

چگونگی ترابط عرفان و سیاست در سبک زندگی قرآنی و سبک زندگی مدرن

محمد بهزاد*

مهدی شوشتری**

علی سفیدیان***

چکیده

سبک زندگی ناظر بر سلوک فردی و اجتماعی افراد یک جامعه و بسته به نوع ایدئولوژی و جهان بینی مکتب، متفاوت است. عرفان و سیاست اسلامی نیز درهم آمیختگی شدیدی دارند که در سبک زندگی فردی و اجتماعی افراد بروز می کند. پژوهش پیش رو با هدف کشف چگونگی ترابط عرفان و سیاست در سبک زندگی قرآنی و سبک زندگی "انسان مدرن" در نظریه عقلانیت و معنویت، پس از تبیین مفاهیم نظری پژوهش و ابعاد عرفانی سیاسی و ویژگی های سبک زندگی مؤمنانه به شیوه توصیفی و تحلیلی و با بهره گیری از آیات قرآنی به این نتیجه رسیده است که سبک زندگی قرآنی تداعی کننده پیوند عرفان و سیاست با حفظ هم طرازی تعبد و تعقل، عقل معاد و معاش و نیز معنویت و مدیریت در متن زندگی مؤمنان است. اما در سبک زندگی "انسان مدرن" مصطفی ملکیان، سکولاریسم مجالی برای

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه امام حسین (ع) (mbk60@chmail.ir).

** استادیار گروه فقه و مبانی حقوق مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی (م) (mahdishoshtari@chmail.ir).

*** پژوهشگر تفسیر و علوم قرآنی سطح چهار حوزه علمیه قم (s.ali4579123@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۹

جولان اجتماعی عرفان و معنویت باقی نمی‌گذارد. در واقع صاحب نظریه "عقلانیت و معنویت" با فروکاست عرفان به معنویتی فردگرا، شریعت‌گریز و غیر تعبدی، سعی بر سازوار نمودن این دو بظاهر متعارض دارد. در واقع این نظریه تلاشی است در جهت آرامش بخشی، امیدواری، شادی آفرینی و محروم نماندن انسان مدرن از عرفان و معنویت اما به قیمت ذبح تدین و تعبد به پای عقل معاش، که امکان پیوند عرفان و سیاست ناب را در سبک زندگی منتفی می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: سبک زندگی، عرفان، سیاست، انسان مدرن، معنویت، عقلانیت.

مقدمه

سبک زندگی^۱ از جمله مباحث مطرح در علوم اجتماعی و رفتاری به معنای مجموعه‌ای نظام‌واره از رفتارها و نمادهای فردی و اجتماعی است که متأثر از باورها؛ ارزش‌ها و نگرش‌های پذیرفته‌شده و متناسب با امیال و خواسته‌های فردی و شرایط محیطی و جهت غالب رفتاری یک فرد یا گروهی از افراد است. در نتیجه بیانگر، نماد و نمایشگر محتواست، «کل يعمل علی شاکلته» (اسراء: ۸۴)، نماد ابعاد ناآشکار و پنهان هویت فردی و اجتماعی و دینی است. بنابراین به‌خودی‌خود اصالتی ندارد، باین‌حال نمایشگر فرهنگی است که مانند هوا در کالبد اجتماع جریان دارد.

نقش دین و باورهای اعتقادی در تشکیل سبک زندگی به اذعان بیشتر پژوهشگران این حوزه امری بدیهی و واضح بوده و عقاید فرد و جامعه از عوامل مؤثر در سبک زندگی هر اجتماع انسانی است (مهدوی، ۱۳۸۷) قرآن کریم در این رابطه می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷). بنابراین نوع باورهای انسان تأثیری مستقیم بر انتخاب‌ها و گزینش‌های وی دارد. در واقع در هر مکتب، نوع نگاه به جهان، ایدئولوژی‌ساز است و بالعکس. نوع ایدئولوژی نیز، مبین نگاه ویژه انسان به جهان است و هر دو این‌ها (ایدئولوژی و جهان‌بینی)، تأثیر مستقیم بر نوع حیات فردی و اجتماعی بشر دارد که از آن به سبک زندگی یاد می‌شود.

حال چگونگی رابطه عرفان و سیاست در سبک زندگی قرآنی و همین مسئله در نظریه "عقلانیت و معنویت" که بعنوان بدیل معنای قرآنی سبک زندگی مؤمنانه برای انسان مدرن بیان شده؛ سولاتی است که پژوهش پیش‌رو در صدد پاسخ به آنهاست.

۱. مفاهیم نظری پژوهش

۱.۱. سبک زندگی قرآنی:

سبک در زبان فارسی به معنای استیل، اسلوب، راه، روال، روش، شیوه، طرز، طریق، طریقه، منوال است (عمید، ۱۳۹۱: ذیل واژه سبک) و در زبان عربی معنای گداختن چیزی را پس از ریختن. گداختن سیم و جز آن. ریختن. ریخته کردن زر و سیم و پالودن می‌دهد. معادل واژه «سبک» در زبان عربی تعبیر «اسلوب» و در زبان انگلیسی «style» است. Style خود از ستیلوس یونانی مأخوذ است، به معنای آلتی فلزی یا چوبین که به وسیله آن حروف و کلمات را بر روی الواح مومی نقش می‌کرده‌اند. سبک زندگی قرآنی در این پژوهش عبارت است از مجموعه منظمی از رفتارهای درونی و بیرونی یک فرد مسلمان یا گروهی از مسلمانان که با تکیه به منبع قرآن و با توجه به شرایط اجتماعی و منابع مادی و بر مبنای تمایلات و سلیق شخصی و در تعامل با شرایط محیطی جامعه اسلامی خود بدون تأمل، ابداع یا انتخاب می‌کند.

۱.۲. عرفان و سیاست

عرفان: عرفان از ریشه «عرف» به معنی «شناخت» یا «شناخت عمیق» است که با واژه‌هایی چون "mysticism" و "gnosticism" و نیز "sufism" و "theosophy" معادل قرار می‌گیرد. عرفان در نگاه بوعلی سینا عبارت است از: توجه مستمر درونی و انصراف فکری به طرف قدس جبروت به منظور تابش نور حق و کسی که دارای چنین وصف نفسانی بوده و در جمع خاطرات موفق باشد عارف است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۲، به نقل از اشارات ج ۳، نمط نهم: ۳۶۹). ابن سینا در ادامه‌ی تعریف، عرفان را ملازم با عبادت و زهد معرفی می‌کند و تنزل از هر کدام را تنزل در دیگری می‌داند. شاید بتوان مدعی شد که یکی از کامل‌ترین تعریف‌ها از عرفان را داود قیصری شاگرد برجسته عبدالرزاق کاشانی در رساله‌ی توحید، نبوت و ولایت عرضه داشته است. در نظر او عرفان عبارت است از:

علم به حضرت حق سبحان از حیث اسماء و صفات و مظاهرش و علم به احوال مبدأ و معاد و حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به حقیقت واحدی که همان ذات احدی حق تعالی است و معرفت طریق سلوک و مجاهده برای رها ساختن نفس از تنگناهای جزئیت و پیوستن به مبدأ خویش و اتصاف وی به نعت اطلاق و کلیت (ر.ک، یثربی، ۱۳۹۱: ۲۸ به نقل از رساله‌ی توحید و نبوت و ولایت قیصری، مقدمه).

