



Research Article

Investigation and Critic Spiritual Man Self-efficacy and Humanism in the Theory of Rationalism and Spirituality

Mohammad Javad Farajnejad 

PhD., in Islamic Studies, University of Islamic Studies, Qom, Iran.
jasemani@chmail.ir

Abstract

The purpose of the present research is to read critically the basis of humanism and its necessity, that is, spiritual human being, self-efficacy, in rationality and spirituality theory proposed by Mostafa Malekian. In this study, humanism foundation in spiritualism of this theory, as well as spiritual man self-efficacy and actually indication has been critically discussed and examined, as necessity of this foundation. The research method was analytical-descriptive and the results revealed that incorrect understanding of humanism spirituality of human status is the absence of God and hereafter world, anti-spirituality of such spirituality and its conflict with comfort and inner or conscious satisfaction, are among the most essential challenges and criticisms on this foundation and its necessity.

Keywords: Humanism; Mostafa Malekian, Rationality, Rationality and Spirituality theory, Self-efficacy, Spirituality, Spiritual Man.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Received: 2023/05/23; **Received in revised form:** 2023/06/11; **Accepted:** 2023/06/20; **Published online:** 2023/06/22

<https://doi.org/10.22034/riet.2023.13984.1177>

© the authors

<http://tarbiatmaaref.cfu.ac.ir/>

Publisher: Farhangian university





بررسی و نقد خودبستگی و اومانیسیم انسان معنوی در نظریه عقلانیت و معنویت

محمدجواد فرج‌نژاد^{id}

دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. jasemani@chmail.ir

چکیده

هدف پژوهش حاضر خوانش انتقادی مبنای اومانیسیم و لازمه آن یعنی خودبستگی انسان معنوی، در نظریه «عقلانیت و معنویت»، مطرح شده توسط مصطفی ملکیان است. در این پژوهش مبنای اومانیسیم در معنویت‌گرایی این نظریه، و نیز مؤلفه خودبستگی انسان معنوی، به عنوان لازمه این مبنا، مورد بحث و بررسی انتقادی قرار گرفته است. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی بوده و نتایج نشان داد که فهم نادرست معنویت اومانستی از جایگاه و کرامت انسان، چالش معنا در معنویت‌گرایی، عدم توجه به دغدغه جاودانگی، راز نبودن خدا و ماوراء، معنویت‌ستیزی چنین معنویتی و تنافی آن با آرامش و رضایت باطن، از جمله مهمترین چالش‌ها و نقدهای وارد بر این مبنا و لازمه آن هستند.

کلیدواژه‌ها: اومانیسیم، خودبستگی، عقلانیت، معنویت، انسان معنوی، نظریه عقلانیت و معنویت، مصطفی ملکیان.

استناد به این مقاله: فرج‌نژاد، محمدجواد (۱۴۰۲). بررسی و نقد خودبستگی و اومانیسیم انسان معنوی در نظریه عقلانیت و معنویت. پژوهش در

آموزش معارف و تربیت اسلامی، ۴(۲)، ص ۲۹-۴۸. <https://doi.org/10.22034/riet.2023.13984.1177>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۲؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۳/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۳۰؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۰۴/۰۱

© the authors

<http://tarbiatmaaref.cfu.ac.ir>

ناشر: دانشگاه فرهنگیان



۱. مقدمه

اومانیسیم یا انسان‌گرایی یکی از مبانی عام معنویت‌گرایی جدید است. تأثیرپذیری زیاد جریان معنویت‌گرایی نوین از مبانی دنیای مدرن، مهم و قابل ارزیابی است. دنیای مدرن، مجمع بسیاری از ویژگی‌ها و پدیده‌های فردی و اجتماعی است که شاید بتوان تک‌تک آن‌ها را در طول تاریخ مشاهده نمود، ولی در مدرنیسم، همه آن‌ها گرد هم آمده‌اند (ملکیان، ۱۳۸۱ ب، ص ۳۵۶). عقل‌گرایی، انسان‌گرایی، فردگرایی، احساسات‌گرایی، برابری‌طلبی، اندیشه پیشرفت و مادی‌گرایی، روش تجربی و سکولاریسم فراگیر، از مهمترین ویژگی‌های دنیای مدرن بوده و هست (ملکیان، ۱۳۸۶ ب، ص ۲۱).

در فضای فکری جدید بوجود آمده، گفتمان معنوی و جریان معنویت‌گرایی جدیدی از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی رقم خورد (ملکیان و همکاران، ۱۳۸۴، ص ۳۶۶-۳۶۸)؛ معنویت‌گرایی جدید، نوعی جستجوی معنا و ماوراء است، اما بدون تسلیم در برابر قرائت‌های رسمی و سنتی از دین. برخی بر این عقیده‌اند که این پدیده فرهنگی بیش از آنکه یک نهضت یا جریان فکری باشد، رویکردی جدید به دین و دینداری است. معنویتی در چارچوب مدرنیته و با محوریت کابالیسم، بودیسم تبتی و مطالعات پوزیتیویستی روانشناختی و جامعه‌شناختی و تلفیق شده با عقلانیت خودبنیاد بشری و خداانگاری انسان (اومانیسیم) (فرج‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۸۱-۸۲).

اساس گفتمان معنویت‌گرایی جدید، «نه» گفتن به دو گفتمان پیشین یعنی گفتمان دینی (مسیحیت) و گفتمان علمی (تجربی) است. انسان مدرن، از سویی دین را با سنجه علم و عقل تجربی خود، خرافه و گزافه دانست و در ورطه علم‌گرایی افراطی افتاد. اما بحران معنوی و روحی، او را به سمت گفتمان معنوی و معنویت‌گرایی سوق داد (گریوانی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۳-۱۰۴). در حقیقت دنیای مدرن، انسان جدید را در پی داشت و انسان جدید به دنبال دین جدید متناسب با روح مدرنیسم بود (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۳-۵۶)، و دین جدید هم معنویت جدید را خواستار بود. تفکر پسامدرن در معنویت‌گرایی موفق شد بدون پذیرش متافیزیک‌های سنگین سنتی و با به رسمیت شناختن تجربه‌گرایی غیرحسی، گونه‌ای نحیف از متافیزیک را با استفاده از نظامات جدید علمی بیان کند (سروش دباغ، ۱۳۹۰، ص ۴).

۲. اهداف پژوهش

این پژوهش با هدف بررسی معنویت‌گرایی نوین در ایران به رشته تحریر درآمده است. پروژه معنویت‌گرایی جدید توسط مصطفی ملکیان در قالب نظریه «عقلانیت و معنویت» در ایران توسعه داده شده است. رویکرد معنویت‌گرایی ملکیان را می‌توان بومی شده معنویت‌گرایی جهانی دانست که در بسیاری از مبانی و اصول با رویکرد جهانی دارای وجوه اشتراک است. نظریه عقلانیت و معنویت با

دغدغه نسبت به انسان و با هدف کم کردن رنج و درد بشری مورد توجه ملکیان است (ملکیان، ۱۳۹۲، ص ۵۳). غایت این نظریه نیز انسان معنوی دارای رضایت باطنی بیان شده است (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۲۷۶). به عقیده ملکیان، نظریه عقلانیت و معنویت دارای مبانی و انگاره‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی خاصی است (ملکیان و همکاران، ۱۳۸۴، ص ۲۹۲). با توجه به اهمیت این نظریه و تأثیرگذاری آن در محافل نخبگانی و دانشجویی، بررسی و تحلیل مبانی، مؤلفه‌ها، اصول و دلایل انسان‌شناختی این نظریه اهمیتی مضاف دارد. لازم به ذکر است که این پژوهش می‌تواند مورد استفاده جوامع فکری و اندیشه‌ای قرار گیرد.

