

نقد نظریه معنویت‌گرایی منهای دین

دکتر مسلم محمدی^۱

صفر نصیریان^۲

چکیده:

در معنویت‌گرایی منهای دین، آموزه‌های دین و مسائل اخلاقی آن چون ریشه در احساسات و ایمان دارند، اثبات‌پذیر نیستند؛ بنابراین به هیچ وجه قابلیت عقلانی شدن را ندارند. در مقابل آموزه‌های معنویت‌گرا چون ریشه در تجربه دارند، اثبات‌پذیرند و قابلیت عقلانی شدن را دارند. این رویکرد با این نگاه شکل گرفته که دینداری اگر تعبد نداشته باشد، دینداری نیست و معنویت اگر متعبدانه باشد، معنویت نیست. این نوع نگاه به معنویت و انحصار آن در تجربه، از یک سو قلمرو عقلانیت را تضییق کرده و از سوی دیگر تجربه‌های غیر عقلانی را نیز داخل در تعریف عقلانیت کرده است، که این نگاه جامع و مانع بودن تعریف عقلانیت را محدودش خواهد نمود. علاوه بر این نگاه و طرز تلقی از معنویت، چون تحت تاثیر مبانی مدرنیته، از جمله شک‌گرایی و نسبییت‌گرایی در دین شکل گرفته است، به هیچ وجه ثبات اخلاقی و اعتقادی را بر نمی‌تابد. با تبیین درست عقلانیت، اخلاق دینی داخل در مقوله معنویت و اخلاقیات تجربی غیر مستند به عقل، خارج از این مقوله خواهند بود.

واژه‌های کلیدی: معنویت، دین، عقلانیت، تعبد، ایمان، معرفت، شک.

۱. استادیار دانشگاه تهران، پردیس قم.

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه تهران، پردیس قم.

* رایانامه: kalameslami@gmail.com

** تدریافت: ۹۲/۴/۱۰ تایید: ۹۲/۵/۱۵

مقدمه

امروزه با بروز انواع و اقسام مکاتب معنوی در جهان، ضرورت بحث از معنویت انکار ناپذیر است. تکثر و تنوع مکاتب معنوی جهان، ریشه در سردرگمی انسان از یافتن مسیر واقعی معنویت دارد. دنیای غرب نیز به منظور حمایت از افکار اومانیستی، ناگزیر از بها دادن به مساله معنویت می‌باشد.

غرب که شاهد موج گرایش به معنویت در دوره پست مدرن بود، معرفی الگوهای معنوی هم‌رنگ با اومانیسم را وجهه نظر خود قرار داد. وجود حدوداً ۴۰۰۰ فرقه معنویت‌گرا در جهان، حاصل چنین سیاستی است (شریف‌زاده، ۱۳۹۰). در حقیقت جنبش حرکت به سوی معنویت دینی در جهان در دوره پس از مدرنیته، که روند نزولی به خود گرفته بود، قوس صعودی یافت، ولی به دلیل اهداف سیاسی و استکباری، از مسیر خود منحرف شد و صبغه اومانیستی به خود گرفت و به دلیل تضاد فرهنگ‌ها به شکل‌های متعددی بروز کرد (همان).

درحقیقت انقلاب معنویت‌گرا در غرب به این دلیل بود که اصل نظام اومانیستی، به بن‌بست کشیده شده بود. «هیچ‌کس خواه دیندار باشد خواه بی‌دین، به عالم ظاهر خرسند نمی‌شود» این جمله تعبیر یکی از دانشمندان غربی است (فرانکل، ۱۳۷۴). انسان مدرن با پیشرفت در مادیات صرفاً توانست به اختراعات و علوم بشری نائل آید؛ ولی همین بشر در ادامه راه خود در مسیر مدرن شدن از نوع مادی، با آفاتی مواجه شد. بی‌عدالتی، رخت بستن محبت از جامعه، درگیر شدن به زندگی ماشینی خسته کننده، سود پرستی و طمع‌کاری نسبت به مادیات و روز مرگی، او را واداشت تا در صدد یک‌سری مسائل عمیق‌تری باشد و به دنبال حل کردن چراهایی برود که از عظمت درونی او ناشی شده و به تمام ارزش‌ها پاسخ‌گو است، نه یک ارزش واحد که صرفاً مشوق او به گرایش مادی و علوم تجربی است (محمدی، ۱۳۸۰). تا جایی که برخی ادیان الهی در مواجهه با مدرنیته رنگ باختند. نهایتاً این مواجهه منجر به این شد که معنویت‌های کاذب به جای معنویت سنتی سر کار آمدند (نصر، ۱۳۸۶). جنبش مذهبی عصر جدید از سال ۱۹۸۰ - که خودش را از دینداران عاطفی به نوع غیر کلیسایی معرفی می‌کرد- بعد از دوره مدرنیته، پا به عرصه گذاشت. در این دوره مسائلی چون طالع‌بینی و علوم غریبه متجلی گشت. این جنبش به دنبال بازگشت به زندگی گذشته و آرامش به دور از هیاهوی مدرنیته بود (کلدوتران، ۱۳۷۲).