خلاصه اینکه عرفان در لغت به معنای شناخت و در اصطلاح، شناخت شهودی پروردگار و باطن عالم وحدانی را گویند که از طریق تهذیب نفس و صفای باطن حاصل می‌شود.

سیاست: سیاست در لغت از ماده «سَسَّ»، «سَسَّسَ» و به معنای رعیت داری، اصلاح امور مردم و نگاه داشتن حد هر چیز است؛ و در اصل برای نگهداری چهارپایان و رام کردن حیوانات به کار می‌رفته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۶: ۱۰۸). اما در اصطلاح علم سیاست تعاریف بسیار گوناگونی از آن شده است، در فرهنگ علوم سیاسی آمده است: سیاست^۱ یعنی تدابیری که حکومت به‌منظور اداره‌ی امور کشور اتخاذ می‌کند... (آقابخشی، ۱۳۸۳: ۲۰۲) و نویسنده کتاب مبانی علم سیاست ضمن تقسیم‌بندی این تعاریف به تعریف محققان ایرانی و محققان خارجی، ده‌ها تعریف را بر می‌شمرد و در نهایت تعریف خویش را نیز ارائه می‌دهد که: سیاست علمی است که همه مشکل‌های رابطه‌های قدرت را در زمان و مکان‌های گوناگون بر می‌رسد و جهت و چگونگی اعمال این قدرت را می‌نمایاند (ابوالحمد، ۱۳۷۰: ۲۹).

آنچه که مسلم است این است که مرکز ثقل تمامی تعاریف سیاست مقوله «قدرت» است و هر چه ربط به «قدرت» پیدا می‌کند سیاسی است. عبدالرحمن عالم در کتاب بنیادهای علم سیاست می‌گوید: با این همه، مهمترین عنصر تعیین و اجرای سیاست «قدرت» است و شناخت آن وظیفه اصلی و اولیه علم سیاست، قدرت هسته و مرکز ثقل سیاست را به وجود می‌آورد و همه کشاکش‌ها در زندگی سیاسی به «قدرت» مربوط است (عالم، ۱۳۸۲: ۲۹).

مرحوم شاه‌آبادی استاد عرفان امام خمینی، سیاست را چنین تعریف کرده است:

سیاست عبارت است از تدبیر در جریان مصالح نوعیه و منع از تحقق مفساد آن‌ها و چون تدبیر راجع به مصالح و مفساد شخصی بوده باشد، اگر مضر به دیگران نیست

تدبیر منزل خواهد بود؛ و **ألاً تزویر و تدلیس و شیطنت است**، مثل سیاست امروز اعداء که حقیقتاً شیطنت است و کلمه سیاست تحریف شده (شاه آبادی، ۱۳۸۶: ۶۷).

در پژوهش پیش‌رو تعریف علامه جعفری از سیاست که عبارتست از «مدیریت و توجیه جامعه به سوی عالیترین هدف های مادی و معنوی» (جعفری، ۱۳۸۷: ۱۰۴) به دلیل اشراف عرفانی، حکمی و فلسفی ایشان به عنوان تعریف مختار و متناسب با پژوهش در نظر گرفته می‌شود.

عرفان سیاسی و سیاست عرفانی

با مرور تعاریف عرفان و سیاست می‌توان ارتباط میان این دو را متصور شد و مفهوم به ظاهر نامانوس عرفان سیاسی و سیاست عرفانی را بازشناسی کرد. از نظر نگارندگان، عرفان سیاسی یعنی شهود واقعیت باطنی و وحدانی هستی همراه با توجه به واقعیات ظاهری فردی و اجتماعی که بین قدرت ظاهری و باطنی پیوند حقیقی برقرار می‌نماید و سیاست عرفانی یعنی تدبیر امور جامعه با در نظر گرفتن پیوندهای حقیقی میان روابط قدرت ظاهری با حقایق باطنی وحدانی هستی که منبع اصلی قدرت است.

۱.۳. مدرنیسم و انسان مدرن

واژه «مدرن» به معنی کنونی و امروزی و جدید است و از لفظ لاتین Modernus گرفته شده و به نظر می‌رسد اولین بار ژان ژاک روسو (قرن ۱۸) آن را معادل تجددگرایی و نوگرایی به کار برد. ضدیت با کهنگی و توأم بودن با عقلانیت و اصالت سود و منفعت، از جمله مفاهیم قرین آن به‌شمار می‌رود. مدرنیسم نیز فعالیت و سیاستی است اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی آگاهانه برای نزدیک‌سازی جوامع به مدرنیته که در واقع بخاطر موطن غربی آن، به آن غربی‌سازی نیز می‌گویند. بنابراین مدرنیسم فلسفه و جهان‌بینی انسان مدرن است که به دنبال سعادت اینجا و کنونی بشر با تکیه به ارکان آن از جمله عقلانیت و ... است (زرشناس، ۱۳۹۳: ۲۰۷-۲۱۰). ما نیز در این پژوهش مراحل مختلف مدرنیته را تا به اکنون با عنوان کلی «مدرنیسم» و انسان متعلق به آن مکتب را «انسان مدرن» می‌نامیم اما تأکید ما بر «انسان مدرن» ترسیم شده در نظریه عقلانیت و معنویت استاد مصطفی ملکیان است.

۲. قرآن و ترابط عرفان و سیاست در سبک زندگی مؤمنانه

در مورد امکان پیوند عرفان و سیاست دو نوع دیدگاه مطرح است، سلبی و ایجابی که هر دو نیز برای خود دلایلی دارند که به اختصار چنین است:

دیدگاه سلبی:

این دیدگاه با توجه به تعریف خاصی که از عرفان پیش رو می‌گذارد و آن را گوشه‌گیری و عزلت‌گزینی و رخوت و سستی و بی‌تمایلی به امور دنیا و دل در گرو تام عالم دیگر تعریف و چنین اندیشه‌ای را عقیم از تأسیس و پردازش نظام و فکر سیاسی که مرتبط با اجتماع انسانی و تدبیر امور دنیایی است می‌داند که از جمله قائلین به این اندیشه سید جواد طباطبایی و عبدالکریم سروش هستند. که به‌طور مثال براین باورند که «بدیهی است که بر شالوده چنین اندیشه ناستواری نسبت به دنیا نمی‌توان اندیشه سیاسی تأسیس کرد و در واقع اندیشه عرفانی با تکیه بر بی‌ثباتی دنیا و تأکید بر درویشی و خمول، بنیاد هر گونه اندیشه سیاسی را از میان برده است» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۶۲-۱۶۴ و ۱۷۰ به نقل از دلیر، ۱۳۹۰: ۱۵۱).

اینان معتقدند: عرفان یک مقوله رازمدارانه و سرورزانه و متعلق به عالم معنا و مقام حیرت و هیمن است و سیاست از سنخ عالم ماده و دنیا و اجتماع و هشیاری است، لذا هیچ رابطه سازگارانه و آشتی مدارانه با هم ندارند و آدم ناهشیار و در فنا و حیرت را به عالم آشکار و مقام مدیریت اجتماعی چه کار؟ برخی در همین باب معتقدند، در عرفان از «ولایت باطنی» یا تئوری ولایت عرفانی به معنای قرب وجودی به خدا و فناء فی الله و تاباندن انوار الهی در خود، سخن به میان می‌آید و «ولایت سیاسی و مدیریت اجتماعی» از اساس با چنین رویکرد و ماهیتی متفاوت و متباین است (سروش، بسط تجربه نبوی: ۲۵۶-۲۸۰ به نقل از رودگر، ۱۳۸۷: ۳۸).