۳. روش تحقیق

با توجه به مطالب بیان شده، پژوهش حاضر درصدد بازخوانی انتقادی و بررسی تحلیلی تأثیر مبنای اومانیسم و مؤلفه خودبستگی انسان معنوی به‌عنوان یکی از مهمترین لوازم اومانیسم در نظریه عقلانیت و معنویت، مطرح شده توسط مصطفی ملکیان است. در این پژوهش ابتدا با روش توصیفی و با توجه به منابع مورد تأیید، به مبنای اومانیسم و تأثیر آن در نظریه عقلانیت و معنویت و نیز لازمه آن یعنی خودبستگی پرداخته شده و سپس با خوانش انتقادی به تحلیل و بررسی آن پرداخته می‌شود. بنابراین، تحقیق حاضر از حیث روشی، توصیفی-تحلیلی محسوب می‌گردد. لازم به ذکر است که در این پژوهش، مبانی حکمت صدرایی و آموزه‌های وحیانی دین اسلام، پیش‌فرض‌های پذیرفته شده پژوهش بوده و نقدهای مطرح شده با توجه به مبانی فکری فوق مطرح می‌شوند. بنابراین، می‌توان گفت مسأله این پژوهش نقد و بررسی مبنای اومانیسم در نظریه عقلانیت و معنویت و لازمه آن (خودبستگی) است.

۴. پیشینه پژوهش

در زمینه بررسی و نقد معنویت‌گرایی ملکیان آثاری تولید شده است. مهمترین این تحقیقات در ادامه معرفی می‌گردند.

اکبریان (۱۳۹۸)، در پژوهشی با عنوان «زایشی ناخواسته، نقدی بر انسان‌شناسی نظریه عقلانیت و معنویت»، به بررسی چالش‌های درونی مبانی و اصول انسان‌شناختی نظریه عقلانیت و معنویت پرداخته و مباحث مربوط به مبانی انسان‌شناسانه این نظریه را مورد بحث قرار داده است.

همچنین قربانی (۱۳۸۳)، در تحقیقی با عنوان «معنویت، روی‌آوردی تجربه‌ای، گهرشناختی و مدرن به دین با یک سازه روان‌شناختی»، به بررسی و نقد نظریه عقلانیت و معنویت ملکیان پرداخته، و تقلیل و فروکاهش دین به مقوله‌ای صرفاً روان‌شناختی را مورد بررسی و تحلیل قرار داده است.

میرباباپور و ساجدی (۱۳۹۲) نیز در تحقیق با عنوان «دین و مدرنیته؛ بررسی رویکرد فروکاهشی به دین در نسبت به مدرنیته»، به بررسی تبعات و لوازم دین‌شناختی نظریه ملکیان پرداخته است. به اعتقاد این پژوهش، در نسبت دین و مدرنیته، نظریه عقلانیت و معنویت به سمت فروکاهش دین در نسبت با مدرنیته پیش رفته است.

کتاب «معنویت‌گرایی جدید» (شاکرنژاد، ۱۳۹۷) و کتاب «معنویت و دین؛ بررسی استدلال‌های ناسازگارگرایان» (غفاری، ۱۳۹۷) نیز در زمینه معنویت‌گرایی و بررسی آن به رشته تحریر درآمده‌اند. بررسی‌های این متون نشان می‌دهد که دو کتاب اخیر فصلی مجزا را به بررسی ادله انسان‌شناختی معنویت‌گرایان جدید اختصاص داده‌اند؛ اما هیچ‌کدام به بررسی تفصیلی مولفه‌ها و مبانی انسان‌شناختی نظریه عقلانیت و معنویت و لوازم آن عنایت نداشته‌اند و صرفاً به توصیف و بیان مولفه‌های انسان‌شناسانه معنویت‌گرایی جدید توجه کرده‌اند. تنها در کتاب «معنویت‌گرایی جدید»، مبحث خودبسندهی و سکولاریسم انسان معنوی، به طور کلی و نه با تأکید بر نظریه عقلانیت و معنویت مورد توجه قرار گرفته است. با توجه به مطالب بیان شده می‌توان گفت از جمله نوآوری‌های پژوهش حاضر آن است که مولفه خودبسندهی انسان معنوی را به عنوان یکی از لوازم اومانیسیم در نظریه روشنفکری معنوی ملکیان مورد ارزیابی انتقادی و تحلیل قرار می‌دهد.

۵. مفهوم‌شناسی اومانیسیم

واژه اومانیسیم ابتدا به یک جنبش ادبی، فرهنگی و آموزشی اطلاق می‌شد و در مراحل بعدی، جنبه سیاسی و اجتماعی پیدا نمود. معادل فارسی آن را انسان‌گروی، انسان‌گرایی، انسان‌مداری، مکتب اصالت انسان و انسان‌دوستی بیان کرده‌اند. اومانیسیم در واقع نظام ارزشی مبتنی بر محوریت تعیین‌کننده انسان است که منزلت ویژه‌ای برای انسان قایل بوده و انسان را مقیاس و ترازوی همه حقایق دیگر می‌داند. دایره‌المعارف فلسفی راتلج در معنایی عام، اومانیسیم را «دربرگیرنده مجموعه‌ای از مفاهیم وابسته به هم درباره ماهیت و سرشت انسان، ویژگی‌ها، توانایی‌ها، آموزش و پرورش و ارزش افراد انسانی» تعریف می‌کند (Craig, 1998, p.3673).

در یک نگاه کلی، ادوار مختلفی برای اومانیسیم برشمرده شده است. در این میان اومانیسیم دوره روشنگری (رنسانس) و مدرن، اهمیت زیادی دارند. اومانیسیم در حقیقت پیامد زیربنایی و بنیادین رنسانس محسوب می‌شود. اومانیسیم رنسانس را می‌توان حاصل جنبش ادبی و فرهنگی اروپای غربی دانست. لب سخن اومانیسیم دوره رنسانس این بود که انسان باید هویت خود را در خود به عنوان یک فرد یگانه و مختار بیابد که برای هر چیزی می‌تواند تصمیم‌گیری کند. این محوریت در ادوار بعدی اومانیسیم نیز دیده

می‌شود. ارزیابی نوین از انسان و جایگاه آن در طبیعت و بازگشت به ادبیات یونان باستان از جمله اهداف آن بود (طلعتی، ۱۳۹۵، ص ۲۸۱).

اومانیسم عصر روشنگری بیش از هر زمانی، انسان را کانون توجه قرار داد. این توجه محصول گرایش‌های شدید عقل‌گرایانه و اثبات‌گرایانه قرن هجدهم و دیدگاه‌های آزاداندیشانه قرن نوزدهم بود. اومانیست‌های روشنگری معتقد بودند که دغدغه اصلی بشریت، کشف اراده الهی نیست؛ بلکه شکل دادن زندگی براساس عقل خود است. آرمان‌های دنیای مدرن در این دوره، پیشرفت، عقل و طبیعت بود و وجه مشترک این آرمان‌ها، بُعد انسانی آنهاست؛ پیشرفت انسان، عقل انسانی، طبیعت انسانی. در حقیقت اومانیسم این دوره، التفات به این آرمان‌ها بر پایه گرایش‌های انسان‌مدارانه است (کلدمن، ۱۳۷۵، ص ۱۹-۲۳). ویژگی مشترک غالب اومانیست‌های عصر مدرن و روشنگری در تعریف آن‌ها از جایگاه انسان و توانایی عقل انسانی در راهنمایی انسان است.

به نحوی می‌توان اومانیسم را در ترجمه‌ای دقیق‌تر از انسان‌مداری، «انسان‌خدایی» دانست (ملکیان، ۱۳۸۲، ص ۱۸). در حقیقت این انسان است که معیار فهم و شناخت قرار می‌گیرد و این انسان است که خوب، بد، وظیفه، باید و نباید را مشخص می‌کند. توجه به این نکته لازم است که در نگاه اومانیستی، همه چیز باید در خدمت انسان باشد و هیچ چیزی بالاتر از انسان وجود ندارد. انسان به دنبال کشف خدا بودن خود و وحدت و یگانگی خود با انسان‌های دیگر و جهان است. ملکیان نیز تأکید دارد که براساس اومانیسم، ارتباط انسان با خدا، رابطه‌ای از نوع «من - من» و یا حتی «من - من‌تر» است (ملکیان، ۱۳۹۳، ص ۴۶). البته مراد از خدا بودن در اینجا، به معنای شأن مابعدالطبیعی بودن خداوند نیست. بدین معنا که ملکیان توجه دارد که خداوند، واجب الوجود و علت العلل تمام موجودات و خالق جهان است. منظور وی در اینجا شأن اخلاقی خداوندی می‌باشد (ملکیان، ۱۳۸۲، ص ۱۹). بدین مفهوم که: «در تفکر سنتی مگر نباید همه رضای خدا را جلب می‌کردند، اینجا همه چیز باید رضای چه چیزی را جلب می‌کرد؟ رضای انسان را» (همان)؛ به بیان دیگر، همان جنبه الوهیت و مبدأیت درون انسان معنوی مورد نظر وی است.

