




مبانی معرفت‌شناختی معنویت دینی

محمد جعفری  / دانشیار فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

mjafari125@yahoo.com

دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۷ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷

چکیده

بی‌تردید، وقتی می‌توان به درکی عمیق و همه‌جانبه از معنویت دینی رسید و بر آن اساس، جایگاه و وزن آن را در مصادف با معنویت غیردینی (سکولار) تعیین نمود که مبانی این معنویت کاملاً تبیین شده باشد. این مبانی در ابعاد پنج‌گانه هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، غایت‌شناختی و ارزش‌شناختی قابل بررسی است. این مقاله به روش تحلیلی - توصیفی با تمرکز بر یکی از این مبانی، یعنی مبانی معرفت‌شناختی معنویت، کوشیده است نقش و وزن منابع شناختی درون‌زای انسان، یعنی شهود، فطرت و عقل و نیز منبع برون‌زای وحی در شکل‌گیری و جهت‌دهی به معنویت را تبیین کند و در ادامه با توجه به چالش‌های اساسی که در فضای معنویت غیردینی با عقلانیت وجود دارد، نقش عقلانیت و واقع‌گرایی را در معنویت دینی و اصیل و سازوکار ارتباطی و تأثیر عقلانیت در ابعاد بینشی، گراشی و کنشی معنویت بررسی کند. در نهایت، با توجه به نگاه روشنفکران دینی و معنوی که میان تعبد و تعقل فاصله انداخته، جمع میان آن دو را ناممکن تلقی نموده‌اند، به برخی از شبهات این عرصه پاسخ داده است.

کلیدواژه‌ها: معنویت دینی، مبانی معرفت‌شناختی، منابع معرفت، تعبد، حقیقت، عقلانیت، شهود، فطرت، وحی.

انسانی که به توانمندی‌ها و سرمایه‌های وجودی خویش معرفت یابد و ابزار شناختی را در درون و برون خویش شناسایی کند و سپس به پالایش و پوییش، آرایش و پوشش آنها بپردازد، قدرت مشق معرفتی او افزایش می‌یابد و هرچه بینش او متعالی‌تر گردد، گرایش‌های او عالی‌تر و متکامل‌تر خواهد شد.

معنویت دینی که معنویت برآمده از توجه به حقیقت و باطن عالم و ارتباط با منشأ و غایت حقیقی کمال است، هم واجد بینش معنوی عمیق و متعالی و هم گرایش‌های قدسی و هم سبک زندگی اصیل است و شرط لازم زیست معنوی صحیح، داشتن درک درست از ابزارهای شناختی و استفاده از ظرفیت‌های آنهاست. این مقاله کوشیده است به مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی معنویت دینی اشاره کند.

۱. منابع درون‌زای معنویت

انسان از ناحیه بینش‌ها و گرایش‌ها که مدار انسانیت او را تشکیل می‌دهند، از سایر جانداران و موجودات متمایز می‌گردد. در بخش «بینش‌ها»، انسان به لحاظ ظرفیت وجودی خود، دارای سه راه معرفتی و منبع شناختی است: ۱. حس و طبیعت (معرفت تجربی - طبیعی)؛ ۲. عقل و خرد (معرفت تجربیدی - برهانی)؛ ۳. قلب و باطن (معرفت تجربیدی - شهودی). معرفت حسی از راه حواس ظاهری به دست می‌آید و معرفت عقلی با استدلال و تفکر. این دو نوع معرفت کمتر مورد مناقشه و انکار قرار گرفته‌اند. این دو ابزار معرفتی مبنای رشد و حرکت و زمینه بقا و تکامل جسمانی و فکری انسان در طول هزاره‌های زندگی بشر در این جهان بوده‌اند.

۱-۱. عقل

از این میان، عقل نقش پایه‌ای‌تر در معنویت دینی بر عهده دارد. در اندیشه اصیل اسلامی، انسان برای عبور از وادی ظلمت و راهیابی به نور حقیقت، حتی در جنبه‌های معنوی و باطنی نیز ابداً بی‌نیاز از تعقل نیست. از این نظرگاه، اساساً عقلانیت معیاری قابل اعتماد برای تمییز سره از ناسره و راه از چاه به شمار می‌آید (هاشمی خوبی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۴۹).

از دیدگاه اسلامی، به کار بستن عقل و بهره‌برداری از نیروی اندیشه این امکان را به انسان می‌دهد که قبل از ورود در هر حوزه‌ای تا حد زیادی از اشتباه و به دنبال آن، پشیمانی مصون بماند. از این رو پیامبر اکرم ﷺ به کسی که از ایشان تقاضای موعظه کرد، پس از اینکه سه مرتبه از او تعهد گرفتند که آیا به گفته من عمل می‌کنی، فرمودند: «پیش از آنکه در هر کاری داخل شوی خوب در عواقب آن بیندیش و چنانچه عواقب آن کار را نیک دیدی به انجام آن همت بگمار» (ورام، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۱۴۷).

