

An Examination of the Internal Challenges of the Basis of "Suffering Avoidance" of Spiritual Man in the Theory of Rationality and Spirituality¹

Mohammad Javad Farajnejad¹

1. PhD student of Islamic Studies, University of Islamic Studies, Qom, Iran.

Email: jasemani@chmail.ir; Orchid: 0009-0006-4005-4259



Abstract

The theory of rationality and spirituality seeks to reduce human suffering. In this theory, Malekian pays special attention to the characteristics of the spiritual man, and as a result of the theory's attention to the category of modernization, he has expressed special characteristics for the spiritual man. In the course of his spiritualism, he is completely loyal to the problem of relieving pain and suffering. The present study aims to examine the internal and structural contradictions of the spiritual man's suffering avoidance and emotionalism, as one of the anthropological foundations of the "rationality and spirituality" theory, through a critical examination. In this article, with the qualitative method of content

1. **Cite this article:** Farajnejad, M. J. (1402 AP). An Examination of the Internal Challenges of the Basis of "Suffering Avoidance" of Spiritual Man in the Theory of Rationality and Spirituality. *Journal of Islamic Spirituality Studies*, 2(3), pp. 143-173.

<https://doi.org/10.22081/JSR.2024.68270.1066>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 04/01/2024 ● **Revised:** 27/01/2024 ● **Accepted:** 06/02/2024 ● **Published online:** 16/03/2024

© **The Authors**



analysis, the topic is discussed and its dimensions and tools are described based on Malekian's viewpoint, and then the internal challenge of the basis of suffering avoidance is considered with a critical view. The most important internal criticisms and challenges of emotionalism and suffering avoidance that were examined in this research are: 1. Ambiguity in the nature of suffering; 2. The ambiguity and inability of the theory of rationality and spirituality in relieving suffering; 3. Not having a practical plan and a guarantee to get rid of suffering; 4. The lack of application of the theory of intellectual spirituality for the society; 5. Adding self-deceiving spiritual suffering; 6. Contradiction of individualism and emotionalist spirituality; 7. Reducing morality and spirituality to psychology; 8. Considering the purpose of life and spirituality as short and limited 9. Contradiction in the principles of ethics. 10. The disagreement between the epistemological basis with the anthropological goal.

Keywords

Rationality, spirituality, spiritualism, suffering avoidance, emotionalism, spiritual man.

بررسی چالش‌های درونی مبنای «رنج‌گزیزی» انسان معنوی در نظریه «عقلانیت و معنویت»^۱

محمدجواد فرج‌نژاد^۱

۱. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.
 Email: jasemani@chmail.ir; Orcid: 0009-0006-4005-4259

چکیده

نظریه عقلانیت و معنویت در پی کم کردن رنج انسان است. ملکیان در این نظریه توجه خاصی به ویژگی‌های انسان معنوی دارد و در نتیجه التفات نظریه به مقوله مدرن‌شدن، ویژگی‌های خاصی را برای انسان معنوی بیان نموده است. وی در جریان معنویت‌گرایی خود، کاملاً به مسئله دردزدایی و رنج‌زدایی وفادار است. تحقیق پیش رو بر آن است که با بازخوانی انتقادی، به بررسی تناقضات درونی و ساختاری مبنای رنج‌گزیزی و عاطفه‌گرایی انسان معنوی به‌عنوان یکی از مبانی انسان‌شناختی نظریه «عقلانیت و معنویت» بپردازد. در این مقاله، با روش کیفی تحلیل محتوا به توصیف موضوع مورد بحث و ابعاد و لوازم آن در نگاه ملکیان پرداخته شده و سپس با نگاهی انتقادی به چالش‌های درونی مبنای رنج‌گزیزی توجه می‌گردد. مهمترین نقدها و چالش‌های درونی عاطفه‌گرایی و رنج‌گزیزی که در این تحقیق مورد بررسی قرار گرفت، عبارتند از: ۱. ابهام در ماهیت رنج؛ ۲. ابهام و ناتوانی نظریه عقلانیت و معنویت در رنج‌زدایی؛ ۳. نداشتن برنامه عملی و ضمانت نجات از رنج؛ ۴. عدم کاربرد نظریه معنویت‌گرایی روشن‌فکری برای جامعه؛ ۵. اضافه کردن رنج معنوی خودفرب؛ ۶. تناقض فردگرایی و معنویت عاطفه‌گرا؛ ۷. فروکاهش اخلاق و معنویت به روان‌شناسی؛ ۸. کوتاه و محدود دیدن هدف زندگی و معنویت؛ ۹. تناقض در مبانی اخلاق و ۱۰. ناسازگاری مبنای معرفت‌شناختی با هدف انسان‌شناختی.

کلیدواژه‌ها

عقلانیت، معنویت، معنویت‌گرایی، رنج‌گزیزی، عاطفه‌گرایی، انسان معنوی.

۱. **استناد به این مقاله:** فرج‌نژاد، محمدجواد. (۱۴۰۲). بررسی چالش‌های درونی مبنای «رنج‌گزیزی» انسان معنوی در نظریه «عقلانیت و معنویت». معنویت‌پژوهی اسلامی، ۲(۳)، صص ۱۴۳-۱۷۳.

<https://doi.org/10.22081/JSR.2024.68270.1066>

▣ نوع مقاله: تخصصی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۱/۰۷ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۷ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶



مقدمه

رویکرد معنویت‌گرایی را می‌توان در ادامه تحولات فکری-فرهنگی رنسانس پی‌گیری نمود. رنسانس در واقع شیوه زندگی و تفکر جدید غرب پس از قرون وسطی بود. دین‌پیرایی و انقلاب علمی، دو محور مهم رنسانس بودند. انقلاب علمی به وجود آمده منجر به برداشت تازه‌ای از معرفت، روش‌شناسی در علم شد و در نتیجه همراهی دین با علم و عقل بشری انکار گشت. تأکید دکارت بر عقل‌گرایی (باومر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۴۵)، انحصار یافتن راه شناخت به حس و تجربه در نظر جان لاک (مگی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵)، هموار شدن راه مادی‌گرایی غرب از طریق تشکیک هیوم در برهان نظم و نپذیرفتن ضرورت علی (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۳۷)، تقلیل دین و خدا به اخلاق در نگاه کانت (لوکاس، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴۶)، مولود جهل خوانده شدن دین توسط آگوست کنت (فروغی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۵۹)، توهم محض دانستن آن توسط مارکس (براون، ۱۳۷۵، ص ۱۳۵)، اعلام مرگ خدا توسط نیچه (نیچه، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰)، تشکیک در منزلت الهی انسان و کرامت آن در داروینیسیم (خسروپناه، ۱۳۸۹، صص ۴۴۲-۴۴۶)، روان‌رنجور شمردن دین‌داران توسط برخی روان‌شناسان (همیلتون، ۱۳۹۲، صص ۱۰۳-۱۰۶) و برخی عوامل دیگر به سرعت مسیحیت مبتنی بر وحی و ایمان را در مقابل عقل خودبنیاد نشاناد و در نهایت دنیای مدرن رقم خورد. دنیای مدرنی که بسیاری از ویژگی‌ها و پدیده‌های فردی و اجتماعی گذشته را گرد هم آورده بود (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۵۶). عقل‌گرایی، سکولاریسم، دموکراسی لیبرال، کاپیتالیسم، انسان‌گرایی، فردگرایی، احساسات‌گرایی، برابری‌طلبی، مادی‌گرایی و روش تجربی از مهمترین ویژگی‌های دنیای مدرن بوده و هست (ملکیان، ۱۳۸۶ الف، صص ۴۰-۴۶؛ ملکیان، ۱۳۸۵ ب، صص ۴۸-۵۳). در این میان می‌توان عقلانیت مدرن یا همان عقل خودبنیاد را مهمترین ویژگی دنیای مدرن برشمرد (ملکیان، ۱۳۹۴، ص ۵۹).

حاصل این رویکرد جدید، احتضار دین و شروع عصر بی‌خدایی بود. خلأ معنوی و بسنده کردن به امر متناهی و محروم کردن انسان از امر نامتناهی، نتیجه‌ای نداشت جز آن که بحران معنا و معنویت، جهان را در برگرفت و به معنای واقعی کلمه بشر نیازمندی خود به دین و معنا را یافت. دنیای جدید، انسان جدید را در پی داشت (ملکیان، ۱۳۸۳ الف،

صص ۸-۹) و انسان جدید به دنبال دین جدید متناسب با مدرنیسم بود (ملکیان، ۱۳۹۴، صص ۵۳-۵۴) و دین جدید هم معنویت‌گرایی جدید را به دنبال داشت. در این فضا بود که با ادغام روح اومانیزم و بخش غیر تکلیف‌آور آیین‌های دینی، گفتمان معنوی و جریان «معنویت‌گرایی جدید» از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی رقم خورد (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱، صص ۳۶۶-۳۶۸). اساس گفتمان معنویت‌گرایی جدید، «نه» گفتن به دو گفتمان دینی (مسیحیت) و گفتمان علمی (تجربی) گذشته بود (گریوانی، ۱۳۹۶، صص ۱۰۳-۱۰۴). این پدیده فرهنگی بیش از آن که یک نهضت یا جریان فکری باشد، رویکردی جدید به دین و دین‌داری است (شاکرژاد، ۱۳۹۷، ص ۱۴۹).

