

# روایت روشنفکرانه «معنویت گرایی»

بهزاد حمیدیه \*

## اشاره

تحت مبحث کلی سلوک صادق و کاذب، نمونه‌ها و مصادیق متعددی قابل بررسی هستند که بر اساس معیارهای اخلاقی متخذ از عقل و شرع، طریقت و سلوکی راستین و کارآمد جهت ایصال خلق به سعادت یا طریقتی ناصحیح و دروغین به شمار می‌آیند. تلاش‌های فکری و تاملات جناب آقای مصطفی ملکیان در مورد «راه‌هایی» قطعاً یکی از مصادیقی است که باید در این راستا مورد توجه و تدقیق قرار گیرند. ایشان به برپایی یک نجات‌شناسی (soteriology) همت گماشته‌اند که در ذیل به بررسی انتقادی برخی جوانب آن خواهیم پرداخت.

## الف.

تلفیق عقلانیت و معنویت، دستمایه فکری ده ساله جناب استاد مصطفی ملکیان بوده و هست. ایشان می‌نگارند: «به جد و از سر صدق بر این باورم که اگر راهی به رهایی باشد جز در جمع و تلفیق عقلانیت و معنویت و اداء حق هر یک از این دو فضیلت بزرگ نیست.» (ملکیان، ۱۳۸۰: «سخنی با خواننده»)

جناب مصطفی ملکیان، پس از تقسیم عقلانیت به دو دسته نظری و عملی، شش تفسیر و توصیف عمده و مهم از عقلانیت نظری را بازگو می‌نمایند:

۱. عقیده‌ای را می‌توان عقلانی خواند که یا بدیهی باشد یا با یک سیر استدلالی معتبر از بدیهیات استنتاج شده باشد.

---

\*. عضو هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲. عقیده‌ای را می‌توان عقلانی خواند که با همه یا لاقلاً، اکثریت قاطع سایر عقاید آدمی سازگار باشد.

۳. عقیده‌ای را می‌توان عقلانی خواند که به حکم احساسات و عواطف یا ایمان یا تعبد یا گزینش‌ها و ترجیحات خودسرانه و بلاذلیل حاصل نیامده باشد.

۴. عقیده‌ای را می‌توان عقلانی خواند که تحقیقات کافی آن را تأیید کرده باشند، با این قید که کافی بودن تحقیقات را منوط به رای خود شخص صاحب عقیده بدانیم.

۵. عقلانیت به همان معنی چهارم با این قید که تعیین کفایت تحقیقات را بر عهده معیارهای شخص صاحب عقیده (معیارهای انفسی و سوژکتیو) بدانیم.

۶. عقلانیت به همان معنی چهارم با این قید که کافی بودن تحقیقات را منوط به معیارهای همگانی یا آفاقی و ابژکتیو بدانیم.

استاد ملکیان در مورد عقلانیت نظری شماره یک می‌گویند: «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 حقایق یعنی به معنای عدم مطابقت با واقع نیست، بلکه نسبت به آن لاقتضاء است.» (همان: ۲۶۶) روشن است که این دعوی ایشان مستند به هیچ استدلالی نیست. اولاً باید دانست که قضایای کلیه و دعاوی قوی (powerful) شکننده‌ترند، زیرا در معرض آند که با یک مثال نقض، منتقض شوند. گزاره سالبه کلیه استاد ملکیان مبنی بر اینکه هیچ یک از عقاید دینی هیچ یک از ادیان و مذاهب، عقلانی نیست، به سادگی قابل نقض است. ثانیاً باید توجه داشت که قضیه کلیه ایشان، جز از طریق استقرا به دست نمی‌آید، حال آنکه استقرای تامی در این زمینه وجود ندارد و یا لاقلاً استاد ملکیان به هیچ استقرای تامی اشاره ننموده‌اند. علاوه بر این، اصولاً به جهت کثرت عقاید دینی همه ادیان و مذاهب، استقرای تام به آسانی و به سرعت، حاصل نمی‌آید. به نظر می‌رسد صرف بیان ادعایی غیر مستند به دلایل منطقی، خلاف عقلانیت شماره یک است و مباد که دعوی استاد ملکیان، چنین باشد!

نقد جدی مطرح بر آثار نوشتاری و گفتاری روشنفکران دینی ایران به زعم نگارنده، معطوف به سطحی بودن آنها (به معنای پرداختن به سطح) است. گفتمان روشنفکری دینی، همواره گزاره‌هایی را بر ساخته و مطرح نموده است که به لحاظ منطقی، نتایج استدلال قلمداد می‌شوند. این گفتمان هرگز، سطح را رها نمی‌کند تا به عمق استدلالات (به لحاظ صورت و ماده)

پیردازد. این سطح‌گرایی، هم باعث مصون ماندن بیشتر روشنفکری دینی از رویکردهای انتقادی عمیق می‌شود (و آن را از رویارویی با فحول کلامی و فلسفی همچون آیت الله جوادی آملی دور نگاه می‌دارد) و هم موجب آن می‌شود که قدرت فاعله و نفوذ روشنفکری دینی در میان برخی اقشار که به سطح دلخوشند افزایش یابد. جناب استاد ملکیان خود را وارد مباحث عمیقی همچون ادله اثبات وجود خدا و ادله توحید و... نمی‌نمایند، مباحثی که کل «پروژه عقلانیت و معنویت» ایشان مبتنی بر غیر تام، غیر عقلانی و غیر منطقی دانستن آنها است.

