

دین سپهر رهاورد

عبدالله نصری

اخیراً کتابی با عنوان «سنت و سکولاریسم» منتشر شده که شامل چهار بحث از آقایان سروش، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان و محسن کدیور است. بیشتر مباحث این اثر مربوط به بحث‌های دکتر سروش (صص ۲۰۹-۱) و آقای مصطفی ملکیان (صص ۲۴۵-۴۰۴) است. جناب ملکیان بحث‌هایی را با عنوان، معنویت، گوهر ادیان مطرح کرده‌اند که جای تأمل بسیار دارد.

در این سلسله بحث‌ها ایشان بنا دارند تا با توجه به عدم کارآیی دین در دنیای مدرن، بدیلی به نام معنویت را جایگزین آن سازند. از آنجا که صاحب این قلم اختلاف نظرهای مبنایی با دیدگاه‌های ایشان در باب دین و معنویت دارد، مطالبی را در نقد اندیشه‌های ایشان به رشته تحریر کشانده که تقدیم اهل فضل می‌شود. قبل از ورود به بحث چند نکته را یادآور می‌شویم:

۱- از آنجا که ایشان معنویت را به عنوان جایگزینی برای دین مطرح کرده‌اند، در ابتدا به اختصار دیدگاه‌های ایشان را در مورد دین (آن هم بیشتر با توجه به همین اثر) مطرح کرده، سپس به تحلیل نظریاتشان در باب معنویت پرداخته‌ایم.

۲- مطالب مؤلف در هر دو زمینه دین و معنویت به صورت پراکنده در لابلای بحث‌های ایشان مطرح شده که در اینجا سعی شده تا ابتدا دسته بندی و سپس نقد و تحلیل شود. در ضمن باید توجه داشت که بنای ناقد در طرح مباحث بر اختصار بوده، نه تفصیل.

دين يا معنويت؟



۳- به نقد و تحلیل همه مباحثی که در کتاب مطرح شده نپرداخته‌ایم. نظیر اینکه آیا اگزیستانسیالیسم مکتب است یا رویکرد و همچنین برخی از داوری‌های ایشان در باب متافیزیک و فیلسوفان مورد تجزیه و تحلیل قرار نگرفته است.

۴- برخی از مباحث بنیادین مانند مسئله عقلانیت، در حد طرح آن در کتاب فوق و به اختصار، در این مقاله مطرح شده است و فرصتی مناسب به تفصیل در مورد آن بحث خواهد شد. موضوع مدرنیته هم جای بحث بسیار دارد که طرح آن مقاله را از هدف اصلی خود دور می‌سازد.

۵- در این بحث ضروری بود تا به تأثیرپذیری اندیشه‌های ایشان از شوپنهاور و فیلسوفان اگزیستانسیالیست بپردازیم، اما از آنجا که این امر موجب اطاله کلام می‌شد از طرح آنها خودداری کردیم.

۶- صاحب این قلم در این نقد، هدفی جز روشنگری مباحث مطرح شده نداشته و امیدوار است که طرح این گونه مباحث علمی راهگشای کسانی باشد که متأملانه به دنبال راهی به رهایی هستند.

تعریف دین و انتظار از آن

آقای ملکیان دین را مجموعه تعالیم و احکامی می‌داند که منشأ الهی دارد، خواه وحیانی باشد یا غیر وحیانی. با این تعریف علاوه بر ادیان وحیانی چون یهودیت و مسیحیت و اسلام، آیین‌های بودا و تائو و شینتو هم دین تلقی می‌شوند.

«مراد من از دین، مجموعه تعالیم و احکامی است که بنا بر ادعای آورنده آن، احکام و تعالیم پیروان او، حاصل ذهن بشر نیست، بلکه برعکس، دارای منشأ الهی است، خواه وحیانی باشد (مانند اسلام) و خواه عرفانی (مانند آیین بودا)».

اگر دین را به این معنا اخذ کنیم، ادیان بزرگ روزگار ما عبارتند از: اسلام، مسیحیت، دین یهود، آیین هندو، آیین بودا، آیین دائو، آیین شینتو، آیین جین، و زرتشتی‌گری»^۱

از نظر ایشان انتظار بشر از دین این است که جوابگوی سؤال‌های پنج گانه زیر باشد:

۱- بزرگترین مشکل بشر چیست؟



۲- علت این مشکل چیست؟

۳- راه حل مشکل یا راه نجات چیست؟

۴- طرق عملی رسیدن به حل مشکل چیست؟

۵- چه عاملی ضامن تحقق نجات است؟ (صص ۹-۲۸۸)

از نظر ایشان بزرگترین مشکل بشر درد و رنج است و باید به دنبال رهایی از آن بود. تجربه فردی یکایک انسان‌ها در طول عمر خود و همچنین تجربه تاریخی نوع بشر نشان داده که بشریت هیچ گاه از درد و رنج عاری نبوده و نیست. (ص ۳۱۳) و برای آنکه رنج‌های بشر کاهش یابد، در ابتدا باید رنج‌ها را تقسیم بندی و سلسله مراتبی را برای آن ذکر کرد. به بیان دیگر باید رنج‌های اصلی و مادر و رنج‌های فردی و کم اهمیت را مشخص نمود. به زعم ایشان، بشر در طول تاریخ این انتظار را از دین داشته که رنج‌های مادر را معرفی کرده و راه رهایی از آن را نشان دهد. این انتظار از دین بیهوده است، چرا که بشر خود می‌تواند درد و رنج‌های اصلی خود را تشخیص دهد. بعلاوه اگر در دوران گذشته دین توان انجام این وظایف را داشته، در عصر حاضر دیگر از عهده انجام این امور بر نمی‌آید، و لذا باید چیز دیگری به نام معنویت را جایگزین آن ساخت:

«بشر از آغاز همواره انتظار داشته است که دین، اولاً در زمره کارهای دیگرش، اولین کارش این باشد که این دردها و رنج‌های مادر را معرفی کند و ثانیاً، راه رفع این دردها و رنج‌ها را نشان بدهد. (ص ۳۱۳)

در واقع انتظار بشر از دین این نبوده است که دردها و رنج‌های رویین و رتبه اول را به ما معرفی کند، چون این دردها و رنج‌ها را ما خود تشخیص می‌دهیم و در شناخت آنها احتیاجی به رجوع به دین نداریم.

باری، بشر از دین انتظار داشته که علل مادر این دردها و رنج‌ها را معرفی کند و راه درمان آنها را نیز نشان دهد. دین تا مدت مدیدی پتانسیل این کار را داشته است. (ص ۳۱۴)

ما مجبوریم امروز چیز دیگری غیر از فهم سنتی از دین را ارائه دهیم. دقت کنید که می‌گوییم غیر از دین، و نه ضد دین. معنویت غیر از فهم سنتی از دین است، ولی ضد دین نیست.» (ص ۳۱۵)^۲

در تحلیل مطالب فوق نکات چندی را باید ذکر کرد:

الف - ایشان دین را به معنای وسیع می‌گیرند، به طوری که شامل ادیان وحیانی و غیر وحیانی می‌شود، در حالی که در بحث از انتظار بشر از دین باید میان آنها تمایز قایل شد. در میان ادیان وحیانی نیز اسلام که از کتاب و شریعت تحریف ناشده برخوردار است، قابل مقایسه با ادیان دیگر نیست تا چه رسد به آیین‌های بودا، دائو و شینتو و...

ب - اگر بنا باشد که از دین فقط این انتظار را داشته باشیم که رنج‌های بشری را تسکین دهد، آن را در حد معنویت مورد نظر ایشان فروکاسته‌ایم.^۳

ج - ایشان مشخص نمی‌کند که رنج‌های رتبه اول چیست که دین نباید عهده‌دار رفع آنها باشد. د - همان گونه که مؤلف محترم در اثر دیگر خود^۴ اشاره کرده اختلاف نظر ادیان با آیین‌هایی چون بودا بر سر خاستگاه رنج و راه‌هایی از آن است. و در همین زمینه گاه میان ادیان و معنویت ضدیت پیش می‌آید.

ه - آیا هر چه که عامل کاهش رنج باشد قابل پذیرش است. آیا می‌توان نظریه تناسخ در آیین‌های هندی را پذیرفت که با توجیه نابرابری میان انسانها می‌خواهند رنج‌های آنها را کاهش دهند؟ آیا در معنویت ملاک درستی برای راه‌هایی از رنج ارائه شده است؟ این‌ها مسائلی است که در بحث‌های آینده به آنها می‌پردازیم.

گوهر دین

آقای ملکیان در تحلیل و تبیین دین، آن را به دین شماره یک و دو سه تقسیم می‌کند. دین شماره یک، که عبارت است از مجموعه متون مقدس ادیان و مذاهب موجود در جهان. این دین «از جنس متن و مکتوب است.» (ص ۳۴۸)

دین شماره دو، همان مجموع شرح و تفسیر و تبیین‌های کتاب‌های مقدس و دینی است. به بیان دیگر تفاسیر متن، دین شماره دو نامیده می‌شود.

دین شماره سه، نیز مجموعه کارهایی است که پیروان هر دین در طول تاریخ انجام داده‌اند. ایشان برای دین گوهر قایل است و برای گوهر دین هم سه معنا ذکر می‌کند.

۱- گوهر دین به معنای غایت القصوای تدین است. یعنی آنچه در نهایت افراد از تدین‌ورزی خود قصد می‌کنند. (ص ۳۵۰)

۲- گوهر دین به معنای وجوه اشتراک ادیان است. مراد از گوهر در این جا ذات است. از نظر ایشان برخی از کسانی که از گوهر دین بحث کرده‌اند مرادشان وجوه اشتراک متون



مقدس است. یعنی دین شماره یک را در نظر گرفته اند و بعضی نیز به دین شماره دو توجه داشته اند. یعنی وجوه اشتراک تفسیرهای مختلف از ادیان را در نظر گرفته اند.

۳- گوهر دین به معنای جنبه کلی و عام دین است. به زعم ایشان برخی از آنچه در دین آمده تابع زمان و مکان و شرایط خاص نزول ظهور آن است (LOCALITY). و برخی نیز جنبه عام و کلی (UNIVERSAL) دارد. آن جنبه‌هایی از دین که مربوط به شرایط خاص فرهنگی و اجتماعی ظهور آن نیست، گوهر دین نامیده می‌شود. به زعم ایشان می‌توان به مقایسه میان معنویت و گوهر دین با هر یک از معانی سه گانه فوق پرداخت.

در گوهر دین به معنای اوگ معنویت نهفته است و وقتی هم که ایشان می‌گویند معنویت گوهر دین است، دین شماره یک را در نظر دارد. به این معنا که متدینان به ادیان مختلف به دنبال آرامش و شادی و امید هستند و اینها همان چیزهایی است که مورد توجه معنویت گراها می‌باشد. (ص ۳۵۴)

در گوهر دین به معنای دوم نیز می‌توان مابه الاشتراک‌هایی را در همه ادیان سراغ گرفت. معنویت نیز با ادیان مشترکاتی دارد، نه آنکه همه مشترکات ادیان را باور داشته باشد.

«اگر ما گوهر دین را به معنای مابه الاشتراک ادیان و مذاهب مختلف بگیریم، می‌توان در این مابه الاشتراک چند فقره عقیدتی نیز یافت که غالب معنویان جهان (اما البته نه همه آنان) به این چند فقره اعتقاد دارند. به تعبیری، وقتی استقراء تاریخی می‌کنیم می‌بینیم که غالب معنویان جهان به این عقاید قایل اند. یکی از این عقاید این است که نظام جهان نظام اخلاقی است. اتفاقاً این امر مابه الاشتراک همه ادیان جهان نیز هست. امر دومی که مابه الاشتراک ادیان جهان است این است که همه ادیان، تا آنجا که ما سراغ داریم، قاعده زرین را قبول داشته‌اند؛ با دیگران چنان رفتار کن که خوش داری دیگران با تو رفتار کنند. معنویان نیز به این عقاید اعتقاد دارند و جزء عقاید مشترک آنان است.» (ص ۳۵۴)

ضعفای ادیان

اینکه جناب ملکیان معنویت را جایگزین دین می‌سازد، به جهت ضعف‌هایی است که در

ادیان سراغ دارد و متأسفانه در این زمینه میان ادیان تمایزی قایل نمی‌شود و به نحو کلی از همه ادیان سخن می‌گوید. در لابلای مطالب ایشان، اشکالات زیر بر ادیان مطرح شده است:

۱- متافیزیک سنگین: از نظر ایشان ادیان دارای متافیزیک‌های سنگین هستند. یعنی دارای آموزه‌ها و احکام بسیاری می‌باشند.

«این ویژگی مدرنیته با این نکته ناسازگار است که ادیان متافیزیک‌های سنگین دارند. یعنی، متافیزیک‌هایی که هم بسیار وزن دارد و هم بسیار متصلب است.» (ص ۲۸۱)

ملاک سبک و سنگینی یک متافیزیک چیست؟ چرا باید بار متافیزیکی یک دین یا یک مکتب و یا یک رویکرد بسیار بسیار سبک باشد؟ (ص ۲۸۳) آیا با توجه به آنکه حتی معنویت باید به سه مسئله زیر توجه داشته باشد.

الف = آراء مابعدالطبیعی

ب = آراء انسان‌شناختی

ج = باورهای اخلاقی (ص ۲۴۶)

می‌توان از متافیزیک سبک سخن گفت؟ تحلیل و تبیین امور سه‌گانه فوق ما را با یک متافیزیک سنگین مواجه می‌سازد!

۲- اثبات ناپذیری متافیزیک ادیان: به زعم ایشان متافیزیک هیچ یک از ادیان قابل اثبات نیست. به بیان دیگر آموزه‌های ادیان بی‌دلیل هستند. دین نه از جهت فطری و نه از جهت عملی قابل دفاع نمی‌باشد. (ص ۲۶۹)

«یکی از جهات دگماتیسمی که در ادیان وجود دارد این است که شخص

صاحب دین فکر می‌کند متافیزیک دین او را می‌شود اثبات کرد. لذا

می‌گوید پس هر کسی با این متافیزیک ناسازگاری دارد یا حق عناد دارد.

