

# پیوند معنویت لیبرال با عقلانیت سکولار

## در شک پایدار

حمیدرضا مظاهری سیف\*

### چکیده

لیبرالیسم الهیاتی یکی از وجوه قرائت تجددگرا از اسلام است که با تجلیل از رهاوردهای تمدن مدرن در باب عقلانیت و آزادی و اذعان به لزوم معنویت برای زندگی بشری، بر شاخص تعقل بر مبنای لیبرالیسم و سکولاریسم در دینداری تأکید بسیار می‌ورزد و راه نجات انسان را جمع بین معنویت و عقلانیت اعلام می‌کند.

بر اساس «تدین تعقلی»، باید عقاید و عبادات دینی را با عقل سکولار سنجید که در نتیجه انگ تعصب و تقلید بر آنها می‌نشیند و دین، به معنویتی با کارکرد آرامش‌دهی، امیدبخشی و شادی‌آفرینی فروکاسته می‌شود. اما عقلانیت

سکولار پس از تهی کردن تدین از دین، در دست‌یابی به معنویت هم ناکام مانده و آن را به تجربه دینی وامی‌گذارد.

چون معیار عقلانیت برای سنجش معنویت به کار نمی‌آید، همه ادیان دارای گوهری معنوی و همسان انگاشته شده، حیرت و بی‌یقینی، عقلانیت و معنویت را در بر می‌گیرد و تناقض بزرگ اینجا است که آرامش و شادی و امید (که به عنوان معیارهای معنویت است و با نور یقین، وجود انسان را لبریز می‌سازد) در تاریکی‌های تردید پیدا نمی‌شود.

\*\*\*

## مقدمه

زندگی امروز انسان را رنج و ناکامی فرا گرفته و برای کاهیدن و برطرف کردن آن، امیدوارکننده‌ترین راهی که بشر فراروی خود می‌بیند، معنویت است. معنویت، مشترک لفظی حیرت‌زایی است که به سادگی نمی‌توان از شمارش مصادیق آن برآمد؛ چه رسد به ارائه تعریفی جامع و قانع‌کننده از آن.

گذشته از اینکه سنت‌های کهن و صورت‌های نوپدید معنوی، هر کدام راه و روشی را پیشنهاد می‌کنند، در زمینه نحوه رجوع و استفاده از این مسلک‌های معنوی نیز ایده‌های گوناگونی مطرح می‌شود. اما بزرگ‌ترین مشکلی که بر سر راه معنویت‌گرایی معاصر ایجاد شده، شباهت‌ها و تفاوت‌های شگفت‌انگیزی است که میان مکاتب معنوی گوناگون وجود دارد و نیز مدعیان دروغینی که حقیقت را به پرده ابهام می‌کشند. شباهت‌ها و تفاوت‌ها، تعارض فکری همگرایی-واگرایی را ایجاد کرده است و گروهی از مدعیان با سوء رفتار، اتهامی بر معنویت‌های راستین می‌نهند و از دیگر سو، با تزویر و ریا، در کویر مکاتب پوچ، رنگ و روی سراب را می‌نمایند.

ابهاماتی نظیر اینکه این همه تفاوت و تشابه چگونه در این مکاتب جمع شده است؟ مکاتب معنوی تا چه حد عقلانی و توجیه‌پذیرند؟ چه نوع عقلانیتی به کار فهم و درک مکاتب معنوی می‌آید؟ مرام‌های معنوی گوناگون تا چه اندازه رنگ و بوی تاریختی را پذیرفته‌اند؟ چه نسبتی میان دین و معنویت برقرار است؟ شخصیت معنوی چگونه شخصیتی است؟ چرا مکاتب

معنوی از دل ادیان برآمده‌اند؟ در دنیای فرهنگ که مرزهای جغرافیایی و سیاسی به مسخره گرفته می‌شوند، معنویت چه جایگاهی دارد؟ تعصبی که اعتقاد دینی ایجاد می‌کند، چگونه با ظرفیت معنویت‌گرایی ادیان همنشین شده است؟ و ده‌ها پرسش از این دست، ابهاماتی را پدید آورده که تبعیت از آنها به کزروی و سوء تفاهم‌هایی در حوزه معرفت دینی منجر شده است. این مقاله بر آن است با بررسی اندیشه‌های مصطفی ملکیان، به آسیب‌شناسی معرفت دینی در قلمرو معنویت بپردازد. هدف این تحقیق، بررسی تئوری عقلانیت و معنویت است که ابهام و بی‌یقینی را محور همنشینی عقلانیت و معنویت معرفی می‌کند.

## اسلام تجددگرا

ملکیان، دین اسلام را دارای سه قرائت اساسی می‌داند و با بیان ویژگی‌های هر یک، آنها را از هم متمایز می‌کند. (راهی به رهایی، سخنی در چند و چون ارتباط اسلام با لیبرلیسم) این سه قرائت اصلی از اسلام عبارتند از: اسلام بنیادگرا، سنت‌گرا و تجددگرا (لیبرال). اسلام تجددگرا، مدل مطلوب او است که ویژگی‌های آن را به این شرح اعلام می‌کند:

«الف. عقل استدلالگر را نه فقط ابزار کشف و استخراج حقایق کتاب و سنت می‌داند، بلکه منبعی در کنار دو منبع کتاب و سنت می‌انگارد؛ از این مهم‌تر، می‌کوشد که برای اثبات حجیت و واقع‌نمایی کتاب و سنت نیز از عقل استمداد کند؛ از این گذشته، حتی می‌خواهد با یافتن اغراض و غایات احکام و تعالیم دینی و مذهبی، التزام به آنها را نیز از صرف تعبد خارج کند و امری عقلایی جلوه دهد و به محض اینکه اندک تعارضی میان ظواهر آیات و روایات با یافته‌های عقلی احساس کند، آیات و روایات را از ظاهرشان عدول می‌دهد و به تأویل آنها دست می‌یازد و از این جهت، عقل‌گرا و تا آنجا که مقدور است، آزاداندیش و تعبدگریز است. ب. بر روح پیام اسلام تأکید دارد، نه بر ظواهر آن.

ج. تدین را بیش و پیش از هر چیز، در اخلاقی زیستن می‌بیند؛ آن هم اخلاق این جهانی، انسان‌گرایانه و احساساتی (مرادم از اخلاق احساساتی اخلاقی است که در آن خوبی و بدی و درستی و نادرستی، دائر مدار لذت‌بخشی و الم‌انگیزی است).

د. احکام شریعت و فقه را تغییرناپذیر نمی‌داند؛ بلکه بیشتر آنها را تخته‌بند زمان، مکان و اوضاع و احوال اجتماعی و فرهنگی جامعه عرب چهارده قرن پیش می‌انگارد و جمود در این

زمینه را موجب دور شدن از روح پیام جهانی و جاودانی اسلام می‌داند؛ بنابراین، به هیچ روی، دغدغه تأسیس جامعه‌ای را ندارد که در آن احکام شریعت و فقه، موبه‌مو به همان صورتی که در هزار و چهارصد سال پیش اجرا می‌شده است، اجرا شود؛ بلکه بیشتر سعی در عقلانی‌سازی احکام شریعت و فقه، و نزدیک ساختن این احکام به حقوق بشر و نوعی اخلاق جهانی مورد فهم و قبول انسان امروز دارد؛ به همین جهت، سعی در ایجاد حکومت‌های شریعتمدار و فقه‌گرا ندارد و معتقد است وجود جامعه‌ای دینی در سایه حکومت غیر دینی (غیردینی، نه ضددینی) نیز ممکن است. از این رو فراق و فراغ سیاست از دیانت و دیانت از سیاست، یقیناً ممکن و احیاناً مطلوب است.

ه به تکثرگروی دینی قائل است؛

و. از تکثرگروی سیاسی نیز استقبال می‌کند.

ح. دین را برآورنده نیازهای دنیوی معنوی و نیازهای اخروی می‌داند.

ز. بر این اعتقاد نیست که با تأسیس حکومت دینی و ایجاد جامعه دینی، لزوماً رفاه مادی حاصل می‌آید.

