

داوری در دیالکتیک عقلانیت و معنویت

راه رهایی یا رهایی از راه

حمید علی اصغری

در معرفی این نظریه آن را برترین «راه رهایی» در مقایسه با سایر راههای موجود می‌داند. نظریه معنویت، درصدد است با پل زدن میان میراث شرقی سنت دینی و غربی عقلانیت^(۳)، بساط سلوکی عقلانی- معنوی فراهم آورد و جهان‌نگرشی معنا محور و اخلاقی، در سطحی فراگیر و فرا دینی فراهم سازد. نظریه دوقطبی «معنویت و عقلانیت» سر آن دارد تا خیل انسانها را در شبکه همبسته معنوی با شاهرهای خرد محور گرد هم آورد. با فروکاستن جنبه‌های ثانوی این دو پدیده و فراهم آوردن سنتزی از دیالکتیک معنویت و عقلانیت، نوید تولد انسان مدرن معنوی را می‌دهد. هدف از ارائه این نظریه به گفته واضع نظریه، این است که با تثبیت «بینش»، «گرایش» و «کوشش» معنوی به عنوان شالوده فرهنگ انسانی، به کاهش درد و

حیات معنوی چیزی نیست جز دخل و تصرف روح خدا در باطن ما، و، بنابراین، سکوت خود ما باید بخش بزرگی از آمادگی ما برای این دخل و تصرف باشد و پرگویی یا التذاذ از کلام، غالباً مانع خردی بر سر راه آن خیری نیست که ما فقط از طریق نیوشیدن آنچه روح الاهی و آوای خدا در گوش دل ما می‌گوید، کسب می‌توانیم کرد.^(۱)

ویلیم لا

مقدمه

نوشتار حاضر نگاهی است به نظریه یا به تعبیر صحیح‌تر پروژه^(۲) «معنویت و عقلانیت» که چند صباحی است در بازار اندیشه ورزی، مورد توجه قرار گرفته است. پروژه‌ای که با نام مصطفی ملکیان پیوندی ناگسستنی دارد. ملکیان

رنج و بی‌قراری و آفرینش امید و قرار یافتن انسان مدرن بیانجامد.

ملکیان معتقد است دین در جهان معاصر ضرورتی بیش از گذشته یافته است، اما دینداری مشکل‌تر شده است. بنابراین به نظر می‌رسد «معنویت و عقلانیت» جهدی است در پاسخ به این «ضرورت ممتنع». ملکیان در بررسی دین در آزمون تاریخی‌اش^(۴) اگر چه معدل ثبت (موفق و قابل قبول) برای دین، در یک نگاه کلی و فراگیر عرضه می‌کند، اما در بررسی جزء به جزء نتایج آزمون تاریخی، دین را در ساحت ابژکتیو (Objective) و آفاقی ناموفق می‌داند «به این معنا که هر جا مومنان خواسته‌اند یک واقعیت آفاقی و عینی را مؤید دین بگیرند، واقعیت آفاقی دیگری پیدا شده که ناقض دین بوده است».^(۵) به عقیده وی اگر مومنان نظم عالم را دلیلی بر وجود خالق (ناظم) گرفته‌اند، ملحدان هم بی‌نظمی جهان را دلیلی بر عدم وجود ناظم ارائه کرده‌اند. البته ملکیان دین را در ساحت سوژکتیو (Subjective) و انفسی و درونی بسیار موفق و اساساً عمده‌ترین دلیل و راز ماندگاری دین را در همین نکته می‌داند. بدین مضمون که دین در حوزه سوژکتیو وعده‌هایش را محقق ساخته و آرامش و امید به همراه داشته است و به انسانها در غلبه و تحمل سختی و تنهایی و بی‌عدالتی کمک کرده است.^(۶) شاید نظریه معنویت راه برون رفتی است از ناکامی در حوزه اول، ابژکتیو و تأکیدی است بر حوزه دوم، سوژکتیو. ملکیان در آثار، سخنان و گفت‌وگوهای پراکنده‌اش تقریباً تمام گزینه‌های به ظاهر

مدرن دین پژوهی را یک به یک نقد و بررسی می‌کند، نظریاتی چون گوهر و صدف دین، مقاصد شریعت، ذاتی و عرضی دین، اما در نهایت همگی آنها را ناموفق ارزیابی می‌کند. به نظر می‌رسد وی این رویکردها را دارای بن مایه مدرن نمی‌داند و لذا ناتوان از ارضای نیازها و اقتضائات انسان مدرن می‌شمارد. وی معتقد است که «جوامع دیر یا زود بر سر یک دوراهی تاریخی قرار خواهند گرفت که یا باید مدرن شوند و یا به دین تاریخی خودشان ملتزم بمانند و محکم به آن بچسبند؛ و این که بخواهند این دورا با هم جمع کنند، امکان‌پذیر نیست».^(۷) به عقیده وی «مدرنیته با معنویت می‌تواند جمع شود ولی با ادیان نهادینه‌ی تاریخی امکان جمع شدن ندارد».^(۸) لذا نظریه معنویت مدعی بنای پلی است بر فراز این دو. راهی تاریخی، بدین مضمون که در صدد است که بجای طرد و نفی (Rejection) یک طرف (معنویت صرف یا عقلانیت صرف) و پذیرش بی‌چون و چرای طرف دوم به سنتزی دست یابد و با تطابق و سازواری (Adaptation) به راهبردی برای مومنان خردگرا در این دنیای سکولار و افسون زدایی شده برسد. نقطه عزیمت این نظریه دو قطبی، دو پیش فرض مهم به قرار زیر است: (۱) همه ما، کم بیش مدرن هستیم (۲) همه ما کم و بیش متدین^(۹) هستیم ملکیان عقلانیت را مهمترین مؤلفه اجتناب‌ناپذیر مدرنیته می‌داند که از آن گریزی نیست. لذا در حوزه آموزشهای دینی نیز، اتوریته‌های سنتی و دینی دیگر حجیت مطلق و غیر قابل پرسش سابق را ندارد

و انسان مدرن صحت بسیاری از این مفاهیم را به داوری مرجع عقل احاله می‌دهد. آموزه معروف سنت آگوستین این بود که می‌گفت: «ایمان بیاور بدون دلیل، حتی اگر آن را پوچ بدانی» اما انسان مدرن دیگر وقعی به این آموزه نمی‌نهد. ملکیان معتقد است که عقلانیت و استدلال «بزرگ‌ترین دستاورد روزگار جدید»^(۱۰) است، اما از سوی دیگر معترف است که سیطره بلامنازع عقل نتوانسته است انسان مدرن را از آموزه‌ها و دلبستگی‌های دینی و معنوی فارغ و بی‌نیاز سازد. و انسان امروز به همان میزان نیازمند دین و معنویت است که انسان دیروز،^(۱۱) و حتی بیشتر. اما همان‌گونه که در ابتدا اشاره شد این نیاز افزون با موانعی افزون روبه‌روست. دین ضرورت بیشتری یافته است اما دینداری مشکل‌تر شده است. لذا نظریه معنویت در تلاش است تا باتن سپردن به قواعد روشنگری و تفکر استدلالی نقادِ مدرن، تبیینی جدید از ایمان در چارچوب مفاهیم قابل درک برای انسان عصر حاضر ارائه دهد. اما پیش از بررسی امکان یا امتناع جهان معنوی-عقلانی موعود در این نظریه، بررسی مفاهیم سازنده آن، از منظر واضح نظریه ضروری است.

