

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی انتقادی مؤلفه خودآیینی در نظریه معنویت‌گرایی عقلانیت و معنویت


yarazegh@yahoo.com

سیداحمد غفاری قره‌باغ / استادیار گروه فلسفه اسلامی، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران

محمدجواد فرج‌نژاد / دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم

jasemani@chmail.ir

 orcid.org/0009-0006-4005-4259

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۱ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۰

چکیده

نظریه عقلانیت و معنویت به دنبال کم نمودن درد و رنج بشری با رویکرد معنویت‌گرایی جدید است. ملکیان در این نظریه توجه خاصی به ویژگی‌های انسان معنوی دارد و در نتیجه التفات نظریه به مقوله مدرن شدن، ویژگی‌های خاصی را برای انسان معنوی بیان نموده است. از جمله این ویژگی‌ها، خودآیینی یا خودفرمانروا بودن انسان معنوی است. البته این انگاره، نتیجه استدلال‌گرایی و غیرمتعبد بودن انسان معنوی است. در مقابل، انسان غیرمعنوی، دیگرفرمانروا است و در نهایت به از خودباختگی انسان منجر می‌شود. تحقیق پیش‌رو بر آن است که با بررسی مسئله تعبد، استدلال‌گرایی و مفهوم‌شناسی خودآیینی، این مؤلفه را در نظریه عقلانیت و معنویت مورد ارزیابی انتقادی قرار دهد. از نتایج مهم تحقیق آن است که تعبد به‌طور مطلق به دیگرآیینی منجر نمی‌شود و تعبد موردنظر در دین و حیانی، تعبد مدلل است.

کلیدواژه‌ها: خودآیینی، خودفرمانروایی، استدلال‌گرایی، تعبد، عقلانیت، معنویت.

در سده اخیر رویکرد یا گفتمان معنویت‌گرایی رشد فزاینده‌ای داشته است. این رویکرد در پی تحولات فکری و فرهنگی و نیز تغییرات اجتماعی و سیاسی رنسانس و پس از آن شکل گرفته است. دو جریان مهم رنسانس، دین‌پیرایی و انقلاب علمی بود. در نتیجه جنبش اصلاح دینی *مارتین لوتر* بود که راه جسارت و کنار زدن دین باز شد. انقلاب علمی نیز منجر به برداشت تازه‌ای از معرفت، روش‌شناسی و جهان‌بینی علمی شد و همراهی دین با علم و عقل بشری انکار گشت (استیس، ۱۳۸۱، ص ۳۳۸-۱۷) و با محوریت عقل خودبنیاد بشری، دوران مدرن رقم خورد (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۹). نتیجه آن نیز احتضار دین و معنویت و شکل‌گیری عصر بی‌خدایی بود. حاصل این خلأ معنوی، چیزی نبود جز بحران معنا و معنویت و سرگشتگی انسان که خود را در قالب سطحی‌اندیشی و ابتدال فکری، اضطراب، التقاط، هیپسیسم، نیهیلیسم و پوچ‌گرایی، استعمار، استعمار، دو جنگ جهانی خانمان‌سوز با بیش از ۱۲۰ میلیون کشته، تشدید اختلاف طبقاتی، فقر و گرسنگی وسیع، اسراف و تبذیر نشان داد. *پل والری* فیلسوف فرانسوی این دوره دهشتناک را چنین توصیف می‌کند: انسان سرور همه چیزهاست ولی سرور خویش نیست! (باومر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۶۴-۵۶۵).

دنیای مدرن، انسان جدید را در پی داشت و انسان جدید به دنبال دین جدید متناسب با روح مدرنیسم بود (ملکیان، ۱۳۸۵). دین جدید هم معنویت جدید را به دنبال داشت. در این عرصه با ادغام روح اومانیسیم و بخشی از دین که البته تکلیف‌آور نباشد، گفتمان معنوی و جریان معنویت‌گرایی جدیدی رقم خورد (شاکرژاد، ۱۳۹۷، ص ۱۴۹). اساس گفتمان معنویت‌گرایی جدید، «نه» گفتن به دو گفتمان پیشین یعنی گفتمان دینی (مسیحیت) و گفتمان علمی (تجربی) است (گریوانی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۳-۱۰۴)؛ معنویت در چارچوب مدرنیته و با محوریت کابالیسم، بودیسم تبتی و مطالعات پوزیتیویستی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی و تلفیق شده با عقلانیت خودبنیاد بشری (فرج‌نژاد، ۱۳۹۰)؛ رویکردی که از دهه شصت میلادی و پس از جنگ جهانی دوم، مورد توجه قرار گرفت (ملکیان و همکاران، ۱۳۸۴، ص ۳۶۶-۳۶۸). بر همین اساس برخی از این گفتمان به ادیان جدید، ادیان جایگزین، دین عقلانی، معنویت عقلانی، دین نوین جهانی، معنویت مدرن، عقلانیت و معنویت یاد می‌کنند. باید توجه داشت که معنویت‌گرایی جدید، زمینه‌ساز جریان‌های جنبش‌های نوپدید دینی یا همان عرفان‌های کاذب یا عرفان‌واره‌ها است (گریوانی، ۱۳۹۷، ص ۹۵).

در ایران نیز *مصطفی ملکیان* که خود را یک روشنفکر معنوی می‌داند، از اواخر دهه هشتاد شمسی به بسط و توسعه جریان معنویت‌گرایی جدید جهانی در قالب نظریه عقلانیت و معنویت اقدام نمود. رویکرد معنویت‌گرایی ملکیان را می‌توان بومی‌شده همان معنویت‌گرایی جهانی دانست که در بسیاری از مبانی و اصول با رویکرد جهانی مشترک است. نظریه عقلانیت و معنویت با دغدغه نسبت به انسان و با هدف کم کردن رنج و درد بشری مورد توجه ملکیان است (ملکیان، ۱۳۹۲). غایت این نظریه نیز انسان معنوی دارای رضایت

باطنی بیان شده است (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۲۷۶). به گفته ملکیان نظریه عقلانیت و معنویت دارای مبانی و انگاره‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۲۹۲). با توجه به اهمیت این نظریه و تأثیرگذاری آن در محافل نخبگانی و دانشجویی، بررسی و تحلیل مبانی، مؤلفه‌ها، اصول و دلایل انسان‌شناختی این نظریه اهمیت مضاعف دارد. این مقاله درصدد بازخوانی مؤلفه خودآیینی یا خودفرمان‌فرمایی به عنوان یکی از انگاره‌های انسان‌شناختی نظریه عقلانیت و معنویت است. این مؤلفه را می‌توان از جنبه مبنایی و روبنایی مورد نقد و بررسی قرار داد.

۱. خودآیینی در نظریه عقلانیت و معنویت

ملکیان در نظریه خود، در چند موقعیت به تبیین مفهوم خودآیینی یا خودفرمان‌فرمایی می‌پردازد. وی در بیان ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر دوران مدرن جدید، با اشاره به مفهوم عقلانیت، استدلالی بودن و تعبدگریز بودن انسان مدرن، آن را همان مفهوم خودآیینی معرفی می‌کند. این بحث، با توجه به شش مؤلفه مدرنیته و بیان ناسازگاری آنها با تلقی سنتی از دین مطرح می‌شود. به نظر وی با توجه به تعارض و ناهمخوانی تلقی سنتی از دین با این شش مؤلفه، باید بین عقلانیت و معنویت جمع نمود که نتیجه آن انسان معنوی می‌شود. این شش مؤلفه در واقع همان ویژگی‌های اصلی انسان معنوی مورد نظر ملکیان‌اند. این موارد عبارت‌اند از: استدلال‌گرایی (عقلانیت)، بی‌اعتمادی به دین تاریخی، اینجایی - اکنونی بودن، فروکاستن از متافیزیک‌های متصلب قدیم، نفی مختصات محلی و مقطعی از دین، برابری طلبی بین افراد و نفی تقدس.

