




----- پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه -----
 دوره ۳، شماره ۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۲۰۳-۲۲۷
 jcst.atu.ac.ir
 DOI: 10.22054/JCST.2023.70294.1093

واکاوی معنویت دینی و معنویت عقلانی؛ با تأکید بر نقد نظریه عقلانیت و معنویت مصطفی ملکیان

استادیار گروه معارف دانشگاه فرهنگیان، بوشهر، ایران

سیدسجاد جعفری 

دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

مهدی نعمتی  *

چکیده

یکی از مباحث مهم در رابطه با دین ارتباط آن با عقلانیت است که پیرامون آن دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است؛ چنان که امروزه گروهی از عقل‌گرایی محض به عنوان معیار مستقل تشخیص حق و باطل سخن به میان می‌آورند، روش تحقیق تحلیلی-توصیفی بوده و جمع‌آوری اطلاعات با استفاده از منابع کتابخانه صورت گرفته است. بعد از بررسی خاستگاه دین عقلانی شده، مبانی و ویژگی‌ها موضوع مذکور بیان و در نهایت نواقص دین عقلانی شده مورد بحث قرار گرفته شد. نتایج تحقیق نشان داده است، دین عقلانی شده بر مبانی و ویژگی‌هایی همچون دنیاگرایی و انسان‌گرایی... متکی است که بر اساس آن دچار نواقصی از جمله: عدم وضوح تعریف دین عقلانی شده، عدم وصول به اهداف طرح نظریه، تضاد در ماهیت ایمان... شده است که در بسیاری از موارد نه تنها نمی‌تواند ارمغانی برای انسان مدرن باشد؛ بلکه منجر به درد و رنج نیز شده است.

کلید واژه‌ها: دین، معنویت، عقلانیت، ایمان‌گرایی، تعبدگرایی.

۱. مقدمه

یکی از عوامل تاثیرگذار در زندگی انسان که شاید با هیچ چیزی قابل قیاس نباشد عقل است. عقل در کنار دین دو پایه قوام زندگی سعادت‌مندانه معرفی شده‌اند، عقل از برترین جایگاه در جهان آفرینش برخوردار بوده و سرچشمه وجود و ریشه و اساس محسوب می‌شود. با این وجود بعد از رنسانس تحولاتی رخ داد و نظریاتی مطرح شد که منجر به پیدایش مکتب «اصالت خرد» گردید که هدف آن صرفاً تصرف در این دنیا بوده و عقلانیت تنها نظام معرفتی و سازمان‌بخش زندگی معرفی گردید و حتی برخی از روشنفکران داخلی سعی کردند که این تفکر را ترویج کنند که در حوزه تفکر اسلامی نیز عقل و دین از هم جدا بوده و هر کجا که عقل کاربرد داشته باشد در قلمرو دین نخواهد بود و این موضوع امروزه به یکی از چالش‌های مهم در ارتباط با دین قرار گرفته است. و پژوهش‌گران از زوایای متعدد به این مسئله پرداخته‌اند برخی پژوهش‌گران به این نتیجه رسیده‌اند که هر چند همه مسائل جزئی مورد نیاز زندگی در دین نیامده، اما این بدین معنا نیست که دین توان پاسخ‌گویی به مسائل زندگی را نداشته و در نتیجه ناکارآمد و ناقص است، بلکه به عکس، خود دلیل پویایی و بالندگی دین و بخش فقه آن است که طوری به مسائل زندگی نگاه کرده و پاسخ گفته که ضمن پرداختن به مسائل دینی مورد نیاز زندگی هر عصر و زمان، به زمان و مکان خاصی محدود نمی‌شود (ر.ک؛ ابراهیم‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۶-۲۸) برخی معتقدند در تقبل معنویت دینی و مدرن، معنویت دینی دست برتر و بالاتری دارد. چرا که معنویت مدرن با تمایز و تفکیک ایمان از معرفت و استدلال و به نحوی پذیرش ایمان ناواقع‌گروانه، راجع به حقانیت و دفاع منطقی از باورهای ایمانی بلکه باورهای معنوی خود در برابر دیدگاه‌های مخالف با چالش جدی مواجه است. (ر.ک؛ قربانی کلکناری، ۱۳۹۹: ۳۵-۵۴). در این پژوهش با بررسی معنویت دینی و معنویت عقلانی، نظریه عقلانیت و معنویت مصطفی‌ملکیان مورد بررسی قرار می‌گیرد تا روشن شود این نوع معنویت تا چه اندازه می‌تواند معیار مناسبی برای پاسخ‌گویی و جایگزینی معنویت دینی باشد.

۱-۱. پیشینه پژوهش

سهرابی فر، وحید و صادقی، هادی (۱۳۹۲)، در پژوهشی با عنوان «نگاهی انتقادی به نظریه عقلانیت و معنویت» دو ادعای اصلی نظریه یعنی عدم سازگاری بین دین و تجدد و ارائه راهکاری به عنوان معنویت را مورد بررسی انتقادی قرار داده اند. همچنین اکبریان، سید محمد (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «نقد و بررسی مسئله «رنج» در نظریه معنویت و عقلانیت»؛ هدف اصل نظریه که کاستن آلام و رنج های بشر است را مورد بررسی و نقد قرار داده است و معتقد است این نظریه نسبت به تمام رنج ها جامعیت ندارد و برخی رنج ها که از آن به رنج های مثبت تعبیر می شود در این نظریه نادیده گرفته شده است. اکبریان (۱۳۹۵) در پژوهش دیگری با عنوان «نقد درونی تباین دین و معنویت در نظریه پیوند معنویت و عقلانیت» به بررسی یکی از نتایج نظریه، که تباین دین داری با معنویت است می پردازد و از این نگاه که مبانی و مفاهیم به کار رفته در نظریه همچنین ساختار درونی آن دارای اشکالات متعددی می باشد آن را مورد نقد قرار می دهد. یعقوبیان، محمد حسن و بصراوی، مطهره (۱۳۹۵)، نیز در مقاله ای با عنوان «تاملی بر تبیین مفهومی معنویت در نظریه عقلانیت و معنویت با نگاهی به معنویت قدسی»، مفهوم معنویت در این نظریه را مورد نقد قرار داده اند. در تمام پژوهش های بررسی شده، نویسندگان با نگاه به یک یا چند ویژگی این نظریه، آن را مورد نقد و بررسی قرار داده اند، اما طبق تتبع صورت گرفته هیچ پژوهشی یافت نشد که با نگاه تطبیقی معنویت دینی و عقلانی را با تأکید بر نظریه مصطفی ملکیان مورد مذاقه و ارزیابی قرار دهد، کاری که این پژوهش عهده دار آن می باشد.

۲-۱. روش پژوهش

روش این پژوهش توصیفی-تحلیلی بوده و جمع آوری اطلاعات با استفاده از منابع کتابخانه ای صورت گرفته است. در این پژوهش پس از بررسی خاستگاه دین عقلانی شده، مبانی و ویژگی ها آن تبیین، و در نهایت نواقص دین عقلانی شده مورد بحث قرار گرفته است.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. عقلانیت

