذیرش نتیجه یا فعلی خاص، بر اساس تحقیقات خود شخص انجام نگرفته، بلکه منوط به فعل یا قول دیگران گشته است.

از منظر معنویت دینی، تعبد و تقلید به‌خودی‌خود نه مذموم است و نه پسندیده تلقی می‌شود؛ بلکه از این نظرگاه، تقلید و تعبد بر دو گونه است:

۱. تقلید و تعبدی که ریشه منطقی و عقلایی ندارد؛
۲. تقلید و تعبدی که مبنای منطقی و عقلانی آن را تأیید می‌کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۲ و ۴۴، ۱۱۴-۱۱۶؛ سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۰).

در معنویت دینی، تقلید و تعبد نوع اول مذموم است، و از آن نکوهش می‌شود؛ اما تعبد و تقلید نوع دوم، نه‌تنها ناپسند نیست، بلکه در برخی از موارد، ضرورت هم پیدا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴).

در آیات قرآن کریم هم مسئله تقلید و تعبد به دو گونه مطرح شده است:

الف) در برخی از آیات الهی، تقلید و سرسپاری در برابر دیگران نکوهش شده است: مثلاً در آیه بیست و سوم سوره مبارکه زخرف، قرآن از زبان سران کفار چنین بیان می‌کند: «ما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُّقْتَدُونَ» هر بيم‌دهنده‌ای که از سوی خداوند بر کافران فرستاده می‌شد، آنان در مقابل ابراز می‌کردند که ما از افکار و عقاید پدرانمان پیروی می‌کنیم؛ بدین معنا که ما همین مسیری را که دیروز پدرانمان در آن بودند، می‌پیماییم. سپس در آیه بعد، بطالان اندیشه آنان چنین بیان می‌شود: «قَالَ أَوْلُو حِجَّتِكُمْ بَأْهَدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ (زخرف: ۲۴)؛ حتی اگر آنچه رسولان ما شما را بدان فراخوانده‌اند. از آیین پدران شما بهتر باشد آیا باز هم از پدرانتان پیروی می‌کنید؟!» مضمون چنین معنایی در آیات دیگر هم وجود دارد (احزاب: ۶۶ و ۶۷).

ب) در مقابل، دسته دیگری از آیات وجود دارد که به تعبدورزی و پذیرش قول دیگران توصیه می‌کند. در یکی از این آیات، خداوند به مسلمانان چنین دستور می‌دهد: «ما آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (حشر: ۷)؛ آنچه پیامبر برای شما می‌آورد، بپذیرید از آنچه شما را از آن نهی می‌کند، اجتناب کنید». در آیه دیگر، خداوند با لحن شدیدتری، پذیرش بی‌چون‌وچرای مسلمانان از دستورهای پیامبر اکرم ﷺ را توصیه می‌کند و چنین می‌فرماید: «ما كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَالًّا مُّبِينًا (احزاب: ۳۶)؛ هیچ مرد و زن مؤمنی را نشاید که وقتی خدا و پیامبرش حکمی را صادر کنند، از جانب خود حق پذیرش یا واژنش (دفع) آن را داشته باشند. هر که چنین کند، معصیت خدا را انجام داده است و در گمراهی آشکار به سر می‌برد».

از مجموعه این آیات روشن می‌شود که از منظر قرآن و نظام معنوی دینی، اولاً و بالذات تقلید و تعبد نکوهیده نیست؛ بلکه در برخی از موارد توصیه اکید هم بر آن می‌شود. اینکه در کجا تقلید و تعبد توصیه می‌شود، بلکه لزوم پیدا می‌کند، یا به تعبیر دیگر، در کدام موارد تعبد و تقلید از نظرگاه معنویت دینی، مبنای عقلانی و منطقی دارد، مطلبی است که در ادامه بدان می‌پردازیم.

### ۱-۳. عقلانیت تعبد در نظام معنویت دینی

از منظر معنویت دینی، کلید حل مسئله معقولیت تعبد را باید در مباحث کلامی جست‌وجو کرد. دانش کلام پس از بحث از وجود خدا و اوصاف او، مبحثی را تحت عنوان نبوت باز می‌کند و در آنجا نبوت به دو قسم عامه و خاصه تقسیم می‌شود. در نبوت عامه مباحث مختلفی بیان می‌شود که از جمله مهم‌ترین آنها مسئله ضرورت وحی و نبوت است (سبحانی، ۱۴۳۲ق، ص ۲۴۹-۲۵۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۷-۱۸۰). در بررسی و پژوهش این مسئله از سوی متکلمان، ادله مختلفی بیان شده است که در یکی از آنها عنوان می‌شود: عقل انسان از پذیرش تعالیم و حیوانی خردگریز و به‌تعبیری فراعقلی‌گریزی ندارد. در ادامه به تبیین این مسئله می‌پردازیم.

از نظر گاه معنویت دینی، مبنای عقلانی و منطقی تعبد، به مسئله ضرورت وحی و نبوت پیوند می‌خورد. اکنون درصدد تبیین این مسئله از منظر اندیشه دینی هستیم (رک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۹-۲۰).

اندیشمندان اسلامی پس از اینکه در مسائل خداشناسی، از وجود خداوند، یگانگی او و نیز اوصاف الهی سخن می‌گویند، به بحث از هدف آفرینش می‌پردازند. در آنجا اثبات می‌شود که خداوند مخلوقات و از جمله انسان را برای هدف و غایتی خاص که دستیابی به کمال باشد، آفریده است. در این میان، انسان که موجودی مختار است، با اختیار و اراده خود می‌باید به کمال اختیاری دست پیدا کند؛ اما نیل به کمال اختیاری، علاوه بر نیروی اختیار و اراده، شرایط دیگری نیز لازم دارد که از مهم‌ترین آنها آگاهی و شناخت کافی است. یعنی انسان برای دست یافتن به کمال حقیقی، هم نسبت به مقصدش می‌باید شناخت صحیح داشته باشد و هم نسبت به مسیری که وی را به آن مقصد می‌رساند. با مراجعه به انسان درمی‌یابیم که شناخت‌های متعارف وی محدود به حس و تجربه و ادراکات عقلی است؛ اما همگی آنها از تأمین غرضی که انسان می‌باید دنبال کند، قاصر و نارسیند. توضیح آنکه خداوند وجود انسان را به همین جهان مادی و دنیوی محدود نکرده و برای وی حیات اخروی و ابدی هم فراهم آورده است. در نتیجه، کمال حقیقی و سعادت واقعی انسان می‌باید هم ساحت مادی وی را دربرگیرد و هم شامل بعد روحی و مجرد وی شود؛ بُعدی که بیشتر در صحنه عالم آخرت ظهور و بروز پیدا می‌کند.

