

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۳: ۱۹۹-۲۴۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۲۵

نوع مقاله: پژوهشی

اصلاح فرهنگی و دگرگونی معنوی در بستر پروژه

عقلانیت و معنویت: مطالعه مواضع سیاسی «مصطفی ملکیان»

* مجید سروند

** علی اشرف نظری

چکیده

«مصطفی ملکیان»، یکی از شاخص‌ترین روشن‌فکران فرهنگ‌گرا، رویکردی کاملاً فردگرایانه دارد؛ به طوری که به باور او، همه معنویان جهان، فردگرا هستند؛ یعنی مخاطبشان فرد است، نه جامعه. از این‌رو تفاوت آنها با روشن‌فکران و مصلحان اجتماعی در این است که اغلب اینها به اصلاح جامعه و نهادهای اجتماعی معطوف هستند، ولی به باور معنویان، هدف فرد، تنها باید اصلاح شخص خودش باشد و اصلاح جامعه، نتیجه کار او خواهد بود. همچنین در نظر ملکیان، همه چیز به انسان برمی‌گردد. انسان‌ها برای اصول نیامده‌اند، بلکه اصول برای انسان‌ها آمده و باید در خدمت آنها باشد. دل‌نگرانی ما هم تنها باید انسان باشد، نه هیچ امر انتزاعی دیگری از جمله سنت، تجدد، فرهنگ و حتی دین؛ زیرا دین نیز برای انسان آمده، دغدغه اصلی‌اش نجات اوست و از این‌رو خادم انسان است. در نگرش وی، نهاد نیز مفهومی انتزاعی و موجودی موهوم است و از منظر آنتولوژیک، به غیر از افراد و انسان‌های گوشت و پوست و خون‌دار، چیزی با عنوان نهاد و به تبع آن جامعه وجود ندارد و تغییر و اصلاح هر نهادی، وابسته و منوط بر اصلاح افرادی است که در آن دست‌اندرکار هستند و نقشی دارند. بر این اساس تحول سیاسی، نه از طریق انقلابی‌گری با قهر و خشونت و صرف دگرگونی سطحی رژیم سیاسی و ساختارهای کلان، بلکه در رویکردی اصلاحی و تدریجی

majid.sarvand@gmail.com

aashraf@ut.ac.ir

* نویسنده مسئول: دانش آموخته دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران

** دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران



از طریق تغییرِ باورها، احساسات و خواست‌های تک‌تک افراد و با اتخاذِ روش‌های دموکراتیک و مسالمت‌آمیز ممکن خواهد بود. در نتیجه در پاسخ به این پرسش که «منظور از تعبیرِ «اصلاح فرهنگی» یا اصالتِ فرهنگ در رویکردِ ملکیان چیست؟»، فرضیهٔ ما، این مهم است که فرهنگ نسبت به دیگر ساحت‌ها و حوزه‌های زندگی فردی و جمعی -از جمله سیاست یا اقتصاد- اصالت، اولویت و تأثیرگذاری بیشتری دارد. از این‌رو تا عنصرِ فرهنگ تغییر نکند، هیچ‌گونه دگرگونی اساسی و معناداری را نمی‌توان انتظار داشت. در ضمن این دگرگونی باید به سمت‌وسویی معنوی باشد تا مشکلات اجتماعی و درد و رنج آدمی حتی‌الامکان رفع گردد. روش پژوهش در این مقاله، توصیفی-تحلیلی بوده، بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای- اسنادی تنظیم شده است.

واژه‌های کلیدی: ملکیان، اصلاح فرهنگی، دگرگونی معنوی، عقلانیت و معنویت، اصلاح‌طلبی.



مقدمه

برای کسانی که تحولات روشن‌فکری ایرانِ معاصر را از نظر می‌گذرانند، گره‌خوردگی مفهوم «روشن‌فکری معنوی» و نام «مصطفی ملکیان»، امری روشن و پذیرفته‌شده است. چنان‌که وقتی از ملکیان سخن به میان می‌آید، بیش و پیش از هر چیزی، تقریر حقیقت و تقلیلِ مرارت، اصطلاحاتی آشنا می‌نمایند. ملکیان، دو امرِ اخیر را وظیفه اخلاقی هر روشن‌فکری می‌داند که وجهِ تراژیکِ زندگی وی را موجب می‌گردند. از همین‌منظر می‌توان تحولاتِ زندگی ملکیان و سیرِ تطوراتِ فکری او را توجیه کرد؛ بدین ترتیب که دغدغه اصلی وی یعنی حقیقت‌طلبی و کاستن از درد و رنج‌های بشری، او را به تجربه فضاهای گوناگون و دگرگونی‌های بزرگ اندیشه‌ای وامی‌دارد. از مهندسی مکانیک تا تحصیلات حوزوی و فلسفه و عرفان اسلامی و از بنیادگرایی اسلامی و سنت‌گرایی اسلامی تا روشن‌فکری دینی و اگزیستانسیالیسم الهی، مسیری پُرفراز و نشیب طی می‌شود در جست‌وجوی حقیقت و یافتن راهی که به رهایی ختم شده و مهرِ ماندگاری باشد برای انسان‌های گوشت و پوست و خون‌داری که به دنیا پا می‌گذارند، رنج می‌برند و می‌روند! بی‌آنکه بدانند علت‌العللِ درد و رنج‌های آنان و راه علاج و درمان آن چیست. در نهایت برای ملکیان، هیچ‌یک از مکاتب یادشده، ره به مقصود نبرده و سیری در سپهر جان، وی را به منزلگاهی می‌رساند که آن را بر ساخته خودش می‌داند: پروژه «عقلانیت و معنویت» و تلفیقِ بین این دو؛ یعنی همان چیزی که می‌تواند «روشن‌فکرِ معنوی» را در تقریر حقیقت و تقلیلِ مرارت کامروا سازد و حدیثِ آرزومندی در تربیتِ انسان‌های معنوی و برخورداری از زندگی اصیل را تحقق بخشد^(۱).

به باور ملکیان، «انسان معنوی» و «زندگی اصیل»، تنها وضعیتی هستند که در آن، درد و رنج‌های آدمی تاحد امکان^(۲) به کمترین میزانِ خود رسیده است. اما برای رسیدن به آن وضعیت، مسیری دشوار و پُرپیچ‌وخم در راه است که گذر از آن، جز از راه «اصلاح فرهنگی» و «دگرگونی معنوی» فراهم نمی‌آید. این دو امرِ اخیر نیز اموری هستند که در ساحتی سابژکتیو/ روانی/ ذهنی/ فردی و درون افراد تحقق می‌یابند؛ زیرا از نظر ملکیان، مشکلات اجتماعی و درد و رنج‌های آدمی در جهان هستی - که برای انسان متحد ناشی از مادی‌گرایی و علم‌زدگی و بحرانِ معناست - راه‌حلی فرهنگی و معنوی دارند و فرهنگ

هم طبق تعریف و فهم وی از آن، «فرهنگ فردی» و مربوط به ساحت درون آدمی (ذهن) بوده، وابسته به باورها، احساسات و عواطف و هیجانات و خواسته‌های فرد است.

همچنین تغییر در ساحت ذهن نیز بر پایه «نظریه انگیزش» و «نظریه میل-باور» به تغییر در رفتار آدمی (گفتار و کردار وی) می‌انجامد که تأثیر خود را بر جامعه و نهادهای آن -که به باور ملکیان، همگی اموری انتزاعی و موهوم هستند- از جمله نهادهای سیاسی خواهد گذاشت. از این‌رو ملکیان به «اصالت فرهنگ» معتقد است که بدین معناست که فرهنگ نسبت به دیگر ساحت‌ها و حوزه‌های زندگی فردی و جمعی -از جمله سیاست یا اقتصاد- اصالت، اولویت و تأثیرگذاری بیشتری دارد. بنابراین تا عنصر فرهنگ تغییر نکند، هیچ‌گونه دگرگونی اساسی و معناداری را نمی‌توان انتظار داشت. در همین راستا می‌توان به ایده تقدّم فرهنگ بر سیاست اشاره داشت که محور اصلی آرای سیاسی ملکیان است. بر این اساس وی بر تقدّم اصلاحات فرهنگی بر اصلاحات سیاسی تأکید نهاده و معتقد است که تغییر تک‌تک افراد جامعه بر دگرگونی‌های سطحی و از بالا به پایین، اولویت دارد. از این منظر، وی تعبیر «اصلاح فرهنگی» را به کار می‌برد که بنا بر آن، «هیچ اصلاحی در بیرون رخ نخواهد داد، مگر اینکه قبلاً یک دگرگونی و اصلاحی در درون ما صورت گرفته باشد». از این‌رو دگرگونی در ساحت سایزکتیو و انفسی یا باورها، احساسات و خواست‌های شهروندان و به عبارتی توسعه فرهنگی، بر هرگونه دگرگونی در ساحت آبزکتیو و آفاقی و توسعه تمدنی، از جمله توسعه سیاسی که خود بر توسعه اقتصادی مقدّم است، برتری دارد. البته ملکیان منکر تأثیر رژیم‌های سیاسی حاکم بر جوامع، بر سرشت و سرنوشت شهروندان نبوده، منعی برای مداخله در امور سیاسی ندارد؛ بلکه موضع اساسی وی در مخالفت با «سیاست‌زدگی» است که به معنای آن است که معتقد باشیم یگانه مشکل جامعه یا بزرگ‌ترین مشکل جامعه و یا علت‌العلل مشکلات جامعه، نظام سیاسی حاکم بر جامعه است.

افزون بر این در اندیشه ملکیان، اصلاح فرهنگی بدان معنایی که گذشت، به تنهایی به سرانجام مطلوب نخواهد رسید، مگر آنکه با «دگرگونی معنوی» یعنی حرکت به سوی «انسان معنوی» و «زیست معنوی» همراه شود. شایان ذکر است که ملکیان با طرح «پروژه

عقلانیت و معنویت»، کارکرد «دین» را به خاطر برآورده ساختن مشکلات بشر امروز، فاقد توان لازم می‌داند و از این‌رو بدیل آن یعنی معنویت را پیش می‌کشد. حال در این اصلاح فرهنگی که سمت‌وسویی معنوی دارد و حرکتی در مسیر دگرگونی درونی آدمی و خودشکوفایی و تحقق خود واقعی و اصیل وی است، جنبه‌های انسان‌محورانه، فردگرایانه، اخلاقی و روان‌شناختی، بسیار بارز و برجسته می‌گردد.

از همین منظر و در راستای ضرورت و اولویت اصلاح فردی و تربیت انسان‌های سالم و معنوی، ملکیان به مباحث روان‌شناختی، به‌ویژه مکتب «روان‌شناسی انسان‌گرا» و کسانی چون یونگ، مازلو و راجرز و موضوعاتی مانند خودشکوفایی، تفرّد، تمامیت و بهداشت روانی روی می‌آورد. البته آرای فیلسوف-روان‌شناسی بزرگ به نام ویلیام جیمز^۱ و نیز فیلسوف اخلاقی آمریکایی، تامس نیگل^۲ هم به‌روشنی الهام‌بخش وی در معنویت‌گرایی و ایده اصالت فرهنگ بوده‌اند. همچنین آرای فیلسوفان اگزیستانسیالیستی چون هایدگر و کیرکگارد و نیز مکاتب عرفانی و ادیان و مذاهب گوناگون، منابع و سرچشمه‌های فکری وی در بیان ویژگی‌های انسان معنوی و زندگی اصیل هستند. با این توضیح که زندگی اصیل، حیات معنوی انسانی معنوی است که جمع بین عقلانیت و معنویت را محقق ساخته، به مرتبه‌ای از خودشناسی، خودسازی، خودبنیادی، خودفرمانروایی و خودشکوفایی دست یافته است که بتواند به‌شخصه به زندگی خویش معنا بخشیده، با اراده و اختیار خود، در مسیر اهدافش گام بردارد و تنها بر اساس فهم خود، تصمیم گیرد و عمل نماید. بدین ترتیب بر مشکلات خود و جامعه‌اش فائق آمده، شدت درد و رنج‌های زندگی را به حداقل رساند.

در نتیجه همه چیز به انسان برمی‌گردد و تغییر و اصلاح هر نهادی، وابسته و منوط بر اصلاح افرادی است که در آن، دست‌اندرکار بوده، نقشی دارند. شایان ذکر است که ملکیان، برخلاف محافظه‌کاران و انقلابیون که در پی حفظ وضع موجود بوده، یا به دنبال تغییرات از بالا به پایین یعنی غیر دموکراتیک، خشونت‌آمیز و دفعی و آنی هستند، به اصلاح‌طلبی یعنی هواداری از تغییر اجتماعی با استفاده از روش دموکراتیک، مسالمت‌آمیز و تدریجی، معتقد است.

مبانی نظری پژوهش

«فلوریان زنایتسکی»^۱، فیلسوف لهستانی، نخستین کسی بود که مفهوم و اصطلاح «فرهنگ‌گرایی»^۲ را به کار بُرد. استدلال‌های وی در جهتِ اهمیتِ فرهنگ بود و خاطرنشان می‌ساخت که فرهنگِ ما، دیدگاهِ ما نسبت به جهان و تفکّرِ ما را شکل می‌دهد. در واقع زنایتسکی، اهمیتِ محوری و اولویتِ فرهنگ را به عنوان نیروی سازمان‌دهنده در امور انسانی و اجتماعی، فرض می‌گیرد. حال، نکتهٔ کلیدی در نظریه‌های وی، رویکرد انسان‌گرایانهٔ آن است که بر تجربه و درک بشری تأکید دارد (ر.ک: Halas, 2010). از سوی دیگر، محور اساسی انسان‌شناسی روان‌شناختی در آمریکا در قرن بیستم، بحث از فرهنگ بوده است. در رویکرد انسان‌شناختی مکتب فرهنگ‌گرایی، فرهنگ نه به صورتی انتزاعی یا حتی مادی، بلکه بیش از هر چیز به صورت «شخصیت» انسانی مورد توجه قرار می‌گیرد. از این‌رو به این رویکرد، «مکتبِ فرهنگ و شخصیت» نیز اطلاق می‌شود^۳. بر این اساس انسان‌ها، حاملان اصلی فرهنگ هستند و هر پدیده‌ای را تنها زمانی می‌توان پدیده‌ای فرهنگی نامید که در رابطه‌ای انسانی قرار گیرد. فرهنگ همواره باید از رسانه‌ای بگذرد که انسان است و معنایی دریافت کند که معنایی انسانی است. با این توضیح که معنا و مرادی که از انسان در اینجا مدّ نظر است، کاملاً بر مفهوم «فرد» استوار است. «اگر خواسته باشیم تبلور فرهنگ را در انسان مشاهده کنیم، لزوماً این مشاهده بر افراد انجام می‌گیرد و در نهایت مشاهدهٔ دقیق‌تر، ما را به سوی تک‌تک این افراد خواهد بُرد؛ و همین نقطه، یعنی فرد بود که حلقهٔ پیوند میان انسان‌شناسی و روان‌شناسی را به وجود آورد» (ر.ک: فکوهی، ۱۳۹۳).

بدین ترتیب پیوندی جالب، مهم و کلیدی بین فرهنگ‌گرایی، انسان‌گرایی (با تأکید بر فردیتِ آدمی، شخصیت و هویتِ او) و روان‌شناسی شکل می‌گیرد که بر جریان‌های فکری متأخر، تأثیر بسزایی دارد. از جمله آنها می‌توان به مکتبِ «روان‌شناسی انسان‌گرا»^۴ اشاره داشت.

در جریانِ روان‌شناسی انسان‌گرا، انسان، خودآگاهی، توانایی‌ها و استعدادهای وی، به

1. Florian Znaniecki

2. culturalism

3. Humanistic psychology school

طور جدی مرکز توجه قرار گرفته و اعتقاد بر آن است که افراد، حق آزادی، رفتار اخلاقی و سلامت روانی و «خودشکوفایی»^۱ دارند. خودشکوفایی، نامی است که «آبراهام مازلو»^۲ برای غایت و مقصدِ راهی که «کارل گوستاو یونگ»^۳ به آن «فردیت»^۴ یا «فرآیند تفرّد»^۵ می‌گفت، منظور کرده است. مازلو از جمله مهم‌ترین صاحب‌نظران «نهیست توانایی‌های انسان» یا «نهیست شکوفایی استعدادها»^۶ است که به طور کلی هدف آن، گام نهادن در «فراسوی بهنجاری» و تحقق بخشیدن یا از قوّه به فعل درآوردن استعدادهای آدمی است. وی برای نخستین بار این دیدگاه را با عنوان «نیروی سوم» در روان‌شناسی آمریکا معرفی نمود. وی در گذر از نسل اول و دوم روان‌شناسی یعنی روان‌کاوی و رفتارگرایی، از آنها به دلیل دید بدبینانه، منفی و محدودی که درباره انسان داشتند، انتقاد کرد و به جای آن معتقد بود که انسان‌ها اصولاً خوب یا خنثی هستند، ولی بد نیستند؛ یعنی در هر انسانی، کششی به جانب رشد یا به کمال رساندن توانایی‌های نهفته وجود دارد (ال‌پتری، ۱۳۸۲: ۹۴).

از نظر مازلو، در طبقه‌بندی نیازهای انسان، خودشکوفایی در رأس «هرم نیازها» قرار می‌گیرد و تنها کمتر از یک درصد افراد می‌توانند به این مرتبه دست یابند. وی در سلسله‌مراتب نیازهای انسان، نیازهای مرتبه پایین یا نیازهای کمبودی^۷ را شامل نیازهای فیزیولوژیکی و مادی، نیازهای امنیت و ثبات، نیازهای مربوط به تعلّق داشتن و عشق و نیازهای مربوط به احترام و عزت نفس می‌داند که ضروری است برای برانگیخته شدن نیازهای مرتبه بالاتر یعنی نیازهای وجودی^۸ ارضا گردند. هر یک از نیازها در واقع متناسب است با انگیزه‌هایی^۹ در آدمی؛ تاحدی که نیازهای بودن یا فرانیازها با انگیزه‌های متعالی^۹ که ارزش‌هایی چون زیبایی، حقیقت، عدالت، دانستن، صداقت و نیکی هستند، برانگیخته می‌گردد. بدین ترتیب افراد خودشکوفانه با انگیزش‌های ناشی از

1. Self-Realization or Self-Actualization
2. Abraham Harold Maslow
3. Carl Gustav Jung
4. Individuality
5. Individuation
6. Deficiency needs
7. Being need
8. Motivation
9. Meta motivation

کمبود و محرومیت، بلکه با انگیزش‌های برخاسته از رشد، تعالی و خودتحقق بخشی برانگیخته می‌گردند. همچنین برخلاف نیازهای اساسی که از طریق محیط و دیگران تأمین می‌گردد، ارضای نیاز به خودشکوفایی نسبتاً مستقل از دنیای پیرامونی بوده، مستلزم تکامل درونی است.

حال با توجه به مطالب یادشده، شایان ذکر است که از نظر مازلو، شخصیت سالم و خودشکופا، فردی است که فارغ از فشارهای جمع، حوادث و عادات، در فرآیند «شدن» و رسیدن به «خود» واقعی خویشتن است. وی معتقد است که شخص سالم می‌تواند خود را وقف کاری کند که از آن خود او است و نیز قادر است تا خود را از قید آشفستگی‌ها، ترس‌ها و نفوذ دیگران آزاد سازد؛ زیرا چنین شخصی در مسیری است تا تبدیل به «خود» واقعی خویش شود که برخی از مشخصه‌های آن، رها بودن از نفوذ دیگران، کنار گذاشتن صورتک‌ها، رها کردن تلاش برای نفوذ و تأثیر در دیگران، کسب رضایت، محبوبیت و تأیید آنان است. انسان هرچه به خویشتن واقعی خود نزدیک‌تر شود و از تغییر و مسخ خود به گونه‌ای که مورد انتظار دیگران است فاصله بگیرد، به سلامت روان نزدیک‌تر است (ثنایی، ۱۳۷۵: ۱۶).

از نظر «کارل راجرز»^۱، از دیگر نظریه‌پردازان مکتب روان‌شناسی انسانگرا، نیز انسان به طور ذاتی از ماهیتی خیر برخوردار بوده، دارای گرایشی فطری به رشد و شکوفا کردن استعدادهای بالقوه خود است. راجرز (۱۹۶۱) در «درباره انسان شدن»^۲، خودشکوفایی را یک فرایند «شدن» می‌داند تا محصول. از این جهت، انسان شدن، فرایندی سیال و در حال دگرگونی است. وی با مطالعه تجربی افراد خودشکופا، ویژگی‌های زیر را مهم‌ترین خصایصی می‌داند که آنها دارند: باز بودن نسبت به تجربه و پذیرش آنها، زندگی وجودی و تمایل به زندگی کامل در هر لحظه از هستی، اعتماد به طبیعت (ارگانیسم) خود، مرجع قیاس درونی و داشتن توانایی هدایت خود به جای هدایت شدن بر اساس منطق، عقاید و خواست‌های دیگران، احساس آزادی در عمل و تفکر و برخورداری از خلاقیت. در رویکرد فردمحور راجرز، مفهوم «خود» اهمیت فراوانی دارد. به باور او، دو نوع خود

1. Carl Ransom Rogers

2. On Becoming a Person

وجود دارد: «خود اجتماعی» و «خود واقعی». رویکرد اگزیستانسیالیستی وی بیانگر آن است که تجربه‌ها و ندهای درونی و عمیق وجود انسان، واقعیت وجودی و خویشتن واقعی او را می‌سازند (ر.ک: Rogers, 1961). از این‌رو از نظر راجرز، وقتی آزادانه عمل می‌کنیم و در تجارب خویش مختاریم، ماهیت واقعی خود را به عنوان موجودی مثبت، تعالی‌جو و اجتماعی ارضا می‌کنیم. «به نظر او، اگر آدم‌ها از قید عوامل اجتماعی محدود و تباه‌کننده رها شوند، می‌توانند در روابط شخصی و درون‌فردی به مدارج عالی برسند و از تحریف واقعیت‌ها که مانع دستیابی به رشد و تکامل (خودشکوفایی) روزافزون می‌شود، اجتناب کنند» (دی‌نای، ۱۳۸۱: ۱۲۷).

«اریک فروم»^۱ نیز برای بارور شدن استعدادهای بالقوه و خودشکوفایی و تحقق فردیت، برخورداری از جامعه‌ای را که در آن نیازهای اساسی و نیازهای روانی افراد تأمین گردد، ضروری می‌داند. در مقابل، در جامعه‌ای که در آن پرسیدن، تفکر انتقادی و روابط آزاد و برابر ممنوع باشد و آدمی در آن چون آدمکی غیر ارادی در خدمت مقاصد خارج از خود قرار گیرد و در واقع نه تنها بر فعالیت‌های خود مسلط نباشد، بلکه برده و اسیر آن گردد، نفس وی به تحلیل رفته، آماده تسلیم به انواع جدید بندگی می‌شود. «آزادی مثبت یعنی تحقق کامل قوای فرد و توانایی برای خودانگیختن و فعال زیستن. ولی امروز آزادی به نقطه بحرانی رسیده است و این خطر به وجود آمده که به تبعیت از منطقی که در تحرک آن نهفته، به عکس خود تبدیل شود. آینده دموکراسی، وابسته به تحقق فردیت آدمی است. پیروزی آزادی، تنها در صورتی میسر است که در اجتماع دموکراتیک، خود فرد و رشد و سعادت وی، غایت مقصود فرهنگ جامعه قرار گیرد» (فروم، ۱۹۴۱: ۲۶۳).

لازم به ذکر است که از همین منظر انسان‌گرایی و محوریت شکوفایی و فردیت آدمی است که فروم، ادیان را به دو دسته خودکامه و نوع‌خواهانه تقسیم می‌کند. در «ادیان خودکامه»، فرمانبری، تقوای اصلی و نافرمانی، بزرگ‌ترین معصیت به شمار می‌رود و گوهر اصلی دین، تسلیم و تمکین در برابر یک مرجع نیرومند و قدرتی مافوق انسان است. بدین ترتیب آدمی، استقلال، تمامیت و فردیت خود را از دست داده، خود جزئی از

آن نیروی ماورایی می‌شود. اما در مقابل، «ادیان نوع‌خواهانه» بر محوریت انسان و توانایی‌های او بنا شده‌اند. در اینجا، خدا مظهر نیروهای خود انسان و تصویری از خود عالی‌تر و بالقوه آن می‌باشد که در پی آن است تا بدان‌ها در زندگی خود تحقق بخشد. تقوی و فضیلت به معنی تحقق نفس و نه اطاعت و فرمانبرداری بوده، در این نوع دین‌ورزی، تعصب و اجبار جایی ندارد (فروم، ۱۳۸۸: ۵۲-۵۶).

در نظر یونگ هم از آنجایی که افراد، سنخ‌های شخصیتی و عملکردهای روانی مختلفی در واکنش به محرک‌های محیطی دارند، طی مسیر فردیت، دشوار بوده، حالتی مکتشفانه و فردی دارد و هیچ‌گونه قواعد دستوری و استانداردسازی‌ها در سطح جامعه را نمی‌پذیرد. همچنین آنگونه که در کتاب «یونگ و سیاست» آمده است، وی نتیجه تلفیق نیروهای دین‌پیرایی، روشنگری و انقلاب صنعتی را پیدایش ذهنیت توده‌ای و انسان توده‌ای می‌داند که به‌راحتی می‌تواند در خدمت دولت‌های مطلقه و تثبیت دیکتاتوری آنها و گرایش به ظهور رهبرانی چون هیتلر قرار گیرد. حال به باور یونگ، تنها جایگزین ذهنیت توده‌ای، «فرآیند تفرّد» است. در واقع راه‌حل مشکلات جوامع، نه از طریق درمان‌ها و نسخه‌های جمعی و ایدئولوژی‌ها و طرح‌های بلندپروازانه و قوانین کلی، بلکه از طریق اصلاح نگرش افراد و به نحوی فردی و درون‌گرایانه ممکن خواهد بود و اینکه «هر انقلابی نخست باید در درون فرد رخ دهد» (اوداینیک، ۱۳۷۹: ۵۴، ۱۲۶ و ۱۴۳). از این منظر، «اگر دموکراسی را نه یک شیوه حاکمیت سیاسی، بلکه شیوه تفکر و خصوصاً یک «شیوه زندگی» بدانیم، بدون رسیدن به مفهومی از فردیت که در آن استقلال و خودکفا بودن فرد، سنگ اصلی ساختار اجتماعی است، رسیدن به دموکراسی تقریباً ناممکن است» (احمدی، ۱۳۸۳: ۴۱).

شایان ذکر است که مصطفی ملکیان -به‌ویژه در آرای متأخر خود- متأثر از مکتب روان‌شناسی انسان‌گراست. چنان‌که ملاحظه خواهیم نمود، وی متأثر از نظرهای صاحب‌نظران این جریان، اصل و اولویت را بر انسان و خودشکوفایی و فردیت وی نهاده و هرگونه دگرگونی و اصلاحی را به عنوان مقدمه متوجه تغییر در باورها و عقاید، احساسات و عواطف و اراده‌ها و خواست‌های آدمی، یعنی تغییرات درون‌فردی می‌بیند؛

زیرا فرد انسان، فارغ از محیط پیرامون خویش و داده‌های بیرونی، توانایی تحقق بخشیدن به استعدادهای بالقوه و برخورداری از سلامت روانی و زیست معنوی را دارد. درباره رویکرد فرهنگ‌گرایانهٔ ملکیان نیز پیش از هر چیز لازم به یادآوری است که در نظر وی، فرهنگ، حائز سه معناست:

۱- گاهی فرهنگ در وسیع‌ترین معنای خودش که در برابر «طبیعت» است، به کار می‌رود (کالچر^۱ در برابر نیچر^۲). یعنی به هر آنچه پیش از پیدایش آدمی روی کرهٔ زمین وجود داشته، امر طبیعی و به هر چیزی که پس از پیدایش آدمی بر آن پدید آمده باشد، امر فرهنگی گفته می‌شود. بدین ترتیب از ریگ‌های بیابان و خاک و باد و باران تا کهنکشان‌ها، امور طبیعی، اما زبان و خط و دین و مذهب، امور فرهنگی هستند.

۲- در معنای دوم فرهنگ، درون دایرهٔ بسیار وسیع اخیر، دایرهٔ کوچک‌تری رسم می‌گردد که خود ساخته‌های بشری را به دو دسته تقسیم می‌کند: ساخته‌هایی که تجسد مادی دارند و ساخته‌هایی که تجسد مادی ندارند. در این دایرهٔ کوچک، فرهنگ برابر است با ساخته‌هایی که تجسد مادی ندارند، مثل زبان و دین، در برابر تمدن که ساخته‌هایی است که تجسد مادی دارند، مثل هواپیماها و پل‌ها و جاده‌ها.

۳- اما درون این دایرهٔ دوم، یعنی آن دسته از فرآورده‌های بشری که تجسد مادی ندارند، بعضی در بیرون پدید آمده‌اند که اجتماع نامیده شده و بعضی در درون که به آنها فرهنگ گفته می‌شود. فرهنگ در این معنای سوم، یعنی آنچه درون تک‌افراد وجود دارد و نه مثلاً زبان که یک امر اجتماعی است. در معنای قبلی، زبان هم فرهنگ بود، اما اینجا دیگر زبان، فرهنگ نیست و در دل اجتماعات قرار می‌گیرد. ملکیان، خود به این معنای سوم از فرهنگ باور دارد و از این جهت خود را تابع آخرین دستاوردهای روان‌شناسی می‌داند. به باور وی، درون آدمیان، سه چیز بیشتر وجود ندارد: یک سلسله باورها و عقاید، یک سلسله احساسات و عواطف و هیجانات و یک سلسله اراده‌ها و خواسته‌ها که رفتار انسان -چه رفتار گفتاری و چه رفتار کرداری- از مجموع آنها ناشی می‌شود (ر.ک: ملکیان، ۱۳۹۵؛ الف: ۴۲۱ و ۴۳۰؛ د: ۱۳۸۰؛ ۱۵ و ۱۳۹۸؛ ۱۵-۱۷).

ملکیان در ادامه به بیان مراد خود از «اصالت فرهنگ» می‌پردازد:

«من به این سه، عناصر درونی فرهنگ می‌گویم. بنابراین وقتی از اصالت فرهنگ سخن می‌گویم، مرادم این است که آدمیان تا باورهایشان، تا احساسات و عواطف و هیجاناتشان و تا خواسته‌هایشان عوض نشود و در جهت درست پیش نرود، هیچ امری اصلاح‌شدنی نیست. ... اگر از این کار غفلت کردید، جریان‌های سیاسی، صدمه‌ها هم که بروند و بیایند، چیزی تغییر نمی‌کند. رژیم‌های سیاسی با پنج طریق انقلاب، شورش‌های داخلی و مرکزگریزی‌های قومی و دینی و مذهبی، کودتا، مداخله خارجی و صندوق‌های رأی تغییر می‌کنند. اما حرف من این است که اگر شما صدمه‌ها یک رژیم سیاسی را عوض و بدل کنید، اما فرهنگ مردم همان باشد - یعنی باورهایشان، همان باورها باشد، احساسات، عواطف و هیجاناتشان، همان احساسات و عواطف و هیجانات باشد و خواسته‌هایشان، همان خواسته‌ها باشد - باز به دست خودشان، نظام جدید سیاسی را تبدیل می‌کنند به عین رژیم سیاسی سابق» (ملکیان، ۱۳۹۵: ب: ۱۵).

وی در همین باره و ضمن اذعان به سه عاملی که اغلب به عنوان پدیدآورنده مشکلات اجتماعی مطرح می‌شود - یعنی منابع طبیعی، برنامه‌ریزی‌های اجتماعی و قدرت سیاسی - این عوامل را خارج از حوزه اختیار، اراده و قدرت فرد دانسته، عامل چهارم یعنی فرهنگ فرد فرد آدمیان را در بهبود سرنوشت خود و اوضاع زندگی اجتماعی، بر سه عامل نخست، مهم‌تر، مقدم و ارجح می‌داند. به باور وی، اصالت فرهنگ یعنی اینکه تلاش شود باورهای صادق وارد ذهن شود و احساسات، عواطف و هیجانات بجا و خواسته‌های معقول‌تری داشته باشیم. این - یعنی «فرهنگ فردی» - اولویت دارد بر اصالت سیاستی که لیبرال‌ها و اصالت اقتصادی که سوسیالیست‌ها بدان معتقدند. بنابراین از نظر ملکیان، «با توجه به فرهنگ فردی، اولاً اعضای جامعه کنشگر می‌شوند و از وضعیت انفعال خارج می‌گردند؛ ثانیاً بدون در نظر گرفتن فرهنگ فردی آدمیان، آن سه عامل دیگر بی‌تأثیر می‌شود» (همان، ۱۳۹۸: ۱۱-۱۹) ^(۵).

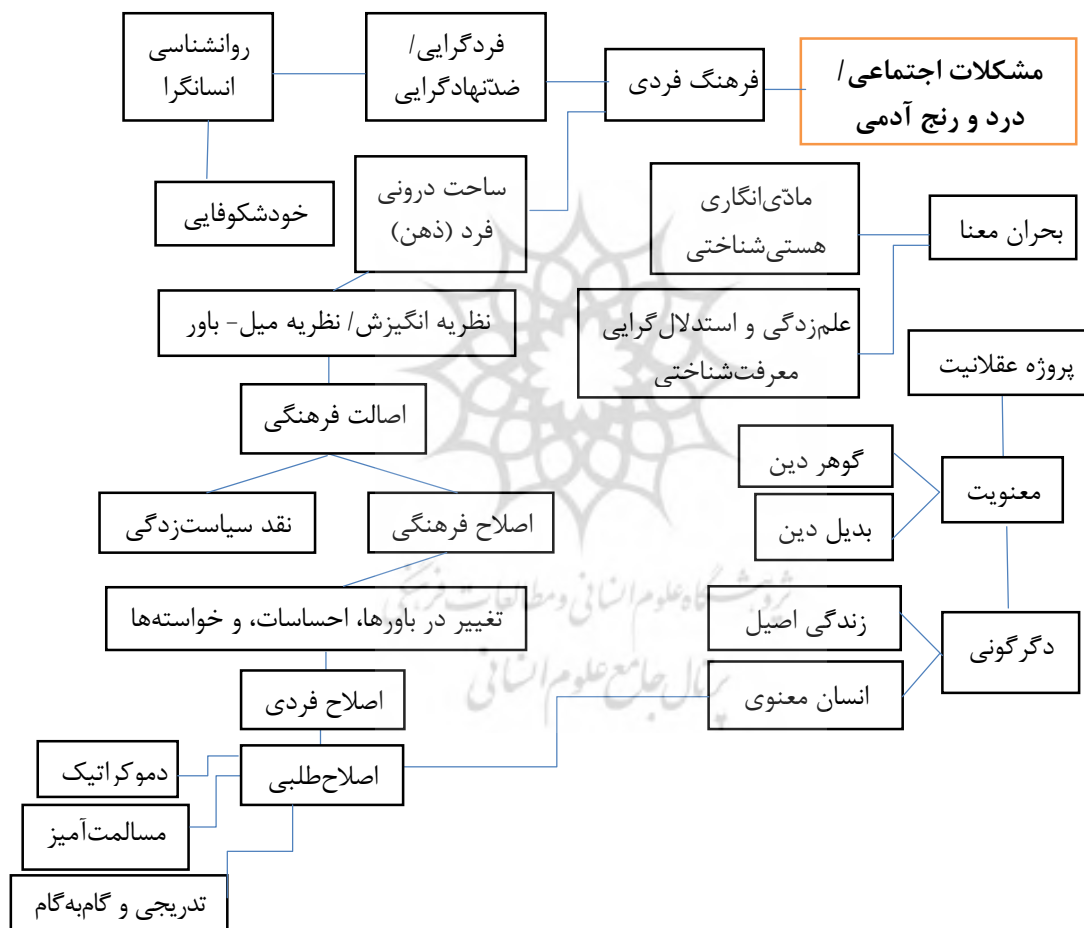
از این رو چنان‌که ملاحظه می‌گردد، ملکیان به اصالت فرهنگ باور دارد و رویکرد فرهنگ‌گرایی وی، «انسان‌گرایانه»، «فردگرایانه» و «روان‌شناختی» است. وی پس از آنکه

علت اصلی و بنیادین مشکلات آدمی و درد و رنج‌های او را در فرهنگ فردی و در واقع ساحتی ساینزکتیو و درونی بازجست، در پی آن برمی‌آید تا به این موضوع بپردازد که «چه مکانیسمی در آدمی رخ می‌دهد که او به یک رفتار دست می‌زند؟» (رفتار اعم از گفتار و کردار را شامل می‌گردد). او بدین منظور از «نظریه انگیزش» بهره می‌گیرد. به طور خلاصه، انگیزش، مجموعه فرآیندی است که درون هر فردی می‌گذرد و فرآورده آن فرآیند، یک رفتار است. افزون بر این ملکیان به «نظریه میل - باور» اشاره می‌کند که امروزه در روان‌شناسی، پذیرش عام یافته است. طبق این نظریه، هرگاه در فرد، میلی پدید آید و n باور با آن همراه گردد، به رفتار یعنی گفتار و کردار می‌انجامد. با این توضیح که میل با اراده متفاوت است. آن حالت ذهنی - روانی - نفسانی که به کار خود فرد تعلق می‌گیرد، اراده است، اما هر چیزی غیر از کار فرد، متعلق میل اوست. بنابراین زمانی که میلی در فرد پدید آمد و به چند باور افزوده شد، آنگاه در وی برای انجام دادن عمل، اراده‌ای پدید می‌آید.

حال به باور ملکیان، «انسان هیچ‌وقت به رفتاری دست نمی‌زند، مگر اینکه از وضع جهان ناراضی باشد». یعنی از آنجایی که آدمی از وضع چیزی ناراضی یا ناخشنود است، در وی میلی در جهت دگرگونی آن وضعیت شکل می‌گیرد که میل هم به‌علاوه باورها، منشأ رفتار است. بنابراین «اگر بخواهیم رفتارهای آدمیان را سمت‌وسو دهیم، باید ناراضی‌هایشان را سمت‌وسو دهیم» و این بدان معناست که باید «به احساسات، عواطف و هیجانات آدمیان توجه کنیم» که هسته مرکزی شخصیت و منش آدمیان بوده، امیال بشر منبعث از آن است و بر باورهای آدمی تأثیر می‌گذارد. از این‌رو برای به سامان درآوردن زندگی اجتماعی و کاهش درد و رنج‌های بشری باید رفتار یکایک افراد تغییر کند که آن هم منوط بر عوض شدن اراده آدمی است و خود اراده نیز وابسته به میل و باورهای فرد و در نتیجه احساسات، عواطف و هیجانات اوست (ملکیان، ۱۳۹۸: ۲۲-۳۶).

بنابراین در انگاره ملکیان، کلید اصلی رفع مشکلات آدمی در ساحت ساینزکتیو و درونی آدمی نهفته است که از آن به فرهنگ فردی یاد کرده، تغییر در آن را اصلاح فرهنگی می‌خواند که بر هر رویکرد اصلاحی دیگری مقدم است. با این حال وی در ادامه می‌افزاید که این تغییر باید دگرگونی‌ای به سمت‌وسوی معنویت هم باشد. به همین

جهت، مقتضی است که به تفصیل از منظور و مُراد ملکیان از معنویت و دگرگونی معنوی سخن به میان آوریم. بدین منظور در ادامه این مقاله، ابتدا به «پروژه عقلانیت و معنویت» اشاره داشته، سپس به معنا و مفهوم معنویت، دگرگونی معنوی، انسان معنوی، و زندگی اصیل پرداخته، در پایان هم به تقدّم فرهنگ بر سیاست تمرکز می‌کنیم و آرا و مواضع سیاسی ملکیان را از نظر می‌گذرانیم.



ملکیان؛ بازاندیشی دینی و طرح پروژه عقلانیت و معنویت

به آرای اومانیستی و انسان‌گرایانه مصطفی ملکیان در ادامه بیشتر خواهیم پرداخت. اما در اینجا ذکر این مطلب ضروری است که به باور وی، همان‌طور که انسان‌ها برای اصول نیامده‌اند، بلکه اصول برای انسان‌ها آمده و باید در خدمت آنها باشد، دل‌نگرانی ما هم تنها باید انسان و نه هیچ امر انتزاعی دیگری از جمله سنت، تجدد، فرهنگ و حتی دین باشد؛ زیرا دین نیز برای انسان آمده، دغدغه اصلی‌اش نجات اوست و از این‌رو خادم انسان است (ملکیان، ۱۳۷۷: ۱۱۹).

در حالی که به اعتقاد ملکیان، فهم سنتی از دین امروزه دیگر نه به لحاظ رئالیستیک و ارضای دغدغه حقیقت‌جویی و نه به لحاظ پراگماتیستیک و برآورده ساختن دغدغه نجات، قابل دفاع نیست و ما به فهمی جدید از دین نیازمندیم. بدین ترتیب اگر بپذیریم که در دنیای مدرن به برخی دلایل از جمله دغدغه‌های وجودی آدمی، نیاز به دین نه-تنها از بین نرفته بلکه افزایش نیز یافته است، این مهم را هم باید در نظر داشته باشیم که دین‌داری تنها یک صورت و فرم ندارد و انحای مختلفی از آن متصور است که بنا به نیازهایی که انسان‌های مختلف در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون نسبت به دین در خود احساس می‌نموده‌اند، به وجود آمده است. همچنین دین‌داری به سنخ روانی انسان‌ها نیز بستگی دارد. در نتیجه انسان مدرن چون اغلب «این جهانی‌تر، انسان‌گراتر، فردگراتر، استدلال‌گراتر، آزاداندیش‌تر، تعبدگریزتر و برابری‌طلب‌تر از انسان قبل از دوران تجدد است، بیشتر مجذوب دین یا ادیانی می‌شود که وسعت فقهشان کمتر باشد، جزئیات و تعبدیات نظری و عملی کمتری داشته باشند، عمق انسان‌شناختی و روان‌شناختی بیشتری داشته باشد، به مرزهای ناشی از رنگ پوست، نژاد، ملیت، جنسیت، قشربندی‌های اجتماعی و حتی کیش و آیین بی‌اعتنا تر باشند و به خودشکوفایی فرد مجال بیشتری بدهند (همان، ۱۳۹۰: ۲۴۱).

همچنین به نظر می‌توان یکی از مهم‌ترین تمایزهای میان خوانش سنتی و مدرن از دین را ذیل دین‌داری نهادینه و «دین‌داری فردی»، مفهوم ساخت؛ به نحوی که تفاوت‌های مختلفی را که نظریه‌پردازان گوناگون بین دین ارثی و دین شخصی، دین ناشی از التزام به یک عقیده و دین ناشی از تغییر یک عقیده، دین روحانیون و دین پیامبران و عرفا، رعایت دین و متدین بودن، جزئیات و تجارب و دین اقتدارگرا و دین

انسان‌گرایانه قائل شده‌اند، در واقع می‌توان به همین تمایز میان دین‌داری نهادی و دین‌داری فردی بازگرداند (ملکیان، ۱۳۹۰: ۲۳۷).

حال باید یادآور شد که از سویی احساس نیاز به دین و از سویی دیگر اعتقاد به اینکه دین سنتی، تاریخی و نهادینه، نه تنها پاسخگوی نیازهای انسان مدرن نیست، بلکه با برخی از اقتضائات اجتناب‌ناپذیر دنیای مدرن نیز سر‌ناسازگاری دارد، ضرورت مفهوم «معنویت» را مطرح می‌سازد که می‌توان آن را «دین عقلانیت‌یافته و عقلانی‌شده» نامید؛ به طوری که در واقع بزرگ‌ترین ویژگی اجتناب‌ناپذیر مدرنیته یعنی عقلانیت و سایر مؤلفه‌های آن بر سر‌سازگاری است. البته برای قرائت عقلانی از دین، هر فردی که می‌خواهد اهل معنا باشد، باید به تنهایی و نه در سطح جامعه و در قالب مؤسسات علمی و انجمن و نهادها، درباره خودش و تلقی‌اش از دین، کارهایی را به انجام رساند که علاوه بر اموری نظری، **ورزهای** ^(۶) درونی را نیز می‌طلبد (همان، ۱۳۸۰: ج ۲۷۳).

اولین مؤلفه اجتناب‌ناپذیر مدرنیته، «استدلالی بودن» آن است که با تعبدی بودن فهم سنتی از دین تاریخی سازگار نیست. حال اولین اقدام برای تحقق معنویت، حذف عامل تعبد از دین تاحد امکان است. ویژگی دوم مدرنیته، نوعی «بی‌اعتمادی به تاریخ» در عین داشتن دید تاریخی به امور است؛ به این معنا که تاریخ، یک علم احتمالی است و درباره آن، سخن قطعی نمی‌توان گفت. البته این عدم قطعیت با توقف دین بر پذیرش چند حادثه تاریخی، ناسازگار بوده، ناگزیر می‌سازد که به معنویت که کمترین اتکا را به حوادث تاریخی دارد و آنها را رکن اندیشه و سلوک دینی نمی‌داند، روی آورد. ویژگی سوم مدرنیته، «اینجایی-اکنونی» بودن است که یکی از معانی سکولاریسم بوده، به این مفهوم است که درباره هر راه‌حلی که برای رفع مشکلات بر ما عرضه می‌شود، باید در همین دنیا، نوعی آزمون به عمل آورد، نه اینکه مانند دین سنتی به پس از مرگ و آخرت حواله کرد. از این منظر، معنویت، نوعی تجربه‌گرایی دینی است که در پی آن است تا همانند عرفا، اثر مدعیات را در همین دنیا تجربه کند.

ویژگی چهارم مدرنیته، «فروشنکی و تزلزل مابعدالطبیعه‌های جامع و گسترده قدیم است» که با این امر که ادیان سنتی متافیزیک‌های سنگین دارند، نمی‌خواند. در مقابل، معنویت، نوعی دیانت است که بار متافیزیکی‌اش به کمترین حد ممکن رسیده است.

پنجمین ویژگی مدرنیته برخلافِ باورِ ادیان، نوعی «قداست‌زدایی از اشخاص» و برابری طلبی است که در معنویت هم پذیرفته شده است. ششمین ویژگی این است که بسیاری از تعالیم نظری و احکام عملیِ ادیان برآمده از جنبهٔ محلی^۱ و مقطعی بودنِ ادیان و اقتضائاتِ تاریخی، جغرافیایی و فرهنگیِ ظهورِ آنهاست. از این‌رو برای اینکه به معنویت نائل آییم، می‌باید وابستگی‌های محلیِ هر دین و امور لوکال آن را کنار گذاشته، به امور یونیورسال^۲ معطوف گردیم (ملکیان، ۱۳۸۰: ج ۱، ۲۷۳-۲۷۴).

رابطهٔ معنویت با دین را از منظری دیگر نیز می‌توان موردِ مذاقه قرار داد، بدین ترتیب که به معنایی، معنویت می‌تواند «گوهرِ دین» تلقی گردد. با این توضیح که به باورِ ملکیان، اگر برای «دین»، سه معنا یعنی متون مقدّس، سلسله‌ای از آرا و عقاید و مجموعه‌ای از اعمال در نظر بگیریم، هر سه اینها با «تدین» که ورزۀ فردیِ دین است، متفاوت خواهد بود؛ به طوری که به ازای هر انسانِ متدّینی، یک تدّین داریم که امری کاملاً فردی است؛ در حالی که دین به هر معنایی که مراد کنیم، یک امر جمعی است. همچنین از گوهرِ دین نیز سه معنا مستفاد می‌گردد که در یکی در رویکردی ذات‌گرایانه، وجوه مشترکِ تمامی ادیان، گوهرِ ادیان نامیده می‌شود و در دیگری، جنبه‌های یونیورسال هر دینی، گوهرِ آن در نظر گرفته می‌شود که البته هیچ‌یک از اینها در اینجا مطرح نیست و در واقع معنای گوهرِ دین، گوهرِ تدّین است که منظور از آن، همان غایت‌القصوای دین‌داری و ذی‌المقدمه‌ای است که در دین‌داری فرد، مطلوبیتِ ذاتی دارد. حال اگر گوهرِ دین را به معنای گوهرِ تدّین در نظر آوریم، معنویت، گوهرِ دین است که در نهایت بالمآل برآورندهٔ آرامش، شادی و امید در زندگی خواهد بود. ولی اگر دین را به معنای یک سلسله متون مقدّس و مجموعه‌ای از شروح و تفاسیر بر آن بدانیم، آنگاه معنویت، بدیلِ دین بوده، اساساً روش دیگری است که شخص در زندگی پیش گرفته است (همان، ۱۳۸۰: الف: ۳۴۶-۳۵۹).

ملکیان در جای دیگری در همین رابطه اظهار می‌دارد که اگر مراد از دین‌داری، دین‌داری نهادینه باشد، یک انسان می‌تواند معنوی باشد، در حالی که دین‌دار نیست و به هیچ‌یک از ادیان تاریخی، تعلّقِ خاطری ندارد. ولی اگر به کارکردهای روحی و روانی

1. locality
2. universal

دین نظر داشته، منظور از دین را یک سلسله عقاید، عواطف و خواست‌هایی بدانیم که به صورت‌های مختلف در ادیان گوناگون جلوه‌گر شده‌اند، می‌توان گفت که معنویت، چکیده همه ادیان است. از این منظر، معنویت، «نحوه مواجهه‌ای با جهان هستی است که در آن، شخص روی هم رفته با رضایتِ باطنِ زندگی می‌کند» (ملکیان ۱۳۷۹: ج: ۲۷۶-۲۷۷). وی درباره انتظارِ بشر از دین نیز معتقد است که پاسخ این پرسش را آدمیان باید از طریق خویش‌نگری و درون‌بینی معلوم دارند و در واقع جواب را از خود بطلبند و دریابند که از تدبیر خود، یعنی از التزام همه‌جانبه به دین خود، انتظار حصول چه مطلوبی را دارند. اما به نظر، انتظارِ انسان‌ها از دین این است که «دین به درد و رنج‌های ما و به تعبیری عام‌تر، به زندگی ما، معنا بدهد» (همان، ۱۳۷۵: ۲۸۱ و ۲۸۵).

مطالب یادشده را می‌توان مقدمه‌ای برای بازنگری در دین تاریخی، رویکرد انسانی به دین و طرحِ پروژۀ «عقلانیت و معنویت» نزد ملکیان دانست. وی با بیان اینکه به یک «بازاندیشی دینی» نیاز است، معتقد است که برخی از عناصر و مؤلفه‌های دینی باید کنار گذاشته شوند و برخی دیگر که پیشتر مورد غفلت بود، باید مورد تأکید بیشتری قرار گیرند. خودشیفتگی دینی، پیش‌داوری نسبت به دیگران، تعصب، خرافه‌پرستی و خود را مالک حقیقت دانستن باید از بین رفته، در مقابل، تسامح، مدارا، احسان، تواضع و صداقت بیشتر، جایگزین گردد (همان، ۱۳۸۴: ۹).

چنان‌که اشاره شد، به باور ملکیان، دین نهادینه تاریخی، امروزه برای بسیاری از مسائل و نیازهای انسان مدرن، سخنی برای گفتن ندارد؛ زیرا کاملاً مبتنی بر مابعدالطبیعه، فرهنگ و معارف انسان پیشامدرن است. از این‌رو انسان‌های دین‌دار زیادی وجود دارند که اینک مشکلات فراوانی داشته، از فقدان امید، شادی، آرامش و رضایتِ باطن، رنج می‌برند و زندگی‌شان فاقد معناست. در حالی که زندگی برای انسان معنوی دارای معناست و رضایتِ باطن دارد. در نتیجه بایستی در پی تربیت انسان‌های «دین‌دار معنوی» بود. در واقع باید دینشان را عمق بخشید؛ از ظواهر و پوسته‌های دین به سوی باطن و گوهر آن و ترویج اخلاقیات پیش رفت. درباره نسبت میان دین و معنویت باید افزود که نخست معنویت لزوماً به یک قشر اجتماعی به نام روحانیت احتیاج ندارد و دارای یک متولی رسمی به نام طبقه روحانیت - که در تمام ادیان و

مذاهب کمابیش وجود دارد- نیست. دیگر اینکه اگر مراد از معنویت، خودسازی باشد، پرورش معنویت بیشتر یک مقوله اخلاقی است تا دینی؛ یعنی تن ندادن به وضع موجود و در طلب یک وضع مطلوب درونی بودن، مورد نظر است. البته از آموزه‌های ادیان و مذاهب جهانی می‌توان به عنوان منشأ و منبعی برای مدل‌سازی معنویت بهره بُرد. چنان‌که اقوال عارفان، اگزیستانسیالیسم و نهضت سوم روان‌شناسی (روان‌شناسی انسان-گرا)، منابع دیگری برای آن هستند (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۰۲-۲۱۰).

شایان ذکر است که ملکیان هرچند در دورانی، خود به «روشن‌فکری دینی» گرایش داشته، آن را در جامعه دینی ما نسبت به روشن‌فکری غیر دینی یا لائیک و نیز روحانیت، کارآمدتر می‌داند که با روح زمانه و گرایش عمومی هم مطابقت و موافقت بیشتری دارد، پس از طرح پروژه عقلانیت و معنویت در اواخر دهه هفتاد خورشیدی، راه خود را از روشن‌فکران دینی جدا ساخت و مسیر دیگری را در پیش گرفت. وی در این‌باره معتقد است که «پروژه عقلانیت و معنویت از متن و بطن روشن‌فکری دینی بیرون آمد... اما به هر حال بسیار فاصله داشت از آنچه روشن‌فکران دینی قبل و بعد از انقلاب گفته بودند». یعنی با آرای شریعتی، بازارگان و طالقانی در قبل از انقلاب و شبستری، سروش، کدیور و دیگران در بعد از انقلاب، زاویه و تفاوت زیادی داشت (ر.ک: همان، ۱۳۸۹).

وی در جایی دیگر می‌افزاید که «از سال ۱۳۷۹ به بعد، پروژه روشن‌فکری دینی را رها کردم. بزرگ‌ترین نقد به روشن‌فکری دینی این بود که روشن‌فکری، قوامش به عقلانیت است و دینی بودن، قوامش به تعبد است و عقلانیت با تعبد سازگار نیست. نوعی پارادوکسیکالیت در مفهوم روشن‌فکری دینی را ادعا کردم، چون می‌دیدم لب سخن این است که اگر بخواهیم روشن‌فکر باشیم، باید پاس عقلانیت را بداریم. از زمانی که روشن‌فکری در آلمان ظهور کرد و هم در سنت روشن‌فکری فرانسوی و روسی و انگلیسی که سنت‌های بزرگ روشن‌فکری‌اند، وجه اشتراکشان این است که روشن‌فکر باید پاسدار عقلانیت بشری باشد». اما در سوی دیگر، در دین‌داری همیشه تعبد است یعنی نمی‌شود کسی را دین‌دار نامید، مگر اینکه نسبت به شخص یا اموری، تسلیم و مطیع باشد. برای نمونه، یک مسلمان، سخن خدا یا پیامبر را در قرآن و احادیث، بدون چون‌وچرا و طرح استدلال‌های عقلانی می‌پذیرد (ر.ک: همان، ۱۳۹۵ الف).

همچنین در نظرِ ملکیان، روشن فکر دینی به کسانی اطلاق می‌شود که در پیِ آنند تا مفاهیم و آموزه‌های مدرنیته را از دلِ کتاب و سنتِ دینی استخراج کنند. بدین ترتیب که تلاش می‌کنند تا برای هر چیزی که در دنیای مدرن، خوب تلقی می‌شود، مابه‌ازایی در مجموعهٔ متون مقدّس پیدا کرده، آن را جزء اصل و ذات دین معرفی کنند و در مقابل، هر آنچه در متون مقدّس با «چیزهای خوب» مدرنیته ناسازگار می‌بینند، نه از جمله اصولِ جهان‌شمول و فراتر از زمان و مکان، بلکه اموری مقطعی و موضعی و جزءِ عرضیاتِ دین برشمارند. در واقع آنها آنچه را از مدرنیته همانندِ اومانیسیم، پلورالیسم، دموکراسی، حکومتِ قانون، مدارا، حقوق بشر و بعضی از اندیشه‌های لیبرالی می‌پسندند، شواهدی برای اثباتِ دلِ قرآن و روایات استخراج کرده، با این کارِ تصنعی و متکلفانه، اصول تفسیر را زیر پا می‌گذارند. همچنین اجازه نمی‌دهند که پیامِ دین و مذهب به دست کسانی که خالص آن را می‌خواهند، برسد و بدین ترتیب متون مقدّس را تحریف معنایی می‌کنند. در حالی که مبنا باید قرآن و آیاتی از این قبیل باشد که می‌فرماید: «هر کس که می‌خواهد راه هلاک را بپیماید، آگاهانه بپیماید و هر کس هم که راه نجات را می‌خواهد، آگاهانه بپیماید». ملکیان می‌گویند: «ما وظیفه داریم که قرآن و روایات را فارغ از ذوق و سلیقه‌های امروزیِ خویش منتقل کنیم. وظیفهٔ مخاطبان هم این است که میان پیام ناب قرآن و پیام ناب مدرنیته، یکی را انتخاب کنند. ما نباید مانع و رادع رسیدن پیام دیگران به جامعه باشیم. ما باید بگوییم که مقتضای عقلانیت این است که مثلاً الف، ب است؛ حالا اگر یک «الف، ب نیست» هم در جای دیگری وجود دارد، می‌توانید میان آنها، دست به انتخاب بزنید. روشن‌فکری دینی ما نباید روایات را از محتوا خالی کند و مفاهیم خودخواسته را از دل آن بیرون بکشد. اینجاست که من می‌گویم این پروژه، ناموفق است» (ملکیان، ۱۳۸۷ الف: ۳).

نقد دیگر ملکیان این است که به اعتقاد روشن‌فکران دینی، هرچه یک دین خاص می‌گوید، درست است. در حالی که دو نقد به این سخن وارد است: یکی اینکه هرچه یک دین خاص گفت، درست نیست. در یک دین خاص، هم درست و صواب وجود دارد و هم نادرست و خطا. حق و صادق در آن هست، چنان‌که باطل و کاذب در آن یافت می‌شود. دوم اینکه علاوه بر نکتهٔ اول، بارِ ما هم با یک دین خاص به منزل نمی‌رسد. به

این معنی که باید به تعلیماتِ ادیانِ دیگر هم رجوع کنیم و حق‌های آنها را برگرفته، باطل‌هایشان را دور بریزیم. البته روشن‌فکر دینی این‌گونه برخورد نکرده و از آنجایی که متن‌محور است، متون یک دین خاص را حقّ مطلق می‌داند (ر.ک: ملکین، ۱۳۹۵ج).

حال به باور ملکین، برای ایرادهای یادشده و به‌ویژه پارادوکسیکال بودن روشن‌فکری دینی، ناگزیر از آنیم که یا در روشن‌فکری آن تجدیدنظر کنیم و به جای آن روشن‌اندیشی را به کار بریم و بگوییم روشن‌اندیشی دینی یا در دینی بودن آن تجدیدنظر کنیم که به این معناست که به جای دینی، بگوییم معنوی و از مفهوم «روشن‌فکری معنوی» استفاده نماییم. بدین ترتیب روشن‌اندیشی دینی و روشن‌فکری معنوی برخلاف روشن‌فکری دینی که متناقض و ناممکن است، امکان‌پذیر می‌باشند. به همین دلیل، وی مثلاً دربارهٔ خود، تعبیر روشن‌فکر معنوی و نه روشن‌فکر دینی را به کار می‌برد. وی در این‌باره می‌گوید که بر دو چیز باور دارد: «یکی اینکه به حق بودن صد درصد هیچ متن دینی‌ای معتقد نیستم و دیگر اینکه به مکفی بودن هیچ متنی اعتقاد ندارم. به عبارت دیگر معتقد نیستم که هیچ متنی وجود داشته باشد که اگر به آن رجوع کنیم، نیاز به رجوع به متون دیگر نداشته باشیم. به این دو امر قائل نیستم و بنابراین نمی‌توانم یک روشن‌فکر دینی باشم» (همان).

از این‌رو ملکین خود را یک روشن‌فکر معنوی می‌داند که بین عقلانیت و معنویت جمع قائل شده و معتقد است که برخی از چیزهایی که در متون مقدّس دینی و مذهبی وجود دارد، یا خطا هستند و یا اگر خطا نیستند، امروز کارکرد خود را از دست داده‌اند. بدین ترتیب نسبت به متون مقدّس یک دین خاص، نگرش انحصارطلبانه ندارد و بر این نظر است که برای خودشکوفایی و تحققِ فردیتِ انسان‌ها و تربیتِ انسان‌های معنوی و برخورداری از زندگی معنوی و اصیل، می‌توان و ضروری است تا نه‌تنها از آموزه‌های تمامی ادیان و مذاهب و مکاتب عرفانی، بلکه از دستاوردهای مکاتب فلسفی‌ای چون اگزیستانسیالیسم و جریان‌های روان‌شناختی‌ای چون روان‌شناسی انسان‌گرا نیز نهایت بهره را بُرد.

در مجموع وی به‌رغم تلاش‌هایی که برای ارائهٔ قرائتی جدید و عقلانی از دین در تقابل با فهم سنتی از آن دارد، در نهایت بین جنبهٔ استدلالی، عقلانی، انتقادی و انسان‌محورانهٔ دنیای مدرن و تعبد و تسلیم‌پذیری در دین، قرابت و سازگاری‌ای نیافته و

تمرکز خود را معطوف جمع میان عقلانیت و معنویت می‌سازد. عقلانیت یعنی ترازوی هر کسی در درون او است، نه خارج؛ این به معنای خوداندیشی، داوری استقلالی و خودبنیادی است که قوام مدرنیته بوده، اما مشخصاً با دین‌داری نمی‌سازد. ولی اگر بپذیریم که معنای معنویت این است که هیچ‌چیزی در فوق انسان قائل نشویم و همه‌چیز -از جمله دین- را در خدمت انسان بدانیم، می‌توان معنویت را از دل عقلانیت بیرون کشید. با این توضیح که اگر در نظر بگیریم که هر گزاره‌ای که به ذهن عرضه می‌شود، از سه حالت خردپذیر، خردستیز و خردگریز خارج نیست، در حالت سوم، برخلاف دو حالت اول که صدق و کذب مدعیات، قابل اثبات و پذیرش یا نفی است، از نظر عقلی، نه توان اثبات صدق و نه اجازه نفی گزاره وجود ندارد. بنابراین با دو حالت مواجه می‌شویم: ۱- گزاره و نقیض آن کاملاً با یکدیگر مساوی‌اند؛ ۲- گزاره و نقیض آن، وزن برابر ندارند؛ یعنی نه به سود گزاره استدلالی وجود دارد و نه به سود نقیض آن، اما به نفع یکی از آنها، استدلال‌های بیشتری موجود است، کفه ترازو به آن طرف سنگینی می‌کند و به عبارتی شأن معرفتی بیشتری دارد. در این صورت در باب گزاره‌های خردگریز، گزاره‌ای را که وزن بیشتری دارد انتخاب کرده، به آن گزاره معقول می‌گوییم. حال در حالت اول، یعنی وضعیتی که هر دو گزاره و نقیض آن کاملاً برابر باشند، باید گزاره‌ای را انتخاب کنیم که آثار و نتایج مترتب بر اعتقاد به آن، بهداشت روانی ما را بیشتر تأمین کند. در واقع نه به لحاظ رئالیستیک و نه اپیستمولوژیک، به هیچ‌یک نمی‌توان رأی بیشتری داد، ولی به لحاظ پراگماتیستی، گزاره‌ای را برمی‌گزینیم که به زندگی ما معنای بیشتری بخشیده، رضایت باطنی فراهم آورد. حال در همین جاست که به باور ملکیان، «جا برای معنویت باز می‌شود. در واقع منتهی الیه عقلانیت به معنویت می‌رسد و من معتقدم ایمان یعنی همین» (ملکیان، ۱۳۸۵: ۵). می‌توان افزود که در جمع میان عقلانیت و معنویت، هر آنچه در مقام نظر و در قلمرو واقعیات، ارزش‌ها و تکالیف از طریق عقلانیت کشف می‌گردند، در مقام عمل، با معنویت، ضمانت اجرایی می‌یابند.

معنویت، دگرگونی معنوی، انسان معنوی و زندگی اصیل

بدین ترتیب به باور ملکیان، معنویت، آن عنصر مشترکی است که تمامی کسانی که

با وجودِ ادیان و مذاهب مختلف، علوم و معارف بشری و آگاهی متفاوت و نظام‌های اجتماعی گوناگون، به آرامش و شادی و امید یعنی رضایت باطن دست یافته‌اند، در این نقطه به هم رسیده‌اند. وی درباره ویژگی‌های ایجابی معنویت می‌افزاید:

۱. عدم قابلیتِ تعمیمِ معنویت، آن نظامِ معنوی را غیر قابلِ دفاع نمی‌سازد.
۲. معنویت، امری ذومراتب و اشتدادی است. یعنی این چنین نیست که انسان‌هایی، مطلقاً معنوی و یا غیر معنوی باشند.
۳. ضرورتِ طرحِ معنویت منوط به دو امر است: الف) معرفی درد و رنج‌های مادر و اصلی آدمی که منشأ تمامی درد و رنج‌های دیگر او در زندگی است و ارائه راه رفع و درمان آنها، ب) بیشتر شدنِ قدرتِ تخریب بشر نسبت به گذشته به دلیل در اختیار داشتنِ وسائل و امکانات عمل بیشتر. در واقع در اینجا معنویت، جنبهٔ مهارکنندهٔ درونی و بازدارنده خواهد داشت.
۴. در معنویت، نوعی سکولاریته وجود دارد که بی‌آنکه منکر زندگی پس از مرگ باشد، دغدغهٔ اینجایی و اکنونی دارد تا در همین دنیا، رضایت باطن و یافتن معنایی برای زندگی را حاصل آورد.
۵. دغدغهٔ انسانِ معنوی، شخصِ خود است، هرچند می‌داند که کاهش درد و رنج‌های او جز از طریق کاهش درد و رنج‌های انسان‌های دیگر و مشارکت در زندگی اجتماعی و تغییرِ سامانهٔ اجتماعی، امکان‌پذیر نیست (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۱۰-۳۱۷).

چنان‌که ملاحظه می‌گردد، کاستن از درد و رنج‌های بشری، یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های پروژهٔ عقلانیت و معنویت است که به اعتقاد ملکیان، دینِ سنتی و نهادینهٔ تاریخی برخلاف گذشته، از شناخت و برآورده ساختن راه علاج و رفع آنها، ناتوان است. شایان ذکر است که در این باره و درباره یگانه خاستگاه، منشأ و علت‌العلل همهٔ درد و رنج‌های بشری، چهار رأی در بطنِ سنت‌های دینی بزرگ شرق و غرب پدید آمده که عبارتند از: گناه، جدایی از امر قدسی، تعلّقِ خاطر به غیر از کلّ واحد و حقیقتِ سرمدی و ناهماهنگی با قانون کیهانی و نظم طبیعت. همچنین چهار رأی از دلِ رویکردهای متجددانه و انسان‌گروانهٔ متأخر سر برآورده که بدین قرارند:

- ۱- نابسامانی‌های ذهنی- روانی که معتقد است تنها از طریق روان‌درمانی می‌توان

بر صفات منفی‌ای چون بیگانگی با خود و دیگران، دورویی و ظاهرسازی و عدم تفرد غلبه کرد و ارزش‌هایی از قبیل عشق، اعتماد، تفاهم، صداقت و پیوندجویی را تحقق بخشید و بدین ترتیب ریشه درد و رنج را سوزاند.

۲- محرومیت از حقوق بشر که رأی اغلب اصلاح‌گران، انقلابیون و فعالان سیاسی بوده، بر این باور است که برای رفع درد و رنج‌های بشری، چاره‌ای جز دست یازیدن به فعالیت‌های اقتصادی و سیاسی و وادار ساختن صاحبان قدرت به رعایت حقوق بشر نیست.

۳- محرومیت از منابع طبیعی که رأیی است که از «خودی» خود انسان، تفسیر جدیدی ارائه داده و بر فناور بودن آدمی و قابلیت‌های او تأکید نهاده و در رابطه با نقش انسان در تعیین وضع حال و آینده خود، نظری خوش‌بینانه به دست می‌دهد.

۴- اینجایی و اکنونی زیستن که گذشته‌نگری، آینده‌نگری و عدم حضور تمام‌عیار قلب در اینجا و اکنون را خاستگاه درد و رنج‌های بشری می‌داند.

حال به باور ملکیان، هیچ‌یک از این هشت رأی به رغم داشتن امکانات، توانایی‌ها و نقاط قوت نسبی، به صورت کامل و تمام عیار قابل دفاع نیستند (ملکیان، ۱۳۹۱: ۱۶-۳۳). به نظر می‌توان اظهار داشت که در نگاه مصطفی ملکیان، تنها راه فائق آمدن بر درد و رنج‌های بشری و تجربه رضایت باطنی، در گروی زندگی اصیل یعنی زیست معنوی انسان معنوی خواهد بود. در واقع به باور وی، مشکلات مادی، راه رفع‌های معنوی دارند و می‌شود به زمین از دریچه آسمان نگاه کرد. او می‌گوید: «بحث اخیر، چیزی علاوه بر اصالت فرهنگ است. اصالت فرهنگ فقط می‌گوید شما باید باورهایتان، احساسات، عواطف و هیجانانتان و خواسته‌هایتان دگرگون شوند تا مشکلات بیرونی‌تان حتی‌المقدور رفع شوند. بحث زمین از دریچه آسمان می‌خواهد بگوید این دگرگونی باید دگرگونی‌ای به سوی معنویت هم باشد» (همان، ۱۳۹۸: ۵۱).

ملکیان، «انسان معنوی» را انسانی می‌داند که زندگی آرمانی و نیک دارد؛ یعنی نخست، مطلوب‌های اخلاقی‌ای مانند صداقت، تواضع، عدالت، احسان، عشق و شفقت و دوم، مطلوب‌های روان‌شناختی‌ای چون آرامش، شادی و رضایت از خود در او تحقق

یافته است و نیز برای زندگی خود، معنا و ارزشی قائل است. از این منظر و ذیل پروژهٔ عقلانیت و معنویت نیز می‌توان بیان داشت که «عقلانیت همه‌جانبه و عمیق» به معنویت خواهد انجامید؛ به طوری که این نوع عقلانیت نیز نخست، انسان را ماشینی اندیشه‌نگار نمی‌داند و جنبه‌های احساسی- عاطفی- هیجانی و نیز ارادی برای او قائل است؛ دوم اینکه واقعیاتی را که به لحاظ عقلی، استدلال و تبیین‌پذیر نیستند، انکار نمی‌نماید و سوم اینکه پیوند واقعیت و ارزش را نمی‌گسلد (ملکیان ۱۳۸۷ ب: ۲۷۷-۲۷۸). بنابراین نه تنها می‌توان بین معنویت و عقلانیت جمع قائل شد، بلکه دستیابی به یک زندگی مطلوب نیز جز با هم‌نشینی هر دو مقام، دست‌یافتنی نیست. در واقع انسان معنوی در سایهٔ زندگی معنوی و عقلانی، به وضع موجود بسنده نکرده، در پی آن است تا به وضع مطلوب‌تری ارتقا یابد و در راه هدف، آرمان و معنایی که در زندگی برای خود ترسیم نموده، هرگونه سختی و مشقتی را تحمل نماید.

مقتضی است تا به مهم‌ترین مؤلفه‌ها و ویژگی‌های انسان‌های معنوی، از نظر ملکیان نیز اشاره‌هایی داشته باشیم.

۱- یگانه پرسش یا بزرگ‌ترین مسئلهٔ زندگی برای انسان معنوی، این است که «چه کنم؟» و نه حتی چه باید کرد یا چه باید بکنم یا از همه بدتر چه باید بکنیم! زیرا در «چه کنم؟»، عنصری از اراده و اختیار انسان ملحوظ است که وی را از اینکه صرفاً جزئی از جهان باشد، بیرون می‌آورد. از این‌رو تمام دغدغه‌های انسان معنوی این است که آنچه یاد گرفته و می‌داند، در مقام عمل، چه تأثیری بر این پرسش «چه کنم؟» و زندگی او دارد. به عبارتی پرداختن به هر مسئلهٔ دیگری صرفاً از این جهت توجیه‌پذیر است که چه مداخلیتی در پاسخ‌گویی بدان دغدغه و مسئلهٔ اصلی دارد. از این جهت است که بسیاری از عرفا، انسان‌ها را از مشغولیت به سایر مسائل بازداشته، آنها را سرزنش می‌کنند که اینگونه از موضوع اصلی دور می‌گردید.

۲- انسان معنوی، تنها کسی است که به معنای دقیق کلمه، «زندگی اصیل» دارد. زندگی اصیل به معنای خاصی که عرفا و فیلسوفان اگزیستانسیالیست می‌گویند و به معنای «عمل کردن فقط بر اساس فهم خود» است.

۳- ویژگی سوم انسان‌های معنوی مربوط به روح و روان آنهاست که شامل سه

ساحتِ باورها و عقاید، احساسات و عواطف و خواست و اراده است. انسانِ معنوی در هر یک از این سه ساحت، معطوف و متمایل به چیز خاصی است. بدین ترتیب که عقاید وی فقط معطوف به «حقیقت‌طلبی» است، احساسات او تنها به سوی «جمال‌جویی» و اراده وی فقط به «خیرخواهی»^(۷) میل دارد.

۴- انسان‌های معنوی درباره داورهای دیگران نسبت به خود، حساسیتی نمی‌ورزند؛ هرچند در عین حال وظیفه خود را در قبال آنها به نحو احسن انجام می‌دهند. البته انسانِ معنوی، مخالف‌خوان نیست و نمی‌خواهد همیشه برخلافِ جمهور و توده مردم عمل کند؛ ولی برای اینکه معنوی بماند، تکرار برایش اجتناب‌ناپذیر می‌نماید، به همان سیاقی که نمی‌تواند خود را با عرف رایج تنظیم کند.

۵- انسانِ معنوی به معنای دقیق کلمه، صداقت دارد؛ یعنی فراتر از اینکه سخن راست می‌گوید، ظاهر و باطن او، یکی است و ساحت‌های مختلف وجود او بر یکدیگر انطباق دارند. برای نمونه، هرچه بر ذهن و ضمیر وی می‌گذرد، بر زبان و قلمش هم جاری می‌شود و در مقام عمل نیز بدان پایبند است.

۶- انسانِ معنوی، همه چیز را از درون خود و نه از بیرون، طلب می‌کند. بنابراین هیچ‌گاه به هیچ هویت بیرونی -اعم از انضمامی و یا انتزاعی- امید نمی‌بندد. از این منظر، یک انسانِ معنوی کاملاً احساس تنهایی می‌کند؛ تنهایی‌ای که نه تنها صرفاً فیزیکی نیست، بلکه عمیق و مابعدالطبیعی است و برطرف‌شدنی هم نیست. تا زمانی که آدمی به دیگران چشم داشته، به آنها دل بسته، نمی‌تواند تحول روحی و درونی پیدا کند؛ اما زمانی که خود را واقعاً تنها می‌یابد، به خود رجوع کرده، نقاط ضعف و قوت و موانع و امکاناتش را محلّ توجه قرار داده، در نهایت تنها از خود استمداد می‌طلبد. از این‌رو است که معنویان جهان گفته‌اند: «بزرگ‌ترین دشمن و مانع خودت هستی» و «همه چیز در درون خود توست» (ملکیان، ۱۳۹۴: ۳۸۴-۳۹۷).

لازم به ذکر است که تأکیدی که ملکبان بر انسانِ معنوی می‌نهد، برآمده از رویکرد فردگرایانه‌ای است که وی به‌جَد بدان باور دارد. از نظر او، همه معنویان جهان^(۸)، فردگرا هستند؛ یعنی مخاطبشان، فرد و نه جامعه است. از این‌رو تفاوت آنها با روشن‌فکران و مصلحان اجتماعی در این است که اغلب اینها به اصلاح جامعه و نهادهای اجتماعی معطوف هستند، ولی به باور معنویان، هدف فرد فقط باید اصلاح شخص خودش باشد و

اصلاح جامعه، نتیجه کار او خواهد بود. حال در این باره که چرا معنویان، اصلاح فرد را بر جامعه تقدم می دهند، ملکیان به ارائه سه استدلال از جانب آنان می پردازد:

۱- آفرینش انسان ها به گونه ای است که جامعه هیچ گاه به صورت آرمانی و سالم در نخواهد آمد. زیرا انسان ها در دنیا در تعاملاتشان با یکدیگر، در مجموع بیشتر به دنبال جلب نفع و دفع ضرر شخصی خودشان هستند. از این رو از نگرش معنوی، اتوپیا و جامعه آرمانی و نیک، واقع بینانه نیست، اما فرد نیک و کامل می توان داشت.

۲- به باور معنویان، تنها راه اصلاح جامعه از طریق اصلاح تک تک افراد میسر خواهد بود؛ به طوری که محال است که اصلاح فرد، هیچ چیز را در جامعه اصلاح نکند.

۳- اگر فرد بخواهد در انتظار اصلاح جامعه باشد، به بهای از بین رفتن عمر خودش تمام خواهد شد. فرد باید سهم خودش را از جهان هستی ببرد و اگر بخواهد زندگی خوب و خوش و ارزشمند را به اصلاح جامعه به سمت یک وضع آرمانی متوقف کند، فرصت کوتاه عمرش را از دست می دهد؛ زیرا ضمان و ضمانتی نیست که جامعه به وضع آرمانی برسد و بهتر است خودش را دریابد و به قولی، لااقل فرد، کلاه خودش را از معرکه به در برد (ر.ک: ملکیان، ۱۳۹۶).

از همین منظر فردگرایانه و ضرورت و اولویت اصلاح فردی و تربیت انسان های سالم و معنوی است که ملکیان بر مباحث روان شناختی به ویژه موضوعاتی چون بهداشت یا «سلامت روانی»^۱، اهمیت خاصی قائل است. وی از قول یکی از روان شناسان، به هشت تعریف از این مفهوم، بدین قرار اشاره می کند: ۱- نداشتن بیماری روانی ۲- قدرت تأمل در باب خود (= توانایی خودنگری)، آگاهی از اینکه چه می کنیم و چرا می کنیم. ۳- نمو، رشد و خودشکوفایی ۴- یکپارچگی همه فرایندها و صفات فرد ۵- توانایی کنار آمدن با فشار روانی ۶- خودفرمانروایی و خودفرمانبری ۷- دیدن جهان چنان که واقعاً هست. ۸- تسلط بر محیط: توانایی مهر ورزیدن، در ارتباطات با دیگران، خوشایند بودن و قدرت انطباق و سازگاری. از این میان، کارل راجرز و آبراهام مازلو، از روان شناسان انسان گرا، تعریف سوم یعنی رشد و خودشکوفایی فرد را می پذیرند. البته مازلو، خودفرمانروایی و خودفرمانبری را نیز تلقی به قبول کرده است (همان، ۱۳۹۱ الف: ۲۹۱ و ۲۹۶).

حال ملکیان نیز با بیان اینکه «شخصاً تعریف بهداشت روانی به نمو، رشد و

خودشکوفایی را شهوداً می‌پذیرم و می‌پسندم»، درباره مؤلفه‌های کسی که دارای سلامت روانی است، ویژگی‌هایی را برمی‌شمارد که مازلو آنها را درباره افرادی که در سلسله‌مراتب نیازها، به برآورده ساختنِ عالی‌ترین نیازهای خود توفیق یافته و به مرحله خودشکوفایی رسیده‌اند، به کار می‌برد. بدین ترتیب و با ارجاع به دو کتاب «انگیزش و شخصیت»^۱ و «به سوی یک روان‌شناسی بودن»^۲ از آبراهام مازلو، ویژگی‌های شکوفاشدگان بدین قرار است: ۱- عالم واقع را به نحو کارآمدی ادراک می‌کنند و می‌توانند بی‌یقینی و عدم قطعیت را تحمل کنند و بپذیرند. ۲- خود و دیگران را به همان صورتی که هستند قبول دارند. ۳- چه در مقام فکر و نظر و چه در مقام فعل و عمل، به صرافت طبع خود التزام می‌ورزند. ۴- در کار و زندگی، هم و غمشان نه خودمحوری، بلکه معطوف به حل مسائل و رفع مشکلات است. ۵- شوخ‌طبعی فراوان دارند. ۶- به زندگی می‌توانند نظر آفاقی (= عینی) داشته باشند. ۷- بسیار خلاق و اهل ابتکار و نوآوری‌اند. ۸- نسبت به فرهنگ‌آموزی و هم‌رنگ دیگران شدن مقاومت می‌ورزند، اما از صرف مخالف‌خوانی و خلافِ عُرف بودن نیز لذت نبرده، تنها دغدغه این را دارند که فهم و تشخیص خود را برای خاطرِ دیگران فراموش و فدا نکنند. ۹- دغدغه به‌روزی و سعادت همه انسان‌ها را دارند. ۱۰- تجارب اساسی زندگی را می‌توانند عمیقاً درک کنند و ارج نهند. ۱۱- تنها با محدودی از انسان‌ها، مناسبات و روابط عمیق ارضاکننده برقرار می‌کنند. ۱۲- احساسی‌اوج‌گیری دارند. ۱۳- احساس نیاز شدید به خلوت و حریم خصوصی و تنها ماندن با خود دارند. ۱۴- گرایش‌های آزادمنشانه و خالی از جزم و جمود و تعصب دارند. ۱۵- معیارهای اخلاقی را به قوت و شدت تمام پاس می‌دارند و رعایت می‌کنند.

ملکیان همچنین در بیان عوامل رفتاری‌ای که سلامت روانی را حاصل می‌آورند نیز به آرای مازلو درباره رفتارهایی که به خودشکوفایی می‌انجامند، اشاره می‌کند: ۱- رویارویی با زندگی به شیوه‌ای توأم با مجذوبیت، جمعیتِ خاطر و تمرکزِ تام^۲ - گام گذاردن در راه‌های نو و بی‌سابقه و دست زدن به کارهای بدیع^۳ - در مقام ارزش‌داوری احوال خود، به احساسات خود گوش سپردن تا رجوع به سنت‌ها، مراجع و اقوال اکثریت

۴- اجتناب از تظاهر و ظاهرسازی و خودنمایی و صادق و بی‌ریا بودن ۵- آمادگی برای بی‌مهری و بی‌توجهی قرار گرفتن از جانب دیگران در شرایطی که نظره‌ایمان با آرای اکثریت مردم هم‌سازی و سازگاری ندارد. ۶- کار کردن، سخت‌کوشی و مسئولیت‌پذیری ۷- تشخیص سپرهای دفاعی خود و داشتن شجاعت از دست دادن آنها (ملکیان، ۱۳۹۱ الف: ۲۹۸-۳۰۰).

ملکیان در راستای همین رویکرد انسان‌محورانه، فردگرایانه و روان‌شناختی، به ترجمه مقاله‌ای با عنوان «دائوی فرزاندگی؛ تلفیق آیین دائو و روان‌شناسی‌های یونگ، اریکسن و مازلو»^(۹) می‌پردازد که ایده اصلی آن، این است که استحاله «خود» دروغین (غیر واقعی) آدمی به «خود» راستین (واقعی) او، یکی از جنبه‌های اساسی آیین دائو و روان‌شناسی‌های یونگ، اریکسن و مازلو است. بدین ترتیب که از طریق تبدل خود غیر اصیل به خود اصیل، به یکپارچگی (تمامیت) و فرزاندگی (معرفت معنوی) می‌توان دست یافت. در اینجا، تفرد (سیر در جهت تمامیت) و رفع تعارضات درونی و بیرونی در فرآیند رشد با دائو (یگانه راه) و د (یکپارچگی) تلفیق شده، این کار در چارچوب رویکرد خودشکوفایی و کمال صورت می‌گیرد. «فرآیند تفرد عبارت است از اینکه خود دروغین را رها کنیم، از اضداد فراتر رویم، به تحول تن در دهیم و خود راستین خود را تحقق بخشیم که طفیل نیرویی است فراتر از وجود (خود) شخصی، یعنی طفیل خود کلی یا دائو. فرآیند تعالی عبارت است از اینکه فرد نه فقط به توانایی‌های والای خود پی ببرد، بلکه به کشش‌ها و میل‌های کم‌ارج‌تر خود نیز وقوف یابد و نیز بتواند نقاط ضعف و سستی خود را بپذیرد و آنها را در کلیت روان خود بگنجانند. این فرآیند به ظهور «خود» واقعی، زاینده‌گی، آفرینندگی و خدمت که با یافتن معنا و آرامش ربط دارد، می‌انجامد» (همان، ۱۳۹۱ ج: ۳۱۹-۳۳۱).

در مجموع بحث از «خود»، یکی از موضوعات حائز اهمیت در اندیشه ملکیان است. به اعتقاد وی در این باره، انسان معنوی در ساحت ارادی خواستار آن است که ۱- خود را بشناسد؛ یعنی در پی آن است تا بفهمد که چه نقاط ضعف و قوت، استعدادها، امکانات و نیروهایی داشته، چه تفاوت‌هایی با دیگران دارد که به واسطه آنها، تعبیر «من» را درباره خود به کار می‌برد. ۲- خود باشد؛ یعنی می‌خواهد که هرچه در درون وی تحقق

می‌یابد، در بیرون هم همان جلوه نماید. به عبارتی بود و نمود و باطن و ظاهر او با هم منطبق باشند و این همان حالتی است که در معنویت به آن «خلوص» و در اگزیستانسیالیست به آن «اصالت»^۱ گفته می‌شود. انسان اصیل، انسانی است که شکافِ شخصیتی نداشته، اهل بی‌صدافتی، تظاهر و ریا نبوده، هرگز نمی‌خواهد که خلاف آنچه را در درونش می‌گذرد، اظهار نماید. ۳- خود را باشد؛ به این معنی که تمام توجهش معطوف به این باشد که در چه کار و چه حالتی است و در چه وضعی به سر می‌برد. ۴- خود را بهتر کند؛ انسان معنوی از آنجایی که در فکر خود و دل‌نگران وضع درونی خود است، سعی می‌کند تا در هر آنی از آناتِ زندگی خود، نسبت به آن قبلیش، علم هرچه بیشتر، نیت هرچه پاک‌تر و عمل هرچه بهتر داشته باشد (ملکیان، ۱۳۹۴ ج: ۲۰۶-۲۱۲).

همچنین ملکیان مجدداً می‌افزاید که حتی اگر قصد اصلاح جهان را داشته باشیم، باید برای مقدمه به اصلاح «خود» پردازیم. اصلاح و تغییر خود نیز در گروهی خودشناسی است. چنان‌که خودشناسی، مقدمه شناخت هر امر دیگری از جمله جهان‌شناسی و خداشناسی است. خودشناسی همچنین شرط لازمی برای حل مسائل نظری و مشکلات عملی است؛ به طوری که از منظر برخی روان‌درمانگران، «خودپژوهی»^۲ یا «خودپروری»^۳ [خود-تحقق‌بخشی]، پیش‌شرط به‌زیستی اخلاقی و روانی آدمی است. خودشناسی موجب استکمالِ نفس و نیل به ارزش‌های والای معنوی است. در نتیجه «می‌ارزد که سقراطوار، عمر خود را در قلمرو خودشناسی که بایسته‌ترین همه شناخت‌هاست و در پی مدعیات واضح و ادله قوی سپری کنیم» (همان، ۱۳۷۶: ۲۳۱). بدین ترتیب انسان معنوی در مناسبات رفتاری با خودش نیز با سایر انسان‌ها متفاوت است و در حالی که به‌هیچ‌وجه خود را از دیگران برتر نمی‌داند، خود را شدیداً دوست می‌دارد که این البته نوعی «خوددوستی معنوی» است؛ یعنی برای «خود»ش که گران‌بهاترین چیزی است که در اختیارش است، ارزش بی‌نهایتی قائل است (همان، ۱۳۷۹ ج: ۲۸۱).

در پایان این بخش و در ادامه مطالب یادشده، مقتضی است تا اشاره‌ای نیز به بحث «زندگی اصیل» در آرای مصطفی ملکیان داشته باشیم. زندگی اصیل، حیات معنوی

1. authenticity
2. self-discovery
3. self-realization

انسانی معنوی است که جمع بین عقلانیت و معنویت را محقق ساخته، به مرتبه‌ای از خودشناسی، خودسازی، خودبنیادی و خودشکوفایی دست یافته است که بتواند به‌شخصه به زندگی خویش معنا بخشیده، با اراده و اختیار خود، در مسیر اهدافش گام بردارد و تنها بر اساس فهم خود تصمیم گیرد و عمل نماید.

ملکیان در این باب که «زندگی اصیل، چه زندگی‌ای است و زندگی عاریتی چیست؟» به بحث‌ها و الگوهایی اشاره می‌دارد که در طول تاریخ افراد و مکاتب مختلف ایراد کرده‌اند. وی در این باره برای نمونه از سقراط یاد می‌کند که دو شعار «خود را بشناس» و «زندگی نیازموده، ارزش زیستن ندارد» را سرلوحه خویش قرار داده بود. زندگی نیازموده که ارزش زیستن ندارد، زیستی است که در آن عقاید و باورهای ما در اثر القائات و انتقالات از دیگران شکل گرفته، زندگی خود را بر اساس آنها سامان می‌دهیم. به طوری که در تصمیم‌گیری‌ها و مواضعمان در زندگی، نه بر سبیل تجربه‌ها و آزمون‌های شخصی خود از امور، بلکه بر معیار گفته‌ها و تلقین‌های دیگران عمل می‌نماییم (ملکیان ۱۳۹۴: ۴۱۴-۴۳۵).

اصلاح فرهنگی؛ تقدّم فرهنگ بر سیاست و اصلاح طلبی

پیش از هر چیز، لازم به ذکر است که در این باره در ادامه منطقی مباحث یادشده که آشکارا بیانگر رویکرد فرهنگ‌گرایانه، انسان‌گرایانه، فردگرایانه، روان‌شناختی و اخلاقی ملکیان بود، درباره باورهای سیاسی نیز وی بر تقدّم اصلاحات فرهنگی بر اصلاحات سیاسی تأکید نهاده و معتقد است که تغییر تک‌تک افراد جامعه بر دگرگونی‌های سطحی و از بالا به پایین اولویت دارد. از این منظر، وی تعبیر «اصلاح فرهنگی» را به کار می‌برد که به این معناست که «هیچ اصلاحی در بیرون رخ نخواهد داد مگر اینکه قبلاً یک دگرگونی و اصلاحی در درون ما صورت گرفته باشد». از این رو دگرگونی در ساحتِ سابژکتیو و انفسی یا باورها، احساسات و خواست‌های شهروندان و به عبارتی توسعه فرهنگی بر هرگونه دگرگونی در ساحتِ آبژکتیو و آفاقی و توسعه تمدنی، از جمله توسعه سیاسی که خود بر توسعه اقتصادی مقدّم است، برتری دارد. همچنین توسعه فرهنگی در رابطه با مبارزه با استبداد نیز اولویت دارد، زیرا در برخی از کشورها مانند ایران، مردم

نه تنها استبدادپذیرند، بلکه استبدادپرورند و تضمینی وجود ندارد که با جایگزینی یک نظام سیاسی با دیگری، استبداد بازتولید نگردد (ملکیان، ۱۳۹۴ الف: ۴۲۲ و ۴۲۹).

البته ملکیان منکر تأثیر رژیم‌های سیاسی حاکم بر جوامع بر سرشت و سرنوشت شهروندان نیست، بلکه معتقد است که در نگاهی عمیق‌تر، عنصر فرهنگ بیش از سیاست یا اقتصاد در وضعیت آنها تأثیرگذار است. وی همچنین مداخله در امور سیاسی و حساس بودن نسبت به سرنوشت خود و هم‌نوعان خود را چنان‌که مشی شخصی او بیانگر آن است - وظیفه اخلاقی هر فردی می‌داند. بنابراین می‌توان اظهار داشت که موضع اساسی ملکیان در مخالفت با «سیاست‌زدگی» است که به معنای آن است که اعتقاد داشته باشیم یگانه مشکل جامعه یا بزرگ‌ترین مشکل جامعه و یا علت‌العلل مشکلات جامعه، نظام سیاسی حاکم بر جامعه است. همچنین می‌توان گفت که موضع دیگر ملکیان در برابر نهادگرایی است. در نگرش وی، نهاد، مفهومی انتزاعی و موجودی موهوم است و از منظر آنتولوژیک، به غیر از افراد و انسان‌های گوشت و پوست و خون‌دار، چیزی با عنوان نهاد و به تبع آن جامعه وجود ندارد^(۹). حتی اگر وجود عینی خارجی نهاد را هم فرض بگیریم، برای نمونه به نهاد سیاست قائل باشیم، دگرگونی در این نهاد، چیزی جز تغییر در قوانین و مجریان آن نخواهد بود. قوانین نیز وابسته به کسانی است که آنها را وضع کرده‌اند. در نتیجه همه‌چیز به انسان برمی‌گردد و تغییر و اصلاح هر نهادی وابسته و منوط بر اصلاح افرادی است که در آن دست‌اندرکار بوده، نقشی دارند.

در ادامه و در راستای بحث بالا، به رابطه دین و سیاست در آرای ملکیان اشاره‌هایی خواهیم داشت. وی درباره نسبت میان اسلام و سیاست، پیش از هر چیز معتقد است که باید مراد خود را از اسلام روشن نماییم؛ بدین ترتیب که آیا قرآن و روایات معتبر و به عبارتی کتاب و سنت (اسلام ۱) مورد نظر است و یا مجموعه‌ای از شرح‌ها، تبیین‌ها و تفاسیری که از اسلام ۱ به عمل آمده (اسلام ۲) یا آنچه در مقام تحقق و عمل، در تاریخ اسلام، مسلمانان انجام داده‌اند (اسلام ۳)، مقصود است. به باور ملکیان، تفکیک نشدن این سه معنا در طول تاریخ موجب بروز بزرگ‌ترین مغالطه‌ها و فریب‌ها بوده است. از این‌رو وی معتقد است که یک مسلمان فقط باید از اسلام یک دفاع کند. خود او نیز بحث را بر محور اسلام یک نهاده و در پی پاسخ به این پرسش برمی‌آید که از دل قرآن

و روایات، چه سخنی در باب ارتباط دین و سیاست قابل استکشاف و استخراج است. در این باره ملکیان بر این نظر است که از نگاه محققانه، قرآن و روایات درباره مسائل جدید در قلمرو سیاست، هیچ سخن فیصله‌بخشی نگفته است. به عبارتی هیچ نصی در کتاب و سنت درباره مسائل سیاسی که انسان مدرن با آنها روبه‌رو است، وجود ندارد. برای نمونه، هیچ حکم قاطعی درباره سه مسئله اساسی سیاسی روزگار نو یعنی شکل حکومت، ارتباط نهاد سیاست با نهاد اقتصاد و ارتباط آن با نهاد فرهنگ وجود ندارد. به نحوی که در نهایت می‌توان گفت که یک سلسله اصول کلی قابل استخراج است که می‌تواند مبانی‌ای برای یافتن پاسخ برای مسائل امروزی باشد که البته نیاز به کندوکاوهای عقلانی و احیاناً تجربی و تاریخی فراوان دارد.

در نتیجه به اعتقاد ملکیان، اسلام از مسلمانان خواسته که در امور سیاسی مداخله نمایند تنها به این دلیل که وظیفه خود را در تخفیف درد و رنج مردم به انجام رسانند و ورود به قلمرو سیاست به هر قصد و غرض دیگری، ورودی لاقابل غیر دینی و مدنی است. حال یک مسلمان اگر همانند اکثریت، به اسلام تعبدی، تقلیدی و جزمی قائل باشد، حضورش در عرصه سیاسی به منظور تقلیل رنج آدمیان، تبعیت از احکام دینی و وظیفه‌ای الهی بر دوش تلقی می‌گردد و اگر به اسلام تجربی یا عرفانی اعتقاد داشته باشد، تقلیل رنج انسان‌ها را به دلیل نگاه عرفانی‌اش در عاشقی بر همه عالم و به‌ویژه هم‌نوعان خود، ضرورت می‌داند (ملکیان، بی‌تا: ۵-۱).

مطلب دیگر اینکه در نگرش ملکیان، از دل قرآن و روایات چنین برمی‌آید که مشکل اصلی مردم یک جامعه، به تعبیر امروزی، فرهنگی است، نه سیاسی یا اقتصادی. در حالی که امروزه اکثراً -به‌ویژه انقلابیون- به سیاست‌زدگی دچار هستند و یگانه مشکل، بزرگ‌ترین مشکل و علت‌العلل همه مشکلات بشری را در رژیم سیاسی حاکم بر جامعه می‌دانند. در مقابل، نظر قرآن این است که «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بَانْفُسِهِمْ» یعنی «خدا وضع هیچ قومی را دگرگون نمی‌کند، مگر اینکه وضع انفسی و درونی آن قوم عوض شود». به عبارتی هرگونه تغییر آفاقی و بیرونی منوط بر دگرگونی انفسی بوده یا به زبان امروزی، فرهنگ بر اقتصاد و سیاست تقدّم دارد (همان: ۷-۸).

نکته بعدی نیز اینکه هدف قرآن از دعوت به ورود به حوزه سیاسی این بوده که

آدمیان برای خداپرستی مهیا شوند و این در قالب غیر دینی یعنی «حق جویی» است؛ به این معنا که در زندگی و مناسبات شخصی و اجتماعی خود، بنده و سرسپرده هیچ موجودی نباشیم. از این رو ملاحظه می‌گردد که در قرآن، همهٔ اموری که پیامبران در آنها ورود پیدا می‌کردند و امروزه از آنها به کنش سیاسی تلقی می‌گردد، به منظور نفی طاغوت یعنی مبارزه با کیشِ شخصیت بوده است. چنان‌که در نقد مسیحیان و یهودیان آمده است که «إِتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ»؛ به این معنی که آنان با روحانیون و عالمان دینی‌شان، همان معامله‌ای را می‌کردند که انسان، تنها باید با خدا کند؛ یعنی چشم و گوش بسته و بی‌چون و چرا و پرس‌وسؤال از آنها تبعیت می‌کردند (ملکیان، بی‌تا: ۱۱).

مطلب دیگری که در زمینهٔ آرای سیاسی ملکیان لازم به ذکر است، بحث درباره حاکمیت دینی است. به باور ملکیان، بحث در این رابطه، پیش از هر چیزی، آگاهانه یا ناآگاهانه و خواسته یا ناخواسته، دین را به مصافِ واقعیت‌ها می‌برد. به عبارتی حاکمیت نظام دینی، آزمایشگاهی است که در آن، آموزه‌های دینی در معرض آزمایش قرار گرفته و محک می‌خورند. اما سوای از این وجه مثبت، حاکمیت دینی، قرائتی خاص از دین است که به تدریج خواهد کوشید تا خود را بهترین یا یگانه قرائتِ مطلوب جلوه‌گر کند؛ تنها کسانی را متدین بشمارد که بدان قرائت پایبندی نشان می‌دهند و نیز جلوی بروز و ظهور قرائت‌های دیگر از دین را بگیرد که این امر پویایی اندیشهٔ دینی را مختل می‌سازد. «به همین دلیل است که کسانی گفته‌اند تنها راه حفظِ دیانتِ مردم این است که هیچ نظام سیاسی‌ای به نام دین، حکومت نکند. به این تعبیر، گویی گاهی برای نجاتِ دیانتِ مردم، سکولاریزم لازم است». همچنین به اعتقاد ملکیان، جمع میان دموکراسی و حکومتِ دینی به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست؛ در حالی که دین کاملاً با دموکراسی سازگار بوده، می‌توان انتظار داشت که یک جامعهٔ دینی با نظام سیاسی دموکراتیک اداره و هدایت شود (همان، ۱۳۷۹: ۳۴۱-۳۴۵).

درباره بحث از حکومتِ دینی یا سکولاریسم می‌توان از منظری دیگر نیز ورود کرد. ملکیان با تقسیمِ باورهای آدمی به دو دستهٔ کلیِ باورهای انفسی یا ذهنی (سابژکتیو) و

باورهای آفاقی یا عینی (ابژکتیو^۱)، باورهای دسته اول را غیر قابل ارزیابی منطقی یا ارزیابی معرفت‌شناختی می‌داند؛ زیرا این باورها به امور ذوقی و سلیقه‌ای مربوط است. در حالی که باورهای دسته دوم درباره عالم واقع ادعایی کرده و خود برحسب اینکه آیا صدق و کذبشان بالقوه یا بالفعل قابل تحقیق و تشخیص است، به دو دسته باورهای ابژکتیو بالقوه و باورهای ابژکتیو بالفعل تقسیم می‌شوند. حال بحث ملکیان این است که اگر این باورها قرار باشد به ساحت زندگی عمومی - نه حریم زندگی خصوصی - راه یابد، آیا می‌توانند در این ساحت، مبنای تصمیم‌گیری‌های جمعی اعم از سیاسی، اقتصادی، قضایی و آموزشی واقع گردند.

وی در پاسخ اظهار می‌دارد که باورهای سابژکتیو و باورهای ابژکتیو بالقوه یا بالفعل تحقیق‌ناپذیر، تنها در صورتی می‌توانند در جامعه مبنای تصمیم‌گیری باشند که همه افراد یا اکثریت آن جامعه به آن رأی مثبت داده باشند. در واقع در اینجا رأی دادن، تنها روش درست است؛ چون ترجیح بلامرّج یک عمل، یکی از مصادیق بی‌عدالتی است. اما در مقابل درباره باورهای ابژکتیو بالفعل تحقیق‌پذیر، رجوع به آرای عمومی به هیچ وجه به حق نیست؛ چون در اینجا داور و معیاری وجود دارد که بیرونی و عینی بوده، مورد توافق همگان است. بنابراین در امور سابژکتیو و امور ابژکتیو بالفعل تحقیق‌ناپذیر، به مقتضای عدالت‌طلبی باید به رأی مردم مراجعه کنیم، در حالی که در امور ابژکتیو بالفعل تحقیق‌پذیر به مقتضای حقیقت‌طلبی به آرای عمومی رجوع نمی‌کنیم.

حال اگر حکومت دینی را حکومتی بدانیم که تصمیم‌گیری‌های جمعی در آن، به تمامی بر اساس معتقداتی صورت می‌گیرد که در یک دین و مذهب خاص وجود دارد، نسبت حکومت دینی با مطالب یادشده چگونه خواهد بود؟ پاسخ این است که اگر باورهای دینی (یعنی اعتقادات، عبادیات و اخلاقیات؛ در ناحیه مابعدالطبیعی، انسان‌شناسی و اخلاق) از نوع ابژکتیو بالفعل تحقیق‌پذیر بود که حقانیت آنها به طور عینی اثبات شده بود، در این صورت بدون توجه به نظر و خواست مردم، حکومت باید حکومت دینی باشد. ولی اگر باورهای دینی سابژکتیو یا ابژکتیو بالفعل تحقیق‌ناپذیر بود، در آن صورت نمی‌توان حکومت دینی داشت و باید به رأی اکثریت رجوع کرد. حال گزاره‌ها و باورهای دینی، هیچ کدام به ترتیبی که در علوم مختلف چیزی را اثبات

می‌کنیم، قابل اثبات نبوده، به عبارتی گزاره‌های ابژکتیو بالفعل، تحقیق‌پذیر نیستند. در نتیجه در اینجا ناگزیر به دفاع از سکولاریسم و مخالفت با حکومت دینی - به معنایی که گذشت و در جامعه ما نیز همان جاری است - خواهیم بود. البته با همین مبانی سکولاریسم و بدون تعارض با آن، حکومت دینی می‌تواند تحت شرایط خاصی پدید آید. بدین ترتیب که اکثریت افراد جامعه اعلام بدارند که هرچند باورهای دینی را گزاره‌های بالفعل تحقیق‌پذیر نمی‌دانند که معیار بیرونی و دلیلی بر صدق و کذبشان وجود داشته باشد، به این باورها، اعتقاد و دلبستگی دارند و همان‌ها را مبنای حکومت خود می‌خواهند. البته باید توجه داشت که این امر تا زمانی صادق است که رأی مردم تغییر نکرده باشد و اینکه گزاره‌های دینی‌ای که می‌خواهند مبنای تصمیم‌گیری در زندگی جمعی‌شان باشد، مطابق تفسیری باشد که خودشان از آن گزاره‌ها دارند و می‌خواهند (ملکیان، ۱۳۷۹ الف: ۲۴۷-۲۵۸).

همان‌طور که اشاره شد، باید افزود که ملکیان، گرایش به اصلاح‌طلبی و پرهیز از انقلاب دارد. از این‌رو در کتاب «تقدیر ما، تدبیر ما» در پی آن برمی‌آید تا مبانی نظری و پیش‌فرض‌های اصلاح‌طلبی را در چند فقره بیان کند. البته وی در ابتدا و به عنوان مقدمه، به ارائه تعریفی از اصلاح‌طلبی مبادرت می‌ورزد که طبق آن، اصلاح‌طلبی، «هواداری از تغییر اجتماعی با استفاده از روش دموکراتیک، مسالمت‌آمیز و تدریجی است». با این توضیح که منظور از تغییرات اجتماعی، نخست در معنایی عام، همه تغییراتی است که در ظرف و بستر اجتماع تحقق می‌یابد و دوم اینکه در برگیرنده تغییراتی است که هم در بیرون و هم در درون یعنی هم در فیزیک اجتماعی و هم در باطن افراد رخ می‌دهد. حال در تقابل با این رویکرد اصلاح‌طلبانه، مخالفانی وجود دارند که برخی از آنها در سویی محافظه‌کار یا مرتجع بوده، برخی نیز در سوی دیگر انقلابی هستند که به دنبال تغییرات از بالا به پایین یعنی غیر دموکراتیک، خشونت‌آمیز و دفعی و آنی می‌باشند (همان، ۱۳۹۳: ۸-۹).

پس از ذکر این مقدمه می‌توان به مبانی و پیش‌فرض‌های اصلاح‌طلبی اشاره داشت:
۱- نخستین پیش‌فرض ارزش‌شناختی^۱ اصلاح‌طلبی این است که وضع موجود،

وضع مطلوب نیست. به عبارتی آنچه هست، آنچه باید باشد، نیست.

۲- طرح‌های آرمان‌شهری و راه‌های رسیدن به آنها که در بین انقلابیون وجود دارد، در بین اصلاح‌طلبان به دلیل عدم حجّیت معرفت‌شناختی، یعنی ناتوانی در اثبات صدق، موجه بودن و معقول بودن، طرفداری ندارد.

۳- برخلافِ باور انقلابیون، نباید بر اساسِ هدف‌هایی کاملاً نظری و ایدئولوژیک، یکسره همه نهادها را از میان برداشت؛ زیرا بنا به تجربه تاریخی، احتمال موفقیتِ تحققِ آرمان‌ها بسیار اندک بوده، در جریانِ حذفِ ساختارهای کهن، مخالفانی سرسختانه مقاومت خواهند ورزید که در برخوردِ با آنها ناگزیر از اعمالِ خشونت خواهیم بود. همچنین هدف‌های نظری هنوز در عرصه عمل مورد آزمون قرار نگرفته و بر درستی آنها نمی‌توان دلیلی اقامه کرد.

۴- [بنا بر استدلال‌هایی که درباره مبنا قرار گرفتن یا نگرفتنِ باورهای ذهنی و عینی بالقوه و عینی بالفعل در ساحتِ زندگی اجتماعی، پیشتر مطرح شد] نمی‌توان پذیرفت که یک نظام عقیدتی مبنای تصمیم‌گیری‌های جمعی قرار گیرد.

۵- [در ادامه فقره اخیر] سمت‌وسویِ تصمیمِ جمعی و تغییر اجتماعی را در اکثریتِ باورهایی که قرار است مبنای تصمیم‌گیریِ جمعی قرار گیرند، افکار عمومی مشخص و معین می‌کنند. (ملکیان از موارد چهارم و پنجم نتیجه می‌گیرد که نظام مردم‌سالاری، یگانه نظامی است که به لحاظِ معرفت‌شناختی - آنجا که حقیقت‌طلبی اقتضا می‌کند - و به لحاظ اخلاقی - آنجا که عدالت‌طلبی اقتضا می‌کند- موجه است).

۶- در مراجعه به افکار عمومی، رأیِ اکثریت، ملاک و مبنای تصمیم‌گیری‌های جمعی است. اما بی‌اعتنایی به اقلیت نیز از آنجایی که برهم‌زننده سامان اجتماعی است، جایز نیست. از این‌رو در برخورد با اقلیت می‌توان به دو راه توسل جست: یکی مجال بروز ندادن به نارضایتی‌ها و اعمال خشونت و دیگری اقناع‌سازی و برطرف ساختنِ نارضایتیِ اقلیت با بهره‌گیری از نیروهای باوراننده (یعنی نیروهایی که با بخشِ باورهای درونی سروکار دارند). لازم به ذکر است که این امر در این پیش‌فرض ریشه دارد که تمامی اصلاح‌گران به اصالتِ فرهنگ (به معنایی که گذشت) قائلند.

۷- نظام اجتماعی یا جامعه، یک ماشین نیست، بلکه مانند بدن انسان، یک ارگانیزم است. به این معنی که اگر در جزئی از آن دخل و تصرفی شود، نه تنها در کارکرد، بلکه

در وجود سایر اجزا نیز تأثیر می‌گذارد. از این‌رو نمی‌توان انتظار داشت که امر فاسدی را در بخشی مجزا و مستقل در جامعه زدوده، رفع و دفع نماییم و در عوض باید به طور تدریجی و با سنجش آثار اقدامات بر کل جامعه عمل نماییم. بدین جهت کار یک اصلاح‌طلب همانند یک پزشک است.

۸- اصلاح‌گری به لحاظ اخلاقی در نهایت نتیجه‌گراست، نه وظیفه‌گرا و در نتیجه‌گرایی، فایده‌گراست، نه انحای دیگری از نتیجه‌گرایی و در فایده‌گرایی نیز بالمآل لذت‌گراست. البته این لذت‌گرایی به معنی اباحی‌گری و خوش‌باشی و ولنگاری نبوده، به تقلیل دادن درد و رنج آدمیان بازمی‌گردد.

۹- منظور از اصلاح‌گری در جهت کاهش درد و رنج‌ها نیز ناظر به انسان‌های واقعی و گوشت و پوست و خون‌دار و نه موجودات انتزاعی و ساخته ذهنی بشر و نیز نه هیچ هویت مجعوله دیگری چون نظام یا جامعه است (ملکیان، ۱۳۹۳: ۹-۳۰).

نتیجه‌گیری

در نگرش انسان‌محورانه ملکیان، هر کدام از انسان‌ها منحصر به فرد بوده، رشد فردیت، خودتحقق‌بخشی و شکوفایی استعدادها - در واقع امکان از قوه به فعل درآمدن آنها - از ضروریات هر جامعه سالمی است. در صورتی که در مقابل، جامعه توده‌وار و گله‌وار، در جهت یکسان‌سازی و مثل هم شدن افراد برنامه‌ریزی شده و در آن به تدریج هم‌رنگی با جماعت و میان‌مایگی، آدمی را از خودشناسی و خودسازی و در نتیجه زیستن بر اساس اراده و اختیار و فهم خود بازداشته و فرآیند تفرد را مختل می‌سازد. بدین ترتیب می‌توان رویکرد ملکیان را فردگرایانه دانست، به طوری که از نظر او، همه معنویان جهان، فردگرا هستند، یعنی مخاطبشان، فرد و نه جامعه است. از این‌رو تفاوت آنها با روشن‌فکران و مصلحان اجتماعی در این است که اغلب اینها به اصلاح جامعه و نهادهای اجتماعی معطوفند، ولی به باور معنویان، هدف فرد فقط باید اصلاح شخص خودش باشد و اصلاح جامعه، نتیجه کار او خواهد بود.

همچنین در نظر ملکیان، همه‌چیز به انسان برمی‌گردد. انسان‌ها برای اصول نیامده‌اند، بلکه اصول برای انسان‌ها آمده و باید در خدمت آنها باشد. دل‌نگرانی ما هم تنها باید انسان باشد و نه هیچ امر انتزاعی دیگری از جمله سنت، تجدد، فرهنگ و حتی

دین؛ زیرا دین نیز برای انسان آمده، دغدغه اصلی‌اش، نجات اوست و از این‌رو خادم انسان است. در نگرش وی، نهاد نیز مفهومی انتزاعی و موجودی موهوم است و از منظر آنتولوژیک، به غیر از افراد و انسان‌های گوشت و پوست و خون‌دار، چیزی با عنوان نهاد و به تبع آن جامعه وجود ندارد و تغییر و اصلاح هر نهادی، وابسته و منوط بر اصلاح افرادی است که در آن دست‌اندرکار بوده، نقشی دارند. بر این اساس تحول سیاسی، نه از طریق انقلابی‌گری با قهر و خشونت و صرف دگرگونی رژیم سیاسی و ساختارهای کلان، بلکه در رویکردی اصلاحی و تدریجی از طریق تغییر نگرش افراد و ایجاد نهادهای مدنی و با اتخاذ روش‌های دموکراتیک و مسالمت‌آمیز ممکن خواهد بود.

در نتیجه منظور از اصالت فرهنگ در رویکرد ملکیان، این مهم است که فرهنگ نسبت به دیگر ساحت‌ها و حوزه‌های زندگی فردی و جمعی -از جمله سیاست یا اقتصاد- اصالت، اولویت و تأثیرگذاری بیشتری دارد. از این‌رو تا عنصر فرهنگ تغییر نکند، هیچ‌گونه دگرگونی اساسی و معناداری را نمی‌توان انتظار داشت. لازم به ذکر است که در اینجا بدینی به سیاست یا سیاست‌گریزی و یا عدم علاقه به مداخله در امور سیاسی به دلیل حساسیت به سرنوشت خود و هم‌نوعان خود، مطرح نیست. همچنین به قول مصطفی ملکیان، انکار تأثیر رژیم‌های سیاسی حاکم بر جوامع بر سرشت و سرنوشت شهروندان نیز منظور نظر نیست، بلکه موضع اساسی در مخالفت با «سیاست‌زدگی» است که به معنای آن است که اعتقاد داشته باشیم که یگانه مشکل جامعه یا بزرگ‌ترین مشکل جامعه و یا علت‌العلل مشکلات جامعه، نظام سیاسی حاکم بر جامعه بوده، با سرنوشتی و تغییر آن می‌توان تمام مسائل و معضلات فردی و اجتماعی را حل نمود.

همچنین به باور نویسنده این مقاله، ضرورتاً باید افزود که در رویکرد فرهنگ‌گرایی‌ای که در اینجا مطرح است، «امر سیاسی» نیز زیر سؤال نمی‌رود؛ به طوری که می‌توان بدان به عنوان جریانی فکری- فرهنگی- سیاسی نگریست که از موضع امر سیاسی، با غیریت‌سازی، در پی به چالش کشیدن گفتمان رسمی و مسلط بوده، با سامان‌دهی به جامعه به شیوه خاص خود و طرد و نفی الگوی هژمونیک، به بیان هایدگری، به دنبال طرح‌افکنی نوع و نحوه‌های دیگری از بودن -در- هستی و انتخاب شیوه زندگی است که در متن آن، سوژه‌های فردی در ضمن دگرگونی خود، تحقق خود

واقعی خویش و فردیت‌یابی، حق تعیین سرنوشت و خلق آلترناتیوهای بامعنا و هدفمند برای وضع موجود نیز ممکن گردد.

در نهایت ملکیان به عنوان یکی از شاخص‌ترین روشن‌فکران فرهنگ‌گرا، بر تقدّم اصلاحات فرهنگی بر اصلاحات سیاسی تأکید نهاده و معتقد است که دگرگونی معنوی و تغییر تک‌تک افراد جامعه بر دگرگونی‌های سطحی و از بالا به پایین اولویت دارد. از این منظر، وی تعبیر «اصلاح فرهنگی» را به کار می‌برد که به این معناست که «هیچ اصلاحی در بیرون رخ نخواهد داد، مگر اینکه قبلاً یک دگرگونی و اصلاحی در درون ما صورت گرفته باشد». از این‌رو دگرگونی در ساحت سابژکتیو و انفسی یا باورها، احساسات و خواست‌های شهروندان و به عبارتی توسعه فرهنگی، بر هرگونه دگرگونی در ساحت آبژکتیو و آفاقی و توسعه تمدنی، از جمله توسعه سیاسی که خود بر توسعه اقتصادی مقدّم است، برتری دارد. همچنین به باور او، توسعه فرهنگی در رابطه با مبارزه با استبداد نیز اولویت دارد؛ زیرا در برخی از کشورها مثل ایران، مردم نه تنها استبدادپذیرند، بلکه استبدادپروند و تضمینی وجود ندارد که با جایگزینی یک نظام سیاسی با دیگری، استبداد بازتولید نگردد.

پی‌نوشت

۱. لازم به ذکر است که در مقاله پیش رو و در بررسی آرای مصطفی ملکیان، توجه و تمرکز ما بر نظریه متأخر وی و به طور مشخص آنچه با عنوان پروژه «عقلانیت و معنویت» از سال ۱۳۷۹ بدین‌سو شهرت یافته، بوده است.

۲. ملکیان معتقد است که فرزندان عالم به ما گفته‌اند که زندگی این جهانی بدون درد و رنج امکان نداشته، بهشت این جهانی وجود ندارد. بدین ترتیب که الهی‌دانان و متکلمان با استناد به کتب مقدّس خود، این امر را نشان داده و عارفان و فیلسوفان نیز با مدّاقه در ساختار جسمانی و روانی انسان‌ها به این نتیجه رسیده‌اند (ملکیان، ۱۳۹۸: ۷۹-۸۰). در دهه سوم از قرن بیستم در حوزه انسان‌شناسی آمریکا با توجه به ابعاد گوناگون مطالعات فرهنگی که مردم‌شناسان و انسان‌شناسان در نقاط مختلف انجام داده بودند، اندیشمندانی ظهور کردند که تأکید بر پیوند میان فرهنگ و شخصیت داشتند. بعدتر این مکتب را «انسان‌شناسی روان‌شناختی» یا «فرهنگ و شخصیت» نام‌گذاری نمودند. مکتب

فرهنگ و شخصیت یا همان انسان‌شناسی روان‌شناختی در آمریکا در قرن بیستم به مطالعه این پرداخته که فرهنگ چگونه شخصیت‌های گوناگون جامعه را تحت تأثیر قرار داده است. در واقع این شاخه از انسان‌شناسی فرهنگی به تحقیق و مطالعه فرهنگ از لابه‌لای شخصیت‌های مختلف جوامع می‌پردازد. انسان‌شناسی روان‌شناختی در حوزه فرهنگ و در مطالعه شخصیت‌های هر جامعه‌ای، توجه به ساختارهای درونی کرده، در قالب شخصیت‌های خاص هر جامعه‌ای به آموزش شخصیت پایه در آن جامعه به‌صورت ناخودآگاه و یا آگاهانه می‌پردازد و تربیت اجتماعی را مورد توجه قرار می‌دهد. در واقع این مکتب بیش از هر چیز، شخصیت انسان را بررسی می‌کند. بر این اساس پدیده‌های فرهنگی در ارتباط با انسان‌هایی که حاملان فرهنگ هستند، معنا می‌یابد. به عبارتی این مکتب، انسان را به سمت خاصی سوق داده، باعث می‌شود که مفهوم «فرد» در فرهنگ، اعتبار بیشتری پیدا کرده و یکایک شخصیت‌های انسانی در هر جامعه‌ای مورد ملاحظه قرار گیرد (ر.ک: شربتیان، ۱۳۸۶).

۴. در طول متن مقاله به فهم و برداشت ملکیان از فرهنگ، فرهنگ‌گرایی و اصلاح فرهنگی و نیز تأثیرات وی از جریان روان‌شناسی انسان‌گرا به تفصیل خواهیم پرداخت.

۵. نکته دیگری که درباره اصالت فرهنگ در نظر ملکیان لازم به ذکر است، تفاوت آن با بحث فرهنگ‌گرایی به مفهوم چندگانگی فرهنگی یا چندفرهنگی‌گرایی است که به معنای به رسمیت شناختن تنوع مذہبی، قومی، نژادی و سبک‌های متفاوت زندگی درون یک جامعه چندفرهنگی است. ملکیان خود در این باره می‌گویند: «فرهنگ در معنای مراد من با فرهنگ در معنای مراد کسانی که به مطالعات فرهنگی قائل هستند، یکی نیست. تعریف من از فرهنگ این است: باورهای من، احساسات و عواطف و هیجانات من و خواسته‌های من. اما آنها وقتی می‌گویند فرهنگ، آن را در معنای دوم به کار می‌برند؛ یعنی چیزی که در برابر تمدن قرار می‌گیرد. آنها کتاب‌های فلاسفه، ریاضی‌دانان و منطق‌دانان را جزء فرهنگ به حساب می‌آورند. به کتاب‌های عالمان علوم تجربی طبیعی، عالمان علوم تجربی انسانی، مورخان، عارفان و الهی‌دانان، حقوق‌دانان، ادیبان و شاعران و... می‌گویند فرهنگ و بعد بر این فرهنگ می‌خواهند احکامی بار کنند که اتفاقاً یکی از شاخص‌ترین احکامش، نسبیت است. از این نظر می‌گویند ما فرهنگ خودمان را داریم، آنها فرهنگ خودشان را دارند. انگار به قیاس‌ناپذیری فرهنگ‌ها قائل هستند و بعد می‌گویند آنها چطور حق دارند از موضع فرهنگ خودشان به فرهنگ ما نقد کنند. این

نگاه به نظر من بسیار عجیب است...» (ر.ک: ملکیان، ۱۳۹۵ ب).

۶. ورزه به معنی کار یا کوشش است.

۷. خیرخواهی درون خود واجد سه وجه یا صفت عدالت، احسان و محبت است (ملکیان، ۱۳۹۴: ۵۱۳۹۰).

۸. ملکیان در جایی متذکر می‌گردد که منظور وی از معنویان جهان، «بنیان‌گذاران ادیان و مذاهب جهانی و نیز عارفان و فرزاندانی است که در تاریخ به فرزاندگی تثبیت شده‌اند. اینها سخنانی گفته‌اند که این سخنان معمولاً در آثار روان‌شناسان و جامعه‌شناسان و فیلسوفان متعارف نیست» (ملکیان، ۱۳۹۸: ۵۱). اینکه آیا به بیان ملکیان، فرزندان عالم همگی فردگرا بوده‌اند، موضوعی است که چه‌بسا جای بحث داشته باشد (البته ملکیان در آثار خود به وفور شواهدی را برای این فرض و مدّعی خود مطرح می‌کند). با این حال آنچه در اینجا و از منظر این مقال حائز اهمیت است، استدلال‌هایی است که وی به سود تقدّم اصلاح فرد بر جامعه اظهار می‌دارد.

9. The Tao of Wisdom: Integration of Taoism and the Psychologies of Jung, Ericson, and Maslow.

۱۰. سعید حجاریان در گفت‌وگویی با مصطفی ملکیان، این گزاره ملکیان را به نقد کشیده و اظهار می‌دارد که حتّی امثال تامس نیگل (که ملکیان بسیار به او تعلّق خاطر داشته و از وی تأثیر پذیرفته است) هم از اخلاقی‌نهادها سخن گفته‌اند و... ملکیان در پاسخ به او می‌گوید که من با نیگل و رالز (لیبرال‌ها) مخالف بوده و معتقدم که «ما افراد هستیم و چیزی به نام نهاد وجود ندارد»؛ پس طبعاً برای آن اخلاق هم نمی‌توانم قائل شوم. اما به نظر خودم، آنچه من از نیگل خوانده‌ام و تفسیری که من از نیگل دارم، می‌گوید که نسبت به اصالت اقتصاد و سیاست، اصالت با فرهنگ است و من در این باره با او موافق و هم‌دلم (ر.ک: ملکیان، ۱۳۹۵ ب).

محمد مهدی مهاجری نیز در یادداشت «افسون و افسانه فرهنگ‌گرایی؛ نقدی بر فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرای مصطفی ملکیان»، نقدهایی را بر فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا، فرد‌گرایی، و ضد‌نهادگرایی ملکیان وارد می‌سازد که مطالعه جزئیات آن در منبع زیر در دسترس است: (مهاجری، ۱۳۹۴: قابل دسترسی در: B2n.ir/a18967).

منابع

- ال. پتری، هربرت (۱۳۸۲) «آبراهام مزلو و خودشکوفایی»، ترجمه جمشید مطهری طشی، معرفت، شماره ۶۹، شهریور، صص ۹۴-۱۰۰.
- احمدی، فرشته (۱۳۸۳) «فردیت، سنگ بنای دموکراسی است»، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۷۹، اردیبهشت، صص ۳۷-۴۱.
- اوداینیک، ولادیمیر والتر (۱۳۷۹) یونگ و سیاست، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشرنی.
- ثنایی، باقر (۱۳۷۵) «آسیب شناسی و سلامت روان از نظر مازلو»، مجله علوم انسانی دانشگاه الزهراء، شماره ۲۰، زمستان، صص ۱۳-۳۴.
- دی. نای، رابرت (۱۳۸۱) سه مکتب روان شناسی، دیدگاه فروید، اسکینر و راجرز، ترجمه احمد جلالی، تهران، پادراه.
- شربتیان، محمدحسن (۱۳۸۶) تأملی بر مکتب فرهنگ و شخصیت یا انسان شناسی روان شناختی، قابل دسترسی در: <https://anthropologyandculture.com>
- فروم، اریک (۱۳۸۸) روان کاوی و دین، ترجمه آرسن نظریان، تهران، مروارید.
- (۱۹۴۱) گریز از آزادی، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، مروارید.
- فکوهی، ناصر (۱۳۹۳) انسان شناسی و فرهنگ گرایی، قابل دسترسی در: <https://rasekhoon.net/article/show/905839>
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۵) «انتظار بشر از دین»، در: راهی به رهایی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت (۱۳۹۰)، چاپ پنجم، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۷۶) «خود را بشناس»، در: راهی به رهایی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت (۱۳۹۰)، چاپ پنجم، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۷۷) «قداست، عقلانیت، علمانیت»، در: مشتاقی و مهجوری: گفت و گو در باب فرهنگ و سیاست (۱۳۹۴)، چاپ پنجم، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۷۹ الف) «سکولاریسم و حکومت دینی»، در: سنت و سکولاریسم (۱۳۸۸)، چاپ پنجم، تهران، صراط.
- (۱۳۷۹ ب) «گفت و گو درباره حاکمیت دینی»، در: مشتاقی و مهجوری: گفت و گو در باب فرهنگ و سیاست (۱۳۹۴)، چاپ پنجم، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۷۹ ج) «معنویت و محبت چکیده همه ادیان است»، در: مشتاقی و مهجوری: گفت و گو در باب فرهنگ و سیاست (۱۳۹۴)، چاپ پنجم، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۸۰ الف) «پرسش هایی پیرامون معنویت»، در: سنت و سکولاریسم (۱۳۸۸)، چاپ پنجم، تهران، صراط.

----- (۱۳۸۰ب) «معنویت گوهر ادیان (۲)»، در: سنت و سکولاریسم (۱۳۸۸)، چاپ پنجم، تهران، صراط.

----- (۱۳۸۰ج) «معنویت: گوهر ادیان (۱)»، در: سنت و سکولاریسم (۱۳۸۸)، چاپ پنجم، تهران، صراط.

----- (۱۳۸۰د) «تقریر حقیقت و تقلیل مرارت؛ وجه اخلاقی و تراژیک زندگی روشن‌فکری»، در: راهی به رهایی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت (۱۳۹۰)، چاپ پنجم، تهران، نگاه معاصر.

----- (۱۳۸۱) «دین و بحران معنا در جهان معاصر»، مطالعات راهبردی، شماره ۱۵، صص ۲۰۱-۲۱۱.

----- (۱۳۸۴) «بازنگری در دین تاریخی»، بازتاب اندیشه، شماره ۷۱، صص ۱۲۲۵-۱۲۳۱.

----- (۱۳۸۵) «سازگاری معنویت و مدرنیته»، روزنامه شرق، ۸۳۵، ۱۳۸۵/۰۵/۲۵، ص ۵.

----- (۱۳۸۷الف) «روشن‌فکری دینی در گفت‌وگو با مصطفی ملکیان»، روزنامه اعتماد ملی، ۱۳۸۷/۱۰/۲۱، ص ۳.

----- (۱۳۸۷ب) «عقلانیت، معنویت و روشن‌فکری»، در: حدیث آرزومندی (۱۳۸۹)، تهران، نگاه معاصر.

----- (۱۳۸۹) «عقلانیت و معنویت بعد از ده سال»، قابل دسترسی در:

<https://3danet.ir/rationality-and-spirituality-after-ten-years>

----- (۱۳۹۰) «دین و دین‌داری در جهان معاصر»، در: راهی به رهایی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت، چاپ پنجم، تهران، نگاه معاصر.

----- (۱۳۹۱الف) «اقتراحیه درباره دین و بهداشت روانی»، در: مهر ماندگار: مقالاتی در اخلاق‌شناسی، چاپ سوم، تهران، نگاه معاصر.

----- (۱۳۹۱ب) «درد از کجا؟ رنج از کجا؟»، در: مهر ماندگار: مقالاتی در اخلاق‌شناسی، چاپ سوم، تهران، نگاه معاصر.

----- (۱۳۹۱ج) «ملکیان، دائوی فرزنگی»، در: مهر ماندگار: مقالاتی در اخلاق‌شناسی، چاپ سوم، تهران، نگاه معاصر.

----- (۱۳۹۳) «تقدیر ما، تدبیر ما، تهران، نگاه معاصر.

----- (۱۳۹۴الف) «چه باید بشود»، در: مشتاقی و مهجوری: گفت‌وگو در باب فرهنگ و سیاست، چاپ پنجم، تهران، نگاه معاصر.

----- (۱۳۹۴ب) «زندگی اصیل»، در: در رهگذار باد و نگهبان لاله (۱۳۹۴)، تهران، نگاه معاصر.

----- (۱۳۹۴ج) «معنویت و انسان متجدد»، در: در رهگذار باد و نگهبان لاله (۱۳۹۴)، تهران، نگاه معاصر.

----- (۱۳۹۴د) «ویژگی‌های انسان معنوی»، در: در رهگذار باد و نگهبان لاله (۱۳۹۴)، تهران، نگاه معاصر.

----- (۱۳۹۵الف) «آشتی‌پذیری/ ناپذیری معنویت با عقلانیت»، قابل دسترسی در:

<http://neeloofar.org/1395/12/04/041295>

----- (۱۳۹۵ب) «سیاست‌زدگی یا سیاست‌زدایی؛ مباحثه سعید حجاریان و مصطفی ملکیان»، اندیشه پویا، شماره ۳۳، ویژه نوروژ، صص ۱۵-۲۲.

----- (۱۳۹۵ج) «فلسفه وجودی روشن‌فکری دینی، دستاوردها و راهکارهای پیش رو نهاده آن»، قابل دسترسی در: <https://www.dinonline.com/6545>

----- (۱۳۹۶) «در ضرورت راه‌حل معنوی»، روزنامه اعتماد، ۱۳۹۶/۰۲/۰۹، ص ۴.

----- (۱۳۹۸) زمین از دریچه آسمان، چاپ دوم، تهران، سروش مولانا.

----- (بی‌تا) «رابطه دین و سیاست در اسلام»، بی‌جا.

مهاجری، محمد مهدی (۱۳۹۴) «افسون و افسانه فرهنگ‌گرایی؛ نقدی بر فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرای مصطفی ملکیان»، قابل دسترسی در: B2n.ir/a18967.

Hałas, Elzbieta (2010) Towards the World Culture Society: Florian Znaniecki's Culturalism. Peter Lang. ISBN 978-3-631-59946-4.

Rogers, C. R. (1961) On Becoming A Person: A Therapist's View on Psychotherapy. Boston: Houghton Mifflin Company.