منظور ما در این نگارش از عقلانی همان عقل‌گرایی می‌باشد. عقل‌گرایی^۱، یعنی نظام‌های فکری و فلسفی که عقل در آنها جایگاه ویژه و اساسی دارد. این عنوان در علوم و حوزه‌های مختلف معرفتی، معانی متفاوتی دارد، در بعضی موارد منظور از عقل‌گرایی؛ مکتبی فلسفی است که منبع و منشأ، معرفت و شناخت انسان را مبادی عقلی و بدیهیات فطری می‌داند نه تجارب حسی. فیلسوفانی مانند دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶ م) لایب‌نیتز (۱۷۱۶-۱۶۴۶ م) و باروخ اسپینوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۲ م) از معروفترین عقل‌گرایان در غرب به حساب می‌آیند. این عقل‌گرایی در مقابل تجربه‌گرایی^۲ می‌باشد که آنها معتقدند، تنها منشأ و منبع معتبر معرفت و شناخت، حسّ و تجربه می‌باشد و بدیهیات عقلی و فطری و پیش از تجربه را انکار می‌کنند. اشخاصی مانند جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲ م)، جرج باکلی (۱۷۵۳-۱۶۸۵ م) و دیوید هیوم از مشهورترین فیلسوفان تجربه‌گرا می‌باشند. در بعضی موارد دیگر مانند در حوزه کلام جدید، فلسفه دین و در حوزه الاهیات، عقل‌گرایی یعنی مکاتبی که در مقابل معارف دینی و وحیانی، بر جایگاه قوه عقل تأکید می‌کنند (ر.ک؛ یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶: ۴۶/۵). آقای مصطفی ملکیان در نظریه عقلانیت تلاش دارد که معنویت و عقلانیت را به عنوان دو عامل مهم در جهت‌دهی فکر و اندیشه، عمل و گفتار انسان‌ها با هم پیوند دهد. ایشان معتقد است در جهان معاصر زندگی آرمانی و حیات طیبه تنها با تلفیق معنویت و عقلانیت ممکن است و راه دیگری وجود ندارد و هدف طرح این نظریه کاهش رنج انسان‌هاست. وی مدعی است دین در عصر حاضر نمی‌تواند نقش تاریخی و سنتی خویش را ایفا کند لذا معنویت و عقلانیت تنها مسیر پاسخ‌گویی و برآوردن نیاز ضروری انسان امروز است. چرا که عقلانیت از مؤلفه اصلی مدرنیته است، پس ناگزیر باید در جهان حاضر عقلانیت را در کنار معنویت قرار داد و بین آن پیوند برقرار کرد.

۱ Rationalism

۲ Empiricism

۳. خاستگاه دین عقلانی

از آنجایی که آرای سه فیلسوف مدرن؛ یعنی بیکن، دکارت و کانت نقش مهمی در دین عقلانی شده دارد؛ در ذیل به بررسی دیدگاه سه فیلسوف مذکور جهت آشنایی با خاستگاه عقلانیت و دین عقلانی شده خواهیم پرداخت.

۳-۱. فرانسیس بیکن

فلاسفه قبل از بیکن هدف از فلسفه را کشف «حقیقت» بوسیله صدور احکام کلی و ماورائی می‌دانستند کانت از این روش دوری کرد و روش و علم تجربی برای رسیدن به معرفت را در پیش گرفت. (Bacon, 2000, p. 15-16) و با این تصمیم باعث ایجاد تفکر جدید در غرب شد الف. شک در تعالیم پذیرفته شده قدما ب. استفاده از روش تجربی به جای روش قیاسی ج. انحصار غایت شناخت در مهار طبیعت. در این نوع معرفت شناسی جدید انسان خاستگاه معرفت و شناخت است و آگاهی از وجود او بدون یاری مبدئ متعالی کسب می‌شود (ر.ک؛ صانع پور، ۱۳۸۷: ۹). این جابجایی نگرش به مبدأ معرفت، بوسیله افکار بیکن آغاز گشت.

۳-۲. رنه دکارت

روش دکارت در فلسفه جدید، روش شک بود که با این کار سه هدف را دنبال کرد: ۱. تمام پیش داوری‌ها را کنار بگذارد، ۲. پایه‌هایی بیابد که ممکن باشد هر چیز دیگری بر آنها بنا گردد، ۳. علت خطا را آشکار سازد (ر.ک؛ اسپینوزا، ۱۳۸۲: ۴۹). مهم ترین عنصر فکر دکارت که زمینه معرفت شناسی جدید شد این بود: ((چگونه من می‌دانم؟)) با این سوال مسأله اصلی فلسفه غرب، معرفت شد (ر.ک؛ کاپلستون، ۱۳۷۹: ۷). دکارت در کنار شکاکیت، به دنبال تحصیل یقین بود تا چیزی نتواند عقاید او را باطل کند. در قرون وسطی، یقین انسان نتیجه وحی و تعالیم کلیسا بود؛ اما دوره دکارت، انسان در پی رهایی از مرجعیت و حجیت دین و کلیسا و تعالیم آن بود (ر.ک؛ پازوکی، ۱۳۷۹: ۷). یعنی عقل انسان بدون نیاز به مکاتب و سنت‌های الهیاتی و فلسفی پیشین و بدون نیاز به مراجع کلیسایی و غیر کلیسایی

می‌تواند امور خود را اداره کند. به طور کلی فلسفه و معرفت‌شناسی دکارت انسانی جدید را تأسیس کرد که موجودی طبیعی، خودکفا و محور عالم بود و این انسان با تکیه بر عقل خود و توانایی‌های خویش، باید زندگی را توسعه و بهبود دهد (ر.ک؛ کاپلستون، ۱۳۷۹: ۱۹).

۳-۳. ایمانوئل کانت

کانت نیز مانند دکارت شناخت را بر عهده عقل گذاشت؛ ولی دکارت قائل به شناخت شیء فی نفسه بود اما کانت شناخت را به پدیدارها (فنون‌ها) وصل می‌کرد. در نظام دکارت، ذهن منفعل است و فعال ما ی‌شاء نیست در نتیجه عین و احساس نقش اصلی در معرفت دارند. در نگاه او، ذهن به واسطه تصوراتی که تأثیر آن‌ها در احساس برای ما به وجود می‌آورد شناسایی می‌کند (ر.ک؛ کاپلستون، ۱۳۷۳: ۲۸۲). ((عین)) برای اینکه معلوم ذهن شود (به صورت پدیدار) در نظام فلسفی کانت، لازم است، تابع مفاهیم و مقولات پیشینی ذهن شود و وجود همین مقولات پیشین، شناخت نومن را ناممکن می‌کند (ر.ک؛ کانت، ۱۳۶۲: ۳۹۹-۴۰۰). کانت معتقد است که واقعیت آن چیزی است که ذهن و فاهمه بنیادی انسان آن را می‌سازد. «ما همان چیزی را در طبیعت می‌شناسیم که خود در آن می‌نهیم». (همان: ۳۱). نوع معرفت‌شناسی کانت، مقداری از جزمیت عقلانیت مدرن را کم کرد؛ ولی واگذار کردن معرفت به پدیدارها به عقل انسانی، مجدداً عقل انسانی متعالی شد و به ایجاد سوژه استعلایی کمک شایانی کرد (ر.ک؛ عزیزخانی، ۱۳۹۰: ۳۵-۵۷). به طور کلی باید گفت دوران مدرن، فلسفه را از نقطه اوج به زمین آورد و مقام عقل آدمی را متعالی گذاشت. مدرنیسم با عقلانیت دو نوع برخورد کرد اولاً او را از ماوراء جدا کرد و از طرف دیگر جایگاه آن را ترفیع کرد. شاید بتوان مبانی اصل فلسفی و معرفت‌شناسی مدرن را بدین صورت نام برد:

الف. شک، مبدأ معرفت‌شناسی مدرن، ب. یقین بشری، غایت معرفت‌شناسی مدرن، ج. استقرار و استدلال (روش تجربی و ریاضی)، روش معرفت‌شناسی مدرن، د. عقل بشری (استدلالی)، وسیله معرفت‌شناسی مدرن، هـ. کیفیت و کمیت، قلمرو معرفت‌شناسی مدرن (ر.ک؛ کرباسی‌زاده اصفهانی و حیدریان، ۱۳۸۸: ۹۷-۱۱۲).

۴. مبانی دین عقلانی

بررسی همه مبانی دین عقلانی شده کاری بس مشکل و گسترده است، زیرا مبانی مختلفی دست به دست هم داده‌اند تا دین عقلانی شکل بگیرد و از ظرفیت و حوصله این نوشتار خارج است، لذا در این قسمت به توضیح مختصری از مبانی مهم‌تر و دخیل‌تر در مباحث این تحقیق، اکتفا می‌کنیم تا در مباحث آینده مورد استشهد قرار گیرند.

۴-۱. سکولاریسم (دنیانگرایی و کنار گذاشتن دین از عرصه‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی و ...) سیکولوم^۱ به معنای دنیا، این جهانی، سده (قرن) و بی دینی به کار رفته است (charton 1631-1619) و باید آن را جریان دین دانست که در آن، دین در نظام اجتماعی منزلتی نداشته باشد و به حاشیه رانده شود و به جای استفاده از تبیین‌های متافیزیکی و فراطبیعی از توضیحات و تبیین‌های عقلانی و طبیعی در مسائل جاری استفاده می‌شود. این تغییر مبانی تنها در قلمرو جامعه منحصر نمی‌گردد و میدان عمل آن به حوزه‌های فردی و نیز خود دین کشیده می‌شود (ر.ک؛ یوسفیان، ۱۳۸۹: ۳۱۳). جداسازی امور دنیوی از امور مقدس و دارای دامنه و قلمرو محدود نبوده و در بعضی خود دین را نیز هدف قرار می‌دهد؛ بدین معنا که از دین، باید اسطوره زدایی^۲ کرد^۳ چنانچه امروزه برخی از سکولار شدن فقه شیعی صحبت به میان می‌آورند.

