



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و یکم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۵

۸۳

ویژه نامه

معنویت نوپدید

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم  
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سردبیر: علیرضا آل بویه

دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری

کارشناس اجرایی: علی جامه داران

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید رضا اسحاق نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

حسن رضائی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)

احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم 7)

میدانوی

۱. مجله نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.

۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجب امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (www.daftarmags.ir) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، میدان شهدا، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی \* صندوق پستی: ۳۶۹۳ / ۳۷۱۸۵

تلفن: ۳۷۷۴۲۱۶۵-۳۷۷۴۳۱۷۷ \* شماره: ۰۲۵ - ۳۷۷۴۳۱۷۷ \* آدرس سایت: jpt.isca.ac.ir

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش تر در هیچ نشریه داخلی و خارجی منتشر نشده و هم زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
- مشخصات کامل نویسنده (نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی/عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در سامانه درج گردد.
- حجم مقاله از ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد؛ مقالات با حجم بالا بنا به صلاحدید هیئت تحریریه تلخیص خواهند شد.
- مقاله پس از تایپ با فونت Noorzar (۱۴) در برنامه word ارسال شود.
- معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان دو هلال درج شود.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۹۰ و حداکثر ۱۴۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (بین ۵ تا ۷ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی تنظیم و پیوست شود.
- ارجاع منابع در متن مقاله و در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده به شکل زیر آورده شود:  
منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳)  
منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224).
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک‌دیگر متمایز شوند.
- ارجاع و اسناد در پانوشت‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی کتاب‌نامه، در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:  
• کتاب:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل انتشار: نام ناشر.
- مقاله مندرج در مجلات:  
نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره مسلسل نشریه.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:  
نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، شماره جلد، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

## فهرست مطالب

- ۴ سکولاریزاسیون معنویت؛ تهدیدی فرهنگی  
بهزاد حمیدیه
- ۳۰ تولید و عرضه معنویت در بازار مصرف سرمایه‌داری  
رسول حسین‌پور  
سیدمرتضی حسینی شاهرودی
- ۵۸ الهیات معنویت؟  
معنویت پست‌مدرن و امکان‌سنجی استخراج نظام اعتقادی  
احمد شاکرنژاد
- ۷۷ نقد و بررسی مسئله «رنج» در نظریه معنویت و عقلانیت  
سیدمحمد اکبریان  
محمد سوری
- ۹۸ اعتیاد اینترنتی از منظر اخلاقی و آسیب‌های اخلاقی آن  
علیرضا آل بویه  
علی‌اکبر شاملی
- ۱۲۴ نقد روش‌شناختی جایگاه دین در مقام داوری  
در روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا  
شمس‌الله سراج  
حسن رهبر  
یحیی یثربی
- ۱۴۵ بازگفت منطقی و بررسی ادله ضرورت دین  
از دیدگاه حکیمان شیعه  
شمس‌الدین گودرزی  
محمود محمدی
- ۱۷۵ **Abstracts**

## سکولاریزاسیون معنویت؛ تهدیدی فرهنگی

بهزاد حمیدیه\*

### چکیده

معنویت در حوزه ادیان سنتی، به دلیل پیوستگی و تعامل بسیار با دین‌داری، به یک مفهوم مستقل و دارای ویژگی‌ها، پیامدها، آسیب‌شناسی و خاستگاه مخصوص به خود تبدیل نشده است، اما امروزه بر اثر فرایند سکولاریزاسیون و کاسته شدن جایگاه دین، به معنویت سکولار توجه بسیاری می‌شود. بخشی از این توجه، مرهون تأثیرگذاری فوق‌العاده معنویت بر فرد و جامعه و حوزه‌های کار، تعلیم و تربیت و سلامت است. در چنین شرایطی، بر ماست که مفهوم معنویت را در حوزه دین اسلام مورد بازاندیشی و بازتعریف قرار دهیم و تمایزهای معنویت اصیل اسلامی را با معنویت سکولار آشکار سازیم، زیرا رشد معنویت سکولار لطمه‌های جبران‌ناپذیری بر هویت ملی و انقلابی ما وارد می‌سازد. آن‌چنان که در این مقاله نشان داده‌ایم «معنویت اسلامی» را می‌توان تلاش برای زیستن معنادار (یعنی داشتن هدفی فراتر از اهداف جزئی در زندگی و دسترسی به منبع ارزش) در پرتو هدف حقیقی و منبع ارزش حقیقی (و نه هدف و منبع جعلی)، یعنی تقرب الی‌الله دانست. وجوه تشابه میان معنویت اسلامی و معنویت سکولار را می‌توان از جمله چنین برشمرد: باطن‌گرایی، نفی مادی‌گرایی، تأثیرات عمیق بر افراد و جوامع...

### کلیدواژه‌ها

معنویت اسلامی، معنویت سکولار، دین‌داری قشری، دین‌بالغ، سکولاریزاسیون.



## مقدمه

«معنویت» (spirituality) در کاربرد مدرنش، در چند دهه اخیر چنان برجسته شده است که تلاش‌های نظری فراوان و مطالعات میدانی گسترده‌ای را سبب شده و از همین رو با تعریف‌های متفاوتی از آن در غرب مدرن مواجهیم. این تعریف‌ها، به‌طور عمده از سنخ تعریف قراردادی نیستند، بلکه بیشتر به شیوه اکتشافی و تنقیح معانی ارتكازی ذهنی مردم به دست آمده‌اند. البته به نظر می‌رسد می‌توان در میان این تعریف‌ها به جمع‌بندی کمابیش سراسری درباره معنای «معنویت» دست یافت.

یکی از رخدادهای مهمی که امروزه در غرب رخ داده، رشد پدیده‌ای است که از آن با واژگان اختصاری SBNR<sup>۱</sup> (معنوی هستیم، اما دین‌دار نه) یاد می‌شود. می‌توان از این رخداد مهم با عنوان سکولاریزاسیون «معنویت» یاد کرد که با کاربردی شدن فراوان آن نیز همراه بوده است. فهم امروزین از «معنویت»، فهمی خلاق و مؤثر است. امروزه از کاربرد «معنویت» در ارتقای کیفیت آموزش در نظام‌های آموزشی سخن گفته می‌شود.<sup>۲</sup> از مددکاران اجتماعی «معنویت» به‌طور گسترده برای موفقیت بیشتر در اهدافشان سود می‌برند. حتی در کارخانه‌ها و مراکز تولیدی، از «معنویت» برای بالابردن بهره‌وری استفاده می‌شود. منابع نیروی معنوی بشر و میراث معنوی جهانی برای ایجاد صلح، گفت‌وگوی بین‌المللی و بهبود روابط کشورها اهمیت یافته‌اند. امروزه از «هوش معنوی» در کنار انواع دیگر هوش صحبت می‌شود و نظریه‌هایی درباره چگونگی تقویت آن ارائه می‌گردد. «معنویت» یکی از مؤلفه‌های «روان‌شناسی مثبت» است و با مبحث «سلامت ذهنی»، ایفای وظایف همسری و والدینی و مدیریت درونی ارتباط نزدیک دارد (نک: Snyder & Lopez, 2006: 261).

۵



نظر

سکولاریزاسیون معنویت: تهدیدی فرهنگی

1. I am «Spiritual But Not Religious».

۲. لایحه اصلاحات آموزشی بریتانیا در سال ۱۹۸۸ مدارس این کشور را ملزم کرد به موازات برنامه‌های درسی، تحولات معنوی را در میان دانش‌آموزان ارتقا بخشند و به‌تازگی برخی از مؤسسه‌های آموزش عالی در انگلستان و ایالات متحده آمریکا واحدهایی را بدین منظور لحاظ کرده‌اند که صلاحیت علمی دانشجویان منوط به گذراندن این واحدهاست و حتی برنامه‌هایی را در جهت اعطای مدرک در زمینه معنویت به اجرا گذاشته‌اند.



معنویت امروزه نقشی اساسی در جنبش‌های خود - کمک - بخشی مانند الکی‌های گمنام (Alcoholics Anonymous) دارد. در این جنبش‌ها، به‌جد معتقدند اگر یک الکی یا فرد معتاد نتواند از طریق کار و اشتغال و اخلاقیات مثبت به‌ویژه ایثار و از خود گذشتن برای دیگران، زندگی معنوی خود را ارتقا بخشد، نخواهد توانست از آزمایش‌ها و گردنه‌های پیش‌رو جان سالم به در برد.

آیا «معنویت» در این کاربرد سکولار، با «معنویت» در کاربرد سنتی‌اش که کاملاً دینی تلقی می‌شود، تفاوتی ریشه‌ای دارد؟ آیا ابعاد یا لایه‌هایی دارند که قابل انطباق بر یکدیگر باشند؟ به تعبیر منطقی‌تر، آیا «معنویت» به اشتراک لفظی بر معنویت سکولار و معنویت دینی اطلاق می‌شود یا به اشتراک معنایی؟ اگر پاسخ اشتراک معنایی است، آن‌گاه باید از یک سو عناصر مشترک و از سوی دیگر، عناصر ویژه هر یک از دو نوع معنویت را بررسی کرد. پرداختن به این مسئله نظری به‌ویژه از آن جهت ضرورت دارد که در غرب مدرن، معنویت سکولار رقیب دین شده است و با به رخ کشیدن کارآمدی خود در عرصه‌های مختلف زندگی فردی و جمعی، دین و کاربردها و ثمراتش را به سخره گرفته است. اگر بتوان به‌لحاظ نظری تبیین کرد که این رقیب سرسخت دین (یعنی معنویت سکولار) در برابر «معنویت اصیل دینی» قرار دارد و شکل انحراف یافته و کم‌اثر شده همان است، آن‌گاه در عرصه عمل نیز می‌توان با توجه کردن به ابعاد معنوی دین و تبیین مؤثر آنها، در مقابل پیشرفت (روزافزون) سکولاریزاسیون «معنویت» ایستادگی کرد.

## ۱. سکولاریزاسیون معنویت

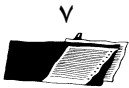
کاهش عضویت در ادیان رسمی هنوز بر جهان غرب سایه افکنده است، اما در عین حال واژه «معنوی» استفاده روزافزونی یافته است. امروزه، در همان بافت‌ها و موقعیت‌هایی که پیش‌تر واژه «دینی» استفاده می‌شد، واژه «معنوی» قرار گرفته است (Gorsuch & Miller, 1999: 48) و استفاده از «معنویت» نزد منکران خدا به موازات استفاده خداپاوران افزایش یافته است. بنابر آمار سال ۲۰۰۵، حدود ۲۴٪ جمعیت ایالات متحده خود را «فردی

معنوی و در عین حال غیر دین‌دار» معرفی کرده‌اند.<sup>۱</sup>

در تعریف معنویت مدرن، تجربه سوپرناتو، عنصر برجسته و اساسی است (Saucier & Skrzypinska, 2006: 1259)، البته با این تفاوت که این تجربه به جای قرار گرفتن در دل دین سنتی، جای آن می‌نشیند و بدیل دین می‌شود؛ برای مثال، در شکل مدرنی که سوامی ویوکاننده از هندوئیسم ترویج می‌کرد، مرجعیت کتاب‌های مقدس، جای خود را به تأکید بر تجربه شخصی داده بود (Rambachan, 1994). این را مقایسه کنید با معنای سنتی معنویت که نوعی بازگشت به عناصر اصیل و حقیقی دین است. وایجمن درباره آن می‌نویسد: «فرایندی از اصلاح با هدف احیای دوباره صورت اصلی انسان که همان تصویر خداست. جهت‌گیری این اصلاح، رو به سوی الگویی است که همان صورت اصلی را نمایش می‌دهد: در یهودیت، تورات؛ در مسیحیت، عیسی 7؛ در بودیسم، بودا و در اسلام، محمد مصطفی 9» (Mmill & Waaijman, 2002: 2). وقتی معنویت از معطوف بودن به الگویی انسانی و تبعیت از او به یک تجربه درونی فروکاسته می‌شود، دیگر فقط در دین منحصر نمی‌شود، بلکه تقریباً هر نوع فعالیت معنابخش یا تجربه سعادت بخشی را می‌تواند در بر گیرد (Sharf, 2000: 270). تجربه معنوی، بسیار متنوع و گسترده است و می‌تواند تجربه ارتباط با یک واقعیت عرشی یا احساس اتحاد با همه انسان‌ها، احساس ارتباط تنگاتنگ اجزای جهان با یکدیگر، دریافت درونی عشق و صلح جهانی، تجربه زنده لطافت طبیعت یا تجربه تقرب الی الله باشد.

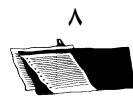
وقتی معنویت از دین جدا می‌شود، چه بسا همچنان معطوف به خداوند باشد، اما مفهومی از خدا که به شدت رنگ و بوی اومانستی دارد. کازینز می‌گوید: معنویت مدرن مشتمل بر ایده واقعیتی غایی یا بنا بر فرضی غیرمادی است (Cousins, 1992: 35)، اما این بدان معنا نیست که این واقعیت غایی الزاماً باید متعالی و فرامادی باشد (دقت شود که کازینز، غیرمادی بودن را با قید «بنا بر فرض» ذکر می‌کند). دلایلی لاما با اشاره به

۱. برای این آمار نك: پایگاه رسمی:



نظر

سکولاریزاسیون معنویت: تهدیدی فرهنگی



همین نکته یادآور می‌شود معنویت سکولار بر ایده‌های اومانیستی و ویژگی‌های اخلاقی همچون عشق، شفقت، همدلی، مسامحه، بخشایش، رضایت، مسئولیت، هماهنگی و دغدغه نسبت به دیگران تأکید دارد (Dalai Lama, 1999). بی‌گمان این ویژگی‌ها به خلق و خوی انسانی و بخشی از تجربه انسانی مربوط است و نوعی گذر از نگرش کاملاً مادی به جهان است، ولی الزاماً مستلزم اعتقاد به واقعیت مابعد الطبیعی یا وجود الوهی نیست. در میان هشت ویژگی‌ای که داگلاس هیکز در مطالعه‌ای تجربی جهت کشف معنای ارتکازی معنویت برای آن برمی‌شمارد (رستگار، ۱۳۸۹: ۶۳-۶۲)، موارد اول (خودشکوفایی، خودآگاهی، خودکاوی، خودبالندگی، خودبودگی و خودبیداری)، چهارم (هیجانان، عواطف، احساسات) و پنجم (نیروی زندگی، انرژی، سرزندگی، انگیزش)، بیانگر جنبه‌های اومانیستی «معنویت سکولاریزه» هستند. فلاناگان معنویت را یک بُعد ضروری انسانیت می‌شمارد و می‌گوید یک کنشگر اجتماعی، بلندهمتی، تحرک و وجد خود را از مراجعه به معنویت کسب می‌کند. با معنویت، خویشتن او برای رسیدن به چیزی فراتر از خویش برانگیخته می‌شود و در پی کسب قدرت‌هایی حرکت می‌کند که انسان‌ها را به موجودات الوهی کوچکی تبدیل می‌کنند (Flanagan, 2007: 1).

خلاصه آنکه سکولاریزاسیون معنویت عبارت است از فرایند تحول از خدامحوری به انسان‌محوری. هوتمن و اوپرز، معنویت مدرن را از سنخ یک فرایند تحول می‌دانند (و تأکید می‌کنند که این فرایند در بافتی جدا از نهادهای رسمی دین است). این فرایند برای آشکارگی و بر آفتاب‌انداختن خویشتن حقیقی است. معنویت مدرن مخلوطی از روان‌شناسی اومانیستی، سنت‌های عرفانی، باطن‌گرا و ادیان شرقی است (Houtman & Aupers, 2007: 307).

یکی از پیامدهای سکولاریزاسیون معنویت و تأکید بر جنبه‌های تجربی دین، دست‌شستن از انحصارگرایی دینی و روی آوردن به تساهل و رواداری است. سیبولد و هیل این عناصر را در معنویت مدرن تشخیص داده‌اند: «تأکید بر ارزش اندیشه‌ورزی، تساهل و رواداری نسبت به آزاداندیشی و اعمال و عقاید دیگران، ارزش قائل شدن برای بصیرت‌های دیگر نحل‌های دینی و پذیرش اتوریتته‌های دیگر در جامعه» (Seybold & Hill, 2001: 22).



اوج خودنمایی معنویت سکولاریزه را می‌توان در «معنویت [با برند] آمریکا» مشاهده کرد. این عنوان که در دهه ۱۹۹۰ به‌عنوان یک دغدغه در آمریکا ظاهر شد، نوعی خاص از معنویت است که از شرایط فرهنگی ویژه‌ای سر برآورده است. این برند خاص معنویت، بر سنت‌های آمریکایی «ترقی‌دادن خویشتن» بنا شده است (9: Flanagan, 2007). این برند معنویت، همان معنویتی است که کریستیان اسمیت از مطالعات میدانی روی جوانان زیر بیست‌سال آمریکایی به دست آورده و آن را دئیسم اخلاق‌گرای شفابخش (moralistic trapeutic deism) نام نهاده است (Smith, 2005: 163-162) که البته به آنچه پائول هیلاس آن را «رمانتیسیسم عصر جدید» نام داده بسیار نزدیک است (Heelas, 2008). پائول هیلاس معنویت را تجلیل از خویشتن و تقدیس مدرنیته می‌خواند (Heelas, 1996).

معنویت برند آمریکا را می‌توان کمابیش دارای همان دوازده ویژگی‌ای دانست که ال‌دز برای معنویت عصر جدید (New Age Spirituality) بر شمرده است: تأکید بر آگاهی‌یافتن فرد از خویشتن، تأکید بر مسئولیت و انتخاب شخصی، ارائه راه دستیابی شخصی به خداوند، تکیه بر تشریک مساعی، ارج نهادن بر ظرفیت‌های انسان، ارزشمند دانستن احساسات انسان، ارزش نهادن بر اندیشه‌های شهودی و تکانشی انسان، استفاده از نیروی تفکر مثبت، نظری الهی به محیط و بوم، ارزش نهادن بر بی‌گناهی، معصومیت و اعتماد حیرت‌انگیز کودک گونه در پی یافتن ارزش، معنا و خوبی در انسان و طبیعی بودن تأکید بر تعادل و هماهنگی (رستگار، ۱۳۸۹: ۸۲).

معنویت عصر جدید در برابر «معنویت فرادینی» (metareligious spirituality) قرار دارد. «فرادینی»ها، آموزه‌های خود را از یک دین خاص اقتباس نمی‌کنند، بلکه از همه آموزه‌های دینی جهان برای کاهش درد و رنج جهانی بهره می‌گیرند. شعار آنها «باورد داشتن بدون تعلق و سرسپردگی» است (رستگار، ۱۳۸۹: ۸۶)، اما «عصر جدید»ی‌ها همان‌گونه که ویژگی‌های آنها را در بالا دیدیم، تعریف بسیار بازتری از معنویت دارند و از این‌رو، بسیاری از فعالیت‌ها را می‌توانند معنوی قلمداد کنند. حتی دوچرخه‌سواری در گرگ و میش هوای صبح در کوهستان اگر نوعی حس عظمت طبیعت را در انسان برانگیزد یا الهام‌بخش برخی بصیرت‌های خودشناسانه باشد و در مجموع، انسان را از





زندگی روزمره به ساحتی برتر برکشد، عملی معنوی است. به نظر می‌رسد دو گانه هارتز که از «معنویت داخلی گیومه» و «معنویت بیرون گیومه» سخن می‌گوید (نک: همان، ۵۷)<sup>۱</sup> «معنویت عصر جدید»، بیشتر با دومی سر و کار دارد؛ در حالی که «معنویت فرادینی» با اولی.

بی‌گمان سکولارشدن معنویت با توصیف‌های پیش‌گفته تهدید بزرگی علیه هویت دینی و انقلابی ماست. با سکولارشدن معنویت بزرگ‌ترین برگ برنده‌ای که ایران انقلابی را در چند دهه اخیر، در برابر سیل تهاجم دشمنان مقاوم و روپین‌تن ساخته از دست خواهد رفت و این آخرین خاکریز را نیز دشمنان فتح خواهند کرد. معنویت سکولار به انسان‌ها سیاست‌گریزی و فردگرایی را می‌آموزد. دست‌کم می‌توان گفت سیاست‌ورزی در عمده معنویت‌های سکولار کمرنگ است و آنها به مبارزه همه‌جانبه و درگیری تمام‌عیار با ظلم و استکبار تا پای جان باور ندارند. معنویت سکولار پلورالیسم را یاد می‌دهد و هرگونه تعصب دینی را از میان می‌برد. معنویت سکولار به جهت جذابیت و کمتر درک‌شدن تعارض آن با معنویت اصیل نزد مخاطبان عام، حتی در میان دین‌داران معتقد نیز قابل رشد سریع است. بنابراین، باید تعریف واضحی از معنویت اصیل اسلامی داشته باشیم تا بتوانیم گونه‌های مختلف و فراوان معنویت سکولار را تشخیص دهیم.

## ۲. بررسی مقسم دو نوع معنویت

کار را با تعریف گری هارتز شروع می‌کنیم. او معنویت را تجربه‌ای می‌داند با سه ویژگی «متعالی»، «با معنا» و «مبتنی بر عشق». این تجربه ما را با وجودی مقدس یا واقعیتی غایی ارتباط می‌دهد و به زندگی من معنا می‌بخشد (همان، ۱۳۸۹: ۵۹).

---

۱. هارتز از «Spirituality» با S بزرگ و «spirituality» با s کوچک سخن گفته است و مقصودش از اولی آن معنویتی است که معطوف به وجودی مقدس یا واقعیتی غایی است، در حالی که دومی یعنی تجربیات روان‌شناختی خاصی که الزاماً با وجود مقدس یا واقعیت غایی ارتباطی ندارد؛ مانند تجربیات تکان‌دهنده ارتباط با دیگران یا طبیعت (رستگار، ۱۳۸۹: ۵۷). من ترجیح دادم از اولی به معنویت داخلی گیومه و از دومی به معنویت بیرون گیومه تعبیر کنم.

توضیح بیشتر اینکه واژه «معنویت» در عربی، مصدر صناعی از صفت «معنوی» است که خود کلمه‌ای منسوب است؛ یعنی آنچه با «معنا» نسبتی دارد. بر این اساس، «معنویت»، معنوی بودن است؛ یعنی برقراری نسبتی با «معنا»؛ به گونه‌ای که معنای زندگی و جهان را می‌توان ارزش یا هدف آن دانست. همواره اموری وجود دارند که معناداری جهان و زندگی را تهدید می‌کنند؛ همچون مرگ، بیماری، ناتوانی، شرور و بلایا و در مجموع، اموری که مرزهای وجودی انسان هستند. انسان برای ادامه زندگی، برای تلاش جهت ارتقای کیفیت آن و برای رنج‌هایی که در راه کسب دانش، ثروت و موقعیت اجتماعی می‌کشد، معنایی می‌طلبد؛ او هدفی می‌خواهد که به فعالیت‌هایش ارزش ببخشد و این هدف باید هدفی باشد که به خودی خود، هدف قرار گیرد؛ نه آنکه خود نیز هدفی فراتر بطلبد. این هدف عالی و غایه‌الغایات چه چیزی است؟ در پاسخ بدین پرسش، نظریه‌های متعددی در حوزه «معنای زندگی» ارائه شده است<sup>۱</sup> که «معنویت» جست‌وجوی معنای زندگی و جهان است. بر این اساس، می‌توان گفت شخص «معنوی» کسی است که از سطح زندگی روزمره (یا همان سطح حیوانی) گذر می‌کند و در پی منبعی فراتر برای ارزش و هدف است.

ممکن است منبع ارزش و هدف، کمالی حقیقی یا اعتباری باشد. کمال اعتباری بر خلاف کمال حقیقی امری است که یک شخص، به‌عنوان منبع نهایی ارزش و هدف برمی‌گزیند، درحالی‌که با چشم‌پوشی از اراده و تصمیم او نمی‌توان آن امر را به‌لحاظ فلسفی، غایت و ارزشی نهایی و بی‌نیاز از منبعی فراتر دانست. برای کمال اعتباری می‌توان مصداق‌ها و انواع گوناگونی سراغ گرفت که در ادامه به یک دسته‌بندی از آن بر حسب نظریه‌های معنای زندگی می‌پردازیم. کمال اعتباری (کمالی که غایت‌الغایات یا منبع ارزش فرض و اعتبار می‌شود) می‌تواند به یکی از دو گونه انفسی و آفاقی باشد:

۱. برای آشنایی بیشتر با نظریه‌های فراطبیعت‌گرا، ناطبیعت‌گرا، طبیعت‌گرای آفاقی و طبیعت‌گرای انفسی، نک: بیات، ۱۳۹۰.





۱. کمال انفسی: خود به دو صورت است:
- کمال بالفعل نفس: غریزه خلاقیت و ابتکار که بر اساس آن عمل می‌کنیم و زندگی ما را معنادار می‌کند.
  - کمال بالقوه نفس:
    - خودشکوفایی و بروز استعدادهای خویشتن
    - گذر از حدود کران‌مند و مرزهای وجودی خویشتن (فرا‌تر رفتن از خود حیوانی به خود فراحیوانی)
۲. کمال آفاقی: به دو صورت است:
- کمال بالفعل اجتماعی: تعلق به حسب، نژاد، قومیت و خانواده خاص
  - کمال بالقوه:
    - ایجاد رفاه و بهزیستی برای دیگران
    - رسیدن به یک موقعیت اجتماعی یا یک دستاورد مثبت خاص در طول زندگی
    - تحقق بخشیدن به اصول اخلاقی در زندگی
    - ایجاد عدالت
    - خدمت به طبیعت و محیط زیست (از روی عشق به طبیعت)
- در همه موارد فوق، شخص در پی کمال مطلق است تا هدف سراسری زندگی او و منبع ارزش‌مندی تمام فعالیت‌هایش باشد، ولی مصداق آن را به اشتباه انتخاب کرده است؛ در حالی که منبع حقیقی هدف و ارزش، تشبه و تقرب به خداوند متعال است.<sup>۱</sup>
- در نتیجه مباحث فوق می‌توان گفت معنویت، جستن معنا برای زندگی و جهان است و این تعریف همان گونه که بر جستن معنا از منبع حقیقی معنا می‌تواند اطلاق شود، بر جستن معنا از منبع اعتباری معنا نیز قابل اطلاق است. بنابراین، می‌توان از دو نوع معنویت
- 
۱. برای دلایل عقلی و نقلی این واقعیت نک: مباحث عرفان‌نظری، اخلاق، فلسفه و کلام در آثار استاد مرتضی مطهری؛ مانند انسان کامل.

سخن گفت: معنویت حقیقی و معنویت اعتباری. در انواع و اقسام معنویت‌های مدرن سکولار که ویژگی عمده آنها اومانستی‌بودنشان است، با معنویت اعتباری مواجهیم. مقصود از اعتبار، در اینجا جعل و بازنمایی دروغین است؛ هر چند تأثیر، پایداری و اوصاف این دو نوع از معنویت مختلف و متباعدند، هر دو یک نوع معنایابی هستند. در نتیجه، رابطه معنویت حقیقی و معنویت اعتباری، همچون رابطه شادی و احساس سعادتمندی ناشی از داشتن طلای واقعی و احساس سعادتمندی ناشی از داشتن طلای تقلبی است.

### ۳. اشتراکات معنویت دینی و معنویت سکولار

دانستیم که «معنویت» به‌عنوان مقسم واحد برای معنویت دینی و معنویت سکولار قابل طرح است. تبیین اشتراکات میان این دو قسم معنویت، در واقع تشریح ویژگی‌های مقسم آنها خواهد بود. با نگاه پدیدارشناختی به معنویت دینی و معنویت سکولار، اشتراکاتی میان آنها می‌یابیم که در ادامه به تحلیل چهار مورد مهم آنها خواهیم پرداخت: اشتراک در تغایر مفهومی با دین، اشتراک در بصیرت و شهود، اشتراک در اثرگذاری عمیق و اشتراک در فرارفتن از ظاهر.

#### اشتراک در تغایر مفهومی با دین

متفکران دینی و پیروان ادیان بیشتر تمایل دارند معنویت آن‌چنان تعریف شود که حد و مرز دقیقی میان دین و معنویت نهاده نشود. از دید آنان، معنویت حقیقت زیسته دین است، آن‌گونه که یک شخص پیرو سنت تجربه می‌کند (Nelson, 2009: 3)، ولی تمایز میان امر دینی و امر معنوی در اواخر قرن بیستم و با ظهور سکولاریسم و جنبش «عصر جدید» آشکار شد و در اذهان عامه قوت یافت.

البته معنویت رابطه وسیعی با دین‌داری دارد، زیرا معنویت نیز همچون دین به رابطه میان انسان و عرش، امر عینی و امر انتزاعی و انسان و خدا مربوط است. افزون بر این، معنویت به‌طور عمده با ملاک‌های دین‌داری مانند تقرب به خدا، دعا و نماز و باورهای ایمانی شناخته می‌شود. با این وجود، آن‌چنان که بسیاری از اندیشمندان گوشزد





کرده‌اند، تمایزی مفهومی میان معنویت و دین‌داری وجود دارد؛ از جمله گراس در بیان این تمایز می‌گوید: «معنویت اظهار شوق بشر است به روی آوردن به یک موجود یا قدرت عرشی که فراتر از کنترل و درک انسان قرار دارد و همین شوق است که تمایز وجودی انسان را نسبت به حیوانات رقم می‌زند» (Gross, 2006: 425).

و جیمز نلسون می‌گوید: «دین امروزه بیشتر به معنای ساختارها، اعمال و عقاید سازمان‌یافته یک گروه دینی به کار می‌رود؛ حال آنکه معنویت در مقابل آن است و به معنای بُعد تجربی و شخصی رابطه ما با امر متعالی یا مقدس است» (Nelson, 2009: 8).

اگر از زاویه منطقی به رابطه معنویت و دین بنگریم، قضیه روشن‌تر می‌شود. به لحاظ مصداقی، بسیاری از اشخاص معنوی دین‌دارند و حتی ممکن است ادعا شود شخص معنوی الزاماً باید دین‌دار باشد، ولی نکته مهمی که نباید مغفول بماند آن است که نسبت‌های چهارگانه مصداقی (تساوی، تباین، عموم و خصوص مطلق و من و وجه) نشانگر تباین مفهومی‌اند. در واقع، میان دو واژه مترادف نمی‌توان یکی از نسب اربع را برقرار کرد؛ چون دو واژه مترادف، یک مفهوم حساب می‌شوند و میان یک چیز و خودش هیچ یک از نسب اربع را نمی‌توان برقرار دانست. بر این اساس، دین و معنویت هر چند به لحاظ مصداقی با هم جمع می‌شوند و نسبت عموم و خصوص مطلق یا من و وجه و یا حتی تساوی مصداقی با هم برقرار می‌کنند، اما به لحاظ مفهومی متباین‌اند. مفهوم معنویت، چیزی جز مفهوم دین است.

این تمایز در معنویت سکولار کاملاً آشکار است، اما آن را حتی در معنویت دینی نیز می‌توان یافت. در برابر «دین‌داری معنوی» می‌توان از «دین‌داری قشری» سخن گفت. ما در ادامه در تبیین ویژگی‌های معنویت دینی به ویژگی‌های دین‌داری قشری نیز خواهیم پرداخت، ولی مهم در اینجا آن است که اگر معنویت به لحاظ مفهومی همان دین‌داری بود و تفاوتی با آن نداشت، آن‌گاه ترکیب «دین‌داری معنوی» همچون ترکیب «انسان بشری» یک ترکیب بی‌فایده می‌بود، درحالی‌که قید «معنوی» قیدی احترازی است و دین‌داری معنوی را از دین‌داری قشری جدا می‌کند.

## اشتراک در بصیرت و شهود

بسیاری از محققان معاصر غربی، معنویت را یک دریافت و ادراک تجربی می‌دانند. کیران فلاناگان در جامعه‌شناسی معنویت می‌گوید: «معنویت، پدیده‌ای سوپرناتو، تجربی، غیر عقلانی، تأییدناپذیر و دارای فوران و بروز غیرمترقبه است» (Flanagan, 2007: 2). هارتز، معنویت را تجربه‌ای می‌داند که ما را با وجودی مقدس یا واقعیتی غایی ارتباط می‌دهد و به زندگی معنا می‌بخشد (رستگار، ۱۳۸۹: ۵۹). شلدراک، معنویت را بصیرت روح انسان دانسته است؛ بصیرتی که به روح انسانی کمک می‌کند تا ظرفیت کامل خود را محقق سازد (Sheldrake, 2007: 2).

در معنویت دینی نیز درست برخلاف دین‌داری قشری، عنصر باطن‌گرایی و گذر از اسلام زبانی و باورهای عقلی به درونی و قلبی شدن باورهای دینی را داریم. تفاوت نماز یا نیایش لسانی با نماز یا نیایش معنوی در حضور قلب است. عبادت معنوی همراه با یک بینش و آگاهی شفاف است که در آن، فرد آنچه را که بر زبان می‌آورد درک می‌کند و گاه چنان در معنا غرق می‌شود که از رخدادهای اطراف خویش غافل می‌گردد. معنویت هرگز از سنخ درس کلاسی و قیل و قال علمی خشک نیست و با ظاهرسازی و اعمال بی‌روح بیگانه است. معنویت یک زیست عمیق و یافت درونی معناست.

## اشتراک در اثرگذاری عمیق

امروزه معنویت به‌طور عمده به دلیل اثرگذاری عمیق و پیامدهای مفیدش مورد توجه است. معنویت آن‌چنان بر بینش، گرایش و رفتار انسان مؤثر است که با هیچ عامل و انگیزه مادی، قابل مقایسه نیست و از همین روی، نگاه کاربردی به معنویت در حال گسترش است. معنویت منبعی اصلی برای فراانگیزش (metamotivation) است که در حوزه روان‌شناسی مثبت، بدان توجه بسیار شده است. امروزه تلاش می‌شود با بهبود سطح معنوی کارکنان بهره‌وری افزایش یابد. معنویت، عامل مهمی برای درمان





روان‌پریشی‌ها، بیماری‌های جسمی، معتادان و الکلی‌ها شده است، حتی از معنویت برای حفاظت از محیط زیست بهره می‌برند.

تلقی از معنویت دینی نیز چنان است که در آن نیروی عظیمی نهفته است که می‌تواند خاستگاه تحولات اساسی در فرد و جامعه باشد. آیت الله خامنه‌ای (دام‌طله) در این زمینه می‌فرماید:

البته تقویت بنیه سپاه به آموزش و تجهیزات و سازماندهی و انضباط و همین چیزهایی است که ما همیشه سفارش می‌کنیم، اما بالاتر از همه اینها معنویت است: «... كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره: ۲۴۹). کم هم که باشید با داشتن آن جنبه معنوی زیاده‌ها را در مقابل خودتان مجبور به هزیمت می‌کنید. همین معنویت بود که بسیج را در میدان‌های نبرد آن طور بی‌تاب و عاشق می‌کرد به شوق جبهه. این جوانان را می‌کشاند و وقتی به جبهه می‌آمدند از جبهه دل نمی‌کنند... وقتی معنویت هست، دل‌ها مجذوب آن می‌شود. وقتی دل‌ها مجذوب شد، نیروها در پی دل‌ها و اراده‌ها حرکت می‌کند. وقتی این طور شد بزرگ‌ترین قدرت‌ها نمی‌توانند یک ملت را شکست بدهند (خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۲۱۳).

در برخی گونه‌های معنویت سکولار، محوریت بر احساسات فوق العاده و حالات برانگیختگی عمیق است. گویی تنها عنصر یا عمده‌ترین عنصری که معنویت را تشکیل می‌دهد، قرار گرفتن تحت تأثیر شگرف یک پدیده یا واقعه است. دیوید، ان. ال‌کینز (David N, Elkins) می‌گوید من مراجعان و دانشجویان خود را ترغیب می‌کنم آن چیزی را که بر آنها تأثیر عمیق می‌نهد بشناسند. این چیز می‌تواند یک سمفونی از بتهون، پیاده‌روی در کوه یا حضور در یک گالری نقاشی باشد. سپس به آنها کمک می‌کنم مطابق برنامه منظمی این فعالیت‌ها را در برنامه روزانه‌شان بگنجانند (Elkins, 1999: 46). ال‌کینز در ادامه در بخشی با عنوان «فراتر از دین: برنامه‌ای شخصی برای ساختن یک زندگی معنوی در آن سوی دیوارهای دین سنتی» (Elkins, 1998)، از هشت راه بدیل برای معنویت (به جای راه‌های دینی) بحث می‌کند که عبارتند از: زنانگی، هنرها، بدن، روان‌شناسی، اسطوره‌شناسی، طبیعت، رابطه، شب‌های تاریک روح.



## اشتراک در فرارفتن از ظاهر

معنویت دور شدن از ماتریالیسم است. ماتریالیسم همه واقعیت را در ماده و امور مادی منحصر می‌داند و موضوع‌هایی همچون روح، مابعدالطبیعه، خدا و امور عرشی را که هرگز با تجربه حسی قابل درک و ردیابی نیستند، ساخته و پرداخته ذهن می‌داند و فاقد اعتبار می‌شمارد. نفوذ ماتریالیسم در عرصه پزشکی، روان‌پزشکی، جامعه‌شناسی، اقتصاد و علوم سیاسی، موجب نادیده گرفتن بسیاری از سازوکارها و تأثیر و تأثرهای متفاوتی است. معنویت، همین نگاه فروگامی به واقعیت و نگرش ظاهرگرایانه به هستی را نکوهش می‌کند و از حقایق در سویه متعالی جهان پرده برمی‌دارد. فرد و جامعه با تمرکز بر این حقایق عمیق و با جهت‌گیری وجودی به سوی تعالی از زندگی روزمره و هیاهوی عالم ماده، به منبع جاودان کمال و قدرت می‌رسد، موفقیت خود را تضمین می‌کند و آرامشی با ثبات می‌یابد. فرد معنوی، در شگفتی‌های طبیعت، در هنرها، ورزش، روابط انسانی و در فعالیت‌های روزانه، حقایق عمیق می‌یابد که ماتریالیست‌ها و ظاهرپیمان از درک آنها ناتوان‌اند.

در معنویت دینی نیز عنصر باطن‌گرایی، عنصری اساسی است. یک دین‌دار قشری به ظاهر اعمال دینی بسنده می‌کند و از باورهای دینی تنها به درکی عوامانه و سطحی دلخوش است. حال آنکه دین‌دار معنوی، در پی درک لایه‌های عمیق‌تری از متن مقدس و آموزه‌های دینی است. عبادت معنوی، همراه با خشوع قلبی و درک حضور معبود است. شاید بتوان دین‌داری قشری را از برخی جنبه‌ها «ماتریالیسم دینی» نام نهاد که درست نقطه مقابل رویکرد معنوی به دین است. مقصودم از «ماتریالیسم دینی»، ماده‌باوری قلبی است. در اینجا هرچند شخص، دین‌دار است و در سطح باور عقلانی، به خدا، روح، آخرت و مابعدالطبیعه باورمند است، ولی این باور به ایمانی قلبی تبدیل نشده است و در نتیجه، رفتارهای این دین‌دار قشری با رفتارهای یک ماتریالیست تمام عیار، چندان تفاوت معناداری ندارد. او چنان مادی‌اندیش و در پی بهره‌مندی‌های دنیوی است که گویی نه خدایی در کار است و نه آخرتی: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۷).



#### ۴. بازتعریف معنویت اصیل اسلامی

با توجه به اشتراکاتی که برای «معنویت» مقسومی برشمردیم و دقت در مواردی که معنویت بر آنها صدق نمی‌کند، می‌توان به یک جمع‌بندی به‌عنوان تعریف معنویت اسلامی دست یافت.

در این راستا نخست با توجه به بُعد سلبی مسئله بررسی خواهیم کرد که معنویت اسلامی بر چه اموری صدق نمی‌کند. سپس با توجه به بُعد ایجابی به چستی معنویت اصیل اسلامی می‌پردازیم. آن‌گاه با رجوع به قرآن و نهج‌البلاغه، به واکاوری معنویت اسلامی خواهیم پرداخت و در نهایت به بررسی مبانی معنویت اسلامی می‌پردازیم.

#### تعریف سلبی معنویت اسلامی

در بخش پیشین دانستیم که معنویت (چه از نوع دینی و چه از نوع سکولار آن)، به‌لحاظ مفهومی با دین و دین‌داری مترادف نیست. معنویت، معناجویی و معنایابی تجربی و شهودی است. معنویت، گذر از ظاهر به باطن است و پی‌آمدهای عمیق بر ابعاد مختلف وجودی انسان برجای می‌گذارد. بر این اساس، معنویت به موارد زیر صدق نمی‌کند:

۱. دین‌داری مناسک‌محور (دین‌داری با همت‌گماردن حداکثری به اعمال عبادی و یا اکتفاکننده به احکام شرعی که همان امر و نهی‌های دینی یا واجبات و محرمات فقهی است): اگر کسی در دین‌داری خویش، برای عبادت و مستحبات زمان بسیاری بگذارد یا تنها به آموختن ریزه‌کاری‌های احکام شرعی و فروع فقهی پردازد و از مطابقت اعمالش با موازین شریعت دلخوش باشد، از اخلاق و آداب تنها بدان مقدار بسنده کند که به‌لحاظ شرعی واجب‌اند، به حضور قلب در عبادات همت‌نگمارد (چون وجوب ندارد) و پروراندن احساسات عمیق دینی همچون حب‌اللهی، توکل و رضا را در قلب خویش جا ندهد چنین کسی هرچند دین‌دار و عابد است، شخصی معنوی نیست. او به ظواهر دین بسنده کرده و از حقایق و معانی‌ای که غایت‌های تشریح‌اند غفلت ورزیده است. در نتیجه، این چگونگی دین‌داری را می‌توان «دین‌داری قشری» نامید.



نظر

سال بیست و یکم، شماره ۸۳، پاییز ۱۳۹۵

۲. دین‌داری جزم‌اندیشانه (خالی از استدلال و عقلانیت و پر از تعصب و سوگیری اعتقادی): بنای جزم‌اندیشی و جانب‌داری اعتقادی می‌تواند بر پایه‌های مختلفی استوار باشد؛ همچون نبود قدرت منطقی ذهن، فقر فکری و فرهنگی، سوگیری خانوادگی، تبعیت از سنت قومی، استثمار فکری از سوی دین‌داران یا حاکمان، مطامع سیاسی یا اقتصادی و... اما در هر حال، جزم‌اندیشی کور و تعصب‌ورزی خام، با معنویت کاملاً ناسازگار است، زیرا نمی‌تواند از نوعی خودخواهی و نفس‌پرستی خالی باشد و در نتیجه با خداخواهی و خداجویی منافات دارد. دین‌داری جزم‌اندیشانه با دو ویژگی از ویژگی‌های «دین نابالغ» گوردون آلپورت متناسب است: «دین‌داری دست دوم» (second-hand) و «دین‌داری نااندیشیده» (Allport, 1950) (unreflective).

۳. دین‌داری عقل‌محور (تأکید بر باورهای عقلانی): «معنوی» بر شخصی اطلاق می‌شود که به عقلانیت صرف توجه می‌کند، در پی تحکیم استدلالی عقاید دینی است و دغدغه اصلی‌اش، یافتن پاسخ برای همه شبهه‌هاست، ولی هیچ‌گاه در پی چشمش درونی و ایمان قلبی نیست. او می‌تواند وجود خداوند و مسئله توحید را با ادله فراوان اثبات کند و نقض و ابرام‌ها را پاسخ گوید، اما هرگز حضور حق تعالی را در زندگی‌اش لمس نکرده و توحید بر صحنه عملی زندگی‌اش تأثیر نگذاشته است. او خداوند را تنها از دریچه کلام و فلسفه نگریسته و او را همراه با پیچیدگی بسیار دیده است، اما هرگز درک نکرده است که او زنده حاضر و موضوع عشق و دلدادگی است و در غم فراق او هجران کشیده‌ها بسیارند. او لذت مناجات و نیایش را در ژرفای جان‌ش در نمی‌یابد و چه بسا منکر مقامات عرفانی و تعالی‌های معنوی است.

۴. دین‌داری اخلاق‌محور (تأکید بر هنجارهای اخلاقی صرف): رعایت قواعد اخلاقی (شامل قواعدی که خود عقل آنها را درک می‌کند و دین نیز بدانها تنبیه داده است)، فرد را نزد عقلا ممدوح می‌کند و اعمال او را یکسره نیکو و «حسن» می‌گرداند، اما اگر انگیزه این اخلاق‌ورزی، خودِ حسن و قبح باشد (برای مثال،



نظر

سکولاریزاسیون معنویت: تهدیدی فرهنگی



- دروغ نمی گوید تنها بدان دلیل که دروغ قبیح است)، نه تقرب الی الله و نه تعالی از سطح مادیت، آن گاه معنویت بر آن صدق نخواهد کرد.
۵. دین داری سودمحور (در پی کسب لذت های بزرگ تر یا دفع رنج های عظیم تر): برخی دین داران تصویری کاملاً مادی و دنیایی از بهشت و دوزخ دارند. از نظر آنان، بهشت جایی است آکنده از لذت های جسمانی که تنها تفاوتشان با لذت های این جهانی، در کثرت، شدت، دوام و بی حد و مرز بودن آنهاست. دین داری آنان نوعی بدهستان است. از لذت های زودگذری چشم می پوشیم تا به همان لذت های کامل تر و شدیدتر دست یابیم. چنین افرادی از سطح حیوانی تجاوز نکرده، نسبت به تعالی وجودی، تکامل روحی، بی نهایت شدن و معرفت به حقیقه الحقایق بی اعتنا و بی رغبت اند. در نتیجه، چنین افراد ظاهرگرا و مادی اندیشی را نمی توان معنوی دانست. یکی از ویژگی های «باور دینی عارضی» (Extrinsic religious belief) آلپورت<sup>۱</sup>، ابزارانگاری دین است و اینکه فرد، دین را نه خالصانه برای خدا، بلکه برای رسیدن به منافع خویش (حتی اگر این منفعت، سلامت روح و روان باشد) بخواهد. چنین فردی از یکپارچگی شخصیتی محروم اند (Allport, 1966).
۶. دین داری عادت محور (حاکم شدن روزمرگی بر دین داری): وقتی ایمان مذهبی، کلیشه ای شود و از شور و حرارت اولیه تهی گردد، دین داری عاری از معنویت خواهیم داشت. دین داری قشری یا غیر معنوی، تازگی و طراوات ایمان نوکیشان را ندارد. از ویژگی های «باور دینی ذاتی» (Intrinsic religious belief) آلپورت، آن است که دین به صورت پویا و زنده در زندگی فرد حاضر باشد و شیوه زندگی مذهبی نه از روی عادت، بلکه از روی عهد کامل و خالص با خداوند برقرار باشد (Allport, 1966).

---

۱. جهت گیری یا عقیده «دینی عارضی» (ER) در برابر جهت گیری یا عقیده «دینی ذاتی» (IR: Intrinsic religious...) دو اصطلاح مشهور از آلپورت است که در همان تمایز پیشین او میان دین بالغ و دین نابالغ ریشه دارد.

۷. دین‌داری اسطوره‌ای (حاکمیت تخیلات عوامانه بر اندیشه دینی): دین‌داری آمیخته با سنت‌ها و اعتقادهای واهی که در قوم یا منطقه‌ای خاص رایج بوده است و پذیرش نااندیشیده خرافات با معنویت ناسازگار است. دین‌داری خرافی شامل تصویری انسانی از خداوند نیز هست (مثلاً، تصور کردن او در قالب مردی عظیم الجثه و در آسمان‌ها به تخت نشسته). همچنین تصویری کاملاً مادی و رؤیاگونه از بهشت و دوزخ و یا داشتن تصویری فرشته‌گون از انبیا و اوصیا 8، به گونه‌ای که انسان را از واقع‌گرایی دور کند با معنویت ناسازگار است. این نوع دین‌داری به آنچه آلپورت یکی از ویژگی‌های دین نابالغ دانسته، یعنی «خشک‌اندیشی» (literal-minded) نزدیک است. مقصود او از خشک‌اندیشی به ظاهر آن است که صفات منسوب به خداوند در متون دینی (مانند خشم، غیرت و...)، بدون تأویل و به همان معنای ظاهری و انسان‌مانند پذیرفته شوند (Allport, 1950).



۲۱  
نظر

سکولاریزاسیون معنویت: تهدیدی فرهنگی

## ۵. بازتعریف معنویت اصیل اسلامی

با توجه به مطالب پیش گفته می‌توان معنویت اسلامی را معناجویی از طریق جهت‌گیری وجودی (متمایز، عمیق و فراگیر، به گونه‌ای که فرد، نوعی دگرذیسی احساس می‌کند) به سوی منبع حقیقی همه اهداف و منبع حقیقی همه ارزش‌ها دانست؛ خواه این جهت‌گیری ناشی از یک تکانه ناگهانی یا ناشی از مقدمات عامدانه کوتاه‌مدت یا طولانی مدت باشد. این معناجویی و معنایابی انسان را از سطح حیوانی تعالی می‌دهد و تأثیر ژرفی بر همه جنبه‌های انسان از جسم و روان گرفته تا شناخت و رفتار برجای می‌گذارد؛<sup>۱</sup> برای نمونه می‌توان برخی تحولات در جنبه‌های مختلف انسان را این گونه برشمرد:

۱. جهت‌گیری وجودی (اگرستانسیال) در همه ابعاد انسان مؤثر است: «وَجْهَةٌ وَجْهَةٌ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (انعام: ۷۹) یا «وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّئُهَا» (بقره: ۱۴۸).



- روانی - تنی: احساس توانایی فراوان بدنی در برابر درد، بیماری، مشکلات و بحران‌های زندگی، آمادگی برای جان‌فشانی و ایثار، احساس سرزندگی و انرژی، احساس رضایت و آرامش معنوی، عواطف لطیف، ناب و معصومانه و احساس امید.

- شناختی: نگاه یکپارچه و کل‌گرا، یافتن معنا و هدف زندگی در همه تجربه‌ها و رخدادهای زندگی، مثبت‌اندیشی، نگاه متعالی به رنج و مرگ، مقام رضا، کم بها دادن به ارزش‌های مادی، احساس رسالتی بر دوش، بصیرت و فرزانه‌گی.

- شهودی: ایمان عمیق به غیب، دریافت عمیق و قلبی باورهای دینی، احیاناً شهوداتی از غیب و الهام‌هایی از عالم معنا، رؤیاهای صادقه و با خبر شدن از آینده.

- رفتار با خویش: اهتمام به رفتار کردن اخلاقی، تسلط نسبی بر خواسته‌های نفس، خودنظارتی ارزشی، سبک زندگی با محوریت نگرش‌ها، باورها و ارزش‌های معنوی و مناسب برای تکامل و تعالی معنوی.

- رفتار با دیگران: تنظیم روابط بین‌فردی بر اساس مدارا و رواداری (چشم‌پوشی از خطاهای قابل اغماض دیگران، زیرا خطاهای خود را بیشتر و مهم‌تر می‌بیند)، دوستی و همکاری غیرمشروط و خالصانه.

- رفتار با طبیعت: رفتار لطیف و مشفقانه با حیوانات، دغدغه نسبت به محیط زیست، اهتمام به پاکیزگی طبیعت.

- رابطه با مابعد الطبیعه: حضور قلب در عبادات، احساس لذت و بهجت از عبادت، احساس سبکی و طهارت پس از عبادات، عشق‌ورزی با خداوند و اولیای او.

به بیان بهتر، معنویت اسلامی در این عبارت امیر مؤمنان 7 دیده می‌شود: «قد احیا عقله وامات نفسه حتی دق جلیله و لطف غلیظه و برق له لامع کثیر البرق فابان له الطریق و سلک به السبیل و تدافعته الابواب الی باب السلامه و دار الاقامه» (نهج البلاغه عبده، خطبه ۲۲۰): عقلش را زنده کرده و نفس خویش را میرانده است تا آنجا که جسمش لاغر و عناصر خشن نفسش نرم شده است و برقی پرنور بر او می‌درخشد که راه را برای او روشن کرده و او را در راه راست نهاده و از دری به در دیگر می‌برد تا به درب سلامت و سرای جاوید برساند.

آن تحولی که در این عبارت شریف توصیف شده، تحولی همه‌جانبه در وجود آدمی است تا بر عقل، احساسات، اخلاقیات، سلوک رفتاری و اداراکات شهودی فرد تأثیر گذارد و آدمی را به سمت باطن‌گرایی و تلاش برای تکامل روحی براند. عبارت «قد احیا عقله» تحول در بعد شناختی را بیان می‌کند. عبارت «امات نفسه» تحول در بعد رفتار با خویش است و عبارت «دق جلیله» به جسم اشاره دارد (لاغرشدن و از میان بردن تکائف‌های بدنی، به طبع پیامدهایی همچون نشاط بدن، پرانرژی و سرحال‌بودن و توانایی تحمل مشقت‌ها دارد). «لطف غلیظه» به وضعیت روانی - عاطفی و نیز رفتار با خود، دیگران و طبیعت ناظر است و «برق له ...» به بعد شهودی انسان و رفتار با مابعد الطبیعه اشاره دارد.

### مراتب معنویت اسلامی

نکته مهمی که می‌تواند به تکمیل تصویر ما از «معنویت اسلامی» کمک کند، توجه به مراتب مختلف آن است. کمترین مرتبه معنویت اسلامی چیست؟ به بیان دیگر، چه حد نصابی برای معنویت لازم است؟ از یک سوی، معنویت امری مقول به تشکیک و دارای مراتبی از قوت و ضعف است و از سوی دیگر، چنان‌که گذشت با مصادیقی از دین‌داری مواجهیم که با معنویت تنافی دارند. بنابراین، برای ورود یک دین‌دار به معنویت باید مرزی تقریبی یافت.

در رساله سیر و سلوک منسوب به علامه بحر العلوم 4 عوالم دوازده‌گانه سلوک طرح گردیده است که به نظر نگارنده مبنای خوبی برای رتبه‌بندی معنویت اسلامی است. مرتبه اول، اسلام اصغر است که همان اظهار زبانی شهادتین است. مرتبه دوم، ایمان اصغر است؛ یعنی رسیدن اسلام اصغر به قلب و تصدیق قلبی به آنچه زبان اظهار کرده بود. سومین مرتبه اسلام اکبر است که تسلیم عملی و اطاعت از امر و نهی‌های شرعی است و مرتبه چهارم نیز ایمان اکبر است که به معنای رسیدن اسلام اکبر به قلب و تسلیم و رضای قلبی به دستورهای الهی است. در مرتبه سوم، تسلیم و اطاعت، ناشی از عقل و برآمده از خوف یا طمع (خوف از عذاب یا طمع به لذت‌های بهشتی) است و «خالی از اشتیاق، رغبت، لذت



و سهولت بر روح و نفس» است (نک: بحر العلوم، ۱۳۶۰: ۸۴)، ولی در مرتبه چهارم، روح انسان با شوق و رغبت تسلیم می‌شود و چون روح «فرمان‌فرمای جمیع اعضا و جوارح» است، ایمان اکبر به همه اعضا و جوارح سرایت می‌کند و همه مطیع و منقاد می‌گردند و لحظه‌ای از اطاعت و عبودیت کوتاهی نمی‌کنند (همان: ۸۴).

