

تحلیل انتقادی مؤلفه تعبد در نظریه عقلانیت و معنویت

سید احمد غفاری قره‌باغ*

چکیده

در نظریه عقلانیت و معنویت، نفی تعبد یکی از مؤلفه‌های اصلی است؛ هرچند که این مؤلفه، از توابع مؤلفه مرکزی این نظریه، یعنی عقلانیت با تفسیر پردازنده این نظریه است؛ در مجموع، این ویژگی، منتج غیر دینی بودن معنویت از منظر صاحب نظریه است.

این نوشتار با استفاده از روش تحلیلی - پژوهشی و فارغ از التفات به انگیزه‌ها و حواشی پررنگ صاحب نظریه، در ابتدا به معرفی مقصود نظریه پرداز از عقلانیت پرداخته و به تفصیل، به بررسی انتقادی اقسام سه‌گانه عقلانیت اقدام نموده است؛ آن‌گاه به تشریح و نقد دیدگاه نظریه پرداز در خصوص نفی تعبد اهتمام نموده است. به عقیده نویسندۀ مقاله، دیدگاه پژوهشگر محترم در نقد تعبد دینی، مبتنی بر برخی پیش‌فرض‌های دیگر وی در خصوص عدم امکان مدلل نمودن عقائد دینی می‌باشد، که در این نوشتار، به نقد آنها توجه شده است؛ از سوی دیگر، فارغ از انتقادات مبنائی به برخی ابعاد دیدگاه وی، انتقادات درون‌ساختاری مهمی را می‌توان به دیدگاه وی طرح نمود. در نهایت، به نظر می‌رسد که تعبد مأخوذ در دین وحیانی، تعبد مدلل است و انتقادات این پژوهشگر محترم، وارد نمی‌باشد.

واژگان کلیدی

عقلانیت، معنویت، اصالت زندگی، تعبد، صرافت طبع.

yarazegh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۰

*. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۱۸

طرح مسئله

از جمله تحقیقات در خصوص حوزه معنویت‌پژوهی، نظریه‌ای است که از سوی یکی از محققین ایرانی ارائه شده است که از سوی وی، به نظریه عقلانیت و معنویت، موسوم گشته است؛ وی در این نظریه شش مؤلفه برای معنویت می‌شمارد که عبارتند از: عقلانیت، اصالت زندگی، نفی تعبد، کاهش متافیزیک، اکتونی - اینجائی بودن معنویت و در نهایت، نفی مختصات تاریخی و محلی از معنویت. (ملکیان، ۱۳۸۸ الف: ۳۴۰ - ۲۷۱)

به اعتقاد نویسنده مقاله، عدم التفات پژوهش محور به ایده فوق، سبب تبدیل این ایده به گفتمان، در محافل نواندیش دینی شده، و از این رو شایسته است که محققین توانمند در عرصه نواندیشی دینی، به بررسی انتقادی دیدگاه فوق بپردازند.

نویسنده در این مقاله، به بررسی و تحلیل ویژگی تعبد، اهتمام نموده است؛ لیکن برای بررسی دقیق این مؤلفه، نیازمند واکاوی عمیق تفسیر صاحب نظریه فوق در خصوص مؤلفه عقلانیت هستیم.

در خصوص بررسی انتقادی مؤلفه تعبد در نظریه عقلانیت و معنویت، کتاب‌هایی چند و قابل استفاده، مشاهده می‌شود؛ از جمله آنها می‌توان به نوشته دکتر محمد جعفری در خصوص نقد معنویت مدرن اشاره نمود؛ این محقق توانمند، به خوبی به برخی ابعاد این مسئله اشراف یافته و نقد نموده است؛ لیکن به برخی از پیامدهای نظریه، همچون ارتباط خاص میان معنویت و ایمان و تقابل آن با اعتقاد، که به تصریح ملکیان، از توابع مهم آن است، پرداخته نشده است. نیز برخی از انتقادات موجود در این مقاله، در آنجا بیان نشده است. نیز می‌توان به نوشته دکتر فنائی اشکوری در این زمینه با عنوان بحران معرفت اشاره نمود، که به زعم حقیر، در استقصاء ابعاد این نظریه به خوبی ورود ننموده است و انتقادات مبتنی بر آثار فلاسفه و عرفای مسلمان، به خوبی منعکس نشده است.

مقالاتی نیز در این زمینه به نگارش درآمده است؛ از جمله: «معنا منهای معنا» به قلم دکتر علی اکبر رشاد؛ و یا مقاله «نقد نظریه تباین دین و معنویت» که به قلم دکتر عبدالله محمدی و در مجله معرفت کلامی، به نگارش درآمده است؛ و یا مقاله «نگاهی انتقادی به نظریه عقلانیت و معنویت»، که اثر مشترک دکتر هادی صادقی و وحید سهرابی فر بوده و در مجله قیسات منتشر شده است. این مقاله اخیر، به اعتقاد نگارنده مقاله، بیش از آنکه نقد دیدگاه فوق باشد، بیشتر به بسط ابعاد و پرسش‌های پیش روی آن، اقدام نموده است؛ مقاله‌های اول و دوم نیز، به خوبی از عهده بررسی پژوهش محور در خصوص ابعاد معناشناختی و انتقادی مؤلفه تعبد و ابعاد مختلف آن، و روابط میان تعبد و ایمان و اعتقاد، برنیامده است.

از جمله امتیازات مقاله پیش‌رو، التفات به همین ابعاد مورد غفلت در سایر نوشتارها است؛ نیز برخی از انتقادات در نوشته‌های فوق، انتقادات مبنایی محسوب می‌شوند که در نوشته پیش رو، تلاش بر عبور از این انتقادات مبنایی و پرداخت به نقدهایی است که محل ورود خود پژوهنده نظریه است.

امتیاز دوم این نوشتار، در دسترس داشتن تمام نوشتجات صاحب نظریه است؛ چه اینکه برخی از نوشتجات وی، در دسترس عموم نیست و ایشان اجازه انتشار عمومی آن را نمی‌دهد. امتیاز دیگر این نوشتار، توجه به آثار و پیامدهای نگاه ویژه صاحب نظریه، به مؤلفه عقلانیت با تفسیر خاصی است که وی از این مؤلفه به انجام رسانده است.