امروزه در غرب از یک سو گرایش به معنویت شرقی، و از سوی دیگر اسلامی و حتی معنویت سنتی مسیحی، در آثار اندیشمندانی چون ماسینیون، کوربن، زیمر، الیاده، گوته، بلیک و امرسون دیده می‌شود (نصر، ۱۳۸۶).

معنویت در اسلام ارتباط تنگاتنگی با پارسایی و ایمان و التزامات شرعی دارد، به طوری که نمازهای روزانه، روزه، زیارت اماکن دینی، قرائت قرآن و بسیاری از اعمال دیگر، ریشه در اصل ارتباط با خدا و ایمان به غیب دارد. از این رو توجه به ابعاد درونی و رازآمیز معنویت اسلامی در عظیم‌ترین شکل آن، که با جهان معنویت در ارتباط است، ضرورتی انکار ناپذیر است (همان).

امروزه از سوی برخی روشنفکران اسلامی و وطنی، نسبت به معنویت رویکردهایی ارائه می‌شود که با منظومه باورهای دینی ناهمخوان به نظر می‌آیند. عدم نقد و تحلیل درست این رویکردها، می‌تواند موجب شبهاتی گردد و بخصوص معنویت بدون دین، مهم‌ترین پیامد این تفکر خواهد بود.

این از یک سو، و از سوی دیگر، امروزه انواع مکاتب معنوی در جهان سربرآورده‌اند، که این تکثر و تنوع، ریشه در سردرگمی انسان از یافتن مسیر واقعی حقیقت و هدایت دارد. از این رو تبیین نظام منطقی معنویت برخاسته از وحی و زیر شاخه دین و اخلاق، امری ضروری می‌نماید. در مقاله حاضر پس از تعریف معنویت، اهم مبانی و بن‌مایه‌های مرتبط با آن، طرح و بررسی می‌گردد و سپس به نقد و تحلیل این نظریه پرداخته می‌شود.

مفاهیم و کلیات

معنویت

«عنو» به معنای حبس است (زبیدی، بی تا، ۳۹: ۱۱۷). اسیر را به این دلیل که محبوس است، عانی گویند. در قرآن تعبیر «عنت الوجوه» به این معناست که در قیامت چهره‌ها محبوس و مبهوت خداوند متعال می‌شوند (همان: ۱۱۵)

به مفاهیم نیز از این جهت که اسیر و محبوس در ذهن انسان هستند، معانی می‌گویند؛ برخلاف الفاظ که به شکل ظاهر در می‌آیند (همان: ۱۲۳).

بر این اساس معنویت مصطلح، هر آن چیزی است که با ذهن و قلب درک می‌شود. شاید بتوان گفت که این واژه به یک جهت معنویت منفی را هم در بر دارد؛ چرا که ذهن و قلب، مرکز تمام امور معنوی از جمله عشق، محبت، کینه، دشمنی و ...

است. بنابراین انسان معنوی کسی است که با عالم ذهن و معنا سرو کار دارد و کارهای خود را براساس معقولات ذهنی خودش سامان می‌دهد.

مبانی معنویت‌گرایی مدرن

دو بنیان اصلی این رویکرد را می‌توان در دو قالب «تعبد، وجه ناسازگاری دین و معنویت» و دیگری «معنویت مدرن، محور دینداری» معرفی نمود.

الف) تعبد، وجه ناسازگاری دین و معنویت

در معنویت‌گرایی مدرن آموزه‌های دین، عقلانیت‌پذیر و اثبات‌پذیر نیستند؛ چرا که احکام و آموزه‌های مذهب، ریشه در احساسات و ایمان دارد، و احساسات دینی به هیچ وجه قابلیت عقلانی شدن را ندارند. بنابراین معنویت دینی که برخاسته از این نوع احساسات است، هویتی مجهول و غیر معرفتی می‌یابد. قوام دینداری به تعبد است. تعبد هم اساساً با حس بندگی و عبودیت - که یک پدیده و حس درونی فارغ از معرفت است - مرتبط می‌باشد؛ بنابراین دین که برخاسته از حس عبودیت انسان است، ریشه در معرفت عقلانی ندارد و نمی‌تواند معنویت‌ساز گردد؛ در حالی که ما در معنویت پشتوانه‌ای به نام عقلانیت و معرفت را جستجو می‌کنیم (جمعی از محققین، بی‌تا).

این برداشت از دین و معنویت، اساساً به ناسازگاری و تضاد بین دو مقوله دینداری و معنویت حکم می‌کند، به طوری که معنویت را از دینداری منفک کرده و قائل به ناسازگاری این دو مقوله می‌شود:

تفاوت دینداری و معنویت این است که دینداری اگر تعبد نداشته باشد، دینداری نیست اما معنویت اگر متعبدانه باشد، معنویت نیست (ملکیان، ۱۳۹۱ الف).

حال چنانچه عقلانیتی که بایستی پشتوانه معنویت باشد، در دین وجود نداشته باشد، در مقابل مدرنیته که از عقلانیت ریشه می‌گیرد این قابلیت را دارد که معنویت درست کند.

