

اندیشه‌شناخت؛ ملکیان

هادی صادقی*

چکیده

جریان روشنفکری دینی یکی از جریان‌های فکری تاحدی تأثیرگذار معاصر می‌باشد و با وجود طیف‌های مختلف روشنفکری، می‌توان جنبه‌های مشترکی نیز در این میان پیدا کرد. یکی از شخصیت‌های این جریان آقای مصطفی ملکیان است. این مقاله با رویکرد تحلیلی و بررسی اسنادی، درصدد بررسی دیدگاه‌های مصطفی ملکیان است. ابتدا تلاش شده است تا اجزای مختلف اندیشه وی با مراجعه همدلانه به آثار وی بازخوانی شود. سپس نویسنده، با اندکی تحلیل و بررسی، با نگاهی نقادانه دیدگاه خود را درباره اندیشه‌های ایشان بیان کرده است.

اما از آنجا که در این نوشتار نمی‌توان به همه ابعاد اندیشه ایشان اشاره کرد، به ناچار برخی وجوه مهم‌تر بررسی شده است. اصلی‌ترین دیدگاه ایشان در نظریه عقلانیت و معنویت ارائه شده است. این نظریه نوعی وحدت‌گرایی تکثرخیز است که به صورتی حداقلی به مسائل معنوی نگرسته و عقلانیت مدرن را پایه اصلی کار خود قرار داده است. یک ویژگی این نظریه، نوعی معنویت‌گرایی است که وجوه مشترکی با دین دارد، دین نیست، مخالف آن هم نیست، اما همه وجوه آن را نمی‌پذیرد. این نظریه، مهم‌ترین وجه دین، یعنی تعبد، را انکار می‌کند.

کلیدواژه‌ها: دین‌شناسی، معنویت، سنت، تجدد، حکومت دینی، ملکیان

مقدمه

جریان روشنفکری یکی از جریانهای تأثیرگذار در اندیشه معاصر بوده است. در میان شاخه‌های مختلف روشنفکری، روشنفکری دینی اهمیت خاصی دارد و از آنجا که مدعیات فراوانی در زمینه تفسیر دین و عقاید دینی ارائه کرده‌اند، مستلزم بررسی و احیاناً نقد می‌باشند. یکی از شخصیت‌های برجسته در این جریان جناب آقای مصطفی ملکیان می‌باشند. این مقاله در صدد واکاوی اهم اصول فکری ایشان می‌باشد. از آنجا که برای شناخت هر اندیشه‌ای بهترین راه، مراجعه همدلانه به آثار خود اوست، برای اینکه در مقام فهم دیدگاه‌های دیگران دچار اشتباه نشویم، باید ابتدا بخواهیم آنچه را او می‌گوید بی‌کم‌وکاست دریابیم. برای این کار نیاز به همدلی است. اگر از ابتدا بنای بر رد و ابطال و نپذیرفتن داشته باشیم، دچار کج‌فهمی و سوء برداشت خواهیم شد. از این رو، نخست می‌کوشیم اجزای گوناگون اندیشه او را بازخوانی کنیم، سپس اندکی به تحلیل و بررسی آنها بنشینیم و با نگاهی نقادانه دیدگاه خود را درباره اندیشه‌های ایشان بیان کنیم.

در این نوشتار کوتاه نمی‌توانیم به همه ابعاد اندیشه ایشان اشاره کنیم. به‌ناچار برخی وجوه مهم‌تر را برمی‌گزینیم. اگر بخواهیم افکار ایشان را از این حیث که جزو جریان روشن‌فکری دینی ایران است، بررسی کنیم، باید به مقالات، سخنرانی‌ها و گفت‌وگوهایی که از ایشان انتشار یافته و بر جریان فرهنگی کشور تأثیر گذاشته، مراجعه کنیم. با این نگاه از مجموع نوشتارهای ایشان چند محور اساسی را انتخاب کردیم که محور مباحث این نوشتار است.^۱

دین‌شناسی

در مباحث دین‌شناسی، موضوعات مهم و گوناگونی مطرح است؛ اما برخی از آنها جنبه کلیدی دارند و از ارکان اندیشه آقای ملکیان به شمار می‌روند. از جمله آنها، نوع نگاهی است که به عقلانیت دینی دارند. ایشان معتقدند که باید یک حفره معرفتی وجود داشته باشد تا به وسیله ایمان پر شود و در واقع ایمان، چاله‌پرکن معرفت است. هرچه معرفت کمتر، امکان حصول ایمان بیشتر. بر این اساس ایمان متعلق به دنیای جهل است.^۲

پذیرش چنین تفسیری از ایمان با هاضمه عقل سلیم جور در نمی‌آید. همچنین متون دینی برخلاف این نظر می‌دهند. در متون اسلامی - اعم از قرآن و احادیث - تأکید بلیغی بر

علم و علم‌آموزی رفته است، به‌نحوی که از ویژگی‌های مؤمنان شمرده شده است. در برخی آیات قرآن تأکید شده است که ایمان عالمان و خوف خشیت آنان بیشتر است: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ» (بقره، ۲۶)؛ «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر، ۲۸). از نگاه دینی؛ پر شدن رخنه‌های معرفتی و بالا رفتن میزان علم بشر به کائنات، باعث مشکل شدن ایمان نمی‌شود؛ بلکه شاید آن را آسان کند.

مهم‌ترین طرح فکری آقای ملکیان در ده سال اخیر، طرح عقلانیت و معنویت است. ایشان در این مدت در قالب‌های گوناگون سخنرانی، گفت‌وگو، مقاله و کتاب این موضوع را مطرح کرده است.^۳ به دلیل اهمیت این طرح جا دارد بیشتر به آن پرداخته شود. این طرح یک هسته اصلی دارد و مجموعه‌ای از حواشی. بسیاری از مقالات و سخنرانی‌هایی که زیر این عنوان از ایشان منتشر شده، به حواشی بحث پرداخته است. می‌توان گفت که تمام مباحث او -مستقیم یا غیرمستقیم- با این طرح ارتباط دارد. او معتقد است در تمدن‌های بزرگ جهانی یا عقلانیت فدای معنویت شده یا معنویت فدای عقلانیت و اگر این دو با هم مجتمع و سازگار شوند و جهان‌بینی معقول معنوی ایجاد شود، بسیاری از مشکلات تمدن‌های غرب و شرق مرتفع خواهد شد. او چند ویژگی ایران امروز را مشوق خود برای طرح و تعقیب نظریه معنویت و عقلانیت می‌داند: اول، تفسیر بنیادگرایانه از اسلام که طرف‌داران زیادی نیز دارد؛ دوم، روحیه تقلید و تلقین و استدلال‌گریزی که منشا جزم و جمود است؛ سوم، تفسیر نادرست از خود و دیگری که خودشیفتگی و پیش‌داوری منفی نسبت به دیگران و نوعی غیریت‌پروری را موجب شده است؛ چهارم، سیاست‌زدگی و اعتقاد به اصالت سیاست و پنجم، رواج مادیت اخلاقی (نه مادیت فلسفی) به گونه‌ای که در رفتارها -نه باورها- به گونه‌ای هستیم که گویی هیچ معنویت و روحانیتی در کار نیست و هرچه هست، ماده است و دنیا.^۴

در چند جا به اصل مطلب اشاره شده است. یکی از بهترین جمع‌بندی‌ها در این موضوع، آخرین سخنرانی وی است که در اردیبهشت ۸۹ در دانشگاه تهران برگزار شد. وی در این سخنرانی ضمن برشمردن محورهای اصلی نظریه‌اش، به برخی انتقادات نیز پاسخ داد و البته برخی را نیز بی‌پاسخ گذاشت و وعده داد تا در کتابی که مشغول به نگارش آن است، به همه آنها پاسخ دهد. وی این طرح را طرحی برای زندگی آرمانی معرفی می‌کند و می‌گوید:

۱. زندگی آرمانی آن است که سه ویژگی داشته باشد: ا. خوش باشد؛ ب. خوب باشد و ج. ارزشمند باشد.

۱-۱. خوشی زندگی (happiness) به این است که بیشترین لذت را از زندگی ببرم و کمترین درد و رنج را ببرم؛ این برای شخص خودم است. در اینکه هرکس چه چیزی را لذت بخش بداند، پنج عامل مؤثر است: وراثت، محیط تربیتی، سنخ روانی، سن، توانمندی‌های ذهنی شامل علم، تجربه، قدرت تفکر و فهم. براساس تفاوت این عوامل در افراد، ممکن است من چیزی را لذت بخش بدانم که دیگری نداند و برعکس. در این جنبه، ما کاملاً خودگرا هستیم. این از حب ذات ما ناشی می‌شود و همین موجب صیانت از ذات ما نیز هست. این مبتنی بر خودگرایی روان‌شناختی است.

۱-۲. خوبی زندگی (goodness) یعنی چنان زندگی کنیم که بیشترین خوشی را به دیگران برسانیم و کمترین درد و رنج به آنها برسد و از رنج آنها کاسته شود. در اینجا نوع دوستی (altruism) حاکم است. دایره این نوع دوستی، گاه کمتر و گاه بیشتر است.

۱-۳. ارزشمندی زندگی به این معناست که چرایی زندگی را تعیین کنیم. در اینجا می‌گوییم زندگی ما به زیستنش می‌ارزد. کسی که زندگی می‌کند، باید در نظرش زندگی ارزشمندی داشته باشد؛ یعنی بداند که این زندگی به زیستنش می‌ارزد و این وقتی تحقق می‌یابد که بدانیم چرا زندگی می‌کنیم. باید احراز کنیم که زندگی ما بهتر از مردن است و ما صرفاً به دلیل نداشتن شهامت خودکشی، به زندگی ادامه ندهیم؛ بلکه بدانیم سود زندگی کردن، بیش از زیان آن است.

۲. زندگی آرمانی، زندگی‌ای است که ارزشمندی‌اش زندگی را معنادار کند، خوشی‌اش ما را به سوی شادکامی و خوبی‌اش ما را به دیگرگرایی و اخلاقی زیستن دعوت می‌کند. هم خوددوستی، هم نوع دوستی و هم معناداری زندگی تأمین شود. بخشی از حصول این زندگی در دست من است (که به نظر من بخش زیادی در دست ماست) و بخشی دیگر نیست. آن بخش که نیست، دو قسمت است: گاه در دست هیچ‌کس نیست و از وسع بشر خارج است (این را وجه تراژیک زندگی می‌نامیم). گاه در دست من نیست؛ اما دست نهادهای اجتماعی، از جمله نهاد سیاست، اقتصاد، خانواده، حقوق و دین و مذهب است. این نهادها هم برای ما تعیین تکلیف می‌کنند و تأثیر عظیمی بر زندگی ما دارند و در کم و کیف زندگی ما مؤثرند.

۳. مدعای پروژه عقلانیت و معنویت پاسخ به این پرسش است که آن بخشی از زندگی آرمانی که در اختیار ما قرار دارد، چگونه به دست می‌آید. پاسخ این است که این زندگی از راه عقلانیت و معنویت حاصل می‌شود. عقلانیت و معنویت، زندگی آرمانی را تا آنجا که در اختیار صاحب زندگی قرار دارد فراهم می‌کند. از آنجا که عقلانیت و معنویت دو

مؤلفه‌ای هستند که ما را به زندگی آرمانی می‌رسانند؛ از این رو هیچ کدام هدف نیستند و هر دو ابزار هستند؛ لذا نگاه به این دو مؤلفه به چشم دو وسیله‌گریزناپذیر است و نمی‌توان از آنها دوری کرد و به زندگی آرمانی رسید. من نه دل‌نگران ستم، نه دل‌نگران تجدد، نه دل‌نگران تمدن، نه دل‌نگران فرهنگ و نه دل‌نگران هیچ امر انتزاعی از این قبیل. من دل‌نگران انسان‌های گوشت و پوست و خون‌داری هستم که می‌آیند، رنج می‌برند و می‌روند.