آری از این دیدگاه و منظر خاص به‌طور کلی خلط دو مقوله عرفان و سیاست غلط و مقدمه سقوط مدنیت و مردم سالاری است و با اثبات انحطاط اندیشه سیاسی معاصر در ایران و جهان اسلام، به دنبال کشف ریشه‌های آن در آمیختگی دین و معنویت و عرفان با سیاست و اندیشه-ورزی سیاسی می‌گردند و نسخه شفابخش را باز هم در قالب سکولاریسم می‌پیشنند.

دیدگاه ایجابی:

بر اساس این دیدگاه، عارف پس از عروج از خلق به سوی خالق و سیر در اسماء و صفات الهی و متجلی شدن و منور شدن به انوار آنها در برگشت به میان خلق و معیت با حق و همراه با خلق، وظیفه تنویر قلوب و جان‌های تشنگان حقیقت را بر عهده دارد و یدالله را مع الجماعه می‌بیند که فوق ایدیه‌م است و چون او نیز مظهر یداللهی است رسالت خویش را در هدایت جماعت انسانی فوق همه رسالت‌ها می‌داند و چون مؤید به تأیید الهی است، مشروعیت الهی دارد چنانچه محبوب قلوب مجذوبان خدا قرار می‌گیرد. مقبولیت لازم را یافته و حجت را جهت زعامت امت، بر خود تمام می‌بیند و در راس هرم عرفانی و معنوی، رأس هرم قدرت سیاسی را نیز بدست دارد و اعمال مدیریت می‌کند.

به طور کلی موضوع «انسان کامل» و «ختم ولایت» و «منجی موعود» و «خلیفه الله» و «ساسه العباد» و «مدینه فاضله» مهمترین مدخل‌های پردازش عرفان سیاسی است. عارف در سه سفر اول از خلق بسوی خدا شروع شده و سپس با سیر در اسماء و صفات خداوندی ادامه و در سفر سوم از حق به سوی خلق نزول می‌یابد. در سفر چهارم نیز که از خلق به خلق با همراهی خداست، انسان مظهر الهی شده، لباس رسالت و نبوت و ولایت پوشیده و به دستگیری و هدایت خلق به سمت ابدیت وجود می‌پردازد. او هدهدی است که با در نظر داشتن رابطه چهارگانه انسان با خدای خویش، جهان، جامعه و خویشتن، اشرف و اکرم مخلوقات خداوندی را به سوی احسن الخالقین و سیمرغ حقیقی هدایت می‌کند و این است فلسفه عرفان سیاسی. البته ناگفته پیداست که ظرفیت هدایت‌گری افراد بسته به سعه وجودی آن‌هاست و بر طبق مقوله تشکیکی حکمت متعالیه عالی‌ترین هدایت از آن انسان کامل و با سلسله مراتب، ولایت از آن بهره‌مندان از نورانیت حق است و البته در کنار بهره‌مندی از حکمت، «و زاده بسطه فی العلم و الجسم» (بقره: ۲۴۷) را نباید از نظر دور داشت.

بنابراین، نگاه عرفانی با نفی نگرش دنیوی و سکولار به سیاست، راه ورود و حضور مستقیم خود به عرصه سیاست را نیز هموار می‌کند. در واقع تا حقیقت عالم منکشف و مشهود نشود، هدایت متناسب با آن آشکار نمی‌شود. «أَمَّنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يَتَّبِعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (یونس: ۳۵) به بیان دیگر، کسی می‌تواند واسطه چنین هدایتی باشد که صورت طبیعی

اشیاء را در عالم کثرت، و باطن حقیقی آن‌ها را بر پیش پای سالکان می‌نهد. [پس] در نگاه عرفانی، اندیشه سیاسی سالم الزاماً دینی و در عین حال عرفانی است (پارسا، ۱۳۸۶: ۱۰۷ و ۱۰۸).

از نظر حضرت امام خمینی علیه‌السلام در نظام اسلامی، مؤمن متقی (کیس و زیرک) با بهره‌مندی از معارف حقّه و الگوگیری از امام عارف خود، فرا می‌گیرد که آزمون‌ها و ابتلائات سخت، به‌ویژه در حیات اجتماعی را نردبان رشد و کمال معنوی خود شمرده، فرصت خدمت به خلق‌الله را هدیه‌ی ویژه‌ی الهی تلقی کند. امام با تکیه به معارف حقّه قرآنی فرموده: «هر کس در هر مقامی که هست و هر مسئولیتی که دارد، همان مقام و همان مسئولیت امتحان اوست» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸: ۳۰۷).

این دیدگاه برایین باور است که چنانچه کسی در هستی‌شناسی عرفانی که مبتنی بر منابع قرآنی است غور نماید و جایگاه انسان را در آن شناسایی نماید و سپس موضوع انسان کامل و ختم ولایت و خلیفه بودن او را درست جويا شود و بفهمد، به هیچ عنوان تن به پذیرش سکولاریسم و تقدس‌زدایی و راز‌زدایی از عالم نمی‌دهد.

در عرفان اسلامی از موضوع مهم و بسیار تأثیرگذار خلافت هم در عرصه ظاهری و هم باطنی غفلت نشده است. در واقع خلافت و جانشینی انسان، از مهمترین مسایل در معارف دینی و نیز مباحث عرفانی است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۵۹۸). امام خمینی معتقد بودند که دو کتاب اسفار اربعه و جواهر الکلام شالوده بحث ولایت فقیه است و اتفاقاً ملاصدرا فقیهی را که جامع فقهین (فقه اکبر و اصغر) نباشد دارای ولایت نمی‌داند. او در کتاب کسر اصنام الجاهلیه، حکومت بر خلائق را از شئون ولایی حکیم الهی و عارف ربانی می‌داند (ر.ک پارسا، ۱۳۸۵).

علامه جعفری با تعریف دو عنوان «عرفان مثبت» و «عرفان منفی» در تأیید لزوم بهره‌مندی حاکم اسلامی از عرفان (عرفان مثبت) می‌گوید:

در بدیهی بودن این اصل که مقام رهبری جامعه اسلامی باید از یک عرفان مثبت والا برخوردار باشد، جایی برای توضیح و استدلال برای اثبات آن نمی‌گذارد، زیرا توجه به اصل رهبری که وساطت بین خدا و انسان‌ها را در متن خود دارد، برای اثبات شرط داشتن عرفان والای انسانی کفایت می‌کند (جعفری، ۱۳۸۷: ۱۲۷).

آیت‌الله جوادی آملی نیز در کتاب ولایت فقیه خویش، ضمن تشریح مختصر اسفار اربعه انسان عارف و تطبیق سیر و سلوک امام راحل به‌عنوان رونده این راه با آن، می‌فرماید: «کسی که

سفرهای چهارگانه را با جان و دل و سر، پشت سر گذاشت، می‌فهمد و می‌بیند و می‌یابد... که متولی دین و حافظ و نگهبان آن در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام، وارثان انبیا و اولیا یعنی عالمان راستین هستند» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱: ۲۶۵ و ۲۶۶). و این نوع از دیدن و فهمیدن و بر پایه آن مدیریت و تصمیم‌گیری کردن و هدایت خلق خدا به سمت تعالی ظاهری و باطنی، حلقه مفقوده دنیای سیاست زده و مردم سوار سکولار امروز است.