ط. از تمدن غرب متجدد و در بسیاری مواضع، از فرهنگ آن نیز دفاع می‌کند و این تمدن و فرهنگ را در برآوردن نیازهای دنیوی مادی، که دین متکفل آنها نیست، موفق می‌بیند.

ی. دشمن جهان اسلام را بیشتر خانگی می‌داند تا خارجی و می‌گوید: از ماست که بر ماست؛ درست است که غریبان، سلطه‌طلبی و استعمارگری داشته‌اند، ولی این نیز درست است که: «إن الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بأنفسهم.» (راهی به راهی، ۸۱: ۱۰۰-۱۰۲)

در این بیانیه، عقلانیت مدرن که بر اساس علم امروز، حقوق بشر و اخلاق جهانی داوری می‌کند، معیار نهایی و میزان فهم و تفسیر اسلام معرفی می‌شود. این عقلانیت، پایه سایر بندهای بیانیه بالا است و سرانجام به تکثر گروی دینی می‌رسد؛ زیرا با از دست دادن معیار درست سنجش و محدود کردن عقلانیت به مبانی سکولاریسم، راهی برای شناخت و انتخاب عقلانی در میان ادیان باقی نمی‌ماند.

اسلام تجددگرا، با لیبرالیسم اخلاقی و سیاسی و الهیاتی سازگار است. (همان: ۱۰۳ و ۱۰۴) درونمایه معنویتی که ملکیان مطلوب می‌انگارد، لیبرالیسم الهیاتی است که با آن، ادیان گونه‌گون بدون هیچ ارزیابی هم‌رتبه می‌شوند و اولویت‌ها و برتری‌ها ناشناخته می‌ماند. به زعم تجددگرایان، اسلام مانند هر دین دیگری - بدون ملاحظه تفاوت‌های محتوایی و

ماهوی - کارکردی معنوی دارد که مکمل تمدن سکولار غربی است. کارکرد کامیاب تمدن مدرن، برآوردن نیازهای مادی دنیوی و کارکرد دین، برآوردن نیازهای معنوی دنیوی است؛ افزون بر آن، در اسلام نیازهای اخروی نیز جدی تلقی می‌شود. بنابراین، اسلام به قرائت تجددگرایانه یا لیبرال موظف است نیازهای معنوی دنیوی را تأمین کند و آن عبارت است از ایجاد آرامش، امید و شادی روانی. و این در حالی است که در برابر حوزه عمومی هیچ حق و مسئولیتی ندارد.

## معنویت منهای دین

اسلام تجددگرا با تأکید بر لیبرالیسم الهیاتی، اعتقادات را پوسته معنویت می‌داند و خواهان دستیابی به معنویت است. معنویت نوعی سیر و سلوک درونی است که انسان را به شناخت عمیق‌تر خود و حقایق هستی می‌رساند. انسان عصر جدید تا آنجا به مادیات و ظواهر زندگی اهتمام ورزیده که اکنون به از خودبیگانگی و گمگشتگی رسیده است.

این وضعیت حیرت‌زا و جهل خیز و بسیار رنج‌آور و اسفناک، روشنفکران سکولار را به این نتیجه رسانده که مشکل دنیای امروز، فقدان معنویت است و با تجلیل از رهاوردهای تمدن مدرن نظیر عقلانیت و آزادی (همان: ۳۷۹)، جای معنویت را خالی می‌بیند و نیز دین‌ورزی‌های غیرعقلانی را ناکام ارزیابی کرده، بر جمع میان معنویت و عقلانیت که تز بنیادین ملکیان است، تأکید می‌کنند. (معنویت و جهانی شدن)

عده‌ای در روزگار ما می‌کوشند برای جبران کاستی‌های تمدن غرب، نوعی معنویت ابداع کنند که با شالوده و مبانی تمدن غرب سازگار باشد و نظام سلطه‌گری آن را تغییر ندهد. (نقد عرفان پست مدرن) و از همین جا است که با تأکید درست بر نقش آسیب‌زایی داخلی، نقشه‌های خارجی علیه اسلام و مسلمانان را نادیده می‌گیرند.

ملکیان در جهت ارائه معنویتی سازگار با مبانی تمدن غرب و عقلانیت سکولار، رویکردی نتیجه‌نگرانه اختیار کرده و می‌گویند:

معنویت بنا به تلقی من، نحوه مواجهه‌ای با جهان هستی است که در آن، شخص روی هم رفته با رضایت باطن زندگی می‌کند.... و دستخوش اضطراب و دلهره و نومیدی نیست. (معنویت و جهانی شدن)

این تعریف، گذشته از اینکه رویکردی صرفاً پیامدگروانه دارد و به محتوای معنویت چشم نمی‌گشاید، از نظر پیامدگروی نیز، تُتک و تنگ‌دامنه است؛ زیرا اگر قرار باشد معنویت را با نتایج و کارکردهایش تعریف کنیم، دست‌کم تمام کارکردهایی که «لویی پویمان» برای اخلاق برمی‌شمرد، به نوعی قابل ذکر هستند. این کارکردها عبارتند از: ۱. جامعه را از تجزیه شدن نگه دارد. ۲. رنج انسانی را تخفیف دهد. ۳. به شکوفایی انسان کمک کند. ۴. به شیوه‌های منصفانه و سامان‌مند، اختلاف منافع را از میان بردارد. ۵. باعث ستایش و سرزنش و پاداش و مجازات شود. (پویمان، ۸۴: ۴۱)

البته ممکن است تأکید انحصاری بر کاهش رنج و ایجاد احساس رضایت باطن در زندگی، با توجه به نیاز انسان امروز و روی‌آوری او به معنویت بوده است که باز هم مشکل تعریف حل نمی‌شود؛ ولی ما را تا حدودی به دغدغه‌هایی که معمولاً زمینه‌ساز آسیب‌هایی در شناخت اسلام و معرفت دینی شده است، نزدیک می‌کند.

مشکل انسان امروز، رنج فزاینده‌ای است که بر اثر ناتوانی‌های درونی در جهت خوب زیستن به دوش می‌کشد. کسی که از درون زندگی رضایتمندانه‌ای را تجربه نکند و از فشار تنش‌ها رها نباشد، بدون شک در ارتباط با دیگران نیز مشکل پیدا می‌کند و به این ترتیب، حیات شخصی و اجتماعی‌اش از تنش و رنج و ناکامی لبریز می‌شود. چنین انسانی، تمنای دستیابی به زندگی آرام و بی‌دلهره، و شادمانی بدون اندوه و رنج، درونش را پر غوغا کرده، نمی‌گذارد پیام خداوند و دعوت او به گوش جاننش رسد و راهی را به غبار می‌کشد که سرانجام، آرامش و امید و سرور را هم در بالاترین سطح به ارمغان می‌آورد.

هنگامی که معنویت، به نوعی تلقی از جهان که احساس رضایت باطنی ایجاد می‌کند، فروکاسته شود، آن‌گاه دیگر اهمیتی ندارد که این تلقی از کجا می‌آید و بر چه شالوده و مبنایی استوار است؟ یا اینکه چقدر با واقعیت سازگار است و چه محتوایی دارد؟ «یک انسان می‌تواند معنوی باشد ولی دیندار نباشد.» (معنویت و جهانی شدن) در واقع، نسبت میان دینداری و معنویت، لاینشرط است. «امکان دارد انسانی متدین باشد، اما معنوی نباشد یا معنوی باشد، اما متدین نباشد.» (همان)

نسیتی که ایشان میان دین و معنویت می‌بینند، به سبب برخی ویژگی‌های متفاوت و فرقه‌هایی است که میان معنویت و دین برمی‌شمرند که مقدم‌ترین آنها، تقلید و تعقل است.

فرق فارق معنویت با دین نهادینه شده تاریخی این است که در معنویت، تقلید به حداقل ممکن کاهش می‌یابد. مراد از تقلید، تقلید در اصطلاح فقهی نیست. مراد من این است که گفته شود الف، ب است چون فلانی می‌گوید؛ نه اینکه چون خودم یافتم. فرق دوم معنویت و دین نهادینه شده، این است که در معنویت، کاملاً پاس عقلانیت داشته می‌شود؛ اما در دین نهادینه در بسیاری موارد چنین نیست. (دین، معنویت و عقلانیت) بنابراین دینداری، تقلیدی و نامتعقلانه است و معنویت، تحقیقی و عاقلانه!