اومانیست‌ها به ویژه در دوره روشنگری و مدرن، به توانایی بی‌حد و مرز عقل و خرد بشری قایل بودند. منظور از این عقلانیت نیز عقل ابزاری بدون داشتن هیچ‌گونه بار مابعدالطبیعی است. در نظر آن‌ها مابعدالطبیعه، قلمرو قابلیت کشف تجربی ندارد. عقل‌گرایی این دوره، برخلاف عقل فلسفی، در خدمت تجربه، حسیات و مشاهدات است و تنها منبع آن عالم ماده و طبیعت می‌باشد. تساهل و تسامح دینی، تأکید افراطی بر آزادی اراده انسان و هدف قرار دادن زندگی این جهانی، از دیگر تبعات نگاه

اومانيستی است. اومانيسم دوران معاصر نیز ادامه‌دهنده اومانيسم روشنگری است (حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵-۱۱۷).

۶. خودبسندهگی انسان، لازمه اومانيسم

در اومانيسم، اراده و خواست انسان، ارزش‌های اصلی و بلکه منبع ارزش‌گذاری محسوب می‌شود و نیاز به چیز دیگری نیست. در نهایت نیز ایمان به چنین «خودی» به مثابه دین دنیای متجدد از طرف اومانيست‌ها، توصیه می‌شود. نتیجه این نگاه، «خودبسندهگی» انسان از طریق علم و عقل بشری است؛ تکیه انسان بر خودش برای حل مسئله معنا، بدون استفاده از هیچ اتوریته غیرانسانی. در این منظر، هیچ چیز بالاتر از انسان، ارزش رجوع ندارد. این انسان است که بالاترین جایگاه را در هستی دارد و اساساً فرض وجود ارزش بالاتر، منتفی است.

خودبسندهگی و سکولاریسم در ارتباطی دوسویه، ملازم یکدیگر هستند. مراد از سکولاریسم در اینجا، مفهومی است که در بعد نظری خود ناظر به تفسیر دنیوی و این جهانی بوده و در بعد عملی، میل و گرایش عملی به تقدم و اصالت این جهانی است (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۵۹). در بستر کنار نهادن خداوند و نفی علمی و عملی مبدأیت و غایت بودن او و با تلقی خودبسندهگی انسان و قرار دادن انسان در جایگاه و شأن خدایی، سکولاریسم به راحتی قوام می‌یابد. باید توجه داشت که با نگاهی دیگر، مدرنیته و اومانيسم به نوعی محصول نگاه سکولار هستند. اومانيسم تفسیری سکولار از انسان ارائه می‌دهد و سکولاریسم و خودبسندهگی انسان، اومانيسم را به دنبال دارد (مشکی، ۱۳۸۸، ص ۵۹). در حقیقت این دو مفهوم به شدت به هم تنیده هستند. خودبسندهگی انسان مدرن و بی‌نیاز پنداشتن او از منبع الهی، سکولار بودن و این جهانی بودن انسان مدرن را در پی دارد (ملکیان، ۱۳۸۶ الف، ص ۴۰-۴۶).

۷. اومانيسم در نظریه عقلانیت و معنویت

نقطه عزیمت ملکیان به بحث اومانيسم و طرح معنویت خودبسنده، مبحث مدرن بودن انسان امروزی است. انسان امروز، زندگی مدرن و لوازم آن را پذیرفته است. ملکیان نیز به دنبال طرح اخلاق معنویت‌گرایی متناسب با زندگی مدرن بشری است. ملکیان در نظریه خود جمع بین عقلانیت و معنویت را یک ضرورت و نیاز امروز برمی‌شمارد که عدم تحقق آن به قیمت به محاق رفتن تمدن خواهد بود (ملکیان و همکاران، ۱۳۸۴، ص ۲۶۹، ۲۸۹) و آشکارا بر این باور است که اگر راهی به رهایی باشد، آن راه جز در جمع و تلفیق عقلانیت و معنویت نیست (ملکیان، ۱۳۸۱ ب، ص ۷). مدعای پروژه عقلانیت و معنویت این است که جمع بین این دو، مشکل‌گشای مسائل و رنج‌های بشر است. به

عبارتی آنچه درد و رنج بشر را مرتفع می‌کند و مانع درد بیشتر بشر می‌شود، جمع عقلانیت و معنویت است. همچنین غایت این نظریه، رضایت باطن انسان معنوی بیان شده است. در این میان مبنای اومانیسیم در این نظریه اهمیت مضاعفی دارد. بالطبع انسان محوری و خودبستگی انسان مورد توجه و تأکید معنویت وی است. ملکیان انسان‌گرایی را یکی از مهم‌ترین خصوصیات انسان مدرن معرفی می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۲، ص ۱۹-۲۱).

ملکیان برای اومانیسیم دو معنا را برمی‌شمارد. معنای اول اومانیسیم، یک معنای معرفت‌شناختی است. اومانیسیم در این مقام در مقابل نظریه مطابقت علم و معرفت با واقع قرار دارد. اومانیسیم از این حیث شناخت انسان را صرفاً شناخت انسان از واقع می‌داند، و نه شناخت از عالم واقع! در واقع شناخت مطلق از جهان وجود ندارد؛ معرفت وابسته به انسان و فهم اوست و صحبت از معرفت مطلق معنا ندارد (نسبیت معرفت) (همان، ص ۸۳-۸۴).

معنای دوم، اومانیسیم در مقام عمل است. اومانیسیم در مقام عمل بدین معناست که تنها انسان است که ارزش وجودی دارد و هیچ چیزی وجود ندارد که ارزش و شرافت وجودی این را داشته باشد که انسان فدای آن شود (همان). در نظر اومانیسیم، فدا کردن انسان برای هر چیزی غیر از انسان، بی‌معنا است. تنها فدا کردن انسان برای کم کردن درد و رنج انسان‌های دیگر معنا دارد (همان، ص ۸۳-۸۶). ملکیان این اومانیسیم را قابل دفاع می‌داند و بر آن پای می‌فشارد (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۵۲).

انسان اخلاقی مورد نظر وی نیز انسانی معنوی است که شاخصه‌های اومانیسیم را دارد. معنویت مورد نظر ملکیان نیز به دنبال آن است که همه چیز را در خدمت رفع درد و رنج انسان درآورد (ملکیان، ۱۳۸۴ الف، ص ۴-۵). معنای معنویت او، آن است که هیچ چیز بالاتر از انسان نیست و ارزش انسان فراتر از هر چیز دیگری است. در نتیجه حتی دین هم باید در خدمت انسان باشد و اگر روزی مانند روزگار فعلی مدرنیته، انسان به دین سنتی علاقه‌ای نداشت، یا از آن لذت نبرد، این تلقی از دین است که باید برحسب میل انسان تغییر کند. خوانشی جدید از دین که متناسب انسان مدرن باشد: «بر معنویت امروز روحی حاکم است که بنا بر آن، دین برای ماست، نه ما برای دین! یعنی دین آمده است به ما خدمت کند. دین در خدمت انسان است. به تعبیر عیسی، سبب برای انسان است، نه انسان برای شنبه ... این تلقی، تلقی امروزی است. معنای معنویت این است که ما هیچ چیز فوق انسان قائل نشویم. ما می‌گوییم همه چیز در خدمت انسان» (همان، ص ۲۸۶).