با توجه به تعریف ارائه‌شده از معنویت اسلامی می‌توان آغاز معنویت را مرتبه چهارم سلوک (از مراتب دوازده‌گانه)، یعنی «ایمان اکبر» دانست که نشانه آن انجام‌دادن واجبات و ترک کردن محرمات با رضای قلبی و بدون فشار روحی است. هشت مرتبه پس از ایمان اکبر وجود دارد که در جدول زیر و در قالب چهار مرتبه معنویت گنجانده شده‌اند:

معنویت اصیل اسلامی	
مرتبۀ اول: ایمان اکبر	اطاعت با رضایت و رغبت
مرتبۀ دوم: هجرت کبری و جهاد اکبر و فتح و ظفر	هجرت، جهاد و رسیدن به رهایی از جنود شیطان و خروج از عالم جهل، طبیعت، بندهای وهم، غضب، هموم، غموم ...
مرتبۀ سوم: اسلام اعظم و ایمان اعظم	مشاهده نیستی و ذلت و فقر خویش و خروج از انانیت
مرتبۀ چهارم: هجرت عظمی و جهاد اعظم و عالم خلوص	هجرت و جهاد با آثار نفس و رسیدن به توحید مطلق

به بیان ساده‌تر می‌توان گفت ویژگی مرتبه اول معنویت اسلامی عبارت است از: مراحل اولیه توجه به عالم معنا و عمق دین، زندگی و جهان. چشیدن لذت عبادت و کاسته‌شدن از دشواری آن. ویژگی مرتبه دوم معنویت اسلامی، تکاپوی فراوان برای تکامل روحی، تطهیر اخلاقی، مبارزه با مشغله‌های دنیوی است که مانع تقرب و توجه تام به حق تعالی می‌شوند. مرتبه سوم و چهارم مراتب عالی‌ای هستند که با زیرپا نهادن انانیت همراه هستند، و مرتبه چهارم تعمیق مرتبه سوم معنویت است.



۲۴

سال بیست و یکم، شماره ۸۳، پاییز ۱۳۹۵



دین داری قشری	
مرتبۀ اول	اسلام اصغر همراه با نفاق اصغر
مرتبۀ دوم	ایمان اصغر همراه با کفر اکبر
مرتبۀ سوم	اسلام اکبر همراه با نفاق اکبر
مرتبۀ چهارم	ایمان اکبر همراه با کفر اعظم یا نفاق اعظم

در برابر مراتب معنویت، با مراتب چهارگانه قشری گری مواجهیم. البته در قشری گری، مراتب از قوی به ضعیف رتبه بندی می شوند؛ به گونه ای که مرتبه اول، شدیدترین مراتب قشری گری است.

در مرتبه اول قشری گری، اسلام اصغر همراه با نفاق اصغر است. این مرتبه کسی را شامل می شود که به زبان اسلام آورده، ولی دچار نفاق اصغر است؛ یعنی قلبش بدانچه زبانش می گوید اعتقادی ندارد. او چه بسا به پیروی کورکورانه از آبا و اجداد و تعصب قومی، دارای اسلام شناسنامه ای است، ولی در عین حال، شبهه های بسیاری درباره خداوند، عدالت و حکمت خداوند، نبوت و شریعت در دل دارد.

در مرتبه دوم قشری گری، ایمان اصغر همراه با کفر اکبر است؛ یعنی کسی که از اسلام تنها به شهادتین زبانی و قلبی بسنده کرده است و هیچ پایبندی به دستورهای شرعی ندارد. هر چند قلب او توحید، نبوت و دیگر ارکان اعتقادی را تصدیق کرده، ولی دچار کفر اکبر است؛ یعنی در عمل، تسلیم پروردگار نشده است.

در مرتبه سوم قشری گری، اسلام اکبر همراه با نفاق اکبر است. هر چند صاحب این مرتبه به اعمال عبادی و رعایت واجب و حرام سخت پایبند است، ولی این تسلیم به قلب او سرایت نکرده است و در نتیجه، به خداوند متعال اعتراض می کند و از سر اجبار عبادت می کند، نه از سر شوق. در واقع، اعمال او تابع قلبش نیست (در ظاهر، مطیع خدا دیده می شود و در دل، معاند با او است که این نفاق اکبر است: «إِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى» (نسا: ۱۴۲)).

در مرتبه چهارم قشری گری، ایمان اکبر همراه با کفر اعظم یا نفاق اعظم است که در





هر دو نوعی انانیت وجود دارد. صاحب این مرتبه از قشری گری، هر چند هم در جوارح و هم در دل مطیع خداست، هنوز خود را در میان می‌بیند و مقامی برای خویش می‌یابد (مقام تسلیم) (کفر اعظم). او اظهار توحید می‌کند توحیدی می‌اندیشد و توحیدی عمل می‌کند، ولی با مؤثر دیدن خویش در عمل توحید او مخدوش است. نفاق اعظم آن است که فرد، انانیت را نیز با قدم عقل و فکر کنار زده است، اما این رفع انانیت وارد قلب و باطن او نشده و آن را شهود نکرده است.

### نتیجه گیری

موج سکولاریزاسیون و جدایی از دین در چهار دهه اخیر به «معنویت» رسیده است. «معنویت مدرن»، «معنویت برند آمریکا» و «معنویت عصر جدید»، معنویت‌هایی هستند که رابطه خویش با دین سنتی را گسیخته‌اند و به شدت اومانستی و انسان‌محور شده‌اند. همچنین سکولار شدن معنویت با کاربردی شدن شدید آن همراه بوده است تا آنجا که معنویت سکولار، امروزه گره‌هایی فرو بسته در تمدن مدرن بشریت را گشوده است و می‌گشاید. در چنین فضایی لازم است «معنویت دینی» تبیین شود و نسبت آن با معنویت سکولار روشن گردد.

«معنویت» در پی معنای زندگی و جهان‌بودن است و تلاش برای زیستن معنا دار؛ یعنی داشتن هدفی فراتر از اهداف جزئی در زندگی و دسترسی به منبع ارزش که زیستن را با ارزش می‌سازد. معنویت بدین معنا، با مفهوم دین‌داری یکسان و مترادف نیست و چه بسا دین‌داری‌هایی که خالی از معنویت باشند. معنویت یافتن و شهود معناست، نه صرف آگاهی ذهنی از آن. معنویت گذار از ظاهر و پوسته امور دنیوی به باطن و حقیقتی است که در ورای آنها نهفته است و نیز گذار از ظاهر شریعت است به عمق و غایت آن. معنویت، بر جنبه‌های مختلف وجودی انسان از جمله رفتار فردی و اجتماعی او تأثیر گذار است و موجب فرا انگیزش در او می‌شود.

معنویت با این اوصاف، مفهومی است که به اشتراک لفظی هم بر معنویت سکولار و هم بر معنویت دینی قابل اطلاق است. تفاوت اساسی میان این دو، در آن است که

معنایابی یا معنابخشی به زندگی بر چه منبعی تکیه دارد. در معنویت اصیل دینی، منبع همه ارزش‌ها و هدف‌نهایی همه اهداف (غایه‌الغایات و قيمة‌القیم) یک منبع حقیقی است (یعنی تشبه الی الله)، اما در معنویت سکولار، منبعی اعتباری و قلمدادی است؛ یعنی آنچه که هر شخص برای خودش غایه‌الغایات فرض می‌کند.

معنویت اصیل اسلامی از سنخ درس کلاسی و بحث علمی خشک نیست. معنویت اسلامی با دین‌داری قشری در تقابل است. دین‌داری قشری همراه با نوعی «ماتریالیسم دین‌دارانه» است؛ یعنی همه‌چیز حتی بهشت و دوزخ در التذاذها و ابتلائات جسمانی منحصر است: «يُعَلِّمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۷). دین‌داری قشری ظاهرگرایی است؛ در حالی که دین‌دار معنوی در پی درک لایه‌های عمیق‌تری از متن مقدس و آموزه‌های دینی است. معنویت اسلامی با دین‌داری جزم‌اندیشانه تعصب‌آمیز منافات دارد. «دین نابالغ» گوردون آلپورت که دو ویژگی آن «دین‌داری دست‌دوم» و «دین‌داری نااندیشیده» است. معنویت با دین‌داری عادت‌محور نیز منافات دارد. «جهت‌گیری دینی ذاتی» آلپورت آن است که دین به صورت پویا و زنده در زندگی فرد حاضر باشد و شیوه زندگی مذهبی نه از روی عادت، بلکه از روی عهد کامل و خالص با خداوند برقرار باشد.



## کتابنامه

۱. بحر العلوم (طباطبایی نجفی)، سیدمهدی (۱۳۶۰)، رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم، با مقدمه و شرح محمدحسین حسینی طهرانی، تهران: انتشارات حکمت.
۲. بیات، محمدرضا (۱۳۹۰)، دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۱)، معنویت و انقلاب اسلامی، تهران: موسسه فرهنگی هنری قدر ولایت.
۴. رستگار، عباس‌علی (۱۳۸۹)، معنویت در سازمان با رویکرد روان‌شناختی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
5. Allport, Gordon W. (1950), *The Individual and His Religion*, New York: The Macmillan Company.
6. \_\_\_\_\_ (1966), "The Religious Context of Prejudice," in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5.
7. Cousins, Ewert (1992), *Christ of the 21st Century*, Element Books.
8. Dalai Lama (1999), *Ethics for the New Millennium*, Riverhead Books.
9. Elkins, David N. (1998), *Beyond Religion: a Personal Program for Building a Spiritual Life Outside the Walls of Traditional Religion*, Wheaton, IL: Quest Books.
10. Elkins, David N. (1999), *Spirituality: It's What's Missing in Mental Health*, in: *Psychology Today*, No. 32 (5).
11. Flanagan, Kieran (2007), "Introduction," in: *A Sociology of Spirituality*, Kieran Flanagan & Peter C. Jupp (eds.), Ashgate.
12. Gorsuch, R. L. and W. R. Miller, (1999), "Assessing spirituality," In: *Integrating spirituality into treatment*, W. R. Miller (ed.), Washington, DC: American Psychological Association.
13. Gross, Zehavit (2006), "Spirituality, Contemporary Approaches to Defining," in: *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*, Elizabeth M.



۲۸  
نظر  
صدر

سال بیست و یکم، شماره ۸۳، پاییز ۱۳۹۵

Dowling, W. George Scarlett (eds.), London: Sage Publications.

14. Heelas, Paul (1996), *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, New York: Blackwell.
15. Heelas, Paul (2008), *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, New York: Blackwell.
16. Houtman, Dick & Stef Aupers (2007), "The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: the Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000," in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, No. 46 (3).
17. Nelson, James M (2009), *Psychology, Religion and Spirituality*, New York: Springer.
18. Rambachan, Anatanand (1994), *The Limits of Scripture: Vivekananda's Reinterpretation of the Vedas*, University of Hawaii Press.
19. Saucier, Gerard and Katarzyna Skrzypinska (2006), "Spiritual But Not Religious? Evidence for two Independent Dispositions," in: *Journal Of Personality*, No. 74 (5).
20. Seybold, K. S., and P. C. Hill (2001), "The Role of Religion and Spirituality in Mental and Physical Health," in: *Current Directions in Psychological Science*, No. 10.
21. Sharf, Robert H (2000), "The Rhetoric of Experience and the Study of Religion," in: *Journal of Consciousness Studies*, No. 7.
22. Sheldrake, Philip (2007), *A Brief History of Spirituality*, New York: Wiley-Blackwell.
23. Smith, Christian (2005), *Soul Searching: the Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, Oxford: Oxford University Press.
24. Snyder, Charles R. and Shane J. Lopez (2006), *Positive Psychology: the Scientific and Practical Explorations of Human Strengths*, Sage Publications.
25. Waaijman, Kees (2002), *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*, Peeters Publishers.



## تولید و عرضه معنویت در بازار مصرف سرمایه‌داری\*

\*\* رسول حسین پور

\*\*\* سیدمرتضی حسینی شاهرودی

### چکیده

موضوع این نوشتار شخصی شدن پدیده دین‌داری و کالاشدگی مقوله معنویت است که یکی از مسئله‌های عصر فرانوگرایی و انسان مضطرب دنیای فناوری شده است. سال‌ها جست‌وجو در پی نیاز فطری انسان - پیوند با فراماده - که با گریز فراوان از دین‌مداری همراه بود، گزیری از پذیرش نسخه‌های بدلی ادیان جانشین و صورتکی از عرفان‌های خودبنیاد به بار نیاورد. نظام سرمایه‌داری سایه‌ای فراخ بر سر بازار اقتصاد مغرب و مشرق گستراند و «مصرف» را سراسر هستی و چیستی انسانیت جلوه بخشید. در نتیجه «مرجعیت معنوی» که تا دیرگاهی برخاسته از نهادهای سنتی بود از میان رفت. «فرهنگ و دین» تن‌پوشی اقتصادی به تن کردند و با نشان‌های تجاری گونه‌گون در بازار تجارت دینی، چونان کالایی پُرخریدار به فروش رسیدند. روش این پژوهش توصیفی-تحلیلی به همراه



\* این مقاله از طرح پژوهشی «معنویت‌های بی‌شریعت؛ خیزش خردستیزی عصر جدید» در بنیاد پژوهش‌های اسلامی گرفته شده است.

\*\* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگر بنیاد پژوهش‌های اسلامی (نویسنده مسئول)

hoseinpour8@gmail.com

m\_shahrudi@yahoo.com

\*\*\* استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

نقد رویکرد جدید غرب به دین و معنویت است؛ ساحتی که انسان عصر جدید دست خویش را در گزینش آنچه او را به فراماده پیوند می‌دهد آزاد دیده و معنویت‌های نوپدید نیز در بستر شعار «دین طبق سفارش شما»، فعالیتی پُرسود برای خود آفریدند. هدف این مقاله نیز اثبات این مسئله است که غرب پس از دوره شکوفایی، دوره زوالی را تجربه کرده است که با نادیده‌انگاری پیوند دین و معنویت و گرایش به معنویت خودساخته، ساحت قدسی عالم را از زمین جدا کرد و اگرچه به فرامادی‌گرایی روی آورد، با این حال مرتبه فرامادی هستی را این جهانی نگریست.

### کلیدواژه‌ها

عصر جدید اضطراب، معنویت، دنیوی‌شدن، فرامادی‌گرایی، شخصی‌شدن و انفسی‌سازی دین.

### مقدمه

می‌دانیم که دین مفهومی است که در طول تاریخ اندیشه بشری نگاه‌ها و تفسیرهای گوناگونی به خود دیده است و بهتر است بدانیم که معنویت نیز مقوله‌ای است که تن‌پوشی به‌شمار ادیان، اقوام، سرزمین‌ها و فرهنگ‌ها به تن کرده است. با محوریت انسان و صدور فتوای «خودت انجامش بده» یا «با مرجعیت معنوی ضدیت کن» (حمیدیه، ۱۳۸۹: ۱۹۸-۱۹۹؛ Chris, 2000)<sup>۱</sup> بستر آزادی‌گزینش و حق انتخاب انسانی در پهنایی گسترانده شد که نتیجه‌اش کالاشدگی معنویت، شخصی‌سازی دین و نشان‌دارشدن آن در بازار مصرف سرمایه‌داری بود. مسئله معنویت که تا مدت‌ها از مسیر ادیان نهادینه به زندگی بشر وارد می‌شد و جایگاهی قدسی و فرامادی داشت، مسئله کوچکی نبود؛ زیرا مطالعات اقوام‌شناسی بر روی انسان‌های نخستین گواه آن است که گرایش‌های معنوی در میان آنها نیز وجود داشته است (زمانی، ۱۳۸۱: ۲۶). پس اگر معنویت تا این اندازه مهم نبود، بشر تکامل یافته در عرصه‌های مادی و پیشرفته در

۱. از این عنوان با عبارت خودمختاری دینی و سیطره «اصالت اراده» در آمریکا یاد می‌شود (میرسندسی، ۱۳۹۰: ۱۱۷).





فناوری‌های صنعتی را که بهترین‌ها را برای زندگی این جهانی خود تأمین کرده است با شتاب به سوی خود نمی‌کشاند؛ علت این امر آن بود که «پیشرفت و توسعه علمی و فنی او را به جلو راند، اما بالا نبرد».

گزارش‌ها و پژوهش‌ها گویای آن است که بسیاری از اروپاییان و آمریکاییان که به دلیل ناخشنودی از دین‌های سنتی و نهادهای دینی (مسیحیت)، در پی امری مقدس بودند و به ارمغان توشه‌های دین سنتی علاقه‌ای نداشتند، معنویت را در فضایی کاملاً باز برگزیدند. بر این اساس، از آنجا که سرشت قدسی آدمی به فراماده‌گراییش شدید دارد، انسان عصر جدید «معنویت شخصی و دین انتخابی» را برگزید تا ثابت کند که بدون دین سنتی نیز می‌توان معنوی بود (هارتز، ۱۳۸۷: ۶۷). این حق انتخاب که محصول نظام سرمایه‌داری و رسوخ‌انگاره‌های دنیاگرایی و دنیوی‌اندیشی در زندگی انسان جامعه مصرفی بود، سبب گردید که نگرش به آموزه‌های قدسی و معنوی - که به حاشیه‌راندن آنها در تاریخ ناممکن بود - کاملاً مادی و به دور از چارچوب‌ها و اصول تجردانگاران هستی به پیش رود. اگرچه با ارائه دیدگاه «فرامادی‌گرایی» در آرای رونالد اینگلهارت و دیگرگونی ارزشی برای نسل جوان جامعه غربی، نوید معنویت‌گرایی تا اندازه‌ای رواج یافته، ولی چنین خیزشی همچنان با فرگشتی نزولی و پیامدی مادی برای انسان عصر جدید رخ نمود تا «معنویت و دین» در پایین‌ترین معانی خود «فرح‌بخشی و شادکامگی، کالاشدگی و آرام‌بخشی» جلوه‌گری کند (حمیدیه، ۱۳۸۹: ۱۹۳) و اندوهی دوباره در عرصه نیازهای فراطبیعی برای بشر غربی به بار آورد.

مسئله پژوهشی این نوشتار کالاشدگی معنویت و شخصی‌کردن دین یا به عبارتی همان دین‌داری در لباسی نو است. نخستین پرسش این است که چرا معنویت که واژه‌ای کهن و ریشه‌دار است، برای مغرب‌زمین به‌عنوان کالایی نو، پُر زرق و برق و عامه‌پسند گردیده است؟ پرسش دوم اینکه چرا پس از ظهور فرامادی‌گرایی و فرانوگرایی، با وجود التزام به ادیان سنتی در میان برخی از اروپاییان و آمریکاییان، این معنویت بود که جای دین نشست و به تولید آن، هم‌ارز دیگر کالاهای مصرفی اقدام شد؟



## ۱. واکاوی چند سند تاریخی

کاستی‌های مؤلفه‌های برخی ادیان سنتی همچون کلیسا<sup>۱</sup> و عملکرد بد برخی روحانیان آنها و البته دل‌بستگی فطری به معنویت، راه‌گزینی برای انسان عصر روشنگری (خرد) و نوگرایی گرفتار در عقلانیت ابزاری باقی نگذاشت. نمی‌توان برای آنچه از درون سرچشمه دارد، اعلام بی‌نیازی کرد. از این‌رو، انسان مدرن پس از مدت‌ها آن را محور زندگی قرار داد، ولی امر فرامادی را این‌جهانی‌نگریست. کاندینسکی دربارهٔ سرافکنده‌گی معنوی غرب می‌نویسد:

جان‌های ما که پس از سال‌ها مادیت، اکنون دوباره بیدار شده، هنوز آغشته به یاسی است که از بی‌ایمانی و بی‌هدفی برمی‌خیزد. کابوس مادی‌گرایی که زندگی را بدل به بازی شوم و بی‌معنا کرده بود، هنوز به پایان نرسیده است؛ هنوز جان‌های بیدار را به تیرگی می‌کشد؛ فقط نوری ضعیف سوسو می‌زند ...  
(الیاده، ۱۳۷۴: ۲۴۱).

پل والری چهرهٔ ادبی فرانسه، در ۱۹۱۹ در مقاله‌ای توجه خوانندگان را به بحرانی‌کشانده که در سدهٔ بیستم ذهن اروپاییان را فرا گرفته بود: شکوه و فرود اروپا چرا؟ در شکوه و شوکت اروپا شکی نبود، زیرا سده‌ها رهبری فکری و فرهنگی جهان را در دست داشت و مروارید و خطهٔ برگزیدهٔ کرهٔ خاکی بود که ترکیب مطلوبی از ویژگی‌ها و از جمله برخورداری از تخیل والا، شکاکیت و کنجکاوی بی‌طرفانه و اشتیاق آمیز بود، ولی چنین وضعی در حال سپری‌شدن بود. حساس‌ترین مسئله «بحران فکری و معنوی» بود که زمینه‌ساز عصر جدید اضطراب (New age) گردید؛ اصطلاحی که اروپاییان برای قارهٔ خود برگزیدند. پل تیلش دربارهٔ این اصطلاح می‌گفت: «امروزه توصیف عصر

---

۱. معنویت‌پژوهان غربی یکی از مهم‌ترین موارد را پروتستان بر شمرده‌اند که خاستگاه آغازین تعصب فرهنگی علیه مرجعیت معنوی گردید (Tong, 2000: 1). هرچند پروتستان به معنای مخالف سرسخت کلیسای کاتولیک است (توماس میشل، ۱۳۸۱: ۱۰۸ و ۱۰۹)، ولی رابرت مک آفی براون چند پنداره را درباره برداشت‌های نادرستِ تعمیم‌یافته از این آیین به پیش می‌کشد که در ضمن آن، از جمله اعتراض‌گونگی و حق داوری خصوصی (آزادی اندیشهٔ دینی) را از پروتستان‌بسم رد می‌کند (نک: براون، ۱۳۸۲: ۴۰-۵۲).





حاضر به عنوان عصر اضطراب، توصیفی بدیهی است». او شکل خاصی از اضطراب را - بی‌معنایی - که دامنگیر اروپای سده بیستم شده بود می‌نگریست. به باور او ریشه این اضطراب در نبود کانونی معنوی در جهان نوگرا نهفته بود؛ کانونی که بتواند به مسئله معنای زندگی پاسخ دهد.<sup>۱</sup>

پیدایش مفهوم جدید معنویت در پوشش واژگان «شخصی‌شده»، «تجربه درونی» و «احساس»، در مباحث عصر روشنگری و نیز جایگاه دین در قلمرو «انتخاب شخصی» ریشه‌دار است. این پدیده در غرب با ظهور فرایندهایی چون «فردگرایی» و «خودآگاهی نوگرا»، از تشخصی خودمختار همراه گردید. دین وارد قلمرو حق انتخاب و سبب مصرف مردم شد و بستر گسترش عصر جدید را با شعار آزادی در گزینش فراهم گردانید و با برگردان سنت‌های شرقی به معنویت‌گرایی شخصی و درونی‌نگر، اندکی از دغدغه‌های اجتماعی آمریکا و اروپا کاست (نک: حمیدیه، ۱۳۸۹: ۱۹۲؛ ۸۸؛ Carrette and others, 2005). در واقع معنویت عصر جدید، واخواهی به پادشاهی دانش، جهان‌شناسی و اقتصاد قرن نوزدهم بود و نمادی از پس‌زدن عقل‌گرایی غیرمذهبی و نگرش‌های مادی‌گرایانه دانش، مصرف‌گرایی و مذهب رسمی و نهادهای مغرب‌زمین (وست، ۱۳۸۷: ۱۰۰).

پس از جنگ جهانی دوم، تفسیر معنویت دو پیامد مهم به بار آورد که تنش‌های پس از عصر روشنگری (سده‌های هجدهم و نوزدهم) را در دل داشت.<sup>۲</sup> واژنش مادی‌گرایی و به بیان دیگر چرخش به فرامادی‌گرایی و گریز از دین نهادینه‌شده (مسیحیت) از یک سو و پذیرش و گرایش شدید به فرهنگ و سنت‌های عارفانه شرقی از سوی دیگر، غرب را به سوی شرقی‌شدن کشانید. با جای‌گیری روان‌شناسی برای نمونه‌ای از

۱. آرتور کستلر پس از جنگ جهانی دوم، انسان سده بیستم را روان‌پریش سیاسی دانست که هیچ پاسخی به مسئله معنای زندگی ندارد و به لحاظ اجتماعی و فراطبیعی نمی‌داند متعلق به کجاست (لوفان بومر، ۱۳۸۰: ۸۰۵ و ۸۰۶؛ ۸۰۹ و ۸۱۰).

۲. دوران روشنگری، عصر ارتقای جایگاه خرد انسانی بود. عقل‌چونان داور و حکم‌کننده حقیقت، جایگزین مکاشفه‌ای شد که از بیرون بر انسان بار شده بود. شعار عصر روشنگری این بود: به چیزی ایمان دارم که بتوانم درکش کنم (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰: ۲۵).

«علم النفس»، برداشتی غیردینی و نو از معنویت پدیدار شد.<sup>۱</sup> این سایه تغییر در جوامع سرمایه‌دار نوگرا، بسیاری از سنت‌های نهادینه غربی را از زبان کیهان‌شناختی «علمی» دور کرد و با اسطوره‌زدایی، زبان روان‌شناسانه و درونی‌شده «معنویت» را جایگزین کرد؛ این پیش‌بینی را کارل یونگ کرده بود:

به نظر کاملاً درست می‌آید که شرق در رأس تغییر معنوی‌ای باشد که ما امروزه در حال گذر از آن هستیم. البته این شرق صومعه‌ای تبتی مملو از مهاتماها نیست، بلکه به تعبیری در درون ماست. اشکال معنوی جدید از اعماق زندگی روانی خود ما سر برمی‌آورند (carrette and others, 2005: 43).

در سال‌های پایانی، فرایند بازاریابی دینی تا حد زیادی بر فرهنگ اروپا و آمریکا چیره گردید. بنا به گزارش‌ها و پژوهش‌های اندیشمندان غرب، مردم برای گزینش دین آزاد شدند. به عبارتی دیگر، شرایط اروپا و آمریکا به گونه‌ای گردید که «اگر مادری فرزند خود را به نهاد دینی خاصی می‌فرستاد، این انتخاب، انتخاب نبود». با حذف فشار خانواده برای شرکت در مراسم‌های مذهبی، دیگر بدنامی اجتماعی برای نرفتن به چنین مکان‌هایی از میان برداشته شد. افزون بر این، در سی سال گذشته، افزایش رسانه‌ها (تلویزیون‌های کابلی و عمومی، ماهواره و اینترنت) و تبلیغات بستر پیوند افراد جامعه با بازاریاب‌ها گشت و سطح خواسته‌ها را به منظور فراهم‌ساختن آسایش‌های دینی و معنوی تقویت کرد (Einstein, 2008: 7). بر این اساس ضروری بود، اگر ادیان (نو) به‌عنوان کالا قلمداد می‌شوند، برای آنان نشان تجاری درج گردد. بیشتر ادیان سود یکسانی برای خریداران خود فراهم می‌کنند که همان رستگاری و آرامش روان و ذهن است؛ هر چند که محصولات دینی آنها به گونه‌های متفاوتی بسته‌بندی می‌گردد. پس به منظور تمایز نهادن میان یک دین با ادیان دیگر، ناگزیر باید خدمات ارائه‌شده، ارزش افزوده و

۱. برخی روان‌شناسان انسان‌گرا به دین بی‌توجه نبودند، ولی آنها دین را پدیده‌ای می‌نگریستند که در بستر تاریخی-اجتماعی، حامل معنویت بوده است. پافشاری اینان بر جدانگاری دین نهادینه و فردی، بدین منظور بود که گرچه دین دربردارنده و برانگیزنده تجربه‌های معنوی است، در قالب نهادینه‌اش تهی است (الکینس، ۱۳۸۵: ۸۷).





نمادهای آنها را سنجید و این همان نشان‌دارشدن ادیان است. بستر پیدایش نشان‌های

دینی معاصر را می‌باید در سه مسئله دانست:

۱. رقابت با فعالیت‌های تفریحی و اختیاری؛

۲. رقابت با اطلاعات فرهنگی انبوه؛

۳. کاهش گرایش نوجوانان و جوانان به دین (سنتی) نسبت به گذشته.

مسئله سوم مهم‌ترین دغدغه معاصران در حوزه معنویت‌های نو گردید. با توجه به پژوهش‌های انجام گرفته، در فعالیت‌های دینی و معنوی جوانان نسبت به چهار نسل پیشین خود، شکاف بسیاری مشاهده شد و این مطلب به مسیحیان اختصاص نداشت. نوجوانان و جوانان برای بازاریاب‌های محصولات مصرفی دینی، گروه‌های هدف بسیار مهمی به‌شمار آمدند و بی‌شک تشویق جوان به خریداری کالای دینی نشان‌دار خاص، پایندگی آن کالا و نشان را نیز ضمانت می‌کرد (Ibid.: 13, 193, 194).

## ۲. فرایند دنیاگرایی و دنیوی‌اندیشی

پس از جنگ جهانی کار اساس زندگی انسان شناخته شد. نخست برای زنده ماندن، سپس برای بهتر زیستن و معنای جدید زندگی انسان غربی این گردید که «می‌خواهم چیزی را برای خود و خانواده‌ام به دست آورم». دیری نپایید که همه امور معنابخش به کار و تجربه با بحران مواجه شدند و مبنای ارزش‌گذاری جامعه فرسوده گردید. اخلاق که عهده‌دار آموزش «خوبی و بدی» به انسان را دارد، امری تصادفی قلمداد شد، زیرا نظام‌های پیشین معنا و مرجعیت ادیان سنتی‌ای مانند کلیسا توان گذشته خود را از دست داده بودند. در ساحتی این‌چنین، سفارش‌های نیک روان‌درمان‌گرهایی که در پی معنا بودند، هرچه بیشتر به‌سوی شخصی‌شدن - گاه پندار آلوده - پیش رفت. یکی از پژوهشگران معناپژوهی در این زمینه می‌نویسد:

با توجه به خلأ معنا که در حال آشکارتر شدن است، باید معنا را در خود بیابید، بر روی خود کار کنید و استعدادهای خود را فعلیت بخشید، اخلاق و اهداف خود را توسعه دهید و معنای خود را در زندگی کشف کنید. فرض کنید که هرچه می‌اندیشید معنادار است (کونگ، ۱۳۹۱: ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۹ و ۱۲۰).

مادی‌گرایی وضع روحی و فرهنگ اجتماعی‌ای را نگاره‌گری می‌کند که در نتیجه آن، امور دنیای اصالت یافته و سودمندی‌های مادی بر امور فرامادی رجحان می‌یابد و هر آنچه بیرون از این دایره باشد، بی‌معنا تلقی می‌شود. از سویی دیگر، دنیوی‌گری (سکولاریسم)، فضایی را می‌آفریند که به دین اجازه فعالیت در ساحت اجتماع و نهادهایی همچون: آموزش، تربیت، اخلاق و هنر داده نمی‌شود. بر این اساس، ژرفکاوای در قلمرو حسی اوج می‌گیرند و فراطبیعت نه تنها از زندگی بشری جدا می‌شود، بلکه ضدیت و مخالفت با دیدگاه‌های معنویت‌گرا آغاز می‌گردد. به سخنی دیگر، امور فرامادی در پوششی تردیدآمیز و ناواقعی معرفی گشته و چهره‌ای ناکارآمد در زندگی و تشخیص‌ناپذیر در حوزه شناخت و معرفت به خود خواهند گرفت (موفق، ۱۳۸۸: ۳۷-۳۹).

معنویت‌زدایی - روی دیگر مادی‌گرایی - به تاریخ دین‌زدایی و علمی‌شدن در اروپا پیوند خورده است. تاریخ پژوهان میان زندگی شخص مسیح ۷ و سرنوشتی که مسیحیان دچار آن گشتند تفاوت می‌بینند. بر اساس این روایت، آموزه‌های مسیحی به گونه‌ای بایسته وارد زندگی اروپاییان نگردید. نگارش انجیل سیاه به قلم سوانتس واکنشی به رخداد ارزیابی شده است (زمانی، ۱۳۸۱: ۳۲). نهادی دینی چون کلیسا، افزون بر اینکه در ارائه معنای آموزه‌های الهیاتی کم‌کاری کرد، رفتار مناسبی نیز با دانشمندان و صاحبان اندیشه روا نداشت و سرایشی تندی برای غرق‌شدن در مادی‌گری پیش‌پای مردمانش فراهم کرد. طبیعی است اگر چستی موجودی فرامادی که در والاترین جایگاه قدسی و در اوج معنویت جای دارد (خداوند)، به درستی برای اندیشمندان تبیین نگردد - آن هم از سوی کسانی که صلیب به گردن آویخته‌اند - انزجار از آموزه‌های دینی را در تاریخ تثبیت خواهد کرد؛ پیامدی که عوام جامعه را نیز در پوشش می‌گیرد (مطهری، ۱۳۸۰: ۶۵-۶۹).

دنیوی‌اندیشان روزگاری را به این امید گذراندند که با پیشرفت دانش تجربی، روشن‌اندیشی و تدوین اخلاق جدید انسان‌گرایانه، پندار‌گونگی دین را بیشتر برجسته کنند و جاذبه‌های آن را سست و نابود سازند و رمیدگی را جایش بنشانند (تیلور، ۱۳۸۷: ۱۱۱). با پیدایش نهضت علمی و خیز صنعتی‌شدن مغرب‌زمین و جلوه‌گری ماده در اندیشه‌ها، ساحت آسمان از زمین جدا گردید؛ کلیسا و اندیشه‌های مذهبی کنار رفت و جنبشی





مردم سالارانه پدید آمد. عقل‌گرایی (افسون‌زدایی)<sup>۱</sup> و انسان‌گرایی موجب رواج دانش (دنیوی) گردیدند<sup>۲</sup> و به تدریج دنیاگرایی در میان عوام و دین‌داران پدیدار شد. پروتستانیسیم که از دل فضای مذهبی کلیسا بیرون جهید، نخستین گام‌ها به سوی شخصی‌سازی دین<sup>۳</sup> و آسان‌سازی روند دنیاگرایی را به دوش گرفت.

در دنیاگرایی یا به تعبیری دنیوی‌سازی<sup>۴</sup> - که پرش از جامعه مقدس به جامعه دنیوی است - پای‌بندی‌های جامعه به ارزش‌ها و عملکردهای سنتی رها می‌گردد و تصمیم‌ها، اندیشه‌ورزی‌ها و کنش‌ها، فایده‌گرایانه انجام می‌شود. چنین قلمروی از دنیاگرایی، از هر معنای دیگر آن گسترده‌تر است؛ از این‌رو، قلمرو اجتماع و سیاست از شایستگی امور مقدس برکنار خواهد بود. افزون بر این، دیگر قلمروهای غیرمذهبی نیز تحت فرایند عقلانیت و کاربرد اندیشه‌ها و روش‌های علمی قرار خواهند گرفت. با شکاف پدیدآمده میان دین، دانش و جامعه دیگر برای دادخواهی و درخواست شرایط بهتر، به آموزه‌های دینی مراجعه نخواهد شد، بلکه نهادهای سیاسی و اجتماعی برای تولید معنویت بسنده‌اند (همیلتون، ۱۳۸۹: ۲۹۰ و ۳۰۲؛ میرچا الیاده، ۱۳۷۴: ۱۲۹، ۱۳۱ و ۱۳۴).

۱. اصطلاح یادشده با نام ماکس وبر (که گفته می‌شود او هم از فردریک شیلر گرفته) همراه است و گویا جز در ادبیات او جای دیگری مشاهده نشده است. این اصطلاح که خویشاوندی معنایی با تقدس‌زدایی دارد - با این تفاوت که گسترهٔ ماورایی آن محدودتر است - با عقلانی‌شدن همه چیز ارتباط دارد، زیرا شناخت‌های غیرجدی، از توجه بیرون‌گشته و قلمرو اندیشه، کاملاً به ابزارهای محاسبه‌پذیر عقلانی سپرده خواهند شد. به باور وبر، گستره معنایی این اصطلاح - افزون بر جادو - دین را نیز دربر گرفته است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۶۱ و ۶۲).

۲. وبر گفته است: «رشد عقلانیت در غرب، کلید فهم فراگرد دنیاگرایی است» (همیلتون، ۱۳۸۹: ۲۹۶).

۳. فرایند خصوصی‌شدن دین را پارسونز در روند دگرگونی‌های جاری در زیرساخت اجتماع، برای آینده دین‌داری در جوامع مسیحی غرب پیش‌بینی کرده بود. مک‌گویی این فرآیند را مکملی می‌داند که از پی‌فرایندهای «تمایزیابی ساختی»، «متکثرشدن» و «عقلانی‌شدن جامعه» بروز می‌کند و دو شاخصه دارد: ۱. هویت‌یابی با بسندگی به منابع هویت‌بخش در سپهر خصوصی؛ ۲. تکثر و گونه‌گونی گروه‌های مرجع (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۶۲).

۴. دنیوی‌شدن، گذار از دین به غیر دین و یا جلوگیری از رسوخ دین در بخش‌های گوناگون زندگی اجتماعی بر حسب قلمرویندی حدود کارکردهای ساختی آن است. این مفهوم، تاریخ‌مند است و در طی عمر گرانبارش - از زدایش دین تا تغییر کارکردهای چندبُعدی آن - در حیطهٔ ساخت جامعه تحول یافته است و گستره معنایی آن سه دورهٔ توصیفی، نظری و نوین را در بر گرفته است. آنچه در بالا از دنیوی‌سازی ارائه گردید، به دورهٔ نظری اشاره داشته است (زمردی، ۱۳۸۴: ۹ و ۱۱).

حقیقت این است که انسان عصر علمی شده، آگاهی نداشت که توان زدایش یا چیرگی بر تصرف در غایت حقیقت دین را ندارد، بلکه شاید تنها بتواند آن را در زیر فضای سنگینی از نظام‌های علمی، فکری و ابزارهای دست‌ساز، بی‌رنگ و نادیدنی گرداند. در واقع دنیوی‌سازی، دین را از جامعه علمی شده بیرون نراند، بلکه مذهب‌هایی را رواج داد که کارکرد چندانی بر سراسر جامعه نداشتند (همیلتون، ۱۳۸۹: ۳۱۴؛ دائرةالمعارف طهور: tahoor.com) و جاده پهنی برای گزینش انسان غربی در پوشش یک مصرف‌کننده نسبت به معنویت‌های نو فراهم کرد:

دنیوی‌سازی فرایند معاصر است که به‌واسطه آن آداب و رسوم و نهادهای دینی، نفوذ و اهمیت خود را از دست می‌دهند و در عملکرد نظام اجتماعی - که در آن موجودیت دارند - به حاشیه رانده می‌شوند (York, 2001: 362).

بلا در استدلالی، معنای دنیاگرایی را بخشی از انگاره جامعه نو می‌داند که اساس آن از واکنش جنبش روشن‌اندیشی در برابر سنت مذهبی مسیحی سرچشمه گرفته است. دنیاگرایی روزافزون در پوشش افسانه‌ای که به‌لحاظ عاطفی، تفسیری یکپارچه از واقعیت به دست می‌دهد، تا اندازه‌ای کاراست. از سوی دیگر، چون دین کارکردهای اجتماعی ضروری در خود دارد، طولی نمی‌کشد که دوباره در بستر فرهنگی زندگی جای خواهد گرفت، اما ممکن است دیگر هیچ‌گاه همانند گذشته چهره‌ای سنتی نداشته باشد، بلکه لباس نوگرایی بر تن خواهد کرد (همیلتون، ۱۳۸۹: ۲۸۸، ۳۰۰ و ۳۰۱).<sup>۱</sup>

### ۳. چرخش از مادی‌گرایی به فرامادی‌گری

رونالد اینگلهارت (۱۹۳۴) جامعه‌شناس و اندیشمند سیاسی، در ۱۹۷۰ با تمرکز بر نسل جدید (جایگزینی نسل جوان بر پیران جامعه)، دیدگاهی با نام دگرگونی ارزشی مطرح کرد که به نظریه پست‌ماتریالیسم شناخته شد. بر اساس این انگاره، نیازهای مادی ارضاننده بر نیازهای روحی (ذهنی) مقدم‌اند و در تاریخ ثابت شده که انسان‌های گرسنه

۱. این مسئله را در مباحث پایانی به اثبات می‌رسانیم.





تنها به فکر به دست آوردن غذا و نیازهای اولیه حیاتی خود هستند و آن گاه که خود را در رفاه دیدند، به نیازهای معنوی روی می آورند. بنابراین، در فرامادی گرایی به فرایندی جهانی پرداخته می شود که در آن نیازها و اولویت های مادی به سوی اولویت های فرامادی در حال چرخش هستند؛ با این وصف که چنین رویدادی تنها در کشورهای رخ می دهد که از وضعیت بد اقتصادی به بهبودی اقتصادی گام برداشته باشند. بی گمان چنین تعبیری گویای پیوند توسعه اقتصادی و دگرگونی ارزشی است (Inglehart, 1994: 336). اینگلهارت دو فرضیه پیش بینی کننده برای دیدگاه خود دارد: ۱. فرضیه کمیابی (Scarcity Hypothesis)؛ ۲. فرضیه اجتماعی شدن (socialization hypothesis). فرضیه نخست دلالت دارد که شکوفایی اقتصادی به گسترش ارزش های فرامادی می انجامد و فرضیه دوم بیانگر این است که ارزش های فردی و جامعه این گونه نیستند که یک شبه تغییر یابند، بلکه به گونه ای نامحسوس دگرگون می شوند؛ بدین شکل که نسل جوان تر جامعه جایگزین نسل پیر می شود: «فرضیه کمیابی به دگرگونی های کوتاه مدت... اشاره دارد؛ دوره های رونق که به افزایش فرامادی گرایی و دوره های کمیابی که به مادی گرایی می انجامد (اینگلهارت، ۱۳۷۳: ۷۳-۷۶؛ Inglehart, 1985: 103).

نظریه اینگلهارت دیدگاه های مخالفی نیز داشت<sup>۱</sup> و برای همه کشورهای اروپایی یکسان نبود. فرامادی گرایی برای برخی کشورها در جوامع فراصنعتی،<sup>۲</sup> در قالب گرایش به خدا و ایمان تغییر یافت و حتی عامه مردم شکل های پیچیده تری از مصرف گرایی، مادی گرایی و لذت گرایی را گسترش بخشیدند، ولی در برخی کشورها پیامدهای

۱. از جمله کلارک و دات که معتقدند افزایش بیش از حد بیکاری موجب افزایش ارزش های فرامادی گردیده است.

۲. اصطلاح فراصنعتی را در دهه ۱۹۶۰-۱۹۷۰ برخی جامعه شناسان به کار گرفتند. درباره این اصطلاح تعبیرهای بسیاری ارائه شده که از جمله آنها به جامعه ای گفته می شود که در حوزه تولید دارای تغییراتی باشد که از پیشرفت دانش و فناوری سرچشمه گرفته است. پژوهشگران شناخت نظری را در تشکیل اصل محوری جامعه فراصنعتی بسیار مهم قلمداد کرده اند. در حالی که جامعه صنعتی گرد محور هماهنگ سازی کارگران و ماشین آلات برای تولید کالا می گردد؛ جامعه فراصنعتی حول دانش و به منظور مهار اجتماعی و سوددهی به نوآوری و تغییر سازمان می یابد (اسمارت، ۱۳۸۳: ۴۸-۵۰).



گوناگونی مانند گسترش نسبی گرایی در قلمرو اخلاق، گرایش به معنویت، دین‌گریزی و بی‌خدایی را نیز به همراه داشته است. به باور اینگلهارت اگرچه قدرت تثبیت‌شده کلیساها همچنان کاهش می‌یابد، در بیست سال اخیر بیشتر جوامع فراصنعتی درباره نیازهای معنوی خویش اندیشیده‌اند. این خبر روی دیگر این سخن است که سکولاریسم ماتریالیستی جوامع صنعتی در حال سپری شدن است و گونه‌ای دگرگونی از اشکال نهادی و نفوذ یافته دین جزم‌اندیش به اشکال انعطاف‌پذیر دین معنوی فردی رخ داده است؛ به دیگر سخن باورهای دینی موضوع گزینش، خلاقیت و ابراز وجود شده‌اند: دین محو نمی‌شود. آنچه شاهد آنیم تغییر کارکرد دین از اشکال نهادینه‌شده دین جزمی، دارای قواعد مطلق برای رفتار در جهان ناامن به تمایلات معنوی فردی در جهانِ ایمن نیازمند معنا و هدف است (اینگلهارت، ۱۳۸۹: ۶۰-۶۱).

با پژوهش‌های آماری‌ای که اینگلهارت درباره انگاره خود درباره کشورهای مختلف انجام داد، روشن شد که میان مادی‌گراها و فرامادی‌گراها در گرایش به دین، مذهب سنتی و معنویت فردی تفاوت وجود دارد. مادی‌گراها به گونه‌ای محسوس بیشتر از فرامادی‌گراها، از هنجارهای سنتی (یهودی و مسیحی) دفاع می‌کنند. الهیات ادیان مسیحی و یهودی بر اهمیت امنیت مادی توجهی ندارند و پیروان خود را بیشتر به سوی اهداف فرامادی رهنمون می‌شوند و بر این اساس، مادی‌گراها از ارزش‌های دینی خود حمایت بیشتری می‌کنند.<sup>۱</sup> از آن سوی، فرامادی‌گراها به عرفان بیشتر از هنجارهای ادیان سنتی گرایش دارند. به سخنی دیگر، نسل جوان جوامع اروپایی به امور معنوی حساسیت بیشتری نشان می‌دهند؛ ضمن اینکه نشانه‌های توجه فراوان به طبیعت نیز در آنها مشاهده می‌شود.

اینگلهارت با داده‌هایی که از کشورهای اروپایی به دست آورد، دریافت احتمال اینکه فرامادی‌گراها اظهار باورمندی به خداوند و یا دین‌دار بودن را داشته باشند نسبت به مادی‌گراها کمتر است. با وجود بیگانگی نسبی این گروه آزمایش شده با دین سنتی در

۱. البته اینگلهارت گرایش پیروان یهودی و مسیحی به فراماده و دوری از مادی‌گرایی را تناقضی ظاهری می‌داند، نه آنکه در حال حاضر مسئله‌ای عمیق باشد.





نسبت‌سنجی آنان با مادی‌گراها، آنان وقت بیشتری را برای اندیشیدن درباره معنا و هدف زندگی صرف می‌کنند. او از این مطلب نتیجه گرفت که فرامادی‌گراها در مقایسه با مادی‌گراها علاقه بالقوه بیشتری به مذهب از خود نشان داده‌اند. همچنین مشاهدات او نشان داد نسل جوان و فرامادی‌گراها، اهمیت کمتری به دین سنتی می‌دهند. این یافته‌ها نتیجه می‌دهد که چرخش تدریجی از مادی‌گری به فرامادی‌گری با افول ارزش‌های سنتی مذهبی - که خود بخشی از نشانگان گسترده‌تر دگرگونی فرهنگی است - پیوند دارد (اینگلهارت، ۱۹۸۵: ۲۱۰-۲۲۰). وی در این زمینه می‌نویسد:

زوال ظاهری هنجارهای اجتماعی و مذهبی سنتی با تحول از ارزش‌های مادی به فرامادی در ارتباط است و به نظر می‌رسد هر دو، فرایند مؤلفه‌های دگرگونی فرهنگی وسیعی باشند که ویژگی انتقال از جامعه صنعتی به جامعه فراصنعتی است. تحول به سوی فرامادی‌گرایی و افول شکل‌های سنتی مذهب، دو چیز همراه هستند، زیرا آنها یک علت مشترک دارند: سطوح بی‌سابقه امنیت فردی در جامعه پیشرفته صنعتی معاصر که خود معلول معجزه اقتصادی پس از جنگ و پیدایش دولت رفاه عمومی است، اما فرامادی‌گری و غیرمذهبی‌شدن دو پدیده متمایز هستند که تا حدودی تحت تأثیر عوامل علی متفاوت هستند (همان، ۲۳۴).

#### ۴. پاک‌سازی جامعه از دین سنتی: جانشینی معنویت و ادیان نو

بسیاری از اندیشمندان مغرب‌زمین در سده نوزدهم، زدایش دین سنتی از جامعه جدید را پیش‌بینی کرده بودند. تایلر، فریزر، مارکس و فروید چیرگی دانش بر شیوه اندیشه‌ورزی جامعه عصر جدید را همسو با ناپدیدشدن دین دانستند. دیدگاهی دیگر که نگاره‌ای کارکردی از دین دارد، بر این باور است که دین با چهره سنتی و معمول باقی نمی‌ماند و مبانی فراطبیعی و والا، به تدریج نابود خواهند شد. طبیعی است که نبود یا سست شدن نفوذ دین نهادینه، بستر همواری برای زایش و پیدایش گونه‌های خصوصی و فرعی معنویت‌های جدید شرقی است که دیگر محدودیت‌های اجتماعی دین گذشته را ندارند و عوام‌پسندی آنان افزون و برجسته است (همیلتون، ۱۳۸۹: ۲۸۷، ۳۰۶ و ۳۰۷).

در انگاشت خصوصی‌سازی، چهره‌ای از دین با عصر جدید سازگار است که گستره تنگ‌تری به امور مقدس اختصاص دهد و میزان کمتری از آمیختگی نظام‌های ارزشی فردی و گروهی را پیشنهاد دهد (همان: ۳۱۳). دورکیم، وبر و ویلسون یکی از شاخصه‌های جوامع نوگرا را چنین می‌دانند: «دیگر دین (ستی) نمی‌تواند مانند دوره‌های پیشین جایگاه خود را در میان نهادهای اجتماعی نگه دارد». دین با شتاب در حال تبدیل به پدیده‌ای تفتنی شده که ممکن است محرمانه و شخصی، فردی و یا حتی نادیدنی گردد. اگر کسی از موقعیت دینی یک غربی بپرسد، پاسخ او این است: «برای اینکه یک مسیحی خوب باشی، نیاز نیست به کلیسا بروی» (ویلسون، ۱۳۸۷: ۳۹). این سخن در حالی گفته می‌شود که در بررسی معنویت جدید، اعمالی مشاهده می‌شوند که بیش از اندازه ساده، جزئی، شتاب‌زده و خودمحور هستند (مانند مراقبه، رقص و رفتارهای جنسی آزاد) و نتوانستند به رنج روحی انسان غربی رسیدگی کنند؟ (هیلاس، ۱۳۹۲: ۹۱).

به باور پژوهشگران غربی، روان‌شناسی نوگرا که ابزار نظام سرمایه‌داری و مرام و مسلک نوآزادی‌خواهی است،<sup>۱</sup> در بی‌اثرسازی چهره‌های گوناگون دین نقش مهمی ایفا کرد. همسو با چنین فرایندی، دین و نیازهای دینی فروکاسته و با آرام‌بخشی به نام معنویت خاموش نگاه داشته شد (Ibid.: 46). روان‌شناسی انسان‌گرا نیز که به معنویت بسیار اهمیت داد، نقش سازنده‌ای در شکاف میان دین و معنویت ایفا کرد. ننگاشته‌هایی که سرانجام منبع شکل‌دهنده مبانی نظری این شاخه از روان‌شناسی گردید از آبراهام مزلو بود. به باور او مغز و جوهره ادیان - خواه در بافت خدا‌باورانه و خواه شرک‌آمیز - امکان‌پذیر است. او معنویت را انسانی و جهان‌شمول می‌دانست که در گرو دین یا گروه دینی خاصی نیست. به سخن دیگر، معنویت با برچسب انسانی، در قلمرو علوم انسانی جای دارد تا تحقیق‌پذیر باشد. مزلو به جای آنکه به آسیب‌شناسی نیازهای دینی بشر بپردازد و با وجود آنکه باور داشت انسان به دین یا دین بدیل نیازمند است، در کتاب

۱. این دیدگاه نقش تأثیرگذاری در شکل‌گیری معنویت مصرف‌گرا و کاربست آن در حوزه‌های آموزشی اروپا نیز داشت. در بازنگری‌های آموزشی دولت انگلیس، واژه «معنوی» در لایحه اصلاحات آموزشی ۱۹۸۸ کودکان گنجانده شد (carrette and others, 2005: 45).





دین، ارزش‌ها و تجاربِ اوج، درباره دین نهادینه و معنویت، جدایی را پذیرفت:

می‌خواهم نشان دهم که ارزش‌های معنوی، معنا و مدلولی طبیعی‌گرایانه دارند؛ بدین معنا که در مالکیت انحصاری ادیان نهادینه نیستند و برای کسب اعتبار هم نیازی به مفاهیم ماوراو طبیعی ندارند و به‌خوبی در علم تجربی می‌گنجند. از این‌رو، معنویت مسئولیتی عمومی است که بر دوش همهٔ افراد بشر است (الکینس، ۱۳۸۵: ۸۸ و ۸۹).

انگاشت او از ادیان و مذاهب رسمی این بود که آنها بیشتر رویکرد تقدس‌زدایی از زندگی دارند و به دوپارگی آن به دو بخش مادی و فرامادی می‌انجامد که با تجربه‌های معنوی همخوانی ندارد. افزون بر این، می‌توانند به‌عنوان ابزاری پس‌زننده و مقاومت‌کننده در برابر تجربه‌های متعالی معنوی به کار گرفته شوند، (مزلو، ۱۳۸۷: ۴۷ و ۴۸) ولی در فرایند عرفی‌شدن، این دین بود که تک‌بُعدی شد، در آرای ناباوران نگاه ابزاری و مصرفی به خود گرفت و دیگر گفت‌وگو دربارهٔ حقیقت و حقانیت آن به کنار رفت و جای آن سخن از پیامدها، میزان پاسخ‌گویی به نیازها و ضرورت‌ها نشست. بی‌شک نگاه ابزاری به دین جایگاهی تبعی به او می‌بخشد و آن را در معرض انتقال‌های عرفی‌کنندهٔ ابدال و تبدیل<sup>۱</sup> قرار می‌دهد که هر کدام از مسیر خود، به تدریج دین را به سوی پاک‌شدگی خواهند کشانید.

بنا بر یک دیدگاه، جداانگاری «دین» و «معنویت» وقتی رخ داد که دین به دو شاخهٔ نهادی و شخصی تقسیم گردید. ویلیام جیمز با کتاب انواع تجربهٔ دینی آغازگر این دسته‌بندی شد<sup>۲</sup> تا مفهوم معنویت با رویکردی نو، ریشه‌هایی در اروپا دواند

۱. ابدال دگرگونی‌هایی است که دین در سوی ایفای هرچه بهتر نقش ابزاری خود و پیرو خواسته‌ها و نیازهای روز بر خود می‌پذیرد، ولی تبدیل شرایطی را گویند که دین به سبب ناکارآمدی و نبود درون‌داشته‌های لازم در عصر جدید، جایگاه خویش را به ابزاری نو و کارا تر واگذار می‌کند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۱۷۶).