ملکیان در توضیح مراد خود بیان می‌دارد که عقلانیت به عنوان وجه مشترک بین همه انسان‌ها (ملکیان، ۱۳۹۱، ص ۲۳) مهم‌ترین مؤلفه معنویت و مادر معنویت است. رابطه معنویت و عقلانیت رابطه‌ای علی و معلولی است. این رابطه، رابطه‌ای دوسویه یا دیالکتیکی است؛ به نحوی که این دو لازم ملزوم یکدیگرند. این مطلب به گونه‌ای است که قدم نهادن در مسیر معنویت، انسان را به عقلانیت و استدلال‌گرایی می‌کشاند و در پرتو این عقلانیت، معنویت حاصل می‌شود. در واقع جمع بین عقلانیت و معنویت، جمع دو لازم و ملزوم است و انسان معنوی، قطعاً عقلانی هست (ملکیان، ۱۳۹۳). معنویت، زاده عقلانیت است (ملکیان، ۱۳۸۵) و عقلانیت‌ورزی فرزند معنویت (ملکیان، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۰۰)، و معنویت به چیزی غیر از آن نیازی ندارد (ملکیان، ۱۳۸۹ الف، ص ۲۷۸). عقل به عنوان نیروی عبور از مقدمات به سمت نتیجه یا همان نیروی شهود ارتباط میان مقدمات و نتیجه است (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۰۹). عقلانیت نیز آن است که در مقام نظر (دل‌بستگی) و عمل (پایبندی) به یک گزاره، در شواهد و دلایل آن تناسب وجود داشته باشد (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۳۹۶). در واقع عقلانیت، تعبیر دیگری از مُحق بودن در عقیده به یک گزاره است (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۶۹) و انسان عقلانی کسی است که میزان تعهدش به یک گزاره به لحاظ نظری و عملی، منوط به میزان توانایی شاهد و دلیل آن گزاره است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۳۹۶). ملکیان عقلانیت را ترازوی درونی انسان معرفی می‌کند (ملکیان، ۱۳۹۴). عقلانیت مورد نظر

ملکیان، عقلانیت مدرن یا عقل استدلالگر است. عقلانیت مدرن یا متجددانه، عقلانیتی ابزاری است که یافته‌های خود از طریق مشاهده، آزمایش و تجربه را با استدلال منطقی می‌آمیزد (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۷۲). به‌طور خلاصه عقلانیت به معنای استدلالی بودن و تبعیت کامل از استدلال صحیح (همان، ص ۳۷۰-۳۷۱؛ همو، ۱۳۹۵ الف، ص ۳-۱) و رسیدن به نتایج عینی و عملی است (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۷۲). استدلالی بودن، مهم‌ترین موقوم و محقق عقلانیت، به شمار می‌آید (ملکیان، ۱۳۸۴ ب، ص ۲۹۳؛ همو، ۱۳۸۹ ب، ص ۴).

ملکیان عقلانیت را جدای از مسئله صدق می‌داند. وی تأکید دارد که چه‌بسا عقیده‌ای توجیه و عقلانیت لازم را داشته باشد و حاصل استدلال‌گرایی انسان معنوی باشد، اما آن گزاره در صدق خود دچار مشکل باشد. به دیگر بیان، انسان معنوی می‌تواند معتقد به گزاره‌ای باشد اما آن گزاره مطابق با واقع نباشد و فرد در جهل مرکب قرار داشته باشد. انسان معنوی توجهی به صدق و کذب ندارد و مطابقت عقیده‌اش با واقعیت برایش مهم نیست؛ بلکه برای انسان معنوی، عقلانی بودن و استدلالی بودن عقیده مهم است (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۶۹). همچنین وی معتقد است می‌توان به گزاره‌ای در زمان خاصی، اعتقاد عقلانی و استدلالی داشت، اما همان گزاره در زمان دیگری، غیرعقلانی باشد و استدلالی بر آن نداشت. به این معنا نسبت در عقلانیت یا توجیه می‌توان داشت. چه‌بسا عقیده‌ای اکنون برای انسان معنوی با توجه به فهم کنونی وی، استدلالی باشد و انسان معنوی آن را از راه عقلانیت یافته باشد ولی همان عقیده برای همان انسان معنوی با توجه به فهم دیگرش در زمانی دیگر، عقیده‌ای غیرعقلانی محسوب گردد. وی تأکید دارد که این نسبت به معنای نسبت در صدق نیست. در نتیجه در دام نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی در مسئله صدق قرار ندارد (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۷۴).

از نظر وی استدلالی بودن با مسئله تعبد در دین سرسازگاری ندارد. انسان مدرن استدلالی و تابع استدلال است؛ بدین معنا که اگر از او بپرسند که چرا به قضیه «الف، ب است» اعتقاد داری؟ پاسخ می‌دهد: زیرا «الف، ج است» و «ج، ب است» و در نتیجه «الف، ب است» و همین روند می‌تواند در مورد دو قضیه «الف، ج است» و «ج، ب است» نیز تکرار شود؛ یعنی قضایای مقدماتی او نیز استدلالی و بر پایه دلیل است. به عبارتی برای تمامی معتقدات و پرسش‌های پاسخ‌های مدلل می‌آورد. این استدلال‌گرایی در مقابل پابندی به تعبد قرار دارد. در تعبد، پاسخ پرسش‌ها با استدلال نیست و فرد در مقابل اینکه چرا چنین است، پاسخ می‌دهد که چون فلانی (خدا، انسان مقدسی و...) آن را گفته است (ملکیان، ۱۳۹۲، ص ۵۴). در نتیجه به نظر وی، فهم سنتی از دین با مدرنیته قابل جمع نخواهد بود (ملکیان، ۱۳۸۴ ب، ص ۲۷۴؛ همو، ۱۳۹۵ ب، ج ۱، ص ۳۸). دقت گردد که از نظر وی استدلالی بودن لزوماً به معنای کم‌رنگ شدن نقش خداوند نیست، بلکه مراد او این است که هر عمل عبادی و اعتقادی و... باید با دلیل و استدلال باشد. جنس این دلیل نیز لزوماً یقین فلسفی نمی‌باشد بلکه منظور آن است که حدنصاب عقلانیت را به دست آورد که البته در هر موقعیتی می‌تواند متفاوت باشد (ابک، ۱۳۸۳). ملکیان اولین کار برای تحقق معنویت را، حذف عامل تعبد از دین می‌داند

(ملکیان، ۱۳۸۴ب، ص ۲۷۵). از نظر ملکیان تعبد همان ویژگی منفی دینداری در تلقی سنتی است. در نتیجه شرط روی‌آوری به معنویت را حذف این شاخص برمی‌شمارد (ملکیان، ۱۳۹۲) و شرط پذیرفتن احکام دینی را، وجود دلیل یا قرینه موجه غیردینی بر حکم دینی می‌داند (ملکیان، ۱۳۹۶ب، ج ۲، ص ۲۰).

نیز ملکیان، تعبد را با ایمان و رجوع به متخصص متفاوت می‌داند. از نظر وی ایمان داشتن به چیزی و رجوع کردن به متخصصین امور از سنخ تعبد نیست و در نتیجه تنافی با استدلال‌گرایی ندارد (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۳۸۷ب). از نظر او ایمان در مورد گزاره‌های خردگریزی مطرح است که قبول و یا رد طرفین آن برای عقل مساوی است. این عقل عملی (نه عقل نظری) و رویکرد پراگماتیسمی و عمل‌گرایانه است که ایمان‌ساز است (ملکیان، ۱۳۸۵؛ همو، ۱۳۹۶الف، ج ۱، ص ۱۶). در واقع ایمان به خدا، نتیجه خردناپذیری گزاره‌های اثبات وجود الهی است. ملکیان در جمع‌بندی خود بیان می‌کند:

لب این استدلالی بودن، به تعبیر تیلیش به خودفرمان‌فرمایی (autonomy) و دیگرفرمان‌فرمایی (Heteronomy) برمی‌گردد. انسان متعبد، دیگرفرمان‌فرما و دیگرفرمان‌راست؛ یعنی دیگری بر او فرمان می‌راند؛ اما انسان استدلالی، خودفرمان‌فرما و خودفرمان‌راست. ما در استدلالی بودن با خودفرمان‌روایی سروکار داریم. اوتونومی یعنی نوموس و قانون مرا اتو (خودم) تعیین می‌کند. ولی در تعبد، با دیگرفرمان‌فرمایی سروکار داریم (ملکیان، ۱۳۸۴ب، ص ۲۷۵).

همچنین وی در بحث ضرورت داشتن زندگی اصیل و نفی زندگی عاریتی، مفهوم خودآیینی را مطرح می‌نماید. براساس دیدگاه ملکیان، زندگی اصیل یعنی زندگی براساس فهم خودمان نه براساس فهم و عوامل دیگر و اتوریت‌های بالا (ملکیان، ۱۳۸۴ب، ص ۳۵۹). زندگی با صرافت طبع خود نه با مثله کردن خود برای دیگران مثلاً برای محبوبیت نزد دیگران. زندگی اصیل مادر زندگی معنوی می‌باشد و نتیجه آن آرامش، شادی و امیدواری است. به نظر وی در فهم سنتی از دین، صرافت طبع انسان خدشه‌دار می‌شود و زندگی انسان عاریتی می‌گردد (ملکیان، ۱۳۸۴ب، ص ۳۲۹). زندگی اصیل معنایی ندارد جز خودفرمان‌روایی (فناپی، ۱۳۹۳).

وی بر این باور است که نحوه‌ای از زندگی امکان‌پذیر است که انسان بدون سراغ گرفتن از خدا و معاد، بتواند زندگی و زیست اخلاقی و معنوی داشته باشد. شرط آن زندگی، خودآیینی انسان و توجه صرف به چیزی که وجدان انسان امر می‌کند، است. وی می‌گوید:

آن طرز زندگی چنان که همیشه گفته‌ام به نظر من سه مؤلفه و به یک معنا دو مؤلفه دارد... یکی خوبی زندگی و دیگری خوشی زندگی. مرادم از خوبی زندگی، زندگی کردن براساس موازین اخلاقی‌ای است که وجدانمان به ما القا می‌کند و مرادم از خوشی زندگی در پیش گرفتن یک زندگی لذت بخش است؛ یعنی اول حاکمیت اصل وظیفه است و دوم حاکمیت اصل لذت. البته به عقیده من هنگامی که میان آن دو تعارض پیش می‌آید باید خوبی را بر خوشی مقدم دانست (ملکیان، ۱۳۹۱الف، ص ۴).