البته تردیدی نیست که بسیاری از متدینان، دین‌ورزی عاقبت‌طلبانه پیشه می‌کنند و تعقل و تحقیق را به تمسک و تقلید می‌فروشند؛ اما بسیاری از متدینان نیز شناخت و اندیشه‌ورزی را ارج می‌نهند و می‌کوشند بفهمند و بپذیرند. ولی این جامعه آماری اگرچه گسترده باشد، دلیل تمایز دین از معنویت و یکسان‌انگاری معنویت دینی با معنویت سکولار نمی‌شود.

به راستی بدون دینی که در آن تمام محدودیت‌ها، ضعف‌ها و تاریکی‌های انسان به نامتناهی نور و نیرو می‌پیوندد، چه معنویتی استوار خواهد ماند؟ و اگر بماند چه اوجی خواهد داشت؟ انسان فطرتاً به حقیقتی برتر گرایش دارد و ذاتاً فقیر و محتاج است و با ذره ذره وجود و لحظه لحظه حیاتش می‌شنود:

یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنی الحمید» (فاطر/۱۵)

ای مردم، شما محتاج و فقیر به خداوند هستید و تنها او بی‌نیاز و ستوده شده است.

انسانی که ایمان و توکل ندارد و به درون خود تکیه می‌کند و ندای کبریایی و استقلال برمی‌آورد، ناگزیر به دامان شیطان افتاده و به قدرت موهوم او تمسک خواهد جست. (نحل/۹۹ و ۱۰۰)

و امروز شاهد ظهور فرقه‌های گوناگون شیطان‌گرایی و شیطان‌پرستی هستیم که از متن دین‌گریزی و تدین‌ستیزی برآمده‌اند. کسانی که برای دستیابی به رضایت باطنی و کامیابی در زندگی، چنین تلقی‌ای از جهان دارند که شیطان در آن، قدرت غالب است و امید و شادمانی و موفقیت در پیوند با او است، این معنویت تاریک و پلید کجا و معنویت نورانی و پاک دینی کجا!

## عقلانیت، شاخص تمایز دین با معنویت

به راستی از دیدگاه ایشان، دینی که لابشرط با معنویت معرفی شده چیست؟ وی، دین را

در سه سطح تعریف می‌کند:

دین اول، دینی است که منابع دست اول و متون مقدس ارائه می‌دهد؛ دین دوم، فهم و تفسیر عالمان از آن و دین سوم، تحقق تاریخی و عملی دین و مجموعه افعال مومنان به آن دین است. (دین، معنویت و عقلانیت) البته برخی از محققان، چهار سطح از دین برشمرده‌اند و دین اول را دین نفسی‌الامری یا عندالله دانسته و سه دیگر را در مراتب بعدی نشانده‌اند. (هادوی تهرانی، ۷۷: ۳۸۴ و ۳۸۵)

ملکیان معتقد است گوهر دین اول، معنویت است؛ اما دین دو و سه را دارای گوهر معنوی نمی‌داند؛ (دین، معنویت و عقلانیت) با اینکه پایه و مایه دین‌های دو و سه نیز همان دین اول است و اگر فهم‌های ناصواب و افعال نادرست را از دین‌های دو و سه قشر زدایی کنیم، گوهری که می‌ماند، همان آموزه‌های ناب متون مقدس است. مگر چه قلب ماهیتی رخ می‌دهد که دین‌های دو و سه که تنیده شده از دین اولند، از گوهر معنویت تهی می‌شوند؟ گذشته از این، ایشان دینداری و دین‌گرایی را به گونه‌ای توضیح می‌دهد که کاملاً ماهیتی معنوی یافته و با تعریفی که از معنویت داشتند، تطابق پیدا می‌کند.

گاهی احساس ناخواسته‌ای نظیر: افسردگی، ترس، تنهایی و کشمکش با خود، مایه دردسر و گرفتاری ما می‌شوند. حوادثی مانند: جنگ، مرگ، شکست، تنگدستی و بیماری نیز به یاد ما می‌آورند که ما غالباً در برابر عوامل عمده‌ای که زندگی و رضایت باطن ما را تهدید می‌کنند، بسیار ضعیف و عاجزیم. بسیاری از ما نه برای زندگی خود معنایی می‌یابیم و نه در اموری که در جهان رخ می‌دهند، هدفی می‌بینیم. باز بسیاری از ما دلنگران رفتارهای نامطلوبی هستیم که از خودمان سر می‌زند یا نگرانیم از اینکه چرا نمی‌توانیم رفتار دیگران را تغییر دهیم یا جلوی ظلم و بی‌عدالتی‌شان را بگیریم. همه اینها، موجب پیدایش اضطراب‌های وجودی، بی‌قراری‌ها و دلهره‌ها می‌شوند و محدودیت و تناهی ما را بیش چشمان‌مان می‌آورند. به نظر من، آغاز احساس این فقدان‌ها، محدودیت‌ها و کمبودها مقارن است با آغاز اقبال به دین. (راهی به رهایی، ۸۱: ۲۳۴ و ۲۳۵)

با توجه به این توصیف از دین، حقیقت دین برای ایجاد احساس رضایت باطنی و کاهش رنج‌ها است و این دقیقاً از آغاز اقبال به دین، تدین و شکل‌گیری همان دین سوم است؛ دینی که در جامعه نه‌ایته شده و عده‌ای بر اساس آن سلوک می‌کنند و با همین دین به تجربه‌های



بزرگ معنوی می‌رسند. ایشان در جایی می‌گویند:

اما انصاف این است که در طول تاریخ، اکثر انسان‌هایی که معنوی بوده‌اند، تعلق خاطر به یکی از ادیان نهادینه و تاریخی هم داشته‌اند؛ اگرچه تلقی‌شان از دین نه‌اینه و تاریخی با تلقی عوام‌الناس از آن دین خیلی متفاوت بوده است. (معنویت و جهانی شدن)

اینکه تلقی اهل معنویت از دین با دیگران تفاوت دارد، سخن غریبی نیست؛ زیرا آنها به عمق بیشتری از دین رسیده‌اند. بنابراین، به راستی دین و همین دین سوم تاریخی نهادینه شده در جامعه، جان و جوهری معنوی دارد؛ چنان که خود ایشان می‌گویند:

به نظر می‌رسد که معنویت، چکیده همه ادیان است. (همان)

بنابراین تا اینجا، سخن نخست مبنی بر لایشرط بودن دین با معنویت، مردود شد و معلوم شد که دین، جوهر و گوهری معنوی دارد. اما چه مشکلی در دین یا تدین وجود دارد که ملکیان را از اعتراف به اینکه معنویت، زاده دین است یا دین آستن معنویت، می‌ترساند؟

هراس ملکیان از تصریح بر نسبت واقعی که میان دین و معنویت وجود دارد، به علت ناعقلانی‌انگاری دین است او و بسیاری از روشنفکران دین‌گریز، دین را آغشته به تعبد کورکورانه و آلوده به تعصب می‌پندارند؛ از این رو می‌گویند:

بزرگ‌ترین نقدی که بر طرز تفکر و نحوه معیشت سنتی می‌توان داشت این است که تعبدی و طالب تسلیم و تقلید و به همین جهت، استدلال‌گریز و حتی استدلال‌ستیز است. (راهی به رهایی، ص ۳۶۶)

دین، به اعتقاد و آیین وابسته است؛ در حالی که معنویت به درون شخص تعلق می‌گیرد و هر کس با دریافت خود به آن می‌رسد؛ بنابراین از تعصب و تحجر و تعبد و تقلید، رهیده و به فهم و درک شخصی تکیه دارد؛ به این علت، افراد معنوی تحمل عقاید متفاوت را دارند و بر خلاف افراد متدین، بر اساس تعبد و تعصب به تکفیر و رد دیگران رو نیاورده و احتمال می‌دهند که آنها نیز بر اساس عقل و یافته درونی خویش سهمی از حقیقت داشته باشند.