ولی اگر معلوم شد که هیچ کدام از این متافیزیک‌ها قابل اثبات نیست و

همه متافیزیک‌ها یا به یک مقدار بی‌دلیل اند یا به یک مقدار مدلل اند. آن

گاه مخالفت با آنها مخالفت با حق تلقی نمی‌شود.» (ص ۳۶۸)

اولاً باید میان ادیان مختلف تمایز قایل شد، ثانیاً اگر مراد از متافیزیک، اصول عقاید ادیان

است، ادیان و حیوانی مستدل و قابل اثبات می‌باشند. ثالثاً اگر متافیزیک دینی قابل اثبات



باشد و دیگران آن را به عمد نپذیرند، بدون شک با حق عناد ورزیده‌اند. اما اگر متافیزیک یک دین قابل اثبات باشد، ولی دیگران قدرت پذیرش آن را نداشته باشند، لذا مخالفت آنها عناد با حق تلقی نمی‌شود. چه بسا مؤلف محترم نگران روابط میان طرفداران ادیان مختلف است و اینکه آنها گاه در دفاع از عقاید خود به نزاع با یکدیگر می‌پردازند. این امر دغدغه حقی است و راه چاره آن این نیست که آموزه‌های ادیان را بی دلیل بدانیم.

۳- تناقض در متون دینی: از نظر ایشان در منابع دین تناقض وجود دارد که قابل رفع نمی‌باشد. در این مورد نیز مؤلف بدون دلیل سخن گفته و میان متون ادیان مختلف هیچ تمایزی قابل نشده است. انصاف در تحقیق ایجاب می‌کند تا نمونه‌ای از تناقضات دین و حیانی تحریف ناشده را مطرح می‌کردند تا با توجه به آنها بتوان ادعا کرد که در متون دینی تناقض وجود دارد.

«گاه در این منبع چیزهایی نقیض پیدا می‌شود و دیگر منطقاً هم نمی‌شود پذیرفت که جهت معرفت شناختی داشته باشد. منابع دینی چیزهای نقیض می‌گویند و خود اصلاح‌گری هم ندارند. البته حس هم گاهی چیزهایی نقیض می‌گوید، ولی به گفته معرفت شناسان، خود اصلاح‌گری دارد.» (ص ۳۵۷)

۴- عدم حجیت وحی: از نظر ایشان هر چند برای منابع شناخت، چون حس و عقل و شهود دلیل وجود ندارد، اما فهم عرفی ما آنها را می‌پذیرد، در حالی که فهم عرفی، وحی را نمی‌پذیرد.

«فهم عرفی ما به این منابع (حس و عقل و شهود) تسلیم شده است، ولی به منبع وحی تسلیم نشده است.» (ص ۳۵۷)

تحلیل دقیق نظر ایشان نیاز به طرح یک سلسله مسائل معرفت‌شناسی دارد، از جمله آنکه آیا منابع شناخت حجیت دارد یا نه؟

بعلاوه در جایی که برای حس و عقل و شهود دلیلی وجود نداشته باشد، چگونه می‌توان به فهم عرفی اعتماد کرد؟

طرفداران ادیان و حیانی برای وحی حجیت قایل هستند. و اگر هم بخواهیم بر مبنای نظر مؤلف سخن بگوییم آنها طبق فهم عرفی خود به منبع وحی تسلیم شده‌اند.

۵- تعبدی بودن دین: از نظر ایشان فهم سنتی دین امر تعبدی است و لذا قابل قبول

نمی‌باشد. (صص ۲۶۹ - ۲۷۴)

در این مورد نیز اولاً همه احکام دین تعبدی نیست، بلکه اصول عقاید دین استدلالی است و امور تعبدی نیز بدون دلیل نمی‌باشد. ثانیاً طبق معمول، نویسنده در مورد همه ادیان به یکسان قضاوت می‌کند که خلاف تحقیق است. در این زمینه در مباحث آینده بیشتر بحث خواهیم کرد.

۶- بار منفی دین: دین تنها بار مثبت ندارد، بلکه بار منفی هم دارد.

«تعبیر دین، در همه زبانها، علاوه بر بار مثبت، بار عاطفی منفی را هم در

اذهان و نفوس تداعی می‌کند...» (ص ۲۶۹)

متأسفانه ایشان مشخص نمی‌کنند که بار منفی دین چیست و آیا این امر ناشی از اصل دین است یا عملکرد دینداران؟

۷- نهاد روحانیت: از نظر ایشان دین دارای اموری اجتناب‌ناپذیر است که یکی از آنها نهاد روحانیت می‌باشد. این گروه با سودجویی‌های خود موجب پیدایش سوءنیت و خطا و جهل هستند.

«نهاد دین وقتی پدید آمد، همچون هر نهاد دیگری، سه چیز در آن امکان

وقوع پیدا می‌کند: جهل، خطا، سوءنیت.» (ص ۳۶۴)

ظاهراً به نظر می‌آید که هیچ دینی نمی‌تواند بدون روحانیت باشد. (ص ۳۶۵)

معنای پدید آمدن روحانیت این است که کسانی پدید می‌آیند که از دینداری مردم سود می‌برند.» (ص ۳۶۶)

ایشان طبقه روحانیت در همه ادیان را یکسان تلقی کرده و آنها را عامل سوءنیت و جهل و خطا به شمار می‌آورد. هرچند فقط روحانیت مسیحی را مثال می‌زند، اما با توجه به آنکه روحانیت را برای همه ادیان اجتناب‌ناپذیر می‌داند، بدون شک نمی‌تواند قشر روحانیت در اسلام را نیز از تحلیل‌های خود بی‌نصیب بگذارد؟ اما آیا روحانیت موجود در اسلام با روحانیت مسیحی قابل مقایسه است؟ هیچ متفکری، چه روحانی و چه غیر روحانی ادعائی کند که هر کس که در طول تاریخ اسلام نام روحانی بر خود نهاده عاری از نقاط ضعف بوده است. اما آیا روحانیت اصیل یعنی مرزبانان عقیده اسلامی کم بوده‌اند؟ آیا همه آنها از دین سوء استفاده کرده و مردم را به جهل فراخوانده و به خطا کشانده‌اند؟ آیا نباید در این مورد نیز از هرگونه حکم کلی دوری جست و به ابعاد مثبت و



منفی این قشر توجه کرد و در صدد اصلاح آن برآمد؟ آیا بزرگانی نظیر استاد مطهری از بزرگترین نقادان صنف روحانیت نبوده‌اند؟
آیا متون دینی ما صفاتی را برای عالمان و روحانیون اصیل ذکر نکرده که بر مبنای آنها می‌توان صالح و ناصالح را از یکدیگر باز شناخت؟!

تعریف معنویت

آقای ملکیان چند تعریف از معنویت ارائه کرده است. گاه ایشان فهم جدید از دین را معنویت می‌نامد.

توضیح آنکه چون انسان مدرن نمی‌تواند دین را مانند انسان سنتی بپذیرد، یا باید دین را رها سازد - که در این صورت دچار خلاءهای درونی خواهد شد - و یا آنکه دین را به صورت جدیدی بپذیرد. و از آن جا که تغییر دین علاوه بر باز عاطفی مثبت دارای بار عاطفی منفی است، بهتر است که فهم خود را از دین عوض کنیم و از همین جاست که ایشان فهم جدید از دین را به معنویت تعبیر می‌کند. (ص ۲۶۹)

گاه نیز ایشان معنویت را به دین عقلانیت یافته و عقلانی شده تعریف می‌کند. (ص ۲۷۳)
تعریف سوم ایشان از معنویت عبارت است از فرآیندی که نتیجه آن کمترین درد و رنج ممکن است.

«ما معنویت را بر اساس فونکسیون آن این گونه تعریف می‌کنیم:

فرآیندی که فرآورده آن، کمترین درد و رنج ممکن است.

وقتی معنویت را این گونه تعریف کردیم، آن گاه هر مؤلفه‌ای را که برای آن

ارائه کردیم، مطالبه دلیل بدین صورت است که نشان بدهد این مؤلفه در

کاستن از درد و رنج تأثیر دارد.» (ص ۳۷۲)

در باب تعاریفی که مؤلف از معنویت ارائه می‌دهد چند سؤال زیر قابل طرح است:

۱- انسان سنتی دین را چگونه تلقی می‌کرده که انسان مدرن نمی‌تواند آن را قبول کند. با توجه به اینکه ایشان فهم جدید از دین را معنویت و آن رامساوی با دین عقلانیت یافته می‌داند، پس فهم سنتی از دین را باید غیر عقلانی دانست. با این بیان آیا می‌توان پذیرفت که فهم عالمان و فیلسوفان دیندار نسبت به دین فهم غیر عقلانی بوده است؟ آیا اگر دین غیر عقلانی می‌بود آنها می‌پذیرفتند؟

- ۲- آیا همه انسان‌های سنتی از یک دین خاص پیروی می‌کرده‌اند یا از ادیان مختلف؟ آیا نباید میان ادیان مختلف فرق نهاد؟
- ۳- آیا همه انسان‌های سنتی دریافت واحد از دین خود داشته‌اند یا دریافت‌های متنوعتر؟ آیا دریافت‌های همه آنها غیر عقلانی بوده یا دریافت‌های عقلانی هم وجود داشته است؟!
- ۴- آیا اگر تلقی سنتی از دین غلط بوده باید آن را اصلاح کرد یا دین را کنار گذارد و چیز دیگری به نام معنویت را جایگزین آن ساخت؟
- ۵- آیا با انسان مدرن مواجه هستیم یا انسان‌های مدرن؟ و آیا همه انسان‌های مدرن نمی‌توانند دین را مانند انسان سنتی قبول کنند یا فقط برخی از آنها؟ آیا امروز انسان‌های بسیاری در جهان مدرن همان تلقی سنتی از دین را باور ندارند؟
- ۶- آیا به صرف آنکه انسان مدرن - آن هم برخی از انسان‌های مدرن - نمی‌تواند دین را مانند انسان سنتی قبول کنند باید دین را تغییر داد و معنویت را جایگزین آن ساخت؟

معنویت: رویکرد، نه مکتب

معنویت از نظر آقای ملکیان یک جریان و رویکرد است، نه یک مکتب. زیرا معنویان جهان همه به یک سلسله اصول ثابت که میان همه آنها مشترک باشد اعتقادی ندارند (ص ۲۹۲) و از همین جاست که «می‌توان در درون خود این رویکرد، معنویت‌های مختلف داشت.» ایشان بر این اعتقاد است که معنویت نوعی رویکرد به جهان و به ویژه به دین است. (ص ۲۹۲)

اینکه چرا معنویت یک رویکرد است نه مکتب، مربوط به ویژگی‌هایی است که ایشان برای مکتب قایل است و معنویت را فاقد آن می‌داند. از بعضی عبارات ایشان این گونه استنباط می‌شود که مکتب دارای یک سلسله آموزه‌ها و اعتقادات است. چنانچه در مورد عرفان می‌گوید:

«عرفان گاهی یک مکتب است. یعنی یک سلسله آموزه‌ها دارد. و یک رویکرد نیست. یک گرایش نیست. یک جنبش نیست. یک مکتب است که شکل گرفته و مؤلفه‌هایی دارد مثل اعتقاد به وحدت وجود...»

مکتب هم یعنی یک سلسله مؤلفه‌های معرفتی. خواه معرفت‌های ناظر به فکت (FACT)، خواه معرفت‌های ناظر به ارزش (VALUE). خواه معرفت‌های



ناظر به تکلیف (OBLIGATION). (ص ۳۶۱)

مؤلفه‌های مشترک داشتن را ایشان ویژگی مکتب می‌داند و چون در میان معنویان امور مشترک دیده نمی‌شود، لذا باید آن را یک رویکرد دانست که معادل انگلیسی آن UALTY-

SPIRIT است، نه SPIRITUALISM که به معنای مکتب معنویت است. (ص ۳۶۷)

هر چند ایشان معنویت را یک رویکرد می‌داند، نه مکتب، در عین حال معتقد است که می‌توان از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی آن سخن گفت. (ص ۲۹۲)

البته در اینجا این سؤال مطرح است که آیا هر انسان معنوی دارای معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خاصی است یا آنکه انسانهای معنوی در تبیین امور سه گانه دارای مشترکاتی هستند؟ آیا اینکه گفته می‌شود هدف انسان معنوی کاهش رنج است یا انسان معنوی اهل ایمان است نه اهل تعبد و از اشخاص قداست زدایی می‌کند، به دنبال مسایل این جهانی خود است، از مختصات افراد معنوی خاصی است یا همه معنویان این گونه‌اند؟ اگر این امور از مشترکات آنها نیست، پس چه اشکالی دارد که برخی از معنوی‌گراها اهل تعبد و برای برخی اشخاص نیز قداست قایل باشند. از محتوای مطالب ایشان چنین برمی‌آید که اصول زیر از مشترکات آنهاست.

«معنوبیتی که من بیان می‌کنم سه بخش دارد. برای اینکه این معنویت در

درون انسان حاصل شود باید:

یک سلسله آراء مابعدالطبیعی پذیرفته شود؛

یک سلسله آراء انسان‌شناختی پذیرفته شود؛

یک سلسله باورهای اخلاقی پذیرفته شود.» (ص ۲۶۴)

هدف معنویت

معنویت هدفی جز کاهش درد و رنج بشری ندارد. دغدغه اصلی انسان معنوی در اصل کاهش رنج و درد خود می‌باشد، اما از آنجا که به این هدف جز با کاهش درد و رنج انسان‌های دیگر نمی‌توان رسید، لذا وی نسبت به کاهش رنج و درد دیگران نمی‌تواند بی‌اعتنا باشد.

«بنابراین، او از مجرای کاهش درد و رنج انسان‌های دیگر، کاهش درد و رنج

خود را طلب می‌کند؛ وگرنه، دغدغه اصلی هر انسان معنوی کاهش درد و

رنج شخص خود است.» (ص ۳۱۷)

اینکه جناب ملکیان هدف انسان معنوی را کاهش رنج و دردهای خود می‌داند، ریشه در انسان‌شناسی ایشان دارد، بویژه پاسخی که به سؤال چپستی هدف حیات می‌دهد. وی هدف حیات آدمی را رضایت باطنی از خود می‌داند.

«بزرگترین هدف همه ما انسانها در زندگی این است که به رضایت باطن

برسیم.

این رضایت باطن سه مؤلفه دارد: ۱- آرامش، ۲- شادی، و ۳- امید.