وی به صراحت بیان می‌دارد:

ترازویمان، درون خود ماست و ترازویمان در دیگران نیست!... معتقدم تا ما از تقلید و تعبد و تلقین‌پذیری و القاپذیری‌رهایی پیدا نکنیم به بلوغ نمی‌رسیم؛ نه فرد ما به بلوغ فردی می‌رسد و نه جامعه‌ی ما به بلوغ جمعی و اجتماعی می‌رسد (ملکیان، ۱۳۹۴، ص ۱۷).

از نظر ملکیان وجود سه ویژگی برای خودفرمانروایی لازم است:

۱. اینکه انسان بداند واقعاً در زندگی به دنبال چیست. این در صورتی محقق می‌شود که انسان بی‌خبر از همرنگی با جامعه، افکار عمومی، القانات، تلقین‌های دیگر افراد، خوشایندها و ناراحتی دیگران، واقعاً خودش در پی آنچه می‌خواهد باشد؛

۲. اینکه انسان فقط براساس آنچه واقعاً می‌خواهد، عمل کند؛

۳. اینکه انسان توجه داشته باشد که آیا جواب‌هایی که به سؤال‌های مختلف می‌دهد واقعاً صحیح است؟ و به جواب‌های غلط، دل خوش نکرده باشد (ملکیان، ۱۳۹۸، ص ۱-۳).

به گفته ملکیان، در ویژگی اول و دوم، انسان از شر دیگران نجات می‌یابد و اجازه تجاوز دیگران به حریم خود را نمی‌دهد. ولی ویژگی سوم انسان را از شر خود و خطاهای خود نجات می‌دهد. به دیگر بیان «در ویژگی‌های اول و دوم انسان می‌خواهد خودش فرمانروا باشد و در ویژگی سوم می‌خواهد بر خودش فرمانروا باشد» (همان). از نظر او، جبرها و اجبار کردن‌ها، وجود نظام پاداش‌ها و کیفرهای اجتماعی و شخصی، درونی شدن معیارهای اجتماعی از راه تربیت و انواع اختلالات روحی و روانی مانند وسواسی بودن، موانع اصلی خودفرمان‌روایی انسان هستند (همان، ص ۱). وی تأکید دارد که داشتن روحیه اخلاقی منوط به تغییر در هستی، وجود و درون ماست. این تغییر به دست نمی‌آید مگر از راه کف نفس، دیگر دوستی و درنهایت خودفرمان‌روایی (ملکیان، ۱۳۹۴، ص ۱۴).

به نظر می‌رسد ملکیان در طرح مفهوم خودآیینی نظریه عقلانیت و معنویت خود همان‌طور که خود نیز اشاراتی دارد، وامدار اندیشمندان قبل می‌باشد. در ادامه ابتدا توجهی به تبار فکری این مفهوم خواهیم داشت و سپس به بررسی و تحلیل آن خواهیم پرداخت.

۲. مفهوم‌شناسی خودآیینی

مفهوم خودآیینی را می‌توان در بیان فیلسوفان عصر روشنگری دید. این مفهوم ایده بنیادین فلسفه اخلاق کانت می‌باشد (نقیب‌زاده، ۱۳۷۴، ص ۳۰۳). کانت، این اصل را اصل‌اعلی‌اخلاق و یگانه اصل کلیه قوانین اخلاقی و تکالیف متناظر با آن معرفی می‌کند. وی در مقابل خودآیینی اراده، تابعیت اراده را مطرح می‌نماید و آن را منشأ کلیه اصول نادرست اخلاقی می‌خواند. از نظر وی تابعیت اراده با اصل الزام و تعهد و اخلاقی بودن اراده مخالف است (کاپلستون، ۱۳۹۱، ج ۶ ص ۳۳۶). وی در این باره می‌گوید:

شگفت‌انگیز نیست اگر می‌بینیم همه کوشش‌هایی که تاکنون برای کشف اصل اخلاقی صورت گرفته، به شکست انجامیده است؛ زیرا جویندگان آن، انسان را برحسب وظیفه وابسته به قانون‌ها دیده‌اند؛ ولی هیچ‌گاه به اندیشه آنان نرسیده است که انسان فقط تابع قانون‌هایی است که ساخته خود اوست گو آنکه عمومی است و او باید فقط طبق اراده‌ای رفتار کند که از آن خود اوست بآنکه طبیعت آن اراده، همگام با مقصود طبیعت ساختن قانون عمومی است (نقیب‌زاده، ۱۳۷۴، ص ۳۰۳).

توضیح مطلب اینکه طبق نظر کانت عملی را می‌توان عمل و فعل اخلاقی محسوب کرد که دو ویژگی داشته باشد. اول اینکه آن فعل، براساس اراده خوب و نیک انجام شده باشد. اراده نیک، اراده‌ای است که برای انجام وظیفه صورت گرفته باشد و توجهی به نتایج عمل نداشته باشد. به نظر کانت «خوب، خوب است نه به دلیل نتیجه یا آثار خود یا شایستگی‌اش برای رسیدن به غایتی مطلوب، بلکه صرفاً به حکم اراده‌ای که موجب آن شده است، خوب دانسته می‌شود، یعنی به‌خودی‌خود خوب است» (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۳-۱۴). به دیگر بیان حسن فعلی نمی‌تواند معیار تشخیص عمل اخلاقی و اراده خیر باشد و خوبی آن باید ذاتی باشد نه خوبی ابزاری. اگر عمل به علت نتایجش خوب محسوب شود، دیگر خوبی آن ذاتی نیست. در نتیجه حسن فاعلی اهمیت مضاعفی در نگاه کانت دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۹). ویژگی دوم مدنظر کانت این است که عمل اخلاقی باید تعمیم‌پذیر و دارای کاربرد عام باشد. در این میان با توجه به وجه مشترک همه انسان‌ها یعنی عقل، باید برای تحقق ویژگی دوم به دنبال قانون عقل باشیم. قانون عقل نیز همان چیزی است که امر مطلق (Categorical imperative) برای انسان تعیین می‌کند. در نظر کانت امر مطلق است که عملی را عیناً و بالذات ضروری اعلام می‌کند و بدون غایتی دیگر، آن را به عنوان اصل عملی ضروری، معتبر می‌کند (کاپلستون، ۱۳۹۱، ج ۶، ص ۳۳۱). به دیگر سخن، امر اخلاقی از نوع امر مطلق یا ضروری است. امری است که ذاتاً خوب می‌باشد نه لغیره. کانت در بیان و توضیح امر مطلق با تأکید بر اینکه یک امر مطلق بیشتر نداریم، صورت‌های مختلفی را که مستلزم یکدیگرند (همان، ص ۳۳۴) تقریر می‌کند. تأثیرپذیری کانت در این تقسیم‌بندی از فیلسوف رواقی، سیسرو و نیز روسو مورد توجه برخی کانت‌پژوهان قرار دارد (محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص ۹۹-۱۰۰). این صورت‌بندی‌ها عبارت‌اند از: ۱. صورت‌بندی قانون کلی؛ ۲. صورت‌بندی قانون طبیعت؛ ۳. صورت‌بندی غایت فی‌نفسه؛ ۴. صورت‌بندی خودمختاری اراده یا خودآیینی؛ ۵. صورت‌بندی کشور غایات (کانت، ۱۳۶۹، ص ۷۴-۹۴).

کانت در صورت‌بندی چهارم خود به بحث خودآیینی توجه دارد. وی در تبیین خودآیینی چنین می‌گوید: «چنان عمل کن که اراده بتواند درعین‌حال، به‌واسطه ماکزیم اراده، خود را واضح قانون عام لحاظ کند» (همان، ص ۷۹-۸۰). رهیافت کانت در این صورت‌بندی می‌تواند ترکیب ایده قانون و ایده غایت فی‌نفسه باشد. کلی بودن قانون اخلاقی از عقلانیت فاعل‌های عقلانی به دست می‌آید و در نتیجه باید محصول اراده خود انسان باشد. به عبارتی باید قانون اخلاقی مبتنی بر اراده موجود عقلانی باشد نه اراده موجودی دیگر. نیز با توجه به نظر کانت مبنی بر

اینکه فاعل عقلانی غایت فی‌نفسه است؛ بنابراین باید واضح قوانین خود باشد و اگر اراده فاعل عقلانی آن را وضع نکرده باشد، شخص در اجرای آنها وسیله‌ای صرف بیشتر نخواهد بود و این با غایت فی‌نفسه بودن آن منافات دارد. رهیافت سوم در منشأ خودآیینی، ذات امر مطلق است. امر مطلق مشروط به میل و تمایل نفسانی نیست. امر مطلق چون امر مطلق است باید انجام شود نه اینکه به خاطر خواستن و میل من. به دیگر بیان، متعین شدن قانون با میل، نوعی دیگرآیینی است و نقض‌کننده مطلق بودن امر. در نتیجه امر مطلق اقتضا می‌کند که انسان خودآیین باشد (محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۶-۱۵۷).