تفسیر عقلانیت به عنوان مهم‌ترین مبدأ تصویری در نظریه معنویت و عقلانیت

به اعتقاد نظریه‌پرداز نظریه عقلانیت و معنویت، مهم‌ترین عامل معنویت، مؤلفه عقلانیت است، تا بدانجا که معنویت، زاده آن است. (ملکیان، ۱۳۸۵ الف: ۲۵) اساساً این پژوهشگر برای عقلانیت - آن هم عقلانیت همه جانبه و عمیق - شأن تعیین‌کننده قائل است، به گونه‌ای که معنویت به چیزی غیر از آن، نیازی ندارد. (همو، ۱۳۸۹ الف: ۲۷۸)

عقل از نگاه محقق فوق، به معنای نیروی عبور از مقدمات به نتیجه و یا همان نیروی شهود ارتباط میان مقدمات و نتیجه بوده، و عقلانیت، به معنای تبعیت کامل از استدلال صحیح است؛ وی عقلانیت را تعبیر دیگری از مُحِق بودن در عقیده‌مندی نسبت به یک گزاره می‌داند؛ واژه «حق معرفت‌شناختی داشتن در عقیده‌مندی به گزاره» که به عنوان واژه مترادف برای عقلانیت، ارائه گشته است، تأکید خاصی بر تخصیص بر قید معرفت‌شناختی دارد تا سایر حقوق عقیده‌مندی همانند حقوق عاطفی و احساسی و روانی و اخلاقی، از این قلمرو، خارج گردند. (همو، ۱۳۷۷: ۳۰۹)

این محقق، عقلانیت را به سه قسم عقلانیت عملی، نظری و گفتاری تقسیم می‌نماید؛ این تقسیم باید با مرور آثار مختلف وی اصطیاد گردد؛ وگرنه پژوهش جامعی در این خصوص از سوی این پژوهشگر مشاهده نمی‌شود. وی تفاسیر و معیارهای متنوعی را برای عقلانیت نظری ارائه می‌دهد که مؤید همان نقیصه است. همانند: عقیده‌ای که یا بدیهی باشد و یا با یک سیر استدلالی معتبر، از بدیهیات، استنتاج شده باشد؛ عقیده‌ای که با همه یا لاقلاً، اکثریت قاطع سائر عقاید آدمی، سازگار باشد؛ عقیده‌ای که به حکم احساسات و عواطف یا ایمان یا تعبد یا گزینش‌ها و ترجیحات خودسرانه و بدون دلیل، حاصل نیامده باشد؛ عقیده‌ای که شخص صاحب عقیده، معتقد به کفایت تحقیقات در آن باره باشد؛ عقیده‌ای که معیارهای شخص صاحب عقیده، نشان‌دهنده کفایت تحقیقات در زمینه مورد نظر باشد؛ عقیده‌ای که معیارهای مقبول نزد همگان، نشانگر کفایت تحقیقات در آن زمینه بوده باشد.

خود این محقق، متفطن تفاوت در این تفاسیر بوده و موارد تمایز را این گونه تشریح می‌کند که اگر ملاک در کفایت تحقیقات، رأی شخص صاحب عقیده در کفایت یا عدم کفایت باشد، پس هرگاه او معتقد به کفایت تحقیقات در زمینه‌ای شد، آن رأی برای او، یک رأی عقلانی است؛ اما اگر ملاک در کفایت تحقیقات،

معیارهایی باشد که توسط خود شخص صاحب عقیده، ارائه شده است، در این صورت، ممکن است که شخص صاحب عقیده در مورد یک گزاره، اعلام کفایت تحقیقات کند، حال آنکه این اعلام، بر خلاف معیارهای معرفی شده توسط خود وی است. در مورد سوم، ممکن است که شخص، بر طبق معیارهای شخصی خودش، اعلام کفایت تحقیقات کند و بر طبق معیارهای شخصی خودش، سخن به حقی در اعلام کفایت تحقیق هم گفته باشد، ولی از آنجاکه معیار آن چیزی است که توسط همگان - و نه فقط صرفاً توسط خود شخص صاحب عقیده - مقبول است، این اعلام کفایت تحقیق از سوی وی، امری غیر مقبول است. (همان، ۲۶۸ - ۲۶۵؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۹: ۵ - ۴)

در عین حال چه بسا وجه جمع این تفاسیر مختلف و متفاوت، موجه بودن عقیده از سوی صاحب عقیده یا از سوی عموم است. بر همین اساس، وی عقلانیت را از مسئله صدق، منفک و غیر مرتبط می‌داند؛ یعنی برای انسان معنوی، صدق یا کذب عقایدش اهمیتی ندارد، بلکه آنچه مهم است و دغدغه انسان معنوی را شکل می‌دهد، همین عقلانی بودن عقیده است. (همو، ۱۳۷۷: ۲۶۹)

این پژوهشگر، عقلانیت عملی را نیز با قرائات مختلف تعریف می‌کند. هر چند وی در برخی عبارات خود، آن را با عقلانیت معطوف به غایات، تعریف نموده است؛ یعنی عقلانیتی ناظر به اینکه چه غایت یا غایاتی را در زندگی باید برگزید و در این میان، غایتی عقلانی است که برای آدمی بصرفد که در جهت نیل به آن، عمر و نیروی خود را صرف کند، (همو، ۱۳۷۷: ۲۷۰؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۹: ب: ۲۶۳) لیکن این پژوهشگر، به معنای دیگری از عقلانیت عملی نیز اشاره نموده و نام آن را عقلانیت در روش یا عقلانیت ابزاری، نام نهاده است؛ به این معنا که آیا این ابزار یا این روشی که انتخاب نموده‌ام، مرا به هدف مورد نظر من می‌رساند یا خیر؟ به تعبیر دیگر، عقلانیت ابزاری، یعنی بین وجود تناسب میان هدف و وسیله، تفاوت این معنا از عقلانیت عملی با تعریف سابق، در این است که گاهی ممکن است که شخص، غایت عقلانی نداشته باشد، ولی روش عقلانی برای همین غایت غیر عقلانی داشته باشد؛ نیز ممکن است که غایت عقلانی داشته باشد، ولی روش عقلانی برای این غایت عقلانی، نداشته باشد؛ البته گاهی نیز ممکن است هم غایت و هم روش، عقلانی باشند و یا هر دو، غیر عقلانی باشند.