به زعم ملکیان، عقاید دینی اساساً با عقل و استدلال سخنی ندارد و به اثبات نمی‌رسد. اگر عقیده‌ای را بتوان عقیده عقلانی خواند که یا بدیهی باشد یا یک سیر استدلالی معتبر از بدیهیات استنتاج شده باشد (که یکی از تفاسیر و توصیفات عقلانیت نظری همین است)، در این صورت به گمان این بنده، هیچ یک از عقاید دینی هیچ یک از ادیان و مذاهب عقلانی نیست و

البته این عدم عقلانیت، هرگز به معنای عدم حقانیت یعنی به معنای عدم مطابقت با واقع نیست؛ بلکه نسبت به آن لاقضاء است. (راهی به رهایی، ۸۱: ۲۶۶)

بنابراین، عقاید دینی از حوزه معرفت عقلانی بیرون است و اگر حقانیتی داشته باشد، با عقل (عقلانیت سکولار) قابل تشخیص نیست. حقانیت اعتقادات دینی با تجربه دینی اثبات می‌شود، نه با عقل و آن هم تنها برای تجربه‌گر اعتبار دارد؛ البته اعتبارش مطلق نیست؛ زیرا تجربه‌گر باید منتظر باشد تا ببیند که در تجربه بعدی، یافته قبلی تأیید می‌شود، تصحیح می‌پذیرد یا مردود می‌گردد؛ زیرا تجارب دینی، ثابت، نهایی و مطلق نیست و همواره بر اساس رشد و تحول شخص، دگرگون می‌شود.

### عقلانیت بی‌یقین

عقلانیتی که معیار تمایز دین از معنویت است، نوعی عقلانیت شخصی است که بیشتر شبیه احساسات و عواطف است تا خرد واقع‌نگر. ملکیان در یک تقسیم‌بندی به خوبی نشان می‌دهد که عقلانیت مد نظر او، با آنچه به عنوان کانون هم‌فهمی انسان‌ها است، تفاوت دارد.

باورها و عقاید انسان، یا معیار تعیین درستی و نادرستی عینی دارند (باورهای آفاقی) یا ندارند (باورهای انفسی) و اگر معیار عینی داشته باشند، یا این معیار، به دست آمده و بالفعل شده است و یا هنوز بالقوه است و در آینده با رشد دانش بشری، بالفعل خواهد شد. (همان: ۱۱۶ و ۱۱۷)

در هر مکان و زمان و اوضاع و احوالی، فقط اختلاف بر سر عقاید آفاقی بالفعل را فیصله می‌توان داد و عقاید آفاقی بالقوه و عقاید انفسی همچنان فیصله نایافته می‌مانند؛ بنابراین، باید در مورد عقاید آفاقی بالقوه، به تکررگرایی در مقام اثبات و علم (نه در مقام ثبوت و واقع) و در خصوص عقاید انفسی، به تکررگرایی مطلق قائل شد. (همان: ۱۱۸)

معیار، دانش تجربی و معارف محصل بشری است. اعتقاد به خدا و معاد تا وقتی که به معیارهای دانش بشری سنجیده نشده و اثبات نگردیده‌اند، ارزشی برابر با عدم اعتقاد به خدا و معاد دارند. «در میان عقاید وجودشناختی مسلماً عقایدی که مربوط به حیات پیش از حیات دنیوی و حیات پس از حیات دنیوی و عوالم فوق عالم طبیعت‌اند، در عداد عقاید آفاقی بالقوه‌اند.»

در میان عقاید ارزش‌شناختی، عقایدی که ناظر به ارزش‌های ذاتی‌اند، در زمره عقاید انفسی‌اند و در میان عقاید وظیفه‌شناختی، آنها که به وظایف اخلاقی مربوط می‌شوند، یقیناً آفاقی بالفعل نیستند؛ بنابراین، تعیین خوب و بد یا درست و نادرست‌های شرعی که ارزش ذاتی دارند، تماماً عقاید انفسی هستند که باید در زمینه آنها به تکرگرای مطلق قائل شد؛ زیرا هیچ‌گاه اثبات نخواهند شد و تنها راه دستیابی به آنها، وحی است که مشکلات خاص خود را دارد.

اگر گفته شود پاسخ این مسائل را از دین می‌یابیم، «باید گفت: گوینده این سخن، خود را از ارائه دلیل قاطع بر یکایک عقاید خود معاف کرده است؛ اما بار اثبات سه مدعا را بر دوش خود نهاده است: یکی حجیت معرفت‌شناختی سخن کس یا کسانی که کتب مقدس دینی و مذهبی به آنان منسوب است؛ دیگری، وثاقت تاریخی خود این کتب و سوم، اعتبار هرمنوتیکی فہمی که از گزاره‌های موجود در این کتب داشته است و هیچ یک از این سه مدعا، از مدعیات آفاقی بالفعل نیست؛ بلکه هر سه از مدعیات آفاقی بالقوه‌اند. انصاف این است که جز در ریاضیات، منطقی، بخش‌هایی از علوم تجربی طبیعی، بخش‌هایی اندک از علوم تجربی انسانی و بخش‌هایی اندک از علوم تاریخی، با باورها و گزاره‌های آفاقی بالفعل سروکار نداریم.» (همان: ۱۲۵ و ۱۲۶)

اثبات همه مدعیات دین، مستقیماً با عقل صورت نمی‌گیرد و نیازی هم به آن نیست؛ زیرا هیچ مسلمانی لازم ندارد که تک‌تک آیات قرآن را با عقل اثبات کند. کافی است معلوم شود آورنده این سخن از سوی خداوند، راستگو و امین بوده، آن گاه به طور قطع این کلامی است که از حکمت، علم، عشق، بخشندگی نامتناهی، هستی و کمال مطلق جاری شده است. در چنین حالی است که باید در فهم هر چه عمیق‌تر آن کوشید؛ نه اینکه معیار درستی و نادرستی آن را عقل سرشار از تردیدی قرار داد که غیر از ریاضیات و منطقی و بخش‌های اندکی از علوم تجربی، به یقین نمی‌رسد.

وحی، تجلی علم مطلق است و می‌تواند در ارشاد و راهنمایی عقل نیز به انسان کمک کند. آنچه وحی می‌گوید، عقل می‌تواند آن را بیابد. اشارات وحی، راه پویایی عقل است و عقلی که با نور علم الهی از طریق وحی روشنایی گرفته، عقل نورانی و الهی است که بسیار بیشتر از عقل سکولار می‌فهمد و دایره یقینیتش بسیار گسترده‌تر است. زندگی با این عقل، سرشار از

آرامش، امید، شادمانی، شعور، روشنایی است.

اینکه عقل بشری و گسسته از علم الهی را مطلق قلمداد کنیم و حتی آن را معیار سنجش وحی و علم بیکران خداوند بدانیم، زشت‌ترین نوع خودپرستی است که حجاب معرفت حق است و عقوبت این گناه بزرگ، زیستن در دوزخ تردید و تاریکی و تحیر مذموم است. عقل تنهای بشری زیر بار سنگین اثبات تک‌تک آموزه‌های دین پس از اثبات صدق آورنده و حکمت و رحمت فرستنده آن درهم می‌شکند و این عجز و تحیر و تاریکی عقل است که خورشید عقاید را به کسوف می‌برد و دین که پیروان و معتقدان خود را به اعتقاد فرامی‌خواند، ناگزیر با این عقلانیت عاجز و شکست‌خورده نساخته و به تعبد و تقلید و سرانجام، تعصب محکوم می‌شود. و معنویت سازگار با این عقلانیت، با دین ناسازگار است. بدین سان، متدینان اهل معنا در یقین به سر می‌پرند؛ «در حالی که اهل معنویت (سکولار) در بی‌یقینی و عدم اطمینان، و در عین حال طمأنینه زندگی می‌کنند.» (معنویت و عقلانیت، نیاز امروز ما، هفته نامه طبرستان، ش ۲۹)

ملکیان، بی‌یقینی و زیستن در شک را رهایی از تعبد و تعصب دانسته و معتقد است دینداران معنوی کسانی هستند که بر تعبد و تعصب غلبه کرده و توانسته‌اند معنویت را با عقلانیت جمع کنند.