۴-۲. اومانیزم (انسان‌گرایی)

اومانیزم معانی اصالت بشر، انسان‌گرایی، انسان باوری و ... را دارا می‌باشد (ر.ک؛ آشوری، ۱۳۸۰: ۴۵). گاهی این مکتب با خدا باوری و دین‌گرایی جمع شده است (J. Gill, V, 10, 9, p.443; J.G). و برخی زمان‌ها به نهی و انکار خداوند تعالی (ee: Gertrud lenzer (ed), pp.381-389, 448). منجر شده است. به طور کلی اومانیزم بر قابلیت‌ها و نیروهای طبیعی انسان بسیار تأکید می‌کند و در واقع «جوهر

^۱saeculum

^۲Demy thilization

^۳Tom F. Driver, " Drama; modern western theater" in: mircea eliade ced.the Encyclopedia of religion, V.4, p.475.

اومانیسم دریافت تازه و مهمی از شأن انسان به عنوان موجودی معقول و جدا از مقدرات الهیاتی است». (دیویس، ۱۳۷۴: ۳۱). نمونه‌ای از نگاه اومانستی در میان روشنفکران بومی که بیان می‌کند «انسان جدید برای خود حق بندگی قائل است، توجه کنید که می‌گوییم حق بندگی نه تکلیف بندگی؛ اما... برای هیچ کس حق خدایی کردن خصوصاً در عرصه سیاست و حکومت قائل نیست و این دستاورد بسیار نیکویی است...». (سروش، ۱۳۷۴: ۱۰).

۳-۴. راسیونالیسم (عقل‌گرایی) ۱

راسیونالیسم یعنی اعتقاد به تفوق و برتری عقل و بسندگی آن برای هدایت انسان در همه شئون زندگی بشری خصوصاً امور اجتماعی. نویسنده کتاب علم و دین می‌نویسد: «اعتقاد به توانایی عقل در همه شئون زندگی حتی آن دسته از شئونی که پیش از این مربوط به دین شمرده می‌شد، اعتقاد به اینکه رشد علم و پیشرفت مادی می‌تواند جانشین خوبی برای عوامل سعادت آور دین باشد، اعتقاد به ضرورت تفسیر دنیوی همه آموزه‌های دینی حتی آموزه معاد، اعتقاد به ارزشمندی قضاوت‌های تاریخی برای افعال انسانی به جای ارزشمندی ملاک‌های الهی برای افعال انسانی» (ر.ک؛ باربور، ۱۳۶۲: ۸۰). فرایند راسیونالیسم منجر به نتایجی مانند انکار هر نوع مرجعیت معنوی خواهد شد. متفکران دوران روشنگری با اعتماد به عقل‌گرایی وجود و عدم خداوند را در توضیح امور و مسائل علمی یکسان گرفتند.

۴-۴. لیبرالیسم (آزادی‌خواهی)

لیبرالیسم اصطلاحی است که ریشه آن واژه لاتینی Liber به مفهوم آزادی است. این آزادی شامل آزادی شخص از سیطره دینی و مذهبی، طبقاتی، سنتی و سیاسی می‌شود (ر.ک؛ علی بابایی، ۱۳۶۹: ۵۶). آزادی خواهی مکتبی می‌باشد سیاسی - مذهبی که با جدا کردن قلمرو شخصی از حوزه اجتماعی، انحصار کردن دین در قلمرو شخصی و اصالت دادن به فرد در مقابل جامعه، حکومت مذهبی و دینی را

پذیرا نمی‌باشد (ر.ک؛ بشیریه، ۱۳۷۸: ۶۷/۲). به طور کلی لیبرال‌ها بر تفکیک حکومت و دین پافشاری می‌کنند و معتقدند که دین مسئله‌ای است خصوصی میان فرد و پروردگار.

۴-۵. پلورالیسم (کثرت‌گرایی) ۱

اصطلاح پلورالیسم از واژه لاتینی plural به معنا و مفهوم تمایل به کثرت، چندگانگی، جمع، فراگیری و تعدد، گرفته شده است ۲. پلورالیسم، اندیشه‌ای است که ریشه و بنای خود را تعدد و تکثرگرایی دینی تلقی می‌کند (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۸۵). این دیدگاه، ادیان مختلف را معتبر می‌داند و تمام آنها را، طریقی به سمت حقیقت و واقعیت می‌داند. کثرت‌گرایان برای اثبات دیدگاه خود به ادله مانند: ۱. نسیت در فهم متون دینی، ۲. تجربی بودن برخی معرفت‌های دینی، ۳. استفاده از اشعار مولوی، ۴. استفاده از صفت هدایت گسترده الهی، ۵. ناخالصی امور عالم و ... تمسک جست‌اند و انگیزه‌های تمایل به پلورالیسم را اینطور می‌توان نام برد: ۱. انگیزه عاطفی و روانی ۲. رهایی از جنگ‌ها و ستیزهای دینی و مذهبی (شیروانی، ۱۳۹۱: ۴۰۰).

۵. ویژگی‌های دین عقلانی

بعد از بررسی اجمالی مبانی معنویت عقلانی اینک به بیان ویژگی‌های این نظریه می‌پردازیم. لازم به ذکر است هر چند دیدگاه‌های متعددی در مورد این نظریه وجود دارد اما از آنجا که پژوهش حاضر ناظر بر پرووه عقلانیت و معنویت آقای ملکیان می‌باشد تنها به بررسی و تحلیل دیدگاه ایشان پرداخته می‌شود.

۵-۱. عقل‌گرایی

مهم‌ترین و اصلی‌ترین ویژگی‌های دین عقلانی، طبق اظهارات آقای ملکیان، عقلانیت یا عقل‌گرایی می‌باشد (ر.ک؛ ملکیان، ۱۳۸۵: ۴۷). در رابطه با معنویت انسان معنوی دارای اعتقاداتی است که اولاً خرد پذیر باشد، ثانیاً با استدلال خودش به آن باور داشته باشد (همان، ۳۹۶ و ۱۳۹). انسان معنوی معتقد

۱ Pluralism

۲ Routledge, encyclopedia of philosophy, "pluralism", V, p.469.

است که آموزه‌های دینی ادیان بخاطر اینکه نمی‌توان به نفع یا ضرر آنها دلیل عقلانی آورد لذا ظرفیت اثبات یا رد عقلانی ندارد. ایشان معتقد است تدین در هر زمانی متضمن محتوای خاصی است که طبق شرایط آن زمان، بوجود آمده است لذا دین داری در هر زمانی با زمان دیگر فرق دارد. بنابراین انسان مدرن و جدید با توجه به شرایط زمان خودش، دیدگاهی که نسبت به عالم، آدم و سعادت دارد، به دنبال روش‌های جدید تدین می‌باشد (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۹: ۱۳۹).

۲-۵. ابن‌الوقت بودن

ابن وقت به معنای اینجایی و اکنونی زیستن می‌باشد. انسان معنوی و معتقد به دین عقلانی اینجایی و اکنونی است و این همان معنای انسان سکولار می‌باشد. انسان مدرن با توجه به این خصوصیت برای قبول هر نوع نسخه کاربردی و علمی در جهت زندگی و حیات خوب‌تر، از راه‌های سنجش این دنیایی استفاده می‌کند (ر.ک؛ ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۱۶). شخص معنوی مدرن و (دین عقلانی شده) ضمن عدم انکار باور به حیات بعد از مرگ و نیز عدم توجه به حوادث و اتفاقات، وعده و وعیدها و ... بعد از مرگ، تنها دغدغه‌اش در امور مختلف، سود بردن دنیوی می‌باشد و معتقد است که میدان و مکان و زمان سنجش درستی یا نادرستی راه‌کارهای مذهبی و دینی، در دنیا می‌باشد و اهمیتی برای بررسی و سنجش اخروی نمی‌دهد (ر.ک؛ وست، ۱۳۸۳: ۱۰۱). به طور کلی انسان معنوی می‌خواهد بهشت اخروی و هدف و آرمان دین را در همین دنیا محقق سازد.