و در نهایت، شق سوم عقلانیت - عقلانیت گفتاری - را محقق محترم، به معنای متناسب نمودن گفتار با هدف گفتار - که همان ابراز و تفهیم مافی الضمیر است - معنا نموده و راه این تناسب را تقلیل‌بخشی حداکثری به ابهامات، ابهامات و غموضاتی دانسته است که ممکن است در گفتار اخذ شوند. (همو، ۱۳۸۹: ب، ۲۶۳؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۷: ۱۴۴)

این محقق به نسبت در عقلانیت یا توجیه، معتقد است؛ به این معنا که ممکن است یک اعتقاد شخص به گزاره p در زمان t1 اعتقادی عقلانی باشد، ولی اعتقاد شخص به همین گزاره در زمان t2 و یا اعتقاد

شخص دیگر به همین گزاره در همان زمان t1 و به طریق اولی در زمان t2، اعتقادی غیر عقلانی باشد. البته نیازی به توضیح نیست که این نسبیت، به معنای نسبیت در صدق نیست. (همو، ۱۳۷۷: ۲۷۴)

مقوم اصلی عقلانیت و شاخصه عمده آن، استدلالی بودن به معنای منطقی آن است؛ بنابراین تنها سخنی قابل پذیرش است که بتوان برای آن، استدلال نمود. البته لزوماً نه به معنای استدلال‌های برهانی خدشه‌ناپذیر؛ بلکه ممکن است استدلال، دارای ضعف باشد، ولی به دلیل همراهی شواهد و قرائنی که احتمال مقابل را به صفر نمی‌رساند، همچنان به این استدلال، اعتنا نمائیم. (همو، ۱۳۸۸ ب: ۳۹۷ - ۳۹۶)

در عین حال، انسان معنوی به گزاره‌های خردگرای نیز می‌تواند معتقد باشد؛ این گونه گزاره‌ها از دو حالت خارج نیستند: گزاره‌های خردگرایی که خودش و نقیضش، نه اثبات شده و نه ابطال شده است، لیکن استدلال‌هایی ضعیف و در حد مؤید، به نفع گزاره یا نقیض آن وجود دارد که در این صورت، گزاره معقول، همان است که دارای مؤید است. دسته دوم از گزاره‌های خردگرای گزاره‌هایی هستند که طرفین قضیه، هیچ مؤیدی ندارد. در این گونه موارد، بر انسان معنوی است که طرفی را بپذیرد که دارای آثار و پیامدهای مثبت بر بهداشت روانی وی باشد. (همو، ۱۳۸۵ ب: ۳۹۷)

بررسی و نقد

- با وجود توضیحات فوق، حقیقتاً یک نارسائی و ابهام، همچنان در منظور این پژوهشگر در مورد عقلانیت، نهفته است، حتی خود وی نیز اذعان می‌دارد که تلقی روشنی از عقلانیت ندارد. (همو، ۱۳۹۱: ۳۱) در مجموع، اینکه نظریه‌پرداز نتوانسته است که به معنای واحدی در مؤلفه اصلی نظریه‌اش دست یابد، در ضعف نظریه تأثیر می‌گذارد.

- در هیچ کدام از نوشتجات وی، نمی‌توان تصویر و تصور روشنی از ارتباط الزامی میان معنویت و عقلانیت را مشاهده نمود. به عبارت دیگر، پاسخ به این سؤال مهم که «چرا در معنویت، عقلانیت لازم است» از سوی وی، بی پاسخ مانده است. التفات به مخاطب عمومی این نظریه، لزوم اخذ عقلانیت با تفسیر استدلالی آن، در معنویت را تضعیف می‌نماید.

- ایشان انسان را از اخذ هرگونه معیار به‌عنوان معیار بنیادین و مطلق، نهی می‌کند؛ حتی دین که در منظر این پژوهشگر، به‌عنوان «بت» مطرح شده است که انسان، گاه آنها را به جای خداوند می‌پرستد. (همو، ۱۳۸۰ الف: ۱۴) بنابراین بر طبق سخن ایشان، هیچ چیز را نباید به‌عنوان معیار بنیادین تلقی نمود، چرا که مطلق شده و بت خواهد شد.

اگر این پژوهشگر محترم، بر این ایده خویش، متعهد است، با نفی مطلق‌انگاری در خصوص معیار، نباید به عقلانیت نیز به‌عنوان معیار مادر، تأکید می‌نمود و بر آن تکیه می‌کرد. حال آنکه اگر عقلانیت را از نظریه این پژوهشگر بگیریم، این نظریه باقی نخواهد ماند.

پاسخ حلی بر این ایده فوق، این است که تأکید نمودن به یک معیار و مطلق دانستن آن، مستلزم پرستیدن و یا تعصب بر آن نیست؛ این معیار، ممکن است بر اساس مبانی بنیادین، به نحو یقینی انتخاب شده باشد و لذا شخص متکی به این معیار، با یقین بالمعنی الاخص و بر اساس مجوزات واقعی، از آن معیار استفاده نماید؛ به تعبیر دیگر، این گونه نیست که هرگاه شخص به یک گزاره، اطمینان خاطر و یقین بالمعنی الاخص داشته باشد، تعصب جاهلانه بر آن روا داشته باشد؛ بلکه ممکن است که این اصرار، برخاسته از مجوزات معرفت‌شناختی باشد که به آن شخص، حق این اصرار و تأکید را بدهد.