۱- عقلانیت

ملکیان در تفسیری که از عقلانیت ارائه می‌دهد ابتدا به این نکته اشاره می‌کند که استدلال دارای سنخ‌های متفاوتی است و ملاک صحت در خور یک استدلال با ملاک صحت در خور یک سنخ استدلال دیگر متفاوت است، لذا برای

عقل شأنها و نقشهای متعدد قابل می‌شود. وی معتقد است عقلانیت دارای انواع مختلفی است اما در یک تعریف کلی و فراگیر عقلانیت را به معنی «تبعیت کامل از استدلال صحیح»^(۱۲) می‌داند. ملکیان در یک تقسیم کلی انواع عقلانیت را در دو دسته بزرگ جای می‌دهد. (۱) عقلانیت ناظر به عقاید (عقلانیت نظری) (۲) عقلانیت ناظر بر اعمال (عقلانیت عملی). وی برای هر دو سنخ قائل به درجات و مراتبی می‌شود و تفسیری شش‌گانه از عقلانیت نظری به قرار ذیل به دست می‌دهد:

- عقیده عقلانی، عقیده‌ای است که یا بدیهی باشد، یا از یک سیر استدلالی معتبر از بدیهیات استنتاج شده باشد (تفسیر اول)

- عقیده‌ای عقلانی است که با همه یا الاقل با اکثریت قاطع دیگر عقاید آدمی سازگار است (تفسیر دوم)

- عقیده‌ای را می‌توان عقلانی خواند که به حکم احساسات و عواطف یا ایمان یا تعبد یا گزینش و ترجیحات خودسرانه و بلا دلیل حاصل نیامده باشد. (تفسیر سوم)

- عقیده‌ای عقلانی است که تحقیقات کافی موید آن باشد. اما بسته به اینکه مرجع تشخیص کفایت تحقیقات چه کسی یا چه چیزی باشد، در پاسخ باید گفت مرجع تشخیص یا رأی خودِ شخص صاحب عقیده است (تفسیر چهارم)، یا معیارهای انفسی (Subjective) خودِ شخص صاحب عقیده (تفسیر پنجم). اما اگر معیار تکافوی تحقیقات نه رأی شخص صاحب عقیده و نه معیارهای انفسی وی، بلکه معیارهای همگانی

یا آفاقی (Objective) باشد تفسیر ششم از عقلانیت نظری حاصل می‌شود.^(۱۳)

نکته حائز اهمیت که ملکیان در ارائه تفسیر خود از انواع عقل تأکید می‌کند، آن است که عقلانیت یا عدم عقلانیت یک عقیده، به هریک از معانی فوق به مفهوم صادق بودن یا کاذب بودن ماهوی آن عقیده نیست. به عبارت دیگر یک عقیده می‌تواند فارغ از اینکه در باب صدق به چه نظریه‌ای قائل باشیم و چه معنایی مرادمان باشد، صادق و عقلانی یا کاذب و عقلانی یا کاذب و غیرعقلانی یا صادق و غیرعقلانی باشد. بنابراین بحث در باب عقلانیت و عدم عقلانیت عقیده، دقیقاً بحث بر سر این است که ما به لحاظ معرفت‌شناختی، حق معتقد بودن به چه عقایدی را داریم و حق معتقد بودن به چه عقایدی را نداریم^(۱۴) لذا بحث صدق و کذب خارج از حوزه تفاسیر فوق است.

ممکن است اعتقاد شخصی به این گزاره در زمان t۱ اعتقادی عقلانی باشد، ولی اعتقاد شخصی به همین گزاره در زمان t۲ یا اعتقاد شخصی به همین گزاره در زمان t۱، یا به طریق اولی در زمان t۲ اعتقادی غیرعقلانی باشد. به عبارت دیگر، صدق یا کذب یک گزاره به اشخاص و ازمنه بستگی ندارد، و حال آنکه عقلانیت یا عدم عقلانیت یک عقیده به اشخاص و ازمنه بستگی دارد: یعنی صدق و کذب اموری ناوابسته و مطلق‌اند و عقلانیت و عدم عقلانیت اموری وابسته و نسبی.^(۱۵) بدین معنی و در این چارچوب ملکیان برای عقلانیت یک شأن نسبی قائل است. به نظر می‌رسد این تفسیر از عقلانیت با تعریف پنجم وی از عقلانیت (در اقسام شش‌گانه عقلانیت نظری) که ذکر مختصر آن رفت، هم‌نمایی و قرابت دارد.

۲- آیا عقلانیت امری نسبی است؟

از نکات قابل توجه در برداشت ملکیان از عقلانیت، نسبیتی است که وی برای عقلانیت - به یک معنی - قائل می‌شود. این نسبیت از تمایزی که که وی میان صادق بودن و عقلانی بودن یک گزاره قائل می‌شود برمی‌خیزد. ملکیان تفسیر خود از نسبت عقلانیت را در قالب یک مثال این گونه توضیح می‌دهد که به عنوان مثال گزاره p اگر صادق است به این معنی است که همواره صادق بوده است و در آینده نیز صادق خواهد بود و اگر کاذب باشد همواره کاذب بوده و خواهد بود، در عین حال،

۳- عقلانیت و عقاید دینی

پاسخ ملکیان به این پرسش که عقاید دینی از عقلانیت بهره‌ورند یا خیر، با توجه به تأکیدی که وی بر تفاوت و تمیز گذاشتن میان عقلانی بودن با حقانی بودن می‌گذارد، پاسخی نسبی است. به نظر ملکیان اگر مراد از عقلانی بودن یک عقیده این است که یا بدیهی باشد یا با یک سیر استدلالی معتبر از بدیهیات استنتاج شده باشد، در این صورت هیچ یک از عقاید دینی و هیچ یک از ادیان و مذاهب عقلانی نیست؛ و البته این عدم عقلانیت، هرگز به معنای عدم حقانیت نیست؛ بلکه نسبت به آن لاقضاء



تشخیص کفایت چه کسی باشد، پاسخ متفاوت است. اگر مرجع تشخیص کفایت تحقیقات، رأی خود شخص صاحب عقیده باشد (تفسیر چهارم از عقلانیت نظری) یا معیارهای شخص صاحب عقیده، (معیارهای انفسی Subjective)، (تفسیر پنجم از عقلانیت نظری) در هر دو صورت عقاید دینی می توانند عقلانی باشند. اما اگر معیارهای کفایت تحقیق، آفاقی (Objective) یا همگانی باشند (تفسیر ششم از عقلانیت) در این صورت هیچ یک از عقاید دینی عقلانی نیستند^(۱۶) البته ملکیان مجدداً تأکید می کنند غیرعقلانی بودن به مفهوم غیرحقانی بودن (به هر یک از معانی عقلانیت) عقاید دینی نیست.

۴- معنویت؛ باطن ادیان

ملکیان در تفسیری که از معنویت به دست می دهد، بر تفاوت آن با دین تأکید می گذارد. به عقیده وی دین در طول تاریخ، علاوه بر بار مثبت، بار عاطفی منفی هم پیدا کرده است، لذا تا انسان می گوید «دین»، آن بار عاطفی منفی هم به ذهن و ضمیر مخاطب منتقل می شود و مانعی عاطفی برای فهم و قبول سخن انسان پیدا می شود. نه فقط دین، بلکه اساساً تحقق بسیاری از امور در طول تاریخ، وقتی به صورت نا مطلوبی هم بوده باشد، وجه عدم مطلوبیت این تحقق خارجی به یک بار عاطفی و ارزشی منفی تبدیل شده و حول بار معنایی واژه را می گیرد. به این لحاظ به عقیده ملکیان از کاربرد واژه «دین» در تعریف معنویت باید پرهیز کرد. دلیل دیگری که ملکیان برای عدم یکسان پنداری

است. اما اگر عقیده عقلانی، عقیده ای باشد که با همه یا، لاقلاً، اکثریت قاطع سایر عقاید آدمی سازگار باشد، در این صورت عقاید دینی می توانسته اند برای بیشتر انسانهای سنتی و پیشا تجدّد عقلانی باشند، ولی بیشترشان نمی توانند برای بیشتر انسانهای متجدّد عقلانی باشند. در حاشیه معنای اخیر از عقلانیت، ملکیان معتقد است که عقاید دینی می توانند از سازگاری درونی برخوردار باشند، بدین معنی که اگر نوعی از عقلانیت را وصف نظامهای عقیدتی بدانیم که اجزایشان با هم سازگاری منطقی دارند، امکان وجود نظام عقیدتی دینی ای که عقلانی باشد، (یعنی سازگاری درونی داشته باشد) منتفی نیست. اما سازگاری درونی یک نظام عقیدتی یک چیزی است، و اینکه بتوان مطابقت با واقع آن نظام را اثبات عقلی کرد چیز دیگری است. بنابراین سازگاری درونی شرط لازم مطابقت با واقع هست، اما، به هیچ وجه، شرط کافی نیست و بنابراین به سادگی نمی توان از اولی به دومی نقب زد. اما اگر عقیده ای را بتوان عقلانی خواند که به حکم احساسات و عواطف یا ایمان یا تعبد یا گزینشها و ترجیحات خودسرانه و بلا دلیل حاصل نیامده باشد (تفسیر سوم را عقلانیت نظری)، در این صورت بیشتر عقاید دینی، در اکثریت قریب به اتفاق موارد، غیرعقلانی اند. چون تحت تأثیر یکی از چهار عامل مذکور حاصل آمده اند و البته این امر به معنی نفی امکان صدق عقاید دینی نیست. و اگر عقیده عقلانی را، عقیده ای دانست که تحقیقات کافی مؤید آن باشد، بسته به این که مرجع



معنویت و دین ارائه می دهد این است که، معنویت به مفهومی که وی اراده می کند اساساً با دین دارای یکسری تفاوتهاست. البته این امر به معنی مخالفت معنویت با دین نیست. به عقیده ملکیان، بنیان گذاران ادیان و مذاهب چه در ادیان ابراهیمی و چه در ادیان شرقی، همگی از دین همان معنویت را می خواسته اند. لذا معنویت باطن ادیان است.^(۱۷) معنویتی که ملکیان مراد می کند دارای سه بخش است و برای اینکه این معنویت در درون انسان حاصل شود باید سه دسته آرا به قرار ذیل پذیرفته شود:

یک سلسله آراء ما بعدالطبیعی؛

یک سلسله آراء انسان شناختی؛

یک سلسله باورهای اخلاقی.

بنابراین تحقق معنویت منوط و موکول به پذیرش این دسته باورهاست. به این لحاظ پیدایش معنویت با اکراه ممکن نیست و فقط با نیروهای باورآورنده ممکن است. با نیروهای برانگیزاننده، و به طریق اولی با نیروهای وادارنده اصلاً نمی توان به پیدایش معنویت دلخوش بود.^(۱۸)

۵- معنویت؛ حق و مصلحت

ملکیان معنویت یا فهم عقلانی از دین را هم «حق» می داند و هم «مصلحت». وی معتقد است که این رویکرد اولاً حق است؛ چون منطقاً قابل دفاع ترین استنباطی است که می شود از دیانت کرد، و هم به «مصلحت» است، به این دلیل که انسان مدرن، پذیرای سایر روایتهایی که از دیانت می شود، مثل روایت بنیادگرایانه، سنت گرایانه،

۶- خاستگاه معنویت

به نظر ملکیان ضرورت معنویت وقتی احساس می شود که انسان دو چیز را احساس کند: (۱) احساس نیاز به دین، (۲) احساس اینکه دین به صورت فهم سنتی و تاریخی و نهادینه اش با ویژگیهای اجتناب ناپذیر مدرنیته (که در ادامه به این ویژگی خواهیم پرداخت)، یا ویژگیهای اجتناب پذیر حق مدرنیته ناسازگاری دارد. لذا اگر این احساس حاصل شود دیگر نمی توانیم به معنای عادی دم از دین بزنیم. در این صورت اگر دین با یک امر اجتناب ناپذیر تعارض پیدا کرد دیگر نمی تواند موفق باشد. و اگر «دین»، با

۱. در باب نسبت دین و ایدئولوژی، ملکیان برای ایدئولوژی هفت خصلت قائل است و دین را واجد تمامی خصلتهای هفت گانه ایدئولوژی می داند. البته ایدئولوژی ویژگیهای دیگری نیز دارد که دین حائز آنها نیست، اما هفت خصلت اساسی آن را دارد.

بنابراین ملکیان نتیجه می گیرد که ایدئولوژیک کردن دین اساساً ممکن نیست زیرا دین خودش ذاتاً ایدئولوژیک هست؛ برای تفصیل بیشتر، ر.ک روزنامه ایران ۱۴ و ۷۹/۱۶

باشد نه فقط در یک حجره از حجره‌های زندگی. به عقیده ملکیان دیانت غیرعقلانی فقط یک پرده از زندگی فرد متدین را تشکیل می‌دهد

۲- ویژگی دوم دیانت عقلانی آن است که متدین متعقل، دیانت خویش را به معنای «مالک حقیقت» بودن نمی‌داند، بلکه آن را به معنای «طالب حقیقت» بودن می‌شناسد.

۳- ویژگی سوم آن است که اگر دین نوعی طلب حقیقت است نه تلقی مالک حقیقت بودن، پس دیانت پیشگی، با نقادی همراه است نه تسلیم کورکورانه و بلا دلیل. در دیانت باید نقادی کاملاً حفظ شود و نقادی البته به معنای انتقاد نیست. بلکه به معنی گذار از مرحله‌ی رویین تر به مرحله‌های عمیق تر تفکر دینی است.

۴- ویژگی چهارم دیانت متعقلانه این است که، دین دار متعقل، ناگزیر باید جهان را دارای یک نظام اخلاقی بداند یعنی جهان به گونه‌ای ساخته شده است که اولاً نسبت به این که ما آدمیان کار خوب می‌کنیم یا بد، فضیلت داریم یا رذیلت، ادراک دارد. ثانیاً متناسب با همین ادراک واکنش نشان می‌دهد.

ملکیان این چهار ویژگی را به «بینش دینی» و باورهای متدین درباره‌ی جهان مربوط می‌داند.

ب- کوشش دینی

ملکیان چهار مؤلفه دیگر معنویت را در ارتباط با «کوشش دینی» می‌داند. این مؤلفه‌ها از قرار ذیل است:

۵- پنجمین ویژگی دین داری متعقلانه (اولین

یک امر اجتناب‌پذیر حق نیز تعارض پیدا کرد باز هم نمی‌تواند موفق باشد. وقتی چنین تعارضی حس می‌شود آنگاه خواهیم گفت که ما به یک فهم جدید از دین نیاز داریم که با ویژگیهای اجتناب‌ناپذیر انسان دوره مدرنیته و با ویژگیهای اجتناب‌پذیر حق انسان دوران مدرنیته سازگاری نداشته باشد. ملکیان این نوع دین را معنویت می‌نامد.^(۱۹) بنابراین بزرگترین ویژگی معنویت به این معنا سازگاری آن با عقلانیت است که بزرگترین ویژگی اجتناب‌ناپذیر مدرنیته به شمار می‌رود. وقتی چنین سازگاری پذیرفته شد به عقیده ملکیان تعریف دیگری از معنویت ممکن است و آن، تعریف معنویت به دین عقلانیت یافته یا عقلانی شده است.^(۲۰)

۷- اضلاع سه گانه معنویت

تعریفی که ملکیان از معنویت (دیانت عقلانی شده) ارائه می‌کند دارای دوازده ویژگی است. این مؤلفه‌های دوازده گانه در سه دسته کلی «بینش دینی»، «کوشش دینی» و «گرایش دینی» قرار می‌گیرند. البته این ویژگیها بسیار کلی اند، لذا در ذیل هر کدام از آنها، ویژگیهای دیگری را می‌توان مندرج کرد. خلاصه این مؤلفه‌های دوازده گانه از قرار ذیل است:^(۲۱)

الف- بینش دینی

۱- نخستین ویژگی که دین عقلانی دارد، این است که متدین متعقل، از دین یک «فلسفه حیات» جامع می‌طلبد. بدین معنی که متدین متعقل می‌خواهد دیانتش در تمام زندگیش جاری شده

مؤلفه کوشش دینی) آن است که متدین متعقل، کاملاً به «ضبط نفس» یا «انضباط شخصی» معتقد است. مراد از «ضبط نفس» تسلیم خواسته‌های فوری و فوری نشدن است. این انضباط شخصی هم چیزی جز یک محاسبه کاملاً معتقلانه نیست و آن این که «فراوانند لذات کوتاه مدتی که در پس آنها آلام دراز مدتی در راه است و فراوانند آلام کوتاه مدتی که در پی آنها لذات دراز مدتی از راه می‌رسد» این ضبط نفس باعث می‌شود که در زندگی فرد متدین، دو حالت «خلوص» و «ریاضت» به وجود بیاید و سه امتیاز عاید انسان معنوی شود. اولین امتیاز «صلابت مهربانانه» در زندگی است. امتیاز دوم، پیدایش یک نوع حالت «تفرّد» و تفاوت متدین با غیر متدین است، و امتیاز سوم «عمق» است که انسان غیر معنوی عاری از آن است.

۶- ششمین مؤلفه دین داری متعقلانه آن است که متدین متعقل، آهسته آهسته باید به یک مرحله «خودفرمانروایی» (autonomy) برسد؛ نه به مرحله «دیگر فرمانروایی». در مرحله اول، هر کس که متدین می‌شود از کسی به نام خداوند فرمان می‌برد، اما در مراحل بعدی همین فرد باید بکوشد تا رفته رفته چنان عمق دینی و چنان فهم دینی عمیقی پیدا کند که آهسته آهسته به این نتیجه برسد که اگر خدا هم این مطالب را نمی‌گفت همین درست بود و راهی جز این نبود.

۷- مؤلفه هفتم آن است که متدین متعقل در «بی‌یقینی» زندگی می‌کند. مدعیات دینی «خرد ستیز» (۲۲) نیستند؛ بلکه «خرد گریز» ند؛ یعنی بر درستی یا نادرستی گزاره‌های دینی نمی‌توان

استدلال عقلی اقامه کرد. حال اگر این طور است، پس متدین در یک حالت «بی اطمینان» به سر می‌برد. متدین متعقل «بی اطمینان» ولی «با طمأنینه» است. (۲۳) ملکیان به تعبیر «کاردینال نیومن» در این خصوص اشاره می‌کند که معتقد است در دو چیز بی اطمینانی باطمأنینه جمع است. یکی ایمان دینی و دیگری عشق. البته ملکیان اضافه می‌کند که متدین متعقل از طمأنینه بدون اطمینان پشیمان و ناراضی نیست و براساس اصولی خاص، زندگی خویش را ادامه می‌دهد و در این ورز نیز روز به روز به حقانیت آن اصول بیشتر پی می‌برد.

۸- مؤلفه هشتم آن است که متدین متعقل، خدمت نوع دوستانه به هم‌نوع را فقط از آن رو که هم‌نوع است و نه از هیچ حیث دیگری (قومیت، ملیت، دیانت، و...) انجام می‌دهد. به تعبیری که در احادیث (۲۴) هم آمده است: «الناس عیال الله، انفعهم علیهم احبهم علی». قرآن می‌فرماید پیامبر (ص) «رحمة للعالمین» است. نفرموده است رحمة للمسلمین یا رحمة للمؤمنین.

ج- گرایش دینی

۹- مؤلفه نهم دینداری متعقلانه (اولین مؤلفه گرایش دینی)، آن است که متدین متعقل می‌تواند یک نگاه واقع بینانه و بدون هیچ پرده پوشی به «خود» داشته باشد و با روح عریان خویش مواجه شود و نقاط قوت و ضعف خود را بیابد. این که کسی بتواند به خود چنان نگاه کند که به دیگران می‌نگرد و حتی سخت گیرانه تر، یک

نگرش متعقلانه و یک طرز تلقی درست است. ۱۰- مؤلفه دهم تدین متعقلانه آن است که متدین متعقل نقاط ضعف همه انسانها را می‌پذیرد و آنها را به صورت یک «فرایند» می‌بیند نه به صورت یک «فرآورده». به عقیده ملکیان باید همه انسانها را به چشم فرآیندی دید که هنوز به انتهای مسیر تکاملی خویش نرسیده‌اند. آنگاه خواهیم دید که می‌توان آدمیان را دوست داشت. نتیجه چنین دیدگاهی برای متدین متعقل آن است که بشر را علی‌رغم همه نواقصی که دارد دوست می‌دارد. به عقیده ملکیان چنین دیدگاهی، سه ویژگی در درون متدین متعقل ایجاد می‌کند: اولاً، نسبت به همه آدمیان از جمله خودش، «بردباری» پیدا می‌کند. ثانیاً نسبت به همه آدمیان نوعی «بخشایش عام» پیدا می‌کند و ثالثاً می‌تواند آهسته آهسته به درون روح آدمیان نفوذ کند و به یک «ژرف نگری درونی» نائل آید.

۸- تلفیق معنویت و عقلانیت؛ امتناع یا امکان؟

۱۱- مؤلفه یازدهم دینداری متعقلانه آن است که متدین متعقل علی‌رغم مخالفت‌هایی که در زندگی اجتماعی با قواعد و اصول خاص زندگی او می‌شود، این قواعد را حفظ می‌کند. متدین متعقل هرگز در انتظار نمی‌نشیند که جامعه به سامان شود تا زندگی او نیز به سامان گردد چون این به انتظار نشستن، معطوف به دو شکل اساسی است: اولاً یک مشکل منطقی دارد و آن این که جامعه چیزی جز مجموع افراد نیست و اگر تک تک افراد جامعه به انتظار پیشروی دیگران منهای خود باشند این جامعه تا ابد به سامان نخواهد شد. اما یک مشکل ناظر به

واقع هم دارد و آن این که هیچگاه بر روی زمین یک جامعه آرمانی پدید نخواهد آمد. وقتی در قرآن «اهبطوا» آمده است و وقتی به انسان گفته شد که از بهشت بیرون رو، معنایش این است که دیگر در زمین، بهشت وجود نخواهد داشت و شما نیز از بهشت بیرون رفته‌اید، اما می‌توانید در بهتر شدن وضع خود بکوشید. ۱۲- دوازدهمین و آخرین مؤلفه دین داری متعقلانه آن است که مؤمن متعقل از هر گونه «بت پرستی» روی گردان است. بت پرستی به این معنی انسان چیزهایی را خدا بداند که در واقع خدا نیست و به تعبیر فلسفی «مطلق دانستن امور نسبی». اموری از قبیل قدرت، ثروت، حیثیت اجتماعی، شخصیتها، عقاید و حتی دین. متدین متعقل، فقط تسلیم یک چیز است و آن، «خداوند» یا «جان هستی» می‌باشد.

سنتی قبول کند. این انسان مدرن به نظر ملکیان وقتی قادر به قبول تلقی سنتی از دین نباشد و از سوی دیگر بخواهد منطقی عمل کند و سازگاری خود را حفظ کند، دو راه در پیش دارد: (۱) به طور کلی از دین دست بردارد، که ملکیان این گزینه را رد می‌کند و یا (۲) دین را به صورت جدیدی بپذیرد. ملکیان این فهم جدید از دین را معنویت می‌نامد و آن را لب و گوهر دین می‌داند. ملکیان در توجیه این تعبیر معنویت می‌گوید که تعبیر دین، در همه زمانها، علاوه بر بار مثبت، بار عاطفی منفی را هم در اذهان و نفوس تداعی می‌کند. البته وی انکار نمی‌کند که فهم سنتی نیز در زمان خود کارکردهای مثبت خود را داشته است. ولی امروز نه به لحاظ رئالیستیک آن را قابل دفاع می‌داند و نه به لحاظ پراگماتیک. یعنی اگر، امروزه شما فقط دغدغه حقیقت را داشته باشید آن فهم سنتی دیگر قابل دفاع نیست (دیدرئالیستیک)؛ و اگر هم دغدغه نجات داشته باشید (دید پراگماتیک) باز هم قابل دفاع نیست. بلکه نیاز امروز، معنویت (spirituality) است که به تعبیری همان گوهر و لب دین است.^(۲۸)

فرجام

آن سان که از گفته‌ها و نوشته‌های ملکیان برمی‌آید، دغدغه ذهنی او انسان است. به عقیده وی باید فقط دل نگران انسان باشیم، نه دل نگران سنت، نه دل نگران تجدد، نه دل نگران فرهنگ و نه دل نگران هیچ امر انتزاعی دیگری. لذا وی سعی خود را در نظریه معنویت، کاهش

ولی یکی از این دو امر ذی قیمت و گریزناپذیر را تا حدی فدای آن دیگری کرده‌اند.^(۲۵) آرزوی تلفیق این دو پدیده نقطه عزیمت فکری ملکیان را تشکیل می‌دهد. شاید بتوان گفت که تلاش وی با آنچه «ماکس وبر» «مشکل رستگاری» می‌نامد و به معنی تنش میان واقعیت و آرمان یا سازش دنیوی و کمال است قرابت دارد. ملکیان معتقد است جوامع مختلف دیر یا زود، با یک دو راهی مواجه خواهند شد و آن اینکه یا باید مدرن شوند و یا به دین نهادینه شده تاریخی خودشان ملتزم بمانند و محکم بدان بچسبند؛ و این که بخواهند این دو را با هم جمع کنند، امکان‌پذیر نیست، به این نکته باید دقیقاً توجه کنیم که مدرنیته با معنویت می‌تواند جمع شود ولی با ادیان نهادینه و تاریخی امکان جمع شدن ندارد. جمع تدین و مدرنیته با مشکلات جدی همراه است. مهم‌ترین تعارضی^(۲۶) هم که بین این دو وجود دارد، این است که اساس تمام ادیان بر تعبد استوار است، در حالی که مدرنیته بر محور عقلانیت استوار است و با تعبد ناسازگار.^(۲۷) در باب امکان این تلفیق ملکیان خود پرسشهای مهمی را مطرح می‌کند. سولاتی از این قبیل که آیا، اولاً، جمع تدین و مدرنیته در انسانها یک جمع پارادوکسیکال نبوده است؟ آیا ما سازگارانه عمل می‌کنیم که هم مدرنیم و هم متدینیم؟ ثانیاً، اساساً در دنیای مدرن امروز که ما مدرنیم و روبه مدرن‌تر شدن حرکت می‌کنیم، آیا می‌توانیم هر نوع تلقی از دین داشته باشیم؟ پاسخ ملکیان به این پرسش اخیر منفی است. به عقیده وی انسان مدرن دیگر نمی‌تواند دین را مانند انسان

درد رنج انسان و تلاش در مسیری می‌داند که
اولاً؛ انسانها هر چه بیشتر به حقیقت نزدیک
شوند و ثانیاً هر چه کمتر درد بکشند و ثالثاً هر
چه بیشتر به نیکی و نیکوکاری گرایش پیدا
کنند.^(۲۹) بنابر این توضیح، باید گفت که دغدغه
ملکیان برخلاف عقیده جمع‌کثیری از منتقدان
نظریه معنویت، حل نزاع میان سنت و تجدد
نیست؛ بلکه جهد وی نجات انسانی است که
در برزخ تجدد و سنت در رنج است و کلید این
رهایی به عقیده ملکیان معنویت است. اما به
نحو غریبی وی شرح و بسط و تعریفی جامع از
این معنویت به دست نمی‌دهد. و به اجمال در
اشارتی معنویت را دین عقلانی شده معرفی
می‌کند و معتقد است که تنها معنویت است که
می‌تواند به تصویر یک زندگی معنا محور و غیر
عبث کمک نماید. ملکیان با این توضیح که
معنویت دین نیست (تلقی سنتی و تاریخی)، در
صدد است با فاصله گرفتن از چارچوب
متصلبی که به زعم وی ادیان تاریخی فرا راه
انسان قرار داده‌اند در پرتو تلفیق معنویت و
عقلانیت، راه برون رفتی از حوزه تناقضات
تدین با مدرنیته پیدا کند که مهم‌ترین
مؤلفه‌اش عقلانیت است: عقلانیتی که در نگاه
نخست چندان سازگاری با تدین ندارد. ماکس
وبر بر آن بود که فرآیند عقلانی‌شدن، فرآیند
کسب معنا در جهان است. آلدوس هاکسلی نیز
بر آن است که^۲ ایمان در بن هرگونه خردورزی
سازمان یافته‌ای خانه کرده است. اما از سوی
دیگر نمی‌توان منکر این واقعیت شد که عصر
ما، به تعبیر وبر، به شکل بی‌سابقه‌ای با

افسون‌زدایی و تقدس‌زدایی گره خورده است.
«نظریه سکولاریزاسیون» که می‌توان ریشه و
آبشخور اصلی آن را در عصر روشنگری
(The Enlightenment) بازکاوی کرد، در ابتدا
ایده‌ای ساده و بدیهی به نظر می‌رسید. بدین
مضمون که نوگرایی لزوماً به افول دین، هم در
جامعه و هم در نظر افراد، منجر خواهد شد ولی
همین ایده بسیار ساده غلط از آب در آمده
است. بسیاری از متفکران عصر روشنگری و
بسیاری از افراد روشن ضمیر، از آن زمان
تاکنون بر این نکته تأکید داشته‌اند که
سکولاریزم پدیده جالب توجهی است. در نظر
آنان سکولاریزم به واسطه طرد پدیده‌های دینی
که «واپس‌گرا»، «خرافات» یا «ارتجاعی» هستند،
پدیده میمون و مبارکی است. اما، متدینان، به
ویژه آن دسته از افرادی که از عقاید سنتی و
مکتبی برخوردار هستند، بر ارتباط نوگرایی /
سکولاریزم صحه گذاشته‌اند و از این بابت بسیار
ناخرسندند. برخی از این افراد، نوگرایی را
دشمنی تلقی می‌کنند که باید با آن جنگید. در
مقابل، دسته دیگری هستند که نوگرایی را نوعی
جهان‌بینی شکست‌ناپذیر می‌دانند که عقاید و
رویه‌های دینی ناگزیر از هماهنگ نمودن خود
با آن هستند.^(۳۰) به نظر می‌رسد ملکیان در این
دسته اخیر قرار می‌گیرد و به نظر می‌رسد نظریه
معنویت وی کوششی در این مسیر است. ملکیان
شاخص موفقیت یک جریان فکری را در دو
چیز می‌داند:^(۳۱)

2. Aldous Huxley

الف- توان دفاع عقلانی و استدلالی از مواضع خود؛

ب- مشکل گشایی عملی که اقبال عمومی را هم به دنبال خویش خواهد داشت.

اکنون این پرسش مطرح است که آیا نظریه معنویت توان دفاع عقلانی از مواضع خود و مشکل گشایی عملی را دارد؟ در پاسخ باید گفت، حتی اگر نظریه معنویت توان دفاع استدلالی از مبانی تئوریک خود را داشته باشد اما در حوزه مشکل گشایی عملی برای عوام (عموم مؤمنان) و نه خواص با مشکلات و پیچیدگیهای افزون تری همراه خواهد بود. چرا که مؤمنان عادی از متکلمان که وظیفه شان بحث عقلی در مقولات ایمانی و دینی و دفاع از حریم دینی و دفع شبهات است، گاه دل چرکینند. زیرا آنها شبهه افکنی می کنند و ایمان طبیعی و غریزی و دل پسند آنها را به دست اندازهای فنی و چون و چرا می اندازند.^(۳۲) بنابراین حتی اگر نظریه معنویت راهی به فراسوی آینه باشد، آیا عموم مؤمنان توان یا تمایل این سیر و سلوک را خواهند داشت؟ چرا که تن سپردن به نظریه معنویت به مفهوم پذیرش، و رضایت به فرو ریختن نظم ذهنی و دین کهن است، در حالی که نظم جدید (نظریه معنویت) در چارچوب فلسفی و مدرن پا نگرفته است؟ بنابراین اگرچه دغدغه ملکبان برای بنا کردن خانه ای برای انسان هراسناک معلق مانده میان زمین و آسمان ارزنده است و «تقریر حقیقی» که وی آرزوی آن را دارد به امید «تقلیل مرارت» آدمیان است، اما معلوم نیست که نتیجه عکس به همراه نداشته باشد و عوام را

دل چرکین تر نسازد. این معضلی است که ملکبان البته خود به نیکی نسبت به آن وقوف دارد. به عقیده وی شک نیست که عالمان همه ی حوزه های معرفتی مدعیند که همه ی هم و غم و کار و کوشش شان مصروف جُستن و یافتن حقیقت است، و این ادعایی وجه و بلا دلیل هم نیست؛ اما مهم این است که میان کشف حقیقت و رساندن آن به ساحت ذهن و ضمیر شهروندان فاصله ای هست که تا طی نشود جامعه از ثمرات حقیقت مکشوفه بهره مند نمی شود و طی این فاصله و پرکردن این شکاف بر عهده ی روشنفکران است. روشنفکر، از این حیث، در مرز میان متخصصان علوم و معارف و عامه شهروندان ایستاده است (تعریف ملکبان از روشنفکر و روشنفکری در اینجا بسیار شبیه تعریف دکتر علی شریعتی از نقش و وظیفه روشنفکر است) و آخرین دستاوردهای علمی و فرآورده های فکری متخصصان را دریافت می کند، آنها را، در عین محفوظ داشتن اصالت و عمق شان، در خور هاضمه فاهمه ی عامه شهروندان می کند، و با استفاده از ابزارهای باور آفرینی به آستانه آگاهی آنان می رساند،^(۳۳) اما به نظر می رسد که ملکبان در این زمینه تلاش و تمایل چندانی به خرج نداده است؛ که شاید دلایل این امتناع خارج از دو نکته ذیل نباشد:

الف- یا ملکبان برای خود نقشی فراتر از روشنفکری قائل است و این وظیفه را به روشنفکران، متفکران میانی، واگذار کرده است

ب- یا اینکه ملکبان این نظریه را برای



متدینان عامی ارائه نکرده است. ملکیان در رویکرد کانتی خود به دغدغه‌ها و رنجهای انسان، عقلانیت را پاسخی به «چگونگی» و معنویت را پاسخی به «چرایی» زندگی می‌داند. اما از کیفیت سنتز یا هم نهادی که از دیالکتیک یا تعامل این دو حاصل می‌شود البته چیز زیادی نمی‌گوید. وی همچنین علی‌رغم شرح و تفسیر دراز دامن و نسبتاً جامعی که از عقلانیت ارائه می‌کند، چپستی معنویت را که به تعبیری زیر بنای نظریه او را شکل می‌دهد، تقریباً بی‌پاسخ می‌گذارد. لذا باید گفت در حوزه تعریف مفاهیم یا عناصر سازنده‌ی نظریه، نظریه وی دارای یک بی‌تناسبی است.

ملکیان ادیان نهادینه و تاریخی را ذاتاً ایدئولوژیک و متن‌محور می‌داند؛ لذا معتقد است که به تضاد می‌انجامد ولی معنویت (تدین متعقلانه) را فرامتن‌محور و لذا فاقد زمینه نزاع و چالش می‌داند. البته وی می‌پذیرد که در بین معنویان جهان هم اختلافاتی وجود دارد ولی نسبت به سایر گزینه‌ها آن را بسیار کمتر ارزیابی می‌کند. وی معتقد است که «وجه جامع همه دعوت‌های معنوی، دعوت به فراروی به عالم بالاست که چیزی جز فروروی به سوی عالم درون نیست.» پرسشی که در اینجا مطرح است این است که آیا دعوت ادیان سنتی غیر از این بوده است؟

پرسش دیگری که نیازمند ایضاح از سوی واضع نظریه معنویت است موضوعی است که وی در باب بدیل یقین ارائه می‌دهد. ایشان به درستی معتقدند که در دوران ما حصول به یقین دشوار و لذا نیاز به قرائت نوینی از ایمان هست. به عبارت دیگر نیاز به دلیلی است که جانشین یقین شود. ایشان این بدیل را، امید معرفی می‌کند. به عقیده ملکیان اگر ایمان دینی را نوعی امید به حساب آوریم، این امید دو منشأ دارد: یکی اینکه ایمان دینی در خلأ معرفتی و متناسب با خلأ معرفتی در نوعی بی‌یقینی روانی پدید می‌آید. منشأ دوم امید را ایشان مبتنی بر متافیزیک می‌داند.^(۳۴) پرسشی که در این رابطه به ذهن متبادر می‌شود این است که تنزل ایمان دینی به امید و امید را مبتنی و مبعوث متافیزیک دانستن، آیا بازگشت به همان آموزه‌های ادیان سنتی نیست؟ همان آموزه‌هایی که نظریه معنویت قائل به کارآمدی آنها نیست. از این منظر، نظریه معنویت که نقطه عزیمت اجتناب‌ناپذیر خود را «عقلانیت» می‌داند چه پاسخی دارد؟ و چگونه خود را از خود ابطالی نجات می‌دهد؟ از سوی دیگر امید چه تحول جدیدی در ایمان دینی و رویکرد معنوی مؤمنان ایجاد خواهد کرد؟ ملکیان متفکر عصری است که نسل ساکن در آن در آستانه بلوغ، شاهد تضادها و تناقضهای متعدد ذهنی و زیستن در یک فضای آشوبناک معرفتی است که متأسفانه تاریخ و سیر اندیشه به پرسشهای آن پاسخهای غم‌انگیزی داده است و چیزی از آلام و رنجهای آن نکاسته است. نظریه معنویت در حوزه تئوریک شاید ترسیمی ارزشمند از راه برون‌رفت از این فضای جانکاه باشد اما عملی شدن مشکل‌گشایی آن نیاز به تلاش افزون‌تری دارد.

نکته بسیار مهمی که به عقیده نگارنده این

قوایی است که بیشتر شهودی و کمتر عقلی و برهانی‌اند. فلسفه نقشی دارد که بسیار مهم است: ایمان را توضیح می‌دهد، درباره‌اش نظام‌پردازی می‌کند و از آن دفاع می‌کند اما ایفای این نقش مبتنی بر این فرض است که: قبلاً ایمانی هست که بر صحنه‌ی آن ایمان، فلسفه نقش خود را اجرایی کند.^(۳۵)

در جمع‌بندی نهایی باید گفت که نظریه معنویت اگر فراروی توده مؤمنان (مؤمنان عامی) قرار گیرد، نه تنها راهی به رهایی نخواهد برد بلکه به گسیختگی آنان از راه (راه و رسم و مناسک سنتی و مأنوسشان) خواهد انجامید. آنان را از مأنوساتشان جدا خواهد کرد، بدون آنکه چارچوب قابل درکی برای آنان فراهم آورد. اما اگر مخاطبان این نظریه ذوات اندیشه و خواصی باشند (ملکیان خود معتقد است این نظریه برای خواص است) که در سیر و سلوک درونی - معنوی سیر می‌کنند، شاید بتوان آن را «نظریه ایمان» در عصر حاضر برای این عده قلیل اما عمیق خواند. نظریه معنویت اگرچه حکاکای تئوریک بسیاری از سوی واضع و ناقدان روشن ضمیر و بی‌تعصب را می‌طلبد، اما به عنوان جهدی علمی برای پاسخ به دغدغه دینی و معنوی انسان امروز، تلاشی ارزشمند است.

پانویس‌ها

۱- ملکیان، مصطفی، سیری در سپهر جهان، مقالات و مقالاتی در معنویت، (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۱)، ص ۱۳۷.

۲- پروژه تلفیق «معنویت و عقلانیت»، علی‌رغم شرح و بسط دراز دامن در برخی جنبه‌ها، هنوز در چارچوب یک نظریه منسجم و

سطور برای درک نظریه معنویت و راهیابی آن به حوزه عمل (مشکل‌گشایی عملی) باید مورد مذاقه و توجه قرارگیرد، توجه به عنصر روانشناختی و درونی در رویکرد معنوی آدمیان است که ملکیان خود در موارد متعددی به آن پرداخته است. ایشان به درستی معتقدند که مؤمن بودن مستلزم استعداد درونی و روانی ویژه‌ای است. نگارنده این سطور به جد معتقد است که نظریه معنویت بیشتر از آنکه در یک رهیافت استدلالی قابل عمل باشد، در یک رویکرد باطنی و کشف و شهودی قابل درک است. شاید بتوان ادعا کرد که یکی از نقاط قوت این نظریه توجه دادن به این نکته است اگرچه شأن استدلالی آن را تنزل دهد. لذا می‌توان ادعا کرد متدین متعقل، که محصول نظریه معنویت است، کسی است که فراتر از امر و نهی برونی، از درون تغییر و تحول جوهری پیدا می‌کند. به تعبیر ویلیام آلستون:

بازگشت من به ایمان عمدتاً از رهگذر استدلال فلسفی، یا هر شکل استدلال دیگر، صورت نپذیرفت، بلکه با تجربه کردن خداوند حاصل شد؛ خدایی که در جامعه مسیحی مشغول عمل بود. طبیعتاً من در مقام یک فیلسوف که درباره دین، از جمله دین خود، به مذاقه فلسفی می‌پردازد، معتقدم که فلسفه در حیات مسیحی نقشهای برجسته‌ای ایفا می‌کند. منتها تصور نمی‌کنم ایمان آفریدن در ما جزئی از شرح وظایف فلسفه باشد. در این تبادل (بین خدا و انسان) تا آنجا که پای انسان در میان است، انجام آن وظیفه بر عهده

دستگاه منظم فلسفی ارائه نگردیده است. از این رو عدم کاربرد اصلاح «نظریه» برای آن چندان غریب نمی‌نماید.