۲. البته برخی پژوهندگان از تنگ‌دامنگی نسبی نگرگانه وی سخن به میان آورده‌اند. جیمز دین را در گام نخست و بالذات چیزی می‌داند که انسان‌ها احساس می‌کنند و «حال دینی» (از آن فرد) را از «حیات دینی» (از آن دیگران) برش می‌دهد. او دین ایمان‌داران متعارفی را که آداب و اعمال مرسوم کشور خود را پیش می‌گیرند، ساخته و پرداختهٔ دیگران قلمداد کرده است (تیلور، ۱۳۸۷: ۵۸ و ۵۹).

(صفای مقدم، ۱۳۸۹: ۹۱). جیمز دریافته بود که انسان‌های ژرف‌اندیش و خردمند دنیای نو، به احساس بی‌معنایی جهان، آدم و زندگی دچار خواهند شد؛ در این صورت نیازمند برون‌رفت از چنین حال منفی مهم خواهند گردید. در قلمرو نوگرایانه امروز، بسیاری گمان می‌کنند که در جهان، چیزی که معنا را ضمانت کند وجود ندارد، زیرا همه خاستگاه‌های سنتی معنا - الهیاتی، فراطبیعی و تاریخی - شک پذیرند. این نگرش گونه‌ای از خیال‌خامی و سودازدگی را به همراه داشت و زمینه بیم‌دادن را برای همگان فراهم آورد؛ از این‌رو، تمامی بنیادها و مواضع معنوی روزگار، در پوشش کوشش‌هایی در سوی‌رهایی و جلوگیری از آن برآمدند (تایلور، ۱۳۸۷: ۳۷ و ۳۸).

این انگاره که باید دین شخصی خود را داشته باشم یا دین طبق سفارش شما، زمینه پیدایش گرایش‌های نو در فرهنگ غربی - آمریکایی در واپسین سال‌های سده بیستم شد که نقش اصلی در جداانگاری معنویت از دین و کالایی‌شدن آن را ایفا کرد. گفتار وید کلارک روف تحلیلی بی‌طرفانه است:

زمانی که معنویت در واژگان محض روان‌شناختی از نو قالب‌بندی می‌شود، ارتباطش با زمینه سنتی‌اش - عقاید و اصول تاریخی، عوالم نمادین گسترده و جماعت دینی - سست می‌شود. چه بسا این یک مشکل ظاهری به‌شمار آید، ولی با نگاهی ویژه و موشکافانه معلوم می‌شود که بُعد اجتماعی - بُعدی که به شهادت تاریخ در رواج معنویت اهمیت زیادی داشته است - به این طریق ضعیف می‌گردد (carrette and others, 2005: 65).

در دسته‌بندی سه‌گانه اقتصادی (تولید، توزیع و مصرف)، مصرف در واپسین مرحله جای گرفته است. مصرف فرایندی است که وابستگی کامل به مصرف‌کننده دارد. مصرف در بستر تاریخی زندگی بشر به تدریج برجسته شد و از موضوعیت اقتصادی به موضوعی فرهنگی تغییر یافت. هرچه به سده نوزدهم نزدیک‌تر شدیم، واژه مصرف‌کننده بیشتر رخ نمود و دوران نوگرایی به دورانی که برتری مصرف‌کننده بر تولیدکننده به‌شمار می‌آید، قلمداد گردید. پایان سده بیستم - دوران فرانوگرایی - مصرف در معنایی نوین پدیدار گشت. داروی درد کسالت زندگی مدرن و بُعد فرهنگی





و اجتماعی‌اش ژرف گردید. با نهادینگی جامعه مصرفی، تعادل تولید از کالاهای مصرفی مادی، به نمادها و نشانه‌ها تغییر یافت. در این دوران، گونه‌هایی از کردارها، باورها و نهادها که در تاریخ زندگی انسان حکم سرنوشت را داشتند، به فرصت و گزینه‌های انتخاب چهره برتافتند (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۶۲، ۶۵، ۷۱ و ۸۴).

در این راستا نگرش کالامآبانۀ غرب به فرهنگ‌های شرقی در سوی گزینش، بسته‌بندی دوباره و فروش مجدد، همانند شرکت‌های دارویی چندملیتی‌ای بود که به دانش باستانی گیاه‌شناسی و گیاهان دارویی مردم بومی تکیه داشت و روش‌های جدید شیمیایی را بر آنها آزمایش کرد. سپس آنها را به مردمی فروخت که دانش اصلی خود را از آنان آموخته بود (Carrette and Others, 2005: 90). واژگان «کالای معنویت» و «مصرفی بودن» در پژوهش‌های معنوی مغرب‌زمین و شرق رو به فزونی دارد. برای مصرفی بودن و مصرف کنندگی باید شرایط و ویژگی‌هایی وجود داشته باشد:

۱. فرد مصرف کننده در انتخاب خویش آزاد است؛ به بیان دیگر، انسان‌های عصر جدید بازگشت به امور مناسب با حال خود را پُررنگ می‌کنند.

۲. مصرف کننده کسی است که چیزی را خریداری می‌کند. پیوند میان خرید کردن و مصرف کننده بودن نیز در این است که سازمان‌های آماری، الگوهای مصرف را بر اساس هزینه ثبت می‌کنند.

۳. مصرف کننده می‌تواند کنش‌پذیر و از این‌رو، آزمند آسان‌شدگی در امر مصرف باشد. این شاخصه، میان فرهنگ بالا و عامیانه دوگانگی پدید می‌آورد. فرهنگ بالا دربردارنده خیرگان آگاه و فعال است و فرهنگ عامیانه، مصرف کنندگان کنش‌پذیر را پوشش می‌دهد.

۴. مصرف کننده می‌تواند کسی باشد که بر تولیدکننده و کارپرداز برتری دارد؛ به دیگر سخن، بر حسب جایگاه انتخاب در اقتصاد بازاری، تولیدکننده می‌باید حق را به جانب مصرف کننده بدهد.

۵. مصرف کننده می‌تواند این گونه باشد که توان برخاسته از استقلال او در انتخاب و دل‌بستگی او به آسانی مصرف، مورد توجه تولیدکنندگانی باشد که در تلاشند تا نظر او

را جلب کنند؛ یعنی «اصالت با رضایت‌مندی خریدار است، نه با روش فروش»؛ چنان‌که در شعار سرمایه‌داری نوآزادی‌خواه بیان می‌شود.

۶. مصرف‌کننده کسی است که به ظواهر دلخوش است. بسیاری از تولیدات عصر جدید را افراد معمولی‌ای مصرف می‌کنند که سرگرم زندگی این‌جهانی هستند. نمی‌توان این امکان را نادیده انگارید که شمار زیادی از کسانی که ادبیات معنویت ذهنی- جسمی را می‌خوانند، از ظواهر فریب‌نده خرسندند. گذشته از ظاهری‌بودن، مصرف‌کننده به مصرف خود رنگ و لعاب‌های گوناگون می‌بخشد، زیرا مصرف، بیشتر در تأمین نیازهای طبیعی، زیستی و جسمانی ریشه دارد و چنانچه دسترسی به آنها ناممکن باشد، نتیجه، رنج و مرگ است. افزون بر آن، انسان‌ها رفتار یکدیگر را واری می‌کنند و می‌کوشند خود را با آنها هم‌سو کنند (هیلاس، ۱۳۹۲: ۸۸-۹۲).

مصرف‌کنندگان کالای معنویت در جنبش‌های جدید دینی، سودمندی‌باورهای دینی با دل‌بستگی‌های زندگی مادی را می‌سنجند تا در تصمیم‌گیری، هزینه بهتر و سود بیشتر به چشم آید؛ به راستی که آموزه‌ها و دستورهای یک دین رسمی تا چه اندازه می‌تواند تکلف‌آور باشد! معنویت‌نوین - با نشان تجاری - با بخش‌بخش کردن پرسش‌های مرتبط با ارزش‌های انسانی در مغازه‌های یک بازار مشخص، اهدافش را پی گرفته است. بی‌شک ارایه نگاه‌های رستگاری و برنامه‌های دستیابی به آن در جنبش‌های نوپدید در مرکزیت قرار دارد؛ رستگاری‌ای با گستره گسترده‌ای از موضوعاتی همچون شفابخشی (در عرفان حلقه)؛ موفقیت مادی و تغییر نگرش (معنویت‌های ذهن‌محور همچون قانون جذب)؛ آرامش و مراقبه (معنویت سکولار و سکس‌آجین اشو)، بهینه‌سازی سرنوشت و سعادت اخروی (در بیشتر معنویت‌های نو) (ویلسن، ۱۳۹۲: ۳۱-۳۴ و نیز: Carrette and Others, 2005: 31, 32).

در معنویات وابسته به زندگی دنیوی، بسته به اینکه فرد چه احساسی دارد، محصولی آماده خریداری می‌شود. این فرایند به سادگی رخ می‌دهد، زیرا گونه‌های کالایی تمرین‌های جسمی (همچون یوگا) و فراورده‌هایی همانند شیوه‌های بسوده‌ای را پیشنهاد می‌کنند: خوبی و خوشی از راه حالت آسان مصرف و افرادی که در پی سرخوشی





هستند، نیازی نیست تا خود را به آموزه‌ها، تکالیف و چارچوب‌ها ملتزم سازند. در چنین فرهنگی، «مصرف» برای آفرینش هویتی دیگرگون به کار بسته می‌شود. کارکرد فعالیت‌ها و فرآورده‌های معنوی غرب، به گونه‌ای است که به واسطه آن بتوان «منحصر به فرد» بود. کسانی که به آزادی بیشتر توجه دارند، در جست‌وجوی مسیری هستند که دوستدار آن باشند؛ برای نمونه چه‌بسا کسی به جای شرکت در گونه‌های رایج‌تر «مراقبه»، شکل گمنام‌تری را خواستار باشد؛ از آن‌سان که پدیده‌های نامرسوم با پذیرش بیشتری روبه‌رو می‌شوند. با توجه به این نوع مصرف، هدف فعالان عصر جدید تربیت مصرف‌کنندگان کامل و نیز گسترش ظرفیت‌هایی است که زندگی احساس‌محور خریداران مختار آن را خواستار است (هیلاس، ۱۳۹۲: ۸۶، ۸۹، ۹۲ و ۹۳).

## ۵. تحلیل و ارزیابی (به‌جای چالش و پردازش)

پس از ۱۹۶۰، بسیاری از جامعه‌شناسان (از جمله تالکوت پارسونز، پیتربرگر، توماس لوکان و رابرت بلا) مطرح کردند که دین در جهان غرب به گونه‌ای فزاینده خصوصی شده است. اینان پدیده‌عرفی شدن در دنیای نوگرا را چنین تفسیر کردند که دین سنتی اکنون به گونه‌ای دغدغه شخصی تبدیل شده و از این‌سان بیشتر چهره عمومی خود را از دست داده است. در این دوره مردم دستاویز مذهب‌هایی گشتند که هیچ‌یک از آنها در عمل نتوانستند مدعی پیوند با افرادی بجز پیروان خویش باشند (پاپکین و دیگران، ۱۳۷۷: ۱۷۷). جهانی‌شدن فرهنگی سه مسئله اساسی را در روند شکل‌گیری و گسترش به همراه داشته است: ۱. گسترش نوگرایی غربی؛ ۲. گسترش فرهنگ مصرف‌گرایی سرمایه‌محور؛ ۳. گسترش فرهنگ اروپایی-آمریکایی. نظام سرمایه‌داری از اواخر سده هجدهم، به نظامی اقتصادی-اجتماعی در مغرب‌زمین چیره گردید. سرمایه‌داری را گونه‌ای نظام تولیدی می‌دانند که بازارهای تولید رقابتی و کالایی‌شدن نیروها را به عهده گرفته است؛ به سخنی دیگر در چنین نظامی تمامی قلمروهای اجتماعی در پیوند با تولید کالایی بازسازی می‌شوند و کارایی اقتصادی مهم‌ترین شاخصه ارزشی در زندگی اجتماعی به‌شمار می‌آید (گل محمدی، ۱۳۸۶: ۹۹ و ۱۰۰).



نقش تعیین‌کننده صنایع فرهنگی غرب در فرایند جهانی‌شدن فرهنگ، بر جایگاه مهم اقتصاد دلالت دارد؛ یعنی آنچه بیش از همه جهانی‌گردید، فرهنگ مصرفی متناسب با نظام سرمایه‌داری است. از این‌رو، جهانی‌شدن فرهنگ، تابعی است از فرایند جهانی‌شدن اقتصادی و نظام سرمایه‌داری‌ای که در اصطلاح می‌توان آن را جهان‌گیرشدن فرهنگ مصرفی سرمایه‌داری نامید. نظام سرمایه‌داری همواره در پی آن است که جهان را به بازاری برای تولید و مصرف بدل سازد. همچنین می‌کوشد با بینش و فرهنگ مصرفی و تصورات مردم از نیازها و هویت خود، آنها را به مصرف‌کنندگان فرهنگی تبدیل کند.

بقای نظام سرمایه‌داری و گسترش آن، در گرو فروش هر چه بیشتر کالا و خدمات به افرادی است که نیازهای اساسی آنان به‌طور کامل برآورده نشده است. چنین مسئله‌ای هیچ‌گاه شدنی نخواهد گردید؛ مگر آنکه فرهنگ مصرف در جامعه نهادینه شود. در این فرهنگ، اصل بر آن است که معنا و مفهوم زندگی می‌باید بر آنچه شخص داراست استوار باشد، نه چیزی که شخص در پی آن بگردد. در نتیجه، مصرف کردن همان زندگی کامل و حقیقی است و انسان موجودی است که مصرف‌کننده باشد (همان: ۱۰۲ و ۱۰۳).

خیز مصرف‌گرایی و کالایی‌شدن چنان بود که به قلمرو خاصی محدود نگردید و همه زوایای زندگی را در بر گرفت. بر اساس اسناد و شواهد موجود، هیچ انسان و هیچ پدیده دیگری نیست که نشان تجاری و کالاشدگی بر تن و پیکره نداشته باشد. هنر در تجارت ادغام شد؛ موسیقی، تئاتر و فیلم صنایع پول‌ساز گردیدند و ارزش و معنای «خاص و متفاوت بودن» تغییر یافت. در والاترین عرصه‌های فرهنگی، کیفیت‌ها کمی‌نگر شدند تا فرهنگ به آسانی قابل خرید و فروش باشد (همان: ۱۰۴ و ۱۰۵). اگرچه فرامادی‌گرایی ظهور کرد، با این حال انسان جامعه مصرفی ناگزیر از گرایش و دلبستگی به فراماده، معنویت را در پوشش نگرش مادی‌گرا خواستار گردید. به سخنی دیگر، در دنیای فرانوگرا «دین و معنویت» از جایگاه قدسی و فراطبیعی، منزلتی تجاری و روان‌شناختی به خود گرفتند. گسست انسان از دین و تمنای معنویت از مراکز تولیدی،





بر پایه فایده‌باوری برخاسته از عقلانیت ابزاری صورت‌بندی گردید (کسب بیشترین فایده محسوس و این جهانی)، (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۲۸۳).

نگرش پست و منزجر شده از دین سنتی و نشان دادن معنویت‌های تولیدی به جای آن، نتوانست حیات معنوی هم‌تراز دین را به بشر بنمایاند. حقیقت آن است که دین، افزون بر اینکه «واقعیتی» در زندگی اجتماعی دانسته می‌شود، مراسم و اعمال آن به گونه‌ای طراحی شده که این واقعیت را معنا می‌بخشد. از این نگره، دین و آموزه‌هایش بیانگر نیازهای انسانی و ابعاد فردی-اجتماعی زندگی به شمار می‌آید و تنها پدیده‌ای الوهی متناظر با فراماده نیست، بلکه حقیقتی است که افراد جامعه را از نابودی فردی محافظت می‌کند (محمدی اصل، ۱۳۹۰: ۱۹ و ۲۰).

ساختار اجتماعی غرب با فرایند عرفی شدن مجبور گردید زنجیره‌ای از زیرسامانه‌های تخصصی و نهادی برای خویش ایجاد کند. در این وضع، کنترل مسائل فرامادی - معنویت و امور معنوی - به جنبش‌ها و جریان‌های معنوی انتقال یافت. تحلیل ساخت اجتماعی یک جامعه نشان می‌دهد تا چه میزان سامان و عمل جامعه به مفاهیم فرامادی و فعالیت‌های وابسته به آن پیوند خورده است. در نسخه کوتاه‌شده‌ای از یک واکاوی کامل نظام اجتماعی، عوامل گوناگونی وجود دارند که می‌توانند شاخص‌های عرفی شدن به شمار آیند. فزونی عرفی شدن کارکردها و نقش‌های موجود در جداسازی ساختاری جامعه، از اثرگذاری دین بر دیگر نهادهای اجتماعی می‌کاهد؛ به گونه‌ای که به جزئی کوچک از نظام اجتماعی تبدیل می‌گردد. مغرب‌زمین با گسترش و رشد دیدگاه‌های علمی-تجربی، افق آگاهی و وجدان دینی و فرامادی خود را کاهش بخشید. پیامد چنین وضعیتی، انتزاعی تر شدن امور معنوی بود و نگرش انسان غربی در عمل چنان شد که امور معنوی قابل دسترس نیستند؛ پس دیگر باورداشت‌های «فردی» که به بندگی، وابستگی و پشیمانی نسبت به موجود متعالی مقدس مربوط می‌شوند، کمتر اجباربرانگیز خواهند بود. اینجا بود که گرایش به امور معنوی کاهش یافت؛ بازگرداندن رخدادهای جهان به خواست و اراده الهی در پوشش راهنمایی برای نگرش‌ها، رفتار و

کنش‌ها کمتر شد و روی‌آوری به مراسم عبادی به تدریج سست گردید. بر این اساس، کنش دینی متمایل به معنویت در فرایند عرفی‌شدن تجربه این جهانی کم‌رنگ گردید و رسوم دینی با رویکرد شخصی‌شدن، اختیاری و ارادی شد (پاپکین و دیگران، ۱۳۷۷: ۲۳-۲۵ و ۱۸۰).

غربِ بحرانی با این انگاره که انسان زندگی می‌کند تا آزاد بوده و در پی خوشبختی خویش باشد، مسیری متکی بر رفاه، آزادی و کالای مادی برای او هموار کرد؛ با چنان کمیت و کیفیتی که تحصیل خوشبختی را به مفهوم پست این واژه در گذر دهه‌ها ضمانت کند، ولی در این فرایند، نکته‌ای فرامادی نادیده انگاشته شد: تمایل مدام افزون‌طلبی و دستیابی به زندگی بهتر و کوشش در راه آن، سیمای بسیاری از غریبان را چنان آکنده از نگرانی و ناامیدی کرد که راهی برای امکان تکامل معنوی باز نگذاشت. اندیشه انسان‌گرایانه عصر جدید، وظیفه‌ای جز کسب لذت و شادی بر روی زمین نمی‌دید؛ از این‌رو، تمدن نوین، تنها در مسیر ستایش از انسان و نیازهای مادی او گام برداشت و به آنچه فراسوی رفاه جسمانی و انباشت کالای مادی بود بی‌توجه گردید (سولژنیستین، بی تا: ۱۰، ۱۱ و ۲۹).

خصوصی‌شدن و شخصی‌کردن «دین و معنویت» در نگاه جامعه‌شناختی نیز مورد قبول و ستایش واقع نگردید. چنانچه «انسان» صرف یا همان حیوان ناطق را در نظر بگیریم، روشن است که امروز فرایند جهانی‌شدن به‌سوی عقلانیت فردگرا می‌رود و هویت‌های جمعی جای خود را به هویت‌های فردی می‌دهند. اما انسان در کنار بُعد عقلانی، چهره عاطفی نیز دارد و برای تأمین نیازهای این مقوله به شرایطی نیازمند است که پیوندهای عاطفی او با انسان‌های جامعه خویش را تقویت کند. به بیان دیگر، انسان موجودی است که همواره به‌گونه کاملاً عقلانی عمل نمی‌کند، بلکه به سبب دارا بودن ویژگی‌های جمعی و ارتباطی، به دخالت عنصر دیگری در زندگی روی می‌آورد. آنچه بیش از همه هویت جمعی انسان را پاینده می‌کند، جنبه ارتباطی او با خود و دین است که به‌عنوان یکی از مقدمه‌های اساسی زندگی اجتماعی به‌شمار می‌آید. از این‌رو، مذهب و دین نه تنها نهادی اجتماعی قلمداد می‌شوند، بنیان و بنیاد اصلی جامعه دانسته





شده است. بر این اساس، اگر انسان از یک سو موجودی اجتماعی است و از سویی دیگر، فرایند جهانی سازی او را به سوی فردیت می کشاند، به موجود عاقل و عالمی تبدیل می گردد که دارای خلأهای شدید اجتماعی است (معدفر، ۱۳۸۲: ۱۸ و ۱۹).

بی شک معنویت و دین یکی از نیازهای مهم انسانی است که امروزه بازار بسیار خوبی در غرب پیدا کرده است. در این راستا، بخشی از بازار جهانی به تولید، توزیع و مصرف کالای معنویت در پوشش پدیده‌ای جهانی اختصاص یافته است؛ به گونه‌ای که حتی در برخی پایگاه‌های اینترنتی نیز بخش زیادی از کالاها را مسائل دینی تشکیل داده‌اند. وقتی انسان غربی با آنچه در پیرامون دارد ارضا نمی گردد و از کالاهای دیگری که بازار گسترده‌ای در ساحت بین‌المللی دارد (مسائل جنسی) خسته می شود، هدف اصلی در چنین بازاری، «دین و معنویت» می شود (سپهر، ۱۳۸۲: ۶۶).

امروزه شمار بسیاری با ایجاد «پایگاه‌ها» و حتی ارزان‌تر از آن وب‌نوشت‌های اینترنتی، پیام‌های دینی را به پیروان خود ارائه کرده و حتی مرجعیت رسمی برخی ادیان سنتی را نیز به چالش می کشاند. نهادهای دینی کنونی به‌مثابه نهادهای اقتصادی در سوی جذب پیروان، به بازتفسیر پیام‌های دینی پرداخته و بازار پیام از حالت تولیدکننده‌محور به مصرف‌کنندگی تبدیل گردیده است (درست برابر بند چهارم از ویژگی‌هایی که برای یک شخص مصرف‌کننده گفته شد). افزون بر این، در فرایند کالاسازی معنویت و دین، «فردیت‌سازی» با شکست و فروپاشی توان مرجعیت معنوی همراه گردید؛ بدین شکل که قدرت یافتن گرایش‌ها و رویکردهای سنت‌شکن در برابر نهادهای دینی رسمی موجب گردید تا بیشتر قدرت چانه‌زنی مخاطبان عام و نوگرا با نهادهای رسمی، به منظور بازستانی احکام پیشین و یا اصلاح تفسیرهای سنتی متون دینی افزایش یابد. با تغییر مبادلات به سود پیروان، بدیهی است که می‌باید با انبوهی از فعالیت‌های منفرد دینی روبه‌رو گردید؛ به بیان دیگر، قدرت یافتن افراد برابر است با افزایش معنویت‌های جدید دینی (رضایی، ۱۳۹۱: ۳۷ و ۴۰).

گزارش‌هایی از این قسم گویای آن است که ما در دوران دین‌داری جدید به سر

می‌بریم، نه بازگشت به دین؛ آن‌گونه که در گذشته غرب با پای‌بندی به آموزه‌های سنتی و وحیانی همراه بود. در واقع این اقتضای فرانوگرایی و فرامادی‌گرایی است که دین یا «دین‌داری و گرایش‌های معنوی» را در پوششی امروزی طلب می‌کند، زیرا روشنفکران این عصرِ پردغدغه دانستند که گذاردن دین در حاشیه زندگی نه تنها امکان‌پذیر نیست، بلکه خطرآفرین نیز می‌باشد. دیگر دین و معنویت در دوران چرخش درون‌گرایانه و احساسی، به لحاظ مفهومی تحول یافته است (کیویت، ۱۳۷۶: ۱۷).

اقتصاد سرمایه‌داری، ابزار سودمندی را برای پیوند دادن ارزش‌های گوناگون بازار با حیات اجتماعی پدیده مقدس نشان داد و آنها را به فعالیت‌های دینی بدل کرد. فرایند کالایی‌شدن «دین مصرفی‌ای» را پدید آورد که در آن پدیده مقدس توان و درون‌داشت نگه‌داری خویش بیرون از دین نهادینه و در درون فرهنگ مصرف را بیابد و درحالی که بازارهای دینی عمومی در جریان یافتن پدیدارهای دینی نقش دارند، گونه‌های سنتی ادیان و اقتدار آنها به چالش کشیده شود (فریادرس، ۱۳۹۱: ۸۸). در غرب پیش از بالندگی فناوری و پیشرفت، شالوده شخصیت انسانی بر دو مقوله جان و تن استوار بود و روح اندیشه‌ورزی و کاوش درباره حقیقت فرامادی بر اعتبار شخصیتش می‌افزود. در عصر جدید، یکی از جنبه‌های واقعیت ماهوی انسان شیثیت و سودمندی اقتصادی است و فناوری از دو سو او را به بردگی کشانیده است: تبدیل به جان‌داری صرف و اجبار او به مصرف (مارکوز، ۱۳۵۰: ۹).

## نتیجه‌گیری

امروز دین شخصی‌شده بیشتر با اموری که تنها خرسندی و خشنودی لحظه‌ای انسان جامعه مصرفی را فراهم می‌کنند و خواسته‌های کوتاه‌مدت را می‌نگرند همراه گردیده است. بی‌شک ورود و کاربست معنویت نوپدید و دین‌داری نو در زندگی آسان و بی‌درد است و با دنیاخواهی سازگاری تمام دارد؛ پیامدی که در روزگاران پیشین و ادیان سنتی به چشم نمی‌خورد. فرار بشر از آموزه‌های دین سنتی و اتکای صرف به



دانش و فناوری بستر پیدایش دیدگاه‌هایی میان انسان‌گرایی و معنویت را گشود. غرب در گذر تجربه علمی چندین ساله‌اش بسیار پُربار گردید، اما مفهوم و حقیقت کامل تعالی‌بخشی را که مانع هوس‌ها و بی‌مسئولیتی‌های او می‌شد از دست داد. توجه بی‌اندازه به اصلاحات اجتماعی و سیاسی، او را از باارزش‌ترین داشته‌هایش، یعنی حیات معنوی دور ساخت. اگر پنداره‌های انسان‌محورانه و سرمایه‌دارانه مبنی بر «انسان زاده شده تا مصرف کند و خوش باشد» شالوده و فرجام درستی می‌داشت، محکومیت جسم مادی به نابودی و وجود جهانی پس از ماده بی‌معنا بود.



## کتابنامه

۱. استنلی جی. گرنز و اولسن راجرای. (۱۳۹۰)، الهیات مسیحی در قرن بیستم: خدا و جهان در عصر گذار، ترجمه روبرت آسریان و میشل آقامالیان، تهران: ماهی.
۲. اسمارت، بری (۱۳۸۳)، شرایط مدرن، مناقشه‌های پست‌مدرن، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: اختران.
۳. الیاده، میرچا (۱۳۷۴)، فرهنگ و دین: برگزیده مقالات دائرة المعارف دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: طرح نو.
۴. ال‌کینس، دیوید، ن. (۱۳۸۵)، «فراسوی دین: به سوی معنویت انسان‌گرا»، ترجمه مهدی اخوان، هفت آسمان، ش ۲۹.
۵. اینگلهارت، رونالد (۱۳۷۳)، تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی، ترجمه مریم وتر، تهران: کویر.
۶. اینگلهارت، رونالد و کریستین ولزل (۱۳۸۹)، نوسازی، تغییر فرهنگی و دموکراسی، ترجمه یعقوب احمدی، تهران: کویر.
۷. براون، رابرت مک‌آفی (۱۳۸۲)، روح آیین پروتستان، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: مؤسسه نگاه معاصر و مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
۸. پاپ‌کین، ریچارد اچ. و دیگران (۱۳۷۷)، دین: اینجا، اکنون، ترجمه مجید محمدی، تهران: قطره.
۹. تیلور، چالرز (۱۳۸۷)، تنوع دین در روزگار ما: دیداری دوباره با ویلیام جیمز، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: شور.
۱۰. حمیدیه، بهزاد (۱۳۸۹)، «بازخوانی انتقادی تحولات اخیر دین‌داری و معنویت‌گرایی»، قیسات، ش ۵۶.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، معنویت در سبد مصرف، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. رضایی، مهران (۱۳۹۱)، «طرحی از مفهوم بازار دینی جهانی»، کتاب ماه دین، ش ۱۷۴.
۱۳. زمانی، شهریار (۱۳۸۱)، ماجرای معنویت در دوران جدید از گالیه تا فروید، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۴. زمردی، محمدرضا (۱۳۸۴)، دنیوی‌شدن در بوته نقد، تهران: نشر حق‌شناس.
۱۵. سپهر، مسعود (۱۳۸۲)، «احتمالاتی در باب جهانی شدن»، در: مجموعه مقالات جهانی شدن و





- دین: جهان‌گرایی و جهانی‌سازی، کنگرهٔ دین‌پژوهان کشور، قم: احیاگران.
۱۶. سلیمی، حسین (۱۳۸۷)، «پست‌ماتریالیسم و تحول دانش سیاسی»، دانش سیاسی، ش ۲.
۱۷. سولژنیتسین، الکساندر (بی‌تا)، جهانی از هم گسیخته، تهران: نشر فرهنگستان ادب و هنر ایران.
۱۸. شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۱)، عرفی‌شدن در تجربهٔ مسیحی و اسلامی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز).
۱۹. صفایی‌مقدم، مسعود (۱۳۸۹)، «مطالعهٔ تحلیلی نهضت معنویت‌گرایی و ارائه رویکردی برای آموزش عالی معنویت‌گرا»، راهبرد و فرهنگ، ش ۱۲ و ۱۳.
۲۰. فریادرس، فرشته (۱۳۹۱)، «نقد و بررسی کتاب کالاهای دینی در آسیا»، کتاب ماه دین، ش ۱۷۴.
۲۱. کونگک، هانس (۱۳۹۱)، هنر زیستن: تأملاتی در معناداری زندگی، ترجمه حسن قنبری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۲. کیویت، دان (۱۳۷۶)، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
۲۳. گل‌محمدی، احمد (۱۳۸۶)، جهانی‌شدن، فرهنگ، هویت، تهران: نشر نی.
۲۴. لوفان بومر، فرانکلین (۱۳۸۰)، جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشهٔ غربی: گزیدهٔ آثار بزرگ در تاریخ اندیشهٔ اروپای غربی از سده‌های میانه تا امروز، ترجمه حسین بشیریه، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز).
۲۵. مارکوز، هربرت (۱۳۵۰)، انسان تک‌ساحتی، ترجمهٔ دکتر محسن مؤیدی، تهران: امیرکبیر.
۲۶. محمدی اصل، عباس (۱۳۹۰)، دورکیم و صور اولیهٔ حیات دینی، تهران: نشر حق‌شناس.
۲۷. مزلو، آبراهام، اچ (۱۳۸۷)، مذاهب، ارزش‌ها و تجربه‌های والا، ترجمه علی‌اکبر شاملو، تهران: آگه.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، علل‌گرایی به مادی‌گری: مقدمه ماتریالیسم در ایران، تهران: صدرا.
۲۹. معیدفر، سعید (۱۳۸۲)، جهانی‌شدن و چگونگی سیر از کثرت به وحدت، مجموعه مقالات جهانی‌شدن و دین: جهان‌گرایی و جهانی‌سازی: مباحث نشست‌های مقدماتی و استانی، کنگرهٔ دین‌پژوهان کشور، قم: احیاگران.
۳۰. موفق، علیرضا (۱۳۸۸)، معنای زندگی: تأملی بر دیدگاه دین و مکاتب بشری، تهران: کانون اندیشهٔ جوان.
۳۱. میرسندسی، محمد (۱۳۹۰)، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی دین و انواع دین‌داری، تهران: جامعه‌شناسان.



۳۲. میشل، توماس (۱۳۸۱)، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۳۳. وست، ویلیام (۱۳۸۷)، روان درمانی و معنویت، مترجمان: شهریار شهیدی و سلطانعلی شیرافکن، تهران: رشد.
۳۴. ویلسن، برایان و جیمی کرسول (۱۳۸۷)، جنبش‌های نوین دینی: محدودیت‌ها و امکانات، ترجمه محمد قلی‌پور، تهران: مردیز.
۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، جنبش‌های دینی جدید: چالش و واکنش، ترجمه موسی اکرمی، تهران: نگاه معاصر.
۳۶. هارتز، گری (۱۳۸۷)، معنویت و سلامت روان: (کاربردهای بالینی)، ترجمه امیر کامگار و عیسی جعفری، تهران: روان.
۳۷. همیلتون، ملکم (۱۳۸۹)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.
۳۸. هیلاس، پل (۱۳۹۲)، «زبان مصرف و جنبه‌های مصرفی معنویات ذهنی - جسمی زندگی»، ترجمه جواد طاهری، سیاحت غرب، ش ۱۱۷.
39. Carrette, Jeremy and Richard king (2005), *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London: Routledge.
40. Einstein, Mara (2008), *Brands of Faith; Marketing Religion in a Commercial Age*, London: Routledge.
41. Inglehart, Ronald (1985), "Aggregate Stability and Individual-Level Flux in Mass Belief Systems: The Level of Analysis Paradox," *The American Political Science Review*, Vol. 79, No. 1.
42. Inglehart, Ronald; Abramson, Paul R. (1994), "Economic Security And Value Change," *The American Political Science Review*, Vol. 88, No. 2.
43. Tong, Chris (2000), *Beyond Spiritual Correctness: Appreciating the Differences among Religions, Paths, and Saints*, Part 1, Practical Spirituality Series, Book 7. In: <http://5mins.com>.
44. York, Michael (2001), "New Age Commodification and Appropriation of Spirituality," *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 16, No. 3.



## الهیات معنویت؟ معنویت پست مدرن و امکان سنجی استخراج نظام اعتقادی

احمد شاکر نژاد\*

### چکیده

«معنویت» نامی عام برای هر نوع فراروی و یا محدودنماندن در «زندگی روزمره» است. امروزه واژه معنویت به ویژه در فضای فکری انگلوامریکن، بیشتر به آن نوع فراروی اطلاق می شود که فارغ از الزامات دین نهادینه باشد. البته این رویکرد می تواند هم از جانب دین داران و هم بی دینان اتخاذ شود و صرفاً رویکردی است در معنایابی و تعیین محل شدن در هستی. مقاله حاضر می کوشد پس از شناسایی ویژگی های این رویکرد جدید به این پرسش پردازد که آیا می توان برای معنویت گرایی مذکور نظامی الهیاتی یافت. آیا معنویت جدید ساختار فکری مشخصی دارد و آیا می توان از این ساختار به عنوان دستگاهی الهیاتی و قابل تمیز از دیگر دستگاه های الهیاتی یاد کرد. این مقاله با استفاده از نظریه های مطرح در زمینه چیستی معنویت جدید تلاش می کند نخست ویژگی های این نوع معنویت را بشناساند و سپس با بیان زمینه های فکری پیدایش آن، به تحلیل محوری ترین باور معنویت گرایان جدید، یعنی سیالیت و پویایی اعتقادی و پرهیز از تسلیم و تعبد پردازد. مدعای مقاله حاضر آن است که دلالت های ضمنی این باورها و همچنین لوازم و پیامدهای آنها باعث می شود که امکان شکل گیری یک نظام الهیاتی



مشخص و منسجم در بین معنویت‌گرایان جدید منتفی گشته و راه برای ارائه قرائت‌های سلیقه‌ای در دین‌داری هموار شود. به بیان دیگر، الهیات معنویت جدید با نگاه نظام‌مند ضدیت دارد و هر چند متضمن باورهای به نسبت متداول است، ایجاد نظام اعتقادی منسجم را مطلوب نمی‌داند.

## کلیدواژه‌ها

معنویت پست‌مدرن، نظام الهیاتی، ساختارگریزی دینی، عقلانیت و معنویت.

## مقدمه

«معنویت» در عصر حاضر عنوانی عام برای هر نوع فراروی از «زندگی روزمره» یا محدود نماندن در آن کاربرد دارد. با نگاهی کلی به کسانی که امروزه خود را معنویت‌گرا می‌نامند، درمی‌یابیم معمولاً نزد آنها میان معنویت و دین یکی از این سه نسبت برقرار است: الف) گروهی که معنویت آنها عین دیانت آنهاست؛ ب) گروهی که معنویت آنها در برخی حوزه‌ها با دین نهادینه همخوانی دارد و در برخی از حوزه‌ها ندارد؛ یعنی هر چند به نوعی دین‌دار هستند، ولی به بهانه معنویت‌گرایی خودانگیخته، پایبندی کامل به دین سنتی ندارد؛ ج) گروهی که معنویت برای آنها بدیل دین است و معنویت‌گرایی خود را کاملاً جدای از دین یا در مقابل آن تعریف می‌کنند. در این میان، بررسی مبانی نظری گروه اول به‌طور عمده همان بررسی نظام اعتقادی دین مربوطه است. از آنجا که گروه سوم خود را متمایز از ادیان رسمی تعریف می‌کنند، هویت مشخص و متمایزی دارند و بررسی عقاید آنها با سختی کمتری امکان‌پذیر است.

در این مقاله، به بررسی باورهایی می‌پردازیم که معنویت را زمینه‌ای برای ارائه قرائتی شخصی و ناظر به تجربه‌ها و نیازها می‌دانند. از این رو، این حوزه فکری هم دشوارتر است و هم اهمیت مضاعفی دارد. اهمیت بیشتری دارد، زیرا در میان این گروه هم نظام اعتقادی ادیان سنتی تحت نام «معنویت» دست‌کاری می‌شود و به طور نامحسوس از جزمیت و قطعیت خارج می‌شود و هم افراد با قرائت‌های فردی و معمولاً شتاب‌زده شکلی ناموزون از نظام اعتقادی را پشتوانه اعمال خود قرار





می‌دهند.<sup>۱</sup> سختی کار در اینجا از آن جهت است که به دلیل ابتدای این معنویت بر برداشت‌های شخصی نمی‌توان برای این گرایش جدید در دین‌داری یک نظام اعتقادی منسجم استخراج کرد.

این قسم از معنویت‌گرایی جدید به‌عنوان رویکردی آزاد در تعالی‌جویی، به گفت‌وگو پست‌مدرن مربوط است و به‌طور عمده از نوع جدیدی از دین‌داری حکایت دارد که مدعی است مشکلات دین سنتی را ندارد و چون خود را کاربردی، پویا و تجربه‌گرا می‌داند و از گزاره‌های جزمی و ساختارهای نهادینه دینی‌گرایان است، با واژه معنویت و شبکه مفاهیم مرتبط با آن مفهوم‌سازی می‌شود. این پدیده جدید برای ایجاد هویتی متمایز از دین رسمی، خود را در تقابل با واژه دین به‌ویژه دین نهادینه تعریف می‌کند (هرچند در بیشتر گونه‌های آن خود نوعی جدید از دین‌داری به‌شمار می‌آید). حال پرسش اینجاست که این پدیده با فرار از گزاره‌های جزمی و نظام‌های ساختارمند اعتقادی و همچنین تکیه بر درون‌گرایی و ابتدای معنویت بر تجربه‌های شخصی، آیا نظام الهیاتی دارد و آیا اساساً داشتن نظام الهیاتی برای آن مطلوبیت دارد؟ پرسش دیگر آن است که در فضای فرهنگی پست‌مدرن، کاربرد واژه معنویت متضمن چه نوع باورهای اعتقادی است؟ آیا باورهای همگانی و مشترکی در میان معنویت‌گرایان جدید وجود دارد؟ پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند زمینه را برای پاسخ به پرسش‌های مهم دیگری فراهم آورد؛ از جمله اینکه اگر کسی به این جریان جدید دینی و سبک خاص دین‌داری رهنمون شود، چه دگرگونی‌هایی در نظام اعتقادی او ایجاد می‌شود؟ به‌طور ویژه اگر چنان شخصی به یکی از ادیان ابراهیمی تعلق داشته باشد، با گرایش به معنویت جدید و پذیرش مفهوم جدید معنویت چه دگرگونی‌های قطعی و احتمالی در نظام باورهای او ایجاد می‌شود؟

با توجه به ماهیت این پدیده، یعنی سیالیت و ساختارگریزی آن، آیا منظور از

۱. البته همان‌گونه که گفته شد شمار این نوع از معنویت‌گرایان بیشتر از معنویت‌گرایان مستقل از دین است. در این زمینه نک: Lynch, 2007: 25.

معنویت جدید، نظامی از باورهای منسجم و یا دستگاه الهیاتی خاصی است و یا باورهایی پراکنده؟ آیا با توجه به اینکه معنویت جدید با باور جزمی مخالف است و به سیالیت و پویایی (شک و تردید) بیش تر از ثبات اعتقادی و یقین ارجح می‌نهد، می‌توان از باورهای راسخ و قطعی برای معنویت‌گرایان سخن گفت یا تنها می‌توان از ایده‌های به‌نسبت مشترک سراغ گرفت. اگر چنین است، آن ایده‌های به‌نسبت متداول در میان کاربران واژه معنویت در معنای جدید آن چیست و این ایده‌ها چه ملزومات و لوازمی (مبانی، اصول و پیامدهایی) دارند؟

از آنجا که مدعای تحقیق حاضر این است که معنویت جدید ساختار الهیاتی منسجمی ندارد، پیش از ورود به بحث و جست‌وجوی پاسخ برای برخی از پرسش‌های مطرح، بهتر است نگاهی به تعریف الهیات و الهیات نظام‌مند بیندازیم. لغت‌نامه آکسفورد الهیات را نظریه و عقاید دینی می‌داند که به شکل نظام‌مندی تشریح شده باشد (Oxford Dictionary, Theology). هر چند رویکردهای مختلفی در فعالیت‌های الهیاتی (استخراج، تنظیم و دفاع از نظریه و عقاید دینی) وجود دارد، رویکردی که اساساً تمام آموزه‌های دین را نظام‌مند می‌داند و بیشتر از همه بر تنظیم ساختار منسجم الهیاتی تأکید دارد «الهیات نظام‌مند» یا «الهیات سیستماتیک» خوانده می‌شود. دغدغه اصلی الهیات نظام‌مند سازگاری، نظم‌دهی و عقلانی‌سازی آموزه‌های دینی است. وین‌گرودم در تعریف ساده‌ای بیان می‌دارد که الهیات نظام‌مند به این یک پرسش پاسخ می‌دهد: «تمام کتاب مقدس به طور یکپارچه چه چیزی را به ما تعلیم می‌دهد» (Grudem, 2011:1). لغت‌نامه الهیات نیز الهیات نظام‌مند را چنین تعریف می‌کند: «تبیین عقلانی، نظام‌مند، سازگار و قابل فهم عقاید مسیحی» (Martinez and Chan, 2009: 868).

البته فارغ از این تعریف‌ها و تنها با نظر به پارادایم سنتی دین‌داری درمی‌یابیم که اساساً دین‌داران دین را مجموعه‌ای از دستورهای منسجم اعتقادی و عملی می‌دانند که راهنمای بشر در دستیابی به سعادت است و چون از منبع قدسی صادر می‌شود، باورهایی سازوار است؛ هر چند وظیفه متألهان آن است که این سازواری را کشف و به شکل عقلاتی ارائه کنند. چنین دستورهایی مرجعیت لازم را دارد تا راهنمای دین‌داران باشد،





اما گفتمان مدرن با تکیه بر عقلانیت خودبنیاد، فردگرایی و تجربه‌گرایی مبانی این اندیشه را زیر پرسش می‌برد و مشروعیت دین را به‌عنوان یک راهنمای جامع برای بشر نمی‌پذیرد (شاکرنژاد، ۱۳۹۴: ۹۹-۱۰۲).

در گفتمان پست‌مدرن نیز با تأکید بیشتر بر فردگرایی و تجربه‌گرایی مدرن و البته تحت تأثیر گسترش نسبیّت‌گرایی، نوعی خاص از دین‌داری به اسم معنویت ظهور می‌کند که دین تعبدی و تکلیف‌محور را نمی‌پذیرد و بر اساس فضای فرهنگی پست‌مدرن به تعدد قرائت‌های دینی و لزوم یافتن قرائت شخصی خود توجه دارد (همان: ۱۰۳-۱۰۹). حال نکته اینجاست که در این دین‌داری شخصی دیگر نمی‌توان از الهیات (الهیات نظام‌مند) سراغ گرفت، زیرا اساساً برای این نوع دین‌داری، بدیع، کاربردی و منحصر به فرد بودن باورها مهم‌تر از انسجام باور و مطابقت آن با حقیقت است؛ به بیان دیگر، اگر در یک نوع دین‌داری مفاهیمی همچون عقیده جزمی، اعتقاد راسخ، دستگاه ثابت فکری و التزام به گزاره‌های بیرونی (وحیانی یا مشترک) اهمیت نداشته باشد، سخن گفتن از الهیات (در معنای سنتی آن) وجهی ندارد.

این نکته اگر درست باشد، بدان معنا نیست که در این سبک جدید دین‌داری نمی‌توان مفاهیم به‌نسبت مشترک را برشمرد. به بیان دیگر، معنویت‌گرایان جدید نیز مانند دین‌داران سنتی برای ایده‌ها و مفاهیم خود توجیه‌هایی ارائه می‌دهند، اما از آنجا که همچون ادیان سنتی، نظامی منسجم از عقاید جزمی و مبتنی بر متن مقدس در آن وجود ندارد، شاید کاربرد عبارت «الهیات معنویت‌گرایی» برای تبیین باورها و ایده‌های این سبک دین‌داری مناسب نباشد.

### ایده‌های زیسته به‌جای نظام الهیاتی

ابتنای معنویت‌گرایی جدید بر قرائت‌های شخصی از دین زمینه را برای تعدد آراء، عقاید و باورها فراهم می‌کند. همچنین تأکید این جریان بر عدم قطعیت (سیالیت) باورها، جست‌وجوی اعتقاد راسخ را نیز دشوار می‌سازد. پس بهتر است در معنویت‌گرایی جدید به جای جست‌وجوی باورهای مشترک یا نظام فکری واحد از زمینه‌های فکری مشترک

و ایده‌هایی سراغ گرفت که فراوانی بیشتری دارند.

معنویت‌گرایان جدید در لوای واژه معنویت در پی دینی هستند که از جزمیت‌های اعتقادی آزاد باشد، زیرا چرخش فرهنگی دوران پست‌مدرن نافی هر نوع فراروایت است. بر همین اساس، معنویت‌گرایان نسبت به گزاره‌های مابعد الطبیعی دین بدبین هستند و فضیلت معرفتی را در به‌چالش کشیدن این گزاره‌ها می‌دانند (Ferrer & Sherman, 2008: 24). تعریف معنویت جدید به‌عنوان معنویت فارغ از الهیات جزمی و دستگاه الهیاتی، در یکی از جدیدترین آثار موجود در زمینه معنویت جدید با عنوان معنویت سکولار جالب است. نویسنده در مقدمه کتاب ضمن تحسین معنویت جدید علت نام‌گذاری کتابش را ترویج معنویت سکولار می‌داند و اذعان می‌کند برای شکستن هژمونی معنویت‌های دینی و زیر پا گذاشتن تابوی معنویت‌گرایی بدون التزام به دین، نام کتاب را معنویت سکولار نهاده است و بر همین اساس، در بخش‌های مختلف کتاب به ترسیم کیفیت معنویت غیرجزم‌گرا و معنویت بدون الهیات جزمی پرداخته است (Walach, 2015: 3).

بنابراین هرچند نمی‌توان در معنویت‌گرایی جدید در پی باورهای ثابت و قطعی بود، ولی همان‌گونه که گفته شد در این جریان - فرهنگ جدید انگاره‌هایی متداول را می‌توان یافت. با توجه به تجربی، کاربردی و فردگرایانه بودن این انگاره‌ها، گردون لینچ به جای الهیات، عنوان ایدئولوژی زیسته (Lived) بر آن می‌نهد. از آنجا که معنویت‌گرایان جدید دغدغه داشتن یک الهیات منسجم ندارند و بیشتر در پی داشتن ایده‌های کارآمد برای سازگارسازی دین‌داری خود با سبک زندگی پست‌مدرن و داشتن هویت معنوی و تجربه‌های روحانی هستند، حتی به گفته لینچ در معنویت‌گرایی جدید نمی‌توان در پی یک جهان‌بینی مشترک بود، بلکه تنها می‌توان ایده‌هایی را دید که زمینه‌ساز تعاملات بیش‌تر میان معنویت‌گرایان هستند (Lynch, 2007: 40-41) و این ایده‌ها مانند جعبه ابزاری فکری برای معنویت‌گرایان جدید خواهد بود که در موقع تعارض هنجارهای فرهنگی جدید و یافته‌های مسلم علمی با گزاره‌های الهیاتی دین، به سراغ آن جعبه کاربردی بروند (Ibid.: 41). البته این ایده‌های متداول نیز درون خود تنوع و تکثر بسیاری می‌یابند که این تنوع‌ها برخاسته از شخصی‌سازی ایده‌ها و





کثرت‌گرایی دینی این افراد و هم تسامح در تعیین مرز دقیق میان ایده‌های خود و دیگران است (Ibid.: 43).

## ایده‌های متداول معنویت جدید و زمینه‌های گسترش آن

با توجه به مطالب پیش گفته با تسامح می‌توان کلیاتی را در این نوع دین‌داری شناسایی کرد و نام ایده‌های متداول (و نه مشترک) را بر آن نهاد. ایده‌هایی همچون خداشناسی پانتیستی، جهان‌شناسی مونیستی، انسان‌شناسی اومانیستی و معرفت‌شناسی پلورالیستی و پراگماتیستی از اهم ایده‌های متداول در معنویت جدید است.<sup>۱</sup> این ایده‌های متداول (که بر اساس پژوهش‌های تجربی شمار زیادی از معنویت‌گرایان به آن تمایل دارند، نه اینکه در همه آنها مشترک باشد) به‌طور عمده برخاسته از زمینه‌های فکری مشترکی است که توجه به آنها می‌تواند راه را برای درک بهتر ایده‌های مذکور هموار سازد. این زمینه‌های فکری، چالش‌هایی است که به میزان آشنایی فرد با فرهنگ پست‌مدرن و اندازه بهره‌گیری او از سبک زندگی آن بستگی دارد. از آنجا که کار تجربی چندانی در استخراج این ایده‌ها و تبیین زمینه‌های فکری آنها انجام نشده است، در اینجا به تنها منبع موجود در این زمینه، یعنی کتاب معنویت ترقی‌خواه اثر گوردون لینچ استناد داده می‌شود. چهار زمینه فکری مشترک معنویت‌گرایی جدید از نظر گوردون لینچ عبارتند از:

### ۱. ترقی‌خواهی

معنویت جدید برخاسته از گرایش‌هایی در دین‌داری است که در پی راه جدیدی برای تفکر دینی و منابع جدیدی برای رشد معنوی و بهزیستی بوده‌اند؛ راهی که متناسب با باورها، ارزش‌ها و تجربه‌های جوامع لیبرال و مدرن باشد. از دیدگاه این افراد دین سنتی

۱. بررسی هر یک از این ایده‌ها نیازمند نگارش مقاله‌ای مستقل است و از آنجا که محور بحث حاضر تبیین این ایده‌های نظری نیست، بررسی آنها مجال دیگری می‌طلبد.



انحصارگرا، تفوق طلب و پدرسالارانه است و قواعد قطعی و همیشگی صادر می کند که ناظر به تفاوت های زمانی و مکانی نیست. این افراد هرچند با جهان بینی سراسر سکولار مشکل دارند، با نظام سنتی تدین نیز نمی توانند کنار آیند. معنویت از نگاه اینان که به طور عمدۀ از طبقه متوسط و تحصیل کرده جامعه هستند، زمینه ای است برای ارائه ایده های دینی عقلایی تر که با شرایط کنونی معرفتی سازگار جلوه کند؛ هرچند برخاسته از وثاقت متن مقدس نباشد.

معنویت گرایی جدید با داشتن این فرض مدعی ارائه راهی برای برآورده کردن نیازهای معنوی انسان است؛ راهی که بر اساس ساختار معرفتی انسان در قرن بیست و یکم، عقلانی تر جلوه کند؛ هرچند این راه جدید یک نسخه واحد و تغییرناپذیر نباشد و با جست و جوی مداوم فرد و عدم اتصال به عقاید ثابت، در برابر شرایط مختلف محیطی و معرفتی خود تغییرگر و انعطاف پذیر باشد (Ibid.: 23-24).

## ۲. سلطه گرایی

معنویت جدید برخاسته از تحركات گوناگون برای بسط معنویتی است که فارغ از ساختارها و عقاید پدرسالارانه بوده و منبعی رهایی بخش برای زنان و ناظر به دغدغه های معنوی آنان باشد. با برخاستن موج سوم فمینیسم در دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی، نقد دین داری سنتی مسیحی و یهودی بالا گرفت. عمدۀ این نقدها متوجه نظام تفکر دوگانه انگار این سنت ها بود که در تقابل نفس - بدن، روح - جسم، عقلانیت - تخیل، گناه - صواب، الوهیت - مادیت مردها در طرفی که دلالت های معنایی مثبت داشت، نمادسازی می شدند و زن ها در طرفی که دارای دلالت های مفهومی منفی بود قرار می گرفتند.

تلاش های الهیات فمینیستی این دوره در پی این هدف بود که ساختار پدرسالارانه این مفاهیم را به هم ریخته و نظامی از باورها و نمادهای زنانه نگر و یا دست کم غیردوگانه انگاری طراحی کند. این حرکت در امتداد خود به فعالیت هایی برای ایجاد و توسعه اشکالی از معنویت متناسب با نیازها و تجربه های زنان تبدیل شد. مبنای این تلاش ها به جای اینکه متون مقدس باشد، تجربه های معنوی زنان و ارزش های پایه





انسانی بود؛ هرچند از مفاهیم دینی سازگار با این طرز فکر هم استفاده می‌شد. این جریان در برخی از اشکال خود حتی به انکار دین سنتی و اقبال به الهه‌های باستانی و ادیان ابتدایی که اندیشه‌های غیر دوگانه‌انگار یا تفکرات دینی متمرکز بر خدایان زنانه داشتند گرایش یافت (Ibid.: 25-27). البته با وجود تلاش‌های جدی برای زنانه‌سازی ادیان باستانی یا توجه بیشتر بر خدایان زنانه، یافته‌های جریان‌های فمینیستی از نظر دانش ادیان و باستان‌شناسی بیشتر یافته‌های زنانه‌نگر جلوه کرد (Ibid.: 28)، ولی با این حال توانست نگاه جدیدی را برای ایجاد و گسترش معنویتی بگشاید تا الوهیت را مردانه تعریف نکند و در زبان و نمادهای خود رویکرد مردانه صرف نداشته باشد و از همه مهم‌تر تحکمی و پدرسالارانه نباشد و به جای روحیه قیم‌مآبی و اثناسایی، روحیه مادرانه و دلسوزانه را اراج نهسد.

