

زایشی ناخواسته؛ نقدی بر انسان‌شناسی نظریه معنویت و عقلانیت

m.akbarian@isca.ac.ir

سیدمحمد اکبریان / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

پذیرش: ۹۸/۰۲/۱۵

دریافت: ۹۷/۰۷/۱۱

چکیده

نظریه معنویت و عقلانیت بر آن است که دین نهادینه در جهان معاصر نمی‌تواند نقش سنتی خود را در آرامش‌بخشی و رها ساختن انسان از رنج ایفا کند و تنها معنویت می‌تواند از عهده آن برآید. از آنجاکه این نظریه، رسالت خود را برای انسان جدید تعریف کرده، خود را ناگزیر و متعهد به مؤلفه‌های پست‌مدرنیته می‌بیند. براساس این نظریه، انسان معنوی عبارت است از انسان معنوی پست‌مدرن با شاخصه‌ها و ویژگی‌های سازگار با آن. ملکیان در بیان ویژگی‌های انسان معنوی به برخی ویژگی‌های پست‌مدرنیته وفادار است، اما ویژگی‌های اساسی تری نیز برای انسان معنوی برمی‌شمارد که او را از وفاداری و تعهد به مبانی و الگوهای پست‌مدرن خارج می‌سازد. انسان معنوی با ویژگی‌های اخیر تنها در نظام و ساختار دین سنتی امکان تحقق دارد و امکان زایش آن بر اساس مبانی انسان‌شناختی ایشان و الگوهای معنویت سکولار فراهم نیست، یا انسان دوگانه‌ای است که ویژگی‌های ناسازگاری (دینی و پست‌مدرن) را با هم جمع کرده است.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی، پست‌مدرنیته، دین، معنویت، ناسازگاری.

از آنجاکه نظریه معنویت و عقلانیت مهم‌ترین هدف انسان در زندگی و غایت قصوای بشر را رهایی از رنج می‌داند (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰۵)، بر آن است که این هدف اصلی بشر را از طریق معنویت و پیوند دادن آن با عقلانیت برآورده سازد؛ زیرا آقای ملکیان معتقد است تنها چیزی که در جهان معاصر می‌تواند این هدف را بر آورده سازد، معنویت است؛ معنویت که با ویژگی‌های زندگی و ویژگی‌های انسان مدرن سازگار است. ایشان بر این باور است که تمام ادیان، خواه از ناحیه پدیدآورندگان آن و خواه از ناحیه پیروان، به دنبال برآوردن همین هدف در زندگی بوده‌اند (همان، ص ۳۰۶) و دین سنتی در گذشته توانایی برآوردن این هدف و نیاز را برای انسان داشته است، اما اکنون از برآوردن آن ناتوان است (همان، ص ۲۶۷). به نظر او انسان جدید بر اساس ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته، از ساختار فکری و روانی خاصی برخوردار است که با دین سنتی سازگاری ندارد و به همین سبب دین نمی‌تواند آن نیاز و هدف اساسی بشر را بر آورده سازد؛ اما معنویت سکولار از این توانایی برخوردار است و به همین دلیل باید معنویت را جانشین دین قرار داد (همان، ص ۲۲۹ و ۲۶۷).

از میان همه موضوعات قابل بررسی در این نظریه، نوشتار حاضر در ابتدا به مبنای انسان‌شناسی نظریه، تعریف و ویژگی‌های آن می‌پردازد و سپس معنویت متناسب با چنین انسانی را تبیین می‌کند. در تبیین این موضوع، با صرف‌نظر از نقد و بررسی مبنای انسان‌شناختی نظریه و انتقادهای وارد بر آن، تنها این منظر بررسی می‌شود که آیا از مبنای انسان‌شناختی نظریه، انسان معنوی موردنظر نظریه‌پرداز زایش می‌یابد، یا انسان دیگری با هویتی متفاوت از مبنای و اصل خود، یا با هویت دوگانه‌ای تولد می‌یابد که نیمی از آن مدرن و نیم دیگر سنتی است؟

۱. انسان مدرن یا انسان پست‌مدرن؟

در آثار، سخنرانی و گفت‌وگوهای ملکیان بر محور معنویت و انسان معنوی، بارها از مدرنیته و انسان مدرن یا متجدد سخن رفته است؛ با این رویکرد که نسخه شفابخش خود را به طور دقیق، کارساز و سازگار با چنین انسانی ارائه دهد؛ زیرا معتقد است ما «چه بخواهیم و چه نخواهیم، مدرن هستیم» (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۷). بنابراین وقتی از پیوند معنویت با عقلانیت سخن می‌گوید، تأکید دارد که عقلانیت موردنظر، عقلانیت مدرن است که وجه جامع مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته است (همان، ص ۲۳۲ و ۲۴۸) و انسان معنوی در جهان معاصر، انسانی با عقلانیت مدرن است. نیز هنگامی که تلاش دارد دین را ناتوان از ایجاد آرامش برای انسان جدید نشان دهد، از مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته سخن می‌گوید که انسان عصر حاضر ناگزیر از آنهاست و دین سنتی چون با این مؤلفه‌ها و عناصر سازگار نیست (همان، ص ۲۶۸-۲۷۲) نمی‌تواند امروز و برای انسان جدید، نسخه یا دارویی متناسب و سازگار برای کاهش آلام بشری ارائه دهد. بنابراین لفظ مدرنیته و انسان مدرن، شناسنامه انسان در این نظریه است؛ اما نکته مهم اینکه مدرنیته موردنظر در مباحث معنویت، مدرنیته به آن معنای خاص و تاریخی خود که اندیشمندان پسامدرن نقدش کرده‌اند نخواهد بود؛ زیرا وی در گفتارهای معنوی خود تأکید دارد که مدرنیته و

عقلانیت مدرن به واسطه علم زدگی و مادی‌انگاری خود از زندگی معنوی محروم مانده است. عقلانیت مدرن می‌خواست درباره کل جهان هستی داوری کند و هر آنچه را با عقل استدلالی نتوانست اثبات نماید، غیرواقعی و نامعتبر دانست و از این‌رو نتوانست با عقلانیت خود به معنویت راه یابد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۷۶) به نظر او عقلانیت مدرن (متجدد) عقلانیت واقع‌گراست که خود را قادر بر کشف تمام واقعیت‌ها می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۵۰) درحالی‌که معنویت «مقامی است که دیگر واقع‌گرایانه بودن به کار نمی‌آید» (ملکیان، ۱۳۹۳، ص ۸). معنویت در جایی است که خلأ معرفتی وجود دارد و اعتقاد به رازهایی است که عقل قادر بر اثبات و نفی آن نیست (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۶۵). بنابراین معنویت که در این نظریه با عقلانیت پیوند می‌یابد، عقلانیت مدرن نیست؛ بلکه عقلانیتی است که با نقد عقل مدرن تاریخی و از دل آن بیرون است و این همان عقلانیتی است که امروزه پست‌متجددگرایان (پسامدرنیسم) بر آن‌اند. آقای ملکیان تفکر پست مدرن را جریانی آگاهانه دانسته است که از دهه ۱۹۵۰ یا ۱۹۷۰ پدید آمده است؛ اما ریشه‌های آن را به اندیشه‌های هیوم و کانت نسبت می‌دهد (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۵۱). عقلانیت پسامدرن در تعریف وی عقلانیت واقع‌گرا و به دنبال کشف واقعیت‌ها نیست و خود را قادر بر کشف واقعیات نمی‌داند و به همین دلیل به راز باور دارد (همان) و باورهای معنوی را نیز چنین می‌انگارد. بنابراین انسان معنوی در این نظریه، انسان جدید با عقلانیت پسامدرن و ویژگی‌های انسان پست‌مدرن است و تأکید بر لفظ متجدد و مدرن نیز در گفتارهای او، نه مدرنتیبه تاریخی و در تقابل با پست‌مدرن، بلکه اولاً برای نشان دادن تقابل آن با عقلانیت سنتی و انسان سنت‌گراست و ثانیاً برای اشاره به انسان جدید و با عقلانیت و ویژگی‌های تفکر انسان معاصر است. شواهد دیگری در ادامه نوشتار این معنا را مورد تأیید قرار می‌دهد. از این‌رو باید در نظریه معنویت بکوشیم تا انسان جدید (پسامدرن) و ویژگی‌های آن را بشناسیم و زایش معنویت و انسان معنوی یا عدم آن را در قلمرو تفکر پست‌مدرن امکان‌سنجی کنیم.