۳-۵. ایمان‌گرایی

در دین عقلانی شده، واقعیت دارای ثبات و قرار نیست و ایمان نیز دارای مؤلفه‌های معرفتی ثابت و مشخص نیست بلکه دائما در حال تغییر و تبدل می‌باشد. پس در دین عقلانی انسان معنوی همیشه در حالت خطر کردن و نوسانات می‌باشد (ر.ک؛ مجتهدشبیستری، ۱۳۷۹: ۱۸۷). در دین عقلانی ایمان ناواقع‌گرا، که به معنای ایمان بدون لحاظ مُتَعَلِّقَشْ، مورد نظر و قبول می‌باشد و این به معنای آن است که هیچ واقعیتی پشت ایمان و به عنوان محتوای آن وجود ندارد به تعبیر دیگر زمانی ایمان

نابخردانه می‌شود که افراد تصمیم بگیرند گزاره‌ها و مفاهیم دینی ثابت نگاه دارند و در ورای آنها بدنبال واقعیت باشند. (کیویت، بی‌تا: ۲۳). به همین جهت باید ایمانی را سراغ گرفت که خرقة یقین را کنار گذاشته همواره با سیلان و شک همراه باشد.

۵-۴. طرد متافیزیک ادیان

دین عقلانی بدنبال دیانتی است با متافیزیک حداقلی؛ زیرا معتقد هستند که ذائقه انسان مدرن و مؤلفه‌های دوران مدرن با متافیزیک ادیان سازگار نیست. ادیان گذشته، خصوصاً ادیان ابراهیمی دارای متافیزیک بسیار پر حجم و متصلب هستند و برای انسان امروزه کودکانه و نامعقول می‌باشد (ر.ک؛ ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۸۱). بنابراین گزاره‌های وجود خدا، دارا بودن او صاف برای خدا و ... دارای ارزش و اعتبار نهایی نیستند.

۵-۵. تأکید بر امور عام‌البلوی و عدم قطعیت تاریخ

دین عقلانی با توجه به مبانی خود (مبانی و مؤلفه‌های دوران مدرن) ویژگی‌های محلی ادیان^۱ سنتی را کنار گذاشته و بر مسائل عام‌البلوی، همگانی^۲ و همه‌جایی تأکید فراوان می‌کند. زیرا معتقد است هر دین سنتی در یک زمان خاص آمده است و هماهنگ با اوضاع و احوال عرفی و فرهنگی آن زمان و مکان، تعالیم و احکام بیان و عمل شده است، لذا این ویژگی‌های بومی و محلی ادیان برای انسان مدرن نه مناسب و نه پذیرفتنی است در نتیجه باید کنار گذاشته شود (ر.ک؛ ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۸۶). دین عقلانی شده باطن دینداری را که حقیقت متعالی می‌داند، تغییر ناپذیر می‌داند و این «سلوک توحیدی» با هر نوع زندگی می‌تواند خود را هماهنگ کند. می‌توان گفت این ویژگی، دینی را کامل می‌داند که فقط به احکام عام و ارزش‌های کلی روی آورد و مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و ... را به اندیشه و عقل انسان واگذار کند (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۵: ۱۰۶ و ۱۸). از باب نمونه می‌توان به کثرت اشاره به «شتر»

۱ local

۲ universal

در قرآن کریم نظر داشت زیرا این حیوان نسبتی مستقیم با حیات عرب بیابانگرد حجاز داشته است و همچنین «حور عین» در سیستم زیبا شناختی عرب جاهلی، جایگاهی بالا و والا داشته است. مبنای تاریخی انسان مدرن به او یاد داده است که خیلی از این ویژگی‌ها، اختصاصاً صی به یک زمان و مکان مشخص بوده است و نمی‌تواند برای مابقی زمان‌ها و مکان‌ها کاربرد تامی داشته باشد. هم‌چنین دین عقلانی شده تلاش می‌کند تا وابستگی خود را به وقایع تاریخی به کمترین حد برساند؛ زیرا انسان مدرن در باب تاریخ معتقد است که سخن قطعی وجود ندارد زیرا تاریخ یک دانش قطعی نیست بلکه احتمالی است (دین عقلانی شده) نمی‌خواهد دین خود را بر ساخته از چند حادثه تاریخی احتمالی بنا کند (ر.ک؛ ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۸۶). و از آنجایی که دین سنتی مبتنی بر قبول چندین واقعه تاریخی است با صفت عدم قطعیت در تاریخ ناسازگار است و نمی‌توان با چند واقعه تاریخی مدعی ایمان شد.

۵-۶. قداست‌زدایی از اشخاص و طرد تعبد

طرفداران دین عقلانی و معنویان مدرن معتقدند که تمام انسان‌ها باید به‌طور یکسان در نظر گرفته شوند و اگر نظریه یا طرحی دارند میزان اعتبار آن به اندازه و ارزش دلایلی است که برای اثبات صحبت خود می‌آورند. آنها می‌گویند هر زمانی که شما مطلبی را بپذیرید که دلیل پذیرش آن تنها اعتبار و لحاظ شخص گوینده است و نه استدلال و عقلانیت، شما وارد فرایند تعبد شده‌اید. انسان معنوی، فردی استدلالی است که تاب تعبد را ندارد (ر.ک؛ ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۷۵ و ۲۸۳). لذا نظر و حکم هیچ فردی برای دیگری، وجوبی و الزامی ندارد مگر اینکه آن شخصی که حکم دینی بیان می‌کند بر اساس و مطابق دلیل عقلی یا قانون عمومی یا ... صادر کرده باشد (ر.ک؛ سروش، ۱۳۸۵: ۱۳۴). حتی پیامبر یا امام نیز پذیرش صحبت او به علت تقدس جایگاهش مورد پذیرش معنوی نیست؛ بلکه بدلیل تعلیل و استدلال آوری آن است (ر.ک؛ ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۸۴). دین عقلانی شده مضاف بر مطالبی که بیان شد دارای مبنای، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های دیگری مانند ویژگی‌های ارادی — رفتاری، ویژگی‌های عاطفی و نفسانی، ویژگی‌های روشی، انواع روش‌های کسب و انتقال معرفت و ... دارا می‌باشد و نیز افکار طراحان دین عقلانی مشتمل بر ابعاد زیادی می‌باشد که در این نگارش جهت جلوگیری از اطاله کلام، از بیان و توضیح آن خودداری می‌شود.

۶. نواقص و معایب دین عقلانی

همان‌طور که قبلاً ذکر شد دین عقلانی دارای ابعاد، اضلاع و مبانی مختلف و متعددی می‌باشد که قطعاً بررسی و تحلیل کامل آنها از ظرفیت این نگارش خارج است لذا ما در صدد هستیم در این قسمت بیشتر به مبانی و ویژگی‌های برجسته و مهم تر و از طرفی مورد چالش، پردازیم و از بیان مطالب فرعی و جزئی خودداری می‌کنیم.

۶-۱. عدم وضوح تعریف دین عقلانی شده و عناصر اصلی آن

طراحان دین عقلانی شده نتوانسته‌اند تعریفی جامع و مانع از معنویت ارائه کنند. هر زمان که نظریه جدید و نو ارائه می‌گردد برای تعیین حدود و ثغور طرح و جلوگیری از مشتبه شدن با نظرات بدیل و نیز امکان ارزشیابی آن نسبت به نظرات رقیب و جلوگیری از نزاع لفظی باید اصل نظریه و مفردات آن به صورت روشن و کامل بیان می‌شود؛ ولی در دین عقلانی نهایتاً تعاریفی کارکرد گرایانه بیان شده است^۱ که موجب ابهام و اجمال در چیستی دین عقلانی می‌باشد. از باب نمونه وقتی از چیستی معنویت سوال می‌شود پاسخ می‌دهند که معنویت خود مواجهه‌ای با جهان هستی که در آن، شخص روی هم رفته با رضایت باطن زندگی می‌کند. سؤال من این است که آن نحوه مواجهه دارای چه مفاد و ساز و کاری می‌باشد که نتیجه آن رضایت باطن برای زندگی می‌شود یا در ادامه بیان می‌شود معنویت نحوه‌ای از مواجهه با جهان هستی که فرآورده‌اش این است که ... (ر.ک؛ ملکیان، ۱۳۸۹: ۲۷۶). باز ما سوال می‌کنیم که چگونگی و کیفیت آن نحوه مواجهه چگونه است؟ یا در جای دیگر معنویت را این‌طور تعریف کرده‌اند که، فهمی جدید از دین است که با مدرنیته سازگاری دارد؟ بنابراین طراحان دین عقلانی شده بیشتر نتایج و کارکرد معنویت را بیان نموده و این ابهام در مفردات این طرح مانند معنویت، عقلانیت، معنای زندگی، زندگی اصیل، درد و رنج و ... سرایت کرده است.

