

نقد و بررسی رابطه دین و معنویت از دیدگاه ملکیان با تکیه بر دیدگاه

شهید مطهری و جوادی آملی

وحیده فرشباف^۱، حمید رضا سروریان^۲

چکیده

در منظر ملکیان جمع عقلانیت و معنویت راه رهایی است و گزاره‌های دینی به جهت تعبدی بودنشان غیرعقلانی‌اند و انسان مدرن نیازمند معنویت توأم با عقلانیت است که به کاهش درد و آلام انسانی بینجامد. در مقابل، به عقیده شهید مطهری معنویت همان دین و حقیقت اسلام است و از لوازم فطرت بشر است که دین به تعالی‌رساننده این نیاز فطری است و تعبد محض و غیر عقلانی را از ساحت اسلام دور می‌داند. جوادی آملی شالوده طرح معنویت را بر اصل هماهنگی نظام تکوین و تشریح پی ریزی می‌کند که هر امر معنوی از پشتوانه تکوینی برخوردار است و تعالیم دینی از سنخ حقایق‌اند که به صورت اعتبار ظاهر شده و به شکل دین تجلی یافته‌اند. ما در این مقاله با مقایسه اندیشه‌های آنان به تحلیل و نقد نظریات ملکیان پرداخته‌ایم. ما حاصل بحث آن است که ادله نظریه‌پرداز ناتمام بوده و از تحلیل منطقی متقن برخوردار نیست و به دیدگاه پراگماتیستی می‌انجامد.

کلیدواژه‌ها: دین، معنویت، عقلانیت، ملکیان، مدرنیته، مطهری.

^۱. وحیده فرشباف، کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی (نویسنده مسئول): v.farshbaf55@gmail.com
^۲. حمید رضا سروریان، دانشیار دانشگاه حضرت معصومه (س): sarvarianhr@yahoo.com

مقدمه

بحث در مورد معنویت از زمانی آغاز شد که پیشرفت‌های علمی و صنعتی غرب نه تنها نتوانست نیاز بشر به آرامش، امید و رهایی از درد و رنج را برآورده سازد، بلکه بر اضطراب و پوچی بشر افزود؛ زیرا انسان محصور در سرای طبیعت راهی به کوی طریقت ندارد و امکان شناخت مقتضیات اصیل، بُعد روحانی و فطری انسان را نداشته، در دام معنویت‌های غیرحقیقی و فریبنده می‌افتد. معنویت‌های جدید به دلیل نداشتن شناخت صحیح از رابطه حقیقی بین خدا و انسان نتوانسته اند تعریفی جامع و مانع ارائه دهند. هرکدام بعدی از قضیه را تبیین کرده و از سایر ابعاد غفلت ورزیده‌اند. عدم علم به معنویت حقیقی و بی‌پاسخ ماندن بعد حقیقت‌جویی فطری انسان چه‌بسا او را از راه حنیف به راه جنیف بکشاند. یکی از نظریه‌هایی که در باب رابطه دین و معنویت عرضه گردیده، رویکرد دکتر ملکیان به نام پروژه «جمع عقلانیت و معنویت» است. پرسش اساسی در این زمینه این است که مبانی و ارکان اصلی این رویکرد چیست و چه لوازم و تبعاتی را به دنبال دارد؟ آیا این نظریه با پیش‌فرض جدایی دین و عقل مطرح شده است؟ جایگاه شریعت و تعبد در اندیشه ایشان چیست؟ آیا این رویکرد در تقابل سنت‌گرایی با تجدّدگرایی شکل گرفته است؟ این نظریه تا چه اندازه روح انسان را از بعد معنوی سیراب می‌کند؟ بنا بر این، در این مقاله سعی می‌شود در حدّ مقدور ابعاد مختلف نظریه ایشان مورد کاوش قرار بگیرد.

پیشینه تحقیق

منشأ بحث از معنویت را می‌توان به تعالیم کلیسا مربوط دانست که با عقاید مبهم غیر منطقی و محکمه تفتیش عقاید باعث انزجار مردم از معنویت شد. به تبع این امر بازار عقل‌گرایی بر محوریت تضعیف دین سامان یافت و نهضت دئیسم (خداپرستی طبیعی) و نهضت روشنگری قرن ۱۸ به راه افتاد؛ اما در قرن ۲۰ با آشکار شدن بحران‌های ناشی از انزوای دین و معنویت، نهضت تورع (پیتیسیم) به راه افتاد که احیای حیات معنوی شاخصه اصلی آن بود (باربور، ۱۳۸۸: ۷۱-۹۸). از جمله مروّجان معنویت سنتی سیدحسین نصر بود که در آثاری مانند «معرفت و

معنویت»، «معرفت و امر قدسی»، «آرمان و واقعیت‌های اسلام» معنویت توأم با شریعت را معرفی می‌کند. در عصر حاضر عده‌ای به نقد معنویت دکتر نصر پرداخته و عده‌ای هم معنویت جدید را مطرح می‌کنند. علی‌اکبر رشاد در کتاب «معنا منهای معنا» نظریه معنویت دکتر نصر را نقد کرده و عقیم می‌داند و منوچهر دین‌پرست در کتاب «نصر دل‌باخته معنویت» آن را بر پایه تصوف معرفی می‌کند. ملکیان برعکس نصر نظریه‌ای را مطرح می‌کند که در آن صبغه شریعت کم‌رنگ شده و دخالت عقل در تمام گزاره‌های دینی پررنگ می‌شود و معنویت توأم با عقلانیت را مطرح می‌سازد. از جمله آثار و مقالات ایشان «راه‌رهایی»، «مشتاقی و مهجوری»، «حدیث آرزومندی»، «دویدن در پی آواز حقیقت»، «بازنگری در دین تاریخی»، «دین و معنویت در پروسه جهانی شدن»، «سازگاری معنویت و مدرنیته» و... را می‌توان نام برد. آثار و مقالات دیگری هم در این موضوع با نام‌های «چیستی معنویت» (کینگ، ۱۳۸۳)؛ «رابطه معنویت با دین و بهداشت» (تورسن، ۱۳۸۳)؛ «جستاری در سپهر عقلانی پروژه معنویت» (امید، ۱۳۸۴)؛ «نقد معنویت مدرن» (جعفری، ۱۳۹۰)؛ «معنویت تشیع» (طباطبایی، ۱۳۸۷)؛ «نقد نظریه تباین دین و معنویت» (محمدی، ۱۳۹۰)؛ «دین‌اندیشان متجدد» (هاشمی، ۱۳۹۳) و ... منتشر شده است. با توجه به اهمیت این نظریه به جهت پیامدهای کلامی و نقش آن در اعمال عبادی انسان، این مقاله با در نظر گرفتن نقدهای ارائه شده، ابعاد جدید دیگری را مطرح نموده است.

چهارچوب مفهومی تحقیق

بر اساس عنوان تحقیق، شایسته است ابتدا به تعریف واژگان کلیدی بپردازیم. سپس به تبیین روابط این دو واژه از منظر آقای ملکیان و مقایسه آن‌ها با آرای بعضی از اندیشمندان معاصر بالاخص شهید مطهری و جوادی آملی پرداخته و مبانی و لوازم نظرات ایشان در حد وسع این مقاله مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

۱. دین

دین^۱ در لغت به معنای: شریعت به اعتبار طاعت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۲۳) جزا و مکافات (ابن منظور، ۱۸۶۳، ج ۱۳: ۱۶۹) خضوع و انقیاد در قبال مقررات معین (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳: ۲۸۹) و... آمده است.

آقای ملکیان دین را اولاً و بالذات مجموعه گزاره‌هایی معرفی می‌کند که پس از اعمال روش-شناسی علوم تاریخی در مورد سخنان به جا مانده از مراجع فوق سؤال یک دین (افراد) که برای پیروانشان از حجیت و قداست برخوردارند) صدورشان از آن مراجع احراز می‌شود و پیش فرض‌های معرفت‌شناختی و وجودشناسی این مجموعه گزاره‌ها و لوازم آن‌ها را بالعرض منسوب به دین بیان می‌کند (ملکیان، ۱۳۹۰ الف: ۲۵۲-۲۵۱) و دین را تحت تأثیر کشش عاطفی بشر و قائم به این نیاز عاطفی عنوان می‌کند (همو، ۱۳۸۰ الف: ۲۹۳-۲۹۲) و با توجه به محدودیت طبیعت انسان، دین را محدود به تخفیف درد و رنج بشر می‌داند با این توضیح که اساساً اگر انسان از محدودیت خود (افسردگی، احساس بی-معنایی، بی‌هدفی، ترس و...) تجربه‌ای نداشت دین پدید نمی‌آمد. این مطلب چنین بیان شده است: «انسان به محض رسیدن به مرزهای وجودی و حدود و ثغور (افتادن در دام بلایا) گویی رو به سوی بالا می‌کند و... دین یا این حد و مرزها برمی‌دارد و یا آن‌ها را قابل فهم و تحمل می‌سازد و غایت دین تحرّی حقیقت است» (همو، ۱۳۸۹ الف: ۹۷-۹۲).