متدین، ممکن است بتواند گریبان ایمان خود را از چنگ تعصب برهاند و از موضع مطلق‌انگاران دست بکشد و بفهمد که عقاید خود را برتر از عقاید دیگران دانستن، خود، چیزی جز یک فخره عقیدتی دیگر نیست و واقع این است که هر کس فقط بخشی از حقیقت، معنا و ارزش زندگی و هستی را در می‌یابد و از دریافت‌های دیگران بی‌نیاز نیست. (مهرماندگار، ۸۵: ۴۱۳)

در اینجا است که تر جمع عقلانیت و معنویت که راه نجات بشر معاصر معرفی می‌شد، در بیانی روشن‌تر به جمع عقلانیت با ادیان تبدیل می‌شود و معنویتی که به دین ربطی نداشت و نسبت لابشرطی میانشان بود، جای خود را به رقیب داده و اساساً معنویت به تدین تعقلی یا دیانت‌پیشگی خردورزانه تعریف می‌شود. (معنویت و عقلانیت، نیاز امروز ما) اما این، دیانتی بی‌یقین و با عقایدی است که تا اطلاع ثانوی اعتبار دارند.

## تدین تعقلی و گریز از عقاید و عبادات

در معنویت که - با چشم‌پوشی از تئوری بی‌نسبیتی دین و معنویت - آن را تدین تعقلی می‌نامد، باید همه اعتقادات جزئی و قطعی را شست و کنار گذاشت. اگر هم عقیده به چیزی داریم، همان مورد، اعتقاد مهم است نه عقیده به آن! انسان می‌تواند خداپرست باشد ولی در اعتقاد به خداوند شک داشته باشد؛ زیرا عقیده به خدا که خود خدا نیست «حتی عقیده به وجود خدا، خدا نیست و نباید پرستیده شود... کسی که به چنین توهم یکسان‌نگاری‌ای دچار باشد یا بخواهد دیگران را به چنین توهمی گرفتار سازد، ساحت زندگی درونی و فردی و خصوصی خود را به شرک می‌آلاید و ساحت زندگی بیرونی و جمعی و عمومی دیگران را به اصناف درد و رنج‌ها می‌کند.» (مهرمان‌گار، ۸۵: ۴۶۲ و ۴۶۳)

عقلانیت یعنی شک‌محوری، و تدین تعقلی یعنی پذیرفتن همه حقایق در عین شک به آنها و حضور در حریم عدم قطعیت‌ها یا به تعبیری، طمأنینه در عدم اطمینان. به این ترتیب می‌توان دینداری و معنویت را با هم جمع کرد یا به بیان دیگر، به لبّ دین و قله ادیان رسید. البته این سخن درست است که نباید به سادگی به یقین برسیم و متعبدانه ایمان آوریم و مقلدانه عقیده‌مند شویم؛ اما نباید فراموش کرد که به کمال رسیدن در گرو درجه‌ای از معرفت است که یقین را به بار می‌نشانند و طمأنینه و آرامش در پرتو معرفتی پرفروغ و تردیدزدا، جان آدمی را می‌آراید و دل را می‌آرامد. بدون شک از گذرگاه شک و تردید عبور نکردن، به معنای در راه نبودن است؛ اما در شک ماندن نیز نشانه حرکت نکردن است.

گذشته از این، اگر کز پنداری در کار نباشد، به وضوح روشن می‌شود که یقین به وجود خداوند به معنای پرستش اعتقاد به خدا در کنار پرستش ذات احدی و به منزله شرک نیست؛ مگر برای کسی که بدون یقین، هر عقیده‌ای را که به ذائقه‌اش خوش آید، می‌پذیرد و به خاطر پایبندی به عقلانیت محدود سکولار، اجازه تفکر در امور اعتقادی را به خود نمی‌دهد؛ مانند اهل معنویت مورد علاقه جناب ملک‌یان که باورهای دیگران را مثل گمان‌های خود، بی‌استدلالی می‌پندارد و از فضایلش این است که «علی‌رغم مخالفت‌هایی که ممکن است با اصول او صورت پذیرد، اصول خویش را حفظ می‌کند.» (معنویت و عقلانیت، نیاز امروز ما، شماره ۳۰) و این، مصداق بارز و برجسته فقدان عقلانیت و تعبد در برابر نفس و تعصب بر خودپرستی است.

کارکرد علم، بازنمایی است و ذهن، نقش آینه در برابر واقع را دارد و عقیده، پیوند دهنده جان و خرد با حقیقت است. کسی که یقین و قطع را تجربه می‌کند، در حقیقت مورد اعتقاد را فکر و قلب پذیرفته، بلکه دیده است. این شهود و تماشای حقایق هستی، جوهر ناب معنویت است که در جان اهل معنا جاری می‌شود و سراسر وجودشان را در نور و شعور بیکران غرق می‌کند.

بدون تردید، عقیده ممکن است اشتباه باشد و حقیقت را بازنماید؛ اما باز هم این عقیده پرستی نیست بلکه خطا در پرستش چیز نادرستی است؛ حال اگر کسی که عقیده نادرستی دارد، حاضر به بازنگری در اعتقاد خود نباشد، در واقع خود را فراتر از حقیقت پنداشته و به جای واقعیتهایی که اندیشه باید منعکس کننده آن باشد، به خودپرستی در قالب عقیده پرستی روی آورده است.

بنابراین، کسی که اندیشه گشوده‌ای برای تفکر و رویارویی با اندیشه‌های دیگر دارد، نیازی نیست که در بی‌یقینی و شک به سر برده؛ بلکه انسان متفکر معتقد، به درجه‌ای از یقین و طمأنینه رسیده است که هیچ عقیده مخالفی نمی‌تواند او را ناآرام و متلاطم کند و او با حلم و حکمت، همه حرف‌ها را می‌شنود و به عقبه عقلانی خود مراجعه می‌کند و سخن دیگران را با آن می‌سنجد. بدین سان، هم خرمن عقلانیتش پربارتر می‌شود، هم توانایی نشر حقیقت را پیدا می‌کند. اعتقادات صحیح، با غنای عقلانیت شخص معتقد، مستحکم‌تر و عمیق‌تر می‌شود و اگر عقیده نادرستی داشت، آن را اصلاح می‌کند.

بنابراین، نباید از این هراس داشت که یقین، پایان کار است و برای پویایی، ناگزیر پناهگاهی غیر از شک وجود ندارد.<sup>۲</sup> یقین منازلی دارد که تمام آنها یقین است؛ ولی به حسب عظمت روحی و ژرفای فکری، یقین نیز عمق و عظمت پیدا می‌کند. (کلینی، ۶۵: ۴۰) قرآن کریم مراتبی از یقین را با عبارات علم‌الیقین، عین‌الیقین (تکاثیر) و حق‌الیقین (حاقه) بیان می‌کند.

مشکل عقیده پرستی، در یقین و نفوذناپذیری آن در برابر تردیدها و به طور کلی، مسئله‌ای معرفت‌شناختی نیست؛ بلکه مشکلی اخلاقی است.