۶-۲. عدم وصول به اهداف طرح نظریه دین عقلانی

۱ برای مطالعه تعاریف رجوع شود به فصل اول، بحث مفاهیم، بخش ۱-۱۳ معنویت مدرن

انگیزه طراحان نظریه مذکور، جمع میان عقل و دین و یافتن راهکاری برای کاهش دردها است. از نظر آنان اگر اراده کنیم در دنیای جدید متدین باشیم، باید قرائت جدیدی از دین داشته باشیم که با مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرن، سازگاری داشته باشد، این یعنی دین عقلانی در صدد پاسخ به رابطه عقل و دین است یا با مقداری تسامح معنویت مدرن را می‌توان راهی برای تجمیع سنت و تجدد دانست. در جواب باید گفت با وجود ویژگی‌های دین عقلانی مانند شکاکیت، نسبی‌گرایی، محدود کردن جایگاه دین، ترک معاد و آخرت‌گرایی و چگونه می‌توان به انسان مدرن و امروزه، نسخی پیچید که مشکلات روحی و روانی آن را تسکین دهد. معنویان دچار یک اشتباه استراتژیک شده‌اند و آن این است که اصولاً چرا انسان مدرن دچار این مشکلات عدیده شده است؟ آیا این به خاطر وجود و رعایت کردن مبانی مدرن نمی‌باشد؟ اگر این طور است شما سعی کرده‌اید مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته را در دین عقلانی رعایت و لحاظ کنید آیا این انتظار معقول است که دین عقلانی با ساختار و مبانی دوران مدرن، برای انسان، ارمغان آرامش و تسکین دردها بیاورد؟ آیا این مصداق کَرَّ عَلَيْنَا مَا فَرَّنا مِنْهُ نِست. آیا رابطه مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته با آرامش و تسکین دردها مانع الجمع نیست؟ کارآمدی دین فقط به اسم آن نیست بلکه با رعایت و انجام مبانی و مؤلفه‌های آن می‌باشد اما در دین عقلانی از دین و تدین نامی بیش نمانده است، لذا آن انتظارات طراحان معنویت اگر همچنان باشد که می‌گویند، دسترسی به آنها با پروژه‌ای مانند دین عقلانی بعید به نظر می‌رسد.

۳-۶. ماهیت ایمان در دین عقلانی

در دین عقلانی عنصر ایمان دارای تعاریف و برداشت‌های مختلف و بعضاً متضاد می‌باشد. مثلاً یکی از طراحان این نظریه ماهیت ایمان را به پیروی از آراء پل تیلیش، نوعی عمل می‌داند، عملی که ماهیت اصلی آن، مواجهه و رویارویی مجذوبانه با خداست که تمام وجود شخص ایمانی را فرامی‌گیرد و با عنصر اعتماد، عشق، احساس امنیت و امید همراه است (ر.ک؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۳۷). او در نهایت ماهیت ایمان و دین‌داری را تجربه دینی تلقی می‌کند (ر.ک؛ همو، ۱۳۷۵: ۴۰۳). او معتقد است که داده‌های تاریخی دارای عنصر سمبلیک است و نمی‌تواند واقعیات را همان‌گونه که بوده‌اند بیان کنند. ایشان از میان

سه عنصر ایمان تنها به مؤلفه اعتماد ارزش داده‌اند و در نهایت ایمان را تجربه دینی قلمداد کرده‌اند.^۱ یا فرد دیگری از آنها ایمان را التزام عملی و نظری به گزاره‌ای می‌داند که برای آن دلیلی نداریم (ر.ک؛ ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۱۷). یا ایمان یعنی باور آوردن به گزاره‌ای که باور به آن نتایج مثبت روانی در باور کننده ایجاد می‌کند و چنین ایمانی دارای محمل عقلانی است و از این رو انسان معنوی در عین بی‌اطمینانی،طمأنینه دارد (ر.ک؛ همو، بی تا: ۲۵۱). بنابراین طراحان دین عقلانی، با رویکردی پراگماتیستی و کارکرد گرایانه درباره دین و کنار گذاشتن حقانیت آبرکتیو و معنویت ایمان دینی، تطابق با واقع و خارج را با ادبیات مختلف از ایمان دینی و معرفت شناسی خود کنار گذاشتند. آنها به زعم خود بدنبال صدف و پیام اصلی خداوند و دین، نتایج منطقی و معرفتی به حقیقت دین را کنار گذاشته‌اند. هدف اصلی خداوند دادن امید و شجاعت زندگی به انسان‌ها می‌باشد. حکمت او دور کردن ناامیدی و پوچی می‌باشد تا انسان با ایجاد یک بستر مطمئن برای حیات روانی و درونی خود رنج زندگی و بودن را بتواند تحمل کند (ر.ک؛ مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۵: ۳۵۰). اعتقاد کارکردگرایانه یعنی کارکرد و کاربرد دین تنها در ایجاد معنای زندگی می‌باشد و به جای حقانیت اعتقادات دینی، نگرشی علمی و کاربردی به دین و در عوض ایمان، معنویت مورد استفاده قرار می‌گیرد (ر.ک؛ کیویت، بی تا: ۳۱۸). با این روند، ایمان و معنویت تنها یک سیستم روانی برای بهداشت روانی می‌باشد (ر.ک؛ ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۱۷). دین عقلانی در پی کاهش درد و رنج انسان می‌باشد، اما ایمان ناواقع‌گروانه که تعهدی نسبت به تطابق با حقیقت و واقعیت ندارد، خود می‌تواند برای انسان با اوصاف روحی و روانی که دارد، ریشه درد و رنج شود (ر.ک؛ کریسایدز، ۱۳۸۳: ۳۹۱). یا انسان مدرن در برخورد با احساس فریب خوردگی، تعادل روحی و روانی او دچار رنج و محنت نمی‌شود. به نظر می‌رسد ایمانی که ملزم نیست تطابق با حقیقت و واقعیت داشته باشد نه تنها باعث آرامش و کاهش رنج و درد آدمی نمی‌باشد، بلکه خود می‌تواند ایجاد رنج و درد کند در اثر توهم و خیالات که ممکن است دچار شود. ایمان دین عقلانی علاوه بر ناواقع‌گروانه بودن، دارای عناصری از شک و تردید می‌باشد. آیا ایمان که همراه با شک و تردید باشد می‌تواند به انسان آرامش و طمأنینه دهد. هدف از این

۱ برای آشنایی بیشتر ر.ک: عقل و دین، دکتر محمد جعفری، ص ۶۰-۷۰.