این سه مؤلفه، در مجموع سازنده چیزی هستند که در روان‌شناسی تجربی

و روان‌شناسی عرفانی، آن را رضایت باطن می‌نامند.» (ص ۳۰۷)

اگر از ایشان سؤال شود که چرا هدف حیات انسان را رضایت باطنی می‌دانید در پاسخ می‌گویند: ما هر کاری را که می‌کنیم در جهت نیل به غرض خاصی است و اگر از چرایی هر یک از قصد و غرض‌های اعمال خود سؤال کنیم «در انتهای این پرسش‌ها و پاسخ‌ها به جایی می‌رسیم که خواهیم گفت، چون می‌خواهم به رضایت باطن برسیم.» (ص ۳۰۸)

با تحلیل دقیق رفتارهای انسانها درمی‌یابیم که انسانها به دنبال جلب منفعت و یاد دفع ضرر هستند. یعنی هر کاری را که انجام می‌دهند درصدد هستند تا نفعی را برای خود کسب کنند یا ضرری را از خویشتن دفع نمایند. برخی نیز از اصل جلب منفعت و دفع ضرر تعبیر به کسب کمال و رفع نقص کرده‌اند. هر یک از این تعابیر را که در نظر بگیریم، این سؤال مطرح است که افراد چه چیزی را منفعت یا کمال خود تلقی کرده و چه چیزی را ضرر و نقص خویشتن. در اینجا است که با آراء گوناگون مواجه می‌شویم. و این گونه نیست که همه افراد رضایت باطن را مطرح سازند. به فرض هم اگر این هدف مطرح شود، آیا طرز تلقی‌ها نسبت به رضایت باطن و مولفه‌های آن یکسان است؟ آیا مؤلفه‌های سه‌گانه فوق سیال نیستند؟ آیا همه افراد آرامش و شادی و امید را در یک چیز می‌دانند؟ و اصلاً آیا هر نوع آرامش و شادی و امیدی قابل پذیرش است؟ آیا بدون توجه به هدف نهایی خلقت می‌توان از امور فوق تفسیر منطقی ارائه داد؟ آیا آرامش و شادی و امید افراد بستگی به آرمانهای آنها ندارد؟ آیا آرامش و شادی و امیدی که برای رشد یافتگان مطرح است همان است که برای اهل حال و رفاه زدگان مطرح است؟

از همین جاست که ادیان و حیاتی بر هدف نهایی خلقت تأکید دارند، نه هدف‌هایی که



افراد انسانی برای خود در نظر می گیرند.

به بیان دیگر بر اساس آموزه های وحیانی انسان ها باید در زندگی خویش، هدف نهایی آفرینش خود را در نظر گرفته و در جهت نیل به آن حرکت کنند. هدفهای مقدمی هم که انسانها در زندگی دنیوی خود در نظر می گیرند، همه باید در راستای آن هدف نهایی باشد. با این بیان رضایت باطنی یک هدف مقدمی تلقی می شود که باید در راستای هدف نهایی خلقت تبیین شود.

از نظر آقای ملکیان رضایت باطنی و سه مؤلفه آن مربوط به دین خاصی نیست. پذیرش یا عدم پذیرش هیچ دین خاصی تأثیری در جهت تحقق این مؤلفه های سه گانه ندارد.

«در درون هر دین و مذهبی می توان به این سه رسید. و هم چنین، معنای دیگرش این است که در درون هر دین و مذهبی می توان به این سه رسید. بنابراین نوعی بی تفاوتی در ادیان و مذاهب نسبت به این سه مؤلفه وجود دارد. معنای صریح سختم این است که برای رسیدن به این سه، هیچ لزومی ندارد که دین خاصی را بپذیریم یا از دین خاصی دست بکشیم.» (ص

(۳۰۹)

صرفنظر از اینکه آیا بدون انتخاب دین و آیین هایی چون بودیسم می توان به رضایت باطن رسید یا نه، این سؤال جدی مطرح است که آیا هر دین و آیینی تفسیری خاص از رضایت باطن و سه مؤلفه آن ارائه می دهد یا نه؟ آیا جهان بینی ادیان و مکاتب مختلف موجب نمی شود تا از این مفاهیم، تفسیرهای گوناگون ارائه شود؟ به زعم ایشان نه تنها دین و مذهب که نظام های اجتماعی نیز در کاهش درد و رنج افراد نقشی ندارند.

«تاریخ به ما نشان می دهد کسانی که در زندگی خود آرامش و شادی و امید داشته اند تحت نظام های اجتماعی مختلفی زندگی می کرده اند. به بیان دیگر، همه این قبیل انسانها درون یک نظام سیاسی، یک نظام اقتصادی، یک نظام آموزشی و پرورشی، یک نظام خانوادگی، یا یک نظام حقوقی به سر نمی برده اند. یعنی نظام های مذکور، که وجه جامع ما این است که همگی نظامهای اجتماعی اند، تأثیر قاطعی در حصول آرامش و شادی و امید و وصول به آن ندارند.» (ص ۳۰۹)

در این مطلب که در نظام های اجتماعی گوناگون افرادی به آرامش درونی رسیده اند

شکی نیست، اما اینکه آیا هر فردی در هر نظام اجتماعی می‌تواند به آرامش درونی دست یابد یا نه مطلب قابل تأملی است. آیا در جامعه‌ای که انواع ظلم‌ها و حق‌کشی‌ها وجود دارد می‌توان آرامش داشت؟ آیا برخی از آرامش‌ها را نباید بی‌خیالی تلقی کرد؟ آیا در جامعه‌ای که دیگران در فقر و هلاکت به سر می‌برند، اما من در ناز و نعمت، می‌توان آرامش پیدا کرد؟ آیا در این قبیل موارد جز با بی‌تفاوتی نسبت به سرنوشت دیگران می‌توان آرامش، شادی و امید داشت؟ آیا همیشه آرامش داشتن با ارزش است یا گاه عدم آرامش و شادی ارزش تلقی می‌شود؟ پرسش اصلی این است که کدام آرامش مورد نظر مؤلف است؟ آیا آن نوع آرامش روانی که نمونه‌اش را در **ایکتاتوس** می‌بینیم معقول و واجد ارزش است؟

می‌گویند **ایکتاتوس** که بندهٔ خواجه‌ای بداخلاق و زشت سیرت بود، روزی مورد شکنجهٔ وی قرار می‌گیرد. در حال شکنجه دیدن به ارباب خود می‌گوید: تو پای مرا می‌شکنی و سرانجام نیز بر اثر شکنجه، پای وی شکسته می‌شود. در این حال **ایکتاتوس** در کمال آرامش به ارباب خود می‌گوید: دیدی گفتم که پای مرا می‌شکنی.

مهمترین موضوع در بحث معنویت تحلیل مسئله رنج است، زیرا رضایت باطنی و مؤلفه‌های آن ریشه در تبیین این مسئله دارد و متأسفانه جناب **ملکیان** تحلیل درستی از آن ارائه نمی‌دهند.

الف. اینکه هر انسانی باید به دنبال کاهش درد و رنج خود باشد، غیر از آن است که دغدغه اصلی انسان باید کاهش درد و رنج شخصی خود باشد. هر چند برخی از متفکران مانند **بنّام** کسب لذت و نفی درد را زیربنای همهٔ افعال ارادی انسان دانسته‌اند، اما با این انتقاد مواجه شده‌اند که کسب لذت و دوری از آلام، اصل اولی حیات انسان تلقی نمی‌شود، بلکه دو وسیلهٔ مهم برای حفظ «من» می‌باشد. **ارسطو** نیز به این نکته تأکید دارد که نمی‌توان زیربنای تمام کاری انسانی را جلب لذت و دفع رنج دانست.^۵ با این بیان تا اصل اولی حیات انسان مشخص نشود نمی‌توان از دغدغهٔ اصلی انسان سخن گفت.

ب. از آنجا که هدف اصلی انسان معنوی کاهش درد و رنج خود است، اگر هم درصد کاهش رنج و درد دیگران برآید به خاطر خودش می‌باشد. در واقع انسان معنوی در اصل به دنبال حل مشکلات و مسایل خود است. حال اگر کاهش درد و رنج خود، دغدغه اصلی انسان تلقی شود آیا در برخی از موارد، آدمی برای کاهش رنج خود، بر رنج دیگران



نخواهد افزود؟!

ج. گاه نمی توان رنج را از میان برد، بلکه باید آن را پذیرفت و تحمل کرد. آیا با رویکرد معنویت می توان بسیاری از رنج ها را تحمل کرد؟ برخی از روان شناسان مانند ویکتور فرانکل VICTORE FRANKLE بنیانگذار مکتب روان شناسی لوگو تراپی LOGOTHERAPY بر این نکته تأکید دارند که برای کاهش درد و رنج های بشری باید به زندگی انسان معنا و مفهوم بخشید. آدمی باید اولاً بپذیرد که جهان هستی هدفدار است و ثانیاً زندگی این جهان هدف نهایی هستی و نهایت تکامل نیست، بلکه دنیای دیگری وجود دارد که با تکیه بر آن می توان به رنج های خود معناداد^۶

د. بشر برخی از درد و رنج ها دارد که رویکرد معنویت نمی تواند در جهت التیام آن گام درستی بردارد. مانند درد جاودانگی که متفکرانی مانند اونا مانو UNAMANO مطرح کرده اند. اونا مانو در اثری به همین نام، سخن از درد اشتیاق و آرزوی جاودانگی انسان ها به میان آورده است. «اگر همه با هم در کوی و برزن، نقاب از چهره غم هایمان برگیریم خواهیم دید که غمی مشترک و یگانه داریم» که آن هم عطش جاودانگی است. عطشی که ریشه در ذات ما دارد و «مبنای دردمندانه همه دانش هاست. ابدیت، ابدیت! والاترین آرزوی بشر است.»

آدمی برای آنکه این عطش خود را سیراب کند، شور عظیمی به بقای نام پیدا می کند. یعنی با بقای نام خویش می خواهد درد جاودانگی خود را درمان سازد. اونا مانو آن چنان برای این احساس جاودانگی و تمنای بی مرگی بشر اصالت قایل است که می گوید ریشه دیگر سوالات بشری نیز در همین سؤال نهفته است. یعنی اگر بشر سؤال می کند که از کجا آمده ام و برای چه آمده ام، در واقع در پس این پرسش ها می خواهد بداند که سرانجامش چیست^۷؟

بدون اعتقاد به معاد نمی توان معمای مرگ و درد جاودانگی را حل کرد و این امر از عهده دین برمی آید، نه معنویت.

ه. راه کشف رنج های بشر چیست؟ آیا انسانها فقط یک رنج دارند یا انواعی از رنج ها و آیا می توان سلسله مراتبی از رنج ها را شناسایی نمود یا نه؟ از نظر ایشان شناسایی رنج ها و مراتب آنها فقط از راه درون نگری امکان پذیر است، نه بر مبنای تجربه و استدلال. هرکس باید به خود رجوع کند و با تحلیل درد و رنج های خویشتن آنها را به اصلی و فرعی تقسیم کند.

«نظامی هر می ساختن و درد و رنج‌ها را به دردها و رنج‌های مادر و اصلی تر فرو کاستن، با خودنگری و درون نگری (INTROSPECTION) حاصل می‌شود. لذا در اینجا لزوماً به آن پلورالیسمی که در علوم OBJECTIVE به آن می‌رسیم، نمی‌رسیم. آن پلورالیسمی که در علوم مختلف پدید می‌آید مقداری معلول این است که ملاک‌ها و میزان‌های ما یا معلول تجربه و حس ظاهر است، یا استدلال، یا حافظه جمعی، یا امثال اینها. اما این کشف در بحث ما بیشتر با تحلیل روانی به دست می‌آید. یعنی خود شما هم اگر فراغ بال و تیزبینی داشته باشید می‌توانید درد و رنج‌ها را با تحلیل، به درد و رنج‌های عمیق‌تر برگردانید.» (ص ۳۴۲)

آیا نظام فکری و روانی افراد در شناسایی رنج‌ها و دردهای آنها نقشی ندارد؟ آیا هر انسانی مطابق با باورها و شخصیت شکل یافته خود از رنج و دردهایی برخوردار نیست که دیگران فاقد آن می‌باشند؟! برای مثال یک ریاضیدان از حل نکردن یک مسئله ریاضی رنج می‌برد، و این رنج را برای خود اصلی تلقی می‌کند، در حالی که برادر او از نداشتن فلان نوع ماشین سواری در رنج است و آن را اصلی‌ترین رنج خود به شمار می‌آورد. یک انسان معمولی از اینکه، به فلان پست و مقام نرسیده در رنج است و آن را رنج عمیق برای خود می‌داند، در حالی که انسان عارف، عدم قرب به خدا را مهمترین رنج حیات خویش تلقی می‌کند.

شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

خلاصه آنکه انگیزه‌ها، گرایش‌ها و فهم‌های افراد کثرتی از رنج‌ها را مطرح می‌سازد. آیا یک انسان لذت طلب با درون نگری همان رنج‌هایی را اصلی می‌داند که یک انسان بودایی؟

تحلیل روانی و درون نگری یک ملاک فردی است و هرگز اعتبار عینی ندارد و شناخت حاصل از آن فقط برای خود شخص اهمیت دارد. و هر فردی می‌تواند بر اساس تحلیل شخصیت خود، رنج‌ها و دردهای خاص خود را مطرح سازد که نمی‌توان آن را در مورد سایر انسان‌ها صادق دانست.

در جایی که مؤلف در معرفت‌شناسی خود، شناخت‌های حسی و استدلالی را متکثر می‌داند و در این زمینه به کثرت‌گرایی (PLURALISM) قایل است، چرا در مورد شناخت‌های حاصل از درون نگری، حتی کثرت‌گرایی از نوع علوم تجربی و عقلی را



نمی‌پذیرد. در اینجا کثرت گرایی بیشتر خود را نمایان می‌سازد. در علوم مختلف با توجه به امور تجربی و استدلالی دقیق‌تر می‌توان از صحت و سقم دستاوردهای فکری سخن گفت تا درون‌نگری. در درون‌نگری با توجه به تنوع شخصیت افراد به دشواری می‌توان به تحلیل دقیقی از درد و رنج‌های سطحی و عمیق دست یافت.

ویژگی‌های معنویت

آقای ملکیان برای معنویت برخی ویژگیها را در لابلای مطالب خود بیان می‌کند که دسته بندی آنها موجب فهم دقیق‌تر مطالب ایشان می‌شود. برخی از این ویژگی‌ها عبارتند از:

۱- عقلانیت و نفی تعبد: از نظر ایشان در معنویت برخلاف دین تعبد وجود ندارد. در این رویکرد به جای تعبد، ایمان وجود دارد.

«من میان ایمان و تعبد فرق می‌نهم. تعبد یعنی اینکه من بگویم، «الف، ب است: به دلیل اینکه X گفته الف، ب است.» این هیچ توجیهی ندارد. انسان معنوی نمی‌تواند این گونه سخن بگوید. این همان قداست زدایی است که در معنویت وجود دارد. معنویت از اشخاص قداست زدایی می‌کند. اما در عین حال، انسان معنوی اهل ایمان است. چون هیچ انسانی نیست که بتواند اهل ایمان نباشد. می‌توان اهل تعبد نبود. اما نمی‌شود اهل ایمان نبود. گزاره‌هایی هست که انسان معنوی هم مثل هر انسان دیگری آنها را قبول دارد.» (ص ۳۹۵)

معلوم نیست که تصویر ایشان از ایمان چیست که آن را لازمه معنویت می‌شمارند. آیا در ایمان تسلیم و تعبد نیست؟ به اعتقاد وی ایمان داشتن به چیزی به معنای دلیل داشتن آن هم نیست.

«ما در معنویت به یک سلسله گزاره‌ها ایمان داریم که دلیلی برایشان نداریم.» (ص ۳۹۶)

شاید در اینجا این سؤال مطرح شود که چگونه گزاره‌ای که فاقد دلیل است عقلانی است. برای پاسخ به این سؤال باید مراد وی از عقلانیت را در نظر گرفت.

«عقلانیت وصف آن انسانی است که میزان دلبستگی (در مقام نظر) و پایبندی (در مقام عمل) او به یک گزاره یا باور، یا قوت شواهدی که آن

گزاره یا باور را تأیید می‌کنند تناسب مستقیم داشته باشد. توجه کنید که از این تعریف برای عقلانیت نتیجه نمی‌شود که یک انسان عقلانی فقط به گزاره‌ها یا باورهایی التزام دارد که نتیجه یک برهان خدشه‌ناپذیرند.»
(ص ۳۹۶)

این تعریف از عقلانیت نیز نمی‌تواند مشکلی را حل کند، چرا که در این جا این سؤال مطرح می‌شود که چه شواهدی می‌تواند یک باور را تأیید کند؟ ملاک تأیید پذیری مورد نظر مؤلف چیست؟ آیا به صرف اینکه شواهدی از نظر خود فرد در جهت تأیید گزاره‌های وی پیدا شود، آن گزاره‌ها عقلانی خواهد بود؟ آیا در این صورت عقلانیت جنبه فردی و شخصی نخواهد داشت؟

ایشان اظهار می‌دارد که انسان عقلانی، آن انسانی نیست که برای گزاره‌های خود استدلال برهانی خدشه‌ناپذیر داشته باشد. شواهد یک گزاره می‌تواند آن را در نوسان قرار دهد و در نتیجه التزام به آن گزاره نیز خواه ناخواه در نوسان خواهد بود. در جایی که شواهد اثبات گزاره‌ای و یا نقیض آن در حد تساوی باشد، یعنی هیچ رجحانی برای اثبات و یا نفی گزاره مورد نظر وجود نداشته باشد، در آن جا ایمان تحقق پیدا می‌کند. خوب در اینجا انسان معنوی باید به کدام یک از این دو گزاره (خودش یا نقیض آن) ایمان بیاورد. پاسخ ایشان چنین است:

«جایی که این دو (صدق P و صدق نقیض آن) دقیقاً مساوی شوند، جای ایمان است...»

در اینجا من معتقدم انسان معنوی به آن گزاره‌ای ایمان می‌آورد که ایمان به آن گزاره آثار و نتایج روانی مثبتی برای او فراهم می‌کند.» (ص ۳۹۷)

با این بیان، عقلانیت مورد نظر مولف - بویژه با توجه به دیدگاه ایشان در مورد حس و عقل و شهود - از پراگماتیسم سر درمی‌آورد و هر فردی خود باید تشخیص دهد که آیا اعتقاد به فلان گزاره آثار و نتایج روانی مثبتی برای او فراهم می‌آورد یا نه؟ از همین جاست که این عقلانیت جنبه شخصی پیدا می‌کند و افراد به جهت ذهنیت‌ها و خصلت‌های روحی متفاوت به امور مختلفی ایمان پیدا کرده و دست به انتخاب‌های گوناگون خواهند زد. در اینجا کسی هم نمی‌تواند بر آنها کوچکترین انتقادی را وارد سازد، چرا که از نظر وی ایمان به آن گزاره‌ها آثار و نتایج روانی مثبت برای وی فراهم می‌آورد.



۲- نفی متافیزیک: معنویت از بار متافیزیکی کمی برخوردار است. به بیان دیگر می توان هیچ گونه اعتقادی نداشت و در عین حال انسان معنوی بود.

«معنویت نوعی دیانت است که بار متافیزیکی اش به کمترین حد ممکن رسیده است. شما حتی در جامعه خودمان هم دیده اید که روشهایی را تبلیغ می کنند که مثلاً می گویند این **Meditation** را بکن، به هیچ چیز هم اعتقاد نداشته باش؛ بعد از سه ماه فلان اثر را می بینی. طب روحانی آنها درست مثل طب جسمانی پزشکی جدید شده است که در آن هیچ گونه اعتقادی لازم نیست تا نسخه مؤثر واقع شود. این گونه طب روحانی یک نوع معنویت است، چون بار متافیزیکی اش بسیار بسیار سبک است.» (ص ۲۸۳)

هر چند در عبارات فوق معنای متافیزیک دقیقاً مشخص نشده است، ولی از مطالب ایشان چنین برمی آید که آن را به معنای مجموعه ای از اعتقادات و آموزه ها گرفته اند. اگر انسان معنوی می تواند هیچ گونه اعتقادی نداشته باشد، دیگر سخن گفتن از بار متافیزیکی سبک و یا سنگین چه معنایی پیدا می کند؟ اصلاً آیا انسانی را می توان یافت و یا امکان آن هست که هیچ گونه اعتقادی نداشته باشد؟ آیا انسان معنوی به این اصل که باید درد و رنج را کاهش داد، اعتقاد ندارد؟ شما که قبلاً اشاره کردید که انسان معنوی باید به یک سلسله آراء مابعد الطبیعی، انسان شناختی و باورهای اخلاقی اعتقاد داشته باشد (ص ۲۶۴).

آیا همین ویژگی هایی که جناب ملکیان برای معنویت ذکر می کنند خود مجموعه ای از اعتقادات نیست؟ آیا اگر بنا شود که به تحلیل فلسفی همین ویژگی ها بپردازیم همین معنویت بار سنگین متافیزیکی پیدا نخواهد کرد؟!

۳- سکولار بودن معنویت: در رویکرد معنویت از سکولاریسم دفاع می شود. به این معنا که انسان معنوی فقط دغدغه این جهانی دارد. اینجا و اکنون برای او مهم است. چه بسا وی به حیات پس از مرگ و حتی به نظام پاداش و کیفر اعتقاد داشته باشد، اما دغدغه آن عالم را ندارد، او فقط در اندیشه زندگی دنیوی خود است. آرامش درونی برای او مهم است که آن هم باید در زندگی این جهان مادی حاصل شود.

«انسان معنوی درصدد این است که با معنوی شدن، اموری را در همین جا

تحصیل کند. او الان طالب آرامش درون است؛ الان طالب شادی درون است؛ الان طالب امید است؛ الان طالب رضایت باطنی است؛ و الان طالب یافتن معنایی برای زندگی است. بدین ترتیب، اگر زندگی پس از مرگ وجود داشت، انسان معنوی به حسب اعتقاد خود در آنجا نیز زندگی مطلوبی خواهد داشت.

اگر هم زندگی پس از مرگی وجود نداشت، او این جهان را از دست نداده است. در واقع وصف الحال انسان معنوی این است که:

من که امروز بهشت نقد حاصل می‌شود

و عده فردای زاهد را چرا باور کنم!

(صص ۷-۳۱۶)

از نظر ایشان حتی نیازی نیست که انسان معنوی به حیات اخروی باور داشته باشد، در واقع سکولاریته بودن معنویت به معنای این جهانی بودن است و اینکه فقط این جهان باید کانون توجه انسان معنوی قرار گیرد.

در اینجا باید به چند نکته توجه داشت:

الف - معنای جهان‌شناسی و انسان‌شناسی مؤلف قابل نقد است، چرا که اعتقاد به قیامت و حیات اخروی تأثیر بسزایی در حیات دنیوی انسان دارد که در اینجا جای بحث تفصیلی آن نیست، اما همین قدر باید گفت که بدون وجود حیات اخروی، حیات دنیوی انسان معنا و مفهومی نخواهد داشت. چه حکیمانه ناصر خسرو سروده است که:

روزگار و چرخ و انجم سربه سر بازیستی

گر نه این روز دراز دهر را فرداستی

ب - هنگامی که انسان معنوی در خود نیازی به اعتقاد به معاد احساس نمی‌کند، چگونه می‌تواند با آن جهان رابطه برقرار کرده و به فرض وجود زندگی پس از مرگ، زندگی مطلوبی را در آنجا برای خود تصور کند؟!

ج - مگر حساب و کتاب قیامت تابع خواسته‌های افراد است که «اگر زندگی پس از مرگ وجود داشت، انسان معنوی به حسب اعتقاد خود در آنجا نیز زندگی مطلوبی خواهد داشت»، انسانی که می‌گوید «چه نیازی دارم که آن عده (فردای قیامت) را باور کنم.» چگونه می‌تواند در قیامت زندگی مطلوبی داشته باشد؟



۴- رستگاری این جهانی: از نظر انسان معنوی، رستگاری معنای این جهانی دارد. یعنی آدمی در همین دنیا باید به هدف خود دست یابد. هنگامی که آرامش، شادی، امید و رضایت باطن در همان جهان برای انسان معنوی حاصل شود او رستگار شده است.

«به نظر من مفهوم رستگاری در تلقی انسان معنوی یا نباید به کار رود، یا باید به معنای رسیدن به غایت در نقد الحال و وضع کنونی به کار رود. وقتی ما می‌گوییم رستگاری، معمولاً چیزی را در نظر داریم که نسبت به زندگی این جهانی ما تأخر دارد. گویی ما بعداً رستگار می‌شویم. چنین چیزی در تلقی انسان معنوی وجود ندارد، مگر اینکه بگویید انسان معنوی در سیر خودش به توفیق رسیده است، به آرامش، به شادی، به امید، به رضایت باطن، و منظورتان از رستگاری چنین چیزی باشد.» (ص ۳۴۱)

۵- عدم التزام به دین: لازمه معنویت اعتقاد به دین نیست. انسان معنوی هم می‌تواند به یکی از ادیان جهانی اعتقاد داشته باشد و هم بی‌اعتقاد باشد. البته اگر وی اعتقادی هم داشته باشد، این اعتقاد عوامانه نیست، زیرا دینداری عوامانه مبتنی بر تعبد است که این امر با معنویت سازگاری ندارد.

«انسان معنوی می‌تواند متدین به یکی از ادیان جهانی باشد یا نباشد. اما البته یک نکته وجود دارد و آن اینکه انسان معنوی اگر هم متدین باشد متدین به دین عوامانه نیست و دین عوامانه و فهم سنتی از دین چند ویژگی دارد که با معنویت نمی‌سازد. یکی از این ویژگی‌ها این است که دین عوامانه کاملاً مبتنی بر تعبد است، ولی معنویت مبتنی بر ایمان است نه تعبد.» (ص ۳۳۹)

علیرغم نظر ایشان معنویت با ادیان الهی در تعارض است و نمی‌توان ادعا کرد که معنویت با دین ناسازگاری ندارد، زیرا؛
اولاً ادیان سکولار نیستند.

ثانیاً ادیان الهی فقط به رستگاری این جهانی نمی‌اندیشند. از نظر ادیان و حیاتی حیات حقیقی حیات اخروی است و زندگی این جهانی مقدمه تحقق آن حیات است. البته معنای این سخن این نیست که ادیان الهی به حیات دنیوی بی‌اعتقادند و سعادت دنیوی انسانها را در نظر نمی‌گیرند، بلکه از آن جا که حیات اخروی را نتیجه حیات دنیوی

می‌دانند، برای زندگی این جهانی انسان‌ها اهمیت خاصی قایل هستند و رستگاری بشر را فقط دنیوی تلقی نمی‌کنند.

ثالثاً در رویکرد معنویت انسان نیازی ندارد که به رستاخیز و حیات اخروی اعتقاد داشته باشد، در حالی که در ادیان، اعتقاد به حیات اخروی از ضروریات دین است. رابعاً ادیان و حیانی دارای مجموعه‌ای از آموزه‌ها و اعتقادات یا به تفسیر ایشان متافیزیک سنگین هستند، در حالی که معنویت این گونه نیست. لازمه دیندار بودن پای بندی به یک سلسله اصول و فروع است. از جمله آنکه انسان نمی‌تواند بر طبق نظر خود تصمیم بگیرد و عمل کند. چگونه می‌توان هم دیندار بود و پای بند به یک سلسله اصول و فروع و هم معنوی که به خیلی از این اصول و فروع مقید نیست؟

خامساً هدف نهایی کمال انسان در دین قرب ربوبی است، در حالی که در معنویت رضایت باطنی هدف نهایی تلقی می‌شود.

۶- فقدان سلوک: چون معنویت یک نوع رویکرد است و نه یک مکتب، لذا نباید از آن انتظار ارائه راه سلوک داشت. معنویت مورد نظر ایشان برخلاف معنویت مورد نظر آیین‌های هندی و چینی و حتی برخی از عرفانهای نوظهور، فاقد راه و روشی برای رهایی از رنج است.

خصوصیات انسان معنوی

انسان معنوی دارای مجموعه‌ای از خصوصیات است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

نخستین ویژگی او این است که در جستجوی پاسخی برای سؤال «چه کنم؟» می‌باشد. به بیان دیگر پرسش «چه باید کرد؟» مهمترین مسئله اوست. می‌دانیم که همواره سوالات زیر برای انسانها مطرح بوده است:

از کجا آمده‌ام؟، به کجا می‌روم؟، چرا آمده‌ام؟، چه باید بکنم؟

روزها فکر من این است و همه شب سختم

که چرا غافل از احوال دل خویشتم

از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود

به کجا می‌روم آخر نمایمی وطنم



مانده‌ام سخت عجب کز چه سبب ساخت مرا
یا چه بوده است مراد وی از این ساختنم

برای انسان معنوی پرسشهای فوق هیچ کدام مهم نیست، پرسش اصلی او این است که «چه کنم؟». هر نوع آگاهی نسبت به جهان هنگامی مفید است که بر پرسش «چه کنم؟» تأثیر گذارد. از نظر او هر دانشی که بر عمل ما اثرگذار باشد علم مفید است و علمی که هیچ تأثیری بر عمل ما نداشته باشد، علم بی‌فایده است. سؤال‌های فوق نیز از جمله اموری است که بر پرسش «چه کنم؟» تأثیر می‌گذارد. (صص ۲۱ - ۳۱۹)

علیرغم نظر مؤلف پرسش‌هایی از قبیل چرا آمده‌ام و به کجا می‌روم هنگامی بر عمل انسان تأثیر می‌گذارد که پاسخ آنها داده شود. تا انسان نداند که چرا آمده یا هدف خلقت او چیست نمی‌تواند دست به انتخاب حقیقی بزند. به بیان دقیق‌تر نوع انتخاب و عمل انسان بستگی به آن دارد که هدف آفرینش خود را چه می‌داند؟ آیا کسی که خلقت را امری پوچ و انسان را موجودی غریب و بیگانه در جهان می‌داند، با آنکه خلقت را معنادار و دارای هدف متعالی می‌داند به سؤال «چه کنم؟» یکسان جواب خواهند داد؟

بعلاوه اینکه آیا پس از مرگ حیاتی برای انسان متصور است یا نیست، بدون شک در نحوه انتخاب انسان مؤثر خواهد بود. تلقی ما از حیات پس از مرگ به سؤال «چه باید بکنم؟» بی‌تأثیر نیست. اگر انسان به حیات اخروی اعتقاد داشته باشد و آن را نتیجه حیات دنیوی بداند، به طور قطع در نوع عمل او اثر خواهد گذاشت، زیرا که چنین فردی باید عملی را انجام دهد که آثار مثبت در حیات اخروی او داشته باشد. در بحث از «چه کنم؟» نمی‌توان به این مطلب بسنده کرد که «آن پرسش‌ها به میزان تأثیری که جواب گویی به آنها در جواب به پرسش چه کنم؟ دارد.» مهم است، بلکه باید هم پاسخ به آن سؤالات اساسی را مطرح کرد و هم میزان تأثیرگذاری آنها را بر پرسش مورد نظر مشخص کرد. با توجه به این که معنویت به دنبال پاسخ گویی به این سؤالات نیست، چگونه می‌تواند تحلیل درستی از مسئله «چه کنم؟» ارائه دهد؟!

دومین ویژگی انسان معنوی اصالت داشتن است. انسان معنوی در جستجوی زندگی اصیل است. از نظر وی دیگران دارای زندگی غیر اصیل هستند. انسانی که در صدد جلب رضایت دیگران برآید، اصیل نخواهد بود. چنین انسانی به دنبال آن است تا محبوب دیگران واقع شود که این امر مساوی است با محبوب خود واقع نشدن و «کسی که محبوب

خود نیست، زندگی اصیل ندارد.» (ص ۳۲۷)

آدمی باید فقط به خود وفادار باشد و حتی این وفاداری را به قیمت وفادار بودن به دیگران نفروشد. (ص ۳۲۲)

ایشان بر ادیان ایراد می‌گیرد که آدمی را بر آن می‌دارند تا رضایت موجود دیگری را جلب کند و همین امر زندگی افراد را غیر اصیل می‌سازد.

«در فهم سنتی از دین هم آدمی باید از صرافت طبع خود دست بردارد تا

رضایت موجود دیگری را کسب کند، این موجود دیگر، در ادیان مختلف

افراد مختلفی هستند، ولی بالاخره طلب چنان محبوبیت و رضایتی، زندگی

را عاریتی می‌کند.» (ص ۳۲۹)

متأسفانه ایشان میان ادیان الهی که خدا را محبوب انسان در نظر می‌گیرند با آیین‌های دیگر فرقی نمی‌گذارد و جلب رضایت هر موجودی را حتی اگر آن موجود خدا باشد عاریه‌ای شدن زندگی به شمار می‌آورد. این دیدگاه مخالف با عقاید ادیان الهی است. از نظر ادیان الهی رابطه انسان با خدا آن چنان حیاتی است که اگر انسان او را فراموش کند به خود فراموشی دچار خواهد شد. به بیان دیگر اصالت یافتن انسان تنها با ارتباط با خدا و جلب رضایت او امکان‌پذیر است.

از نظر جناب ملکیان اگر انسان معنوی بخواهد اصالت پیدا کند خودش باید تصمیم بگیرد «یا به تعبیر دقیق‌تر، خودش بر اساس فهم خودش برای خود تصمیم می‌گیرد.» (ص ۲۳۹).

با این بیان دیگر لزومی ندارد، انسان تابع وحی باشد و از دستورهای وحیانی اطاعت کند. تا چه برسد به اینکه به دنبال آن باشد تا رضایت الهی را جلب کند و محبوب او واقع شود. با توجه به این دو ویژگی که ایشان برای انسان معنوی ذکر می‌کند پاسخ سؤال «چه کنم؟» این است که هر فردی باید بر مبنای فهم عمل خود تصمیم گرفته و عمل کند.

سومین ویژگی انسان معنوی این است که فقط تجربه خود را مطرح می‌کند و به دنبال آن نیست که آیا دیگران آن را می‌پذیرند یا نه. (ص ۳۳۵)

مؤلف محترم به ابعاد مختلف مسئله عمل نمی‌پردازد، چرا که در رابطه با پرسش «چه باید کرد» چند موضوع مطرح است:

الف: چه چیزهایی را باید انتخاب کرد و از چه چیزهایی باید صرف‌نظر نمود.

ب: چگونه باید عمل کرد؟



ج: تا چه حد باید عمل کرد؟

د: چرا و با چه پشتوانه‌ای باید عمل کرد؟

ادیان الهی در پاسخ سؤال «چه چیزی را باید انتخاب کرد» این اصل را بیان می‌کنند که معیار بسیاری از بایدها و نبایدها خداست. باید و نبایدهایی قابل پذیرش است که از سوی خدا آمده و به بشر ابلاغ شده است.

اگر انسان مبنای بایدها و نبایدهای خود را خدا قرار دهد، یعنی به تکالیفی گردن نهد که خداوند حکیم به آنها دستور داده است از نتایج مثبت زیر برخوردار خواهد شد:

- درستی و نادرستی تکالیف برای فرد مشخص خواهد شد.

- تکلیف‌ها و دستورالعمل‌ها برای وی قابل اطمینان و اعتماد خواهد بود.

- تکلیف‌ها و دستورالعمل‌ها نسبی و زودگذر نخواهد شد.

- بایدها و نبایدهای زندگی قابل توجیه و تفسیر منطقی خواهد بود.

- آن دستورالعمل‌ها و تکالیف موجب تحقق سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها خواهد بود.

- آن تکالیف فرد را به سوی هدف آفرینش خویش می‌کشاند.

- دستورالعمل‌های الهی بر اساس فطرت انسانی بنا شده است.

پاسخ ادیان الهی به این سؤال نیز که «چگونه باید عمل کرد» این است که انسان همواره باید عدالت را رعایت کرده و هیچ‌گاه حق ندارد که برای رسیدن به هدف خود از هر وسیله‌ای استفاده کند.

در پاسخ به این پرسش نیز که «تا چه حد باید عمل کرد؟» یا به عبارت دیگر حد و مرز انتخاب انسان تا کجاست، ادعای ادیان الهی این است که انسان تا آنجا می‌تواند دست به عمل زند که هر چه بیشتر او را به خدا نزدیک سازد.

سؤال آخر در «رابطه با چه کنیم؟» این بود که «چرا و با چه پشتوانه‌ای باید عمل کرد؟» به بیان دیگر ضامن اجرای عمل من چیست و چه نیرو و قدرتی می‌تواند مورد اتکاء من باشد تا مرا متعهد به انجام عمل نماید؟ پاسخ ادیان الهی این است که چون خدا ناظر بر اعمال و رفتار افراد انسانی است و هیچ‌کس - چه در خفا و چه آشکارا - نمی‌تواند خود را از نظارت او دور سازد، به ناگزیر خدا بزرگترین و بهترین ضمانت‌توان برای اعمال افراد انسانی است.

ادیان الهی برای آنکه انسانها از عمل و رفتار خود اطمینان داشته باشند و بدانند که در کجا به بیراهه رفته‌اند و در کجا مسیر مستقیم را طی کرده‌اند الگوهای را نشان داده‌اند. یعنی نمونه‌هایی از انسان‌های ایده‌آل را مطرح کرده‌اند که همه ارزشهای الهی در آن تجسم پیدا کرده است.

با توجه به مسایل فوق به هیچ وجه مسئله معنویت با ادیان الهی قابل مقایسه نیست. اگر بنا باشد که هر انسانی بر مبنای فهم خود عمل کند، آیا تعارض پیش نخواهد آمد؟ آیا در این صورت به اصطلاح مؤلف همگرایی میان انسانها پیدا خواهد شد یا نه؟ ایشان معتقد است که چون در روح انسانها ویژگی‌های مشترک وجود دارد، لذا اگر هر کس بر اساس فهم خود عمل کند، سرانجام همگرایی تحقق پیدا خواهد کرد.

«اگر معتقد باشیم که در انسان‌ها یک سلسله ویژگی‌ها در ناحیه باورها و عواطف و اراده مشترک است. خواهیم دید که بالمال نوعی همگرایی میان آنها به وجود می‌آید. اما خوب، اگر هم همگرایی پدید نیامد باکی نیست. البته من معتقدم که این همگرایی پدید می‌آید و انسانهای معنوی در برخی از ویژگی‌ها بسیار به هم نزدیک هستند.» (صص ۲ - ۳۴۱)

این مطلب جناب ملکیان نیز قابل نقد است، زیرا از این اصل که انسانها در ناحیه باورها و عواطف و اراده دارای ویژگی‌های مشترک هستند، نمی‌توان نتیجه گرفت که اگر هر کس بر اساس فهم خود عمل کند، همگرایی تحقق پیدا خواهد کرد. آیا همه باورها و عواطف انسانها مشترک هستند؟ آیا اراده‌های افراد مختلف نیستند؟ آیا هر انسانی بر اساس باورها و عواطف خود دست به انتخاب نمی‌زند؟ اگر بنا بود که به صرف برخی باورها و عواطف مشترک، انسانها بدون تعارض با یکدیگر عمل کنند، چرا در عالم واقع این همه خلاف‌ها و ستیزها می‌بینیم؟ این همه تعارض‌ها در عملکرد انسانها از کجا ناشی می‌شود؟ مؤلف محترم نیز فقط مشترکات را مربوط به انسانهای معنوی نمی‌داند، بلکه همه انسانها را دارای ویژگی‌های مشترک دانسته و در عین حال معتقد است که «اگر همه انسان‌ها با فهم خود شروع کنند» ممکن است همگرایی پیدا کنند. (ص ۳۴۱)

بعلاوه چرا اگر همگرایی پیش نیاید باید گفت که باکی نیست. از همین جاست که اختلاف نظر دیگری میان معنویت‌عریان با ادیان الهی پیش می‌آید، زیرا طبق آموزه‌های ادیان، انسان مؤمن نمی‌تواند نسبت به عدم همگرایی بی‌اعتنا باشد و به راحتی اظهار دارد



که اگر این همگرایی اتفاق نیافتد باکی نیست.

عوامل گرایش به معنویت

- مؤلف معتقد است که از نیمه دوم قرن نوزدهم سه عامل موجب گرایش به معنویت شد.
- ۱- افزایش اطلاعات در مورد ادیان و مذاهب: پیروان ادیان مختلف در این زمان آگاهی‌های بسیاری را نسبت به ادیان دیگر به دست آوردند. و همین آگاهی‌ها موجب شد تا اولاً فهم بهتری نسبت به دین خود پیدا کنند و ثانیاً تنها دین خود را حق تلقی نکنند، بلکه آن را فقط یکی از ادیان بدانند.
 - ۲- از آغاز قرن نوزدهم کم کم آثار و نتایج رفع اختلاف میان ادیان بیشتر آشکار شد و پیروان ادیان دریافته‌اند که باید از اختلاف‌های خود دست بردارند.
 - ۳- از نیمه دوم قرن نوزدهم روشن شد که متافیزیک هیچ یک از ادیان قابل اثبات نیست. و هیچ یک از پیروان ادیان نباید دیگران را معاند تلقی کنند. به بیان دیگر در این عصر مطالعات معرفت‌شناسانه نشان داد:

«همه متافیزیک‌ها یا به یک مقدار بی‌دلیل‌اند یا به یک مقدار مدلل‌اند. آن‌گاه مخالفت با آنها مخالفت با حق تلقی نمی‌شود. این امر باعث شد که تدریجاً مهرورزی به یک دین خاص در ذهن و ضمیر کاهش پیدا کند و شدت و حدت خود را از دست بدهد. لذا کاملاً منطقی جلوه کرد که کسی بگوید جهات مثبت دین را می‌خواهم، اما جهات منفی آن را نمی‌خواهم. چنین سخنی بدین معناست که گفته شود آن مقدار از دین را که درد و رنج را کاهش می‌دهد قبول دارم، اما آن مقدار که درد و رنج را افزایش می‌دهد نمی‌خواهم.» (ص ۳۶۸)

به زعم ایشان شوپنهاور با تعلق‌ی که به بودا داشت نقش مهمی را در رشد معنویت‌گرایی در فرهنگ غرب ایفاء کرد. انسان مدرن هم اگر گرایش به معنویت پیدا کرده به این جهت است که فهم سنتی از دین را باور ندارد. به بیان دیگر انسان مدرن برای کاهش رنج‌ها و دردهای خود معنویت را جایگزین دین نموده است.

«امروزه ذهنیت مدرن دیگر نمی‌تواند فهم سنتی از دین را قبول کند (و این ربطی به درستی یا نادرستی دین ندارد). از سوی دیگر کارکردی که دین

داشت هنوز هم مورد نیاز ماست. آن کارکرد عبارت بود از کاهش درد و رنج. وقتی که فهم سنتی از دین نتوانست آن کارکرد را داشته باشد و ما هنوز هم به آن کارکرد نیاز داشته باشیم. بدلیل دیگری تحت عنوان معنویت قابل طرح است.» (ص ۳۴۳)

آیا انسان مدرن نباید به درستی یا نادرستی دین توجه داشته باشد؟ آیا به صرف اینکه ذهنیت مدرن نمی خواهد (نه آنکه نمی تواند) فهم سنتی از دین را قبول کند، باید دین را عوض کرد یا در صورت درستی فهم سنتی از دین، ذهنیت انسان مدرن را تغییر داد؟ آیا بسیاری از انسانهای مدرن همان فهم سنتی از دین را قبول ندارند؟ چرا ذهنیت مدرن (آن هم فقط برخی از افراد مدرن) عرفانهای انحرافی را می پذیرد، اما دین را نمی پذیرد؟ آیا در این گونه موارد به جای ریشه کاوی عدم پذیرش دین باید به دنبال بدیلی برای آن بود؟

عامل دیگری که از نظر ایشان ضرورت معنویت را در جهان امروز ایجاب می کند این واقعیت است که در گذشته بشر قدرت تخریب کمتری برای تخریب زندگی جمعی خود داشت، ولی امروزه از قدرت بسیاری برای تخریب سامان اجتماعی خود برخوردار است و برای مهار امکاناتی که بشر در اختیار دارد باید از عامل نیرومندی استفاده کرد تا به بشریت بگوید که نباید هرآنچه را که می توانی انجام بدهی، «ای انسان مقهورهای تو غیر از مأذونهای توست. تو خیلی از کارها را می توانی بکنی. اما برای ارتکاب آنها اذن نداری.» (ص ۳۱۵)

درواقع دو عامل فوق یعنی ناتوانی فهم سنتی از دین در التیام دردها و رنج های بشری و شکاف میان مقدورات و مأذونات وی توجه به معنویت را ضروری می سازد.

اینکه بشر امروزه قدرت فراوانی برای تخریب دارد قابل انکار نیست، اما چرا بشر دست به این کار می زند؟ آیا نه این است که عامل آن خودخواهی و سودجویی های افراد است؟ آیا خودخواهی ما را با معنویت عریانی که مورد نظر مؤلف است می توان کنترل کرد یا با ادیان و حیانی؟ آیا این اذن ندادن بشر از عهده دین برمی آید یا از معنویتی که فقط یک رویکرد است و نه مکتب؟

آیا بدون پاسخ گویی به سؤالات اساسی بشر و حتی عدم ارائه درست که انسان چه باید بکند و چه نباید بکند می توان انتظار کنترل خودخواهی های انسانها را داشت؟ آیا اینکه



نوع انتخاب انسان را فقط بر عهده فرد بگذاریم و بگوییم که تو هر تصمیمی که گرفتی به آن عمل کن، خود عاملی مؤثر در جهت تقویت سودجویی بسیاری از افراد نخواهد بود؟ در این معنویتی که مبدأ و معاد و راه رهایی جایگاه خاصی ندارد و انسان نیز موجودی به حال خود وانهاد است چگونه می توان امیدی به کنترل سودجویی های بشر داشت؟ اگر کسانی هم مانند بودا از کاهش رنج سخن گفته اند دستورهایی را در جهت کنترل خودخواهی های بشر مطرح کرده اند. به بیان دیگر راه هایی را به بشریت نشان داده اند و آن را بر عهده فرد انسانها نگذارده اند.

مدرنیته و ضرورت معنویت

اینکه انسان مدرن فهم سنتی از دین را نمی پذیرد و معنویت را جایگزین آن می سازد، بدون توجه به مؤلفه های مدرنیته قابل توجیه نیست. مؤلف محترم در ابتدا مؤلفه های مدرنیته را بر دو نوع اجتناب پذیر و اجتناب ناپذیر تقسیم می کند و شش مؤلفه زیر را از اموری به شمار می آورد که عدم پذیرش آنها امکان پذیر نیست.

۱- **استدلالی بودن:** مدرنیته جنبه استدلالی دارد و این امر با تعبدی بودن فهم سنتی از دین سازگاری ندارد. اگر انسان برای مطلبی دلیل نداشته باشد و فقط به جهت آنکه دیگری گفته، آن را نپذیرد تعبد تحقق پیدا نخواهد کرد. این مؤلفه مدرنیته - که امری اجتناب ناپذیر است - موجب می شود تا به حذف عامل تعبد از دین بپردازیم. در اینجا دو نکته قابل تأمل است:

الف = آیا فهم سنتی از دین همواره تعبدی است یا آنکه فقط فهم عوام تعبدی است، اما فهم خواص یا اهل علم غیر تعبدی است؟ آیا می توان به نحو کلی این گزاره را مطرح کرد که فهم سنتی از دین تعبدی است؟ آیا موارد نقیض برای این گزاره وجود ندارد؟

ب = ملاکی را که ایشان برای تعبدی بودن ذکر می کند قابل تأمل است. در ابتدا به عبارات ایشان توجه کنید:

«تعبد یعنی این که من بگویم، الف، ب است و شما بپرسید، از کجا می گویی»

الف، ب است؟ من پاسخ دهم، چون S می گوید الف، ب است. این فرم

صوری تعبد است: الف، ب، است چون S چنین می گوید.» (ص ۲۷۴)

اگر من دلیل این گزاره را که «الف، ب است» ندانم، و به سخن S استناد کنم، در حالی که

می دانم S بدون دلیل سخن نمی گوید، آیا در این جا تعبد صورت پذیرفته یا نه؟ آیا تعبدی که در میان بسیاری از متدینان رواج دارد جز این است؟ آیا نه این است که دینداران به بسیاری از گزاره های دینی از این جهت تعبد دارند که آنها را مستند به وحی و قول پیامبر می دانند؟ آیا در این گونه موارد باید تعبد را از دین حذف کرد و به جای دین، معنویت را قرار داد؟

۲- بی اعتمادی به تاریخ: مدرنیته به عدم قطعیت در تاریخ معتقد است. به بیان دیگر نمی توان همه حوادث تاریخی را به طور قطع و یقین پذیرفت و همین عدم قطعیت حوادث تاریخی با دین سازگار نیست. و چون معنویت کمترین اتکاء را بر رویدادهای تاریخی دارد، لذا بر دین ترجیح دارد. (ص ۲۷۸)

«ویژگی عدم قطعیت، با توقف دین بر پذیرش چند حادثه تاریخی ناسازگار است. در هر دینی شما باید چند حادثه تاریخی را قبول کنید که حتماً رخ داده. و به همین نحو هم که من دیندار معتقدم، رخ داده است. شما نمی توانید بگویید من مسیحی هستم ولی شام آخر، به صلیب کشیده شدن عیسی، یا ظهور مجدد او را در فاصله سه تا چهار روز پس از مرگش قبول ندارم. اما به نظر شما ما واقعاً چقدر به این سه حادثه علم داریم؟ ما با این سه حادثه، دو هزار سال فاصله زمانی داریم. تازه آنها هم که آن را نقل کرده اند فقط مسیحیان بوده اند.» (صص ۷- ۲۷۶)

در اینجا چند نکته قابل ذکر است:

الف = مؤلف محترم در ابتدا باید نظر خود را درباره روش پذیرش واقعیات تاریخی بیان کند، زیرا که اگر بنا باشد که ملاک پذیرش وقایع تاریخی قطعیت باشد باید دانش تاریخ را به زیاله دانی تاریخ سپرد.

ب = تا چه اندازه پذیرش دین مبتنی بر حوادث تاریخی است؟ آیا همه اصول و عقاید دینی بدون پذیرش رویدادهای تاریخی امکان پذیر نیست یا آنکه فقط برخی از معتقدات دینی مبتنی بر حوادث تاریخی است؟

ج = ایشان طبق معمول میان ادیان مختلف مانند مسیحیت و اسلام فرق نمی گذارد و برای همه حکم واحدی را صادر می کند. آیا می توان مسئله شام آخر در مسیحیت را با حادثه غدیر در اسلام، از نظر اهمیت و مستندات تاریخی یکسان تلقی کرد؟



د = از آنجا که این سه حادثه (شام آخر، به صلیب کشیده شدن عیسی و ظهور مجدد مسیح) مربوط به دینی است که کتاب آن تحریف شده، آیا نمی توان آن را با استناد به متن دین تحریف نشده ای چون اسلام مورد ارزیابی تاریخی قرار داد؟ بعلاوه آیا این سه حادثه از مبانی اعتقادی دیانت اصلی مسیحیت بوده که اگر از نظر تاریخی قابل خدشه باشد، باید دین را کنار نهاد و معنویت را جایگزین آن ساخت؟

۳- سکولاریزاسیون مدرنیته: انسان مدرن فقط به زندگی دنیوی توجه دارد. بود و نبود عالم آخرت برای وی مهم نیست. با توجه به آنکه سکولاریسم از امور اجتناب ناپذیر مدرنیته است، این ویژگی با دین سازگاری ندارد. چنان که خود مؤلف می گوید:

«این ویژگی سکولاریسم، آخرت گرایی با ادیان و دیدگاهی که ادیان نسبت به آخرت دارند نمی خواند. به تعبیر دیگر، انسان مدرن مثل عرفای همه فرهنگهای پیشامدرن است: اهل نقد است. اهل نسبی نیست. معنای این سخن در مصادیق این است که اگر من باید نماز بگذارم، باید در زندگی این دنیا هم در اثر این کارها احساس آرامشی، شادایی، امید، رضایت باطنی، و معنایی بکنم. اگر همه عبادات را انجام دهم ولی در زندگی ام معنا و رضایت و شادی و آرامش نیابم و به من بگویند اینها در آن جهان نصیب تو خواهد شد، معلوم می شود که اینها به درد این دنیای من نمی خورند.» (ص ۲۷۹)

بر خلاف دین، معنویت امری سکولار است و همین امر نشان می دهد که نمی توان هم دین داشت و هم معنویت را پذیرفت.

۴- تزلزل مابعد الطبیعه: مدرنیته همه مابعد الطبیعه های جامع و گسترده قدیم را متزلزل ساخته است. از نظر مؤلف، فلسفه های گذشته اولاً جامع نگر بودند و به همه مسائل هستی شناسی می پرداختند و ثانیاً این مابعد الطبیعه ها عقلانی، شهودی و اسطوره ای بودند.

«(مابعد الطبیعه های کلاسیک) بسیار جامع بودند، یعنی به تعبیر عامیانه، از شیر مرغ تا جان آدمیزاد در آنها تفسیر می شد. از کسانی مثل ابن سینا، هگل، اسپینوزا، و آخرین آنها وایتهد، هر چه بپرسید، در نظامشان معنا دارد و تفسیر شده و جایی دارد. دعاوی آنها تقریباً به وسعت جهان بشری است. از هر چه بپرسید پاسخی دارند. زمان، مکان، زندگی پس از مرگ، پیش از

مرگ، برزخ، جمادات، نباتات، حیوانات...» (ص ۲۸۱)

از نظر ایشان مدرنیته به مابعدالطبیعه‌های کلاسیک بی‌اعتناست، لذا با ادیان نیز که دارای مابعدالطبیعه‌های سنگین و متصلب هستند سر سازگاری ندارد. از همین جاست که باید معنویت را - به جهت برخورداری از بار متافیزیکی کمتر - جایگزین دین ساخت. مؤلف محترم در این جا، هم اندیشه‌های فلسفی فیلسوفان را متافیزیکی تلقی کرده و هم اصول و عقاید ادیان را. اگر فیلسوفان بیشتر در باب وجود و ماهیت، جوهر و عرض، زمان و مکان و یک سلسله مباحث انتزاعی دیگر مطالبی را بیان کرده‌اند، در عوض ادیان الهی به جای پرداختن به این امور از جهان بینی و حیات انسان و ارزشهای حاکم بر آن سخن گفته‌اند و در اینجا نباید مابعدالطبیعه فیلسوفان را با اعتقادات ادیان و حیانی مقایسه کرد؟ بعلاوه آیا برای پذیرش یک مابعدالطبیعه و یا مجموعه عقاید یک دین باید به سبک و سنگینی آن توجه کرد یا به حقانیت و عقلانیت آن و نقشی که در حیات انسانها دارد؟ معلوم نیست که مؤلف آغاز مدرنیته را از کی می‌داند و چه ملاکی برای تقسیم بندی مابعدالطبیعه کلاسیک و غیر کلاسیک دارد که فیلسوف معاصر چون وایتهد را کلاسیک تلقی می‌کند؟ در عین حال مشخص نمی‌کند که چرا وایتهد را آخرین فیلسوف کلاسیک می‌داند؟ آیا فیلسوفان دیگری چون راسل دارای مابعدالطبیعه جامع نگر نیستند؟ ۵- قداست‌زدایی از اشخاص: مدرنیته به دنبال برابری طلبی و قداست‌زدایی از همه افراد است و این مؤلفه مدرنیته مخالف با ادیان است.

«این، خلاف آن چیزی است که در ادیان وجود دارد که نه فقط از اشخاص قداست‌زدایی نمی‌شود، بلکه اشخاص معمولاً تا حد الوهیت بالا می‌روند. بودایی که آن طور درباره خود سخن می‌گفت چنین شده، چه برسد به آنان که از اول درباره خودشان حرفهای دیگری داشتند. البته انصاف این است که هیچ کدام از بنیانگذاران ادیان و مذاهب فعلی جهانی کسانی نبودند که خود را فوق چون و چرا و فوق سؤال تلقی کنند.» (صص ۴-۲۸۳)

آیا ادیان و بنیانگذاران آن خود را تاحد الوهیت بالا می‌بردند یا گروهی از پیروان آنها؟ مؤلف به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی فقط بنیانگذاران مذاهب فعلی خود را فوق چون و چرا تلقی نمی‌کنند، اما بنیانگذاران ادیان گذشته این گونه نبوده‌اند.

۶- مقطعی بودن ادیان: انسان مدرن برخی از معتقدات ادیان را امری مقطعی و وابسته به



زمان نزول آن می‌داند. به بیان دیگر اینکه ادیان از فرهنگ و مصطلحات زمانه خود استفاده کرده‌اند نشانه آن است که بسیاری از امور نظری و عملی ادیان جنبه موقتی دارد. به زعم مؤلف، انسان مدرن به این نتیجه رسیده که باید امور مقطعی ادیان را کنار بگذارد تا به امور عام و کلی ادیان دست یابد. از همین جاست که وی معنویت را جایگزین دین ساخته است.

در اینجا نیز مؤلف ملاکی را برای تمایز امور مقطعی از امور عام و کلی ادیان ارائه نمی‌دهد. و از آنجا که به ذات نیز اعتقاد ندارد، اصطلاح ذاتی و عرضی دین را که برخی دین پژوهان مطرح کرده‌اند، به کار نبرده است. طرفداران نظریه ذاتی و عرضی دین به دنبال این هدف هستند که احکام اجتماعی دین را مقطعی و مربوط به دوران گذشته بدانند، ولی احکام عبادی دین را امری ابدی تلقی کنند.

آنها در اندیشه حذف احکام اجتماعی در دین هستند، نه آنکه جایگزینی برای آن پیدا کنند، و محترمانه آن را نه از حوزه عمومی که از حیات خصوصی انسانها نیز حذف کنند. در رویکرد معنویت نه تنها نیازی به پذیرش احکام اجتماعی دین نیست، بلکه ضرورتی برای پذیرش احکام عبادی دین وجود ندارد.

دین مدرن

برای ایشان دنیای مدرن یک اصل است و هر دین و آیینی باید خود را با آن هماهنگ سازد و در این میان ادیان شرقی با دنیای مدرن بهتر می‌تواند خود را سازگار کنند تا ادیان غربی (ادیان توحیدی ابراهیمی)^۸. در واقع چون برخی از مؤلفه‌های مدرنیته با تعالیم ادیان در تضاد است، متدینان ناگزیرند که یا مدرنیته را بپذیرند و یا به دین نهادینه خودشان التزام داشته باشند. اما در این میان کدامیک برتری دارد؟ آیا می‌توان به داوری در مورد آنها پرداخت یا نه؟ به زعم ایشان چون مدرنیته بر محور عقلانیت استوار است، اما دین بر مبنای تعبد، لذا مدرنیته ترجیح دارد.

«نکته این است که جوامع مختلف دیر یا زود با یک دوراهی مواجه خواهد شد و آن اینکه یا باید مدرن شوند و یا به دین نهادینه شده تاریخی خودشان ملتزم بمانند و محکم بدان بچسبند. و اینکه بخواهند این دور را با هم جمع کنند امکان پذیر نیست...»

جمع تدین و مدرنیته با مشکلات جدی همراه است. مهمترین تعارضی هم که بین این دو وجود دارد، این است که اساس تمام ادیان بر تعبد استوار است. در حالی که مدرنیته بر محور عقلانیت استوار است و با تعبد

ناسازگار» (گزارش گفت‌وگو ص ۱۶)

از نظر ایشان اگر کسی بخواهد دین و مدرنیته را با یکدیگر جمع کند باید از دین عدول کند، چنان که «مدرن شدن مسیحیان در غرب هم به قیمت عدول از مسیحیت و سنت بوده است، نه به قیمت اجرای موبه موی تعالیم آن.» (همان، ص ۱۶)

در واقع امروزه یا باید آیین بودا را پذیرفت که دارای ویژگی‌هایی خاص برای جهانی شدن است و یا اینکه اگر بناست ادیان توحیدی ابراهیمی مورد پذیرش واقع شوند باید برخی از عناصر آن ادیان را حذف کرد. برای مثال برای آنکه مسلمانان مدرن شوند باید اولاً برخی از اجزاء و ارکان دین خود را کنار بگذارند و ثانیاً به دنبال اجرای موبه موی تعالیم دین خود نباشند و این است معنای اسلام مدرن.

نگاهی به آیین بودا

با توجه به آنکه جناب ملکبان از آیین بودا به شدت دفاع می‌کند و آن را یکی از ادیان جهانی تلقی می‌کند و حتی آن را بهترین دین برای جهانی شدن می‌داند، در این جا ضروری است که اشاره‌ای هر چند مختصر به تفکر بودایی داشته باشیم. این آیین بر چهار حقیقت استوار است.

- ۱- حقیقت مقدس رنج
- ۲- حقیقت مقدس خاستگاه رنج
- ۳- حقیقت مقدس رهایی از رنج
- ۴- حقیقت مقدس راه رهایی از رنج

از نظر بودا زندگی سراسر رنج است. «زائیده شده رنج است، پیری رنج است، بیماری رنج است، مرگ رنج است، از عزیزان دور بودن رنج است، با ناعزیزان محشور بودن رنج است، به آرزو نرسیدن رنج است.»^۹

از نظر این آیین آدمی در دایره وجود (سنساره) سرگردان است. یعنی اسیر تولدها و



مرگ‌های پیاپی است. به بیان دیگر هنگامی که انسان از دنیا می‌رود روح وی دوباره به این جهان بازمی‌گردد و در بدنی دیگر، حیات دوباره خود را آغاز می‌کند. و این حیات و مرگ‌ها آن قدر ادامه می‌یابد تا هرو با وصول به «نیروانه» از آنها رهایی یابد. در این مقام است که همه رشته‌های تناسخ از هم گسسته می‌شود و آدمی به حیات ابدی دست می‌یابد.

در این آیین نیرویی سازنده شخصیت آدمی است که «کرمه یا کارما» نامیده می‌شود. کرمه مجموعه اعمالی است که فرد در زندگی گذشته خود انجام داده یا در حال حاضر انجام می‌دهد.

دومین حقیقت مقدس بودایی خاستگاه رنج است. منشأ و خاستگاه رنج تشنگی یا میل به لذت بردن است. لذت جویی از حواس (تشنگی کام) و میل به زندگانی جاوید (تشنگی هستی) و بی معنا دانستن دوبار زائیده شدن (تشنگی نیستی) ریشه رنج‌های آدمی هستند. از نظر بودا علت العلل رنج «نادانی» و بی‌خبری از چهار حقیقت مقدس است.

سومین حقیقت مقدس بودایی، رهایی از رنج است. یعنی رهایی از تشنگی و امیالی که افراد انسانی را در دایره وجود سرگردان می‌سازد. باید تشنگی‌ها و امیال را رها کرد و از آنها آزاد شد تا به «نیروانه» رسید، نه تنها شهوت و کینه و فریب و آرزو که دلبستگی به زن و فرزند نیز از امیال منفی انسان تلقی می‌شود.

چهارمین حقیقت مقدس بودایی، راه رهایی از رنج است. در این آیین هشت راه برای آزاد شدن از دایره وجود مطرح است که عبارتند از:

۱- شناخت درست که همان شناسایی بایستگی‌ها و نبایستگی‌هاست. هر دو باید یک سلسله کارهایی را انجام داده و از برخی امور خودداری ورزد. در اینجا باید به ده بند که از موانع کمال هستند توجه داشت: نظر نادرست درباره خود، شک و دودلی، دلبستگی به آداب و رسوم، کامجویی، بیزاری یا بدخواهی، تشنگی به وجودی مادی لطیف، تشنگی به وجود نامادی، غرور، بی‌قراری، نادانی.

رهرویی که از سه بند اول آزاد شود «سوته پن» خوانده می‌شود که به معنای «به رود رسیده» است و این فرد حداکثر هفت بار دیگر زائیده خواهد شد. و اگر رهرو از دو بند دیگر آزاد شود، یکبار دیگر به دنیا خواهد آمد و این فرد «سکد آگامی» نامیده می‌شود که به معنای «یک بار باز آینده» است.

اگر رهرو بتواند هر پنج بند فوق را به یک باره پاره کند «آناگامی» یعنی «بی بازگشت» نامیده می‌شود.

و اگر رهرو بتواند از هر ده بند خود را آزاد سازد «آرهات» نامیده می‌شود که به معنای «مرد تمام» است که نه به هیچ چیزی دلبستگی دارد و نه از چیزی بی‌آزار است.

۲- اندیشه درست که همان اندیشه آزاد از شهوات، بدخواهی و ستم است.

۳- گفتار درست که عبارت است از خودداری از دروغ‌گویی، بدگویی، درشت‌گویی و یاوه‌گویی.

۴- کردار درست که خودداری از کشتن موجودات زنده، دزدی و زناکاری است.

۵- زیست درست که بر خورداری از روش صحیح زندگی است.

«مردم فریبی، خیانت، طالع بینی، نیرنگ‌بازی، رباخواری، این زیست

نادرست است. شاگرد نباید پنج پیشه را در پیش گیرد: اسلحه فروشی،

فروختن موجودات زنده، گوشت فروشی، می فروشی و زهر فروشی.» (۱۰)

۶- کوشش درست که تلاش برای دورماندن از امور زشت و غلبه بر کام‌جویی و بدخواهی نسبت به دیگران است. بعلاوه هر فرد باید به شکوفا کردن صفات مثبت و حفظ و نگاه داشت آنها پردازد.

۷- آگاهی درست یا چهار بنیاد آگاهی که عبارتند از:

الف = نظاره تن: رهرو باید در جایی آرامی چون دامنه کوهی بنشیند و با تمرین‌هایی دم و بازدم خود را به فرمان خویش درآورد.

ب = نظاره احساس: رهرو باید به احساس‌های خوشایند و ناخوشایند خود توجه کند.

ج = نظاره دل: رهرو باید به نظاره حالات متضاد درونی خویش چون پریشانی یا خاطر جمعی پردازد.

د = نظاره ذمه‌ها: رهرو باید به موانعی چون مال‌جویی، بدخواهی، افسردگی، عدم آرامش و پشیمانی و شک و دودلی توجه کند. پس از این مراحل است که رهرو از چهار حقیقت مقدس رنج آگاه می‌شود.

۸- یکدلی درست که همان متمرکز کردن دل و جان در موضوعی خاص است.

کسی که راه‌های هشت گانه فوق را طی می‌کند به مقام «نیروانه» می‌رسد و در نتیجه آتش شهوت و کینه و فریب در وجود وی خاموش شده و همه رنج‌های وی از میان می‌رود.



با مطالعه اصول آیین بودا درمی یابیم که این آیین بیشتر بر تهذیب نفس تأکید دارد و اینکه آدمی باید به کنترل نفس خویش پردازد. دستورالعمل‌های ارائه شده برای وصول به «نیروانه» نیز همان شریعت این آیین است.

در این آیین اعتقادات غلطی چون تناسخ و دایره وجود، کرمه مطرح است که با عقلانیت سازگار نیست. بعلاوه بزرگترین نقطه ضعف این آیین عدم توجه عالم ماورای طبیعت و بویژه اعتقاد به مبدأ جهان هستی است.

در شریعت بودا توجه چندانی هم به تکالیف اجتماعی نشده است و حتی تعهد به خانه و خانواده، گاه جهت میل سالک به کمال سد راه تلقی می‌شود.

در یک مکتب ایده‌آل باید هم تفسیر درستی از جهان هستی ارائه و هم مسائل گوناگون مربوط به انسان‌شناسی مطرح شود. و بعلاوه باید از رابطه انسان و جهان یا خدای جهان سخن به میان آید و بویژه نقشی که اعتقاد به آفریدگار در حیات انسان ایفا می‌کند. در این آیین نسبت به برخی از روابط چهارگانه انسان توجه چندانی نشده است.

۱- رابطه انسان با خدا

۲- رابطه انسان با خود

۳- رابطه انسان با دیگران

۴- رابطه انسان با جهان

در این آیین بیشتر به رابطه انسان با خود توجه شده است. رابطه انسان با دیگران هم بسیار محدود مطرح شده و به دو رابطه دیگر نیز عنایتی نشان داده نشده است، بویژه رابطه انسان با خدا که هیچ جایگاهی در تفکر بودایی ندارد. و به همین جهت مسئله عبادت و پرستش آفریدگار جهان نیز منتفی است.

بعلاوه این آیین از همان دوران گذشته به دو شاخه بزرگ تقسیم شد که امروزه به نام‌های هینه‌یانه (طریقت کوچک) و مهایانه (طریقت بزرگ) شهرت دارند. اختلافات این دو آیین به قدری است که طرفداران هر یک به نفی دیگری پرداخته است.

«هینه‌یانه نامی است که مهایانی‌ها - هواخواهان مهایانه - به آن گروه از بوداییانی داده‌اند که در برخی از مسایل آیینی هم اندیشه آنها بودند. مهایان‌ها آنان را کاهلانی می‌شمردند که فقط به فکر رهایی خودشان اند و بس. از این رو راه آنان را «پست» یا «کوچک» به معنی حقیر خواندند. از

سوی دیگر، هیئتی‌هایی نیز مهیاانه را آیین اصیل بودا ندانسته آن را بدعت می‌شمرند.»^{۱۱}

بعلاوه در مورد کثرت متون این دو آیین بودایی و شرح و تفسیرهای آن اختلاف نظرهای بسیاری وجود دارد^{۱۲} که نشانگر آن است که بایک آیین معنوی ساده‌ای روبرو نیستیم که هیچ‌گونه اختلاف نظری در مباحث نظری و عملی آن وجود نداشته باشد و یا آنکه از یک مابعدالطبیعی محدود برخوردار باشد.

برای مثال در مجموع تعالیم «پرگیتا پارمتیا» که نمونه‌ای از عرفان بودایی است، از اصطلاحی به نام تهیت نام برده شده که اشاره به «نفی کامل جهان پیرامون ما و آزادی کامل و نام از آن» دارد^{۱۳}. و در عین حال همین اصطلاح طبق یک تفسیر به هجده شکل مطرح شده است^{۱۴}. آیا همین یک مطلب نشانه آن نیست که اگر به مطالعه عمیق این آیین و شاخ و برگ‌های آن پردازیم بایک متافیزیک سنگین روبرو هستیم.

برتری آیین بودا بر ادیان ابراهیمی

آقای ملکیان آیین بودا را به سه دلیل برترین دین می‌داند. این آیین تنها دینی است که می‌تواند جهانی شود. جهات سه‌گانه برتری آیین بودا عبارتند از:

۱- آیین بودا از پیروان خود اطاعت بی‌چون و چرانمی خواهد، بلکه آزمون‌گفته‌های خود را می‌خواهد.

۲- این آیین به باطن اهمیت می‌دهد و نه به ظاهر و از این روی شریعت آن محدود است.

۳- آیین بودا تنها دینی است که برای کاهش درد و رنج‌های بشری آمده است.

«من معتقدم که دین بودا به سه دلیل و از سه جهت حائز این خصلت و استعداد جهانی شدن است. یکی به جهت این که بودا تنها بنیان‌گذار دین و مذهب است که از ما اطاعت بی‌چون و چرانمی خواهد، بلکه از ما آزمون‌گفته‌های خودش را می‌خواهد...»

نکته دوم این که آیین بودا کم‌شریعت‌ترین دین است. به طوری که بیش از هر مذهب دیگر، به باطن ما اهمیت می‌دهد. نه به ظاهر ما. تأکیدش بیشتر بر باطن و امور باطنی و احوال درونی ما است. نه بر اعمال ظاهری و جسم و ظاهرمان.



و اما جهت سوم این است که دین بودا از اول گفته است که من برای درد و رنج‌های بشر آمده‌ام، و این دین، تنها دینی است که این را می‌گوید. خودتان می‌گویید که بودا می‌گوید مسئله اصلی این است که بشر بداند برای چه درد و رنج می‌کشد، علت درد و رنج کشیدنش چیست و راه‌هایی از آن چیست.

هیچ دینی نیست که مثل آیین بودا تمام بخش‌هایش راجع به درد و رنج باشد.»^{۱۵}

در این جا نکاتی را در مورد وجوه امتیاز سه گانه فوق بیان می‌کنیم:

۱- هیچ یک از ادیان و حیانی از پیروان خود اطاعت بی‌چون و چرا نخواستند. همه انبیاء از پیروان خود خواسته‌اند تا همه مردم عقاید آنها را بر مبنای استدلال بپذیرند. دعوت انبیاء، بر مبنای بصیرت بوده است نه تقلید کورکورانه، همه پیامبران مردم را بر اساس استدلال و برهان به سوی خدا فرامی‌خواندند. اینکه اسلام این همه دعوت به تفکر و تعقل نموده و حدود هزار بار از اندیشه و تفکر سخن به میان آورده نشانه آن است که این دین از افراد اطاعت بی‌چون و چرا را نمی‌خواهد.

۲- همه ادیان و حیانی به باطن انسان نیز اهمیت داده‌اند و توجه به ظاهر نیز از جهاتی مقدمه‌ای برای رشد حیات باطنی انسان بوده است. مگر بدون توجه به ظاهر می‌توان از رشد و تقویت باطن سخن گفت؟ احکام شریعت نیز فقط برای حفظ ظاهر نیست. بدون التزام به شریعت نمی‌توان از باطن سخن گفت. در باطن همین احکام ظاهری شریعت ویژگی‌هایی نهفته است که موجبات کمال انسان را فراهم می‌آورد. اگر شریعت بودایی محدود است، همین احکام ظاهری جهت رشد باطن انسانهاست. دستورهای هشت‌گانه‌ای که آیین بودا برای رهایی از رنج می‌دهد جهت تعالی باطن است. هیچ دین و آیینی بدون شریعت تحقق‌پذیر نیست، چرا که هر دین و آیینی اهدافی را دنبال می‌کند و برای نیل به آن ناگزیر از ارائه احکامی جهت تحقق آنهاست.

۳- اینکه آیین بودا از ابتداء در اندیشه‌های رهایی از رنج است، مسئله‌ای قابل تأمل است. یک آیین حقیقی باید به فلسفه خلقت انسان توجه کند و در ذیل این هدف اصلی، کاهش درد و رنج را نیز به عنوان یک هدف مقدماتی تلقی می‌کند.

برتری اسلام بر سایر ادیان در این است که هر چند به مسئله کاهش درد و رنج های بشری بی توجه نیست، اما اولاً آن را هدف نهایی خلقت انسان به شمار نمی آورد و ثانیاً تحلیل درستی از مسئله رنج ارائه نمی دهد که قبلاً به اختصار به آن اشاره کردیم.

اختلاف مبنایی ما با ایشان در این است که ملاک حقانیت ادیان را در کاهش درد و رنج و ایجاد رضایت باطن می داند، در حالی که رساندن انسانها به مرحله والای کمال را - که همان هدف خلقت باشد - معیار حقانیت ادیان و حیانی و عامل برتری آنها بر همه آیین های بشری می دانیم.

«همه ادیان و مذاهب دیگر هم در طول قرن ها به انسان هایی شادی بخشیده اند، به انسان هایی امید بخشیده اند و به زندگانی عده ای معنا داده اند. باعث رضایت باطن عده ای شده اند و درد و رنج هایی را کاهش داده اند و... خود این نکات به خوبی نشان می دهند که به همان مقدار که ادیان و مذاهبی در این کار موفق شده اند به همان مقدار نیز آن مذاهب و ادیان دارای حقانیت بوده اند.» (گزارش گفت و گو، ص ۱۲)

اشکال اساسی جناب ملکیان این است که اسلام را به عنوان دین برتر که حاوی حقایق بیشتری نسبت به ادیان دیگر است نمی پذیرد.

«در این میان، آن ادیانی که ادعا دارند تمام حقایق یا بیشتر آن نزد آنهاست و بقیه فاقد آن هستند، باید در درجه اول این نکته را به اثبات برسانند که متون مقدس آنها الهی است و دیگر متون مقدس ادیان دیگر الهی نیست، بلکه بشری است. اگر توانستند این نکته را اثبات کنند، آن وقت شاید بتوان گفت سخنشان منطقی است.» (گزارش گفت و گو ص ۱۳)

اینکه آیا دو دین مسیحیت و یهودیت، در عصر نزول خود حاوی همان حقایقی که در اسلام موجود است بوده اند یا نه، مطلبی است که فعلاً به آن نمی پردازیم و به فرض هم که تفاوتی با اسلام نداشته باشند، این اشکال در این جا مطرح است که آیا به آن دو دین واقعی دسترسی داریم یا نه؟ آیا تورات و انجیل کنونی تحریف شده است یا نه؟ آیا با توجه به محتویات این دو دین نمی توان در مورد برتری اسلام بر آنها به قضاوت پرداخت؟ شما که خود معتقدید که طبق مندرجات تورات خدا با یعقوب کشتی می گیرد، در باغ عدن قدم می زند و حتی از خلقت آدم پشیمان می شود. (گزارش گفت و گو ص ۱۳) آیا با وجود



این قبیل مطالب برتری اسلام بر ادیان دیگر را نمی‌پذیرید؟ و بعلاوه اگر هم برتری آن اثبات شود باز هم باید اظهار داشت که «شاید بتوان گفت سخنشان منطقی است.» به زعم ایشان دین با عقلانیت ناسازگار است، زیرا برای گزاره‌های دینی نمی‌توان شواهد قوی ارائه داد.

«عقلانیت به مفهوم دقیق کلمه، یعنی این که شما میزان دل بستگی و پای بندی تان را به یک گزاره با میزان قوت و شواهدی که آن گزاره را تأیید می‌کند، قوی تر شود، شما هم دل بستگی و پای بندی تان به آن گزاره بیشتر گردد و بالعکس، هر چه آن شواهد ضعیف تر گردد، شما هم به تبع آن، میزان دل بستگی تان به آن گزاره کمتر شود.» (گزارش گفت و گو، ص ۱۶)

ایشان که معنویت را با عقلانیت سازگار می‌داند و آیین بودا را به دلایل سه گانه فوق بهترین دین برای جهانی شدن در دنیای مدرن مطرح می‌سازد، چه شواهدی برای تأیید اصول زیر دارد که از اعتقادات آیین بودا به شمار می‌رود؟!

۱- دایره وجود و تناسخ

۲- کرمه

۳- مقام نیروانه

۴- هجده شکل تهیت در پرگیا پارمتیا که مربوط به عرفان بودایی است؟

۵- مراتب سوته پن، سکد آگامی، آناگامی و اراهات.

آیا عقاید فوق را نباید یک بودایی بدون چون و چرا بپذیرد؟ کدام دلیل عقلی این اندیشه‌ها را تأیید می‌کند؟

به زعم ایشان، انسان‌های متدین از یک طرف دل بسته گزاره‌هایی هستند که ادله قوی برای تأیید آنها وجود ندارد و از طرف دیگر به گزاره‌هایی که دارای ادله قوی هستند دل بستگی و پای بندی ندارد.

«مثالی ذکر می‌کنم، در اواخر قرون وسطای مسیحی نزاع بسیار جدی که پیش آمد و خون‌های فراوانی هم در آن نزاع ریخته شده، این بود که آیا بر روی نوک یک سوزن هیچ فرشته‌ای جای نمی‌گیرد یا یک فرشته جای می‌گیرد، و یا بیش از یک فرشته جای می‌گیرد، و یا آن که همه فرشتگان اگر بخواهند، می‌توانند بر روی نوک سوزن جای بگیرند. شما می‌بینید که

بر سر این مسئله به ظاهر پیش پا افتاده چه خون‌هایی ریخته شد. پس متوجه می‌شوید که دلبستگی و پای‌بندی مسیحیان در فرقه‌های مختلف، به این گزاره آن قدر شدید بود که به خاطر آن حتی آدم می‌کشتند، ولی آیا حالا شواهد بسیاری وجود دارد که یکی از این گزاره‌ها را تأیید کند؟» (گزارش گفت‌گو، ص ۱۷)

عبارات فوق نشان می‌دهد که اولاً ایشان طبق معمول میان ادیان تحریف‌شده و تحریف‌ناشده تمایز قایل نمی‌شود و همه را به یک چوب می‌راند. ثانیاً اعتقادات خرافی برخی از متدینان را از آموزه‌های دین تلقی می‌کند! آیا اکثر گزاره‌های دینی از این قبیل هستند یا اینها تصورات غلطی‌اند که برخی از متدینان جاهل به آنها اعتقاد پیدا کرده‌اند؟ آیا راهیابی این گونه خرافات به ذهن متدینان مخصوص طرفداران ادیان توحیدی است یا در آیین‌های بودایی و هندویی و امثال آنها نیز دیده می‌شود؟ آیا به صرف آنکه برخی از متدینان دارای این عقاید هستند می‌تواند حکم کرد که عقلانیت با دینداری سازگار نیست؟ آیا متفکران و عالمان دین هم دارای چنین معتقدانی بوده‌اند؟ مشکل اساسی ایشان با ادیان ابراهیمی در این است که آنها را غیر عقلانی می‌داند یعنی معتقد است که آموزه‌های آنها اقتضای استدلال را ندارد.

«به نظر من، قوام دین بر این استوار است که ما «متن محور» باشیم. یعنی چه؟ یعنی هیچ دینی وجود ندارد، مگر این که متنی را فوق چون و چرا به حساب آورد. یعنی من وقتی بودا، هندو یا مسلمانم که دارای متنی مقدس باشم و مقدس بودنش هم به این معنا باشد که من درباره آن متن چون و چرا و پرس و جو نکنم، و بعد هم آن که قایل به طرد یا حذف هیچ قسمت از آن متن نباشم. به این معنا، تمام ادیان «متن محور» هستند، اما عقلانیت به مفهوم متن نداشتن است و به این معناست که ما هیچ امر ثابتی نداریم، بلکه هر چیزی را که اقتضای استدلال بود، می‌پذیریم و گرنه نمی‌پذیریم... البته من در این جا بحث ارزشی را مطرح نمی‌کنم که مثلاً این امر، امر مطلوبی است یا نه. فقط می‌خواهم واقعیت را توصیف کنم.»

(گزارش گفت‌گو ص ۱۷)



در تحلیل عبارات فوق باید به چند نکته توجه کرد:

اولاً باید میان متون وحیانی و غیر وحیانی تمایز قایل شد.

ثانیاً چه کسی گفته است که در مورد متون وحیانی تحریف ناشده کسی حق چون و چرا و پرس و جو را ندارد؟ آیا این همه بحثهای تفسیری که در طول تاریخ، آن هم از زوایای مختلف پیرامون آیات قرآنی صورت گرفته بر این مبنا نبوده که مسلمان حق چون و چرا در باب متن را ندارد؟

ثالثاً اگر بپذیریم که متنی به صورت کامل وحیانی و تحریف نشده است عقل حکم می کند که «قابل طرد یا حذف هیچ قسمت از آن نباشم.»

رابعاً به کدام دلیل یک متن وحیانی اقتصادی استدلال را ندارد؟ شما که همه متون بودایی و هندویی و اسلامی را کنار هم قرار می دهید باید هم اعتقاد داشته باشید که قرآن کریم اقتضای استدلال را ندارد.

خامساً شما از معنویت و آیین بودا دفاع می کنید و ادیان ابراهیمی را هم غیر عقلانی می دانید و در عین حال ادعا می کنید که «من در این جا بحث ارزشی را مطرح نمی کنم که مثلاً این امر، امر مطلوبی است یا نه؟» مگر بحث ارزشی چگونه است؟



۱. ملکیان، مصطفی؛ راهی به رهایی، ص ۲۸۰.
۲. برای مطالعه بیشتر در باب نظرات ایشان در باب انتظار بشر از دین رجوع شود به: راهی به رهایی، صص ۳۱۲ - ۲۷۹.
۳. برای نقد و تحلیل دیدگاه فوق رجوع شود به: نصری، عبدالله: انتظار بشر از دین.
۴. راهی به رهایی ص ۲۸۶.
۵. برای مطالعه بیشتر بنگرید به: جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، صص ۴ - ۳۳.
۶. بنگرید به: فرانکل، ویکتور؛ انسان در جستجوی معنی، ترجمه اکبر معارفی و نصری، عبدالله: فلسفه آفرینش، صص ۷۳ - ۱۶۸.
۷. اوانامونو، میگل د: درد جاودانگی، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۴۵.
۸. گزارش گفت و گو، سال اول، شماره ۱، ص ۱۵.
۹. راه آئین (ذمه پده یا سخنان بودا) و ترجمه ع. پاشایی، چاپ اول ۱۳۵۷، ص ۱۴ و بودا، تألیف ع. پاشایی، ص ۲۶.
۱۰. نیانه تی لوکا: سخن بودا، طرحی از تعلیم بودا، ترجمه ع. پاشایی ص ۹۱.
۱۱. پاشایی، ع: فراسوی فرزادگی (پرگیا پارتیا) ص ۲۵.
۱۲. علاوه بر کتاب فوق به دو اثر زیر که توسط آقای پاشایی تدوین یافته رجوع شود: الف: هینه یانه - ب: بیداری ایمان مهاییانه.
۱۳. فراسوی فرزادگی، ص ۶۲.
۱۴. همان. صص ۶۱-۶۳.
۱۵. گزارش گفت و گو، سال اول، ش ۱، ص ۱۸.