ایشان در مورد عقلانیت شماره دو می‌گویند: «عقاید دینی می‌توانسته‌اند برای بیشتر انسان‌های سنتی و پیشامتجدد عقلانی باشند ولی بیشترشان نمی‌توانند برای بیشتر انسان‌های متجدد، عقلانی باشند و البته این عدم عقلانیت نیز هیچگاه به معنای عدم صدق نیست». (همان: ۲۶۷) می‌توان در این اظهار نظر آقای مصطفی ملکیان، رد پای یک پیش‌فرض عمده را دید. از آنجا که عقلانیت شماره دو عبارت بود از سازگاری یک عقیده با همه یا لاقلاً، اکثریت قاطع سایر عقاید آدمی، نظر آقای ملکیان آن است که چون عقاید دینی با مدرنیته سازگار نیستند عقلانی محسوب نمی‌شوند، حال آنکه در تعارض میان این دو می‌توان به گونه‌ای جدلی، مدرنیته را غیر عقلانی دانست. بنابراین، جناب ملکیان، اصالت مدرنیته را در تعیین عقلانیت، پیش‌فرض گرفته‌اند. به عبارت دیگر، به اعتقاد ایشان، هر آنچه با مدرنیته سازگار بود، عقلانی است و لاغیر. روشن است که چنین پیش‌فرضی در مورد عقلانیت، فاقد عقلانیت شماره یک است، زیرا مستند به هیچ دلیل روشن و متقنی نیست.

نظر استاد ملکیان در مورد عقلانیت شماره سه چنین است: «در اکثریت قریب به اتفاق موارد، عقاید دینی، غیر عقلانی‌اند، چون تحت تاثیر یکی از چهار عامل مذکور حاصل آمده‌اند ولی باز می‌توانند صادق باشند». (همان: ۲۶۷) خواننده بصیر، متوجه است که اگر چهار عامل (احساسات و عواطف، ایمان، تعبد، گزینش‌ها و ترجیحات خودسرانه و بلا دلیل) با عقلانیت شماره یک - به عنوان مثال - قابل جمع باشد، هیچ مفهومی برای عقلانیت شماره سه باقی نمی‌ماند. به عبارت دیگر، بدانجهت که از یک سو، هر قسمی باید با قسم خود، متباین باشد و از سوی دیگر، عقلانیت شماره سه، قسم عقلانیت‌های دیگر قرار داده شده است، باید میان (برآمدن گزاره‌ای از احساسات) و (برآمدن آن از استدلال منطقی)، انفصال مانع‌الجمعی برقرار

باشد. حال آنکه می‌توان گزاره‌های بسیاری سراغ گرفت که هم مبتنی بر استدلالند و هم مؤید به احساسات و یا بدوا برآمده از احساساتند و سپس وجه استدلالی آنها مکشوف می‌گردد. علاوه بر این، باید میان تدین احساساتی عوامانه و تدین عالمانه فرق نهاد. چگونه می‌توان تدین اشخاص سترگی همچون صدر المتألهین، محی الدین عربی و امام خمینی را با دین عجائز یکسان دانسته و همه آنها را فاقد عقلانیت دانست؟!

به اعتقاد جناب ملکیان، عقاید دینی، عقلانی به معنای چهارم توانند بود ولی احتمال عقلانیت آنها به معنی پنجم بسی کمتر از احتمال عقلانیت به معنای چهارم است. (همان: ۲۶۸) عقلانیت به معنای ششم برای هیچ یک از عقاید دینی ثابت نیست. (همان: ۲۶۸) این سه معنا از عقلانیت، در کلام استاد ملکیان بسط نیافته‌اند و روشن نیست که منظور از معیارهای انفسی و آفاقی چیست. اگر مقصود از رای شخص در معنای چهارم، نوعی استبداد به رای باشد، آنگاه وجه عقلانیت چنین عقیده‌ای روشن نیست، چه اینکه مبنای استبداد به رای، اموری نفسانی و اخلاقی است (از سنخ غرور به خویشتن و تکبر علمی و عملی) و نه عقلانیت. مقصود از معیارهای انفسی در معنای پنجم، نیز اگر امور روانشناختی همچون ایجاد سکون و آرامش و همدلی باشد، باز وجه عقلانیت چنین عقایدی آشکار نیست، زیرا عقلانیت بر امور روانشناختی اطلاق نمی‌شود مگر مجازاً و بالعنایه. در معنای ششم نیز معیارهای آفاقی، می‌توانند کاذب باشند و از آنجا که میزان احتمال این کذب، معتنا به است، استناد به معیارهای آفاقی، خلاف عقلانیت است و اصولاً استناد به اکثریت، هیچ توجیهی برای یک عقیده به بار نمی‌آورد.