تأکید ملکیان بر تقدس‌زدایی و برابری طلبی انسان معنوی نیز از همین باب می‌باشد. معنویت مورد نظر ملکیان تقدس و برتری هیچ موجودی جز خود انسان را نمی‌پذیرد؛ زیرا انسان مدرن، تنها خود را

می‌بیند و ملاک و معیار قرار می‌دهد. همچنین تأکید زیاد ملکیان بر نفی تعبد از دین و تنافی تعبد دینی با استدلال‌گرایی نیز در همین فضا است. پذیرفتن سخن الهی هم منوط به فهم شخصی انسان می‌شود و گزاره‌های دینی باید استدلال عقل‌پسند داشته باشند. هرچند از نظر وی گزاره‌های دینی نفیاً و اثباتاً قابل اثبات نیستند (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۲۱-۲۵؛ ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۹)، و هیچ دلیل عقلانی قاطع به سود یا زیان آن‌ها حکم نمی‌کند و پذیرش دین، منشأ اوتوریته‌ای دارد (ملکیان و همکاران، ۱۳۸۴، ص ۲۷۴). اساساً از نظر ملکیان دین‌ورزی نوعی عشق‌ورزی است و مقوله عقلانی نیست (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۸۶؛ ۱۳۸۸، ص ۷۴۵-۷۵۳).

همچنین وی در بحث زندگی اصیل با استفاده از معنای اول اومانیسیم، یعنی اومانیسیم معرفت‌شناختی، بر اصل قرار گرفتن فهم شخصی در زندگی معنوی تأکید فراوانی می‌ورزد و نتیجه آن را زندگی اصیل می‌داند. زندگی انسان اخلاقی معنوی، یک زندگی اصیل است، نه یک زندگی عاریتی؛ زندگی براساس فهم و صرافت شخص انسان معنوی (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۹۳-۹۴). از طرفی نیز ملاک و ترازوی صحت و سقم نیز درون خود انسان معنوی است، نه بیرون از آن: «ترازویمان، درون خود ماست و ترازویمان در دیگران نیست ... این نکته خیلی مهم است و معتقدم تا ما از تقلید و تعبد و تلقین‌پذیری و القاء‌پذیری‌هایی پیدا نکنیم، به بلوغ نمی‌رسیم. نه فرد ما به بلوغ فردی می‌رسد و نه جامعه ما به بلوغ جمعی و اجتماعی می‌رسد» (ملکیان، ۱۳۹۴، ص ۴۷).

۸. خودبستگی در نظریه عقلانیت و معنویت

خودبستگی از اساسی‌ترین پیامدهای اومانستی بودن نظریه عقلانیت و معنویت است. خودبستگی سکولار و خودآفرینی لازم و ملزوم یکدیگرند. انسان معنوی مدرن می‌تواند به زندگی پس از مرگ قائل باشد و حتی نظام پاداش و کیفر را قبول داشته باشد، اما دغدغه انسان امروزی، اینجایی و این‌جهانی بودن است. در مقابل دینداری سنتی، آخرت‌گرا است و نتیجه عملکرد شما را در آخرت ضمانت می‌کند. به عبارت دیگر، دینداری سنتی دغدغه‌ای مبنی بر بازتاب دنیوی اعمال انسان ندارد و ضمانت اخروی برایش اهمیت دارد. طبعاً اینجایی و اکنونی بودن انسان مدرن، با آخرت‌گرایی مندرج، در فهم و تلقی سنتی از دین قابلیت جمع ندارد.

به گفته ملکیان، انسان معنوی «ابن الوقت» است (ملکیان، ۱۳۹۸، ص ۷). انسان مدرن که با توجه به عقل و فهم شخصی خود، زندگی اصیل معنوی را دنبال می‌کند، به دنبال آن است که بتواند پیشنهادها و راه‌های حل مشکل خود را در این جهان و در همین زمان (که به آن آینده نزدیک می‌گویند) محک بزند و در همین دنیا، آن را تحت نوعی آزمون قرار دهد (ملکیان، ۱۳۹۳ الف، ص ۷۱). معنویت مد نظر او،

یک نوع تجربه‌گرایی دینی است، یعنی می‌گوید باید در همین دنیا تجربه کنم (همان، ص ۲۸۰). همچنین پاداش و کیفر در اندیشه انسان معنوی به نحو تکوینی در همین عالم رخ می‌نماید، نه به نحو قراردادی و در عالم دیگری به نام آخرت (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۱). وی به تبعیت از جریان معنویت‌گرایی جهانی، به صراحت پروژه معنویت‌گرایی خود را سکولار و خودبسنده معرفی می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۴ ب، ص ۱۵؛ ۱۳۸۹ ب، ص ۹).

ملکیان نیز به راز معتقد است. راز مربوط به اموری می‌شود که برای انسان دست یافتنی نیست و از اندیشه بشری خارج است. راز اساساً دست یافتنی نیست. راز، گزاره خردگریزی است که واقعاً طرفین اثبات یا نفی آن به یک اندازه قوت دارند (همان، ص ۵؛ ملکیان، ۱۳۸۹ الف، ص ۲۰۹-۲۱۲). توجه به این نکته لازم است که تفاوت راز با «مسئله» و «معما» تفاوت دارد. مسئله، امری ندانستنی است که قابل دستیابی بوده و معما نیز مسئله‌نماست. اما راز اساساً دست یافتنی نیست (همان). ملکیان در این جهت تابع نظرات اندیشمندان مسیحیت و برخی فیلسوفان روشنگری مانند کانت و فیلسوفان آگزیستانسیالیست است. هستی خداوند، چستی خداوند و مسأله جبر و اختیار، روان‌شناسی ژرفای انسان و چگونگی ادراک انسان از جمله امور رازآلودی هستند که پرداختن به آنها، محروم کردن خود از فرصت پرداختن به موارد شناختنی است و می‌تواند افزایش‌دهنده رنج انسان باشد (همان). اثر این نظر در نظریه ملکیان آن است که انسان معنوی مورد نظر وی نیز می‌تواند از این طریق و به دلیل دست‌نیافتنی بودن ماوراء الطبیعه، سکولاریته بودن و خودبسنده بودن معنویت خود را توجیه کند.

از دیگر اشاره‌های ملکیان به خودبستگی و خودآفرینی معنویت، التزام وی به عقلانیت خودبنیاد است. از نظر ملکیان معنویت از دل عقلانیت بیرون می‌آید و اساساً معنویت، دین تعقل‌یافته است (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۷) و نیز همه تعالیم و فهم‌ها در بوته آزمون شخصی و فردی انسان معنوی قرار می‌گیرد (ملکیان، ۱۳۹۷، ص ۱۰۸). حاصل کلام آنکه، معنویت مورد نظر ملکیان، با الهام‌گیری از روح انسان‌گرایی حاکم بر جریان معنویت‌گرایی جهانی، خودبستگی و خودآفرینی درونی را دنبال می‌کند.

۹. نقد اومانیسم و خودبستگی در معنویت‌گرایی روشنفکری

الف. نقدهای اومانیسم

۱. فهم نادرست معنویت اومانیستی از جایگاه انسان

اشکال مبنایی این نظرگاه، فهم اشتباه جایگاه انسان در هستی و افراط در مورد آن است. در ادامه، این مهم از منظر آموزه‌های عقلی و معارف و حیانی اسلام مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۱. جایگاه انسان از منظر حکمت صدرایی

از منظر عقل، انسان موجودی مستقل و بی‌نیاز از علت خود نیست. چه اینکه انسان موجودی ممکن است و تمامی ممکنات نیازمند علتی برای حدوث و عدمشان هستند. بنابر آنچه در فلسفه در باب علیت بیان می‌گردد، تمامی معلول‌ها در حدوث و بقاء خود نیازمند علت خود هستند. بنابراین، نیازمندی انسان به علت هستی‌بخش خود، هم در حدوث و آفرینش اوست و هم در بقاء و ادامه حیات او. همچنین معلول به نسبت علت خود، عین‌الربط است. عین‌نیازمندی و حاجت به علت خود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳۰؛ طباطبایی، ۱۴۲۴ق، ص ۸۳)؛ در نتیجه انسان هم عین‌الربط به خداوند متعال است. بدین معنا که نیازمندی دائمی در اصل وجود خود و بقاء آن به خداوند دارد. باید دقت شود که خود او همان نیاز است، نه اینکه انسان وجودی داشته باشد که آن نیازمندی و ارتباط با خداوند داشته باشد. معنای عین‌الربط بودن دقیقاً آن است که هستی، همان نیاز و ارتباط است، نه ذات و چیزی که نیازمند و مرتبط باشد.

بنابر تشکیک وجودی، شدت ربط بیشتر، وجود شدیدتر را رقم می‌زند و هویت وجودی بالاتری را می‌سازد. آنچه به انسان هویت می‌دهد، شدت وجودی او در نزدیک شدن به مراتب بالاتر عالم و علت حقیقی آن است. نقطه اوج انسان نیز در ارتباط دائمی و بی‌واسطه او با مبدأ هستی تعریف می‌گردد. حکمت متعالیه این مهم را چنین توضیح می‌دهد که انسان در اصل وجود و کمالاتش متحرک است و به تدریج از مراحل ضعف به مراتب کمال سیر می‌کند. انسان ذاتی است که مجموعه عالم را به صورت استعداد و قوه دارا است. هر جنسی از اجناس و هر عالمی از عوالم سه‌گانه طبیعی، مثالی و عقلی، در ابتدا ناقص و مستعد استکمال هستند. انسان نیز چون دارای مجموع نقائص موجودات است، مشتاق جامع کمالات می‌باشد. جمیع کمالات را فقط می‌توان در وجه تام حق تعالی مشاهده نمود. بنابراین، انسان دائماً مشتاق سیر الی‌الله است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۸۰؛ طباطبایی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۶). انسان واجد علم به حقایق و ماهیت اشیاء و نسخه الهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۹۷-۴۹۸) که به سوی مبدأ خویش سیر دارد؛ اما هیچ‌گاه نمی‌تواند در جایگاه خدایی قرار گیرد؛ زیرا معلول هیچ‌گاه هم‌رتبه علت خویش قرار نخواهد گرفت. حقیقت معلول، همیشه در وابستگی به علت خود است و معلول می‌تواند تجلی، ظهور و شأن کاملی از علت خود باشد و آینه تمام‌نمای آن قرار گیرد.

۲-۱. جایگاه انسان از منظر معارف و حیانی

از نظر معارف و حیانی اسلام، حاکمیت حقیقی، منحصر در خداوند است؛ چه اینکه او مالک و خالق هستی و مدبر آن است. همچنین انسان در فقر مطلق و نیازمندی کامل به خداوند غنی متعال قرار دارد: «یا ایها الناس، انتم الفقراء الی الله واللّه هو الغنی الحمید» (فاطر، ۱۵). اما در عین حال شأنی

بالا به انسان اعطاء شده است. قرآن کریم جایگاه وجودی انسان را خلیفه و جانشین خداوند در زمین معرفی می‌نماید (بقره، ۳۰). خلافت انسان از خداوند نیز به معنای شأنیت جانشینی انسان از خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۰۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۷۹).

به نظر می‌رسد که این شأن، مهمترین منزلت انسانی باشد. خلافت الهی، مقام خاص انسان است که فرشتگان نیز در اعطای آن به انسان با خداوند به گفتگو پرداختند و معترض چنین شأنی برای انسان بودند (بقره، ۳۰). معیار و ملاک الهی برای اعطای این جایگاه به انسان، علم به اسمای الهی توسط انسان است. در حقیقت انسان مظهر تمامی اسمای الهی است. این خلافت برای نوع انسانی است و انسان می‌تواند این مقام شأنی را بالفعل نماید (به شرط علم به اسماء مورد نظر). در برخی منابع، اهل بیت (ع) مصداق‌های محقق این جایگاه معرفی شده‌اند (بحرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱-۵). آثار و نتایج فعلیت خلافت الهی را می‌توان در ربوبیت، تدبیر و تسخیر کامل انسان بر ماسوی الله دید. تسخیر بدین معناست که مجموع عالم مادی دارای نظام واحد و مرتبطی است که انسان می‌تواند از آن بهره کامل برد و آنچه در آسمان‌ها و زمین می‌باشد، مجبور به اطاعت انسان باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۶۵).

بنابراین، از نظر آموزه‌های وحیانی اسلام، انسان دارای منزلت بسیار زیادی است، اما حاکمیت بلامنازع و محور هستی، خداوند متعال است. انسان می‌تواند سایه حقیقت الهی و مجرای اراده او و جانشین خداوند باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۱۵؛ همان، ج ۳، ص ۴۸) و ذوب در الوهیت خداوند شود (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۹)؛ اما قرار دادن انسان در جایگاه خدایی، خطای بزرگ متفکران غربی بوده است. آنچه مورد تلقی غلط اومانیست‌ها قرار گرفته است، توهم خدا شدن و خداانگاری انسان است. به طوری که انسان موجودی مستقل و هدف غایی و تمام غایت مفروض انگاشته شده است که همه چیز باید در خدمت و منفعت او قرار گیرد. حال آنکه انسان موجودی نیازمند به خداوند در ایجاد و بقایش است و هدف نهایی خلقت و آفرینش به ذات باری تعالی بازمی‌گردد. به بیان دیگر، نتیجه مهم و فاجعه‌بار اندیشه اومانیست‌محور، فراموشی خود حقیقی انسان است. بیگانه شدن با خود حقیقی بدین صورت رخ می‌دهد که آنچه که ابزار است، به جای هدف قرار بگیرد.

۲. معنویت اومانیستی و چالش معنا

معنویت و دین اومانیستی با قرار دادن انسان به عنوان مرکز هستی و غایت آن، مرگ را پایان توانایی‌ها و قابلیت‌های انسانی می‌داند. طبعاً چنین اندیشه‌ای نمی‌تواند غایت و آرمان قانع‌کننده‌ای از وجود انسان و زندگی او تأمین کند. در این ساختار، زندگی هدف خاصی ندارد، بلکه این انسان است که باید به زندگی هدف و معنا بدهد. تأکید زیاد ملکیان بر جعل معنا برای زندگی را نیز می‌توان از همین باب دید.

از سوی دیگر، کمال طلبی و جاودانگی طلبی انسان نیز دچار چالش می‌شوند؛ چراکه با تلازم مرگ و نفی انسان، دلیلی بر اکتساب فضایل خاص اخلاقی برای کمال بیشتر و جاودانگی انسان باقی نمی‌ماند. همچنین براساس اومانیسیم، هیچ منبع الزام‌آوری برای کمال طلبی وجود ندارد. حال آنکه وجود غایتی اخلاقی و هستی‌شناسانه برای انسان با دلایل متعدد عقلی اثبات شده است و در نتیجه انسان در جهانی از سنخ دیگر قرار خواهد گرفت.

بنابراین، می‌توان گفت حاصل معنویت اومانستی، افتادن انسان معنوی در گیر و دار معنایابی خود است. انسان معنوی اومانست، خود را می‌یابد و درونیات خود! خود را می‌بیند و امیال خود! خود را می‌فهمد و درک درونی خود! با توجه به این مهم، وجهی برای معنایابی خارج از او وجود ندارد و دنیایی غیر از این دنیای فانی برای او معنا نمی‌یابد. نتیجه این طرز تفکر آن است که انسان معنوی اومانیسیم، یا باید خود را به فهم ناقص و کوتاهش دلخوش کند و به دنبال فهم عمیق‌تر و اساسی‌تر هدف از آفرینش خودش نرود، و یا باید در چالش معنادهی به زندگی خود دست و پا بزند. دست و پا زدن که نتیجه‌ای جز یافتن درونیات خود ندارد و هیچ ارتباطی با حقیقت هستی و جهان و مقصد نهایی خویش پیدا نمی‌کند.

۳. مسأله عبودیت در معنویت اومانستی

یکی از مهمترین و کلیدی‌ترین مفاهیم موجود در اخلاق و معنویت، غایت‌گرایی آن و راه رسیدن به آن غایت است. پرستش و عبودیت از مهمترین مسیرهای رسیدن به غایت نهایی اخلاق و معنویت هستند. انسان معنوی درصدد ارتقای مراتب معنوی خود است و به دنبال رسیدن به اوج سلوک معنوی پیش می‌رود. این مهم را نمی‌توان از معنویت جدا کرد؛ زیرا اگر هدف از سلوک، رفتار و باور معنوی، ارتقاء یا تشدید معنویت نباشد، دلیلی بر معنوی زندگی کردن وجود ندارد. از طرفی تعلقات دینی و سرسپردگی به دین، پرستش و عبودیت در مقابل موجود برتر، در بسیاری از انسان‌ها دیده می‌شود. به عبارتی با توجه به مهم نبودن انواع اعتقادات در معنویت و مهم بودن نتیجه معنوی شدن، برخی انسان‌ها از راه عبودیت به دنبال معنویت هستند. برخی دیگر نیز به دنبال پاسخ به حس فطری پرستش خود می‌باشند. در هر حال پرستش، تواضع و کرنش در مقابل موجود برتر از مهمترین وجوه و ابعاد درونی انسان‌ها است. به ویژه اگر کمال معنوی را در قرب به سوی خداوند معنا نماییم، این موضوع واضح‌تر و روشن‌تر می‌شود. پرسش مهم آن است که معنویت منبعث از اومانیسیم، چگونه می‌تواند رابطه معنویت و پرستش را که مورد نیاز بسیاری از انسان‌های طالب معنویت است، پاسخ دهد؟ معنویت اومانستی چگونه می‌تواند حس پرستش و نیاز به کرنش را در انسان معنوی پاسخ‌گو باشد؟ باید توجه داشت که موجود پرستش شونده، باید موجودی متعالی و برتر باشد؛ و آلا هیچ‌کس هم‌رتبه و هم‌نوع خود را تقدیس

و پرستش نمی‌کند. حال با حذف محوریت هرگونه اتوریته غیر از انسان و با مرکز قرار دادن انسان، عبودیت، کرنش و پرستش در مقابل کدام موجود منطقی وجود دارد؟

جالب توجه است که برخی معنویت‌گرایان و اومانیست‌ها، عشق به طبیعت را جایگزین عشق به خداوند می‌کنند. این مهم ضمن پذیرش ضمنی نیاز به عشق‌ورزی و پرستش موجود دیگری (غیر از انسان)، اشکالی دیگر را به ذهن متبادر می‌کند. چطور می‌توان به موجودی فناپذیر و از بین رونده، عشقی پایدار ورزید و آن را لایق پرستش دانست؟

ب. نقدهای خودبسندهی انسان معنوی

۱. کمال معنوی انسان در نفی خودبسندهی

براساس آنچه در حکمت متعالیه با براهین عقلی و شهودی بیان می‌شود، کمال معنوی انسان، در نفی خودبسندهی و ارتباط با عالم ملکوت است. معنویت واقعی حاصل پذیرفتن الوهیت و ربوبیت الهی است، نه حاصل جدایی از ربوبیت و انسان‌بسندهی. این مهم با توجه به جایگاه انسان در هستی و رابطه انسان با خدا، قابل فهم است. حقیقت انسان، به روح متعالی اوست که با مرگ نابود نمی‌شود. نفس و روح انسان، قابلیت تکامل و کمال دارد. از طرفی انسان دارای حبّ ذات بوده و گرایش به سمت کمال بی‌نهایت دارد و در نتیجه کمال حقیقی نفس در تأمین کمالات بی‌نهایت آن است. از طرفی نیز صرف حسن فعلی در کمال انسان کارگشا نیست، بلکه حسن فاعلی نیز در سیر تکامل معنوی و اخلاقی انسان از شروط موثر و مهم هستند. با توجه به اصول فوق، مطلوب نهایی انسان، کامل‌ترین چیزی است که نفس به آن گرایش دارد و می‌تواند با اراده خود به آن برسد و از آنجا که وجود نامتناهی بی‌نهایت، تنها خداوند متعال است، می‌توان گفت کمال نهایی انسان در نزدیک شدن هرچه بیشتر به سرچشمه هستی یعنی قرب الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۵-۳۴۵).

به دیگر بیان، انسان به صورت درونی و فطری به دنبال پذیرفتن موجود حقیقی و مستقل است. انسان به واسطه حقیقت وجودی خود و عالم هستی، خواهان ارتباط با عالم بالاتر و طی طریق به آن است. فعل انسان معنوی نخواهد بود، مگر آنکه باطن آن یعنی تصمیم، اندیشه و گرایش آن فعل، معنوی باشد. شخص معنوی، در حقیقت درصدد عبور از وضع فعلی و دستیابی به وضع و قرار برتر است. هست‌ها برای شخص معنوی قانع‌کننده نیست و از این جهت به دنبال وضعیت مطلوب است.

بنابراین، معنویت، متضمن رویکرد هنجاری نیز بوده و تعلق خاطر انسان معنوی به بایدها و هنجاری بودن آن است که می‌تواند منجر به اشراق ارزش اخلاقی در معنویت شود. اهتمام فاعل به ارزش اخلاقی به معنای عبور از خودبسندهی نفس و تعالی بخشی به آن و ارتباط با حقیقت متعالی برتر از وضعیت

موجود است. معنوی شدن انسان، منوط به گذشتن از خود و عدم بسنده کردن به درون و اتصال با حقیقت متعالی است. هرچه به آن حقیقت نزدیک شود، کمال معنوی بیشتری دارد و هرچه از آن دور شود، کمال معنوی اش کمتر و کمتر می‌شود. بر این اساس، زندگی معنوی عبارت است از رویکردی که انسان را به مطلوب نهایی و الهی خود نزدیک‌تر می‌کند. به تعبیر دیگری از کلام الهی: «سویت را به سوی آیین حقیقی الهی قرا ده؛ همان ساختاری که خداوند انسان را براساس آن آفریده است» (روم، ۳۰). در واقع می‌توان گفت اینجایی بودن معنویت و سکولار بودن آن، نه تنها نقطه قوت آن نیست، بلکه بی‌توجهی به ابعاد مهمی از انسان و واقعیت است و نقطه ضعف جدی معنویت‌گرایی. نتیجه این بی‌توجهی نیز آن است که معنویت واقعی متناسب انسان، فرسنگ‌ها از دسترس انسان دور می‌شود و انسان در سردرگمی جهل خود باقی می‌ماند. بحران‌های ناشی از بی‌توجهی به نقش دین و ماوراء و آخرت در سکولاریسم، سر باز می‌کنند و آنچه تا دیروز ارزش اخلاقی محسوب می‌شد، دیگر ضد ارزش می‌شود.

۲. عدم توجه به دغدغه جاودانگی در خودبستگی

معنویت مدرن مورد نظر ملکیان، پاسخگوی دغدغه جاودانگی انسان نیست! معنویت این‌جهانی و اکنونی، نمی‌تواند و نمی‌خواهد نگاهی بلندمدت به واقعیت انسان داشته باشد؛ حال آنکه یکی از دردها و غم‌های انسان، بحث جاودانگی اوست. ادبیات عرفانی اسلامی و غیراسلامی در جای‌جای خود به دنبال برآورده کردن این نیاز اصیل انسانی هستند. آب حیات جاودانگی، زندگی ابدی و ترس از تمام شدن زندگی، دغدغه مشترک انسان‌ها است. حال آیا معنویتی که صرفاً نگاه اینجایی و اکنونی دارد و حاضر نیست نقد دنیا را به نسیه آخرت بفروشد، می‌تواند پاسخگوی دغدغه جاودانگی انسان باشد؟ اساساً معنویت سکولار این‌جهانی، غیردینی و مدرن نمی‌تواند انسان را به آرامش پایدار و ثبات قدم برساند؛ زیرا با توجه به مبانی پذیرفته شده، اگر انسان هیچ توجهی به جهان آخرت و حیات پس از دنیا نداشته باشد، پاسخی در زمینه نیاز به جاودانگی ندارد. این نقطه ضعف در تفسیر متفاوت ملکیان از رستگاری نیز وجود دارد. از نظر وی رستگاری انسان همین آرامش و رضایت باطن فعلی (دنیایی) است (ملکیان و همکاران، ۱۳۸۴، ص ۳۴۱)، حال آنکه اعتقاد به ابدیت انسان، نتیجه‌ای دیگر و تفسیری متفاوت از رستگاری انسان را ارائه می‌دهد.

۳. راز نبودن خدا و ماوراء

بیان شد که ملکیان نیز مانند دیگر معنویت‌گرایان معتقد به راز است. در نقد و بررسی مسأله راز، توجه به موارد زیر لازم است:

الف. هرچند به صورت اجمالی می‌توان گفت، عقل بشری در مواردی اثباتاً و نفیاً نظری ندارد یا نمی‌تواند نظری بدهد، اما برخی از موارد مورد نظر ملکیان، مورد مذاقه جدی عقل بشر قرار گرفته و

اندیشمندان در مورد آن حرف‌های متقن و مستدلی دارند و دلایل اثبات عقلی آن را بیان کرده‌اند. به عنوان مثال مسأله وجود خداوند، براهین اثبات آن و صفات آن مورد بحث جدی فیلسوفان مسلمان و برخی اندیشمندان مسیحی و یهودی بوده است و حرف‌های گفتنی زیادی دارند. هم اصل وجود الهی قابل اثبات با براهین و ادله عقلی است و هم بسیاری از صفات و احکام وجودی او (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۱۲۷-۱۶۸). البته ممکن است در تمامی موارد اختلاف نظر وجود داشته باشد. به نظر می‌رسد با توجه متأثر بودن ملکیان از فضای برخی فیلسوفان مسیحی (ملکیان، ۱۳۸۹ الف، ص ۲۰۹)، چالش‌های معرفت‌شناختی آنان در تفکیک نومن و فنومن و عدم امکان یافتن معرفت مطابق با واقع (نک.: کانت، ۱۳۸۸، ص ۴۰)، دامن‌گیر وی نیز شده است.

ب. همچنین اشاره به این نکته قابل توجه است که حتی از نظر برخی از همین فیلسوفان، راز بودن برخی از موضوعات، به معنای این نیست که اندیشه انسان هیچ راهی برای اثبات یا نفی آن ندارد. راز اگرچه با ابهام و حیرت‌ها مواجهه است، اما می‌توان با رهیافتی متفاوت بدان معرفت پیدا نمود. از نظر مارسل^۱، راز به معنای ناشناخته یا ناشناختنی (خردستیز، خردگریز و یا خیال‌پردازی) نیست (علیا، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱). وی معتقد است با اندیشه ثانویه، یعنی با رجوع به وحدت تجاربی از قبیل قدرشناسی، وفا و ایمان که راز هستی در آن ادراک می‌شود، می‌توان فهمی از رازها داشت (کین، ۱۳۸۲، ص ۴۳-۴۴). لازم به ذکر است که بیان این فراز از نظر مارسل، به معنای تایید آن نیست؛ اما آنچه مهم است راز نبودن مواردی است که ملکیان بدان توجه داشته است. بدین معنا که این موارد هم قابل اثبات یا رد عقلی هستند و هم از جمله گزاره‌های خردناپذیر متساوی‌الطرفین (مورد ادعای ملکیان) نیستند.

ج. ملکیان با طرح مسأله راز، اجازه ورود خرافات را به باورهای معنوی می‌دهد. چراکه برخی از خرافات، همانند رازهای مورد نظر ملکیان، قابلیت اثبات و نفی عقلی ندارند و آرامش‌بخشی معنوی را هم دارند. برخی از این خرافات‌ها می‌تواند از سنخ امور ماوراء الطبیعی باشد و بنابر مبنای ملکیان، امکان ایجاد تفاوت بین راز و اینگونه خرافات و نیز امکان اثبات خرافات بودن و باطل بودن آن فراهم نیست. همچنین فردی که خرافات به او آرامش می‌دهد، هیچ‌گاه این خرافات را عقل‌ستیز نمی‌داند. در نتیجه به خرافات بودن آن پی نمی‌برد. در حقیقت با توجه به مبانی معرفت‌شناختی ملکیان، تفاوتی بین راز و خرافات، به ویژه خرافات‌هایی که جنبه متافیزیکی دارند، یافت نمی‌شود. حاصل کلام این می‌شود که باور به راز، راه ورود خرافات را باز می‌کند.

۴. معنویتِ خودبسنده، معنویتی معنویت‌ستیز

معنویت مورد نظر، بر خودبسنده‌گی و نفی اتوریته‌های (موجود و یا حقیقت برتر) دیگر و نفی مبدأیت دین تأکید دارد. می‌توان گفت در معنویت ملکیان، نفی منشاء بودن دین و اتوریته‌های غیرشخصی، هرچند قصد ستیزه و مخالفت با دین را ندارد، اما می‌تواند و ممکن است به راحتی به ستیز با اتوریته دینی در ادیان الهی بینجامد؛ اما نکته قابل توجه آن است که خود این معنویت، اتوریته‌ای خاص را ایجاد می‌کند، که نقطه مقابل خود را برنرفته و مقابل آن قرار می‌گیرد. به دیگر سخن، حاصل این معنویت‌گرایی، ستیز معنویت با هرگونه معنویت حاصل از راه‌های دیگر است. با توجه به اینکه فهم شخصی و خودبسنده‌گی فرد انسانی، ملاک انسان معنوی است، معنویت حاصل از فهم شخصی دیگر یا حتی معنویت فردی که دیگر فرمانفرمایی را با خودآیینی و فهم خود، قبول نموده است، دیگر معنویت محسوب نمی‌شود! زیرا با فهم شخصی فرد اول تعارض دارد. از این رو معنویت نوین نوعی «معنویتِ معنویت‌ستیز» است!

۵. خودبسنده‌گی معنوی، نافی آرامش و رضایت باطن

در جای‌جای بحث معنویت‌گرایی، هدف از آن آرامش و کسب رضایت باطن معرفی شد. اساساً معنویت مورد نظر ملکیان، معنویتی است که رضایت باطن را دنبال می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۶ج، ص ۲۷۶)؛ حال آنکه نتیجه سکولار کردن معنویت و نیز جدا کردن آن از تکیه بر مبدأ عالم و نفی لزوم مرجعیت آن در زندگی انسان، نه تنها آرامش و رضایت باطن و رفع رنج حاصل نمی‌گردد، بلکه بی‌قراری انسان زیادتر هم می‌شود.

اکنونی و اینجایی خواندن معنویت و در نتیجه عدم توجه به جهان اخروی و محدود نمودن توقع انسان به نتایج دنیوی اعمال نتیجه‌ای ندارد، جز اضطراب دائمی عدم موفقیت و عدم رضایت باطن. انسان به خوبی بی‌قراری خود و عالم را می‌یابد، اما به دلیل تکیه فرد به خود و اینکه می‌داند هیچ قراری در عالم وجود ندارد، اجباراً باید به بی‌قراری خود و عالم دلخوش کند. ملکیان در این زمینه تصریح دارد که تنها اصل ثابت ناظر به واقعیت‌ها، اصل بی‌ثباتی است. به زعم وی دانستن این اصل به انسان کمک می‌کند که قرار یابد! زیرا دیگر از هیچ بی‌قراری، شوکه نمی‌شود (ملکیان، ۱۳۹۳الف، ص ۷۱). به دیگر سخن، معنویت سکولار ملکیان به پادزهری برای معنویت (رضایت باطن) تبدیل می‌شود، اما از آنجا که راه چاره دیگری ندارد، مجبور به دل‌خوش کردن و بسنده نمودن به بی‌قراری‌ها است.

در مقابل باید گفت که رفع این نقطه ضعف، تنها در دفع سکولاریسم از معنویت است. انسان معنوی که سکولار نباشد و تنها اینجایی و اکنونی نگاه نکند، می‌تواند به واقع و با پشتوانه دلایل عقلی، نقطه تکیه‌گاه مطمئنی برای خود مهیاء نماید. مبدأیی دارد که هستی‌بخش اوست و دوام حیاتش به او

وابسته است و مقصدی در پیش دارد که تمام استعدادهای او را بالفعل خواهد نمود. چشم او به نتایج این دنیایی صرف نیست و روی دیگر نگاهش، رسیدن به مقصد واقعی خود است. در نتیجه این نقطه اتکاء است که می‌تواند در مسیر معنوی خود نیز کسب آرامش، رضایت باطن و رفع غم، رنج و درد کند. چنین است که قرآن کریم به صراحت بیان می‌دارد: «ألا بذكر الله تطمئن القلوب؛ آگاه باشید که قلب‌ها با یاد الهی، آرامش و اطمینان می‌یابند» (رعد، ۲۸).

۱۰. نتیجه‌گیری

اومانیسم پیامد زیربنایی و بنیادین رنسانس است. اومانیسم در واقع نظام ارزشی مبتنی بر محوریت تعیین‌کننده انسان است که منزلت ویژه‌ای برای انسان قایل بوده و انسان را مقیاس و ترازوی همه چیزهای دیگر می‌داند. عقل‌گرایی افراطی، تجربه‌گرایی، آزادی‌خواهی و تسامح و تساهل از مولفه‌های اصلی اومانیسم هستند. از نظر ملکیان اومانیسم در عمل پذیرفته شده است. به نظر وی در نظر انسان مدرن اومانیست، فدا کردن انسان برای هر چیزی غیر از انسان بی‌معنا است. تنها فدا کردن انسان برای کم کردن درد و رنج انسان‌های دیگر معنا دارد. ملکیان این اومانیسم را قابل دفاع می‌داند و بر آن پای می‌فشارد. روح اومانیسم یعنی محور قرار گرفتن انسان و اینکه همه چیز در خدمت انسان باشد، در معنویت و اخلاق مورد نظر ملکیان وجود دارد. در نتیجه معنویت مورد نظر وی، یک معنویت اومانیستی است. یکی از لوازم اصلی اومانیسم عبارت است از خودبسندگی انسان معنوی.

خودبسندگی انسان مدرن را می‌توان در دو بعد مورد دقت قرار داد: ۱. خودبسندگی و استقلال عقل انسانی، ۲. خودبسندگی و استقلال انسان به عنوان موجود اخلاقی. روح خودبسندگی، تکیه صرف بر علم و عقل بشری است؛ تکیه انسان بر خود برای حل مسئله معنا، بدون استفاده از هیچ اتوریته غیرانسانی. در این منظر، هیچ چیز بالاتر از انسان، ارزش رجوع ندارد. این انسان است که بالاترین جایگاه را در هستی دارد و اساساً فرض وجود ارزش بالاتر، منتفی است.

با توجه به مطالب بیان شده، مهمترین اشکالات و نقدهای وارد بر اومانیسم و خودبسندگی انسان معنوی عبارتند از: فهم نادرست معنویت اومانیستی از جایگاه حقیقی انسان، فهم ناقص معنویت‌گرایی اومانیستی از کرامت انسان، عدم توجه به مسأله عبودیت و پرستش در این معنویت، مواجه معنویت مورد نظر با چالش جدی معنا در روند خود. همچنین مواجه بودن کمال معنوی با مانعی به نام خودبسندگی، عدم توجه به دغدغه جاودانگی و ابدیت در معنویت خودبسندگی، راز نبودن خداوند و ماوراء، معنویت‌ستیز بودن معنویت خودبسندگی، تنافی خودبسندگی با آرامش و رضایت باطن به عنوان مهمترین اهداف نظریه عقلانیت و معنویت.

- منابع -

قرآن کریم.

- اکبریان، سیدمحمد (۱۳۹۸). زایشی ناخواسته، نقدی بر انسان‌شناسی نظریه عقلانیت و معنویت. معرفت فلسفی، شماره ۶۴.
- بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۹ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات، ج ۳.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۱). *جهان‌های اجتماعی*. قم: کتاب فردا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*. قم: اسراء، ج ۲-۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲). *تفسیر انسان به انسان*. قم: اسراء.
- حمیدیه، بهزاد (۱۳۹۱). *معنویت در سبب مصرف*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سروش دباغ، عبدالکریم (۱۳۹۰). *طرح‌واره‌ای از عرفان مدرن (۱)*؛ تنهایی معنوی. *آسمان*، شماره ۱۰۲.
- شاکر نژاد، احمد (۱۳۹۷). *معنویت‌گرایی جدید*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات، ج ۱۸.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۴ق). *نهایه الحکمه*. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- طلعتی، محمدهادی (۱۳۹۵). *درآمدی بر انسان‌گرایی در غرب*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۲). *اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- علیا، مسعود (۱۳۸۷). *تمایز مسأله و راز در اندیشه مارسل*. فلسفه، ۳۶ (۸).
- غفاری، سیداحمد (۱۳۹۷). *معنویت و دین*. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فرح‌نژاد، محمدحسین (۱۳۹۰). *معنویت عصر نوین*، راهی برای کنترل بیداری اسلامی جهانی. *فرهنگ پویا*، شماره ۲۱.
- قربانی، نیما (۱۳۸۳). *معنویت*، روی آوردی تجربه‌ای، گوهرشناختی و مدرن به دین با یک سازه روان‌شناختی. *مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۸۳.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸). *دین در محدوده عقل تنها*. ترجمه منوچهر صانعی. تهران: نقش و نگار.
- کین، سم (۱۳۸۲). *گابریل مارسل*. ترجمه مصطفی ملکیان. تهران: نگاه معاصر.
- گریوانی، مسلم (۱۳۹۷). *عرفان‌واره‌ها*. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- گلدمن، لوسین (۱۳۷۵). *فلسفه روشنگری*. ترجمه شیوا کاویانی. تهران: فکر روز.
- مشکی، مهدی (۱۳۸۸). *درآمدی بر مبانی و فرآیند شکل‌گیری مدرنیته*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *انسان‌شناسی در قرآن*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ملاصدرا (صدرالمتألهین)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا (صدرالمتألهین)، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ۷.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). *دویدن در پی آواز حقیقت*. کیان، ۱۰ (۵۲).

- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰). معنویت و عقلانیت، نیاز امروز ما. *بازتاب اندیشه*، شماره ۲۲.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱ الف). دین، عقلانیت و معنویت. *آبان*، شماره ۱۴۴.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱ ب). راهی به راهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت. تهران: نگاه معاصر.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۲). *درس گفتار سنت گرایی، تجدیدگرایی، پساتجددگرایی*. تهران: تحریریه صدانت.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۴ الف). *بحران معنویت، پیش فرض های زندگی معنوی*. تهران: تحریریه صدانت.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۴ ب). *بحران معنویت، مولفه های زندگی معنوی*. تهران: تحریریه صدانت.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵). *درس گفتار معرفت شناسی باور دینی*. قم: مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۶ الف). *انسان متجدد*. آیین، شماره ۸.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۶ ب). *سنت، تجدد و پسا تجدد*. *بازتاب اندیشه*، شماره ۸۸.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۶ ج). *مشتاقی و مهجوری*. تهران: نگاه معاصر.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۷). *اومانیزم در ساحت انسان متجدد*. آیین، شماره ۲۲-۲۳.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۸). *ایمان و عقل، درس گفتارهای فلسفه دین*. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹ الف). *درس گفتار تحلیل فلسفی*. تهران: تحریریه کانال استاد ملکیان.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹ ب). *عقلانیت و معنویت بعد از ده سال*. تهران: تحریریه صدانت.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۲). *ملکیان پنجم*. مهرنامه، ۴(۳۲).
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۳ الف). *زندگی فیلسوفانه، زندگی عاقلانه*. *ضمیمه ماهنامه (مهرماه) روزنامه اعتماد*.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۳ ب). آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد. *اطلاعات حکمت و معرفت*، ۹(۱۰).
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۴). عطا و لقای عرفان اسلامی. *اندیشه اصلاح*، ۱(۱).
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۵). *در رهگذر باد و نگیهان لاله*. تهران: نگاه معاصر، ج ۱.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۷). *درس گفتار بررسی وضعیت فکر دینی در دنیای معاصر*. تهران: تحریریه صدانت.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۸). *درس گفتار حیات طبیه*. تهران: تحریریه کانال استاد ملکیان.
- ملکیان، مصطفی و همکاران (۱۳۸۴). *سنت و سکولاریسم*. تهران: صراط.
- میرباباپور، سیدمصطفی؛ ساجدی، ابوالفضل (۱۳۹۲). *دین و مدرنیته؛ بررسی رویکرد فروکاهشی به دین در نسبت به مدرنیته*. *معرفت کلامی*، ۴(۱).