در ایران نیز آقای مصطفی ملکیان با عبور از چندین مرحله فکری، از اواخر دهه ۸۰ شمسی به صورت ممتد و مفضل به تولید نظریه «عقلانیت و معنویت» و ترویج معنویت‌گرایی جدید پرداخته است. ملکیان خود را روشن فکر معنوی می‌داند و ترویج معنویت‌گرایی را وظیفه خود برمی‌شمارد (ملکیان، ۱۳۹۷، ص ۴). رویکرد وی هرچند تفاوت‌هایی با معنویت‌گرایی جهانی دارد اما در بسیاری از مبانی و اصول با رویکرد جهانی مشترک است. به گفته ملکیان نظریه عقلانیت و معنویت دارای مبانی و انگاره‌های هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناختی است (ملکیان، ۱۳۸۲، صص ۱۰۸-۱۱۰). می‌توان گفت مبانی انسان‌شناسانه این نظریه (اومانیزم، فردگرایی و رنج‌گریزی) از اهمیت بیشتری برخوردار هستند؛ زیرا اساساً این نظریه با دغدغه‌مندی نسبت به انسان و با هدف کم کردن رنج و درد بشری مورد توجه ملکیان است: «من نه دل‌نگران سنتم، نه دل‌نگران تجدد، نه دل‌نگران تمدن، نه دل‌نگران فرهنگ، و نه دل‌نگران هیچ امر انتزاعی دیگری از این قبیل. من فقط دل‌نگران انسان‌های گوشت و خون‌داری هستم که می‌آیند، رنج می‌برند و می‌روند» (ملکیان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۹).

با توجه به اهمیت این نظریه و تأثیرگذاری آن در محافل نخبگانی و دانشجویی، بررسی و تحلیل مبانی و مولفه‌های انسان‌شناختی این نظریه اهمیتی مضاف دارد. این مقاله درصدد بازخوانی انتقادی و بررسی تناقضات درونی و ساختاری مبانی رنج‌گریزی و عاطفه‌گرایی انسان معنوی به‌عنوان یکی از مبانی انسان‌شناختی نظریه «عقلانیت و

معنویت» است. در این مقاله با روش کیفی تحلیل محتوا به توصیف موضوع مورد بحث و ابعاد و لوازم آن در نگاه ملکیان پرداخته شده و سپس با نگاهی انتقادی به چالش‌های درونی مبنای رنج‌گزیزی توجه می‌گردد.

۱. پیشینه پژوهش

قابل توجه است که پژوهش‌هایی در این زمینه به نگارش درآمده است. از جمله مهمترین این تحقیقات عبارتند از: کتاب بحران معرفت، نقد عقلانیت و معنویت تجددگرا (فناپی اشکوری، ۱۳۸۴)، مقاله زایشی ناخواسته، نقدی بر انسان‌شناسی نظریه عقلانیت و معنویت (اکبریان، ۱۳۹۸)، مقاله نقد و بررسی مسئله رنج در نظریه عقلانیت و معنویت (اکبریان و سوری، ۱۳۹۵)، کتاب معنویت‌گرایی جدید (شاکرنژاد، ۱۳۹۷) و کتاب معنویت و دین (غفاری قره‌باغ، ۱۳۹۷). بررسی‌ها نشان می‌دهد دو کتاب اخیر که فصلی مجزا را به بررسی ادله انسان‌شناختی معنویت‌گرایان جدید اختصاص داده‌اند؛ اما هیچ‌کدام به بررسی تفصیلی تک‌تک مولفه‌ها و مبانی انسان‌شناختی نظریه «عقلانیت و معنویت» عنایت نداشته‌اند و صرفاً به توصیف و بیان مولفه‌های انسان‌شناسانه معنویت‌گرایی جدید توجه کرده‌اند؛ بنابراین از جمله امتیازات این مقاله آن است که مؤلفه رنج‌گزیزی و عاطفه‌گرایانه را به‌عنوان یکی از مبانی انسان‌شناختی نظریه روشنفکری معنوی ملکیان مورد ارزیابی انتقادی از جنبه روبنایی و درونی نظریه مذکور قرار داده است.

۲. رنج‌گزیزی در نظریه عقلانیت و معنویت

ملکیان در نظریه معنویت‌گرایی خود، جمع بین عقلانیت و معنویت را یک ضرورت و نیاز امروز برمی‌شمارد و بر این باور است که اگر راهی به رهایی باشد، آن راه جز در جمع و تلفیق عقلانیت و معنویت نیست (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۷). در نظر ملکیان عقلانیت به‌عنوان وجه مشترک بین همه انسان‌ها (ملکیان، ۱۳۹۱، ص ۲۳)، مهم‌ترین مؤلفه معنویت و مادر معنویت است. رابطه معنویت و عقلانیت رابطه‌ای دوسویه یا دیالکتیکی است به‌نحوی که جمع بین این دو، جمع بین لازم و ملزوم است و انسان معنوی، قطعاً عقلانی

نیز است (ملکیان، ۱۳۹۲ الف). در نظر ملکیان، عقلانیت آن است که در مقام نظر (دلبستگی) و عمل (پایبندی) به یک گزاره، در شواهد و دلایل آن تناسب وجود داشته باشد (ملکیان، ۱۳۸۵ ج، ص ۹۲). انسان عقلانی کسی است که، میزان تعهدش به یک گزاره به لحاظ نظری و عملی، منوط به میزان توانایی شاهد و دلیل آن گزاره باشد (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۶). عقلانیت مورد نظر ملکیان همان عقلانیت مدرن یا عقل استدلال‌گر است. عقلانیت به معنای استدلالی بودن و تبعیت کامل از استدلال صحیح و رسیدن به نتایج عینی و عملی است (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۶۵). این عقلانیت فرادینی و فرافرهنگی است؛ با این حال عقلانیت می‌تواند شخصی و متعلق به فرهنگ و تاریخ خاصی باشد (ملکیان، ۱۳۸۱، صص ۲۷۵ و ۴۲۱).

معنویت نیز از نظر ملکیان به فهم جدید سازگار با مدرنیته تعریف می‌شود. فهمی جدید که با مهمترین مؤلفه اجتناب‌ناپذیر مدرنیته یعنی عقلانیت هماهنگی داشته باشد. فهمی متناسب با دنیای جدید مدرن و برطرف‌کننده نیاز انسان مدرن (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۷۳). به دیگر سخن انسان مدرن نیازمند خوانش عقلانی از دین و دین‌ورزی است. وی معنویت را همان دین‌ورزی عقلانی می‌داند (ملکیان، ۱۳۹۴، ص ۱۰۹؛ ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۷). معنویت مورد نظر ملکیان همراه با حذف تعبد، اتکانکردن بر وقایع تاریخی، عدم آخرت‌گرایی و نفی قداست اشخاص و یا هرچیز دیگری غیر از انسان است (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۷۳). درحقیقت معنویت نحوه خاصی از مواجهه با هستی است که رضایت باطنی انسان را به همراه دارد (ملکیان، ۱۳۸۶ ج، ص ۲۷۶). معنویت در این نظریه به عنوان فرایندی معرفی می‌شود که فرآورده و نتیجه آن آرامش درونی است. بدین گونه که اگر انسان به نحوه‌ای با جهان هستی روبه‌رو شود که به زندگی تهی از ناامیدی و اضطراب و... برسد و با رضایت باطن و کمترین درد و رنج زندگی کند، توانسته است به زیست معنوی دست یابد (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۷۳).

ملکیان بیان می‌دارد که اساساً مدعای نظریه عقلانیت و معنویت، شناخت علت‌العلل درد و رنج‌های بشر است. این نظریه بر این باور است که جمع بین این دو، مشکل‌گشای مسائل و رنج‌های بشر می‌باشد. به عبارتی آنچه درد و رنج بشر را مرتفع می‌کند و مانع

درد بیشتر انسان می‌شود، جمع عقلانیت و معنویت است. وی تأکید دارد که دغدغه اندیشمندان در طول تاریخ، کشف و رفع علت‌العلل رنج‌های انسان بوده است ولی همگی در کشف آن به نظر صواب نرسیده‌اند و راه حل اساسی را در جمع عقلانیت و معنویت می‌داند (ملکیان، ۱۳۹۲ ب) البته ملکیان توجه دارد که قطعاً بخشی از زندگی و رنج‌های آن در اختیار انسان نیست و وجوه تراژدیک و تلخی در زندگی وجود دارد که گریزی از آن‌ها نیست، اما در آن بخش از زندگی که در اختیار انسان است، راه رسیدن به زندگی مطلوب، جمع میان آن دو است (ملکیان، ۱۳۸۹ ب، صص ۸-۹).

رویه دیگر رنج‌گریزی مورد نظر ملکیان، عاطفه‌گرایی است. عاطفه‌گرایی^۱ از مهمترین شاخصه‌ها و ویژگی‌های جهان‌بینی تجددگرایانه می‌باشد (ملکیان، ۱۳۸۲ ب، ص ۱۱۰). ملکیان انسان مدرن را تجربه‌گرا، استدلال‌گرا، انسان‌گرا، فردگرا و عاطفه‌گرا معرفی می‌کند (ملکیان، ۱۳۷۹). عاطفه‌گرایی بدین معناست که ملاک و معیار اخلاقی افعال انسان، مسئله درد و رنج و لذت باشد. به طوری که آنچه درد و رنج انسان را کاهش می‌دهد، اخلاقی محسوب می‌شود و آنچه درد و رنج انسان را افزایش می‌دهد، غیر اخلاقی محسوب می‌گردد. در عاطفه‌گرایی، داوری اخلاقی براساس احساسات و عواطف انسانی اتفاق می‌افتد و اخلاق دایرمدار درد و رنج‌زایی یا لذت و رنج‌زدایی قرار می‌گیرد.

از نظر ملکیان ملاک بودن درد و رنج‌زدایی برای اخلاقی بودن فعل انسان، مورد تأکید است. وی عاطفه‌گرایی اخلاقی مدرنیسم را کاملاً درست می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۲ ب، ص ۲۳۹). نکته اضافه ملکیان آن است که مدرنیته در ذات خود دچار یک پارادوکس و ناسازگاری شده است. بدین گونه که به درستی مسئله درد و رنج و لزوم کاهش آن را یافته است اما خود مدرنیته در عمل دردآفرین و رنج‌زا بوده است. ملکیان راه رفع این تناقض را دست‌کشیدن از برخی مولفه‌های غیراجتناب‌پذیر مدرنیته می‌داند. وی در جهت اصلاح روند مدرنیته، نظریه عقلانیت و معنویت خود را راه کار دفع این

1. Sentimentalism

پاردوکس معرفی می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۲، صص ۱۱۵-۱۱۶). به دیگر سخن ملکیان در مدح مدرنیته در قرارداد عاطفه‌گرایی به‌عنوان میزان اخلاق، هیچ انتقادی ندارد. تنها به زعم خود به دنبال کم نمودن نقیصه‌های آن است و آن را در نظریه معنویت‌گرایی خود جستجو می‌کند (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۵۳). درحقیقت مبنا و غایت نظریه معنویت‌گرایی ملکیان، براساس عاطفه‌گرایی مدرن و با محور قراردادن ضرورت کاهش درد و رنج چیده شده است و معنویت مدّ نظر وی، براساس رنج‌زدایی و عاطفه‌گرایی مدرن رقم می‌خورد (ملکیان، ۱۳۹۲، ب).