از نظر کانت دیگرآیینی در مقابل خودآیینی است و شامل هر چیز درونی یا بیرونی انسان می‌شود (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴، ص ۸۴). انسان دیگرآیین، انسان اخلاقی نیست؛ زیرا اخلاق را نه به خاطر امر مطلق و اراده فاعل عقلانی خود بلکه به خاطر دیگر چیزها انجام داده است. کانت در بررسی‌های خود اصول اخلاقی دیگرآیینی را به‌طور کامل مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. از نظر کانت اخلاق مبتنی بر لذت‌گرایی، اخلاق مبتنی بر احساس اخلاقی و اخلاق مبتنی بر مفهوم کمال و اراده خداوند همگی دیگر آیین محسوب می‌شوند و فعل اخلاقی نیستند. وی در کتاب *نقد عقل عملی*، این مهم را قانون اساسی و بنیادین عقل عملی محض برمی‌شمارد (کانت، ۱۳۸۹، ص ۵۵-۵۳). اهمیت این مفهوم در نظر کانت را می‌توان در این سخن نقل شده از کانت دید:

انسان از آن جهت که جزئی از عالم محسوس است، همانا به واسطه آن اصل از خود برتر می‌رود و آن اصل او را مربوط به اموری می‌کند که تنها عقل می‌تواند آن را ادراک نماید. آن اصل همانا شخصیت انسان یعنی مختار بودن و استقلال نفس او در مقابل دستگاه طبیعت می‌باشد (فروغی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۶؛ صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴، ص ۸۴).

در سده‌های هجدهم و نوزدهم میلادی مفهوم دیگرفرمان‌فرمایی با مفهوم خودبستگی ارتباط نزدیکی پیدا می‌کند. در مفهوم از خودبستگی، انسان تحت سیطره نیروهای غیرخودی قرار دارد. هگل، فوئرباخ و مارکس در تبیین این مفهوم مباحثی را مطرح نموده‌اند. وجه اشتراک این سه، آن است که هر سه اندیشمند، دین را عامل از خودبستگی انسان می‌دانند و بشر با داشتن دین، خویشتن خویش را بازنمی‌یابد (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۳۲۹). هگل معتقد است که رابطه شهروندی و دولت (جامعه) هویت واقعی افراد را تشکیل می‌دهد. این رابطه در یونان باستان، رابطه‌ای این‌همانی بود و در نتیجه از خودبستگی وجود نداشت؛ اما با زوال یونان، بین این دو گسستی رخ داد که منجر به دست برداشتن از آزادی، فردیت و ذاتیت فرد شد و این همان از خودبستگی است. در عصر روشنگری که به تدریج ذات انسان مرکز یگانه امور و یگانه حقیقت مهم شد، این خودبستگی رو به زوال است (پین، ۱۳۸۲، ص ۱۶۸-۱۶۹).

فوئرباخ نیز معتقد بود آدمی حق‌خواه، محبت‌طلب و خیرطلب است؛ اما از آنجاکه انسان به دلایلی نتوانست آن را تحقق بخشد، این صفات را به موجودی برتر به نام خدا نسبت می‌دهد و اراده خود را تحت تأثیر آن قرار می‌دهد و

در نتیجه دچار دیگرفرمان‌فرمایی و از خودبیگانگی می‌شود. راه‌هایی از این مهم نیز، آن است که علم انسانی، ماهیت انسان را باز یابد و مالک جوهر خویش گردد و به خودآیینی انسان روی بیاورد.

مارکس نیز همچون فوئرباخ، قائل است که دین مانع شکوفایی درونی انسان است و آدمی با قرار دادن خود تحت الوهیت و ایدئولوژی، خود حقیقی‌اش را فراموش نموده است. انسان باید با حذف دین، به درون خود رجوع کند و از دیگر فرمانروایی خارج شود (ریمون، ۱۳۷۷، ص ۱۵۹-۲۴۸).

مفهوم خودآیینی در بین برخی اندیشمندان اگزیستانسیالیست با تأثیر از فیلسوفان قبل مورد توجه قرار گرفته است. با توجه به علاقه‌مندی و تأثیرپذیری ملکیان از این فیلسوفان (ملکیان، ۱۳۹۲) باید به آرای مهم آنان در این زمینه توجه کرد. می‌توان گفت عقلانیت و معنویت اعتقاد عمیقی به خودآیینی اگزیستانسیالیستی دارد (بادامچی، ۱۳۹۴)؛ هرچند ملکیان رویکرد اگزیستانسیالیسم نیچه‌ای - سارتری را مورد نقد قرار می‌دهد (ملکیان، ۱۳۹۴). به گفته ملکیان، سخن اساسی این نوع اگزیستانسیالیسم این است که:

وجودت را به تو داده‌اند و ماهیتت به دست خودت است و هرگونه که می‌خواهی بساز. فقط با صداقت بساز و آن‌گونه که واقعاً از درونت می‌جوشد. به قول سارتر Bad-faith؛ یعنی نفاق و دورویی نداشته باش و هرچه به صرافت طبع و خودانگیختگی خودت است، تحقق بده.

ملکیان معنویت مطرح‌شده توسط خود را نقطه مقابل این سخن می‌داند (ملکیان، ۱۳۹۴). معنویتی که به دنبال تقویت کردن نیمه روشن وجود است. وی می‌گوید:

می‌خواهم با تأکید بر اتونومی (Autonomy)، دیگر فرمان‌برداری یا هترونومی (Heteronimy) را نفی کنم؛ اما این معنا نمی‌دهد که هرچه در من به شکل بالقوه وجود دارد باید شکوفا کنم؛ بلکه باید با عقل و وجدان اخلاقی خود، نطفه بسیاری از این بالقوه‌ها را بخشکانم... از این جهت است که من گفته‌ام اخلاقی بودن یک روحیه سه مؤلفه‌ای است: خودآیینی در برابر دیگرآیینی، دیگری کف نفس یا خویشستن‌داری و سومی دیگر خواهی. کف نفس یک فیلترینگ جدی است در به فعلیت رساندن استعدادها (ملکیان، ۱۳۹۴).

اگزیستانسیالیست‌ها، نسبت انسان با خویش را یکی از دغدغه‌های اصلی خود می‌دانند (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۸). یکی از مهم‌ترین این اندیشمندان که مورد توجه ویژه ملکیان نیز قرار دارد، هاییدگر است. به نظر وی، معمولاً انسان‌ها براساس صرافت طبع خود و خصوصیات درونی خود عمل نمی‌کنند، بلکه برخلاف اقتضات درونی خویش و با ملاحظه سلیقه، جایگاه اجتماعی و معیارهای دیگری رفتار می‌کنند. صرافت طبع انسان اقتضایی دارد و عمل انسان‌ها اقتضایی دیگر. حالت میان‌مایگی و یا از خودبیگانگی چنین حالتی است که انسان از اصالت خود دور شود و با صرافت طبع عمل نکند (همان، ص ۲۱۴). هاییدگر ضمن انتقاد از زندگی عاریتی انسان‌ها، بر مفهوم سقوط یا تنزل وجود خاص انسان (دازاین) تأکید دارد و علت آن را غربت یا بیگانگی از خود می‌داند. در نظر او، وراجی و یاه‌گویی، سرک کشیدن، بوالفضولی، سردرگمی و گیجی نشانه زندگی عاریتی و غیر اصیل انسان است (هاییدگر، ۱۳۸۴، ص ۱۴۷-۱۶۹). زندگی عاریتی و بدون خودآیینی هرچند آرامشی موقتی را برای انسان به وجود می‌آورد اما

هرگز آرامشی خالص نمی‌باشد و همراه با دل‌شوره، دلهره و اضطراب است (گرامی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۹). همچنین تیلیش که خود از مسیحیان طرفدار مکتب اگزیستانسیالیسم می‌باشد، مفهوم ازخودبیگانگی و سقوط مدنظر هایدگر را با مفهوم گناه اولیه انسان مرتبط می‌داند و بیگانگی را خصیصه تقدیر عام بشری معرفی می‌کند (تیلیش، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۳-۸۴). در ادامه به نقد و بررسی این مفهوم می‌پردازیم.

۳. نقد و بررسی خودآیینی

۳-۱. اومانستی بودن خودآیینی و تلازم با سوپژکتیویسم معرفتی

هم مفهوم خودآیینی کانتی و هم مفهوم ازخودبیگانگی و خودآیینی اگزیستانسیالیستی که مبنای فکری ملکیان را شکل می‌دهند، از درون مایه‌ها و امتداد اومانیسم هستند. خودمختاری و تفکر خودآیینی، از پیامدهای مبنای غلط و خدشه‌پذیر اومانیسم هستند. اومانیسم از قرن ۱۴ تا پایان قرن ۱۹، در پنج معنا به کار رفته است:

۱. برنامه‌ای آموزشی بر پایه نویسندگان کلاسیک و با مطالعه دستور زبان، تاریخ، شعر و فلسفه اخلاق؛

۲. پایبندی خاص به علایق و محوریت افراد بشری؛

۳. اعتقاد به عقل و خودمختاری انسان؛

۴. اعتقاد به روش علمی و شک‌گرایی به عنوان ابزارهای کشف حقیقت؛

۵. اعتقاد به جست‌وجوی مبنای اخلاق و جامعه در خودمختاری و تساوی اخلاقی (حمیدیه، ۱۳۹۱،

ص ۱۱۵-۱۱۷).