این‌همه نشان‌دهنده آن است که در تفکر اسلامی، عقلانیت، چه در بعد نظر و چه در بعد عمل، بسیار حائز اهمیت است و هیچ انسان دین‌مداری مجاز نیست آن را نادیده بگیرد. برای مثال، در احادیث اهل بیت ﷺ در کنار پیامبران که حجت ظاهری‌اند، عقل به‌عنوان حجت باطنی خداوند معرفی شده است.

در حدیثی از امام کاظم ﷺ آمده است: «خداوند بر مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و حجت پنهان. حجت آشکار پیغمبران و امامان هستند و حجت پنهان عقول مردم است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، ح ۱۲).

از این نظرگاه، عقل کالای گران‌بهایی است که انسان را در تشخیص حق و باطل و نیز خیر و شر کمک می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱، ص ۴۰۵؛ ج ۲، ص ۲۴۷؛ ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۹۶).

از این رو اموری همچون جهالت، حماقت و سفاقت کاملاً در مقابل عقل قرار می‌گیرند (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۲۴۷). اساساً در فضای اندیشه دینی، مهم‌ترین کارکرد عقل، شناخت و اندیشه‌ورزی است (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱، ص ۴۰۵). از همین رو، انسان در سراسر قرآن پیوسته به تعقل، تفکر و تدبر فراخوانده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱، ص ۴۰۵؛ ج ۲، ص ۲۵۰).

این قوه در وجود انسان موجب می‌شود او به درک حقایق و همچنین به هنجارها، اعمال شایسته و به‌طور کلی منافع دینی و دنیوی خود رهنمون شود. این همه در پرتو معارف اصیلی است که عقلانیت برای انسان مهیا می‌سازد. (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۲۴۹-۲۵۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۷۰).

از این رو قرآن از زبان کافران چنین نقل می‌کند: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰)؛ اگر گوش شنوا داشتیم یا تعقل می‌کردیم هیچ‌گاه از دوزخیان نبودیم. بر همین اساس، اندیشمندان معنویت دینی معتقدند: سعادت و شقاوت انسان وابسته به اعمال اختیاری او، و عمل اختیاری او برخاسته از ایدئولوژی و جهان‌بینی او و در نهایت، جهان‌بینی انسان وابسته به شناخت و عقلانیت اوست (مطهری، ۱۳۷۲ ب، ج ۱۳، ص ۳۵۱). نظام معنوی و دینی اصیل به‌منابۀ یک نظام معرفتی جامع، نمی‌تواند و نباید با عقلانیت و سازوکارهای شناخته‌شده و مورد توافق آن سر ستیز داشته باشد. شهید مطهری در این باره می‌نویسد:

جهان‌بینی خوب و عالی آن است که اولاً، قابل اثبات و استدلال باشد. به عبارت دیگر، از ناحیه عقل و منطق حمایت شود... منطقی بودن یک جهان‌بینی زمینه پذیرش عقلی آن را فراهم می‌سازد و آن را در اندیشه‌ها قابل قبول می‌کند؛ ابهام‌ها و تاریکی‌هایی را که در عمل مانع بزرگی است، برطرف می‌سازد (مطهری، ۱۳۷۲ الف، ج ۲، ص ۸۲).

۱-۱-۱. عقلانیت اعتدالی

عقلانیتی که در معنویت دینی مد نظر است، نه هر نوع عقلانیتی، بلکه عقلانیت اعتدالی است. این نقطه تمایز مهمی میان معنویت اسلامی با برخی از معنویت‌های غیردینی است که برخی از آنها اساساً حرمت عقل را پاس نداشته و به نگرشی ضد عقلانی روی آورده‌اند و برخی هم بر عقلانیت انتقادی و نسبی نظر دارند.

عقلانیت اعتدالی دارای شاخصه‌هایی است که به اختصار بدان‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. در عقلانیت اعتدالی، گزاره‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند: برخی به کَمَد درک عقل می‌آیند و برخی خیر. دسته اول به دو دسته گزاره‌های بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند. گزاره‌های نظری گزاره‌هایی هستند که توسط کارکرد استدلالی عقل به صحت یا بطلان آنها می‌رسیم. گزاره‌های بدیهی گزاره‌هایی هستند که با کارکرد شهودی عقل به درستی یا نادرستی آنها دست می‌یابیم (صادقی، ۱۳۸۶، ص ۴۲-۴۳).