دین در اندیشه بعضی از اندیشمندان اسلامی چنین تعریف شده است: «دین، التزام و تعهد به حقایقی است که فطرت انسان بر آن‌ها گواهی می‌دهد و ملتزم به آن‌ها است که اولین التزام فطرت ندای وجدان است.» (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶: ۳۳۰)، «دین زندگانی قابل محاسبه و پذیرش فطرت سلیم و عقل واقع‌بین است که وابسته به مشیت و اراده تشریحی و تکمیلی خداوندی است.» (جعفری، ۱۳۸۵: ۱۰/۱۹۶)، «مبنا و منشأ دین وحی است که معارفی را به عنوان معارف دین، اخلاق، تربیت و قانون و مقرراتی عرضه می‌دارد که همین وحی مبنا و ریشه‌ای در انسان‌ها دارد و اقتضای آن در سرشت و ذات انسان است.» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۳: ۶۰۳-۶۰۱)

۱. البته تعاریف دین متنوع است و تعریف ساختارگرایانه، غایت‌گرایانه و تعریف بر مبنای منشأ و مبدأ دین ارائه شده است. بررسی تفکیکی آن‌ها خارج از وسع این مقاله است.

در تعریف ارائه شده توسط ملکیان چند نکته قابل ملاحظه است: ۱- صبغه بشری بودن دین بیش از صبغه الهی آن به چشم می‌خورد به طوری که صدور آن از افراد مقدس بیش از صدور آن از جانب خدای سبحان مورد توجه قرار می‌گیرد؛ اگرچه دین جنبه‌های بشری هم دارد - از جمله اینکه زبان دین به زبان فهم بشر است و تفسیر و تشخیص مصادیق احکام کلی دین بر عهده بشر است - ولی ماهیت اصلی دین همان حقیقت اصیل وحیانی است که به صورت قوانین اعتباری وضع شده است. ۲- دین براساس نیاز عاطفی انسان تبیین می‌شود (اگر چه ایشان در جای دیگر از فطرت سخن می‌گویند ولی فطرت را در معنای موردنظر خود بیان می‌کند که بعداً در این مقاله ذکر خواهد شد)؛ البته درست است که دین پاسخ‌گوی نیاز انسان است ولی دقت در این نکته لازم است که در این نگاه نیازهای واقعی بشر نادیده گرفته شده و محدود به نیاز عاطفی می‌شود؛ درحالی که نیازهای روحی فراتر از این‌هاست؛ زیرا روح صبغه ملکوتی دارد و نیازهایش هم متناسب با نحوه وجودش است. از سوی دیگر این اندیشه شبیه اندیشه «انتظارات بشر از دین» به نظر می‌رسد که محور اصلی آن مطالبه حق بشر از خداست. این دیدگاه زاویه دید انسان را به جای مکلف بودن به محق و طلبکار بودن سوق می‌دهد و حقیقت اصیل دین و حقیقت انسان را که عین فقر و ربط به خداوند متعال است، در حجاب نگه می‌دارد. ۳- یکی از مهم‌ترین اهداف دین، رساندن بشر به آرامش عنوان می‌شود. این بیان نگاه حداقلی به دین را می‌رساند که محدود به تخفیف درد و رنج می‌شود درحالی که دین تمام ابعاد وجودی انسان را دربرمی‌گیرد؛ بعلاوه این تفکر شبیه نظریه اگزستانسیالیست‌های الهی است که مهم‌ترین انتظار آنها از دین، آرامش انسان در برابر وضعیت‌های حدّی و مرزی و دلهره‌های بشر است. همچنین ایشان ادعان می‌کند که «آغاز احساس کمبودها مقارن است با آغاز اقبال به دین». این طرز تفکر، ارزش دین و انسان را تنزل می‌دهد؛ زیرا که جایگاه انسان در هستی چنان است که مبدأش خدا، مقصدش خداست. تعیین مسیر حرکت هم تحت قلمرو دین است که اگر در تمامی مراحلش با خدا نباشد، دین در رساندن به آن مقصد ناموفق خواهد بود؛ بنا بر این، چطور امکان دارد انسان فقط در فقدان‌ها رو به خدا کند. ۴- غایت دین «تحرّی حقیقت» یعنی تحقیق و بررسی حقیقت بیان می‌شود. به نظر می‌رسد در این مطلب خلط دین با انسان دین‌دار شده است؛ چرا که ممکن نیست بررسی حقیقت، غایت دین باشد بلکه می‌تواند غایت انسان

دین‌دار باشد. از سوی دیگر اساساً غایت انسان دین‌دار بررسی دین نیست بلکه رسیدن به حقیقت است و حقیقت انسان در رسیدن به کمال معنا می‌یابد و کمال انسان نیل به قرب الی الله است؛ بنا بر این، غایت دین‌دار مطابق غایت دین است و تحقیق حقیقت، قدم اول است تا انسان را در مسیر رشد و کمال قرار دهد.

ملکیان دین را دارای دو منشأ وحیانی یا عرفانی مثل بودا، دائو، شینتو و... مطرح می‌کند (ملکیان، ۱۳۹۰ الف: ۲۸۰) و تمایزی بین دین حق و باطل قائل نیست؛ در حالی که اساساً دین حق مخلوق خداست و نمی‌تواند منشأ عرفانی داشته باشد و اگر در آیات قرآن تعبیر «دین الحق» آمده به این معنی نیست که دین به دو نوع دین حق و باطل تقسیم می‌شود بلکه این اضافه، اضافه موصوف و صفت نیست و اضافه حقیقی است و مراد از آن، دینی است که منسوب به حق است و حق اقتضا می‌کند که انسان آن دین را داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۹: ۳۲۰).

ایشان ضمن تأیید تعبیر هگل با عنوان «صدف و گوهر دین» (ملکیان، ۱۳۸۰ ب: ۲۹۵) بعضی تعالیم دین را که باعث دگرگونی در مراتب وجودی انسان می‌شوند، گوهر و لبّ دین و تعالیمی که مقدمات و شروط به وجود آمدن دگرگونی‌هایند، صدف و قشر دین مطرح می‌کند (همو، ۱۳۹۰ الف: ۲۹۹) و حال آنکه صدف بعد از برداشتن و استفاده از گوهر و مروارید دور انداخته می‌شود ولی برکدامیک از گزاره‌های دین این خاصیت مترتب می‌شود؟ (نقد این سخن بعداً خواهد آمد).

ایشان سعادت اخروی را از امور مورد توجه و عنایت دین خارج ساخته و اهتمام و عنایت دین را در سعادت دنیوی معنوی می‌داند که اساس آن را آزادی و آرامش و رهایی تشکیل می‌دهد و سعادت اخروی را که به تعبیر ایشان رستگاری، فلاح و نجات است، مورد تأکید ادیان سنتی معرفی می‌کند و رویکرد خود به دین را در راستای مدرنیسم قلمداد می‌کند (همان: ۲۹۷-۲۹۵) گفتنی است که در کلام ایشان ابهام وجود دارد. سعادت دنیوی معنوی چه تفاوتی با سعادت اخروی دارد؟ رهایی از چه چیز مورد تأکید ایشان است؟ قابل توجه است که بعضی از این تعابیر مانند درد و رنج بشر، رسیدن به آرامش، بیدار ساختن مردم و رهایی از ارکان اصلی بودیسم است که تعالیم دیگر بودا بر محور آن‌ها می‌چرخد. به عنوان نمونه به عباراتی از بودا

اشاره می‌کنیم: «هدف آموزش بودا بیدار ساختن از خواب ناآگاهی و رهایی از رنج‌هاست... او به حقیقت راه از بین بردن رنج پی می‌برد... و به دانش رهایی دست می‌یابد.» (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۳۶۴-۳۷۲) البته شاید تشابه فقط تشابه در تعبیر باشد و از این تشابهات ملازمه استنباط نشود ولی گاهی در بیانات ایشان جملاتی از بودا در تأیید مطلب خود آمده است (ن.ک. ملکیان، ۱۳۸۵: ۳۲۲) لاقلاً این تعبیر موهم آن است که ایشان توجهاتی به نظریات بودا داشته است.