### ۳. علم‌گرایی

معنویت جدید برخاسته از کوشش‌هایی است که برای آشتی دادن دین با دانش معاصر انجام شده یا به طور خاص برخاسته از کوشش‌هایی برای ابتدای معنویت بر کیهان‌شناسی علمی معاصر است. یکی از مبانی فکری معنویت جدید دانش‌های معاصر و علومی مانند زمین‌شناسی، زیست‌شناسی، عصب‌شناسی، روان‌شناسی و به‌ویژه علم فیزیک جدید است. پاسخ‌هایی که علم جدید به ماهیت هستی و نحوه پیدایش آن می‌دهد، برخی از تصورات کیهان‌شناختی ادیان سنتی را به چالش می‌کشد؛ برای مثال تفکر سه‌سطحی از عالم و تقسیم آن به آسمان، زمین و آب و نمادپردازی خداوند و موجودات روحانی در یکی از آن سطوح، یعنی در سطح آسمان از جمله تصورهایی در مسیحیت است که علم جدید آن را به چالش می‌کشد. معنویت‌گرایان جدید در چالش‌های علمی میان یافته‌های جدید و تصورات دینی جانب علم را گرفته و ایده‌های دینی را بر اساس آن تفسیر بازسازی می‌کنند. یکی از معروف‌ترین کتاب‌ها در این عرصه تاؤوی فیزیک است که فریتيوف کاپرا در دهه هفتاد نوشت. با آنکه این تلاش‌ها از ۱۹۶۰ شروع شده بود، با موفقیت کتاب تاؤوی فیزیک جان مضاغفی گرفت. پس از دهه شصت میلادی این

تلاش‌ها در جهت ایجاد ارتباط میان علم جدید و دین آغاز شد. البته دینی که بشر دوباره به آن حاجت یافته بود، نه دین سنتی، بلکه برداشتی از دین با نام معنویت بود که در عمل رنگ فراحسی و فراطبیعی به علوم طبیعی می‌بخشید و به این شکل هم جایی برای دین‌داری باز می‌کرد و هم با اتصال به دانش تجربی تأییدی برای خود می‌یافت (Ibid.: 29-30).

هرچند این تلاش‌ها، یعنی کوشش برای تقدس‌بخشی دوباره به علوم جدید در بیشتر دانش‌ها (البته در سطح آثار ژورنالیستی و کتاب‌های بازاری) انجام شده است، بیشتر آثار این بحث به دو حوزه فیزیک کوانتوم و نظریه‌های جامع درباره کلیت تاریخ جهان مربوط است. ایده‌هایی همچون میدان‌های انرژی، جهان‌های موازی، جهان هولوگرافیک و... نتیجه این بحث است و پیام اصلی آن به گفته گوردون لینچ این است که «ما در یک واحد کیهانی که اجزای آن از درون به هم وابسته‌اند زندگی می‌کنیم» (Ibid.: 33). این تصورات و ایده‌ها به مرور بسط یافت و باعث ایجاد تصویرهایی جدید درباره خداوند و یگانگی هستی در معنویت‌گرایی جدید شد.

همچنین با شیوع نظریه‌های جدید درباره هستی و تاریخ آفرینش که به‌طور عمده تحت تأثیر نظریه تکامل بود، تصورات سنتی که جهان را یک ساعت قدیمی فرض می‌کرد (که کسی آن را به بهترین شکل و در سالیانی نه‌چندان دور ساخته است) جای خود را به نظریه منشأ انواع، نظریه مهبانگ و تصوراتی مبتنی بر ازلی و ابدی بودن هستی داد. یافته‌های زیست‌شناسی و باستان‌شناسی نیز در جهت تأیید این تصورات به خدمت گرفته شد و تاریخ جهان را بسیار پیش‌تر از آنچه از طریق مسیحیت به ما رسیده بود نشان داد و داستان‌های خلقت را با چالش واقع‌نمایی روبه‌رو کرد. هرچند این تصورات در یافته‌های علمی دوران مدرن ریشه داشت، ولی با پردازش نظریه‌هایی پیچیده بر اساس همان یافته‌ها تصویری از جهان ارائه می‌شد که در عین نفی جهان‌شناسی مسیحی، دیگر پوچ‌گرایانه، مکانیکی و ماده‌گرایانه نیز نبود و نتیجه آن برداشت مدرن از انسان، یعنی موجودی رها شده در یک گستره وسیع تاریخی و پا به هستی گذاشته بر اثر اتفاق نمی‌شد، بلکه انسان نقطه آغاز شعور بخشی به ماده و بسط هستی در قلمرو جدید





آگاهی تلقی می‌شد که رسالت‌های کیهانی برای او تصور می‌گردید. همچنین گرده برداری از مکتب‌های روان‌شناسی انسان‌گرا و روان‌شناسی فرا شخصی نیز در ساخت تصویر جدید از انسان به‌عنوان موجودی مستقل و خودآیین بسیار تأثیرگذار بود (Chandler, 2011: 106). این تصور جدید درباره جهان و انسان به مرور قالب و زبان تبیین مفاهیم دینی را تغییر داد و تصور خدا، انسان و موجودات هستی را به گونه‌ای متفاوت و گاه ناسازگار با تصورات سنتی شکل داد.

البته باید گفت محققان جدی و غیرژورنالیستی در این حوزه‌های علمی، یعنی فیزیک و زیست‌شناسی با این نوع گرده برداری‌ها از مفاهیم علم و ساختن تصورات جدید دینی بر اساس آنها بارها مخالفت کرده‌اند و این تصورات را انحراف در یافته‌های علمی دانسته‌اند (Ibid., 2011: 34-35)، ولی به هر حال آنچه که در عرصه فرهنگ عمومی گسترش یافته، نوعی متافیزیک جدید است که به جای آنکه وثاقت خود را از وحی بگیرد، با انتصاب خود به علم و استفاده از زبان آن تلاش می‌کند به وثاقتی دست یابد.

#### ۴. طبیعت‌گرایی

معنویت جدید برخاسته از انگیزه‌هایی نو برای ارائه فهمی سالم‌تر از ارتباط انسان با طبیعت و نظم طبیعی است که باعث ایجاد تحولاتی سازمان‌یافته برای حفظ طبیعت و زیست‌بوم شده است. یکی از زمینه‌های فکری پیدایش معنویت جدید خودآگاهی ایجاد شده درباره رفتارهای آسیب‌ساز و جبران‌ناپذیر جوامع مدرن و صنعتی با محیط زیست است. در چهل سال اخیر آسیب‌هایی مانند گرم‌شدن جهان، جنگل‌زدایی، باران‌های اسیدی، آسیب‌دیدگی لایه اوزون و آلودگی‌های اتمی باعث ایجاد حساسیت‌های جهانی درباره سلامت محیط زیست شده است، ولی جالب این است که در همین سال‌ها ادعاهایی با این مضمون طرح شد که باورهای مسیحیت غربی درباره برتری انسان بر طبیعت عامل فرهنگی مهمی برای فجایع زیست محیطی عصر حاضر است (Ibid., 2011: 36). بر اساس این تصورات، مسیحیت به‌عنوان یک دین انسان‌محور که رویکردی سلطه‌گرانه به طبیعت دارد، متهم اول این پرونده شد، زیرا مسیحیت با ایجاد زمینه‌های الهیاتی

برتری جویانه و مشروعیت بخشی به فعالیت های سلطه گرایانه انسان بر طبیعت، زمینه صنعتی سازی و به تبع آن بروز این بلایای مخرب را ایجاد کرده است. به موازات این ایده های جدید، پژوهش هایی درباره دیگر ادیان نیز صورت گرفت و قرب و بعد آن ادیان به این ایده و میزان دست داشتن باورهای آنها در تخریب طبیعت سنجیده شد و در این میان، بیشتر از همه ادیان ابراهیمی به زمینه سازی برای تخریب طبیعت متهم شدند. نیز برخی از ایده های معنوی عصر جدید، ایده های ادیان ابتدایی و شرک آلود باستان و تصورات ادیان شرق درباره نحوه ارتباط انسان با این طبیعت با رویکرد جدید، یعنی جست و جوی راهی برای داشتن محیط زیست سالم موافق تشخیص داده شد (Ibid).

بر همین اساس، معنویت جدید با استفاده از این هنجار جدید جهانی، یعنی لزوم حفظ محیط زیست و با اقبال به ادیان شرقی و ادیان باستانی و دوری از رویکرد ادیان ابراهیمی به طبیعت، درک جدیدی از نسبت انسان با محیط زیست یافت که بر مبنای یگانگی ذاتی انسان با طبیعت و قدسی سازی محیط زیست بود که در آن انسان با حیوان تفاوتی نداشت و همان اندازه که سلامت انسان اهمیت می یافت، سلامت دیگر جانداران و محیط زیست نیز اهمیت داشت.

هر چند این چهار بستر زمینه ساز، جامع و مانع نیستند و می توان بر این سیاهه بسترهای دیگری را نیز افزود، ولی توجه به همین چهار بستر فکری نشان می دهد تا چه میزان معنویت جدید محصول عصر حاضر است و بر اساس چالش های پاسخ نایافته جدید شکل یافته است؛ چالش هایی میان علم و دین که به جای کنار نهادن دین (آن گونه که در دوره مدرن رخ داد، به قدسی سازی یافته های جدید علمی زیر عنوان معنویت بسنده کرده است. البته جریان های معنویت گرایی که از بطن این چالش ها سر بر آورده اند دو نوع اند. این جریان ها یا تقدس محیط و انسان را در قالب معنویت های بدیل دین (کاملاً غیردینی) مانند معنویت طبیعت (شرک نوین، ویکا) و معنویت های عصر جدید پی می گیرند و یا در قالب جریان های دینی زنانه نگر، لیبرال و ترقی خواه (که خاستگاه شکل گیری معنویت سیال و ترقی خواه هستند). البته همان گونه که گفته شد به دلیل فراوانی بیشتر شق دوم و اهمیت





الهیاتی این نوع معنویت‌گرایی (Lynch, 2007: 25)، بیشتر بر این نوع معنویت، یعنی معنویت سیال و فارغ از دین و نه معنویت بدیل متمرکز خواهیم شد.

### متداول‌ترین باور در میان معنویت‌گرایان جدید

همان‌گونه که بیان شد هرچند می‌توان ایده‌ها و انگاره‌هایی متداول در این سبک جدید دین‌داری یافت، اما معنویت‌گرایی سیال نظام الهیاتی مشخصی ندارد و نمی‌توان دستگاه کلامی خاصی برای معنویت جدید فراهم کرد و تنها می‌توان به برخی از ایده‌های متداول در این جریان اشاره کرد و آن را ایدئولوژی زیسته معنویت جدید نامید، ولی آیا در میان این ایده‌های متداول و نامشترک ایده‌ای وجود دارد که کمابیش در میان معنویت‌گرایان جدید مشترک باشد؟

با بررسی حاضر می‌توان به یک باور اساسی مشترک در میان معنویت‌گرایان جدید پی برد؛ باور مشترکی که باعث شده است نتوان ساختار اعتقادی منسجم یا الگوی معنویت‌گرایی واحدی را میان این افراد شناسایی کرد. باور محوری معنویت‌گرایی جدید ساختار‌گریزی دینی و نفی تعبد است که با تأکید بیش از حد بر فهم انسان و دریافت‌های انفسی وی و همچنین با تأکید بر مفاهیم پست‌مدرن همچون نسبیت، سیالیت و خلاقیت حاصل شده است. در ادامه، به‌عنوان متداول‌ترین ایده در میان معنویت‌گرایان جدید به ایده ساختار‌گریزی دینی توجه ویژه می‌کنیم و سپس به‌اجمال مهم‌ترین نظریه‌های ناظر به این ویژگی معنویت جدید و پیامدهای آن را طرح می‌کنیم. شووان چندلر این باور پایه را با تبیین دو نوع خصوصی‌سازی در عصر جدید توضیح می‌دهد. در نظر وی خصوصی‌سازی به‌معنای تغییر در ساختارهای اجتماعی و حاشیه‌رفتن دین در اجتماع (به‌ویژه شکل نهادینه دین) و همچنین خصوصی‌سازی به‌معنای تغییر در جایگاه اتوریته دینی و چرخش آن از بیرون به درون، باعث مرجعیت‌زدایی از دین و ساختار‌گریزی در معنویت‌گرایی جدید شده است (Chandler, 2011: 71).

جرمی کارت و ریچارد کینگ نیز دو مرحله برای خصوصی‌سازی آورده‌اند که معنویت ساختار‌گریز نتیجه این دو نوع خصوصی‌سازی است. از دیدگاه این دو محقق،

فردی‌سازی دین (در فرایند روان‌شناسی‌سازی و فرایند لیبرالیسم) و شرکتی‌سازی دین (Corporatization)، یعنی تبدیل به یک انتخاب از میان گزینه‌های موجود در نظام سرمایه‌داری، زمینه را برای موجه‌شدن ساختار‌گزینی دینی و پیدایش معنویت سیال فراهم کرده است (Carrette and King, 2005: 170).

برخی دیگر از محققان ساختار‌گزینی معنویت را از منظر چرخش انفسی (یا ابرفردگرایی) توضیح داده‌اند. در نظریه انفسی‌گرایی مرجعیت خارج از انسان نفی می‌شود و چرخشی از مرجعیت عینی، بیرونی و خارجی به معنویت درونی، ذهنی و انفسی رخ می‌دهد. البته نظریه انفسی‌گرایی به تحولات کلی فرهنگ غرب در چند دهه اخیر مربوط است، ولی به دلیل سکولارشدن دین و خروج آن از صحنه تصمیم‌گیری سیاسی - اجتماعی و تبدیل آن به امری فردی، انفسی‌سازی در دین‌داری بروز بیشتری یافته و دین انفسی همان چیزی است که نام معنویت به خود گرفته است. ویژگی اصلی معنویت انفسی ابتدای آن بر تجربه شخصی و ادراکات باطنی است.

البته به گفته چارلز تیلور انفسی‌گرایی (یعنی بی‌توجهی به تصورات دیگران) ضرورتاً خودخواهانه نیست و می‌تواند اشکال دیگر‌گرایانه به همراه مسئولیت اخلاقی درباره محیط زیست و دیگر افراد پیدا کند (Taylor, 2007: 430-433)، ولی به هر حال ویژگی اصلی انفسی‌گرایی تأکید بر مرجعیت درونی و نفی مرجعیت بیرونی است که به ساختار‌گزینی در معنویت‌گرایی می‌انجامد.

لیندا وودهد و پاول هیلاس در مقدمه کار تجربی خود بر روی طرح پژوهشی کندال که با نام انقلاب معنوی چاپ شده است، با اتخاذ نظریه انفسی‌گرایی نشان می‌دهند که مرجعیت‌گزینی و ساختارناپذیری معنویت جدید متأثر از انفسی‌گرایی و چرخش اتوریتته از بیرون به درون است. همان‌گونه که اشاره شد این دو محقق با تمایز دو نوع زندگی، یعنی «زندگی تبعی» و «زندگی انفسی» نشان دادند که معنویت به امری انفسی تبدیل شده است و در فهم امروز، «دین‌داری» مساوی با «زندگی تبعی»، یعنی زندگی کردن به عنوان (به‌عنوان بنده، به‌عنوان مخلوق، به‌عنوان مسلم و مطیع) فهمیده می‌شود، ولی «معنویت» زندگی کردن انفسی، غیرتبعی و اصیل به‌شمار می‌آید. بر اساس





همین مفهوم‌سازی‌های جدید چرخش گسترده‌ای از دین ساختارگرا (به‌عنوان یک چارچوب مغل آزاد و خودآیینی) به سمت معنویت ساختارگریز، یعنی دین‌داری مشوق آزادی و خودآیینی در حال وقوع است (Heelas, Woodhead, 2005: 7).

برخی دیگر از محققان به‌ویژه کسانی که معنویت جدید را معنویت پست‌مدرن می‌نامند (مانند دیوید گریفین و بوآز هوس) در چارچوب نظریه «فراروایت‌گریزی» لیوتار به تبیین ساختارگریزی معنویت جدید پرداخته‌اند. لیوتار معتقد بود که کلان‌روایت‌ها برساخته اجتماع و محصول عبارت‌های زبانی است و ادعای کشف حقیقت و ساختن یک کلان‌روایت براساس آن، نوعی مشروعیت‌بخشی به معرفتی غیرواقعی است. تحلیل‌گرانی که از زاویه ادبیات پست‌مدرن به معنویت نگاه کرده‌اند، معنویت جدید را نشانه بارزی از رخنه این نوع مبانی فکری در میان دین‌داران و تبدیل دین‌داری به معنویت (یعنی همان دین‌داری ساختارگریز) می‌دانند (Huss, 2007: 117).

برخی دیگر از محققان نیز پدیده معنویت ساختارگریز را در امتداد سکولاریسم و یا خودآیینی دوره مدرن و ورود این دو جریان فرهنگی به فازهای جدید خود تبیین کرده‌اند. چارلز تیلور در کتاب عصر سکولار از نوع سوم سکولاریسم یاد می‌کند که به جای تمایز نهاد دین و سیاست و یا عرفی‌سازی دین، گزینه دین‌داری را به یکی از گزینه‌های مشروع و قابل انتخاب در میان کثیری از گزینه‌های ممکن تبدیل می‌سازد (Taylor, 2005: 2-30). رابرت واتن نیز با تأکید بر تغییر در مفهوم آزادی در عصر جدید نشان می‌دهد که آزادی دینی دیگر انتخاب یک دین در میان ادیان موجود نیست، بلکه آزادی دینی وارد مرحله‌ای جدید به نام آزادی ضمیر شده است. در این نوع جدید آزادی، آزادی دینی به‌عنوان ساختن گزینه دینی خود بر اساس علاقه و سلیقه شخصی است و این پدیده جدید است که به پیدایش معنویت ساختارگریز انجامیده است (Wuthnow, 1998: 92-93).

برخی دیگر از محققان با توجه بیشتر به افول دین نهادینه و نظریه‌هایی همچون دین‌نامری یا دین مردمی، به تحلیل ساختارگریزی معنویت جدید پرداخته‌اند. برای مثال، هوبرت نوبلاچ در مقاله «معنویت مردمی»، معنویت جدید را پدیده‌ای در مقابل



دین‌داری نهادینه و ساختارگرا (و نه کل دین‌داری) تعریف می‌کند. به بیان دیگر، به نظر نوبلاچ معنویت جدید همگانی‌شدن مرجعیت دینی و خروج آن از دست مراجع رسمی دین (روحانیت) است. بر همین اساس، وی معتقد است تمایز‌گذاری میان دین و معنویت و ایجاد تقابل بین این دو امر واقعی نیست و معنویت‌گرایان بیشتر برای هویت‌بخشی به خود از این تقابل استفاده می‌کنند، نه اینکه معنویت را به طور کلی در تقابل با دین ببینند. در حقیقت معنویت جدید یا مردمی (عرفی) در تقابل با معنویت حوزوی مطرح شده است و ویژگی اصلی آن فرار از چارچوب‌ها و ساختارهای رسمی دین‌داری و رجوع به ترجیحات شخصی است (Knoblauch, 2013: 87-99).

پس به اختصار باید گفت هرچند معنویت جدید نظام الهیاتی منسجمی ندارد و باورهای رایج در آن نیز تنها در حد ایده‌هایی با فراوانی بالاست، ولی یک باور به نسبت مشترک در میان معنویت‌گرایان جدید وجود دارد که نفی تعبد و نفی تبعیت از مرجعیت دینی و ساختارهای رسمی دین‌داری را در نظر دارد که به شکل ساختار‌گزیزی دینی و به بهانه دین‌داری اصیل، قائم به فرد و خودانگیخته ظاهر می‌شود و اساساً همین باور مشترک است که امکان شکل‌گیری یک نظام الهیاتی منسجم را از میان می‌برد.

### نتیجه‌گیری

شناسایی مبانی فکری یک جریان دینی و سنجش نظام الهیاتی آن می‌تواند در شناسایی بهتر ماهیت آن و فهم نسبت آن با دیگر نظام‌های الهیاتی مفید واقع شود. تحلیل‌های پیش‌گفته نشان داد معنویت جدید نه تنها نظام الهیاتی و فکری منسجم ندارد، بلکه قوام خود را در نظام‌گزیزی می‌داند و از همین رو، نه تنها به ترسیم ساختارهای مشخص اعتقادی اقدام نمی‌کند، بلکه حتی با چنین ساختارهایی مبارزه می‌کند. به بیان دیگر، هویت اصلی معنویت جدید در ستیز با نظام الهیاتی تعریف می‌شود، زیرا معنویت جدید ترسیم نظام الهیاتی را دشمن‌پویایی اعتقادی و سیالیت معنوی می‌داند و آن را مساوی با جزمیت‌گرایی می‌انگارد. در چنین فضایی اصلی‌ترین باور در میان معنویت‌گرایان، یعنی



پویایی اعتقادی نه تنها باعث شکل نگرفتن نظام فکری واحد می شود، بلکه باعث سست شدن نظام فکری سابق فرد و معلق سازی گزاره های آن می گردد. اهمیت نکته اخیر از آن روست که بدانیم براساس پژوهش های تجربی به ویژه یافته های پروژه تحقیقاتی کندال و همچنین تحقیقات گوردن لینچ معنویت جدید به عنوان یک رویکرد جدید بیشتر در میان دین داران (به ویژه دین داران لیبرال) در حال گسترش است و گسترش آن باعث معلق شدن گزاره های قطعی دینی و ساختارگریزی اعتقادی می شود و این رویکرد تحت نام پویایی و زندگی اصیل (در مقابل زندگی ایستا و متعبدانه) صورت می پذیرد. پس اولاً، الهیات معنویت جدید در ضدیت با الهیات جزمی و نظام مند است؛ ثانیاً، معنویت جدید با ضدیت مدام با الهیات جزمی ادیان نهادینه، هویت خود را حفظ می کند و با ترویج نامحسوس تعبدگریزی، این پیامد اصلی را برای نظام های الهیاتی خواهد داشت که از قطعیت آنها کاسته و بر نسبیت آنها خواهد افزود.

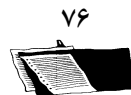


## کتابنامه

۱. شاکر نژاد، احمد (۱۳۹۴)، «رواج معنویت؛ روی گردانی از دین یا بازگشت به دین؟»، اسلام و مطالعات اجتماعی، ش ۹.
2. Allen, Diogenes (1983), *Three Outsiders, Pascal, Kierkegaard, Simone Weil*, Cambridge: Cowley.
3. Carrette, Jeremy R. and Richard King (2005), *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London & New Work: Rutledge Press.
4. Chandler, Siobhan (2008), "The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality," *Religion Compass*, No. 2.
5. Ferrer, Jorge N. and Jacob H. Sherman (2008), *The Participatory Turn: Spirituality, Mysticism, Religious Studies*, New York: State University of New York Press.
6. Heelas, Paul, Linda Woodhead, Benjamin Seel, Karin Tusting and Bronislaw Szerszynski (2005), *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, New York: Blackwell.
7. Heelas, Paul (2006), "Challenging Secularization Theory: The Growth of New Age Spirituality of life," *Hedgehog Review* 8, No. 1/2.
8. Hunt, Stephen (2013), *Religion and Everyday Life*, Routledge: Routledge University Press.
9. Knoblauch, Hubert (2013), "popular spirituality," in: *Present day Spiritualities*, Leiden and Boston: Brill.
10. Lynch, Gordon (2007), *New Spirituality: An Introduction to Progressive Religion*, London & New York: Touris.
11. Schneiders, Sandra M., and A. Holder (2005), "Approaches to the Study of Christian Spirituality," *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, New York: Blackwell Publishing.
12. Taylor, Charles (2007), *A Secular Age*, Cambridge: Cambridge University Press.



13. Walach, Harald (2015), "Secular, Non-Dogmatic Spirituality," In: *Secular Spirituality* 93.
14. Wuthnow, Robert (1998), "The New Spiritual Freedom." In: *Cults and New Religious Movements*, New York: Wiley Blackwell.
15. Grudem, Wayne A (2011), *Making Sense of the Bible: One of Seven Parts from Grudem's Systematic Theology*, Michigan: Harper Collins Christian Publishing.
16. Martinez, Juan F. and Simon Chan (2009), *Global dictionary of theology: A Resource For The Worldwide Church*, William A. Dyrness and Veli-Matti Kärkkäinen (eds.), Nottingham: Inter Varsity Press.



نظر  
صدر

سال بیست و یکم، شماره ۸۳، پاییز ۱۳۹۵

## نقد و بررسی مسئله «رنج» در نظریه معنویت و عقلانیت

\* سیدمحمد اکبریان \*

\*\* محمد سوری

### چکیده

نظریه پیوند میان عقلانیت و معنویت با هدف کاهش رنج و آلام بشری ارائه شده است با این اعتقاد که دین سستی دیگر توان برآوردن این هدف را ندارد و معنویت در عصر جدید، جانشین دین می‌شود؛ چون با عقلانیت همراه است و تنها معنویت عقلانی می‌تواند از رنج انسان‌ها بکاهد، ولی به نظر می‌رسد نظریه عقلانیت و معنویت در برآوردن این هدف با اشکال‌های متعددی مواجه است. در این نظریه، ماهیت «رنج» به خوبی تبیین نمی‌شود و ناتمام است؛ همچنین نظریه پرداز برای کاهش آلام بشری، پنج مرحله و گام را ضروری دانسته است، اما نظریه معنویت نتوانسته به درستی آن گام‌ها را طی کند و جامعیتی نسبت به همه انواع رنج‌های بشری ندارد. این نظریه در معناداری و توجیه رنج‌های مورد هدف نیز اشکال‌های جدی دارد؛ همچنین اینکه این نظریه چگونه و از چه راهی می‌تواند این هدف را برآورده سازد، نامشخص رها شده است و مهم‌تر اینکه مبنای ناواقع‌گرایانه این نظریه، قابلیت برآوردن هدف (کاهش آلام بشری) را نداشته، امکان آن را فراهم نمی‌کند.

### کلیدواژه‌ها

رنج، آرامش، معنویت، دین، عقلانیت ابزاری، سکولاریسم.



مسئله «رنج» انسان از وجوه ناگوار زندگی بشر و نشان دادن راهی برای رهایی از آن، یکی از مسائل اساسی در تفکر بشر بوده است و هدف اصلی در برخی ادیان انسان‌محور، مانند بودیسم نیز رهایی از «رنج» بوده است (Narasu, 1993: 39). رهایی از رنج در ادیان ابراهیمی نیز جایگاه خاصی دارد و افزون بر مباحث انسان‌شناسی در حوزه خداشناسی و در ارتباط با مسئله «شر» و در بحث از صفات الهی، مانند عدل، حکمت و خیرخواهی خداوند نیز مورد توجه بوده است (پلاتینجا، ۱۳۷۶: ۱۹۳-۱۹۴). استاد مصطفی ملکیان در طرح نظریه عقلانیت و معنویت نیز همین مسئله را هدف اصلی خود اعلام داشته است (ملکیان، ۱۳۸۹: ۷۹)، زیرا معتقد است مشکل اصلی انسان‌ها در زندگی، مسئله درد و رنج (همو، ۱۳۸۱ ج: ۲۸۹) و هدف اصلی و غایت قصوای آنها نیز گریز از رنج است و حتی خاستگاه اصلی ادیان تاریخی (الهی) خواه از ناحیه بنیان‌گذاران و خواه از ناحیه پیروان آنها، «گریز از رنج» بوده است (همو، ۱۳۸۱: ۳۶۲ و ۳۶۵). به باور وی، تنها راه برآوردن این هدف و تنها راه رهایی بشر از رنج یا کاهش آلام بشر در جهان امروز و برای انسان معاصر، پیوند دادن میان عقلانیت و معنویت است (همو، ۱۳۸۱ الف: ۷).

او معتقد است دین سنتی گرچه با هدف کاهش آلام پدید آمده و در گذشته می‌توانست این هدف را برای پیروان خود برآورده سازد (همو، ۱۳۸۱ ج: ۳۱۴)، ولی امروزه از برآوردن این هدف عاجز است، زیرا مبتنی بر مابعد الطبیعه‌ای است که قابل اثبات عقلانی نیست. همچنین دین نمی‌تواند رنج‌های اصلی و پایه‌ای بشر را شناسایی کرده و راهی برای درمان آنها ارائه دهد. بنابراین، برای برآورده ساختن این هدف اصلی و نهایی بشر، باید در پی راهکار دیگری جز دین سنتی برآییم و آن راه تنها معنویت است (همان: ۳۱۵، ۳۴۳؛ همو، ۱۳۸۹: ۷۹)، زیرا معنویت بر خلاف دین، این قابلیت را دارد که با عقلانیت سازگار باشد. معنویت بر مابعد الطبیعه سنگینی که دین بر آن مبتنی بود، وابستگی ندارد، بلکه از مابعد الطبیعه‌ای بسیار سبک برخوردار است (همو، ۱۳۸۱ د: ۲۸۳). همچنین با ویژگی‌های انسان مدرن و با مؤلفه‌های مدرنیته که وجه جامع آنها نیز عقلانیت است (همان: ۲۹۳)، سازگار است؛ با توجه به این نکته مهم که عقلانیت مدرن،



عقلانیت ابزاری است (همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۷۳). اما از آنجا که همه ما انسان‌ها کم و بیش مدرن هستیم (همو، ۱۳۸۱ د: ۲۶۸)، برای رسیدن به آرامش واقعی و کاهش آلام، باید از دین سنتی که نمی‌تواند پاسخگوی نیاز اصلی و درمان دردهای اصلی بشر باشد، رها شویم و به معنویت روی آوریم.

رویکردهای انسان جدید به معنویت غالباً با هدف حل معمای شرّ و آسان کردن درد و رنج‌های خود است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۷۳-۲۸۰) و از نظر ملکیان نیز «معنویت» و «عقلانیت» هر دو وسیله‌اند، زیرا زندگی آرمانی و «کاهش رنج و آلام بشر» تنها با آن دو حاصل می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۹: ۷۹). به همین دلیل، اگر پیوند میان عقلانیت و معنویت از دلیل کافی و مستدل هم برخوردار باشند، ولی این پروژه نتواند هدف مورد نظر را برآورده سازد، از ارزش خود ساقط شده و نظریه پرداز هیچ‌گونه تعلق‌ی به آن نخواهد داشت (همان: ۷۰). ارزش‌گذاری این هدف برای معنویت در نظریه به‌گونه‌ای است که حتی در آغاز طرح نظریه، ایشان معتقد است تنها از طریق همین فرآورده می‌توان معنویت را شناخت و بر اساس آن در تعریف و شناسایی معنویت بیان می‌دارد که «معنویت فرایندی است که فرآورده آن کاهش رنج است» (همو، ۱۳۸۱ د: ۳۷۲). با این همه، پرسش این است که اگر او «دین سنتی» را فاقد قابلیت لازم برای شناسایی دردهای بشر و درمان آنها دانسته (همو، ۱۳۸۱ ج: ۳۱۳) و از همین رو آن را کنار نهاده است، آیا توانسته است همین «هدف» را در نظریه خود برآورده سازد؟ تحقیق حاضر با چشم‌پوشی از مؤلفه‌ها و مدعیات نظریه، دلایل، مبانی و چگونگی تبیین آن و اشکال‌هایی که بر این نظریه و مبانی آن وارد است، تنها می‌کوشد نشان دهد که حتی اگر اصل نظریه و دلایل آن نیز پذیرفته شود و معنویت سکولار بتواند با عقلانیت پیوند یابد، نظریه مورد نظر نمی‌تواند به‌درستی هدف اصلی ایشان را برآورده سازد، زیرا با اشکال‌های متعددی مواجه است؛ بنابراین نوشتار حاضر نظریه را تنها از ناحیه هدف آن مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.

## بیان ناتمام ماهیت «رنج»

با توجه به اساسی بودن مسئله «رنج» و کاهش آلام بشری در نظریه معنویت، انتظار آن



نقد



است که جنبه‌های مختلف «ماهیت رنج» در آن به‌خوبی تبیین شده و شناسایی دقیق صورت پذیرد، ولی چنین انتظاری در این نظریه برآورده نمی‌شود. ایشان در مقاله‌ای بیان می‌دارد که درد و رنج را می‌توان از چهار منظر (روان‌شناختی، زیست‌شناختی، فلسفی و مذهبی) مورد شناسایی قرار داد (همو، ۱۳۸۷ الف: ۳۳)، ولی ایشان تنها از منظر روان‌شناختی تعریفی از آن ارائه می‌دهد و بیان جنبه‌های دیگر در آثارشان مغفول می‌ماند. بر اساس تعریف روان‌شناختی «چه در ساحت جسم و بدن و چه در ساحت روان و نفس، وقتی انسان در یک وضعیت نامطلوب قرار گیرد و یا از آنها دور افتد، احساسی به انسان دست می‌دهد که از آن تعبیر به رنج می‌شود» (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۳).

مورد دیگری که ایشان در شناخت ماهیت رنج لازم می‌داند، شناخت نسبت رنج با مسئله «شر» است (همو، الف: ۱۳۸۷: ۳۳)، ولی او شناسایی این نسبت را نیز به انجام نمی‌رساند. این پرسش در نسبت میان این دو اهمیت دارد که آیا «رنج» در نظر ایشان مساوی با شر است؟ یعنی آیا هر «رنجی» شر تلقی می‌شود؟ پاسخ به این پرسش می‌توانست موضع ایشان را در مورد نوعی از رنج‌ها که «رنج‌های متعالی» دانسته شده (بابایی، ۱۳۸۸: ۱۰) روشن سازد؛ رنج‌هایی که پیامبران و هدایت‌گران جامعه بشری برای اهدافی مقدس و متعالی آن را تحمل کرده‌اند و هرگز آن را «شر» ندانسته‌اند یا رنج ریاضت و رنج محبت «در نگاه عارف، نه تنها شر نیست، بلکه خیر و عزت است» (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۷۱؛ هجویری، ۱۳۷۵: ۳۱).

آیا تعریف ایشان از رنج می‌تواند شامل چنین رنج‌هایی باشد؟ تعریف ایشان تنها شامل وضعیت نامطلوب یا دور افتادن از وضعیت مطلوب است، درحالی که از نگاه عارف و انسان‌های متعالی چنین وضعیتی نامطلوب یا دور افتادن از وضعیت مطلوب نیست، بلکه رنج برای رسیدن به وضعیت مطلوب است یا حتی خود این رنج وضعیتی مطلوب برای آنان است. تعریفی را که ملکیان از «رنج» ارائه می‌دهد، تنها می‌تواند بر «رنج» منفی منطبق شود، درحالی که رنج‌هایی که برشمردیم، از نوع «رنج وجودی» و مثبت است (بابایی، ۱۳۸۸: ۱۰). رنج‌هایی که تعریف به آن اشاره دارد، رنج از (suffering from) چیزی است، درحالی که رنجی مانند رنج پیامبران و عارفان رنج برای (suffering for) چیزی است. چنین رنجی مطلوب و با اختیار آنان بوده است (بابایی، ۱۳۹۳: ۲۹). رنجی که او در



نظر دارد و نظریه معنویت خود را بر اساس آن پی ریزی می کند تا راهی برای رهایی از «رنج» و کاهش آلام بشری بیابد (همو، ۱۳۸۱:ج:۳۱۷)، تنها نگاه به رنج منفعل و منفی دارد. همچنین هنگامی که غایت قصوای بشر را «گریز از رنج» می داند (همو، ۱۳۸۱:د:۳۶۲)، منظور او تنها می تواند همین نوع رنج باشد؛ درحالی که رنج های متعالی این ویژگی ها را ندارند؛ چنین رنج هایی فعال اند (بابایی، ۱۳۹۳:۲۷) و نه منفعل و انتخاب آنها به اختیار و آزادانه بوده است (همان: ۲۹). بنابراین، تعریف نظریه پرداز و نگاه او به «رنج» جامعیت لازم را ندارد.

ملکیان به وجود چنین رنجی در مثال «رنج مادر» برای فرزند خود اذعان دارد. وی بر آن است که مادر برای حفظ سلامت فرزند در عین حال که در رنج است، ولی از آن در درجه دوم احساس لذت و رضایت دارد (ملکیان، ۱۳۸۱:ب:۱۷). پس مادر با توجه به لذتی که از آن در درجه دوم احساس می کند، خواهان گریز از رنج نیست، بلکه برای او مطلوب و خواستنی است و تعریف نمی تواند شامل چنین مواردی باشد.

## توجیه ناپذیری برخی رنج ها

نظریه معنویت به «رنج متعالی» و «رنج عرفانی» توجهی ندارد و قابلیت توجیه آنها را نیز ندارد. اگر غایت قصوای بشر، حتی از ناحیه آورندگان دین، گریز از رنج است (همو، ۱۳۸۱:د:۳۶۵)، پس چرا انسان هایی همچون پیامبران به استقبال رنج رفته و از آن گریزان نبوده اند؟

نظریه پرداز در اینجا می تواند این گونه توجیه کند که هدف قصوای آنها نیز کاهش آلام بوده است، ولی نه کاهش آلام خود، بلکه کاهش آلام دیگران و به همین دلیل از رنج خود، رضایت باطنی داشته اند. ایشان برای تبیین قابلیت جمع شدن رنج ها با رضایت و شادی درون از الگوهای دینی مانند امام حسین ۷ و یارانش بهره می گیرد و بر آن است که آنان اگرچه رنج و درد داشتند، ولی درد را حس نمی کردند و رضایت باطنی و شادی در درون داشته اند (ملکیان، ۱۳۹۱:۴۳) و معنویت نیز بر آن است تا رنج ها را تحمل پذیر ساخته و رضایت باطنی و شادی در درون ایجاد کند. چنین سخنی گرچه موجه است، ولی نه بر اساس مبنای سکولاریته که معنویت این نظریه بر آن مبتنی است و بر





اساس آن، این جهان را تنها کانون توجه انسان معنوی می‌داند (همو، ۱۳۸۱: ج ۳۱۶-۳۱۷). انسان معنوی به نظر ایشان چون سکولار می‌اندیشد، «به دنبال پاداش و کیفر این جهانی، طبیعی و کاملاً معین و مشخص» است (ملکیان، ۱۳۹۱: ۴۱)، در حالی که تحمل رنج نزد پیامبران و یاران امام حسین ۷ نه بر مبنای سکولاریسم، بلکه بر مبنای آخرت‌گرایی و پاداش آخری بوده است<sup>۱</sup> و به اذعان ایشان، معنویت سکولاریته این نظریه که دنیا را کانون توجه قرار می‌دهد، با آخرت‌گرایی در ادیان همخوانی ندارد (همان: ۳۸؛ همو، ۱۳۸۱: ج ۲۷۹). بنابراین، معنویتی که امام حسین ۷ و یارانش به رضایت باطن و شادی در درون رسیده بودند با معنویت سکولاری که ایشان در پی اثبات آن است، متفاوت است و نمی‌توان این دو را همانند دانست و یا مشابه‌سازی کرد و آن رضایت باطنی را شاهد یا تأییدی بر اثبات رضایت باطن برای معنویت سکولار دانست.

همچنین ملکیان یکی از ویژگی مدرنیته را آن می‌داند که معیار انسان مدرن برای همه چیز لذت و الم است (همو، ۱۳۸۱: ج ۲۹۵) و بر همین اساس معتقد می‌شود که انسان معنوی از طریق کاهش رنج‌های دیگران، کاهش رنج خود را می‌جوید و دغدغه اصلی او کاهش رنج خودش است (همان: ۳۱۷؛ همو، ۱۳۸۱: د: ۳۶۲). این ادعا افزون بر اینکه با آزمایش‌های روان‌شناختی که نشان داده‌اند معیار بودن لذت و الم برای همه رفتارهای انسان، نمی‌تواند بهترین تبیین باشد (صائمی، ۱۳۹۴: ۳۳) و با استدلال روان‌شناسانی که گرایش‌های دیگرخواهانه را در انسان‌ها اثبات کرده‌اند (همان) سازگاری ندارد. بر فرض پذیرش، معنویت‌گرایی سکولار اصولاً به مفاهیم معنویت دینی، مانند ایثار، رنج‌کشیدن برای آرامش و شادی دیگران و تقدم منافع دنیوی دیگران بر منافع خود راه نمی‌یابد. ایشان معنویت را بر عقلانیت ابزاری استوار می‌کند و «عقلانیت ابزاری، انسان را به فرد‌گرایی و منفعت شخصی سوق داده و به چشم‌پوشی از اشتراکات عاطفی و می‌دارد» (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۱۲۸-۱۲۹).

۱. سخن امام حسین ۷ به یارانش در شب عاشورا چنین بود: ای شریف‌زادگان! صبر و بردباری داشته باشید و بدانید که مرگ پلی بیش نیست که شما را از رنج و سختی عبور داده و به بهشت پهناور و همیشگی می‌رساند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶: ۱۵۴).

نوعی دیگر از رنج که در این نظریه توجیه نمی‌یابد، رنج‌های عارفانه است که اصلی‌ترین آن، دوری از «امر قدسی» است. برخی گفته‌اند: «اصل این طائفه آن است که هر چه جز حق است، همه محنت و بلا دانند. نعمت و راحت ایشان جز حق نیست. اگر کسی قوت این وقت ندارد، آن نیکوتر که این دعوی نکند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۱۸۵). چنین رنجی جز با وصال حضرت حق و آن امر قدسی التیام نمی‌یابد. این معنا مستلزم آن است که اول، عارف به حقیقتی فراتر از وجود خود می‌اندیشد و التیام رنج خود را در وصال دیگری می‌بیند و دوم آنکه به امر قدسی باور دارد. این دو معنا، هر دو با مبنای اومانستی معنویت مدرن و مفهوم معنویت در این نظریه ناسازگار است. در واقع نگاه این معنویت به اندیشه انسان مدرن است و مبانی و مؤلفه‌های مدرنیته، جزئی از آن است (همو، ۱۳۸۱ ج: ۲۷۴-۲۸۵). بنابراین، معنویت در این نظریه، تنها پاسخی بر رنج‌های انسان با تفکر مدرنیته و این جهانی است و کسی که به پارادایم جهان مدرن و لوازم آن پای بند نباشد، این معنویت نمی‌تواند توجیه‌کننده رنج‌های آنان و پاسخ‌گوی آنها باشد.

### بی‌معنایی رنج در نظریه معنویت

به نظر می‌رسد نظریه معنویت در کاهش آلام انسان مدرن که آنها را هدف اصلی خود قرار داده نیز کاملاً کامیاب نباشد. ایشان رنج‌های بشر را به رنج‌های اجتناب‌ناپذیر و اجتناب‌پذیر تقسیم کرده است. رنج‌های اجتناب‌ناپذیر قابل رفع نیستند، اما می‌توان معنایی به زندگی داد تا آن درد و رنج قابل تحمل شود و دردهای علاج‌پذیر را نیز می‌توان برطرف کرد (همان: ۲۹۷). بی‌تردید معنادار کردن زندگی که رنج‌های علاج‌ناپذیر را قابل تحمل می‌سازد، بدون معنادار کردن رنج‌ها در زندگی میسر نمی‌شود و اصولاً تحمل کردن رنج‌ها، جز از طریق معنادار کردن آن نمی‌تواند باشد، ولی آیا نظریه معنویت و عقلانیت توانسته است رنج‌های علاج‌ناپذیر را معنادار سازد؟

معناداری یک چیز، به موجه بودن و دلیل داشتن آن بستگی دارد و معنادار بودن «رنج» ارتباط داشتن آن با اهدافی است که خارج از آن است. پس باید «رنج» در جهت برآوردن هدف خاصی باشد تا معنادار شود (Silver, 2006: 66)؛ درحالی که در نظریه





معنویت هدفی برای رنج کشیدن بیان نمی‌شود و رهایی از رنج، هدف نهایی انسان دانسته می‌شود. بنابراین، وجود خود رنج معنایی نمی‌یابد، زیرا هنگامی که هدف نهایی از دین و معنویت و تمام تلاش انسان، کاهش رنج یا زدودن آن است، هرگونه تلاشی برای زدودن یا کاهش آلام معنادار می‌شود، اما وقتی کاهش آلام هدف نهایی باشد و غایت قصوای انسان «گریز از رنج» است، هیچ هدفی برای وجود خود «رنج» در زندگی انسان تصویر نمی‌شود. نظریه معنویت به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که چرا رنج وجود دارد و رنج بردن برای چیست؟ فراتر و خارج از «رنج» چیست که «رنج» به دلیل آن هدف وجود دارد؟ چرایی وجود رنج، جست‌وجو از علت غایی رنج است و معناداری «رنج» نیز به پاسخ‌گویی از علت غایی وجود «رنج» وابسته است و این در حالی است که نظریه معنویت به بحث از آن نمی‌پردازد.

اصولاً می‌توان گفت که در چارچوب نظریه معنویت و عقلانیت نه تنها وجود «رنج» توجیهی نمی‌یابد، بلکه وجود آن ما را به تناقض می‌رساند. ایشان خاستگاه دین را از ناحیه بنیان‌گذاران آن کاهش رنج می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۶۵). بنیان‌گذاران دین یا پیامبران هستند و یا خداوند. اگر خداوند باشد، در این صورت، خداوند هم خاستگاه رنج (رنج علاج‌ناپذیر) در وجود انسان است و هم خاستگاه دین و معنای آن چنین خواهد بود که خداوند رنج را در انسان آفرید و سپس دین را به وجود آورد تا فقط از رنج انسان بکاهد. این دو فرض، با یکدیگر تضاد دارند، زیرا قرار دادن رنج در زندگی با هدف زدودن آن یا کاستن از اثر آن، با هم ناسازگاراند. اگر هدف نهایی دین تنها این باشد که رنج را کاهش دهد، از آغاز خدا می‌توانست این رنج و آلام را نیافریند تا لازم باشد راهی (دین) برای انسان قرار دهد تا از طریق آن آلام را برطرف سازد. این تناقضی آشکار است که کسی چیزی را بسازد با این هدف که آن را نابود یا بی‌اثر سازد.

اگر بنیان‌گذاران دین پیامبران باشند، تضاد و تناقض در دعوت آنها نمایان می‌شود، زیرا دعوت آنها به سوی خداوند و ایمان به او با هدف کاستن از رنج انسان است، درحالی که بر اساس فرض ایشان دعوت به ایمان در واقع دعوت به خدایی است که رنج را بدون دلیل و هدف به وجود آورده است. ایمان به چنین خدایی نه تنها موجب کاهش

رنج نمی‌شود، بلکه چه‌بسا بر «رنج» انسان بیافزاید. کسی نمی‌تواند با ایمان به خدایی که بی‌هدف و دلیل موجب رنج انسان شده است، از رنج خود بکاهد، جز اینکه باور به خدای خیرخواهی داشته باشد که «رنج» را برای رسیدن انسان به هدفی آفریده باشد و انسان‌ها با «رنج کشیدن» به آن هدف دست یابند. در این صورت، رنج معنادار و قابل تحمل‌تر خواهد بود. بنابراین، فرض وجود تضاد در صورتی است که هدف از ایمان دینی یا هدف نهایی دین، تنها کاهش آلام باشد، بی‌آنکه هدفی برای وجود آلام بشر در نظر گیرد.

اشکال یادشده بر نظریه معنویت از این جهت نیز وارد است که ایشان باور به خدا را به جهت ایجاد آرامش و بهداشت روانی، باوری معنوی می‌داند (همو، ۱۳۸۵: ب: ۱۶)؛ ضمن آنکه ایمان دینی و معنویت در نظر ایشان یکسان است (همو، ۱۳۸۱: د: ۳۹۷).

شاید تصور شود که اشکال یادشده بر فرض خدای انسان‌وار شخصی یا خدای مشخص غیرانسان‌وار وارد است که ایشان به آن باور ندارد (همو، ۱۳۹۱: ۵۵-۵۶)، ولی حتی با فرض خدای ناانسان‌وار غیرمتشخص که به آن معتقد است و خدا را هستی محض بدون تشخص می‌داند (همان: ۵۶) نیز این اشکال باقی می‌ماند، زیرا در این فرض، با نظام هستی‌ای مواجه هستیم که در تضاد و نزاع با درون خود است. چیزی در هستی یا جزئی از این هستی است که معنا و غایتی ندارد جز اینکه هستی و وجود، اراده‌ازبین‌رفتن یا کاهش آثار آن باشد؛ یعنی هدف از وجود یک چیز آن است که نباشد؛ در این صورت وجود آن در نظام هستی بی‌معنا خواهد بود. اگر وجود رنج را تنها با این هدف که می‌بایست از آن کاسته شود و یا باید تحمل شود، بدون هیچ هدف و معنای دیگری خارج از آن فرض کنیم، هدف از وجود آن را در تضاد با وجود آن فرض کرده‌ایم.

برای روشن‌تر شدن اشکال، از مثالی که نظریه‌پرداز برای بیان معنای خدای نامتشخص بهره گرفته است، استفاده می‌کنیم. خدای نامتشخص همانند درختی است با مجموعه شکوفه، برگ، ساقه و... که هیچ وجودی خارج از آن نیست و هیچ تعاملی با خارج از خود ندارد. در این صورت، هر یک از موجودات هستی، جزئی از این درخت است و خارج از آن نیست (همان: ۵۷-۵۹)؛ حال اگر «رنج انسان» را نیز جزئی از این درخت





هستی و وجود، یا جزئی از مثلاً میوه درخت بدانیم که هدف از وجود آن، تنها زدودن یا کاهش آثار آن باشد، در این صورت، هدف از وجود یک چیز، تنها عدم آن، یا عدم تأثیر آن است و این امر هم بی معنا و هم متناقض است.

در مقابل این نوع باورمندی، می توانیم به وجود نظام هستی این گونه باور داشته باشیم که رنج انسان جزئی از این نظام است که وجود آن برای هدفی است که ارزشمند است و انسان با تحمل رنج‌ها به آن هدف ارزشمند دست می‌یابد؛ هدفی که وجود آن در نظام هستی بالفعل نیست، بلکه بالقوه است و انسان با تحمل رنج‌ها آن را به فعلیت می‌رساند. در این صورت وجود رنج در نظام هستی معنادار می‌شود. این توجیه از نظام هستی با معنادار شدن «رنج‌ها» در ادیان سنتی به طور عام و در دین اسلام به طور خاص تبیین می‌شود. در چنین فرضی، ما حتی نیاز به فرض وجود خداوند شخصی و انسان‌وار هم نداریم و این با مبنای نظریه نیز سازگار است. در این صورت، تنها این نظام را آن گونه که دین‌های سنتی بیان می‌کنند، معنادار و حکیمانه فرض کرده‌ایم؛ فرضی که در این صورت، وجود «رنج» معنا می‌یابد، چون برای هدفی آفریده شده است و به اذعان ایشان، معنادار شدن وجود رنج در زندگی، تنها راهی است که دردهای علاج‌ناپذیر و اجتناب‌ناپذیر را قابل تحمل می‌سازد (همو، ۱۳۸۱ج: ۲۹۷) و این چیزی است که در این نظریه برآورده نشده است.

### ابهام در چگونگی برآوردن هدف

ملکیان از آن‌رو از دین سنتی روی گردانده و معنویت را جانشین آن قرار می‌دهد که معتقد است دین سنتی نمی‌تواند شناختی از دردهای اصلی و زیرین بشر ارائه دهد و در واقع راهی برای علاج آنها ندارد (همان: ۳۱۴). بنابراین، در نظریه معنویت، باید منتظر شناسایی علت اصلی رنج‌های بشر و شناخت راه علاج آنها باشیم.

صاحب نظریه در مقاله‌ای با عنوان «درد از کجا؟ رنج از کجا؟» به بررسی علت اصلی رنج‌های بشر می‌پردازد و هشت رأی را در این موضوع بر می‌شمارد که چهار نظر را رأی سنتی و چهار نظر دیگر را رأی انسان‌گروانه معاصر می‌داند، ولی در پایان تعیین

نمی‌کند که کدام‌یک از آنها در نظر او پذیرفته است، زیرا هیچ‌یک را به‌طور کامل و تمام عیار قابل دفاع نمی‌داند. حتی در ادامه این نظر را طرح می‌کند که شاید بتوان چند رأی را با هم تلفیق کرد و رأی نهمی به دست آورد، ولی همچنان از رأی نهم در اینجا سخنی به میان نمی‌آورد و آن را رها شده و امی‌گذارد (همو، ۱۳۸۳: ب: ۶۹-۷۰). وی در جای دیگری نیز با پرداختن به علت اصلی رنج‌های بشری، آن را «جمع‌نکردن بین عقلانیت و معنویت» می‌شناسد (همو، ۱۳۹۲: ۵۳). حال اگر این سخن پذیرفته شود، باید گفت چنین ادعایی نوعی مصادره به مطلوب است و هر کسی می‌تواند چنین ادعایی داشته باشد؛ برای مثال انسان دین‌دار می‌تواند ادعا کند که در دین سنتی نیز علت اصلی رنج‌های بشری شناسایی شده است و آن علت، «دوری از دین» یا «نبود باور و ایمان دینی» است. پس برای آنکه ادعای نظریه معنویت و عقلانیت مصادره به مطلوب نباشد، باید علتی غیر از خود را به‌عنوان خاستگاه رنج بشری بشناسد، زیرا با این نظریه می‌خواهد رنج‌ها و آلام بشری را چاره سازد؛ همان‌گونه که هر کسی درباره دین انتظار دارد که غیر از خودش را علت رنج بشری بشناساند یا اگر خودش را به‌عنوان علت معرفی می‌کند، دلیلی بر آن اقامه کند.

گام بعدی ضروری، شناسایی راه علاج دردهاست (همو، ۱۳۸۱: ج: ۲۸۸). این گام نیز همانند شناسایی علت دردها و رنج‌ها در نظریه معنویت با مشکل مواجه است. در برخی آثار ایشان به صورت پراکنده و غیر منسجم، رابطه برخی ویژگی‌های معنویت یا انسان معنوی با نتایج آن در نظریه بیان شده است؛ برای مثال ویژگی اینجایی و اکنونی بودن معنویت (سکولاریته معنویت) و ویژگی پذیرندگی خود و عفو و گذشت انسان معنوی. این جایی و اکنونی بودن موجب می‌شود که بشر برای گذشته و آینده خود غمگین نباشد و آرامش داشته باشد و پذیرش خود نیز موجب می‌شود که خود را از گذشته بد خود و غم‌های ناشی از آن رها سازد و همین احساس آرامش به او می‌دهد. بر همین اساس، می‌گوید: «کسی که خود را نمی‌پذیرد، آسایش روان ندارد، زیرا یا می‌کوشد گذشته خودش را پنهان کند یا گذشته دیگران را ناچیز جلوه دهد و تحقیر کند» (همان).