۲. اما برخی گزاره‌ها اساساً در دایره ادراک عقلی قرار نمی‌گیرند. این گزاره‌ها - به اصطلاح - خردگزیز و یا «فراعقلی» نام دارند. این گزاره‌ها آموزه‌هایی هستند که عقل نه درکی نسبت به درستی آنها دارد و نه نادرستی آنها. آنچه اعتبار یک

نظام معرفتی را نشانه می‌رود وجود گزاره‌های خردستیز در آن است که بهانه‌ای برای توجیه باقی نمی‌گذارد. اما گزاره‌های خردگریز فراتر از درک عقلی‌اند و عقل حق قضاوت دربارهٔ آنها را ندارد؛ زیرا ما به عقل‌گرایی حداکثری قائل نیستیم و عقل را فعال ما یشاء و آگاه نسبت به همه چیز نمی‌دانیم تا بخواهیم همهٔ آموزه‌ها را به صورت جزئی در کفهٔ میزان عقل گذاشته، وزن کنی کنیم. آری، در عقلانیت حداکثری، هر نظام معرفتی برای آنکه پذیرفته شود، باید بتوان عقلاً صدق همهٔ آموزه‌هایش را اثبات کرد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۷۲).

اما این رویکرد به هیچ وجه نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا خودویرانگر است و خود عقل، طرح اصلی آن را مبالغه‌آمیز و دور از دسترس می‌داند. عقل نوع انسان‌ها، خود اذعان می‌کند که نمی‌تواند به درک حقیقت همهٔ امور دست یابد. وجود گزاره‌های خردگریز در یک نظام دینی و معنوی در صورتی پذیرفتنی است که بنیان آن نظام بر اصول خردپذیر بنا شده باشد و در این صورت، گزاره‌های خردگریز، ضد عقلانی نیستند و با تکیه بر آن اصول خردپذیر، قابل قبول خواهند بود. با این توصیف در یک معنویت صحیح و کامل مانند اسلام، نمی‌توان به عقایدی خرافی و بی‌منطق باور پیدا کرد و از این‌رو آیین‌هایی هم که برای اثبات مدعیات خود به راه‌هایی نامعقول (مانند طالع‌بینی، کف‌بینی، رمالی) رو می‌آورند و یا در بعد عملی، پیروان خود را در مسیری ناستوار قرار می‌دهند و به کارهایی نامعقول وامی‌دارند، نمی‌توانند در این عرصه، سربلند باشند.

۳. عقل‌گرایی معتدل در مواجهه با وحی، نه مانند جمودگرایی دینی، عقل را تعطیل می‌کند و نه مانند عقل‌گرایی حداکثری خودبنياد، عقل را در فهم همه چیز توانا و خود را بی‌نیاز از وحی می‌بیند و نه مانند عقل‌گرایی انتقادی، درک عقل را در همه چیز نسبی و غیرقطعی می‌انگارد. در این دیدگاه، بدون نگاه افراطی و تفریطی، قدر عقل به درستی و در جایگاه خود دیده می‌شود. از همین جا به یکی از مؤلفه‌های مهم می‌رسیم که شاید مهم‌ترین رکن در عقل‌گرایی معتدل باشد و آن نحوهٔ تعامل و ارتباط عقل با وحی به‌مثابهٔ یک منبع معرفتی است.

بر اساس این رویکرد نباید به انگیزهٔ حرمت نهادن به عقل، از حریم وحی کاست، و یا به منظور حفظ قداست وحی، ارزش و اهمیت عقل را نادیده گرفت. عقل و وحی هر دو طریقی به سوی حقیقت‌اند. عقل و وحی با یکدیگر هماهنگی کامل دارند و با بهره‌گیری از دستاوردهای یکدیگر دائم در تعامل‌اند.

از سوی دیگر، وحی از یک‌سو با بیان محدودیت‌ها و لغزشگاه‌های عقل و با طرح موضوعات جهت‌دار و تأمل برانگیز عقلانی و تبیین جزئیات راه سعادت، به عقل خدمت کرده و از سوی دیگر، عقل نیز برای وحی در برخی موارد نقش میزان و معیار را داشته است؛ نظیر اثبات حقانیت دین و اثبات اصول اعتقادی دین. در برخی موارد هم نقش روشنگری و ارشاد را نسبت به گزاره‌های دینی بر عهده داشته و منبعی مستقل در کنار دیگر منابع استنباط احکام دین تلقی شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۸-۲۰۴).

اما همان‌گونه که گفته شد، در معنویت دینی، با ابزار سومی هم در ظرفیت‌های معرفتی درون‌زا مواجهیم که اهمیت و تأثیر آن در زیست معنوی، بسیار عمیق‌تر از دو راه دیگر (حس و عقل) است. این راه معرفتی راه دل و قلب است. مراد از «راه قلب و دل» چیست؟

شهید مطهری پاسخی زیبا به آن ارائه داده است:

پاسخ این سؤال را باید در حقیقت وجود انسان جست‌وجو کرد. انسان در عین اینکه موجودی واحد است، صدها و هزارها بُعد وجودی دارد. «من» انسانی عبارت است از: مجموعه بسیاری اندیشه‌ها، آرزوها، ترس‌ها، امیدها، عشق‌ها و... اینها در حکم رودها و نهرهایی هستند که همه در یک مرکز به هم می‌پیوندند. خود این مرکز دریایی عمیق و ژرف است که هنوز هیچ بشر آگاهی ادعا نکرده که توانسته است از اعماق این دریا اطلاع پیدا کند. فلاسفه و عرفا و روان‌شناسان هریک به سهم خود، به غور در این دریا پرداخته‌اند و هریک تا حدودی به کشف رازهای آن موفق شده‌اند، اما شاید عرفا در این زمینه موفق‌تر از دیگران بوده‌اند. آنچه که قرآن «دل» می‌نامد عبارت است از: واقعیت خود آن دریا که همه آنچه که ما «روح ظاهر» می‌نامیم رشته‌ها و رودهایی است که به این دریا می‌پیوندند. حتی خود عقل نیز یکی از رودهایی است که به این دریا متصل می‌شود (مطهری، ۱۳۷۲ ج، ۲۶، ص ۷۰).

قرآن کریم مسئله صاحب‌دلان و معرفت‌های حضوری و شهودی آنها را طرح و دل را یکی از منابع عظیم و سترگ معرفت و ابزار آن را «تزکیه نفس» معرفی می‌نماید (مطهری، ۱۳۷۲ ج، ۱۳، ص ۳۸۲-۳۸۳). هرگاه قلب انسان از امراض و بیماری‌های مختلف رها گردد بسیاری از معارف باطنی و اشراقی و علوم افاضی و ماورایی شامل حال انسان خواهد شد. در مضامین دینی از این منبع دل، گاهی به «چشمه‌ساری‌های حکمت الهی» یاد شده است؛ از جمله روایت معروف رسول اکرم ﷺ که می‌فرماید: «من اخلص لله اربعین صباحاً جرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه» (مجلسی، ۱۴۰۴ ج، ۱۱، ص ۱۸۷). در این حدیث بر تزکیه نفس و آزادی از تعلقات برای شکوفا شدن منبع دل تأکید می‌شود.

حافظ این مضمون را به زیبایی در شعر خود به تصویر کشیده است:

سحرگه رهروی در سرزمینی همی گفت این معما با قرینی
که ای صوفی شراب آنکه شود صاف که در شیشه بماند اربعینی

(غزلیات حافظ، غزل شماره ۴۸۳)

امیرالمؤمنین علیه السلام نیز در بیانی فصیح و بلیغ به این منبع معرفتی اشاره می‌کند:

«ان الله - سبحانه و تعالی - جعل الذکر جلاء للقلوب تسمع به بعد القرة و تبصر به بعد العسوة و تنقاد به بعد المعاندة و ما برح لله - عزت الاوه - في البرهة بعد البرهة و في ازمان الفترات عباد ناجاهم في فکرهم و کلمهم في ذات عقولهم» (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۲)؛

خداوند سبحان تذکر و تزکیه را جلای قلوب قرار داده است تا بعد از ناشنوایی بشنوند و با زدودن پرده‌ها از حجاب، ببیند و بعد از انکار، سر تسلیم فرود آورند. همیشه در طول ادوار بندگانی بوده‌اند که خداوند با دل و قلب و صمیم جانشان سخن بگوید.

از همین جا و در تداوم منبع قلب و شهود باید به «فطرت» که سرچشمه‌ای مهم و مقوله‌ای اختصاصی و تأثیرگذار در معنویت اسلامی است، پل زد. فطرت در بعد بینشی و گرایشی، منبعی است سرشار و بی‌خزان که می‌تواند در طی طریق معنوی دستگیر و راهنمای انسان باشد. درواقع آنچه به‌عنوان معارف باطنی و شهودی و اشراقی نام برده شد، به نحوی همه برآمده از همین منبع ارزشمند است و قلب و شهود هم از مجاری فطرت به شمار می‌آیند.

فطرت به سخن قرآن، منبعی فراگیر، متعالی، زوال‌ناپذیر، غیراکتسابی و البته قابل رویش و پویش است. در آیه شریفه ۳۰ سوره روم می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُونَ».

بر اساس این آیه اولاً، همه انسان‌ها از موهبت فطرت بهره‌مندند: «فطر الناس علیها» و ثانیاً، فطرت جنبه‌ای آسمانی و غیرمادی دارد و از این رو به «فطرت الهی» از آن یاد می‌شود: «فطرة الله» که همین مرز میان آن را با غریزه آشکار می‌نماید. ثالثاً، فطرت با سرشت انسان عجین شده و از این رو تغییرناپذیر است: «لا تبدل لخلق الله».

البته شرایط و سبک زندگی انسان بر شکوفایی یا افول فطرت تأثیر می‌گذارد و توجه یا بی‌توجهی به این ظرفیت معرفتی موجب رشد و افول و یا غفلت از آن می‌شود.