لذا عقلانیت و معنویت نیز نباید بت شوند و آنها نیز به‌مانند هر چیز دیگر باید در استخدام آدم و در جهت کاستن از دردها و رنج‌های آدمیان باشد. در هر حوزه‌ای اعم از دین، مذهب، مسلک، مرام، فلسفه، علوم تجربی و ادبیات و ... باید معجونی اخذ شود و هر چیزی که به درد زندگی انسان و در جهت کاستن از درد و رنج اوست، باید اخذ شود. به نظر من مواد خام این معجون بیشتر باید از فلسفه، ادبیات و روان‌شناسی اخذ شود.

۴. مراد از عقلانیت در این پروژه، سه شق عقلانیت نظری، عقلانیت عملی و عقلانیت گفتاری است.

۴-۱. عقلانیت نظری، یعنی میزان دل‌بستگی و پایبندی به عقیده را متناسب با میزان و قوت و ضعف شواهد و قرائن قرار دادن.

۴-۲. عقلانیت عملی، یعنی متناسب ساختن هرچه بیشتر وسایل با هدف یا اهداف؛ مثلاً اگر کسی بگوید بدحجابی زنان موجب پیدایش سیل و زلزله است، عقلانیت عملی ندارد؛ زیرا میان هدف و وسیله تناسب ندارد؛ چه ربطی میان اینها وجود دارد.

۴-۳. با فرض تفکیک عقلانیت گفتاری از عقلانیت عملی، باید در نظر داشت که هدف گفتار، تفهیم آنچه در درون است به دیگران است. برای این منظور باید وسایلی را اتخاذ کنیم که ما را به این هدف برساند. سخن ما هرچه کمتر ابهام، ابهام و غموض داشته باشد، عقلانیت گفتاری بیشتر است.

۵. مراد من از معنویت به معنای تضاد با دین نیست و از سوی دیگر مراد من دین هم نیست. اگر معنویت با دین هم مصداق باشد، این هم مصداقی و تصادق همیشگی نیست. معنویت، یعنی اینکه شخص به سه مؤلفه معتقد باشد:

۵-۱. در شق اول از منظری وجودشناختی معتقد باشد که جهان منحصر در قوانین فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی نیست. به تبع آن علوم فیزیکی، شیمیایی و زیست‌شناختی، تنها می‌توانند بخشی از جهان را به ما بشناسانند.

۵-۲. در شق دوم و به لحاظ معرفت‌شناختی معتقد باشد که جهان منحصر در هرچه عقول آدمیان می‌یابد نیست و چیزهایی در جهان وجود دارد که فراتر از عقل آدمی است و آنها رازها هستند. انسان معنوی معتقد است که در جهان راز وجود دارد. اگر قائل به وجود راز

باشیم، بر زندگی ما تأثیر بسیاری می‌گذارد. گابریل مارسل بر این نکته تأکید زیادی داشت.

۳-۵. در شق سوم به لحاظ روان‌شناختی معتقد باشد که روان او، روان مطلوبی نیست و باید به سوی روان مطلوب بکوشد؛ یعنی شخص به وضع موجود روان‌شناختی خود راضی نباشد و سعی در ارتقای درونی خود داشته باشد و سعی در بهبود خواست‌های خود داشته باشد. مثال: برخی به جای استحمام برای اینکه مردم از بوی بد آنها متأذی نشوند، از عطر استفاده می‌کنند. این مثال کسی است که نمی‌خواهد درون خود را عوض کنند و انتظار دارند که وضع بیرونی‌شان درست شود. انسان معنوی سعی در ارتقای درونی دارد و می‌داند که احساسات و عواطف، عقاید و خواسته‌ها و تمایلاتی وجود دارد که از احساسات و عواطف، عقاید و خواسته‌ها و تمایلات ما بهتر است و ما باید به سمت آنها حرکت کنیم. انسان معنوی امکان و نیاز به استعلای درونی را قبول دارد. وی همیشه در سه ناحیه درونی یادشده احساس می‌کند می‌تواند و باید بهتر شود و در درون خود مشکلاتی داریم که باید آنها را حل کنیم.

۶. پروژه عقلانیت و معنویت با پروژه روشن‌فکری دینی -چه ایرانی، چه انگلیسی زبان، چه عربی، چه ترکی و...- متفاوت است. یکی از تفاوت‌های این است که روشن‌فکری دینی نمی‌تواند کاملاً سکولار باشد؛ اما این پروژه کاملاً سکولار است؛ یعنی نباید از دین تلقی کتاب قانون را داشته باشیم. تلقی نسخه از دین قابل دفاع است؛ اما تلقی کتاب قانون یا نقشه را نمی‌پذیریم.

۷. این پروژه با پروژه روشن‌فکری تفاوت زیادی دارد. روشن‌فکری ایرانی -چه دینی و چه غیر دینی آن- پیرو روشن‌فکری فرانسوی، به‌ویژه سنت امیل زولا است که *علة العلل* یا علت انحصاری یا مشکل اصلی جامعه را رژیم سیاسی حاکم بر جامعه می‌داند؛ اما این پروژه *علة العلل* یا علت انحصاری یا مشکل اصلی را فرهنگ جامعه می‌داند و رژیم سیاسی، مانند سایر نظام‌های اقتصادی و اجتماعی، تابع فرهنگ و از سنن آن است. روشن‌فکر نباید نماینده مردم باشد، باید ناقد آنها باشد. تفاوت دوم در این است که روشن‌فکران سنت فرانسوی جمع‌گرا هستند و این نظریه فردگرا. نمی‌گوییم نخبه‌گرا -چنان‌که برخی به این نظریه نسبت داده‌اند- بلکه فردگرا یعنی هرکس باید خودش را اصلاح کند. این پروژه بیشتر جنبه اخلاقی - روان‌شناختی دارد؛ اما پروژه روشن‌فکران بیشتر جنبه جامعه‌شناختی - سیاسی دارد.

۸. معنویتی که این نظریه می‌گوید، وجه اشتراک همه ادیان است (ظاهراً فقط هم در همین سه نکته اشتراک دارند). گرچه هنوز این ادعا را اثبات نکرده‌ام؛ اما به نظرم می‌رسد که چنین باشد. اگر از این سه نکته که درباره معنویت گفتم بگذریم، اختلافات ادیان آغاز می‌شود.

۹. عقلانیت و معنویت پنج شرط دارد:

۹-۱. پایبندی به استدلال در پذیرش سخن. هر مطالبهٔ قبولی، ملازم با مطالبهٔ دلیل از سوی من است.

۹-۲. زندگی اصیل: یعنی زندگی براساس فهم و تشخیص خود که در آن تقلید و تعبد و تبعیت از مد و رسم زمانه نفی می‌شود. علم، قدرت تفکر، فهم و تجربه، چهار توانایی‌ای است که دیگران هم دارند. من دست به هر کاری که می‌زنم، باید از آخرین دستاوردهای بشری استفاده کنم؛ اما هنگامی که می‌خواهم از راه‌حلهایی که دیگران به من می‌دهند استفاده کنم، باید فکر و فهم و بقیهٔ توانایی‌های خودم عرضه کنم و از آنها استفاده کنم. پس به ما نگوئید که رجوع به متخصص را چه می‌کنید. ما رجوع به متخصص می‌کنیم؛ اما ترازو در درون خودم هست، و آن عقل و وجدان اخلاقی است. دین‌داری تاریخی و نهادینه چنین نیست و تقلید و تعبد در آن هست. من می‌گویم باید برای استفاده از سرمایهٔ درونی عقل و وجدان اخلاقی، دو کار بکنم: صداقت و جدیت. در برابر زندگی اصیل، زندگی نیازموده سقراط قرار دارد که ما خود تجربه نمی‌کنیم.

۹-۳. واقع‌گرایی: به معنای رجوع به خود واقعیات. ما نباید عقاید را با عقاید بسنجیم؛ بلکه باید با واقعیات‌ها بسنجیم. اکثر ما ایدئالیستیم که سخن را با سخن می‌سنجیم، نه با واقعیت. ما باید به جای استفاده از من‌قال، از ما قبل استفاده کنیم. از همین جا ما باید یک نوع برابری طلبی نسبت به شخصیت‌ها داشته باشیم و مرجعیت‌زدایی کنیم. در پاسخ به این اشکال که برخی بزرگان مانند علی بن ابی‌طالب که به سخنشان اعتماد داریم، برای ما مرجعیت دارند، گفته می‌شود که در این حالت ما تقلید نمی‌کنیم، بلکه فهمیده‌ایم که سخن آنها درست است.

۹-۴. حکمت به من چه: ما اصلاً نباید به آنچه به ما ربطی ندارد پردازیم. ما نباید عمرمان را صرف چیزهایی بکنیم که به ما ربط ندارد. البته پرداختن به شغل و کسب تخصص برای اشتغال برای اینکه کل بر مردم نباشیم، ضرورت زندگی است. ما باید بقیهٔ عمرمان را صرف چیزی بکنیم که برای ما اهمیت و فایده داشته باشد؛ یعنی باید دنبال علم نافع رفت. بسیاری از چیزهایی که ما می‌دانیم، علم نافع نیست. علم نافع سه ویژگی دارد: سؤالی که قبل از طرح آن با بعد از طرح آن، یا قبل از پاسخ یافتن و بعد از پاسخ یافتن، یا قبل از این پاسخ خاص و بعد از این پاسخ خاص، زندگی ما را دگرگون کند.

نقد پروژ □ عقلانیت و معنویت

به دلیل کلان بودن این پروژه نمی‌توان همهٔ زوایای آن را در یک مقاله تحلیل و بررسی کرد. پروژه‌ای که طی سال‌های متمادی ساخته و پرداخته شده و ابعاد متعددی دارد و

درباره آن ده‌ها مقاله و سخنرانی صورت گرفته، نمی‌تواند در یک نوشتار چندصفحه‌ای به خوبی تحلیل شود. برای این کار نیاز به نگارش کتابی مستقل است. به‌ناچار در اینجا تنها به سرخط برخی ابهامات و پرسش‌هایی که درباره آن وجود دارد اشاره می‌کنیم.

معنویتی که از آن سخن به میان آمده، چیزی جز یک خودخواهی و سودطلبی بی‌حقیقت نیست. اگر معنویت را یکسره از شأن معرفتی خالی بدانیم و تنها شأن پراگماتیستی برای آن قائل باشیم، از حقیقت تهی و صرفاً ابزاری برای آسایش دنیایی شده است.

نمی‌توان فایده چنین رویکردی را انکار کرد؛ اما در نام‌گذاری جای تأمل زیادی هست. چرا نام مقدس معنویت را روی چنین رویکرد پراگماتیستی گذاشته‌اند؟ آنچه از معنویت به ذهن متبادر می‌شود، چیزی فراتر، بلکه در نقطه مقابل این نوع خودگرایی عمل‌گروانه است. معنویت را می‌خواهیم برای ارتقای وجودی و تقرب به حقیقت، نه برای آسایش روانی و مانند آن. آرمان معنویت آن است که انسان، حق‌طلب و حق‌محور شود، نه اینکه به آسایش برسد. بنابراین بهتر است نام دیگری برای این رویکرد انتخاب شود؛ «مثلاً آرامش‌طلبی».

مهم‌ترین حسن این پروژه آن است که برای انسانی که هنوز در آستانه انتخاب راه زندگی و مشرب فکری خود است، روشی عقلانی در فهم و گزینش و سلوک معنوی ارائه می‌دهد. به عبارت دیگر، تکلیف انسان متحیر را تا حدودی روشن می‌کند و به او می‌گوید بر چه اساسی مسیرت را آغاز کن. این پروژه برای مبتدیان و کسانی که چیزی نمی‌دانند و تا به حال سلوکی نداشته‌اند و طریقی نیمووده‌اند و به اندیشه‌ای وابسته نبوده‌اند، مناسب است. به آنها گفته می‌شود در ارزیابی اندیشه‌ها به استدلال توجه کن و در فهم کارآمدی روش‌ها به هدف بیندیش و تناسب راه و هدف را ملاک قرار ده و بدان که این جهان نه آن‌چنان است که اول می‌نمایاند، بلکه ورای آن چیزهایی وجود دارد که رازآلودند و در حد فهم بشر نیستند و تو برای دستیابی به زندگی آرمانی، باید از خود آغاز کنی. مهم‌ترین چیز آن است که درون خود را اصلاح کنی و به استعلا برسانی.