۲. ویژگی‌های انسان پست‌مدرن

ویژگی‌های انسان پست‌مدرن را با برخی از ویژگی‌هایی که برای انسان در اندیشه اگزیستانسیالیسم بیان شده آغاز می‌کنیم؛ زیرا نظریه‌پرداز در موارد متعدد و از جمله در مباحث معنویت و عقلانیت، به‌صراحت قرابت فکری خود را با این اندیشه بیان داشته است (ملکیان، ۱۳۹۱ الف، ص ۹۲)؛ به‌ویژه تأکید کرده که نظریه عقلانیت و معنویت در آن بخش که داعیه معنویت دارد، بسیار به دیدگاه فیلسوفان اگزیستانس نزدیک است، (همان، ص ۹۳).

در اندیشه نیچه - از متفکران اگزیستانس - جهانی که انسان در آن زندگی می‌کند، هیولایی است بی‌آغاز و بی‌انجام (کهون، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰) و حضور انسان اگزیستانس نیز به باور هایدگر - دیگر متفکر آن - بی‌آغاز و انجام و تصادفی است؛ زیرا «ما بدون مقدمه و بدون آنکه کسی اجازه‌ای از ما گرفته باشد، ناگهان می‌بینیم که اینجاییم. همه می‌بینیم که وسط دنیا پرتاب شده‌ایم» (مگی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۹). پس جست‌وجو از مبدایی خارج از انسان برای آفرینش او در اندیشه اگزیستانسیالیسم جایی ندارد، همان‌گونه که جست‌وجو برای غایت و هدف از آفرینش جهان و انسان بی‌معناست؛ آن‌گونه که نیچه در جای دیگر بیان داشته است: «انسان به جای کشف معنای زندگی خود (هدف و غایت)، به خلق معنا پرداخته و

پس از طرد معنای مابعدالطبیعی و دینی زندگی، به معنایی زمینی و انسانی متوسل می‌شود.» (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۲۱۲) بر اساس طرح انسان اصیل اگزیستانسیالیسم، نظریه‌پرداز معتقد می‌شود که پرسش‌های «از کجا آمده‌ام؟، آمدنم بهر چه بود؟ و به کجا خواهیم رفت؟ هیچ‌یک پرسش‌های اساسی انسان نیست؛ زیرا نباید در جست‌وجوی مبدأ، مقصد یا هدف و طرحی از آمدنم باشم و پرسش اساسی برای انسان، چه کنم؟ است و هر گونه پرسشی فقط در ارتباط با این پرسش و معنای آن برای انسان معنوی اهمیت دارد» (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۸۴-۳۸۵ و ۴۱۲).

مفهوم «خود» و «هویت» انسان در اندیشه پست‌مدرنیست‌ها با سرگشتگی و آشفتگی بسیار مواجه شده و انسان از هیچ‌گونه هویت ثابت و پایداری برخوردار نیست (نوذری، ۱۳۷۹، ص ۳۷۵-۳۷۶). ساختارشکنی پست‌مدرنیستی مفهوم «خود» و «هویت» انسان را به‌مثابه چیزی که دائماً در تغییر و تحول است، تعریف می‌کند؛ بی‌آنکه خاستگاه، یا هدف و مقصدی برای آن ترسیم کرده باشد (همان، ص ۳۷۶). کیت نش بر همین اساس می‌گوید: «در جامعه معاصر نوعی ناپایداری در هویت‌های ساخت گرفته، بر مبنای انتخاب مصرف و نوع زندگی و به همین میزان بر مبنای حرفه وجود دارد» (نش، ۱۳۸۷، ص ۲۷۶-۲۷۷) و در چنین جامعه‌ای، انگاره آرمانی آزادی و رهایی ... جای خود را به انگاره‌های استوار بر نوسان و چندگانگی و کثرت و در نهایت افول اصل بی‌چون‌وچرای واقعیت می‌دهد (واتیمو، ۱۳۷۴، ص ۵۸-۵۷). پیامد کثرت در اندیشه و هویت انسان به تکرر در رفتارهای انسان پست‌مدرن انجامیده است و در روابط و رفتارهای اجتماعی نمود می‌یابد و در نتیجه «جامعه پسامدرن را به جامعه‌ای پیچیده‌تر و آشفته‌تر از گذشته تبدیل می‌کند» (همان، ص ۵۵).

افول واقعیت و از بین رفتن مرز واقعیت و خیال را متفکران دیگری نیز تأیید کرده‌اند. بوذریار در مقاله تقدم «وانموده‌ها»، سیطره نشانه‌ها در جهان معاصر را چنان گسترده و فراگیر دانسته که امر واقع به طور جدی محو شده است و مرجع حقیقت عینی دیگر وجود خارجی ندارد (نوذری، ۱۳۷۹، ص ۲۵۰). در چنین جهانی که نه امید به پیشرفت آن وجود دارد و نه آمیدی به بازگشت از آن، نشان‌ها هیچ‌گونه رابطه‌ای با هیچ نوع واقعیتی ندارند (همان، ص ۲۵۱). در چنین وضعیتی مرز واقعیت، خیال و وهم چنان در هم شکسته شده که نمی‌توان هیچ‌گونه ارزیابی‌ای از آنها ارائه داد و انسان در چنین وضعیتی به بیماری وانمودگی دچار می‌شود که ارزیابی یا بهبود وضعیت او را نباید انتظار داشت (همان، ص ۲۵۱-۲۵۲).

از دیگر ویژگی‌های پست‌مدرنیته که ناشی از ساختارشکنی پست‌مدرن، نفی فراروایت‌ها و نفی واقعیت‌هاست، کثرت‌گرایی آن است. کثرت‌گرایی در تمام عرصه‌های علوم و فنون پست‌مدرنیته، مانند معماری، هنر، دین، سیاست و فرهنگ وجود دارد و بر اساس این تفکر، انسان پست‌مدرن، انسان تکثرگراست. نکته مهم در رویکرد تکثرگرایانه انسان پست‌مدرن، محوریت فایده عملی است. بر همین اساس ممکن است انسان پست‌مدرن به جهت فوایدی که در سنت می‌بیند، به سنت نیز رجوع کند؛ اما سنت‌گرا نیست (شقاقی، ۱۳۸۸، ص ۱۱). لذا هر آنچه برای انسان پست‌مدرن منفعت داشته باشد یا موجب آرامش او شود، به آن رجوع می‌کند؛ حتی اگر هیچ دلیل عقلانی‌ای برایش نداشته باشد.

فرهنگ خودشیفتگی (نارسیسیسم) یکی از ویژگی‌های پست‌مدرنیته است که در دهه‌های اخیر در میان عموم انسان‌ها رو به زیاد است. بر اساس این فرهنگ هر عملی که فرد انجام می‌دهد در راستای ارضا و لذت درونی خود است (لش، ۱۳۸۰، ص ۶). از نشانه‌ها و جلوه‌های فرهنگ خودشیفتگی، ابرفردیت است که بر اساس آن انسان

پست‌مدرن، ارزش‌هایی را می‌پذیرد که با نیازهای ذهنی خاص او مطابقت دارند، یا اینکه فرد را به ارتباط بهره‌کشانه از دیگران سوق می‌دهد (حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۱۸۹ و ۱۹۰). احساس‌گرایی سطحی یکی دیگر از جلوه‌های فرهنگ خودشیفتگی است که براساس آن عقلانیت ارزشی که عقلانیت سنت‌مدار است، محوریت خود را از دست می‌دهد و احساسات و عواطف در شکل مبتذل و سطحی جای‌گزین آن می‌شود که مهم‌ترین مصادیق آن، رفاه‌جویی، مسرت‌جویی، انتخاب‌گری و بدن‌گرایی است (همان، ص ۱۹۹-۲۱۳). یکی از مهم‌ترین نکته‌های چشمگیر در بیانات پست‌مدرن‌ها، اشاره به اهمیت یافتن بسیار زیاد «خویشتن» است و جهت‌گیری‌های ارزشی پست‌مدرن، هیچ ملاکی برای ترجیحات ارزشی ندارند. بنابراین جهت‌گیری‌های ارزشی آن، بسیار متنوع، التقاطی (برگرفته از منابع مختلف)، کاملاً فردی و شخصی و دارای قابلیت تغییر و تعویض دائمی هستند (همان، ص ۱۷۰).