۲. معنویت

معنویت در لغت مصدر صناعی به معنای معنوی بودن است. معنایی است که فقط به وسیله قلب شناخته می‌شود و زبان را در آن بهره‌ای نیست (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۴: ۲۱۱۹۱-۲۱۱۹۰). در قول دیگر، مجموعه جنبه‌های فکری، اخلاقی، فرهنگی و عاطفی انسان که دارای جنبه غیرمادی و مربوط به باطن انسانند، معنویت شمرده شده است (انوری، ۱۳۸۶، ج ۷: ۷۱۸۲).

معنویت در دیدگاه ملکیان عبارت است از: «نحوه مواجهه با جهان هستی که در آن شخص روی هم‌رفته با رضایت باطن زندگی کند.» (ملکیان، ۱۳۸۵: ۲۷۶) به باور ایشان استدلال فلسفی به سود یا ضرر این نوع معنویت وجود ندارد و معنای فطری بودن دین هم همین است یعنی انسان فطرتاً چنان است که این گزاره‌ها نسبت به گزاره‌های نقیض، بهتر با او سازگار است. (همو، ۱۳۸۵: ب، ۴۹) انسان معنوی معتقد است که روان او، روان مطلوبی نیست و باید به سوی روان مطلوب بشتابد (صادقی، ۱۳۸۹: ۱۰-۹) و در سایه آرامش و معناداری زندگی‌اش، زندگی نیک دارد. (همو، ۱۳۸۹ الف: ۲۷۷) ایشان برای معنویت سه مرتبه قائل است: اول، عدالت یعنی استیفای حق خود به تمامه و تجاوز نکردن به حق دیگران؛ دوم، احسان، یعنی صرف نظر کردن از بخشی از حق خود و دادن این حق به دیگران؛ سوم، محبت که همان عدالت و احسان است به شرط همراه شدن با محبت. در واقع عدالت و احسان دو امر «عینی»^۱ و اما محبت یک امر «انفسی»^۲ است. (همو، ۱۳۷۹ د: ۶۰-۵۹) ایشان در تعریف انسان معنوی می‌گوید: «انسان معنوی آزادگی دارد؛ یعنی در برابر حق تسلیم است، نه در برابر عقیده» (همو، ۱۳۸۹ الف: ۲۹۱-۲۹۳) و در جای دیگر چنین آورده است: «نحوه زندگی انسان معنوی مبتنی بر «بودن»

۱. Objective.

۲. Subjective.

است نه مبتنی بر «داشتن» یعنی زندگیش معطوف به سازندگی خلاقانه است نه متمرکز بر مالکیت مادی. انسان معنوی همواره با خودش مسابقه می‌دهد و به وضع موجود راضی نیست ولی انسان غیرمعنوی همواره با دیگری مسابقه می‌دهد مصرف‌گرا و مصرف‌زده است.» (همو، ۱۳۸۹ب: ۵۸)

در آثار شهید مطهری، معنویت با تعابیری مانند دین و حقیقت اسلام، غیب و ملکوت، ملاک انسانیت انسان، اخلاص، ارزشهای اخلاقی، امانت الهی (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۳: ۶۷۹؛ ج ۱۸: ۳۱-۲۳؛ ج ۱۱، ۱۹۳-۱۴۵، ۶۷۰/۲۲؛ همو، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۶-۲۴) بکار رفته است. در بررسی نظرات ایشان دو نکته مهم قابل استنباط است: اولاً معنویت منفی از معنویت ناب متمایز می‌شود که معنویت منفی حاکی از نبودن یک سلسله امور است. (نبودن تعصب نژادی، منطقه‌ای و حتی مذهبی، نبودن خودپرستی و سودجویی) عده‌ای براین باورند که اگر این گونه تعلقات و مالکیت‌ها از بین برود معنویت حکمفرما خواهد بود که در این نوع معنویت نامی از خدا و دین و ایمان در میان نیست. ایشان در نقد این نوع معنویت هم جواب مبنایی (نقضی) و هم جواب بنایی (حلی) می‌دهد. جواب مبنایی به این نحو است که نفی تمام علقه‌ها و مالکیت‌ها امکان‌پذیر نیست. مالکیت‌هایی مانند مقامات اجتماعی و مالکیت همسر اجتناب‌ناپذیر است. جواب بنایی این گونه است که باید مملوکیت انسان را از اشیا سلب کرد؛ زیرا آن چه معنویت را از انسان می‌گیرد تعلق انسان به اشیا است نه تعلق اشیا به انسان. راه قطع مملوکیت انسان از اشیا در بندگی خدا و اصلاح درون است و این همان وابستگی انسان به امر نامحدود است که عین وارستگی و عدم محدودیت است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۴: ۲۵۵-۲۵۱).

ثانیاً از معنویت به «حقیقت اسلام» تعبیر می‌شود که بشر از وجود خودش به معنویت پی می‌برد. معنویت و انسانیت، دین و انسانیت دو امر تفکیک‌ناپذیرند و ائمه اطهار قهرمان آنند که انسان، معنویت یعنی حقیقت اسلام را در وجود آنان می‌بیند (همان: ج ۲۳: ۶۷۹؛ ج ۱۸: ۳۱). ثالثاً معنویت ناب، یک رشته واقعیت‌های حقیقی بیرون از واقعیت طبیعت تبیین می‌شود که عالم باطن که موطن معنوی است، جهانی بس اصیل‌تر و واقعیت‌دارتر از جهان ماده است و حس این مقامات معنوی برای انسان، حیاتی و اصیل است و هرگز از قبیل عناوین وضعی نیستند و رابطه میان ملکات و مقامات باطنی و همچنین رابطه میان این مقامات باطنی و

عالمی که این مراحل را دربردارد، همه از قبیل موجودات اصیل و خارج از سلطه ماده و طبیعت است (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۸۹-۸۸) و کمال زندگی معنوی انسان پرستش حق تعالی از روی محبت، انقطاع از ماسوی الله و رسیدن به یقین است (همو، ۱۳۸۷ ب: ۲۰۳-۱۹۸). در واقع سراسر جهان را صبغه‌ای ملکوتی مستحکم و مرتبط بر اساس «بسیطة الحقیقه کل الاشیاء» فرا گرفته است که هیچ انقطاع و گسیختگی در نظام عالم تکوین راه ندارد. هر یک حقیقت یا رقیقه یکدیگرند و دین اسلام از پشتوانه تکوینی برخوردار است. در آن سوی تعالیم دینی، حقایق تکوینی قرار دارد و در حقیقت تعالیم مذکور همان حقایق است که در کسوت اعتبار ظاهر شده و به شکل دین تجلی کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۹۶-۹۴؛ همو، ۱۳۹۰: ۱۴۷). در واقع این تحلیل نشأت گرفته از نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی است که علامه شالوده اندیشه‌اش را در این نظریه پایه‌گذاری می‌کند تا در «رساله الولایه» به غایت این نظریه برسد و از عالم ذهن به عالم عین و حقیقت عبور کند. آیت الله جوادی آملی بر همین اعتقاد و نظریه پایبند است.

از مقایسه‌ای که انجام گرفت چنین برمی‌آید که معنویت مطرح شده توسط ملکیان با آرای دیگر صاحب نظران یک تفاوت اساسی دارد و آن این است که معنویت ناب یک وجود حقیقی و رای مفاهیم ذهنی است که فقط در سایه عمل به تعالیم دینی و تهذیب نفس حاصل می‌شود در حالی که نکته اساسی در تفکر آقای ملکیان رسیدن به آرامش است؛ همچنین مفهوم آزادی و این عبارت که «انسان معنوی تسلیم حق است نه عقیده» ابهام دارد؛ معلوم نیست آزادی تکوینی مدنظر است یا تشریحی؟ نظر ایشان در مورد عقیده‌ای که حق باشد، چیست؟ (حق و عقیده مانعه الجمع نیستند) آیا نباید تسلیم آن شد؟! درست مطلب این است که گفته شود انسان تکویناً موجودی است آزاد؛ حتی بین توحید و الحاد، چه رسد به طاعت و عصیان. نبود اکراه در دین «لا اکراه فی الدین» هم بدین معنی است که قلب بشر که محور اندیشه و انگیزه اوست دست هیچ کس نیست تا بتواند او را به امری تکلیف کند و دین از سنخ اعتقاد است و اعتقاد هم عقد و پیوند قلبی است؛ ولی از آنجا که آزادی تشریحی سر از اباحه‌گری درمی‌آورد که مخالف منطق دین است و دینداری حق مسلم انسانی است و انسان در قلمرو شریعت به کمال می‌رسد، انسان دارای حق حیات فطری و روحی (حیات معنوی) است و در مقابل، آزادی

تشریحی، مرگ معنوی و فطری است که حق انسان نیست؛ زیرا انسان موجود لایشرط نیست که همه امور متناقض بر ساختار فطرت او تأثیر همسان داشته و هر عقیده‌ای با فطرت او سازگار باشد (همو، ۱۳۸۸: ۱۸۰-۱۷۴).