اما از اینجا به بعد، دیگر این پروژه چیزی به ما نمی‌گوید. اولین اشکال، همان ایرادی است که به مکتب اخلاقی کانت^۱ گرفته‌اند و آن اینکه این نظریه به لحاظ محتوایی چیزی

به ما نمی‌گوید و تنها سخنش در شکل زندگی آرمانی است؛ درحالی‌که یک نظریه جامع باید درباره محتوای زندگی آرمانی نیز راهنمای عملی داشته باشد. هرچند ایشان می‌توانند بگویند که این راهنمایی را بر عهده عقل خود فرد گذاشته‌ایم. در این صورت اشکال دیگری پدید می‌آید: همان‌طور که خود شما می‌دانید، همه آدمیان توانایی عقلانی کافی در تشخیص راه زندگی آرمانی را ندارند و اگر چنین الگوی آماده‌ای وجود نداشته باشد، آنها خود نخواهند توانست آن را بسازند. الگوسازی برای زندگی آرمانی، کار نخبگان است؛ از این روست که به این نظریه، اشکال نخبه‌گرایی را وارد کرده‌اند. البته آقای ملکیان می‌گوید: من نگفته‌ام که نخبگان چنین کنند. درست است و ایشان خطابش به همه مردم است و بر فرد فرد مردم تأکید دارد؛ اما تنها نخبگان از عهده چنین کاری برمی‌آیند؛ زیرا شرایط معنویت متعلقانه‌ای که ایشان تصویر می‌کنند، آن‌چنان سخت است که افرادی نادر از عهده آن برمی‌آیند و عموم مردم نمی‌توانند؛ مثلاً شرایط عقلانیت نظری ایشان را برآورده کنند. در عقلانیت عملی نیز، وضع بهتر از این نیست.

حتی باید از این هم پیش‌تر رفت و گفت که نخبگان نیز، توانایی عرضه الگوی زندگی آرمانی بی‌عیب و نقص را ندارند. اگر به مکتب‌های ساخت بشر نظری بیفکنیم، متوجه خواهیم شد که تا چه اندازه عیب و نقص و تعارض و تضاد در آنها وجود دارد. چگونه می‌توان انتظار داشت که همه مردم بتوانند خودشان راه و رسم زندگی آرمانی را پیدا کنند. یک نظریه جامع باید همان‌طور که به لحاظ شکلی راهنمایی عقلانی عرضه می‌کند، به لحاظ محتوایی نیز راهنمایی لازم را ارائه دهد. ممکن است بگویند که در این صورت با روش عقلانی توصیه‌شده در این پروژه مخالفت شده است؛ اما این سخن درست نیست؛ زیرا همچنان‌که خود می‌گویید، انسان می‌تواند و باید از علم، تجربه، قدرت فهم و افکار دیگران استفاده کند. نهایت چیزی که این پروژه می‌خواهد، آن است که خود فرد بررسی کند و به نتیجه برسد.

آقای ملکیان اصرار و تأکید بسیاری بر نفی هرگونه تبعیدی دارند. البته هنگامی که با اشکالی روبه‌رو می‌شوند که ما همواره در زندگی روزمره به قول دیگران گوش فرامی‌دهیم و از آنها تقلید می‌کنیم و اصلاً زندگی بدون تقلید و تبعید امکان ندارد، پاسخ می‌دهند: آنها را تبعید و تقلید نمی‌دانم؛ زیرا در آنجا خودم به نتیجه رسیده‌ام که این متخصص درست تشخیص داده است.

این سخن چند اشکال دارد: یکی اینکه کسی که خودش در موضوعی تخصص ندارد، نمی‌تواند بفهمد که متخصص درست تشخیص داده یا نه. اشکال دیگر این سخن آن است که در نام‌گذاری خوب عمل نشده است. عرف اهل لغت هنگامی که از تقلید سخن می‌گویند، مقصودشان آن است که در موضوعی خاص به گفته کسی دیگر عمل کنیم، اعم از اینکه برای این عمل مبنایی عقلانی داشته باشیم یا نه؛ آن‌گاه تقلید و تبعید به دو دسته تقلید عاقلانه و تقلید جاهلانه تقسیم می‌شود؛ اما بنا بر نام‌گذاری ایشان، تنها یک نوع تقلید داریم و آن همان قسم جاهلانه است.

ایشان در پاسخ به این اشکال که رجوع به متخصص را چه می‌کنید، می‌گویند که این رجوع، رجوعی موجه است، به یکی از این سه طریق؛ طریق اول این است: گاهی چیزی که رجوع ما را موجه می‌کند، عرف صاحبان آن رشته است. وقتی همه فیزیک‌دانان انیشتین را به‌عنوان یک فیزیک‌دان می‌شناسند، در صورتی که ما هم به او رجوع می‌کنیم، در واقع به اجماع فیزیک‌دانانی که انیشتین را به‌عنوان یک فیزیک‌دان می‌شناسند، رجوع می‌کنیم. در اینجا نوعی گرایش هولستیک (کل‌گرا) وجود دارد و گرایش هولستیک در موارد متعدد از جمله این مورد - کارساز است. برای این گرایش هولستیک مثالی می‌زنم: وقتی جدول کلمات متقاطع حل می‌کنید، گاهی به درستی هیچ‌کدام از خانه‌هایی که پر کرده‌اید، به‌تنهایی یقین ندارید؛ اما وقتی جدولتان به‌طور کامل پر شد، به درستی آن یقین حاصل می‌کنید. تک‌تک اجزا یقینی نیستند؛ اما وقتی این اجزای غیر یقینی یکدیگر را تأیید می‌کنند، یکدیگر را یقینی نیز می‌کنند.

راه دوم آن است که گاهی به عالم علمی رجوع می‌کنیم؛ اما نه به دلیل اینکه عرف عالمان آن علم تأییدش می‌کنند، بلکه به این دلیل که در مقام عمل، در گذشته، هر چه براساس علمش عمل کرده، عمل موفق بوده است؛ یعنی در واقع می‌خواهیم توفیق این شخص را در مقام عمل، در گذشته دیگران تجربه کنیم. در این رجوع ما خود تجربه‌ای نداریم، اما تجربه‌هایی که دیگران دارند، نشان می‌دهد این شخص خبره است.

طریق سوم آن است که به کسی رجوع کنیم؛ اما چه‌بسا رجوع اولیه هیچ وجه معقولی نداشته باشد، ولی بلافاصله بعد از رجوع اولیه درمی‌یابیم رجوعمان موفق و توجیه‌پذیر بوده است. در واقع تجربه شخصی ما نشان می‌دهد که می‌توانیم به آن کارشناس اعتماد

کنیم. در همه مواردی که در ساحت زندگی عملی و نظری مان به کارشناس رجوع می‌کنیم، توجیه رجوعمان یکی از سه راه فوق است.

در هیچ‌کدام از این سه راه، تعبد وجود ندارد و این نخستین فرق تعبد با رجوع به متخصص است. وقتی به کسی تعبد می‌ورزیم، به شرط آنکه یکی از این سه راه را طی کرده باشیم، به این رجوع، تعبد اطلاق نمی‌شود؛ اما تفاوت دومی که وجود دارد و بسیار مهم‌تر از اولی است، این است که پس از رجوع به متخصص، پذیرفتن اینکه آن شخص، متخصص است، یک نوع پذیرفتن استعجالی است یا به گفته فیلسوفان یک نوع پذیرفتن (dhoc) است؛ یعنی «پذیرفتنی» است تا زمانی که خلافش اثبات نشده باشد. در تعبد، تسلیم برای همیشه است. یکبار برای همیشه انسان خودش را به کسی تسلیم می‌کند؛ شخصی را که به او تعبد می‌کنید، هیچ‌وقت نمی‌آزمایید. از این بالاتر، گاهی حتی اگر امور واضح‌البطلانی هم از او صادر شد، شما در واضح‌البطلان بودن آنها شک می‌کنید. این تعبد، امری خلاف فطرت یک انسان سالم است. یک انسان بهنجار از این‌گونه تعبد، هیچ‌گونه لذت عاطفی و آرامش درونی کسب نمی‌کند؛ چرا؟ چون انسان اساساً این‌طور ساخته نشده است.

نکته دیگری که باید در مورد تعبد مورد مذاقه قرار گیرد، این است که کسانی گفته‌اند برای تعبدی که می‌ورزیم، دلیل داریم؛ بنابراین تعبد ما مدلل است؛ اما اگر واقعاً تعبد همراه با دلیل باشد، نباید آن را تعبد دانست. تعبد اگر با دلیل همراه باشد، تقریباً از جنس رجوع به متخصص است. اگر برای تعبدمان واقعاً دلیل داشته باشیم، اصلاً نباید از واژه «تعبد» در این مورد استفاده کرد؛^۷ ولی به دلیل استعمال تعبد در این موارد، ایشان از کاربرد متعارف و رایج لغت به دور می‌افتند و ناخودآگاه به نفی تعبد عاقلانه نیز کشیده می‌شوند؛ چنان‌که همین امر در سلوک خود ایشان مشهود است.

آقای ملکیان می‌پذیرند^۸ که همه یا اکثر قریب به اتفاق معنویان جهان در طول تاریخ متدین بوده‌اند. در این صورت آیا این نظر تقویت نمی‌شود که معنویت را باید در دین جست و راه حصول آن، همان چیزی است که ادیان نهادینه‌شده معرفی می‌کنند؟ به نظر می‌رسد چنین باشد.

جناب ملکیان قوام دین‌داری را تعبد دانسته‌اند. به نظر می‌رسد، با وجود آنکه در دین‌داری نوعی تعبد وجود دارد، نمی‌توان قوام دین‌داری را تعبد دانست. بدون تعبد هم

می‌توان دین‌دار بود. برای دین‌داری تسلیم لازم است. ممکن است کسی مصالح و علل وضع یک حکم شرعی را بداند، درعین حال تسلیم آن نباشد. این شخص دین‌دار نیست؛ اما اگر همین شخص تسلیم آن حکم شد، دین‌دار است. بنابراین درست‌تر آن است که قوام دین‌داری را تسلیم بدانیم، نه تعبد؛ در نتیجه می‌توان پذیرفت که دین‌داری با تعقل قابل جمع است و منافاتی که وی میان آنها دیده است، بر اثر تصور دیگری شکل گرفته که درست نبوده است.

پرسش دیگری که اهمیت دارد و این نظریه باید به آن پاسخ دهد، این است که در کار جمعی چه باید کرد. این نظریه حداکثر می‌تواند تکلیف فرد را مشخص کند؛ اما در خصوص اداره اجتماع سخنی برای گفتن ندارد. به گفته خود آقای ملکیان دغدغه ایشان فرد است، نه جامعه. جامعه یک موجود خیالی بیش نیست و اگر هم قرار بر اصلاح آن باشد، باید از طریق تک‌تک افرادش صورت بپذیرد؛ اما آیا واقعاً این چنین است؟ آیا واقعاً جامعه هیچ هویتی جدای از افرادش ندارد؟ این سخن بسیار تردیدآمیز است. در ترکیب جمعی چیزی پدید می‌آید که حاصل جمع تک‌تک افراد نیست. مثال‌های زیادی برای این وجود دارد؛ از جمله می‌توان به فشار گاز در محفظه بسته اشاره کرد. این فشار، حاصل جمع فشار تک‌تک ملکول‌های گاز نیست؛ زیرا آنها چنین فشاری ندارند. بر اثر تراکم آنها حالتی پدید می‌آید که می‌تواند اشیای سنگین را جابه‌جا کند یا انفجاری بزرگ پدید آورد. انرژی حاصل از این کار، به مراتب بیشتر از حاصل جمع انرژی‌ای است که تک‌تک اجزای این جمع ملکولی می‌توانستند تولید کنند. بنابراین برای جمع و اجتماع، هویت و آثاری مستقل فرض می‌شود و باید احکام خاص آن را نیز ارائه کرد. یک نظریه جامع برای زندگی آرمانی نمی‌تواند در مورد ارائه الگوی این وجه از زندگی بی تفاوت باشد.