اموری همچون شناخت خداوند، آگاهی از اختیار، توجه به زندگی پس از مرگ، شناخت نیکی و بدی - دست‌کم - برخی کارها، از جمله آگاهی‌هایی است که توسط فطرت برای انسان حاصل می‌شود. همچنین فطرت گرایش‌هایی را نیز در درون انسان برمی‌انگیزد. طبعاً این گرایش‌ها نیز ما را در فهم بهتر معنویت اسلامی یاری می‌رسانند. اموری همچون کمال‌طلبی، حب ذات و خوددوستی، زیبایی‌دوستی، میل به آزادی، حقیقت‌جویی، دگردوستی و مانند آن از جمله گرایش‌های مهمی است که در درون هر کس به سبب فطرت انسانی او وجود دارد و جهت‌دهنده به سوی معنویت اصیل است.

درواقع آنچه در برخی مضامین دینی با عنوان «ندای قلب» آمده، ناظر به همین منبع معرفتی، یعنی فطرت است. تعبیر «قلب» برگرفته از قرآن است که در آیاتی پس از آنکه خداوند به معارف ملکوتی توجه می‌دهد، آن معارف را برای کسی سودمند می‌داند که دارای قلب باشد و ندای قلبی او کور نشده باشد:

- «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق: ۳۷).

- «مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبِ وَ جَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ» (ق: ۳۳).

- «إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (شعراء: ۸۹).

روشن است که این ندای قلبی در صورتی معتبر است و پرده از بینش و گرایش اصیل فطری برمی‌دارد که به هوا و هوس و حجاب‌های دنیوی و تعلقات مادی آلوده نشده باشد. شهید مطهری در این باره می‌نویسد:

پیامبر بر این نکته انگشت می‌گذارد که اگر انسان جوینده حقیقت باشد و برای کشف حقیقت، خود را بی‌طرف و خالص کند، در این صورت، قلب او هرگز به او خیانت نخواهد کرد و او را در مسیر صحیح هدایت خواهد کرد. اساساً انسان تا زمانی که جوینده راستین حق و حقیقت است و در جاده حق گام برمی‌دارد هرچه که به او برسد حق و حقیقت است؛ و البته این نکته ظریفی است که اغلب باعث اشتباه می‌شود. آنجا که انسان به گمراهی کشیده می‌شود دلیلش این است که از ابتدا جهت‌گیری خاصی داشته و جویای حقیقت خالص نبوده است. پیامبر در جواب کسی که سؤال کرده بود «بر» چیست، جواب داد: اگر تو واقعاً به دنبال بر هستی، آنگاه که قلبت به چیزی آرام می‌گیرد و وجدانت آسوده می‌شود بدان که این بر است، ولی آنگاه که به چیزی راغب هستی، اما دلت آرام و قرار نمی‌گیرد مطمئن باش که آن «انیم» است. در جای دیگر، از پیامبر درباره معنای «ایمان» می‌پرسند. پیامبر می‌فرماید: آن که هرگاه کار زشتی انجام می‌دهد دچار ناراحتی و پشیمانی می‌شود و هرگاه کار شایسته‌ای انجام می‌دهد خوشحال و شاد می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۶، ص ۷۶-۷۷).

راز تمایز ندای قلبی در معنویت دینی با ندای درون در معنویت‌های نوین در همین نکته نهفته است که قلب در صورتی انسان را به سمت معنویت صحیح رهنمون می‌شود که مبتنی بر فطرت سلیم و وجدان پاک و ناظر به حقایق متعالی و ملکوتی سخن بگوید.

۲. منبع برون‌زای معنویت

منابع معرفتی که در بخش قبل از آن یاد شد، همه درون‌زا و ناشی از ظرفیت‌های خود انسان است. اما در معنویت دینی در کنار این ابزارهای معرفتی، ما از راه و سرچشمه شناختی دیگری به نام «وحی» هم برخورداریم که منبعی بیرونی است؛ یعنی انسان به خودی خود واجد آن نیست و خداوند منان به‌عنوان یک ابزار مکمل، انسان‌ها را از طریق بندگان برگزیده‌اش از این معارف بهره‌مند می‌سازد.

اساساً یکی از تمایزهای اساسی معنویت دینی با معنویت غیردینی در همین جاست که معنویت دینی تکیه‌گاه اصلی‌اش، وحی و معارف برآمده از آن است. علت آن هم روشن است. معنویت دینی درصدد است ما را به باطن هستی متصل نماید و درواقع از همین جاست که معنویت اسلامی تکون پیدا می‌کند. به تعبیر دقیق‌تر، «ایمان به غیب» رکن و پایه معنویت اسلامی است (مطهری، ۱۳۷۲ الف، ج ۲، ص ۱۳۷-۱۳۸). اساساً ایمان حقیقی و واقعی از همین جا آغاز می‌شود؛ از باور داشتن به غیب و ملکوت در پس این عالم محسوس و مادی.