رویه را رسیدن به اعماق زیرین معنویت و ایمان بازگو کرده‌اند. دین عقلانی و معنویان می‌گویند بررسی کردن ایمان منافاتی با اصل ایمان ندارد و ایمان و باور تصدیقاً و تصوراً با صیورورت و نقادی تزاخم ندارد؛ زیرا ایمان یک فرایند تدریجی الحصول می‌باشد که مدام در حال کم و زیاد شدن می‌باشد (ر.ک؛ سروش، ۱۳۷۲: ۵۲). نتیجه این نگاه به فرایند ایمان این است که معنویان معتقد هستند که دین‌داری در زمان‌های مختلف یکسان نمی‌باشد و دین‌داری در هر دوره‌ای، دارای شکل و نتایج خاص و مناسب آن دوره است (ر.ک؛ همو، ۱۳۷۷: ۳۰۷). علاوه بر مسأله نسبی شدن دین‌داری در اعصار مختلف و تغییر آن، نکته مهم این است که چه منبع و نیرویی توان آن را دارد که بگوید برای هر عصری چه شکلی از دین‌داری مناسب است. در این صورت معنویان پاسخ می‌دهند که عقلانیت و عقل خود بنیاد. حال سوال این است که آیا عقل خود بنیاد با ملازمات خود، می‌تواند ناقد و ارزیابی منصف برای سنجش ایمان و اعتقادات دینی در هر عصری باشد؟ عقلانیتی که دارای پیش فرض‌هایی مانند کارآمد و قاطع بودن تفهم و تلقی خود در رابطه با جهان و انسان بدون استمداد از حوزه‌های دیگر مانند دین می‌باشد (ر.ک؛ ملکیان، ۱۳۸۱: ۷۸). طراحان دین عقلانی شده، خود نیز در مواردی بر غرور و هوس محور بودن عقلانیت مدرن اعتراف دارند (ر.ک؛ همو، ۱۳۸۱: ۲۰۷). همان‌طور که در تعاریف ایمان بیان شد معلوم گشت که در پروژه دین عقلانی ایمان از نوع فردی و شخصی مد نظر می‌باشد (ر.ک؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۱۷۶). ولی بعد اجتماعی دین و ایمان مورد غفلت واقع شده است که نتایجی مانند طرد قسمت‌های زیادی از تعالیم دین در عرصه اجتماعی می‌باشد. از طرف دیگر فرد و اجتماع دارای رابطه دو طرفه می‌باشد و هر کدام بر دیگری تأثیر مستقیم خواهد داشت که در ایمان دین عقلانی شده مورد غفلت قرار گرفته است که شاید ریشه این نوع نگاه به ایمان به مبانی مانند سکولاریسم و رویکرد اگزستانسیالیستی دین عقلانی، بر می‌گردد و این یعنی «اصل درون ماندگاری» در منش اصالت وجود (ر.ک؛ ملکیان، ۱۳۷۶: ۳۵/۴).

۶-۴. تعبدگریزی و قداست‌زدایی

معنویان مدرن معتقدند که خمیر مایه و قوام دین تعبد می‌باشد و در مقابل یکی از مؤلفه‌های اجتناب ناپذیر مدرن موضوع عقل و عقلانیت می‌باشد (ر.ک؛ صادقی، ۱۳۸۹: ۳۴). یک ویژگی این نظریه،

نوعی معنویت‌گرایی است که وجوه مشترکی با دین دارد، دین نیست، مخالف آن هم نیست، اما همه وجوه آنرا نمی‌پذیرد. این نظریه (دین عقلانی)، مهم‌ترین وجه دین، یعنی تعبد را با دو ادعا انکار می‌کند: یکی اینکه در ادیان الهی تعبد جزء ذاتیات آن است و استدلال و عقلانیت در آنها جایگاهی ندارد؛ و دیگری اینکه انسان مدرن دائماً با استدلال و عقلانیت زندگی خود را می‌گذراند. نسبت به نوع نگاه معنویان به جایگاه تعبد در دین اشکالات عدیده‌ای می‌توان یافت. معنویان بیان می‌کنند که جوهره دین، تعبد و استدلال‌گریزی است، اما با نگاه دقیق‌تر به دین اسلام می‌توان دریافت که قوام دین به بخش اعتقادات آن می‌باشد و این قسمت از دین مربوط به مسائل واقع و هست و نیست می‌باشد و اساس این گزاره‌ها بر مبنای استدلال و برهان گذاشته شده است. آن وقت در آموزه‌های دینی که مربوط به بخش احکام هستند که در بدو امر خردگریز می‌باشند، زیرا عقل از نفی و اثبات آنها عاجز است، آن آموزه‌ها نیز با این ملاحظات موجه و قابل درک می‌باشند. شاید بتوان ریشه خردگریز بودن بعضی از آموزه‌های دینی را در محدودیت ظرفیت عقل دانست و نه از تعبدی بودن آنها، بدین بیان که ظرفیت وجودی عقل تنها در مسائل کلی می‌باشد و نه مباحث جزئی مانند بخش احکام در ادیان، به هر صورت معتقد بودن به اینکه جوهره ادیان، تدین و تعبد می‌باشد دارای اشکالات عدیده‌ای می‌باشد. همچنین نگرشی تعبدی و قداست گونه به انبیاء و ائمه (علیهم‌السلام) بر اساس مبانی عقلانی و معرفتی محکمی بنا شده است. در بعضی از آموزه‌های دینی عقل به طور مستقل و مستقیم بیانی ندارد ولی پذیرش و قبول آن با توجه به مبانی و استدلال آن، موجه و عقلانی می‌باشد و ردّ و طرد آنها عملی غیر عقلانی حساب می‌شود همان‌طور که بعضی از معنویان بصورت ضمنی این مطلب را قبول دارند.

بنابراین افعال عادی دین با مبانی معرفتی و توجیهی خود، بدون اطلاع تفصیلی از آنها می‌تواند عقلانی باشد؛ زیرا در عقلانیت مدرن، میدان معقولیت، بسیار گسترده‌تر از برهان و استدلال تعریف شده است زیرا حتی نظریه و عملی با رجحان معرفتی نیز دارای معقولیت می‌باشد (ر.ک؛ شمس، ۱۳۸۷: ۳۰). انسان مدرنی که همزمان دنبال دو چیز متضاد می‌باشد اول عبور از حدود ممنوعه دین و شریعت برای رسیدن به لذات دنیوی (ر.ک؛ ویکفیلد، بی‌تا: ۸۸-۸۵). و دیگری آرام نگاه داشتن وجدان معنوی و فطرت خود در برابر عتاب و خطاب‌های آن. ادعای دوم معنویان مبنی بر اینکه مدرنیته و انسان مدرن

همواره با استدلال و عقلانیت دم خور می‌باشد، زیرا طبق اعتراف خود روشنفکران انسان کاملاً مدرن یا (سنخ آرمانی) وجود ندارد (ر.ک؛ ملکیان، ۱۳۸۵: ۳۴). و انسان‌های متجدد در بعضی حوزه‌ها با معیارهای عقلی و در بعضی دیگر با مبناهای غیر عقلی به حیات خود ادامه می‌دهند. نکته دیگر این است که آیا انسان فقط دارای قوه و شأن عقلی و معرفتی می‌باشد؟ آیا انسان دارای عناصر عاطفی و احساسی و ... در مراحل مختلف زندگی نمی‌باشد؟ دین عقلانی انسان را تبدیل به یک دستگاه فقط عقلانی می‌کند و از سایر قوای انسان غافل است.

۵-۶. نسبییت عقلانیت و معرفت

طرفداران دین عقلانی و معنویان معتقدند که قطعیت و یقین فلسفی و علمی در همه موضوعات و زمینه‌ها قابل حصول نمی‌باشد و یک نوع شکاکیت تمام عیار بر زندگی انسان مدرن چیره گشته است. ما معتقدیم که خود این سخن و قاعده خود شکن و پارادوکسیکال می‌باشد، زیرا اگر در واقع کسب یقین و جازمیت در تمام حوزه‌ها غیر ممکن است شما به چه صورت با قطعیت و به صورت کلی این گزاره را اعلام می‌کنید و معتقدید که این قاعده شما خدشه‌ناپذیر است. اگر تنها همین گزاره و قضیه، قطعی و یقینی باشد، مشمول آن حکم کلی شما نمی‌شود، لذا خود این قاعده نقضی بر فرمول و گفتار خودتان است. طراحان نظریه دین عقلانی شده طرفدار عقلانیتی هستند که بر اساس مبانی مدرنیته شکل یافته (عقل سکولاریزه شده) و دارای عناصر مهمی از شکاکیت جدید می‌باشد. به طور کلی انسان مدرن انسانی است منتقد و معترض (در برابر انسان آرام و منقاد سنتی)، طالب تغییر جهان (نه فقط طالب تفسیر جهان)، طالب انقلاب (نه فقط اصلاح)، فعال (نه منفعل)، قانع به شک و دغدغه (نه طالب یقین) (ر.ک؛ سروش، ۱۳۷۶: ۶). طرفداران دین عقلانی و معنویان مدرن ایمان مؤمن را در حال تغییر و نو شدن دائمی می‌دانند لذا معتقدند؛ که محتوای معرفتی ایمان در حال تغییر شکل، نوسان و خطر می‌باشد. انسان مؤمن دقیقاً نمی‌داند به کدام جهت می‌رود و او در شرایطی ابر آلود و تاریک حرکت می‌کند در نتیجه درک حقیقت و واقعیت ممکن نمی‌باشد (ر.ک؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۱۵۹). طراحان نظریه دین عقلانی شده اگر تطابق با واقع را ملاک صدق و حقیقت می‌دانند روشن است که نباید از عقلانیت

و بدیهیات نسبی دم ززند و باید مشخص کنند که از کدام نوع رئالیسم هستند و اگر ملاک و معیار صدق و حقیقت را چیز دیگری می‌دانند مسلماً آنها به نوعی از شکاکیت جدید گرفتار شده‌اند که شواهد و قرائن نشان می‌دهد آنها در راه دوم گام بر می‌دارند. نیز، اشکالات زیادی به براهین و ادله اثبات خدا وارد کردند لذا آنها به نتایجی مانند اینکه دوران اثبات قاطع اندیشه‌های دینی گذشته است و صورت تدین در هر عصری مضمونی پیدا می‌کند؛ در نتیجه ادله گذشتگان دیگر امروزه به کار نمی‌آید؛ رسیده‌اند، تعجب آنجا است که انسان‌ها در همه ابعاد زندگی، در برابر عقل و معرفت آن تلمذ و پذیرش دارند، اما درباره دین و ایمان، این منبع و ابزار، دقیق و کارآمد نیست؟

بحث و نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی معنویت دینی و معنویت عقلانی پرداخته شد. نتایج تحقیق نشان داد از آنجایی که دین عقلانی شده بر مبنای متکی است که بر عقلانیت محض تأکید داشته و به خاطر ویژگی‌هایی مانند توجه به ابن وقت بودن و زمان کنونی، قداست‌زدایی از اشخاص و طرد تعبد، عدم قطعیت تاریخ... گزاره‌های دینی را امری نسبی دانسته که در هر زمانی متفاوت بوده که در زندگی انسان مدرن جایگاهی نداشته و نهایت ارزشی که برای دین قائل هستند، سنجش درستی یا نادرستی راهکارهای مذهبی و دینی، در دنیا می‌باشد و محدوده آخرت را در بر نمی‌گیرد و نتیجه چنین تفکری نواقصی است که در پی داشته است از جمله اینکه خود طراحان عقلانیت دینی در تعریف موضوع مذکور دچار ابهام بوده و نتوانسته‌اند تعریفی جامع ارائه بدهند یا اینکه هدف از عقلانیت دینی کاهش رنج و درد از انسان مدرن بیان شده است در صورتی که شاید در هیچ عصری به اندازه عصر مدرن انسان در رنج نبوده است. هم‌چنین آنان مدعی هستند که هیچ امر قطعی وجود ندارد و در رابطه با دین نیز باید شکاکیتی وجود داشته باشد که گزاره‌های آن را مورد نقد قرار دهد، در حالی که درباره بحث گزاره عقلانیت با قطعیت صحبت می‌کنند. به طور کلی باید گفت که هر چند عقل با ارزش‌ترین نیروی است که خداوند در وجود انسان به ودیعه نهاده است و تعارضی با دین نیز ندارد و عقل یکی از ابزار شناخت دین محسوب می‌شود، ولی گسترده آن محدود بوده و در موارد متعددی نمی‌توان نسبت به

دین شناختی پیدا کرد. بنابراین عقلانیت دینی با تعریف جدیدی که از دین ارائه نموده شاید توازن‌سته باشد تا حدودی پاسخ‌گوی نیازهای انسان مدرن باشد، ولی در بسیاری از موارد نه تنها برای انسان خوشبختی به ارمغان نیاورده، بلکه مسیر سعادت برای انسان را ناهموار نموده است.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Seyed Sajjad Jafari



<https://orcid.org/0000-0003-0897-7118>

Mehdi Nemati



<https://orcid.org/0000-0003-3836-6924>

منابع

- ابراهیم زاده، نبی‌الله. (۱۳۸۰). *عقلانیت دینی و عقلانیت مدرن*. مجله مر بیان. شماره ۳. صص ۱۶-۲۸.
- اسپینوزا، بندیکت. (۱۳۸۲). *شرح اصول فلسفه دکارت و تفکر مابعدالطبیعی*. ترجمه محسن جهانگیری. تهران: سمت.
- اسمیت، گرگوری. (۱۳۷۹). *بروٹ، نیچه، هایدگر و گذار به پست مدرنیسم*. ترجمه علیرضا سید احمدیان. پرسش.
- آشوری، داریوش. (۱۳۸۳). *فرهنگ علوم انسانی*. تهران: مرکز.
- اکبریان، سید محمد. (۱۳۹۵). *نقد و بررسی مسئله «رنج» در نظریه معنویت و عقلانیت*. فلسفه و الهیات. ش ۳. صص ۷۷-۹۷.
- باربور، ایان. (۱۳۶۲). *علم و دین*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بشریه، حسین. (۱۳۷۸). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم*. ج اول. تهران: نی.
- پازوکی، شهرام. (۱۳۷۹). *دکارت و مدرنیته*. فصلنامه فلسفی. ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. شماره ۱. صص ۱۷۱-۱۸۰.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). *ادب فنای مقربان*. ج ۲. قم: اسراء.
- سروش، عبدالکریم. *جزوه علم و دین*. جزوه شماره ۶۹۵. کتابخانه موسسه امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۴). *معنا و مبنای سکولاریزم*. در: کیان. ش ۲۶. مرداد و شهریور.

- _____ . (۱۳۸۵). بسط تجربه نبوی. تهران: صراط.
- _____ (بی تا). دین و دنیای جدید، آفتاب: ش ۱۳. ص ۷-۱۷.
- _____ . (۱۳۷۷). راز و راز زدایی. کیان. ش ۴۳. مرداد و شهریور.
- _____ . (۱۳۷۷). صراط‌های مستقیم. چ ۲. تهران: صراط.
- _____ . (۱۳۷۶). مدارا و مدیریت. تهران: صراط.
- _____ . (۱۳۷۷). رازدانی. روشنفکری و دینداری. چ ۴. تهران: صراط.
- _____ . (۱۳۹۲). اوصاف پارسایان. تهران: صراط.
- سهرابی فر، وحید و صادقی، هادی (۱۳۹۲). نگاهی انتقادی به نظریه عقلانیت و معنویت. قبسات. ش ۷۰. ص ۱۷۷-۱۹۶.
- شیروانی، علی و همکاران. (۱۳۹۱). مباحثی در کلام جدید. چ ۱. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شمس، منصور. (۱۳۸۵). آشنایی با معرفت‌شناسی. قم: طرح نو.
- صادقی، محمد. (۱۳۹۱). گفت و گو درباره عقلانیت و نوگرایی. چ چهارم. نشر پایان.
- علی‌بابایی، غلام رضا. (۱۳۶۹). فرهنگ علوم سیاسی. چ دوم. تهران: ویس.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه. (از ولف تا کانت). ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگ‌مهر. چ ششم. تهران: سروش و انتشارات علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۲). سنجش خرد ناب. ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران: امیرکبیر.
- کریسایدز، جرج. (۱۳۸۲). تعریف معنویت‌گرایی جدید. ترجمه باقر طالبی. هفت آسمان. س ۵. ش ۱۹.
- کیویت، دان. (بی تا). دریای ایمان. تهران: طرح نو.
- مجتهد شیستری، محمد. (۱۳۷۵). نقدی بر قرائت رسمی از دین. تهران: طرح نو.
- _____ . (۱۳۷۹). ایمان و آزادی. تهران: طرح نو.
- _____ . (۱۳۷۹). هرمنوتیک کتاب و سنت. تهران: طرح نو.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱). مدرنیته، روشنفکری و دیانت (ره‌یافتی بر تجددگرایی، سنت‌گرایی و پساتجددگرایی). دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- _____ . (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه غرب. چ چهارم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____ . (۱۳۸۹). مشتاقی و مهجوری. تهران: نگاه معاصر.
- _____ . (۱۳۸۱). مقاله زندگی اصیل و مطالبه دلیل. پژوهشنامه متین، ش ۱۵ و ۱۶. تابستان و پاییز.