حال اگر این پروژه بخواهد تکمیل شود، کدام مکتب یا مذهب و یا مرامی را برای اداره جامعه انتخاب می‌کند. اگر بگویند در اینجا به عقل جمعی مراجعه می‌کنیم، می‌پرسیم کدام عقل جمعی و با کدام روش؛ توصیه این پروژه کدام است؟ سرانجام مراجعه به عقل جمعی نیز، خود مبنایی می‌خواهد که راه و روش را روشن سازد و تکلیف عمل اجتماع را معین کند. راهنمایی عملی این پروژه برای اداره اجتماع این می‌شود که ابتدا تک‌تک افراد را معنوی و عقلانی کنید، آن‌گاه نتیجه عقلانیت جمعی آنها هر چه بود، برای اجتماع خوب

است؛ اما آیا چنین مدینه فاضله‌ای پدید می‌آید؟ کجا و چگونه؟ این همان مدینه موعودی است که ادیان وعده داده‌اند و ایشان آن را نفی می‌کنند.

عقلانیت در هر سه نوع ذکر شده، پیچیده‌تر از آن است که در این نظریه بیان شده است. عقلانیت مورد ادعای این نظریه، عقلانیتی ساده و تک‌بعدی است؛ بدین معنا که در هر یک از سه نوع عقلانیت ذکر شده، تنها به یک وجه توجه شده است؛ مثلاً در عقلانیت نظری، تنها کافی نیست که به میزان شواهد توجه کنیم و پابندی و دلبستگی‌مان را به عقاید براساس شواهد تعیین کنیم؛ البته این کار لازم است، اما کافی نیست. در مثالی که آقای ملکیان زدند، اگر کسی انکار کرد که امروز سه‌شنبه است -درحالی که واقعاً سه‌شنبه است- ضرورتی ندارد که غیرت بورزیم تا گوینده را از عقیده‌اش منصرف کنیم. می‌توانیم او را به حال خود رها سازیم. تنها در جایی عاقلانه است که حمیت بورزیم که سه‌شنبه بودن یا نبودن امروز اهمیت پیدا کند و مثلاً منشأ تصمیم‌گیری یا عملی مهم بشود؛ اما اگر هیچ تأثیر عملی بر ما نداشته باشد، هیچ دلیلی ندارد که با وجود شواهد کافی بر سه‌شنبه بودن امروز حمیت بورزیم و گوینده را از عقیده‌اش بازگردانیم. این نشان می‌دهد که برای عقلانیت نظری، شرایط دیگری هم لازم است که از جمله آنها فایده و اهمیت عملی است.^۹

همچنین در عقلانیت گفتاری که به‌درستی آن را نوعی عقلانیت عملی دانسته‌اند، افزون بر هدف آشکارسازی ما فی الضمیر، اهداف دیگری نیز می‌توانند وجود داشته باشند. از جمله اهداف گفتاری دیگر، پنهان کردن ما فی الضمیر است. گاه می‌خواهیم مخاطب در ابهامی نسبت به ما فی الضمیر ما بماند. گاه می‌خواهیم دو پهلو سخن بگوییم تا در وقت خودش مطلب را آشکار کنیم، گاه می‌خواهیم از سخن گفتن لذت ببریم؛ از این‌رو از تعبیرهای استعاری و کنایی استفاده می‌کنیم، گاه برای حفظ حرمت اشخاص با کنایه سخن می‌گوییم، گاه از صنایع ادبی استفاده می‌کنیم تا سخن بهتر بر جان مخاطب بنشیند، گاه... . اگر عقلانیت گفتاری را در آنچه ایشان گفتند منحصر کنیم، باید تمام این سبک‌های سخن گفتن را دور بریزیم و ادبیات را به‌کلی از تشبیه و استعاره و مجاز خالی کنیم و یک زبان کاملاً خشک ریاضی‌وار درست کنیم.^{۱۰}

در عقلانیت عملی نیز، جای سخن بسیار است. برداشتی که ایشان از این عقلانیت دارند، با معنویتی که توضیح داده‌اند، سازگار نیست؛ از جمله اینکه گویا در عقلانیت عملی

ما باید تنها مسائل مادی را به شمار آوریم؛ زیرا در مثالی که برای نقض عقلانیت عملی آورده‌اند، به گناهای اشاره کرده‌اند که می‌تواند باعث زلزله شود. سپس این نگاه را نقد کرده‌اند و گفته‌اند نمی‌توان برای جلوگیری از زلزله، حجاب خانم‌ها را اصلاح کرد؛ زیرا «حجاب زنان اگر سودی داشته باشد، در یک جهت دیگر دارد؛ اما برای وقوع معجزه هیچ ندارد؛ چون اگر داشت، شما بزرگ‌ترین خیانت را کرده‌اید که پس از ۱۴۰۰ سال که از این امر خبر داشتید، به بشریت خبر ندادید که این همه زلزله رخ ندهد»^{۱۱}. اما خود ایشان می‌پذیرند که انسان معنوی به چیزی ورای این عالم ماده قائل است و معتقد است که همه عوامل دخیل در این عالم را نمی‌شناسیم. چطور انکار می‌کند که میان گناهان و وقوع زلزله ربط وجود داشته باشد. اگر از طریق وحی الهی چنین ربطی اعلام شده باشد، آیا نباید آن را بپذیریم؟! افزون بر این، استدلالی که ایشان در رد آن سخن آورده‌اند این است که اگر ربطی میان زلزله و حجاب زنان وجود داشت، شما خیانت کرده‌اید که نگفته‌اید. این سخن، مغالطه است. بر فرض که ما خیانت کرده باشیم، آیا نمی‌تواند این امر صحت داشته باشد و پنهانش کرده باشیم؟ نوع برخورد ایشان با این نوع استدلال‌ها، بیشتر با مادی‌گرایی سازگار است تا با معنویت.

آقای ملکیان در جایی^{۱۲} نخستین ویژگی «تدین متعقلانه» را فراگیر بودن آن نسبت به همه ابعاد زندگی فرد متدین دانسته‌اند. این ویژگی به معنای آن است که از منظر فرد متدین نه تنها ابعاد فردی زندگی انسان، که ابعاد اجتماعی آن نیز شأن دینی دارند و باید دین را در همه شئون اجتماع، از سیاست و اقتصاد، تا فرهنگ و اخلاق اجتماعی جریان داد. این دیدگاه نافی سکولاریسم است و دیدگاهی است قابل دفاع. ایشان در جای دیگر^{۱۳} به صراحت خود را طرفدار سکولاریسم معرفی می‌کند؛ اما لازمه داشتن یک فلسفه حیات جامع و آرمانی این است که برای سیاست، اقتصاد، فرهنگ و اخلاق اجتماعی نیز، برنامه داشته باشیم و این با سکولاریسم نمی‌سازد.

وی کار انسان معنوی را همچون شنا کردن اعلام می‌کند و کار کسی که پیرو دین سنتی است را همانند کشتی سواری. شناگر در پی کشف حقیقت است؛ اما کسی که در کشتی است، خود را مالک حقیقت می‌داند؛ یعنی اولی در پی یافتن راه نجات است و دومی خود را نجات یافته می‌داند؛ اما این دیدگاه، با واقعیات تاریخی ادیان - دست‌کم وقتی سخن از ادیان ابراهیمی در میان است - سازگار نیست؛ زیرا در این ادیان چنین نیست که چیزی را

به فرد بدهند و او مالک شود و بعد بگویند که نجات یافته‌ای. ادیان نه تنها پیروان خود را به جست‌وجوی حقیقت و کوشش برای دستیابی به رستگاری فرا می‌خوانند، بلکه هریک به فراخور خود، برای سرعت بخشیدن حرکت و تصحیح مسیر آدمی، دست‌مایه‌ای را از راه ارائه آموزه‌هایی خاص در اختیار او می‌نهند. بر همین اساس ادیان مختلف، کاملاً قابل مقایسه با یکدیگرند؛ زیرا براساس معیارهایی می‌توان غنای هریک از این دست‌مایه‌ها را سنجید و با دست‌مایه دیگر ادیان مقایسه کرد. در این دیدگاه، حال انسان متدین، نه حال یک شناگر صرف است و نه حال کسی است که در کشتی‌ای نشسته که هدایت آن به دست شخص دیگری است و رسیدن آن به ساحل قطعی است؛ بلکه اگر بخواهیم از همان زمینه تشبیهی مورد استفاده نویسنده بهره بگیریم، وضعیت طرف‌داران ادیان مختلف بسان وضعیت افرادی است که در یک دریای متلاطم به دنبال ساحل نجاتند و به هرکدام قایقی همراه تجهیزات داده شده است. هریک از این افراد باید شخصاً هدایت قایق را در اختیار گیرد و با بهره‌گیری از امکانات آن و در سایه همت و تلاش خود پیش رود؛ اما این قایق‌ها از جهت امکانات و تجهیزات، یک‌سان نیستند و از این‌رو بالاترین احتمال کامیابی از آن کسی است که اولاً، بهترین و مجهزترین قایق موجود را انتخاب کند و ثانیاً، با صرف بیشترین تلاش ممکن، بهترین بهره را از امکانات و تجهیزات قایق مزبور ببرد. در این تشبیه^{۱۴} قایق‌ها در حکم ادیان مختلف‌اند و از آنجا که تجهیزات و امکانات آنها در یک سطح نیست، می‌توان آنها را به لحاظ کیفی با یکدیگر مقایسه کرد و در نتیجه می‌توان به نحو معقولی از بهترین قایق (یا کامل‌ترین دین) سخن گفت.

آقای ملکیان یک ویژگی تدین متعقلانه (یا همان «معنویت») را حرکت تدریجی از «دیگر فرمانروایی» به «خود فرمانروایی» می‌داند و از آنجا که در نظر ایشان، فرمان بردن از خداوند نیز نوعی «دیگر فرمانروایی» است، قاعدتاً توصیه ایشان آن است که از وضعیت «تحت فرمان خداوند بودن» خارج شویم و به جایی برسیم که به آنچه خدا فرمان داده، نه به‌عنوان آنچه مورد امر الهی است، بلکه چون عقل فردی (یا شاهد جمعی)، به آن دعوت می‌کند، عمل کنیم. مبنای این تحلیل و توصیه نویسنده نیز، چیزی جز خودبندگی خرد بشری برای کشف و پیمودن راه سعادت نیست و این اگر نام بت‌پرستی به خود نگیرد، خودپرستی است. با معیار آقای ملکیان که گفتند هر چیز را که مطلق کردید، او را خدا کرده‌اید، باید گفت این یک بت‌پرستی بزرگ است؛ اما باید توجه داشت که می‌توان هم با

تمسک به اصول عقلی و هم با توسل به آموزه‌های دینی نشان داد که فرمان بردن از خدا، هیچ تعارضی با «خودفرمانروایی» - آنجا که مراد از «خود» خود متعالی و علوی باشد - ندارد؛ آن‌چنان‌که به‌درستی گفته‌اند: «الْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرَةٌ كُنْهَهَا الرَّبُّوِيَّةُ؛ بندگی خدا گوهری است که کنه آن، نوعی ربوبیت و فرمان‌روایی است».

ایشان در ادامه، مدعای سنگین دیگری را به صورت قاطع مطرح می‌کنند: «همه گزاره‌های دینی خردگریزند»؛ یعنی «نه بر درستی آنها و نه بر نادرستی آنها نمی‌توان استدلال عقلی اقامه کرد»؛ از این رو یک متدین، هیچ یقینی به درستی اعتقادات دینی خود ندارد؛ باین حال در عین بی‌اطمینانی، دارای طمأنینه است. ایشان سپس به پاره‌ای تعبیر دینی و قرآنی استشهاد کرده، اظهار می‌دارد که قرآن همه مسائل ما بعدالطبیعی را در قالب ظن و گمان و شاید و ... مطرح کرده است.

ظاهراً نویسنده محترم در بیان این مؤلفه، از موضع ایمان‌گرایان (فیدئیست‌ها) سخن می‌گوید و نه تنها اثبات عقلانی دعاوی دینی را غیر ضروری، که آن را غیر ممکن می‌داند. آنچه به‌اختصار می‌توان گفت این است که اولاً، بر پایه دیدگاه بسیاری از اندیشمندان گذشته و حال، دست‌کم پاره‌ای از آموزه‌های دینی (مثلاً اصل وجود خداوند) قابل اثبات عقلانی‌اند و ثانیاً، حداکثر آنچه که منطقی‌تر می‌توان ادعا کرد، آن است که هیچ گزاره دینی‌ای تا کنون اثبات نشده است؛ ولی مبنای منطقی و معقولی برای این ادعا که «هیچ گزاره دینی قابل اثبات نیست» وجود ندارد.^{۱۵}

آقای ملکیان در مقاله‌ای دیگر^{۱۶} می‌گوید: جهان رو به سوی معنویت بیشتر دارد؛ اما این بدان معناست که از پوسته و ظاهر دین دور می‌شود و به گوهر آن، یعنی اخلاق نزدیک‌تر می‌گردد. یک پیش‌فرض اثبات نشده در کلام ایشان وجود دارد و آن اینکه، جمع میان پوسته و مغز امکان‌پذیر نیست. گویا هرکس بخواهد به مغز دین و گوهر آن، یعنی اخلاق و معنویت برسد، باید از پوسته آن دست بردارد و آن را به کناری بنهد. این تفکری است که البته در طول تاریخ بی‌سابقه نیست و صوفیان نیز، همواره بر آن تأکید ورزیده‌اند؛ اما جای این پرسش باقی است که مگر نمی‌توان هم کاملاً معنوی و اخلاقی بود و هم به ظواهر دین توجه داشت؟ آیا پیامبران معنوی‌ترین مردمان روزگاران نبوده‌اند؟ آیا همین پیامبران، خود بهترین رعایت‌کنندگان ظواهر دین نبوده‌اند؟ از آنان که بگذریم، بسیاری از اولیای خدا در همه تاریخ وجود داشته‌اند که هر دو وجه را با هم جمع کرده‌اند.

امام خمینی علیه السلام یک نمونه‌ امروزین آن است تا به ما نشان دهد که می‌توان هم عالم دین بود، هم عارف بالله بود، هم اهل رعایت دقیق ظواهر دین و هم اهل سیاست و جنگ و کشورداری. البته بدیهی است که وزن ظاهر و پوسته دین با باطن و مغز آن یکسان نیست. میزان تأکیدی که این بزرگان بر مسائل اخلاقی و باطن دین داشته‌اند، بیشتر است و نباید پوسته را اصل قرار داد. برخی مبلغان دینی، در طول تاریخ، جای تأکید را گم کرده‌اند و پوستین را وارونه پوشیده‌اند؛ اما از آن سو نیز عده‌ای به افراط گراییده‌اند و به گمان گرفتن مغز و باطن دین، ظواهر را به کلی بر طاقچه نهاده‌اند و بر آن چهار تکبیر^{۱۷} زده‌اند. این افراط و تفریط، یکسان بر دین و معنویت ضربه می‌زنند.

همچنین باید توجه داشته باشیم که به بهانه پرهیز از خودشیفتگی، نباید فراموش کنیم که ما مسلمانان تنها کلام الهی را در اختیار داریم و هیچ‌یک از ملل و نحل دیگر، چنین دُرّ گران‌بهایی را ندارند، و ادعای آن را نیز ندارند. کتاب‌های آسمانی دیگر، حداکثر نوشته‌هایی برگرفته از گفتار و آداب و سنن پیامبران‌اند یا مکتوبات خود آنان‌اند، نه بیشتر. هیچ‌کدام از آنها، الفاظ وحی شده از سوی خداوند متعال نیستند. همچنین نباید فراموش کنیم که هیچ‌یک از کتاب‌های آسمانی دیگر، سندیت تاریخی لازم را ندارند؛ اما قرآن کریم با اسناد محکم و متواتر تاریخی به ما رسیده است. اگر کسی در اسناد تاریخی نیز تردید داشته باشد، تحدی قرآن پاسخی محکم به اوست. قرآن کریم معجزه جاویدی است که مانند آن را کسی از بشر نتوانسته و نمی‌تواند بیاورد. قرآن در این زمینه مبارزطلبی کرده است و اگر کسی حقانیت و الهی بودن آن را قبول ندارد می‌تواند بیازماید.

در مباحث دین‌شناسی آقای ملکیان موضوعات قابل ذکر دیگری هست که برای احتراز از تطویل به آنها نمی‌پردازیم و تنها محورهای مطرح در آنها را ارائه می‌دهیم. از جمله این مباحث، ناممکن دیدن به وجود آمدن مدینه فاضله است. همچنین توصیه به پیروان همه ادیان است که با صداقت به دین خود ملتزم شوند و اگر چنین شود، بی‌شک به یک‌جا می‌رسند.^{۱۸} ایشان از اصلاح‌گری در دین سخن گفته و سه معنا برای دین ذکر می‌کنند که به نظر وی باید در هر سه معنا اصلاح‌گری کرد.^{۱۹} بحث تجربه دینی نیز، از دیگر مسائل دین‌پژوهی است که درباره آن قلم زده‌اند.^{۲۰} رابطه عقل و ایمان نیز، از جمله دغدغه‌های ایشان بوده است و آن را بزرگ‌ترین مشکل و مسئله ما می‌داند.^{۲۱} وی درباره کارنامه دین معتقد است که در ارزیابی انفسی موفق بوده و در ارزیابی آفاقی ناموفق. به گمان وی

نمی‌توان برای آموزه‌های دینی استدلال آورد و شک، جزء مقوم ایمان است.^{۲۲} از هفت بُعد دین، سه بعد نهادی-اجتماعی، نقلی-اسطوره‌ای و عبادی-شعائری در روند جهانی شدن تضعیف می‌شود و دو بعد تجربی-عاطفی و عقیدتی-فلسفی تقویت و دیگر ابعاد از این حیث خنثا هستند. به اعتقاد وی گوهر مشترک ادیان، معنویت است و برای رسیدن به آن باید هشت کار سلبی با دین تاریخی انجام داد.

آقای ملکیان در گفت‌وگویی درباره معنویت و مدرنیته، دو موضوع را بیان می‌کنند: یکی ناسازگاری دین و مدرنیته و دوم سازگاری معنویت و مدرنیته. در بخش اول، قوام دین را تعبد و قوام مدرنیته را تعقل می‌دانند و این دو را ناسازگار اعلام می‌کنند و در بخش دوم، معنویت را زاده عقلانیت می‌دانند و بدین ترتیب سازگار با آن اعلام می‌کنند.^{۲۳} معانی و برداشت‌های متعدد از بحث «معنای زندگی» و مسائلی همچون مجهول بودن یا مکشوف بودن معنای زندگی، رابطه عشق با معنای زندگی و ساحت‌های گوناگونی که در آنها مسئله «معنای زندگی» قابل طرح است، در گفت‌وگویی دیگر طرح شده است.^{۲۴}

در میزگرد سنجه‌های دین‌داری، ابتدا آقای ملکیان مشکلات و موانع نظری سنجه‌های دین‌داری را در چهار دسته برمی‌شمرند. به نظر ایشان در چهار مبحث تعریف دین، انواع و اقسام دین، انواع و اقسام دین‌داری و نیز ملاک دین‌داری و معیار تشخیص آن مشکل وجود دارد و به همین دلیل باید تعریف خود را از دین و دین‌داری ارائه کرد. چند پدیده در بخش سلبی، با مفهوم دین خلط می‌شود: معنویت، اخلاقی زیستن، عرفانی‌نگری، تعبد، ایمان، خرافه‌پرستی، بت‌پرستی و خشکه مقدسی. در وجه ایجابی نیز که به وضوح به خود دین مربوط است، مشکلات عدیده‌ای وجود دارد. این مشکلات در چهار دسته تقسیم‌بندی می‌شود: نخست آنکه برخی تعریف‌های ارائه شده از دین، «جامع افراد» نیستند؛ یعنی شامل همه ادیان نمی‌شوند. دوم اینکه گاهی هم «مانع اغیار» نیستند؛ یعنی شامل همه دین‌ها می‌شوند، ولی چیزهای دیگری را هم در برمی‌گیرند. مشکل سوم این است که گاهی تعریف‌های دین، بیش از حد بدبینانه هستند؛ مثلاً گفته می‌شود که دین افیون توده‌هاست. چهارمین مشکل هم به تعریف خوش‌بینانه از دین برمی‌گردد؛ مثلاً دین را اخلاق تعالی یافته یا بهترین و زیباترین کاری که با تنهایی خود می‌توان انجام داد، تعریف می‌کنند.^{۲۵}

سنت و تجدد

یکی از محورهایی که در دیدگاه آقای ملکیان نمود قابل توجهی داشته، بحث سنت، تجدد، پساتجدد، سنت‌گرایی، تجددگرایی و پساتجددگرایی است. ایشان تصریح می‌کند که در این بحث‌ها من اصلاً با سنت، تجدد و پساتجدد کاری ندارم؛ بلکه با سنت‌گرایی، تجددگرایی و پساتجددگرایی کار دارم. هریک از این سه مسلک فکری را باید از چهار حیث با هم مقایسه کنیم: یکی از حیث معرفت‌شناسی، دوم از حیث انسان‌شناسی، سوم از حیث هستی‌شناسی و چهارم از حیث وظیفه‌شناسی یا به تعبیری اخلاق.

تفاوت عمده این سه جریان با یکدیگر چیست؟ شاید بتوان گفت تفاوت عمده این سه جریان، تفاوت موضعی است که هرکدام از آنها نسبت به عقل دارند. در واقع عقل است که این سه جریان را از یکدیگر جدا می‌کند. به تعبیر بهتر، به جای اینکه بگوییم عقل است که این سه جریان را از هم جدا می‌کند، باید بگوییم این موضع انسان نسبت به عقل است که باعث پدید آمدن این سه جریان شده است. به نظر وی سنت‌گرایان به عقل ناتمام و تجددگرایان به عقل خودبسنده قائل‌اند؛ اما پساتجددگرایان نسبت به عقل بی‌اعتمادند.^{۳۶}

تفکیکی که نویسنده محترم میان این سه جریان فکری می‌کند، بیش از آنکه ناظر به انسان واقعی باشد، ناظر به نمونه‌های آرمانی است که شاید به ندرت در عالم واقع یافت شود. خود آقای ملکیان در جایی دیگر گفته‌اند که چنین نمونه‌های آرمانی در عالم واقع پیدا نمی‌شود؛ اما برای بیان ویژگی‌های جریان‌های مختلف بهتر است که حد آرمانی آنها را بازشناسی کنیم. بنابراین اگر گفته می‌شود مثلاً تجددگرایی به معنای پذیرش مطلق عقل و قبول خودبستگی آن است و اینکه تنها راه خبر گرفتن از جهان، عقل استدلال‌گر است - نه چیز دیگر - شاید اغلب کسانی که تجددگرا نامیده می‌شوند، چنین نظر قاطعی را در مقام عمل نداشته باشند و هیچ کدام در زندگی خود نتوانند کاملاً تجددگرا زیست کنند. همچنین شاید هیچ پساتجددگرای تمام‌عیاری یافت نشود. آنچه در عالم واقع است، بیشتر مخلوطی از این رویکردهاست.

به همین دلیل است که براساس تعریف ایشان باید اغلب پدران مدرنیته را از تعریف خارج بدانیم و معلوم نیست چه کسی در نهایت با نام تجددگرا باقی می‌ماند. اگر تجددگرا کسی باشد که به عقل خودبسنده معتقد باشد، برای توانایی‌های آن هیچ حد مرزی نشناسد، آن را برای حیات بشر کافی بداند و به هیچ چیز دیگر، از جمله سنت، توجه نداشته باشد،

و از طرفی به گفته خود ایشان، امثال هیوم، کانت، فروید، مارکس و... هرکدام رخنه‌ای در توانایی‌های عقل ایجاد کردند- پس نمی‌توان هیچ‌یک از آنان را تجددگرا دانست؛ درحالی‌که با اولین مراجعه به هر فرهنگ فلسفی یا فرهنگ‌های علوم اجتماعی مشاهده می‌کنیم که نام بردگان را در رأس تجددگرایان به شمار می‌آورند. بنابراین ضرورت دارد که در تعریف تجددگرایی یک بازنگری جدی صورت بگیرد.

یک صورت مفروض دیگر از نسبت انسان با عقلانیت وجود دارد که در هیچ‌یک از سه جریان یادشده وجود ندارد. آن صورت این است که عقل را یک راه مهم برای خبر گرفتن از جهان بدانیم؛ درعین‌حال محدودیت‌های آن را به درستی بشناسیم و اجازه ندهیم پا را از گلیمش فراتر برد. نه اینکه چون سنت گفته است، بر عقل حد زنیم، بلکه حد عقل را نیز خود عقل تعیین کند و نیاز به دستگیری سنت را خود عقل به رسمیت بشناسد و به آن ارجاع دهد. این نه سنت‌گرایی به تعریف نویسنده محترم است، نه تجددگرایی. از جهتی مشابه تجددگرایی است؛ زیرا پروژه عقلانیت را تام و تمام می‌خواهد و آن را ناتمام نمی‌گذارد. از سوی دیگر مشابه سنت‌گرایی است، از آن جهت که برای سنت شأن و اعتباری قائل می‌شود و به آن مرجعیت می‌دهد و از پرتو آن عقل را نیز از سکولار شدن می‌رهاند: این دیدگاه یک پروژه عیار عقلانیت می‌سازد که هم عقلانی است، هم سنت‌گرا؛ هم خود عقل مرجعیت دارد، هم مرجعیت فراعقل بشری را به رسمیت می‌شناسد و در پرتو آن رشد می‌یابد. از این نگاه، پروژه تجددگرایان ناقص‌الخلقه است؛ زیرا عقل خودبنیاد آنان در عین ناتوانی، از دیدن ناتوانی خود عاجز است و دچار خودبزرگ‌بینی غیر قابل‌پذیرشی است که در نهایت انسان را از حقیقت دور می‌سازد. کوری عقل تجددگرا، تنها در ندیدن حدود توانایی‌های خود نیست، بلکه در ندیدن مسیر رشد و تعالی نیز هست. نام‌های مختلفی می‌توان برای رویکرد چهارم پیشنهاد کرد. با نظر به اینکه به عقلانیت پایبند است، می‌توان آن را «عقلانیت اعتدالی» خواند. با نظر به اینکه به سنت ارجاع دارد، می‌توان آن را «سنت‌گرایی عقلانی» نامید. با توجه به اینکه بین سنت و عقل‌گرایی جمع کرده است، می‌توان آن را با نام «عقل‌گرایی سنت‌طلب» شناخت و ... اما این بنده ترجیح می‌دهد آن را با نام «آیین مسلمانی» بخواند؛ زیرا دلیلی نمی‌بیند که در چارچوب مفاهیمی بمانیم که در فرهنگ غربی تولید شده و با اندیشه و رویکرد ما مطابقت ندارد.^{۲۷}

آقای ملکیان برای بیان مؤلفه‌های تجددگرایی، ابتدا به سه ساحت انسانی اشاره می‌کند، سپس به تفاوت دو نگاه سنتی و نگاه جدید در مسئله «ناکامی‌های بشر» در تغییر جهان بیرونی یا جهان درونی می‌پردازند و نتیجه می‌گیرند که جوهره تجددگرایی را باید در همین نگاه یافت. به نظر ایشان، دیگر مؤلفه‌های تجددگرایی، نتیجه منطقی همین نگاه است. اساس جهان‌بینی مدرنیسم این است که ما طالب تغییر در بیرون هستیم و می‌خواهیم بیرون را موافق خودمان کنیم، نه خودمان را موافق بیرون.^{۲۸}

بحث‌های زیادی درباره دیدگاه‌های متجدد در حوزه تغییر جهان وجود دارد که نمی‌توان به همه آنها پرداخت؛ اما اشاره به این موضوع خالی از لطف نیست که تغییر جهان بیرون، نیازمند شناخت آن است. در کنار شناخت این جهان، نیاز به داشتن آرمان و جهت نیز هست؛ زیرا بدون هدف و جهت تغییر بی‌معنا می‌شود. هدف از تغییر جهان، کسب رضایت بیشتر و افزایش لذت است. لازمه افزایش لذت و رضایت انسان، شناخت اوست و بدون شناخت مسائل درونی انسان، شناخت کاملی از انسان به دست نمی‌آید. بنابراین پروژه مدرنیسم بدون شناخت درون انسان ناکام خواهد ماند. حتی برای افزایش رضایت در همین جهان، نیاز به شناخت انسان - به‌ویژه شناخت درون انسان - است.

درخصوص انسان سنتی نیز این حکم کلی که در تفکر سنتی «بنا بود ما خودمان را بسازیم نه جهان را، بنا بود خودمان را عوض کنیم نه جهان را» به نظر قابل تأمل است. برخی از اندیشه‌های سنتی (مانند اندیشه رواقیون که پیروانی در الهی‌دانان مسیحی مسلمان و ... نیز دارد) تغییر جهان را نادیده گرفته‌اند؛ اما بسیاری نیز وجود دارند که حکم به تغییر جهان داده‌اند. اندیشه غالب در جهان اسلام - از همان صدر اسلام تا به امروز - این بوده که پایه جهان بیرون را نیز ساخت؛ زیرا همین جهان بیرون است که بستر ساخته شدن عالم درون را فراهم می‌کند و اگر این جهان اصلاح شود، عالم درون را بهتر می‌توان اصلاح کرد. در کنار شناخت نفس که البته نافع‌ترین شناخت‌هاست، شناخت جهان بیرون نیز به قوت توصیه شده است. در احتجاجات حضرت زهرا علیها السلام بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره ضرورت امامت و خلافت علی علیه السلام به این برمی‌خوریم که امامت ایشان را مایه آبادی زمین، افزایش ثروت، گشوده شدن گنج‌های زمین و برکات فراوان مادی برمی‌شمرند.

توصیه به دانش تجربی در اسلام و ترویج آن از سوی امامان علیهم السلام نشانه توجه به شناخت عالم بیرون برای تغییر آن است. اینکه اندیشه‌های سنتی را همه از نوع اندیشه‌های رواقی

بگیریم که دنیا را پلید و پست می‌بیند و میان آبادی دنیا و آخرت تضاد می‌یابد و برای رهایی و نجات نفس، دنیاگریزی و رهبانیت را توصیه می‌کند، کاری نادرست و بی‌تناسب با اسلام است. یکی از شیوه‌های پیامبر ﷺ مبارزه با همین تفکر بود. انکار نمی‌کنیم که بخشی از فیلسوفان یا عارفان در جهان اسلام به این اندیشه تمایل یافته‌اند؛ اما تفکر غالب نبوده است.

بنابراین نمی‌توان مرزبندی میان اندیشه سنتی و اندیشه تجددگرا را با معیار نگاه به درون و نگاه به بیرون به انجام رساند؛ بلکه معیار، نگاه به من علوی و من فعلی است. تغییر اصلی در درون انسان رخ داده است و تغییر بیرونی ناشی از آن است.

در بحث نسبت دین و مدرنیته، با تکیه بر آنچه در کتاب سنت و سکولاریسم آمده، می‌توان گفت که آقای ملکیان اولاً، جوهره دین‌داری را تعبید می‌داند و از سوی دیگر جوهره مدرنیته را نیز عقلانیت ارزیابی می‌کند، بنابراین حکم به تباین دین و مدرنیته می‌دهد.^{۲۹}

توجه به مشکلات دین‌داری در دنیای جدید و بررسی موانع دین‌داری در این دوران، نه تنها کاری مفید، بلکه ضروری است. بی‌تردید شناخت دقیق مشکلات دین‌داری در دنیای جدید، از اولین و مهم‌ترین گام‌ها در جهت تقویت، تثبیت و گسترش دین‌داری است. آقای ملکیان در جایی دیگر به این موضوع پرداخته است. به نظر وی دین‌داری در دنیای جدید چهار مشکل دارد: ۱. استدلال‌گرایی دنیای جدید، در برابر تعبیدگرایی دینی؛ ۲. ماتریالیسم روش‌شناختی دنیای جدید؛ ۳. این جهانی شدن آزمون‌ها و ۴. جهانی شدن.^{۳۰} اما در این باره نکات قابل تأملی وجود دارد:

۱. مقابل قرار دادن تعبیدگرایی و استدلال‌گرایی، تنها «براساس تعریف» درست است؛ یعنی گفته شود که تعبیدگرایی، پذیرش بدون درخواست دلیل و استدلال‌گرایی، پذیرش با درخواست دلیل است؛ اما آنچه در میان متدینان - دست‌کم در بسیاری از موارد - بوده و هست، این نوع تعبیدگرایی نیست. پذیرش اقوال پیشوایان دین، به دلیل حجیتی است که از راه‌های گوناگون - از جمله معجزه - برای مردم «مستدل» شده است. تاریخ ادیان به خوبی نشان می‌دهد که منکران (ملحد، مشرک یا متدین به دینی دیگر) همواره از پیامبران جدید مطالبه حجت و دلیل می‌کرده‌اند. البته پس از اثبات چنین حجیتی، عقلاً برای تک تک مطالب بعدی، از آن پیامبر یا پیشوای دینی مطالبه دلیل نمی‌کرده‌اند.

۲. مادیت روش‌شناختی - آن‌گونه که نویسنده محترم آورده‌اند - اختصاصی به دوران جدید ندارد. مثال ارائه شده، گواه روشنی بر این مطلب است؛ چراکه ایشان نوشته‌اند با وجود «شکست چندین قرنه» هنوز انسان دست از تحقیقات خود برای کشف علت سرطان بر نمی‌دارد. مطالعه عهدین (عهد قدیم و عهد جدید) و قرآن کریم و تاریخ‌های معتبر نیز گواهی می‌دهد که انسان شاید به دلیل آنس به مادیات و جهان طبیعی، همواره در پی دلایل طبیعی بوده است؛ هرچند آن هنگام که از یافتن چنین دلایلی ناامید می‌شده، به توجیحات ماورای طبیعی توسل می‌جسته است.

۳. آزمون این‌جهانی برای اثبات حیات پس از مرگ، درحقیقت مصداقی از استدلال‌گرایی است (مشکل نخست) که باز اختصاص به دوران جدید ندارد. آیات قرآن کریم بارها متذکر این مطلب شده است: «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ» (یس، ۷۸)، یا «قَالَ رَبُّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى» (بقره، ۲۶۰). بی‌جهت نیست که قرآن کریم از مرگ به یقین یاد کرده است و با این تعبیر شاید خواسته است ذهن آدمیان را برای پذیرش این مطلب آماده سازد.