حس و تجربه و شهود و عقل نمی‌توانند ما را به طور کامل به حقایق این عالم غیب متصل نموده، درک کامل و جامعی نسبت به آن به ما بدهند و اینجاست که باید وحی دستگیر انسان شود و او را تا ژرفای ملکوت هستی و عالم بکشاند. این نکته‌ای است که در این آیه شریفه بدان تصریح شده است: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره: ۴ و ۳).

آری، باید کتاب هدایت الهی نازل شود تا دستگیر انسان‌ها برای دستیابی به عالم غیب شود. به عبارت دیگر، راه‌های عادی شناخت، برخی از معارف معنوی را در اختیار ما قرار می‌دهند؛ اما برای رسیدن به مراتب عالی عالم معنا، نیازمند شناخت‌های بیشتر و عمیق‌تر هستیم که فراتر از درک عمومی انسان‌هاست. به یک نمونه از این ناتوانی، در ذیل اشاره می‌کنیم:

بر اساس اصالت و جاودانگی روح انسان و تأثیر افعال اختیاری در سعادت اخروی، انسان باید از معارف لازم مربوط به رابطه دنیا و آخرت و افعال مطلوب برای تحقق کمال حقیقی برخوردار باشد. راه‌های عمومی شناخت انسان (مانند راه حس، عقل و شهود) وافی به درک کامل و جامع این رابطه نیست و همین برای اثبات ضرورت راه وحی و افاضه علم الهی به انسان کافی است و در غیر این صورت، نمی‌توان از انسان توقع داشت که بتواند مسیر سعادت را ببیند و هدف خدا از خلقت انسان نقض خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۷-۱۸۰؛ ۱۳۷۶، ص ۹-۱۵).

۳. معنویت، حقیقت و واقع‌گرایی

ادیان الهی همواره بر حق و حقیقت و امکان دستیابی به آن از مجرای تعلیم خود تأکید نموده‌اند؛ متاعی که البته در معنویت غیردینی، دور از دسترس و آرمانی تلقی شده است. بر ماست که روشن کنیم که آیا نمی‌توان بر اساس براهین عقلی، معتقدات دینی را در ذهن و ضمیر تثبیت نمود؟ آیا انسان این توانایی را ندارد که چه در امور اعتقادی و چه در

سایر حوزه‌ها به اموری قطعی و غیرقابل تردید راه یابد؟ آیا اساساً انسان می‌تواند بر اساس عقلانیت و خردورزی، به معارف صحیح و قطعی در عرصه معنویت دست یابد؟ سوالاتی از این دست را باید در این مجال، به بحث و گفت‌وگویی بی‌مجامله بنشینیم و پاسخی درخور برای آنها بیابیم. در ادامه به بررسی این مقوله می‌پردازیم:

۱. گزاره‌های دینی از حقایق عالم ماورای طبیعت و نیز از نسبت آن عالم با عالم طبیعت گزارش می‌دهد. بررسی و فهم برخی از این حقایق عینی با عقل برهانی مقدور است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶-۱۷۷).

گزاره‌های دینی از قبیل سلیقه‌های شخصی و حالات و رسوم خاص نیست که قابل اقامه برهان نباشد و به همین سبب است که انبیا برای دعوت و ایمان از احتجاج و حکمت و استدلال بهره می‌برند. پیداست که اگر چیزی برهان‌پذیر نباشد، قابل دعوت عقلی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۱).

قرآن در بیش از سیصد آیه، جامعه انسانی را به تعقل، تفکر و تدبیر فرامی‌خواند و در مواضع زیادی از قرآن، استدلال و برهان به چشم می‌خورد. البته روشن است که کلیات دین قابل دفاع و استدلال عقلی است و از جزئیات دین نمی‌توان با عقل حمایت کرد. به بیان دیگر، جزئیات، اعم از علمی، عینی، حقیقی و اعتباری در دسترس برهان عقلی نیست و چیزی که در دسترس عقل نباشد، تحلیل و توجیه عقلانی ندارد؛ اما در کلیات و خطوط کلی دین و معنویت، تحلیل عقلانی راه می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۴).

می‌توان بر اصل «برهان‌پذیری وجود خداوند» و دیگر گزاره‌های بنیادی دین تأکید نمود. هر قضیه‌ای که بتوان با مقدماتی عقلی به آن رسید، به گونه‌ای که احتمال خلاف در آن داده نشود و یا با مقدماتی بتوان نقیض آن را نفی کرد (برهان خلف) آن قضیه برهان‌پذیر است (ر.ک. سلیمانی امیری، ۱۳۸۰، ص ۱۵۵). البته نقدهای متعددی بر این براهین وارد شده که در جای خود، پاسخ‌های درخوری هم به آنها داده شده است (برای مطالعه برخی از دلایل مخالفان و پاسخ آنها، ر.ک. سلیمانی امیری، ۱۳۸۰، فصل دوم و سوم؛ شاکرین، ۱۳۸۶).