قابل توجه است که ملکیان در این زمینه ضمن تأثر از آیین بودایی (نصری، ۱۳۸۱)، دلیل عقلی این رأی خود را در قوت استدلال‌های هیوم و ویلیام جیمز بیان می‌کند. عدم دریافت احکام ارزشی و اخلاقی، مهمترین استدلال مطرح شده توسط آن هاست که به نظر ملکیان کاملاً قابل دفاع است. وی چنین توضیح می‌دهد که دقت در قوای ادراکی انسان نشان می‌دهد که ادراک انسان از جهان جز «است» و «هست» و «نیست»، چیزی دیگر را دریافت نمی‌کند. مفاهیم باید، نباید، خوب، بد، درست، نادرست، وظیفه، مسوولیت، فضیلت، رذیلت، قهرمانی و... قابل درک از عالم نیستند؛ زیرا عالم و اشیا موجود در آن تنها بودن خاص خود را به انسان می‌فهماند و انسان تنها می‌فهمد که مثلاً شی خاصی این چنین هست. ولی هیچ‌کدام به انسان نمی‌گویند: «من این هستم و باید باشم» یا «این هستم و نباید باشم» یا «این هستم و ای کاش نبودم» یا... این امور اخلاقی و ارزشی نتیجه ساحت دیگر انسان یعنی ساحت عاطفی و احساسی انسان هستند؛ بنابراین درحقیقت ساحت عاطفی و احساسات انسان است که، احکام اخلاقی را می‌آفریند، نظام ارزش‌گذاری اخلاقی ایجاد می‌کند و تقدم هر کدام از مفاهیم اخلاقی را برای فرد روشن می‌سازد. ملکیان در جمع‌بندی این دلیل چنین توضیح می‌دهد:

ساحت اول درون من یعنی ساحت معرفتی درون من که می‌خواهد معرفت در اختیار من بگذارد، هیچ ترجیحی برای چیزی نسبت به چیز دیگری و هیچ مرجوحیتی برای چیزی نسبت به چیز دیگری یا ارزشمندتری چیزی نسبت به چیز دیگری یا کم ارزش‌تر بودن چیزی نسبت به چیز دیگری در اختیار من نمی‌گذارد!

من در ساحت احساسات و عواطفم و به خاطر دارا بودن این ساحت است که نظام ارزش‌گذاری دارم... ساحت احساسات و عواطف به من می‌گوید، این چیز مهم‌تر از آن چیز است، پس به این پرداز (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۳۳).

۳. نقدهای درونی و ساختاری «رنج‌گزینی»

در ادامه نقدها و تعارضات درونی این نظریه در مورد مبنای رنج‌گزینی انسان معنوی مورد بررسی است:

۳-۱. ابهام در ماهیت رنج

با توجه به اساسی بودن رنج‌زدایی در نظریه عقلانیت و معنویت، لازم بود که ماهیت رنج از نگاه ملکیان به خوبی تبیین گردد اما چنین کاری توسط وی انجام نشده است. وی در نوشته‌ای بیان می‌کند که از منظرهای روان‌شناختی، زیست‌شناختی، فلسفی و مذهبی می‌توان ماهیت رنج را بررسی کرد (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۳۳). اما تنها از منظر روان‌شناختی تعریفی از آن ارائه می‌دهد و در دیگر آثار وی، تعریفی از ماهیت رنج از منظرهای دیگر دیده نمی‌شود. وی براساس نگاه روان‌شناختی خود، رنج را قرار گرفتن انسان در وضعیت نامطلوب می‌داند. انسان وقتی در ساحت جسم یا بدن یا روان و نفس، در وضعیت نامطلوب باشد، احساسی می‌یابد که به آن رنج گفته می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۲، الف).

نیز ملکیان اذعان دارد که شناخت نسبت رنج با مسئله شر در شناخت ماهیت رنج موثر است (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۳۳). اهمیت آن نیز از جهت فهم رنج‌های مساوی با شر است. آیا هر رنجی، شرّ تلقی می‌گردد؟ نیز رنج‌های متعالی که پیامبران الهی و مصلحان اجتماعی بر آن تأکید داشته‌اند، آیا شرّ محسوب می‌شوند؟ اما ملکیان این شناسایی را در آثار خود به انجام نرسانده است و ماهیت رنج از این جهت نیز مبهم است.

قابل توجه است که تعریف روان‌شناختی رنج نیز نمی‌تواند این پرسش‌ها را پاسخ دهد. به عبارتی آیا رنجی را که عارف برای خودسازی خودش به جان می‌خرد، باید

رنج متعالی دانست یا رنج شرّ؟ به هر حال گاهی عارف با این رنج‌ها، در ساحت بدن و روح خود، وضعیتی به ظاهر نامطلوب می‌یابد. البته از نگاه عارف، رسیدن به وضعیت مطلوب نیازمند این نامطلوب‌های ظاهری است. رنج عارف، «رنج برای چیزی» است نه «رنج از چیزی»! رنج فعال و وجودی است نه رنج منفعلانه! اما نظریه ملکیان در این زمینه ابهام دارد. در حقیقت نگاه ملکیان در بیان ماهیت رنج، تنها نگاه به رنج منفعلانه و منفی است و تعریفی از رنج متعالی ندارد. سخن وی نیز در مورد اینکه گریز از رنج، همان غایت قصوای بشریت است، نیز در همین منوال است که صرفاً به رنج منفی نظر دارد. حاصل کلام اینکه تعریف روان‌شناختی وی از رنج و بیان ماهیت رنج و همچنین لذت، تعریف جامع و کاملی نیست و تنها بخشی از رنج را شامل می‌شود. ابهام معنایی در مفهوم رنج که از مفاهیم اصلی و بنیادین نظریه وی است، بسی جای تامل دارد. هر چند این ابهام‌ها در مفهوم عقلانیت و معنویت هم دیده می‌شود.

از سویی دیگر با توجه به اینکه به گفته ملکیان، برخی از رنج‌ها اجتناب‌ناپذیرند، لازم است که نظریه مذکور جهت فهم و ایجاد زمینه برای تحمل این رنج‌ها، نظری ابراز می‌داشت. دقت در این نکته مهم است که معناداری یک مفهوم بسته به موجه بودن و دلیل داشتن آن است و وقتی رنج معنا می‌یابد که با اهدافی خارج از آن، ارتباط هدفی داشته باشد و رنج برای برآوردن آن هدف طرح شود. اما در این نظریه، هیچ هدفی برای وجود این رنج‌های اجتناب‌ناپذیر مد نظر نیست و در نتیجه وجود رنج به هیچ وجه معنادار نخواهد بود. به دیگر سخن نظریه ملکیان به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که چرا رنج وجود دارد و یا دست کم رنج‌های اجتناب‌ناپذیر را معنادار و توجیه کند. به نظر مشکل نظریه مذکور در اینجا به عدم پاسخ‌گویی نظریه در مورد چرایی وجود انسان است. به دیگر بیان، چرایی و هدف از وجود رنج با داشتن علت غایی برای وجود انسان و زندگی انسان در ارتباط تنگاتنگ است. حال آنکه در نظریه ملکیان، توضیحی برای اصل وجود انسان و هدف غایی آن تدارک دیده نشده است. طبعاً وجود رنج نیز بدون علت غایی خواهد بود. نظریه معنویت وی از رنج آغاز می‌گردد و به رهایی رنج ختم می‌شود. در این نظریه هیچ طرح پیشینی از آفرینش انسان، رنج‌های او و

هدف از خلقت او وجود ندارد. در نتیجه وجود رنج‌های اجتناب‌ناپذیر نیز بدون توجیه است.

۲-۳. ابهام نظریه عقلانیت و معنویت در رنج‌زدایی

ملکیان تأکید زیادی بر آن دارد که تلقی سنتی از دین به علت‌های مختلفی که مهمترین آن مسئله تعبد بود، توانایی شناخت از دردهای اصلی و زیرین بشر، علت یابی آن و علاج دردها را ندارد (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۱۴). به اذعان وی نظریه معنویت‌گرایی او با دو رکن عقلانیت و معنویت، دقیقاً به دنبال پرکردن این خلاها بوده است. غایت‌نهایی و هدف عالی این نظریه، کاهش آلام و از بین بردن دنج و درد انسان و افزایش لذت انسان بیان شده است (ملکیان، ۱۳۹۲، صص ۵۳-۵۴)؛ بنابراین از نظریه معنویت‌گرایی ملکیان انتظار می‌رود که ابتدا به شناسایی علت اصلی رنج‌ها پردازد. در ادامه نیز راه علاج دردها را بیان کند و ارائه راه کار عملی برای این معضل داشته باشد. حال آنکه علیرغم ادعای ملکیان، دقت در نظرات و سخنان وی نشان از نقص جدی نظریه در هر یک از این بخش‌ها دارد:

۱. در زمینه شناخت و بررسی علت اصلی رنج‌های بشر، وی در مقاله‌ای به بررسی و نقد هشت رأی معروف در این زمینه می‌پردازد (ملکیان، ۱۳۸۳، ب) چهار نظر را سنتی (بدون توجه به خود انسان) و چهار نظر را انسان‌گرایانه معرفی می‌کند. اما تمامی این نظرات را در موضوع شناسایی علت اصلی درد و رنج بشری، ناقص می‌داند. در نتیجه هیچ‌یک را قابل دفاع معرفی نمی‌کند. البته ملکیان در آن مقاله، نظر خود را بیان نمی‌کند.