اکنون نسبت هر یک از شناخت‌های انسان را با کمال مزبور در نظر می‌گیریم. راجع به شناخت حسی و تجربی باید گفت که این شناخت تنها به محسوسات، آن هم در محدوده‌ای خاص، تعلق می‌گیرد و به امور فراطبیعی و غیرمحسوس راه ندارد. شناخت عقلانی نیز هرچند محدود به عالم ماده نیست و در امور غیرمادی نیز راه پیدا می‌کند و از این حیث می‌توان گفت که نسبت به ادراکات حسی و تجربی مزیت دارد اما تنها ادراکات کلی را در اختیار انسان قرار می‌دهد و درباره جزئیات امور قضاوت نمی‌کند. اساساً قوه عقل، مدرک کلیات است، چه در عرصه تصورات و چه در پهنه تصدیقات. در نتیجه، عقل از این حیث قادر نیست که رابطه یکایک رفتارهای جزئی انسان را با سعادت و کمال واقعی وی بسنجد. گذشته از اینکه در بسیاری از موارد، انجام یک رفتار جزئی از سوی انسان، با شرایط اقتضائات و حالات مختلفی همراه است که هر کدام به نوبه خود می‌توانند در دوری یا نزدیکی انسان به کمالش مؤثر باشند. پس نیروی عقل از این حیث نیز احاطه و اشراف کامل بر تمامی این وضعیت‌ها ندارد. نتیجه‌ای که از این توضیحات به دست می‌آید، این است که شناخت‌های متعارف انسان برای نیل وی به کمال حقیقی‌اش ناکافی‌اند؛ اما از آنجاکه خداوند حکیم است و افعال و اهدافش نیز از روی حکمت می‌باشد، برای آنکه قصور و نارسایی بینشی انسان را جبران کند - قصوری که انسان را از آن گزیر و گریزی نیست - چراغ وحی را فراروی او قرار می‌دهد. این حقیقت در پاره‌ای از آیات قرآن هم بیان شده است. قرآن کریم در این باره بیان می‌دارد: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِيَلْتَأَلَّفَ يَكُونَنَّ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء: ۱۶۵). مطابق با این آیه، خداوند رسولان بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده خود را

فرستاد تا آدمیان پس از آمدن پیامبران، عذر و بهانه‌ای تحت این عنوان طرح نکنند که خدایا اگر غرض از خلقت ما نیل به سعادت و کمال بود، چرا راه و ابزار لازم برای چنین مقصودی را در اختیار ما ننهادی!

از منظر مدافعان معنویت دینی، عقل با وجود چنین استدلال و برهانی، خود به پذیرش تعالیم وحیانی اذعان و اعتراف می‌کند و سر بر آستان وحی می‌ساید تا در پرتو نور او بی هیچ انحراف و اعوجاجی به سرمنزل مقصود راه یابد «همچنین از منظر اندیشمندان، دلیل عقلی یادشده، علاوه بر اثبات ضرورت وحی، ثابت می‌کند که وحی الهی در تلقی، دریافت و ابلاغ نیز می‌باید مصون از خطا و اشتباه باشد تا هدف الهی از ارسال رسل و انزال کتب تأمین شود» (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۷-۱۵۶).

در پایان گفتنی است که از منظر معنویت دینی، انسان‌ها همان‌گونه که بنا بر سیره عقلا در مواردی که تخصص ندارند، به متخصص آن فن مراجعه می‌کنند، در زمینه اخبار آسمانی و ملکوتی هم که درباره آنها آشنایی ندارند، می‌باید به افرادی که از آنها مطلع‌اند، مراجعه کنند». قرآن کریم این حقیقت را چنین بیان می‌کند: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (نحل: ۴۳)؛ چنانچه شناخت و آگاهی ندارید، به سراغ آگاهان بروید». به اعتقاد طرفداران معنویت دینی، این مطلب نیز وجه عقلانیت تعبدیات نظام معنویت دینی را نشان می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۲، ۴۴، ۴۷، ۱۱۴-۱۱۵). لذا از این منظر می‌توان گفت که تعبد در حوزه دین، نه در مقابل تعقل، بلکه در برابر استدلال است. در هر حال، از دیدگاه معنویت دینی، تقلیدهای مذموم آن دسته تقلیدهایی‌اند که از پشتوانه عقلانی و منطقی تهی باشند (همان، ص ۱۱۴). مثل اینکه شخص به‌صرف تمایل و دل بستگی به یک قبیله یا حزب خاصی، یا صرفاً از سر عناد و لجبازی بخواهد عقاید و باورهای خاص را بپذیرد و به آنان تن دهد.

#### ۴. معنویت مدرن، استدلال‌گرایی و تعبدستیزی در آن

مصطفی ملکیان تعامل و داد و ستد میان معنویت مدرن و دین را نمی‌پذیرد. البته ایشان اعتقاد دارد که معنویت مدرن لزوماً در همه ساحت و ابعاد خود در تنافی و تضاد با دین نیست؛ بلکه از نظرگاه ایشان، رابطه معنویت مدرن با دین به‌صورت عموم و خصوص من‌وجه است (ملکیان، ۱۳۸۹). می‌دانیم که در رابطه عام و خاص من‌وجه، با جهات تباین و تمایز روبه‌رو هستیم. از منظر نظریه‌پرداز، جهات تمایز و تباین معنویت مدرن از دین چیست؟

نظریه‌پرداز دست‌کم به سه اختلاف میان معنویت مدرن و دین اشاره می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۰):

تمایز اول این است که در معنویت مدرن برخلاف دین، مسئله تعبد و تسلیم نفی می‌گردد. در معنویت مدرن، این ناپذیرفتنی است که اعتبار باوری را به یک آئوریته خاص پیوند زینم. در واقع، معنویت مدرن برخلاف دیانت، از اشخاص قداست‌زدایی می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۹۵)؛

فرق دوم در این است که در معنویت، عقلانیت کاملاً پاس داشته می‌شود؛ اما در دیانت در بسیاری از موارد چنین نیست؛



ویژگی‌های درونی انسان و نقش آنها در نیل به غایت مطلوب او در آرای آیت‌الله شاه‌آبادی و امام خمینی ﴿ ۶۵

فرق سوم آن است که در معنویت مدرن به‌خلاف دینت، مسئلهٔ فرایند سلوک بیشتر از فرآوردهٔ آن اهمیت دارد. یعنی برای انسان مدرن معنوی ممکن است حتی اعتقاد به گزارهٔ «خدا وجود دارد» چندان ارزشمند نباشد؛ زیرا ممکن است شخص در فرایندی نامطلوب به این گزاره دست یافته باشد.

در هر حال، تمایزات یادشده میان معنویت مدرن و دین، به‌ویژه اختلاف اول یعنی تعبدگرایی در دین، نظریه‌پرداز را بر آن داشته است که معنویت را بدیل دینت قرار دهد و در همین راستا اقدام به تأسیس «پروژهٔ عقلانیت و معنویت» کند و به تبیین زوایا و ابعاد مختلف آن بپردازد.

به‌اعتقاد نظریه‌پرداز، مهمترین شاخصهٔ معنویت مدرن، عقلانیت آن است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶)؛ به‌طوری‌که این مؤلفه رکن اصلی معنویت مدرن را تشکیل می‌دهد و تمام ویژگی‌های دیگر معنویت مدرن به‌نحوی زیر چتر آن تعریف و تعیین می‌گردند (همان، ص ۱۳۴). به اعتقاد ایشان، مهم‌ترین شاخص و مقوم عقلانیت در معنویت مدرن به عنصر «استدلال‌گرایی» اختصاص دارد (ملکیان، ۱۳۸۹؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲۱)؛ تا آنجا که مطابق با این رویکرد، انسان مدرن معنوی برای پذیرش هر باوری، تنها به دلیل و استدلالی که برای آن اقامه می‌شود، توجه می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۵۹؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۶۸-۴۶۹). بر همین اساس ادعا می‌شود، هر اندازه استدلال‌گرایی در انسان شدیدتر باشد، به همان میزان مدرن‌تر است، و هر اندازه که این خصلت ضعیف‌تر باشد، به همان اندازه از مدرنیته فاصله گرفته و به بینش‌های پیشامدرن نزدیک‌تر شده است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶). از این نظرگاه، استدلال‌گرایی را می‌توان ویژگی بارز انسان مدرن تلقی کرد (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۴۵؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۶؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۲۴-۲۵)؛ چراکه برای هاضمهٔ انسان مدرن، پذیرش هر سخن و باوری بر مبنای آتوریته، بسیار سنگین و دشوار است (ملکیان، ۱۳۸۷، الف، ص ۲۹۵).

حال باید دید مراد از استدلال‌گرایی در مجموعهٔ نظام معرفتی انسان مدرن معنوی چیست؟

نظریه‌پرداز معتقد است، استدلال‌گرایی انسان مدرن بدین معناست که «مطالبهٔ دلیل» برای او حدّ یقف ندارد (همان، ص ۲۹)؛ مثلاً برای پذیرش گزارهٔ «هر الف ب است» مطالبهٔ دلیل می‌کند؛ چنانچه برای او دلیل ذکر شود که «الف ج است» و «هر ج ب است»، «پس هر الف ب است»، در این هنگام به پذیرش آن تن می‌دهد (ملکیان، ۱۳۹۲)؛ البته مشروط به اینکه هر کدام از مقدمات استدلال هم نیازمند به اقامهٔ دلیل نباشد؛ وگرنه این سیر برای او همچنان ادامه می‌یابد؛ اما اگر بخواهیم در برابر پرسش او چنین بگوییم که «الف ب است»، چون X یا فلان آتوریتهٔ خاص آن را گفته است، فوراً برای ذهن انسان مدرن رنجش پیدا می‌شود و چنین استدلالی را یک مغالطهٔ صریح منطقی می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۷، الف، ص ۳۰؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۲).

سخن از اینکه مطالبهٔ دلیل برای انسان معنوی حدّ یقف ندارد، ناخودآگاه این اشکال را به ذهن می‌آورد که در این صورت، انسان معنوی مدرن برای اثبات هر گزاره‌ای به بی‌نهایت استدلال نیازمند است و این به‌نوعی مستلزم تسلسل است. نظریه‌پرداز خود به این اشکال تفتن پیدا کرده است و در قبال آن سه پاسخ را ارائه می‌دهد (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷، الف، ص ۳۱-۳۲):

نخست اینکه هر چند در مواردی ممکن است این تالی پیش بیاید و روند مطالبه دلیل از سوی انسان مدرن معنوی تا بی‌نهایت پیش برود، اما این تالی فاسد نیست و ما برای فساد آن دلیلی نداریم؛ پاسخ دوم این است که اتفاقاً ممکن است این سیر خاتمه پیدا کند و آن در جایی است که انسان معنوی به وضوح برسد که خود دیگر مطالبه دلیل نکند؛ امروزه این ثابت شده است که اساساً تفکر و اندیشیدن با پذیرش یک نظام معرفتی آمیخته است و پذیرش آن نظام هم دست‌کم با پذیرش برخی از اصول موضوعه و بدون دلیل، همراه است. تا اینجا روشن شد که استدلال‌گرایی برای انسان مدرن موضوعیت دارد؛ اما چگونه این خصیصه مانع تعبدپذیری وی می‌گردد؟

##### ۵. تعبد‌گریزی لازمۀ استدلال‌گرایی در رویکرد معنویت مدرن

در رویکرد معنویت مدرن، استدلال‌گرایی در تضاد با تعبدپذیری است (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۴۵؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۶؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۴-۱۵) و به تعبیری این دو با یکدیگر قابل جمع نیستند (ملکیان، ۱۳۹۲)؛ زیرا از این نظرگاه، اساس تعبد مبنی بر این است که قول شخص یا مرجعی را بی‌آنکه دلیلی برای آن اقامه کند، بپذیریم (ملکیان، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۴۵؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۲)؛ درحالی‌که انسان مدرن مدام در طلب دلیل است (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۵۰). از این‌رو، انسان مدرن معنوی هر گزاره و باوری را صرفاً با واقعیات محک می‌زند و در این راه تمامی آتوریته‌ها و تعبد‌ها را کنار می‌گذارد (ملکیان، ۱۳۸۹). این مسئله منجر می‌شود که انسان معنوی در سلوک خود به دنبال تحقق و برپایی زندگی اصیل باشد (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۷۱). زندگی اصیل که در مقابل «زندگی عاریتی» قرار دارد (جهت اطلاع بیشتر، ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۶۲)؛ فرایندی است که در آن انسان معنوی مدرن بر اساس تشخیص و فهم خود عمل می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۵-۱۶؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۶)؛ یعنی در برابر داده‌ها و اطلاعات مختلفی که به او می‌رسد، نهایتاً این خود اوست که با مراجعه به عقلانیت و وجدان اخلاقی، دست به انتخاب و گزینش می‌زند (ملکیان، ۱۳۸۹). بر پایه تعبد‌گریزی، توصیه این رویکرد بر آن است که انسان معنوی می‌باید از مرحله «دیگرفرمانروایی» که در آن دیگران برای وی تعیین تکلیف می‌کنند، عبور کند و به مرحله «خودفرمانروایی» نائل شود (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۱).

از طرف دیگر، معنویت مدرن، قوام دین و دیانت‌پیشگی را تعبد می‌داند (ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۱۴) و به این دلیل که تعبد در دیانت موج می‌زند، آن را به‌نوعی استدلال‌ستیز یا دست‌کم استدلال‌گریز قلمداد می‌کند (همان، ص ۱۴-۱۵؛ همو، ۱۳۸۵ الف، ص ۴۵). به باور این رویکرد، ورود در حیطه دین‌داری تنها زمانی میسر است که نسبت به سخنان فرد یا افرادی متعبد و تسلیم باشیم (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۴۶)؛ درحالی‌که مقتضای عصر مدرنیته، خوداندیشی و داوری استقلالی یا به تعبیر گویاتر، عقلانیت خودبنیاد است (همان، ص ۴۷). از همین‌رو نظریه‌پرداز در برابر دیانت از معنویت دم می‌زند و آن را زاده عقلانیت این دوران عنوان می‌کند (همان، ص ۴۵).

ویژگی‌های درونی انسان و نقش آنها در نیل به غایت مطلوب او در آرای آیت‌الله شاه‌آبادی و امام خمینی  $\diamond$  ۶۷

نکته دیگری که پرداختن به آن ضروری است، این است که آیا در معنویت مدرن علاوه بر تعبد و تسلیم، رجوع به متخصصان فنون و علوم مختلف نیز منع شده است؟ مصطفی‌الملکیان معتقد است که میان تعبد و تسلیم و رجوع به متخصص، از جهات مختلفی تمایز وجود دارد که بیان آنها از این قرار است:

۱. در این نظرگاه، رجوع به متخصص از سه طریق امری موجه و قابل قبول است: اولاً انسان معنوی در رجوع خود، به صاحبان آن رشته و فن مراجعه می‌کند و این موجب توجیه چنین رجوعی می‌شود؛ ثانیاً گاه رجوع به متخصص، نه از این باب است که عرف عالمان و متخصصان وی را تأیید کرده‌اند؛ بلکه از این باب است که موفقیت او را در گذشته، دیگران تجربه کرده‌اند و برای انسان بازگو می‌کنند؛ ثالثاً گاهی ممکن است که انسان مدرن در رجوع اولیه خود توجیه معقولی نداشته باشد؛ اما بلافاصله پس از رجوع اولیه درمی‌یابد که رجوع به آن متخصص معقول بوده است. از منظر معنویت مدرن، در تمام مواردی که انسان معنوی به یک متخصص رجوع می‌کند، توجیه رجوع وی به یکی از این سه طریق است؛ درحالی که در تعبدیات دین، هیچ یک از آنها وجود ندارد (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۵۳-۵۴)؛

۲. تمایز دیگری که به اعتقاد نظریه‌پرداز مهم‌تر است، این است که در معنویت مدرن، رجوع به متخصص و پذیرش اینکه وی در فن خود خبره است، به صورت استعجالی است؛ یعنی انسان معنوی مدرن تا وقتی به یک متخصص اعتماد دارد که خلاف رأی و نظر او چیزی اثبات نشده باشد. انسان مدرن با این قید و شرط، تخصص او را می‌پذیرد؛ درحالی که چنین چیزی در تعبد و تسلیم دین‌مدارانه وجود ندارد (همان، ص ۵۴).

## ۶. نقد و ارزیابی مسئله عقلانیت تعبد در معنویت دینی و معنویت مدرن

چنانکه از مباحث پیشین روشن شد، در این مسئله هیچ نقطه مشترکی میان معنویت دینی و معنویت مدرن وجود ندارد؛ بلکه این دو رهیافت در این عرصه، در دو جبهه کاملاً مخالف قرار می‌گیرند. معنویت مدرن از آنجا که قوام دیانت را بر تعبد می‌داند، آن را در تضاد با عقلانیت مدرن با مشخصه استدلال‌گرایی معرفی می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۴۵؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۲). در واقع، همین مسئله به نحوی موجب شده است که عقلانیت مدرن دست از دیانت بشوید و معنویت همسو با مدرنیته را جایگزین آن نماید؛ اما از آن سو، معنویت دینی برای تعبدیات دین مبنای عقلانی قائل است. از این منظر، پذیرش گزاره‌های خردگرای دین با مقوله تعبد پیوند می‌خورد. این دیدگاه، درست در مقابل معنویت مدرن، انکار تعبد را نه تنها عقلانی، بلکه کاملاً غیرعقلانی قلمداد می‌کند.

به هر تقدیر، چنانکه گفته شد، عقلانیت مدرن، انسان را از تعبد و تقلید باز می‌دارد؛ زیرا از این نظرگاه، قوام عقلانیت انسان معنوی مدرن در دلیل‌طلبی است و دلیل و استدلال با تعبدورزی در تضاد است. ما با نظریه‌پرداز تا حدی همراهی می‌کنیم و می‌پذیریم که تقلیدهای بی‌مبنا و بی‌اساس، از منظر عقل اموری مذموم و ناپسند به‌شمار می‌روند. محض نمونه، در جامعه ما هستند کسانی که در اثر دلباختگی به غرب گمان می‌کنند با صرف الگوپذیری

از سبک زندگی غربی و تقلید از نوع مد و پوشش آنها می‌توان به پیشرفت و توسعه نائل شد. بی‌آنکه در این باره تحقیق و تفحص نمایند که آیا پیشرفت مغرب‌زمین در فناوری به‌راستی در اثر مد لباس و نوع خوراک و مسائلی از این دست بوده است یا کلید این معما را در جای دیگری باید جست؟! به گفته شاعر:

قوت افرنگ از علم و فن است  
وز همین آتش چراغش روشن است  
علم و فن را ای جوان شوخ و شنگ  
مغر می باید نه ملبوس فرنگ

به‌راستی دربارهٔ چنین تقلیدهایی رواست که با صدای رسا گفت:

خلق را تقلیدشان بر باد داد  
ای دو صد لغت بر این تقلید باد

آری، تقلید و تبعدهایی که بدون تحقیق و تفحص صورت می‌پذیرند و به‌تعبیری کورکورانه انجام می‌شوند، هیچ‌گاه از منظر عقلانیت پذیرفتنی نیستند؛ اما با این همه، در خصوص دیدگاه نظریه‌پرداز، به‌ویژه در مورد تعبدیات دین ملاحظات جدی وجود دارد که در ادامه آنها را خاطر نشان می‌کنیم:

۱. اولاً دین اسلام به تعبد صرف و مطلق دستور نمی‌دهد (سهرابی فر، صادقی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۵)؛ بلکه اصل و اساس دین را باید با تحقیق و تعقل پذیرفت و نمی‌توان در این قسمت متعبدانه رفتار کرد.