۲. وجود خداوند و برخی معارف بنیادین دینی و معنوی گرچه به صورت فطری نیز مشهود دل است، لیکن این شهود و فطرت خداگرا ما را از استدلال فلسفی و اثبات عقلی خداوند بی‌نیاز نمی‌کند؛ زیرا اولاً، این شهود انتقال‌پذیر نیست و از این رو اگر تنها به آن اکتفا شود، بی‌آنکه میزانی برای تشخیص سره از ناسره در محتوای آن شهود باشد، هر کس می‌تواند داعیه‌ای داشته باشد و میدان بحث و نظر عرصه تکتازی ملحدان و مشرکان خواهد گشت (جوادی آملی، بی‌تا، ص ۱۱۳).

ثانیاً، در مواقع بسیاری که جان‌ها کدر و دل‌ها به سبب خودخواهی و دنیاطلبی بیمار می‌گردد، نقطه روشنی برای خداشناسی و توجیه ایمان باقی نمی‌ماند. از این رو یکی از بهترین و مطمئن‌ترین راه‌ها به خداشناسی عقلی اختصاص پیدا می‌کند، به گونه‌ای که درباره امتیاز خداشناسی عقلی نسبت به راه‌های دیگر، چنین گفته می‌شود:

یک. نقطه شروع و عزیمت در این عرصه منطقی فقط با خردورزی میسر است.

دو. برای گفت‌وگو در این زمینه، عقل به‌مثابه زبان مشترک میان انسان‌ها به کار می‌رود.

سه. راه‌های دیگر خداشناسی نیز به نحوی به آن وابسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۵۹، ص ۱۴-۱۷؛ ۱۳۹۱، ج ۲،

۳. ایمان از سه رکن «معرفت»، «اعتماد» و «تسلیم» تشکیل شده و هرچه در تحکیم این سه رکن مؤثر باشد لاجرم به تقویت ایمان کمک می‌کند. استدلال‌های عقلی و براهین فلسفی چون عنصر معرفت را تقویت می‌کنند، طبعاً در تحکیم ایمان نقش مؤثری خواهند داشت. از این رو این سخن که اگر مباحث استدلالی به اعتقاد به خدا نیز منجر شود، از ساحت ایمان خارج است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱)، سخنی بی‌پایه است. آیا اگر فردی بی‌ایمان با بررسی مستندات مؤمنان و مبانی اعتقادات آنان، حقیقت را یافت و به آن ایمان آورد، نباید او را مؤمن دانست؟

۴. تشکیک در مباحث اعتقادی دینی ریشه در نسبیت عقلانیت و معرفت دارد و متأثر از فضای شکاکانه حاکم بر فلسفه غرب است. پس از ظهور فلسفه‌های تجربه‌گرا و به‌ویژه پس از نقادی براهین سنتی اثبات خدا از سوی کانت، به تدریج جریان الحادی نوینی در مغرب زمین شکل گرفت که نقد و ردّ الهیات طبیعی را در رأس اهداف خود قرار داد. کالین براون می‌گوید:

جای تعجب نیست که امروزه در بسیاری از محافل فلسفی این تصور وجود دارد که چون استدلال‌ات عقل‌گرایانه قدیمی ارسطویی در مورد اثبات وجود خدا دیگر مورد قبول نیست، پس تمام پایه‌های عقلی ایمان به خدا از بین رفته است (براون، ۱۳۷۵، ص ۲۷۷).

جالب است که مخالفان معنویت دینی معتقدند که برای انسان امروزی دیگر این دغدغه مطرح نیست که عقاید حقه را بیاید و با تصدیق آنها به نجات اخروی برسد. سؤالی که در اینجا مطرح است این است که آیا حس حقیقت‌جویی بشر در همه عرصه‌ها کور شده و دیگر بشر در هیچ زمینه‌ای به تلاش و تکاپو برای رسیدن به واقعیات دست نمی‌زند، یا اینکه فقط در عرصه دین و اعتقادات با این مسئله مواجه هستیم؟

اگر ایشان به فرض اول نظر دارند، این سخن به هیچ وجه قابل دفاع نیست؛ زیرا ما اکنون تلاش علمی و فکری بشر را در عرصه‌های گوناگون، چه علوم تجربی و چه علوم انسانی و چه مباحث فلسفی، برای رسیدن به شناخت بهتر، مشاهده می‌کنیم. پس این فرض نمی‌تواند مد نظر ایشان باشد.

اما اگر فرض دوم مراد ایشان باشد، آن هم قرین صواب نیست؛ زیرا مگر حقایق دینی از حقایق فلسفی و علمی چه کم دارند که پژوهش و تحقیق در آنها بی‌ثمر و بی‌فایده باشد؟! اگر گزاره‌های دینی و معنوی مانند گزاره‌های علمی و فلسفی واقع‌نما هستند - که هستند - پس می‌توان با یک فرایند منطقی و معقول به اثبات آنها دست یافت.