ایشان در ادامه، با تقسیم افعالی که دین به آدمی توصیه یا بر او الزام می‌کند به دو دسته افعال اخلاقی و افعال عبادی، عقلانیت افعال اخلاقی را کمتر مورد بحث و انکار می‌شمارند. عقلانیت افعال عبادی به دلیل مسبوق بودن آنها به پیشفرض‌های مابعدالطبیعی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی (که بیشترشان فقط برای انسان پیشامتجدد و سنتی مفهوم و مقبول بوده است) بیشتر مورد بحث قرار گرفته است. (همان: ۲۷۲).

استاد مصطفی ملکیان، نظر خود را درباره عقلانیت افعال عبادی چنین مطرح می‌نماید: «به گمان من، 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 فضائل 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 فضائل اخلاقی باشد». (همان: ۲۷۲).

چندان مخفی نیست که نمادین بودن، را می‌توان چنان مبسوط گرفت که فاقد اثر شود. در چنین بسطی حتی اعتقاد به فلان گزاره صادق نیز می‌تواند نماد تواضع نسبت به حقیقت، تلقی شود. اگر چنین معنای مبسوطی از نمادین دانستن اعمال عبادی مورد نظر باشد، مشاحه‌ای در آن نیست، کما اینکه اثر و فایده مخصوصی نیز در این نظریه نیست (زیرا نه تنها اعمال عبادی بلکه همه اعمال بشر حتی اعتقادش به گزاره‌های صادق، بدین معنا نمادند). اما اگر اعمال عبادی، از خصوصیت «اطاعت پروردگار»، تهی شوند و صرفاً حاکی و نماد یکسری اخلاقیات سکولار (مبتنی بر دستگاه‌های اخلاقی اومانستی و غیر مبتنی بر وحی) دانسته شوند، نمادی که می‌توان بهتر از آن را یافت یا اختراع کرد (زیرا نماد، وابسته به اعتبار است)، آنگاه باید بیشتر، ساختمان عظیم و مستدل کلامی - فلسفی و میدادی مابعدالطبیعی ادیان را تخریب نمود. زیرا روشن است که با اقامه برهان بر وجود خدا که کمال مطلق است و لذا لطف هدایت را به وجوب و ضرورت داراست، نمی‌توان الزامات و اوامر و نواهی خدا را در شریعت، به «نماد» فروکاهش داد. سطحی‌گرایی روشنفکری دینی ایرانی، باز هم جناب آقای ملکبان را از پرداختن مستدل به چنین تخریبی باز داشته است.

ذکر این نکته نیز بایسته است که توجه به معانی باطنی و عرفانی امور عبادی، امر دیگری است که کاملاً قابل دفاع است، اما این امر، عبادات را به نماد فرو نمی‌کاهد.

ب.

نگاه سایکولوژیک (روانشناختی) به دین، یکی از وجوه سکولاریزاسیون دین به شمار می‌رود. این نگاه در دو فاز نظری و عملی، همه اجزاء دین را به جنبه‌های سایکولوژیک تحویل می‌کند. نه تنها پیدایش و رشد سریع برخی مکاتب التقاطی و مبتنی بر مدیتیشن که می‌توان از آنها تحت عنوان «ادیان بازاری» یاد کرد، بلکه کار نظری برخی روشنفکران و متفکران عرصه دین‌شناسی که به لزوم فروکاستن دین به معنویت (spirituality) قائلند نیز در همین راستا قابل ارزیابی‌اند.

یکی از وجوه نگاه سایکولوژیک به دین، مبحث درد و رنج است. استاد مصطفی ملکیان معتقدند اگر در مورد دین معتقد باشیم که جنبه‌های غیر روانشناختی آن هم در استخدام جنبه روانشناختی دین هستند یعنی بگوییم مناسک و شعایر و عبادات و... همه در خدمت وجه روانشناختی‌اند و اهمیت آنها در کاستن از درد و رنج زندگی در این جهان است، در این صورت، دین به معنویت بدل شده و قابلیت ماندگاری در جهان مدرن را دارا شده است. در این نگاه، اصولاً منشا یا مناشی درد و رنج، هم آبزکتیوند و هم سبزکتیو، اما یک راه جدی برای کاهش درد و رنج خودمان و دیگران این است که به سراغ خاستگاه‌های سبزکتیو درد و رنج برویم و در آنها دخل و تصرفی کنیم تا درد و رنج حاصل کم شود. اعتقاد به خدا، اعتقاد به نبوت و معاد یا هر دسته از مبادی مابعدالطبیعی که کمابیش در اکثر ادیان وجود دارد، اعتبار پراگماتیستی و نه معرفت‌شناختی خود را در این نگاه، مدیون آن هستند که می‌توانند در منشا سبزکتیو رنجها اثر نموده و سبب کاهش یا محو آنها گردند.