اومانیسم رنسانس را می‌توان حاصل جنبش ادبی و فرهنگی اروپای غربی دانست. اومانیست‌های این دوره روح آزادی را روحی می‌دانند که انسان آن را در قرون وسطی از دست داد. نهادهای کلیسا، امپراطوری و... نهادهایی بودند که خودمختاری و روح آزادی انسان را گرفته بودند. لبّ سخن اومانیسم دوره رنسانس این بود که انسان باید هویت خود را در خود به عنوان یک فرد یگانه و مختار بیابد که برای هر چیزی می‌تواند تصمیم‌گیری کند (خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۲۸۵). این محوریت در ادوار بعدی اومانیسم نیز دیده می‌شود. اومانیست‌های روشنگری در قرن ۱۷ و ۱۸ میلادی معتقد بودند که دغدغه اصلی بشریت، کشف اراده الهی نیست بلکه شکل دادن زندگی براساس عقل خود است. اومانیسم مدرن نیز پس از اومانیسم روشنگری با چهار روایت اومانیسم مارکسیستی، اومانیسم پراگماتیسمی، اومانیسم اگزیستانسیالیسمی و اومانیسم هایدگری خود را نشان داد. در تمام سیر تطور اومانیسم، اهمیت بی‌بدیل انسان و توانایی‌های او، محور انسان‌مداری بوده است (حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵-۱۱۷). یکی از نویسندگان در تعریف اومانیسم چنین می‌گوید:

اومانیسم، هر نظامی را شامل می‌شود که اهمیت بسیاری برای علایق و امکانات انسانی قائل است. این اهمیت

بسیار، رفته‌رفته، شکل انحصاری به خود گرفته و اکنون اومانیسم در افواه، از رد باور به یک خدای در همه‌جا

حاضر و ناظر حکایت دارد (البوت، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴).

به نحوی می‌توان اومانیسیم را در ترجمه‌ای دقیق‌تر از انسان‌مداری، «انسان‌خدایی» دانست. در حقیقت این انسان است که معیار فهم و شناخت قرار می‌گیرد و این انسان است که خوب، بد، وظیفه، باید و نباید را مشخص می‌کند.

آنچه درباره کانت بیان شد، نشان می‌دهد که وی محور و موضوع و ملاک تفکر خود را انسان قرار داد و نتیجه من استعلایی کانت، میزان و ملاک بودن آن در تفکر و اخلاق شد. «من» چنان استعلایی دارد که می‌تواند تمامی اتوریته‌های دیگر که بر انسان تحمیل شده‌اند را کنار گذارد و خود را از درون خود بیابد. این من استعلایی انسان است که توان تشخیص خوب، بد، باید و نباید خود را دارد: «انسان برای سروسامان دادن کار خویش... به هیچ‌وجه نیازمند دین نیست؛ بلکه قوه عملی عقل ناب برایش کافی است» (کانت، ۱۳۸۰، ص ۴۰).

در اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی نیز انسان‌خدایی دیده می‌شود. فیلسوفان این رویکرد در شیوه فلسفه‌ورزی خود، انسان را موضوع بحث‌های خود قرار می‌دهند و با نفی فلسفه‌های پیشین خود جایگاه خاصی را برای انسان مدنظر دارند. انسان در نظر آنها، هم سوژه محض (subjectivity) است و هم عامل (agent) شناسا است (مک‌کواری، ۱۳۷۷، ص ۲۱-۲۲) و به علت آنکه در نظر این فیلسوفان، وجود، مقدم بر جوهر است، هیچ امر عینی و ثابتی به عنوان طبیعت بشر وجود ندارد. در واقع چیزی وجود ندارد جز اینکه انسان چه می‌کند و چگونه انتخاب می‌کند. در نتیجه اومانیسیم اگزیستانسیالیستی، خودمختاری زیادی را برای انسان در نظر دارد (حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹). هایدگر نیز با تفاوتی، نوعی دیگر از اومانیسیم را ارائه می‌دهد. به نظر وی هرچند انسان خداوندگار موجودات نیست، اما شبان هستی است (الیوت، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵).

اشکال مبنایی اومانیسیم الحادی (انسان‌خدایی) در تشخیص اشتباه جایگاه انسان در هستی و معرفت است. از منظر عقل، انسان موجودی مستقل و بی‌نیاز از علت خود نیست. چه اینکه انسان موجود ممکن است و تمامی ممکنات نیازمند علت برای حدوث و عدمشان هستند. نیز تمامی معلول‌ها در حدوث و بقا خود نیازمند علت خود هستند. بنابراین نیازمندی انسان به علت هستی‌بخش خود، هم در حدوث و آفرینش اوست و هم در بقا و ادامه حیات او. معلول به نسبت علت خود، عین‌الربط است؛ عین نیازمندی و حاجت به علت خود است. انسان نیز عین‌الربط به خداوند متعال است. بدین معنا که نیازمندی دائمی در اصل وجود خود و بقا آن به خداوند دارد. معنای عین‌الربط بودن دقیقاً آن است که هستی، همان نیاز و ارتباط است نه ذات و چیزی که نیازمند و مرتبط باشد (طباطبائی، ۱۴۱۴ق - ب، ص ۱۸-۱۹).

نیز از منظر معارف و حیانی اسلام، حاکمیت حقیقی، منحصر در خداوند است؛ چه اینکه او مالک و خالق هستی و مدبر آن می‌باشد و انسان در فقر مطلق و نیازمندی کامل به خداوند متعال قرار دارد: «یا ایها الناس، انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید» (فاطر: ۱۵)؛ اما در عین حال شأنی بالا به انسان اعطا شده است. قرآن کریم جایگاه وجودی انسان را خلیفه و جانشین خداوند در زمین معرفی می‌نماید: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ

خَلِيفَةَ» (بقره: ۳۰): خلافت انسان از خداوند به معنای شأنیت جانشینی کامل انسان از خداوند است (ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵-۱۹۸).

همچنین با توجه به آنچه در نظریه عقلانیت و معنویت بیان شده است، خودآیینی و زندگی براساس فهم خود و نه براساس عوامل بیرون از خود، ملازمه آشکار و واضحی با سوژکتیویسم (Subjectivism) معرفتی دارد. سوژکتیویسم به معنای خودبنیادی انسان یا محوریت انسان در هستی تعریف می‌شود. ابعاد و پیامدهای مختلف سوژکتیویسم یا اومانیسیم شامل ابعاد هستی‌شناختی، وظیفه‌شناختی و... است. یکی از ابعاد آن بعد معرفت‌شناختی است. معرفت‌شناختی سوژکتیویسم به این معناست که تنها از طریق فهم و عقل انسان، تبیین و تفسیر و فهم انجام شود و درک عقلانی انسان تنها مرجع فهم کل هستی است. براساس آنچه ملکیان از خودآیینی بیان می‌کند، واقعیت فی‌نفسه‌ای نباید مدنظر باشد و «ما ترازویمان، درون خود ماست و ترازویمان در دیگران نیست» (ملکیان، ۱۳۹۴). در نتیجه معیاری برای حقانیت و سنجش وجود ندارد. ملکیان اذعان دارد که خودآیینی مساوی با استدلالی بودن در نظر فرد و فهم شخصی او است و نیز ملاک و ترازوی درستی یا نادرستی آن هم، همان فهم و دریافت شخص می‌باشد. بنابراین معیار حقانیت و ارزشمندی دریافت‌ها، انگاره‌های شخصی انسان معنوی هستند نه حقیقت ثابت فی‌نفسه. مهم برای انسان معنوی این است که چه چیزی و به چه مقدار به چشم و فهم او آمده است و در نتیجه انگاره‌های فرد انسانی مورد تأکید است. این همان سوژکتیویسم معرفتی است. این موضوع نتیجه‌ای ندارد جز نسبیت معرفت‌شناختی و درنهایت تباهی واقعیت سلوک معنوی. در نتیجه این توصیه در مسیر معنوی دو راه متناقض و متضاد نیز می‌تواند معنویت محسوب شود و نسبیت کاملی در سلوک معنوی حاکم باشد. هیچ ملاکی برای فهم معنویت درست و غلط وجود نخواهد داشت و هرکسی با هر میزان فهم و درکی، معنوی محسوب خواهد شد. هرچند که ملکیان در نظریه خود، عملاً این نسبیت و لوازم آن را پذیرفته است و در نتیجه بیان می‌کند که معنویت با هر دین و آیینی قابل جمع است (ملکیان، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۶) و به فرایند بودن (نه فرآورده بودن) آن تکیه دارد (ملکیان، ۱۳۸۱ ب، ص ۱۴-۱۵)؛ اما جالب توجه آن است که ملکیان خود نسبیت معرفت‌شناختی را نفی می‌نماید و آن را غلط می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۷۴).

۳-۲. خودآیینی، نتیجه تفکر مونیستی

یکی دیگر از مبانی نظری خودآیینی معنویت‌گرایان در نوع نگاه مونیستی آنان به جهان است. وحدت بنیادین یا ذاتی وجود، بیان می‌کند که تنها یک سنخ وجود در عالم موجود است (موحدیان عطار، ۱۳۸۸، ص ۱۲۸-۱۲۹). ایده مرکزی آن نوعی هستی‌شناسی یگانه‌گرا و منکر دوتالیسم و پلورالیسم وجودی است که به شکل اتحاد خدای متعالی با خدای درون معنا می‌شود. مدرنیته با پیام مرکزی خود یعنی اومانیسیم و انسان‌خدایی، زمینه اوج این تفکر است. در معنویت‌گرایی جدید نیز این تفکر جاری و ساری می‌باشد. انسان هرچند جزئی از کل یکپارچه است، اما

اراده و افعال انسان است که نقش تعیین‌کننده‌ای در هستی، سرنوشت و آینده دارد. با توجه به اینکه جهان، یک وجود یکپارچه است و در نتیجه الوهیت در تمام آن منتشر است، انسان به عنوان نزدیک‌ترین دریاچه به شعور هستی، دارای نزدیک‌ترین و به‌نوعی کامل‌ترین الوهیت است. به دیگر بیان، انسان خود منبع الوهیت می‌باشد. بالطبع دیگر خدا نیست که منبع و ملاک ارزش شناخته شود، بلکه انسان است که با ذهن خلاق و درون‌بین خود، ارزش‌ساز است (شاکر‌نژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۲۸).

ملکیان نیز در نظریه خود به‌صراحت به این مطلب اشاره دارد. وی از خود الوهیتی انسان معنوی موردنظر خود چنین می‌گوید:

در معنویت باید با گذشتن از این سه عقبه (بدن، ذهن، نفس) به خدایی خود پی ببریم. سیر و سلوک معنوی روشی است که پس از طی عملی و التزام عملی به آن، انسان ناآگاه، از خدایی خودش آگاه می‌شود! انسان ناآگاه از وحدت و یگانگی با انسان‌ها به یگانگی‌اش با سایرین آگاه می‌شود... انسان معنوی می‌گوید من همه آموزه‌های نظری و دستورالعمل عملی را در پیش می‌گیرم تا خدا بودن خود را کشف کنم. می‌خواهم بفهمم که من خدا بوده‌ام (ملکیان، ۱۳۹۵، ص ۶).

اشکال اساسی این مبنا و لوازم آن مانند خودآیینی آن است که هرچند همه‌خدایی و خود الوهیتی انسان یک مفهوم عامه‌پسند می‌باشد، اما این تفکر در واقع بهره‌گیری از خداوند به عنوان یک ابزار کمکی برای توجیه رفتار انسان است. در این تفکر، عملاً خدا به معنای گشودگی ذهن، زندگی خوب و لذت‌بخش، عشق‌ورزی می‌باشد و زمینه‌ای برای توجیه تمامی اشتباهات انسان. این تفکر در واقع نوعی نگاه دئیستی به خدا دارد؛ خدا همیشه هست اما توجه و فرمان‌برداری از او لازم نیست (شاکر‌نژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۴۷-۲۴۸). نیز این تفکر در تقابل با نیازمندی دائمی موجود غیرمستقل به موجود مستقل است. انسان، موجودی غیرمستقل است که هم در حدوث و هم در بقا خود به موجود مستقل نیازمند است و در سلسله مراتب تشکیکی وجود، هیچ‌گاه جایگاه و مرتبه الوهیت پیدا نمی‌کند و در نتیجه انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند خودالوهیت باشد (طباطبائی، ۱۴۱۴ق - ب، ص ۲۸-۳۲).

دو مورد فوق، اشکالات مبنايي خودآیینی محسوب می‌شوند. اشکالات دیگر و تناقضات درونی این مبحث در ادامه ذکر می‌شود.

۳-۳. امکان صرافت طبع و رابطه آن با زندگی اصیل

بنابر آنچه گذشت، خودآیینی در نظر ملکیان مساوق و مساوی با زندگی اصیل، زندگی براساس فهم خود و با صرافت طبع است. نکته مهم آن است که آیا اساساً امکان صرافت طبع و زندگی براساس فهم شخصی خود، آن‌هم جدای از القانات و تلقینات اجتماعی وجود دارد؟ به دیگر بیان «خود» تنها وجود ندارد بلکه همیشه «خود» در ضمن اجتماع وجود دارد. انسان به علت طبع اجتماعی و رشد در محیط اجتماعی، خود مستقل و تنها ندارد تا بتوان از فهم صرف خود صحبت نمود. در واقع زندگی براساس صرافت طبع و بدون تحت تأثیر قرار گرفتن از

عوامل دیگر و زندگی خودآیین پیش‌فرضی را مدنظر دارد که آن پیش‌فرض امکان وقوع ندارد. گویا در این نظریه می‌توان طبع و فهم خود را چیزی مستقل از جامعه و دیگران دانست. طبعی و فهمی وجود دارد که دست جامعه و عوامل دیگر از آن جداست و دخل و تصرفی در آن ندارند و سپس توصیه می‌گردد که بنا بر صرافت طبع خود و فهم خود عمل کن؛ خودآیین باش. حال آنکه این خلاف واقعیت موجود است. آن چیزی که به عنوان «من» و «خود» در انسان‌ها مطرح می‌شود، حاصل انباشت ویژگی‌های شخصی و القائات جامعه در قالب خانواده، محیط زندگی، حوادث تاریخی و مسائل اجتماعی است. برای مثال اگر طبع و فهم شما می‌گوید که به رشته‌های فنی علاقه‌مند هستید، این علاقه‌مندی چیزی جدا از روحیات ویژه شما نیست. روحیات ویژه انسان نیز حاصل تعین‌ها یا تعیین‌های اجتماعی و برخی صفات خاص شخصی فرد انسانی است. آیا در جامعه‌ای که اصلاً رشته‌های فنی مورد توجه و یا نیاز نباشند، طبع و فهم انسان نیز به سمت آن می‌رود؟ به‌طور خلاصه می‌توان گفت «من» و فهم من، بی‌ارتباط محض از اجتماع و عوامل مؤثر دیگر نیست و نمی‌تواند باشد، بلکه فهم من مزوج و آمیخته، متأثر از محیط و فهم دیگران و مؤثر بر آنهاست.

گفتنی است که این اشکال توسط ملکیان در بحث‌های تاریخ فلسفه غرب در موضوع وجوه اشتراک اگزیستانسیالیست‌ها مطرح شده است. جای تعجب است که محقق محترم در جای‌جای نظریه عقلانیت و معنویت، اشکال خود را فراموش کرده و دائماً بر خودآیینی و تکیه صرف بر فهم شخصی خود برای زندگی اصیل معنوی تأکید دارد (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۷۵-۷۳).

۳-۴. نقض خودآیینی با خودآیینی

همچنین این اشکال وجود دارد که اگر انسانی بیان داشت که صرافت طبعش، او را به هم‌رنگی با جماعت فراخوانده است، چه دلیلی بر غلط بودن یا درست بودن آن می‌توان ارائه داد. در حقیقت هیچ استدلالی بر اینکه فهم شخصی باید لزوماً تصمیم منحصر به فرد ویژه شخص بگیرد، وجود ندارد و زندگی اصیل براساس فهم بسیاری از انسان‌ها، همان تحت القائات دیگران بودن است. هم‌رنگی با جماعت و دیگر فرمان‌فرمایی، می‌تواند یکی از نتایج فهم شخصی و عمل براساس صرافت طبع باشد؛ بدین معنا که فرد خودآیین با ملاک قرار دادن فهم خود، به این نتیجه برسد که اتفاقاً دیگرآیینی و زندگی براساس خوشایندهای اجتماعی، او را موفق‌تر و معنوی‌تر می‌کند. در اینجا خودآیینی به نقض خودآیینی می‌انجامد و نتیجه آن برعکس مطلوب مفروض در تصویر ارائه شده از انسان معنوی است. مطلوب تصور شده انسان معنوی خودآیین، زندگی اصیل براساس فهم و صرافت طبع و وفاداری به خود است نه فهم براساس القائات دیگران و براساس خوشایند عوامل بیرون از خود؛ حال آنکه فرد با فهم شخصی خود به نتیجه رسیده است که معنوی نخواهد شد، مگر با ترک خودآیینی و عمل براساس فهم و عوامل بیرون از خود (همان، ص ۷۳).

البته ممکن است گفته شود که بالاخره فرد از طریق خودآیینی به این نتیجه رسیده است و در هر حال خودآیین بوده است. در فرض این سخن، صاحب نظریه باید قبول نماید که پس صرفاً خودآیینی، ارزش، ملاک و نشانه معنوی بودن و اصالت زندگی معنوی نمی‌باشد؛ زیرا طبق توضیح بالا، انسان‌هایی معنوی می‌توان داشت که اتفاقاً خودآیین نیستند و براساس خوشایند دیگران زندگی می‌کنند، اما معنوی هستند؛ بنابراین وجهی برای تأکید زیاد و دائمی بر خودآیینی وجود ندارد و درنهایت انسان معنوی می‌تواند خودآیین یا دیگرآیین باشد که البته مورد قبول صاحب نظریه نیست.

۳-۵. تنافی با آرامش و نفی رنج

نظریه عقلانیت و معنویت، ادعا دارد که به دنبال کسب رضایت باطن، آرامش و کم نمودن رنج و درد بشر می‌باشد. اساساً هدف انسان معنوی کسب آرامش و رهایی از رنج می‌باشد (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۲۷۶). حال آنکه خودآیینی موردنظر ملکیان، انسان معنوی را به این نتیجه نمی‌رساند و هیچ‌گاه سالک راه معنویت نمی‌تواند به راه رفته خود، اطمینان، آرامش خاطر و رضایت باطنی داشته باشد. انسان خودآیین که با تکیه صرف بر فهم شخصی خود و صرافت طبع خود عمل می‌کند، دائماً دچار اضطراب شکست انگاره خود و بیمناک از تبعات عینی و اجتماعی فهم شخصی خود است. دلیل این عدم آرامش، نسبی انگاشتن این راه و نداشتن شاخصی برای سنجش صحت و سقم آن است. طبق آنچه گذشت، می‌توان دو انسان معنوی را پیدا نمود که دو فهم کاملاً متناقض براساس فهم خود داشته باشند. در عین حال با توجه به ارتکازی و بدیهی بودن عدم اجتماع نقیضین، انسان معنوی دائماً اضطراب این را دارد که چه بسا آنچه او خودآیینانه فهم نموده است، مطابق با واقع معنویت نباشد و راه معنویت مسیر دیگری داشته باشد. به عبارتی نسبت معنویت، آرامش و رضایت باطن انسان معنوی و سلوک معنوی را خدشه‌دار می‌کند. انسان معنوی هیچ اطمینانی نمی‌تواند به راه خود داشته باشد؛ زیرا هرچند طی مسیر معنوی براساس فهم خود نموده است، اما دلیلی بر معنویت‌زا و آرامش آفرین بودن سلوک خود ندارد جز فهم شخصی و متزلزل خود؛ در نتیجه دائماً احتمال اشتباه و اضطراب همراه اوست. این نتیجه با آنچه مدنظر رویکرد معنویت ملکیان است، یعنی با آرامش، رضایت باطن و کم نمودن رنج، تنافی دارد (غفاری قره‌باغ، ۱۳۹۷، ص ۲۱۷).

۳-۶. تناقض با اعتبار فهم عمومی

در نظریه عقلانیت و معنویت، تأکید فراوانی بر خودآیینی و داشتن زندگی اصیل براساس صرافت طبع و بدون توجه به خوشایند یا ناراحتی دیگران شده است. اساس خودآیینی، تأکید و اصرار بر فهم شخصی است. فهمی که منوط و وابسته با خود شخص است نه متأثر از عوامل بیرونی و القائات دیگری و با تبعیت از مُد روز. نکته قابل توجه آن است که ملکیان در نظرات دیگر خود، «فهم عرفی (عمومی)» را معتبر می‌داند و انسان مدرن را در برخی مواقع

تسلیم آن می‌داند که البته هیچ خدشه‌ای به مدرن بودن او نمی‌زند. وی در زمینه ارزش معرفتی قوای ادراکی انسان، فهم عرفی را دلیل تسلیم انسان معنوی به حس و عقل می‌داند:

ممکن است بگویید که ما در باب منبع شناخت بودن حس هم دلیل نداریم، در باب منبع شناخت بودن عقل به معنای نیروی استدلال‌گر هم دلیل نداریم. پاسخ ما این است که بلی، بالمآل برای اینها دلیل نداریم، ولی معارض هم نداریم. فهم عرفی ما به این منابع تسلیم شده است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۲۸۱).

با توجه به اینکه مهم‌ترین نشانه و معیار مدرن بودن عقل‌گرایی و تابع استدلال بودن می‌باشد، می‌توان گفت فهم عمومی نیز جزئی از استدلال‌پذیری است. با این حال دلیل اصرار زیاد نظریه عقلانیت و معنویت بر خودآیینی و فهم شخصی چه می‌تواند باشد؟ در واقع نظریه مورد بحث، شرط اصالت زندگی را خودآیینی می‌داند و در این مقام به نفی تعبد و اتوریته‌ها می‌پردازد؛ اما در بیانی دیگر فهم عرفی را که قطعاً خودآیینی نیست، مورد پذیرش قرار می‌دهد. بنابراین این تناقض درونی در دیدگاه ملکیان وجود دارد که در نهایت فهم شخصی معتبر است یا فهم عرفی؟ و اگر فهم عرفی هم دارای شأن اعتباربخشی است، پس چرا تأکید صرف بر خودآیینی و فهم شخصی می‌شود؟

۳-۷. عدم تلازم تعبد با استدلال‌ناپذیری

نکته دیگری که در بحث خودآیینی ملکیان دیده می‌شود، تأکید وی بر تلازم تعبد دینی با دیگرفرمان‌فرمایی است. وی اصرار دارد که تعبد به وحی و دین را منافی با خودآیینی معرفی نماید. وی در این زمینه روح معنویت را استدلال‌گرایی و تعبدگرایی معرفی می‌نماید و روح دین‌داری را تعبد. شرط اول و مهم معنویت مورد نظر نظریه عقلانیت و معنویت، جدا شدن از تعبد و کنار زدن آن است (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۲۷۵). انسان معنوی دارای زندگی اصیل هیچ‌گاه متعبد به دین خاصی نمی‌تواند باشد و دائماً باید خودآیین و خودفرمان‌روا زندگی کند. اشکال مهم این نظر آن است که تعبد مدلل به دلیل عقلی، هیچ منافاتی با خودآیینی مورد نظر ملکیان ندارد. تعبدی که دارای پشتوانه عقلی و استدلال منطقی باشد، تعبدی کورکورانه و صرفاً براساس نظر و فهم دیگران نیست بلکه همان استدلال‌پذیری و تسلیم شدن در برابر دلیل است. عقلانیت رجوع به متخصصین نیز همین دلیل عقلی و روش عقلایی است. فرد با فهم خود به نتیجه رسیده است که متخصصین بهتر از او، کاری را می‌دانند و انجام می‌دهند و در نتیجه به آنها مراجعه می‌کند. در تعبد دینی نیز همین منشأ عقلانی وجود دارد. اگر فرد دیندار با دلیل عقلی به این نتیجه رسید که خداوند حکیم و عالمی وجود دارد که هیچ ظلمی در حق بندگان خود نمی‌کند و به او مراجعه کند، طبعاً با پشتوانه عقلی خود به خداوند روی آورده است. بنابراین این‌طور نیست که هر تعبدی به معنای دیگرفرمان‌فرمایی و خروج از خودآیینی باشد. وجود دلیل و استدلال عقلی و منطقی در پس بسیاری از تعبدها می‌تواند مصحح آن تعبد باشد و تعبد نوعی استدلال‌پذیری باشد (غفاری قره‌باغ، ۱۳۹۷، ص ۱۵۷-۱۷۰؛ محمدی، ۱۳۹۰).

نکته دیگر این قسمت آن است که اساساً تمام ملاک دینداری، تعبد نیست؛ بلکه ملاک دینداری تسلیم بودن در مقابل خداوند متعال است (طباطبائی، ۱۴۱۴ ق - الف، ج ۳، ص ۱۲۰). چه بسا انسانی که از سر تعبد هم آموزه‌های دین را قبول کند، اما به علت عدم تسلیم در برابر آن دیندار محسوب نشود. بنابراین قوام دینداری چنانچه ملکیان بیان می‌دارد، به تعبد محض نمی‌باشد، بلکه انسان با تسلیم در برابر امر الهی، متصف به دینداری یا عدم دینداری می‌شود (صادقی، ۱۳۸۹). به هر روی، خودآیینی به معنای استدلال‌پذیری، تنافی با تعبد مدلل ندارد.

۳-۸. بت‌پرستی

ملکیان توصیه اکید بر استدلال‌پذیری و رهایی از بت‌های درونی و بیرونی دارد (ملکیان، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۴۱-۳۴۳). با توجه به نظر وی مبنی بر اینکه آنچه مطلق شود، به‌نوعی بت شده است (هاکسلی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳-۱۶۰)، خودآیینی مورد توصیه ایشان، چیزی جز خودبستگی و خودبسندگی خرد بشری برای کشف و پیمودن راه سعادت نیست و درنهایت همان بت‌پرستی مذموم است (صادقی، ۱۳۸۹). با چه دلیل و منطقی می‌توان گفت آنچه فهم شخصی انسان است، همان یگانه راه سعادت شخص انسانی است؟ و اگر یگانه راه سعادت نیست و احتمال خطا دارد، با چه حجتی می‌توان به انجام و عمل طبق آن مبادرت ورزید؟ تنها در نگاهی کارکردگرایانه و عدم توجه به واقعیت‌های ثابت عالم می‌توان حجیت فهم شخصی را تأکید کرد. درواقع خودآیینی ملکیان، مطلق‌انگاری خود است و صرفاً با رویکرد کارکردگرایی قابل توجیه می‌باشد. این اشکال در هنگام مواجهه انسان با محدودیت‌های عقل انسانی در مورد تشخیص مصالح و مفاصل واقعی خود و محدودیت تجربه و علم انسان در مواجهه با ماورای عالم دنیا و ماده، اهمیت مضاعفی می‌یابد. تأکید ملکیان بر خودآیینی در واقع تأکید بر بت درونی با عنوان فهم شخصی است.

نتیجه‌گیری

این تحقیق به دنبال نقد و بررسی مؤلفه خودآیینی نظریه معنویت‌گرای عقلانیت و معنویت است. ملکیان، خودآیینی را به معنای استدلال‌گرایی و تبعیت از دلیل و استدلال معنا می‌کند. انسان معنوی موردنظر ملکیان، زندگی اصیل دارد. در زندگی اصیل، فهم خود شخص مهم است و وفاداری به خود مورد تأکید می‌باشد. انسان معنوی در زندگی اصیل خود نه برای خوشایند دیگران و براساس القائات و تلقین‌های آنها بلکه براساس صرافت طبع و خواست درونی خود زندگی می‌کند. بررسی تبار نظری این مفهوم نشان می‌دهد که در عصر روشنگری توسط کانت، مورد توجه ویژه بوده است. پس از آن این مفهوم با بحث‌های ازخودبیگانگی و هویت داشتن همراه شده است. در حقیقت ملکیان در این زمینه وامدار فیلسوفان قبل از

خود است و در مواردی، به این موضوع اشاره نموده است. آنچه در این میان قابل توجه است، تأثیر مبنای فکری اومانیستی در طرح این مفهوم است. انسان‌خدایی، جایگاه فهم واقعیت و تشخیص تکلیف و وظیفه را به انسان می‌دهد. محوریت صرف انسان و نفی هرگونه اتوریته از انسان، مورد تأکید غالب اومانیست‌ها می‌باشد. تأثیرپذیری بحث خودآیینی از نوع نگاه مونئیستی به جهان، خدا و انسان نیز از دیگر مبانی نظری این مفهوم می‌باشد. در تفکر مونئیستی به نوعی وحدت ذاتی خدا، جهان و انسان می‌رسیم که عملاً انسان دارای صبغه‌هایی از الوهیت می‌گردد. یگانگی ذات انسان با خدا و جهان و نزدیک‌تر بودن انسان به منبع و اولی بودن ذات انسانی برای تشخیص مصالح و مفاسد خود، خودمختاری و خودآیینی حداکثری را به انسان می‌دهد. همچنین در نقد خودآیینی می‌توان به چند نکته دیگر توجه کرد. بحث امکان وقوعی صرافت طبع، آن هم جدای از القائات بیرونی، نقض خودآیینی با خودآیینی و تلازم آن با سوژکتیویسم معرفتی از دیگر اشکالات این موضوع است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابک، حمیدرضا، ۱۳۸۳، «جستارهایی در نظریه معنویت»، راهبرد، ش ۳۳، ص ۲۵۸-۲۸۳.
- استیس، والتر ترنس، ۱۳۸۱، *دین و تگرش نوین*، ترجمه احمدرضا جلیلی، تهران، حکمت.
- الیوت، گریگوری، ۱۳۸۲، «اومانیزم»، در: بین مایکل، *فرهنگ اندیشه انتقادی، از روشنگری تا پسامدرنیته*، ترجمه پیام یزدان‌جو، تهران، مرکز.
- بادامچی، میثم، ۱۳۹۴، «بازاندیشی در نظریه عقلانیت و معنویت مصطفی ملکیان»، *اندیشه اصلاح*، سال اول، ش ۴، ص ۱۸-۲۱.
- باومر، فرانکلین لوفان، ۱۳۸۵، *جریان‌های اصلی اندیشه غربی*، ترجمه کامبیز گوئن، تهران، حکمت.
- بین، مایکل، ۱۳۸۲، *فرهنگ اندیشه انتقادی، از روشنگری تا پسامدرنیته*، ترجمه پیام یزدان‌جو، تهران، مرکز.
- تیلیش، یل، ۱۳۸۱، *الهیات سیستماتیک*، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت.
- جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *تفسیر انسان به انسان*، قم، اسراء.
- حمیدیه، بهزاد، ۱۳۹۱، *معنویت در سبب مصرف*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین و همکاران، ۱۳۹۲، *انسان‌شناسی اسلامی*، قم، معارف.
- ریمون، آرون، ۱۳۷۷، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی.
- شاکرنژاد، احمد، ۱۳۹۷، *معنویت‌گرایی جدید، مؤلفه‌های مفهومی، لوازم اعتقادی و نشانه‌های گفتمانی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صادقی، هادی، ۱۳۸۹، «اندیشه شناخت ملکیان»، *معرفت کلامی*، سال اول، ش ۳، ص ۵-۳۴.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر، ۱۳۸۴، *جایگاه انسان در اندیشه کانت*، تهران، ققنوس.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۴ق - الف، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۴ق - ب، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- غفاری قره‌باغ، سیداحمد، ۱۳۹۷، *معنویت و دین، بررسی ادله ناسازگارگرایان*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فرج‌نژاد، محمدحسین، ۱۳۹۰، «معنویت عصر نوین، راهی برای کنترل بیداری اسلامی جهانی»، *فرهنگ پویا*، ش ۲۱، ص ۸۱-۹۳.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۸۷، *سیر حکمت در اروپا*، تصحیح امیرجلال‌الدین اعلم، تهران، نیلوفر.
- فناهی، ابوالقاسم، ۱۳۹۳، «معنویت از نگاه قرآن»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۲، ص ۹-۱۳.
- کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۹۱، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۳۸۰، *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار.
- _____، ۱۳۸۹، *نقد عقل عملی*، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، نورالثقلین و سوفیا.
- گرامی، غلامحسین، ۱۳۸۹، *انسان در اسلام*، قم، معارف.
- گربوانی، مسلم، ۱۳۹۷، *عرفان‌واره‌ها*، تهران، دانش و اندیشه معاصر.
- محمدرضایی، محمد، ۱۳۶۹، *تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- محمدی، عبدالله، ۱۳۹۰، «نقد نظریه تباین دین و معنویت»، *معرفت کلامی*، سال دوم، ش ۳، ص ۱۱۴-۱۳۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مک‌کواری، جان، ۱۳۷۷، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.

- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۷، *تاریخ فلسفه غرب*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____، ۱۳۸۱ الف، *راهی به راهی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۸۱ ب، «دین، عقلانیت و معنویت»، *آبان*، ش ۱۴۴، ص ۱۰-۱۷.
- _____، ۱۳۸۴ الف، *بحران معنویت، مؤلفه‌های زندگی معنوی*، تهیه و تنظیم شراره سامعی و حسین جلیلی، تهران، هیئت تحریریه سایت صদانت.
- _____ و همکاران، ۱۳۸۴ ب، *سنت و سکولاریسم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، ۱۳۸۵، «سازگاری معنویت و مدرنیته»، *روزنامه تسرُق*، ش ۸۳۵، ص ۹۸.
- _____، ۱۳۸۶، *مشتاقی و مهجوری، گفت‌وگو در باب فرهنگ و سیاست*، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۸۷ الف، *درسگفتارهایی در روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- _____، ۱۳۸۷ ب، «انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد»، *آیین*، ش ۱۸۰۱۷، ص ۷-۱۷.
- _____، ۱۳۸۹ الف، *حدیث آرزومندی، جستارهایی در عقلانیت و معنویت*، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۸۹ ب، *عقلانیت و معنویت بعد از ده سال*، تهران، هیئت تحریریه سایت صدانت.
- _____، ۱۳۸۹ ج، «مهر ماندگار»، *مقالاتی در اخلاق‌شناسی*، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۹۱ الف، *زندگی من، گفتگو با: محمود مقدسی*، تهران، هیئت تحریریه سایت صدانت.
- _____، ۱۳۹۱ ب، «روح ناآرام یک روشنفکر: شرح یک زندگی فکری»، *اندیشه پویا*، سال اول، ش ۱، ص ۲۳-۲۷.
- _____، ۱۳۹۲، «ملکیان پنجم»، *مهرنامه*، سال چهارم، ش ۳۳، ص ۵۲-۵۶.
- _____، ۱۳۹۳، «معنویت و عقلانیت»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال نهم، ش ۲، ص ۲۰-۲۳.
- _____، ۱۳۹۴، «عطا و لقای عرفان اسلامی»، *اندیشه اصلاح*، سال اول، ش ۱، ص ۴۶-۵۴.
- _____، ۱۳۹۵ الف، *آنتی‌بذیری یا ناپذیری عقلانیت و معنویت*، تهیه و تنظیم فرزانه دشتی و سروش مولانا، تهران، هیئت تحریریه سایت صدانت.
- _____، ۱۳۹۵ ب، *در رهگذر باد و نگهبان لاله*، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۹۶ الف، *پاسخ‌های استاد مصطفی ملکیان به پاره‌ای از پرسش‌های منتقدان (۱)*، گفت‌وگو با حجت‌الله نیکویی، تهران، هیئت تحریریه سایت نیلوفر.
- _____، ۱۳۹۶ ب، *پاسخ‌های استاد مصطفی ملکیان به پاره‌ای از پرسش‌های منتقدان (۲)*، گفت‌وگو با: حجت‌الله نیکویی، تهران، هیئت تحریریه سایت نیلوفر.
- _____، ۱۳۹۸، *خودفرمانروایی شخصی*، تهران، هیئت تحریریه کانال ملکیان.
- _____، ۱۳۸۸، *مفهوم عرفان*، تهران، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- _____، ۱۳۷۴، *فلسفه کانت، بیداری از خواب دکماتیسیم*، تهران، آگاه.
- _____، ۱۳۸۱، «بت‌پرستی»، *دز: مصطفی ملکیان، سیری در سپهر جان (مقالات و مقولاتی در معنویت)*، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۸۶، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.