وی در مصاحبه‌ای دیگر، به علت اصلی رنج‌های بشری اشاره می‌کند. از نظر او جمع‌نکردن بین عقلانیت و معنویت همان علت اصلی رنج‌های بشری است (ملکیان، ۱۳۹۲، ب)؛ اما نکته مهم آن است که پذیرفتن این سخن در زمینه علت‌یابی رنج‌های بشری، نوعی مصادره به مطلوب است! و دقیقاً صاحبان هشت نظریه دیگر نیز می‌توانند علت اصلی رنج‌های بشری را به راحتی، عمل‌نکردن و تحقق‌نیافتن نظریه خود بدانند. به دیگر سخن، برای مصادره به مطلوب نبودن یک سخن، باید علتی غیر از خود سخن را به عنوان خاستگاه رنج بشری معرفی نمود که راه کار برطرف نمودن آن، مثلاً آن سخن یا نظریه

باشد. به عنوان مثال کسی که علت درد و رنج بشر را گناه می‌داند، راه کار خود را برای رفع رنج و دردهای بشری مثلاً ایمان به معاد معرفی می‌کند. ایمان به معاد باعث می‌شود که انسان گناه نکند و در نتیجه رنج‌افزایی برای خود و دیگران نداشته باشد. در این مثال، علت اصلی رنج، گناه معرفی شده است و راه رفع و دفع آن، ایمان به معاد. اما نمی‌توان علت اصلی رنج بشری را جمع نکردن میان عقلانیت و معنویت دانست و راه کار آن را جمع کردن میان عقلانیت و معنویت! باید ابتدا علتی را خارج از نظریه معنویت و عقلانیت مشخص نماید و سپس برای رفع آن علت، راه کار نظریه معنویت و عقلانیت پیشنهاد شود. علت رنج باید چیزی باشد که با جمع کردن میان عقلانیت و معنویت، آن علت از میان برود تا معلول (رنج) را تولید نکند.

۲. در مرحله دوم، پس از شناسایی علت اصلی درد و رنج بشری، نیازمند راه علاج آن‌ها و تبیین ارتباط آن با معنویت هستیم. نظریه معنویت ملکیان ابتدا باید بتواند رابطه معنویت خود با کاهش درد و رنج را تبیین کند؛ هرچند ملکیان به صورت جسته و گریخته مواردی از رابطه ویژگی‌های معنویت با نتیجه‌های آن را بیان نموده است اما چند نقص مهم در نظریه عقلانیت و معنویت وجود دارد:

اولاً، در بسیاری از موارد تنها بیان ادعا شده است و تبیین و استدلالی بر آن‌ها نیامده است. به عنوان مثال وی بیان می‌کند که اینجایی و اکنونی بودن انسان معنوی، منجر به آرامش او می‌شود زیرا به گذشته بد خود و غم‌های ناشی از آن توجه نمی‌کند و در نتیجه غم‌افزایی برای خود ندارد. به عبارتی خود کنونی خود را می‌پذیرد (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۸۸). این سخن ضمن آنکه ادعاست که پذیرفتن خود، تنها به معنای پذیرفتن خود کنونی است، با نقضی دیگر مواجه است؛ زیرا چه بسا انسان‌هایی با دقت در گذشته نامطلوب خود و عبرت‌گیری از آن، تلاشی مضاعف برای ساخت آینده پیدا کنند و اتفاقاً از همین راه، آرامش و رضایت باطن بیشتر و پایدارتری پیدا کنند. این افراد واقعیت وجودی خود و عملکرد خود را فراموش نکرده‌اند و در نتیجه آرامش بیشتری دارند.

ثانیاً، ادعاهای نظریه عقلانیت و معنویت، توسط دیگران و رقیبان نیز مطرح شده

است. برای مثال، معنویت دینی نیز با تبیینی متفاوت، راه‌های کسب آرامش و کاهش درد را بیان کرده است. اگر تنها بیان ادعا مورد نظر باشد و راه‌کاری داده نشود، نظریه ملکبان رقیبان سرسختی دارد که اتفاقاً برخی از آن رقیبان، سابقه طولانی‌تر و پرونده روشن‌تری در ارائه راه‌کار و رفع غم، درد و رنج بشری دارند! در نتیجه نظریه ملکبان هیچ وجه برتری و کارآمدی نخواهد داشت.

ثالثاً، مشکل دیگر نظریه معنویت‌گرای ملکبان، اخذ عبارت کاهش رنج در تعریف معنویت است. وی بیان می‌کند که معنویت «فرآیندی است که فرآورده آن، کمترین درد و رنج ممکن است» (ملکبان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۷۲) در واقع نتیجه معنویت در تعریف معنویت اخذ شده است. اگر نتیجه معنویت، کاهش درد و رنج باشد، اخذ آن در تعریف نوعی مصادره به مطلوب است. در این مورد هم هر کس دیگری می‌تواند ادعایی داشته باشد و نتیجه (کاهش آلام) را در تعریف اخذ نماید. به‌عنوان مثال، دین‌داران نیز می‌توانند دین را چنین تعریف کنند که فرایندی است که به کاهش درد می‌انجامد. حال آن‌که ادعای نظریه معنویت ملکبان، کاهش درد و رنج است نه تعریف آن! در اینجا نیز صاحب نظریه باید با تبیین روشن معنویت، رابطه آن با کاهش درد و رنج و مولفه‌های آن، نشان دهد که معنویت به کاهش درد می‌انجامد نه آن‌که ادعای خود را در تعریف بیاورد.

۳-۳. نداشتن برنامه عملی و ضمانت نجات برای رهایی از رنج

در مورد قبل گذشت که فهم و بیان علت اصلی رنج‌های بشری و تبیین جایگاه معنویت در کاهش آلام در نظریه معنویت‌گرای ملکبان، دچار نقص است. حال با فرض موثر بودن جمع میان عقلانیت و معنویت در کاهش آلام، باز نیازمند ارائه راه‌کارهای اجرایی و عملی و چگونگی پیمودن آن‌ها برای دست‌یابی به هدف مورد نظر هستیم. ملکبان خود اذعان دارد که «طرق عملی رسیدن به رفع مشکل و حل مسئله، غیر از خود حل مسئله و رفع مسئله است» (ملکبان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۸۷). ارائه برنامه نظری و راه‌کار نظری به تنهایی کفایت نمی‌کند و باید راه‌کار عملی ارائه داد (ملکبان، ۱۳۹۴، ص ۲۴۵). حال آن‌که راه حل و راه‌کار عملی رفع و کاهش رنج در نظریه ملکبان دیده نمی‌شود! و این

مهم به طور کامل به مخاطب واگذار شده است. مخاطب خود باید با روش شخصی و فردی، پیوسته در حال آزمایش و خطا باشد تا بتواند راه کار عملی زودودن رنج و کاهش دردها را به دست آورد. ریشه این بحث در تأکید افراطی وی بر تفرد انسان‌ها و گرایش‌های فردگرایانه‌ی اگزیستانسیالیستی^۱ ملکیان است.

آفت‌های خودفریبی، خودشیفتگی، اضطراب و دلهره درست‌نبودن مسیر، تشویش ذهنی موفقیت در معنویت و نسبی‌شدن و فردی‌شدن معنویت نیز در این راه وجود دارد. همچنین مشکل اساسی‌تر آن است که براساس نظر ملکیان اساساً امکان ارائه راه کار در نظریه عقلانیت و معنویت وجود ندارد؛ زیرا ارائه راه کار مشخص عملی وابسته به وجود یک چارچوب مشخص رفتاری و نظری است. ابتدا باید نظام مشخص فکری و عملی وجود داشته باشد تا بتوان طبق آن راه کار منسجم، مشخص و چارچوب مند ارائه نمود. حال آن که انسان معنوی در هیچ آداب خاصی نمی‌گنجد! (ملکیان، ۱۳۹۱ الف، ص ۸) به تعبیری دیگر هیچ چارچوب خاصی در نظریه معنویت ملکیان وجود نخواهد داشت تا بتواند طبق آن ارائه راه کار مشخصی عملی داد. توصیه ملکیان نسبت به تراکم لذت و ایجاد لذت‌های جایگزین از همین باب است (ملکیان، ۱۳۹۰ الف، صص ۱-۳)؛ زیرا انسان معنوی مد نظر او، امکان هیچ باور پایدار و راه کار پایدار و ثابتی برای رفع غم و درد خود ندارد. پس باید لذت‌های متعدد را تجربه کند و به تراکم آن‌ها و جایگزینی آن‌ها فکر کند.

حاصل کلام آن که انسان معنوی مدرن، نه تنها از درد و رنج رهایی نمی‌یابد؛ بلکه هیچ‌گاه لذت اصیل و ناب نیز نخواهد داشت! چیزی که ملکیان، خود بدان معترف است (ملکیان، ۱۳۸۳ الف) اضافه بر آن که تراکم لذت و توصیه وی مبنی بر بیرون آمدن از زندان خود، برای ایجاد و کسب تراکم لذت با تأکید افراطی بر درون‌نگری انسان معنوی ناسازگار است. نداشتن ضمانت اجرایی و عملی و ضمانت نجات از رنج و درد نیز به مشکلات و رنج‌های فوق اضافه می‌گردد. نظریه معنویت ملکیان، هیچ تضمینی در این مورد

1. Existentialism (هستی‌گرایی)

نمی‌دهد: «اینکه این فرآیند ما را به کجا خواهد رساند، اهمیت چندانی ندارد» (ملکیان، ۱۳۹۱، ج ۳۵). وی از همین باب بیان می‌کند که معنویت، همان دین نیست! زیرا دین، فرآورده خاصی دارد و معنویت فرآیند خاصی. می‌توان دین‌دار بود و معنوی و می‌توان بی‌دین بود و معنوی! موضوع بحث وقتی مشکل‌تر می‌شود که به اذعان ملکیان، امکان دارد مجموع جهان‌بینی سستی آرامش، شادی و امید و رضایت باطن بیشتر یعنی همان نتیجه معنویت را برای انسان به ارمغان بیاورد! و ضمانت نجات بالاتری را تضمین کند (ملکیان، ۱۳۸۲، ص ۱۲۹). همه تلاش‌های ملکیان بیان راهی برای کم‌نمودن درد و رنج انسان است؛ حال آن‌که به گفته ملکیان، اگر نظریه‌ای نتواند اطمینان و ضمانت نجات از رنج را بدهد، برای وی و مخاطب ارزشی نخواهد داشت (ملکیان، ۱۳۸۹ الف) با این حساب، چه وجه برتری برای معنویت مورد نظر ملکیان باقی می‌ماند؟!