۳. انسان معنوی پست‌مدرن

براساس تعریف و ویژگی‌هایی که در تفکر پست‌مدرن از انسان ارائه شده است، انسان معنوی پست‌مدرن نمی‌تواند و نباید هدف و مقصدی خارج از زندگی طبیعی و مادی داشته باشد و چون رفاه‌جویی، مسرت‌جویی و بدن‌گرایی از خواست‌های اصلی انسان پست‌مدرن است، مهم‌ترین هدف انسان معنوی در انگاره پست‌مدرنیت، کامیابی دنیوی و لذت هر چه بیشتر و کاستن از رنج و سختی‌های زندگی است. بودریار بر اساس همین الگو، جامعه مدرن را به بیابان تشبیه می‌کند (بودریار، ۱۹۸۹، ص ۳)؛ بیابانی که انسان پست‌مدرن از بودن در آن رضایت دارد؛ زیرا امکات و رفاه می‌تواند در اینجا برای او فراهم باشد؛ از این رو نیاز به غایت و آرمانی متعالی ندارد تا به سوی حرکت کند. او پس از این تشبیه با اشاره به عنصر «لذت‌جویی» انسان پست‌مدرن در این بیابان می‌گوید: «از این پس دیگر میل یا حتی ذوق و سلیقه و تمایل خاصی در کار نیست، بلکه با یک کنجکاوی عمومیت یافته روبه‌رویم؛ یعنی با یک «خلاق تفریح» یا تکلیف به خوش‌گذرانی و استفاده کامل از همه امکان‌ها برای به هیجان درآوردن خود و لذت بردن» (رشیدیان، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹). به طور طبیعی و منطقی، معنویت متناسب با چنین ساختاری و خواست‌های چنین انسانی، معنویتی خواهد بود که بتواند لذت و کامیابی بیشتری برای آن فراهم آورد.

در واقع دو عنصر کلیدی در جامعه پست‌مدرن ایفای نقش می‌کنند: لذت‌جویی و مصرف (بل، ۱۹۷۶، ص ۴۷۹) و براساس همین دو عنصر، معنویت نیز همانند کالایی مصرفی دیده می‌شود؛ کالای مصرفی‌ای که انسان جدید از میان کالاهای مختلف انتخاب می‌کند تا بتواند نیازها و خواسته‌هایی را برآورده کند که دیگر کالاها از عهده برآوردن ساختن آنها برنمی‌آیند. معنویت همچنین می‌تواند نقش یک تغییر‌دافعه داشته باشد که انسان پست‌مدرن در بهره‌مندی از لذایذ مادی، دچار یک‌نواختی نشود. بنابراین معنویت هم لذت بیشتری از لذایذ مادی برای او فراهم می‌آورد و هم خوشی و مسرت‌های بیشتری را به او عرضه می‌کند که در لذایذ مادی برایش فراهم نیست و از طریق آنها می‌تواند از رنج‌ها و سختی‌های زندگی نیز بکاهد. این نوع معنویت‌گرایی در واقع ناشی از همان حس همگانی در انسان پست‌مدرن است که باید همه چیز را امتحان کرد. یک شعار امریکایی می‌گوید «همسبح را امتحان کنید»؛ زیرا انسان مصرفی پست‌مدرن می‌ترسد لذتی وجود داشته باشد که آن را از دست بدهد (رشیدیان، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹).

معنویت پست‌مدرن برخلاف معنویت و عرفان سنتی به امر متعالی نمی‌اندیشد و در جست‌وجوی آن نیست و حتی به دنبال هدف متعالی در درون خود نیز نیست، بلکه غایت آن برآورده شدن احساسات و لذت‌های انسان خودشیفته پست‌مدرن است و به بیان کیویت «ما در معنویت‌ورزی پست‌مدرن به دنبال ساختن یک نمایش هستیم و آن نه نمایش آیین مقدس، بلک نمایش خودهایمان» (کیویت، ۱۹۹۸، ص ۲۷). کهون نیز یکی از ویژگی‌های پنج‌گانه پست‌مدرنیته را نفی تعالی می‌داند که براساس آن، انکار تعالی هنجارها برای پست‌مدرنیته جنبه‌ای قاطع و تعیین‌کننده دارد؛ هنجارهایی مانند حقیقت، خوبی، زیبایی، عقلانیت (کهون، ۱۳۸۱، ص ۱۵).

براساس تکثرگرایی و ساختارگریزی‌ای که پیش از این بیان شد، هر گونه باور ثابت در معنویت پست‌مدرن نفی می‌شود (کارتل و کینگ، ۲۰۰۵، ص ۱۵۰) و هیچ‌گونه باور الهیاتی‌ای نیز پذیرفته نیست. دریلد از متفکران پست‌مدرن سرسخانه معتقد است که ساختارزدایی پست‌مدرن «هر نسبتی با الهیات را مسدود می‌سازد» (کهون، ۱۳۸۱، ص ۵۳۶)؛ بلکه حتی آن‌گونه که کیویت بیان داشته، پست‌مدرنیته «فاقد هر گونه دعوی نسبت به دانش و معرفت واقع‌نمای خاص و ممتاز و فاقد هر گونه اعتقاد به جهانی فراتر از این جهان مادی است» (کیویت، ۱۹۹۸، ص ۸) و بر همین اساس، چون رویکرد فرهنگی دوران پست‌مدرن به جانب نفی هر نوع فراواقعیت حرکت می‌کند، معنویت‌گرایان نسبت به گزاره‌های مابعدالطبیعی دین بدین هستند و فضیلت معرفتی را در به چالش کشیدن این گزاره‌ها می‌دانند (فر و شرمن، ۲۰۰۸، ص ۲۴). البته معنویت و عرفان پست‌مدرن گاهی به رازهای جهان خلقت اشاره می‌کند، اما این رازها در ماورای طبیعت یا باطن این عالم وجود ندارند، بلکه برخی حالات انسانی مکشوف‌شده مانند خنده و تفریح‌اند که با بزرگ‌نمایی تقدیس‌گونه، به عنوان راز و رمز خلقت و جهان انگاشته می‌شوند (حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۳۴۷).

۴. انسان معنوی در نظریه عقلانیت و معنویت

نظریه معنویت و عقلانیت ویژگی‌هایی برای انسان معنوی برشمرده است که برخی از آنها با آنچه در انسان معنوی پست‌مدرن شناختیم، تشابه و هماهنگی دارد (ویژگی‌های دسته اول) و در برخی دیگر از آنها (ویژگی‌های دسته دوم) از آن متمایز می‌شود. در ابتدا به ویژگی‌های اصلی دسته اول اشاره می‌کنیم.

۴-۱. شادی و آرامش دنیوی

هدف و غایت انسان معنوی در این نظریه، رسیدن به آرامش، شادی، امید و رهایی از رنج یا کاهش آلام و رنج‌هاست (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۹، ۲۶۷، ۲۶۱؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۷۹) که بر «گریز از رنج» بیشتر تأکید می‌شود (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰۵). غایتی که در این نظریه تعیین شده، نه غایتی متعالی که در معنویت دینی وجود دارد، بلکه غایتی طبیعی، زمینی و این‌جهانی است. ملکیان بر سکولاریته بودن نظریه معنویت، بسیار تأکید می‌کند؛ بدین معنا که این جهان‌کانون توجه انسان معنوی است. (همان، ص ۲۶۹) و جهان دیگر (آخرت) به عنوان بخشی از هدف زندگی یا تمام آن، اصلاً مورد نظر انسان معنوی نیست (همان؛ ملکیان، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۱).