۳- بی‌شک غرب هم دارای سنت دینی است و شرق هم دارای سنت عقلانی است ولی نسبت آن دو رابطه‌ی معکوس دارد.

۴- ایمان دینی را در هر عصری باید با آزمون تاریخی به محک زد و آن را از آفت زدگی نجات داد. آزمون تاریخی ایمان دینی عبارت است از بررسی آثار و نتایج عملی التزام به اصول اعتقادی و قوانین و شعائر معینی که بر اساس ایمان دینی یک قوم و جامعه به مرور زمان به صورت تفسیری ساخته می‌شود. این نظام اعتقادی و قانونی و شعائری همیشه به تجدیدنظر و تصفیه و تکمیل و اصلاح نیاز دارد. آزمون تاریخی ایمان در صورتی میسر می‌شود که انسانها در هر عصر خود را از قیدهای تاریخی که دور و بر آنها تنیده می‌شود به قدر ممکن آزاد سازند. نگاه کنید به مجتهد شبستری، محمد، **ایمان و آزادی**، (تهران: طرح نو)، پیشگفتار.

۵- ملکیان، مصطفی، در گفت‌وگو با **ماهنامه کیان**، شماره ۵۲ (خرداد تیرماه ۷۹)، ص ۳۵.

۶- همان.

۷- ملکیان، مصطفی، در گفت‌وگو با **ماهنامه گزارش گفت و گو**، شماره یک، (شهریور ۸۱)، ص ۱۶.

۸- همان.

۹- **سنت و سکولاریسم**، مجموعه مقالات، (تهران: صراط، ۱۳۸۲)، ص ۲۶۸. ملکیان البته تدین و هم مدرنیته را ذومراتب و مدرج می‌داند.

۱۰- ملکیان، مصطفی، «ضرورت دین در عصر حاضر»، **روزنامه شرق**، یکشنبه ۸۲/۱۷/۵.

۱۱- ملکیان معتقد است جامعه مائوئیزم که هنوز است متدین است و جامعه‌ای دینی است. جامعه‌ای که هم به لحاظ عقیدتی، احساسی و عاطفی و هم به لحاظ عملی دلمشغول دین و مذهب است. در گفت‌وگو با **ماهنامه آفتاب**، شماره دهم، (آذر ماه ۱۳۸۰)، ص ۷۰.

۱۲- ملکیان، مصطفی، **راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت**، (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۱)، ص ۲۶۵.

۱۳- ملکیان، مصطفی، **همان**، ص ص ۲۶۸-۲۶۶.

۱۴- **همان**، ص ۲۶۹.

۱۵- **همان**، ص ۲۷۳.

۱۶- **همان**، ص ۲۶۸-۲۶۶.

۱۷- **سنت و سکولاریسم**، **همان**، ص ۲۶۳.

۱۸- **همان**، ص ۲۶۴.

۱۹- **سنت و سکولاریسم**، **همان**، ص ۲۷۳.

۲۰- **همان**.

۲۱- ملکیان، مصطفی، «معنویت و عقلانیت، نیاز امروز ما»، **نشریه طبرستان سبز**، ش ۳۰ و ۲۹، (دی ماه ۱۳۸۰).

۲۲- ملکیان در بحث خود از معنویت تأکید دارد که این بحث

اساساً یک بحث بیرون دینی است نه فرو دینی اما در بیان مؤلفه‌ی ششم دینداری متعلقانه و به لحاظ حساسیت مضمون آن به آیات و روایات اسلامی متعددی استشهاد می‌کند و می‌نویسد در قرآن در مورد پیامبر آمده است: «وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا». در این آیه «عسی» به معنی شاید به کار رفته است؛ یعنی یقین در کار نیست. در صحیفه سجاده آمده است: «الهی لسنّا فتکل فی النجاة علی اعمالنا بل بفصلک علینا» پروردگارا!

ما هیچ اطمینانی نداریم؛ یعنی من در بی اطمینانی هستم؛ ولی طمأنینه خویش را حفظ می‌کنم. این حالت به خاطر آن است که متدین متعقل می‌فهمد که برای هیچ کدام ازدعاوی دینی، نمی‌تواند برهان عقلانی ارائه کند و به این امر هم اعتراف می‌کند. خداوند در قرآن می‌فرماید: «الَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْآيَاتَ مِنْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَلَا تُلْهِهُمْ فِيهَا مِنْكَ» کسانی که گمان می‌برند خدایشان را ملاقات می‌کنند. قرآن هر چه را که مربوط مسایل مابعد الطبیعی است، با الفاظی چون «ظن» (گمان)، «لعل» (شاید)، «عسی» (شاید)، و... تعبیر می‌کند. **همان**.

۲۳- ملکیان گزاره «خردپذیری» را گزاره‌ای می‌داند که عقل، به تنهایی قادر به اثبات درستی آن است. گزاره «خرد ستیز»، گزاره‌ای است که عقل، به تنهایی قادر به اثبات نادرستی آن است ولی گزاره «خردگریز»، گزاره‌ای است که عقل، به تنهایی نمی‌تواند اثبات کند که این گزاره درست است یا درست نیست، **همان**.

۲۴- ملکیان در تفسیر مؤلفه هشتم متدین متعلقانه همان ملاحظه مؤلفه هفتم را دارد و به آیات و احادیث فرو دینی استشهاد می‌کند.

۲۵- **سنت و سکولاریسم**، **همان**، ص ۲۶۷.

۲۶- **ماهنامه گزارش گفت و گو**، شماره یک، شهریور ۸۱.

۲۷- تذکر این نکته ضروری است که به نظر ملکیان ناسازگاری تعبد و تعقل به مفهوم عاری از تعقل بودن متدینان نیست. ملکیان با تمیزی که بین عقل و عقلانیت می‌گذارد معتقد است که آنان عقلانیت به مفهوم دقیق کلمه را ندارند. برای تفصیل بیشتر رجوع کنید به **همان**.

۲۸- **سنت و سکولاریسم**، صص ۲۷۰-۲۶۸.

۲۹- ملکیان، مصطفی، در گفتگو با **ماهنامه راه نو**، شماره ۱۳.

۳۰- برگز، پیترا، **افول سکولاریزم**، ترجمه افشار امیری، (تهران: نشر پنگان، ۱۳۸۰)، صص ۱۹-۱۸.

۳۱- ملکیان، مصطفی، **ماهنامه آفتاب**، شماره دهم، (آذر ۸۰)، ص ۷۱.

۳۲- خرمشاهی، بهاء‌الدین، «تحلیل ناپذیری وحی»، **کیان**، سال دهم، (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۹)، ص ۵۱.

۳۳- راهی به رهایی، **همان**، صص ۱۴ و ۱۳.

۳۴- ملکیان، مصطفی، در گفتگو با **کیان**، سال دهم، (خرداد و تیرماه ۱۳۷۹).

۳۵- آلتون، ویلیام بی، «راه رجعت یک فیلسوف به ایمان»، ترجمه هومن پناهنده، **کیان**، سال دهم، (خرداد و تیرماه ۱۳۷۹).