- نوع نگاه این پژوهشگر به عقلانیت عملی نیز در نوع خودش، تأمل برانگیز است؛ وی در برخی توضیحات خودش، بگونه‌ای با این مؤلفه تعامل می‌کند که گویی یک مادی‌گرای محض است؛ به‌عنوان مثال، وی انتقاد می‌کند به اینکه گناهان را سبب وقوع حوادث طبیعی مانند زلزله بدانیم؛ مثلاً وی معتقد است اگر گفتیم که برای اینکه جلوی زلزله گرفته شود، باید خانم‌ها حجابشان را بیشتر رعایت کنند، گوینده این حرف به نظر می‌رسد که اصلاً تصویری از عقلانیت عملی نداشته است. به اعتقاد ایشان، گوینده سخن فوق، نمی‌داند که آن هدف، وسیله‌اش این نیست. هر وسیله‌ای برای هر هدفی نیست و هر هدفی را نمی‌توان با هر وسیله‌ای بدست آورد. (همو، ۱۳۸۹ ب: ۳۶۵)

جداً این سؤال از این پژوهشگر، ضروری است که وی به چه دلیل و با استناد به کدام استدلال، تأثیر گناه در حوادث طبیعی را انکار می‌کند؟ نهایتاً ایشان می‌توانند بگویند از تأثیر گناه در حوادثی مانند زلزله بی‌اطلاع‌اند، اما ماجرای انکار، حدیثی است متفاوت از بی‌اطلاعی. به‌عنوان یک نمونه از تصریحات قرآنی بر نقش گناه در زندگی دنیوی انسان، به آیه شریفه ۲۷۶ سوره بقره اشاره می‌کنیم که به‌صراحت، به نقش ربا در آسیب‌دیدن زندگی دنیوی و بی‌برکت شدن آن، دلالت نموده است. (ر.ک: ابن‌عربی، ۱۳۶۸: ۱ / ۱۵۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۱۲ / ۵۵۷ - ۵۵۶)

از سوی دیگر، این سخن، یک تناقض گونه‌ای را نیز به همراه دارد. چرا که وی در تعریف معنویت، اصرار بر این می‌ورزد که انسان معنوی کسی است که عوامل دخیل در عالم را وسیع‌تر از عوامل مشهود مادی انگاشته است. (ملکیان، ۱۳۸۹ الف: ۲۷۶؛ نیز: همو، ۱۳۸۹ ب: ۲۶۷) بنابراین اگر تلقی انسان معنوی و غیرمعنوی، در عوامل شکل‌دهنده به حوادث طبیعی، با یکدیگر متفاوت نباشند، پس این تعریف، کجا و چگونه خود را بروز خواهد داد؟

نفی تعبد به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های بنیادین معنویت و عامل نفی دین از معنویت

تعبد به معنای پذیرفتن تقلیدی یک ایده است؛ انسان معنوی مبتنی بر نظریه عقلانیت و معنویت، هیچ‌گاه متعبدانه زندگی نمی‌کند، چراکه تعبد، خلاف روحیه استدلال‌ورزی است که این روحیه، مؤلفه اصلی معنویت

است. (همو، ۱۳۸۸ الف: ۲۷۵ - ۲۷۴؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۷: ۲۷۷ - ۲۷۶) اصولاً در معنویت، وظایف و تلاش‌های انسان معنوی، درون‌محور و برخاسته از درون انسان معنوی است که به «خود فرمان‌فرمایی»^۱ منجر می‌شود، نه از حجت‌های بیرونی تا به «دیگر فرمان‌فرمایی»^۲ کشیده شود. (همو، ۱۳۸۸ الف: ۲۷۵؛ نیز ر.ک: Mahony, 1995: 14 / 21)

بر این مبنا تنها زمانی می‌توان از کسی یک دستور و حکم در زمینه احکام دینی را پذیرفت که وی، یک دلیل یا قرینه موجه نزد ما را بتواند اقامه نموده و به ما ارائه کند. (همو، ۱۳۸۸ الف: ۲۷۵؛ نیز ر.ک: سروش، ۱۳۷۸: ۱۳۴)

البته نفی تعبد در انگاره محقق این نظریه، مستلزم نفی ایمان نیست:

من میان ایمان و تعبد، فرق می‌نهم؛ تعبد یعنی اینکه من بگویم «الف، ب است» به دلیل اینکه «X» گفته که «الف ب است»؛ این هیچ توجیهی ندارد؛ انسان معنوی نمی‌تواند این‌گونه سخن بگوید؛ این همان قداست‌زدایی است که در معنویت وجود دارد؛ معنویت از اشخاص، قداست زدائی می‌کند؛ اما در عین حال، انسان معنوی اهل ایمان است؛ چون هیچ انسانی نیست که بتواند اهل ایمان نباشد؛ می‌توان اهل تعبد نبود، اما نمی‌توان اهل ایمان نبود؛ گزاره‌هایی هست که انسان معنوی هم مثل هر انسان دیگری آنها را قبول دارد. (ملکیان، ۱۳۸۸ ب: ۳۹۵)

از سوی دیگر، ایمان آوری به امری، مستلزم استدلال آوری بر آن نیست، چرا که به تصریح پژوهشگر محترم، ما در معنویت به گزاره‌هایی ایمان داریم که دلیلی برایشان نداریم. (همان: ۳۹۶) تأمل در این ویژگی از معنویت نیز جالب توجه است؛ ایمان به معنای دارا و واجد اعتقاد خاص بودن نیست؛ چرا که این ویژگی سبب می‌شود که واقعیت بی قرار، قرارمند گردد و این، سبب مثله شدن واقعیت می‌شود؛ (همو، ۱۳۸۵ الف: ۱۴۲) لذا به عقیده این پژوهشگر، مؤمن طالب حقیقت است، و نه واجد و مالک حقیقت؛ (همان: ۱۴۸) در نتیجه انسان مؤمن هیچ‌گاه تعصبی نسبت به سخن خویش، نشان نمی‌دهد و از دست دادن اعتقاد پیشین، سبب تزلزل ایمان وی نمی‌شود.

از این‌رو است که ایمان مدنظر این نظریه، هم عیار و هم طراز با شک است؛ یعنی کاملاً محتمل است که یک انسان مؤمن، در عقاید دینی خودش، شک داشته باشد و در عین حال، مؤمن نیز باشد؛ بلکه فراتر از این، اساساً ایمان، افقی بیش از این را نیز نمودار می‌کند که: شک و تردید و عدم قرار و عدم ثبات در عقیده، از مؤلفه‌های ایمان است. (همان: ۱۶۴) یعنی اگر نتوانیم شک کنیم - در حدوث و استمرار عقیده - ،

1. Autonomy.
2. Heteronomy.

نخواهیم توانست ایمان داشته باشیم - حدوثاً و استمراراً - لذا است که ما هیچگاه نمی‌توانیم بگوییم: ایمان داریم که $2 = 1 + 1$ می‌شود؛ چون شک در آن، ممکن نیست، ولی می‌توانیم بگوییم که ایمان به جهان پس از مرگ داریم. (همان)