آنچه که این پژوهش نیز به عنوان پیش فرض در نظر گرفته است، قبول رابطه ایجابی میان عرفان مثبت و تعالی بخش با سیاست خدامحور حق گراست و منظور ما در ادامه از ترابط عرفان و سیاست همین است. با این توضیح در واقع نگاه عرفانی با نفی نگرش دنیوی و سکولار به سیاست، راه ورود و حضور مستقیم خود به عرصه سیاست را نیز هموار می‌کند. زیرا رفتار سیاسی و اجتماعی به تناسب باطن و غیب خود در حیات معنوی او اثر می‌گذارد... در نگاه عرفانی، اندیشه سیاسی سالم، اندیشه‌ای الزاماً دینی و در عین حال عرفانی است (پارسایان، ۱۳۸۶: ۱۰۷ و ۱۰۸). از این منظر ابواب الایمان همان ارکان البلاد و ساسه العباد هستند (زیارت جامعه کبیره).

ابعاد عرفانی سیاسی سبک زندگی مؤمنانه در قرآن

مومن از ریشه «امن»، یعنی؛ رساندن خود یا دیگری به امنیت یا گرویدن، یا در امان گرفتن است، و در اصطلاح اسلام به معنای اذعان و تصدیق به چیزی و التزام به لوازم آن است (دهخدا، لغتنامه)، ایمان به خداوند در واژه‌های قرآنی به معنای تصدیق به یگانگی او و پیغمبرانش و تصدیق به روز جزاء و بازگشت به سوی او و تصدیق به هر حکمی است که فرستادگان او آورده‌اند البته ایمان با پیروی عملی می‌باشد. به همین خاطر در قرآن هر جا که صفات نیک مؤمنین را می‌شمارد و یا از پاداش جمیل آنها سخن می‌گوید به دنبال ایمان، عمل صالح را هم ذکر می‌کند. مثلاً می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ وَحَسُنَ مَا أَجْرُ الْمُؤْمِنِينَ» (انعام: ۱۲۲).

در واقع، انسان کامل قرآنی بسان خالق خویش نورانی و بازتابنده نور حق است و با نور او می‌نگرد (بنظر بنور الله) و به سوی او در حرکت است و از نور تبعیت می‌کند. «وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ» (اعراف: ۱۵۷) «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ» (مائده: ۱۶) این نور البته حقیقت قرآن است و

مطلق است و عام و شامل هر نوری است که در وادی ظلمات، هادی به سمت وادی توحید است (حسینی طهرانی، ۱۴۳۳: ۱۱۵).

حال چنانچه عرفان را دارای کلید واژه‌هایی چون شهود، واقعیت باطنی، وحدت هستی و محبت و توحید بدانیم و مرکز ثقل تمامی تعاریف از عرفان را «ایمان عمیق به مدیریت واحد ظاهری و باطنی عالم»، آنگاه است که درباره اوصاف مؤمنین در قرآن وقتی با کلیدواژه‌ها و عباراتی چون «یومنون بالغیب»، «بیده ملکوت السماوات و الارض»، «یحیهم و یحبونه»، «اشد حیا لله»، «هو معکم اینما کنتم»، «اقرب من حبل الورد»، «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن»، «انا لله و انا الیه راجعون»، «اینما تولوا فثم وجه الله» و بسیاری قراین دیگر روبرو می‌شویم، بلافاصله تطبیق ذهنی اتفاق می‌افتد و ایمان عمیق را با عرفان و مؤمن قرآنی را با عارف معادل می‌سازد.

در قرآن کریم از جمله ویژگی‌هایی که انسان مؤمن به آن‌ها موصوف است و صبغه عرفانی و باطنی دارد فراوان است: ایمان و تقوا (انفال: ۲)، ثبات (ابراهیم: ۲۷)، صدق (نساء: ۶۹)، انابه (غافر: ۱۳) و شب زنده داری (اسراء: ۷۹)، اخلاص (بینه: ۵)، خلوت (اسراء: ۷۹)، حزن و خوف (یونس: ۶۲)، صبر (بقره: ۱۵۵-۱۵۷)، محبت و عشق وافر (بقره: ۱۶۵)، توکل (نحل: ۹۹) و توحید (آل‌عمران: ۲۶) و... که ابعاد فردی و باطنی انسان مؤمن را تبیین می‌کند.

رفتارهای (خصوصیات) اجتماعی و به تبع آن سیاسی انسان مؤمن نیز در قرآن ابعاد متنوعی دارد که در بیشتر موارد در قالب داستان‌های انبیا و صالحان و تعاملات و تقابلاتشان با گروه‌های اجتماعی مطرح شده است. مختصر این ویژگی‌ها با کلید واژه‌های هجرت و جهاد (توبه: ۲۰)، شهادت طلبی (بقره: ۱۵۴)، انتخاب دوست و هم پیمان (آل‌عمران: ۲۸)، امر بمعروف و نهی از منکر (آل‌عمران: ۱۳۰)، پرداخت و دریافت مالیات اسلامی (مومنون: ۴)، دوری از نظام اقتصادی ربا محور (جهاد کبیر) (آل‌عمران: ۱۳۰)، امانتداری در همه مسئولیت‌ها (مومنون: ۸) از جمله حکومت و...

انسانی با چنین ویژگی‌هایی بال‌های سلوک فردی و اجتماعی الی الله را گشوده و سیمرغ معرفت را تا قاف توحید که قَابَ قَوْسَیْنِ اَوْ اَدْنٰی دُنُوْا وَاَقْرَبًا مِّنَ الْعَلِیِّ الْعَلٰی است به پرواز درآورده است. در آیات انفسی غرق و به آیات آفاقی چشم عبرت دوخته است. به احوال نفسانی خویش بصیرت دارد و در عین حال از مسئولیت اجتماعی و سیاسی خود نیز غافل نیست. در قرآن کریم انسانی به عنوان اسوه حسنه و دارای خلق عظیم معرفی شده است که نافذترین و راسخ‌ترین

سفر عارفانه و شهود و مکاشفه باطنی «معراج» از آن اوست (اسراء: ۱) و همه مومنین به تبعیت و اطاعت بی چون و چرا از او امر شده‌اند. در عین حال، همین انسان کامل در سیاسی‌ترین جایگاه مسئولیتی و شئون مملکت داری قرار می‌گیرد تا با سلاح علم و حکمت، به استقرار قسط و عدل و امنیت در جامعه بشری موفق گردد. کلیدواژه‌هایی چون قدرت، تدبیر، قتال، جهاد، شهادت، اجتماع، اطاعت، تبعیت، وحدت، جنگ و صلح، شورا، هجرت، انفاق، زکات، نفی سبیل و دوری از ریا، امر به معروف و نهی از منکر، امانتداری و وفای به عهد و پیمان و... همه و همه نشان از رسالت اجتماعی و تأثیر سیاسی انسان مؤمن متقی است.