۴. جهانی شدن می‌تواند به شناخت بیشتر و بهتر متدینان از ادیان دیگر کمک شایانی کند و این شناخت بیشتر - همان‌گونه که در مقاله آمده - نقاط قوت ادیان دیگر را آشکار می‌کند؛ اما اولاً، نقاط ضعف آنها را نیز بهتر معلوم می‌سازد؛ ثانیاً، هنگامی که آدمیان درمی‌یابند اکثریت قاطع مردم جهان متدین‌اند، این آگاهی در مجموع اعتقاد به دین و دین‌داری را افزایش می‌دهد؛ ثالثاً، از تعصبات بیجا و داوری‌های ناآگاهانه می‌کاهد و رابعاً، مجال تبلیغ را برای دین برتر بیشتر فراهم می‌کند.

آقای ملکیان می‌گوید اگر دوران سنت خوب بود، بشر تنها در صورت ابتلا به جنون همگانی دست از آن می‌شست و به دوران تجدد گام می‌نهاد. ^{۳۱} این سخن از چند جهت اشکال دارد:

أ. در این موضوع بشر یک کل یک‌پارچه نیست که حکم واحدی درباره آن بتوان کرد. اگر برای کل بشر در نسبت با موضوع سنت و تجدد حکمی واحد کنیم، دچار مغالطه جمع مسائل مختلف در مسئله واحد شده‌ایم. ما با گروه‌های مختلفی از ابنای بشر مواجهیم که هرگروه حکمی جداگانه دارد. این پرسش که «چرا بشر به دوران تجدد وارد شد؟» باید به

چند پرسش تبدیل شود تا بتوان پاسخ درست به آن داد؛ یعنی باید پرسید: «چرا اروپاییان وارد دوران تجدد شدند؟» «چرا ایرانیان وارد دوران تجدد شدند؟» «چرا عربی‌ها وارد دوران تجدد شدند؟» «چرا چینیان و ژاپنی‌ها و ... وارد دوران تجدد شدند؟» و ... در این صورت است که می‌توان به هر پرسش پاسخ مربوط به خودش را داد. احتمال دارد که برخی پاسخ‌ها مشابه باشند؛ اما این احتمال را نمی‌توان پیش از انجام تحقیق به‌عنوان پیش‌فرض گرفت.

ب. از همین جا روشن می‌شود که هر یک از این پرسش‌ها، دربردارنده یک پیش‌فرض است و آن اینکه گروه یا ملت یادشده در پرسش، وارد دوران تجدد شده است. با تفکیک پرسش‌ها می‌توان این پیش‌فرض را نیز جداگانه راست‌آزمایی کرد، آن‌گاه به پاسخ پرداخت. ج. با تفکیک پرسش بالا، همچنین می‌توانیم میزان ورود به دوران تجدد را بررسی کنیم. جوامع مختلف در این جهت یک‌سان نیستند. اروپاییان، امریکاییان و ژاپنی‌ها بیش از دیگران متجدد شده‌اند. در آسیا تنوع زیادی در این زمینه وجود دارد. در آفریقا بر اثر پدیده استعمار و برحسب میزان فقر یا ثروت طبیعی جوامع آفریقایی و تقسیم‌بندی‌های مجازی دولت‌های استعمارگر تضادهای شدیدی در این زمینه مشاهده می‌شود. آفریقای جنوبی، مظهر تجدد قاره آفریقا است و نیجر مظهر عدم تجدد. در همسایگی نیجر، کشوری دیگر به نام نیجریه وجود دارد که بسیار متجدد شده است؛ زیرا نیجر منطقه‌ای فقیر و کم‌بهره از مواهب طبیعی است و نیجریه، ثروتمند و مورد طمع استعمارگران. با وجود اینکه این دو ملت از یک نژاد، یک فرهنگ و یک سنت برخاسته‌اند، یکی متجدد شده است و دیگری نه. بنابراین نباید حکمی واحد درباره بشر کرد.

د. ورود به دوران تجدد علل گوناگونی دارد. در جوامع اروپایی علت اصلی را در ناکارآمدی سنت در پاسخ‌گویی به نیازهای مردم و غیر عقلانی بودن آن دانسته‌اند. در بسیاری کشورها، علت اصلی ورود تجدد استعمار است. هندوستان، آفریقای جنوبی، مراکش، نیجریه، استرالیا و بسیاری کشورهای دیگر بر اثر استعمار از فرهنگ و سنت‌های خودشان به فرهنگ و سنن متجددانه روی آوردند؛ البته میزان روی‌آوری آنان یک‌سان نیست. در ایران و ترکیه نظامیان با قلدری و حمایت استعمار انگلیس تجدد را وارد کردند. جوامع بلوک شرق سابق، داستان دیگری دارند. برخی جوامع نیز از سر اضطرار به تجدد

روی آورده‌اند؛ زیرا قدرت روزافزون جوامع صنعتی، آنها را وادار می‌کند که برای عقب نماندن از مسابقه قدرت، مانند آنها به قدرت صنعتی و نظامی دست یابند تا در چنگال جهان‌خواران اسیر نشوند.

ه. یک علت مهم ارتکاب این اشتباه (یک‌سان‌پنداری علل روی‌آوری به تجدد) آن است که در ادبیات فلسفه و فرهنگ غربی که اینک به‌نوعی در میدان‌های فرهنگی سیادت یافته است، نوعی تعمیم نابجا صورت می‌گیرد و احکام مربوط به خود را به همهٔ انسانیت سرایت می‌دهند. گویا آنان جوهرهٔ انسانیت‌اند و بقیهٔ مردمان شبه انسان. همین خطا دامن‌گیر روشن‌فکران دیگر جوامع نیز می‌شود؛ زیرا بسیاری از آنان بدون تغییر در ادبیات بحث و بدون بومی‌سازی مباحث و بدون توجه به تفاوت‌های خود و آنان، همان سخنان را تکرار می‌کنند. این امر باعث ارتکاب خطاهای فاحش در تحلیل اوضاع اجتماعی می‌شود. در مورد اینکه راه حل مشکل انسان متجدد چیست، آیا بازگشت به سنت چاره‌ساز است یا نه، آیا تجدد می‌تواند از عهده حل مشکلاتش برآید یا نه و مانند آن، چند نکته قابل تأمل است:

۱. سنت را به هر معنایی بگیریم، بی‌تردید بازگشت تام و تمام به دوران سنت نه ممکن است و نه مطلوب. همچنین باقی ماندن در وضع نابهنجار فعلی نیز، مطلوب و ممکن نیست. آنچه ممکن و مطلوب است، آن است که عناصر ارزشمند هر یک، با در نظر داشتن لوازم ذاتی و عرضی آنها، برگرفته شود و راه حل مشکلات بشر را نه در یک وضع تحقق یافته قدیم یا جدید، که در یک وضع آرمانی قابل حصول جست‌وجو کنیم. این شاید همان مراجعه به پزشک سومی باشد که آقای ملکیان گفته‌اند؛ اما با این تذکر که ممکن است این پزشک سوم را قبلاً داشته‌ایم و به آن بی‌توجه بوده‌ایم.

۲. راه حل مسلمانان و راه حل اروپاییان، یک‌سان نیست؛ زیرا درد آنان یکی نیست تا درمان یکی باشد. همچنین تفاوت‌های فرهنگی می‌تواند باعث ارائهٔ راه‌حل‌های متفاوت شود.

۳. بهترین دلیل بر اینکه تجدد از عهدهٔ مشکلاتش برنمی‌آید، دیدگاه‌هایی است که متفکران بزرگ امروز تجدد بر زبان می‌آورند. گروهی مشکلات تجدد را لاینحل می‌دانند. گروهی دیگر بازگشت به سنت را پیشنهاد کرده‌اند. گروه سوم همین وضع فعلی را پایان جهان می‌دانند؛ گویا بشر به همهٔ آمال و آرزوهایش دست یافته و بیش از این به جایی

نتواند رسید. گروهی دیگر از منتقدان مدرنیته راه حل ارائه نداده‌اند؛ اما به‌گونه‌ای از مشکلات می‌نالند که فریادشان نشان از نومییدی می‌دهد. البته هیچ‌یک از اینها دلیل قاطعی بر مطلب نیست؛ اما مجموعه آنها نشان می‌دهد که خود تجدد از درمان خود ناتوان است. ۴. این نکته نیز شایان ذکر است که نمی‌توان راه حل را با درست کردن ملغمه‌ای از دستورالعمل‌های متفاوت ارائه داد. راه حل مسائل مهم انسانی، باید از یک نظام هماهنگ از راه حل‌ها برخاسته باشد.

جامعه اخلاقی را باید در هر وضع و حال مادی بتوان بر ساخت. مهم آن است که هدف انسانی زیستن در هر حال فراموش نشود و به جامعه تعلیم داده شود. در غیر این صورت با تقویت جنبه‌های حیوانی، نمی‌توان انتظار زیست انسانی داشت. آنچه اهمیت دارد، توجه به تربیت اخلاقی جامعه است که باید اصالت داشته باشد و در رأس اهداف جامعه باشد و برای آن برنامه‌ریزی شود. پرواضح است که یک مسئولیت اخلاقی مهم اداره‌کنندگان جوامع، تأمین حاجات اولیه آنان است. اگر مسئولان جوامع به این وظیفه خود درست عمل کنند، زمینه را برای اخلاقی شدن بیشتر جامعه فراهم کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی دیدگاه‌های آقای ملکیان باید گفت که اصلی‌ترین دیدگاه ایشان در نظریه عقلانیت و معنویت ارائه شده است و بقیه مطالب را باید پیرامون آن فهمید. این نظریه نیز نوعی وحدت‌گرایی تکثرخیز است که به صورتی حداقلی به مسائل معنوی نگریسته و عقلانیت مدرن را پایه اصلی کار خود قرار داده است. یک ویژگی این نظریه، نوعی معنویت‌گرایی است که وجوه مشترکی با دین دارد؛ دین نیست؛ مخالف آن هم نیست؛ اما همه وجوه آن را نمی‌پذیرد؛ بلکه مهم‌ترین وجه دین، یعنی تعبد را انکار می‌کند و نمی‌دانیم چگونه می‌توان نام دین‌دار را بر پیروان چنین آیینی نهاد.