از حیث نقش‌آفرینی این مؤلفه در نفی معنویت دینی، پذیرش دین صرفاً یک منشأ اتوریته‌ای دارد و از هر گونه منشأ منطقی و عقلی، تهی است؛ این محقق معتقد است که اگر باورهای دینی، از شخصی که به او تعبد داریم، منسلخ شوند و ارتباطشان با آن اتوریته، قطع شود، هیچ دلیل عقلانی‌ای به نحو قاطع، به سود یا به زیان آنها حکم نمی‌کند؛ (ملکیان، ۱۳۸۸ الف: ۲۷۵ - ۲۷۴) البته وی نقیض مدعیات دینی را نیز قابل اثبات نمی‌داند و لذا گزاره‌های دینی از منظر وی، نفیاً و اثباتاً قابل اثبات نیستند. (همو، ۱۳۷۹: ۱۵ - ۱۲) بنابراین دین‌داری و معنویت نمی‌توانند سازگار با یکدیگر باشند:

تفاوت دین‌داری و معنویت این است که دین‌داری اگر تعبد نداشته باشد، دین‌داری نیست، اما معنویت اگر متعبدانه باشد، معنویت نیست. (همو، ۱۳۹۱: ۱۶)

بررسی و نقد

- حقیقتاً این چنین است که برخی از تقلیدها و تعبدها که بدون دلیل و بدون هیچ‌گونه حجت و مستمسک و صرفاً بر پایه قومیت یا نژاد و یا هر عامل غیر علمی دیگر شکل گرفته‌اند، مذموم هستند. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳ / ۱۷۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۶۸ - ۶۱) در آموزه‌های دینی نیز می‌توان به وفور، شواهدی به نفع این سخن یافت. (لقمان / ۲۱؛ نیز ر.ک: بقره / ۱۷۰؛ زخرف / ۲۳)

- تعبد و تقلید، همواره مستلزم تبعیت بی دلیل و بی منطق نیست؛ چرا که ممکن است که شخص مورد تقلید، از اعتبار عقلی و یا عقلایی برخوردار باشد؛ مسلمانی را فرض می‌کنیم که بر اساس حکم عقل، قانع شده است که باید عبادت و بندگی خداوند را بجای آورد، لیکن در نوع و شکل عبادت، متحیر است و نمی‌داند که چه نوع و چه شکلی از عبادت، راضی‌کننده معبود است؛ قاعداً اگر هیچ‌گونه تبیینی از سوی خداوند به این شخص، در جهت تعیین شکل عبادت ارائه نشود، این مسلمان به مشقت سنگینی خواهد افتاد؛ چرا که علم به تکلیف عبادت دارد و نوع و مصداق عبادت را نمی‌داند؛ وظیفه عقلی چنین کسی احتیاط است و احتیاط در این مورد، بسیار سنگین و طاقت‌فرسا است؛ (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹: ۳۳۹) و طبعاً اگر خداوند بخواهد برای بندگان خود، نوع و مصداق عبادت را معرفی کند، به واسطه‌های میان خود و بندگان، ابلاغ خواهد نمود تا آنها به حکم و وظیفه رسالت، سخن خداوند را به مردم برسانند؛ حال اگر مردم به سخن رسولان، اعتنا ننموده و بر حسب سخن همین نظریه، اقدام کنند که «تقلید از رسولان و تعبد به سخن آنها، خلاف عقلانیت است و ما به چنین کردار ناپسندی اقدام نمی‌کنیم!» آیا راه دیگری برای تلقی سخن خداوند، باقی می‌ماند؟

- تعبد و تقلید عموم انسان‌ها از صاحبان علم و تخصص، حقیقت عقلایی است که در اجتماع و به نحو متعارف و معمول، بخش مهمی از زندگی عقلای جامعه را شکل می‌دهد. (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۴۵ - ۴۳) البته گاه ممکن است دلیل عقلی بر تخصص شخص متخصص، اقامه شود و گاه ممکن است که به دلیل تواتر تاریخی به صلاحیت شخص متخصص معتقد گردیم، آن‌گونه که به صلاحیت امامان و پیامبران از این روش استفاده نموده‌ایم، و گاهی ممکن است که سخن یک شخص متخصص که تخصص وی برایمان از طریقی محرز گشته است، سبب احراز صلاحیت شخص متخصص دیگر شود، مانند پذیرش سخن یک رسول الهی در خصوص رسالت رسول دیگر. (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲: ۳ / ۱۱۵) و نهایتاً به تصریح خود این پژوهشگر، گاه ممکن است به کاردان بودن متخصص، از طریق «توفیق تاریخی» آن متخصص دست یازیم؛ پژوهشگر محترم، با بیان اینکه یکی از وجوه اعتماد به شخص، تجربه موفق و سابقه درخشان او، و مشاهده شاگردان موفق در مکتب فکری آن شخص است، که سبب می‌شود تعبد ما نسبت به آن شخص، مدلل و منطقی شود، (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۸ الف: ۳۰۰؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۷۰) به موفقیت انبیاء الهی در تربیت شاگردان موفق، تصریح نموده است. (ر.ک: همو، ۱۳۸۵: ۱۷۱) و از این طریق، به امکان پذیرش تجربی سخن انبیاء، تن داده است.

- ممکن است به سخنان فوق، چنین اشکال شود که برهان خدشه‌ناپذیر و مدلل، بر وجود خداوند یا رسالت رسول الهی وجود ندارد - همچنان‌که پژوهشگر محترم، به همین عقیده است (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۵: ۱۷۲ - ۱۷۱؛ همو، ۱۳۸۸ الف: ۲۷۶) - بنابراین تعبد موجود در دین، مدلل نیست؛ خواننده آثار این پژوهشگر در برخی عبارات، به این جمع‌بندی می‌رسد که اصولاً هیچ دلیلی به نفع مسلمان شدن نیست و هرکس که مسلمان شده است، به جهت وراثت از پدران و مادران بوده است؛ چنانچه وی به این سخن تصریح می‌نماید: انصافاً همه شما اگر مسلمان شیعی نباشید، آیا به این دلیل نیست که پدر و مادران، مسلمان شیعی بوده‌اند؛ و اگر مسلمان شیعی باشید، آیا به این دلیل نیست که پدر و مادران مسلمان سنی بوده‌اند؟ مگر غیر از این است؟ خوب! اگر پدر و مادران، مسیحی هم بودند، شما هم الان مسلماً مسیحی بودید؛ چون مگر الان شما کاری اضافی بر دریافت از پدر و مادران کرده‌اید که مسلمان هستید؟ اضافه بر آنکه کاری نکرده‌اید؛ خوب اگر پدر و مادران مسیحی بودند، یقین داشته باشید که الان حتماً مسیحی می‌بودید و بنابراین باید همه دعای مسلمان بودن خود را به پدر و مادران بکنید... (همو، ۱۳۸۰ ب: ۱۲) در پاسخ باید گفت اولاً سخن فوق، سخن باطلی است که علاوه بر اینکه شواهد فراوانی به حسب استقراء، برخلاف آن مشاهده می‌شود، هیچ استدلالی از سوی پژوهشگر محترم بر آن، اقامه نشده است؛ ثانیاً بر فرض که چنین بوده باشد، بر طبق مبنای خود ایشان، لزومی ندارد برای عقلانیت یک عمل یا سخن، حتماً برهان قاطع و خدشه‌ناپذیر اقامه نمود؛ به اعتقاد این محقق محترم، همین که دلایل و شواهد موجود، بتوانند رجحان معرفتی یا روانی و یا

حتی عاطفی، برای شخص فراهم کنند، به لحاظ عقلایی مجوز برای پذیرش سخن یا عقلایی انگاشتن عمل خواهند بود. (ر.ک: همو، ۱۳۸۸ ب: ۳۹۶) و ثالثاً حتی اگر به فرض، رجحان معرفتی گزاره‌های دینی نیز انکار شود، طبق مبنای خود این پژوهشگر به تطبیق سودمندی در مقام عمل روی خواهیم آورد و از آن طریق، عقلایی بودن تمسک به دین را اثبات خواهیم نمود. (ر.ک: همو، ۱۳۷۷: ۲۷۰)

- دفاع از تعبد در عبارات فوق، به هیچ عنوان همسان با ایمان‌گرایی در دنیای مسیحیت نیست؛ در ایمان‌گرایی مسیحی، شخص باید به چیزی ایمان بیاورد که اساساً قابل معرفت نیست و اصولاً غیر مدلل است (ایمان‌گرایی اعتدالی) و یا واضح است که بر خلاف دلیل است (ایمان‌گرایی افراطی)؛ لیکن در تعبد عقلایی، شخصی را فرض نموده‌ایم که وی، پایه‌ها و بنیادهای عقلایی و یا ترجیحات روانی - به زعم پژوهشگر محترم - را معیار پذیرش و انکار سخن دیگران قرار می‌دهد و همان‌گونه که در پاره‌ای موارد، به یقین دست می‌یابد و در پاره‌ای موارد دیگر، به اطمینان دست می‌یابد و به این حالاتش اعتنا می‌کند و عقلاء، وی را در اعتنا به این حالاتش، مذمت نمی‌کنند، همچنان در پاره‌ای موارد دیگر نیز بطور عقلایی به سخن برخی از افراد قابل اعتماد از منظر عقلاء، اعتنا می‌کند و چنین اعتنایی را قابل دفاع عقلایی می‌بیند.

- سخنان محقق این نظریه در زمینه آمیختگی ایمان و تردید را در سخنان ایمان‌گرایان غربی به وضوح می‌توان دنبال نمود: پل تیلیش در خصوص ضرورت حضور تردید در تحقق ایمان می‌نویسد:

اگر ایمان به منزله اعتقاد به صدق چیزی تلقی شود، در آن صورت، شک با عمل ایمانی ناسازگار می‌گردد؛ ولی اگر ایمان به منزله دلبستگی واپسین تلقی شود، شک، عنصر ضروری ایمان می‌شود؛ ... شک وجودی، آگاهی از عنصر تزلزل و ناامنی در هر حقیقت وجودی است؛ شکی که در ایمان نهفته است، این تزلزل و ناامنی را می‌پذیرد. (تیلیش، ۱۳۷۵: ۳۴)

کرکی گور - از رؤسای ایمان‌گرایان غرب - نیز ضمن تأکید بر ضرورت خطر نمودن و تحمل ریسک در تحقق ایمان، معتقد است که خدا را نمی‌توان به روش عقلی و آفاقی شناخت، از این‌رو است که باید به خدا ایمان آورد و سرسختانه، برای اینکه بتوانیم ایمان خود را حفظ نماییم، باید بر این بی‌یقینی عقلی و آفاقی، اصرار نماییم. (کرکی گور، ۱۳۷۴: ۷۶؛ نیز ر.ک: Idem, 1941: 178 - 179)

پژوهشگر نظریه عقلانیت و معنویت نیز گهگاه از عاملی غیر معرفتی و از سنخ عوامل روانی جهت شکل‌گیری ایمان، یاد نموده است؛ وی معتقد است که آنچه مطمئناً می‌توان گفت، این است که برای هر سنخ روانی، یک یا چند دین و مذهب، جاذبیت دارد؛ مثلاً روش بودا برای یک سنخ روانی خاص، کمال مطلوب است، آئین کنفوسیوس و مسیحیت معاصر برای سنخ روانی دیگر، اسلام برای مسلمانان اولیه و آئین داتو و آئین هندو برای سنخ‌های روانی دیگر (ر.ک: ملکیان، ۱۳۷۷: ۲۴۰ - ۲۳۹) وی به نقل تأییدی از

عموم روان‌شناسان، تأکید بر این نکته می‌کند که نمی‌توان از همه انسان‌ها توقع داشت به یک اندازه ایمان بیاورند؛ چرا که تیپ‌های شخصیتی‌ای وجود دارند که استعداد ایمان‌آوری در آنها بسیار کم است و این افراد اگر به اندازه یک افسیلون - به تعبیر ایشان - ایمان داشتند، باید از آنها تشکر کرد و نباید گفت چرا بیشتر از یک افسیلون ایمان ندارند. (همو، ۱۳۸۵ الف: ۱۷۴ - ۱۷۲)

حال پرسش این است که با توجه به نکات یاد شده، به چه اندازه می‌توان سخنان فوق را با تأکیدات فراوان بر عقلانیت قابل جمع دانست؟ اگر انسان در پرتو زندگی در یک محله یا یک تاریخ خاص، از سنخ روانی خاصی برخوردار شود، چگونه می‌توان از وی، توقع عقلانیت داشت؟ به‌عنوان مثال اگر یک باور خاص، از عقلانیت برخوردار باشد، لیکن مطابق با سنخ روانی شخص نباشد، عقلاء کدام عامل را بر او الزام خواهند نمود و بر طبق کدام یک از دو عامل عقلانیت یا سنخ روانی، از او مؤاخذه خواهند نمود؟

- شخص پژوهشگر محترم در مواقع مختلف، به گزاره‌هایی اشاره نموده و آنها را در هویت معنویت، دخیل دانسته است که آنها قاطعانه، محصول تعبد بوده و قابل اصطیاد توسط عقل نیستند؛ مثلاً «جهان، از نوعی آگاهی، تهی نیست» یا «هستی در قبال نیک و بد، واکنش درخور و فراخور نشان می‌دهد» یا «سرنوشت هر کسی به دست خود او است» و یا «باید به کل نظام هستی حتی شرور و بلایای آن، راضی باشیم». (ر.ک: همو، ۱۳۸۱: ۲۱) مسلم است که این گزاره‌ها، محصول عقل نیستند و از ادیان اخذ شده‌اند.^۱

- همه مطلعین از عرفان و سلوک عملی واقف هستند که در مسلک عرفانی، مقاطعی است که صرفاً سالکین این مسلک، بر آن احاطه دارند و کسی که تازه پای در این وادی نهاده است، به هیچ عنوان نمی‌تواند از این خطرات، برهد و سلوک کند؛ شاهد قرآنی این سخن، وقایعی است که میان حضرت موسی علیه السلام و حضرت خضر علیه السلام رخ داد؛ حضرت موسی علیه السلام هنگامی که از جناب خضر می‌خواهد که پیروی خضر کند، خضر علیه السلام به شرطی اجازه می‌دهد که موسی از دلیل اعمال او نپرسد تا خودش راز آنها را آشکار کند. (کَهِف / ۷۵ - ۶۷) در این آیات به خوبی مشاهده می‌شود که آنچه به‌عنوان خودمعیاری و ارزیابی بر اساس عقل شخصی، مطرح شده است، دقیقاً همان چیزی است که سبب محرومیت حضرت موسای کلیم از هم‌صحبتی حضرت خضر علیه السلام شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۹ / ۳۹۹)

به راستی اگر این چنین بود که تعبد و رجوع به الگوی انسانی، این قدر قبیح بود، چرا موفقین در سلوک الی الله و مقربین درگاه احدی، این چنین بر لزوم استاد و تبعیت از وی، تأکید نموده اند؟ بر سالکین طریقت، واضح است که هر ذکر برای مرحله‌ای است و نیز، هر ذکر در هر مرحله‌ای توفیق‌بخش نیست. این، استاد است که می‌داند که هر کسی، چه ظرفیتی دارد و باید چگونه و چه وقت و چه چیزی را به او تعلیم نماید.

- و سخن آخر، تذکر بر تفاوت بی‌حدوحصر و بون بعید این نظاره از سوی چنین پژوهشگری با آموزه فناء در

۱. این اشکال، برگرفته از اشکالی است که در مقاله آیت الله علی اکبر رشاد آمده است. (ر.ک: رشاد، ۱۳۸۷: ۲۰۹)

عرفان اسلامی است؛ البته تبیین این آموزه، در بخش تبیین نقش آفرینی دین در معنویت گذشت، لیکن به اختصار اشاره می‌کنیم که در مقامات سلوک اسلامی، مقامی به نام مقام فناء وجود دارد که انسان سالک، به جایی می‌رسد که اراده اش فانی در اراده خدا می‌گردد:

فکر خود و رأی خود، در عالم رندی کفر است در این مذهب، خودبینی و خودرایی

به عبارت دیگر در این مقام اساساً عبد، اراده‌ای ندارد تا بر حسب اراده خود، اراده‌ای کند، بلکه همه چیز، تحت سلطه خدا است و حضور اراده خداوند را در همه چیز می‌بیند و خود را به حقیقت، به اراده خدا می‌سپارد؛ به همین جهت است که سلطان عارفان و سالکان، حضرت سیدالشهداء امام حسین (ع) در نیایش خود در دعای عرفه، به خداوند متعال عرضه می‌کند: «إِلَهِي! أَغْنِنِي بِتَدْبِيرِكَ عَنْ تَدْبِيرِي وَبِاخْتِيَارِكَ عَنْ اخْتِيَارِي».

پژوهشگر محترم دل به سخن خواجه عارف، عبدالله انصاری ببندد که گفت:

درجه سوم، آن رضای به رضای خدا است که بنده برای خود، نه خشمی می‌بیند و نه خشنودی؛ رضای به رضای حق تعالی آن است که خداوند، صفات بنده را در صفات خود، محو کند، پس اراده حق تعالی جایگزین اراده بنده و رضای او جایگزین رضای بنده و خشم او جایگزین خشم بنده گردد؛ در این مقام، بنده از خودش هیچ رضا و سخطی نبیند بلکه ارادی او فرع بر اراده حق تعالی می‌شود، چنان‌که خداوند درباره ایشان می‌فرماید: «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» و این حالت، بنده را واک می‌دارد که در امور، با فکر و تدبیر خود، حکم نکند و اختیارش از ریشه قطع شود و تمیز از او در افتد. (انصاری، ۱۳۷۹: ۱۱۷ - ۱۱۶)

و همین است سر سخن حضرت صادق الاثمه (ع) که به هنگام شمارش آنچه در هویت و حقیقت عبودیت، دخیل است، در حدیثی معروف به حدیث عنوان بصری فرمود:

... و (از جمله اموری که در حقیقت عبودیت، نهفته است) اینکه عبد برای خودش تدبیری ننماید ... و تدبیرش را به مدبر حقیقی اش بسپارد.

و به همین جهت است که خواجه عبدالله نقل می‌کند که از برخی از اهل الله سؤال نمودند که «ماترید؟» و او پاسخ داد: «أَرِيدُ أَنْ لَا أَرِيدَ». تو خود بین تفاوت ره از کجا است تا به کجا!

نتیجه

به اعتقاد پژوهشگر نظریه عقلانیت و معنویت، مهم‌ترین عامل معنویت، مؤلفه عقلانیت است، ولی یک

نارسایی و ابهام، همچنان در منظور این پژوهشگر در مورد عقلانیت، نهفته است، حتی خود وی نیز اذعان می‌دارد که تلقی روشنی از عقلانیت ندارد. همچنین در هیچ‌کدام از آثار وی، نمی‌توان تصویر و تصور روشنی از ارتباط الزامی میان معنویت و عقلانیت را مشاهده نمود.

تعبد به معنای پذیرفتن تقلیدی است؛ انسان طراز در نظریه عقلانیت و معنویت، هیچ‌گاه متعبدانه زندگی نمی‌کند، چرا که تعبد، خلاف روحیه استدلال‌ورزی است که مؤلفه اصلی معنویت است؛ حقیقتاً نیز این چنین است که برخی از تقلیدها و تعبدها مذموم هستند؛ تقلیدها و تبعیت‌هایی که بدون دلیل و بدون هیچ‌گونه حجت و مستمسک و صرفاً بر پایه قومیت یا نژاد و یا هر عامل غیر علمی دیگر شکل گرفته‌اند؛ لیکن بر خلاف تلقی این پژوهشگر، تعبد و تقلید، همواره مستلزم تبعیت بی‌دلیل و بی‌منطق نیست؛ چرا که ممکن است که شخص مورد تقلید، از اعتبار عقلی و یا عقلایی برخوردار باشد؛ البته دفاع از تعبد در عبارات فوق، به هیچ عنوان همسان با ایمان‌گرایی در دنیای مسیحیت نیست؛ در ایمان‌گرایی مسیحی، شخص باید به چیزی ایمان بیاورد که اساساً قابل معرفت نیست و اصولاً غیر مدلل است و یا واضح است که بر خلاف دلیل است؛ لیکن در تعبد عقلایی، شخصی را فرض نموده‌ایم که وی، پایه‌ها و بنیادهای عقلایی را معیار پذیرش و انکار سخن دیگران قرار می‌دهد و همان‌گونه که در پاره‌ای موارد، به یقین دست می‌یابد و در پاره‌ای موارد دیگر، به اطمینان دست می‌یابد و به این حالاتش اعتنا می‌کند و عقلاء، وی را در اعتنا به این حالاتش، مذمت نمی‌کنند، همچنان در پاره‌ای موارد دیگر نیز بطور عقلایی به سخن برخی از افراد قابل اعتماد از منظر عقلاء، اعتنا می‌کند و چنین اعتنایی را قابل دفاع عقلایی می‌بیند.

منابع و مأخذ

۱. ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۶۸، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق و مقدمه مصطفی غالب، تهران، ناصر خسرو.
۲. انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۷۹، *شرح منازل السائرین*، تصحیح علی شیروانی، تهران، الزهرا.
۳. تیلش، پل، ۱۳۷۵، *پویایی ایمان*، ترجمه حسین نوروزی، تهران، نشر حکمت.
۴. _____، ۱۳۸۶ الف، *سرچشمه اندیشه*، قم، اسراء، ج ۵.
۵. _____، ۱۳۸۶ ب، *تسنیم، تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تفسیر تسنیم*، قم، نشر اسراء.
۷. خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۹ ق، *کفایه الاصول*، بیروت، انتشارات مؤسسه آل‌البیت.
۸. رشاد، علی اکبر، بهار ۱۳۸۷، «معنا منهای معنا»، *مجله کتاب نقد*، ش ۴۶.
۹. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ ق، *الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل*، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، چ ۳.

۱۰. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۸، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط، چ ۲.
 ۱۱. کرکی گور، سورن، تابستان و پائیز ۱۳۷۴، *انفسی بودن حقیقت است*، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، س ۱، ش ۳ و ۴.
 ۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *نقش تقلید در زندگی انسان*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چ ۵.
 ۱۳. ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۷، *راهی به راهی، جستاری در زمینه عقلانیت*، تهران، مؤسسه نگاه معاصر.
 ۱۴. _____، ۱۳۷۹، «دویدن در پی آواز حقیقت»، *مجله کیان*، ش ۵۲.
 ۱۵. _____، ۱۳۸۰ الف، «معنویت و عقلانیت نیاز امروز ما»، *بازتاب اندیشه*، ش ۲۲، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
 ۱۶. _____، ۱۳۸۰ ب، *معنویت و عقلانیت، اگزستانسیالیسم و سکولاریزم*، تهران، با همکاری معاونت پژوهشی دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق (ع).
 ۱۷. _____، ۱۳۸۱، *گفت‌وگوی کتاب هفته با دکتر ملکیان*، کتاب هفته، ش ۱۰۵.
 ۱۸. _____، ۱۳۸۵ الف، *مشتاقی و مهجوری*، تهران، نشر نگاه معاصر.
 ۱۹. _____، ۱۳۸۵ ب، *سازگاری معنویت و مدرنیته، روزنامه شرق*، ش ۸۳۵، ۱۳۸۵/۵/۲۵.
 ۲۰. _____، ۱۳۸۷، *جزوه ایمان و تعقل*، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
 ۲۱. _____، ۱۳۸۸ الف، «معنویت، گوهر ادیان (۱)»، در: *سنت و سکولاریزم*، سروش، عبدالکریم و دیگران، تهران، صراط، چ ۵.
 ۲۲. _____، ۱۳۸۸ ب، «پرسش‌هایی پیرامون معنویت»، در: *سنت و سکولاریزم*، سروش، عبدالکریم و دیگران، تهران، صراط.
 ۲۳. _____، ۱۳۸۹ الف، *حدیث آرزومندی، جستارهایی در زمینه معنویت و عقلانیت*، تهران، نگاه معاصر.
 ۲۴. _____، ۲۰ تیرماه ۱۳۹۱، «معنویت اگر متعبدانه باشد، معنویت نیست»، *روزنامه شرق*، تدوین فریدون کدخدائی.
 ۲۵. ملکیان، مصطفی، ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۹ ب، *عقلانیت و معنویت بعد از ده سال*، سخنرانی تالار شیخ انصاری دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
26. Kierkegaard, S, 1941, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, University bookshop Reitzel, Copenhagen.
27. Mahony, William, K., 1995, *Spiritual Discipline, The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade*, (ed.) Simon & Schuster McMillan.