۳-۴. عدم کاربرد نظریه معنویت‌گرایی ملکیان برای جامعه

با چشم‌پوشی از موارد فوق نیز نظریه معنویت‌گرایی ملکیان، برای جامعه امروز (به‌ویژه جامعه ایرانی) کاربردی ندارد؛ زیرا به گفته ملکیان بیشتر انسان‌ها حتی در عصر مدرن نیز کم و بیش دین‌دار هستند و تعهد خود به دین را حفظ نموده‌اند (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸). طبیعتاً یکی از مهم‌ترین باورهای دین‌داری، اعتقاد به دنیای دیگر و آخرت‌گرایی است. این باور دقیقاً در مقابل شاخصه این جهانی و سکولاریته معنویت ملکیان قرار می‌گیرد. معنویت‌گرایی ملکیان، مبتنی بر پاداش و کیفر این جهانی، طبیعی و کاملاً معین و مشخص دنیایی است؛ حال آن‌که بخش زیادی از دغدغه انسان‌های دین‌دار، کیفر و پاداش آن جهانی است. به دیگر سخن از نظر پراگماتیستی مورد تأیید ملکیان (ملکیان، ۱۳۹۱ الف، ص ۷) نیز به علت این‌که بیشتر انسان‌ها و به‌خصوص مردم ایران، کم و بیش دین‌دار هستند، باید توصیه‌های دیگری به آن‌ها در جهت کم‌کردن درد و رنج نمود نه توصیه‌هایی مبتنی بر معنویتی این جهانی که خود را بدلیل دین می‌پندارد! اگر راه کار رفع غم و درد برای جامعه‌ای مانند ایران، که مردم آن مسلمان و دارای تعلقات دینی و مذهبی هستند، کنار گذاشتن دین و رو آوردن به بدلیات دینی است، فلسفه‌ها و

تفکرات آماده، تجربه شده و تبیین شده دیگری برای این راه وجود دارد. چه بسا برخی از آن‌ها هم سهل‌الوصل تر باشد و هم جذاب‌تر! به گفته یکی از منتقدین، «دپارتمان‌های فلسفه در غرب، چه در سنت فلسفه تحلیلی و چه سنت قاره‌ای، پر هستند از آموزه‌های عقلانی غیردینی یا حتی ضددینی که از لحاظ انسجام و ادبیاتی که در مورد بحث نگاشته شده است حتی پخته‌تر از ملکیان هستند... مخاطبی که می‌خواهد سراغ نظریه‌های بیرون (جدای) از دین برود، می‌تواند به راحتی با قدری تسلط بر زبان‌های خارجی به سراغ آن‌ها برود و زحمتی هم برای خواندن آثار ملکیان به خود راه ندهد. معنویت بدون دین و آیین در معنایی حدّ اقلی نیز ممکن است در طول زمان به معنویت بدون معنویت بدل شود!» (بادامچی، ۱۳۹۴).

۳-۵. اضافه نمودن رنج معنوی خودفریب!

علاوه بر توجیه‌ناپذیری برخی رنج‌ها در نظریه عقلانیت و معنویت، ملاک قرار گرفتن بحث ألم و لذت، خود رنج‌آفرین است. آنچه در معنویت مورد نظر ملکیان است، رسیدن به رضایت باطن و کم نمودن رنج انسان است. حال آن‌که ملاک قراردادن رنج و لذت، منجر به رفع رنج و افزایش لذت نخواهد شد! در این معیار، رنج دیگری وجود دارد که انسان معنوی پیوسته دغدغه آن را خواهد داشت. آن رنج، رنج ابهام و تردید و اضطراب در سلامتی عواطف و احساسات است. انسان معنوی درون‌گرای مورد نظر ملکیان دائماً بی‌قرار آن است که آیا آنچه را رنج می‌دانم، در واقع رنج و درد است؟ آیا آنچه را لذت می‌پندارم، واقعاً و حقیقتاً لذت است؟ آیا روان و عواطف من در حالتی متعادل و سلامت هستند که بتوانم آن را ملاک معنویت خود قرار دهم؟ آیا دچار خودفریبی نیستم؟

درحقیقت معنویت‌گرایی ملکیان با محوریت رفع درد و رنج، معنویتی احساسی همراه با تردید و ابهام عاطفی است. ابهام، تردید و اضطراب سلامتی عاطفه، رنج‌های بزرگتری هستند که انسان معنوی به خیال فرار از رنج‌ها به این رنج‌ها گرفتار می‌شود؛ بنابراین وابسته کردن معنویت و اخلاق به احساس درد و رنج، خود می‌تواند رنج‌آفرین

باشد. به دیگر بیان رنج «خودفریبی» در معنویت مورد نظر ملکیان وجود دارد. وقتی فرد بدون پشتوانه آگاهانه و صرفاً براساس خوشایندهای شخصی خود دست به طرز زندگی و سلوک خاصی می‌زند، در معرض خودفریبی قرار دارد. این فریب، قرین رنج دیگری است. رنج خودفریبی می‌تواند به مراتب رنج آورتر از دیگر رنج‌ها باشد. ثمن این رنج خودفریبانه، رضایت توهمی و مقطعی است. رضایتی که هیچ پایه و اساس واقعی و معرفتی ندارد و هر لحظه در معرض زوال و تشکیک است. فریبی که ظاهری زیبا ولی باطنی شکننده دارد! جالب توجه است که ملکیان در سخنانی، احساس فریب‌خوردگی را یکی از مهمترین عوامل درد و رنج می‌داند و لذا بیان می‌کند که «انسان معنوی می‌خواهد درد و رنجش در حالی کاهش یابد که باورهای واقعی داشته باشد» (ملکیان، ۱۳۹۴، ص ۱۲۹)؛ حال آن‌که ملاک ملکیان در میزان بودن صرف درون و تفرد درون‌گرایانه، لزوماً انسان را به باورهای واقعی و حقیقی نمی‌رساند.

به بیان ملکیان، مدرنیته نیز دچار این مشکل است. مدرنیته در عین آن‌که داعیه کم‌نمودن درد و رنج را داشته است، خود، بزرگترین درد و رنج‌های روانی و انسانی را ایجاد نموده است. ملکیان به موضوع اذعان دارد که «انسان مدرن، لذت ناب را احساس نمی‌کند؛ چون لذتی که او می‌برد، همراه با درد است؛ زیرا یک لذت را برگزیده و از لذت‌های دیگر ناکام مانده است! در واقع لذت وی به قیمت از دست دادن لذت‌های دیگری است که آن‌ها نیز برای او مقدور بوده است» (ملکیان، ۱۳۸۳ الف). ازسویی نیز علت آن در نداشتن هیچ‌گونه ملاک و میزانی برای سنجش سلامتی روان و عواطف انسان است. آیا واقعا روان و عواطف انسان قاتلی که در عمر خود دست به جنایت‌های زیادی زده است، روان و احساسات پاک و سالمی است؟ اگر فردی با اذیت و آزار دیگران، احساس لذت کند و یا رنج‌زدایی خود را در رنج‌آفرینی دیگران بداند، آیا واقعا نباید در سلامتی عواطف او شک نمود؟ اگر خودآیینی انسانی معنوی، راه دفع و رفع درد و رنج‌هایش را در ایجاد زحمت و رنج به جامعه یا تاریخ دید، چطور باید او را قانع نمود که این راه معنوی وی غلط است؟

۳-۶. تناقض فردگرایی و معنویت‌گرا

عاطفه‌گرایی محصول نگاه فردگرایانه اومانستی دوران مدرن است (ملکیان، ۱۳۸۲، ص ۱۱۰). در عاطفه‌گرایی، ملاک سنجش اخلاق و معنویت با معیار رنج‌زدایی و افزایش لذت است. انسان معنوی باید به گونه‌ای زندگی کند که هم درد و رنج را از خود کاهش دهد و هم نه تنها درد و رنجی را به دیگران اضافه نکند بلکه از آن‌ها هم درد و رنج را کاهش دهد. ملکیان تأکید دارد که سالک معنوی چنان با دیگران رفتار می‌کند که متوقع است دیگران هم بدان گونه با او رفتار کنند. این گزاره می‌توان توصیفی یا توصیه‌ای باشد. توصیف نوع زندگی انسان معنوی و یا توصیه به نوع زندگی انسان معنوی. در هر روی این گزاره وقتی جامعه عمل به خود می‌گیرد که انسان معنوی تنها براساس تمایلات و درونیات شخصی و فردی خود زندگی نکند! بلکه گوشه‌چشمی نیز به خواسته‌ها، خوشایندها و بدآیندهای دیگران و جامعه اطراف خود داشته باشد. حال آن‌که این روش زندگی با توصیه‌های قبلی ملکیان، مبنی بر اصالت زندگی، عمل براساس صرافت طبع شخصی، رفتار براساس فهم درونی و فردگرایی انسان معنوی سازگار نیست! به دیگر سخن فردگرایی ملکیان، اقتضائاتی دارد که با عاطفه‌گرایی انسان معنوی جمع نمی‌شود. بالاخره انسان معنوی براساس میل شخصی و فردی خود رفتار کند یا براساس خوشایندهای دیگران؟!.