نکته دیگر قابل تحلیل این است که به باور ایشان فطری بودن دین یعنی سازگارتر بودن گزاره‌های خردگریز (و نه خردستیز) نسبت به گزاره‌های نقیض است درحالی‌که دارای معنایی متفاوت و عمیق است. فطری بودن دین یعنی دین حقیقتی در سرشت انسان است. شهید مطهری با تحلیل و بررسی همه جانبه، درون‌دینی و برون‌دینی به این بحث پرداخته، به طوری که در نظام اندیشه ایشان نقش مبنایی یافته است. نظریه فطرت در آثار ایشان چون شجره‌ای ترسیم شده که شاخه‌های دیگری مانند آزادی معنوی، فلسفه بعثت انبیا، رمز جاودانگی دین، اصالت‌های انسانی و تکامل آن از آن منشعب شده اس. (نک: مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۴۴؛ ج ۳: ۴۶۷ و ۶۰۲ و ۱۹۱ و ۱۴۲).

از سوی دیگر ایشان نحوه زندگی انسان معنوی را مبتنی بر «بودن» و نه مبتنی بر «داشتن» عنوان می‌کند. شاید این تعبیر شبیه اصطلاح فلاسفه از سیوروت و کینونت باشد با این بیان که تعلقات مادی باعث جمود انسان است که او را از حالت «شدن» یا «سیوروت» به حالت «بودن» یا «کینونت» تبدیل می‌کند (مطهری، ۱۳۹۱: ۲۹۶). در واقع آقای ملکیان با این بیان قصد نفی دگم‌گرایی داشته و انسان معنوی را همواره آماده تغییر عقیده بر مبنای عقلانیت خود فرد مطرح می‌کند ولی فلاسفه از نفی دگم‌گرایی و جمود قصد دیگری دارند و آن این است که انسان اسیر و مقهور قید و بند طبیعت مادی، دچار جمود شده و نمی‌تواند راهی به کوی معنویت و طریقت داشته و سالک الی الله باشد.

رابطه دین و معنویت

طبق نظر آقای ملکیان هیچ تلازمی بین دین و معنویت برقرار نیست. ایشان معنویت را از نظر تعلق خاطر و عدم تعلق خاطر به دین خاص، بی‌اقتضا و لایشرط می‌داند. وی چنین توضیح می‌دهد که اگر دینداری به معنی دینداری نهادینه تاریخی باشد، میان دین و معنویت تلازمی نیست و ممکن است کسی هیچ‌گونه تعلق خاطری به هیچ یک از ادیان نداشته باشد ولی رضایت

باطن-که رکن معنویت است- داشته باشد. اگر مراد از دین، یک سلسله عقاید، عواطف و خواسته‌هایی است که به صورت‌های مختلف در ادیان گوناگون جلوه‌گر شده‌اند، معنویت چکیده همه ادیان است (ملکیان، ۱۳۸۵: ج: ۲۷۸-۲۷۷). از جمله تفاوت‌های مطرح شده میان دین و معنویت این است که اولاً دین بر واقعیت‌های تاریخی تکیه می‌زند و معنویت بر تجربه‌های دینی، ثانیاً دین بدون تعبد معنا ندارد ولی اهل معنا کارآیی و عدم کارآیی آتوریته‌های^۱ خود را با یک ترازوی درونی می‌سنجند (همان: ۳۲۲-۳۲۰)؛ ثالثاً معنویت فرایندمدار است اما دیانت فرآورده محور؛ یعنی در سیر معنوی چگونگی سیر مهم است و به چه فرآورده‌هایی می‌رسیم مورد توجه نیست ولی در دیانت مهم آن است که به کجا می‌روی و به چه می‌رسی و آنچه در نحوه سیر کردن مهم است جدیت و صداقت است (همو، ۱۳۸۵ الف: ۸۳).

آنچه در نقد و بررسی مطالب بالا می‌توان بیان کرد این است که طبق این بیان اگر فردی با صداقت و جدیت به گزاره «خدا وجود ندارد» برسد، از دید انسان معنوی فرآیند مطلوبی را سیر کرده است. همچنین چگونه امکان دارد، تجربه دینی از واقعیت تاریخ، معتبر باشد؛ بعلاوه، این جمله که معنویت چکیده ادیان است چه معنی دارد در حالی که دین زمینه معرفتی را برای معنویت فراهم می‌آورد. آیا تکیه زدن دین بر واقعیت تاریخی به این معنی است که انکار و یا تشکیک در بعضی وقایع تاریخی باعث خروج از آن دین خواهد بود؟

قابل ذکر است که ایده تکیه معنویت بر تجربه‌های دینی شبیه ایده آقای مجتهد شبستری است که مهم‌ترین عنصر ایمان را تجربه دینی و اعتقاد را زائیده ایمان و عمل دینی را نتیجه تجربه دینی دانسته است. ایشان در کتاب «ایمان و آزادی» ایمان را به معنی تجربه خطاب خداوند که بر آزادی اندیشه و اراده انسان استوار است، تعریف کرده است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۲: ۲۳).

برای نقد و بررسی بیشتر بعد از تقریر ایده‌های آقای ملکیان به اندیشه آقای جوادی آملی در این باب می‌نگریم. ایشان تکالیف دینی را تأمین‌کننده حقوق مادی و معنوی بیان کرده و بایدهای تکالیف دینی را در راستای تصاعد جان به مقامات عرفانی و تکامل انسان به جایگاه

۱. authority.

خلیفه الهی و نبایدها را در راستای جلوگیری از موانع زیانبار برای آن حقوق معنوی مطرح می کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۶۰). و مبنای این رابطه را با استفاده از بحث رابطه وجود واجب و ممکن چنین ترسیم می کند: «به هیچ وجه انسان استقلال کامل ندارد زیرا ذات او وجودی امکانی است که باید به هستی مطلق تکیه کند... انسان باید بداند همان گونه که حیات تکوینی اش چه در ایجاد، چه در استمرار آن وابسته به حق است، حیات معنوی اش نیز وابسته به فیض تشریحی حق و دستورهایی حیات بخش اوست... در یک کلام، بنده و عبد خداوند است.» با این بیان دین و معنویت چنان به هم گره می خورد که اصلاً تصور جدایی آن دو مطرح نیست در حالی که ملکیان با ذکر تفاوت‌هایی معنویت را چکیده ادیان و فرایند مدار تبیین می - کند بدین معنی که معنویت، پویایی و در مقابل، دین، جمود دارد و فقط فرآورده محور است.

ریشه های دیدگاه آقای ملکیان

مبنای اندیشه آقای ملکیان بر معرفی معنویت مدرن استوار است. دغدغه ایشان این است که انسان مدرن نتوانسته آرامش و خوشبختی خود را در زندگی منهای دین و به دور از معنویت کسب کند. بر این راستا تلاش فکری ایشان به تبیین دین با ماهیتی متناسب با مدرنیته برای انسان متجدد معطوف است و به همین جهت تعبد و تقلید را به منزله بسته شدن راه کمال و مساوی با جمود و دگم گرایی و تعصب می داند. برنامه اصلی ایشان روشنفکری دینی است که جداسازی عرضیات دین از جوهر آن را مطرح می کند تا دین با عصر جدید سازگار شود. در این مبحث به دنبال تبیین ریشه ها و ارکان اندیشه ایشان و دلایل مطرح شده توسط وی هستیم.