۳. نظریه عقلانیت و معنویت و زیست انسانی مدرن

رابطه دین و تجدد از جمله مسائل چالش برانگیز چند قرن اخیر دنیای غرب بوده که سایر بلاد غیر مسیحی و از جمله دنیای اسلام را نیز درگیر خود کرده و ایران نیز بخصوص پس از سفر و گزارش‌های شاهان و شاهزادگان فجری و نخبگان به آن سرزمین، ازین مواجهه برکنار نبوده است و تعارض‌های ناشی از آن در بروز و ظهور دو جریان عمده فکری در ایران که در حوادث بزرگی چون انقلاب مشروطیت، ملی شدن صنعت نفت و انقلاب اسلامی ایران و حتی انتخابات و گروه‌بندی‌های بعد از آن موثر بوده، عیان و آشکار است (ر.ک. حقانی و نجفی، ۱۳۹۷).

مصطفی ملکیان از جمله روشنفکران دقیق و پرمطالع‌های است که تلاش فراوانی در جهت رفع این تعارض داشته است که نمونه بارز و مشهور آن ارائه نظریه‌ای است با عنوان «پروژه عقلانیت و معنویت» و در آن راهکاری برای تلفیق بهینه تجدد و دینداری یا بهتر بگوییم «زیست معنوی انسان مدرن» ارائه شده است.

مسلم است که در این نظریه طراح محترم با استخراج جوهره اصلی تجدد و دینداری و تحت نام «عقلانیت» و «معنویت» سعی در جمع بین این دو نموده تا هم انسان از کاروان ترقی و پیشرفت عقب نماند و هم از مزیت‌های غیر قابل انکار دین نظیر آرامش و امید بی‌نصیب نماند. ایشان هدف این پروژه را دستیابی انسان به زندگی آرمانی می‌داند که در آن درد و رنج و آلام بشر کاهش یابد و این زندگی دارای سه ویژگی اصلی است، خوش بودن، خوب بودن، ارزشمند

بودن. در واقع عقلانیت و معنویت وسیله زندگی آرمانی است (ملکیان، ۱۳۸۹) و صد البته که در آن عقلانیت بر معنویت پیشی می‌گیرد (همو، ۱۳۸۵).

این اندیشه برای انسان متجدد چند ویژگی گریزناپذیر ذکر می‌کند که عبارتند از عقلانی بودن، بی‌اعتمادی به تاریخ، اینجا و اکنونی بودن، تنزل مابعد الطبیعه جامع و سنگین، تقدس-زدایی و... . همچنین معنویت را فرایندی می‌داند که فرآورده آن، کمترین درد و رنج برای بشر است (همو، ۱۳۸۸: ۳۰۸) نیز، معنویت را نوعی مواجهه با هستی می‌داند که در آن شخص، با رضایت باطنی بیشتری زندگی می‌کند (همو، ۱۳۸۷: ۲۷۶ به نقل از صادقی، ۱۳۹۲: ۱۴۶) و معنویت یعنی قائل باشیم به اینکه در جهان «راز»ی دسترسی ناپذیر برای انسان وجود دارد و لازمه جستجوی این راز تغییر درونی است (همو، ۱۳۸۹).

طراح این نظریه به صراحت بر سکولاریستی بودن، فردگرایانه بودن، روان‌شناختی - اخلاقی بودن، سیاسی نبودن پروژه تأکید نموده و نیز بر عقلانیت (در مقابل تعبد)، زندگی اصیل (در مقابل الفاء و تعبد و تقلید)، واقع‌گرایی (در مقابل آخرت‌گرایی)، برابر‌گرایی و اتوریته‌زدایی (در مقابل تقدس‌گرایی) و حکمت «به من چه» یعنی چیزی که برایت مفید (تأمین‌کننده شادی و امید و آرامش باشد) نیست دنبال نکن، اصرار نموده است (همو، ۱۳۸۹).

این گفتمان در بیان رسالت روشنفکری، عرضه می‌دارد که تاریخ بشر گواه این است که ادعاهای صاحبان قدرت بیشتر بر فریبکاری، تحریف‌گری، و ظلم و جور استوار است، بنابراین، سامان یافتن درست جامعه همیشه نیازمند کسانی است که، در کمال صداقت و جدیت، و با آگاهی و ژرف‌نگری هرچه بیشتر، مراقب باشند که امور اجتماعی در جهت کاستن از درد و رنج‌های شهروندان سیر کند. براساس این تلقی از روشنفکری، ایشان کارکرد اول نهاد روشنفکری را «تقریر حقیقت» و کارکرد دوم را «تقلیل مرارت» می‌داند. که این مطلب با تحقق حداکثر امید، آرامش و شادی به نتیجه می‌رسد.

همچنین برای ایفای رسالت روشنفکری آداب و لوازمی را توصیه می‌کند که مهمترین آن‌ها «عقلانیت» است، اعم از عقلانیت نظری که، اجمالاً، به معنای متناسب ساختن میزان دل‌بستگی و پایبندی به یک عقیده با قوت بینات و شواهدی است که آن عقیده را تأیید می‌کنند، و عقلانیت عملی که، باز هم به اجمال، به معنای متناسب ساختن آلات و وسایل و افعال با غایات و اهداف

و اغراض است و عقلانیت را مادر همه ویژگی‌های انسان روشنفکر می‌داند و در ادامه، شک ورزی، نقادی، عدم تعلق به یک ایدئولوژی، سعی در جهت کاستن از آثار و نتایج منفی تخصص‌گرایی، استفاده از گفتار عاری از ابهام و ایهام و غموض، تمیز مسائل از مسأله‌نماها، توجه به سلسله مراتب نیازها، علت‌یابی و ریشه‌شناسی درد و رنج‌ها، سیر تدریجی و پرهیز از هرگونه محافظه‌کاری و انقلابی‌گری، صداقت، به معنای مطابقت کامل سه ساحت ذهن و ضمیر (عقاید، احساسات و عواطف، اراده)، گفتار و نوشتار و کردار، انصاف در مقام نقد و داوری و بالاخره آمادگی برای تحمل هرگونه محرومیت و درد و رنج را از دیگر لوازم روشنفکری می‌شمارد (رک. ملکیان، ۱۳۸۰).

این اندیشه در تعریف اسلام تجددگرایانه یا همان مدرنیته اسلامی چندین ویژگی برای انسان مدرن مسلمان بر می‌شمرد:

(الف) عقل استدلال‌گر را نه فقط ابزار کشف و استخراج حقایق کتاب و سنت می‌داند، بلکه منبعی در کنار دو منبع کتاب و سنت می‌انگارد... از این جهت، عقل‌گرا و تا آنجا که مقدر است، آزاداندیش و تعبدگریز است؛

(ب) بر روح پیام اسلام تأکید دارد، نه بر ظواهر آن؛

(ج) تدین را بیش و پیش از هرچیز در اخلاقی زیستن می‌بیند، آن هم اخلاقی این جهانی، انسان‌گرایانه، و احساساتی^۱

(د) احکام شریعت و فقه را تغییرپذیر می‌داند،

(ه) سعی در ایجاد حکومت‌های شریعتمدار و فقه‌گرا ندارد و معتقد است که وجود جامعه‌ای دینی در سایه حکومتی غیردینی (غیردینی، نه ضددینی) نیز ممکن است...