نگارنده مدعی نیست که توانسته است تمام زوایای این نظریه را بکاود؛ اما کوشیده تا روایتی صادقانه از آن عرضه کند و آنچه را شرط حق‌جویی است، در حق آن اعمال کند و نقدهایی را که به نظرش رسیده، منصفانه عرضه نماید. آقای ملکیان همواره این روحیه را ستوده و خود نیز سعی کرده که به آن پایبند باشد. یک شرط این روحیه، نقادی و نقدپذیری است. امیدوارم این تلاش اندک بتواند چراغی هرچند کم‌فروغ فرا راه پژوهشگران برافروزد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مجموعه آثار ایشان بیش از صد مقاله و سخنرانی و گفت‌وگوست. اگر درس‌گفتارها را نیز به این مجموعه اضافه کنیم باید از تعبیر صدها استفاده کنیم. برای مقصود این مقاله حدود نیمی از این مجموعه آثار انتخاب شد، به طوری که بتواند تصویری واقعی و مورد رضایت خود ایشان از اندیشه‌هایش ارائه دهد. نویسنده اذعان دارد که کاری دشوار را برگزیده است و خوانندگان محترم به دیده اغماض در کاستی‌هایش خواهند نگرست.
۲. «دویدن در پی آواز حقیقت»، کیان، خرداد و تیر ۷۹.
۳. برخی از این موارد عبارت است از: «معنویت و محبت چکیده همه ادیان است»، *آفتاب یزد*، ۱۴/۹/۷۹؛ «بازنگری در دین تاریخی»، *اعتماد ملی*، ش ۴/۱۴/۸۴؛ «دین، معنویت و عقلانیت»، *آبان*، ش ۱۴۴، بهمن ۸۱؛ *حدیث آرزومندی؛ جستارهایی در عقلانیت و معنویت* (۱۶ مقاله در معنویت و عقلانیت)؛ «معنویت و عقلانیت، نیاز امروز ما»، *طبرستان سبز*، ش ۲۸-۳۰؛ *راهی به راهی؛ جستارهایی در عقلانیت و معنویت* (۲۵ مقاله پیرامون این موضوع)؛ «عقلانیت و معنویت بعد از ده سال»، متن سخنرانی در دانشگاه تهران، ۲۸/۲/۸۹، قابل رؤیت در سایت فرهنگی نیلوفر به نشانی <http://neelofar.ir/mostafamalekiyan/497-1389-03-14-36-01.htm>؛ برخی بخش‌های کتاب *مهر ماندگار* (مانند درد از کجا؟ رنج از کجا؟؛ اقتراحیه درباره معنای زندگی؛ توجه به واقع؛ روشنفکری؛ نمایندگی فرهنگی یا داوری فرهنگی؟؛ عقیده‌پرستی و ...).
۴. امیر دبیری مهر، «رنجی که می‌بریم»، <http://www.hamshahrionline.ir/news-33020.aspx>.
۵. ایشان در سخنرانی یادشده، چهار شرط را گفتند؛ شرط پنجم در اینجا و دیگر جاها یافت نشد.
۶. او می‌گفت در اخلاق یک امر مطلق پایه وجود دارد. برای این امر مطلق سه صورت‌بندی آورد که هر سه جنبه ساختاری و شکلی داشتند. مشهورترین آنها این بود: «تنها به دستوری عمل کن که در همان حال بتوانی بخواهی قانونی عمومی شود». امانوئل کانت، *بنیاد مابعدالطبیعه/اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، ص ۶۰.
۷. «انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد»، *آیین*، ش ۱۷-۱۸، آذر و دی ۱۳۸۷.
۸. در مقاله «معنویت و محبت چکیده تمام ادیان است».
۹. این بنده موضوع عقلانیت نظری و عملی را در کتاب *عقلانیت/ایمان*، به تفصیل مطرح کرده‌ام و استدلال آورده‌ام که عقلانیت نظری نیز، در واقع خود یک نوع عقلانیت عملی و محکوم به احکام آن است. البته در عقلانیت نظری علاوه بر احکام عقلانیت عملی، باید احکام خاص عقلانیت نظری، مانند التزام به شواهد، را نیز رعایت کرد. ر.ک: *عقلانیت/ایمان*، فصل‌های ۱ و ۲.
۱۰. اتفاقاً برای این مقصود نیز، چنین کرده‌اند و منطق ریاضی را ساخته‌اند. زبان این منطق، علامتی است و صرفاً از نشانه‌های ریاضی استفاده می‌کند؛ اما نمی‌توان این زبان را جایگزین زبان عادی کرد. این زبان تنها برای متون خشک فلسفی و منطقی خوب است. تازه در آنجا نیز از آن استفاده نمی‌کنند. چنین زبانی چنان بی‌روح است که هیچ رغبتی را بر مطالعه برنمی‌انگیزد.
۱۱. مصطفی ملکیان، *عقلانیت و معنویت بعد از ده سال*.

۱۲. همو، معنویت و عقلانیت، نیاز امروز ما، طبرستان سبز، ش ۲۸ - ۳۰.
۱۳. مصطفی ملکیان، عقلانیت و معنویت بعد از ده سال، همان.
۱۴. خواننده محترم به این نکته توجه دارد که این تشبیه نیز، همانند هر تشبیه دیگری از برخی جهات با «مشبه» (یعنی نسبت ادیان با آدمی و با یکدیگر) تفاوت‌های اساسی دارد.
۱۵. پاره‌ای قضایای ریاضی، پس از مدت‌ها اثبات شده‌اند و چه بسا قضایایی که هنوز به اثبات نرسیده‌اند؛ اما در آینده بر درستی یا نادرستی آنها برهان ریاضی اقامه خواهد شد. تنها می‌توان در مورد قضایایی که متضمن تناقض باشند یا موضوعشان در قامت فهم و تجربه بشری نباشد، می‌توان گفت که قابل اثبات نیستند.
۱۶. مصطفی ملکیان، بازنگری در دین تاریخی، اعتماد ملی، ۸۴/۱۱/۱۴.
۱۷. تعبیر چهار تکبیر، وام‌گرفته از نماز میت اهل سنت است و برای اعلام پایان یافتن عمر چیزی به کار می‌رود.
۱۸. «معنویت و محبت چکیده تمام ادیان است».
۱۹. «اصلاح‌گری دین به چه معناست؟»، ایران، ۱۸ - ۷۹ / ۲ / ۲۰.
۲۰. «اقتراح تجربه دینی»، نقد و نظر، ش ۲۳ - ۲۴.
۲۱. «داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی»، کیان، ش ۵۱.
۲۲. «دویدن در پی آواز حقیقت»، کیان، خرداد و تیر ۷۹.
۲۳. «سازگاری معنویت و مدرنیته»، شرق، ش ۸۳۵، ۸۵ / ۸ / ۲۵.
۲۴. «هرکس خود باید به زندگی خویش معنا ببخشد»، نامه میبد، ش ۳.
۲۵. «سنجه‌های دین و دین‌داری»، فرهنگ و پژوهش، ش ۱۹۳، ۸۴ / ۲۱ / ۴.
۲۶. «سنت‌گرایی، تجددگرایی و پسانتجدگرایی»، انتخاب، ۱۵ - ۷۹ / ۶ / ۱۷. این مقاله دوباره در سال ۸۶ با عنوان «سنت، تجدد، پسانتجدد»، آیین، ش ۷، خرداد ۱۳۸۶، انتشار یافت.
۲۷. ر.ک: صادقی، هادی، عقلانیت ایمان، فصل‌های ۱، ۲ و ۷.
۲۸. «شناخت جهان سرآغاز تجددگرایی»، آیین، ش ۹، آذر ۱۳۸۶.
۲۹. هرچند برخی به دفاع از آقای ملکیان این برداشت را ناصواب اعلام کرده‌اند و به نظر ایشان آقای ملکیان نمی‌گوید که نسبت دین و مدرنیته تباین است، بدین معنا که هیچ ربط و نسبت و تعاملی میان دین و مدرنیته نمی‌توان سراغ گرفت. مدعای وی این است که در آن واحد نمی‌توان هم - به معنای سنتی کلمه - کاملاً دین‌دار بود و هم کاملاً مدرن، و این ادعا هیچ ربط و نسبتی با وجود ربط و نسبت و امکان و فعلیت تعامل میان دین و مدرنیته ندارد. ر.ک: «رویه‌های متفاوت نسبت دین و مدرنیته از نظر ملکیان»، ابتکار، ۸۶ / ۳ / ۲۱. این نگرش با گفتاری از خود آقای ملکیان تأیید می‌شود. ایشان در مقالی دیگر چنین می‌گوید: «به عقیده من، تمام مدرنیته با تمام تدین قابل جمع نیست». «ایران با تمدن مدرن یا فرهنگ مدرن؟»، ایران، ش ۳۴۴۹ - ۳۴۵۰، ۸۵ / ۲ / ۳.
۳۰. «مشکلات دین‌داری در دنیای جدید»، گوناگون، ۸۱ / ۱۱ / ۱۹.
۳۱. ر.ک: مصطفی ملکیان، حدیث آرزومندی؛ جستارهایی در عقلانیت و معنویت.

منابع

- امام خمینی، روح‌الله موسوی، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی، بی‌تا.
- دیبری مهر، امیر. رنجی که می‌بریم. <<http://www.hamshahronline.ir/news-33020.aspx>>.
- صادقی، هادی. *عقلانیت ایمان*. قم، کتاب طه، ۱۳۸۶.
- فناپی، ابوالقاسم. *رویه‌های متفاوت نسبت دین و مدرنیته از نظر ملکین*. ۸۶۳۲۰. ۸۶۳۲۰
><http://www.mehrnews.com/fa/NewsDetail.aspx?NewsID=499584><
- کانت، امانوئل. *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*. تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹.
- مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*. بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- ملکیان، مصطفی، میرباقری، سید مهدی و صادقی، هادی «علم دینی» *خردنامه همشهری* (مهر ۸۶). ۱۳.
- مطهری، مرتضی. *مجموعه آثار: نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، صدرا، بی‌تا. ج ۲۷
- ملکیان، مصطفی «اصلاح‌گری در دین به چه معناست»، *ایران* (۱۸- ۲۰ / ۲ / ۷۹).
- «اقتراح تجربه دینی»، *نقد و نظر* (ش ۲۳- ۲۴).
- «انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد»، *آیین* (آذر و دی ۸۷).
- «ایران با تمدن مدرن یا فرهنگ مدرن»، *ایران*، (۲ و ۳ / ۳ / ۸۵).
- «آفات فلسفه‌ورزی در ایران»، *ایران*، (۱ و ۲ / ۱۱ / ۸۴).
- «بازنگری در دین تاریخی»، *اعتماد ملی* (۱۴ / ۱۱ / ۸۴).
- «تأملاتی چند در امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه»، *نقد و نظر* (ش ۱۹- ۲۰).
- «حاکمیت دینی... نواندیشان دینی... جنبش اصلاح‌طلبی»، *ایران* (۱۳، ۱۹، ۲۶ و ۲۷ / ۷ / ۷۹).
- *حدیث آرزومندی؛ جستارهایی در عقلانیت و معنویت*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۹.
- «دویدن در پی آواز حقیقت»، *کیان* (خرداد و تیر ۷۹).
- «ده ملاحظه روش‌شناختی پیرامون فلسفه اسلامی»، *همشهری* (۱۶ / ۱ / ۸۵).
- «دین، معنویت و عقلانیت»، *آبان* (بهمن ۸۱).
- *راهی به راهی؛ جستارهایی در عقلانیت و معنویت*. تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
- «روی‌کردهای متفاوت در تاریخ فلسفه‌نگاری»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه* (ش ۵۲- ۵۳).
- «سازگاری معنویت و مدرنیته» *شرق* (۲۵ / ۵ / ۸۵).
- «سنت، تجدد، پساتجدد»، *آیین* (خرداد ۸۶).
- «سنت‌گرایی، تجددگرایی و پساتجددگرایی»، *انتخاب* (۱۵- ۱۷ / ۶ / ۷۹).
- «سنجه‌های دین و دین‌داری»، *فرهنگ و پژوهش* (۲۱ / ۴ / ۸۴).
- «شناخت جهان سرآغاز تجددگرایی»، *آیین* (آذر ۸۹).

— عقلائییت و معنویت بعد از ده سال. ۱۳۸۹، ۲۲۸، ۱۳۸۹، ۳۱۴. </p></div>

><http://neelooфар.ir/mostafamalekiyan/497-1389-03-14-36-01.htm></p></div>

— «عقیده‌پرستی بت‌پرستی است»، *ایران* (۱۲/۶/۸۳).

— «علم بی تاریخ بی جغرافیا» هم میهن (۱۶ و ۲۰/۳/۸۶).

— «ما و فمینیسم»، گوناگون (۲۸/۴/۸۲).

— «مردم‌سالاری و معنویت»، نامه (ش ۲۴).

— «مشکلات دین‌داری در دنیای جدید» گوناگون (۱۹/۱۱/۱۳۸۱).

— «معنویت و عقلائییت، نیاز امروز ما»، *طبرستان سبز* (ش ۲۸-۳۰).

— «معنویت و محبت چکیده همه ادیان است» *آفتاب یزد* (۱۴/۹/۷۹).

— *مهر ماندگار*. تهران: نشر نگاه معاصر ۱۳۸۵

— «مؤلفه‌های انسان مدرن»، *به سوی فردا* (ش ۲۶).

— «نواندیشی دینی و مسئله زنان؛ زن، مرد، کدام تصویر»، *زنان* (ش ۶۴).

— «وضعیت تفکر در ایران معاصر»، *سروش اندیشه* (ش ۱).

— «هر کس خود باید به زندگی خویش معنا ببخشد»، *نامه میبد* (ش ۳).