قوام مدرنیته به عقلانیت است. کسی مدرن است که ترازوی هرگونه رد و قبول، انکار و تایید، جرح و تعدیل و تضعیف و تقویت را در درون خود قرار دهد. یعنی برای پذیرفتن یا واژدن هر گزاره، و یا رد و قبول هر باوری، به مجموعه ادراکات خود توجه کند. عقلانیت یعنی ترازوی هر کس در درون اوست نه خارج از او. اگر این دو سخن را بپذیریم شکی باقی نمی‌ماند که دینداری با مدرنیته سازگار نیست، چون در دینداری تعبدی هست که با عقلانیت، یعنی با خوداندیشی و داوری استقلالی سازگاری ندارد (قنادیان، ۱۳۸۷).

در چنین معنویتی هر انسانی ممکن است به اقتضاء هر زمانی، در امور جزئی تر خود، عکس‌العملی بر خلاف دیگران را در پی گیرد، چنانکه تصریح شده است که: شما ممکن است مثلاً از دروغ گفتن دیگران نسبت به خودتان خوشتان بیاید، پس می‌توانید شما هم به دیگران دروغ بگویید. یعنی در اینجا معیار تجربه شخصی خود شماست، نه اینکه یک امر ثابت عقلانی در جهت اثبات درستی راست‌گویی و یا بطلان دروغ‌گویی داشته باشید؛ بلکه آنچه که صرفاً ثابت است کلیت و صورت قضیه بالاست، که بیانگر یک فرایند عقلانی و نسبی است، بدون اینکه یک فرآورده ثابتی باشد (ملکیان، ۱۳۹۱ الف).

ب) معنویت مدرن، محور دینداری

یکی از فرق‌های مهم انسان متدین با انسان معنوی، این است که انسان متدین لاقلاً به یک متن مقدس التزام نظری و عملی دارد، و حتی تعالیم آن را بی‌چون و چرا قبول دارد؛ ولی معنویت، خود یک حساب جدایی دارد. تعبد صرف، موجب کسب معنویت برای انسان نیست. انسان معنوی دین را نه از روی تعبد، بلکه از روی علاقه و میل درونی می‌پذیرد. البته بعد از اینکه دینی را پذیرفت، می‌تواند نسبت به آن تعبد داشته باشد. ولی این فرق می‌کند با آنکه ما اساساً دینی را از روی تعبد و نه میل شخص بپذیریم، که موجب می‌شود ما انسان بدون معنویت باشیم:

من می‌توانم انسان معنوی باشم و عشاء ربانی به جا آورم و اما اگر پذیرش این روزه را از سر تعبد بپذیرم، من را انسان متدین می‌کند نه انسان معنوی (ملکیان، ۱۳۹۱ ب).

«انسان معنوی به هیچ ایسم و مکتب و مشربی پایبند نیست. به فلان ایسم نگاه می‌کند، نکته‌های خوبش را می‌پذیرد اما به هیچ ایسم و مکتب و مسلکی تقید ندارد. انسان معنوی یک آرمان دارد. هر چیزی که به سود این آرمان باشد، آن را می‌پذیرد. عقلانیتی هم که مد نظر است، آن عقلانیت برای آن آرمان است که تجربه نشان داده آن آرمان با استفاده از عقلانیت به دست می‌آید. آن آرمان این است که روان‌شناسی به آن اعماق روح آدمی می‌گوید، که آن روح در تب و تاب چند چیز است. آدم معنوی می‌خواهد به چند چیز برسد که ممکن است یک چیز هم بیشتر نباشد، مثل بوداییان که فقط به دنبال آرامش‌اند».

از این سخن بر می‌آید که اگر دین خاصی انسان را به آرامش می‌رساند، به عنوان ابزار آن را برمی‌گزینیم، و الا چه دلیلی وجود دارد که ما یک دین را که در مسیر آرمان آرامش ما نیست به خود تحمیل کنیم، و همچنین لازم نیست که حتی از میان

آموزه‌های یک دین، همه آموزه‌های آن را بگیریم، چرا که این با آرمان‌اندیشی انسان که حتی عقلش را ابزار رسیدن به آرمانش قرار داده است، منافات دارد (همان). اما آن آرمان از کجا ریشه گرفته است؟ مسلماً از حس و تجربه درونی هر شخصی که به دنبال لذات مادی و یا شهوی خودش می‌باشد.

در معنویت مدرن، ایمان نیز مطرح است و اساس ایمان به این است که ما فی‌الجمله یک باوری داشته باشیم، ولو اینکه دلیل علمی برای آن وجود نداشته باشد؛ زیرا مجموعه ادراکات و احساسات هر فردی با این نوع ایمان سازگاری دارد. این‌گونه ایمان با شکاکیت نیز سازگار است. یک انسان شاک تنها چیزی که لازم است به آن یقین داشته باشد، خودش است نه فراتر از آن، پس می‌تواند با شک به پیش رود، چون روح او چنین سیری را به او می‌دهد.

متدین متعقل در «بی‌یقینی» زندگی می‌کند؛ به این معنا که اگر بنا بر این باشد که برای مدعیات دینی و مذهبی، برهان ارائه شود، حتی به سود یک مدعی دینی و مذهبی، برهان عقلی وجود ندارد.

مدعیات دینی «خردستیز» نیستند؛ بلکه «خردگریز»ند. گزاره «خردگریز»، گزاره‌ای است که عقل، به تنهایی، نمی‌تواند اثبات کند که این گزاره درست است یا درست نیست. همه گزاره‌های دینی از این سنخ هستند؛ یعنی نمی‌توان بر درستی یا نادرستی آنها استدلال عقلی اقامه کرد. بنابراین اگر مسأله، فقط مسأله اثبات عقلانی باشد، از لحاظ معرفت‌شناختی، خود گزاره‌های دینی با نقیض‌هایشان هم‌تراز قرار می‌گیرند. حال اگر این طور است، پس متدین در یک حالت «بی‌اطمینانی» به سر می‌برد. متدین متعقل، «بی‌اطمینان»، ولی «باطمأنینه» است. در قرآن هم 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 یقینی در کار نیست. در صحیفه سجادیه آمده است: «الهی لسانا تتکل فی النجاة علی اعمالنا بل بفضلک علینا»؛ پروردگارا! ما هیچ اطمینانی نداریم؛ یعنی من در بی‌اطمینانی هستم؛ ولی طمأنینه خویش را حفظ می‌کنم (ملکیان، بی‌تا).

در معنویت‌گرایی مدرن، معنویت تنها در مکاتب عاطفه‌گرایی دست‌یافتنی است. این نظریه برخاسته از دیدگاه کلی انسان‌محوری (اومانیزم) است. مکتب اومانیزم گرایش به فردگرایی داشته و سپس به عاطفه‌گرایی می‌رسد. مکتب اومانیزم در سیر

تکامل خود که آزادی مطلق به انسان می‌دهد، عاطفه‌گرایی را هم در راستای همان آزادی‌های افراد محترم می‌شمارد و این اولین جست اومانسیم از مادی‌گرایی به معنویت‌گرایی است. اخلاق از منظر این مکتب بر محور رنج‌هایی است که بشر با آن مواجه می‌گردد، و در صدد است که این رنج‌ها را از دوش انسان و بشریت بردارد. در این نوع اخلاق، انسان و بشریت در سلوک اجتماعی خود، بایستی طوری رفتار کند که رنجی از ناحیه او به دیگران نرسد، و یا اینکه رنجی را بتواند از دوش دیگران بردارد. این می‌شود هدف نهایی اخلاق اومانستی (ملکیان، بی تا الف).

نقد و تحلیل

مجموعه رویکرد معنویت مدرن و سازگاری آن با عقلانیت، و ناهمگونی‌اش با دین، در ذیل چند عنوان مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت:

الف) هویت معرفتی عقلانیت

تعریف و نگاه فوق نسبت به عقلانیت، از دو جهت مورد خدشه است:

اول: قلمرو عقل را تضییق کرده و تعریف عقلانیت جامع نیست؛ چراکه جمله‌ی معارف عقلانی ادیان آسمانی و علی‌الخصوص دین اسلام را نادیده گرفته است.

دوم: تجربه را به طور کلی، ولو تجربیات نادرست و خلاف واقع را، داخل در تعریف عقلانیت کرده است، و بدین جهت مانع اعتبار نمی‌باشد.

بنابراین مقصود از استدلال، همان استدلال تجربی و استقرائی است، بدون اینکه به احکام عقلی محض توجهی کنند. عقلی که بایستی معیار قبول هر اندیشه و تجربه‌ای تلقی شود و موارد صحت و سقم آن را تعیین نماید، دست به دامن تجربه می‌زند، غافل از آنکه تجربه معنوی ممکن است از نوع منفی باشد، که اغلب مردم جهان به سمت آن گرایش پیدا کرده باشند! اساساً آیا چنین معنویتی که بر معیار صحیحی بنا نشده است، بلکه ملاک در آن افراد استقراء شده می‌باشد، می‌تواند یک مبنای عقلانی و استدلالی داشته باشد؟ و اساساً چنین حکمی از احکام عقلی به حساب می‌آید؟ و یا اینکه عقل همواره راه درست را معرفی می‌کند؟ طبعاً چنین احکامی یا از وساوس شیطانی نشات گرفته، و یا عامل نفس درونی و سوسه‌گر انسان‌ها در آن دخیل گشته است، که موجب گرایش هر چه بیشتر به مادیات و تجربیات در انسان می‌شود. استدلال واقعی، بیانگر واقع و نفس‌الامر و حقیقت اشیاء است نه افعال اختیاری انسان‌ها، که طبق خوشایند خود فعلی را انجام دهند و در آخر نتیجه بگیرند

که همان کار، درست و صحیح است؛ صرفاً به این دلیل که غالب انسان‌ها که مدعی معنویت هستند، بدان‌ها عمل می‌کنند!