(و) به تکثرگروی دینی قائل است؛

(ز) از تکثرگروی سیاسی استقبال می‌کند؛

(ح) دین را برآورنده «نیازهای معنوی دنیوی» و نیازهای اخروی می‌داند؛

(ط) معتقد نیست که با تأسیس حکومت دینی و ایجاد جامعه دینی لزوماً رفاه مادی نیز حاصل می‌آید؛

۱. مراد از اخلاق احساساتی اخلاقی است که در آن، خوبی و بدی و درستی و نادرستی دائرمدار لذت‌بخشی و الم‌انگیزی است (رک. ملکیان، ۱۳۷۸).

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

ک) دشمن جهان اسلام را بیشتر خانگی می‌داند، تا خارجی... (ملکیان، ۱۳۷۸).

خلاصه نظریه عقلانیت و معنویت این است که جوهره دین تعبد است و انسان مدرن تعبد گریز و در عین حال گریزی از مدرنیته نیز نیست. پس انسان مدرن یا دیندار نیست یا دین او ویژگی‌هایی دارد که به تعریف صاحبان این اندیشه از معنویت، دور است. ایشان برای دین انسان مدرن که به اصطلاح جمع میان عقلانیت و معنویت است دوازده ویژگی در نظر می‌گیرد: داشتن فلسفه حیاتی کامل و جامع، طالب حقیقت بودن و نه مالک حقیقت بودن، پذیرش تفکر نقادانه، اخلاقی دیدن نظام جهان، ضبط نفس کردن و دچار خواسته‌های فوری و فوتی نشدن، داشتن خودفرمان‌روایی، به انسان بودن اهمیت دادن و نه به هم دین بودن یا چیز دیگر، بی‌یقینی همراه با داشتن اطمینان، نگاه واقع بینانه داشتن و از خود راضی نبودن، همه انسان‌ها را با همه نقایصشان دوست داشتن، برغم مخالفت‌هایی که با اصولش صورت بگیرد آن‌ها را حفظ کند، تنها خدا را می‌پرستد و از هر گونه بت پرستی پروا دارد (ملکیان، به نقل از اسماعیلی، ۱۳۸۲: ۶۸).

۴. عرفان و سیاست در زیست انسانی مدرن و امکان و کیفیت ترابط

فرار به دامن سکولاریسم و حذف جنبه‌های اجتماعی دین در غرب مسیحی، مشکل تلفیق دین و سیاست را با ذبح دین بی‌پای تجدد و تهی کردن آن از کارکرد اجتماعی و حداقلی و فردی کردن دینداری به ظاهر حل نمود؛ نظریه عقلانیت و معنویت نیز در ادامه همین مسیر، راه دنیوی‌نگری را هموار و انسان متجدد را از قید و بند تعبد رها و تفرعن نفس انسان را تحت نام امنیسم احیا می‌کند؛ معنویت را که جوهره اصلی ادیان و قدر مشترک همه آنان است از تعبد تهی نموده، دین توحیدی را حاصل تاریخی‌گری می‌داند و ابتدای بشر مدرن بر تاریخ را نفی و از مابعد الطبیعه، به رقیقه‌ای احساسی اکتفا می‌کند. مدعای اصلی این تفکر تأمین حداکثر امید و آرامش و شادی برای انسان مدرن است (ر.ک. منصور هاشمی، ۱۳۸۵).

علی‌رغم دلسوزانه بودن نظریه، دقت و عمق ظاهری پروژه و دستاوردهای نازلی مانند امید آفرینی، آرامش بخشی، شادمانگی، افزایش قدرت تحمل آلام و رنج‌های انسان معاصر، تأکید بر

عقلانیت، توجه به باطن تعالیم دینی، تأکید بر روح حقیقت جویی و آزادگی انسان، پذیرش رقیقه‌ای از عالم غیب با کلید واژه راز در تقابل با دیدگاه‌های رقیب، تلاش برای رفع تخصص بشری با پذیرش پلورالیسم دینی، اهتمام به آشتی بین انسان و معنویت و... به لحاظ وضوح و شفافیت، از حیث ساخت و سامانه شناختی، از جهت مبانی و ادله فلسفی و عقلی، از جهت مبانی و ادله معرفتی، از ناحیه مبانی و ادله فلسفه دینی (برون دینی)، از نقطه نظر مبانی و ادله دینی، بر اساس شواهد تاریخی، از منظر اخلاق و اصول ارزش شناختی، از جهت قدرت ابطال منظرها و نظریه‌های رقیب، از نظر شمول و تعمیم پذیری، از دیدگاه کارآمدی و کامیابی در برآوردن توقعات مورد ادعا و بالاخره از زاویه انگیزه پردازنده و علت یا علل پیدایش (صادقی رشاد، ۱۳۸۸) اشکال‌های متعددی نیز بر این دیدگاه وارد است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

نقد اول: بر طبق تعریف نظریه عقلانیت و معنویت از انسان مدرن، او باید «راز» را بپذیرد در حالی که این راز باید از صافی عقل ابزاری او عبور کند که امر محالی است. در واقع یکی از دلایل کنار زدن دین، عدم فهم رازواره‌های متون و تعالیم دینی است. وجود چنین منظومه‌ای از رازهای درهم تنیده در دستگاه معرفتی ادیان که با عقل ابزاری همراهی ندارد موجب کنار زدن آن‌ها شده است. حال چگونه انسان مدرن مجاز به پذیرش راز در عالم پیرامون خود می‌شود؟

نقد دوم: در باب وظایف معرفت‌شناختی، طبق این نظریه انسان مدرن تنها مجاز به پذیرش باورهای عقلانی است اما عاملی مثل سنخ روانی افراد نیز در پذیرش این باورها مؤثر افتاده است که خلاف مدعاست. به علاوه آیا تفاوت و تضاد افراد به لحاظ روانی، نمی‌تواند جوازی بر تعقل متفاوت و گاه متضاد باشد که این خود محل نزاع جدیدی است؟ همچنین آیا قائل شدن به تفاوت در تعقل، زمینه نسبت‌انگاری اخلاقی و معرفتی را فراهم نمی‌آورد؟! پاسخ به هر سه سؤال عدول از مبانی معرفتی و تناقض در مدعای همطراری معنویت و عقلانیت مطرح شده در این دیدگاه است.

نقد سوم: در این نظریه، ایراد بزرگ دین سنتی، عقلانی نبودن و تبعیدی بودن و رازوارگی تعالیم آن است سؤال این است که آیا معنویت ادعا شده در این گفتمان که گویا ادعای لبّ دین بودن را نیز دارد، باوری عقلانی است؟ و آیا چشم پوشی از گزاره‌های غیر عقلانی و تبعیدی دین

سنتی مانند عبادات و فقه اصغر با گزاره‌هایی مانند معنویت رازگونه و تمسک به ریاضت‌ها و مناسک عرفان‌های نوظهور که خود گزاره‌هایی غیر عقلانی و تعبدی هستند کفایت می‌کند؟!

نقد چهارم: در خصوصیات انسان معنوی در نظریه عقلانیت و معنویت آمده که او حقیقت طلب است و وظیفه‌اش تقریر حقیقت و نتیجه عملش تقلیل مرارت است؛ یکی از اشکال‌های مهم وارد بر این نظریه، تقلیل سطح معرفت‌پردازی آن برای انسان مدرن به بهانه عدم تمکین او به متافیزیک سنگین دینی است. در حالی که طبق باور این اندیشه، عالم دارای پیچیدگی‌ها و رازهای فراوان است؛ برای تبیین درست و نزدیک به واقع این رموز پیچیده چاره‌ای جز پناه بردن به جهان بینی‌های سنگین نیست که آن هم طریق ادیان توحیدی ارائه گردیده است. در واقع اگر کسی به بهانه سنگینی فهم این معارف بروی همه یا قسمت عمده‌ای از آنان قلم بگیرد خود را از فهم حقایق موجود محروم کرده و در نتیجه مرارت‌ها و رنج‌های واقعی و ماندگارتری را تحمیل می‌کند.