همانند آنچه بیان شد، ممکن است موارد دیگر در آثار ایشان به‌طور ضمنی بیان شده





باشد، اما این موارد نمی‌تواند پاسخ‌گوی پرسش از کیفیت تبیین رابطه معنویت با آرامش و کاهش رنج باشد، زیرا اولاً، این‌گونه موارد تنها بیان ادعاست؛ نه تبیین یا استدلال بر آن. ضمن آنکه این مدعیات با اشکالاتی نیز مواجه است؛ برای مثال پذیرش خود به معنای نادیده گرفتن گذشته خود است؛ درحالی‌که انسان با در نظر آوردن گذشته و پذیرش این واقعیت وجودی نامطلوب نیز می‌تواند برای جبران آن تلاش کند. احساس آرامشی که از این طریق حاصل می‌کند پایدار خواهد بود، زیرا واقعیت وجودی خود را نادیده نگرفته است.

ثانیاً، بیان موارد جزئی و نمونه‌هایی از معنویت نمی‌تواند جایگزین تبیین کلی از تبیین رابطه معنویت با هدف اصلی (کاهش رنج‌ها) در تمام موارد و مصداق‌ها باشد. نظریه پرداز باید بتواند تبیین کند که چگونه وقتی معنویت سکولار با عقلانیت پیوند می‌یابد، تمام آلام و رنج‌های بشری کاهش می‌یابد، نه اینکه تنها از رنج گذشته و آینده رها شود، زیرا بسیاری از رنج‌هایی که اینجایی و اکنونی هستند، مانند رنج‌های ناشی از مشکلات روزمره زندگی یا درد و رنجی که در زمان حال به ما می‌رسد یا زخم و دردی که اکنون در جسم و جان داریم، با ویژگی اینجایی و اکنونی بودن التیام یا کاهش نمی‌یابند. حتی ممکن است رنج‌هایی که اکنون و در زمان حال داریم، با تصویر آینده‌ای بهتر و روشن‌تر التیام یابد و تصور این جایی و اکنونی و در نظرنگرفتن آینده، نه تنها در این مورد پاسخ نمی‌دهد، بلکه مانع از کاهش آن رنج می‌شود.

ثالثاً، همانند این ادعا و شاید تبیین بهتری از آن می‌تواند در معنویت دینی یا در خود دین نیز بیان شود؛ برای مثال به جای آنکه با فراموشی گذشته، خود را بپذیرد و آرامش کسب کند، می‌توان با ایمان به خداوندی بخشنده و مهربان، با یادآوری گذشته بد خود و پشیمانی از آن، خود را پاک ساخته و آرامش به دست آورد؛ در این صورت، هم بشر حقیقت وجودی خود را انکار نمی‌کند و هم گذشته خود را جبران می‌کند و هیچ نیازی به تحقیر دیگران ندارد، زیرا وقتی خود را انسانی می‌بیند که گذشته بدی داشته است، ولی در صدد بازسازی برآمده و لطف و عنایت خدا را نیز در آن می‌بیند، مغرور نخواهد شد تا به تحقیر دیگران بپردازد. در این صورت حتی از گذشته خود برای زندگی آینده



درس می‌گیرد تا دوباره به آن خطاها و گناهان دچار نشود. بنابراین، این ادعا که دین نمی‌تواند امروز همانند گذشته در ایجاد آرامش نقش داشته باشد یا راهی برای آن ارائه دهد (همان: ۳۱۴) و معنویت تنها راه دستیابی به این هدف (کاهش آلام) است و بدیل و جانشینی برای آن وجود ندارد (همو، ۱۳۸۹: ۷۹)، با توجه به نقش و روشی که دین در کاهش آلام و احساس آرامش ارائه می‌دهد، نقض خواهد شد.

اشکال دیگر در اینجا برخاسته از عبارت «کاهش رنج» در تعریف معنویت است. بنابر تعریف ایشان معنویت «فرایندی است که فرآورده آن، کمترین درد و رنج ممکن است» (همو، ۱۳۸۱: ۳۷۲). در این تعریف، نتیجه در خود آن اخذ شده است. او در تبیین رابطه معنویت با عقلانیت عملی یا ابزاری نیز می‌گوید که معنویت جایی به میدان می‌آید که گزاره‌ها و باورها عقل‌گریز باشند. اگر در چنین مواردی برای انسان بهداشت روانی و آرامش ایجاد کنند، در آن صورت باور به آنها، همان معنویت خواهد بود (همو، ۱۳۸۵: ۱۶). بنابراین، احساس آرامش جزئی از تعریف معنویت یا معیار تعیین باور معنوی می‌شود و اصولاً معنوی بودن با همین احساس آرامش تعیین می‌شود و ملاک دآوری در مورد معنوی بودن یا نبودن باور به چیزی، همین نتیجه عملی آن است (همان). در نقد این دیدگاه نیز باید گفت در اینجا نیز مصادره به مطلوب صورت گرفته است، چون هدفی که نظریه پرداز باید بتواند پس از تعریف نظریه، تبیین آن و ارائه راهکارها برای دستیابی به آن ارائه دهد، در آغاز در همان تعریف اخذ شده است و هرکسی می‌تواند برای اعتقاد خود چنین ادعایی داشته باشد؛ برای مثال در تعریف دین می‌توان گفت: «دین، فرایندی است که فرآورده آن، کمترین درد و رنج ممکن است» و سپس ادعا کرد که دین سنتی یا باورهای دینی نیز چنین ویژگی‌ای دارد. در اینجا نیز برای آنکه مصادره به مطلوب نباشد، نظریه‌پرداز باید بتواند پس از تبیین معنویت مورد نظر و بیان ماهیت و عناصر معرفت‌شناختی و وجودشناختی آن، تبیین کند که چگونه این معنویت با این مؤلفه‌ها به آرامش و کاهش آلام می‌انجامد. بنابراین، نتیجه را نمی‌توان در تعریف یا در مقام تبیین آن اخذ کرد؛ چیزی که قرار است پس از اثبات معنویت مورد نظر و عقلانیت آن حاصل شود (یعنی آرامش روانی و کاهش آلام)، نمی‌تواند در همان هنگام



تعریف معنویت یا تبیین رابطه آن با عقلانیت (اصل نظریه) اخذ شود.

## نبود راهکارهای عملی برای برآوردن هدف

افزون بر سه گام نخست، یعنی فهم رنج‌های زیرین، علت اصلی آنها و راه درمان آنها، ایشان معنویت را برای تأمین هدف (کاهش آلام بشر) به برداشتن دو گام دیگر نیز ملزم می‌داند (همو، ۱۳۸۱ج: ۲۸۷-۲۸۹). پیش‌تر بررسی شد که گام نخست به صورت نارسا و ناقص در آثار ملکیان بیان شده است، ولی از دو گام آخر حتی به صورت ناقص اثری در میان نیست. گام چهارم، ارائه راهکارهای عملی برای رفع مشکل بشری است (همان: ۲۸۸). اگر فرض شود که معنویت در این نظریه با همه نواقص آن بتواند رابطه میان معنویت مورد نظر خود با کاهش رنج‌های بشری را بیان کند، باز ما همچنان نیازمند ارائه راه‌های عملی و چگونگی پیمودن آن راه‌ها برای رسیدن به آن هدف و آگاهی از موانع آن هستیم؛ آن‌گونه که خود او نیز اذعان داشته است که «طرق عملی رسیدن به رفع مشکل و حل مسئله، غیر از خود حل مشکل و رفع مسئله است» (همان). بنابراین، کمترین اشکال این نظریه این است که طرق عملی برای کاهش آلام و رنج بشری در آن بیان نشده است؛ همانند مواردی که در آداب و مناسک دینی آمده است و معنویت سکولار از آن تهی است. در واقع هیچ‌گونه دستورعمل مشخص و راهکار عملی خاصی در این نظریه برای کاهش آلام بشر تعیین نشده است، در حالی که لزوم و ضرورت آن در هرگونه طرحی برای کاهش آلام بشری اذعان دارد.

پنجمین مرحله‌ای که ایشان برای دستیابی به هدف (آرامش و کاهش آلام) لازم دانسته، ضمانت نجات است؛ اینکه انسان مطمئن باشد که مشکل رنج بشر با این راه‌حل عملی برطرف خواهد شد (همان: ۲۸۹)، اما نظریه معنویت خود چنین ضمانتی را ارائه نمی‌دهد، درحالی که به وجود ضمانت نجات در ادیان سنتی اذعان دارد (همان). پس چگونه او معنویت را جایگزین دین سنتی قرار داده است؟ در واقع این نظریه نتوانسته به‌طور روشن و کامل از مرحله اول (بیان علت العلل) عبور کند تا چه رسد به اینکه به گام آخر رسیده باشد؛ درحالی که تمام این پنج مرحله‌ای که برای رسیدن انسان به



نظر

سال بیست و یکم، شماره ۸۲، پاییز ۱۳۹۵

آرامش و کاهش آلام ضروری می‌داند (همان: ۲۸۷-۲۸۹)، در دین سنتی برآورده شده است.

## ناتوانی در برآوردن هدف

ایشان به منظور پیوند دادن عقلانیت و معنویت و عقلانی‌سازی معنویت از عقل ابزاری بهره می‌گیرد، زیرا بر آن است تا معنویت را با زندگی مدرن و متجددانه سازگار کند (همان: ۲۶۷-۲۷۲) و مهم‌ترین مؤلفه مدرنیته را عقلانیت می‌داند (همان: ۲۹۳؛ همو، ۱۳۸۵ الف: ۳۱۸ و ۴۱۸) که البته منظور او عقلانیت ابزاری است، زیرا «عقلانیت متجددانه چیزی بیش از یک ابزار نیست برای شکل دادن به جهان آن گونه که می‌خواهیم و خوش داریم» (همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۷۳). بر این اساس، عقلانیت نظری در این نوع معنویت کاربردی ندارد و اصولاً باورهای معنوی در آن قلمروی وارد می‌شوند که «عقل‌گریز» باشند و عقل (نظری) کاملاً و به‌طور مطلق در مورد آنها ساکت باشد (همو، ۱۳۸۱ د: ۳۹۷؛ ۱۳۸۵ ب: ۱۶؛ ۱۳۹۳: ۸). در این صورت، اگر گزاره و باوری که «عقل‌گریز» باشد و برای انسان آرامش روانی داشته باشد، باور معنوی خواهند بود (همو، ۱۳۸۵ ب: ۱۶؛ ۱۳۸۵ الف: ۴۱۹-۴۱۸). راه اثبات بهداشت و مطلوبیت روانی، عقل ابزاری است و با عقل ابزاری می‌توان نشان داد که «تک تک گزاره‌های خرد‌گریز، چه کمکی به بهداشت روانی می‌کنند» (همو، ۱۳۸۵ ب: ۱۶) و از این طریق نظام باورهای معنوی ساخته می‌شوند.

نظریه پرداز در عین حال که مطلوبیت روانی را برای تعیین باورهای معنوی مهم می‌داند، به حقیقت‌طلبی انسان معنوی نیز تأکید دارد (همو، ۱۳۸۳ الف: ۹)، ولی حقیقت‌طلب بودن انسان معنوی، نه لزوماً وفاداری به حقیقت، بلکه برداشتن گام‌های درست برای رسیدن به حقیقت است. از همین رو در معنویت این نظریه، «فرایند» رسیدن به حقیقت اهمیت دارد، نه «فرآورده» آن (همو، ۱۳۹۱: ۳۵)، اما «اینکه این فرایند ما را به کجا خواهد رساند، اهمیت چندانی ندارد و آنچه مهم است همان طی مسیر است که مورد تأیید عقل باشد» (همان)؛ به همین سبب «ممکن است کسی بگوید خدا وجود دارد و دیگری بگوید خدا وجود ندارد و هر دو انسان معنوی باشند که طی یک فرایند به دو





نتیجه رسیده‌اند» (همو، ۱۳۸۵: ب: ۱۶). بی‌گمان به نتیجه رسیدن در اینجا نیز از طریق عقل ابزاری صورت می‌گیرد، زیرا نتیجه مورد انتظار برای انسان معنوی در این نظریه، بهداشت، آرامش روانی و کاهش آلام است که از طریق عقل عملی اثبات می‌شود. بنابراین، حقیقت مورد نظر در این نظریه نیز باید حقیقت از نوع فایده عملی آن باشد که انسان معنوی در این نظریه در پی آن است، نه حقیقتی که از طریق عقل نظری و استدلالی ثابت می‌شود و یا حقیقتی که مطابق با واقعیت باشد، زیرا مبنای نظریه پرداز بر ناواقع‌گرایی است که مبنای تفکر پساتجدد است (همو، ۱۳۸۷: ب: ۵۰-۵۳). اصولاً در نظریه معنویت و عقلانیت، معنویت در جایی است که عقل نظری نتواند آن را اثبات کند و «عقل‌گریز» باشد و هرگز نتوانیم واقعیت داشتن آن را اثبات کنیم و دلیل نفی و اثبات آن در حد تساوی مطلق باشد، بلکه نسبت به آن باور، چنان رفتار می‌کنیم که گویا آن واقعیت دارد (همو، ۱۳۹۳: ۸).

### ناسازگاری مبنای معرفت‌شناختی نظریه با تأمین هدف

جایگزین شدن عقل ابزاری با عقل استدلالی برای اثبات باورهای معنوی، با چشم‌پوشی از اشکالات مبنایی آن، ایرادهای اساسی معطوف به هدف نظریه را نیز متوجه خود می‌سازد؛ از جمله اینکه این نظریه باورهای مطابق با واقع را با باورهای غیر مطابق با واقع در برآوردن هدف یکسان می‌داند. اعتقاد به وجود خدا (بر فرض واقعیت) با عدم اعتقاد به وجود خدا، در صورتی که با یک فرایند صحیح از نگاه ایشان (استفاده از عقلانیت ابزاری) حاصل شده باشند، نقش یکسانی در ایجاد آرامش دارند (همو، ۱۳۸۵: ب: ۱۶). بنابراین، این نظریه به نقش واقعیت‌ها در احساسات روانی و ایجاد آرامش و بهداشت روانی باور ندارد؛ در حالی که به اذعان ایشان «آرامش پایدار تنها بر اساس باور حقیقی شکل می‌گیرد» (همو، ۱۳۹۵: ۱۲۹).

اشکال مهم‌تر وقتی نمایان می‌شود که ایشان چون باورهای معنوی را «عقل‌گریز» می‌داند و امکان ارزیابی واقعی بودن یا نبودن آنها فراهم نیست، امکان راه‌یابی خرافه‌ها به باورهای معنوی فراهم می‌شود. از سوی دیگر، در این نظریه انسان معنوی کسی دانسته

می‌شود که فرایند رسیدن به حقیقت برای او مهم است، اما اینکه این فرایند او را به کجا می‌رساند و فرآورده آن چیست، برای او اهمیتی ندارد (همو، ۱۳۹۱: ۳۵). چنین مبنایی نیز می‌تواند به باورهای (فرآورده‌های) غیر واقعی و خرافه بینجامد و به اذعان ایشان باورهای غیر واقعی و خرافه نمی‌توانند موجب آرامش شوند، زیرا ایشان این سخن هندوها را قبول می‌کند که «غالب رنج‌های ما از باورهای غیر مطابق با واقع ماست» (همان: ۳۹۰). به همین دلیل، بدون توجه به مبانی معرفت‌شناختی خود و در مقابل با اعتقاد به ناواقع‌گرابودن انسان معنوی (همو، ۱۳۹۳: ۸) توصیه می‌کند که انسان معنوی باید در پی کشف حقیقت باشد (همو، ۱۳۸۱: ۳۹۱)، زیرا «وقتی باور انسان با واقع مطابقت نداشت، خاستگاه درد و رنج می‌شود» (همان: ۳۹۱).

بنابراین، «اگر به معنویت می‌گیریم تا درد و رنج‌ها کاهش یابد، باید در پی باورهای مطابق با واقع باشیم. از این‌رو، باید ببینیم کدام باور، باور مطابق با واقع است و کدام باور مطابق با واقع نیست» (همان). نه اینکه تنها دلخوش باشیم که از فرایند صحیح به نتیجه رسیده‌ایم و واقعیت داشتن و نداشتن آن باور برای ما مهم نباشد، مگر نه اینکه خود اذعان دارد که «انسان معنوی به دنبال آرامش پایدار است و آرامش پایدار تنها بر اساس باور حقیقی شکل می‌گیرد» (همو، ۱۳۹۵: ۱۲۹). پس چگونه بر اساس فرایند محوری باور غیر مطابق با واقع را که از فرایند صحیح در نظر او حاصل شده، موجب آرامش انسان معنوی می‌داند. او اذعان می‌کند که «انسان معنوی در عین اینکه می‌خواهد درد و رنج‌هایش کاهش یابد، ولی بالاخره او هم انسان است و به همین دلیل، بزرگ‌ترین چیزی که تعادل روانی او را به هم می‌زند احساس فریب‌خوردگی است... از این‌رو، انسان معنوی می‌خواهد درد و رنجش در حالی کاهش یابد که باورهای واقعی داشته باشد» (همان). در حالی که چنین هدف و نتیجه‌ای هرگز نمی‌تواند با باور به معنویت حاصل شود که «در آن دیگر واقع‌گرایانه‌بودن به کار نمی‌آید» (همو، ۱۳۹۳: ۸).

در واقع اذعان به لزوم وصول به حقیقت، اساس و بنیان نظریه معنویت را که بر عقلانیت ابزاری و ناواقع‌گرایی استوار است، با چالش جدی مواجه می‌سازد و روشن می‌کند که معنویت مبتنی بر عقلانیت ابزاری، به هیچ روی نمی‌تواند هدف اصلی نظریه





(آرامش روانی و کاهش آلام) را که تمام ارزش نظریه به آن وابسته است، برآورده سازد، زیرا بنیان نظریه بر ناواقع‌گرایی (ممکن نبودن اثبات باورهای معنوی با عقل استدلالی و اثبات بهداشت روانی با عقلانیت ابزاری) استوار است، درحالی‌که آرامش پایدار و واقعی و کاهش آلام به اذعان نظریه‌پرداز تنها با دست‌یابی به حقیقت میسر می‌شود و فهم حقیقت و وصول به آن نیز تنها با عقل استدلالی و باور به واقع‌گرایی و واقع‌نمایی عقل استدلالی حاصل می‌شود.

### ناکارآمدی نظریه در برآوردن هدف

این نظریه از جهت کاربردی نیز برای کاهش آلام بشری در جامعه با مشکل اساسی مواجه است، زیرا همان‌گونه که خود اذعان داشته، بیشتر انسان‌ها حتی در عصر مدرن کم و بیش دین‌دار و متعهد به ادیان تاریخی هستند (همو، ۱۳۸۱ج: ۲۶۸) و یکی از باورهای که او برای معتقدان دینی و ادیان ابراهیمی به‌طور خاص بر می‌شمارد، آخرت‌گرایی آنان است (همو، ۱۳۸۱د: ۳۴۹؛ همو، ۱۳۸۵الف: ۱۷۱). او معنویت را که بر اساس سکولاریته و این‌جهانی‌بودن استوار است، در تقابل با آخرت‌گرایی ادیان می‌داند (همو، ۱۳۸۱ج: ۳۴۹). بر اساس معنویت سکولاریته، انسان معنوی در نظریه او در پی آرامش این‌جهانی است و کاری به آخرت ندارد (همو، ۱۳۸۱ج: ۳۱۶-۳۱۷؛ ۱۳۹۱: ۴۱، ۳۸). انسان معنوی در این نظریه «به‌دنبال پاداش و کیفر این‌جهانی، طبیعی و کاملاً معین و مشخص» است (همو، ۱۳۹۱: ۴۱)، درحالی‌که انسان دینی، دغدغه پاداش‌آخروی دارد و بر همین اساس، رنج‌ها و سختی‌های خود را با امید به پاداش‌آخروی و آرامش در جهان دیگر تحمل‌پذیر می‌سازد. در این حال، نظریه معنویت با نقض محوریت آخرت و آخرت‌گرایی، آنچه را دین‌داران به آن امید دارند و از طریق بشارت به پاداش‌های‌آخروی، آلام و رنج‌های خود را کاهش می‌دهند، با تهدید مواجه می‌سازد. بنابراین هدف کاربردی نظریه، یعنی معنویت و عقلانیت کاهش رنج‌ها و آلام، نه تنها در جامعه دینی که شامل بیشتر انسان‌هاست برآورده نمی‌شود، بلکه بر آنها افزوده می‌گردد یا باورهای را که موجب کاهش آلام می‌شوند، با تهدید مواجه می‌سازد.

## نتیجه گیری

نظریه «معنویت و عقلانیت» هدف اصلی و تمام ارزش نظریه خود را کاهش آلام و رنج‌های بشر دانسته است؛ هدفی که ادعا دارد دین سنتی نمی‌تواند آن را برآورده سازد و تنها معنویت چنین می‌کند، ولی معنویت سکولار که در این نظریه تبیین می‌شود، نمی‌تواند هدف اصلی خود را برآورده سازد. ملکیان برای برآوردن این هدف، گام برداشتن در پنج مرحله را ضروری می‌دانند، درحالی که به نظر می‌رسد در سه مرحله اول ابهام جدی وجود دارد که آیا به درستی گام‌ها برداشته شده‌اند یا نه و از دو گام دیگر نیز در بحث‌های ایشان سخنی به میان نیامده است. همچنین این نظریه نمی‌تواند رنج‌های اجتناب‌ناپذیر را معنادار و توجیه کند تا از طریق آن بتواند آنها را تحمل‌پذیر سازد. افزون بر آن، جامعیتی نسبت به تمام رنج‌های بشری ندارد و برخی از رنج‌ها که از آن به رنج‌های متعالی و مثبت یاد می‌شود، در این نظریه نادیده گرفته می‌شوند. مهم‌ترین اینکه مبنای نظریه که بر ناواقع‌گرایی و عقلانیت ابزاری استوار است، تنها در پی اثبات بهداشت روانی باورهای معنوی است، نه اثبات عقلانی آن. از همین رو، هیچ‌گاه نمی‌تواند آرامش و رضایت درونی پایدار به ارمغان آورد، بلکه خود چنین مبنایی موجب آلام و رنج‌های بیشتری برای بشر می‌شود.



۹۵

نظریه

نقد و بررسی مسئله «رنج» در نظریه معنویت و عقلانیت

## کتابنامه

۱. بابایی، حبیب الله (۱۳۸۸)، «کارکرهای رهایی‌بخش یاد رنج متعالی»، نقد و نظر، ش ۵۴.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، رنج عرفانی و شور اجتماعی، تهران: شرکت انتشاراتی علمی - فرهنگی.
۳. پلانیتینجا، آلوین (۱۳۷۶)، فلسفه دین: خدا، اختیار و شر، ترجمه محمدسعیدی مهر، قم: مؤسسه طه.
۴. صائمی، امیر (۱۳۹۴)، «کدام لاله در رهگذار باد است؟» نقد کتاب، ش ۲.
۵. مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، محقق و مصحح: محمد روشن، تهران: اساطیر.
۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، لبنان: دار إحياء التراث العربی.
۷. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱الف)، راهی به رهایی، تهران: نگاه معاصر، چاپ دوم.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ب)، «رنج، آرامش و ایمان»، آبان، ش ۱۳۹.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ج)، «معنویت، گوهر ادیان»، در: عبدالکریم سروش و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱د)، «پرسش‌هایی پیرامون معنویت»، در: عبدالکریم سروش و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷الف)، «درد و رنج‌های بشری در نگاه مولوی و سورن کرکگور»، در: مصطفی گرجی و دیگران، هرکه را دردست او بردست بو، تهران: جهاد دانشگاهی.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ب)، «سنت، تجدد، پسا تجدد»، نشریه آیین، ش ۷.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵الف)، مشتاقی و مهجوری، تهران: نگاه معاصر.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ب)، «سازگاری معنویت و مدرنیته»، روزنامه شرق، ش ۸۳۵.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، دین، معنویت و روشنفکری دینی، تهران: پایان، چاپ سوم.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳الف)، نشانه‌های انسان معنوی، ویژه‌نامه روزنامه ایران، ش ۲۹۶۲.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳ب)، «درد از کجا؟ رنج از کجا؟» هفت آسمان، ش ۲۴.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، «در جستجوی عقلانیت و معنویت»، ماهنامه مهر، ش ۳.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، «مصاحبه معنویت و عقلانیت»، اطلاعات حکمت و معرفت، سال نهم، ش ۲.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، «گفت‌وگو با روشنفکران، دیدار، (ملکیان پنجم)»، مهرنامه، ش ۳۲.





۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵)، در رهگذار باد و نگهبان لاله، تهران، نگاه معاصر، چاپ دوم.
۲۲. هجویری، ابو الحسن علی (۱۳۷۵)، کشف المحجوب، محقق و مصحح: ژوکوفسکی، والتین آلکسی یریچ، تهران: طهوری.
۲۳. همیلتون، ملکم (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تیان.

24. Silver, Mitchell (2006), *A Plausible God: Secular Reflections on Liberal Jewish Theology*, New York: Fordham University Press.
25. Narasu, p. Lakshmi (1993), *The Essence of Buddhism*, New Delhi: Madras.



## اعتیاد اینترنتی از منظر اخلاقی و آسیب‌های اخلاقی آن

علیرضا آل بویه \*

علی اکبر شاملی \*\*

### چکیده

امروزه استفاده از اینترنت جزء جدانشدنی زندگی انسان‌ها گشته است. از اینترنت در مدرسه‌ها، دانشگاه‌ها، بانک‌ها، امور تجاری، ارتباط‌های اجتماعی و... استفاده می‌شود. با همه فوایدی که اینترنت برای پیشبرد زندگی اجتماعی به همراه دارد، آسیب‌هایی را نیز به دنبال داشته که یکی از این آسیب‌ها، استفاده بیش از حد از این فناوری بوده که از آن به اعتیاد اینترنتی تعبیر می‌شود. تاکنون پژوهش‌های زیادی درباره علل و زمینه‌های ایجاد اعتیاد اینترنتی انجام شده و آسیب‌های اخلاقی مانند اعتیاد به هرزه‌نگاری برای آن برشمرده شده است. مسئله این پژوهش آن است که اگر فرض کنیم کاربر از اینترنت به صورت کاملاً اخلاقی استفاده کند و هیچ‌گونه رفتار غیر اخلاقی مثل هرزه‌نگاری، هرزه‌بینی، ارتباط صمیمی و خارج از شرع و اخلاق با غیر هم‌جنس و... انجام ندهد، آیا استفاده افراطی از اینترنت به لحاظ اخلاقی مجاز است؟ آیا استفاده بیش از حد از اینترنت آسیب‌های اخلاقی به بار نمی‌آورد؟ در این مقاله به بررسی این مسائل از منظر اخلاق اسلامی پرداخته می‌شود.

### کلیدواژه‌ها

اعتیاد، اعتیاد اینترنتی، اخلاق، اعتدال، اخلاق اسلامی.



## مقدمه

امروزه دسترسی به اینترنت رو به افزایش است و به دلیل رواج وسایل ارتباطی دسترسی به اینترنت بسیار آسان شده است. کاربران اینترنت در هر زمان و مکانی می‌توانند به راحتی به اینترنت وصل شده و از مزایای بی‌شمار آن استفاده کنند. اینترنت افزون بر مزایای بسیار خود، آسیب‌های زیادی مانند کلاهبرداری، از میان رفتن عفت، سرقت اطلاعات، سوءاستفاده از کاربران به وسیله هویت مجازی و ... را در پی داشته است.

کاربردهای فراوان اینترنت و جذابیت‌های آن و استفاده بیش از حد از آن سبب شده است که در سال‌های اخیر پدیده‌ای به عنوان اعتیاد به اینترنت ظهور یابد. نخستین تحقیق درباره اعتیاد اینترنتی را در سال ۱۹۹۶ کیمبرلی یانگ انجام داده است. امروزه بیمارستان‌ها و درمانگاه‌هایی برای معالجه معتادان به اینترنت تأسیس شده‌اند (Young & Abreu, 2011: xv). کاربردهای بسیار زیاد اینترنت از جمله برقراری ارتباط با دوستان، آگاهی از اخبار به صورت برخط و بازی کردن موجب شده است که افراد زمان بیشتری را در مکانی به تنهایی گذرانده و به صورت برخط با دیگران در ارتباط باشند (Bessière et al, 2008: 53). مطابق جدیدترین آمار گزارش شده، در میان ۱۶۲ میلیون کاربر اینترنتی جوانان کمتر از ۲۴ سال در چین، حدود ۶۳ درصد آنان را معتادان اینترنتی تشکیل می‌دادند که تقریباً ۱۰۰ میلیون نفر می‌شدند. از این تعداد در حدود ۹/۷۲ تا ۱۱/۰۶ درصد کاربران به طور جدی معتاد به اینترنت بوده‌اند (Young & Yue & Ying, 2011: 5).

ورود اینترنت به جامعه اسلامی ایران و فراگیر شدن آن در جامعه، در کنار فوایدی که داشته، سبب بروز آسیب‌هایی از جمله اعتیاد به اینترنت نیز شده است. امروزه در جامعه ما اعتیاد اینترنتی، آسیب‌های زیادی را پدید آورده که بر زندگی فردی و اجتماعی کاربران تأثیر گذاشته است. استفاده بیش از حد از اینترنت با کاهش ارتباط خانوادگی و کاهش شرکت در محافل اجتماعی همراه است که این امر گاه به انزوای اجتماعی و افسردگی کاربران معتاد می‌انجامد (Kraut et al, 1998: 1027).

تاکنون پژوهش‌های فراوانی در مورد اعتیاد به اینترنت و آسیب‌های آن انجام شده و هر کدام از این تحقیقات از منظر خاصی به این اعتیاد نظر افکنده‌اند؛ برای مثال، برخی



نظر

اعتیاد اینترنتی از منظر اخلاقی و آسیب‌های اخلاقی آن



از پژوهش‌ها مشکلات روان‌شناختی و برخی دیگر آسیب‌های جامعه‌شناختی اعتیاد به اینترنت را بررسی کرده‌اند؛ اما تاکنون در هیچ تحقیقی به بررسی اعتیاد به اینترنت و آسیب‌های آن از منظر اخلاقی پرداخته نشده است. از این رو، بررسی اعتیاد اینترنتی از منظر اخلاقی امری ضروری به نظر می‌رسد. با توجه به این موضوع، در این مقاله در پی پاسخ به این سنخ پرسش‌ها هستیم: آیا اعتیاد به اینترنت افزون بر اینکه آسیبی روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی است، آسیب اخلاقی نیز به‌شمار می‌آید؟ آیا استفاده بیش از حد از اینترنت، از منظر اخلاقی مجاز است؟ آیا آسیب‌های روان‌شناختی و یا جامعه‌شناختی اعتیاد به اینترنت، سبب بروز آسیب‌های اخلاقی نیز می‌شود؟

## ۱. شاخصه‌های اعتیاد اینترنتی

اعتیاد از نظر لغوی اسم مصدر عربی از ریشه «عاد» است که در فرهنگ لغت معین، به معنای عادت کردن و خو گرفتن (معین، ۱۳۶۴: ۳۰۳) و در فرهنگ‌نامه دهخدا، به معنای «پیاپی خواستن چیزی» آمده است (دهخدا، ۱۳۳۸: ۲۹۴۹).

اعتیاد به اینترنت اصطلاحی است که نخستین بار یانگ (Young) آن را به‌عنوان یک اختلال معرفی کرد. این اعتیاد با عنوان‌های متفاوتی همچون «اعتیاد به اینترنت» (Young, 2004: 1)، «اختلال اعتیاد اینترنتی»، «نوعی اعتیاد رفتاری یا اعتیاد فناوری» (Wang, 2001: 919) و «سوءاستفاده از اینترنت» از سوی کارکنان شرکت‌ها که همواره رو به فزونی‌اند (Young & Case, 2004: 105) معرفی شد.

محققان در تعریف اعتیاد اینترنتی به ساعت‌های استفاده کاربران توجه کرده‌اند، به گونه‌ای که اگر کاربر در طول روز بین ۲ تا ۳ ساعت از اینترنت استفاده کند، کاربر معمولی و در صورتی که بیش از ۸/۵ ساعت استفاده کند معتاد به اینترنت به‌شمار می‌آید. از نظر گلدبرگ اعتیاد اینترنتی عبارت است از استفاده بیمارگونه و سواسی از اینترنت (Lim et al, 2004:1 cited from Goldberg, 1996)، اما به نظر می‌رسد تعریف اعتیاد اینترنتی با توجه به مدت‌زمان استفاده فرد از آن، تعریف دقیقی نباشد، چون موارد بسیاری یافت می‌شود که افرادی از اینترنت برای مدت زیادی استفاده می‌کنند، ولی

معتاد اینترنتی تلقی نمی‌شوند؛ برای مثال، محققانی که وقت زیادی را در اینترنت برای مطالعه و تحقیق می‌گذرانند و از این فضا برای پیشبرد تحقیقات خود استفاده می‌کنند معتاد به اینترنت به‌شمار نمی‌آیند.

همچنین چه‌بسا گمان شود معتاد به اینترنت کسی است که به دلیل استفاده زیاد از اینترنت تعاملات اجتماعی بسیار کمی دارد، اما این تعریف نیز برای معتادان اینترنتی دقیق نیست، چون برای مثال نوجوانان از تلفن همراه زیاد استفاده می‌کنند و نیز برخی از مردم ساعت‌ها کتاب می‌خوانند و در نتیجه از تعاملات اجتماعی دورند، ولی به این افراد معتاد به تلفن یا کتاب نمی‌گویند (Grohol, 2012: 2). از این‌رو، محققان همواره در پی نشانه‌هایی برای شناخت دقیق معتادان به اینترنت‌اند. از نظر یانگ، تفاوت میان استفاده بهنجار از اینترنت و استفاده بیمارگونه (اعتیاد به اینترنت)، با نشانه‌های زیر مشخص می‌شود و کسانی که دست‌کم پنج نشانه از این نشانه‌ها را داشته باشند، جز کاربران معتاد به اینترنت دسته‌بندی می‌شوند:

۸. شیفته شدن به اینترنت؛

۹. احساس نیاز به استفاده از آن؛

۱۰. تلاش ناموفق برای متوقف کردن استفاده از آن؛

۱۱. احساس پریشانی، بی‌قراری و نداشتن آرامش بدون وجود اینترنت؛

۱۲. استفاده از اینترنت بیش از مقداری که قصد استفاده از آن را دارند؛

۱۳. به خطر انداختن روابط، شغل، فرصت آموزشی یا حرفه‌ای مهم به دلیل استفاده از اینترنت؛

۱۴. آمادگی برای برهم زدن روابط اجتماعی؛

۱۵. دروغ گفتن به دوستان و نزدیکان صمیمی برای ازدست‌دادن فرصت استفاده از اینترنت؛

۱۶. استفاده از اینترنت به‌عنوان راه‌حل فرار از گرفتاری‌ها (Young, 1996: 237).

جان سولر نیز چند معیار برای شناسایی معتادان به اینترنت نام برده است:

۱. ناتوانی در کنترل مدت‌زمان برخط‌بودن؛



نظر



۲. غافل بودن از کار و تعهدات شخصی؛
۳. کاهش ارتباط اجتماعی و در نتیجه ازدست دادن دوستان و دچار شدن به مشکلات خانوادگی؛
۴. تغییرهای شدید در شیوه زندگی و اجتناب از فعالیت‌های مهم زندگی برای صرف زمان بیشتری در اینترنت؛
۵. دروغ گفتن به دوستان و خانواده برای پنهان ماندن میزان استفاده از اینترنت؛
۶. صرف پول زیاد و بیش از حد برای برخط بودن؛
۷. برخط بودن به منظور فرار از مشکلات زندگی، زدودن اضطراب، درماندگی، احساس گناه و افسردگی؛
۸. کاهش فعالیت فیزیکی و بی توجهی به خوردن، خوابیدن و بهداشت برای سلامت عمومی؛
۹. احساس بی قراری، افسردگی و اضطراب در هنگامی که می‌کوشند فعالیت برخط خود را کم و یا قطع کنند؛
۱۰. حرص زیاد برای صرف زمان بیشتر در اینترنت و وسواس فکری درباره آن (Suler, 2004: 360).

بنابراین، می‌توان گفت اعتیاد به اینترنت، یعنی استفاده بیش از حد نیاز از آن، به گونه‌ای که موجب وابستگی در کاربران شود تا حدی که این امر در زندگی و روابط اجتماعی آنان اختلال ایجاد کند. این وابستگی اختیار و اراده فرد را از او می‌گیرد و موجب می‌شود او به سلامت، وظایف اجتماعی و دیگر وظایف انسانی‌اش توجه نکند.

## ۲. آسیب‌های اعتیاد اینترنتی

اعتیاد اینترنتی موجب بروز آسیب‌های فردی و اجتماعی شده است. در آسیب‌های فردی کاربر هم به لحاظ جسمانی و هم روانی در مخاطره است. آسیب‌هایی مانند انزوا، افسردگی، اضطراب، تحلیل توان عقل و... از نمونه آسیب‌های روانی و کم‌خوابی، نشانه‌هایی همچون درد کمر، پشت و ماهیچه، خستگی چشم از پیامدهای جسمانی اعتیاد

به اینترنت است (Young, Assessment of Internet Addiction: 2). همچنین کم شدن ارتباط با خانواده، خویشاوندان و ... نیز از نمونه‌های آسیب‌های اجتماعی است. در این مقاله تلاش می‌شود سه نمونه از مهم‌ترین آسیب‌های هر بخش (روانی، جسمانی و اجتماعی) بررسی شود.

## الف) انزوا

امروزه مطالعاتی درباره ارتباط میان مشکلاتی مانند تنهایی، اضطراب اجتماعی، مهارت اجتماعی پایین و استفاده بیش از حد از اینترنت انجام شده است (See: Caplan & Andrew, 2011: 39) و برخی محققان از دگرگونی‌های عمیق در روابط خانوادگی سخن می‌گویند؛ به گونه‌ای که با افزایش استفاده از اینترنت کیفیت و کمیت روابط خانوادگی رو به کاهش است (Beard, 2011: 177-178). استفاده بیش از حد از اینترنت سبب ایجاد انزوای اجتماعی می‌شود؛ به این دلیل که افراد به جای ارتباطات رودررو ترجیح می‌دهند از اینترنت استفاده کنند و از این‌رو، از فعالیت‌ها و ارتباط با دوستان و خانواده دور می‌مانند.

گوشه‌گیری و انزوا روح انسان را به شدت آزار می‌دهد و مطالعاتی که در مورد افراد تارک دنیا به عمل آمده نشان می‌دهد که انزوا و گوشه‌گیری اثر بدی در روح آنها گذارده و در آنان افسردگی، یأس، توهم و در بیشتر مواقع تولید اختلال روانی می‌کند. همچنین نوجوانانی که از تماس‌های اجتماعی دوری می‌کنند، بیشتر دچار افسردگی شده و برای فرار از این افسردگی به اینترنت پناه می‌برند (Kraut et al, 1998: 1028).

کاربران منزوی، فشارهای روانی همچون اضطراب، افسردگی، نشانه‌های وسواس، ترس، روان‌پریشی، خصومت و ... را بیشتر تجربه می‌کنند (KOÇ, 2011: 5) و این نوع وابستگی سبب می‌شود افراد در ارتباط خود در اجتماع واقعی دچار مشکل شده و مهارت‌های اجتماعی خود را از دست بدهند. به‌طور کلی مردان بیش از زنان و نوجوانان و جوانان بیش از دیگران مستعد مواجهه با این اختلال می‌باشند (Tsai et al, 2009: 296). رابطه این آسیب‌های روانی با اعتیاد اینترنتی از نوع همبستگی است؛ یعنی همان‌گونه



نظر

که اعتیاد به اینترنت سبب بروز این آسیب‌ها می‌شود، خود این آسیب‌ها نیز می‌توانند سبب اعتیاد اینترنتی گردند. افرادی که در دنیای حقیقی دچار افسردگی و اضطراب هستند، در پی فضایی برای از میان بردن این احساس‌های منفی می‌باشند. از این‌رو، بیا گذشت زمان به استفاده افراطی از اینترنت عادت کرده و در نتیجه معتاد به آن و منزوی می‌شوند. کاربرانی که در دنیای واقعی افسرده هستند، از اینترنت برای فرار از این افسردگی استفاده می‌کنند (Suler, 2004: 360) و استفاده افراطی از اینترنت این افسردگی را تشدید می‌کند.

### ب) تغییر سبک زندگی

از دیگر مشکلات استفاده کردن بیش از حد از اینترنت، تغییر سبک زندگی است. کاربران زیادی تا نیمه‌های شب برای بهره‌مندی از سرویس‌های فضای مجازی بیدارند. برخی از سرویس‌ها در این امر مشوق کاربران اینترنتی هستند. سرویس‌هایی همچون اینترنت رایگان شبانه، مکالمه ارزان‌قیمت اپراتورها و ... زمینه را برای شب‌بیداری کاربران مهیا می‌سازند.

معمولاً معتادان اینترنتی سه تا پنج ساعت دیرتر از زمان خوابشان می‌خوابند و کمبود خواب و خستگی از نشانه‌های اعتیاد اینترنتی است. بسیاری از معتادان به اینترنت برای اینکه شب‌ها بیدار بمانند و تا دیروقت از اینترنت استفاده کنند، قرص‌های کافئین‌دار مصرف می‌کنند (Young, n.d.: 2). شب‌بیداری کاربران موجب می‌شود آنها دچار کمبود خواب شده و از نشاط و شادابی فاصله بگیرند. شب‌بیداری وقت استراحت قشر نوجوان و جوان را از آنان می‌ستاند و در نتیجه به‌جای اینکه روزها را در جهت تعالی خود و جامعه سپری کنند تا نیمه‌های روز در خواب‌اند و یا اینکه در محیط کاری یا علمی با خستگی مفرط و بدون تمرکز حاضر می‌شوند. کاربران وابسته به اینترنت با میانگین ۳۸ ساعت در هفته و یا بیشتر از اینترنت استفاده می‌کنند (KOC, 2011: 2) و با کم‌خوابی به تدریج مشکلات جسمی، خانوادگی، آموزشی و شغلی بسیاری را تجربه می‌کنند. تحقیقات نشان داده است معتادان به اینترنت افزون بر بی‌خوابی از بیماری‌های جسمانی



نظر

سال بیست و یکم، شماره ۸۲، پاییز ۱۳۹۵



عمومی نیز رنج می‌برند و برخی از مشکلات جسمانی این نمونه کاربران به سبب بی‌خوابی است (Young, n.d.: 2).

### ج) کم شدن ارتباط کاربران با خانواده و خویشان

اینترنت و فضای مجازی به دلیل نبود وابستگی به زمان و مکان، می‌تواند تفاوت میان فضاهای مختلف را از میان ببرد؛ برای مثال، مرز فضای خانه و محل کار از میان می‌رود و خانه می‌تواند به بخشی از محل کار تبدیل شود. بسیاری از کارمندان در خانه به کارشان ادامه می‌دهند؛ از جمله اینکه پست الکترونیکی خود سر می‌زنند و یا اینکه کارهای ناتمام در طول روز را تکمیل می‌کنند و بدین ترتیب تماس و مرادوده انسان‌ها با یکدیگر کاهش می‌یابد و مناسبات شخصی کاهش می‌یابد. «یکی از آثار و عواقب دسترسی فزاینده به اینترنت در خانوارها این است که مردم اوقات مفید خود را کمتر با خانواده و دوستان می‌گذرانند» (گیدنز، ۱۳۸۶: ۶۸۳).

از دیگر آسیب‌های اعتیاد اینترنتی، نابسامانی و فروپاشی روابط در خانواده، اختلال در روابط عاطفی زوجین و اختلال در روابط خانواده با اجتماع بیرونی است. وقتی کاربر بیشتر وقت خود را صرف استفاده از ابزار مجازی اینترنت می‌کند، ناخودآگاه از خانواده‌اش دورتر شده و در تربیت فرزندان کوتاهی خواهد کرد. همچنین این دوری از خانواده سبب می‌شود عاطفه میان زوجین کمرنگ شده و در خوش‌بینانه‌ترین حالت اگر به طلاق واقعی نینجامد، به طلاق عاطفی ختم خواهد شد. در فرانسه ۵۰ درصد طلاق‌ها به نحوی به اینترنت و رسانه‌های دیجیتالی ارتباط دارد (Greenfield, 2011: 150). طبق گزارش یکی از نخستین مطالعات درباره اعتیاد اینترنتی ۵۳ درصد معتادان برخط دچار مشکلات ارتباطی جدی از جمله اختلاف‌های زناشویی، جدایی و حتی طلاق هستند (Young, n.d.: 6). بر اساس تحقیقات «آکادمی آمریکایی وکلای ازدواج»، ۶۳ درصد از وکیل مدافعان اعلام کردند که برخط بودن علت اصلی طلاق‌هاست (Young, 2011: 29 cited from Dedmon, 2003).





### ۳. اعتیاد اینترنتی از منظر اخلاقی

با مشخص شدن تعریف اعتیاد اینترنتی، حال این پرسش پیش روی ماست که حکم آن از منظر اخلاقی چیست و آیا این گونه اعتیاد آسیب‌های اخلاقی نیز در پی دارد یا نه؟ در این بخش به مسئله نخست پرداخته می‌شود و در بخش بعد به آسیب‌های اخلاقی آن می‌پردازیم.

یکی از نظریه‌های اخلاقی مطرح در طول تاریخ تفکر اخلاقی که بیشتر عالمان اخلاق مسلمان نیز بدان اعتقاد داشته‌اند، اخلاق فضیلت است. گرچه به این نظریه نقدها و اشکالاتی وارد شده است، ولی اصل اعتدال در موارد بسیاری پذیرفتنی است و گریزی از آن نیست. از این رو، در ادامه با نگاهی گذرا به این نظریه، با توجه به اصل اعتدال، اخلاقی بودن یا نبودن اعتیاد اینترنتی بررسی می‌شود.

خاستگاه نظریه فضیلت به ارسطو باز می‌گردد. ارسطو در تعریف فضیلت اخلاقی می‌گوید: «فضیلت اخلاقی ملکه‌ای نفسانی است که حد وسط نسبت به افراد را برمی‌گزیند. این کار به وسیله قوه عاقله صورت می‌گیرد و کسی که دارای عقل عملی است، به وسیله آن قوه، راه اعتدال را برمی‌گزیند. فضیلت میانه و رذیلت افراط و تفریط است؛ به عنوان مثال، شجاعت حد وسط تهور و ترس، سخاوت حد وسط تبذیر و بخل، حلم حد وسط تندخویی و بی‌تفاوتی است» (ارسطو، ۱۳۸۱: ۴۶-۵۲).

بنا بر تعریف ارسطو از اخلاق فضیلت که بیشتر عالمان مسلمان همچون فارابی، ابن مسکویه، نصیرالدین طوسی، صدرالمآلهین، نراقی، فیض کاشانی، غزالی، مهدی نراقی و غیره (خزاعی، ۱۳۸۷: ۲) نیز آن را پذیرفته‌اند، افراط و تفریط در هر امری قبیح و غیراخلاقی است و اعتدال، فضیلتی اخلاقی به‌شمار می‌آید؛ برای مثال نراقی در جامع السعادات فضائل اخلاقی را حد وسط افعال و رذائل را افراط و تفریط هر عملی می‌داند (نراقی، ۱۳۹۲: ۳۵). همچنین غزالی بیان می‌کند: «باید دانست اعتدال در خواص صحت نفس است و میل از اعتدال، رنجوری و بیماری آن و علاج نفس به دوری از رذیلت‌ها و خواهی‌بد و کسب فضیلت و خواهی‌نیک است» (غزالی، ۱۳۶۸: ۲۲).

تاکنون اشکال‌های فراوانی به نظریه فضیلت‌گرایی ارسطو وارد شده است،<sup>۱</sup> ولی با چشم‌پوشی از اینکه این اشکال‌ها بر اخلاق فضیلت وارد است یا نه، هیچ شبهه‌ای در لزوم رعایت اعتدال به‌عنوان موجه جزئی و درستی و صدق آن در برخی موارد نیست. افزون بر این، در قرآن آیات بسیاری مؤید این اعتدال است. قرآن مسلمانان را «امت وسط» معرفی کرده، می‌فرماید: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا»: این چنین شما را امتی میانه و معتدل ساختیم تا بر مردمان گواه باشید و پیامبر بر شما گواه باشد (بقره: ۱۴۳)؛ بدین معنا که مسلمانان چون از اسلام پیروی می‌کنند، امت وسط و معتدلی هستند. «کلمه «وَسَط» به معنای قرار گرفتن چیزی بین دو یا چند چیز است. این واژه بیشتر در جایی به کار می‌رود که دو طرف آن مساوی است و بدین جهت از آن تعبیر به «معتدل»، «اعدل»، «افضل» و «خیر» می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۳۱۷). مسلمانان امتی میانه‌رو هستند؛ یعنی مانند مشرکان و یهودیان تنها در پی لذت‌های مادی نبوده و جانب افراط را نگرفته‌اند و مانند مسیحیان که تنها جانب روح را تقویت کرده و جز به ترک دنیا و رهبانیت دعوت نمی‌کنند، جانب تفریط را در پیش نگرفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۴۸۱-۴۸۲). بنابراین، اعتدال و میانه‌روی در این آیه امری پسندیده و خوب معرفی شده است.

همچنین خداوند در قرآن درباره یکی از ویژگی‌های دین ابراهیم ۷ می‌فرماید: «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»: ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه او بر دین معتدل اسلام بود و از مشرکان نیز نبود» (آل عمران: ۶۷) واژه «حنیف» به معنای مایل به وسط است و در اصطلاح حنیف کسی را گویند که می‌کوشد از کناره‌های راه دور شود و به میانه آن بیاید (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۴: ۵۳۴-۵۳۵). مطابق این آیه، اسلام دین میانه‌رو و معتدل بوده و ابراهیم ۷ نیز به دلیل همین میانه‌روی مورد تحسین خداوند قرار گرفته است؛ بنابراین، هرگونه افراط و تفریط بد و اعتدال و میانه‌روی پسندیده است.

۱. نک: راس، دیوید، ارسطو، ۱۳۷۷: ۲۹۸-۲۹۹؛ پاکین، ریچارد و آروم استرول، ۱۳۷۴: ۱۹-۲۵؛ گروهی از مترجمان، تاریخ فلسفه اخلاق غرب، ۱۳۷۸: ۱۰۱-۱۰۲.





نیز قرآن کریم از راه راست به عنوان راه میانه یاد کرده، از زبان حضرت موسی ۷ می‌فرماید: «قَالَ عَسَىٰ رَبِّي أَن يُهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ»: موسی گفت شاید پروردگارم مرا به راه میانه و اعتدال راهنمایی و هدایت کند» (قصص: ۲۲). کلمه «سَوَاءَ السَّبِيلِ» به معنای وسط راه یا راه وسط است. موسی ۷ قصد رفتن به شهر مدین را داشت و از خداوند خواست راه درست را به او نشان دهد. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۱۶: ۳۲-۳۳). بر اساس این آیه، یکی از معانی اعتدال و میانه‌روی بر صراط حق و در راه درست بودن است؛ بنابراین، در صراط باطل بودن و منحرف بودن نداشتن اعتدال و میانه‌روی خواهد بود. با این توضیح مشخص می‌شود اعتدال تنها میان دو طرف افراط و تفریط نیست، بلکه می‌تواند یک طرف آن حق و طرف دیگر باطل باشد؛ مثل صدق و کذب که صدق اعتدال است، چون در صراط حق است و کذب عدم اعتدال است، زیرا در صراط باطل است. بنابراین، اعتدال معنای دومی نیز در اسلام به خود گرفته است که همانا موافق حق بودن است.

در آیه‌ای دیگر قرآن در معرفی مؤمنان واقعی می‌فرماید: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا»: آنان کسانی هستند که هرگاه انفاق کنند، نه اسراف کنند و نه سخت‌گیری، بلکه در میان این دو، اعتدال می‌ورزند (فرقان: ۶۷). در این آیه، خداوند مؤمنان را کسانی معرفی می‌کند که در امور مالی‌شان افراط (لَمْ يُسْرِفُوا) و تفریط (لَمْ يَقْتُرُوا) نمی‌کنند و در انفاق خود میانه‌روی و اعتدال (قَوَامًا) را سرمشق خود قرار می‌دهند (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۱۵: ۳۳۲). همچنین قرآن در امور عبادی نیز حد اعتدال را پیشنهاد داده است: «مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ إِلَّا تَذَكُّرَةً لِّمَن يَحْشَىٰ»: ما قرآن را بر تو نازل نکردیم که خود را به زحمت بیفکنی، بلکه آن را تنها برای یادآوری کسانی که (از خدا) می‌ترسند نازل ساختیم (طه: ۲ و ۳). امام صادق ۷ در تفسیر این آیه می‌فرماید: خداوند پس به رنج‌افتادن پیامبر ۹ در نماز گزار، از او خواست که چنین نکند و راه اعتدال را در عبادت در پیش گیرد» (همان، ج ۱۴: ۱۲۵).

همچنین در روایت‌های فراوانی نیز به میانه‌روی و اعتدال تأکید شده است. پیامبر

اکرم ۹ بارها به مسلمانان می‌فرمود: «یا ایها الناس علیکم بالقصد، علیکم بالقصد، علیکم بالقصد»: ای مردم! بر شما باد به میانه‌روی، بر شما باد به میانه‌روی، بر شما باد به میانه‌روی (تجلیل تبریزی، بی‌تا، ج ۱۸: ۴۴۰). امیر مؤمنان ۷ نیز هرکسی را که از اعتدال دور شده و به افراط و تفریط گراییده، جاهل معرفی کرده، می‌فرماید: «لا تَرَى الْجَاهِلَ إِلَّا مُفْرَطًا او مُفْرَطًا»: جاهل را نمی‌بینی مگر آنکه یا افراط می‌کند و یا تفریط» (نهج‌البلاغه، حکمت ۶۷: ۱۱۱۶).

در جایی دیگر امیر مؤمنان ۷ فرموده: «الْيَمِينُ وَالشَّمَالُ مَضَلَّةٌ وَالطَّرِيقُ الْوَسْطَى هِيَ الْجَادَةُ عَلَيْهَا بَاقِيَ الْكِتَابِ وَآثَارُ النَّبُوَّةِ وَ مِنْهَا مَنْفَعُ السُّنَّةِ وَإِلَيْهَا مَصِيرُ الْعَاقِبَةِ»: انحراف به راست و چپ گمراهی است و راه مستقیم و میانه جاده وسیع حق است. کتاب خدا و آیین رسول ۹ همین راه را توصیه می‌کند و سنت پیامبر ۹ نیز به همین راه اشاره می‌کند و سرانجام همین جاده ترازوی کردار همگان است و راه هم بدان منتهی می‌شود (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۸: ۶۸). بنابراین، مطابق این آیات و روایت‌ها حد وسط و میانه‌روی کاری پسندیده و هرگونه زیاده‌روی (افراط) و کم‌گذاری (تفریط) امری ناپسند خواهد بود.