ب) معنویت متأثر از خردگرایی مدرن

این نگاه شدیداً تحت تاثیر مبانی مدرنیته، از جمله شک‌گرایی و نسبی‌گرایی در دین است. طرفداران این نگاه که قائل به مخالفت مدرنیته با دین و تفکیک معنویت و تعبد دینی از همدیگر هستند، این مخالفت آنها نیز به اعتقاد شک‌گرایانه و نسبی‌گرایانه در باب اصل دین برمی‌گردد؛ زیرا انسان معنوی، مطابق این دیدگاه، آنچه که ایمان قطعی نسبت به آن دارد، وجود خودش و آمال و آرزوهایش می‌باشد و نه بیش از آنها. یعنی یقینات انسان بیش از اخبار خودش نمی‌باشد و این همان ترویج شک‌گرایی است.

این‌گونه از معنویت‌گرایی، نسبی‌گرایی در اخلاق را نیز می‌پذیرد:

بسیاری از معنویان جهان توصیه به امر ازدواج می‌کنند؛ ولی هستند معنویانی که ازدواج را نهی می‌کنند. معنویان دارای یک اصول مشترک فرآیندی هستند، منظور این است که این پروژه محتوا کمتر دارد تا صورت. به عنوان مثال: یک توصیه می‌گوید با دیگری چنان رفتار کن که خوش داری دیگری با تو آن رفتار را کند. یا یک توصیه دیگر که می‌گوید راست بگو. توصیه دوم انگشت بر روی یک کار خاص گذاشته است و گفته که با هر کسی در هر وضع و حالی و در هر مکانی باید راست بگویی. اما توصیه اول انگشت روی هیچ کار خاصی نگذاشته است. اگر خوش داری به تو دروغ بگویند، دروغ بگو، که به این می‌گویند توصیه فرآیندی. این فرآیند اگر به راست گفتن انجامید، راست بگو، اگر همین فرآیند به دروغ گفتن انجامید، دروغ بگو. من امروز از این تعبیر می‌کنم که توصیه دوم انگشت روی فرآورده خاصی گذاشته، اما توصیه اول انگشت بر روی هیچ فرآورده‌ای نگذاشته است (ملیکان، ۱۳۹۱ الف).

ج) حقیقت عقلانیت فلسفی

در فلسفه، عقل به معنای مدرک کلیات است، هم در بعد نظر و هم در بعد عمل. مصداق این نوع عقل، همه اصول و امور عقلانی است که خصلت‌های نیک درونی انسان، همچون ایمان، عدل، جهاد، یقین و صبر ریشه در آن دارند. نقش عقل عملی به عنوان مکمل عقل نظری، در مباحث اخلاق بی‌بدیل است. عقل عملی در مواقعی به تعدیل در امور فرا می‌خواند و با قوه عاقله انسان ارتباط دارد و محرک آن قوه در مسیر صحیح عقلانی، و بازدارنده آن از سوق یافتن به سمت غیرعقلانی است. یعنی

عقل انسان علاوه بر اینکه عدالت در امور را از بعد نظر لازم می‌داند، خود به مساوات در امور امر می‌کند و عملاً انسان را به سمت عمل هم سوق می‌دهد. انسان موجودی است که ساحت‌های مختلفی را در خود می‌بیند که هر یک از این ساحت‌ها، ارضاء مخصوص به خود را می‌طلبند. این نوع از عقلانیت به هیچ وجه رابطه مطلوبی با نسبی‌گرایی در اخلاق، که قائل به صحت هر نوع عمل اخلاقی است، ندارد. این چنین نیست که عقل بدون ضابطه و دلیل، هر چیزی را معیار اخلاقی قرار دهد، مگر عقلی که اسیر هواها شده باشد.

گفته شده است که صرف صداقت و جدیت به عنوان فرایندی عقلانی در تحقق امر معنویت کافی است (قنادیان، همان)؛ ولی آیا عقل آزاد و رها از قیود و هواهای نفسانی می‌تواند جاهلانه و ساده‌انگارانه -ولو از روی صداقت و جدیت هم باشد- به پیش رود و صرفاً با تفکر فرآیندی که تفکری صوری، بدون نظر به مواد قضایاست، به تعیین معیار اخلاقی توفیق یابد؟ عقل به معنای حقیقی‌اش برای خود اصولی دارد و آن هم نه در صورت قضایا، بلکه در مواد آن، بلکه در رتبه‌ای بالاتر در مقام عمل هم معیاری دارد.

معنویت در نظام دینی مساوق با معرفت است، که رئوس کلی این نظام عقلانیت است و زیر شاخه‌هایش علم و ایمان است. ایمان نیز انشعاباتی دارد و یکی از انشعابات آن ایمان اخلاقی می‌باشد، که طبق فرمایش امیرالمومنین علیه السلام، اخلاقیاتی چون عدل، یقین، جهاد با نفس و صبر ریشه در آن دارند (نهج‌البلاغه، خ ۳۰).