۳-۷. فروکاهش اخلاق و معنویت به روان‌شناسی

از انتقادات دیگر بر این مبنا، فروکاهش بحث معنویت و اخلاق به بحث‌های روان‌شناختی است. ملکیان در نظریه خود با استناد به یک بحث روان‌شناختی به دنبال یک معنویت فراگیر و همگانی و رضایت بخش است (نک: فنایی، ۱۳۸۶؛ زندی، ۱۳۹۷، صص ۳-۴). در تحلیل این رویه، این نکته مهم می‌نماید که کم کردن شأن معنویت و اخلاق به شأن روان‌شناسی، درحقیقت محروم کردن انسان از به دست آوردن نتایج واقعی و عمیق معنویت، دین و اخلاق است. در این نظریه، معنویت تنها کارکردی شخصی و حداقلی دارد و صرفاً برای کسانی که چنین مبنایی را در اخلاق و معنویت‌گرایی قبول داشته باشند،

کاربرد دارد. نیز به علت غلبه نگاه کارکردی به عواطف و دردها، امکان سطحی شدن این معنویت وجود دارد؛ زیرا آنچه در این روند مهم، کاهش درد و رنج زندگی است. درد و رنج نیز کاملاً امری روانی و ابسته به شخص است. در نتیجه افراد دارای سطح نازل احساسات و عواطف، به معنویتی سطحی، نازل و حتی مبتذل رضایت می‌دهند. از نظر ملکیان تمامی این افراد، معنوی محسوب می‌شوند؛ زیرا درد و رنج آن‌ها کاسته شده است و احساس رضایت باطن، آرامش و حتی شادی می‌کنند. فروکاهش سطح معنویت، عملاً انسان را از آن حقیقت واقعی و جایگاه واقعی دور می‌کند. معنویتی نسبی، سلیقه‌ای، غیرمطمئن، نازل، سطحی و بدون پشتوانه عقلی قابل استناد!

۳-۸. کوتاه و محدود دیدن هدف زندگی و کمال معنوی

از دیگر پیامدهای محور قراردادن اصالت لذت و رنج‌گریز بودن و عاطفه‌گرایی، عدم دورنگری، کوتاه‌بینی در انتخاب هدف زندگی و معنا و غایت حیات انسانی است. وی هدف زندگی را حداکثر رسیدن به آرامش، شادی، امید و رهایی از رنج و گریز از رنج بیان می‌کند. این غایات، نه غایتی متعالی به مانند غایات متعالی معنویت دینی است بلکه غایاتی طبیعی، زمینی و این‌جهانی هستند. اساساً در نظریه وی، توجهی به زندگی ابدی و اصلی انسان نمی‌شود. انسان معنوی که رنج و درد شخصی خود را ملاک قرار دهد، در کنار خودآیینی و احیاناً خودشیفتگی مدرن، به سرعت به کوتاه‌بینی در اهداف و غایات زندگی دچار می‌گردد. انسان جدید شدیداً تمایل دارد که فرد خود را قطب دایره امکان بداند. به طبع وقتی عواطف او محور و میزان معنوی و اخلاقی بودن او باشد، در پی حل و فصل و رفع درد و رنج‌های زودگذر، دم‌دستی و به تعبیری بهتر، دنیوی و ظاهری خود می‌افتد. به طبع دلیلی هم ندارد که اهدافی را انتخاب کند که هدف‌های بزرگ اجتماعی و تحکیم پیوندهای جمعی را در پی داشته باشد.

تأکید بر این جهانی و اکنونی بودن معنویت نیز مزید بر علت می‌گردد. نمونه‌های این کوتاه‌فکری و کم‌شدن دید واقعی را می‌توان در برخی از سخنان ملکیان پیگیری نمود. به عنوان مثال ملکیان با استناد به تعبیر آبراهام مزلو، روان‌شناس آمریکایی،

تأکید دارد که در جامعه‌ای که نیازهای اولیه شهروندان مانند نیاز به مسکن، پوشاک و... برآورده نشده، سخن از اخلاقی زیستن همچون آب در هاون کوبیدن است (ملکیان، ۱۳۸۷ الف) در نتیجه ابتدا باید تمام نیازهای اولیه برآورده شوند و سپس به فکر اخلاق و معنویت بود.

واضح و روشن است که این سخنان، هرچند به صورت جزئی مورد قبول است، اما فضای کلی آن نشان از کوتاه دیدن غایت و هدف زندگی انسان دارد. این مطلب صحیح است که انسان باید پیوسته با امید و نشاط به سوی بهتر کردن خود و جامعه پیش برود و در این راه نباید معطل نیازهای اولیه زندگی باشد. اما سخن در این است که اگر این نیازها و خواسته‌ها برآورده نبود، آیا دیگر نباید امید داشت و تلاش نمود؟ آیا دیگر نباید به فکر اخلاقی بودن و معنوی بودن باشیم؟ آیا تمامی مصلحین اجتماعی و پیامبران الهی، هنگام دعوت و فراخواندن مردم به زندگی اخلاقی و معنوی، توانسته بودند جامعه خود را به سطح رفاهی و امکاناتی عادی زندگی برسانند؟ آیا زمانی که کسانی چون بودا، گاندی و... مردم را به تلاش برای زندگی اصیل دعوت می‌کردند، وضع مردم و جامعه، کامل و وافی بود؟ نیز آیا انسان‌ها توانایی آن را ندارند که حتی در بدترین محیط‌ها و شرایط اجتماعی و طبیعی، غایت و هدف خود را رسیدن به انسان کامل و عصمت اکتسابی قرار دهند و در راه آن تلاش نمایند؟

بنابراین نتیجه پیوند فردگرایی و عاطفه‌گرایی و ملاک‌شدن رنج و درد و اضافه‌شدن اینجایی و این جهانی بودن معنویت، کوتاه‌شدن افق دید انسان معنوی را در پی خواهد داشت. جالب توجه است ملکیان، این مهم را یکی از عیوب انسان مدرن برمی‌شمارد و مدعی برطرف کردن آن در معنویت خود است (ملکیان، ۱۳۹۰ ب، صص ۱۰۶-۱۰۷). اما معنویت مطرح‌شده توسط وی و در نتیجه نهایی و عینی خود، زمینه و امکان ختم‌شدن به همین کوتاه‌بینی را دارد! معنویت مطرح‌شده توسط وی واجد تمامی مولفه‌های فردگرایی و درون‌گرایی عاطفی است و به‌طور طبیعی انسان معنوی حاصل از آن نیز با قرائتی عمل‌گرا و مصلحت‌بین^۱، رضایت به زندگی این جهانی می‌یابد.

1. Pragmatism.

۳-۹. تناقض در مبنای اخلاق

عاطفه‌گرایی مورد قبول ملکیان با مبنای قبلی وی در بحث‌های فلسفه اخلاق تنافی و تضاد دارد. بیان شد که نظام ارزش‌گذاری مورد نظر ملکیان، بر محور ساحت عاطفی و احساسات انسان است (ملکیان، ۱۳۹۷ الف، ص ۷). معنای این مبنا آن است که اوصاف اخلاقی و محمولات گزاره‌های اخلاقی از مقوله احساسات، پسند و ناپسند شخصی و عواطف هستند. نیز گزاره‌های اخلاقی بیان احساس و عواطف فرد هستند و گزاره‌هایی غیر واقع‌گرا محسوب می‌شوند. حال آنکه مبنای قبلی ملکیان آن است که «اوصاف اخلاقی [و گزاره‌های اخلاقی] نه از قبیل: اعتباریات صرف است که هیچ ریشه واقعی ندارند و نه از مقوله پسند و ناپسند که هرچند از واقعیت نفسانی است، لیکن امری شخصی و فردی است» (امید، ۱۳۸۸، ص ۵۱۸)؛ همچنین وی معتقد است که گزاره‌های اخلاقی بیان احساس‌گوینده نیستند و به اخلاق واقع‌گرایانه معتقد است (امید، ۱۳۸۸، ص ۵۲۲). هرچند اخلاقی زیستن امری ذو مراتب است (ملکیان و دیگران، ۱۳۹۰، صص ۸-۹؛ ملکیان، ۱۳۸۵، صص ۱۰-۱۴) تناقض در این دو نظر واضح و روشن است. در عبارت اول، گزاره‌های اخلاقی از مقوله احساسات و پسند و ناپسند عاطفی هستند ولی در عبارت دوم این مطلب نفی می‌شود.

همچنین وی در مبنای متقدم خود، به رئالیسم اخلاقی معتقد است. رئالیسم اخلاقی بدین معناست که استدلال و توجیه در اخلاق امکان‌پذیر است و در اخلاق، معیار و میزان بیرونی وجود دارد که با رجوع کردن به آن می‌توان داوری اخلاقی نمود (امید، ۱۳۸۸، صص ۵۲۲-۵۲۳). حال آن‌که پذیرش مبنای درد و رنج و لذت و عاطفه‌گرایی، نتیجه‌ای ندارد جز آنکه در اخلاق هیچ‌گونه داوری نمی‌توان داشت؛ زیرا ملاک و درد و رنج، امری روانی و درونی است. درد و رنج و لذت در نزد هرکس، متفاوت و کاملاً شخص است و در نتیجه مبنای رئالیسم اخلاقی وی نقض می‌گردد.

۳-۱۰. ناسازگاری مبنای معرفت‌شناختی با هدف انسان‌شناختی معنویت

اشکال دیگری که در این جا وجود دارد، مربوط به مبنای معنویت‌گرایی ملکیان

است. معنویت مورد نظر ملکیان، در جایی مطرح می‌گردد که عقل نظری نتواند باوری یا گزاره‌ای را اثبات نماید. به تعبیری، آن باور، عقل‌گریز باشد و طبعاً دلیل نفی و اثبات آن در حد تساوی باشد (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۷). در این صورت اگر گزاره عقل‌گریز، برای انسان آرامش روانی ایجاد کند، یک باور معنوی محسوب می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۶؛ ملکیان، ۱۳۸۶ ج، صص ۴۱۸-۴۱۹). مبنای ملکیان در این زمینه، ناواقع‌گرایی حقیقت است (ملکیان، ۱۳۸۶ ب) پیامد این مبنا این است که عقلانیت نظری در معنویت کاربردی ندارد و جمع میان عقلانیت و معنویت با استفاده از عقلانیت عملی و عقل ابزاری انجام می‌شود (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱، صص ۲۶۷-۲۷۲).