## اعتیاد اینترنتی بر اساس اصل اعتدال

برای ورود به بحث اعتیاد اینترنتی بیان دو نکته ضروری است:

گفته شد که اعتیاد در لغت به معنای عادت کردن است. عادت کردن به خودی خود مذموم نیست، بلکه خوبی یا بدی عادت، به متعلق آن برمی‌گردد. اخلاق نیز به دنبال عادت دادن افراد به اصول اخلاقی است که از این عادت‌دادن به ملکه‌شدن تعبیر می‌شود؛ برای مثال، در اخلاق به کسی سخاوتمند گفته می‌شود که این صفت برای او عادت و ملکه شده باشد و بدون تأمل از او صادر گردد. این نوع اعتیاد در اسلام مذموم نیست؛ بنابراین، عادت‌ها نسبت به چیزی که به آنها عادت شده، می‌توانند خوب یا بد باشند؛ برای مثال مطالعه امری موردپسند است. حال اگر فردی بسیار مطالعه کند و این مطالعه موجب عقب‌ماندن فرد از سلامتی و وظایف اجتماعی‌اش نشود، آن را معتاد





نمی‌نامند و آسیب‌های اعتیاد نصیب او نمی‌گردد؛ فرقی هم نمی‌کند که این مطالعه در کتاب باشد یا اینکه فرد در اینترنت به مطالعه مقاله‌ها و کتاب‌ها بپردازد. از این رو، متعلق عادت داشتن در معتادبودن یا نبودن فرد تأثیرگذار است.

نکته دوم آنکه ارسطو به دو نوع اعتدال و حد وسط معتقد بود: حد وسطی که برای همگان یکسان بوده و فی‌نفسه است و دوم حد وسطی که برای هر کدام از افراد در موقعیت‌های مختلف متفاوت است و هر فرد خودش باید محاسبه کند و حد وسط خودش را بشناسد (ارسطو، ۱۳۸۱: ۶۴). با این توضیح حد وسط‌های افراد نسبت به هم متفاوت است. در بخش مقدماتی مقاله ملاک‌های متفاوتی برای شناخت اعتیاد اینترنتی بیان شد و تعریف ضمنی از این آسیب آمد، ولی به‌طور کلی هر فرد خودش باید محاسبه کند که آیا معتاد به اینترنت هست یا نه و آیا از اینترنت برای اهداف خوب استفاده می‌کند یا خیر و بر همین اساس، باید حد وسط خودش را بشناسد.

بنا بر تعریف فضیلت و رذیلت، اعتیاد اینترنتی و افراط در استفاده از اینترنت، رذیلتی اخلاقی خواهد بود، زیرا اعتیاد اینترنتی به معنای افراط در استفاده از اینترنت بدون هدفی مفید و بلکه تنها به‌منظور سرگرمی و ... است. با استفاده اعتدالی از اینترنت، آسیب‌های آن دچار کاربران نمی‌شود. اخلاق فضیلت با روش اعتدال در استفاده از هر نوع فناوری، به‌ویژه اینترنت پیشگیری کردن یا همان خودکنترلی را آموزش می‌دهد؛ بدین معنا که فرد پیش از استفاده از اینترنت باید دایره اعتدال را برای خود مشخص کرده، از آن محدوده خارج نگردد.

بر اساس این نظریه، زندگی مطابق با فضیلت‌ها، غایت همه رفتارهای اخلاقی و عقلانی است. در این نظریه فضایل افزون بر ارزش ذاتی‌ای که دارند، ابزاری برای دستیابی به سعادت نیز هستند (ارسطو، ۱۳۸۱: ۹۷). سعادت را که ارسطو به‌عنوان سعادت برتر یا سعادت حقیقی معرفی می‌کند، تعقل‌ورزی درباره حقایق هستی است (همان: ۷۷). حتی به «عقل» نیز از این جهت عقل گویند که جلو غرایز و میل‌های سرکش را می‌گیرد و زانوی غضب و شهوت سرکش را می‌بندد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۷۰). بنابراین، سعادت حقیقی انسان در تعقل‌ورزی است که در هر موردی می‌تواند چراغ هدایت فرد باشد.

استفاده افراطی از هر چیزی موجب بروز آسیب‌هایی برای فرد می‌شود؛ به‌ویژه اینترنت که آسیب‌های آن بسیار جدی است. از این‌رو، عقل حکم می‌کند انسان نه جانب تفریط را بگیرد و از این فناوری استفاده نکند و نه افراط در پیش گیرد، بلکه باید با رعایت اعتدال از اینترنت بهره‌مند شود. پس فرد با استفاده به‌اندازه و به‌موقع از این فناوری در عمل رفتاری اخلاقی کرده و فضیلتی اخلاقی برای خود کسب کرده است. این همان اعتدال اخلاقی است که باعث می‌گردد کاربر دچار اعتیاد اینترنتی نشود.

پس اعتیاد اینترنتی، خروج از اعتدال و میانه‌روی است و «خروج از اعتدال و میانه‌روی، از مصادیق اسراف است» (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۶۳۳). اسراف کردن، کاری غیراخلاقی است تا جایی که خداوند یکی از علت‌های خروج انسان از محبت الهی را اسراف دانسته، می‌فرماید: «لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ»: اسراف نکنید که خداوند مسرفان را دوست نمی‌دارد (اعراف: ۳۱) و نیز اسراف کاران را برادران شیطان می‌نامد: «إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ»: همانا اسراف کاران برادران شیطان‌اند (اسراء: ۲۷). بنابراین، اعتیاد به اینترنت که خروج از حد اعتدال و میانه‌روی است، از مصادیق اسراف بوده، امری غیراخلاقی است.

همچنین شخصی که اعتدال را در زندگی، در پیش گیرد، به عدالت نیز رفتار کرده است، زیرا «عدل از بهترین کمال‌های وجودی است که گذشته از نزهت از عیب افراط و برائت از نقص تفریط، از مزایای هسته مرکزی اعتدال برخوردار است» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۴: ۶۴). رفتار عادلانه به معنای هر چیزی را در جای خود قراردادن و هر کاری را به‌وقت و به‌اندازه انجام‌دادن است؛ بنابراین، اعتدال موجب عدالت در رفتار با خود و دیگران می‌گردد و این اعتدال در رفتار درباره استفاده از اینترنت از کاربر می‌خواهد به‌اندازه از آن بهره‌مند شود.

اگر معنای دوم اعتدال را در نظر بگیریم (اعتدال به معنای صراط حق و نداشتن اعتدال به معنای انحراف از حق) اعتیاد اینترنتی بر اساس متعلق خود، کاری اخلاقی یا غیراخلاقی خواهد بود؛ برای مثال، اگر فردی به هرزه‌نگاری اینترنت معتاد شده باشد،





مرتکب خلاف اعتدال شده، زیرا برخلاف صراط حق گام برداشته است یا فردی که معتاد به چت است، اما در چت کردن لحاظ عفت را نمی‌کند یا برای اهداف ناپسند مثل ارتباط با غیرهمجنس و ... چت انجام می‌دهد، خلاف اعتدال اخلاقی خواهد بود، ولی اگر فردی با اهداف دینی چت می‌کند، به معنای دوم اعتدال، کاری غیراخلاقی انجام نمی‌دهد، ولی به معنای اول آن (عدم افراط) زیاده‌روی در همین کار نیز غیراخلاقی خواهد بود.

در نتیجه چه به لحاظ نقلی و چه به لحاظ عقلی، استفاده بیش از حد از اینترنت رذیلتی اخلاقی است و کاربران باید استفاده خود را به میزان نیازشان محدود کنند و حد وسط استفاده را مراعات کنند. البته گفتنی است که حد وسط استفاده هر فرد را تنها خود او می‌تواند محاسبه کند و این حد وسط به حسب هر فرد متفاوت است. بنابراین، ممکن است برای عده‌ای استفاده بیش از ده ساعت از اینترنت در روز و برای عده‌ای دیگر استفاده بیش از پنج ساعت در روز خروج از اعتدال به‌شمار آید. از این‌رو، هر یک از کاربران باید بر اساس میزان نیاز و میزان وقتی که دارند حد وسط خود را لحاظ کنند تا با رعایت این حد وسط به دیگر امور زندگی‌شان نیز برسند. افزون بر بررسی اعتیاد اینترنتی از منظر اخلاقی، باید به آسیب‌های اخلاقی آن نیز پرداخت. از این‌رو، در ادامه برخی از آسیب‌های اعتیاد اینترنتی از منظر اخلاق بررسی خواهد شد.

### الف) بررسی اخلاقی انزوا

بنا بر آنچه گذشت انزوا و دوری از اجتماع جانب تفریط است و ارتباط اجتماعی زیاد به گونه‌ای که اگر فرد با کسی ارتباط نداشته باشد موجب افسردگی‌اش گردد نیز جانب افراط است. حد وسط این دو این است که انسان از اجتماع دور نماند، ولی لحظه‌هایی را نیز با خود خلوت کرده، به احوال خویش فکر کند. البته زندگی اجتماعی در اسلام ارزش مطلق ندارد، بلکه وسیله‌ای برای تقرب به خداوند و زمینه‌ساز رشد معنوی افراد است. اسلام وظایف اجتماعی - اخلاقی‌ای برعهده افراد گذاشته است که انزوی اجتماعی موجب کوتاهی در وظایف اخلاقی و اجتماعی کاربران نیز می‌شود. از این‌رو،



انزوای اجتماعی از آن جهت که موجب دوری از این اهداف می‌شود، تفریط و امری ناپسند و غیراخلاقی خواهد بود.

در کتاب‌های اخلاق اسلامی درباره عزلت‌نشینی و گوشه‌گیری مباحثی آمده است که البته با انزوای مورد بحث متفاوت است.

غزالی در کیمیای سعادت برای گوشه‌گیری شش فایده و شش آفت نام برده است. شاید در آغاز تصور شود که عزلتی که در اخلاق مطرح است نتیجه فعل و انزوا نتیجه انفعال است؛ به این معنا که خود فرد عزلت‌نشین آگاهانه این راه را برگزیده، ولی باید دانست که امر دیگری سبب عزلت فرد منزوی گردیده است و او ناخودآگاه دچار انزوا گشته است، ولی همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد عامل اعتیاد به اینترنت خود فرد است، نه اینترنت؛ یعنی استفاده ناصحیح موجب این اعتیاد و انزوا شده است. با این توضیح مشخص می‌شود فردی که آگاهانه اعتیاد به اینترنت را برمی‌گزیند، خودش خواهان دوری از اجتماع حقیقی و گرفتار شدن در اجتماع مجازی است و بیشتر افراد از این منزوی شدن اطلاع دارند. در اصل اینترنت چنان برنامه‌سازی شده است که افراد مجبورند به تنهایی به آن وارد شوند و همه این امر را به‌خوبی می‌دانند. از این رو، این نوع انزوا هم یک انزوای آگاهانه و اختیاری است، نه امری اجباری و غیر آگاهانه.

شش فایده‌ای که غزالی برای انزوا ذکر کرده است به قرار زیر است:

۱. ذکر و تفکر درباره خداوند: غزالی معتقد است ذکر حق تعالی جز به خلوت و دوری از اجتماع به دست نمی‌آید؛ ۲. دوری از گناهان: گناهی که به سبب ورود در اجتماع و اختلاط با مردم برای فرد ایجاد می‌گردد؛ مثل غیبت کردن، ترک امر به معروف و نهی از منکر و ریا؛ ۳. دوری از فتنه، خصومت و تعصب: در اجتماع، این سه خصلت زیاد است و هر که از اجتماع دوری کند، از این سه خصلت دور خواهد شد؛ ۴. خلاصی از شر مردمان: دور بودن از اجتماع سبب می‌شود فرد از گزند مردم دور ماند؛ ۵. دوری طمع مردم از فرد و طمع فرد از مردم؛ ۶. رهایی از دیدار با احمقان و کسانی که دیدارشان بر فرد کراحت داشته باشد (غزالی، ۱۳۶۱: ۲۳۲-۲۳۹).

غزالی آفت‌های زیر را نیز برای عزلت‌نشینی نام برده است:



نظر

اعتیاد اینترنتی از منظر اخلاقی و آسیب‌های اخلاقی آن



۱. بازماندن از علم و تعلیم دادن که جز با ورود به اجتماع شکل نمی‌گیرد؛ ۲. منفعت دیدن و منفعت رساندن به خلق خدا که پیش شرط آن ورود در اجتماع است؛ ۳. دور ماندن از مجاهدت و ریاضتی که به سبب صبر کردن بر اخلاق مردمان حاصل می‌شود؛ ۴. گوشه‌گیری موجب غلبه و سواس است و غلبه و سواس سبب نفرت دل می‌گردد؛ ۵. عزلت و گوشه‌گیری سبب جا ماندن از ثواب‌هایی می‌گردد که به موجب هم‌نشینی با مردم و اجتماع حاصل می‌شود؛ ثواب‌هایی مانند نماز جماعت، تشیع جنازه، دعوت شدن به مجالس شادی و عزای مردمان و همچنین دعوت شدن به قضاوت میان مردمان؛ ۶. تکبر نیز به سبب عزلت و گوشه‌گیری حاصل می‌شود و از سوی دیگر، ورود در اجتماع و پرداختن به استیفاد حقوق مردمان سبب تواضع می‌شود که فرد گوشه‌نشین از این امر جا می‌ماند (همان: ۲۴۰-۲۴۵).

در پایان غزالی می‌گوید: «هر کسی باید حساب خویش برگیرد و خویشتن بر این عرضه کند تا بداند که وی را کدام اولی‌تر است» (همان: ۲۴۶). این جمله بدین معناست که انزوا و دوری از اجتماع یک مسئله نسبی است که به حسب هر فرد متفاوت است. شاید برای عده‌ای لازم باشد روزی چند ساعت از جمع دوری گزینند و به احوال نفس خود رسیدگی کنند و یا حتی به کارهای شخصی خود برسند که از جمله این کارهای شخصی، استفاده از اینترنت است. در واقع بیشتر آفاتی که غزالی از گوشه‌گیری و انزوا نام می‌برد، دامن‌گیر فرد معتاد به اینترنت می‌شود، ولی فوایدی که از عزلت نام‌برده، هیچ‌یک برای این فرد حاصل نخواهد شد، زیرا عزلتی که در اسلام مدح شده چند خصیصه دارد که هیچ‌کدام از آن شامل کاربر معتاد به اینترنت نمی‌گردد.

۱. نخستین تفاوت عزلت ممدوح با این نوع عزلت در هدف آن دو است. هدف فرد در عزلت ممدوح آن است که با دوری کردن از اجتماع به حق تعالی نزدیک شود، ولی کاربر اینترنت چنین هدفی ندارد؛ ۲. کاربر معتاد به اینترنت در حقیقت از اجتماع فاصله نگرفته، بلکه به اجتماعی مجازی پرداخته و از اجتماع حقیقی مانند خانواده دور مانده است، ولی عارفی که عزلت می‌گیرد، به واقع از اجتماع دور می‌شود؛ ۳. فردی که می‌خواهد با عزلت‌گزینی با خدای خود انس بگیرد، پیوسته در پی چنین عزلتی نیست،

زیرا بسیاری از فرضیه‌هایی که فرد را به خداوند نزدیک می‌کند، در اجتماع تعریف می‌شود؛ مانند نیکوکاری، انفاق، خدمت به خلق و... ولی کاربر معتاد به اینترنت روزبه‌روز بیشتر از اجتماع واقعی دور شده، در اجتماع مجازی غرق می‌شود.

همان‌گونه که پیش‌تر نیز توضیح داده شد انزوا موجب بروز آسیب افسردگی می‌شود. افسردگی به معنای نداشتن نشاط فردی است. این نداشتن نشاط باعث می‌شود فرد پیشرفتی نداشته باشد. پیشوایان معصوم 7 همه تلاش خویش را به کار می‌بردند تا آنچه را مایه غم و اندوه و گرفتاری مردم است برطرف کنند و طراوت و نشاط را به جای افسردگی و خمودی بنشانند. پیامبر اکرم 9 می‌فرمود: «أَنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ إِدْخَالَ السُّرُورِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»: محبوب‌ترین کار نزد خدای بزرگ، شادمان کردن مؤمنان است» (کلینی، 1388، ج 2: 151). بنابراین، انزوا و افسردگی امری ناپسند و شادی و نشاط امری پسندیده است که باعث پیشرفت افراد در زندگی نیز می‌گردد.

افزون بر این دو دلیل بر غیراخلاقی بودن انزوای اجتماعی، اگر دوری از اجتماع خارج از حد خود باشد، افراط بوده و فرد را از حد اعتدال خارج می‌کند. گفته شد که غزالی عزلت‌نشینی را وابسته به هر فرد دانسته و معتقد است هر کسی باید خودش محاسبه کند که چه اندازه از اجتماع دوری کند، از این‌رو، اگر فرد بیش از حد نیاز خود به دوری خود از اجتماع دچار شود، خارج از اعتدال شده و مرتکب کاری غیراخلاقی گشته است.

### ب) بررسی اخلاقی تغییر الگوی خواب

بدن انسان در طول شبانه‌روز به مقدار مشخصی استراحت نیاز دارد که بیشتر از آن افراط و کم‌تر از آن نیز تفریط است. کم‌خوابی که به سبب استفاده افراطی از اینترنت دچار کاربر می‌شود، مصداق بارز تفریط است، زیرا همان‌طور که بیان شد کاربران برای برخط‌بودن حتی حاضرند از قرص‌های کافئین‌دار نیز استفاده کنند. بر همین اساس، کم‌خوابی خروج از اعتدال اخلاقی و رذیلتی اخلاقی است.

افزون بر این، بی‌خوابی سبب بروز آسیب‌های جسمانی و روانی می‌گردد. به باور محققان بی‌خوابی سبب بروز افسردگی و بیماری‌های جسمانی می‌شود. همچنین





شب‌بیداری بر نوع تغذیه افراد نیز تأثیر گذار است. مطابق پژوهشی در آمریکا افرادی که شب‌ها خواب خوبی ندارند، بیشتر تمایل دارند غذاهای فست‌فود مانند همبرگر، سیب‌زمینی سرخ‌شده و پیتزا بخورند. محققان علت این موضوع را تغییرهایی در فعالیت مغز می‌دانند که به دلیل کم‌خوابی رخ داده است (سایت ایرنا، ۱۳۹۳/۱۲/۱۰).

اسلام هرگونه آسیب‌زدن فرد به خود را امری غیراخلاقی می‌داند. به همین علت، قرآن می‌فرماید: (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ): خویشتن را به دست خویش به هلاکت میندازید (بقره: ۱۹۵). در این آیه مفعول «لا تلقوا»، یعنی واژه «انفسکم» محذوف است و معنای آیه این است که هیچ فردی حق ندارد کاری را که موجب آسیب‌رسیدن به نفس می‌شود انجام دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۶۶۲). این آیه شریفه اطلاق دارد و به این معناست که هر عملی در جانب افراط و یا تفریط که به نفس انسان صدمه وارد کند، قبیح و نادرست است (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۹۳). بنابراین، اعتیاد به اینترنت که سبب بروز آسیب‌های جسمانی می‌شود، می‌تواند یکی از مصادیق این آیه بوده، در نتیجه عملی غیراخلاقی تلقی شود.

همچنین در اسلام هرگونه زیان‌رساندن به خود طبق حکم «لا ضرر و لا ضرار» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۵: ۲۹۴) امری ناپسند شمرده شده است. این حکم ناظر به دو مسئله است: یکی آنکه در اسلام هیچ حکمی به ضرر مکلف داده نشده است؛ دوم آنکه هرگونه اضرار به خود امری ناپسند است. بنابراین، کم‌خوابی چون به جسم و روح انسان آسیب می‌زند، از مصادیق اضرار به خود و امری غیراخلاقی و ناپسند است.

زیان‌رساندن به بدن از مصادیق اسراف نیز هست. امام صادق ۷ در این باره می‌فرماید: «إِنَّمَا الْإِسْرَافُ فِيمَا أَفْسَدَ الْمَالُ وَ أَضَرَّ بِالْبَدَنِ»: اسراف در اموری است که مال را تباه سازد و به بدن زیان رساند. در این روایت زیان‌رساندن به بدن از مصادیق اسراف به شمار رفته که از گناهان بزرگ است» (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۹۶). افزون بر این، چنان‌که پیش‌تر نیز گذشت خروج از اعتدال و میانه‌روی نیز از مصادیق اسراف است (همان: ۶۳۳). برای این اساس، کم‌خوابی چون زیان‌رساندن به بدن و خروج از حد اعتدال و میانه‌روی است، از مصادیق اسراف بوده، امری غیراخلاقی است.

### ج) بررسی اخلاقی آسیب‌های خانوادگی

بهترین محیطی که هر انسانی در آن پرورش یافته و نیازهایش به خوبی برآورده می‌شود، محیط خانواده است. در اینجا منظور از خانواده اعم از پدر و مادر، خواهر و برادر، زن و شوهر و خویشان است. در خانواده نیازهای جنسی و عاطفی افراد برطرف می‌شود و به همین علت است که پیوند با خویشان به‌ویژه با خانواده از راه‌های مهم رشد و تعالی و تقرب به خداوند سبحان است و پس از ایمان به خدا از با فضیلت‌ترین اعمال دینی به شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۲۰۹).

ارتباط با خانواده بذاته امری پسندیده است و در آن جانب افراط و تفریط را نمی‌توان لحاظ کرد؛ مانند راست‌گویی که دو جنبه افراط و تفریط ندارد، بلکه همیشه خوب است و خوبی او بذاته است. البته چه‌بسا این نظر در مواردی که مثلاً جان کسی در خطر است و راست‌گویی ناپسند است، مورد اشکال واقع شود، ولی پاسخ این است که در این گونه موارد از ارزش ذاتی راست‌گویی کم نشده، بلکه مسئله مهم‌تری جایگزین آن می‌گردد؛ خانواده و ارتباط اعضای آن با یکدیگر امری بذاته خوب و پسندیده است و دوری از آنها جز در موارد ضروری امری ناپسند و غیراخلاقی خواهد بود.

اسلام تأکید زیادی بر تحکیم پیوندهای خویشاوندی و استحکام روابط خانوادگی دارد. قرآن کریم می‌فرماید: «وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ»: بترسید از خداوندی که به (نام) او از یکدیگر پرسش می‌کنید و از (قطع) ارحام (نیز) پرهیزید» (نساء: ۱). در این آیه، «واتقوا الارحام» در تقدیر است و معنای آیه این است که حرمت خدایی را که یکدیگر را به آن قسم می‌دهید، حفظ کنید و حرمت ارحام و خویشاوندان را نیز نگه دارید (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۲۱۸). ارتباط با خانواده و خویشان زمینه‌ساز احترام گذاشتن به آنان است. مطابق این آیه ارتباط با خانواده و خویشان و احترام گذاشتن به آنان، بسیار با ارزش است و از همین رو، خداوند تقوا را هم به خود و هم به ارحام نسبت داده است. همچنین پیامبر اکرم ﷺ به اصحاب خود فرمود: «آیا شما را به برترین انسان‌های دنیا و آخرت از نظر اخلاق راهنمایی نکنم؟ گفتند: آری! فرمود:





کسی که با فردی که با او قطع رابطه کرده، رابطه برقرار می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۲۰۹). برخی از نیازهای روزمره انسان‌ها تنها در جمع خانواده برطرف می‌شود. افراد در جمع خانواده نیازهای عاطفی و نیز در ارتباط زناشویی نیازهای جنسی خود را برطرف می‌کنند. یکی از مشکلات ارتباط کم با خانواده، برطرف نشدن نیازهای افراد است. اگر نیازهای بزرگ افراد در خانواده برطرف نشود، در بیرون خانواده هرگز از مسیر درست برآورده نخواهد شد. آیا کاربران در اینترنت می‌توانند نیازهای عاطفی و جنسی خود را برطرف کنند؟ فردی که نیازهایش برآورده نمی‌شود، در دنیای مجازی به چه چیزهایی روی خواهد آورد؟ به یقین کسی که نیاز عاطفی‌اش برطرف نشده، در دنیای مجازی در پی ارتباط با کسانی برای برطرف کردن این نیاز می‌گردد که به‌طور عموم غیرهمجنس او می‌باشند و کسی که نیازهای جنسی‌اش برطرف نشده، در پی غیرهمجنس و یا هرزه‌نگاری می‌رود که همه این کارها امری غیراخلاقی هستند. پس، ارتباط کم با خانواده باعث بروز آسیب‌های اخلاقی می‌گردد و بنابراین، افراد باید تا می‌توانند از فضای گرم خانواده، به‌جای فضای بدون روح اینترنت بهره ببرند.

افزون بر اینها، یکی از آسیب‌های استفاده بیش از حد از اینترنت، گسستگی عاطفی میان زوجین است. این گسستگی از لحاظ اخلاقی اسلامی نوعی زیان‌رساندن به خود و دیگران است، زیرا فرد با این کار هم خود از جمع محبت‌آمیز خانه دور می‌شود و به اجتماعی غیرواقعی دل می‌بندد و با این کار فرصت‌های زندگی‌اش را هدر می‌دهد و هم باعث می‌شود زندگی زن و فرزندان خود را نابود کند. این کار به‌لحاظ اخلاقی مورد مذمت است.

خانواده‌ها نیز به‌لحاظ اخلاقی موظف‌اند به کاربران کمک کنند تا به اعتیاد اینترنتی آلوده نگردند. رابطه اعتیاد به اینترنت و آسیب‌های روانی رابطه همبستگی است. اگر فضای خانواده فضایی بدون نشاط و دارای خمودگی و افسردگی باشد، به یقین افراد آن خانواده در پی ارضای خود در فضایی دیگر می‌روند که آسان‌تر از همه فضاهای اینترنتی است. بنابراین، نخستین وظیفه خانواده پیشگیری از بروز اعتیاد اینترنتی با ایجاد فضای عاطفی و پرنشاط در خانواده و آگاهی‌بخشی به فرزندان و کنترل مقدار استفاده

آنها از اینترنت است. خانواده باید آسیب‌های استفاده زیاد از اینترنت را به فرزندان گوشزد کنند تا دچار اعتیاد به اینترنت نگردند. دومین وظیفه خانواده‌ها درمان معتادان به اینترنت با برنامه‌ریزی درست است؛ بدین گونه که مقدار استفاده کاربر از اینترنت را کم کرده، از جایگزین‌های واقعی مانند سرگرمی‌های دسته‌جمعی، بازی‌های خانوادگی و غیره استفاده کنند.

### نتیجه‌گیری

افزون بر کارکردهای مثبتی که فناوری در عرصه اجتماع داشته، با خود پیامدهای منفی بسیاری نیز در پی داشته است. یکی از این پیامدهای منفی، استفاده افراطی از اینترنت است. این استفاده بیش از حد هم از لحاظ فردی (جسمی و روانی) و هم از لحاظ اجتماعی پیامدهای منفی بر فرد می‌گذارد. بیشترین آسیب اعتیاد اینترنتی در ارتباط فرد با اجتماع اطراف خود نمود می‌یابد. همان گونه که گذشت بر اساس اخلاق اسلامی هرگونه افراط و تفریط در هر امری مذموم است و باید در تمامی امور اعتدال مراعات شود. از این رو، اعتیاد اینترنتی امری افراطی و غیراخلاقی است.

اعتیاد به اینترنت آسیب‌های جسمانی، روانی، اجتماعی و اخلاقی فراوانی در پی دارد. انزوای اجتماعی، کم‌خوابی و کم‌شدن ارتباط با خانواده نمونه‌هایی از این آسیب‌هاست که در این مقاله بررسی شدند. بر اساس این بررسی‌ها هرگونه زیان‌رساندن به جسم از جمله کم‌خوابی که با استفاده بیش از حد از اینترنت پدید می‌آید، تفریط محسوب شده و ردیلتی اخلاقی است. همچنین دوری از خانواده و انزوای طلبی نیز ردیلت‌هایی اخلاقی هستند که باعث خروج فرد از اعتدال اخلاقی می‌گردند. بنابراین، کاربران باید برای استفاده از اینترنت نیاز خود و میزان زمانی را که صرف می‌کنند را محاسبه کرده و حد وسط خود را لحاظ کنند<sup>۱</sup> و بیش از آن از اینترنت استفاده نکنند.

۱. پیش‌تر گفته شد که حد وسط امری کاملاً فردی است و به حسب افراد تفاوت می‌کند.



## کتابنامه

\* قرآن کریم

\*\* نهج البلاغه

۱. ارسطو (۱۳۸۱)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران.
۲. تجلیل تبریزی، ابوطالب (بی تا)، معجم المحاسن والمساوی، ۱۹ جلد، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، قم: چاپ اول.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، تفسیر تسنیم، ۳۷ جلد، قم: انتشارات اسراء.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، مفاتیح الحياه، قم: انتشارات اسراء، چاپ صد و هشتاد و هفت.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، مراحل اخلاق در قرآن، قم: انتشارات اسراء، چاپ هفتم.
۶. خزاعی، زهرا (۱۳۸۷)، «اخلاق فضیلت و اخلاق دینی»، پژوهش نامه اخلاقی، ش ۱.
۷. دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۸)، فرهنگ لغات، تهران: چاپ سیروس.
۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۳)، تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
۹. غزالی، محمد (۱۳۶۱)، کیمیای سعادت، تهران: انتشارات طلوع و انتشارات زرین، چاپ اول.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸) احیاء علوم الدین، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸)، الکافی، ۸ جلد، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۱۲. گیلدنز، آنتونی (۱۳۸۶)، جامعه‌شناسی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
۱۳. معین، محمد (۱۳۶۴)، فرهنگ فارسی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم.
۱۴. نراقی، مهدی (۱۳۹۲)، جامع السعادات، ترجمه کریم فیضی، قم: انتشارات قائم آل محمد، چاپ چهارم.
۱۵. راس، دیوید (۱۳۷۷)، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز، چاپ اول.
۱۶. پاپکین، ریچارد و آروم استرول (۱۳۷۴)، کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات دکتر سید جلال الدین مجتبی، تهران: حکمت، چاپ دهم.
۱۷. گروهی از مترجمان (۱۳۷۸)، تاریخ فلسفه اخلاق غرب، ویراسته: لارنس سی بکر، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.





18. Beard, Keith. W. (2011), "Working with Adolescents Addicted to the Internet" In: Kimberly S. Young, Cristiano Nabuco de Abreu (eds.), *Internet Addictioa Handbook and Guide to Evaluation and Treatment*, Aj Larner, Wcnn, Liverpool, Publisher: Hoboken, Nj: John Wiley & Song.
19. Bessière Katherine, Kiesler Sara, Kraut Robert, and Boneva Bonka (2008), "Effects of Internet Use and Social Resources on Changes in Depression" *Information, Communication & Society*, Vol. 11.
20. Caplan Scotte and Andrew C. High (2011), "Psychosocial Well-Being and Problematic Internet Use," in: Kimberly S. Young Cristiano Nabuco de Abreu (eds.), *Internet Addictioa Handbook and Guide to Evaluation and Treatment*, Aj Larner, Wcnn, Liverpool, Publisher: Hoboken, Nj: John Wiley & Song.
21. Goldberg (1996), "Internet Addiction Electronic Message Posted 21. to Research Discussion list," [Online] available: <http://www.rider.edu/users/suler/psygyber/supportgp.htm>.
22. Greenfield, David (2011), "The Addictive Properties of Internet Usage," in: Kimberly S. Young Cristiano Nabuco de Abreu (eds.), *Internet Addictioa Handbook and Guide to Evaluation and Treatment*, Aj Larner, Wcnn, Liverpool, Publisher: Hoboken, Nj: John Wiley & Song.
23. Grohol, John (2012), "Internet Addiction Guide", A Resource for Objective, Useful Information about Internet Addiction, a *Theorized Disorder*, <http://psychcentral.com/netaddiction>.
24. Koc Mustafa (2011), "Internet Addiction And Psychopatology," Tojet: The Turkish Online Journal of Educational Technology – January, vol. 10, in: <http://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ926563.pdf>
25. Kraut, R. Patterson, M. Lundmark, V. Kiesler, S. Mukopadhyay, T. & Scherlis (1998), "Internet Paradox: A social technology that reduces social involvement and psychological wellbeing?" *American Psychologist*, in: <http://kraut.hciresearch.org/files/articles/kraut98-InternetParadox.pdf>



26. Lim, Jin-Sook and et al (2004), "A Learning System for Internet Addiction Prevention," *Proceedings of the IEEE International Conference on Advanced Learning Technologies (ICALT 04)*, Korea Nat. Univ. of Educ. South Korea.
27. Suler, John (2004), "computer and cyberspace addiction," in: *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, Article first published online, Vol. 1.
28. Tsai, Hsing Fang & Cheng, Shu Hui & Yeh, Tzung Lieh & Shih, Chi-Chen & Chen, Kao Ching & Yang, Yi Ching & Yang, Yen Kuang (2009), "The risk factors of Internet addiction—A survey of university freshmen," in: *Psychiatry Research*, Vol. 167.
29. Wang, W. (2001), "Internet Dependency and Psychosocial Maturity Among College Students," in: *International Journal of Human-Computer Studies*, Vol. 55.
30. Young Kimberly S. Abreu Cristiano Nabuco de (eds.), *Internet Addiction: A Handbook and Guide to Evaluation and Treatment*, Aj Larnar, Wcnn, Liverpool, Publisher: Hoboken, Nj: John Wiley & Song.
31. Young, K. S. & Case, C. J. (2004) "Internet Abuse In the Workplace: New Trends In Risk Management," in: *Cyberpsychology & Behavior*, Vol. 7, No. 1.
32. Young, Kimberly S. (2011), "Clinical Assessment of Internet-Addicted Clients," in: Kimberly S. Young Cristiano Nabuco de Abreu (eds.), *Internet Addiction: A Handbook and Guide to Evaluation and Treatment*, Aj Larnar, Wcnn, Liverpool, Publisher: Hoboken, Nj: John Wiley & Song.
33. \_\_\_\_\_ (1996), "Internet Addiction: The Emergence of a New Clinical Disorder" in: *CyberPsychology and Behavior*, Vol. 1 No. 3.
34. \_\_\_\_\_ (2004), "Internet Addiction a New Clinical Phenomenon and Its Consequences", *St. Bonaventure University Center for Online Addiction, American Behavioral Scientist*, No. 48(4).



نظر

سال بیست و یکم، شماره ۸۲، پاییز ۱۳۹۵

35. Young, Kimberly (n.d), "Assessment of Internet Addiction", *The Center for Internet Addiction Recovery*, in: <http://netaddiction.com>
36. Young, Kimberly S. Xiao Dong Yue, and Li Ying (2011), "Prevalence Estimates and Etiologic Models of Internet Addiction," in: Kimberly S. Young Cristiano Nabuco de Abreu (eds.), *Internet Addictona Handbook and Guide to Evaluation and Treatment*, Aj Larner, Wcnn, Liverpool, Publisher: Hoboken, Nj: John Wiley & Song.



## نقد روش‌شناختی جایگاه دین در مقام داوری در روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا

\* شمس‌الله سراج

\*\* حسن رهبر

\*\*\* یحیی یثربی

### چکیده

یکی از دیدگاه‌های مهم طرفداران روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا بر تفکیک مقام داوری از مقام گردآوری مبتنی است. این گروه استفاده ملاصدرا از دین را تنها در مقام گردآوری می‌دانند و از این‌رو، آن را خلاف روش فلسفی نمی‌دانند. مدعای تحقیق پیش‌روی این است که جایگاه برجسته‌ای که ملاصدرا برای دین قائل است، به اخذ دیدگاه دائرة المعارفی در باب دین در آرای وی انجامیده است. افزون بر این، اخذ این دیدگاه سبب شده است وی به سه نقص روش‌شناختی مهم در فلسفه خود دچار شود: اول - روشن‌نبودن نظر نهایی در نتیجه گنجاندن و ارزیابی مسائل تحت دائرة المعارف دین؛ دوم - پاسداشت دین در سیر فلسفی و داوری مسائل و سوم - رجحان قطعیت و حیاتی بر قطعیت عقلانی. نتایج پژوهش حاضر نشان می‌دهد برخلاف نظر گروهی که به نظریه تفکیک مقام داوری از مقام گردآوری قائل‌اند و معتقدند ملاصدرا در مقام



داوری تنها به برهان تکیه دارد و از دین تنها در مقام گردآوری بهره برده است، جایگاه والای دین در اندیشه وی سبب شده است در مسیر داوری و ارزش گذاری نیز از دین و آموزه‌های آن استفاده کند و این امر افزون بر اینکه نقضی بر مدعیان نظریه یادشده است، به لحاظ روش شناختی نیز نوعی کاستی به شمار می آید.

## کلیدواژه‌ها

روش شناسی، مقام داوری، مقام گردآوری، جایگاه دین، روش شناسی ملاصدرا.

## مقدمه

تاکنون درباره روش شناسی فلسفه ملاصدرا آرای مختلفی ابراز شده است که مجموع این دیدگاه‌ها را می توان در هشت دیدگاه از هم متمایز ساخت: ۱. التقاط انگاری: در این دیدگاه ملاصدرا به التقاط اندیشه‌ها و تناقض گویی متهم شده است؛ ۲. دیدگاه ابن سینای اشراقی: بر مبنای آن، اندیشه فلسفی ملاصدرا آمیزه‌ای از حکمت مشاء ابن سینا و حکمت اشراق سهروردی تلقی می شود؛ ۳. فلسفه عرفانی به سبک ابن عربی: طبق این دیدگاه، فلسفه ملاصدرا از منابع و آثار متعلق به عرفان نظری به ویژه منابع ابن عربی اخذ و اقتباس فراوان دارد؛ ۴. تفکر کلامی - فلسفی: در این دیدگاه، بر کلام بنیان بودن مدعیات صدرا تأکید می شود؛ بدین معنا که باورهای دینی به منزله مقدمات ادله اخذ می شود؛ ۵. تفکیک مقام داوری از مقام گردآوری: در این دیدگاه ادعا می شود که ملاصدرا تنها در مقام گردآوری از عرفان و دین بهره گرفته و در مقام داوری و تعیین صدق و کذب بر برهان تکیه داشته است؛ ۶. حکمت متعالیه برخوردار از زبان برتر: در این دیدگاه که نظری مهدی حائری یزدی است، بر زبان برتر داشتن حکمت متعالیه تأکید می شود و با تفکیک فرازبان و زبان موضوعی به تشریح زبان برتر داشتن فلسفه صدرا اقدام می شود؛ ۷. حکمت متعالیه به مثابه چهار راه اتصال دیگر مکتب‌های فکری: عده‌ای معتقدند حکمت متعالیه چهار راهی است که فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، طریقه عارفان و طریقه اهل شریعت را به هم متصل می کند؛ ۸. میان رشته‌ای بودن روش ملاصدرا: در این دیدگاه ادعا می شود که ملاصدرا چهار قرن پیش از آنکه پژوهشگران





آمریکایی به مطالعات میان‌رشته‌ای روی آورند، به ضرورت و اهمیت در پیش گرفتن رویکرد میان‌رشته‌ای در تحلیل مسائل الهیاتی توجه کرده و الگوهای خاص میان‌رشته‌ای را نیز به کار بسته است.

در میان دیدگاه‌های مختلفی که به اجمال گذشت، آنچه بیش از دیگران در میان علاقه‌مندان به فلسفه ملاصدرا و پژوهشگران این حوزه با اقبال مواجه شده و دست کم در ظاهر به واقعیت فلسفه و روش صدر المتألهین نزدیک‌تر می‌نماید، نظریه تفکیک مقام داوری از مقام گردآوری است. به باور طرفداران این دیدگاه صدر المتألهین در مقام داوری و تعیین صدق و کذب گزاره‌ها تنها بر برهان، به عنوان مقوم فلسفه‌ورزی و روش حقیقی فلسفه تکیه دارد و از اضلاع دیگر نظام فلسفی خود مانند اشراق، شهود، گزاره‌های نقلی و وحیانی تنها در مقام گردآوری بهره می‌گیرد.

به باور آنان تفاوت در این است که دایره تأملات حکیمان درباره فلسفه مشاء شعاع بیشتری یافته و موضوع‌های مورد تحقیق، دارای تنوع بیشتری است، زیرا در حکمت اشراق و متعالیه تنها حس و عقل نیست که دام شکار حکیمان است، بلکه فراورده‌های معنوی، کشف‌های عرفانی، افاضه‌ها، الهام‌ها و اشراقات و واردات قلبی و غیبی که در دام تهذیب و ریاضت شکار می‌شوند نیز مورد توجه حکیم واقع می‌شود (سروش، بی تا: ۹۸-۱۰۱). به باور قائلان به این دیدگاه، گرچه ملاصدرا در حکمت متعالیه خود از کشف و نقل نیز بهره می‌برد، با این وجود، این امر ناقض استفاده وی از برهان به عنوان مبنای فلسفه‌ورزی نیست. به باور آنان، استفاده از کشف و نقل به طور مطلق در فلسفه ممنوع نیست، بلکه به کاربرد آنها در مقام داوری و تعیین صدق و کذب مسائل ممنوع است و بنا به اتفاق ملاصدرا از غیر برهان تنها در مقام گردآوری و نه مقام داوری استفاده کرده است (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱: ۶۴).

از این رو، از نظر آنان، نباید از این نکته غفلت کرد که صدر المتألهین حاصل روش عقلی را باور نمی‌کند، مگر آنکه حقیقتش را با کشف دریابد، زیرا به نظر او اگر سیر انسان به سوی خدا تنها سیر عقلی باشد و همراه با کشف و مشاهده نباشد، نوعی نقصان است، ولی باید توجه کرد که او این امر را ویژگی روحی و منس شخصی خود معرفی

می‌کند، نه شیوه فلسفی‌اش؛ به گونه‌ای که آن را در حکم معیاری برای رد یا قبول مسائل فلسفی به مخاطب خود توصیه کند تا مستلزم این باشد که آن را در روش‌شناسی او کانون توجه قرار دهیم (همو، ۱۳۸۹: ۲۴). از این منظر، ملاصدرا از نقل و کشف در غیر از مقام داوری استفاده کرده و این امر در روش‌شناسی ملاصدرا جای توجه چندانی ندارد و به بیان ساده‌تر، لزومی ندارد به این مسئله در روش‌شناسی ملاصدرا توجه کنیم.

به باور نگارندگان سخن کسانی که معتقدند ملاصدرا در مقام داوری تنها از برهان استفاده کرده، سخنی درست و دقیق نیست. از همین رو، در ادامه به جایگاه دین و آموزه‌های دینی در مقام داوری در روش‌شناسی صدر المتألهین می‌پردازیم و نشان خواهیم داد که آیا ملاصدرا در مقام داوری نیز از آموزه‌های دینی استفاده کرده و آیا بهره او از شریعت به حوزه گردآوری محدود بوده است یا خیر؟

### اثبات جایگاه دین و شریعت در مقام داوری در اندیشه ملاصدرا

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، مدعای معتقدان به تفکیک مقام داوری از گردآوری این است که استفاده ملاصدرا از وحی و آموزه‌های وحیانی در مسیر فلسفه‌ورزی خود تنها در مقام گردآوری بوده است و هرگز در تعیین صدق و کذب، ارزش‌گذاری و داوری مسائل از آن بهره نبرده است (نک: سروش، بی تا: ۹۸-۱۰۱. به نقل از: قراملکی، ۱۳۹۰: ۴۰۷-۴۰۸؛ عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱: ۶۴؛ فیاضی و دیگران، ۱۳۸۷: ۲۹۵). بنابراین، برای بررسی این دیدگاه باید نخست جایگاه اندیشه‌های دینی و نقلی را در اندیشه وی روشن ساخت، ولی پیش‌تر باید یادآوری شود که وقتی از مقام داوری سخن می‌گوییم، مقصود تنها این معنا نیست که به صراحت از امری به عنوان معیار و ملاک در ارزیابی و داوری نام برده شود و این ادعا را به منزله ملاک حقیقی در بررسی یک روش به‌شمار آوریم. چه‌بسا در معیارهای داوری مسائل، امری به شکل پنهان و غیرمصرّح وجود داشته باشد که خودآگاه یا حتی ناخودآگاه باشد. چه‌بسا کسی برای مثال در مقام نظر خود را به برهان به عنوان روش حقیقی فلسفه مقید بداند، ولی در مقام فلسفه‌ورزی و در نوشته‌هایش به آن پایبند نباشد و در مقام داوری و ارزش‌گذاری، امور دیگری را به موازات برهان و روش عقلی





به کار بندد که این امر، ممکن است حتی به صورت ناخودآگاه باشد و فیلسوف همچنان خود را پایبند به برهان بداند. از این رو، نه تنها بر اساس ادعای ملاصدرا در باب داوری مسائل، بلکه بر اساس آنچه وی در مقام عمل انجام داده، به داوری خواهیم پرداخت تا نشان دهیم که آیا صدر المتألهین در مقام داوری نیز از آموزه‌های وحیانی بهره برده است یا خیر؟ برای پاسخ به این پرسش باید مراحل را طی کنیم تا وجوه آن به درستی روشن شود. به لحاظ منطقی ملاصدرا می‌تواند یکی از سه رویکرد زیر را درباره نسبت فلسفه و دین برگزیند:

الف) تضاد میان دین و فلسفه؛

ب) مغایرت میان دین و فلسفه؛

ج) وحدت و تعاضد میان دین و فلسفه.

پیش از پرداختن به اصل مسئله باید به تفاوت میان تضاد و مغایرت توجه شود. چه بسا این گونه تلقی شود که مغایرت به معنای متضاد بودن است، ولی این تصور درست نیست. منظور از تضاد، ناسازگار بودن دو امر به گونه‌ای است که نتوان آنها را در یک موضوع با هم تصور کرد، ولی مقصود از مغایرت در اینجا به معنای غیریت یا دو چیز بودن است؛ بدین معنا که ممکن است دو چیز باهم متفاوت باشند، ولی لزوماً ناسازگار نباشند، بلکه به عکس، این امکان وجود دارد که در برخی مسائل با هم وجوه اشتراکی نیز داشته باشند. بنابراین، در یک جمله می‌توان گفت مغایرت در اینجا به معنای «دو چیز بودن» است.

به هر تقدیر، اندیشه‌ها و آثار صدر المتألهین تضاد و مغایرت میان دین و فلسفه را بر نمی‌تابد و به صراحت از وحدت و یگانگی میان آنها سخن می‌گوید: «حکمت مخالف با شرایع حقه حقیقه نیست، بلکه مقصود از آنها چیز واحدی است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۳۲۶). به باور وی میان برهان‌های عقلی و آرای نقلی و نیز میان قوانین حکمی و اصول دینی تطابق و یگانگی نهفته است: «میان براهین عقلی و آرای نقلی تطابق را دریافتم و با این امر مصادف شدم که میان قوانین حکمی (فلسفی) و اصول دینی توافق وجود دارد» (همو، ۱۳۵۴: ۵؛ همو، ۱۴۲۲: ۵).



بنابراین، ملاصدرا میان برهان‌های عقلی و آموزه‌های وحیانی و نقلی اختلافی نمی‌بیند و آنها را امری واحدی می‌داند، ولی جایگاه آموزه‌های وحیانی و نقلی در اندیشه وی به همین جا ختم نمی‌شود. ملاصدرا که همواره به پایبندی‌اش به برهان تأکید می‌کند، معتقد است آموزه‌های وحیانی دین را می‌پذیرد و به هیچ وجه نیازی نمی‌بیند که وجهی عقلی یا دلیل و برهانی برای آنها اقامه کند: «به هر آنچه خداوند به ما ابلاغ کرده است ایمان آوردیم و آن را تصدیق نمودیم و دلیلی ندیدیم که وجهی عقلی یا روشی بحثی برای آن تصور کنیم، بلکه به هدایت و نهی او اقتدا می‌کنیم» (همو، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۱-۱۲). افزون بر این، ملاصدرا اساساً معتقد است فلسفه‌ای که مطابق با کتاب و سنت نباشد، بی‌ارزش و نارواست: «تَبَا لِفَلْسَفَةِ تَكُونُ قَوَانِينَهَا غَيْرَ مُطَابِقَةٍ لِّلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ»: نابود باد فلسفه‌ای که با کتاب و سنت مطابق نباشد (همان، ج ۸: ۳۰۳). حتی ملاصدرا از این هم پا فراتر می‌نهد و رویکردی دایره‌المعارفی را درباره هویت دین اتخاذ می‌کند که بررسی آثار و نوشته‌های وی می‌تواند وجوه آن را نمایان‌تر سازد.

### الف) ملاصدرا و دیدگاه دایره‌المعارفی درباره دین

در باب دین و هویت دین، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد.<sup>۱</sup> در این میان، ملاصدرا به دیدگاه دایره‌المعارفی درباره دین و هویت آن قائل است. براساس دیدگاه دایره‌المعارفی، دین حاوی تمام حقایق هستی و نیازهای بشری است و انسان می‌تواند پاسخ تمام پرسش‌ها و نیازهای مادی و معنوی خود را در آن بیابد. دیدگاه دایره‌المعارفی به دو صورت قابل طرح است: الف) دین حاوی همه حقایق و امور عملی اعم از کلیات و جزئیات یا اصول و فروع است؛ ب) دین، اصول و کلیات را بیان کرده و تعیین جزئیات و فروع بر عهده انسان گذاشته شده است (همان).

ملاصدرا به دین‌نگرشی دایره‌المعارفی دارد و معتقد است خداوند در قرآن خلاصه

۱. برای یک منبع خوب درباره دیدگاه‌های مختلف در حوزه دین و هویت دین نک: باقری، ۱۳۸۷: ۴۵-۷۵.





تمام علوم اولین و آخرین را آورده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵). به باور او قرآن دریایی محیط است که مشتمل بر همه حقایق، اعم از محسوس و معقول، جلی و خفی و صغیر و کبیر است. وی با استناد به آیه شریفه «ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین» (انعام: ۵۹)، این دیدگاه را به قرآن مستند می‌سازد: «خداوند در قرآن همه علوم را با حقایق محسوس و معقول، آشکار و پنهان و کوچک و بزرگ اشیا بیان کرده و به همین جهت است که می‌فرماید هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتاب مبین آمده باشد» (همان: ۱۴۳). از سویی، ملاصدرا همچون بیشتر کسانی که به دیدگاه دائرة المعارفی قائل‌اند، صورت دوم این دیدگاه، یعنی وجود اصول و کلیات و استنباط فروع و جزئیات از آنها را در نظر دارد. وی پس از اینکه قرآن را دائرة المعارفی می‌داند که شامل همه حقایق و امور است، می‌گوید که در این زمینه به ذکر اصولی که از آنها فروع حاصل می‌شود می‌پردازد (همان: ۵).

اما آیا دیدگاه دائرة المعارفی پذیرفتنی است؟ به بیان دیگر، آیا این دیدگاه برای جانب‌داری از دین و شریعت آسمانی به‌ویژه اسلام، دیدگاه قابل قبولی است؟ گرچه این نوشته در صدد بررسی درستی یا نادرستی این دیدگاه نیست، ولی به باور برخی<sup>۱</sup> از جمله نگارندگان، این دیدگاه اشکال‌های جدی دارد. یکی از دلایل مهمی که به واسطه آن می‌توان دیدگاه دائرة المعارفی را به چالش کشید، بر تقسیم کار در عالم مبتنی است. اگر قرار بود پاسخ همه نیازها و پرسش‌های انسان در دین داده شود، فلسفه آفرینش اموری همچون عقل و قوه تفکر در انسان نامشخص می‌شد؟ در پاسخ به این پرسش، فیلسوف ایرانی ابوالحسن عامری نیشابوری می‌گوید اگر قرار باشد خداوند چیزی را خلق کند که از آن استفاده نشود، خلقت آن امری عبث خواهد بود. همچنین اگر قرار بود همه ادراکات ما با حواس پنج‌گانه باشد، آفرینش قوای دیگر امری عبث تلقی خواهد شد (نک: عامری، ۱۳۷۵: ۳۴۱؛ ابوزید، ۱۴۱۴: ۷۴). بنابراین، یکی از لوازم پذیرفتن این

۱. به‌منظور نقد و پاسخ‌ها به این دیدگاه نک: باقری، ۱۳۸۷: ۶۴-۷۵؛ نصری، ۱۳۷۹: ۷۱-۷۷.

دیدگاه می‌تواند نادیده گرفتن اصل حکمت در آفرینش باشد. بنابراین، نه منطقی و نه ضروری است که انتظار داشته باشیم اصول یا فروع همه علوم مانند علوم جغرافیایی، اجتماعی، تجربی یا فنی در دین آمده است. به بیان یکی از نظریه پردازان، «دین، انسان‌ها را نیلوفری می‌کند و این وعده دین است و وعده دین بیش از این نیست و هر که بیش از این بخواهد، بر دین زیان رسانده است» (ملکیان، ۱۳۹۱: ۲۹۲-۲۹۳). نگاه دائرة المعارفی به دین در اندیشه صدر المتألهین، در مقام داوری تأثر نهاده و سه نقص روش شناختی را به بار آورده است: روشن نبودن نظر نهایی ملاصدرا، پاسداشت دین در سیر فلسفه‌ورزی و رجحان قطعیت و حیانی بر قطعیت عقلانی در مباحث و مسائل نظری.

#### ۱. روشن نبودن نظر نهایی به دلیل ارزیابی از منظر دیدگاه دائرة المعارفی

نگاه دائرة المعارفی به دین در اندیشه صدر المتألهین سبب شده است وی در مقام داوری نتواند یا نخواهد نظر نهایی خود را درباره برخی مسائلی که هم در دین و هم در فلسفه مطرح می‌شود به صراحت اعلام کند. این رویه به‌ویژه زمانی بروز می‌کند که نظر دین با فلسفه درباره امری دچار تعارض یا دست کم مغایرت شود. اگرچه ملاصدرا در مسائلی برهان اقامه می‌کند و نظریه‌پردازی فلسفی ارائه می‌دهد، با وجود این چون همان مسئله در عقاید دینی نیز مطرح شده است و چه‌بسا با نظریه فلسفی در تضاد بوده است، می‌کوشد اولاً، در ارائه نظر نهایی خود جانب احتیاط را رعایت کند؛ ثانیاً، یکی از این دو دیدگاه را با تفسیری که ارائه می‌دهد، با دیگری یکسان می‌انگارد.

احصای همه آرای وی در این موارد اولاً، طاقت فرسا و دشوار است و ثانیاً، ضرورتی ندارد، زیرا ما در این مقاله در پی اثبات تأثیر آموزه‌های دینی در مقام داوری ملاصدرا هستیم و وجود یک مورد در آثار وی نیز مدعای ما را اثبات خواهد کرد. از این رو، به‌عنوان یک مطالعه موردی، با طرح بحث قدم و حدوث نفس، آن را در آرای صدر ا بررسی می‌کنیم.