د) معنویت، فرآیند یا فرآورده

چنانکه گذشت معنویت به یک معنا محصول معرفت، و به یک معنا دستاورد دین و تعبد است. در حقیقت علاوه بر فقدان تعارض بین دو مقوله تعبد و معنویت، مراوداتی نیز میان آنها وجود دارد؛ چه اینکه بدون تعبد، انسان به دستاوردهای ایمان که عدل یکی از آنهاست، نائل نمی‌شود. حس درونی عدالت با ایمان شکوفا می‌شود و فرایند معنویت را به کمال می‌رساند. معنویت طبق فرآیندی از نوع معرفتی و حقیقی، و نه صرفاً صوری، از درون آغاز و با طیّ مراحل از نظر و عمل از نوع جوانحی، به شکل صفات و ملکات درونی ظهور پیدا می‌کند. صفات اخلاقی که بروز می‌کند، چون توأم با معرفت فطری در مسیر کمال انسان است، موجب معناداری اخلاق می‌گردد. این فرآیند و مراحل اخلاق، از حیث نظری، سیری از کلی به جزئی دارد؛ بنابراین در همه این مراحل به معرفت نیاز است؛ چرا که اساساً انسان موجودی مختار است که با

معرفت و عمل اختیاری، نه به اکراه و اجبار، راه تکامل را می‌پیماید. البته در این فرآیند طبعاً چون اخلاق تابع امور کلیه عقلیه است، افراط و تفریط قوای اخلاقی ناشی از عدم تمکین این قوا از قوه عاقله موجب می‌شود که معناداری خودشان را از دست بدهند؛ چون اساس هر معناداری به عقل برمی‌گردد. عقل با کلی‌نگری‌ای که دارد، همواره به ابعاد مختلف انسان توجه دارد، تا هیچ یک از قوا، از مسیر واقعی خود خارج نشوند؛ که اگر این انحراف به وقوع بپیوندد، صفات حاصله به دور از معرفت و معناداری به سمت جهل تمایل پیدا خواهند کرد. با توجه به این خصلت عقلانی، می‌توان گفت که اصول اخلاقی که زیر مجموعه عقل قرار می‌گیرند، در مقام عمل، از امور نسبی هستند؛ یعنی چنین نیست که این قوا همواره و در همه مصادیقشان حسن باشند. عقل در یک مرتبه محرک شهوت و غضب انسان است، و در مرتبه‌ای بالاتر، موجب حکمت و دانایی انسان، و در مرتبه‌ای بالاتر از همه، محرک ایمان و احساسات دینی اوست، که خواستار امنیت درونی و معنوی انسان می‌باشند. اصول اساسی اخلاق نه در ابعاد حیوانی و نفسانی، بلکه در مرتبه ایمانی خود به چهار شاخه عدل، صبر، جهاد و یقین تقسیم می‌شود. هر یک از این اصول، مرتبه خاصی از معنویت را به بار می‌نشانند. اگر هر یک از اصول اخلاقی بخواهند با هم و در یک زمان تحقق یابند، با اصول دیگر معارضت خواهند کرد، که صحیح نیست. البته همین رعایت ترتیب هر یک از اصول، خود یک فرآیند است که انسان‌های متخلق و عرفاء به آن توجه می‌کنند.

فرآیندی بودن اخلاق دینی بدان معنا نیست که ما فرآورده بودن برخی از جنبه‌های اخلاقی آن را انکار کنیم؛ بلکه چون این فرآورده خود هماهنگ با آن فرآیند عقلانی است، مانعی ایجاد نمی‌کند. به‌طور مثال یکی از اصول ایمانی اخلاقی، عدالت است. این اصل مبتنی بر ایمان و عقل است، و خود فرآیندی مخصوص دارد و موجب عملی شدن موارد هماهنگ با عدل می‌شود. اما اینکه شرع در بیان موارد تحقق عدل به عقل کمک می‌کند، نقش دین در اینجا صرفاً راهنمایی و هدایت عقل است نه اینکه در معارضت آن باشد. یعنی وقتی علم دینی به دست انسان می‌رسد چون مثلاً مطابق فطرت عقلانی و عدل‌خواهی درونی اوست، مورد تایید عملی عقل واقع می‌شود و فطرت انسان آن را عادلانه می‌بیند و تایید می‌کند. بنابراین اصولی چون عدل و یقین و جهاد و صبر به یک معنا فرآورده شرع هستند، چون جایگاه هر یک را شرع تعیین می‌کند؛ ولی به معنای دیگری عین فرآیند بوده و از کلیت قابل توجهی

برخوردارند. اصول اخلاقی کلی، هر یک همواره در موارد خاص به خودشان حسن و نیکو هستند و به هیچ وجه دچار دگرگونی نمی‌شوند. این طور نیست که یک اصل در همان موردش که حسن بود، در همان مرتبه متصف به قبح شود و با خواست نفسانی افراد تفاوت کند. موارد و قلمرو هر یک از اصول به توسط عقل و به کمک شرع کاملاً شناخته شده است. البته در تعارض بین آنها صرفاً یکی، و آن هم با توجه به حکمت و ضرورت عقلی و شرعی، ترجیحاً مقدم می‌شود.

ذ) نقد مکتب عاطفه‌گرایی

این نظریه ابتدا با این مشکل روبروست که نگاه حداقلی به دین و معنویت دارد و تنها نیاز انسان به معنویت را، در برطرف کردن آلام جسمی انسان می‌داند. مشکل مهم دیگری که در این نظریه وجود دارد این است که اساساً خود این نظریه اصل ادعای پیشرفت در مکتب اومانیسم را نیز زیر سؤال می‌برد؛ چرا که عقلاً امکان ترقی از فردگرایی به عاطفه‌گرایی ممکن نیست. انسان فردگرا غالباً به دنبال لذت شخصی خودش می‌رود و حاضر نیست که از این گرایش به خاطر دیگران دست بکشد. و اساساً ورود یک فرد اومانیست به گرایش عاطفی، معادل خروج او از فردگرایی به سوی جامعه‌گرایی و توجه به مسائل غیر فردی است. بنابراین مکتب معنویت اساساً منافعی اومانیسم است.

این ادعا که اومانیسم در سیر خودش به عاطفه‌گرایی تکامل می‌یابد ادعایی بی دلیل است و اساس چنین ادعای از سوی مکتب اومانیسم ضرورتی است که در برابر گرایش به معنویت در جهان به دور از هیاهوی مادی و توجه به لذت‌های شخصی، به آن رسیده‌اند؛ نه آنکه حقیقتاً این مکتب بتواند از فردگرایی به جامعه‌گرایی از نوع عاطفه‌گرایی ترقی پیدا کند. غرب با مطرح کردن این نظریه سعی در فرو کاستن حرکت جنبش معنویت‌گرایی در جهان داشت؛ از این روست که می‌بینیم با فرقه فرقه کردن افراد انسانی آن حرکت اصیل را به حاشیه برده‌اند.

علاوه بر دو اشکال پیشین، اشکال عمده دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه طرفداران این مکتب خواسته یا ناخواسته مصداق عاطفه را محدود به زندگی مادی انسان دانسته‌اند، که اساساً با معنای حقیقی عاطفه تعارض دارد. در این مکتب، نفوس انسانی نهایتاً به آن میزانی آرامش می‌یابند که بتواند با انسان‌های دیگر سازگاری کنند، تا همه انسان‌ها در سطحی از امیدواری نسبت به تمتعات مادی قرار گیرند. ولی آیا این مکتب با این حدود و صغورش می‌تواند آن اخلاقیات برجسته انسانی را که در

اعتقاد به معاد تجلی می‌کنند، نمودار کند؟ چگونه آن همه رذایل درونی انسان که میل شدید به مادیات دارد، می‌تواند جای خودش را به عاطفه و محبت و حس انسان دوستی و دل‌سوزی نسبت به او به معنای وسیع کلمه بدهد؛ جز آنکه بتواند ما را به اخلاقی برساند که در آن جایی برای دیگران هم در بهره‌مندی از لذات مادی دنیایی باز کند؟ اینکه دیگران هم حق دارند مثل همه از مادیات بهره‌مند شوند، حداقل کاری است که می‌توانیم در حق دیگران انجام دهیم. در این اندیشه ما برای سرنوشت نهایی و ابدی انسان‌ها نمی‌توانیم دل‌سوزی کنیم و کاری سامان دهیم. بنابراین در نقد این دیدگاه به نکات قرآنی باید توجه خاصی داشته باشیم که می‌گوید: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعَ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ أَلَّا يَمُنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ سَافَا﴾ (کهف: ۶)؛ «نزدیک است که تو جانت را از شدت غم، تباہ کنی، که چرا به این سخن ایمان نمی‌آورند». و در ادامه آیه شریفه با یادآوری قیامت و حساب‌رسی اعمال می‌فرماید: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...﴾ (کهف: ۷-۸) «همانا ما آنچه را که بر روی زمین است مایه زینت (که مایه فریب است) برای آن قرار دادیم تا آنها را (در دار دنیا) امتحان کنیم که کدام یک صاحب عمل بهتر است. همانا ما در آینده آن را خاکی بی‌گیاه و نبات قرار خواهیم داد (نابود خواهیم کرد)».

بنابراین حس عاطفه‌گرایی انسان به هیچ وجه محدود به حدود دنیوی و امور دنیایی نیست. پیامبران و افراد دل‌سوز جامعه به هر دو بعد انسان هم دنیا و هم آخرت توجه داشته‌اند و اتفاقاً برای سعادت ابدی آنها بیشتر دل‌سوزی می‌کردند در ریشه‌یابی این نوع معنویت‌خواهی در جهان، می‌توان گفت که گرایش به مکتب عاطفه‌گرایی در مکتب اومانیسم اصولاً ریشه در مادی‌گرایی و تفکرات مادی غرب علی‌الخصوص آگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷) دارد. وی بنیان‌گذار یک روش اخلاقی اجتماعی بر مبنای تجربه بود. آگوست کنت ابتداء مکتب تحصلی، اثبات‌گرایی یا پوزیتیویسم را سامان داد، که اساساً از نگاه بی‌اعتباری به عقل‌گرایی می‌نگریست. مکتب اثبات‌گرایی او بر دو عنصر مشاهده و تفکر استوار است، و جای تعجب است از چنین شخصی که پایه اولیّه علوم را ریاضیات می‌داند که تکیه بر عقل دارد، در عین حال با فلسفه به شدت مخالف است، در حالی که این دو یک منشاء واحد دارند! همو مدعی بود که فلسفه دوران کودکی‌اش را پشت سر گذاشته و به مرحله بلوغ علمی رسیده است و تنها وظیفه فلسفه ارائه فرضیاتی برای رسیدن به قوانین مادی این

جهان است. بر پایه مکتب او نه تنها متافیزیک (عالم غیب) بی اعتبار است، بلکه غیر واقعی و بی معنا می باشد. وی غایت همه علوم را علوم اجتماعی می داند، و غایت این علم را رسیدن به ارزش های اخلاقی انسان دوستی. از دیدگاه او انسان یک حیوان اجتماعی است، که این غریزه اجتماعی را از حیوانات به ارث برده و سپس در طی قرون متمادی بر اثر یادگیری به مراحل اخلاقی رسیده است. یعنی ابتدا عقل، و سپس حس شفقت نسبت به جامعه به آن افزوده شده و در آینده نیز عدالت خواهی بر همه تمایلات ستیزه جویانه ما چیره خواهد شد (توماس، ۱۳۶۵: ۳۲۱).

جمع بندی و نتیجه گیری

رویکرد معنویت گرا، مبتنی بر خردگرایی متأثر از مدرنیته و نفی تعبد است، که مبانی آن مخدوش و نادرست است و نمی تواند با قواعد و اصول کلی دین هماهنگ گردد. معنویت در نظام دینی مساوق با معرفت است، که رئوس کلی این نظام عقلانیت است و زیر شاخه علم و ایمان است. عقلانیت مورد نظر اسلام، فراتر از عقلانیت در نگاه علم گرایان تجربه گراست، که در آن عقلانیت جای خودش را به حدسیات و فرضیات می دهد. توصیه به عقلانیت در متن آموزه های اسلامی قرار دارد، و آیات و روایات متعددی بحث مربوط به مسائل اسلامی را با سؤال از اصول فلسفی و کلی دین آغاز می کند. نظام اخلاقی اسلام کاملاً بر عقلانیت بنا نهاده شده است و هر انسان مومنی با عمل به این نظام اخلاقی و حرکت در مسیر آن می تواند به آن معناداری در زندگی و رضایت خاطر برخاسته از آن معناداری برسد، که همه تمنیات مادی، حتی تمنیات قدرت گرا و شهرت گرای انسان در برابر آن رنگ می بازند و این معناداری چیزی جز معرفت و طی مراتب آن نمی باشد.

فهرست منابع

- توماس، هنری (۱۳۶۵)؛ *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، کیهان.
- جمعی از محققین (بی تا)؛ *اقتراح*، مجله نقد و نظر ش ۱ و ۲.
- زبیدی محمد بن محمد (بی تا)؛ *تاج العروس من جواهر القاموس*، بی جا، دارالهدایة.
- شریف‌زاده، بهمن (۱۳۹۰)؛ *مدیریت بحران گرابی در غرب*، مجله مطالعات معنوی، ش ۱.
- فرانکل، ویکتور (۱۳۷۴)؛ *انسان در جستجوی معنی*، ترجمه نهضت صالحیان، تهران، نشر درسا.
- قنادیان، علی (۱۳۸۷)؛ *دین معنویت و عقلانیت*، مجله آینه پژوهش ش ۷.
- کلدلوتران، ماری (۱۳۷۲)؛ *بحران معنویت در جهان غرب و بازگشت مجدد به مذهب*، مجله پژوهشی دانشگاه اصفهان، ش ۱.
- محمدی، اسفندیار (۱۳۸۰)؛ *آیا قرن بیست و یکم قرن معنویت خواهد بود؟*، مجله کلام اسلامی، ش ۳۸.
- ملکیان، مصطفی (بی تا)؛ *معنویت و عقلانیت نیاز امروز ما*، طبرستان سبز، ش ۲۸، ۲۹ و ۳۰.
- (۱۳۹۱ب)؛ *آینده بشر به سوی عقلانیت و معنویت*، روزنامه اعتماد، ۲۱ خرداد.
- (۱۳۹۱الف)؛ *معنویت اگر متعبدانه باشد، معنویت نیست*، تدوین فریدون کدخدایی، روزنامه شرق ۲۰ تیرماه.
- (بی تا [الف])؛ *عاطفه گرابی و جمع عقلانیت و معنویت*، نشریه آیین شماره ۳۴-۳۵.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۶)؛ *جنبش‌های معنویت‌گرا*، ترجمه منوچهر دین پرست، مجله اخبار ادیان، ش ۱.