۴-۲. لذت‌گرایی

در بیان وصف خوشی برای زندگی، نظریه‌پرداز به خواست‌های اصلی انسان پست‌مدرن از زندگی وفادار است. «در یک زندگی خوش، شخص بیشترین لذت ممکن را برای شخص خودش و کمترین درد و رنج را برای خودش طالب است» (همان) و این معنا با ویژگی لذت بردن از زندگی تا حد ممکن برای انسان پست‌مدرن و نیز با ویژگی خودشیفتگی و برآوردن نیازهای سطحی سازگاری دارد. نظریه‌پرداز بر این مسئله نیز تأکید می‌ورزد که انسان معنوی، انسان سکولار است؛ بدین معنا که این دنیا کانون توجه انسان معنوی است (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۶۹) و فرد به دنبال خوشی و آرامش در این دنیاست (همان، ص ۲۳۷)؛ زیرا انسان جدید «اهل نقد است و اهل نسیه نیست» (همان). بنابراین انسان معنوی به دنبال پاداش در جهان دیگر نیست، بلکه به دنبال پاداش این‌جهانی، طبیعی و کاملاً معین و مشخص است (ملکیان، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۱).

۴-۳. ناواقع‌گرایی و عقلانیت ابزاری

نظریه‌پرداز که مهم‌ترین ویژگی انسان جدید را که جامع ویژگی‌های دیگر آن است، عقلانیت آن شناخته است (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۳۲ و ۲۴۸) تأکید می‌کند که نباید در عقلانیت و پیوند دادن معنویت با آن به دنبال کشف باورهای واقعی باشیم؛ زیرا «اینجا مقامی است که دیگر واقع‌گرایانه بودن به کار نمی‌آید» (ملکیان، ۱۳۹۳، ص ۸). در اینجا نیز ملکیان به اندیشه ناواقع‌گرایی پست‌مدرنیته وفادار است که بر اساس آن عقل انسان را قادر به دستیابی به حقیقت و واقعیت جهان خارج نمی‌داند (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۵۳)، بلکه در مرتبه‌ای بالاتر، آن‌گونه که پست‌مدرنیته عقاید متضاد را پشتیبانی و تأیید می‌کند (گودمن، ۱۹۷۸، ص x)، ملکیان نیز دو باور متضاد (باور به وجود خدا و عدم باور به وجود خدا) را به تأیید باور معنوی می‌رساند (ملکیان، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶).

بدین ترتیب عقلانیتی که وی معنویت را با آن پیوند می‌دهد، نه عقل نظری و استدلالی، بلکه عقلانیت عملی و ابزاری است؛ زیرا معتقد است که نمی‌توانیم درباره صدق و کذب باورهای متافیزیکی دوری داشته باشیم؛ پس باید به تعیین ارزش باورها از طریق عقل عملی بپردازیم (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۳۱۵) و براین اساس، عقل ابزاری است که تعیین می‌کند انسان معنوی باید چه باورهایی داشته باشد؛ زیرا معتقد است که با عقل ابزاری «می‌توان نشان داد که تک‌تک گزاره‌های خردگرای چه کمکی به بهداشت روانی می‌کند» (همان) و عقلانیت انسان جدید نیز همین را می‌خواهد؛ بلکه «عقلانیت متجددانه چیزی بیش از یک ابزار نیست برای شکل دادن به جهان آن‌گونه که می‌خواهیم و خوش داریم» (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۷۲). بنابراین تمام تلاش انسان معنوی در این نظریه این خواهد بود تا با عقلانیت ابزاری باورها و رفتارهایی داشته باشد که برای او آرامش و بهداشت روانی فراهم می‌آورند (ملکیان، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶).

جای‌گزین شدن عقلانیت ابزاری برای کشف مطلوبیت روانی باورها در واقع بازنمودی از همان سوپرکتیوته پست‌مدرنی است که درباره‌اش گفته شده انسان پست‌مدرن رابطه‌اش را با ابژه‌ها را نه بر اساس واقعیت آنها، بلکه بر اساس امر «روانی» و «شخصی» تعیین می‌کند یا در آغوش می‌کشد (رشیدیان، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸). نظریه‌پرداز نیز می‌گوید در اینجا بر اساس الگوی ویلیام جیمز از متفکران پراگماتیست درباره باورها و گزاره‌ها عمل می‌کند

(ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۳۳) که با صرف نظر از ابعاد معرفتی گزاره‌ها و باورها، به فایده عملی آنها می‌پردازد. بر اساس همین الگو، هیچ‌گونه استدلالی به نفع آن باورها یا ترجیح عقلانی آنها را نمی‌پذیرد و صرفاً آن گزاره‌ها و باورها را از عقلانیت عملی و پراگماتیستی برخوردار می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۱۶). گرچه او در اینجا کاری با نظریه صدق پراگماتیست‌ها ندارد و عقلانیت باورها را از صدق و کذب آنها جدا می‌سازد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۷۴)، اما نتیجه این دو تفکر یک‌سان است؛ یعنی در نهایت همانند متفکران پراگماتیست به دنبال فایده عملی باورها و گزاره‌ها برمی‌آید. ضمن آنکه ملکیان دستیابی به حقیقت را به معنای دستیابی به باورهای واقعی نمی‌داند (ملکیان، ۱۳۹۱، الف، ص ۲۰) و بر همین مبنا می‌گوید ممکن است دو انسان معنوی که هر دو «حقیقت‌طلب» هستند، یکی به باور خدا برسد و دیگری وجود خدا را باور نداشته باشد و هر دو انسان معنوی باشند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۱۶).

۴-۴. کثرت‌گرایی و سیالیت باورها

کثرت‌گرایی و فقدان باورهای ثابت و سیالیت باورها یکی دیگر از مواردی است که انسان معنوی بر مبنای پست‌مدرنیته بدان وفادار است. عقاید و باورهای انسان معنوی در این نظریه، روان و سیال‌اند و انسان معنوی، همانند انسان مؤمن (غیرمعتقد) طالب بی‌قراری است و به هیچ عقیده‌ای ثابت و مستحکم نمی‌اندیشد (ملکیان، ۱۳۸۵، الف، ص ۱۴۲-۱۴۶). براین اساس اگرچه با تمایز نهادن میان حقیقت و عقلانیت همانند پست‌مدرنیست‌ها خود را از نسبی‌گرایی افراطی که حقیقت و واقعیت را نسبی می‌داند، دور نگاه می‌دارد، اما نسبی‌گرایی در عقلانیت در نظر او موجه می‌ماند؛ بدین معنا که عقیده یک شخص به یک گزاره در یک زمان عقلانی و در زمان دیگر غیرعقلانی می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۷۴). علاوه بر تکثرگرایی در اندیشه و نداشتن یک اندیشه ثابت، تکثرگرایی نظریه‌پرداز در ارزش‌ها و رفتارهای معنوی نیز در پایان به تفصیل بیان می‌شود.

تا بدینجا نظریه‌پرداز به الگو و مبانی پست‌مدرنیته و معنویت که بر اساس آن تولید می‌شود و ویژگی‌هایی از انسان معنوی که از این الگو ساخته می‌شود، وفادار بوده است و اشکالی از جهت سازواری و هماهنگی مبانی و ساختار با فرآورده آن (انسان معنوی پست‌مدرن) وجود ندارد. اشکال از آنجا آغاز می‌شود که ملکیان در بیان ویژگی‌هایی از انسان معنوی از این الگوها خارج می‌شود؛ به گونه‌ای که ما را با شخصیتی متضاد با آنچه تاکنون ترسیم نموده است، روبه‌رو می‌سازد.

۵. ناسازواری انسان معنوی

بیان ویژگی‌های دسته دوم نشان خواهد داد که زایش انسان معنوی با این ویژگی‌ها از پست‌مدرنیته و تفکر اگزیستانسیالیسم، در مقام نظر و عمل ناممکن است. در واقع این ویژگی‌ها با مبانی پست‌مدرنیته که به آنها وفادار است و نیز با ویژگی‌هایی که در دسته اول بیان شده بود ناسازوار است.

۱. خوبی زندگی و انسان پست‌مدرن

آغاز این دسته از ویژگی‌ها، همان وصفی است که برای انسان اصیل بیان شد. وصف دوم، خوبی زندگی است. نظریه معنویت بر اساس ویژگی‌های زندگی اصیل، انسان معنوی را به دنبال خوبی در زندگی می‌داند. خوبی زندگی

آن است که «شخص چنان زندگی کند که کمترین درد و رنج را به دیگران برساند و بیشترین سعی را در کاستن از درد و رنج دیگران داشته باشد، بدون اینکه در این امر ذره‌ای لذت خودش را در نظر بگیرد» (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۷۹). این وصف برای انسان معنوی، برخاسته از «نوع‌دوستی» و منشأ آن را «عشق» است (همان)؛ اما «نوع دوستی» با صفت «خودخواهی» انسان پست‌مدرن و نیز با وصف «خودشیفتگی» او سازگار نیست. علاوه بر آن نظریه‌پرداز معنویت را بر عقلانیت ابزاری استوار می‌سازد و این نوع عقلانیت انسان را به فردگرایی و منفعت شخصی سوق می‌دهد و به چشم‌پوشی از اشتراکات عاطفی وامی‌دارد (حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۱۲۸-۱۲۹). بنابراین دارا بودن وصف خوبی برای انسان معنوی در پارادایم پست‌مدرنیته، موجه نمی‌نماید.

امکان زایش انسان معنوی با وصف خوبی به دلیل دیگری نیز در این نظریه فراهم نمی‌شود و آن، تقابلی است که در مواردی با وصف خوشی انسان معنوی دارد و وصف خوشی باید بر وصف خوبی مقدم باشد؛ زیرا خوشی بر خلاف خوبی با مبانی و اصول مورد پذیرش نظریه‌پرداز موجه و سازگار است. از جمله اصول اینکه انسان معنوی خوددوست‌ترین انسان‌هاست و این خوددوستی مبتنی بر حب ذات است (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۲۱۸) و در هر کاری رضایت و خواست خود را طلب می‌کند و دغدغه اصلی انسان معنوی کاهش رنج خود است؛ حتی در جایی که کاهش رنج دیگران را می‌خواهد (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۶۹ و ۳۰۵). نیز معنویت در این نظریه با آخرت‌گرایی و امید به پاداش آخروی در ادیان سازگار نیست (همان، ص ۲۳۷؛ همو، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۸). به همین سبب انسان معنوی سکولار و به دنبال پاداش این‌جهانی است (ملکیان، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۱). انسان معنوی می‌تواند ملحد باشد و به خدا باور نداشته باشد (ملکیان، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶). بر اساس این اصول اگر وصف خوبی (نیکی به دیگران) موجب رنج و سختی، یا موجب از دست دادن خوشی برای خود انسان شود، باید از آن صرف‌نظر کرد؛ زیرا هیچ دلیلی برای تقدم خوبی بر خوشی‌ها نیست؛ درحالی‌که «خود» انسان اصل است و تقدم خوشی و منفعت «خود» بر منافع و خوشی دیگران، با ویژگی‌های مذکور و مبانی نظریه سازگارتر است. بنابراین هیچ دلیلی بر تقدم خوبی به دیگران بر خوشی «خود» نیست؛ در تقابل با آن، یک انسان متدین که نظریه معنویت او را در مقابل با انسان معنوی می‌بیند (همان؛ ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۷۲) می‌تواند بر اساس باور و امید به پاداش آخرت و طلب «خوشی» و لذت در جهان دیگر، یا برای رضای خدا (انسان: ۹) از وصف خوبی برخوردار باشد؛ یعنی راضی به رنج و سختی برای خود باشد تا دیگران رنج و سختی نداشته باشند، یا به خاطر خوشی دیگران از خوشی خود بگذرد؛ بنابراین انسان دین‌باور می‌تواند از ویژگی خوبی در زندگی برخوردار باشد، اما انسان معنوی در این نظریه نمی‌تواند چنین باشد. طلب رضای دیگری نه‌تنها در اندیشه انسان معنوی در این نظریه بی‌معناست، بلکه اصولاً در تقابل با زندگی اصیل و زندگی برای خود است؛ زیرا ملکیان معتقد است که دین سنتی به جهت وصف طلب رضایت‌دیگری، موجب «ازخودبیگانگی» انسان می‌شود. در دین سنتی انسان باید از صرافت طبع خود (زندگی اصیل) دست بردارد تا رضایت موجود دیگری را کسب کند (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۷۹). بنابراین مطابق آنچه بیان شد، انسان معنوی نمی‌تواند بدون داشتن ذره‌ای نفع و لذت، به دیگران خوبی کند.

۵-۲. ناسازگاری مصرف‌گرایی و کمترین مصرف

مصرف‌گرایی یکی از الگوهای اساسی در پست‌مدرنیته است که معنویت‌گرایی جدید را نیز دربر گرفته است؛ به‌گونه‌ای که اصولاً در پارادایم پست‌مدرنیته، معنویت به عنوان کالایی مصرفی تعریف می‌شود؛ درحالی‌که در نظریه معنویت بیان شده است که «انسان معنوی کمترین مصرف و بیشترین تولید را در جهان پیرامون خود دارد» (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۲۸۳). بنابراین نظریه‌پرداز در بیان این ویژگی نیز از مبانی پست‌مدرنیته خارج شده است. بنابر آنچه در نقد وصف خوبی بیان شد، معنادار نیست که انسانی که به دنبال خوشی در زندگی است و تنها بر اساس حب ذات تصمیم می‌گیرد و رفتار می‌کند و در سودای جلب منافع است، کمترین مصرف را در زندگی داشته باشد.

۵-۳. ارزشمندی زندگی و انسان‌اگزیستانس

ارزشمندی زندگی، ویژگی دیگری است که برای زندگی آرمانی لازم دانسته و انسان معنوی را برخوردار از آن می‌داند؛ اما نظریه‌پرداز در الزام این ویژگی برای زندگی آرمانی نیز از مبانی انسان‌شناسی اگزیستانس که قرابت خود را با آن تفکر اعلام داشته، خارج می‌شود، یا حتی در تقابل با آن قرار می‌گیرد. در وصف سوم که ارزشمندی زندگی است، انسان معنوی زندگی را معنادار می‌داند و بر اساس آن، زندگی کردن را بر خودکشی ترجیح می‌دهد (همان). این در حالی است که بر اساس تفکر اگزیستانسیالیسم، آغاز و انجام از شناسنامه وجود انسان پاک و محو شده و موجود به «هستی افکنده شده» است و در نتیجه برخی از پرسش‌های مربوط به معناداری زندگی مجهول می‌ماند. یکی از پرسش‌های اساسی معناداری زندگی که اهمیت تمام و کمال در نظریه دارد، چرایی و هدف از وجود «رنج» است و پاسخ به چرایی وجود «رنج»، دستیابی به علت غایی آن است. با داشتن علت غایی است که وجود «رنج» معنا می‌یابد؛ اما نه در تفکر اگزیستانس و نه در نظریه معنویت پاسخی برای آن وجود ندارد، چون چرایی وجود انسان پاسخی نمی‌یابد.

همچنین از آنجاکه آغاز طرح نظریه معنویت، پذیرش وجود رنج است و پایان و غایت آن نیز رهایی از رنج در نظر گرفته شده است، هیچ‌گونه طرحی پیش از آغاز مذکور وجود ندارد. پاسخ به اینکه چرا اصلاً رنج وجود دارد و چرا رنج می‌بریم، در گرو این است که طرح پیشینی از آفرینش رنج (در ذیل هدف از آفرینش انسان) وجود داشته باشد؛ درحالی‌که در اندیشه اگزیستانس طرح پیشین، منتفی یا مسکوت مانده است و نظریه نیز بر اساس همین الگو طرح شده است.

فقدان پاسخ به هدف و معنای وجود «رنج» در حالی است که نظریه‌پرداز اذعان دارد که برخی رنج‌ها «گریزناپذیر» هستند و برای قابل تحمل ساختن و کاهش آلام باید آنها را معنادار کرد (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۵۲). برخی از این رنج‌ها بدون دخالت خود انسان، یا حتی عوامل طبیعی وجود دارند؛ بنابراین اینکه چرا انسان نباید دست به خودکشی بزند (درحالی‌که رنج‌های گریزناپذیر بدون دخالت عامل انسانی و بدون هیچ معنایی بر او سیطره دارد و به جهت سکولار بودن انسان معنوی، سرانجام روشنی نیز در پس این رنج‌ها متصور نیست) پاسخ موجهی نمی‌یابد و ارزشمندی زندگی انسان در این پارادایم معنادار نیست.

۴-۵. تضاد زیان و رضایت

ملکیان به‌رغم وجود چالش با معناداری اصل زندگی و وجود «رنج»، از رضایت با اصل زندگی فراتر می‌رود و می‌گوید انسان معنوی از کل جهان هستی رضایت دارد؛ حتی از دردها و رنج‌ها و شرور این جهان (ملکیان، ۱۳۹۱ الف، ص ۶۵)؛ درحالی‌که در بیان وصف ارزشمندی زندگی برای انسان معنوی، نهایت چیزی که توانست ادعا کند، به‌صرفه بودن زندگی است؛ بدین معنا که چون سود زندگی برای انسان معنوی بیش از ضرر و زیان آن است، انسان معنوی دست به خودکشی نمی‌زند (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۷۹). معنای این سخن آن است که گرچه انسان معنوی به واسطه شرور و رنج‌ها دچار زیان می‌شود، اما چون سود، لذت و خوشی، یا خوبی‌های زندگی کردن را بیش از زیان آن می‌داند و می‌بیند، به زندگی کردن رضایت می‌دهد. روشن است که انسان هیچ‌گاه به زیان «خود» رضایت نمی‌دهد؛ بنابراین اصلاً به شرور و رنج‌ها راضی نمی‌شود و اصلاً دلیلی ندارد که رضایت دهد، مگر اینکه به خدایی باور داشته باشد که چون همه عالم از او و به رضای اوست، به آنها رضایت دارد، یا آفرینش رنج‌ها برای انسان و آفرینش شر را برای هدفی بداند، درحالی‌که انسان معنوی این نظریه، هم می‌تواند به خدا باور نداشته و ملحد باشد (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۱۶) و هم انسانی افکنده در هستی است که هیچ طرح و هدف تعیین‌شده‌ای برای او و رنج‌هایش وجود ندارد و هم انسان اصیل اگزیستانس است که تنها به «خود» می‌اندیشد و به هیچ هویت بیرون از خود، خواه هویت انضمامی یا انتزاعی امید ندارد (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۹۴). به عبارت دیگر «گریز از رنج» که هدف اصلی انسان معنوی است، با رضایت از رنج معنا ندارد. انسان دین‌دار و انسان‌های معنوی چون پیامبران و اولیای الهی یا شخصیتی مانند امام حسین علیه السلام می‌توانند به رنج‌ها راضی باشند، یا حتی خود را در رنج قرار دهند، چون آنها را رضای الهی می‌دانند یا امید به پاداش آخرت دارند، یا وجود رنج را برای کمال و تعالی وجودی لازم می‌دانند؛ اما در پارادایمی که غایت از همه تلاش‌ها و اساس زندگی، گریز از رنج دانسته شود (همان، ص ۳۰۵) و رنج‌ها و شرور، ضرر و زیان به‌شمار می‌آیند، رضایت به رنج و یا قرار دادن «خود» در رنج معنا ندارد.

۴-۵. تفاوت «خود» عارف و اگزیستانسیالیسم

براساس تفکر فیلسوفان اگزیستانس، انسان معنوی کسی است که همه چیز را از درون خود طلب می‌کند و ادعا می‌شود که عارفان نیز چنین بوده‌اند که تنها از خود طلب کرده‌اند، نه از دیگران (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۹۴)؛ اما نکته مهم در «خود» وجود عارف (وجود انسان) این است که عارف «خود» را مظه‌ری از اسمای الهی دانسته، «خود» (انسان) را در آینه الهی می‌بیند و از خودی طلب می‌کند که وابسته و متصل و رقیقه آن حقیقت است، نه موجود افکنده در هستی و بدون هیچ آغاز و انجامی و خودی که مستقل است و به هیچ هویت بیرون از خود، خواه هویت انضمامی یا انتزاعی، وابستگی ندارد (همان). این مسئله برای کسی که از نگاه عارفان آگاهی دارد، مسئله‌ای کاملاً روشن و بدیهی است؛ اگرچه نظریه‌پرداز می‌توانست با تأمل در همان شعری که برای تشابه‌سازی معنویت با نگاه عارفان بیان داشته (همان، ص ۳۹۵)، این معنا را دریابد. در این صورت می‌توانست در تطبیق نگاه عارفان به «خود» با نگاه فیلسوفان اگزیستانس بیشتر تأمل کند.

۵-۶. تضاد ناواقع‌گرایی و آرامش پایدار

موضع دیگری که نظریه‌پرداز از باورهای انسان پست‌مدرن خارج می‌شود، آنجاست که انسان معنوی را به دنبال آرامش پایدار می‌داند. ایشان در اینجا به درستی اذعان می‌دارد که آرامش پایدار، شادی و امید در گرو دستیابی به حقیقت و باورهای مطابق با واقع است (همان، ص ۱۲۹) و انسان معنوی نیز برای اینکه تعادل روانی داشته باشد، نباید احساس خودفریبی داشته باشد و نداشتن چنین احساسی تنها در گرو داشتن باورهای واقعی میسر می‌شود (همان، ص ۳۲۷)؛ اما براساس عقلانیت پست‌مدرن اصولاً انسان توانایی کشف حقیقت و واقعیت را ندارد و نظریه‌پرداز نیز براساس همین رویکرد بر آن است که در باورهای معنوی نباید به دنبال باورهای مطابق با واقع باشیم؛ زیرا «اینجا مقامی است که دیگر واقع‌گرایانه بودن به کار نمی‌آید» (ملکیان، ۱۳۹۳، ص ۸). بنابراین انسان معنوی هیچ‌گاه به واقعی بودن آنها باور ندارد؛ بلکه «تسبت به آن باور چنان زندگی می‌کند که گویا وجود دارد، بدون آنکه هیچ دلیل معرفت‌شناختی برای آن داشته باشد» (همان). واقعیت را در دسترس عقل انسان ندانستن و به دنبال واقعیت‌ها نبودن، تعهد نظریه‌پرداز را به دیدگاه پست‌مدرن نشان می‌دهد، اما هنگامی که آرامش پایدار را در پی جویی باورهای واقعی و در گرو دستیابی به واقعیت‌ها می‌داند، از تعهد خود به مبانی معرفت‌شناختی آن خارج می‌شود.

همچنین درحالی که پست‌مدرنیته فاقد هر گونه دانش واقع‌نما و هر گونه اعتقادی به جهانی فراتر از این جهان مادی است (کیویت، ۱۹۹۸، ص ۸) و بر اساس آن، معنویت پست‌مدرنیته رازهای خلقت را تنها در همین زندگی مادی جست‌وجو می‌کند (حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۳۴۷)، ملکیان انسان معنوی را کسی دانسته که به رازهایی خارج از جهان ماده باور داشته باشد (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۸۰). اگرچه این باور داشتن از نوع همان باورهایی است که انسان معنوی به واقعیت آنها دست نیافته و تنها تلقی وجود از آنها دارد که تنها «گویا» وجود دارند.

۵-۷. تضاد ساختارگریزی و اذعان به معنویت ساختاری

ملکیان برای آنکه نشان دهد معنویت وابسته به هیچ دین خاص، نظام اجتماعی و نظام فکری خاصی نیست، از معنویت‌گرایی سخن می‌گوید که در نظام‌های دینی، فکری و اجتماعی گوناگونی زندگی کرده‌اند و در زندگی آرامش، لذت و رضایت باطن برخوردار بوده‌اند (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۸۱-۳۸۳). این گوناگونی دین‌ها و نظامات اجتماعی و فکری، اگرچه ممکن است هدف ایشان را برای اثبات عدم انحصار معنویت در دین خاص برآورده سازد، اما نمی‌تواند معنویت ساختارگریز پست‌مدرنیته را اثبات کند؛ معنویتی که هیچ‌گونه نظام، روش و چارچوب مشخصی را نمی‌پذیرد؛ بلکه در تقابل با آن قرار می‌گیرد؛ زیرا ویژگی اصلی معنویت پست‌مدرن که آن را متمایز از ادیان نهادینه می‌سازد، خروج از ساختار و چارچوب‌های رسمی دین و مراجعه به خواست‌ها و ترجیحات شخصی است (نوبلا، ۲۰۱۳، ص ۸۷-۹۹) و نظریه‌پرداز نیز در بیان ویژگی زندگی اصیل برای انسان معنوی که بر اساس آن انسان معنوی تنها بر اساس فهم و خواست خود تصمیم می‌گیرد (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۸۱)، به نوعی به همین مسئله ساختارگریزی اشاره دارد و البته تصریح بر این معنا نیز دارد که انسان معنوی می‌تواند به هیچ دین و نظام

دینی‌ای متدین نباشد (همان، ص ۲۸۶؛ ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۲۷۷). این در حالی است که او از معناگرایان در ادیان مختلف مثال آورده و به این مسئله اذعان می‌کند که در طول تاریخ، اکثر انسان‌های معنوی، متدین به یکی از ادیان تاریخی بوده‌اند (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۲۷۸) و انسان متدین نیز آن‌گونه که خود تصریح دارد، از چارچوب مشخص و معینی تبعیت می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۶۲ و ۳۶۴؛ همو، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶) و از اعتقادات خاص و ثابت برخوردار است (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۳۸ و ۱۴۲) و اصولاً آن‌گونه که گرشم شلم معتقد است، در طول تاریخ معنویت یا عرفان مجرد از دین و ساختار دینی نداشته‌ایم و هرچه بوده است، عرفان نظام‌های خاص، مثل عرفان مسیحی، اسلامی و یهودی و مانند آن بوده است (موحدیان عطار، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵). بنابراین انسان‌های معنوی که از آنها مثال می‌آورد و تلاش دارد که الگوی انسان معنوی خود را بر اساس آنها بنا کند، در ساختار دینی خاص قرار داشته‌اند و در نقطه مقابل با ساختارگریزی نظریه و مبانی آن قرار می‌گیرند.

۵-۸. ناسازگاری بهره‌مندی از برنامه عملی با تکثرگرایی

ملکیان اذعان دارد که وجود راهکاری عملی در هر دین یا معنویت برای دستیابی به آرامش و کاهش آلام ضروری است و ارائه برنامه نظری و راهکار به‌تنهایی کفایت نمی‌کند (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۴۵). داشتن راهکار عملی نیز وابسته به یک چارچوب و نظام مشخص رفتاری و عملی است که این مسئله نیز با مبانی کثرت‌گرایانه پست‌مدرنیته در مقام عمل و نیز با این مبنا که انسان معنوی قطعاً هیچ آداب خاصی ندارد (همو، ۱۳۹۱ ب، ص ۸) سازگار نیست. ایشان بر اساس همین مبانی کثرت‌گرایی در عمل که برخاسته از تفکر کثرت‌گرایانه از ماهیت انسان در پست‌مدرنیته است، خود را ملزم به هیچ قاعده و نظامی نمی‌داند و بر آن است که آن‌گونه که فواید و آثار معنوی را می‌تواند از نماز حاصل کند، روز دیگر یا بعد از ظهر همان روز می‌تواند همین فواید را از طریق یوگا، مدیتیشن، یا رفتن در درون کلیسا و شرکت در عشای ربانی حاصل کند و در هیچ‌یک از این اعمال، باورهای الهیاتی مدخلیتی و تأثیری ندارد و خللی به مسلمانی وارد نمی‌کند؛ البته با توجه به اینکه این فواید معنوی به دست آوردن حالات Reflection یا Concentration یا Contemplation یا Meditation است (<http://111.ir/1d9q>).

نخستین نکته‌ای که از این موضع و سخن می‌توان فهمید، گواهی مؤثر آن بر رویکرد نوشتار حاضر در شبیه‌سازی نظریه معنویت با مبانی و الگوهای معنویت پست‌مدرن است که از جمله آنها الگوهای ساختارگریزی، کثرت‌گرایی، خودشیفتگی، فقدان باور الهیاتی، یا عدم تأثیر آن، نواقح‌گرایی و افول واقعیت‌ها و نداشتن ارتباط میان نشانه‌ها و واقعیت‌ها، مصرف‌گرایی و لذت‌جویی، سیالیت، تغییر دائمی و نداشتن هویت ثابت در چنین رفتارهای تکثرگرایانه کاملاً قابل ردیابی خواهد بود.

براساس این گفتار، آنچه انسان معنوی (همانند انسان پست‌مدرن) از معنویت می‌خواهد، آرامش، شادی، انرژی مثبت، لذت و راحتی در یک زمان خاص و به شکل سطحی است و چون حالات عمیق معنوی و پایدار را حاصل نکرده است، در زمان دیگر حتی چند ساعت بعد با انجام رفتار و عمل دیگر درصدد تحصیل آن حالات برمی‌آید،

مانند داروها یا موادی که انسان را برای ساعاتی خوش می‌کند و در ساعات دیگر به دنبال ماده مخدر یا دارویی دیگر می‌رود؛ همانند کالاهای مصرفی متعددی که با ذائقه انسان پست‌مدرن، دائماً تغییر می‌یابد و در عین حال بر روی همه آنها نشان و علامت «معنویت» زده می‌شود.

معنویت سکولار این نظریه به نیازهای عمیق انسان‌ها، یا تعالی معنوی انسان نظر ندارد؛ بنابراین نیازی ندارد که به باورهای الهیاتی که پشتوانه متافیزیکی آن رفتارهای عملی است، توجه داشته باشد. آرامش عمیق و پایدار در گرو باورهای پایدار است و باورهای پایدار نمی‌توانند در هر لحظه و ساعتی تغییر یابند. انسان معنوی نظریه چون به نیاز و خواسته‌های سطحی توجه دارد، تفاوت عرفانی و عمیق‌حالاتی چون نماز را با مدیتیشن و یوگا و... و نیز تفاوت آثار آنها را مورد توجه قرار نمی‌دهد و همانند آن شعار امریکایی که با ذائقه انسان پست‌مدرن بیان شده که «مسیح را امتحان کنید» (رشیدیان، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹)، می‌خواهد هر چیز را تجربه کند؛ شاید لذتی وجود داشته باشد که نگران از دست دادن آن است و این همان زایش انسان معنوی سکولار است که از نظریه معنویت و عقلانیت انتظار می‌رود.

از سوی دیگر نظریه پرداز بر لزوم باورهای معنوی که آنها را رازهای متافیزیک «خردگریز» می‌داند، تأکید دارد؛ به گونه‌ای که «اگر معتقد باشیم رازی وجود ندارد، انسان معنوی نیستیم» (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۸۰) و اصولاً معنویت نظریه خود را بر اساس آن باورها تعریف می‌کند (همان)؛ اما در سخن یادشده می‌بینیم که باورهای متافیزیکی همان نقش حداقلی خود را در تأثیرگذاری بر حالات معنوی از دست داده‌اند.

انسان معنوی مسلمان در راز و نیاز و عبادت خود به دنبال تعالی وجودی و آرامش عمیق و پایدار است و عبادت خود را بر اساس ایمان به باورهایی انجام می‌دهد که آنها را واقعی می‌داند و چنین ایمانی یک‌روزه یا یک‌شبه تحقق نیافته تا ساعت به ساعت تغییر یابد. نه ایمان به آن باورها با تفکر ناواقع‌گرایانه نظریه‌پرداز از یک سو و تفکر کثرت‌گرایانه پست‌مدرن از سوی دیگر سازگار است و نه وحدت، انسجام و نظامی که آن باورها و اعمال را در چارچوب مشخص و معین قرار داده است با تکثرگرایی سازگاری دارد. عارفی که به نماز می‌ایستد و از مقامات معنوی نماز برخوردار می‌شود، پیش از نماز با شهادت به ولایت انسان کامل و واسطه فیض و شهادت به اولوهِیت حق و رساندن آن از مرتبه زبان به قلب و... آغاز می‌کند و در هر تکییری قلب و قوای خود را به «عجز خود» و کبریای حق و قیومیت ذات او متذکر می‌کند و خود را مستغرق در اولوهِیت حق می‌یابد و به وحدانیت او اذعان می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۶۷-۷۳). حقیقت و باطن نماز یک عارف که او را به آرامش می‌رساند، تکیه به آن باورها دارد که نه تنها در اندیشه او پایدار است، بلکه در عمق جان او حضور دارد. حال چگونه همین انسان می‌تواند بعد از ظهر همان روز از همه این باورهای قلبی و درونی فارغ و تهی شود و با هیچ دانستن وجود حق یا نادیده گرفتن وجود کبریایی و الوهیت او همچون یک بودایی بدون باور به خدا به مدیتیشن بپردازد؟ یا اصولاً چگونه چنین معانی‌ای می‌تواند از انسان «خودخواه» گسسته از مبدأ هستی (اگزیستانس) تحقق یابد؛ درحالی که انسان «خود شیفته» پست‌مدرن یا حتی انسان اصیل اگزیستانس به هیچ‌روی نمی‌تواند از «خود» فارغ شود و به عجز «خود» اذعان کند، یا خود را در سایه ولایت انسان کامل (دیگری) ببیند و به واسطه فیض بودن او معتقد باشد؛ تا چه رسد به اینکه انسان تکثرگرای پست‌مدرن، سرمست از برخورداری از آثار معنوی عبادت و اظهار بندگی خود در نماز، بخواهد در همان روز و در مرتبه بعد، از طریق مدیتیشن یا کارهای دیگر از آنها بهره‌مند شود.

نتیجه‌گیری

انسان معنوی‌ای که ملکیان به دنبال زایش آن از نظریه معنویت و عقلانیت است، کسی است که به دنبال آرامش پایدار، ثبات، عشق، امید و... است؛ از زندگی آرمانی برخوردار است که خوبی به دیگران برایش مقدم بر خوشی خود است؛ حقیقت‌طلب است و عشق و عدالت دارد؛ زندگی برای او ارزشمند است و دردها و رنج‌ها برایش تحمل‌پذیرند؛ بلکه حتی از درد و رنج و شرور در این جهان رضایت دارد؛ به دنبال باورهای عمیق و واقعی است، چون آرامش پایدار را در باورهای واقعی می‌داند؛ اما مشکل اساسی این است که چنین انسانی از شکم پست‌مدرنیته زایش نمی‌یابد و ملکیان نیز به بسیاری از مؤلفه‌های پست‌مدرنیته و از جمله انسان‌شناسی پست‌مدرن و اگزیستانس و عقلانیت ناواقع‌گرایانه و ابزاری آن وفادار است. از چنین مادری تنها می‌توان زایش فرزند معنوی‌ای را انتظار داشت که به دنبال لذت‌جویی و خوشی است و به همه عناصر این جهان و از جمله معنویت به عنوان یک کالا می‌نگرد؛ کالایی که می‌تواند با توجه به روحيات روانی خود، آن را از میان کالاهای مختلف انتخاب کند. این انسان تحت هیچ ضابطه و نظام برنامه‌ای خاصی قرار نمی‌گیرد و چون برآوردن نیازهای سطحی و آرامش موقت را هدف می‌گیرد، می‌تواند هر لحظه برنامه‌ها و راهکارهای عملی را تغییر دهد. در واقع ملکیان در نظریه معنویت می‌خواهد میوه معنویت اصیل دینی را از درخت پست‌مدرنیته برچیند، درحالی‌که این میوه تنها بر روی درخت دین می‌روید و این ثمره را تنها از درخت دین می‌توان برچید و چشید. البته نمی‌توان انکار کرد که شبه‌معنویت‌هایی بر روی درخت پست‌مدرنیته می‌روید و وی نیز اشاراتی به آنها دارد، اما اینها کاملاً با میوه معنویت دینی متفاوت‌اند؛ گرچه ممکن است رنگ و شکل معنویت دینی داشته باشند.

منابع.....

- حمیدیه، بهزاد، ۱۳۹۱، *معنویت در سبب مصرف*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رشیدیان، عبدالکریم، ۱۳۸۵، «از فرد مدرن تا شخص پست‌مدرن»، *فلسفه* (دانشگاه تهران)، دوره سی و چهارم، ش ۱، ص ۱۰۳-۱۲۲.
- شقایق، حسین، ۱۳۸۸، «سنت‌گرایی و پست‌مدرنیسم؛ شباهت‌ها و چالش‌ها»، *روزنامه جام جم*، ش ۲۶۱۰.
- کهون، لارنس، ۱۳۸۱، *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، تهران، نشر نی.
- لش، کریستوفر، ۱۳۸۰، «خودشیفتگی در زمانه ما»، ترجمه حسین پاینده، *ارغنون*، ش ۱۸، ص ۱-۲۶.
- مگی، برایان، ۱۳۷۴، *مردان اندیشه، پدیدآورندگان فلسفه معاصر*، ترجمه عزت‌السادات فولادوند، تهران، طرح نو.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۱، *راهی به راهی*، چ دوم، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۸۵الف، *مشتاقی و مهجوری*، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۸۵ب، «سازگاری معنویت و مدرنیته»، *روزنامه شرق*، ش ۸۳۵.
- _____، ۱۳۸۷، «سنت، تجدد، پساتجدد»، *آیین*، ش ۷، ص ۴۸-۵۴.
- _____، ۱۳۸۹، «در جست‌وجوی عقلانیت و معنویت»، *مهرنامه*، ش ۳، ص ۷۹-۸۵.
- _____، ۱۳۹۱الف، *دین، معنویت و روشنفکری دینی*، چ سوم، تهران، پایان.
- _____، ۱۳۹۱ب، «آینده بشر به سوی عقلانیت و معنویت»، *روزنامه اعتماد*، ش ۲۴۱۵.
- _____، ۱۳۹۳، «مصاحبه معنویت و عقلانیت»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال نهم، ش ۲، ص ۸۵.
- _____، ۱۳۹۵، *در رهگذار باد و نگهبان لاله*، چ دوم، تهران، نگاه معاصر.
- موحدیان عطّار، علی، ۱۳۸۸، *مفهوم عرفان*، قم، مرکز تحقیقات ادیان و مذاهب.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۸، *سرم‌الصلاة*، چ ششم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- نش، کیت، ۱۳۸۷، *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*، ترجمه محمدتقی دلفروز، چ پنجم، تهران، کویر.
- نوذری، حسینعلی، ۱۳۷۹، *صورت‌بندی مدرنیته و پست‌مدرنیته*، تهران، نقش جهان.
- نیچه، فردریش، ۱۳۷۷، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش عاشوری، تهران، آگه.
- واتیمو، ۱۳۷۴، *پسامدرن: جامعه شفاف؟*، ترجمه مهران مهاجر در: جمعی از نویسندگان، *سرگشتگی نشانه‌ها*، تهران، نشر مرکز.
- Baudrillard, Jean, 1989, *America. Translated By chris Turner*, New York:verso.
- Bell, Daniel, 1976, *The Coming of post-industrial Society*, New York, Basic Book.
- Carrette, Jeremy R, and Richard King, 2005, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, Psychology Press.
- Cupit, Don, 1998, *Mysticism after Modernity*, Blackwell.
- Ferrer, Jorge N, and Jacob H Sherman, 2008, *The Participatory Turn: Spirituality, Mysticism, Religious Studies*, SUNY Press.
- Goodman, Nelson, 1978, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis.
- Knoblauch, Hubert, 2013, "popular spirituality", in *Present day Spiritualities*, Brill.