یکی از مسائل مهم در مباحث نفس‌شناسی بحث درباره منبع و مصدر نفس است. آیا نفس سابق بر بدن است یا به واسطه بدن و همراه با آن خلق شده است؟ به بیان دیگر، نفس قدیم است یا حادث؟ در پاسخ به این مسئله صدر المتألهین از سویی معتقد است نفس انسان در جاتی دارد. به باور وی، آغاز وجود نفس، جسمانی است و سپس به لحاظ وجودی ارتقا و تجرد می‌یابد و به سوی پروردگار رجعت می‌کند:

نفس انسانی از ابتدای خلقت تا پایان غایتش دارای مقامات و درجات زیادی است و دارای نشئه‌های ذاتی و اطوار وجودی است. نفس در آغاز وجهی تعلقی دارد؛ یعنی جوهری جسمانی است که به تدریج در مسیر اشتداد قرار می‌گیرد و اطوار مختلفی را پست سر می‌گذارد تا اینکه مجرد گردد و با انفصال از این جهان به سرای آخرت مراجعت کند. بنابراین، نفس جسمانیة الدحوث و روحانیة البقاء است (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۵). به باور ملاصدرا نفس نخست امری جسمانی است و سپس به طبیعی و پس از آن به نفس حساسه، سپس مفکره ذاکره و در نهایت به نفس ناطقه که دارای عقل نظری می‌شود و از درجه بالقوه به درجه عقل بالفعل و در نهایت عقل فعال می‌رسد، مبدل می‌شود (همان). بنابراین، ایشان با طرح نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» درباره نفس، دیدگاهی جدید را مطرح می‌کند که پیش از او هیچ یک از فیلسوفان اسلامی آن را مطرح نکرده بودند. در واقع این نظریه‌ای است که ملاصدرا برای نخستین بار مطرح می‌کند و در بسیاری از آثار خود آن را بیان می‌کند، ولی آیا این نظر نهایی ملاصدراست؟ پاسخ منفی است، زیرا او در کنار این دیدگاه، نظر دیگری را نیز مطرح می‌کند. به باور وی، وجود نفس پیش از بدن و سابق بر آن است: «أن للنفس كینونة قبل البدن و وجودا فی العالم الشامخ الإلهی» (همان، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۵۸).

او با نقل آیه‌ای از قرآن کریم و نقل چند حدیث از اهل بیت، معتقد است این شواهد نشانه می‌دهد که گویا در مذهب امامیه، سابق بودن نفس بر بدن از جمله ضروریات است. وی به آیه (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ) (اعراف: ۱۷۲) استناد می‌کند و آن را دلیلی بر این

می‌داند که نفس انسان سابق بر بدن است و همین نکته سبب سؤال خداوند از انسان در عالم بالا بوده است. وی از چند روایت<sup>۱</sup> نیز استفاده می‌کند و آنها را دلیلی بر تقدم نفس بر بدن می‌داند. صدر المتألهین این روایات را دلیلی بر سابق بودن نفس بر بدن می‌داند و معتقد است تعداد روایت‌هایی که بر این نکته تأکید دارند بسیار زیاد است، به گونه‌ای که فراوانی این گونه احادیث نشان می‌دهد که گویا سابق بودن نفس بر بدن در آموزه‌های شیعه امامیه از جمله باوردهای ضروری است (همان).

چنان‌که در این مطالعه موردی روشن شد ملاصدرا اگرچه با طرح نظریه ابداعی جسمانیة الحدوث بودن نفس، به ایجاد نفس همراه با بدن قائل می‌شود، با این وجود رجوع وی به دین این اجازه را به او نمی‌دهد که آن را نظر نهایی قلمداد کند. از این رو، با بیان آیات و روایت‌هایی در این مسئله مدعی می‌شود که سابق بودن نفس بر بدن از امور ضروری دین به‌ویژه مکتب تشیع است، ولی برای اینکه این دو نظر را جمع کند یا دست کم آنها را نامتناقض جلوه دهد، به تفسیر نظر دین در این مورد می‌پردازد.

ملاصدرا بر مبنای تشکیک وجود، انسان را به انسان عقلی، نفسانی و طبیعی تقسیم‌بندی می‌کند. به باور وی، انسانی که در این جهان زندگی می‌کند و مرکب از نفس و بدن است، انسان طبیعی است، ولی آنچه وی ملاک سابق بودن نفس بر بدن می‌داند، انسان نفسانی است که حلقه واسطه‌ای میان انسان عقلی و انسان طبیعی است: «هذا الانسان النفساني جوهر متوسط في الوجود بين الانسان العقلي والانسان الطبيعي» (همان: ۲۴۰).

بنابراین، به باور صدر المتألهین وجود انسان حقیقتی تشکیکی است که در آغاز

۱. برخی از این روایت‌ها چنین است: «الأرواح جنوده». روایت دیگر از ابی عبدالله ۷ است که فرمود: «ان الله خلقنا من نور عظمته و جلاله ثم صور خلقنا من طينة مكنونة تحت العرش فأسكن ذلك النور فيه فكننا نحن بشرنا نورانيين و خلق ارواح شيعتنا من طينتنا». روایت بعدی در کتاب التوحید آمده است که: «ان الله عزوجل خلق المؤمنین من طين الجنان و اجری صورهم من ریح الجنان». نیز از امام صادق ۷ نقل می‌کند که: «المؤمن اخو المؤمن لان ارواحهم من روح الله عزوجل و ان روح المؤمن اشد اتصالاً بروح الله من اتصال الشمس بالشعاع» (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۹).



نظر صدر

تقد روش شناختی جایگاه دین در مقام داوری



انسان عقلی قرار دارد که بالاترین درجه حقیقت وجودی انسان است. پس از آن، انسان نفسانی است که حلقه واسط میان انسان عقلی و انسان طبیعی است و در پایان این درجه از وجود، انسان طبیعی است که مرکب از نفس و بدن است. آنچه ملاصدرا ملائک سابق‌بودن نفس بر بدن می‌داند، همین تحلیلی است که وی بیان می‌دارد. آیا این تحلیل، غرض دین از سابق‌بودن نفس بر بدن است؟ آیا این نوع داوری به علت نگاه دایره‌المعارفی به دین و آموزه‌های آن نیست؟ در نهایت، آیا این نگاه به دین، در داوری ملاصدرا در مباحث و مسائل تأثیرگذار نبوده است؟ به نظر می‌رسد در مطالعه موردی پیشین به اندازه کافی به این پرسش‌ها پاسخ داده شد.

## ۲. پاسداشت دین در سیر داوری و فلسفه‌ورزی

یکی از نقص‌های مهم دیگری که به‌لحاظ روش‌شناختی به‌واسطه دیدگاه دایره‌المعارفی در روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا پدید آمده، پاسداشت دین و آموزه‌های وحیانی در راستای فلسفه‌ورزی است. اگر روش فلسفه روش عقلی است، باید تنها تکیه فیلسوف بر عقل و روش عقلی باشد. فیلسوف به‌معنای حقیقی و دقیق کلمه کسی است که سیر فکری و عقلانی‌اش واقعاً سیری آزاد باشد (ملکیان، ۱۳۸۰: ۱۹)؛ به این معنا که تنها باید پاسدار عقل باشد و پاس هیچ چیز دیگری را نداشته باشد. سیر آزاد عقلانی‌اش به هر نتیجه‌ای برسد، به همان نتیجه به‌واقع ملتزم باشد و صادقانه به «نحن انباء الدلیل» پایبند باشد. از این‌رو، پاسداشت متون دینی در فلسفه، خطایی روش‌شناختی به‌شمار می‌آید. خواه فرآورده این پاسداشت، درست یا نادرست باشد (همو، ۱۳۸۵: ۱۲۶). این تلقی را تا اندازه بسیاری می‌توان ناشی از تفاوت میان فلسفه و ایدئولوژی دانست. چنان‌که برخی معتقدند اندیشه فلسفی تعارض را می‌پذیرد، درحالی‌که در ایدئولوژی چنین نیست؛ برای نمونه در ایدئولوژی تنها آن چیزهایی حقیقت دارند که در کتاب‌های مقدس آمده‌اند (شایگان، بی تا: ۳۱). از این منظر، باتوجه به تفاوت صریحی که میان فلسفه و ایدئولوژی وجود دارد، پاسداری از دین در فلسفه‌ورزی امری نادرست و شاید متناقض است.

انتخاب دیدگاه دائرة المعارفی در آرای ملاصدرا سبب شده است او خود را به صراحت پاسدار دین بداند و هم درباره اعمال خود، هم درباره باوردها و هم درباره آثار خود بر آن تأکید کند. وی تصریح می کند که به خداپناه می برد از اینکه چیزی را بگوید یا بنویسد که به شریعت و دین خود کوچک ترین لطمه و صدمه ای را وارد کند: «من به خدا پناه می برم از اینکه در سخنانم، اعمالم، عقایدم یا نوشته هایم چیزی وجود داشته باشد که در صحت متابعت از شریعت الهی که به واسطه پیامبر خاتم ارسال شده است، صدمه ای وارد گردد»<sup>۱</sup> (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۸۵).

با توجه به عبارت های بالا، در نگاه نخست به نظر می رسد این سخنان را یک متکلم دینی ابراز داشته است، ولی گفته های ملاصدراست. دین داری یا حتی تعصب بر دین و شریعت برای یک فیلسوف امری نادرست نیست و او نیز حق دارد همچون هر کس دیگری به لحاظ شخصی دینی را برگزیند و حتی بر باورهای خود تعصب بورزد، ولی فیلسوف به لحاظ روش شناختی و در مقام یک فیلسوف باید تنها بر عقل و قواعد آن تکیه کند. ملاصدرا در مقام فیلسوف نباید چنین اظهارنظری را بیان کند.

پایبندی به دین در سیر فلسفه ورزی از منظر روش شناختی نقص به شمار می آید. افزون بر این، چنان که برخی معتقدند، پایبندی به دین می تواند حریت فکری و آزادی اندیشه را تا حدودی سلب کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۷۳). منظور این نیست که آموزه های وحیانی به طور کلی مانع تفکر بوده و آزادی اندیشه را از انسان سلب می کند، ولی باید توجه کرد که وقتی انسان در خدمت دین در می آید و به عنوان یک مأمور تمام همت خود را در راه اثبات و غلبه آن به کار می گیرد، دیگر نمی تواند از آزادی اندیشه بدان گونه که برای یک فیلسوف ضروری است سخن بگوید.

با همه این اوصاف، ملاصدرا پاسداشت دین را تا جایی پیش می برد که اساساً

---

۱. «إني أستعید بالله ربی الجلیل فی جمیع أفعالی وأفعالی ومعتقداتی ومصنفاتی من کل ما یقدح فی صحة متابعة الشریعة التي أتانا بها سید المرسلین وخاتم النبیین علیه وآله أفضل صلوات المصلین أو یشعر بوهن بالعزيمة والدین أو ضعف فی التمسک بحبل المتین».





معتقدان به ادیان غیر الهی را خارج از شمول حکیمان می‌داند و معتقد است کسی که دینش دین انبیا نباشد، بهره‌ای از حکمت ندارد: «کسی که دینش دین انبیا نباشد، بهره‌ای از حکمت ندارد و از زمره حکیمان شمرده نمی‌شود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۰۵-۲۰۶).

گزینش دیدگاه دائرة المعارفی درباره هویت دین افزون بر اینکه به پاسداشت دین در اندیشه وی انجامیده است، آسیب دیگری را نیز در پی دارد که پای‌بندی به پیش‌فرض‌های دینی است. در واقع این آسیب در مقام نظریه‌پردازی است و محل بحث آن در این مقاله نمی‌گنجد، ولی رویکرد دائرة المعارفی نقص روش‌شناختی دیگری را نیز در روش‌شناسی ملاصدرا در پی دارد که بحث درباره آن مسئله بعدی ما را تشکیل می‌دهد.

### ۳. رجحان قطعیت و حیانی بر قطعیت عقلانی

یکی دیگر از تأثیرگذاری‌های دیدگاه دائرة المعارفی ملاصدرا در مقام داوری، رجحان دادن قطعیت و حیانی بر قطعیت عقلانی است. اثبات این مدعا کار دشواری در آثار وی نیست. از یک سو ملاصدرا خود را پایبند به روش برهانی به‌عنوان روش حقیقی فلسفه می‌داند و بر آن تأکید می‌ورزد: «ما به آنچه برهان قطعی بر آن وجود نداشته باشد اعتماد نمی‌کنیم و آن را در کتاب‌های حکمی (فلسفی) خود نمی‌آوریم» (همان، ج ۹: ۲۳۴).

از سوی دیگر، به‌ظاهر از نظر وی این امر در همه موارد صدق نمی‌کند، زیرا او چنان‌که پیش‌تر نیز گفته شد درباره وحی و آموزه‌های وحیانی نظر دیگری دارد. ملاصدرا آنچه را که پیامبر ۹ آورده صادق قلمداد می‌کند و اساساً در پی جست‌وجوی وجه عقلی درباره آنها نیست تا بخواهد بر آنها برهان اقامه کند: «به هر آنچه از سوی خداوند به ما ابلاغ شده است ایمان آوردیم و آن را تصدیق کردیم و دلیلی ندیدیم که وجهی عقلی یا روشی بحثی برای آن تصور کنیم، بلکه به هدایت و نهی او اقتدا می‌کنیم» (همان، ج ۱: ۱۱-۱۲).



اکنون درباره اینکه کدام یک از عقل یا وحی قطعیت بیشتری دارد، بحث نمی‌کنیم<sup>۱</sup> و اساساً هدف این نوشته داوری درباره مسائلی از این دست نیست، بلکه فرض بر این است که فیلسوف باید به لحاظ روش شناختی، پایبند به برهان باشد. به بیان دیگر، در این روش که روشی آزادانه و عقلی است، نه تنها نباید چیزی را بر روش برهانی و عقلانی ترجیح داد، بلکه حتی به موازات برهان نیز نباید از روش دیگری استفاده کرد. چنان که ارسطو در متافیزیک در کتاب یکم یا آلفای بزرگ می‌گوید: «ما به خاطر هیچ‌گونه سود دیگری در جست‌وجوی این دانش - فلسفه یا حکمت - نیستیم، بلکه همان‌گونه که می‌گوییم آن انسانی آزاد است که به خاطر خودش و نه به خاطر دیگری زندگی می‌کند؛ به همان گونه نیز این دانش را یگانه دانش آزاد می‌نامیم، زیرا تنها این دانش است که به خاطر خودش وجود دارد» (ارسطو، ۱۳۶۶: ۶).

از این رو، جایگاه والای دین در اندیشه صدر المتألهین که دیدگاه دائرة المعارفی را برای وی به بار آورده است، به این امر انجامیده است که او در داوری مسائل و ارزش‌گذاری موضوع‌های مورد بررسی، قطعیت و یقین وحیانی را بر قطعیت و یقین عقلانی که به واسطه استدلال‌های عقلانی و برهانی حاصل می‌شود، ارجح بداند و این چیزی جز تأثیر عمیق دین و آموزه‌های وحیانی در مقام داوری موضوعات و مسائل حکمی و نظری نیست که البته ملاصدرا در آثارش بدان اعتراف کرده است.

اما اکنون این پرسش مطرح می‌شود که تکلیف ما نسبت فلسفه و دین چیست؟ به بیان دیگر، اگر به ملاصدرا به دلیل جمع میان آن دو یا رجحان یکی بر دیگری خورده گرفته می‌شود، چه رویکردی را می‌توان در پاسخ به این مسئله در پیش گرفت؟ پاسخ به این پرسش‌ها و پرسش‌هایی از این دست را در ادامه پی می‌گیریم.

۱. به نظر نمی‌رسد در میان متدینان کسی قطعیت وحی را انکار کند، بلکه دیدگاهی وجود دارد که مدعی است قطعیت وحی بر قطعیت عقل غلبه دارد و هر کس به کار کردن در حوزه وحی اهتمام کند، آن‌چنان نتیجه‌ای می‌گیرد که از استدلال‌های معمول عقلانی چنین قطعیتی برای او حاصل نمی‌شود. برای تفصیل معتقدان به این دیدگاه نک: سیدان و دیگران، ۱۳۸۵.





## ب) دیدگاه برگزیده درباره رابطه فلسفه و دین

دیدگاه نویسندگان نه تضاد میان دین و فلسفه و نه وحدت و یگانگی میان آنهاست. دیدگاه برگزیده و قابل دفاع مغایرت و دوگانگی میان دین و فلسفه است. فلسفه نه متضاد با دین و نه عین آن است. از یک سو، اگر دین و آموزه‌های وحیانی خداوند به پیامبرانش در تضاد با فلسفه، برهان و استدلال‌های عقلانی باشد، با حکمت خداوند سازگار نخواهد بود و به نوعی نقض غرض پیش خواهد آمد. بنابراین، چنین نیست که به تعبیر پیر بایل (۱۷۰۶-۱۶۴۷)<sup>۱</sup> شکاک، عقل هیچ میانه‌ای با دین نداشته باشد. از سوی دیگر، عینیت و وحدت آنها نیز اشکال‌های جدی دارد، زیرا موضوع، مسائل، روش و غایت آن دو متفاوت است و به تعبیر علامه طباطبایی بین این دو فن از زمین تا آسمان فرق هست.<sup>۲</sup>

چگونگی انتقادات به وحدت میان دین و فلسفه متفاوت است. به تعبیر برخی فلسفه نمی‌تواند در خدمت امر دیگری حتی امر مهم دین باشد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۴۴ و ۸۸). فیلسوف در کلام وحی تأمل و تفکر می‌کند، ولی چون فیلسوف است، به استناد دین چیزی را نفی یا اثبات نمی‌کند. به بیان دیگر، اگر فلسفه باطن دین بود، می‌بایست آن که دین دارتر است، فیلسوف‌تر باشد یا آنکه فیلسوف‌تر است در دین‌داری راسخ‌تر باشد و حال آنکه چنین نیست. باید دقت شود که شخص به اعتبار فیلسوف بودن متعبد نمی‌شود یا تعبد او را به فلسفه نمی‌کشاند (همو، ۱۳۸۶: ۱۱۷).

بنابراین باید گفت میان دین و فلسفه تلازمی وجود ندارد که بخواهیم آن دو را وحدت ببخشیم، بلکه به تعبیر برخی دیگر می‌خواهیم میان مباحث خلط نشود (ملکیان، ۱۳۸۷: ۴۰)؛ مثل اینکه کسی بگوید هم خرما دوست دارم و هم سیب، ولی آن دو را غیر هم می‌دانم و هر کدام ویژگی خاص خود را دارد. الهیات اسلامی کارکرد و

۱. منتقد و فیلسوف فرانسوی. نک: الدرز، ۱۳۸۱: ۴۳.

۲. برای بررسی تفاوت‌های میان فلسفه و دین یا کلام نک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۵: ۴۲۵؛ المرزوقی، ۱۴۲۱: ۱۱-۱۲؛ Wippl, 1995: 53- 57.

هدفی دارد و فلسفه نیز کارکرد و هدف دیگری و اینها با هم مغایرند، نه معاند. از نظر این گروه، اگر کلام فلسفی و فلسفه کلامی شود، هیچ کدام رشد نمی‌کنند. کلام فلسفی رشد نمی‌کند، چون به دلیل پاس داشتن فلسفه نمی‌تواند با آنچه متون مقدس گفته‌اند مشی کند. فلسفه کلامی هم رشد نمی‌کند، زیرا به دقت باید کتاب‌های مقدس دین را پاس بدارد (همو، ۱۳۸۰: ۴۹).

به تعبیر ژیلسون به کاربرد عقل علیه خود عقل، به قصد یاری دین در حد خود امری مشروع و نیک فرجام است، با وجود این اگر آن را برگزیدیم باید برای مواجهه با لوازم قهری آن هم آماده باشیم (ژیلسون، ۱۴۰۲: ۴۵)، زیرا اولاً، وقتی دین می‌کوشد خود را بر روی ویرانه‌های فلسفه استوار سازد، معمولاً فیلسوفی هم قیام می‌کند تا فلسفه را بر روی خرابه‌های دین بنیاد کند. همواره چنین بوده است که پس از هر غزالی، ابن رشدی می‌آید تا تهافت الفلاسفه را با تهافت التهافت پاسخ گوید.

گروهی دیگر نیز وحدت فلسفه و دین را اولاً، آغاز انحراف هر دوی آنها و ثانیاً، علت تقدس فلسفه و در نتیجه نقدناپذیری آن می‌دانند و معتقدند تقدس فلسفه نتیجه وحدت بخشیدن آن با دین است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۸: ۱۵۹-۱۷۶؛ نک: حکاک، ۱۳۷۸: ۱۵۹-۱۷۶).

البته درباره رابطه میان فلسفه و دین باید توجه کرد که منافی نبودن فلسفه با دین را نباید به معنای دینی بودن آن تلقی کرد. چه بسا برخی مسائلی که در فلسفه مطرح می‌شود با دین در تضاد نباشد، اما این به معنای دینی‌انگاشتن فلسفه نیست. به بیان دیگر، منافی دین نبودن، غیر از دینی بودن است.

محمد عابد الجابری نقل می‌کند که ابو حیان التوحیدی تعدادی از رساله‌های اخوان الصفا را به ابوسلیمان سجستانی (وفات: ۳۹۱ یا ۴۰۰ هجری) که حامی منطق بود، داده و از او خواسته بود نظرش را درباره آنها بیان کند. طولی نکشید که سجستانی رساله‌ها را به او بازگرداند و گفت: آنان تلاش فراوان کرده‌اند، ولی ناکام مانده‌اند، زیرا نمی‌توان امور محال را به منصفه ظهور رساند. آنان گمان برده‌اند که می‌توان فلسفه را با شریعت و شریعت را با فلسفه انطباق داد، درحالی که به این خواسته نمی‌توان دست یافت (عابدالجابری، ۱۳۸۱: ۱۳۱).





به هر تقدیر، به نظر می‌رسد برای حل مسئله رابطه فلسفه و دین، افزون بر تفکیک محدوده آن دو، همچون آکوئیناس باید میان حقایق عقل و حقایق ایمان نیز تمایز قائل شد. به باور آکوئیناس نباید از فلسفه و دین بخواهیم یکی وظیفه دیگری را انجام دهد. از این رو، معتقد است برخی امور مانند مباحث اثبات وجود خداوند، طبیعت انسان و نظام آفرینش، به حقایق عقلی مربوطند و مسائلی مانند تثلیث و تجسد، به حقایق ایمان مربوط هستند (Craig, 2008: 32). اگرچه آکوئیناس به تفکیک حقایق عقل از حقایق ایمان قائل است، ولی این بدان معنا نیست که وی بخواهد حقایق ایمان را کم اهمیت بشمرد، بلکه هدفش تعیین حدود هر یک برای کاستن از تنش‌های میان طرفداران دو گروه است.

از این رو، آکوئیناس در یکی از آخرین دیدگاه‌هایش در دانشگاه پاریس اذعان می‌دارد که چه‌بسا حتی یک پیرزن به‌واسطه ایمانش به آموزه‌های دینی، مسائلی را درک کرده باشد که بسیاری از فیلسوفان نیز نتوانسته باشند آنها را فهم کنند و این امر به‌واسطه ایمان به تعالیم دینی حاصل می‌آید (Kerr, 2009: 35).

اینکه در بسیاری مواقع دیده می‌شود هر کدام از طرفداران فلسفه و دین، دیگری را طرد یا متهم می‌کنند، به این علت است که هر دوی آنها می‌خواهند از این دو، یک چیز را نتیجه بگیرند و از هر دو به هدف واحدی نائل آیند؛ درحالی که فلسفه و دین دو چیز با موضوع، مسائل و از همه مهم‌تر، با روش‌های متفاوت هستند. از این رو، تفکیک میان آنها و انتظار از آن دو در حدود خود، می‌تواند اولاً، از نزاع میان طرفداران دو گروه بکاهد؛ ثانیاً، زمینه رشد هر دو را به راحتی فراهم کند.

### نتیجه‌گیری

جایگاه و منزلت دین و آموزه‌های وحیانی در اندیشه ملاصدرا چنان عظیم است که می‌توان وی را به دیدگاه دائرة المعارفی درباره هویت دین قائل دانست. ملاصدرا تنها در یک مورد خود را پایبند به برهان‌آوری نمی‌داند و آن درباره آموزه‌های وحیانی‌ای است که پیامبر در قالب دین آورده است. این نگاه افزون بر اینکه از یک سو به لحاظ

روش‌شناسی برای یک فیلسوف نقص به‌شمار می‌آید، از سوی دیگر، سبب شده است ملاصدرا در مسائل مشترک میان فلسفه و دین، نتواند نظر نهایی خود را به‌صراحت ابراز کند؛ یعنی او کوشیده است در مواردی که فلسفه با دین دچار تضاد یا مغایرت می‌شود، با تفسیر یکی از آن دو، نوعی مطابقت و وحدت را - حتی به قیمت تحمیل - میان آنها ایجاد کند. همچنین، نگاه دائرة المعارفی ملاصدرا به دین سبب شده است وی برخلاف روش حقیقی فلسفه، قطعیت وحیانی را فراتر از قطعیت عقلانی بداند و عقل و برهان را در ذیل دین و آموزه‌های آن قلمداد کند که این امر با روح فلسفه مغایر است. فیلسوف از آن رو که فیلسوف است، تنها باید بر برهان تکیه کند، ولی نکته مهم در مسئله جایگاه دین در اندیشه ملاصدرا آن است که برخلاف مدعیان نظریه تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری، ملاصدرا در مقام داوری نیز از دین و آموزه‌های وحیانی بهره برده است و چنان‌که اشاره شد، برگزیدن دیدگاه دائرة المعارفی در آرای وی سبب شده است دست‌کم دو مشکل روش‌شناختی در فلسفه او بروز کند که هر دو در مقام داوری رخ داده‌اند: روشن‌نبودن نظر نهایی او در برخی مسائل و رجحان قطعیت وحیانی بر قطعیت عقلانی. افزون بر اینکه از یک سو بیانگر بهره ملاصدرا از دین در مقام داوری است، از سوی دیگر، نقضی روش‌شناختی نیز در اندیشه وی به‌شمار می‌آید.



## کتابنامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، دفتر عقل و آیت عشق، ج ۱، تهران: طرح نو.
۲. ابوزید، منی احمد (۱۴۱۴ق)، الانسان فی الفلسفه الاسلامیه، دراسه مقارنه فی فکر العامری، بیروت: المؤسسه الجامعیه الدراسات والنشر والتواریخ.
۳. ارسطو (۱۳۶۶)، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار، چاپ یکم.
۴. الدرزی، لئو (۱۳۸۱)، الهیات فلسفی توماس آکوئیناس، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. المرزوقی، جمال (۱۴۲۱ق)، دراسات فی علم الکلام و الفلسفه الاسلامیه، طبعه الاولى، دار الافاق العربیه.
۶. باربور، ایان (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرماهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. باقری، خسرو (۱۳۸۷)، هویت علم دینی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
۸. حکاک، سیدمحمد (۱۳۷۸)، «نقد یک نقد مقاله نگرش انتقادی بر روش تحقیق و تفکر در فلسفه اسلامی نوشته منوچهر صانعی دره‌بیدی»، نامه مفید، ش ۱۹.
۹. خسروی، کمال (۱۳۸۳)، نقد ایدئولوژی، تهران: اختران.
۱۰. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، فلسفه در دام ایدئولوژی، ویراست فلسفه در بحران، تهران: نشر بین الملل، چاپ اول.
۱۲. ژیلسون، اتین (۱۴۰۲)، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران: حکمت، چاپ سوم.
۱۳. سروش، عبدالکریم (بی‌تا)، «حکمت در فرهنگ اسلامی»، دانشگاه انقلاب، دوره جدید، ش ۹۸-۹۹.
۱۴. سیدان، سید جعفر و دیگران (۱۳۸۵)، «کرسی نقد و نظریه‌پردازی: نسبت عقل و وحی از دیدگاه فلسفه و مکتب تفکیک»، کتاب نقد، ش ۴۱.
۱۵. شایگان، داریوش (بی‌تا)، «ایدئولوژیک شدن سنت»، ترجمه مهرداد مهربان، زمان نو، ش ۱۲.



۱۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعه، ۹ جلد، بیروت: دار الاحیاء التراث.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق)، شرح الهدایة الاثریة، تصحیح از محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. عابد الجابری، محمد (۱۳۸۱)، جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی، ترجمه رضا شیرازی، تهران: یادآوران.
۲۳. عامری، ابوالحسن (۱۳۷۵)، القول فی الابصار والمبصر (رسائل ابوالحسن عامری)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۴. عبودیت، عبد الرسول (۱۳۸۸)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۱، تهران: سمت، چاپ دوم.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، خطوط کلی حکمت متعالیه، تهران: سمت، چاپ اول.
۲۶. فیاضی، غلامرضا و دیگران (۱۳۸۷)، «چیستی فلسفه و نقد فهم متأخران از آن»، کتاب نقد، ش ۴۶.
۲۷. قراملکی، احد فرامرز (۱۳۹۰)، روش شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ ششم.
۲۸. ملکیان، مصطفی (۱۳۹۱)، «گفتارهایی بر نفی علم دینی»، در: گفتارهایی در علم دینی، به اهتمام بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق ۷، ویراستار علمی عطاء اله بیگدلی، تهران: دانشگاه امام صادق ۷.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، «فلسفه اسلامی؛ پویایی و پایایی»، نقدونظر، ش ۵۱ و ۵۲.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، «وضعیت تفکر در ایران معاصر»، سروش اندیشه، ش ۱.



نظر

۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، «رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه نگاری»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش ۵۲ و ۵۳.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، «ده ملاحظه روش شناختی پیرامون فلسفه اسلامی»، بازتاب اندیشه، ش ۷۳.
۳۳. نصری، عبدالله (۱۳۷۹)، انتظار بشر از دین (بررسی دیدگاه‌ها در دین‌شناسی معاصر)، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ دوم.
34. Craig, William Lane (2008), *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, Wheaton, Illinois: Crossway Books.
35. Kerr, Fergus (2009), *Thomas Aquinas; A Very Short Introduction*, New York: Oxford.
36. Wippel, F John (1995), *Mediaeval Reactions to the Encounter between Faith and Reason*, Milwaukee: Marquette University Press.



نظر  
صدر

سال بیست و یکم، شماره ۸۳، پاییز ۱۳۹۵



## بازگفت منطقی و بررسی ادله ضرورت دین از دیدگاه حکیمان شیعه

\* شمس‌الدین گودرزی

\*\* محمود محمدی

### چکیده

در حوزه اندیشه دینی ادله متعددی برای اثبات ضرورت دین ارائه شده است. این مقاله به بازگفت منطقی و بررسی این ادله از دیدگاه حکیمان شیعه - ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا - می‌پردازد. این حکیمان پنج برهان بر ضرورت دین اقامه کرده‌اند که عبارتند از: مدنیت، سعادت، هدایت، معرفت و عنایت. در میان این برهان‌ها، برهان مدنیت مورد اتفاق همه است و با باور به مدنی‌الطبع بودن انسان، او را نیازمند اجتماع و سپس قانون عادلانه دانسته‌اند که در نهایت با تحقق آن ضرورت دین را اثبات می‌کنند. ابن سینا با طرح مسئله سعادت و شقاوت اخروی و اینکه راه شناخت و وصول به سعادت تنها به واسطه نبی است، ضرورت دین را اثبات می‌کند. در سه برهان دیگر که در آرای ملاصدرا آمده است، به تفصیل به ضرورت وجود نبی که همان ضرورت دین در جهت هدایت انسان، معرفت رب و عنایت حق تعالی است پرداخته شده است.

### کلیدواژه‌ها

حکیمان شیعه، ضرورت دین، مدنی‌الطبع، سعادت، هدایت، معرفت، عنایت.



موضوع ضرورت دین یا ضرورت نبی یکی از مباحث مهم در فلسفه دین است که همواره مورد اهتمام و تحقیق اندیشمندان بوده است. در این میان، هر کسی از ظنّ خود به بررسی جنبه‌های مختلف این موضوع پرداخته است و از جمله برخی با طرح کفایت عقل و توانمندی آن در حل مسائل آدمی، او را کاملاً بی‌نیاز از دین و آموزه‌های پیامبران دانسته‌اند. برخی دیگر نیز با شعار بسندگی عقل نقش دین را در زندگی انسان‌ها کم‌رنگ جلوه داده و اهمیت آن‌را در حد دیگر خواسته‌های بشری همچون فلسفه، اخلاق، هنر و سیاست تنزل داده‌اند. همچنین گروهی دیگر دین را امری کاملاً شخصی دانسته و آن‌را وسیله‌ای برای آرامش روانی آدمی تلقی کرده‌اند و گروهی دیگر دین را تنها از نظر اجتماعی آن بررسی کرده و قائل‌اند دین عامل انسجام اجتماعی و موجب تحکیم روابط میان انسان‌هاست.

در مقابل، برخی بر این باورند که نه تنها دین در عرصه حیات فردی و اجتماعی آدمیان ضروری است و انسان بی‌دین موجودی است بدون هویت و سرگردان در حیرت و تباهی است، بلکه دین تنها عامل نجات انسان و رسیدن او به کمال و سعادت اخروی است.

حال با توجه به اینکه در دنیای جدید درباره دین و ضرورت آن و نیازمندی انسان به نبی بحث‌هایی رواج یافته است، از سویی اندیشمندانی با افکاری نو در تلاش‌اند دین را در عرصه حیات بشری پدیده‌ای غیر ضروری جلوه دهند و از سوی دیگر، وجود آثار غنی فلسفی در میان فیلسوفان جهان اسلام در تبیین ضرورت دین ما را بر آن داشت تا به بررسی و تبیین دلایل آنان بر ضرورت دین بپردازیم.

پیش از بیان دیدگاه فیلسوفانی مانند ابن سینا، سهروردی و ملا صدرا بر ضرورت دین، لازم است به چند نکته اشاره شود: نکته اول اینکه هر جا از نیازمندی انسان به نبوت کلامی به میان می‌آید، منظور نبوت عامه است؛ دوم اینکه با توجه به تعریف‌های گوناگون از دین که از حیث مفهوم‌شناسی بیان شده است، منظور از دین در اینجا دین



الهی و وحیانی است؛ سوم اینکه بحث از ضرورت نبوت و لزوم نیازمندی به نبی، در واقع بحث از ضرورت دین است، زیرا این دو تلازم تام دارند؛ یعنی محصول نبوت همان چیزی است که دین می‌نامیم و دین بدون نبی صاحب شریعت محقق نمی‌شود. با این توصیف، دین چیزی جز رهاورد انبیا و آنچه انبیا از سوی خداوند به بشر ارائه و ابلاغ کرده‌اند نیست. بنابراین، با توجه به تلازم دین و نبوت سخن از ضرورت نبوت سخن از ضرورت دین است.

فیلسوفان اسلامی بر ضرورت دین پنج برهان اقامه کرده‌اند که عبارتند از: ۱. مدنیت ۲. سعادت ۳. هدایت ۴. معرفت ۵. عنایت که در این مقاله به تبیین و بررسی هر کدام از این برهان‌ها می‌پردازیم.

## ۱. استدلال بر ضرورت دین از راه مدنیت (مدنی بالطبع بودن انسان)

ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا با اعتقاد به مدنی‌بالطبع بودن آدمی انسان‌ها را نیازمند اجتماع دانسته و پس از بیان نیاز انسان‌ها به اجتماع و تعاون، از طریق نیاز جامعه به قانون عادلانه، ضرورت دین و نبی را اثبات می‌کنند. خلاصه دلیل ابن سینا در این زمینه چنین است: بشر به دلیل سرشت مدنی‌اش، ناچار به زندگی در اجتماع است. از این‌رو، برای بقای خود و تأمین کمینه نیازهایش اعم از خوراک، پوشاک و مسکن ناگزیر باید همکاری، معامله و معاوضه داشته باشد. از آنجا که در معامله و معاوضه، قانون و عدالت باید حکم‌فرما باشد، قوانین عادلانه چه در مرحله وضع و چه در مرحله اجرا نیازمند قانون‌گذار عادل است تا سعادت اجتماعی تضمین گردد. این واضع عادل صالح، کسی نیست جز نبی‌ای که از جانب خداوند وحی را دریافت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۸۷-۴۹۰).

سهروردی نیز با اعتقاد به مدنی‌بالطبع بودن انسان در آثاری مانند لمحات، تلویحات، پرتونامه و یزدان‌شناخت از ضرورت نبی جهت اصلاح نظام اجتماعی و نیز ترکیه و تربیت نفوس و دعوت به سوی حق تعالی سخن به میان آورده که در یک جمع‌بندی کلی حاصل دیدگاه او چنین است: انسان موجودی است که به تنهایی قادر به انجام دادن امور مهم خویش نیست. از این‌رو، برای بقای نوع خود در معاملات، قصاصات و مناکحات





نیازمند مشارکت با دیگران است. این امور نیازمند سنت، قانون و عدل است و از آنجا که در وضع قانون، هر کدام خود را صاحب رأی می‌دانند و عقول آنها متعارض یکدیگر است، کسی حاضر به فرمان‌برداری از دیگری نیست. از این رو، وجود شارعی عدل گستر که هدایتگر مردم به سوی حق و صراط مستقیم باشد ضروری است. این شخص نبی یا ولی از جنس دیگر انسان‌هاست که مردم را بر مصالح وقت تحریض و بر عبادت حق ترغیب می‌کند. همان‌گونه که عنایت ازلی از اجزای نافع غیر ضروری بدن فرو گزار نکرده است، به طریق اولی از وجود چنین شخصی در عالم که مصالح عام را میان انسان‌ها بگستراند غفلت نمی‌کند (نک: سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۹۵ و ۹۶؛ ۱۳۸۰، ج ۴: ۲۳۸).

ملاصدرا نیز با باور به مدنی‌الطبع بودن انسان، دلایل ضرورت دین می‌نویسد: «انسان در وجود و بقای خویش نمی‌تواند به ذات خود اکتفا کند. پس نمی‌تواند در دار دنیا زندگی کند، جز به کمک تمدن، اجتماع و تعاون. پس در معاملات و مناکحات و جنایات به قانونی که ملجأ و مرجع آنان باشد و میان آنها به عدل حکم کند نیازمند است، و گر نه انسان‌ها در تحصیل امیال و خواسته‌های خود به یکدیگر تجاوز و تعدی می‌کردند و اجتماع فاسد، نسل منقطع و نظام مختل می‌شد، زیرا هر فردی بالفطره در صدد تحصیل امیال نفسانی و امور ضروری حیات خویش است و بر مزاحمان و معارضان خود خشمگین خواهد بود. این قانون ضروری که حافظ نظام و ضامن سعادت بشر است همان شریعت است که از داشتن شارع و واضعی برگزیده از سوی خداوند ناگزیر است» (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۶، ۲۵۰).

حال اگر بخواهیم دلایل عقلی این حکیمان را در اثبات ضرورت دین بر اساس مدنی‌الطبع بودن انسان به شکل برهانی بیان کنیم، می‌توانیم آنها را در قالب قیاس اقترانی شکل اول تبیین کنیم،<sup>۱</sup> زیرا این شکل منطقی بدیهی الانتاج است و همچنین با تبیین و توضیح این برهان مطلوب ما نیز حاصل می‌گردد. صورت منطقی چنین استدلالی را می‌توان به شیوهٔ تسلسلی این‌گونه تنظیم کرد:

۱. هر چند می‌توان در قالب قیاس‌ها و برهان‌های منطقی متعددی تقریر کرد.

## تنظیم صوری استدلال

مقدمه (۱): انسان‌ها مدنی بالطبع هستند؛

مقدمه (۲): هر مدنی بالطبع نیازمند اجتماع است؛

نتیجه (۱): انسان‌ها نیازمند اجتماع هستند؛

مقدمه (۱): انسان‌ها نیازمند اجتماع هستند؛

مقدمه (۲): هر نیازمند اجتماعی نیازمند قانون عادلانه است؛

نتیجه (۲): انسان‌ها نیازمند قانون عادلانه هستند.

مقدمه (۱): انسان‌ها نیازمند قانون عادلانه هستند؛

مقدمه (۲): هر نیازمند قانون عادلانه‌ای نیازمند واضع و شارع الهی است؛

نتیجه مطلوب: انسان‌ها نیازمند واضع و شارع الهی هستند.

آنچه در مقدمات قیاس اقترانی نیازمند تحلیل و بررسی بیشتر است، تبیین مفاهیمی مانند «مدنی بالطبع بودن انسان»، «قانون و عدالت»، و «واضع و شارع الهی» از دیدگاه حکیمان است که در ذیل به شرح هر کدام می‌پردازیم.

### تبیین مقدمات قیاس

#### الف) انسان موجودی مدنی بالطبع

مقدمه (۱): انسان‌ها مدنی بالطبع هستند.

مقدمه (۲): هر مدنی بالطبع نیازمند اجتماع است.

نتیجه: انسان‌ها نیازمند اجتماع هستند.

از آنجا که نوع انسان‌ها منحصر در شخص نیست، تعداد آنها فراوان است و جمعیت‌های زیادی را تشکیل داده، شهرها و روستاها می‌سازند و هر کدام به تنهایی بی‌نیاز از همکاری هم‌نوعان خود قادر به اجرای کارهای خویش نیستند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۹۵). بنابراین، هر انسانی ناگزیر است اولاً، از هم‌نوعان خود کمک بگیرد و





ثانیاً، خود به آنان یاری رساند؛ برای مثال یکی نان پیزد، دیگری خیاطی کند و آن دیگری برای او ابزار خیاطی بسازد تا اینکه بر اثر زندگی نیاز همگانی برآورده گردد. در این راستا، به زندگی جمعی می‌پردازند و به ایجاد شهر و جوامع همت می‌گمارند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۸۷).

با بیان این مطلب مراد از مدنیت انسان و موجود اجتماعی بودن انسان روشن گردید. همه حکیمان مسلمان به نوعی یا به‌اشارت یا به‌صراحت انسان را مدنی‌الطبع دانسته‌اند. نصیرالدین طوسی در شرح اشارات و تنبیهات بیان می‌کند که مقصود ابن سینا از عبارت «لما لم یکن الانسان بحیث یستقل وحده بأمر نفسه الا بمشارکة آخر»: انسان به گونه‌ای نیست که به‌تنهایی امور خود را انجام دهد، مگر به مشارکت با دیگری (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۰۲)، این است که «انسان مدنی‌الطبع» است (همان).

همان‌گونه که در استدلال سهروردی گذشت، او نیز بر نیازمندی انسان به حیات جمعی و ناتوانی‌اش در انجام‌دادن ضروریات زندگی صحّه می‌گذارد و معتقد است انسان برای بقای نوع خود راهی جز مشارکت و معاملت هم‌نوع خویش ندارد (سهروردی، ۱۳۹۶: ۷۵). ملاصدرا در این زمینه می‌نویسد: «انسان در وجود و بقا نمی‌تواند به ذات خود اکتفا کند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۸۰)، زیرا نوع او منحصر در یک شخص خاص نیست و همین منحصرنبودن نوع در شخص خاص عامل فراوانی افراد و اختلاف احزاب شده و در نتیجه کشتزار، ملک و بلاد مختلف و گونه‌گون شکل می‌گیرد. با فراوان‌شدن افراد و اختلاف احزاب و بلاد و نیازمندی انسان‌ها به یکدیگر و تحقق اجتماع، تعاون و تمدن ظهور و بروز می‌یابد. بیان صریح‌تر صدرا در مبدأ و معاد چنین است: «أنّ الانسان مدنی‌الطبع»: انسان موجودی مدنی‌الطبع است (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۸۱۴).

## ب) قانون و عدالت

مقدمه (۱): انسان‌ها نیازمند اجتماع هستند؛

مقدمه (۲): هر نیازمند اجتماعی نیازمند قانون عادلانه است؛

نتیجه (۲): انسان‌ها نیازمند قانون عادلانه هستند.

در قیاس اول از مجرای مدنی بالطبع بودن انسان، نیازمندی او به اجتماع اثبات شد. حال مطلب دیگری که از دیدگاه حکیمان باید بدان پرداخته شود، جایگاه قانون و عدالت در اجتماع انسانی است. به نظر ابن سینا، بقای انسان منوط به اجتماع و بر پایه تعاون و همکاری است و این امر نیازمند داد و ستد است: «ولابد فی المعامله من سنه و عدل»: داد و ستد نیز در میان مردم انتظام نمی‌یابد جز با حاکمیت قانون و عدالت (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۳۶۴؛ ۷۰۹). بیان سهروردی نیز در این موضوع چنین است: «نوع انسان در معاملات و مناکحات و قصاصات نیازمند به قانون متبوع‌اند که بدان رجوع کنند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۹۵).

نکته مهم در مسئله حاکمیت قانون و عدالت در اجتماع انسانی، چرایی نیاز انسان‌ها به قانون و عدل است و اینکه در نفوس انسانی چه امری زمینه‌های نیازمندی آنان به قانون و عدالت را شدت بخشیده است؟ نصیرالدین طوسی در شرح اشارات و تنبیهات در تبیین این مطلب می‌گوید:

گردآمدن انسان‌ها بر تعاون انتظام نمی‌یابد جز هنگامی که بین آنها داد و ستد و عدل حاکم باشد، زیرا هر یک از افراد انسانی در پی منافع و رفع احتیاج‌های شخصی خود است و بر هر کسی که مزاحم او در رسیدن به مقصود شود، خشم می‌گیرد و به اقتضای شهوت و غضب به دیگران ظلم می‌کند. از این رو، هرج و مرج بر اجتماع انسان‌ها حاکم شده و امر اجتماع مختل می‌گردد، ولی اگر داد و ستد و عدل در جامعه سریان داشته باشد، جامعه از هرج و مرج و اختلال و دگرگونی در امان می‌ماند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۴۰۳).

همان‌گونه که از این استدلال برمی‌آید پیامد تعدی، برتری جویی و پیروی از شهوت و غضب سه چیز است: فساد اجتماع، انقطاع نسل و اختلال و دگرگونی نظام اجتماعی. اینجاست که وجود قانون را به‌عنوان حافظ نظام و ضامن سعادت افراد بشر ضروری می‌داند و می‌گوید قانون همان شریعت است. به نظر ملاصدرا با حاکمیت قانون عادلانه و شریعت الهی و الزام و ایجاب عبادات و طاعات، شهوات و امیال نفسانی خادم و مطیع



عقل می‌شود و ظلم و ستم رخت برمی‌بندد، نظام به صلاح می‌گراید و نفوس آماده احراز فضیلت و سعادت اخروی می‌شوند.

### ج) واضع و شارع الهی

مقدمه (۱): انسان‌ها نیازمند قانون عادلانه هستند.

مقدمه (۲): هر نیازمند قانون عادلانه‌ای نیازمند واضع و شارع الهی است.

نتیجه: انسان‌ها نیازمند واضع و شارع الهی هستند.

وقتی روشن شد که انسان برای بقای خود و ادامه حیات اجتماعی‌اش نیازمند قانون عادلانه است، آشکار می‌گردد که قانون عادلانه باید قانون‌گذاری داشته باشد که قانون را وضع و عدالت را جاری کند و برای اینکه میان مردم بر سر وضع قوانین نزاع و دشمنی پیش نیاید، باید کلام این قانون‌گذار الزام‌آور باشد؛ به گونه‌ای که آنان را به پذیرفتن قانون وا دارد و مردم از وی فرمان برند، ولی پرسش بعدی این است که این الزام‌آوری و شایستگی طاعت با وجود چه شخصی و در چه هنگامی تحقق می‌یابد؟

حکیمان بر این باورند که وقتی این الزام بر فرمان‌برداری تحقق می‌یابد که قانون‌گذار دلایل و نشانه‌هایی با خود داشته باشد که دلالت کند بر اینکه قوانین از جانب خداوند هستند (ابن سینا، همان: ۴۰۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۵۰). پس در هر عصری وجود یک شارع ضروری است؛ شارعی که طیب النفس، آگاه از حقایق و مؤید به افعالی الهی باشد؛ افعالی که دیگر انسان‌ها از انجام‌دادن آن افعال عاجز باشند تا مردم بدانند که او در قولش صادق است و فرستاده‌ای از سوی خداوند حکیم است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴ و ۲۳۸).

یک نکته مهم در استدلال حکیمان بر ضرورت دین که به استدلال‌های حکیمان بر ضرورت نبوت صبغه دیگری داده، طرح مسئله امامت و ضرورت وجود «ولی» است. سهروردی در یزدان‌شناخت همراه با بیان ضرورت وجود نبی بر ضرورت وجود ولی نیز استدلال کرده است.

شاید بتوان گفت که سهروردی در پی اثبات نبوت عامه می‌خواهد ضرورت ولایت





عامه را نیز اثبات کند. البته نه به عنوان واضع شریعت که به عنوان صاحب مقام معنوی و مفسر و مبین شریعت و واجد حجت‌ها و بیّنات. آن چنان که وی در توصیف عظمت و جایگاه معنوی امام می‌گوید: امام خلیفه خداوند در زمین است و مادامی که آسمان‌ها و زمین بر پاست، عالم از حکمت و از شخصی که قائم به آن است و دارای حجت‌ها و بیّنات است، خالی نخواهد بود. ریاست امام متأله، ریاست چیرگی ظاهری نیست، بلکه گاهی مستولی و ظاهر و مکشوف است و گاهی خفی و باطنی است. هرگاه حکومت به دست او باشد، روزگار نورانی است و اگر زمان از تدبیر الهی تهی گردد. ظلمت غالب می‌گردد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱ و ۱۲).

اشکال برخی اندیشمندان به برهان مدنی بالطبع بودن انسان این است که حکیمان واضع و قانون‌گذار را «نبی» می‌دانند؛ حال آنکه لزوماً چنین نیست که قانون‌گذار منحصر در شخص الهی و فرستاده‌ای از سوی خداوند باشد، بلکه انسان‌ها خود با عقل و خرد جمعی می‌توانند قوانین مورد نیاز جامعه خود را وضع کنند.

در پاسخ این اشکال باید گفت در اینکه حکیمان قانون‌گذار را منحصر در شخص نبی می‌دانند، تردیدی نیست، ولی در تبیین ناتوانایی عقل و خرد جمعی انسان‌ها در وضع قوانین فردی و اجتماعی اشاره به دو نکته ضروری است: نخست - مسئله تعارض و تکافؤ عقول در وضع قانون است که سهروردی با اشاره بدان در تلویحات می‌گوید: در عقول انسان‌ها تعارض و تکافؤ هست و در حل تعارض، همه در وضعیت یکسانی قرار دارند و کسی حاضر به فرمان‌برداری از دیگری نیست (سهروردی، ۱۳۷۲: ۹۵).

دوم مسئله ویژگی‌های قانون‌گذار برای وضع قانون است. در اینجا در آغاز بهتر است ویژگی‌های عمده قانون‌گذار بیان گردد، آن‌گاه به مقایسه و بررسی قوانین الهی و قوانین بشری پرداخته شود. به‌طور کلی می‌توان گفت قانون‌گذار برای وضع قانون باید دارای ویژگی‌های زیر باشد:

۱. علم و آگاهی: قانون‌گذار باید اولاً، از موضوعی که برای آن قانون وضع می‌کند، آگاهی کامل داشته باشد؛ ثانیاً، به پیامدهای ناشی از اجرای قانون و بروز مسائل تازه و تعارض‌های احتمالی و... در جنبه‌های فردی و اجتماعی اشراف کامل





داشته باشد، زیرا ممکن است در مراحل اولیه، وضع قانون و مقرراتی ضروری و مفید تشخیص داده شود، ولی ناآگاهی از پیامدهای آن دشواری‌های فراوانی را در پی داشته باشد.

۲. قدرت و توانایی: قانون‌گذار افزون بر علم و آگاهی، باید قدرت راهگشایی و توانایی الزام‌آوری را داشته باشد تا بتواند قانون را اجرا کند.

۳. بی‌نیازی: قانون‌گذار باید نسبت به قانون و آثار آن در شرایط بی‌نیازی قرار داشته باشد؛ در غیر این صورت کشش‌ها، گرایش‌ها و نیازهای او به‌طور طبیعی در وضع قوانین اثر خواهد گذاشت و چه بسا آنها را از جامعیت خواهد انداخت.

۴. تأثیرناپذیری: اگر افراد، محیط، عوامل درونی، انگیزه‌های بیرونی و عواملی از این دست بتواند در فکر قانون‌گذار تأثیر بگذارد، بی‌گمان دستاورد قانونی چنین قانون‌گذاری، فاقد ارزش جامع خواهد بود.<sup>۱</sup>

۵. خیرخواهی: قانون‌گذار باید خیرخواه جامعه و افراد آن باشد؛ نه خودخواه و پیرو منافع فردی خود. به بیان دیگر، در تقابل منافع شخصی خود و منافع دیگران، او همواره باید با ایثار و فداکاری منافع شخصی را فدای منافع دیگران و مصالح جامعه کند.

با دقت در ویژگی‌های قانون‌گذار به‌خوبی روشن می‌گردد که با حاکمیت حق تنها انبیا به‌عنوان قانون‌گذاران الهی به‌طور جامع و کامل واجد این ویژگی‌ها هستند و شایسته قانون‌گذاری‌اند، زیرا آنان معصوم، صاحب کمال عقل، فطانت و قوت رأی و مؤید از جانب خدای جهان آفرین هستند.

## ۲. استدلال بر ضرورت دین از راه سعادت

براساس دیدگاه ابن سینا برهان دیگر بر ضرورت دین برهانی است بر محور «سعادت» که خلاصه آن استدلال چنین است:

۱. در چهار ویژگی اول با اندکی تصرف، نک: بیابانی اسکویی، ۱۳۷۸: ۵۱ و ۵۲.

سعادت بالاترین غایت در میان غایات است که مقصود بالذات و مطلوب انسان است. هرگاه غایت‌هایی تصور شود و انسان آنها را طلب کند و گمان کند که آن غایت‌ها باعث خیریت اوست، محقق است که مقصود از آنها همان سعادت می‌باشد که نهایت کمالات انسانی است (نک: ابن سینا، ۱۳۶۰: ۱۸۸).

وقتی که انسان به نهایت کمالات انسانی خود رسید، آن‌گاه سعادت حقیقی را که کمال و ویژه اوست درمی‌یابد (نک: همان: ۱۹۳). از سوی دیگر، بی‌گمان آن سعادت حقیقی که مطلوب انسان است، در عالم دیگری بجز این عالم مادی فانی قابل دستیابی است و آن سعادت اخروی است. پس آنچه که در این عالم سعادت تلقی می‌شود، مقدماتی برای رسیدن به سعادت اخروی است (همان). حال انسان‌ها نیازمند نبی‌ای هستند که مسئله سعادت و شقاوت اخروی را با بیانی قابل فهم برای آنان مانند زبان تشبیه و تمثیل ارائه دهد (نک: ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۸۴).

### مفهوم سعادت و لذت

لذت و سعادت نزد عامه مردم اموری بدیهی و بی‌نیاز از تعریف‌اند. از این‌رو، هنگامی که می‌خواهند سعادت را تفهیم و تبیین کنند، از عنوان لذت و خوشی استفاده می‌کنند. اینجاست که برای شناخت و معرفی سعادت، شناخت معنای لذت ضروری می‌نماید. ابن سینا در نمط هشتم اشارات و تنبیهات به موضوع سعادت با عنوان «فی البهجه والسعاده» پرداخته است و نصیرالدین طوسی در شرح آن دو می‌گوید: «بهجت یعنی شادمانی و شکفتگی و سعادت نقطه مقابل شقاوت است و مراد از آن دو (بهجت و سعادت) حالتی است که حاصل می‌شود برای صاحبان خیر و کمال از آن جهت که خیر و کمال است» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳۶۲).

همچنین ابن سینا در تعریف لذت می‌گوید:

لذت عبارت است از ادراک و رسیدن به چیزی که آن چیز برای ادراک‌کننده کمال و خیر است از آن جهت که کمال و خیر است (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۴۳).





با توجه به رابطه تنگاتنگ مفهومی و مصداقی سعادت و لذت در میان عموم مردم، ابن سینا آغاز بحث سعادت را با تبیین لذت از نظر عمومی آغاز می‌کند که عامیانه مردم گمان دارند که لذت‌های قوی برتر همان لذت‌های حسی هستند و لذت‌های سوای آنها لذت‌هایی ضعیف‌اند و تمامی آنها خیال‌های غیرواقعی هستند؛ به بیان دیگر، عموم مردم لذت‌هایی را لذت به‌شمار می‌آورند که با حواس ظاهری حس ادراک شوند. از این‌رو، تحقق مدرکاتی سوای آنها را یا انکار می‌کنند و به خیال‌هایی نسبت می‌دهند که غیرحقیقی‌اند و یا در مقایسه با لذت‌های حسی ناچیز می‌شمرند (همان: ۳۴۱).

ابن سینا در نمط هشتم اشارات ضمن بیان مواردی از لذت‌های باطنی دلایلی بر اثبات تقدم لذت‌های باطنی بر لذت‌های ظاهری حسی می‌آورد که آن تقدم خود نشان از برتری و شدت اهمیت لذت‌های باطنی بر لذت‌های حسی است. آن موارد عبارت است از:

۱. پرهیز آدمی از امور خوردنی یا جنسی با هدف غلبه بر حریف در بازی و مسابقه؛
۲. پرهیز جویندگان عفت و ریاست از امور خوردنی یا امور جنسی برای حفظ عزت و شکوه خود؛
۳. تقدم لذت اطعام بر لذت طعام در افراد کریم النفس؛
۴. تحمل رنج گرسنگی و تشنگی با هدف حفظ آبرو در مردمان بزرگ‌نفس و ترجیح مرگ بر فرار و نجات به سبب نیک‌نامی و ستایش هرچند پس از مردن (نک: همان، ۳۴۱ و ۳۴۲).

ابن سینا در پایان این «وهم و تنبیه» نتیجه می‌گیرد وقتی لذت‌های باطنی قوی‌تر از لذت‌های حسی باشد، به طریق اولی لذت‌های عقلی از لذت‌های حسی بالاتر است.

### تنظیم صورتی استدلال

استدلال پیش‌گفته متشکل از سه قیاس اقترانی است که به شرح ذیل بیان شده است:

مقدمه (۱): انسان دنبال‌کننده نهایت کمالات انسانی است؛

مقدمه (۲): هر دنبال کننده نهایت کمالات انسانی، دنبال کننده سعادت حقیقی

است؛

نتیجه (۱): انسان دنبال کننده سعادت حقیقی است.

مقدمه (۱): انسان دنبال کننده سعادت حقیقی است؛

مقدمه (۲): هر دنبال کننده سعادت حقیقی، دنبال کننده سعادت اخروی است؛

نتیجه (۲): انسان دنبال کننده سعادت اخروی است.

مقدمه (۱): انسان دنبال کننده سعادت اخروی است؛

مقدمه (۲): هر دنبال کننده سعادت اخروی، نیازمند نبی‌ای است که سعادت و

شقاوت اخروی را ارائه کند؛

نتیجه (۳): انسان نیازمند نبی‌ای است که سعادت و شقاوت اخروی را ارائه کند.

## تبیین مقدمات قیاس

### الف) سعادت حقیقی

مقدمه (۱): انسان دنبال کننده نهایت کمالات انسانی است؛

نتیجه (۱): انسان دنبال کننده سعادت حقیقی است.

از دیدگاه ابن سینا تنوع لذت‌ها، تابع تنوع ادراکات است. از این‌رو، ادراک که

دارای مراتب چهارگانه حسی، تخیلی، توهمی و تعقلی است و نیز لذت‌ها دارای مراتب

چهارگانه حسی، تخیلی، توهمی و تعقلی می‌باشد. اگر جویای سعادت در میان این

مراتب باشیم، باید ببینیم کدام‌یک از این مراتب باقی و ماندنی و خالی از عیوب و

مفاسد است؟ ابن سینا در این زمینه می‌گوید:

بعضی از مردمان فرومایه گمان کرده‌اند که سعادت رسیدن به لذت‌های حسی و

ریاست امور دنیایی است و حال آنکه نزد مردمان عاقل یقینی است که سعادت در میان





امور فانی و چیزهای زائل یافت نمی‌شود، زیرا آنچه را که اشخاص جاهل نام سعادت بر آن می‌نهند، خالی از عیوب و مفسد و بری از کاستی‌ها و گرفتاری‌ها نیست (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۱۸۹).

وی در ادامه برای لذت‌های حسی عیوب و مفسدی بر می‌شمارد که به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱. جویندگان لذت‌های حسی هیچ‌گاه ایمن از زوال و فنای آن نیستند، از این‌رو، در اثر همین امر همیشه خائف، متزلزل و هراسان‌اند.
۲. صاحبان لذت‌های حسی و فانی پیوسته خالی از ملال و عاری از خستگی نیستند یا به واسطه خود آن لذت‌ها و یا به واسطه صفاتی که بر گرفته از آنهاست.
۳. جویندگان آن لذت‌ها بر حسب جبلت ذاتی و در اثر حرص فطری به هر مرتبه‌ای از مراتب دست یابند، باز قانع نیستند و در پی افزایش آن هستند و تا آنجا پیش می‌روند که به ورطه هلاکت و خسران دنیا و آخرت گرفتار آیند.
۴. جویندگان آن لذت‌ها به واسطه فرو رفتن در لذت‌های فانی و غرق شدن در اوصاف حیوانی حکمت و فیوضات الهی از قلب آنها منقطع می‌گردد (نک: همان، ۱۹۰ و ۱۹۱).

ابن سینا پس از بیان مفسد و معایب لذت‌های حسی فانی، سعادت را به دو قسم تقسیم می‌کند: سعادت مجازی و سعادت حقیقی. از نظر ابن سینا آن لذت‌های حسی که فرومایگان به عنوان سعادت تلقی کرده‌اند، به علت زوال و فناپذیری و نیز وجود مفسد و عیوب فراوان فی‌ذاته مطلوب نیستند و نمی‌توان نام سعادت بر آنها گذاشت. امور حسی و ریاست دنیوی گرچه بر حسب ظاهر سعادت می‌نماید، ولی در واقع سعادت نیست و نام سعادت بر آنها نهادن از راه مجاز است. سعادت حقیقی آن سعادت است که خالی از نقص و خالص از عیوب و دلبستگی‌های دنیایی باشد. پس آنچه مطلوب آدمی و مقصود بالذات اوست، همان سعادت حقیقی است و آنچه که لازم است برای انسان که در پی تحصیل آن برآید، یکی خود سعادت است و دیگری راهی که او را به سرچشمه سعادت حقیقی برساند. پیش‌تر از سعادت و شناخت آن سخن گفتیم، اما راه

رسیدن انسان به سعادت حقیقی، راهی نیست جز پاک کردن باطن خود و زدودن کدورات حاصل از نفس ناطقه و توجه به سنن الهی که ملائم و مناسب با نفس ناطقه است؛ اینکه انسان خود را از امور باطل‌هایی بخشد و مواد امور حسی را از خود دور کند و از اغراض دنیایی دوری جوید و سینه و قلب خویش را از محبت و دوستی دنیا و لذت‌های وهمی بزداید تا برسد به نهایت کمالات انسانی که بالاترین غایت‌هاست و سعادت حقیقی را که کمال ویژه به اوست دریابد (نک: همان، ۱۹۱-۱۹۳).

### ب) سعادت اخروی

مقدمه (۱): انسان دنبال‌کننده سعادت حقیقی است.

مقدمه (۲): هر دنبال‌کننده سعادت حقیقی، دنبال‌کننده سعادت اخروی است.

نتیجه (۲): انسان دنبال‌کننده سعادت اخروی است.

حال اگر نفس آدمی راه‌های رسیدن به سعادت حقیقی را آن‌گونه که گفتیم در خود تحقق بخشد، با مفارق‌شدنش از بدن، نفس به گوهر خویش باز می‌گردد و لذت و سعادت‌ی برای او دست می‌دهد که به وصف درنیاید و با لذت‌های حسی مقایسه‌پذیرد و چنان شود که نفس ناطقه به خوبی تجلی عقل فعال به ذات را پذیرا گردد و در یک آن به معشوقه‌های حقیقی اتصال یابد. او به امور عالم فاسد و جهان فانی که در زیر قرار دارد نظری نمی‌کند و به خوشبختی، سعادت حقیقی و توصیف‌ناپذیر می‌رسد. آن‌گاه نفس ناطقه با تعقل خیر محض و با تعقل موجوداتی که به نظام خود از خیر محض وجود یافته‌اند، به بالاترین لذت و سعادت که همان لذت و سعادت عقلی است بار می‌یابد (ابن سینا، ۱۳۳۲: ۱۲۷-۱۲۹).

به باور ابن سینا تنها این سعادت برتر است که باعث انسلاخ از بدن و تزهد نفس ناطقه و تجرد او می‌گردد؛ همان سعادت ابدی و حیات سرمدی که موجب تقرب به حق و رسیدن به نعمت‌های دائمی و خلاصی او از هم و غم‌های دنیوی است (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۱۸۸) و این مهم محقق نمی‌شود جز با جداشدن نفس از بدن، زیرا به‌یقین آن سعادت‌ی که مطلوب انسان است، موجود در این عالم حسی نیست تا نفس بر دستیابی به فاضل‌ترین



غایت‌ها توانایی داشته باشد، بلکه آن سعادت‌تی که مطلوب انسان است، در عالم دیگری  
سوای این عالم مادی و فانی است. پس آنچه که موجود در این عالم است، مقدمات  
رسیدن به آن سعادت اخروی است (نک: همان، ۱۹۳).

### ج) راهنمایان سعادت اخروی

مقدمه (۱): انسان دنبال‌کننده سعادت اخروی است؛

مقدمه (۲): هر دنبال‌کننده سعادت اخروی نیازمند نبی‌ای است که سعادت و

شقاوت اخروی را به او ارائه دهد؛

نتیجه (۳): انسان نیازمند نبی‌ای است که سعادت و شقاوت اخروی را به او ارائه

دهد.

پیش‌تر روشن شد که انسان در پی برترین غایت‌ها و نهایت کمالات انسانی، یعنی  
سعادت حقیقی است و نیز ثابت شد سعادت حقیقی همان سعادت عقلی است، زیرا  
برخلاف لذت‌های حسی ظاهری و سعادت مجازی که فانی‌اند، سعادت عقلی باقی است  
و سعادت باقی به معنای سعادت ابدی و حیات سرمدی است که ظرف تحقق آن نیز عالم  
دیگری سوای این عالم مادی فانی است. بنابراین، آن سعادت حقیقی و باقی، همان  
سعادت اخروی است.

عالم آخرت عالم دیگری غیر این عالم حس و ماده است؛ یعنی عالم غیب و عالمی  
که نادیدنی است و همان‌گونه که ماهیت عالم آخرت غیر از ماهیت عالم حس و ماده  
است، یقینی است که سعادت و شقاوت اخروی نیز چیزی متفاوت از سعادت و شقاوت  
عالم دنیایی است. حتی اگر با مسامحه بپذیریم که انسان‌ها به‌طور کامل بتوانند سعادت و  
شقاوت دنیوی خویش را تشخیص دهند، به‌یقین در مورد میزان شناخت سعادت و  
شقاوت عالم آخرت و چگونگی آن به ناتوانی و ضعف معرفت انسان‌ها اذعان خواهیم  
کرد.

در اینجا ابن سینا در برهان اثبات نبوت و کیفیت دعوت نبی وجود پیامبر را به‌عنوان  
شخصی که راهنمای مردم به سوی بزرگی و جلال الهی و نیز تبیین‌گر چگونگی معاد و



نظر

سال بیست و یکم، شماره ۸۳، پاییز ۱۳۹۵



ارائه‌دهنده مسئله سعادت و شقاوت اخروی است، ضروری می‌داند و تصریح می‌کند که «باید مسئله سعادت و شقاوت اخروی را با بیانی درخور فهم مردم و با تشبیه و تمثیل ارائه داد، ولی حقیقت معاد و سعادت و شقاوت اخروی برای توده مردم جز به اجمال قابل طرح و بیان نیست، [زیرا] این حقایق را چشمی ندیده و گوش‌ی نشنیده است و لذت‌های آن عزت بی‌پایان می‌باشد و درد و رنج آن شکنجه پایدار است. البته اشکالی ندارد که گفتار پیامبر دارای رموز و اشاره‌هایی باشد تا افرادی را که به لحاظ فطری دارای استعداد اندیشه هستند، به بحث و تحقیق برانگیزاند (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۸۵).

### ۳. استدلال بر ضرورت دین از راه هدایت

سومین برهان بر ضرورت دین، استدلالی است که ملاصدرا آن را از امام جعفر صادق ۷ برگرفته است که وقتی زندیقی از ایشان پرسید که پیغمبران و رسولان را از چه راهی ثابت می‌نماید؟ فرمود: چون ثابت کردیم که ما خالق و آفریننده‌ای داریم که از ما و از تمام مخلوق برتر است و آن آفریننده حکیم و متعالی صفت است، جایز نیست که خلقتش او را ببینند و لمس کنند و بی‌واسطه با او برخورد و گفت‌وگو کنند. پس ثابت شد که او فرستادگانی در خلقتش دارد که او را به بندگان و خلقتش می‌شناسانند و ایشان را به مصالح و منافعشان و آنچه که موجب بقایشان است و ترکش سبب نابودی آنان است، راهنمایی می‌کنند و ثابت شد که امر و نهی‌کنندگان و شناسانندگان از جانب خداوند حکیم و دانا در میان خلقتش همان پیامبران و برگزیدگان خلق اویند؛ آنان حکیمانی هستند به حکمت تربیت شده و به حکمت برانگیخته شده؛ با آنکه در خلقت با مردمان اشتراک دارند، در حالاتشان از ایشان جدایند، از جانب خدای حکیم دانا به حکمت یاری شده‌اند. پس آمدن پیامبران در هر عصر و زمانی به سبب دلایل و برهان‌هایی که آورده‌اند ثابت است تا زمین خدا از حجتی که دارای علمی بر صدق گفتار و جواز عدالتش باشد خالی نماند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۷۵).

از دیدگاه ملاصدرا این حدیث دربردارنده برهان عقلی استوار بر اثبات پیامبران و رسولان است که بر چندین مقدمه عقلی مبتنی است. این مقدمات عبارتند از:





اول آنکه ما خالق و صانعی داریم که بر هر چیزی قادر و تواناست؛  
دوم آنکه خالقِ صانع از جسم داشتن و تعلق به مواد و اجسام و با چشم دیده شدن و ادراک شدن با یکی از حواس پنج گانه برتر است؛  
سوم آنکه او حکیم و دانای بر راه‌های خیر و منفعت در نظام وجود و جهات نفع و آسایش خلق در زندگی و قوام و بقا و پایداری آنهاست؛  
چهارم آنکه خداوند در ایجاد و تأثیر و خلق و اداره امور و سایطی دارد؛  
پنجم آنکه مردمان در زندگی و معادشان به کسی نیاز دارند که کارهایشان را اداره کرده، راه زیستن در دنیا و رهایی از شکنجه و عذاب را در آن جهان به ایشان بیاموزند  
(نک: همان، ۳۷۶).

ملاصدرا پس از آنکه کلام امام ۷ را در پنج مقدمه عقلی می آورد، آن را با برهان مدنی بالطبع بودن انسان تطبیق می دهد و سپس توجیه و تفسیر می کند. با توجه به اینکه برهان مدنی بالطبع از دیدگاه ملاصدرا و دیگر حکیمان توضیح داده شد، در ادامه به تشکیل برهان از پنج مقدمه عقلی ای که ملاصدرا از کلام امام ۷ اخذ کرده است، می پردازیم:

### تنظیم صوری استدلال

از میان مقدمات عقلی یادشده می توان قیاس اقترانی ذیل را تنظیم کرد:

مقدمه (۱): خداوند حکیم و دانای به راه‌های خیر و منفعت برتر از آن است که با چشم دیده شود و با یکی از حواس پنج گانه ادراک گردد؛

مقدمه (۲): هر موجودی که برتر از آن باشد که با چشم دیده شود و با یکی از حواس پنج گانه ادراک گردد، ضروری است برای هدایت بندگانش واسطه‌ای داشته باشد که همان انبیا و رسولان‌اند؛

نتیجه: خداوند حکیم و دانای به راه‌های خیر و منفعت، ضرورت دارد برای هدایت بندگانش واسطه‌ای داشته باشد که آن انبیا و رسولان هستند.

## تبیین مقدمات قیاس

در برهان فوق دو مقدمه آمده است که مقدمه اول آن از مقدمات دوم و سوم، و مقدمه دوم آن از مقدمات دوم، چهارم و پنجم ملاصدرا اخذ شده است. در ادامه به تطبیق و بررسی مقدمات پنج‌گانه ملاصدرا با کلام امام 7 می‌پردازیم. ملاصدرا امام را این‌گونه شرح می‌دهد که بیان امام 7 که ما خالق و آفریننده‌ای داریم که از ما و از تمام مخلوق برتر است، اشاره به مقدمه اول است و اینکه او حکیم است، اشاره به مقدمه سوم است و بیان او که متعالی‌صفت است و جایز نیست که خلقش او را ببینند و لمس کنند و بی‌واسطه با یکدیگر برخورد و گفت‌وگو کنند، اشاره به مقدمه دوم است، چون شأن هر جسم و جسمانی چنان است که خلق آن را ببینند و لمس کنند. حتی نفوس را از جهت ترکیبش با ابدان و مجموع به صورت واحد طبیعی در آمدن و موصوف به صفات آن از رنگ و غیره شدن مشهود و ملموس است. نیز بیان او که «و ثابت شد که او فرستادگانی در خلقش دارد که او را به بندگان و خلقش می‌شناسانند، اشاره به مقدمه چهارم است که اثبات وسایط میان خداوند و خلق افعال را مطلق است؛ خواه فرشتگان باشند و یا بندگانی جز آنها. نیز ثابت شد که امر و نهی کنندگان از سوی خداوند حکیم و دانا در میان خلق اشاره است به اثبات بخشی از بخش‌های مطلوبی که آن وجود پیامبران: می‌باشد (همان، ۳۷۹).

ملاصدرا با استناد به بیان امام سه ویژگی برای پیامبر 9 برمی‌شمارد که عبارت است

از:

۱. واسطه‌بودن میان خلق و خالق؛

۲. بشر بودن؛

۳. متمایز بودن از مردم به سبب امور معنوی و کرامت‌های الهی و منظور از کلام

امام 7 دارای این دلایل و برهان‌هاست. همین کرامات الهی، معجزات و خوارق

عادات می‌باشد.



#### ۴. استدلال بر ضرورت دین از راه معرفت

چهارمین برهان حکیمان بر ضرورت دین، استدلالی است که در آن از راه معرفت وارد می‌شوند؛ یعنی یکی از ضرورت‌های وجود نبی را ممکن‌بودن معرفت هر چه بیشتر به آفریدگار جهان می‌دانند.<sup>۱</sup> ملاصدرا در مفاتیح الغیب ضمن بیان چگونگی آفرینش مخلوقات می‌گوید:

خداوند پس از خلقت عوالم عقلی و آفرینش هفت آسمان و زمین، ما را به خواندن این کتاب حکمت و تلاوت آیات عالم تکوین فرمان داد، ولی به سبب ضعف و ناتوانی مان، قوه بینش ما به کرانه این نوشته‌ها و اطراف این کلمات بزرگ، از جهت عظمت و جلال این کلمات و حروف و فاصله بسیاری که بین کرانه‌های بی‌کران آن وجود داشت، نمی‌رسید... از همین‌رو، به سوی او زاری کرده، به زبان درخواست عرضه داشتیم: خداوندا ما را هدایت فرما و به ما بنا به حکمت کامل و قدرت بی‌نهایت کتابی از رازهای کتاب آفرینش و کلمات الهی‌ات که در آن نشانه‌های عنایت ربّانی تو موجود است عطا فرما! آن‌گاه خداوند فرمود: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»: در خود شماست، چرا نمی‌بینید؟ (ذاریات: ۲۱) (ملاصدرا، ۱۴۲۶: ۴۳-۴۵).

از این‌رو، بینش باطنی انسان‌ها را به نور الهام روشن کرد و به نیروی اکرام خویش آنها را مددکار شد و از تمامی احسان و نعمت ظاهری و باطنی بهره‌مندشان گردانید؛ یعنی از میان انسان‌ها نفوس بزرگواری را که همان پیغمبران و اولیایند برانگیخت که هر کدام آنها کتابی نوشته است که مقربان شاهد آن‌اند و کتابی داشته است که شامل خلاصه ملک و ملکوت و گزیده عالم جبروت است. خداوند کتاب وجود پیامبر را نیز دستاوردی برای رهایی خلائق از جهل و تاریکی‌ها قرار داد. پس پیامبر به‌عنوان خلیفه خدا آینه‌ای است که تمامی اسمای الهی در او نمایان است و در آن آینه صورت تمامی

۱. اگر چه صدرا در این برهان پس از اثبات ضرورت نبوت عامّه به بیان نبوت خاصه یعنی همان نبوت رسول خاتم ۹ پرداخته است، ولی با توجه به موضوع تحقیق ما تنها به اثبات نبوت عامه بسنده می‌کنیم.

موجودات مشاهده می‌گردد. از این‌رو، در آموزه‌های دین آمده است که هر که خود را شناخت، پروردگارش را شناخته است و نیز در قرآن کریم می‌خوانیم: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»: پیغمبر به مؤمنان از خودشان نزدیکتر است» (احزاب: ۶)، زیرا پیامبر ۹ اصل در وجود است و مؤمنان تابع اویند (نک: همان).

### تنظیم صوری استدلال

استدلال ملاصدرا را می‌توان به صورت قیاس اقترانی شکل اول به شیوه زیر صورت‌بندی کرد:

مقدمه (۱): هر کس نفس پیامبر را بشناسد، نفس خود را شناخته است؛

مقدمه (۲): هر کس نفس خود را بشناسد، خدای را شناخته است؛

نتیجه: هر کس نفس پیامبر را بشناسد، خدای را شناخته است.

در این قیاس «معرفت رب» به «معرفت نبی» و «معرفت نفس» منوط است که در ادا و در تبیین مقدمات قیاس به توضیح آنها می‌پردازیم.

### تبیین مقدمات قیاس

#### الف) معرفت نبی

مقدمه اول: هر کس نفس پیامبر را بشناسد، نفس خود را شناخته است.

در مقدمه اول آمده است که معرفت نفس مستلزم معرفت نبی است؛ یعنی ما آن‌گاه می‌توانیم به معنای واقعی نفس خویش را بشناسیم که به درستی نفس نبی را شناخته باشیم، زیرا هنگامی که خداوند ما را آگاه کرد که «وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»، غرض این بوده است تا در میان نفوس انسانی، نفس نبی را بجوییم و بشناسیم، زیرا او کتابی مختصر از رازهای کتاب آفرینش و کلمات الهی است که در آن نشانه‌های عنایت ربّانی موجود است. او خلاصه و چکیدهٔ عوالم ملک و ملکوت و گزیده عالم جبروت است و ما انسان‌ها نیز جزئی از عالم ملک هستیم. از این‌رو، نه تنها ما انسان‌ها به‌عنوان جزئی از عالم ملک برای شناخت نفس خویش نیازمند شناخت پیامبریم، بلکه ملکوتیان و جبروتیان نیز نیازمند شناخت پیامبرند.





از سوی دیگر این مقدمه که «هر کس نفس نبی را بشناسد، نفس خود را شناخته است» بدین سبب است که «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»: پیامبر به مؤمنان از خودشان نزدیک‌تر است: «لأنه الاصل في الوجود والمؤمنون تابعون له»: زیرا نبی اصل و اساس در وجود است و مؤمنان تابع اویند (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳۲). بنابراین، اگر کسی اصل را بشناسد، فرع را نیز شناخته است. پس می‌توان نتیجه گرفت هر کس نفس نبی را به‌عنوان اصل بشناسد، نفس خود را به‌عنوان فرع شناخته است، زیرا نفس نبی نفس کامله است.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) اولی بودن را چنین تفسیر می‌کند که شخص مسلمان در هر کجا که امر را میان منافع خویش و منافع پیامبر خدا دائر ببیند، باید منافع پیامبر را مقدم بداند و در اموری چون حفظ جان، حرمت و آبرو، استجابت دعوت و به‌کاربردن اراده و اموری از این دست همواره جانب رسول خدا را بر جانب خود مقدم بدارد. به‌طور کلی پیامبر در تمامی امور مربوط به دین و دنیا سزاوارتر و صاحب اختیارتر است (۱۴۱۲: ۱۶، ۲۷۶). با توجه به این بیان علامه در می‌یابیم ایشان اولویت را در امور اعتباری و اجتماعی و کلیه امور شرعی و قانونی اعم از امور حکومتی و امر و نهی‌های شرعی می‌داند.

نکته ضروری در اینجا معنای لفظ «أولی» است. اولی اسم تفضیل از ولی می‌باشد و در مفردات راغب اصفهانی «ولی» چنین معنا می‌شود که «دو چیز یا بیشتر به گونه‌ای به هم نزدیک باشند که چیزی بین آنها فاصله نینداخته باشد و در مرتبه بعد به‌نحو مجاز برای قرب مکانی دو چیز و نیز برای قرب نسبت و قرب در دین و صداقت و یاری کردن و قرب در اعتقادات به کار برده می‌شود» (راغب اصفهانی، بی تا، ۵۳۳).

ملاصدرا در معنای «أولی» و «ولی» توسعه می‌دهد و اولی را به‌معنای نزدیک‌تر می‌آورد و اولویت را که امری اعتباری است، به امر تکوینی توسعه می‌دهد؛ به این معنا که پیامبر در تکوین اصل است و ما فرع؛ پیامبر در اصل وجود نسبت به همه موجودات افضل است و جنبه افضلیت او این است که مظهر تمام اسمای الهی است و چون انسان‌ها تابع شریعت اویند، همه زیرمجموعه‌ای از کمالات وجود حضرت هستند و طبق رابطه جزء و کل، هر جزئی تابع کل است. از این جهت پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان

اولی و نزدیک‌تر است؛ بدین جهت ملاصدرا می‌فرماید: هر کس پیامبر را بشناسد، خود را شناخته است؛ چون نفس انسانی در درجه پایین بنا بر تشکیک وجود درجه‌ای از درجات انسان کامل است و در نتیجه شناخت انسان کامل به شناخت انسان در درجه پایین‌تر خواهد انجامید و این همان وجه ملازمه‌ای است که ملاصدرا در معرفت نفس میان نفس پیامبر و نفس انسان‌های دیگر بیان کرده است.

### ب) معرفت نفس

مقدمه دوم: هر کس نفس خود را بشناسد، خدای را شناخته است.

شناخت خداوند در گرو شناخت نفس خویش است؛ آن‌چنان که در حدیث نبوی آمده است که «من عرف نفسه فقد عرف ربه»: هر کس خود را بشناسد، به یقین پروردگارش را شناخته است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲). ملاصدرا در اسفار به شیوه‌های مختلف به بیان نسبت و تلازم شناخت نفس و شناخت رب پرداخته است که ما در اینجا تنها به بیان یک مورد بسنده می‌کنیم. ملاصدرا این موضوع را این‌گونه تبیین می‌کند و می‌نویسد: کسی که نفس خود را بشناسد به اینکه خداوند او را مثال خود از نظر ذات، صفت و فعل آفریده است؛ یعنی از نظر ذات بدانند که نفس انسانی خالی از مکان‌ها، جهات، زمان‌ها و شکل‌های مختلف و مانند آن است و اینکه نفس نه داخل در بدن و نه خارج از آن است [بلکه به بدن تعلق دارد] و از نظر صفت نیز کیفیت علم نفس به خود و غیر خود را بدانند و نیز به قدرت و فاعل بودن بالرضا یا بالعنایه‌اش نسبت به قوا و مخلوقات قوایی خود آگاه باشد و نیز به کیفیت کلام نفس که عقلی است [نه لفظی، چون کلام لفظی منوط به جسم است] و کیفیت عشق و محبت نفس به ذاتش و به آثارش به وجه عنایت خالی از نفس عالم باشد و به ذات خود به دیگران و نیز به صفاتش واقف باشد؛ و نیز از نظر فعل چگونگی ابداع و اختراع و خلق کردن نفس به آنچه بخواهد و اراده کردنش به محض اراده در فضای نفسانی‌اش را بدانند، پس در این هنگام که نفس خود را با این ویژگی‌ها بشناسد، آن‌گاه پروردگارش را از نظر ذات، صفت و فعل که شبیه اوست می‌شناسد (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۳۰۵).



## ج) معرفت رب

نتیجه: هر کس نفس پیامبر را بشناسد، خدای را شناخته است.

با توضیحی که در مقدمات قیاس گذشت، به این نتیجه می‌رسیم که هر کس نفس نبی را بشناسد، خدای تعالی را شناخته است. پس یکی از ضرورت‌های وجود نبی ممکن بودن معرفت هر چه بیشتر خداست، زیرا کتاب وجود نبی دستاوردی برای رهایی انسان‌ها از جهل و تاریکی است و هدایت به راهنمایی نبی راهی برای رسیدن به معرفت حق و قرب به پروردگار است. نفس نبی چکیده و عصاره مُلک و ملکوت و گزیدهٔ عالم جبروت است. چنین انسانی برای شناخت و شناساندن توحید و شناخت معاد آمده است و اگر نبی نباشد، معرفت به این دو اصل همیشه در میان انسان‌ها در پرده ابهام باقی می‌ماند.

از نظر صدرا پیامبر به‌عنوان خلیفهٔ خدا آینه‌ای است که تمامی اسمای الهی در او متجلی است و بدان آینه صورت تمامی موجودات مشاهده می‌گردد: با مشاهده خلیفه خدا، خدا دیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳۳)؛ همان‌گونه که خود در حدیثی فرموده‌اند: «من رآنی فقد رأى الحق»: کسی که مرا ببیند، حق جلّ و علا را دیده است» (همان).

بی‌گمان صرف دیدار نبی موجب دیدار حق نیست، بلکه باید این دیدار با شناخت و معرفت باشد. از این‌رو، اگر کسی به نبی معرفت یابد، هر آینه به خداوند معرفت یافته است، زیرا نبی خلیفه خدا و آینه‌ای است که تمامی صفات خدا در او متجلی است و او مظهر صفات حق تعالی است.

## ۵. استدلال بر ضرورت دین از راه عنایت

ملاصدرا در بخش دیگری از مفاتیح الغیب و در بحث از ضرورت دین، مسئله نبوت را از دو جنبه ضروری می‌داند که جنبه اول، نظریه عنایت خالق و جنبه دوم، نظریه نیاز خلق است.

ملاصدرا جنبه اول، یعنی نظریه عنایت و توجه خالق را چنین بیان می‌کند: خداوندی که امور غیر ضروری مانند فرورفتگی کف پاها و کمانی شکل بودن ابروان را با توجه به





بهره اندکش وانگذاشته است و آنرا برای تکمیل زینت و زیبایی قرار داده است، هیچ گاه از افاضه نبوت بر روحی از ارواح بشری که رحمتی بر جهانیان است، خست و بخل روا نمی‌دارد و فرستادن چنین رحمتی برای مخلوقات سزاوارتر و شایسته‌تر است. با توجه به اینکه پیشتر در بیان و تبیین برهان‌ها ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا به این مطلب پرداختیم، توضیح بیشتر آن ضرورتی ندارد، ولی استدلال ملاصدرا در مورد جنبه دوم، یعنی نظریه نیاز خلق به اختصار چنین است:

همان گونه که در عالم صغیر - کالبد و بدن انسان - وجود رئیسی که قوا و نیروهای بدنی از او اطاعت کنند، ضروری است که هر یک را بر جای خود استوار بدارد و از ویرانی و تباهی حفظ کند، پس در عالم کبیر - عالم عناصر - که جایگاه بروز انواع گوناگون تباهی‌ها و اصناف رنج‌ها و آسیب‌هاست، وجود رئیسی که خلق را به چگونگی تحصیل مصالح و به‌دست آوردن اموری که موجب کامیابی‌شان شود، ضرورت دارد تا عنایت و بخشش ازلی کامل گردد (نک: ملاصدرا، ۱۴۲۶: ۶۲۳).

### تنظیم صوری استدلال

استدلال یادشده را می‌توان به صورت قیاس استثنایی متصل تقریر کرد:

۱. اگر عالم صغیر نیازمند رئیسی است که قوا و نیروهای بدنی از او اطاعت کنند، آن‌گاه عالم عناصر در تحصیل مصالح و کسب رستگاری نیازمند امیر هدایتگری است تا عنایت و بخشش ازلی کامل گردد؛
۲. عالم صغیر نیازمند رئیسی است که قوا و نیروهای بدنی از او اطاعت کنند؛
۳. پس عالم عناصر در تحصیل مصالح و کسب رستگاری نیازمند امیر هدایتگری است تا عنایت و بخشش ازلی کامل گردد.

### تبیین مقدمات قیاس

با توجه به اینکه قیاس مورد نظر استثنایی متصله است، با بیان ملازمه مقدم و تالی، می‌توان به صدق یا کذب نتیجه پی برد. بیان ملازمه چنین است که در مقدمه می‌خوانیم





«عالم صغیر نیازمند رئیسی است که قوا و نیروهای بدنی از او اطاعت کنند». درباره عالم صغیر و رئیسی که قوا تابع اویند می‌توان گفت که عالم صغیر همان کالبد و بدن انسان است و بدن انسان نیز متشکل از قوا، اعضا و جوارحی است که انسان به وسیله آن قوا می‌بیند، می‌شنود، می‌بوید، می‌چشد و لمس می‌کند. نیز منظور از قوای پنج‌گانه باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه است و برای اینکه این قوا در ادراک حسی خطا نکنند، وجود رئیسی به نام قلب (دل) ضروری است تا هر کدام از اعضای بدن هنگام تردید و خطا در ادراک، آن‌را به دل ارجاع دهد تا تردیدش برطرف گردد و یقین کند و مادامی که چنین رئیسی در میان اعضای بدن حاکم است و قوا و نیروهای بدنی از او اطاعت می‌کنند، هر یک از این قوا از ویرانی و تباهی مصون می‌مانند.

با این توضیح وقتی ثابت شد خداوند عالم صغیر را چنان قرار داده که برای استواری و اتقان و در امان ماندن از تباهی نیازمند رئیسی باشد که قوا و نیروهای بدنی از او اطاعت کنند، لازم می‌نماید عالم عناصر نیز که جایگاه بروز انواع گوناگون تباهی‌ها و اصناف رنج‌ها و آسیب‌هاست، نیازمند رئیسی - نبی‌ای - باشد که تحت نظر و توجه او، عالم عناصر به‌طور عموم و انسان‌ها به‌طور خاص به‌عنوان جزئی از این عالم که در معرض انواع تباهی‌ها و مواجهه با اصناف رنج‌ها و آسیب‌هاست، به‌چگونگی تحصیل مصالحی که موجب کامیابی‌شان شود، رهنمون گردند و انسان‌ها به‌هنگام حیرت، تردید و اختلاف به او رجوع کنند تا بدین وسیله عنایت و بخشش ازلی نیز کامل گردد. حال با بیان این ملازمه، صدق نتیجه یعنی نیاز خلق به نبی روشن می‌گردد. تنها نکته‌ای که در نتیجه آمده و نیازمند توضیح است، مسئله «عنایت» و ارتباط آن با «نظریه نیاز خلق» است که در ادامه بدان می‌پردازیم:

### عنایت و ارتباط آن با نظریه نیاز خلق

پیش از بیان ارتباط عنایت با نظریه نیاز خلق، لازم است نخست چیستی عنایت و اقسام آن از دیدگاه صدر را بررسی گردد. ملاصدرا عنایت را به‌معنای خلقت همراه با هدایت می‌داند، زیرا خلقت بدون هدایت تعطیل و واگذاشتن است و هدایت بدون خلقت هم

محال و غیر ممکن است. آنجا که تصریح می‌کند: «خلقت بدون هدایت تعطیل و واگذاشتن است و هدایت بدون خلقت هم محال است و غیر ممکن، پس ناگزیر از مجموع آن دو است که عنایت نامیده می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ۴۷۹).

ملاصدرا با استناد به کلام انبیا در قرآن، اقسام عنایت را می‌آورد که عبارتند از: عنایت خاص، عنایت عام، عنایت مطلق که شامل خاص و عام است. حال در اینجا با بیان آن دسته از آیات، اقسام عنایت را یاد آور می‌شویم. در قرآن کریم از زبان حضرت ابراهیم ۷ آمده است که: «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يُهْدِينِي»: همان خدایی که مرا آفرید به لطف خود، به راه راستم هدایت می‌فرماید (شعرا: ۷۸). در اینجا حضرت ابراهیم ۷ عنایت خاص خدا به خودش را نام برده است، چون آن نخستین پایه خانه دین است و اینکه حضرت موسی ۷ می‌فرماید: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»: آن کسی که موجودات عالم را نعمت وجود بخشیده و سپس در راه کمالش هدایت کرده است (طه: ۵۰)، عنایت عام را نام می‌برد، چون به قضیه حملی کلی حکم کرده است. نیز در قرآن می‌خوانیم: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى \* وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى»: آن خدایی که عالم را خلق کرد و همه را به کمال رسانید و آن خدایی که هر چیز را قدر و اندازه‌ای داد و به راه کمالش هدایت کرد (اعلی: ۳ و ۲). در این آیه، عنایت مطلق را که شامل خاص و عام است نام می‌برد و بلکه بر آن دو افزوده است، زیرا با عبارت «خلق فسوی» مبدأ عالم خلق و منتهای آن را نام می‌برد و با آیه: «قَدَّرَ فَهَدَى» مبدأ عالم امر و منتهای آن را یاد آور می‌شود (نک: همان، ۶۲۴).

درباره ارتباط عنایت با نظریه نیاز خلق باید گفت همان‌گونه که در تعریف عنایت گفته شد عنایت همان خلقت همراه با هدایت است، زیرا خلقت بدون هدایت رها کردن و واگذاشتن مخلوق به حال خود است و این با حکمت پروردگار سازگار نیست؛ آن‌چنان که خداوند حکیم به اقتضای حکمت بالغه‌اش هر چیزی را که خلق کرده و نعمت وجود بخشیده، در راه کمالش نیز هدایت کرده است. هدایت بدون خلقت نیز محال و غیر ممکن است، زیرا هدایت فرع خلقت است تا آفرینش و خلقتی نباشد، بالتبع هدایتی هم نخواهد بود.



بنابراین، به اقتضای حکمت پروردگار با تحقق خلقت، تمامی موجودات نیازمند هدایت از نوع هدایت عام یا هدایت خاص خواهند بود و این همراهی خلقت و هدایت همان عنایت است که از نظر صدرا اکمال و اتمام آن عنایت در گرو وجود نبی و امیر هدایتگری که عالم عناصر در تحصیل مصالح و کسب رستگاری بدو نیازمندند. نبی به عنوان روح کل و نفس کل باید باشد تا کل عالم وجود به مصالح خود برسند؛ نبی می آید تا هدایت عام را در همه موجودات و هدایت خاص را در میان انسان‌های کمال جو به ثمر رساند.

### نتیجه گیری

ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا با اعتقاد به مدنی‌الطبع بودن انسان، انسان‌ها را نیازمند اجتماع دانسته‌اند و پس از بیان نیاز انسان‌ها به اجتماع و تعاون، از طریق نیاز جامعه به قانون عادلانه، ضرورت دین و نبی را اثبات کرده‌اند. برهان دیگر که تنها این سینا بدان پرداخته، برهان سعادت است. او سعادت حقیقی را منحصر در سعادت اخروی دانسته و برای وصول به آن راهی بجز راهنمایی نبی نمی‌شناسد. با تأمل در دیگر برهان‌ها نیز درمی‌یابیم که با توجه به عنایت حق که انسان‌ها را آفرید تا همراه با خلقت هدایتشان کند، می‌توان گفت این خلقت همراه با هدایت و معرفت خداوند و سعادت دنیا و عقبی میسر نخواهد شد؛ مگر آنکه پیامبران بیایند و دین را به عنوان نسخه نجات بخش به انسان‌ها ارائه دهند. از سوی دیگر، آدمیان برای داشتن جامعه‌ای مستحکم و رستگار نیازمند قوانینی از سوی پروردگار جهان‌اند که آن قوانین هم باید از سوی انبیا به آنها ارائه و ابلاغ گردد. وجود انبیا و دین نه تنها در عرصه حیات دنیوی و روابط اجتماعی انسان‌ها ضروری است، بلکه در سعادت اخروی و خوشبختی حیات جاودانه نیز ضرورت دارد. بدون وجود انبیا هدایت انسان مهمل گشته، معرفت انسان به آفریدگار جهان نیز ممکن نخواهد بود.



نظر

سال بیست و یکم، شماره ۸۳، پاییز ۱۳۹۵

## کتابنامه

\* قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، الإشارات والتنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسي وقطب الدين الرازي، تحقيق كريم فيضي، ج ۳، قم: مطبوعات ديني.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، الاشارات والتنبيهات، التحقيق مجتبی الزارعی، قم: بوستان کتاب.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، الشفاء (الالهيات)، تصحيح حسن حسن زاده آملی، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴)، الهيات النجاه، تصحيح محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، الهيات نجات، ترجمه يحيى يثري، قم: بوستان کتاب.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، رسائل، رسالة تحفه، ترجمه ضياء الدين دري، بی جا، انتشارات مرکزی.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۳۲)، مبدأ و معاد، ترجمه محمود شهابی، تهران: چاپ دانشگاه.
۸. بیابانی اسکویی، محمد (۱۳۷۸)، معرفت نبی، تهران: مؤسسه نبأ.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن احمد (بی تا)، المفردات فی غریب القرآن، تهران: المکتبه المرتضويه.
۱۰. سهروردی، شهاب الدين يحيى (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، مقدمه و تصحيح هنري كرين، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تصحيح و مقدمه هنري كرين، ج ۲ و ۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۶)، مجموعه مصنفات فارسی، تصحيح و تحشیه سيد حسين نصر، ج ۳، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.
۱۳. صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم (۱۳۷۸)، الاسفار الاربعه، تهران: حيدري.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، شواهد الربوبيه، تهران: بی جا.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، ترجمه و تعليق محمد خواجهي، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.



۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، المبدأ والمعاد، تصحيح محمد ذبيحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرآ.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲)، مفاتيح الغيب؛ صححه و قدم له محمد خواجوى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۶)، مفاتيح الغيب، ترجمه و تصحيح محمد خواجوى، تهران: مولوى.
۱۹. طباطبايى سيد محمد حسين (۱۴۱۲)، الميزان فى تفسير القرآن، قم: مؤسسه اسماعيليان.



نظر  
صدرآ

سال بيست و يكم، شماره ۸۳، پاييز ۱۳۹۵

## **A Logical Reformulation and Examination of the Arguments for the Necessity of the Religion by Shiite Philosophers**

**Shamsoddin Goudarzi**

Assistant professor of Farhangian University of Qom

shamsodingodarzi@gmail.com

**Mahmoud Mohammadi**

MA of philosophy and theology

mohammadi2057@gmail.com

In the field of religious thought, several arguments have been made for the necessity of the religion. This paper seeks to provide a logical reformulation and an examination of such arguments by Shiite philosophers, Ibn Sīnā (or Avicenna), Suhrawardī, and Mullā Ṣadrā. They have made 5 arguments in favor of the necessity of the religion from sociality, happiness, guidance, knowledge, and care. The argument from sociality is agreed by all these philosophers: they believe that human beings are, by nature, social. Thus, they need a society and a fair law, from which they argue for the necessity of the religion. Ibn Sīnā tries to prove the necessity of the religion by appeal to afterlife happiness and misery and the claim that the only way to know, and achieve, such happiness is through a messenger from God. The other three arguments, appearing in Mulla Sadra's works, the necessity of a divine messenger is argued for, which amounts to the necessity of the religion in order to guide human beings to the right path, to know God and His care for human beings.

### **Keywords**

Shiite philosophers, necessity of the religion, social by nature, happiness, guidance, knowledge, care.



## **A Methodological Criticism of the Place of Religion in the Evaluation of the Philosophical Methodology of Mulla Sadra**

**Shamsollah Seraj**

Assistant professor of philosophy, Ilam University

safar110@yahoo.com

**Hassan Rahbar**

PhD student of philosophy and theology, Ilam University

hassan\_rahbar@yahoo.com

**Yahya Yasrebi**

Professor of philosophy, Allameh Tabatabaee University

yahyayasrebi@yahoo.com

A significant principle held by proponents of the philosophical methodology of Mulla Sadra is based on the distinction between contexts of justification and discovery. They hold that Mulla Sadra's appeals to religion in his philosophy to be in the context of discovery, and thus, they are not, in their view, contrary to the philosophical method. In this paper, we claim that the prominent place of religion in Mulla Sadra's view led to an encyclopedic conception of religion in his philosophy. Moreover, such a conception led to three significant methodological failures in his philosophy: (1) his final view not being clear as a result of including, and evaluating, the issues under the religious encyclopedia, (2) protecting the religion in his philosophical judgments, and (3) preferring certainty on the basis of divine revelation (or wahy) over rational certainty. This research concludes that, despite those people who believe in the distinction between contexts of justification and discovery, holding that Mulla Sadra relies only on discursive arguments in the former context and appeals to the religion only in the latter, the significant place of the religion in Mulla Sadra's thought led him to draw upon the religion and its doctrines in the context of justification as well. Not only is this a counterexample for the proponents of the above view, but is also a methodological failure.

### **Keywords**

Methodology, context of justification, context of discovery, place of religion, Mulla Sadra's methodology.





## **Internet Addiction From a Moral Perspective and its Ethical Pathology**

**Alireza Aleboyeh**

Assistant professor at the Islamic Sciences and Culture Academy

alireza.alebouyeh@gmail.com

**Aliakbar Shameli**

PhD student of Islamic Ethics

alishameli1365@gmail.com

Today, the Internet has become an inseparable part of human life. The internet is used in schools, universities, banks, business and social relationships, etc. Although the Internet is beneficial for social life, it has some problems, such as the excessive use of this technology that is called Internet addiction. So far, a lot of research on the causes and context of the creation of internet addiction and its problems has been done, and in these researches, lots of problems including ethical problems have been mentioned. If we assume that the user has used the Internet as quite ethical, and not doing any unethical behavior such as pornography and lewd counter-religious intimate heterosexual relationship, is the excessive use of the internet morally right? Will the excessive use of the Internet, in this case, cause moral problems? In this paper, these issues will be discussed from the perspective of Islamic morality.

### **Keywords**

Addiction, Internet addiction, ethics, applied ethics, Islamic ethics.



## **An Examination of the Problem of “Suffering” in the Theory of Spirituality and Rationality**

**Sayed Mohammad Akbarian**

Assistant professor of Islamic Sciences and Culture Academy

smohamed1348@gmail.com

**Mohammad Soori**

Assistant professor of Islamic Sciences and Culture Academy

soori.mohammed@yahoo.com

The main aim of the theory of spirituality-rationality connection is the “reduction of human sufferings and pains”. The theorist replaces religion by spirituality because he believes that today it is only spirituality that can bring peace and reduce human sufferings, and thus, it should replace the traditional religion. However, there are problems faced by the theory of rationality and spirituality on its way to achieve such a goal. In this theory, the nature of “suffering” is not clearly delineated and seems to be incomplete. The theorist requires 5 stages for the reduction of human sufferings, but his theory cannot adequately go through these 5 stages, and it does not cover all types of human sufferings. There are serious problems regarding the meaning and justification of the sufferings in question: it remains unspecified how, and in what way, the theory can realize the goal. And more importantly, the non-realistic foundation of the theory fails to make it possible for human sufferings to be reduced.

### **Keywords**

Suffering, peace, spirituality, religion, instrumental rationality, secularism.



## **Theology of Spirituality? The Postmodern Spirituality and the Study of the Feasibility of Deriving a Belief System**

**Ahmad Shakernejad**

Assistant professor of Islamic Sciences and Culture Academy

shakerfr@yahoo.com

“Spirituality” is a general name for any sort of going beyond or overcoming limitations in “everyday life”. Today in the Anglo-American world, the term, “spirituality”, is used mostly for the sort of going beyond everyday life which is free from religious requirements. Such an approach can be adopted both by believers and unbelievers. It is just an approach to finding meaning, and locating the point of becoming, in the being. This paper seeks to identify the features of this new approach and discuss the question whether a theological system can be found for such a spirituality. Is there a specific intellectual structure to the modern spirituality? And can such a structure be characterized as a theological system, distinguishable from other such systems? Drawing upon extant theories concerning the nature of the modern spirituality, the paper seeks to, first, identify the features of this spirituality, and then illustrate intellectual backgrounds out of which it appeared and analyze the most central conviction of modern spiritualists, that is, the dynamics of beliefs and avoidance of obedience. I claim that implications of such convictions and their consequences rules out the possibility of the formation of a certain, coherent theological system for modern spiritualism and the feasibility of personalized readings of the religion. In other words, the theology of modern spirituality is at odds with systematicity, and although it involves rather common beliefs, it does not consider a coherent belief system to be desirable.

### **Keywords**

Postmodern spirituality, theological system, religious non-structurability, rationality, spirituality.



## **Production and Supply of Spirituality in the Consumer Market of Capitalism**

**Rasoul Hosseinpour**

MA of Islamic Philosophy and Theology, researcher at the Foundation of Islamic Researches

hoseinpour8@gmail.com

**Sayed Mortaza Hosseini Shahroudi**

Professor of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad

m\_shahroudi@yahoo.com

This paper is concerned with the personalization of the phenomenon of religiosity and the treatment of spirituality as a product, which has turned into a problem of the age of postmodernism and the anxious human beings in the world of technology. Years of search for the innate human need for a connection with a supernatural entity, accompanied with escape from religiosity, could not provide a way out of fake versions of religions and autonomous mysticisms. The capitalist system widely prevailed the economic market of East and West, making “consumption” appear as the very nature and being of human beings. Thus, “spiritual authority”, which was long originated from traditional institutions of religion, disappeared. “Culture” and “religion” put on economic clothing and were sold as bestselling products in the market of religious business with various commercial trademarks. This paper has a descriptive-analytic method, criticizing the new Western approach to religion and spirituality—a realm in which the modern human being is able to choose from various ways to connect to the supernatural and newly emerged types of spirituality made a profitable business with the slogan of “custom-made religion”. This paper seeks to demonstrate that after a long period of glory, the West has undergone a decline in which it separated the sacred realm of the world from the Earth by ignoring the connection between religion and spirituality, and turning towards self-made spirituality, and although it turned towards super-naturalism, it still developed a secular conception of the supernatural realm of the being.

### **Keywords**

New Age, anxiety, spirituality, secularization, the capitalist system, consumerism, personalization and subjectivization of the religion, the elimination of spiritual authority.



## Abstracts

---

### Secularization of Spirituality; a Cultural Threat

**Behzad Hamidieh**

Assistant professor, University of Tehran

hamidieh@gmail.com

4



Vol. 21, No. 83, AUTUMN, 2016

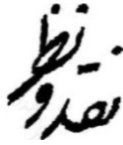
Within traditional religions, spirituality did not turn into an independent notion with its own features, consequences, pathologies, and origins, because of its close connection with religiosity. However, secular spirituality has been widely recognized today because of secularization and the fading of religion. Part of this recognition is indebted to the remarkable impact of spirituality on individuals, the society, and the domains of work, education, and health. In such circumstances, we need to rethink and redefine the notion of spirituality in Islam and clarify the distinctions between the authentic Islamic spirituality and secular spirituality, since the growth of secular spirituality would irreparably damage our national and revolutionary identity. As I have shown in this paper, “Islamic spirituality” can be considered as an attempt to have a meaningful life (that is, having a goal beyond mundane goals of the ordinary life and access to the source of value) in light of the real goal and the real source of value (rather than fake ones), that is, proximity to God. Similarities between Islamic spirituality and the secular one include the respect for the inner, the rejection of materialism, and deep impacts on individuals and the society.

#### **Keywords**

Islamic spirituality, secular spirituality, superficial religiosity, mature religiosity, secularization.

## Table of Content

<b>Secularization of spirituality; a cultural threat</b> Behzad hamidieh	4
<b>Production and supply of spirituality in the consumer market of capitalism</b> Rasoul hosseinpour Sayyed mortaza hosseini shahroudi	30
<b>Theology of spirituality? The postmodern spirituality and the study of the feasibility of deriving a belief system</b> Ahmad shakernejad	58
<b>An examination of the problem of “suffering” in the theory of spirituality and rationality</b> Sayyed mohammad akbarian Mohammad Soori	77
<b>Internet addiction from a moral perspective and its ethical pathology</b> Alireza aleboyeh Aliakbar shameli	98
<b>A methodological criticism of the place of religion in the evaluation of the philosophical methodology of mulla sadra</b> Shamsollah seraj Hassan rahbar Yahya yasrebi	124
<b>A logical reformulation and examination of the arguments for the necessity of the religion by shiite philosophers</b> Shamsoddin goudarzi Mahmoud mohammadi	145
<b>Abstracts</b>	4



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

**Vol. 21, No. 3, Autumn 2016**

**83**

Academy of Islamic Sciences and Culture  
www.isca.ac.ir

**Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani**

**Editor in Chief: Alireza Alebouyeh**

**Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri**

**Executive Expert: Ali Jamedaran**

**The Editorial Board:**

**Alireza Alebouyeh**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Sayyid Reza Eshaqnia**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Reza Berenjkari**

Full Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

**Mohsen Javadi**

Full Professor of Qom University

**Hassan Ramzani**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Muhammad Taqi Sobhani**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Muhammad Legenhausen**

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

**Ahmad Vaezi**

Professor of Baqir al-'Ulum University

☎Tel.: +98 25 37742165 • 📠Fax: +98 25 37743177 • ✉P.O. Box. 37185/3693

jpt.isca.ac.ir

## راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

### فرم اشتراک

مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم	آینه پژوهش	آیین حکمت	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ۲۴۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۴۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال

نام و نام خانوادگی:	نام پدر:
تاریخ تولد:	میزان تحصیلات:

نام:	نشانی:
نهاده:	استان:
شرکت:	شهرستان:
	خیابان:
	کوچه:
	پلاک:
کد پستی:	کدا اشتراک قبل:
صندوق پستی:	پیش شماره:
رایانامه:	تلفن ثابت:
	تلفن همراه:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، خیابان شهدا، کوچه ۲۲، پلاک ۴۲، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹  
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰  
فکس: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷  
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی