

نگاهی انتقادی به نظریه «عقلانیت و معنویت»

وحید سهرابی فر*
هادی صادقی**

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۰/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۸/۳

چکیده

نظریه «عقلانیت و معنویت» به رابطه بین دین سنتی و تجدد می‌پردازد و حکم به ناسازگاری میان آن دو می‌کند. با توجه به اهمیت موضوع و نیز مدعیات مهم نظریه، در این مقاله سعی شده است گزارش مختصری از نظریه ارائه شود و در ادامه به بررسی انتقادی مدعیات آن پرداخته شود. به این منظور دو مدعای اصلی نظریه مورد نقد واقع می‌شود. مدعای نخست، ناسازگاری میان دین و تجدد است که بر عناصری چون تنافی تعبد و عقلانیت استوار است. مدعای دوم نیز ارائه راهکاری به عنوان «معنویت» است که در این مقاله برخی از اجزای این رویکرد و نیز نسبت آنها مورد بررسی انتقادی قرار گرفته است. از مهم‌ترین چالش‌های پیش روی نظریه، سازگاری درونی اجزای آن و نیز معناداری و انسجام رویکرد نظریه است. نظریه در نهایت، با وجود طرح مباحث جدید و پرسش‌هایی مفید، در دستیابی به اهداف خود، موفق ارزیابی نشده است.

واژگان کلیدی: عقلانیت، معنویت، ملکیان، نگاه انتقادی، دین و تجدد.

* دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب و دانش‌آموخته حوزه علمیه قم
(vsohrabifar@gmail.com)

** دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث.

اشاره

یکی از موضوعات مهم در حیطه دین‌پژوهی، بحث دین و تجدد است. این موضوع در کشور ما که کشوری با مردمی دیندار به شمار می‌آید و از سوی دیگر هر روز بیش از پیش با جهان مدرن، مواجهه پیدا می‌کند، بسیار اهمیت دارد. در این میان نظریه‌ای تحت عنوان «عقلانیت و معنویت» از سوی یکی از متفکران معاصر، استاد مصطفی ملکیان، از سال ۱۳۷۹ مطرح شده است. اگرچه این نظریه در قالب نوشته‌ای جامع ارائه نشده است، بررسی آثار نظریه‌پرداز در طول این مدت، تصویری از نظریه را به دست می‌دهد. با توجه به اهمیت این نظریه که فهم سنتی از دین را به چالش می‌کشد، بررسی و تحلیل آن و بازخوانی انتقادی آن دارای اهمیت ویژه‌ای است.

گزارش نظریه

به منظور نقد نظریه ابتدا باید گزارش مختصری از آن ارائه شود تا زمینه برای مطرح کردن نقدها فراهم گردد. نظریه در پی آن است که رابطه دین سنتی را با جهان مدرن بسنجد، به این منظور به مؤلفه‌های دین سنتی و مؤلفه‌های جهان مدرن پرداخته می‌شود و امکان پیروی از دین سنتی در جهان مدرن، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

سؤال نظریه و پاسخ آن

از نگاه نظریه‌پرداز همه انسان‌ها تا حدودی دیندارند* و تا حدودی نیز متجددند (ملکیان، ۱۳۸۸، ص ۲۶۸). دینداربودن و متجددبودن اگرچه دارای مراتب است، کم‌وبیش در همه افراد یافت می‌شود. پرسش اصلی که نظریه‌پرداز کار خود را با آن آغاز می‌کند، این است که آیا دینداربودن و نیز متجددبودن با یکدیگر سازگارند؟ به عبارت دیگر آیا افرادی که هم دیندارند و هم متجدد، منسجم و منطقی عمل می‌کنند؟

* مراد از دینداربودن، پیروی از فهم سنتی دین است و در ادامه مقاله به فهم جدیدی از دین که نظریه‌پرداز ارائه می‌کند، پرداخته خواهد شد.

در پاسخ به این پرسش، نظریه پرداز معتقد است دینداری سنتی با تجدد سازگار نیست (همان) و ملتزم بودن به هر دوی آنها، عملکردی منسجم نخواهد داشت (همو، ۱۳۹۰، «الف»، ص ۳۶۴). به منظور اثبات عدم سازگاری بین دینداری سنتی و متجدد بودن، نظریه پرداز به بررسی ویژگی های دین سنتی و همچنین ویژگی های اجتناب ناپذیر تجدد می پردازد.

ویژگی نخست: عقلانیت در مقابل تعبد

یکی از ویژگی های انسان متجدد، عقلانیت اوست که در استدلال گرایی ظهور می یابد. مراد از استدلال گرایی آن است که به هر مدعایی به اندازه ای که دلیل آن قابل پذیرش است، ملتزم باشیم. به عبارت دیگر برای پذیرش هر باوری، استدلال قابل پذیرش به نفع آن باور داشته باشیم؛ به طوری که اگر سؤال شود به چه دلیل از نظر شما الف، ب است، در پاسخ گفته شود: زیرا از سویی الف، ج است و از سوی دیگر ج، ب است و در نتیجه الف، ب است.

از نظر ملکیان ویژگی عقلانیت انسان مدرن با ویژگی تعبد که در ادیان سنتی وجود دارد، سازگار نیست. از نگاه او دین سنتی بدون تعبد قابل فرض نیست و در هر دین سنتی، دیندار باید به آموزه های مؤسس دین، متعبد باشد. تعبد از نظر ملکیان به این معناست که باوری را تنها از آن جهت که شخص الف بیان کرده است، بپذیریم و هیچ استدلالی به نفع آن باور نداشته باشیم (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۷۴-۲۷۵). با توجه به اینکه انسان مدرن تنها به آنچه برایش استدلال دارد، معتقد است نمی تواند باورهایی داشته باشد که دلیلی در مورد آنها وجود ندارد و تنها از سوی شخصی خاص بیان شده است.

دیگر ویژگی ها*

مسئله بعدی این است که انسان مدرن به تاریخ، نگاه قطعی ندارد؛ در حالی که دین

* از آنجا که به این ویژگی ها به تفصیل در مقاله ای تحت عنوان «تحلیل نظریه عقلانیت و معنویت» در شماره دوم نشریه پژوهش های ادیبانی، از همین قلم، پرداخته شده است، در اینجا این ویژگی ها به صورت خلاصه بیان می شود.

سنتی، بر قطعیت وقایعی تاریخی استوار است (همان، ص ۲۷۵-۲۷۷). ویژگی بعدی، اینجایی و اکنونی (سکولار) بودن انسان مدرن است که خواهان به نتیجه رسیدن اعمال در همین جهان است. این مسئله با نگاه آخرتی ادیان سنتی که در آن، نتیجه بسیاری از اعمال در جهان آخرت مشخص می شود، ناسازگار است (همان، ص ۲۷۸-۲۸۰).

ویژگی دیگری که نظریه پرداز مطرح می کند، بحث متافیزیک‌هایی است که از نگاه انسان مدرن بسیار سنگین و غیرقابل اثبات‌اند و اعتبار خود را از دست داده‌اند. در مقابل بسیاری از آموزه‌های دینی بر چنین متافیزیک‌هایی استوار شده است و طبیعتاً با بی‌اعتبار شدن چنین متافیزیک‌هایی، باورهایی که بر آنها استوار بوده‌اند نیز دچار مشکل خواهند شد (همان، ص ۲۸۰-۲۸۳). نکته دیگری که نظریه‌پرداز بر آن تأکید می کند، ویژگی تقدس‌زدایی جهان مدرن است که در آن، هیچ‌کسی فوق سؤال نیست و همه از این جهت مساوی‌اند. این ویژگی با وجود عنصر تقدس در ادیان که افراد یا متونی را ماورای سؤال قرار می دهند، منافات دارد (همان، ص ۲۸۳-۲۸۵). آخرین ویژگی از جهان مدرن که از نگاه نظریه‌پرداز با ویژگی‌های دین سنتی سازگار نیست، این است که آموزه‌های ادیان سنتی، متأثر از شرایط منطقه‌ای و تاریخی بوده است؛ در حالی که انسان مدرن در پی ارزش‌های جهانی است و نمی‌پذیرد که آموزه‌های منطقه‌ای را مبنای عمل جهانی قرار دهد (همان، ص ۲۸۵-۲۸۶).

با توجه به عدم سازگاری بین ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر تجدد و دین سنتی، در ادامه دو گزینه وجود خواهد داشت: نخست آنکه دین سنتی را کاملاً کنار بگذاریم، که در این صورت از مزایای آن نیز محروم خواهیم شد. راه دوم آن است که به برداشت جدیدی از دین روی بیاوریم که با تجدد سازگار است. ملکیان این برداشت را معنویت نام می‌گذارد (همان، ص ۲۶۹).

شایان توجه است که این نظریه مخاطب خود را انسان مدرن می‌داند که می‌خواهد بر ارزش‌های تجدد باقی بماند و در عین حال از مزایای ادیان نیز استفاده کند؛ از همین رو با اصل قرارداد و ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر تجدد، به مواجهه با دین سنتی می‌رود. البته رویکرد بدیلی نیز وجود دارد و آن، این است که ارزش‌های تجدد بر اساس ارزش‌های دینی اصلاح شوند و در این حالت، اصل، آموزه‌های دینی خواهند بود

و ارزش‌های تجدد با ملاک‌های دینی سنجیده خواهند شد. با این حال پیش فرض نظریه، اصالت تجدد است.

رویکرد نظریه

پس از آنکه نظریه‌پرداز فهم سنتی از دین را در جهان متجدد غیرقابل پذیرش تلقی می‌کند، به ارائه رویکرد جدیدی می‌پردازد که در آن، فهم جدیدی از دین ارائه می‌شود که با شرایط دنیای مدرن نیز سازگار است. از نگاه نظریه‌پرداز برای پذیرش باورها باید به میزان اتقان ادله آنها، به آنها بها دهیم و اگر مدعایی دارای شواهد خلاف بود، از پذیرش آن سرباز بزنیم.

پیش از پرداختن به رویکرد نظریه، ابتدا باید به تقسیمی که در این زمینه از سوی وی ارائه شده است، پردازیم. به طور کلی گزاره‌ها را در بررسی عقلانی به سه دسته «عقل‌پذیر»، «عقل‌ستیز» و «عقل‌گریز» می‌توان تقسیم کرد. گزاره‌های عقل‌پذیر، گزاره‌هایی‌اند که عقل، درستی آنها را دریافته، آنها را می‌پذیرد. گزاره‌های عقل‌ستیز گزاره‌هایی‌اند که عقل بطلان آنها را کشف کرده است و حکم به فساد آنها می‌کند. در نهایت گزاره‌های عقل‌گریز، گزاره‌هایی‌اند که عقل نه درستی آنها و نه بطلان آنها را به صورت قطعی کشف نکرده است.

از نگاه ملکیان، در مورد گزاره‌های عقل‌پذیر وظیفه ما، پذیرش گزاره است. همچنین در مورد گزاره‌های عقل‌ستیز وظیفه ما انکار و رد آنهاست. گزاره‌های عقل‌گریز هم به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ گزاره‌های عقل‌گریزی که جانب راجح دارند، یعنی برای مثال «الف، ب است»، رجحان دارد بر «الف، ب نیست» و گزاره‌های عقل‌گریزی که رجحان معرفتی ندارند و «الف، ب است»، با «الف، ب نیست» از نظر معرفتی مساوی‌اند. در مورد گزاره‌های عقل‌گریز راجح، ملکیان معتقد است باید جانب راجح را اخذ کرد؛ اما در مورد گزاره‌های عقل‌گریز که دارای رجحان معرفتی نیستند و در واقع ما در خلأ معرفتی هستیم، معتقد است باید از ملاک معرفتی به ملاک عملی روی بیاوریم و در نظر بگیریم که کدام‌یک از الف، ب است، یا الف، ب نیست، در مقام عمل سودمندتر است و موجب کاهش رنج، رضایت خاطر، معناداری زندگی و اموری مانند آن می‌شود

(همو، ۱۳۸۵، ص ۱۶).

با پیروی از چنین رویکردی، باورهایی که برای فرد شکل می‌گیرد، عقلانی و از همین‌رو با ویژگی‌های انسان مدرن سازگار خواهد بود. این مسئله در فهم نظریه بسیار مهم است که دغدغه اصلی نظریه‌پرداز کاهش رنج بشر است و در پی اموری است که به این امر بینجامند. از نظر او دین سنتی در جهان سنتی، چنین کارکردی داشته، موجب کاهش رنج بشر می‌شده است، ولی از آنجا که دین سنتی در دوران مدرن، قابل پذیرش نیست، نمی‌تواند خاصیت کاهش‌دادن رنج را نیز داشته باشد (همو، ۱۳۸۸، ص ۳۱۴). از همین‌رو ملکیان با رویکردی که ارائه می‌دهد، سراغ تمام آموزه‌های ادیان و حتی یافته‌های بشری می‌رود و در پی آن است تا با پیروی از رویکرد فوق به مجموع باورهای عقلانی‌ای دست یابد که از سوی انسان مدرن پذیرفته شده، موجب کاهش آلام بشر نیز می‌باشد.*

همچنین با پیروی از چنین رویکردی، عقلانیت و معنویت قابل جمع خواهند بود؛ دغدغه‌ای که نظریه‌پرداز، آن را با جدیت مطرح می‌کند و معتقد است تمام تمدن‌های پیشین، از این مسئله غفلت کرده‌اند و یا معنویت را فدای عقلانیت یا عقلانیت را فدای معنویت کرده‌اند (همو، ۱۳۸۷، «الف»، ص ۴۱۸).

اصول نظریه

نظریه عقلانیت و معنویت دارای سه اصل است که نظریه‌پرداز، آنها را به عنوان اصول معنویت مطرح می‌کند:

* چکیده اندیشه ملکیان در این زمینه را می‌توان در قالب جملات مشهوری که بیان کرده است، یافت: «من نه دل‌نگران سنتم، نه دل‌نگران تجدد، نه دل‌نگران تمدن، نه دل‌نگران فرهنگ و نه دل‌نگران هیچ امر انتزاعی از این قبیل. من فقط دل‌نگران انسان‌های گوشت و خون‌داری هستم که می‌آیند، رنج می‌برند و می‌روند. سعی کنیم که انسان‌ها هرچه بیشتر با حقیقت مواجهه یابند و به حقایق هرچه بیشتری دسترسی پیدا کنند؛ علاوه بر آن هرچه کمتر درد بکشند و رنج ببرند و علاوه بر آن هرچه بیشتر به نیکی و نیکوکاری بگرایند و برای تحقق این سه هدف از هرچه سودمند می‌تواند بود، بهره گیرند، از دین گرفته تا علم، فلسفه، هنر، ادبیات و همه دستاوردهای بشری دیگر» (ملکیان، ۱۳۸۷، «الف»، ص ۱۱۹).

مراد از معنویت این است که آدمی به لحاظ وجودشناختی معتقد باشد به اینکه جهان منحصر در آنچه قوانین فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی می‌گویند، نیست و به لحاظ معرفت‌شناختی نیز جهان منحصر در هرآنچه عقول آدمیان درمی‌یابد، نیست و حقایقی در جهان وجود دارد که از طول و عرض عقل آدمیان بیرون می‌افتد و به لحاظ روان‌شناسی، روان یک فرد، روان مطلوب نیست و آدمی باید برای حصول به روان مطلوب بکوشد. هر فردی به این سه ایده وجودشناختی، معرفت‌شناختی و روان‌شناختی قایل باشد را می‌توان انسان معنوی نامید (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۸۰).

نقد نظریه

نظریه عقلانیت و معنویت دارای ابعاد مختلفی است و مطمئناً بررسی و نقد تمام ابعاد آن در قالب یک مقاله امکان‌پذیر نیست؛ از این رو در این مقاله تنها به بررسی برخی از مدعیات نظریه پرداخته می‌شود.

عدم تنافی تعبد و عقلانیت

اساسی‌ترین سخن نظریه‌پرداز در مورد ناسازگاری دین سنتی و تجدد، این است که قوام دینداری سنتی به تعبد است و گوهر تجدد، عقلانیت است و این دو مقوله با یکدیگر سازگار نیستند (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۶). تعبد به معنای پذیرش باوری است از آن رو که آن باور از سوی X (فردی که دارای آتوریت است) بیان شده است؛ به طوری که اگر از فرد متعبد پرسیده شود چرا به گزاره الف اعتقاد داری، به جای آنکه استدلال کند، خواهد گفت چون X آن را بیان کرده است. از نظر ملکیان «تعبد چیزی نیست جز سرکوبی حس کنجکاوی و تعطیل سیر عقلانی. شخص متعبد نیروی پرسشگری و دلیل‌جویی خود را در جایی، یعنی همان‌جا که با موجودی مقدس و سخنی چون و چراناپذیر مواجه می‌شود، قربانی و ذبح می‌کند» (همو، ۱۳۹۰، «الف»، ص ۳۶۷). از نظر ملکیان مواردی از تعبد وجود دارد که منافاتی با عقلانیت ندارد و می‌توان در آن امور تعبد کرد: «ناگفته نگذارم که اگر خود تعبد، مدلل به دلیل قاطع عقلی

باشد، باکی نیست، ولی در اغلب موارد چنین نیست» (همان).^{*} همچنین اگر عرف در رشته‌ای، فردی را متخصص یک رشته معرفی کند، می‌توان به او در اموری که تخصص دارد مراجعه کرد؛ برای مثال فیزیکدانان، انیشتین را یک متخصص فیزیک می‌دانند، بنابراین رجوع به او از باب رجوع به متخصص اشکالی نخواهد داشت. حالت دیگر که پیروی از فردی را مجاز می‌کند، آن است که به پیشینه آن فرد بنگریم و ببینیم اگر افرادی که از او پیروی کرده‌اند، در امور خود موفق بوده‌اند، ما هم از او پیروی کنیم. حالت دیگر آن است که پس از رجوع به فردی متوجه شویم که نظریات او مفید و کارآمد است، بنابراین به تبعیت از او ادامه بدهیم (همو، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۵۳-۵۴).

با توجه به توضیحات فوق، آیا تعبد با عقلانیت منافات دارد؟ آیا آنچه در دین سنتی اتفاق می‌افتد، طبق تعریف ارائه شده، تعبد نام دارد؟

اشکال عمده‌ای که در این زمینه وجود دارد، این است که صورت‌بندی‌ای که ملکیان از تعبد ارائه می‌کند، درست نیست.^{**} مدعای نظریه آن است که اعتقاد به گزاره الف از این رو که آن گزاره از شخص x صادر شده است، تعبد است و این تعبد با عقلانیت سازگار نیست؛ این در حالی است که اگر قول x از روی دلیل پذیرفته شود، این امر بنا به گفته خود وی، دیگر تعبد نخواهد بود و طبیعتاً نباید با عقلانیت نیز منافاتی داشته باشد. به عبارت دیگر باید بین تعبد از روی دلیل و تعبد کورکورانه تفاوت قائل شد و حکم کلی غیرعقلانی بودن را بر هر دوی آنها صادر نکرد. تعبدی که از روی دلیل باشد، هیچ منافاتی با عقلانیت ندارد.

شگفت آن است که خود وی به این مطلب اذعان دارد:

از حیث مفهومی، تعبیر تعبد مدلل، تعبیری پارادوکسیکال است؛ زیرا اگر تعبدی مدلل شد، به سبب مدلل شدنش، دیگر نمی‌توان به آن، تعبد اطلاق کرد. اگر من اثبات کنم که هرچه آقای x بگوید، درست است، یا هرچه آقای x بگوید، به مصلحت است، از آن به بعد پذیرش من نسبت به سخنان آقای x تعبدی نیست؛ زیرا مدلل شده است (همو،

^{*} البته از نظر ملکیان، تعبد از روی دلیل، اساساً تعبد نیست (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۵۳ - ۵۴).

^{**} در این نقد از این منبع استفاده شده است: فنائی، ۱۳۸۵، ص ۹۶.

سؤالی که در این فضا به ذهن می‌رسد، این است که مگر تعبدی که در دینداری سنتی وجود دارد، امری غیر از حالت فوق است؟ مگر نه این است که قدم اول در ایمان دینی، تعقل است و پس از پذیرش مدعیات اولیه دین، مانند وجود خدا، ضرورت نبوت، نبوت نبی، عصمت او و... نوبت به تعبد می‌رسد؟ با توجه به مسائل مطرح شده باید گفت، دینداری سنتی هیچ‌گاه تعبد صرف نیست و طبیعتاً با عقلانیت نیز منافات نخواهد داشت، بلکه - همان‌طور که ملکیان اشاره کرده است - وقتی دلیلی بر صحت مدعیات فردی (نبی) باشد، پذیرش سخن او، تعبد نامیده نمی‌شود؛ این در حالی است که در دین اسلام و مخصوصاً در نگاه تشیع، عقل علاوه بر اینکه قدم نخست برای دینداری و مقدم بر تعبد است، پس از پذیرش دین نیز جزو منابع دین‌شناسی است و در فهم و تفسیر متون دینی، نقشی برجسته دارد.*

مطلب دیگری که در این میان اهمیت دارد این است که ممکن است برخی معتقد باشند براهین اثبات وجود خداوند یا ادله اثبات ضرورت نبی و یا مدارک تاریخی برای اثبات مدعیات دین سنتی کافی نیستند؛ بنابراین اساساً دلیلی وجود ندارد تا اینکه تعبد دینداران را مدلل و سازگار با عقلانیت سازد. در پاسخ به این سخن، دو مطلب شایان توجه است: نخست آنکه طبق رویکرد نظریه برای پذیرش باورها نیازی نیست که دلایل قاطع به نفع آنها داشته باشیم، بلکه اگر دلایل موجود، موجب رجحان معرفتی نیز باشد، مجوز پذیرش باور خواهد بود. دلایلی که از سوی دینداران مبنی بر وجود خداوند، نبوت شخص خاص و... حتی اگر اثبات‌کننده مدعیات آنها به نحو قاطعانه نباشد، دست‌کم، رجحان معرفتی ایجاد می‌کنند و طبق رویکرد نظریه، باید چنین باورهایی را پذیرفت و وقتی چنین باورهایی از روی عقلانیت پذیرفته شوند، پیروی از چنین شخصی، با عقلانیت انسان مدرن، منافاتی نخواهد داشت.

مطلب دومی که در پاسخ به چنین ادعایی می‌توان مطرح کرد، این است که بر فرض چنین در نظر بگیریم که دلایل دینداران حتی رجحان معرفتی نیز ایجاد نمی‌کنند، با

* سخن در این باره که امروزه عقل در فهم دین چه جایگاهی دارد و چه جایگاهی باید داشته باشد، باید به مجال دیگری وانهاد.

توجه به مواردی که ملکیان از تعبدی بودن، استثنا کرده است، باز هم می‌توان از دین سنتی پیروی کرد؛ برای مثال آیا در عرف الهی دانان، پیامبر خاتم، پیامبر شناخته نمی‌شود - مانند انیشتین در میان فیزیکدانان؟ آیا ما در طول تاریخ، پیروانی از پیامبر اسلام را نمی‌یابیم که به جهت پیروی، به نتایج خوبی مانند زندگی معنوی، معناداری زندگی و زندگی اخلاقی رسیده‌اند؟ پس چرا با تکیه بر این سوابق خوب، از این دین سنتی پیروی نکنیم؟ پیروی‌ای که طبق گفته نظریه پرداز چون مستند به شواهد این‌چنینی است، تعبد نخواهد بود و یا تعبدی که با عقلانیت منافات داشته باشد، نخواهد بود.

نسبت عقلانیت و معنویت

چنان‌که بیان شد، یکی از مدعیات این نظریه، جمع میان عقلانیت و معنویت است؛ مسئله مهمی که از نگاه نظریه پرداز، تمام تمدن‌های گذشته از آن غفلت کرده‌اند. ملکیان چنین می‌گوید:

راهی که به رهایی است، جمع بین عقلانیت و معنویت است. اعتقاد من بر این است که هیچ‌کدام از تمدن‌هایی که سابق بر این آمده‌اند، در این پروژه نبوده‌اند؛ چراکه بعضی از آنها عقلانیت را فدای معنویت کرده‌اند، مثل تمدن هند. بعضی معنویت را قربانی عقلانیت کرده‌اند، مثل تمدن جدید غرب. من معتقدم اگر راهی به رهایی وجود داشته باشد، آن است که این دو را نباید فدای یکدیگر کرد (همو، ۱۳۸۷، «الف»، ص ۴۱۸).

در مورد این مدعا چند نکته مهم درخور توجه است؛ نخست اینکه حکم کردن به اینکه تمام تمدن‌های گذشته دچار اشتباه شده‌اند و همگی یا عقلانیت را فدا کرده‌اند و یا معنویت را، ادعایی است که نیازمند تحقیقات گسترده تاریخی است و به نحو کلی نمی‌توان درباره آن سخن گفت.

نکته دیگر این است که نسبت عقلانیت و معنویت با یکدیگر در این نظریه چیست؟ اگر معنویت زائیده عقلانیت است و هیچ زاویه‌ای با عقلانیت ندارد، این‌همه دغدغه برای جمع میان این دو از چه روست؟ به عبارت دیگر اگر معنویت برخاسته و کاملاً سازگار با عقلانیت است، نیازی به آشتی بین عقلانیت و معنویت نیست و در

واقع تعبیر «جمع کردن» میان آن دو معنا ندارد.*

مطلب دیگر آن است که نظریه پرداز محترم معتقد است تمدن‌هایی وجود داشته‌اند که به دلیل پرداختن بیش از حد به عقلانیت، از معنویت باز مانده‌اند و این امر موجب نابسامان شدن آن جامعه شده است. حال پرسش این است که اگر غلبه عقلانیت در یک تمدن موجب می‌شود تا آن تمدن ره به جایی نبرد و دچار مشکل شود، نظریه عقلانیت و معنویت که تأکید بلیغی بر عقلانیت دارد و آن را در معنای حداکثری خود به کار می‌برد، چگونه می‌تواند از این مشکل برهد؟ به عبارت دیگر، مشکلی که برای جوامع عقلانیت‌مدار، به دلیل تأکید بسیار بر عقلانیت پدید آمده است، که همان فقدان معنویت است، می‌تواند برای نظریه عقلانیت و معنویت هم پدید بیاید؛ زیرا هر دو بر عنصر عقلانیت حداکثری تأکید دارند.

عقلانیت و عوامل دیگر

۱۸۷

قیس

نگاه انتقادی به نقد عقلانیت و معنویت

رکن اصلی نظریه، عقلانیت است؛ تا جایی که نظریه پرداز معتقد است در این نظریه عقلانیت بر معنویت نیز مقدم است و معنویت زائیده عقلانیت می‌باشد (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۶). تأکید نظریه پرداز بر عقلانیت به عنوان اصلی‌ترین ویژگی انسان مدرن و بالتبع اساسی‌ترین عنصر نظریه، بر کسانی که آثار ایشان را مطالعه کرده‌اند، پوشیده نیست. این تأکید بلیغ هنگامی موجب ایجاد پرسش‌هایی می‌شود که به برخی دیگر از دیدگاه‌های نظریه پرداز توجه کنیم.

از نگاه ملکیان انسان‌ها در باورمندی خود به دین، از عاملی به نام سنخ روانی به شدت متأثرند:

آنچه مطمئناً می‌توانم بگویم که برای هر سنخ روانی یک یا دو یا چند دین و مذهب جاذبیت دارد، روش بود/ برای یک سنخ روانی خاص کمال مطلوب است، آیین کنفوسیوس و مسیحیت معاصر برای سنخ روانی دیگری، مسیحیت مسیحیان اولیه برای سنخ دیگری، اسلام مسلمانان اولیه و مسیحیت صلیبیون برای سنخ دیگری، آیین دائو و آیین هندو برای سنخ دیگری و... (همو، ۱۳۹۰، «الف»، ص ۲۳۹-۲۴۰).

* در این نقد، از این منبع استفاده شده است: هاشمی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۲.

تأثیر سنخ روانی تنها محدود به انتخاب دین نمی‌شود، بلکه این مسئله در مورد اصل ایمان نیز مطرح است: «عموم روان‌شناسان اعتقاد دارند که استعداد ایمان‌آوردن در بعضی افراد کمتر است و در بعضی بیشتر؛ بنابراین نمی‌توان از همه انسان‌ها به یک میزان انتظار داشت که ایمان آورند» (همو، ۱۳۸۷، «الف»، ص ۱۷۲). وی در ادامه می‌گوید:

در این شکی ندارم که تیپ‌های شخصیتی‌ای وجود دارند که استعداد ایمان‌آوری در آنها کم است. این افراد اگر به اندازه یک اپسیلون ایمان داشتند، باید از آنها تشکر کرد و نباید گفت چرا بیشتر از یک اپسیلون ندارید (همان، ص ۱۷۴).

با توجه به تأثیر عمیق سنخ روانی، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که اگر باوری دینی کاملاً عقلانی باشد، ولی مطابق سنخ روانی فرد الف نباشد، آیا فرد، این باور را خواهد پذیرفت؟ به عبارت دیگر، هنگامی که انسان‌ها متأثر از عامل دیگری به نام سنخ روانی‌اند، تأکید بسیار بر عقلانیت حداکثری، چندان وجهی ندارد.

پرسش دیگر در مورد عقلانیت این است که آیا بشر دارای عقلانیتی ناب است؟ به عبارت دیگر، آیا قدرت تعقل بشر، قدرتی است که خود متأثر از شرایط دیگر نیست؟ از نگاه ملکیان «عقلانیت امری فرادینی است که عقاید و افعال و غایات دین را نیز باید به ترازوی آن سنجید، اگرچه امری فراتاریخی، یعنی فرافرهنگی و فراشخصی نیست» (همو، ۱۳۹۰، «الف»، ص ۲۷۵). به عبارت دیگر، از نگاه ملکیان عقلانیت بسته به اینکه در چه کسی باشد و اینکه آن فرد در چه تاریخ و جغرافیایی زیسته باشد و متأثر از چه فرهنگی باشد، متفاوت خواهد بود. با توجه به اینکه دین و فرهنگ پیوند عمیق و ناگسستنی دارند، جداکردن آنها از یکدیگر، جای سؤال دارد. مسلماً دین هر جامعه‌ای بر فرهنگ آن تأثیر خواهد داشت. حال چگونه می‌توان عقلانیت متأثر از فرهنگ را مجاز دانست، ولی عقلانیت متأثر از دین را مردود شمرد؟

مسئله دیگری که در این رابطه وجود دارد، تعریف ملکیان از بت‌پرستی است:

بت‌پرستی به این معنا که انسان چیزهایی را خدا بداند که در واقع خدا نیستند و به تعبیر فلسفی «مطلق‌دانستن امور نسبی» قدرت، ثروت، شهرت، موفقیت‌های اجتماعی،

حیثیت اجتماعی، شخصیت‌ها، عقاید و حتی دین، بت‌هایی هستند که انسان، گاه آنها را به جای خداوند می‌پرستد (همو، ۱۳۸۰، ص ۱۴).

با توجه به این تعریف از بت‌پرستی، آیا اتکای حداکثری به عقل در نظریه عقلانیت و معنویت، در حالی که عقل کاملاً متأثر از شرایط فرهنگی، جغرافیایی و تاریخی است - و لزوماً کاشف از واقعیت نیست - و همچنین این مسئله که باورمندی انسان متأثر از عامل نیرومندی به نام سنخ روانی است، نشان‌دهنده امر نسبی در جایگاه امر مطلق و به تعبیر دیگر، بت‌پرستی نیست؟

چه کنم؟

ملکیان در مقام بیان ویژگی‌های انسان معنوی* بیان می‌کند که اساسی‌ترین سؤال انسان معنوی «چه کنم» است (همو، ۱۳۸۸، ص ۳۱۹) و تمام پرسش‌های مختلفی که مطرح می‌شوند، مانند: از کجا آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟ هدف خلقت چیست؟ و... به اندازه‌ای اهمیت دارند که در یافتن پاسخ پرسش فوق ما را یاری کنند (همو، ۱۳۸۱).

از سوی دیگر نظریه پرداز، ایده سکولاریسم را مطرح می‌کند و این‌واژه را چنین تفسیر می‌کند که انسان مدرن، خواستار آن است که نتیجه وعده‌هایی که به او داده می‌شوند، در همین جهان مشخص شوند. این مسئله به معنای انکار جهان آخرت نیست، بلکه به نوعی تعلیق آن است؛ به طوری که مبنای تصمیم‌گیری ما در مورد آموزه‌ها، نتیجه‌بخش بودن آنها در این جهان خواهد بود، نه نتایجی که وعده داده شده است تا در جهان دیگر اتفاق بیفتد (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۷۸-۲۸۰).

بررسی این دو نکته در کنار یکدیگر، پرسشی را به ذهن متبادر می‌کند** و آن، این است که اگر - چنان‌که بیان شده است - یکی از اوصاف مهم انسان مدرن، اهمیت سؤال «چه کنم» برای اوست، باید به تمام اموری که در وضعیت زندگی او تأثیرگذارند،

* لیستی مشتمل بر ۲۲ ویژگی انسان معنوی که از سوی ملکیان، در آثار مختلف، ارائه شده است، در فصل دوم پایان‌نامه «نقد و بررسی نظریه عقلانیت و معنویت» که پایان‌نامه کارشناسی ارشد نگارنده بوده است، ذکر شده است. این پایان‌نامه در کتابخانه دانشگاه ادیان و مذاهب قابل دسترسی است.
** در این نقد از این منبع استفاده شده است: نصری، ۱۳۸۲، ص ۲۴۵.

اهمیت داده شود؛ این در حالی است که یکی از مهم‌ترین - اگر نگوئیم مهم‌ترین - مسئله که بر نحوه زندگی ما تأثیر می‌گذارد و تأثیر قاطعانه‌ای بر سؤال «چه کنم» دارد، بودن یا نبودن جهان آخرت است. تأثیر این مسئله چنان شگرف است که با فرض بودن جهان آخرت، زندگی فرد کاملاً متفاوت از فرضی خواهد بود که جهان آخرت وجود نداشته باشد. در این دو حالت اموری مانند هنجارها، معنای زندگی، اهداف و ایده‌ها و... کاملاً متفاوت خواهند بود و از این رو سؤال «چه کنم» اگر برای انسان معنوی از اهمیت برخوردار است، نمی‌تواند آخرت را تعلیق کند، بلکه باید تکلیف خود را با آن مشخص کند تا پاسخ روشنی برای سؤال «چه کنم» داشته باشد.

رویکرد نظریه و اصول آن

همان‌طور که پیش از این بیان شد، نظریه عقلانیت و معنویت دارای سه اصل است. اصل نخست ایده‌ای جهان‌شناختی، اصل دوم، معرفت‌شناختی و اصل سوم، روان‌شناختی است. بر اساس اصل اول، جهان بسیار وسیع‌تر از این عالم ماده است؛ همچنین بر اساس اصل دوم، در جهان، اموری به نام راز وجود دارند که انسان‌ها تا زمانی که انسان‌اند، قادر به فهم آنها نخواهند بود (همو، ۱۳۸۹، ص ۸۰). پرسشی که در مورد این دو اصل قابل طرح است، این است که آیا با پیروی از رویکردی که نظریه پرداز معرفی کرده است، می‌توان این دو اصل را ثابت کرد؟ به عبارت دیگر آیا استدلال قاطعی وجود دارد که وجود عالم ماورای ماده و نیز وجود راز را اثبات کند؟ و یا رجحان معرفتی ایجاد کند؟ اگر استدلال‌هایی وجود دارند، بهتر آن است که با توجه به تأکید بلیغ نظریه‌پرداز بر عقلانیت و استدلال‌گرایی، آن دلایل مطرح شود. ممکن است گفته شود بر اساس رویکردی که نظریه‌پرداز مطرح کرده است، در قضایای عقل‌گریزی که طرفین قضیه مساوی‌اند، به ملاک سودمندی در مقام عمل مراجعه می‌کنیم و اصول سه‌گانه فوق نیز با اینکه در خلأ معرفتی‌اند، با توجه به سودمندی در مقام عمل پذیرفته شده‌اند. در پاسخ به این سخن می‌توان نقد دیگری را مطرح کرد که در ادامه بیان می‌شود.

رویکرد نظریه و $x1$ ها

چنان‌که بیان شد، طبق رویکرد نظریه، در خلأ معرفتی سراغ ملاک عمل‌گرایانه می‌رویم و سودمندی در مقام عمل، ملاک پذیرش یا رد گزاره‌ها خواهد بود. برای بررسی بهتر این رویکرد، توجه به مثال زیر مفید خواهد بود:

شخص S باور دارد که در منظومه شمسی، سیاره‌ای وجود دارد که تاکنون کشف نشده است و اساساً کشف هم نخواهد شد؛ زیرا این سیاره مادی نیست تا توسط دانشمندان علوم طبیعی کشف شود. در این سیاره موجودات مرموزی به نام $x1$ زندگی می‌کنند که قدرتهای خاصی دارند. S معتقد است که یک $x1$ در آن سیاره وجود دارد که سالانه به مدت یک روز به کره زمین سفر می‌کند و S را در کارهایش یاری می‌کند و در آن روز، تمام امور بر وفق مراد S اتفاق می‌افتد.

این باور طبق تقسیم‌بندی نظریه، عقل‌گریز خواهد بود؛ زیرا نه برهانی یارای اثبات آن را دارد و نه انکار آن را؛ این در حالی است که در مقام عمل، این باور سودمند خواهد بود و موجب ایجاد امید و انگیزه برای S خواهد شد. طبق پیشنهاد نظریه، S باید به این باور ملتزم باشد؛ زیرا اگرچه از نظر معرفتی، قدرت اثبات یا انکار آن را ندارد، ولی این باور، برای او مفید است. این باور وقتی مفیدتر خواهد بود که فرض کنیم $x1$ سالانه ۱۰ روز برای یاری S به زمین می‌آید، در این حالت، امیدبخشی این باور بیشتر خواهد بود و S وظیفه بیشتری برای باورمندی خواهد داشت.

مثال فوق در پی بیان این مطلب است که رویکرد مطرح در نظریه، در عمل راه را برای پذیرش هر باور غیرابطال‌پذیری که گمان سود در آن باشد، می‌گشاید و ملاک کافی‌ای برای پذیرش یا رد باورها به دست نمی‌دهد.

التقاط و معنا

یکی از مسائلی که در مورد نظریه عقلانیت و معنویت باید مورد توجه قرار گیرد، بحث التقاط است. از نگاه نظریه‌پرداز محترم برای کاهش آلام و رنج‌های بشری، از هر طریقی که بتوان باید اقدام کرد. مهم آن است که به کاهش رنج بشر بینجامد. وی در گفتاری که

مشهور شده است، چنین می‌گوید:

من نه دل‌نگران ستم، نه دل‌نگران تجدد، نه دل‌نگران تمدن، نه دل‌نگران فرهنگ و نه دل‌نگران هیچ امر انتزاعی از این قبیل. من فقط دل‌نگران انسان‌های گوشت و خون‌داری هستم که می‌آیند، رنج می‌برند و می‌روند. سعی کنیم که انسان‌ها هرچه بیشتر با حقیقت مواجهه یابند و به حقایق هرچه بیشتری دسترسی پیدا کنند؛ علاوه بر آن هرچه کمتر درد بکشند و رنج ببرند و علاوه بر آن هرچه بیشتر به نیکی و نیکوکاری بگرایند و برای تحقق این سه هدف از هرچه سودمند می‌تواند بود، بهره گیرند، از دین گرفته تا علم، فلسفه، هنر، ادبیات و همه دستاوردهای بشری دیگر (همو، ۱۳۸۷، «الف»، ص ۱۱۹)

یا در بخشی دیگر چنین می‌گوید: «عقلانیت و معنویت چیزی است که امروزه نه فقط قابل جمع است، بلکه باید بکوشیم تا این دو را با هم جمع کنیم. عقلانیت را از مدرنیته می‌گیریم و معنویت را از متون مقدس» (همان، ص ۳۱۸).

آنچه در جای‌جای این نظریه دیده می‌شود، این است که انسان معنوی هر امری را که مفید باشد، از هر دین و مکتبی اخذ می‌کند. اخذ مطالب از منابع متعدد، از ادیان مختلف شروع می‌شود تا دستاوردهای بشری. به نظر می‌رسد پیش‌فرض این نگاه، آن است که باید آنچه را موجب کاهش آلام می‌شود، اخذ کرد؛ آن چیزی که نقداً در جهان حاضر موجب می‌شود فرد زندگی بهتری داشته باشد.

در مقابل این نگاه، ایده دیگری نیز مطرح می‌شود که در واقع بدیل نگاه التقاطی است. در نگاه التقاطی هر آنچه مفید باشد از هر جایی می‌توان اخذ کرد. در نگاه بدیل، نگاه به دین، نگاهی نظام‌وار است؛ نظامی که تمام اجزای آن در کنار کل مجموعه معنادارند. نظامی که مفیدبودن یا نبودن آموزه‌هایش را باید در مقایسه با کل فهمید و نمی‌توان هر گزاره‌ای را به‌تنهایی اخذ کرد و صرفاً در مورد یک گزاره حکم کرد. هر گزاره‌ای باید در منظومه آموزه‌های دینی مورد بررسی قرار گیرد. در این نگاه نمی‌توان امری غیردینی را با امور دینی درآمیخت و در ارائه راه حلی جدید کوشید؛ زیرا اساساً گزاره‌های دینی در کنار یکدیگر معنا خواهند داشت.

پرسشی که در برابر رویکرد التقاطی مطرح می‌شود، این است که چگونه می‌توان آموزه‌های مختلفی را از ادیان مختلف و نیز مکاتب بشری، گرد آورد و سپس منظومه‌ای

منسجم و معنادار ارائه کرد؟ با توجه به اینکه هر آموزه‌ای در نظام معنایی که ایجاد شده است و در ارتباط با دیگر اجزای آن نظام، معنا می‌یابد، چگونه می‌توان آموزه‌ای را از شبکه معنایی خود جدا کرد و در کنار آموزه‌های دیگری که آنها نیز از شبکه‌های معنایی دیگری گسسته شده‌اند، قرار داد و به مجموعه‌ای سازگار دست یافت؟ برای مثال آموزه‌هایی که در ادیان ابراهیمی و در چارچوبی که با خدای شخص‌وار مواجه است، شکل گرفته‌اند، چگونه می‌توانند با آموزه‌های ادیان شرقی که در آنها خدای شخص‌وار مطرح نیست، در یک مجموعه معنادار قرار بگیرند؟

مسئله معنا هنگامی مهم‌تر می‌شود که معنویت از نگاه نظریه‌پرداز، چکیده تمام ادیان معرفی می‌شود (همو، ۱۳۸۷، «الف» ص ۲۷۷)؛ ادعایی که بر حسب تتبع نگارنده، هیچ‌گاه دلیلی برای آن اقامه نشده است.

نگاه تک‌بعدی به دین

۱۹۳

تک‌بعدی

نگاه تک‌بعدی به معنای «عقلانیت و معنویت»

به منظور ارزیابی مجموعه‌هایی که جنبه‌های مختلفی دارند، نیازمند آنیم که به تمام زوایای آن مجموعه نظر بیفکنیم. دین به عنوان مجموعه‌ای از آموزه‌ها و مناسک که در جنبه‌های مختلف زندگی شخصی و اجتماعی افراد تأثیرگذار است، دارای ابعاد گوناگونی است. بررسی این مجموعه عظیم تنها با تکیه بر یک جنبه آن، صحیح نیست. به عبارت دیگر نگاه تک‌بعدی به دین و دیدن کل مجموعه دین، تنها از پشت عینک عقلانیت، تصویر درستی از دین به ما نخواهد داد. مشابه چنین ارزیابی‌های تک‌بعدی از دین، در قرن نوزدهم یافت می‌شود؛ برای مثال مارکس که دین را تنها از دریچه روابط اقتصادی بررسی می‌کرد، تنها به برخی از زوایای دین توجه کرده است و طبیعتاً قضاوت او در مورد مجموع دین با توجه به اطلاعات ناکافی او، درست نخواهد بود. همچنین فروید که دین را نوعی پندار برخاسته از روان‌پریشی تلقی می‌کند، با توجه به نگاه تک‌بعدی خود، درک درستی از دین نخواهد داشت و ارزیابی او از دین نیز صحیح نخواهد بود.

ممکن است گفته شود که در مطالعه ادیان، راهی جز بررسی از نگاه خاص نداریم و به هر حال هر محقق و اندیشمندی نیازمند اتخاذ روش و موضوع برای تحقیق خود

خواهد بود که به طور طبیعی موجب بررسی برخی از ابعاد دین و کنار نهادن برخی دیگر از ابعاد خواهد شد. در پاسخ به این ادعا باید یادآوری کرد که اگرچه تحقیق در مورد کل دین، به عنوان یک مجموعه، امکان‌پذیر نیست و نیازمند بررسی موردی و طبیعتاً فروکاهیدن روشی هستیم، اما باید به این نکته توجه داشت که حاصل نتایج ما در بررسی بخشی از دین، منطقی‌تر نمی‌تواند به کل دین سرایت کند و بسترساز حکمی کلی در مورد مجموع دین باشد. یافته‌های ما در بخش مورد تحقیق نیز نیازمند آن است تا با دیگر عناصر منظومه دین سنجیده شود تا درکی درست از دین را به ما عرضه کند. با توجه به مطالب ذکر شده، برای بررسی و ارزیابی یک دین و پذیرش یا رد آن، نیازمند بررسی مجموع آن‌ایم و نگاه تک‌بعدی، تصویر کاملی از دین در اختیار ما نخواهد گذاشت.

نتیجه‌گیری

نظریه «عقلانیت و معنویت» یکی از معدود نظریات مطرح شده در حیطه دین و تجدد است و از این جهت شایسته تقدیر است. در کشور ما که کشوری با اکثریت دیندار است و از سوی دیگر روزه‌روز به فضای مدرنیته بیشتر وارد می‌شود، ضرورتی در حیطه دین و تجدد، یکی از مهم‌ترین وظایف مراکز علمی کشور است. نظریه در چنین فضای حایز اهمیتی شکل گرفته و مطالبی طرح کرده است که در فضای علمی کشور تازگی دارد. «عقلانیت و معنویت» پرسش‌های جدیدی را فراروی دین‌پژوهان قرار می‌دهد که تحقیقات بیشتر در مورد آنها به مباحث دین‌پژوهی، غنای بیشتری خواهد افزود. بررسی مسائلی چون نسبت دین و سنخ روانی افراد، نسبت آموزه‌های تاریخی و منطقه‌ای ادیان و آموزه‌های جهانی آنها، استفاده از عنصر عقلانیت در فهم دین و موضوعات دیگر، بخشی از مطالبی است که با طرح نظریه عقلانیت و معنویت در فضای علمی کشور طرح خواهد شد و بسترساز شکوفایی مباحث بعدی خواهد گشت. با وجود مزایایی که این نظریه دارد، باید گفت که نظریه در دو مدعای اصلی خود ناکام مانده است. مدعای نخست آن است که دین سنتی در جهان مدرن، قابل تبعیت نیست؛ زیرا با دنیای مدرن سازگاری ندارد. در این زمینه اساسی‌ترین مدعای نظریه که

ناسازگاری عقلانیت و تعبد بود، مورد نقد قرار گرفت. مدعای دوم نظریه که معرفی فهم جدیدی تحت عنوان «معنویت» بود، نیز در نشان دادن راهی برای اهداف نظریه، موفق نبود. رویکردی که نظریه برای «معنویت» همچنین نسبتی که بین عقلانیت و معنویت معرفی و طرح می‌کند، با ایرادها و پرسش‌های جدی روبه‌روست. همچنین تأکید بلیغ بر عنصر عقلانیت - در حالی که فرد در باورمندی خود از عواملی چون سنخ روانی به شدت متأثر است - و نیز نگاه تک‌بعدی به دین از دیگر مسائل پیش روی نظریه است و در نهایت مسئله معناداری برای مجموعه التقاطی مورد نظر، از مهم‌ترین چالش‌های پیش روی نظریه به شمار می‌آیند.*

* یکی از مشکلات در بررسی نظریه عقلانیت و معنویت، این است که نظریه‌پرداز محترم، نظریه را در قالب کتابی مدون، ارائه نکرده است. این مسئله سبب شده است در طول حدود ۱۳ سال گذشته، مطالب مختلفی از وی گزارش شود (این مطالب عمدتاً در قالب سخنرانی و مصاحبه بوده است). این مسئله هنگامی مهم‌تر و جدی‌تر خواهد شد که خود وی معتقد است در برخی موارد دیدگاه‌هایش دچار تغییر شده است؛ تغییراتی که برای کسی که درباره نظریات وی تحقیق می‌کند، به‌آسانی قابل تحصیل نیست. خوشبختانه در سخنرانی «عقلانیت و معنویت پس از ده سال»، وی وعده تالیف کتابی در این زمینه را داده است که در آن به منتقدان خود پاسخ خواهد داد.

منابع و مأخذ

۱. فنائی ابوالقاسم؛ «درباب نسبت دین و مدرنیته»؛ آیین، ش ۶، ۱۳۸۵.
۲. ملکیان مصطفی؛ «انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد»؛ آیین، ش ۱۷، ۱۳۸۷، «ب».
۳. —؛ «در جستجوی عقلانیت و معنویت»؛ مهرنامه، ش ۳، خرداد ۱۳۸۹ (متن تحریرشده سخنرانی عقلانیت و معنویت پس از ده سال - تالار شیخ انصاری دانشگاه تهران (۱۳۸۹/۲/۲۸)).
۴. —؛ «دین، معنویت و عقلانیت»؛ آبان، ش ۱۴۴ (بهمن ۱۳۸۱)، به نقل از سایت نیلوفر:
http://neeloofar.org/thinker/mostafamalekian/dialogue/132_2012_11_01_15_00_24.html
۵. —؛ «سازگاری معنویت و مدرنیته»؛ روزنامه شرق، ۱۳۸۵/۵/۲۵.
۶. —؛ «معنویت و عقلانیت نیاز امروز ما»؛ بازتاب اندیشه، ش ۲۲، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ۱۳۸۰.
۷. —؛ راهی به رهایی، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۰.
۸. —؛ مشتاقی و مهجوری؛ تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۷، «الف».
۹. —؛ معنویت گوهر ادیان (۲ و ۱): سنت و سکولاریسم؛ تهران: صراط، ۱۳۸۸.
۱۰. نصری عبدالله؛ گفتمان مدرنیته: نگاهی به برخی از جریان‌های فکری معاصر؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۱. هاشمی، محمدمنصور؛ دین‌اندیشان متجدد: روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان؛ تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۷.