در عقیده پرستی، آدمی نخست خود را به مقام اطلاق و کمال، یعنی به جایگاه خدایی، فرامی‌برد (= خودپرستی) سپس، به گفته اریش فروم (در کتاب دل آدمی)، به خودشیفتگی

بدخیم دچار می‌شود؛ یعنی خود را با آنچه دارد تعریف می‌کند، نه با آنچه انجام می‌دهد؛ سرانجام، عقاید خود را جزء داشته‌ها و دارایی‌های خود به حساب می‌آورد. فرآورده این فرایند سه مرحله‌ای این می‌شود که عقاید خود را می‌پرستد؛ یعنی اولاً: آنها را فراتر از زمان، مکان و اوضاع و احوال و غیر متأثر از عوامل تاریخی، اجتماعی و فرهنگی، به تعبیری امری ماورایی و بدون ذره‌ای نقص و عیب می‌داند، و ثانیاً: می‌خواهد که عالم و آدم، خود را با این عقاید سازگار و موافق کنند و تسلیم آنها شوند و چون در اکثریت قریب به اتفاق موارد، نشانی از این سازگاری و موافقت و تسلیم نمی‌بیند، خود دست اندرکار ایجاد آن می‌شود و به ستیزه با همه چیز برمی‌خیزد. (مهرماندگار، ۸۵: ص ۴۹۲)

همان گونه که فروم تحلیل کرده و ملکیان هم آن را نقل قول می‌کند، عقیده پرستی مسئله‌ای اخلاقی است و عبور دادن آن به مسئله‌ای معرفت‌شناختی، ناموجه است؛ البته این مسئله اخلاقی در برخی از صورت‌هایش می‌تواند مبنایی معرفت‌شناختی داشته باشد و آن اینکه اگر قائل به عقلانیت در عقاید نباشیم و آن را موضوعی ندانیم که با سیر عقلانی از بدیهیات به دست می‌آید یا عقاید را مقوله‌ای که با عقل عام قابل اثبات و فهم است، به شمار نیاوریم، آن گاه اولاً: عقاید را به شخصیت خود گره می‌زنیم، ثانیاً: سخن دیگران را کاملاً شخصی و مناسب حال خودشان می‌بنداریم، ثالثاً: حاضر به شنیدن نظر دیگران و تفکر درباره آن نمی‌شویم، رابعاً: از تغییر و اصلاح عقاید خود پرهیز می‌کنیم؛ اگرچه به آنها یقین نداشته باشیم. در حالی که متفکر متدین با یقین زندگی می‌کند و از سر خیرخواهی، موافقت دیگران را نیز می‌طلبد؛ اما این مطالبه، به صورت دعوت اخلاقی و عقلانی است؛ یعنی می‌کوشد با خوب زندگی کردن، دیگران را به بینش و باور خود جلب کند و آنها را به باوری که درست می‌بندارد، فراخواند و در این نیکوکاری، مثل یک بازیگر ریاکار عمل نمی‌کند؛ بلکه با تمام وجود، به آنچه باور و ایمانش به او می‌گوید، عمل می‌کند و اگر باوری درست باشد، چهره زیبایی در عمل از خود نشان می‌دهد؛ چنان که انبیا و اولیا با رفتارشان مردم را به افکار درست دعوت می‌کردند.

گذشته از این، با بیان روشن و عقلانیت استواری که زیر آوار تردیدها و استدلال‌طلبی‌ها از پا درنیامده، برتری عقاید پیشنه‌هایشان را نشان می‌دهند و به سوی اعتقادات و آیین برتر که به حق مطلق نزدیک‌تر است، رهنمون می‌شوند؛ نه اینکه عقل را ناکارآمد پنداشته و با تکیه

بر احساس محض، هر اعتقادی را که در کاهش رنج مؤثر است، در عرض دیگری نشانند و به همه یک نمره بدهند و معیار سنجش و ارزیابی را به زمین بگذارند و در یافتن برترین دینی که تمام داشته‌های سایرین را در مرتبه‌ای بالاتر دارد، بازمانند.

لیبرالیسم الهیاتی نه تنها عقاید را به غار ابهام می‌راند، بلکه عبادات و اعمال را از صورت و ثبات ساقط می‌کند؛ زیرا معتقد است «افعال عبادی تنها در صورتی عقلانی می‌توانند بود که همگی، اعمالی نمادین تلقی شوند که اگر با علم به نمادین بودنشان و اطلاع تفصیلی و دقیق از اینکه هر جزئشان، نماد و رمز حاکی از چه واقعیتی است انجام گیرند، فضایل اخلاقی‌ای را تعلیم، القاء و در ذهن و ضمیر فاعل ترسیخ می‌کنند؛ آن هم مشروط به اینکه انجام این افعال، یگانه راه یا بهترین راه تعلیم القاء و ترسیخ آن فضایل اخلاقی باشد. (همان: ص ۲۷۲ و ۲۷۳) که این هم با عقلانیت ثابت نمی‌شود.

پس «هر آنچه در حال نمازگزاردن و انجام دادن هر عبادت دیگری می‌گوییم یا می‌کنیم، تحت یکی از پنج عنوان زیر قابل اندراج است: (۱) ستایش... (۲) سپاس... (۳) اعتراف به خطا و طلب بخشایش... (۴) دعا برای خود... (۵) دعا برای دیگران... (راهی به رهایی، ۸۱: ۴۸۷ - ۴۸۹) و این رهاوردهای پنج‌گانه، در ادیان گوناگون به طرق متفاوتی تأمین می‌شود که راه و روش هر کدام با تیپ شخصیتی خاصی سازگاری دارد.

در حالی که ستایش و سپاس و مناجات با نیروی خلاق هستی به همان گونه‌ای که خودش خواسته و آموخته، قطعاً کامل، کامیاب و مؤثرتر است؛ البته اگر در صدق و امانت پیامبر شک نکنیم و تواتر عبادتی نظیر نماز را مخدوش ندانیم! که البته از دیدگاه ملکیان، اینها از گزاره‌های آفاقی بالقوه و اثبات نشده‌اند.

ایشان در نهایت، تدین تهی از عقاید یقینی و عبادات ثابت را دارای فضیلت جهان‌شمولی و بلکه بی‌یقینی و بی‌ثباتی را شرط جهان‌شمولی می‌دانند<sup>۴</sup> و حال اینکه چه اهمیت دارد دین خنثا، جهان‌شمول باشد یا نباشد. دین باید بتواند انسان را از مهلکه‌ها نجات و راه زیستن متعالی را نشان دهد و بیراهه‌ها را در خط قرمز بگذارد و هستی و حیات انسان را متحول و متعالی سازد، که این همه با برخورداری از یک سلسله بینش‌ها و برنامه‌های عملی امکان‌پذیر است.

## از لیبرالیسم الهیاتی تا تدین التقاطی

لیبرالیسم الهیاتی از آن رو اهمیت می‌یابد که هر کدام از ادیان و سنت‌های کهن معنوی را



دارای بهره‌ای از حقیقت می‌داند و می‌کوشد در این بهره‌ها شریک و از آنها برخوردار شود؛ از این رو به تکثرگروی دینی اقبال نشان می‌دهد تا از این رهگذر، باب گفت‌وگو میان ادیان گشوده و حقیقت در میان آنها جریان یابد و جابه‌جا شود.

با این رویکرد، لیبرالیسم الهیاتی و دینداری شک‌ورزانه موجب گشودگی ادیان نسبت به هم و برقراری بساط گفت‌وگو میان آنها است. اهم پیش‌فرض‌های گفت‌وگویی میان ادیان این است: «طرز تلقی دینی هیچ یک از شرکت‌کنندگان، حق مطلق نیست؛ بلکه طرز تلقی هر یک، آمیزه‌ای از حق و باطل است.» (همان: ۲۴۱)

بی‌شک هر کدام از ادیان و سنت‌های معنوی کهن، حتی عرفان سرخپوستی، با همه ویژگی‌های غیر متمدنانه، نامعقول و ابتدایی‌ای که دارند، از حقیقتی برخوردارند؛ اما چگونه می‌توان با متد عقلانی نشان داد که همه آنها با هم برابرند؟ هیچ یک بر دیگری برتری ندارد؟ و به این ترتیب، هیچ کدام به حقیقت مطلق نزدیک‌تر نیست؟ قطعاً هر قومی، راهنمایی الهی داشته (سوره رعد، آیه ۷) و در طول قرن‌ها و هزاره‌ها، اگرچه تعالیمش به غبار تحریف آلوده شده باشد، اما جوهری از آن باقی مانده و همین جوهره حقیقت است که موجب ماندگاری آنها و اقبال مردمان شده است.