#### پیشینه

در میان انواع رویکردهای جامعه‌شناسان دین به مساله جنجال‌برانگیز تعریف دین، رویکرد روانشناختی جایگاه مهمی دارد. مارت در کتاب "آستانه دین"، رودلف اوتو، مالدینوفسکی، فروید، یونگ و ملفورد اسپيرو، رهیافت روانشناختی عاطفه‌گرا به دین عرضه کرده‌اند. نکته مشترک متفکرانی که چنین رویکردی به دین دارند، ارائه تعریفی فروگاهشی از دین و نادیده گرفتن بخش‌های معرفتی، شعائری، اجتماعی و نهادی دین است.

به نظر هیوم، دین، از انفعالاتی همچون ترس از بلا و امید به بهره‌یابی یا بهبود سامان کار سرچشمه می‌گیرد، آنگاه که این انفعالات به قدرتی نادیدنی و عاقل معطوف‌اند. به مرور زمان آدمیان کوشیدند تا وجهی عقلایی به دین ببخشند و حجت‌هایی بر اعتقاد بیابند. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۲۴)

فردریک شلایرماخر می‌گوید جوهر دین بر احساس یک تعلق و وابستگی مطلق مشتمل است. (Schmitt, 1967:141) او دین را متمایز از شناخت و عمل می‌داند. دین نه الهیات است و نه اخلاق. یک فرد ممکن است مذهبی داشته باشد و دیندار باشد و در عین حال از نظر اخلاقی، شخص بی‌بند و باری باشد. (لین، ۱۳۸۰: ۳۸۰)

از نظر کیرکه‌گارد، ایمان، تصمیمی شخصی، نوعی تصدیق و جهشی به سوی تاریکی است. ایمان، متضمن مخاطره‌جویی و درگیر شدن تمامیت وجود فرد است و نتیجه نهایی یک استدلال ریاضی نیست. تنها با سرسپردگی شخصی است که ما به شناخت خدا دست می‌یابیم نه این‌که ما نخست به شناخت خدا دست می‌یابیم و سپس سرسپرده او می‌شویم. (همان: ۴۴۴) ویلیام جیمز، دین را عبارت می‌داند از احساسات، اعمال و تجربیات افراد در هنگام تنهایی، آنگاه که خود را در برابر هر آنچه که الهی می‌نامند می‌بایند. (هیک، ۱۳۷۲: ۲۳)

مک تاگرت می‌نویسد: به نظر من می‌رسد که دین شاید به بهترین وجه چنین توصیف شود که عبارت است از یک احساس عاطفی که بر حکم به وجود هارمونی میان خودمان و جهان کبیراستوار است. (Schmitt, 1967:140)

تیلیخ که الهیات فرهنگ منسوب به اوست، دین را حالت تسخیر شدن از سوی دلبستگی نهایی می‌داند، دلبستگی‌ای که تمام علایق و دلمشغولی‌های دیگر را همچون اموری ابتدایی مقید می‌سازد و از طرفی پاسخ به مسأله معنادار بودن زندگی ما نیز در آن وجود دارد. این امر در کل حیات فرهنگی بشر هست پس دین، عمق فرهنگ است. دین در مراحل مختلف تاریخی، فهم خاصی از شیوه پاسخگویی به این دلبستگی نهایی را نشان می‌دهد.

تاریخ دین از یک رویداد وحی شروع می‌شود که در آن، یک فرد یا گروه به درک امر نهایی نایل می‌شوند و چیزی هم به عنوان سمبل مذهبی (جنبه عینی آن دلبستگی) معین می‌گردد. سه مرحله این رویداد عبارتند از:

۱. نفوذ Breakthrough: نفوذ بی‌اختیار دلبستگی در ضمیر و وجدان شخص.
  ۲. قلب و تبدیل Conversion: طلب پاسخ به دلبستگی.
  ۳. تحقق Realization: بیان آن به وسیله سمبل‌ها و اعمال.
- لازمه هر دین زنده دو عامل است: یکی تعبیر عینی که امر نامشروط را معرفی می‌کند (و به بت‌پرستی می‌گراید) و دیگری اعتراض پیامبرانه علیه همسان‌انگاری امر نامشروط با معرفی آن. اگر این دو عامل از هم گسیخته شوند یا بت‌پرستی پیش می‌آید یا سکولاریسم. تیپولوژی ادیان نیز بر همین اساس مشخص می‌شود: ۱. ادیانی که برجستگی امور واقعی در آنها هست (چندخدایی، کلیت پرستی، ادیان اساطیری، ثنویت) ۲. ادیانی که برجستگی امور کلی و نهایی

در آنها هست (توحید، تک‌سالاری، عرفان، انحصارگرایی) ۳. ادیانی که امور نهایی و واقعی به حالت توازن در آنها مطرح می‌باشد (توحید تثلیثی).

#### رویکرد سایکولوژیک روشنفکری دینی ایرانی به دین

آنچه از تفکرات جناب مصطفی ملکیان، چهره‌ای شاخص در فضای روشنفکری دینی ایران دیده می‌شود که محوریت بخشی به مفهوم رنج است، امتداد همین نگاه سایکولوژیک به دین و تفکیک ایمان از معرفت است.

به اعتقاد ایشان، انسان وقتی با حد و مرزهای وجودی خود روبرو می‌شود به دین رو می‌کند. دین این حد و مرزها را در بعضی از موارد از میان برمی‌دارد و در سایر موارد، قابل فهم و تحمل می‌کند و در هر دو حال، به انسان کمک می‌کند تا درد و رنج کمتری احساس کند. لذا ایشان سخن پال پرویسر را «بسیار دلنشین» قلمداد می‌کند: «دین از لحاظ روانشناختی چیزی شبیه عملیات نجات است و از دل اوضاع و احوالی سر برمی‌آورد که در آن، کسی فریاد می‌زند: کمک! کمک!».

یکی از پیامدهای چنین نگرشی به دین، پلورالیسم دینی است. اینکه هر فردی برای برآوردن نیاز یا نیازهای خاصی به دین رو می‌کند سبب می‌شود که نحوه دینداری انسانها با یکدیگر متفاوت شود. بعضی، دینداری‌های فردی دارند و بعضی دینداری‌های نهادی. (ملکیان: ۱۳۸۱: ۲۳۷) در واقع، برای هر سنخ روانی‌ای یک یا دو یا چند دین و مذهب بیش از سائر ادیان و مذاهب جذابیت دارند: «این امری نه عجیب و غریب است و نه قبیح و شناعتی دارد. مگر نه این است که من از دعا یا دعاهایی خوشم می‌آید و شما ممکن است از دعا یا دعاهای دیگری لذت ببرید؟» (همان: ۲۴۰)

ایشان از خانم مری میداو نقل می‌کند که نحوه دینداری متدینان را می‌توان به چهار قسم تقسیم نمود:

۱. اهل شور و نشاط که برونگرا و کنشگرند، رسالت و ماموریت و وظیفه خود را این می‌دانند که فلک را سقف بشکافند و طرحی نو دراندازند و به وضع عالم و آدم نظم و نظام دیگری ببخشند.



۲. «همسایگان» که برونگرا و کنش‌پذیرند سعی دارند که مصداق خیرخواهی و محبت دینی باشند و خدمت از سر رحمت و شفقت به بندگان را سرلوحه زندگی‌شان است و به زبان حال می‌گویند: عبادت به جز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلچ نیست.

۳. خلوتیان اهل راز و نیاز که درونگرا و کنش‌پذیرند ذوق و مشرب عرفانی دارند و تاکیدشان بر این است که عمرشان را حتی المقدور در حال دعا و مناجات و عبادت خدا یا مراقبه بگذرانند.

۴. اهل ریاضت که درونگرا و کنشگرند گرایششان به تقویت اراده، طرد و نفی هیجانات و احساسات و عواطف و اجتناب از اشتغال به شواغل دنیوی و زخارف مادی و تمتعات این‌جهانی است.

دسته اول و دوم بیشتر دلمشغول انسان‌نایند و دسته سوم و چهارم بیشتر دغدغه خدا دارند. «نمی‌توان مدعی شد که فقط یکی از این صور و اشکال دینداری حقیقی است و بقیه دینداری کاذب و متدین‌نمایی است». (همان: ۲۳۸)

علاوه بر این، استاد ملکیان بر اثر محوریت‌بخشی افراطی به مساله رنج، «معنویت» را جانشین دین و بدیل آن می‌شمارد و کارکرد اصلی آن را نیز زدودن رنج‌های بشر قلمداد می‌نماید. استاد ملکیان، بحث معنویت را بحثی روانشناختی می‌داند (سنت و سکولاریسم، ۱۳۸۱: ۳۷۷) و می‌افزاید اگر در مورد دین معتقد باشیم که جنبه‌های غیر روانشناختی آن هم در استخدام جنبه روانشناختی دین هستند یعنی بگوییم مناسک و شعائر و عبادات و... همه در خدمت وجه روانشناختی‌اند در این صورت البته می‌توانیم معنویت را بدیل دین بدانیم. (همان: ۳۷۸) منطبق کردن مفهوم چنین رویکردی بر سیستم اعتقادی دین، این نتیجه را در پی دارد که نباید گزاره‌های اعتقادی دین را معطوف به واقعیتی عینی دانست. وقتی از وجود خدا سخن می‌گوییم، باید متوجه باشیم که همانگونه که برهان اخلاقی کانت می‌گوید: از وجودی خارجی سخن نمی‌گوییم، بلکه از فرضی سخن می‌گوییم که حافظ سلامت روانی (یا حافظ سیستم اخلاقی - به اعتقاد کانت -) ما است (نگارنده تاکید دارد که استنتاج‌های فوق، برآمده از نگرشی انتقادی به تفکرات جناب استاد مصطفی ملکیان است و به معنی همدلی ایشان با آنها نیست و در واقع، نوشته حاضر، صرفاً نقد فکر است و نه نقد متفکر که مسلماً مراتب تدین و تخلق او بر همگان آشکار است).

## چشم‌انداز انتقادی

نکته نخست:

استاد مصطفی ملکیان، وضعیت گرایش دینی در زمان معاصر را چنین تشریح می‌نماید: «انسان جدید چون عموماً اینجهانی‌تر، انسان‌گراتر، فردگراتر، استدلال‌گراتر، آزاداندیش‌تر، تعبدگریزتر و برابری‌طلب‌تر از انسان قبل از دوران مدرنیته است بیشتر مجذوب دین یا ادیانی می‌شود که وسعت فقهشان کمتر باشد جزئیات و تعبدیات نظری و عملی کمتری داشته باشند، عمق انسانشناختی و روانشناختی بیشتری داشته باشند و به مرزهای ناشی از رنگ پوست و نژاد و ملیت و جنسیت و قشربندیهای اجتماعی و حتی کیش و آیین بی‌اعتنا تر باشند و به خودشکوفایی فرد مجال بیشتری بدهند». (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۴۱)

این سخن، هر چند در جای خود، محل تأمل است (و ذیلاً به نقد آن خواهیم پرداخت)، در عین حال «استدلال‌گرایی» را از صفات شاخص انسان جدید برمی‌شمارد که لازمه آن، رفع اطلاق فروکاهش دین به امور روانشناختی و تعلیق آن به غیر مستدل بودن اصول معارف دینی است. به عبارت ساده، اگر انسان «استدلال‌گرا»ی جدید که «ابن الدلیل» است و تنها به دلایل قاطع و مقنع، گردن می‌نهد، در مسیر کاوشی فنی و منطقی (و نه در راستای ارضای امیال نفسانی) بدانجا رسد که گزاره‌های معرفتی دین را فاقد دلیل بیابد، دین را یکسره کنار می‌نهد یا آن را به حوزه عقل عملی یا حوزه روانشناسی پس می‌راند. از اینجا روشن می‌شود که جناب استاد ملکیان در برابر یک منفصله مانعه الخلو قرار دارند: «با گزاره‌های معرفتی دین، منطقاً فاقد دلیلند و یا این گزاره‌ها را برخی به دلایل کاملاً روانشناختی و نفسانی فاقد دلیل می‌انگارند». روشن است که برای اثبات شق اول، جناب ملکیان باید همگام با کانت، مفصلاً همه دلایل کلامی را ابطال نمایند. اما از آنجا که این امر نیاز به استقرای تام دلایل کلامی دارد و مستلزم مقاومت در برابر میراث سترگ علم کلام و الهیات بالمعنی الاخص است، و جناب ملکیان نیز در هیچ یک از آثارشان (تا آنجا که نگارنده مطلع است) متعرض این امر نشده است، بنابراین باید به شق دوم منفصله روی آوریم. نتیجه آن است که «انسان استدلال‌گرای جدید، بدون دلیل، دین را به امری روانشناختی همچون تسکین‌بخشی به آلام و رنجها فرو نمی‌کاهد».

اما چنانکه پیشتر گفته شد، اصل عبارت فوق‌الذکر نیز خالی از نقص منطقی نیست. اولاً با اسناد صفت «استدلال‌گرایی» به انسان جدید، صفاتی همچون «اینجهانی شدن»، «انسان‌گرایی»، «فردگرایی» و «تعبدگریزی»، همه و همه محدود و مقید به مرزهای عقل و منطق می‌شوند و لذا الزاماً با فقهی وسیع و تعبدیات نظری و عملی زیاد، منافات و تضادی نمی‌یابند. در واقع، آنچه امروزه از اطلاق صفات فوق‌الذکر و به تبع آنها گریز از فقه و تعبد، رخ داده است نه ناشی از «استدلال‌گرایی» انسان‌های جدید بلکه ناشی از اوهام و تمایلات مادی و ضد معنوی آنها است.

ثانیاً استناد به کثرت (کثرت‌گرایی به ادیانی که وسعت فقهشان کمتر است و...)، مثبت حقانیت و صدق چنین‌گرایی نیست.

ثالثاً گرایش‌ات اصیل دینی به معنای سنتی آن که پیتر برگر از آن تحت عنوان *desecularization* یا افول سکولاریزاسیون یاد می‌کند امروزه رو به فراگیری و گسترش گذارده است. نظریه سنتی سکولاریسم که قائل به ناپدید شدن دین از عرصه اجتماع و سیاست و حتی از عرصه فردی بود، امروزه اعتبار خود را تا حد زیادی از دست داده است و دین سنتی با قوت و شدت، حضور خود را در جهان تثبیت می‌نماید. در چنین فضایی نمی‌توان به سادگی از عمومیت‌گرایی به ادیان تنگ و کم‌مایه سخن گفت.

#### نکته دوم:

سایکولوژیسم ملکیان، ظاهراً قادر به توجیه پیدایش یا غنای تمدن‌های عظیم بر اساس ادیان، نخواهد بود. کاملاً مشهود است که یکی از عناصر رئیسه تمدن‌های بزرگ، دانش است. حال چگونه می‌توان دین سایکولوژیک را که صرفاً دارویی مسکن جهت خوش نمودن حال انسان است، دارای قدرت تمدن‌سازی و دانش‌پروری دانست؟! دانش رئال برآمده از دین یا اذهان دینی در اکثر تمدن‌های شناخته شده، نمی‌تواند دارای منبعی شاعرانه و ریتوریک باشد.

#### نکته سوم:

پلورالیسم جناب ملکیان، در صورتی معتبر خواهد بود که شالوده استدلالی و عقلانی دین، منتفی شود. اما پیشتر بیان شد که چنین امری را کسی تا کنون به اثبات نرسانده است. کانت با نقدهایی که در کتاب *سنجش خرد ناب* بر براهین کلامی وارد آورد و نهایتاً هر گونه گزاره

کلامی را جدلی‌الطرفین دانست، تنها بخشی از براهین را به چالش کشید، چالشی که عمدتاً قابل پاسخگویی است. کانت در استقرای ناقص خویش، نه برهان امکان ماهوی به تقریر خواجه طوسی در *الفصول فی الاصول* را دیده بود و نه برهان امکان وجودی صدر المتألهین را می‌شناخت. بسی مایه تعجب و حیرت است که استادی فاضل، بدون ورود در نقد فنی چنین براهینی، نتیجه ناقص و منتقض کانت را کبی برداری کرده، به مستمعین ارایه می‌دهد!

از این گذشته، چگونه می‌توان گرایش به ادیان گوناگون را با تمایل به ادعیه مختلف مقایسه نمود؟! پذیرش چنین قیاسی، آشکارا بر این پیش‌فرض استوار است که دین، چونان ادعیه، تنها یک تجربه، یک جشش و نوعی احساس قرب است. در این پیش‌فرض باید فراموش نماییم که این جشش، در صورتی پشتوانه عقلانی خواهد داشت که مبتنی بر گزاره‌های قابل اثبات مابعدالطبیعی باشد. همچنین نظام تعبد (فقه)، در هر دینی، مقتضی آن است که تخلف از آن، گناه و موجب دوری از خداوند باشد. روشن است که با اثبات گزاره‌های مابعدالطبیعی و تعیین دینی که در این جهت، کاملترین و منطقی‌ترین است، نمی‌توان به ادیان دیگر رجوع نمود زیرا این عمل، خلاف روح همه ادیان است که می‌گویند: اگر کسی را یقین به امر و نهی الهی حاصل شد، مخالفت با آن، خلاف تعبد و موجب حرمان از حق است.

#### نکته چهارم:

(حدیث انحاء دینداری خانم میداو): هر چند می‌توان از این تقسیم، برداشتی ارتدوکس داشت (با این فرض که در همه اقسام، محوریت با تعبد در برابر خداوند می‌باشد، اما در عملکرد خارجی، برخی به جمع ظاهر و باطن توفیق یافته و برخی نیافته‌اند)، اما به نظر می‌رسد، معنای دیگری مورد نظر باشد. اصولاً قسیم دانستن دغدغه انسانی با دغدغه خدایی در اقسام دینداری، تلویحاً نشانگر تضادی است که در عبارت «عبادت به جز خدمت خلق نیست، به تسبیح و سجاده و دل‌نویسی» صراحتاً بیان شده است. در واقع، دینداری در چنین رویکردی، می‌تواند در قالب خدمت به خلاق بدون هرگونه اعتقاد مابعدالطبیعی و تعبد خدامحور صورت پذیرد و بدین صورت است که دین از پی‌گیری رستگاری اخروی به پی‌گیری اموری همچون صلح و خلع سلاح عمومی و حمایت از حقوق بشر فروکاسته

می‌شود. (کیویت، ۱۳۸۰: ۲۵ - ۱۱) چه بسا، در ادامه چنین سکولاریزاسیونی در سطح دین، بتوان از دین فوتبال، دین اینترنتی و... سخن گفت!

### ج.

جناب استاد مصطفی ملکیان میان ایمان و تعبد فرق می‌نهد. ایشان تعبد را به این معنا می‌گیرند که شخص معتقد باشد الف ب است به دلیل اینکه  $X$  گفته الف ب است. انسان معنوی اصلاً چنین نیست و این همان قداست‌زدایی است که در معنویت وجود دارد. معنویت از اشخاص قداست‌زدایی می‌کند. اما ایمان یعنی پذیرش گزاره‌ای بدون آنکه شخص بتواند خودش برای آن دلیل اقامه کند (التزام نظری و عملی به گزاره‌هایی که انسان برای آن گزاره‌ها دلیل ندارد).

جناب ملکیان سپس مدعی هستند که همه انسان‌ها به‌گونه‌ای اهل ایمانند هر چند متدین نباشند زیرا نمی‌توان مطالبه دلیل را تا بی‌نهایت پیش برد و بالاخره در جایی باید چیزهایی را قبول کنیم. (سنت و سکولاریسم: ۳۹۵)

انسان عقلانی و انسان غیر عقلانی هر دو ایمان دارند. فرق این دو در این است که ببینیم به چه چیزهایی ایمان دارند و به چه چیزهایی ایمان ندارند. ما در معنویت به یک سلسله گزاره‌ها ایمان داریم که دلیلی برایشان نداریم. این گزاره‌ها باید یک سلسله ویژگی‌های خاصی را داشته باشند تا به رغم فقدان دلیل برای آنها به آنها التزام نظری و عملی داشته باشیم. فقط در این صورت است که می‌توان معنویت را با عقلانیت جمع کرد. (همان: ۳۹۶)

اگر صدق  $P$  و صدق نقیض  $P$  دقیقاً مساوی شوند یعنی هر یک احتمال ۵۰ درصدی بیابند، در این حال رجحان معرفت‌شناختی برای  $P$  نسبت به نقیض  $P$  یا بالعکس وجود ندارد. در اینجاست که جا برای ایمان باز می‌شود. من معتقدم انسان معنوی به آن گزاره‌ای ایمان می‌آورد که ایمان به آن گزاره آثار و نتایج روانی مثبتی برای او فراهم می‌کند. ایمان فقط در همین جاست. (همان: ۳۹۷)

در مورد وجود عالم خارج جناب ملکیان می‌گویند دلیلی نداریم ولی مخالفی هم نداریم اما در مورد وجود خدای متشخص شخصی ادله مثبت قوی‌تر از ادله نافی آن نیست. اکثر فیلسوفان دین معتقدند وجود شر با خدای متشخص شخصی ناسازگار است. در چنین وضعیتی

رای پلنتینجا که باور به خدای شخصی را یک باور پایه همچون باور به وجود عالم خارج می‌داند که برای متدینان مطرح است و در نتیجه کار متدینان معقول است خیلی تحکم است! (همان: ۴۰۴)

#### نقد

۱. ایمان را بر اساس اعتماد به قول X تعریف نکردن بلکه بر اساس اثر التیامی آن تعریف کردن بسی نادرست است. چرا که در اثر التیامی نوعی رعونت نفس هست
۲. چرا اعتماد به قول X خود یک دلیل نباشد و چرا اسم آن را تعبد گذارده و از صحنه عقلانیت خارج کنیم. یک وقت هست که X حرفی را بر اساس استنباط خطابردار شخصی خود می‌زند که در این صورت نمی‌توان به او اعتماد کرد و تعبد به او خلاف عقلانیت است، اما وقتی چنین نباشد تعبد عین عقلانیت است.
۳. کیرکگارد و ایمان جاهلانه - اصولاً چنین ایمانی خلاف عقلانیت است - ایمان با عقلانیت و اعتبار معرفت‌شناختی یک گزاره کاملاً قابل جمع است هم تئوریا و هم مصداقاً در تاریخ اتفاق افتاده است
۴. از کجا می‌توانید تاثیر التیامی را بسنجید در حالی که این امر به سه چیز بستگی دارد: بررسی پیامدهای درازمدت شخصی، بررسی پیامدهای اجتماعی، تعیین ملاک برای مثبت دانستن آثار و نتایج روانی یک امر.

#### منابع و مآخذ

۱. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۰ش، راهی به رهایی، تهران: نشر نگاه معاصر.
۲. کاپلستون، فردریک. ۱۳۷۵ش، تاریخ فلسفه (جلد پنجم: فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۳. لین، تونی، ۱۳۸۰ش، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسیریان، تهران: فرزانه.
۴. هیک، جان، ۱۳۷۲ش، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران: انتشارات بین‌المللی المهدی.
۵. سنت و سکولاریسم (مجموعه‌ای از مؤلفین)، ۱۳۸۱ش، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۶. کیوییت، دان، ۱۳۸۰ش، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو.

7. Schmitt, Richard (1967), Phenomenology, in: Paul Edwards (ed.). The Encyclopedia of philosophy, vol. 6, New York and London, Macmillan publishers, pp. 135 – 151.