ثانیاً تعبد از روی دلیل - البته در امور ربنایی دین - خود منطقی و عقلانی است و منافاتی با عقلانیت ندارد؛ زیرا تعبد در عرصهٔ دین از پشتوانهٔ عقلانی برخوردار است (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۳۴۸-۳۴۹). دانشمندان علم کلام با اقامهٔ ادلهٔ «ضرورت وحی و نبوت» در صدد القای همین مطلب بوده‌اند (سبحانی، ۱۴۳۲ق، ص ۲۴۹-۲۵۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ۱۸۷-۱۸۰؛ همو، ۱۳۹۲، ص ۹-۲۰). از منظر ایشان، عقل انسان ضرورتاً نیازمند به نور وحی و تبعیت از آن است؛ لذا بسیار فرق است میان تعبد کورکورانه و تعبد از روی دلیل و برهان. بنابراین نباید حکم یکی را به دیگری نیز سرایت داد (سهرابی فر، صادقی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۴)؛ در نتیجه می‌توان گفت که تعبد در فضای شریعت اسلام، نه‌تنها مخالف با عقلانیت نیست، بلکه کاملاً معقولانه است.

ثالثاً سیرهٔ عقلا در همه‌جا مبتنی بر این است وقتی که در اموری که تخصص ندارند، به متخصصان آن فن مراجعه می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۲ و ۴۴، ۱۱۴-۱۱۶؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰). آیا جز این است که انسان وقتی در حیطة‌ای، مثلاً در امور فنی یا پزشکی، تخصص ندارد، به متخصصان و آگاهان آن فنون مراجعه می‌کند؟ جالب آنکه نظریه‌پرداز خود به این نکته تفتن دارد (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۵۳-۵۴). حال چه شده است که رجوع به آگاهان از عالم ملکوت، یعنی انبیا منع می‌شود و این رجوع به اسم تقلید و تعبد بیجا نهی می‌گردد؟! آیا این حکایت از یک بام و دو هوا بودن چنین نظریاتی ندارد؟! اگر رجوع به متخصص، تعبد و تقلید بیجاست، معنویت مدرن باید در همه‌جا این عمل را منع کند و مثلاً مراجعهٔ بیمار به پزشک نیز باید از این منظر تخطئه گردد؛ اما اگر رجوع به متخصصان و آگاهان فن عاقلانه است و اتفاقاً نظریه‌پرداز نیز چنین چیزی را می‌پذیرد، در این صورت معنویت مدرن با چه ملاک و معیاری رجوع به آگاهان و حاملان حقایق وحیانی را منع می‌کند!!!

ویژگی‌های درونی انسان و نقش آنها در نیل به غایت مطلوب او در آرای آیت‌الله شاه‌آبادی و امام خمینی  $\diamond$  ۶۹

۲. نظریه‌پرداز در یکی از آثار خود وجوهی را در توجیه عقلانی رجوع به متخصص بیان می‌کند (همان، ص ۵۴-۵۳)؛ مانند اینکه اگر رجوع به خبرگان و صاحبان فن باشد، معقولانه است، یا اگر توفیق آن متخصص برای ما آشکار شود، ما حق رجوع به وی را خواهیم داشت. حال پرسش اساسی از نظریه‌پرداز این است که چرا همین معیارهایی که در توجیه رجوع به متخصص بیان می‌کنید، قابل صدق به دین اسلام نباشد؟! وقتی به این نتیجه رسیدیم که می‌باید در سلوک معنوی به تعالیم الهی رجوع کنیم و از طرفی خود توان ارتباط با عالم الوهی را نداریم، و از سوی دیگر با اقامه دلیل برای ما آشکار شد که انسان یا انسان‌هایی آگاه و دانا به طرق آسمانی هستند (ضرورت نبوت عامه)، چرا نتوانیم به ایشان رجوع کنیم؟! به نظر می‌رسد اختلاف ما با نظریه‌پرداز در این موقف، اختلاف مبنایی است که آیا اساساً دلیل منطقی مبنی بر اینکه انسانی مرتبط با عالم ملکوت است، وجود دارد؟ (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۴۳-۴۶) اتفاقاً ما معتقدیم، دلایلی وجود دارد که نبوت و ارتباط وحیانی پاره‌ای از انسان‌ها را اثبات می‌کند. همچنین شبهات مطرح در این زمینه نیز قابل بررسی و پاسخ‌گویی است (ر.ک: کریمی، ۱۳۹۱، ص ۴۷۹-۴۸۶). افزون بر این، آیا پرورش افرادی وارسته، حکیم، متقی و شجاع، همچون عالمان ربانی در طول تاریخ اسلام که یک نمونه از این گلستان، بنیان‌گذار نظام جمهوری اسلامی، امام خمینی است، گواه روشن بر کارنامه درخشان و موفق دین و شریعت اسلام نیست؟! چنانکه نظریه‌پرداز خود بر مسئله توفیق و کارآمدی در این زمینه تأکید وافر دارد.

آری، ایشان معیاری دیگری نیز در این میان بیان می‌کند و آن اینکه رجوع به متخصص به صورت استعجالی است؛ یعنی ما تا وقتی در برابر متخصص تعهد و تعبد داریم که خلاف رأی و نظر او چیزی اثبات نشده باشد. به نظر ایشان، این ملاک در تعبد متدینانه وجود ندارد. پاسخ این است که ما هم می‌پذیریم تعبد و تسلیمی که ما را به ورطه خطا و اشتباه و نابودی بکشاند، معقول نیست؛ اما از آنجاکه بر اساس دلایل عقلانی معتقدیم، اسلام، پیام آن (قرآن) و پیام‌آوران آن (نبی مکرم و اوصیای بحق او) از عصمت برخوردارند (جهت آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: علم الهدی (سید مرتضی)، ۱۲۵۰ق؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲)، از سقوط در دره خطا و اشتباه در امانیم.

۳. بر اساس مباحث پیشین، از جمله عواملی که در شکل‌گیری معنویت مدرن نقش اساسی دارد، مؤلفه عقلانیت خودبنیاد است؛ عقلانیتی که در صدد است تنها با تکیه بر خود و به تعبیری با خودبستگی (بدون مراجعه به وحی و دین) به حل و فصل و به تعبیری حلاجی تمامی مسائل مربوط به انسان بپردازد. به نظر می‌رسد، این مؤلفه و همچنین عنصر استدلال‌گرایی با این عنوان که انسان مدرن در پذیرش هر باوری تنها به دلیل و استدلال آن نظر دارد و ابدأ با فرایند تعبد به قبول باوری تن نمی‌دهد (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۶۸-۴۶۹؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۵۹)، بیشتر تداعی‌کننده نگرش «عقل‌گرایی افراطی» (Strong rationalism) است؛ درحالی‌که در بررسی رابطه میان عقل و دین، رویکردی که مقرون به صواب است (عقل‌گرایی اعتدالی) و مؤیداتی از آیات و روایات هم بر آن گواهی دارد، آن است که عقل با همه توانمندی و کارایی‌های خویش، برد و محدوده خاصی

دارد و چنین نیست که در تمامی عرصه‌ها، از جمله در جزئیات مبدأ، معاد و سعادت و کمال اخروی، یک‌تازی کند؛ بلکه در این موارد، عقل به دلیل عدم احاطه و اشراف بر چنین حقایقی، چاره‌ای ندارد جز اینکه سکوت اختیار کند و زمام امور خود را به وحی و تعالیم وحیانی بسپارد (ر.ک: یوسفیان، شریفی، ۱۳۸۵، فصل هشتم؛ کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۱-۲۰۱؛ شاکرین، ۱۳۹۱، ص ۲۰-۲۱).

۴. نظریه معنویت مدرن لوازمی را برای عقلانیت با مشخصه استدلال‌گرایی مطرح می‌کند؛ از جمله اینکه عقلانیت در این پروژه حکم می‌کند، انسان مدرن به آخرین دستاوردهای علوم تجربی انسانی اهتمام بسیار دارد و چنانچه باور یا عقیده‌ای (هرچند باور دینی) را معارض با آن بیاید، مجاز نیست از برتری علوم تجربی دست بردارد (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۵-۱۴). همچنین به حکم عقلانیت در این نظریه، انسان مدرن از هرگونه جزم‌اندیشی نسبت به عقیده یا باوری برحذر می‌باشد (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷، الف، ص ۳۵۹-۳۶۳)؛ زیرا معنویت مدرن آن را عقیده‌پرستی و به نوعی بت‌پرستی می‌داند که مورد نکوهش است (ملکیان، ۱۳۸۳، ص ۲۴). بالاخره در این پروژه توصیه اکید می‌شود که انسان مدرن در سلوک معنوی خود می‌باید به دنبال برپایی «زندگی اصیل» باشد (ملکیان، ۱۳۸۱، الف، ص ۳۷۱)؛ یعنی زندگی‌ای که در آن انسان صرفاً بر اساس تشخیص و فهم خود عمل می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ب، ص ۱۶) و در برابر داده‌ها و اطلاعات مختلفی که به وی می‌رسد، نهایتاً خود او با مراجعه به عقلانیت و وجدان اخلاقی خویش دست به انتخاب و گزینش می‌زند (ملکیان، ۱۳۸۹). درباره گزاره‌های مزبور نیز ملاحظات و تأملاتی به نظر می‌رسد:

الف) ما هم معتقدیم که اگر انسان در جایی به یقین و علم قطعی برسد، مجاز نیست که از آن دست بردارد. اساساً در بررسی نسبت میان عقل و دین، ما بر این باوریم که امکان ندارد دو گزاره یقینی در حوزه معارف بشری و تعالیم وحیانی با یکدیگر تعارض پیدا کنند؛ چون به نحوی لازمه آن اجتماع نقیضین است؛ اما هیچ‌گاه به صرف یک گزاره ظنی نمی‌توان از نصوص دینی دست کشید. اکنون پرسش اساسی اینجاست: گزاره‌های علوم تجربی که توصیه اکید بر حفظ آنها می‌شود، به گونه‌ای که هر باوری (هرچند باوری دینی) معارض با آن باید طرد شود، در بهترین حالت چه وضعیتی خواهند داشت؟ آیا جز این است که گزاره‌های تجربی به دلیل تجربی بودنشان در نهایت گزاره‌های ظنی‌اند؟ حال چگونه انسان مؤمن حاضر می‌شود به صرف این گزاره‌های ظنی، دست از معتقدات دینی بردارد!!

ب) همچنین سخن مصطفی ملکیان درباره عقیده‌پرستی نیز مبتلا به ابهام است. اگر به راستی انسان در زندگی خود عقیده‌ای را مطابق با واقع یافت و دلیل محکمی هم درباره آن در اختیار داشت، پابندی او به این عقیده، چرا باید مسئله‌ای ناخردانه جلوه کند؟! چرا حفظ و التزام به آن، تحت عنوان عقیده‌پرستی و بت‌پرستی باید مطرح شود؟! اگر کسی با دلیل محکم و منطقی باور به وجود خداوند را مستدل نماید و پای این عقیده خود قرص و محکم استقامت نماید - چنانکه از زندگی انبیا و اولیاء چنین برمی‌آید - آیا وی را می‌باید به عقیده‌پرستی متهم کرد؟!!

ویژگی‌های درونی انسان و نقش آنها در نیل به غایت مطلوب او در آرای آیت‌الله شاه‌آبادی و امام خمینی  $\text{علیه السلام}$  ۷۱

به‌نظر می‌رسد که این دست‌سرخان بیشتر از آنجا ناشی می‌شود که دستیابی به یقین و معرفت مطابق با واقع، برای این افراد آرزویی دست‌نیافتنی تلقی می‌شود؛ درحالی‌که به‌نظر ما تحقق این آرزو غیرممکن نیست.

ج) این سخن هم که زندگی انسان مدرن می‌باید اصیل باشد، یعنی در آن صرفاً به فهم و تشخیص خود می‌باید عمل کند، مبتلا به ابهام و اشکال است!! زیرا عملاً ما در زندگی خویش با بسیاری از موارد روبه‌رو می‌شویم که خود قادر به حل و رفع آنها نیستیم؛ بلکه تشخیص و چاره‌آن را از خبرگان و متخصصان ذی‌ربط جویا می‌شویم. شگفت آنکه خود نظریه‌پرداز رجوع به متخصص را در پاره‌ای از آثارشان می‌پذیرد (ملکیان، ۱۳۸۷ب، ص ۵۳-۵۴). پس چگونه در زندگی اصیل، منحصرأفهم و تشخیص خود انسان را ملاک قرار می‌دهد (ملکیان، ۱۳۸۱ب، ص ۱۶).

۵. در پایان گفتنی است، معنویت مدرن با توجه به مولفه استدلال‌گرایی که بر اساس آن، پذیرش هر عقیده و باوری را صرفاً منوط به دلیل و استدلال می‌داند (ملکیان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۶۸-۴۶۹)، گریزی از این لازمه (تالی) ندارد که در این هنگام، توجیه هر باوری به بی‌نهایت استدلال محتاج خواهد بود و روشن است که این امر مستلزم تسلسل می‌باشد. البته نظریه‌پرداز خود این تالی را می‌پذیرد؛ ولی معتقد است که این تالی لزوماً فاسد نیست (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷الف، ص ۳۱-۳۲)؛ اما به‌نظر می‌رسد، این تالی فاسد است؛ زیرا چنانچه هر باور و عقیده‌ای را محتاج دلیل و استدلال و اصطلاحاً آن را نظری (و نه بدیهی) بدانیم، در این صورت هیچ‌گاه به علم و معرفت در مورد امور گوناگون دست نخواهیم یافت (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۹۵ و ۳۱۸-۳۲۴). لذا معرفت‌شناسان اسلامی معتقدند که باورها و معارف انسان بالضروره به بدیهی و نظری (پایه و غیرپایه) تقسیم می‌گردند. از منظر ایشان، باورهای نظری زمانی موجهند که بتوان آنها را با استدلال معتبر به بدیهیات بازگرداند؛ اما باورهای بدیهی با مکانیسم خاصی خود موجهند و صدق آنها نیاز به استدلال ندارد (ر.ک: همان، ص ۲۸۲-۳۹۷ و ۴۹۶-۵۸۴)؛ همان دیدگاهی که به «میناگروی» معروف شده است. البته گویا نظریه‌پرداز خود به این مطلب التفات یافته است؛ لذا در گام بعدی یک پله عقب‌نشینی می‌کند و بیان می‌دارد: انسان مدرن در زمانی که نسبت به باوری به وضوح و روشنی برسد، دیگر دست از مطالبه دلیل برمی‌دارد (ملکیان، ۱۳۸۷الف، ص ۳۱). بنا بر این سخن، چنین نیست که انسان مدرن همیشه، در همه‌جا و نسبت به هر باوری ملتزم به استدلال‌گرایی و مطالبه دلیل باشد. بر این اساس، در پاسخ به نظریه‌پرداز می‌توان گفت: در تبدیلات دینی نیز از آنجاکه عقل آنها را اموری فراعقلی (و نه ضدعقلی) می‌یابد، در پذیرش آنها مطالبه دلیل نمی‌کند و به تعبیری در این موارد به قول صادق مصدق اعتماد می‌کند؛ البته این اعتماد خود مبتنی بر دلایل عقلی نیز می‌باشد (ر.ک: سبحانی، ۱۴۳۲ق، ص ۲۴۹-۲۵۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ۱۸۷-۱۸۰؛ همو، ۱۳۹۲، ص ۹-۲۰).

## نتیجه‌گیری

در دهه‌های اخیر، پاره‌ای از اندیشمندان خداناباور برای نجات انسان مدرن از چالش‌ها و معضلاتی که عصر ماشینی برای وی به وجود آورده بود، به این فکر افتادند تا با پیش کشاندن مقوله معنویت، «آرامش خاطر، رضایت باطن و امید به زندگی» را در او احیا کنند. از شاخصه‌های بارز معنویت‌هایی از این دست آن است که دین و آئوریتتۀ دینی در آنها محل و جایگاهی ندارد. لذا در این نگرش‌های معنوی، سخن از جهان ابدی، سعادت اخروی و رضایت و خشنودی الهی مطرح نیست.

مصطفی ملکیان نیز در طی چند دههٔ اخیر به‌نوعی پرچمدار مباحث معنویت‌پژوهی در کشور ما شده است. وی نیز همچون دیگر طرفداران معنویت‌های بدون دین معتقد است، که امروزه دین و معنویت مبتنی بر آن (معنویت دینی)، برای انسان مدرن کارایی و سودمندی ندارد. به عقیدهٔ ایشان، برای رهایی انسان مدرن از رنج و تحیری که چه‌بسا از سوی دین امروزه دامن‌گیر وی شده است می‌باید بر اساس عقلانیت مدرن، معنویتی همراه و همگام با لوازم و اقتضائات مدرنیته تجویز و توصیه کرد (معنویت مدرن). ایشان معتقد است، مهم‌ترین عامل در رویگردانی انسان مدرن از دین به‌سمت معنویت مدرن، وجود تعبدیاتی است که در دیانت موج می‌زند؛ زیرا عقلانیت انسان مدرن با مشخصهٔ «استدلال‌گرایی»، پذیرش هر سخن و باوری را اصلاً بر مبنای تعبد و آئوریتتۀ برنمی‌تابد و اساساً مقولهٔ تعبد برای هاضمهٔ انسان مدرن سنگین و دشوار است. بر همین اساس، پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی رابطهٔ تعبد با عقلانیت در هر یک از رهیافت‌های معنویت دینی و معنویت مدرن همت گماشته است. مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش آن است که تعبدیات دینی نه‌تنها با عقلانیت تضاد و اصطکاک ندارند، بلکه دلایل عقلی «ضرورت وحی و نبوت»، پذیرش آنها را امری معقول و موجه جلوه می‌دهند. از آن سو می‌توان گفت، مهم‌ترین نقاط ضعف نظریهٔ معنویت مدرن در این زمینه آن است که اولاً با تحلیل ناقص و نادرست، تعبدیات دین را همچون تقلیدهای کورکورانه و بی‌اساس پنداشته است؛ ثانیاً در نفی تعبد، متأثر از عقلانیت مدرن با مشخصهٔ استدلال‌گرایی، و به بیان دقیق‌تر، متأثر از عقلانیت خودبنیاد است. به‌نظر می‌رسد، چنین نگرشی مقرون به صواب نیست که دلایل و شواهد آن در تحقیق حاضر مطرح شده است. از جمله آنکه مؤلفهٔ استدلال‌گرایی و عقلانیت خودبنیاد بیشتر تداعی‌کنندهٔ نگرش عقل‌گرایی افراطی است؛ درحالی‌که رویکرد مورد پذیرش (عقل‌گرایی اعتدالی) آن است که عقل انسان با همهٔ توانمندی‌هایش، در جزئیات اموری همچون مبدا و معاد و سعادت و کمال انسان راه ندارد و در این موارد ناگزیر سر بر آستان بلند وحی می‌نهد و خود را متعبد به تعالیم و معارف وحیانی می‌کند.



- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان‌العرب*، ج ۳، به اهتمام سید جمال‌الدین میر دامادی، بیروت، دارالفکر.
- بابایی، حبیب‌الله، ۱۳۹۰، «سکولاریسم معنوی (مناسبات سکولاریسم و معنویت در عصر جدید)»، در: آیین عرفی جستارهای انتقادی در بنیادهای سکولاریسم، به اهتمام: مهدی امیدی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمد، ۱۳۹۱، *معنویت مدرن و دین، در: مباحثی در کلام جدید*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۶، *کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی ۲: منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *معرفت دینی؛ عقلانیت و منابع*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات و قضایا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۵ ش، *الباب الحادى عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب*، شارحان: فضل مقداد سیوری، و ابوالفتح بن مخدوم حسینی، مقدمه و تحقیق: مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ ق، *الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل*، ج ۳، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۳۲ ق، *محاضرات فی الالهیات*، تلخیص: علی ربانی گلپایگانی، ج ۱۴، قم، مؤسسه امام صادق ❖
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۴ الف، *«دین و دنیای جدید ۱»*، در: *سنت و سکولاریسم*، چ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴ ب، *«دین و دنیای جدید ۲»*، در: *سنت و سکولاریسم*، چ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- سهرابی‌فر، وحید، صادقی، هادی، زمستان ۱۳۹۲، «نگاهی انتقادی به نظریه عقلانیت و معنویت»، *قیسات*، سال هجده، ش ۷۰، ص ۱۷۷-۱۹۶.
- شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۹۱، «کارکرد عقل در فهم دین»، *قیسات*، سال هفده، ش ۶۵، ص ۲۶-۵.
- عرفان، حسن، ۱۳۷۹، *عجاز در قرآن کریم*، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- علم‌الهدی، سیدمرتضی، ۱۲۵۰ ق، *تنزیه الأنبیاء*، قم، شریف رضی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- قربانی، علی، عبداللهی، مهدی، ۱۳۹۹، «فقدان انسجام درونی در نظریه معنویت مدرن با تأکید بر رابطه میان عقل و دین»، *معرفت کلامی*، سال ۱۱، ش ۲۵، ص ۳۹-۵۴.
- کرمانی، علیرضا، ۱۳۹۱، *عقل و دین در: مباحثی در کلام جدید*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کریمی، محمد، ۱۳۹۱، *معجزه، در: مباحثی در کلام جدید*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کوجوردی، یوانا، ۱۳۹۴، *عقلانیت و عقلانیت‌ها در قالب مباحثه مدرنیسم و پست مدرنیسم، در: جستارهایی درباره عقلانیت*، مترجم زینب انصاری، گزینش و ویرایش: سیداحمد موسوی خوئینی، تهران، ترجمان علوم انسانی.
- مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۸۴، *سه گونه قرأت از سنت در عصر مدرنیته*، در: *سنت و سکولاریسم*، چ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۵، *آموزش عقاید*، چ نوزدهم، تهران، بین‌الملل.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *نقش تقلید در زندگی انسان*، تحقیق و نگارش: کریم سبحانی، چ ۵، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *راه و راه‌نماشناسی*، چ ۹، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۸، «اقتراح؛ سنت و تجدد در نظرخواهی از فرهیخته معاصر»، نقد و نظر، سال پنجم، ش ۱۹ و ۲۰، ص ۲۵-۴.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، «اقتراح؛ دین و عقلانیت»، *نقد و نظر*، سال هفتم، ش ۱ و ۲، ص ۸۱-۴.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، «معنویت و عقلانیت نیاز امروز ما»، *بازتاب اندیشه*، ش ۲۲، ص ۱۹-۷.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱ الف، پرسش‌هایی پیرامون معنویت، در: *سنت و سکولاریسم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، «دین، معنویت و عقلانیت»، *آبان*، ش ۱۴۴، ص ۱۷-۱۰.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، ج «زندگی اصیل و مطالبه دلیل»، *متین*، ش ۱۵ و ۱۶، ص ۲۶۲-۲۲۹.
- \_\_\_\_\_، دی ماه ۱۳۸۱، «مؤلفه‌های انسان مدرن»، *بازتاب اندیشه*، ش ۳۴، ص ۱۸-۱۵.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، «عقلانیت»، *بازتاب اندیشه*، ش ۳۰، ص ۲۱-۱۳.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، «عقیده پرستی، بت پرستی است»، *بازتاب اندیشه*، ش ۵۴، ص ۲۷-۲۴.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، «معنویت گوهر ادیان ۱»، *در: سنت و سکولاریسم*، چ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، الف، «سازگاری معنویت و مدرنیته»، *بازتاب اندیشه*، ش ۷۷، ص ۵۲-۴۵.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، اب، «ملاک حقانیت هر دین»، *هفت آسمان*، ش ۳۲، ص ۵۰-۴۳.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، الف، «سنت، تجدد، پساتجدد»، *آیین*، ش ۷، ص ۵۴-۴۸.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، اب، «انسان متجدد»، *آیین*، ش ۸، ص ۴۶-۴۰.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، الف، *ایمان و تعقل ۲ (سلسله جزوات درس گفتاری)*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، اب، «انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد»، *آیین*، ش ۱۷ و ۱۸، ص ۵۳-۵۶.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *عقلانیت و معنویت پس از ده سال*، سخنرانی تالار شیخ انصاری دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *از روشنفکری معنوی دفاع می‌کنم*، مرکز نشر آثار و افکار محمد مجتهدشبهستری،

<http://mohammadmojtahedshabestari.com>.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *در رهگذار باد و نگهبان لاله*، ج ۲، تهران، نگاه مهاجر.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، بهار، برنارد، *عقل گرایی*، «تقد و نظر» ترجمه: محمدتقی سبحانی، ش ۲، سال اول، ص ۱۲۸-۱۰۹.

\_\_\_\_\_، یوسفیان، حسن، شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۵، *عقل و وحی*، چ ۳، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Leech, Kenneth, 1\_5 "spirituality and liberation", - *Companioned Encyclopedi Of Theology*, ed: Peter Byrne, London and New York, Routledge.