قبول این مبنا و نقش عقل ابزاری در معنویت به معنای آن است که مطابقت با واقع در این نظریه مهم نیست. اعتقاد به وجود خدا یا عدم اعتقاد به وجود خداوند هیچ تفاوتی در معنویت مورد نظر ندارند؛ چه اینکه واقعا خدایی وجود داشته باشد و چه اینکه خدایی وجود نداشته باشد. مهم نقش کارکردی باورها در آرامش و رضایت باطن و کاهش آلام است. حال آنکه به تأکید ملکیان، «آرامش پایدار تنها براساس باور حقیقی شکل می‌گیرد» (ملکیان، ۱۳۹۴، ص ۱۲۹) نیز وی بر این نکته اذعان دارد که «وقتی باور انسان با واقع مطابقت نداشته باشد، خاستگاه درد و رنج می‌شود» (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۱).

علاوه بر این، با توجه به مهم بودن فرآیند معنویت (نه فرآورده معنویت) و همچنین بنابر عقل‌گریز بودن باورهای معنوی، نه لزومی برای ارزیابی باورهای معنوی وجود دارد و نه امکانی برای ارزیابی آنها. در نتیجه ورود خرافات و باورهای موهوم و غیرواقعی در بین باورهای انسان معنوی به راحتی محتمل و ممکن است. حال آنکه ملکیان بر این سخن آیین هندو تأکید دارد که: «غالب رنج‌های ما از باورهای غیرمطابق با واقع ماست!» (ملکیان، ۱۳۹۱ ج، ص ۳۹۰).

از طرفی مبنای ناواقع‌گرایی ملکیان و عقل ابزاری وی، کاری به باور حقیقی و غیر حقیقی ندارد و نتیجه آرامش‌بخشی برایش مهم است و از طرفی آرامش پایدار نتیجه باور حقیقی است. از سویی معنویت که هدف اصلی آن کاستن درد و رنج است، «مقامی است که دیگر واقع‌گرایانه بودن [در آن] به کار نمی‌آید» (ملکیان، ۱۳۹۲ الف).

از سوی «اگر به معنویت می‌گراییم تا درد و رنج‌ها کاهش یابد، باید در پی باورهای مطابق با واقع باشیم» (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۱).

بنابراین اقتضای مبنای معرفت‌شناختی ملکیان، با هدف انسان‌شناختی وی در تنافی و اصطکاک است. درحقیقت نظریه معنویت‌گرای عقلانیت و معنویت، دچار تناقض درونی است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این پژوهش مبنای رنج‌گزیزی و عاطفه‌گرایانه نظریه عقلانیت و معنویت مورد بحث و بررسی بود. عاطفه‌گرایی از مهمترین شاخصه‌ها و ویژگی‌های جهان‌بینی تجددگرایانه است. ملکیان انسان‌مدرن را تجربه‌گرا، استدلال‌گرا، انسان‌گرا و عاطفه‌گرا معرفی می‌کند. عاطفه‌گرایی بدین معناست که ملاک و معیار اخلاقی افعال انسان، مسئله درد و رنج باشد. به طوری که آنچه درد و رنج انسان را کاهش می‌دهد، اخلاقی محسوب می‌شود و آنچه درد و رنج انسان را افزایش می‌دهد، غیر اخلاقی محسوب می‌گردد. در عاطفه‌گرایی، داوری اخلاقی بر اساس احساسات و عواطف انسانی رخ می‌دهد. و اخلاق دایرمدار درد و رنج‌زایی یا درد و رنج‌زدایی قرار می‌گیرد.

ملکیان در جریان معنویت‌گرایی خود، کاملاً به مسئله دردزدایی و رنج‌کاهی وفادار است. از نظر ملکیان ملاک بودن درد و رنج‌زدایی برای اخلاقی بودن فعل انسان، مورد تأکید است. ملکیان بیان می‌دارد که اساساً مدعای نظریه معنویت‌گرایی، شناخت علت العلل درد و رنج‌های بشر است. او در این نظریه، جمع میان عقلانیت و معنویت را یک ضرورت و نیاز امروز انسان برمی‌شمارد که عدم تحقق آن حتی مساوی با از میان رفتن و منزوی شدن تمدن است. ملکیان آشکارا بر این باور است که اگر راهی به رهایی انسانی از درد و رنج باشد، آن راه جز در جمع و تلفیق عقلانیت و معنویت نیست. در این زمینه ملکیان دلیل عقلی این رأی خود را در قوت استدلال‌های هیوم و ویلیام جیمز بیان می‌کند. عدم دریافت احکام ارزشی و اخلاقی، مهمترین استدلال مطرح شده توسط آن هاست که به نظر ملکیان کاملاً قابل دفاع است.

مهمترین نقدهایی عاطفه‌گرایی و رنج‌گریزی که در این تحقیق مورد بررسی قرار گرفت، عبارتند از: ۱. ابهام در ماهیت رنج؛ ۲. ابهام و ناتوانی نظریه عقلانیت و معنویت در رنج‌زدایی؛ ۳. نداشتن برنامه عملی و ضمانت نجات از رنج؛ ۴. عدم کاربرد نظریه معنویت‌گرایی روشنفکری برای جامعه، ۵. اضافه نمودن رنج معنوی خودفرب؛ ۶. تناقض فردگرایی و معنویت عاطفه‌گرا؛ ۷. فروکاهش اخلاق و معنویت به روان‌شناسی؛ ۸. کوتاه و محدود دیدن هدف زندگی و معنویت؛ ۹. تناقض در مبانی اخلاق و ۱۰. ناسازگاری مبنای معرفت‌شناختی با هدف انسان‌شناختی.

فهرست منابع

۱. امید، مسعود. (۱۳۸۸). فلسفه اخلاق در ایران معاصر. تهران: علم.
۲. اکبریان، سیدمحمد. (۱۳۹۸). زایشی ناخواسته، نقدی بر انسان‌شناسی نظریه عقلانیت و معنویت. معرفت فلسفی، ش ۶۴، صص ۱۲۱-۱۳۹.
۳. اکبریان، سیدمحمد؛ سوری، محمد. (۱۳۹۵). نقد و بررسی مسئله رنج در نظریه عقلانیت و معنویت. نقد و نظر، ۲۱(۳)، صص ۷۷-۹۷.
۴. بادامچی، میثم. (۱۳۹۴). بازاندیشی در نظریه عقلانیت و معنویت مصطفی ملکیان. اندیشه اصلاح، ۱(۴)، صص ۱۹-۲۳.
۵. باومر، فرانکلین لوفان. (۱۳۸۵). جریان‌های اصلی اندیشه غربی (ج ۱، مترجم: کامبیز گوتن، چاپ سوم). تهران: حکمت.
۶. براون، کالین. (۱۳۷۵). فلسفه و ایمان مسیحی (مترجم: طاهوس میکائلیان). تهران: علمی و فرهنگی.
۷. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۹). کلام جدید با رویکرد اسلامی. قم: معارف.
۸. زندی، محسن. (۱۳۹۷). آیا دینداری و فهم دینی تابع شخصیت افراد است؟. تهران: تحریریه صدانت.
۹. شاکر نژاد، احمد. (۱۳۹۷). معنویت‌گرایی جدید. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. فروغی، محمدعلی. (۱۳۸۷). سیر حکمت در اروپا (ج ۳). تهران: نیلوفر.
۱۱. فنایی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). از تعبد در دین تا تعبد در فلسفه. آیین، ش ۸، صص ۴۷-۵۶.
۱۲. فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۸۴). بحران معرفت، نقد عقلانیت و معنویت تجددگرا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۳. غفاری قره‌باغ، سیداحمد. (۱۳۹۷). معنویت و دین، بررسی استدلال‌های ناسازگارگرایان. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱۴. گریوانی، مسلم. (۱۳۹۶). عرفان‌واره‌ها. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۵. لوکاس، هنری. (۱۳۸۲). تاریخ تمدن، از نوزایی تا سده ما (مترجم: عبدالحسین آذرنگ). تهران: سخن.
۱۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). مجموعه آثار (ج ۱). تهران: صدرا.
۱۷. مگی، برایان. (۱۳۸۸). داستان فلسفه (مترجم: مانی صالحی علامه). تهران: کتاب آمه.
۱۸. ملکیان، مصطفی و دیگران. (۱۳۸۱). سنت و سکولاریسم. تهران: صراط.
۱۹. ملکیان، مصطفی و دیگران. (۱۳۹۰/۰۶/۰۷). شکایت از جدایی. روزنامه اعتماد.
۲۰. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹). روشنفکری، تجدد و دینداری. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۲(۲)، صص ۱۴۶-۱۶۲.
۲۱. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۰). معنویت، عقلانیت، نیاز امروز ما. بازتاب اندیشه، ش ۲۲، صص ۷-۱۹.
۲۲. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱). راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت. تهران: نگاه معاصر.
۲۳. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۲الف). رنج، آرامش و ایمان. آبان، صص ۱۳۷-۱۴۵.
۲۴. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۲ب). درس‌گفتار سنت‌گرایی، تجدد‌گرایی، پست‌تجدد‌گرایی. تهران: تحریریه صدانت.
۲۵. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۳الف). انسان امروز، انسان دیروز. ضمیمه خردنامه همشهری، ش ۱۸، صص ۱۵-۲۲.
۲۶. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۳ب). درد از کجا؟ رنج از کجا؟ سخنی در باب خاستگاه درد و رنج‌های بشری. هفت آسمان، ش ۲۴، صص ۵۱-۸۷.
۲۷. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵الف). سازگاری معنویت و مدرنیته. روزنامه شرق، ش ۸۳۵، صص ۱۶-۱۷.
۲۸. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵ب). مدرنیته و ایران. آیین، ش ۴، صص ۴۸-۵۳.