۱- معنویت مدرن

ملکیان به دنبال نظریه ناسازگاری دینداری با مدرنیته مکتب التقاطی «جمع عقلانیت و معنویت» را مطرح می کند که با حفظ مؤلفه عاطفه گرایی مدرنیسم (کاهش درد و رنج) و تجدیدنظر در منشأشناسی مدرنیسم بوجود می آید (همو، ۱۳۸۰ ب: ۷). ایشان ضمن بحث «اصلاح گری در دین» عصمت، علم غیب و ولایت تکوینی معصوم و سند متون مقدس را قابل تردید دانسته (همو، ۱۳۷۹ الف: ۱۶-۱۵) به تقابل بنیادگرایی و سنت گرایی پرداخته و به تجددگرایی رومی آورد. او بر این باور است که اسلام بنیادگرایانه که غیرقابل دفاعترین قرائت

اسلام است، فقط بر شریعت بدون روح، تأکید داشته و اسلام سنت‌گرایانه، منبع بودن عقل را فقط برای عقل شهودی قائل است نه برای عقل استدلال‌گر (همو، ۱۳۹۰ الف: ۹۹-۱۰۵ و ۳۵۸). ولی اسلام تجددگرایانه آزاداندیش است و به مطالبه دلیل می‌پردازد (همان: ۳۷۸). بنا بر این باید از معایب تجددگرایی که علم‌زدگی و ماده‌انگاری آن است پرهیز کرده (همان: ۳۷۵؛ همو، ۱۳۷۹ ج: ۱۶۱) و با کندوکاو، جنبه‌های لوکال دین (تعالیم لوکال به مقطع خاص و مکان و زمان و اوضاع و احوال خاص بستگی دارد) را کشف کرده و کنار گذاشته و به جنبه‌های گلوبال و یونیورسال دین که جهانی‌اند و اختصاص به زمان و مکان ندارند، پرداخته تا مقبول انسان متجدد و مدرنیسم باشد (همو، ۱۳۸۵ ج: ۴۰۲-۴۰۰). در واقع ایشان به جهان‌شمولی دین و مذهب قائلند. وی در جای دیگر عاطفه‌گرایی را از مؤلفه‌های تجددگرایی معرفی می‌کند که عاطفه‌گرایی به معنای بارکردن احکام اخلاقی بر افعال انسان با توجه به درد و رنج‌زایی یا درد و رنج‌کاهی است؛ یعنی به لحاظ اخلاقی، فعلی، مثبت تلقی می‌شود که از درد انسان بکاهد و فعلی، منفی تلقی می‌شود که بر درد او بیفزاید (همو، ۱۳۹۰ ب: ۶۰-۵۷). و اذعان دارد که تجددگرایی با دینداری قابل جمع نیست؛ زیرا شرط اول قدم در دینداری تعبد و تقلید است که با تجدد ناسازگار است (همو، ۱۳۹۰ الف: ۳۶۴). در دینداری یک حالت، همه یا هیچ، وجود دارد و این یعنی تسلیم؛ مدرنیته هم از زمانی آغاز شد که عقلانیتی به معنی خوداندیشی و داوری استقلالی پدید آمد که رد و قبول هر باوری بر پایه ادراکات خود فرد استوار است (همو، ۱۳۸۵ ب: ۴۷-۴۵). ایشان با طرح نظریه ناسازگاری دینداری و تجدد، به گرایش نواندیشی در دین میل می‌کند و روشنفکری را مقتضی تجددگرایی (همو، ۱۳۷۹ ج: ۱۵۸) و پدر مدرنیسم (همان: ۱۴۸) خطاب می‌کند که در ذیل به این مقوله می‌پردازیم.

۲- روشنفکری دینی

آقای ملکیان ضمن شرح نظریه دیوید راس - فیلسوف انگلیسی- به این می‌بپردازد که با طرح «اصالت باور» که سابقه‌اش به سقراط می‌رسد بسامانی یا نابسامانی زندگی بشر را در باورهای انسان می‌داند که راه رسیدن از وضع موجود نامطلوب به وضع مفقود مطلوب، تغییر باورهاست که کار روشنفکران است که در مقام نظر، باورهای درست را به شهروندان برسانند (تقریر حقیقت) و در مقام عمل در پی کاهش درد و رنج آنان باشند (تقلیل مرارت) و این کار

میسر نیست مگر اینکه روشنفکران با بکارگیری عقلانیت نظری و عملی، راه هر گونه جمود غیرعقلانی^۱ را بسته، به نقادی بدون تعصب^۲ و پیشداوری^۳ پردازند و با عدم تعلق به یک ایدئولوژی، از خود پرستی پرهیز کرده و شیفته آرمان حقیقت طلبی باشند (همو، ۱۳۹۰: الف، ۱۰-۳۳). نقد و بررسی این مطالب به دنبال فروعیات بحث خواهد آمد.

لوازم و فروعیات مترتب بر دیدگاه آقای ملکیان

از اهمّ مسائل مطرح شده توسط آقای ملکیان می‌توان به تبعیدی بودن باورهای دینی، لزوم نواندیشی در دین برای انسان متجدد و رویکرد پراگماتیستی اشاره نمود. در ذیل، این مسائل در اندیشه آقای ملکیان مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۱- تبعید و عقلانیت

به باور آقای ملکیان تبعید مدلل، تعبیر پارادوکسیکال است (ملکیان، ۱۳۸۵: ج، ۱۷۰). زیرا فرد متعبد نیروی دلیل جوی خود را در جایی که با وجود مقدس و سخنی بی‌چون و چرا مواجه می‌شود، قربانی و ذبح می‌کند (همو، ۱۳۹۰ الف: ۳۶۷). در نتیجه تبعید و تقلید با عقلانیت در مقام نظر و با آزادی انسان در مقام عمل منافات دارد که لازمه این امر، تعصب، پیش‌داوری و خرافاتی شدن و داشتن زندگی عاریتی و نیابتی است (همان: ۳۶۹-۳۶۶). به باور وی زندگی اصیل در مقابل زندگی نیابتی دارای ارزش است که زندگی اصیل یعنی عمل بر اساس فهم و تشخیص خود فرد، نه بر اساس آنچه دیگران به او می‌گویند (همو، ۱۳۸۱: ۱۶). ایشان با اقتباس از نظرات مارتین راکیچ اعتقادات دینی را از سنخ تبعیدی معرفی کرده که نه قابل اثبات عقلانی اند و نه قابل نفی عقلانی (همو، ۱۳۸۵: ج، ۱۳۹-۱۳۵). همچنین به باور وی تبعید با رجوع به متخصص متفاوت است زیرا رجوع به متخصص در سه طریق موجه است: اجماع صاحب نظران، استفاده از تجربیات دیگران و تجربه خود فرد؛ ولی تبعید در صورتی است که هیچ‌کدام از این

۱ . dogmatism.

۲ . fanaticism.

۳ . prejudice.

سه طریق طی نشده باشد و همچنین رجوع به متخصص پذیرفتن استعجالی است (تا زمانی می‌توان پذیرفت که خلافت اثبات نشده باشد) و در تعبد، استعجالی وجود ندارد (همو، ۱۳۸۷: ۵۳-۵۴).

آنچه از مطالب فوق استفاده می‌شود، این است که آقای ملکیان در این مبحث استفاده از تجربیات خود و دیگران را در تعبد نفی کرده ولی در مبحث دیگر تعبد را متکی به تجربه‌های موفق برمی‌شمرد و اذعان می‌دارد که در عرصه دینداری این امر غیر ممکن است زیرا اولاً موفق بودن شاگردان انبیا در آخرت معلوم می‌شود؛ ثانیاً خود ما نیز نمی‌توانیم قدم به قدم تجربه کنیم و تنها بعد مرگ معلوم می‌شود که دین نیاز ما را برآورده است یا نه (همو، ۱۳۷۹: ب، ۱۰-۹) به نظر می‌رسد که اولاً ناسازگاری در دو کلام وجود دارد؛ ثانیاً موفق بودن شاگردان انبیا را در این دنیا قابل آزمودن است همچنین امکان تجربه و عبرت گرفتن از اعمال برای هر عاقلی وجود دارد. ایشان با غیر عقلانی شمردن عقاید دینی سعی در دفاع عقلانی از دین می‌کند؛ البته دفاع پراگماتیستی که نتیجه‌اش کاهش درد و افزایش آرامش باشد. همین امر او را به سمت اگزیستانسیالیسم سوق می‌دهد حتی آنجا که زندگی اصیل را مطرح می‌کند، مثل دیدگاه هایدیگر است؛ زیرا هایدیگر هم می‌کوشد از طریق تأکید بر مفاهیمی مانند «فهم» و «اصیل بودن» موضوع «حیات معنوی» را از نو به مثابه مهم‌ترین نگرانی بشر مطرح سازد تا معنا به زندگی مدرن بازگردد (میرسپاسی، ۱۳۹۴: ۲۹۸). امروز از مسلمات فلسفه غرب است که باورهای دینی تحقیق‌پذیر یا اثبات‌پذیر عقلانی نیستند و تنها از طریق کارکردهای آن می‌توان ایمان را توجیه کرد که آقای ملکیان هم همین روش را برگزیده است.

باید اذعان داشت تعبدی که ایشان تعریف کرده، مبتنی بر جدایی عقل و دین است که با آموزه های اسلام ناسازگار است و این مبنا با توجه به دین محرف مسیحیت است که مهمترین نقد به مبنای انسان‌شناسی آنان وارد است که هویت انسان را بدون ارتباط با خدا مطرح می‌کنند. در واقع آموزه‌های خردستیز مسیحیت و تناقض‌های درونی آن راه را برای تفکیک عقل و دین و نقد عقل نظری و نفی دلایل اثبات وجود خدا توسط کانت و ایمان‌گرایی کی‌یرکگارد و نگاه کارکردگرایانه پراگماتیست‌ها در مغرب زمین باز کرد؛ ولی در اسلام عقل از اهمیت خاصی برخوردار بود. مشکل اصلی این پروژه همین پیش‌فرض تعارض عقل و دین به جهت تعبدی

بودن دین است.

برای نقد این مطلب باید ابتدا معنای تعبد روشن می‌شود. تعبد یعنی متعبد بودن به دستورات قطعی دین، خواه حکمت آن فهمیده شود یا فهمیده نشود (مطهری، ۱۳۷۷: ۱/۲۴۶). ولی از ناحیه خود دین تعبد محض و کورکورانه وجود ندارد؛ یعنی هیچ دستور دینی خالی از حکمت و مصلحت نیست. قاعده ملازمه (کل ما حکم به العقل حکم به الشرع) مؤید همین مطلب است؛ بنا بر این، تمام دستورات اسلام بخاطر یک مصلحت یا دفع مفسده است (همان: ۲/۴۰-۳۷). در دیدگاه آقای جوادی آملی این قاعده به این معنی نیست که عقل مصدر صدور احکام است بلکه مفاد این قاعده محصول ادراک و درایت عقل است؛ یعنی ادراکی که عقل از حکم خدا دارد ممضای شرع است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۳). ذکر این نکته لازم است که اگرچه عقل حجیت بالذات دارد ولی این به معنی بی‌نیازی انسان از نقل و وحی نیست؛ زیرا خود عقل به جایی می‌رسد که می‌داند خیلی از چیزها را نمی‌فهمد و یا می‌فهمد که بالاتر از علم حصولی، درک شهودی قرار دارد که از دسترس عقل بیرون است (همو، ۱۳۸۹: ۳۸۱). به عبارت دیگر، عقل هم‌سطح با نقل در درون دین است نه در مقابل آن؛ اما عقل میزان شریعت نیست و نمی‌تواند رهاورد نقل را در امور تعبدی نقد کند بلکه «مصباح» آن است و همچون آینه نمایانگر دین و همچون چراغ روشنگر محتوای آن است (همو، ۱۳۸۷: ۵۱ و ۶۱).

مطالب فوق پیوند عمیق عقل و دین را نمایان می‌سازد ولی رأس مسائل ملکیان جمع عقلانیت با گوهر دین یعنی معنویت است. آیا این نظریه موهم این نیست که عقلانیت و معنویت در یک مجموعه نبوده‌اند و این اندیشه نوین آنها را با هم جمع نموده است در حالی که عقل انسان اگر منقاد بدن نباشد و قاهر و مسلط بر قوای طبیعی باشد، مجموعه قوا را به خدمت گرفته و به سوی ماورای طبیعت یعنی معنویت سوق می‌دهد؛ پس، این طرز فکر ناشی از عدم شناخت کافی از انسان و قوای اوست. ضمناً با مقایسه‌ای که بین دو دیدگاه صورت گرفت، با توجه به جایگاه حقیقی عقل، پارادوکسیکال خواندن تعبد مدلل، نادرست خواهد بود.

۲- لزوم نواندیشی در دین برای انسان متجدد

به بیان آقای ملکیان ادیان تاریخی برای انسان متجدد و برای دوران پیشامدرن قابل قبول نیست که باید مورد بازنگری و تفسیر جدید قرار گیرد؛ زیرا همان طوری که مطرح شد طبق نظر ایشان اسلام سنت‌گرایانه با اسلام تجددگرایانه و دینداری با تجددگرایی ناسازگار است. از این رو نه تنها به تاریخی بودن ادیان و سپری شدن زمان اعتبار قوانین آن تمسک کرده، بلکه معتقد است که به قرآن هم مثل هر کتاب دیگری می‌توان رویکرد هرمنوتیک (دلالت‌گری گزاره‌ها و فهم انسان از آن‌ها) داشت. اساساً ایشان اجتناب از تفسیر به رأی را ناممکن و نامطلوب می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۵: ج، ۳۰۹-۳۰۶). و بعد از صحّه گذاشتن بر ناسازگاری یافته‌های انسانی و داده‌های وحیانی، عدول دادن متن از ظاهر به باطن را غیرقابل اجتناب می‌داند (همان: ۳۱۰ و ۳۱۶). علاوه بر این به عقیده ایشان جهان امروز به بازنگری در دین نیازمند است؛ با این بیان که تغییر در دین در طول زمان ناگزیر و برای حفظ ذات دین، دگرگونی اعراض اجتناب‌ناپذیر است (همو، ۱۳۹۰: الف، ۳۰۵). و جهان به سوی معنویت پیش می‌رود و ممکن است بعضی ظواهر و پوسته‌های دین را از بین ببرد (همو، ۱۳۸۴: ۹).

شهید مطهری به بحث نوخواهی در دین و عدم جمود و تجرّ پُرداخته است ولی سیر مباحث و نتیجه بحث با نظریه‌های آقای ملکیان کاملاً متفاوت است. در تبیین این مسأله چنین آمده است: «اسلام راه است نه منزل و توقفگاه» و این جمله حاکی از عدم کهنگی اسلام و جاودانگی آن می‌باشد و راه کنایه از حرکت است و حرکت دارای دو عنصر اساسی می‌باشد: عنصر تغییر مواضع و عنصر ثبات راه و مدار حرکت (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۶). این بحث، تحت عنوان احتیاجات بشر و تقاضای زمان مطرح شده است و تغییر مقتضیات زمان به طرز خلقت انسان ربط داده شده است؛ با این تقریر که انسان برعکس حیوان واجد تجدد و نوخواهی است و این امر در سایه قدرت عقل، خلاقه و ابتکار است که قادر به عوض کردن اوضاع و احوال اجتماعی زندگی خود است. انسان قادر است خالق زمان خود شود ولی از آن‌جا که انسان، هم استعداد تکامل و هم استعداد سقوط دارد، می‌تواند زمان را هم در جهت خوبی و هم در جهت بدی تغییر دهد و از آن‌جا که زمان هم دو گونه پیشرفتگی و انحطاط دارد، بنابراین نمی‌توان روی تمام پدیده‌های جهان اسم تجدد گذاشت و از همه آن‌ها پیروی کرد (همان: ۱۸۸-۱۸۶). ایشان

از سویی خشکی و جمود را محکوم به شکست دانسته و از سوی دیگر هماهنگ شدن مطلق با زمان را محکوم می‌کند و اعتدال اسلام را طی مباحث منطقی ترسیم می‌کند که اسلام در مقابل پدیده‌هایی که محصول عقل و علم‌اند، منعطف است و در مقابل پدیده‌هایی که محصول علم بیچاره اسیر (انحرافات زمان) است، غیرقابل انعطاف می‌باشد (همان: ۶۳-۴۲). با این استدلال، هم پویایی اسلام ثابت می‌شود و هم شبهه تاریخی بودن دین حل می‌شود؛ در عین حال مانع از آن می‌شود که صلابت و استحکام حقیقت اسلام و اصول اسلام در معرض انطباق‌های غلط و بدعت‌ها و تفسیربه‌رأی‌ها قرار گیرد.

نکته مهم دیگر این است که ملکیان در این مباحث، به مسأله گوهر و صدف دین تأکید دارد که بعضی احکام دین مثل صدف و پوسته دینند که با رو آوردن به معنویت کنار گذاشته می‌شوند. لازم به تذکر است که اولین فیلسوفی که به این مسأله پرداخته هگل است که برخی از ابعاد دین را گوهر و هدف و برخی را صدف و وسیله معرفی کرده است (خسروپناه، ۱۳۸۳: ۱۷). این تشبیه به این معنی است که صدف برای پاسداری از حریم گوهر است و اگر صدف نباشد درّ و گوهر از بین می‌رود ولی در صورت استفاده از گوهر، صدف را باید به دور انداخت.