- _____ . (۱۳۸۵). *مهر ماندگار*. تهران: معاصر.
- _____ . (بی تا). *راهی به رهایی*. تهران: نگاه معاصر.
- _____ . (۱۳۸۰). *معنویت و عقلانیت*، نیاز امروز ما. بازتاب اندیشه. ش ۲۲، صص ۷-۱۹.
- _____ . (۱۳۸۱). «معنویت، گوهر ادیان» پرسش‌هایی پیرامون معنویت». مجموعه مقالات سنت و سکولاریسم. تهران: صراط.
- _____ (۱۳۸۵). *سازگاری معنویت و مدرنیته*. مجله بازتاب اندیشه. شماره ۷۷، صص ۴۵-۵۲.
- _____ (۱۳۹۹). «بررسی تطبیقی-انتقادی عقلانیت ایمان در معنویت دینی و معنویت مدرن». انور معرفت. صص ۳۵-۵۴.
- _____ (۱۳۸۳). *روان‌درمانی و معنویت*. ترجمه دکتر شهریار شهیدی و سلطان علی شیرافکن، تهران: رشد.
- _____ (۱۳۸۱). «معنویت و عبادت». هفت آسمان. ش ۱۶، صص ۶۳-۹۲.
- _____ (۱۳۹۵). *تاملی بر تبیین مفهومی معنویت در نظریه عقلانیت و معنویت با نگاهی به معنویت قدسی*. اندیشه نوین دینی. ش ۴۶، صص ۱۲۹-۱۴۴.
- _____ (۱۳۸۹). *کلام جدید*. ج ۲. تهران: سمت.

References

- Ali Babaei, Gholam Reza. (1990). *Political science culture*. Second edition. Tehran: Weiss. [in Persian]
- Assyria, Dariush. (2004). *Humanities culture*. Central Tehran. [in Persian]
- Akbarian, Seyyed Mohammad. (2015). *Criticism of the problem of "suffering" in the theory of spirituality and rationality*. Philosophy and theology. Vol. 3. pp. 77-97. [in Persian]
- Bacon, Francis, *the new organon*, Cambridge university press 2000.
- Barbour, Ian. (1983). *science and religion* Translated by Bahauddin Khorramshahi. Tehran: Academic Publishing Center. [in Persian]
- Bushreh, Hossein. (1999). *History of political ideas of the 20th century*. First edition. Tehran: Ney. [in Persian]
- Charlton T, A latin dictionary, oxford university press 1996.
- Chrysidis, George. (2003). *Definition of new spiritualism*. Translated by Baqer Talebi. Heavens. S 5. No. 19. [in Persian]
- Cubitt, Don. (n.d.). *sea of faith* Tehran: Tarh-e No. [in Persian]
- Capleton, Frederick. (2007). *history of philosophy. (From Wolf to Kant)*. Translated by Esmail Saadat and Manouchehr Bozurg Mehr. sixth edition. Tehran: Soroush and Scientific and Cultural Publications. [in Persian]

- Ebrahimzadeh, Nabiullah. (2001). *Religious rationality and modern rationality*. Morabian magazine. No. 3. pp. 16-28. [in Persian]
- Ghorbina Kalkanari, Ali. (2019). "A comparative-critical study of the rationality of faith in religious spirituality and modern spirituality". Anwar Marafet pp. 35-54. [in Persian]
- Javadi Amoli, Abdullah. (2004). *The politeness of Fanai Moqraban*. C2. Qom: Asraa. [in Persian]
- Kant, Immanuel. (1983). *Measuring pure wisdom*. Translated by Mir Shamsuddin Adib Soltani. Tehran: Amir Kabir. [in Persian]
- Mujtahid Shistri, Mohammad. (1996). *A critique on the official reading of religion*. Tehran: Tarh-e No. [in Persian]
- _____. (2000). *faith and freedom* Tehran: Tarh-e No. [in Persian]
- _____. (2000). *Hermeneutics of the book and tradition*. Tehran: Tarh-e No. [in Persian]
- Malekian, Mustafa. (2002). *Modernity, intellectualism and religion (an approach to modernism, traditionalism and postmodernism)*. Razavi University of Islamic Sciences. [in Persian]
- _____. (1998) *History of Western Philosophy*. The fourth c. Qom, Hoza Research Institute and University. [in Persian]
- _____. (2010). *Desire and desolation*. Tehran, Negah Moaser. [in Persian]
- _____. (2002). *Essay on authentic life and demand for reason*. Matin Research Journal, No. 15 and 16. Summer and Autumn. [in Persian]
- _____. (2006). *lasting seal* Tehran: Moaser. [in Persian]
- _____. (n.d.). *a way to escape* Tehran: Negah Moaser. [in Persian]
- _____. (2001). *Spirituality and rationality, our need today*. Reflection of thought. No. 22, pp. 7-19. [in Persian]
- _____. (2002). "Spirituality, the gem of religions" "Questions about spirituality". A collection of articles on tradition and secularism. Tehran: Sarat. [in Persian]
- _____. (2006). *Compatibility of spirituality and modernity*. Baztab-e Andisheh Magazine. No. 77. pp. 45-52. [in Persian]
- Pazuki, Shahram. (2000). *(Descartes and modernity)*. *Philosophical quarterly*. Addendum to the Journal of Faculty of Literature and Human Sciences, University of Tehran. Number 1. pp. 171-180. [in Persian]
- Spinoza, Benedict. (2003). *Describing the principles of Descartes' philosophy and metaphysical thinking*. Translated by Mohsen Jahangiri. Tehran: Samt. [in Persian]
- Smith, Gregory. (2000) *Broth, Nietzsche, Heidegger and the transition to postmodernism*. Translated by Alireza Seyed Ahmadian. Porsesh. [in Persian]
- Soroush, Abdul Karim. *Pamphlet of science and religion*. Pamphlet No. 695. Library of Imam Khomeini Institute. [in Persian]

- _____. (1995). *The meaning and basis of secularism*. In: Kayan. 26. August and September. [in Persian]
- _____. (2006). *Expansion of prophetic experience*. Tehran: Sarat. [in Persian]
- _____ (n.d.). *Religion and the New World*, Aftab: No. 13, pp. 7-17. [in Persian]
- _____. (1998). *Mystery and demystification*. oligarch. No. 43. August and September. [in Persian]
- _____. (1998). *Direct lines. edition 2*. Tehran: Sarat. [in Persian]
- _____. (1997). *Tolerance and management*. Tehran: Sarat. [in Persian]
- _____. (1998). *a secret Intellectualism and religiosity*. Ch 4. Tehran: Sarat. [in Persian]
- _____ (2013). *Attributes of the pious*. Tehran: Sarat. [in Persian]
- Sohrabifar, Vahid and Sadeghi, Hadi (2012). *A critical look at the theory of rationality and spirituality*. Qabsat. No. 70. pp. 177-196. [in Persian]
- Shirvani, Ali et al. (2011). *Discussions in the new word*. edition 1. Qom: Research Institute of Hoza and University. [in Persian]
- Shams, Mansour. (2006). *Familiarity with epistemology*. Qom: Tarh-e No. [in Persian]
- Sadeghi, Mohammad. (2011). *Dialogue about rationality and modernization*. fourth edition Payan publication. [in Persian]
- West, William. (2004). *Psychotherapy and spirituality*. Translated by Dr. Shahriar Shahidi and Sultan Ali Shirafken, Tehran: Roshd. [in Persian]
- Wakefield, Gordon S. (2002). "Spirituality and Worship". Haft Aseman. No. 16, pp. 63-92. [in Persian]
- Yaqoubian, Mohammad Hassan and Basrawi, Motahera (2015). *A reflection on the conceptual explanation of spirituality in the theory of rationality and spirituality with a view on holy spirituality*. New religious thought. No. 46. pp. 129-144. [in Persian]
- Yousefian, Hassan. (2010). *Kalam-e Jadid. edition 2*. Tehran: Samt. [in Persian]

استناد به این مقاله: جعفری، سیدسجاد؛ نعمتی، مهدی (۱۴۰۱). واکاوی معنویت دینی و معنویت عقلانی؛ با تأکید بر نقد نظریه عقلانیت و معنویت مصطفی ملکیان، پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه دوره ۳، شماره ۵: ۲۰۳-۲۲۷.

DOI: 10.22054/JCST.2023.70294.1093



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.