۲۹. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵ج). درس‌گفتار معرفت‌شناسی باور دینی. قم: مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم.
۳۰. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۶الف). انسان متجدد. آیین، ش ۸، صص ۴۰-۴۶.
۳۱. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۶ب). سنت، تجدد و پسا تجدد. آیین، ش ۷، صص ۴۵-۵۳.
۳۲. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۶ج). مشتاقی و مهجوری، گفتگو در باب فرهنگ و سیاست. تهران: نگاه معاصر.
۳۳. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۷الف). انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد. آیین، ش ۱۷ و ۱۸، صص ۷-۱۷.
۳۴. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۷ب). درد و رنج‌های بشری در نگاه مولوی و سورن کرکگورد (مندرج در: گرجی، مصطفی و دیگران). ویژه‌نامه: هر که را بر دست او بردست بو. تهران: جهاد دانشگاهی.
۳۵. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۹الف). در جستجوی عقلانیت و معنویت. مهر، ش ۳، صص ۲۱-۲۷.
۳۶. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۹ب). عقلانیت و معنویت بعد از ده سال. تهران: تحریریه صدانت.
۳۷. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۰الف). درس‌گفتار پنج عامل لذت در زندگی. تهران: تحریریه صدانت.
۳۸. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۰ب). گریز معنوی. تهران: جماعت دعوت اصلاح ایران.
۳۹. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۱الف). آینده بشر به سوی عقلانیت و معنویت. روزنامه اعتماد، ۱۳۹۱/۳/۲۱.
۴۰. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۱ب). روح ناآرام یک روشنفکر: شرح یک زندگی فکری. اندیشه پویا، (۱)، صص ۲۳-۲۶.
۴۱. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۱ج). دین، معنویت و روشنفکری. تهران: پایان.
۴۲. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۲الف). معنویت و عقلانیت. اطلاعات حکمت و معرفت، ۹(۲)، صص ۵-۸.

۴۳. ملکيان، مصطفی. (۱۳۹۲ب). ملکيان پنجم. مهرنامه، ۴(۳۲)، صص ۵۰-۵۴.

۴۴. ملکيان، مصطفی. (۱۳۹۴). در رهگذر باد و نگهبان لاله (ج ۱). تهران: نگاه معاصر.

۴۵. ملکيان، مصطفی. (۱۳۹۷الف). بازگشت به معنويان جهان، زمين از دريچه آسمان. روزنامه اعتماد، ۱۳۹۷/۹/۱۱.

۴۶. ملکيان، مصطفی. (۱۳۹۷ب). بررسی جایگاه علمی مرحوم داریوش شایگان. تهران: تحریریه صدانت.

۴۷. نصری، عبدالله. (۱۳۸۱). در سپهر رهایی؛ دین یا معنویت؟. سروش اندیشه، ش ۳ و ۴، صص ۴۰۰-۴۴۳.

۴۸. نیچه، فردریش. (۱۳۹۰). فراسوی نیک و بد، پیش درآمد فلسفه آینده. تهران: خوارزمی.

۴۹. همیلتون، ملکم. (۱۳۹۲). جامعه‌شناسی دین (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: ثالث.

References

1. Akbarian, S. M. (1398 AP). Unintentional Birth: Critique of Anthropology of Rationality and Spirituality. *Philosophical Knowledge*, 64, pp. 121-139. [In Persian]
2. Akbarian, S. M., & Souri, M. (1385 AP). Critique and Review of the Problem of Suffering in the Theory of Rationality and Spirituality. *Critique and Opinion*, 21(3), pp. 77-97. [In Persian]
3. Badamchi, M. (1394 AP). Rethinking the Theory of Rationality and Spirituality of Mostafa Malekian. *Andisheh-e Eslah*, 1(4), pp. 19-23. [In Persian]
4. Baumr, F. L. (1385 AP). *Major Currents of Western Thought* (3rd ed., Vol. 1, Trans: K, Gotan). Tehran: Hekmat. [In Persian]
5. Brown, C. (1375 AP). *Philosophy and Christian Faith* (Trans: T. Mikaelian). Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
6. Fanaei Ashkvari, M. (1384 AP). *Crisis of Knowledge: Critique of Traditionalism in Rationality and Spirituality*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
7. Fanaei, A. (1386 AP). From Worship in Religion to Worship in Philosophy. *Ayin*, 8, pp. 47-56. [In Persian]
8. Foroughi, M. A. (1387 AP). *The Journey of Wisdom in Europe* (Vol. 3). Tehran: Niloufar. [In Persian]
9. Ghafari Qarehbagh, S. A. (1397 AP). *Spirituality and Religion: Study of Inconsistent Arguments*. Tehran: Research Institute of Hikmat and Philosophy of Iran. [In Persian]
10. Gharivani, M. (1396 AP). *Mystical Approaches*. Tehran: Cultural institute of contemporary knowledge and thought. [In Persian]
11. Hamilton, M. (1392 AP). *Sociology of religion* (Trans: M. Solasi). Tehran: Sales. [In Persian]
12. Khosropanah, A. (1389 AP). *New Theology with an Islamic Approach*. Qom: Ma'arif. [In Persian]

13. Lukas, H. (1382 AP). *A History of Civilization: From Dawn to the Present* (Trans: A. Azarang). Tehran: Sokhan. [In Persian]
14. Magee, B. (1388 AP). *The Story of Philosophy* (Trans: M. Salehi Alameh). Tehran: Ketabe Ameh. [In Persian]
15. Malekian, M. (1379 AP). Intellectualism, Modernism, and Religiosity. *Islamic Social Research*, 6(2), pp. 146-162. [In Persian]
16. Malekian, M. (1380 AP). Spirituality, Rationality, and Our Contemporary Needs. *Baztab-e Andisheh*, 22, pp. 7-19. [In Persian]
17. Malekian, M. (1381 AP). *A Path to Liberation: Essays on Rationality and Spirituality*. Tehran: Negah-e Moaser. [In Persian]
18. Malekian, M. (1382a AP). Suffering, Serenity, and Faith. *Aban*, pp. 137-145. [In Persian]
19. Malekian, M. (1382b AP). *Lectures on Traditionalism, Modernism, and Postmodernism*. Tehran: Tahrireye Sedanat. [In Persian]
20. Malekian, M. (1383a AP). Today's Human, Yesterday's Human. *Kheradnameh-e Hamshahri Supplement*, 18, pp. 15-22. [In Persian]
21. Malekian, M. (1383b AP). Where Does Pain Come From? Where Does Suffering Come From? A Discourse on the Origin of Human Pain and Suffering. *Haft Asman*, 24, pp. 51-87. [In Persian]
22. Malekian, M. (1385a AP). Compatibility of Spirituality and Modernity. *Shargh Newspaper*, 835, pp. 16-17. [In Persian]
23. Malekian, M. (1385b AP). Modernity and Iran. *Ayin*, 4, pp. 48-53. [In Persian]
24. Malekian, M. (1385c AP). *Lectures on Epistemology of Religious Belief*. Qom: Madrassa Training Center, Qom University. [In Persian]
25. Malekian, M. (1386a AP). The Renewed Human. *Ayin*, 8, pp. 40-46. [In Persian]
26. Malekian, M. (1386b AP). Tradition, Modernism, and Postmodernism. *Ayin*, 7, pp. 45-53. [In Persian]

27. Malekian, M. (1386c AP). *Longing and Neglect: Conversations on Culture and Politics*. Tehran: Negah-e Moaser. [In Persian]
28. Malekian, M. (1387a AP). Traditional Man, Modern Man, and the Issue of Worship. *Ayin*, pp. 17-18, pp. 7-17. [In Persian]
29. Malekian, M. (1387b AP). *Human Pain and Suffering in the Perspectives of Molavi and Soren Kierkegaard* (Eds.: Gorji. M., et al). Tehran: Jahad Daneshgahi. [In Persian]
30. Malekian, M. (1389a AP). In Search of Rationality and Spirituality. *Mehr*, 3, pp. 21-27. [In Persian]
31. Malekian, M. (1389b AP). *Rationality and spirituality after ten years*. Tehran: Tahrireye Sedanat. [In Persian]
32. Malekian, M. (1390a AP). *Lectures on the five factors of enjoyment in life*. Tehran: Tahrireye Sedanat. [In Persian]
33. Malekian, M. (1390b AP). *Spiritual escape*. Tehran: Jamaat-e Da'vat-e Islah-e Iran. [In Persian]
34. Malekian, M. (1391/3/21a AP). *The future of humanity towards rationality and spirituality*. Etemad Newspaper. [In Persian]
35. Malekian, M. (1391b AP). Restless soul of a thinker: Description of an intellectual life. *Andisheh-e Pouya*, 1(1), pp. 23-26. [In Persian]
36. Malekian, M. (1391c AP). *Religion, spirituality, and intellectualism*. Tehran: Payan. [In Persian]
37. Malekian, M. (1392a AP). Spirituality and rationality. *Information of Philosophy and Gnosis*, 9(2), pp. 5-8. [In Persian]
38. Malekian, M. (1392b AP). Malekian the fifth. *Mehrnameh*, 4(32), pp. 50-54. [In Persian]
39. Malekian, M. (1394 AP). *In the Passage of the Wind and Guardian of the Tulip* (Vol. 1). Tehran: Negah-e Moaser. [In Persian]
40. Malekian, M. (1397b AP). *A review of the scientific status of the late Daryush Shayegan*. Tehran: Tahrireye Sedanat. [In Persian]

41. Malekian, M. (1397/9/11 Ap). *Return to the spiritualists of the world, earth through the window of the sky*. Etemad Newspaper. [In Persian]
42. Malekian, M., et al. (1381 AP). *Tradition and Secularism*. Tehran: Serat. [In Persian]
43. Malekian, M., et al. (1390/06/07 AP). *Complaint about Separation*. Etemad Newspaper. [In Persian]
44. Motahhari, M. (1374 AP). *Collected Works* (Vol. 1). Tehran: Sadra. [In Persian]
45. Nasri, A. (1381 AP). In the realm of liberation: Religion or spirituality? *Soroosh Andisheh*, 3-4, pp. 400-443. [In Persian]
46. Nietzsche, F. (1390 AP). *Beyond good and evil: Prelude to a philosophy of the future*. Tehran: Kharazmi. [In Persian]
47. Omid, M. (1388 AP). *Ethics Philosophy in Contemporary Iran*. Tehran: Elm. [In Persian]
48. Shakernejad, A. (1397 AP). *New Spirituality*. Qom: Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
49. Zandi, M. (1397 AP). *Is Religiosity and Religious Understanding Dependent on Individuals' Personality?* Tehran: Tahririye Sedanat. [In Persian]