شرط شکل‌گیری گفت‌وگویی بین ادیان این نیست که به هیچ حقیقت مطلق یا حقیقت برتری قائل نباشیم، که این شرط محالی است و پیروان هر دینی، خود را مطلق یا دست‌کم برتر (نزدیک‌تر به حقیقت مطلق) می‌دانند. فقط کافی است که منصف، متفکر و بردبار باشیم تا بتوانیم استدلال‌ها و نکات مثبت دیگران را ببینیم و برتری خود را به آنها نشان دهیم. در این مصاف منصفانه است که برترین‌ها معلوم می‌شود و بشریت راه درست را می‌یابد و جهان آماده حرکت به سوی می‌شود که در نقشه خداوند برای خوشبختی و کامیابی بشر (تقدیر) طراحی شده است.

حرکت با شک و تردید، حرکت در طرح شیطان است و نتیجه آن، تردید و تاریکی و تفرقه، به جای روشنی و یقین و یگانگی خواهد بود. تعصب‌ورزی، دورترین نقطه از وحدت و فجیع‌ترین وضعیت تفرقه است. تکثرباوری و لیبرالیسم الهیاتی نیز نسبتی با تفرقه دارد؛ ولی عقلانیت رها از بندهای میانی تجدد به یگانگی می‌رساند و آنجا حق مطلق یا برترین حقیقت پذیرفته می‌شود.

۱۰۱

به نظر ملکیان؛ عقایدی که در ادیان گوناگون مطرح می‌شود، لایه رویین و قشری برای آن گوهر معنوی است. مهم این است که شخص با تلقی خاصی از عالم بتواند رنج‌های خود را کاهش دهد. این تلقی گاه با اعتقاد به خدا و گاه دیگر بدون اعتقاد به خداوند ایجاد می‌شود. برای هر سنخ روانی‌ای، یک یا دو یا چند دین و مذهب بیش از سایر ادیان و مذاهب جاذبیت دارند. روش بودا برای یک سنخ روانی خاص، کمال مطلوب است، آیین کنفوسیوس و مسیحیت معاصر برای سنخ روانی دیگری، مسیحیان اولیه برای سنخ دیگری، اسلام مسلمین اولیه و صلیبیون برای سنخ دیگری، آیین دائو و آیین هندو برای سنخ دیگری و... (همان: ۲۴۰)

این همان ایده دالایی‌لما، رهبر بودائیان تبت، است که می‌گوید:  
یک نفر با اعتقاد به خدا، آرامش را تجربه می‌کند و دیگری بدون اعتقاد به خدا، من تعالیم بودا را که تهی از این باور به خدا است، برگزیده‌ام. (کتاب بیداری، ۸۴: ۷ و ۹ و ۱۵)

ملکیان می‌گوید: در حقیقت آن دگرگونی‌ای که مجموعه باورها و برنامه‌های عملی (عبادیات و اخلاقیات) در هر دین ایجاد می‌کند، لب آن است و باورها و برنامه‌ها نقش قشر را دارند. (راهی به راهی، ۸۱: ۲۹۹) این دین یا آن دین فرقی نمی‌کند، مهم تأثیرات مثبت روانی نظیر آرامش، شادی و امید است که به نحوه تدین بستگی دارد.

آنچه در بهداشت روانی، تأثیر مثبت / منفی دارد، نحوه تدین است، نه خود دین؛ به صورتی که در متون مقدس هر یک از ادیان و مذاهب آمده است و این نحوه تدین، چنان که گفته شد، به چندین عامل بستگی دارد که مهم‌ترین آنها، سنخ روحی و شخصیتی شخص متدین است. (مهرماندگار، ۸۵: ۴۱۹)

مقدم‌ترین ویژگی افرادی که بهداشت روانی دارند این است که «عالم واقع را به نحو کارآمدی ادراک می‌کنند و می‌توانند بی‌یقینی و عدم قطعیت را تحمل کنند و بپذیرند.» (همان: ۳۹۸)

کسانی که به ژرفای دین توجه دارند و باورها و ارزش‌های عملی را در شک‌نگه می‌دارند، می‌توانند به جوهره درونی دین که در همه ادیان وجود دارد برسند. این ژرفا با تجربه دینی کشف می‌شود.

تجربه دینی، نوعی رضایت باطن بسیار ژرف در شخص صاحب تجربه پدید می‌آورد. (راهی

به رهایی، ۸۱: ۳۲۹)

ملکیان می‌گویند: راه‌هایی که ادیان پیش پای انسان می‌نهند گوناگون است؛ اما همه به سوی یک قله صعود می‌کنند.

به اعتقاد من، پیروان ادیان مختلف مثل یهودیت، مسیحیت و اسلام و یا هندو و بودایی، کوهنوردانی هستند که قصد تسخیر قله یک کوه را دارند... تا در قلمرو فقه هستند، بیشترین فاصله‌ها را با هم دارند؛ ولی وقتی وارد قلمرو اخلاقیات دین می‌شوند، فاصله‌ها کمتر می‌شود. وقتی وارد قلمرو اعتقادات می‌شوند، باز هم کمتر می‌شود و وقتی وارد قلمرو تجربه دینی بشوند که قله این کوه است، فاصله‌ها به صفر می‌رسد... من شکی ندارم که اگر ما با صداقت و جدیت به دین و مذهب خود ملتزم شویم و عملاً تا انتها برویم، بی‌شک به یک جا می‌رسیم. (معنویت و جهانی شدن)

۱۰۳

به راستی چگونه ممکن است کسی که اساساً به هیچ حقیقت اصلی اعتقاد ندارد، مثل بوداییان که پندار شونیتا (تهی بودن و پوچی) را دارند، به همان جایی برسد که یک مسیحی با اعتقاد به خدایی که پدر، آفریننده و مهربان است، می‌رسد. بدون تردید، این دو به یک جا نمی‌رسند. خدایی که کمال مطلق است و اسمای نیکو و صفات والايش، بی‌شمار و عین ذات مقدس اویند با هم همسان نیست. حتی به وضوح قابل اثبات است که عارفان یهودی و مسیحی و مسلمان، تجارب عرفانی و دینی‌ای که دارند، با هم اختلاف مرتبه داشته و پیامدهایی نظیر آرامش، شادی، امید، نیرومندی درونی، نورانیت، آگاهی و... در آنها همسان نیست. (طبقه‌بندی غایت‌شناختی مکاتب عرفانی)

با اینکه معنویت، سائقی فطری دارد و همه کسانی که به عرفان و دین رو می‌آورند، از یک انگیزه و نیروی مشترک برخوردارند، اما اعتقادات و نوع اعمالی که برای رسیدن به تجربه درونی انجام می‌دهند، در سطح تجربه‌ای که می‌یابند و پیامدهایی که عاقدشان می‌شود، نقش برجسته‌ای دارد. (فطرت‌گرایی در تعریف و تبیین تجارب عرفانی) زیرا این، قاعده‌ای ثابت است که بینش‌ها و روش‌ها در نتیجه کارها تأثیر مستقیم و تعیین کننده‌ای دارند. کسی که برای رسیدن به برهن (خالق) که عین آتمن (نفس) است می‌کوشد و با ریاضت‌های دشوار و سال‌ها عریان و به دور از نظافت زندگی می‌کند، چگونه به تجربه‌ای می‌رسد که یک مسلمان با تمسک به سیره رسول خدا (ص) و با زندگی معتدل، در مقام قرب خدای تعالی می‌یابد.

به هر روی، نتیجه لیبرالیسم الهیاتی نوعی تدین التقاطی است که در آن، حقیقت تکه و پاره شده در ادیان و میراث معنوی بشر، باید جمع‌آوری شود. با این رویکرد، «همه هم و غم ما در مطالعات دین‌پژوهانه باید این باشد که تا آنجا که مقدور است، از دل میراث دینی بشر، اشارات و راهنمایی‌هایی برای چه باید کرد؟ های انسان امروز کشف و استخراج کنیم. (راهی به رهایی، ۸۱: ۲۴۵)

از نگاه لیبرالیسم الهی، تراژدی سرگذشت حقیقت بسیار دردناک است و انسان حقیقت‌جو نیز با مصیبتی بزرگ روبه‌رو است و باید تکه‌های محبوب خود را از میان ادیان دیگر و بدون ابزار خرد جست‌وجو کند تا بیابد. و شاید عمر نوح باید تا کسی در تمام ادیان سیر کند و پاره‌های حقیقت را در هر کدام بشناسد و گرد آورد و تازه در پایان کار، پروای یقین را داشته و از آن دوری گزیند و شگفتا که این معنویت‌جویی، راه رسیدن به آرامش و امید و شادمانی معرفی می‌شود!

۱۰۴

## پروژه‌ای ناتمام

ملکیان می‌کوشد با تأکید بر لیبرالیسم الهیاتی، عقلانیت و معنویت را با هم جمع کند و در واقع دین را با چوب عقلانیت سکولار بتکاند تا قشر عقاید و عبادات از آن بریزد و لُبّ معنویت آن باقی بماند. او می‌گوید: اگر عقلانیت را «معیارهای همگانی (یا آفاقی objective) تعیین کنند، به گمان بنده هیچ یک از عقاید دینی، عقلانی نیستند.» (همان: ۲۶۸) و بدین سان، عقل به منزله ابزار شناختی که در اختیار همه انسان‌ها است و موجب تفاهم است، از درک عقاید عاجز می‌ماند. عبادات هم نمادهایی برای معانی اخلاقی‌اند که با رفتارهای نمادین دیگر قابل تأمین است.

بنابراین، نه عقاید با عقلانیتی عام سازگار می‌آید و نه عبادات به عنوان تنها راه تحقق فضایل اخلاقی، اثبات‌پذیرند. سرانجام، حاصل جمع عقلانیت و معنویت، زدودن عقاید و عبادات از دین و واگذار کردن معنویت به تجربه سیال، متحول و ناپایدار دینی است. این پروژه بعد از درو کردن باغ دین و تهی کردن آن از عقاید و عبادات، مغز و لُبّ دین را عریان و بی‌هویت و خارج از حریم عقلانیت و در حیطه تجربه دینی معرفی می‌کند و اتفاقاً همین تهی

بودن، بی‌ثباتی و به بیان دقیق، نبودن را زمینه‌ساز جهانی‌شمولی شدن دین می‌داند. دین تا هست و روی پا می‌ایستد، با عقل خودبنیاد بشری ناسازگاری پیدا می‌کند. بهترین دین دینی است که نباشد؛ در این صورت می‌توان تصور کرد که هیچ ناسازگاری‌ای هم دام‌گیرش نمی‌شود.

معنویت هم که بیرون از حوزه عقلانیت عمومی و همگانی است، به حوزه شخصی افراد واگذار می‌شود. تأکید بر عقلانیت، به ماندن در تاریکی‌های شک و تردید تفسیر می‌شود و عجیب اینجا است که از این ظلمات بی‌یقینی و ابهامات عقلانیت‌گریز، انتظار آرامش و امید و شادمانی می‌رود!

## پی‌نوشت‌ها

۱۰۵

۱. با توجه به این مطلب، به خوبی هویدا است که مهم‌ترین و کلان‌ترین عقاید ما، در باب از کجا آمده‌ایم، به کجا خواهیم رفت، برای چه آمده‌ایم، آیا عالم یا عوالم دیگری در فراسوی طبیعت هست یا نه، آیا خدا وجود دارد یا نه، آیا جهان هستی هدفی دارد، آیا نظام جهان، نظام اخلاقی است یا نه، معنای زندگی چیست، و از همه مهم‌تر، چه باید کرد؟ هیچ یک حاصل یک استدلال خدشه‌ناپذیر و قاطع نیست. (راهی به رهایی، ص ۱۲۵)

۲. دین، نظام اندیشگی است که اولاً از جهان هستی و موضع انسان از جهان هستی تفسیری ارائه می‌کند؛ ثانیاً، براساس این تفسیر، شیوه زندگی خاصی را توصیه می‌کند و ثالثاً، آن تفسیر و این توصیه را در قالب یک سلسله مناسک و شعائر، به صورت رمزی و نمادین جلوه‌گر می‌کند. (معنویت و جهانی شدن؛ روزنامه آفتاب یزد ۷۹/۹/۱۴)

۳. متدین ممکن است ایمان خود را یک‌باور اکتشافی بدانند؛ یعنی باوری که موقتاً و به نحو آزمایشی پذیرفته می‌شود تا زمانی که یا تأیید شود یا به کشف باور صحیح‌تر و معتبرتری بینجامد ... و این فرایند را بی‌وقفه پی می‌گیرد (و این با تحمل و پذیرش بی‌یقینی و عدم قطعیت منافات ندارد). متدین ممکن است نه خود را یک فرآورده و محصول تمام شده بینگارد و نه دیگران را؛ بلکه هم خود و هم دیگران را یک فرایند و جریان ناتمام و همچنان مستمر بدانند و بنابراین، در عین دیدن همه نقاط ضعف و نادانی‌ها و ناتوانی‌ها و نادرستی‌هایی که در وضع کنونی بدان‌ها مبتلا است، خود را بی‌ارزش نینگارد و اعتماد به نفس خود را از کف نهد و این طرز تلقی را در قبال دیگران نیز داشته باشد و نسبت به آنان هیچ گونه نگرش منفی نداشته باشد؛ چرا که معتقد نیست که کار خدا با آنان به پایان رسیده است. (مهرماندگار، ص ۴۱۰ - ۴۱۲)

۴. به نظر می‌رسد که پیروان هر دین و مذهبی بیش از دو راه در پیش ندارند؛ یا اینکه، بدون هیچ گونه نرمش و انعطاف‌پذیری به حرف و ظاهر جمیع احکام ارزشی‌ای که بنیانگذار یا بنیانگذاران آن دین و مذهب صادر کرده‌اند، توسل و تمسک بورزند؛ یعنی بر اهمیت سرشت و منش تاریخی دین و مذهب خودشان یا بفشترند؛ در این صورت باید از دعوی جهان‌شمولی دین و مذهبشان دست بردارند و یا اینکه مدعی همیشگی، همه جایی و همگانی بون دین و مذهبشان شوند؛ ولی در این صورت باید برای آنکه این ادعایشان مسموع و مقبول خردمندان افتد و هزینه‌ای بیردازند و آن هزینه این است که برای حرف و ظاهر همه احکام ارزشی مذکور، قداست و ثبات قائل نشوند و اگر تأکیدی می‌ورزند، فقط بر روح و باطن آن احکام باشد... اصرار دارم که التزام به هر دو ممکن نیست. (راهی به رهایی، ص ۳۰۳)

## منابع

۱۰۶

۱. کلینی، محمدبن یعقوب. ۱۳۶۵. اصول کافی. ج ۲. تهران. دارالکتب الاسلامی.
۲. ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۵. مهرماندگار. تهران. نشر نگاه معاصر.
۳. همان. ۱۳۸۱. راهی به رهایی (جستارهایی در عقلانیت و معنویت). تهران. نشر نگاه معاصر.
۴. همان. معنویت و جهانی شدن. (مصاحبه با روزنامه آفتاب بزد). ۷۹/۹/۱۴.
۵. یویمان، لویی. ۱۳۸۴. اخلاق زیست‌محیطی. جلد اول. ترجمه منصوره شجاعی. تهران. انتشارات توسعه.
۶. همان. بهمن ۱۳۸۱. دین معنویت و عقلانیت. مجله آبان. شماره ۱۴۴.
۷. دالایی لا‌ما. ۱۳۸۴. کتاب بیداری. مترجم میترا کیوان مهر. نشر علم.
۸. هادوی تهرانی، مهدی. ۱۳۷۷. مبانی کلامی اجتهاد. قم. موسسه فرهنگی خانه خرد.
۹. مظاهری سیف، حمیدرضا. طبقه‌بندی غایت‌شناختی مکاتب عرفانی. فصلنامه آیین سلوک. شماره ۱ و ۲. تابستان و پاییز ۸۴.
۱۰. همان. فطرت‌گرایی در تعریف و تبیین تجارب عرفانی. فصلنامه آیین سلوک. شماره ۸ و ۷. زمستان ۸۵ و بهار ۸۶.
۱۱. همان. تقد عرفان پست‌مدرن. فصلنامه کتاب نقد. شماره ۳۵. تابستان ۱۳۸۴.
۱۲. معنویت و عقلانیت، نیاز امروز ما. هفته نامه طبرستان. شماره ۲۹.