به عقیده جوادی‌آملی همه دین گوهر است و هرگز صدف در حریم دین راه ندارد. بالفرض که منظور از گوهر دین، ذاتیات و صدف دین، عرضیات باشد؛ یعنی اسلام عقیدتی، عین ذاتیات و اسلام تاریخی، عین عرضیات دین باشد. این تفسیر هم جایز نیست؛ چون هر دین همه محتوای خود را ذاتی آن می‌داند و در اینجا بین ذاتی و مقصود بالذات و عرضی و مقصود بالعرض خلط شده است. فرض دوم این که مراد از دین، تدین (دینداری) باشد، که در این صورت سخن از گوهر و صدف دین فقط به معنای اصل و فرع دین صحیح است؛ یعنی گوهر دینداری و اصل دین معرفت توحیدی است که تمام فروع دین را باید بر طبق این اصل انجام داد نه این که به تحصیل اصول بسنده شده و فروع دین نظیر صدف بدون درّ رها شود. فرض سوم این که منظور از گوهر، لبّ و حقیقت دین و صدف، قشر دین باشد که همان شریعت و طریقت است، تعبیر لبّ و قشر این پندار را پدید می‌آورد که با رسیدن به لبّ و مغز باید قشر را به دور انداخت و با رسیدن به بام حقیقت باید نردبان شریعت را به کناری نهاد؛ در حالی که کنار زدن قشر موجب زوال دینداری است چون قشر و شریعت حافظ و نگهبان مغز و حقیقت دین است؛ بنا بر این،

قشر از لبّ و شریعت و طریقت از حقیقت دین تفکیک ناپذیرند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۷۰-۶۲).

۳- رویکرد پراگماتیستی در مقابل رویکرد رئالیستی

از آنجا که آقای ملکیان، گزاره‌های دینی را قابل اثبات عقلانی نمی‌داند؛ بنا بر این، اذعان می‌کند که احتمال شک در آنها وجود دارد و ایمان کاملاً با شک هم‌عنان است و شک مؤلفه ایمان دینی است و ایمان در خلأ معرفتی حاصل می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۵: ج، ۱۶۳-۱۵۸). از این رو مؤمن شیفته اعتقاد خود نیست و همواره طالب حقیقت است نه مالک حقیقت. مؤمن همواره آماده تغییر عقیده است و ایمان، طلب واقعیت بی‌قرار و در حال سیلان است که فرد با ایمان عقاید خود را با واقعیت متبدل و متحول، تغییر و تحول می‌دهد (همان: ۱۴۴-۱۴۲). ولی فرد عقیده‌پرست به خودشیفتگی بدخیم دچار شده و مصداق بت‌پرستی است و درصدد سازگاری تمام عالم با عقاید خود است و به ستیزه با همه چیز برمی‌خیزد (همو، ۱۳۸۳: ۲۵). ایشان از ایمان دینی تعبیر به «دویدن در پی آواز حقیقت» کرده (همو، ۱۳۷۹: ب، ۸) و آن را از سنخ نظام‌های غیر دگماتیک می‌شمارد که پیام‌آور شادی است و بیم مواجهه با واقعیت جدید و ناسازگاری با نظام عقیدتی خود را ندارد (همو، ۱۳۸۵: ج، ۱۴۹-۱۴۶).

بدیهی است که با این رویکرد پای تکررگرایی و نسبی‌گرایی باز می‌شود. از طرف دیگر شک چگونه می‌تواند مؤلفه ایمان باشد در حالی که خود شک مانع تحقق ایمان است؛ همچنین درست است که مؤمن باید طالب حقیقت باشد ولی این به این معنی نیست که طالب حقیقت نمی‌تواند عقیده قطعی هم داشته باشد و این ادعای ایشان که ایمان با شک را آرامش‌بخش می‌داند چگونه با تجربه‌های افرادی که با یقین به اعتقادات خود آرام بوده‌اند و با بیانات حضرت علی (علیه السلام) که می‌فرماید: «لَوْ كُشِفَتِ الْغِطَاءُ مَا زِدْتُ يُقِينَا» و یا در جای دیگر می‌فرماید: «مَا شَكَّكَتْ فِي الْحَقِّ مُذْ أُرِيْتَهُ» قابل توجه است؟ علاوه بر این اگر بنا به گفته ایشان، ایمان را از شأن معرفتی خالی بدانیم، از حقیقت تهی می‌شود در حالی که ایمان برای تقرب به حقیقت و ارتقای روح ملکوتی است! نکته دیگر آن است که وی مطلوب‌های روانی انسان را با معنوی بودن همسو خوانده و معنویت را با عقلانیت گره می‌زند - فقط در مقام عمل و نه در مقام نظر- با این بیان که اعتقاد به گزاره‌هایی مانند وجود خداوند، زندگی پس از مرگ و... «رازهای جهان» و یا به تعبیر کانت «جدلی‌الطرفین» اند که جزو گزاره‌های خردگریزند ولی اعتقاد به آنها

خلاف عقل نیست و آرامش انسان در مقام عمل با معنوی بودن، وجود خداوند و وجود زندگی پس از مرگ برایش حاصل است (همو، ۱۳۹۳: ۸-۷). این بیان دیدگاه پراگماتیستی ایشان را نشان می‌دهد و تقریباً شبیه نظریه کانت است که وقتی نتوانست امور غیرمحسوس مانند خداوند را با عقل نظری اثبات کند، برای اثبات خدا با طرح الزامات اخلاقی، به سراغ عقل عملی و اخلاق می‌رود (خسروپناه، ۱۳۸۲: ۱۶۸).

حقیقت مطلب این است که این دیدگاه نقطه مقابل دیدگاه رئالیستی است که شاکله آن را وجود حقیقت در نفس الامر قبل از حکم شارع تشکیل می‌دهد که دستورات اسلام مطابق با این حقیقت تنظیم می‌شود که در اجتهاد و تفقه کشف آن حقیقت و باطن توسط ظاهر صورت می‌گیرد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۹۱). همچنین این اندیشه که ایمان توأم با شک است در تناقض با بیانات استاد جوادی‌آملی است که ایمان هرگز از قلمرو علم استدلالی بیرون نیست و رابطه‌ای دوسویه بین علم و ایمان برقرار است که این طرف رابطه، علم حصولی است و آن طرف رابطه، علم حضوری است و واسطه هم ایمان است. عبارت ایشان چنین است: «علم حصولی و اندیشه برهانی زمینه ایمان را فراهم می‌کند و ایمان به حقیقت و عمل صالح مطابق آن وسیله علم شهودی خواهد بود.» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۱۹۳) توضیح مطلب این است که علم پیوند و عقد بین موضوع و محمول قضیه است. بعد از پیدایش این عقد برای حصول ایمان و عقیده عقد و گره دیگری لازم است که عقد علمی با جان انسان عالم گره بخورد. این عقد ثانی (ایمان) کار «عقل عملی» است. ایمان عملی از سنخ علم و ادراک نیست بلکه فعل نفس و قلب است و میان این فعل و نفس آدمی «اراده» فاصل است. از این رو انفکاک ایمان از علم نه تنها ممکن است، بلکه واقع‌شدنی است؛ یعنی ممکن است کسی مطلبی را از لحاظ علمی کاملاً فهمیده باشد ولی به آن مؤمن نباشد و عصاره آن را با قلب خود گره نزده باشد و معتقد نگردد (همو، ۱۳۸۶الف: ۱۵۰ و همو، ۱۳۸۸: ۱۷۷).

در نقد نسبی‌گرایی باید گفت که «اخلاق» یعنی نظام دادن قوای عالی انسان (قوه اراده و عقل) به قوای غریزی و تحت سیطره درآوردن آنها. بنابراین تغییر اخلاق در زمان‌ها و مکان‌های مختلف معنا ندارد. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۴۵-۳۵۱) و اگر تغییری هم دیده می‌شود در حوزه رفتار است نه اخلاق زیرا اخلاق یک سلسله ملکات اکتسابی است که قالب روحی ثابتی است

که روح انسان در آن قالب ساخته می‌شود ولی رفتار انسانی یعنی پیاده کردن همان روحیات در خارج که در شرایط مختلف می‌تواند مختلف شده و مظاهر رفتار متفاوت شود (همو، ۱۳۸۹: ۱۰۹-۱۱۰).