نقد پنجم: این نظریه برای بهره‌مندی انسان مدرن از دین، آن را به سطح اخلاق و روانشناسی تنزل می‌دهد، تا بتواند از معنویت مستتر در آن بهره برده و از تعبد دینی بگریزد، که محل تأمل است زیرا در تعالیم دینی، تأکید بر مراعات پوسته دین (تعبدیات) برای حفظ مغز دین (عرفان و معنا) تشریح شده است لذا پیچیدن نسخه‌ای که در آن پوسته رها شده و به مغز اکتفا شود، مساوی با ذبح دین است و معنویت منتج از آن نیز آفت زده خواهد بود (ر.ک. فنایی اشکوری، ۱۳۸۵).

نقد ششم: نگارنده نظریه عقلانیت و معنویت، در بیان نقاط ضعف ادیان برای انسان مدرن، تفکیکی میان ادیان توحیدی و غیر آن و نیز اسلام به عنوان کامل‌ترین دین توحیدی و سایر ادیان ندارد. صدور چنین حکم کلی در حالی که جایگاه رفیع عقل در هندسه معرفتی ادیان توحیدی و بخصوص اسلام با دیگر مکاتب انکار ناپذیر است و نادیده انگاشتن چنین مهمی از صاحب نظریه‌ای با دقت و موشکافی زیاد جای تأمل دارد.

نقد هفتم: این نظریه تعبد را از لوازم پذیرش دین می‌داند و برای عدم التزام به لوازم دین داری از آن فرار و به معنویت بدون شریعت روی می‌آورد در حالی که آیات قرآنی، روح تعبد را در درون انسان نهادینه می‌داند لذا اگر انسان عبد خدا نباشد به طور حتم عبد غیر خدا خواهد بود؛ انسان مدرن مد نظر نیز، تعبد گریز نیست بلکه تعبد پذیر است و با تعبد دینی می‌ستیزد و

به تعبد نفسانی می‌گریزد. یعنی نتیجه پذیرش دیدگاه عقلانیت و معنویت این می‌شود که انسان از تعبد در برابر خدا فرار می‌کند و به تفرعن نفس پناه می‌برد. درحالی‌که تعبد واقعی در دینداری فراهم گشته است.

نقد هشتم: به نظر می‌رسد در نظریه عقلانیت و معنویت عقل، عقلی ابزاری و خودبنیاد است، عقلی که با تفاوت روانی افراد، شدت و ضعف می‌یابد، عقلی حسابگر، عقلی نسبی، عرفی، اخلاق‌گرا و شریعت‌گریز و... که منتهای آمالش کسب معاش دنیوی، آرامش و شادی لحظه‌ای و امید بخشی کاذب به انسان مدرن است که جایگاهی بسیار پایین‌تر از عقل توصیف شده در تعلیم اسلامی دارد که عقل توأمان معاش و معاد، دین مدار و اخلاق محور، تعبد پذیر و معنویت‌گرا، شریعت مدار و خدا بنیاد، عقلی از جنس نور و هدایت‌گر به سوی نور و پیامبر درونی و مؤید پیامبر بیرونی بشر است.

نقد نهم: در این دیدگاه، معنویت قدر مشترک همه ادیان و گوهر ارزنده آنها دانسته شده که با عقل مدرن سنخیت پیدا می‌کند؟! سوال این است که چطور خود دین، غیر عقلانی تلقی شده ولی گوهر آن با عقلانیت هم سنخ می‌شود و بر همین اساس توصیه به ذبح دین و نبش پوسته تعبد و قبض هسته تعهد.

نقد دهم: در همچنین در نظریه عقلانیت و معنویت از دین عقلانی انتظار می‌رود «فلسفه جامع حیات» را ارائه نماید، در حالی که این امر از کارخواسته‌های ادیان توحیدی است و آیا این کارخواسته از دین، با مبانی نظریه عقلانیت و معنویت از جمله سکولاریسم منافات ندارد؟

نقد یازدهم: ایشان، شکاکیت و عدم قطعیت انسان مدرن را ویژگی‌گریزناپذیر و نشانه ایمان می‌داند و این عدم قطعیت را به تاریخ و سیره نیز تعمیم می‌بخشد؛ با توجه به این اصل در منظومه فکری و رفتاری انسان مدرن، امکان اثبات وقایع تاریخی و استناد به آن‌ها در اثبات همراهی عرفان و سیاست و سایر موضوعات وجود ندارد و زمینه اجتهادهای شخصی بی‌پشتوانه و منطبق بر خواست شخصی و سود و لذت حداکثری لحظه‌ای فراهم می‌آید.

نقد دوازدهم: این نظریه با آنکه عمومی صادر شده است اما به نظر می‌رسد که به دنبال انسان‌های به شدت عقلانی و یا به شدت معنوی می‌گردد تا این دو را به تعادل برساند فی الواقع مخاطبش نخبگان‌اند و نه عامه (صادق رشاد، همان). یعنی این نظریه به دنبال ایجاد تفاهم میان نخبگان

عقل‌گرای دین‌گریز با نخبگان دین‌گرای عقل‌ستیز است یعنی پیوند عقل و معنا. در واقع این نظریه در برابر تجدد و فرآورده‌هایش از جمله دین‌گریزی و تعبدستیزی منفع‌ل است و بجای توصیه به انسان مدرن برای مهار نفس به طغیان درآمده، دین را دعوت به تمکین و عدم تقابل می‌کند. نتیجه هم چیزی جز عقیم‌سازی کارکرد تمدن‌ساز دین و تبدیل آن به «افیون توده‌ها» نیست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری :

با توجه به آنچه که گفته شد انسان مؤمن قرآنی در عین حال که عارف بالله است، ساسه العباد نیز هست و در عین توجه به خود و خودسازی فکری و عملی، از روابط با محیط اطراف و سایر انسان‌ها و جامعه‌اش فارغ نیست. در بین خلق است و با خداست. در معراج نماز است و در هبوط زکات. سیر در زمین دارد و آیات و عبرت‌های الهی بر اهل زمین را نظاره‌گر است، همزمان ایمان به غیب دارد و نگاه به ملکوت. آری اینان در آن واحد «التَّائِمِينَ فِي مَحَبَّةِ اللَّهِ» هستند و نیز «ارکان البلاد». خازن فضایل الهی‌اند و جامع اضداد.

با توجه به تعریف مختار از «عرفان» در این پژوهش و به دلیل سکولاریزه شدن زندگی در نظریه عقلانیت و معنویت، پیوندی میان عرفان و سیاست در سبک زندگی انسان مدرن متصور نیست مگر در امور فردی آنهم براساس اصالت سود و لذت و آرامش بخشی افیون وار، به‌علاوه در این نظریه، عرفان که باطن و آس و اساس و گوهر دین است جای خود را به معنویت داده و این معنویت خاص از رکن رکین خود یعنی عبودیت عدول نموده و به نام نفی بت پرستی، در دام خودپرستی که همان نفس پرستی و در نتیجه شیطان پرستی است می‌افتد، که نتیجه آن طغیان و تفرعن نفسانیات انسان مغرور و نیز سرمست از عقلانیت‌ابزاری، علم زده و تجربه‌گرا است.

خلاصه اینکه بر طبق دسته‌بندی اول مقاله، در مورد امکان ترابط سازنده عرفان و سیاست، نگاه قرآن بر دیدگاه ایجابی و نگاه صاحب نظریه عقلانیت و معنویت، بر دیدگاه سلبی منطبق است. بنابراین سبک زندگی قرآنی در تضاد با سبک زندگی انسان مدرن است و سعی دلسوزانه صاحب نظریه عقلانیت و معنویت نه تنها عقلا را عرفانی نمی‌کند بلکه با ذبح تدین و تعبد‌بپای عقلانیت معاشی، تنها نام و پوسته‌ای از معنویت را به انسان تقدیم می‌کند، این ظاهری‌گری را می‌توان از تیپولوژی پدیدار شناسانه اکثر راغبان و متمایلان به این پروژه به قضاوت نشست. در

واقع این نظریه اگر چه ممکن است برای دوران گذار از مدرنیته دین گریز به دین گرایی مدرن، آن هم برای معدودی از افراد، قابل توجه و مسکن باشد اما نسخه شفافبخش عمومی برای جوامع بشری از جمله ایران نیست.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن فارس، زکریا احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اهل اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم (۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة.
- ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۷۰)، مبانی سیاست، تهران: انتشارات توس، چ ششم.
- اسماعیلی، حمید (۱۳۸۲)، معنویت بدون دین، تحلیل و نقدی بر پروژه عقلانیت و معنویت، تهران: سوره اندیشه، مرداد.
- امینی نژاد، علی (۱۳۹۰)، حکمت عرفانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۵)، شرح مقدمه‌ی قیصری بر فصوص الحکم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- آقا بخشی، علی (۱۳۸۳)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: چاپار.
- بهزاد کرمانی، محمد (۱۳۸۸)، کابالا: عرفان سیاسی یهود، مشهد: انتشارات سخن گستر.
- بیات، عبدالرسول و دیگران (۱۳۸۱)، فرهنگ واژه‌ها، قم: مؤسسه فرهنگ و اندیشه دینی.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۶)، عرفان و سیاست، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۵)، هفته نامه پنجره، ویژه نامه چهار خوانش از ولایت فقیه، شماره ۳۱.
- پورامینی، محمد باقر (۱۳۹۱)، سبک زندگی: منشور زندگی از منظر امام رضا علیه السلام، مشهد: آستان قدس رضوی.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۸۷)، عرفان اسلامی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جمال الدین محمد بن عبد الله بن مالک الاندلسی (۱۳۴۸ق)، الفیة فی النحو و الصرف، القاهرة: دار الکتب المصریة.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، حماسه و عرفان، تنظیم محمد صفایی، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۱)، ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت، قم: مرکز نشر اسراء، چ سوم.
- _____ (۱۳۷۹)، ولایت فقیه و ولایت فقاها و عدالت، قم: اسراء.

- _____ (۱۳۹۰)، *مراحل اخلاق در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ یازدهم.
- _____ حسینی طهرانی، سید محمد حسین (۱۴۳۳)، *نور ملکوت قرآن*، مشهد: علامه طباطبایی.
- _____ حقانی، موسی (۱۳۹۷)، *موسی نجفی، تاریخ تحولات سیاسی ایران*، تهران: موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- _____ خمینی (امام)، سید روح الله (۱۳۷۸)، *صحیفه‌ی امام*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (بی تا)، *حکومت اسلامی*، بی جا: بی نا.
- _____ فنایی اشکوری، محمد علی (۱۳۸۵)، *بحران معرفت، نقد عقلانیت و معنویت تجددگرا*، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____ دلیر، بهرام (۱۳۹۰)، *عرفان و سیاست*، کتاب نقد، سال سیزدهم، شماره ۵۹-۶۰، تابستان و پاییز.
- _____ رودگر، محمدجواد (۱۳۸۷)، *عرفان و سیاست*، فصلنامه تخصصی عرفان، سال ۴، شماره ۱۵، بهار.
- _____ زرشناس، شهریار (۱۳۹۳)، *واژه نامه سیاسی فرهنگی*، قم: نشر معارف.
- _____ سهرابی فر، وحید و صادقی، هادی (۱۳۹۲)، *تحلیل نظریه عقلانیت و معنویت*، پژوهش‌های ادیبانی، سال اول، شماره ۲، زمستان.
- _____ شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶)، *شذرات المعارف*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
- _____ صادقی رشاد، علی اکبر (۱۳۸۸)، *معنا منهای معنا*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ طریحی، فخرالدین (۱۴۰۳ق)، *مجمع البحرين و مطلع النیرین*، بیروت: دارالوفاء.
- _____ طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰)، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، بیروت: موسسه الاعلمی.
- _____ عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۲)، *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نشر نی، چاپ دهم.
- _____ عباس‌نژاد، محسن (۱۳۸۴)، *قرآن، مدیریت و علوم سیاسی*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه.
- _____ جمعی از نویسندگان (۱۳۸۷)، *قرآن، مدیریت و علوم سیاسی*، مجموعه مقالات، مشهد: بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه.
- _____ مرادخانی، احمد (۱۳۹۴)، *سنت‌های اجتماعی الهی در قرآن*، قم: مرکز بین المللی نشر المصطفی.
- _____ مظاهری سیف، حمیدرضا (۱۳۸۸)، *سیاست در دامن عرفان*، قم: موسسه بوستان کتاب.
- _____ ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹)، *در جستجوی عقلانیت و معنویت*، مهرنامه، شماره ۳.
- _____ (۱۳۸۰)، *تقریر حقیقت و تقلیل مرارت وجه اخلاقی و تراژیک زندگی روشنفکری*، آفتاب، سال دوم، شماره ۱۳.

- _____ (۱۳۸۹)، دویدن در پی آواز حقیقت، کیان، خرداد و تیر ۱۳۷۹، بنقل از هادی صادقی، معرفت کلامی، سال اول شماره ۳، پاییز.
- _____ (۱۳۸۵)، سازگاری معنویت و مدرنیته، بازتاب اندیشه، شماره ۷۷.
- _____ (۱۳۷۸)، اسلام و لیبرالیسم، مجله کیان شماره ۴۸، سال نهم، مرداد و شهریور.
- _____ (۱۳۸۸)، معنویت گوهر/دیان، سنت و سکولاریسم، تهران: صراط.
- _____ (۱۳۸۵)، تحلیلی از استاد ملکیان درباره عرفان، مفاهیم و راهکارهایش
[.۱۴۰۰/۲/۱۵.mardomsalari.com/Template1/Ne](http://mardomsalari.com/Template1/Ne)
- _____ منصورهاشمی، محمد (۱۳۸۵)، دین/اندیشان متجدد، روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان، تهران: انتشارات کویر.
- _____ مهدوی کنی، محمد سعید (۱۳۸۷)، دین و سبک زندگی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام
- _____ یشربی، سید یحیی (۱۳۹۱)، عرفان نظری، قم: بوستان کتاب، چاپ هفتم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی