

ضعف ساختاری نظریه عقلانیت و معنویت

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۲۸ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۰/۰۹

سیدمحمد اکبریان*

چکیده

نظریه عقلانیت و معنویت تلاش دارد با پیوند میان معنویت و عقلانیت، رنج‌های بشری را چاره کرده، آرامش برای انسان هدیه آورد؛ هدفی که دین را - به جهت ناتوانی از شناخت رنج‌های اصلی بشر و راه علاج آنها در دنیای معاصر - از تأمین آن ناتوان دیده، معنویت را در عصر حاضر جایگزین مناسب آن می‌داند. این رویکرد به عنوان یک نظریه طبعاً باید از چارچوب و ساختار صحیح برخوردار باشد و تأکید زیاد نظریه پرداز بر عقلانیت که شامل عقلانیت گفتاری است، انتظار می‌رود ساختار عقلانی و منسجم دور از ابهام و ابهام داشته باشد؛ اما این انتظار از نظریه برآورده نشده و در موارد متعدد با ضعف، نارسایی و ابهام مواجه است. مفاهیم عقلانیت، معنویت و رنج که مهم‌ترین مفاهیم در این نظریه هستند، تعریف روشنی ندارند یا دچار ابهام و ابهام‌اند و ابعاد مختلف آنها تبیین نشده‌اند یا با تعاریف ناسازگار در نظریه مواجه‌ایم. برخی از مدعیات اصلی نظریه، ناتمام و ناقص رها شده یا دلیلی برای آنها اقامه نشده است و مهم‌تر اینکه در تضاد با مدعیات دیگری هستند که در نظریه ارائه شده‌اند و همه این موارد، نظریه را از درون با چالش‌های جدی مواجه می‌سازد.

واژگان کلیدی: معنویت، عقلانیت، رنج، ابهام، ناسازگاری.

مقدمه

نظریه عقلانیت و معنویت بر آن است از طریق پیوند دادن میان عقلانیت و معنویت، راه حلی برای آنچه اساسی‌ترین مسئله بشری می‌داند، ارائه دهد (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۱۴). این نظریه مسئله اساسی بشر را «رنج» و «گریز از رنج» را غایت قصوای بشر دانسته (همان، ص ۳۶۲)، معتقد است هدف اصلی دین نیز هم از ناحیه بنیان‌گذاران و هم از ناحیه پیروان آنها همین مسئله «گریز از رنج» بوده است (همان، ص ۳۶۴) و بر آن است که اگرچه دین در گذشته می‌توانست این هدف را برآورده سازد، امروز از برآوردن این هدف ناتوان است؛ زیرا دین سنتی به جهت ابتدای آن بر مابعدالطبیعه سنگین که غیر قابل اثبات با عقلانیت بشر جدید (عقلانیت مدرن) است، قادر به شناسایی «رنج‌های اصلی» و بنیادین نیست و نمی‌تواند راهی برای رهایی از «رنج»‌ها یا کاهش آلام ارائه دهد (همان، ص ۳۱۴)؛ بنابراین باید معنویت را جایگزین آن کنیم؛ زیرا با عقلانیت مدرن سازگار و هماهنگ است و جانشین و بدیل دیگری نیز ندارد (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۶۹). پس تنها راه رسیدن به آرامش و راه رهایی از رنج‌ها، پیوند میان عقلانیت و معنویت و ادای حق این دو فضیلت خواهد بود (همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۷).

نظریه‌پرداز روش خود را در این نظریه به فلسفه تحلیلی نزدیک می‌داند (همو، ۱۳۹۱ الف، ص ۹۳) و با تأکید بر عقلانیت نظریه یکی از انواع عقلانیت را عقلانیت گفتاری می‌داند که بر اساس آن گفتار باید هرچه بیشتر از غموض، ابهام و ایهام خالی باشد (همو، ۱۳۹۵، ص ۱۶۴-۱۶۶). بنابراین انتظار می‌رود بر اساس عقلانیت گفتاری، این نظریه به شکل دقیق تحلیل شود و از ابهام و ناسازگاری خالی باشد؛ انتظاری که در این نظریه کاملاً برآورده نمی‌شود. ایشان در عین حال که در مقام تحلیل و نقد اندیشه‌ها، بیان شفاف و دقت بسیار دارد، نوشتار حاضر نشان می‌دهد که در مقام ارائه و تأسیس یک نظریه نتوانسته است این هدف را برآورده سازد و نظریه معنویت و عقلانیت او با ضعف در ساختار و اشکال در انسجام درونی مواجه است.

۱. ابهامات نظریه

یکی از مشکلات این نظریه تحول و تغییر آن طی دوران چندین ساله طرح آن است؛ مثلاً ملکیان در ابتدای زمانی طرح نظریه معنویت و عقلانیت، معنویت مورد نظر خود را «دین عقلانی شده» یا «تدین متعقلانه» تعریف می‌کند (همو، ۱۳۹۵، ص ۱۱۰ و ۱۳۸۰، ص ۷-۸)؛ اما پس از مدتی، نسبت میان دین و معنویت را نفی می‌کند و اعتقاد به «دین عقلانی شده» را مربوط به زمانی می‌داند که هنوز بحث معنویت را طرح نکرده است! (http://malakeyan.blogfa.com/post/15) در حالی که اصطلاح «دین عقلانی شده» را دقیقاً در همان زمانی طرح می‌کند که نظریه معنویت را ارائه کرده است (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۶۷). در واقع ابتدا همین اصطلاح (دین عقلانی شده) عنوانی برای طرح نظریه معنویت او قرار گرفته بود (ملکیان، ۱۳۹۱، ص ۲۷). بر اساس همین تغییر نگرش در نظریه، در حالی که ابتدا معنویت را نسبت به دین تاریخی لااقتضا می‌دانست، یعنی یک شخص می‌تواند هم دین تاریخی داشته باشد و هم معنوی باشد (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۰)، پس از گذشت زمانی صراحتاً اعلام می‌کند که یک انسان دیندار نمی‌تواند معنوی باشد و دینداری با معنویت سازگار نیست (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۶). چنین مواردی موجب ابهام و ابهام در موضع نهایی ایشان در مسائل مختلف می‌شود که مواردی از آن بیان می‌گردد.

۱-۱. ابهام مفهومی

مفاهیم اصلی در نظریه سه مفهوم «معنویت»، «عقلانیت» و «رنج» است و هر سه مفهوم با اشکالات معرفتی و ابهام مواجه است.

الف) مفهوم معنویت

در حالی که اصلی‌ترین مفهوم در این نظریه، مفهوم معنویت است، هیچ‌گاه یک تعریف کامل از معنویت، به عنوان تعریف نهایی از آن ارائه نکرده است. در ابتدا بیان می‌کند که معنویت را تنها به فرآورده یا فونکسیون می‌شناسیم و راهی جز این برای شناخت معنویت نداریم (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۷۲)؛ اما پس از مدتی، در مقام تعریف

معنویت، آن را متشکل از سه باور وجودشناختی، معرفت‌شناختی و روان‌شناختی می‌شناسد (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۷۰)؛ در عین حال معین نمی‌کند که آیا این تعریف نهایی و تعریف از ماهیت معنویت است؟ موضع ایشان نسبت به آنچه پیش‌تر از معنویت بیان کرده، چیست؟ مثلاً آیا هر چیزی که فونکسیون و فرآورده آن، کاهش آلام باشد، می‌شود نام معنویت بر آن نهاد؟ نسبت تعریف جدید نسبت به پیشین چگونه است؟ آیا عناصر این تعریف نهایی، پشتوانه معرفتی دارند؟ مثلاً اعتقاد به جهان فراتر از ماده که از شناخت عقلی انسان خارج است (باور وجودشناختی و معرفت‌شناختی) و اعتقاد به نامطلوب‌بودن روان آدمی (عنصر روان‌شناختی معنویت) (همان)، آیا از عقلانیت و اثبات‌پذیری برخوردارند یا بدون دلیل باید پذیرفت شوند؟ ایشان گاهی در فرآورده معنویت بر عناصر ایجابی آن، مانند امید، آرامش و شادی تأکید می‌کند (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۰۸) و گاهی بر عنصر سلبی و کاهش رنج و آلام تأکید دارد (همان، صص ۲۸۹، ۳۶۲ و ۳۶۵ / ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۶۹)؛ اما نسبت این عناصر با یکدیگر و تقدم و تأخر آنها با هم روشن نیست.

ب) مفهوم «رنج»

مفهوم دیگری که در نظریه، بنیادی است، اما تبیین کاملی ندارد، مفهوم «رنج» است. ملکیان در مقاله‌ای بیان می‌دارد که درد و رنج را می‌توان از چهار منظر - روان‌شناختی، زیست‌شناختی، فلسفی و مذهبی - شناسایی کرد (گرچی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۳۳)؛ اما در شناسایی ماهیت «رنج» به این ابعاد نمی‌پردازد. در جای دیگر به این مسئله اشاره می‌کند که شاید هیچ تعریف مشخص و دقیقی و تعریف مفهومی کاملاً معینی وجود نداشته باشد؛ در عین حال معتقد است از منظر روان‌شناختی معنای روشنی دارد و آن اینکه «وقتی انسان در یک وضعیت نامطلوب قرار گیرد و یا از آنها دور افتد، احساسی به انسان دست می‌دهد که از آن تعبیر به رنج می‌شود» (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۳). ایشان چون در نظریه معنویت، به مسئله «رنج» از منظر روان‌شناختی توجه دارد، می‌توانیم همین را تعریف اصلی ایشان از «رنج» بدانیم؛ اما مشکل چنین تعریفی، عدم جامعیت آن است. این تعریف تنها شامل نوع خاصی از رنج می‌شود که آن را «رنج منفی»

می‌دانیم که «رنج» از چیزی (Suffering from) است؛ درحالی‌که نوع دیگری از «رنج» نیز وجود دارد که «رنج مثبت» و برای چیزی (Suffering for) است؛ نه رنج از چیزی. رنج‌هایی که برای هدف عالی است، «رنج مثبت» است که شخص در وضعیت ناخواسته قرار نگرفته است، بلکه وضعیتی است که شخص به خواست خود در آن قرار گرفته است. «رنج‌های متعالی» که در زندگی پیامبران و اولیای الهی وجود داشته است، از نوع «رنج وجودی» و مثبت و برای دستیابی به هدفی مقدس و والا بوده است (بابایی، ۱۳۸۸، ص ۱۰). چنین رنج‌هایی فعال‌اند، نه منفعل (همو، ۱۳۹۳، ص ۲۷) و به اختیار و انتخاب آنان بوده است (همان، ص ۲۹).

از شواهدی که تأیید می‌کند ایشان از «رنج وجودی» و «رنج مثبت» غفلت کرده است، اینکه در نظریه خود دائماً از کاهش آلام سخن می‌گوید (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۱۷) و اینکه غایت قصوای بشر، رهایی از «رنج» بوده است (همان، ص ۳۶۲). چنین نگاهی تنها می‌تواند «رنج منفی» و منفعل را به ذهن تداعی کند. البته او در مثال «رنج مادر» برای سلامتی فرزند که نوعی رنج مثبت است، از رنج درجه یک و لذت درجه دوم سخن گفته است که اگرچه مادر برای حفظ سلامت فرزند در رنج است، از آن در درجه دوم احساس لذت دارد (ملکیان، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۷). اشکال اینجاست که در هر حال مادر در اینجا متحمل نوعی رنج است و تعریف رنج باید شامل چنین مواردی نیز باشد، اگرچه نام آن را رنج درجه یک و رضایت در مرتبه دوم بگذاریم. وقتی ایشان به تبعیت از اندیشه بودا (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۶۳)، هدف نهایی انسان را گریز از رنج می‌داند، طبعاً نمی‌تواند شامل چنین رنج‌هایی باشد؛ چون انسان در چنین رنج‌هایی به دنبال رهایی از آنها نیست.

ج) مفهوم عقلانیت

مفهوم عقلانیت در این نظریه دچار ابهام بیشتر در مقایسه با دو مفهوم سابق است؛ هم از جهت تعریف مفهوم و هم از جهت کاربرد آن.

۱. ابهام در مفهوم عقلانیت: ملکیان گاهی عقلانیت را به «تبعیت کامل از استدلال صحیح» تعریف می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۶۵) و در جای دیگر بیان می‌کند که:

«عقلانیت این است که میزان دل بستگی به یک گزاره یا باور، با قوت شواهد آن گزاره یا باور تناسب داشته باشد» (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۶). او در جای دیگر تعریف دوم را تنها برای عقلانیت نظری نیز آورده است (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۷۰). حال آیا تعریف دوم درباره عقلانیت است یا فقط عقلانیت نظری که قسمی از عقلانیت است؟ آیا شواهد و قراین مورد تأیید عقل، مقصود عقل عملی است یا عقل نظری یا هر دو؟ هر کدام که منظور باشد، این نکته روشن است که جایی اگر شواهد و قراین تأیید نکنند، دل بستگی و باور به آنها از عقلانیت برخوردار نخواهد بود؛ درحالی که او معنویت را دقیقاً در همین جا دانسته، معتقد است ایمان و معنویت در جایی است که شواهد و قراین بر آن باور، خواه به صورت قطعی یا به صورت ترجیح بر شواهد و قراین رقیب وجود نداشته باشد (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۷) و در عین حال معتقد است معنویت با عقلانیت پیوند دارد؛ مگر اینکه مقصود او در اینجا فقط شواهد عقل نظری باشد. در این صورت اگرچه با مبنای نظریه که باورهای معنوی را «عقل گریز» دانسته (همان/ملکیان، ۱۳۹۳ الف، ص ۸)، آنها را به تأیید عقل عملی (اثبات بهداشت روانی) می‌رساند (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۷. ملکیان، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶) و نیز با عقلانیت مدرن نیز که عقلانیت ابزاری (قسمی از عقلانیت عملی) دانسته است (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۷۲) سازگار است، اما تعریف او از عقلانیت که آن را به وجود شواهد و قراین مستند کرده، تنها تعریف برای عقلانیت نظری است؛ درحالی که تعریف قسم (عقلانیت نظری) را به جای تعریف مقسم (عقلانیت) قرار داده است.

همانند چنین ابهام و اشکالی در تعریف عقل عملی نیز نمایان می‌شود. ایشان در یک جا برای عقلانیت عملی سه مؤلفه بر می‌شمرد: یک- انتخاب بهترین و ارزشمندترین هدف در زندگی، دو- انتخاب وسیله‌هایی که انسان را زودتر، مطمئن‌تر و بدون عواقب به هدف برسانند، سه- کاربرد گفتاری که از ابهام، ابهام، پیچیدگی، تطویل نامناسب و... خالی باشد (همو، ۱۳۸۱ ج، ص ۱۶-۱۸)؛ درحالی که در مقام تعریف از عقلانیت عملی تنها به یکی از این سه کاربرد اشاره کرده و آن را «به معنای متناسب ساختن هر چه بیشتر وسایل با اهداف» شناخته است (همو، ۱۳۸۹، ص ۷۰). این تعریف تنها شامل عقل ابزاری می‌شود و آن گونه که خود بیان کرده است، عقلانیت

ابزاری (انتخاب وسیله برای هدف) تنها یک نوع از عقل عملی است (همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۷۲) و نه تمام آن؛ بنابراین همانند تعریف عقلانیت، تعریف ایشان از عقلانیت عملی نیز تعریف شیء به جزء یا قسمی از خود است که تعریف ناقص و ناتمام است؛ اما نکته مهمی که در این تعریف از عقل عملی نهفته است و البته هیچ‌گاه به آن تصریح نمی‌کند، این است وقتی ایشان از پیوند عقلانیت و معنویت سخن می‌گویند و معنویت را نیز با عقلانیت عملی پیوند می‌دهد، در واقع چیزی جز پیوند معنویت مورد نظر با عقلانیت ابزاری نیست؛ زیرا تمام «هدف» در این نظریه دستیابی به آرامش و کاهش رنج‌هاست و باورهایی که این هدف معنوی را تأمین می‌کنند، باورهای معنوی‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت عقلانیت که در تعریف او «تبعیت کامل از استدلال» است، در مقام اثبات معنویت، یا اثبات پیوند معنویت و عقلانیت، به تبعیت کامل از عقلانیت ابزاری فرو کاسته می‌شود. از شواهدی که این مسئله را تأیید می‌کند آن است که ایشان در طرح نظریه معنویت و عقلانیت به دنبال پیوند معنویت با عقلانیت به عنوان وجه جامع مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیسم است (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۹۳) و در سوی دیگر تصریح می‌کند که «عقلانیت متجددانه چیزی بیش از یک ابزار نیست برای شکل‌دادن به جهان آن‌گونه که می‌خواهیم و خوش داریم» (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۷۳)؛ ضمن آنکه تصریح می‌کند که باورهای معنوی اگرچه عقل‌گریزند، از عقلانیت عملی و پراگماتیستی برخوردارند (همو، ۱۳۸۵ اب، ص ۱۶) و عقلانیت عملی نیز تنها انتخاب ابزار مناسب برای رسیدن به هدف تعریف شده است؛ پس ادعای پیوند معنویت با عقلانیت، به پیوند معنویت با عقلانیت ابزاری فروکاسته می‌شود.

۲. ابهام در کاربرد عقلانیت: در برخی از مواضع که برای نفی یا اثبات عقیده یا باوری از عقلانیت بهره می‌گیرد، مشخص نمی‌کند که آیا مقصود او عقل نظری است یا عقل عملی؛ مثلاً آنجا که حد نصاب عقلانیت، یعنی فرودست‌ترین مرتبه عقلانیت در هر اوضاع و احوالی را در دسترس می‌داند (همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۷۳)، آیا منظور او عقلانیت نظری است یا عقلانیت عملی یا هر دو قسم آنها؟ وقتی بلافاصله پس از این ادعا، آن را به معرفت‌شناسی ارتباط می‌دهد (همان، ص ۲۷۴)، چنین احتمال می‌رود که باید مقصود او عقلانیت نظری و استدلالی باشد؛ در حالی که معتقد است در باورهای

معنوی حتی کمترین درجه عقلانیت نظری نیز وجود ندارد. باورهای معنوی را «عقل‌گریز» می‌داند که دلیل به سود یا زیان آنها در حد تساوی مطلق است (همو، ۱۳۹۳ الف، ص ۸ / سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۷) و تأکید دارد که در باور معنوی «باید همواره به یاد داشته باشیم که ما به یاری عقل به این مورد خاص دست نیافتیم» (همو، ۱۳۹۳ الف، ص ۸)؛ بنابراین وقتی معنویت را با عقلانیت عملی پیوند می‌دهد، باید کمترین درجه عقلانیت در نظر او، عقلانیت عملی باشد.

همانند این ابهام در کاربرد عقلانیت، به مفهوم استدلال نیز راه یافته است که گاهی نیز به تناقض منجر می‌شود. ایشان اصطلاح استدلال و عقل استدلالی را برای عقل نظری به کار می‌برد؛ مثلاً در تفاوت دیدگاه میان سنت، تجدد و پساتجدد، اختلاف آنها را در عقلانیت استدلالی و نظری دانسته است (همو، ۱۳۸۷، ص ۵۰). بر همین اساس تأکید می‌کند که معنویت و باورهای معنوی در این نظریه با کمک عقل و استدلال حاصل نشده‌اند (همو، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶)، بلکه آنها «عقل‌گریز» اند (همان / سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۷)؛ اما با این حال چنین ادعا می‌کند که «با بشری که استدلال‌گرایی را از ارزش‌های اخلاقی می‌داند، نمی‌توان دائماً دم از تعبد زد. اینجاست که فرق معنویت با دین روشن می‌گردد. بنابراین معنویت عقلانی‌تر از هر یک از ادیان نهادینه تاریخی است» (همو، ۱۳۸۱ د، ص ۲۰). حال در اینجا از کدام استدلال سخن می‌گوید، مگر نه اینکه عقل استدلالی را عقل نظری دانسته است و معنویت را در جایی دانسته که از استدلال حاصل نشده‌اند؟ اگر عقل عملی و ابزاری نیز در نظر ایشان استدلال می‌کند، پس چگونه تأکید می‌کند که در باورهای معنوی با یاری عقل و استدلال به آنها دست نیافتیم!

جالب‌تر اینکه معتقد است «باورمندی انسان معنوی، فرایندی ایپستمولوژیک است، بر خلاف انسان دیندار که فرایند او، تعبد و تسلیم است» (همو، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶)؛ درحالی‌که در نقطه مقابل آن به‌صراحت بیان داشته که معنویت جایی است که هیچ رجحان معرفتی در مورد آن باور نداشته باشیم (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۷) و تأکید می‌کند که انسان معنوی باورهای غیرمعرفتی دارد و نسبت به آن باور چنان زندگی می‌کند که گویا آن درست است یا آن چیز- مانند خدا- وجود دارد، بدون آنکه

هیچ دلیل معرفت‌شناختی برای آن داشته باشد (ملکیان، ۱۳۹۳ الف، ص ۸). در این صورت باورهای معنوی به لحاظ پراگماتیستی از اعتبار برخوردارند (همو، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶ / سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۷) نه به لحاظ اپیستمولوژیک؛ پس چگونه با فرایند اپیستمولوژیک حاصل آمده‌اند!

این ابهام و پارادوکس در مفهوم عقلانیت و استدلال موجب می‌شود که موضع ملکیان در مورد یکی از مهم‌ترین ادله عقلی برای اثبات وجود خدا و گزاره‌های دینی در عصر حاضر، یعنی دلایل ترجیحی روشن نیست. دین به جهت باورهای غیر قابل اثبات آن و برخوردار نبودن از دلایل قابل قبول (همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۶۶-۲۶۹) مطرود شده و معنویت جایگزین آن می‌شود. ایشان به روشنی از وجودداشتن دلایل قاطع به نفع باورهای دینی سخن گفته است (همان / سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۷۶) و اینکه هیچ دلیل عقلانی به‌طور قاطع بر هیچ یک از مدعیات دینی وجود ندارد (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۲۷۶)؛ اما موضع او در مقابل دلایل ترجیحی به نفع باورهای دینی دوگانه، مضطرب و مبهم است.

با اینکه استدلال ترجیحی را نوعی استدلال عقلانی می‌داند که بر اساس آن ادله به نفع چیزی بر ادله به زیان آن برتری دارد (همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۵۹)؛ اما هیچ‌گاه گزاره‌ها، باورها یا متافیزیک دینی را با این درجه یا این نوع از عقلانیت، مانند دلایل انباشتی (Cumulative Argument) و بهترین تبیین (Best explanation) نمی‌سنجد و در عین حال حکم به غیر قابل اثبات بودن آنها می‌کند؛ در حالی که او تنها زمانی می‌تواند از نفی قابلیت اثبات عقلانی گزاره‌های دینی سخن بگوید که همه نوع دلایل عقلی، از جمله دلایل ترجیحی را بررسی کرده باشد.

دوگانگی موضع ملکیان آنجا آشکار می‌شود که گزاره‌های متافیزیک دینی، مانند وجود خدا را عقل‌گریز و در زمره «رازها» می‌داند که دلایل هیچ یک از دو طرف بر دیگری برتری ندارد و دلیل بر سود و زیان آن باورها در حد تساوی مطلق است (همو، ۱۳۹۳ الف، ص ۸ / سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۷) که حتی به اندازه سرسوزنی ادله آن بر رقیب آن برتری ندارد (همو، ۱۳۹۳ الف، ص ۸). با این همه در جای دیگر، ارائه دلایل ترجیحی را به نفع دین می‌داند (همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۵۹) و تصریح دارد که

می‌توان از معقولیت گزاره‌های دینی دفاع کرد؛ از این رو که ادله این مدعیات از مدعیات رقیب قوی‌تر است (همو، ۱۳۹۵، ص ۱۹۲-۱۹۳). حال باید کدام یک را موضع ایشان بدانیم؟ اگر هر دو موضع را از ایشان بپذیریم، دچار تناقض می‌شویم و اگر تنها یکی موضع ایشان است و از دیگری عدول کرده است، آن دیگری کدام است؟ این ابهام در مورد باورهای دینی به تمام باورهای معنوی این نظریه نیز راه می‌یابد؛ زیرا باورهای معنوی همین باورهای متافیزیکی است که «عقل‌گریز» دانسته شده‌اند؛ اما آیا منظور از نبودن دلیل قاطع به سود آنها، نبود هیچ‌گونه دلیلی حتی دلایل ترجیحی به سود آنهاست؟ کلمه «سر سوزنی» برتری نداشتن بر ادله رقیب و «در حد تساوی مطلق» بودن، معنایش فقدان هر گونه دلیلی به نفع باورهای معنوی است، اما واقعاً موضع ایشان همین است؟

او در جای دیگر با نفی عقلانیت گزاره‌های دینی به چهار معنا، تنها به دو معنا گزاره‌های دینی را عقلانی می‌داند: یکی از این دو معنا کافی بودن تحقیقات مورد قبول شخص صاحب عقیده و دوم کافی بودن تحقیقات با معیارهای صاحب عقیده (معیارهای انفسی) است (همان، ص ۲۶۶-۲۶۸). اگرچه او در اینجا در مقام بیان این تقسیم در صدد نفی ادله خدشه‌ناپذیر به نفع باورهای دینی است، در عین حال در جای دیگر استدلال خدشه‌ناپذیر عقلی را امری شخصی دانسته است؛ بدین معنا که هر کس توجهی برای خود دارد (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۴۰۰) و در این دو معنا از عقلانیت نیز توجه شخصی به نفع باورهای دینی وجود دارد؛ اما حتی اگر دلیل خدشه‌ناپذیر بودن را نپذیریم، دست کم اینکه این دو معنا از عقلانیت، نوعی دلایل ترجیحی به نفع باورهای دین ارائه می‌دهند و از حداقل مراتب عقلانیت برخوردارند و ایشان نیز پذیرفته است که در برخی ساحت‌های معرفتی وقتی «مرتب‌ه والاتر از عقلانیت امکان تحقق ندارد، چاره‌ای جز اکتفا به مرتبه‌ای فروتر از عقلانیت نیست» (همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۵۹)، پس باورهای دینی حداقل از فرودست‌ترین مرتبه عقلانیت برخوردارند و غیرعقلانی دانستن باورهای دینی نادرست است.

حال که ایشان معنای حداقلی از عقلانیت نظری را در مورد باورهای دینی پذیرفتند، آیا باورهای معنوی در نظر ایشان از این معنای حداقلی از عقلانیت برخوردارند یا نه؟ با توجه

به ادعای او در برتری نداشتن ادله این نوع باورها حتی به اندازه «سر سوزنی» بر ادله رقیب و «عقل‌گریز» بودن مطلق آنها، پاسخ پرسش، منفی به نظر می‌رسد. در این صورت چگونه از برتری معنویت - که از حداقل عقلانیت نظری و استدلالی برخوردار نیست - بر باورهای دینی که در نظر ایشان از حداقل عقلانیت برخوردارند، سخن گفته و سبب این برتری را نیز در عقلانیت معنویت و غیر عقلانی بودن باورهای دینی دانسته است!

تنها چیزی که از عقلانیت در معنویت این نظریه باقی می‌ماند، تأیید احساسات درونی بر مطلوبیت روانی آن باورهاست (همو، ۱۳۹۳ الف، ص ۸ و ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶) و شاید ایشان نام چنین دریافت‌های روانی را شهود بگذارد و عقلانیت را نیز اعم از استدلال، دریافت تجربی، حافظه جمعی و شهود بداند (همو، ۱۳۹۵، صص ۱۲۹ و ۱۳۲). حال با صرف نظر از درستی چنین وضع اصطلاحی و ابهام در پذیرش آن از جانب نظریه‌پرداز، بی‌تردید باورهای دینی نیز از این حد (دریافت مطلوبیت روانی) از عقلانیت برخوردار خواهند بود؛ پس نمی‌توان باورهای دینی را غیر عقلانی دانست یا از برتری معنویت و جایگزینی دین با آن سخن گفت.

اشکال دیگر در عقلانیت خاصی است که برای این معنویت فراهم آورده است. وقتی ادعا می‌کند که اگر دین عقلانیت خاص خود را داشته باشد، اجازه داده‌ایم که انواع هذیان‌ها، اوهام، خرافات مصنوع بشر نیز عقلانیت‌های خاص خود را داشته باشند (همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۷۵)، در مورد معنویت نیز همین سخن روا می‌شود؛ زیرا وقتی داوری عقل نظری در مورد باورهای معنوی در حد تساوی مطلق است (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۷) و باورهایی معنوی از نوع «راز»هایی است که نه تنها از آنها آگاهی نداریم، بلکه تا زمانی که انسانیم، نمی‌توانیم دانست (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۷۰)، پس می‌تواند انواع هذیان‌ها و خرافات «عقل‌گریز» و غیر قابل اثبات نیز جزئی از باورهای معنوی قرار گیرند که در نظر یک شخص و با معیارهای شخصی او از عقلانیت برخوردارند. شاهد این سخن آن است که ایشان دو باور متضاد (وجود و عدم وجود خدا) را در صورت حاصل آمدن از عقلانیت عملی که مطلوبیت روانی را اثبات می‌کند، هر دو را باور معنوی می‌شناسد (همو، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶)؛ در حالی که بی‌تردید یکی از این دو وهم و باطل است. همچنین می‌توان موارد متعددی از باورهای

«عقل‌گریز» مثال آورد که اگرچه ممکن است برای کسی یا کسانی آرامش به ارمغان آورند، در واقع خرافات باشند؛ مانند اینکه کسی به وجود غول مهربانی در یک سیاره ناشناخته باور داشته باشد که برای یاری او به زمین می‌آیند (تفصیل اشکال در: سهرابی‌فر، ۱۳۹۲، ص ۱۹۱). ایشان حتی باور به اخلاقی‌بودن نظام جهان را نیز «عقل‌گریز» می‌داند که دلیلی بر اثبات یا نفی آن وجود ندارد (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۸)؛ بنابراین این امکان وجود دارد که کسی حتی بر اساس باور به وجود شر و به خدمت گرفتن آن - مانند شیطان و شیطان‌پرستی - به آرامش دست یابد و بر اساس این نظریه انسان معنوی باشد.

مشکل دیگر در اینجا مبنای «فرایندمحوری» ایشان است که بر اساس آن برای انسان معنوی «فرایند» رسیدن به حقیقت اهمیت دارد، نه «فرآورده» آن (ملکیان، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۵)؛ اما مشخص نمی‌کند که فرایند صحیح طلب حقیقت نزد او، بهره‌گیری از کدام عقلانیت است: عقل نظری یا عملی یا هر دو؟ بی‌تردید باید هر دو عقل مورد نظر باشد، اما وقتی عقلانیت متجددانه را عقلانیت ابزارری (همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۷۲) و پیوند عقلانیت و معنویت را نیز پیوند میان معنویت و مدرنیسم می‌داند (همو، ۱۳۸۵ الف، ص ۴۱۸)، فرایند صحیح دستیابی به حقیقت نیز نزد ایشان تنها می‌تواند فرایند عقل ابزارری باشد؛ اما چرا؟ چرا کسی که عقل استدلالی را بر کشف حقیقت معتبر بداند و از طریق آن بخواهد به حقیقت دست یابد و به آنها باور داشته باشد، او را انسان حقیقت‌جو ندانیم؟ در واقع کسی که در معرفت‌شناسی با جدیت و صداقت به این نتیجه دست یافته باشد که عقل استدلالی معتبر و واقع‌نماست، حتی اگر چنین نتیجه و باوری نادرست باشد (فرآورده نادرست باشد)، بر اساس معیار خود ایشان باید انسان حقیقت‌طلب و انسان معنوی باشد؛ درحالی‌که ایشان حقیقت‌طلبی و معنوی‌بودن را به دنبال حقیقت برآمدن با عقلانیت مدرن و عقل ابزارری می‌داند.

۱-۲. ابهام در هدف

چندین هدف در نظریه تعریف می‌شوند: گاهی هدف سلبی (کاهش آلام بشر) (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۶۹) و گاهی اهداف ایجابی، مانند آرامش، شادی و امید (سروش و دیگران،

۱۳۸۱، ص ۳۰۸)؛ اما روشن نشده که نسبت آنها دقیقاً چیست؟ آیا تقدم و تأخر دارند، در عرض یکدیگرند یا در طول هم‌اند؟ آیا این نتایج می‌توانند در تعارض با یکدیگر قرار گیرند؟ در این صورت کدام یک ترجیح می‌یابد؟

بیشتر از همه در نظریه بر کاهش آلام تأکید شده، اما ابعاد آن روشن نشده است. آن‌گونه که خود بیان کرده است، درد و رنج را می‌توان از چهار منظر - روان‌شناختی، زیست‌شناختی، فلسفی و مذهبی - مورد شناسایی قرار داد؛ همین‌طور بررسی ماهیت درد و رنج و تفاوت این دو با یکدیگر و تفاوت آنها با غم و اندوه و با شر و بدی و... از مباحث مهم در شناسایی درد و رنج است (گرچی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۳۳)؛ اما در آثار ایشان یا دست‌کم آثار مرتبط با طرح نظریه عقلانیت و معنویت، از شناسایی این امور خبری نیست. آنچه او را بر آن داشت که از دین سنتی فاصله گرفته، به معنویت روی آورد، عدم شناسایی رنج‌های زیرین بشر، ناشناختی علت آنها و نداشتن راهی برای رفع و درمان آنها در نظر او بوده است (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۱۴)؛ اما آیا این دو خواسته در نظریه برآورده شده است؟ درحالی‌که چندین دیدگاه در پاسخ به شناخت علت رنج‌های بشر طرح کرده است، هیچ کدام را صحیح ندانسته، خود نیز علتی بیان نمی‌کند (ملکیان، ۱۳۸۳، ص ۶۹-۷۰).

گاهی علت رنج‌های بشری را جمع‌نکردن بین عقلانیت و معنویت تعریف می‌کند (همو، ۱۳۹۲، ص ۵۳)، اما طرح چنین ادعایی مصادره به مطلوب به نظر می‌رسد؛ زیرا افزون بر اینکه این ادعا را هر مکتب و دینی می‌تواند داشته باشد، اشکال این است که نظریه پیوند عقلانیت و معنویت راهی است برای رهایی از رنج‌هایی که هستند، نه اینکه اگر این پیوند صورت گیرد، دیگر علت رنج و خود رنج منتفی می‌شود؛ زیرا در هر حال به نظر ایشان برخی از «رنج‌ها» علاج‌ناپذیرند (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۹۷)، خواه بین عقلانیت و معنویت جمع شود و خواه نشود.

اما در مورد درمان این رنج‌ها، تبیین رابطه باورهای معنوی با کاهش آلام چگونه است؟ چگونه باورها معنوی و «راز»‌های غیر قابل اثبات می‌توانند موجب آرامش شوند، اما عقاید و باورهای دینی که راز نیستند و نزد دین‌باوران اثبات‌پذیرند، آرامش ایجاد نمی‌کنند؟ ایشان گاهی به صورت پراکنده و غیرمنسجم از رابطه برخی ویژگی‌های معنویت با

نتایج آن بیان کرده است؛ مثلاً ویژگی اینجایی و اکنونی بودن معنویت (سکولاریته معنویت) و ویژگی پذیرندگی خود و عفو و گذشت انسان معنوی. اینجایی و اکنونی بودن موجب می‌شود که برای گذشته و آینده غمگین نباشد و آرامش داشته باشد و پذیرش خود، موجب می‌شود که خود را از گذشته بد خود و غم‌های ناشی از آن، پاک و رها سازد و همین احساس آرامش به او می‌دهد. «کسی که خود را نمی‌پذیرد، آسایش روان ندارد، زیرا یا می‌کوشد گذشته خودش را پنهان کند یا گذشته دیگران را ناچیز جلوه دهد و تحقیر کند» (ملکیان، ۱۳۹۳، ص ۱۱).

اما اولاً این مورد و موارد مشابه صرفاً بیان ادعاست نه تبیین یا استدلال بر آن؛ ضمن آنکه هر یک از آنها می‌تواند با اشکالات و سؤالاتی مواجه شود؛ مثلاً آیا قبول و پذیرش خود به معنای نادیده گرفتن حقیقت یا آثار سوء گذشته نیست؟ همچنین آیا نگاه به آینده نمی‌تواند موجب آرامش انسان در سختی‌ها و مشکلات بسیاری شود که در زمان حال با آن مواجه است؟ انسان‌هایی که در سختی جنگ، فقر و... مواجه‌اند، اگر بخواهند تنها به زمان حال خود نگاه کنند و در زمان حال زندگی کنند و نگاه به آینده نداشته باشند، هیچ آرامشی از آنها نخواهند داشت. ثانیاً بیان موارد جزئی و مصادیقی از معنویت، نمی‌تواند جایگزین تبیین کلی از تبیین رابطه معنویت با هدف اصلی مورد نظر (کاهش رنج‌ها) در تمام موارد و مصادیق باشد. چه بسیار رنج‌هایی که اصولاً در این الگوها قرار نمی‌گیرند تا بتوان از طریق سکولاربودن و پذیرش خود آنها را برطرف کرد. ثالثاً همانند این ادعا و شاید با تبیین بهتر می‌تواند از سوی معنویت دینی یا خود دین نیز بیان شود؛ مثلاً به جای آنکه با فراموشی گذشته، می‌توان با ایمان به خداوندی بخشنده و مهربان با یادآوری گذشته بد خود و توبه از آن، خود را پاک ساخته، آرامش به دست آورد؛ در این صورت هم حقیقت وجودی خود را انکار و پنهان نمی‌کند و هم گذشته خود را جبران می‌کند.

ابهام در گام‌های ضروری تأمین هدف

علاوه بر فهم رنج‌های زیرین، علت اصلی آنها و راه درمان آنها، ایشان معنویت را ملزم به برداشتن دو گام دیگر نیز می‌داند (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۸۷-۲۸۹). گام چهارم، بیان طرق عملی برای حل مشکل اساسی بشر است؛ زیرا اذعان می‌کند که

«طرق عملی رسیدن به رفع مشکل و حل مسئله، غیر از خود حل مشکل و رفع مسئله است» (همان، ص ۲۸۸). شاید از سه گام اول اثر و نشانی در نظریه معنویت باشد؛ اما از گام چهارم اثر و نشانی در معنویت این نظریه نمی یابیم و در هیچ یک از آثار ایشان در معنویت، ما نشانی از بیان طرق عملی برای حل مشکل اساسی بشر و کاهش رنج بشری مشاهده نمی کنیم؛ مثلاً در عرفان اسلامی یا حتی عرفان‌های دیگر، سخنان بسیاری از عرفا در مورد سلوک عملی، ریاضت و... وجود دارد یا در ادیان ابراهیمی از عبادات و شریعت و... سخن به میان می آید که همان طرق عملی برای دستیابی به آرامش و کاهش آلام است؛ اما در نظریه معنویت که به صراحت از لزوم گام‌های عملی برای رسیدن به آرامش و رهایی از رنج‌ها سخن گفته، از آنها اثری مشاهده نمی شود.

پنجمین چیزی که برای دستیابی به هدف (آرامش و کاهش آلام) لازم دانسته است، ضمانت نجات است (همان، ص ۲۸۹) و این مرحله نیز بسیار حائز اهمیت است. در چنین موردی اگر انسان به نجات خود اطمینان نداشته باشد یا حتی بیم هلاکت و گمراهی داشته باشد، کاملاً معقول است که در آن قدم نگذارد؛ آن گونه که در کلام حضرت علی علیه السلام نیز آمده است: «از راهی که بر گمراهی آن بیمناکی، خود را بازدار» (صبحی صالح، ۱۴۱۴، ص ۳۹۲). ملکیان بیان می دارد که در ادیان سنتی چنین ضمانتی ارائه شده است (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۸۹)؛ در حالی که در خود این نظریه معنویت (دین مدرن) ارائه ضمانت مشاهده نشده است. او در حالی از دست کشیدن از دین سنتی و روی آوری به معنویت برای کاهش آلام بشر سخن می گوید، که به همان الزاماتی که خود برای معنویت تعیین می کند، جامه عمل نمی پوشاند. او موفقیت دین را در دنیای جدید به پشت گذراندن و به انجام رساندن این مراحل پنج گانه می داند و در حالی که دین را در گذشته موفق و امروز ناموفق دیده و معنویت را جایگزین دین می کند تا همین مراحل را به انجام برساند، اثر و نشانی از گذراندن این مراحل به طور خاص، مراحل اخیر آن در این نظریه مشاهده نمی کنیم و با این همه ادعا این است که معنویت پروژه‌ای موفق و کاربردی در کاهش رنج و آلام بشر است و باید جایگزین دین سنتی در دنیای جدید شود.

مسئله دیگری که با بحث از ضمانت نجات پیوند دارد، نشان دادن میزان موفقیت و

کامیابی این نظریه در جامعه بشری است و میزان موفقیت نظریه معنویت به نتیجه عملی آن وابسته است (همان، ص ۴۰۰). ما با کامیابی ادیان و پیامبران در کاهش آلام بشر آشنایی داریم و ملکیان نیز معتقد است بسیاری از معنویان جهان تعلق به یکی از ادیان تاریخی و سنتی داشته‌اند (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۲۷۸) و اکنون نیز دین سنتی به نقش خود در جامعه انسانی ادامه می‌دهد؛ اما کسانی که با اندیشه سکولار به دنبال آرامش و رضایت باطن بوده‌اند تا چه اندازه توانسته‌اند به این هدف دست یابند. آیا نظریه معنویت که ایشان آن را متفاوت از اندیشه‌های دیگر می‌داند تا کنون آزمون موفق‌تری را پشت سر گذاشته است؟ همه تلاش‌های ملکیان در این نظریه ارائه راهکاری برای رسیدن به آرامش است و اگر نتواند اطمینان دهد که این نظریه می‌تواند آن را برآورده سازد، آنچنان‌که بیان داشته، این نظریه هیچ‌گونه ارزشی برای او نخواهد داشت (همو، ۱۳۸۹، ص ۷۰)؛ بنابراین ارزش نظری معنویت نیز به ارزش عملی و کاربردی آن وابسته است. اینکه چه اندازه انسان‌های سکولار در جهان مدرن توانستند به «آرامش پایدار» که نظریه به دنبال آن است (همو، ۱۳۹۵، ص ۱۲۹)، دست یابند و نظریه‌پرداز چه الگوهایی از انسان‌های معنوی بر اساس باورهای سکولاریته می‌تواند ارائه دهد، در ارزیابی کاربردی از این نظریه می‌تواند بسیار مؤثر باشد.

۲. ناسازگاری درونی

نظریه معنویت افزون بر ابهاماتی که تا کنون بیان شد، در مواردی نیز به ناسازگاری درونی دچار است که برخی از آنها در بحث ابهامات طرح شد و برخی دیگر نیز در ادامه بیان می‌شود.

۱-۲. متافیزیک سنگین معنویت

از نظر ملکیان یکی از وجوه برتری معنویت بر دین تاریخی نیز از علل روی گردانی ایشان از دین به معنویت، ابتدای معنویت بر مابعدالطبیعه بسیار سبک در مقابل متافیزیک سنگین که بر دین بار شده و غیر قابل اثبات است (سروش و دیگران،

۱۳۸۱، صص ۲۸۳ و ۳۱۴). سنگین بودن متافیزیک دین را به دو جهت می‌داند: یکی به دلیل تصلب آن و دیگری وزن سنگین آن (همان، ص ۲۸۱)؛ اما معنویت را دارای بار سنگین و متصلب نمی‌داند؛ زیرا بار متافیزیکی آن به کمترین حد ممکن رسیده است (همان، ص ۲۸۳).

با صرف نظر از این اشکال که سنگینی و سبکی نمی‌تواند معیار درستی و نادرستی یک باور باشد و ارزش معرفت‌شناختی ندارد، می‌توان باورهای بسیاری برای معنویت در این نظریه بر شمرد که وزن سنگینی بر آن تحمیل می‌کند. بر اساس معیار ایشان در باورهای معنوی می‌توان از باورهایی عقل‌گریز بسیار مثال آورد که «راز» و غیر قابل اثبات و نفی هستند و باور به آنها می‌تواند برای افرادی آرامش ایجاد کند؛ مانند باور به وجود غول نامرئی که مهربان است و قدرت فوق‌العاده‌ای دارد و دلیل بر سود و زیان آن نیز وجود ندارد. چنین باورهایی می‌تواند برای افراد بسیاری از همان ویژگی باور معنوی برخوردار باشد و هر کسی به عنوان انسان معنوی می‌تواند به مجموعه‌ای از این گونه باورها اعتقاد داشته باشد که بر اساس معیار عقلانیت در این نظریه، عقل نه می‌تواند آنها را تأیید و نه تخریب نماید.

از سوی دیگر ایشان در مورد معنویت دو ادعا دارد که با کنار هم قراردادن آن دو، باید بر خلاف ادعای ایشان لزوماً مابعدالطبیعه سنگینی را برای معنویت انتظار داشته باشیم. ادعای نخست این است که انسان معنوی در این نظریه با عقلانیت خود، به دنبال فلسفه جامع برای حیات است (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۷-۸ و ۱۳۹۵، ص ۱۱۱) و ادعای دوم نیز این است که با عقل عملی و ابزاری «می‌توان نشان داد که تک تک گزاره‌های عقل‌گریز چه کمکی به بهداشت روانی می‌کند» (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۶) و فرودست‌ترین مرتبه عقلانیت در هر اوضاع و احوالی در دسترس است (همان)؛ بنابراین او از یک سو در معنویت فلسفه جامع حیات که طبعاً مدعیات و گزاره‌های بسیاری را در خود جای می‌دهد، دنبال می‌کند و از سوی دیگر ابزار لازم برای فراهم آوردن آن گزاره‌ها و باورها را نیز دارد و این دو در کنار یکدیگر، باورها و متافیزیک سنگینی را فراهم می‌آورد.

۲-۲. سکولاریته یا آخرت‌گرایی

در نظریه معنویت بر سکولاریته بودن آن تأکید می‌شود. سکولاریته به معنای اینجایی و اکنونی بودن، یعنی این‌جهانی بودن است؛ بدین معنا که این جهان کانون توجه است (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۱۷). این ویژگی سکولاریزم با آخرت‌گرایی ادیان و دیدگاهی که ادیان نسبت به آخرت دارند، همخوانی ندارد (همان، ص ۲۷۹ / ملکیان، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۸). سکولاریته بودن هم به این معناست که باورها بر اساس منفعت و ایجاد آرامش در دنیا مورد سنجش قرار می‌گیرند (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۷۹) و هم به این معناست که انسان معنوی، آرامش‌یافتن در دنیا را هدف تمام یا اصلی زندگی خود می‌داند (همان، ص ۳۱۶-۳۱۷ و ملکیان، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۱). بر اساس وجه سکولاریته معنویت نظریه، آخرت انکار نمی‌شود، بلکه تعلیق می‌شود. «انسان مدرن و معنوی می‌تواند به زندگی پس از مرگ اعتقاد داشته باشد یا نداشته باشد» (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، صص ۲۹۴ و ۳۱۶. ملکیان، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۸). «برای انسان معنوی مهم نیست که آخرتی وجود دارد. مهم این است که آزمایشگاه او همین جاست» (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۷۸).

ایشان در عین حال باور به آخرت را به عنوان باور معنوی می‌شناسد؛ زیرا آرامش و بهداشت روانی برای انسان دارد. اگر ایشان آرامش روانی باور به آخرت را بپذیرد، پس برای انسان معنوی چنین باوری مهم خواهد بود و بر اساس این باور رنج‌های خود را با اعتقاد به سود و منفعت اخروی تحمل‌پذیر می‌سازد؛ پس نمی‌تواند تنها دنیا کانون توجه او باشد. به باور ایشان «انسان معنوی به دنبال پاداش و کیفر این‌جهانی، طبیعی و کاملاً معین و مشخص است» (ملکیان، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۱)؛ درحالی‌که اگر انسان معنوی باور به آخرت داشته باشد، به آن چیزی باور دارد که در ادیان دینی آمده است و مهم‌ترین آن، همان نظام جزا و پاداش است؛ بنابراین باورمندی به آخرت با سکولاریته بودن (دنیا کانون و محور توجه باشد) قابل جمع نخواهد بود. مثال و نمونه‌های از رنج‌های امام حسین علیه السلام و یارانش در کربلا از مواردی است که ملکیان در بحث از معنویت برای تبیین رضایت درونی علی‌رغم رنج‌های بیرونی بهره می‌گیرد (همان، ص ۴۲-۴۳). طبعاً او

آنها را انسان‌های معنوی می‌داند که به رضایت درون در دنیا دست یافته‌اند. اکنون پرسش این است که آنها با چه باوری به این مرتبه دست یافته‌اند؟ آیا با باور به سکولاریته و اینکه این دنیا کانون توجه آنها بوده یا با ایمان و باور به خدا و پاداش آخری به رضایت باطن و آرامش دست یافته‌اند، سخنان امام حسین و یارانش تأییدکننده دوم است؛* اما ایشان مدعی سازگاری این رضایت درونی با مبنای سکولاریته خود است.

ملکیان بر اساس همین ویژگی سکولاریته می‌گویند که انسان معنوی بر آن است که «اگر در دنیا رضایت باطنی از زندگی و آرامش دارد، در صورت وجود آخرت، در آنجا نیز زندگی مطلوب خواهد داشت» (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۱۷). این سخن ایشان یادآور آیه‌ای از قرآن است که همین سخن را از زبان ظالمان و گناهکاران بیان می‌کند. اینان به تصور غلط بر آن‌اند که چون در این جهان از نعمت‌های زندگی برخوردار شده است و با شادی و لذت از آنها بهره می‌برد، در صورت وجود آخرت از این نعمت‌ها حتی بیشتر بهره‌مند خواهد بود (کهف: ۳۶). با صرف نظر از موضع قرآن که مبنی بر آخرت‌گرایی و در تقابل با سکولاریته است، کاملاً نامعقول است که این باور منفعت‌گرایانه را که چون اینجا رضایت باطن، شادی و خوشی دارد، پس در آخرت نیز چنین خواهد بود، یک باور معنوی یا حتی اخلاقی بدانیم. در این صورت انسان‌های ظالم و لذت‌گرایان مادی‌گرا را که برای رسیدن به لذت به انجام هر کاری مبادرت می‌کنند، باید انسان‌های معنوی بدانیم؛ همانند آن انسان‌هایی که /ارسطو آنها را لگام‌گسیخته می‌داند که با آگاهی از بدی‌ها با رضایت خاطر آنها را انجام می‌دهند؛ زیرا آنان خواهان بدی هستند (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۲۷۵). بنابراین رضایت‌مندی از اعمال و رفتارها در دنیا نمی‌تواند معیار درستی برای معنوی‌بودن انسان‌ها باشد.

* سخن امام حسین علیه السلام: بر من آسان است آنچه بر من فرود می‌آید، زیرا در منظر خداست (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۷۸). همچنین سخن ایشان با یارانش: ای بزرگ‌زادگان! صبر پیشه کنید که مرگ جز پلی نیست که شما را از سختی و رنج عبور داده، به بهشت پهناور و نعمت‌های همیشگی آن می‌رساند (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۲۸۹).

۳-۲. تضاد واقع گرایی و ناواقع گرایی

ملکیان معتقد است برای انسان معنوی «فرایند» رسیدن به حقیقت اهمیت دارد، نه «فرآورده» آن (ملکیان، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۵)؛ به همین دلیل «ممکن است کسی بگوید خدا وجود دارد و دیگری بگوید خدا وجود ندارد و هر دو انسان معنوی باشند که طی یک فرایند به دو نتیجه رسیده‌اند» (همو، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶)؛ بنابراین اینکه «فرایند طلب حقیقت ما را به کجا خواهد رساند، اهمیت چندانی ندارد و آنچه مهم است همان طی مسیر است که مورد تأیید عقل باشد» (همو، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۵).

بر این اساس باورهای مطابق با واقع- مثلاً باور به وجود خدا- و غیر مطابق با واقع- مثلاً باور به عدم وجود خدا- هیچ تفاوتی در تأثیرگذاری و ایجاد آرامش ندارند؛ یعنی بین واقعیات با آرامش و حالات روانی انسان‌ها، هیچ‌گونه رابطه‌ای وجودی نخواهد بود؛ به همین دلیل از نظر ایشان اگر کسی باور به وجود خدا داشته باشد، اما از فرایند صحیح بهره نگیرد، انسان معنوی نیست (همان) و طبعاً از آرامش نیز برخوردار نخواهد شد. اگرچه این ادعا به جهت قطع رابطه بین واقعیت و آرامش دچار اشکال است، اشکال اصلی در ناسازگاری ناواقع‌گرایی نهفته در این ادعا با واقع‌گرایی است که در مواردی به آن اذعان می‌کند. ایشان در جای دیگر هنگامی که از هدف اصلی معنویت که کاستن از رنج و آلام بشری است، سخن می‌گوید، بر اینکه تأکید دارد که انسان معنوی باید در پی کشف حقیقت باشد (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۱). نه اینکه فقط طلب حقیقت برای او مهم باشد. سپس دو دلیل برای این عقیده ذکر می‌کند که هر دو دلیل به نظر این نگارنده مورد قبول است. دلیل اول با نقل سخن از آیین هندو که «غالب دردها و رنج‌های ما ناشی از باورهای غیر مطابق با واقع ماست» (همان، ص ۳۹۰) بیان می‌کند که «وقتی باور با واقع مطابقت نداشت، منشأ درد و رنج می‌شود؛ بنابراین اگر به معنویت می‌گیریم تا درد و رنج‌ها کاهش یابد، باید در پی باورهای مطابق با واقع باشیم؛ لذا باید ببینیم کدام باور، باور مطابق با واقع است و کدام باور مطابق با واقع نیست» (همان، ص ۳۹۱).

دلیل دوم اهمیت دستیابی به حقیقت و واقعیت این است که «انسان معنوی در عین اینکه می‌خواهد درد و رنج‌هایش کاهش یابد، ولی بالأخره او هم انسان است و به همین

دلیل بزرگ‌ترین چیزی که تعادل روانی او را به هم می‌زند احساس فریب‌خوردگی است؛ از این‌رو انسان معنوی می‌خواهد درد و رنج نداشته باشد، اما نه به قیمت ساختن با اباطیل و فریب‌خوردگی... او می‌خواهد درد و رنجش در حالی کاهش بیابد که باورهای واقعی داشته باشد» (همان). در واقع انسان معنوی به دنبال آرامش پایدار است و آرامش پایدار تنها بر اساس باور حقیقی شکل می‌گیرد (ملکیان، ۱۳۹۵، ص ۱۲۹).

سخن مذکور که بر واقع‌گرایی انسان معنوی و اهمیت داشتن فرآورده، دلالت روشن و واضحی دارد، آشکارا با فرایند محوری و مبنای ناواقع‌گرایی که او در معنویت به آن باور و تأکید دارد، ناسازگار است؛ در حالی که معتقد است معنویت «مقامی است که دیگر واقع‌گرایانه بودن به کار نمی‌آید» (همو، ۱۳۹۳ الف، ص ۸) و چون در معنویت به دنبال واقعیت و حقیقت نیستیم، بنابراین در کسب باور معنوی «باید همواره به یاد داشته باشیم که ما به یاری عقل به این مورد خاص دست نیافتیم» (همان) و انسان معنوی باورهای غیر معرفتی دارد و نسبت به آن باور، چنان زندگی می‌کند که گویا آن درست است یا آن چیز - مانند خدا - وجود دارد، بدون آنکه هیچ دلیل معرفت‌شناختی برای آن داشته باشد (همان) و فرد حقیقت‌طلب (انسان معنوی) دغدغه مطابقت با واقع ندارد (همو، ۱۳۹۱ الف، ص ۲۲)؛ درست در نقطه مقابل همه این باورها معتقد می‌شود که انسان معنوی دغدغه مطابقت با واقع دارد (سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۱) و چون حقیقت‌طلب است، می‌خواهد آرامش، شادی و امید او تنها بر باور واقعی استوار باشد؛ زیرا آرامش پایدار در باور واقعی است (ملکیان، ۱۳۹۵، ص ۱۲۹).

در هر حال این نظریه با چالش‌های بسیاری مواجه است و علی‌رغم ضعف‌های بسیاری، به‌ویژه در ساختار درونی خود دارد، بر آن است تا خود را جایگزین آن چیزی کند که در طول تاریخ زندگی طولانی بشر، آزمون‌های موفقی را حتی به اذعان نظریه‌پرداز پشت سر گذاشته است.

خلاصه

نظریه عقلانیت و معنویت با هدف کاهش آلام بشر تلاش دارد معنویت را با عقلانیت پیوند داده، آن را جایگزین دین گرداند. تمام ادیان سنتی نظام و ساختار منسجم در

درون خود دارند؛ اما آیا معنویت که خود را جانشین دین می‌داند، از این ویژگی‌ها برخوردار است؟ نوشتار حاضر تا حدی نشان داده که نظریه از انسجام و سازگاری درونی برخوردار نیست. مبادی تصویری این نظریه به‌ویژه مفاهیم عقلانیت، معنویت و رنج به‌خوبی تبیین نشده‌اند یا با تعاریف ناقص و ناسازگاری از آنها مواجه‌ایم یا اینکه کاربرد این مفاهیم، به‌ویژه مفهوم عقلانیت در تمام موارد آن روشن نیست و این همه در حالی است که نظریه‌پرداز در نظریه خود بر عقلانیت در گفتار و خالی بودن سخن از ابهام و ابهام تأکید دارد. در این نظریه روشن نشده که هدف اصلی (آرامش و کاهش آلام بشر) در نظریه چگونه تأمین می‌شود و راه‌های نظری و عملی آن چیست و چه ضمانتی در این نظریه برای دستیابی به آن هدف ارائه شده است. در این نظریه با مدعیاتی مواجه هستیم که با مدعیات دیگر سازگاری ندارند؛ بلکه تضاد دارند یا اینکه به نقض خود می‌انجامند؛ بنابراین عقلانیت اقتضا می‌کند که نظریه نارسا و مبهم را جایگزین ساختاری نظام‌مند (دین) که انسان را بهتر به هدف می‌رساند، نسازیم.

منابع و مأخذ

* القرآن الکریم.

** نهج البلاغه؛ تصحیح صبحی صالح؛ قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی؛ معانی الأخبار؛ تصحیح علی‌اکبر غفاری؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۲. ارسطو؛ اخلاق نیکوماخوس؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۵.
۳. بابایی، حبیب‌الله؛ «کارکردهایی رهایی‌بخش یاد رنج متعالی»؛ نقد و نظر، ش ۵۴، تابستان ۱۳۸۸.
۴. —؛ رنج عرفانی و شور اجتماعی؛ تهران: شرکت انتشاراتی علمی فرهنگی، ۱۳۹۳.
۵. سروش، عبدالکریم و دیگران؛ سنت و سکولاریسم؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱.
۶. سهرابی‌فر، وحید و هادی صادقی؛ «نگاهی انتقادی به نظریه معنویت و عقلا نیت»؛ قیاسات، سال هجدهم، ش ۷۰، زمستان ۱۳۹۲.
۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول الکافی؛ ترجمه سیدجواد مصطفوی؛ تهران؛ کتاب فروشی علمیه اسلامی، ۱۳۶۹.
۸. گرجی، مصطفی و دیگران؛ هر که را در دست او بر دست بو؛ تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۷.
۹. ملکیان، مصطفی؛ «معنویت و عقلا نیت، نیاز امروز ما»؛ بازتاب اندیشه، ش ۲۲، ۱۳۸۰.
۱۰. —؛ راهی به رهایی؛ ج ۲، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۱الف.
۱۱. —؛ راهی به رهایی، «گفتگوی کتاب هفته با دکتر ملکیان»؛ کتاب هفته، ش ۱۰۵، ۲۱ دی ۱۳۸۱ب.
۱۲. —؛ «رنج، آرامش و ایمان»؛ مجله آبان، ش ۱۳۹، شهریور ۱۳۸۱ج.
۱۳. —؛ «راهی به رهایی - گفتگو با دکتر ملکیان»؛ کتاب هفته، ش ۱۰۵، ۲۱ دی ماه ۱۳۸۱د.
۱۴. —؛ «درد از کجا؟ رنج از کجا؟»؛ هفت آسمان، ش ۲۴، زمستان ۱۳۸۳.
۱۵. —؛ مشتاقی و مهجوری؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۵الف.
۱۶. —؛ «سازگاری معنویت و مدرنیته»؛ روزنامه شرق، ش ۸۳۵، ۱۳۸۵/۵/۲۵ب.
۱۷. —؛ «سنت، تجدد، پسا تجدد»؛ نشریه آیین، ش ۷، خرداد ۱۳۸۷.
۱۸. —؛ «در جستجوی عقلا نیت و معنویت»؛ ماهنامه مهر، ش ۳، خرداد ۱۳۸۹.
۱۹. —؛ دین، معنویت و روشنفکری دینی؛ ج ۳، تهران: پایان، ۱۳۹۱الف.

۲۰. — «روح ناآرام یک روشنفکر، شرح یک زندگی فکری- گفتگو با ملکیان»؛ **دوماهنامه اندیشه پویا**، ش ۱، اردیبهشت و خرداد ۱۳۹۱ ب.
۲۱. — «مصاحبه معنویت و عقلانیت»؛ **اطلاعات حکمت و معرفت**، سال نهم، ش ۲، اردیبهشت ۱۳۹۳ الف.
۲۲. — «زندگی آرمانی و نسبت سلامت روانی و زیست اخلاقی»؛ **روزنامه اعتماد**، ش ۲۹۸۰، ۲۰/۳/۱۳۹۳ ب.
۲۳. — «گفتگو با روشنفکران، دیدار- ملکیان پنجم»؛ **مهرنامه**، ش ۳۲، آذر ۱۳۹۲.
۲۴. — **در رهگذار باد و نگهبان لاله**؛ ج ۲، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۵.