نتیجه

ماحصل مباحث فوق این است که با وجود اینکه آقای ملکیان قصد تبیین عقلانی آموزه‌های دینی را داشته ولی با وجود تأثیرپذیری از مبانی فلسفه غرب و از عرفان‌های هندی مانند بودا، نگرش ایشان سمت و سوی دیگر یافته است و اگرچه طرح معنویت خود را مدلل ساخته؛ ولی در راستای اعتلای مکتب اسلام نیست؛ در حالی که اسلام اوج معنویت است و این معنویت در گرو عقل و پایبندی به دین یعنی چهارچوبه شریعت اسلامی ممکن و میسر خواهد شد نه اینکه شریعت مانند پوسته‌ای است که از گوهر (معنویت) جدا باشد. پروژه جمع عقلانیت و معنویت (فهم عقلانی از دین) بر پیش‌فرض جدایی دین و عقل استوار است. ایشان تعبد را نوعی دگماتیسم و رکود می‌داند در حالی که تعبد در اسلام مطابق عقل است و هیچ دستوری خالی از حکمت و مصلحت نیست. بیشترین دغدغه آقای ملکیان معطوف به کاهش درد و رنج و آلام بشر است که در اکثر مبانی فلسفی و کلامی و عرفانی ایشان ردپای این نظریه دیده می‌شود و آن را تقلیل مرارت می‌نامد؛ اما درد معنوی که موجب آگاهی و بیداری انسان است، مایه کمال است. آگاهی و بیداری از خودبیبگانگی (آلیناسیون) یعنی به احساس غربت روح الهی انسان نسبت به امور فانی و متغیر این جهان.

خاتمه کلام اینکه به نظر می‌رسد که نظام اندیشه ایشان به دیدگاه پراگماتیستی و سلب ارزش واقع‌نمایی و نسبیت‌گرایی می‌انجامد؛ در صورتی که حقیقتی و رای مفاهیم ذهنی وجود دارد.

امید است پژوهش حاضر در بیان نظرات این اندیشمند جانب انصاف را رعایت کرده و به دور از غرض‌ورزی به تحلیل و بررسی واقع‌گرایانه، دقیق و همه‌جانبه پرداخته باشد و در شناخت خاصیت اصیل، احیاگر دین در مواجهه با چالش اندیشه‌ها و تمدن‌های نوین مؤثر باشد.

فهرست منابع

الف) کتاب‌ها

قرآن کریم.

آشتیانی، جلال الدین، (۱۳۷۷)، *عرفان بودیسم و جینیسم*، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول.

ابن منظور، محمدبن مكرم، (۱۸۶۳)، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر، چاپ اول.

انوری، حسن، (۱۳۸۶)، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران، انتشارات سخن، چاپ پنجم.

امید، مسعود، (۱۳۸۴)، *جستاری در سپهر عقلانی پروژه معنویت*، علامه، ش ۵.

ایان، باربور، (۱۳۸۸)، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز دانشگاهی، چاپ ششم.

تورسن، کارل، *معنویت دین و بهداشت*، نقد و نظر، ش ۳۳ و ۳۴.

جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۵)، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ششم.

جعفری‌هرندی، محمد، (۱۳۸۳)، *نقد معنویت مدرن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، *شریعت در آینه معرفت*، قم، اسراء، چاپ پنجم، ۱۱.

_____، (۱۳۸۶)، *نسبت دین و دنیا*، قم، اسراء، چاپ چهارم.

_____، (۱۳۸۷)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء، چاپ سوم.

_____، (۱۳۸۸)، *حق و تکلیف در اسلام*، قم، اسراء، چاپ سوم.

_____، (۱۳۸۹)، *ولایت فقیه*، قم، اسراء، چاپ نهم.

_____، (۱۳۹۰)، *دین شناسی*، قم، اسراء، چاپ ششم.

خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۲)، *انتظارات بشر از دین*، قم، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول.

_____، (۱۳۸۳)، *کلام جدید*، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه

علمیه، چاپ سوم.

دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، بیروت، دارالعلم الدارالشامیه، چاپ اول.

شاه آبادی، محمد علی، (۱۳۸۶)، رشحات البحار (کتاب الانسان و الفطره)، مترجم زاهد ویسی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۸۷)، الف، رسالت تشیع در دنیای امروز، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.

_____، (۱۳۸۷)، ب، معنویت تشیع، قم، انتشارات تشیع، چاپ چهارم.

کینگ، اورسولا، (۱۳۸۳)، معنویت، ترجمه: علیرضا شجاعی، مجله هفت آسمان، ش ۲۳.

مجتهدشستری، محمد، (۱۳۸۲)، ایمان و آزادی، تهران، طرح نو، چاپ چهارم.

مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول.

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدرا، چاپ ۱۳.

_____، (۱۳۹۱)، انسان کامل، تهران، صدرا، چاپ ۵۴.

_____، (۱۳۸۷)، مجموعه آثار، تهران، صدرا، چاپ هشتم.

_____، (۱۳۸۹)، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، صدرا، چاپ ۶۷.

ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۹)، الف، حدیث آرزومندی، تهران، نشر دانشگاه معاصر، چاپ اول.

_____، (۱۳۹۰)، الف، راهی به رهایی (جستارهایی در عقلانیت و معنویت)،

تهران، مؤسسه نگاه معاصر، چاپ چهارم.

_____، (۱۳۸۵)، ج، مشتاقی و مهجوری، تهران، نشر دانشگاه معاصر، چاپ

اول.

منصورهاشمی، محمد، (۱۳۹۳)، دین/اندیشان متجدد، تهران، انتشارات کویر، چاپ چهارم.

میرسپاسی، علی، (۱۳۹۴)، تأملی در مدرنیته ایرانی، ترجمه جلال توکلیان، تهران، نشر ثالث،

چاپ دوم.

ب) مقالات

- صادقی، هادی، (پاییز ۱۳۸۹)، «اندیشه شناخت»، *مجله معرفت کلامی*، ش ۳، ۹۵/۱۰/۲۹.
- ملکیان، مصطفی، (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۹)، الف، «اصلاح گری در دین به چه معناست»، *بازتاب اندیشه*، ش ۲۰۱.
- _____، (زمستان ۱۳۸۰)، الف، «اندر چیستی فلسفه دین»، علامه، دوره اول، ش ۹۵/۱۰/۲۰۲۸.
- _____، (اسفند ۱۳۸۵)، الف، «ایمان و کارکردهای شریعت»، آیین، ش ۹۵/۱۰/۶۰۲۹.
- _____، (مرداد ۱۳۷۹)، ب، «دویدن در پی آواز حقیقت»، *بازتاب اندیشه*، ش ۹۵/۱۱/۵۰۲۹.
- _____، (مهر و آبان ۱۳۷۹)، ج، «روشنفکری، تجدد و دینداری»، *پژوهش های اجتماعی اسلامی*، ش ۲۴، ۹۵/۱۰/۲۹.
- _____، (شهریور ۱۳۸۵)، ب، «سازگاری معنویت و مدرنیته»، *بازتاب اندیشه*، ش ۷۷.
- _____، (اسفند ۱۳۸۹ و فروردین ۱۳۹۰)، ب، «عاطفه گرایی و جمع عقلانیت و معنویت»، *مجله آیین*، ش ۳۴ و ۳۵.
- _____، (دی ۱۳۸۰)، ب، «معنویت، عقلانیت، نیاز امروز ما»، *بازتاب اندیشه*، ش ۲۲.
- _____، (آذر ۱۳۷۹)، د، «معنویت و محبت چکیده همه ادیان است»، *بازتاب اندیشه*، ش ۹.
- _____، (شهریور ۱۳۸۱)، «عقلانیت»، *بازتاب اندیشه*، ش ۳۰.
- _____، (آذر و دی ۱۳۸۷)، «انسان سنتی، انسان مدرن و مسأله تعبد»، *مجله آیین*، ش ۱۷ و ۱۸، ۹۵/۱۰/۲۸.
- _____، (اسفند ۱۳۸۴)، «بازنگری در دین تاریخی»، *بازتاب اندیشه*، ش ۷۱، ۹۵/۱۰/۲۹.
- _____، (مهر ۱۳۸۳)، عقیده پرستی بت پرستی است، *بازتاب اندیشه*، ش ۵۴، ۹۵/۱۰/۲۸.

An Investigation of the Relationship between Spirituality and Religion from the View Point of Malekian based on the View Point of Motahhari and Javadi Amoli

Vahideh Gharashyaf Zeirakkar¹ and Hamidreza Sarvarian²

Abstract

Spirituality and its relation to wisdom and religion has been always a hot topic of discussion amongst scholars in the field of religions. Mr. Malekian, Shahid Motahhari, and Allameh Javadi Amoli are among such scholars. According to Malekian's view because of being imitative, religion's statements are not logical and modern man needs spirituality together with rationality so that they can decrease human sufferings and sorrows. This doctrine is called road to freedom.

The purpose of the present study is to describe and compare this viewpoint in order to reach analysis and inferences regarding their fundamental principles. The design of the study is descriptive-analytic using library techniques and software in the field of humanities.

Keywords: Rationality and Spirituality, Religion and Malekian, Modernity and Motahhari.

¹ . Master of Islamic Philosophy, University of Tabriz; v.farshbaf55@gmail.com

² . Associate Professor, Hazrat Masoumeh University; sarvarianhr@yahoo.com