۵. عقلانیت در اندیشه اسلامی، علاوه بر آنکه توانایی کشف و نیل به واقع را دارد، قادر است به گوهر یقین نیز دست یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۶-۱۳۷). از این رو از منظر اندیشمندان، دستور قرآن به عدم پیروی از ظن و گمان «مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا أَنْ يَتَّخِذُوا لِلظَّنِّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُعْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (نجم: ۲۶)، بدین معناست که انسان مؤمن موظف است در سلوک خود به شناخت‌های یقینی نائل شود. در این سیر، هم عقل و هم آیات بهترین ابزار برای دستیابی انسان به یقین معرفی می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۲).

از دیگر ویژگی‌های عقلانیت دینی آن است که مطابق آن، پذیرش هر سخن و ادعای بی‌دلیل، ناپذیرفتنی است؛ چنان که قرآن کریم بیان می‌دارد: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء: ۳۶)؛ از چیزی که نسبت به آن آگاهی نداری پیروی نکن. از این رو در اندیشه اسلامی، اصل دین را باید از روی تحقیق و بررسی پذیرفت، نه بر اساس تقلید کورکورانه.

شهید مطهری در مباحث خود درباره نقش تحقیق و یقین در باورهای بنیادین معنویت دینی چنین می‌گوید:

قرآن کریم برای دریافت‌های عقلی ارزش قائل است و نه تنها به عقل حق می‌دهد که در حوزه مسائل دینی مداخله کند، بلکه اصول دین و مخصوصاً اصل‌الاصول دین، یعنی توحید را حوزه منحصر عقل و خرد می‌شناسد؛ یعنی هیچ گونه تعبد و تقلید و تسلیم و ایمان غیرمتکی به منطقی را در اصول دین جایز نمی‌شمارد و هر مکلفی را ملزم به «تحقیق» در این مسائل می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳۰، ص ۲۰۰؛ برای مطالعه بیشتر درباره رابطه میان عقلانیت با آموزه‌های دینی، ر.ک. جعفری، ۱۳۹۰، فصل چهارم).

۴. معنویت و تعبد

یکی از چالش‌های اساسی تجددگرایی (مدرنیته) و عقلانیت خودبنیاد آن با معنویت دینی، حول محور تعبد و حجیت معرفت‌شناختی آن می‌چرخد. نگارنده بر این گمان است که می‌توان این چالش را اساسی‌ترین نزاع و اصطکاک میان این دو گفتمان دانست. برخی از روشنفکران معنوی (مصطفی ملکیان) دیار ما، از یک‌سو بر اساس مؤلفه‌های تجددگرایی، خود را ملزم به استدلال‌گری و احتجاج‌ورزی (argumentation) می‌دانند و از سوی دیگر جوهره اصلی دین را تعبد و گریز از استدلال معرفی می‌نمایند و همین حجاب و حائل میان این دو رقیب را بیشتر و سازش میان آن دو را ناشدنی‌تر می‌نمایند. از این‌رو، این روشنفکران معنوی که دل‌سته تجددگرایی و پابند ضرورت آن هستند، گذر از دیانت به معنویت غیردینی را توصیه می‌نمایند.

اما به هر دو سویه این ادعا باید توجه نمود: یکی این گمانه که خمیرمایه تعبد استدلال‌گریزی است و دیگر آنکه تجددگرایی و استدلال‌گری با هم آمیخته است و استدلال‌گری مقوم اصلی و یا یکی از مقومات اصلی تجددگرایی است. لازم است ابتدا اصل این ادعا تبیین روشن‌تری بیابد. در دنیای امروزی برخلاف ادیبانی که سالکان آنان پیرو راهنمای بیرونی‌اند، همه وظایف و کوشش‌های فکری، معرفتی و حتی معنوی کاملاً مستقل از سلطه بیرونی و به صورت درون‌محور شکل می‌گیرد (ر.ک: ماهونی، ۱۹۸۷، ج ۱۴، ص ۲۱). بر این اساس، دیگر حکم هیچ‌کس برای دیگری الزامی نمی‌آفریند و حجیتی ندارد. هر کس بخواهد نسبت به دیگری حکمی دینی صادر کند باید حکم خود را به دلیلی عقلی یا قانونی کلی یا قرینه‌ای عینی و امثال آنها مستند کند (سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۳۴). حتی در تفسیر دین نیز قول هیچ‌کس حجت تعبدی برای دیگری نیست:

هیچ تفسیر رسمی و واحد از دین و لذا هیچ مرجع و مفسر رسمی از آن وجود ندارد. در معرفت دینی، همچون هر معرفت بشری دیگر، قول هیچ‌کس حجت تعبدی برای کس دیگر نیست و هیچ فهمی مقدس و فوق‌چون و چرا نیست (سروش، ۱۳۷۶، ص ۴).

اما در ادیان آنچه اصل است، تعبد است و تسلیم محض دیگری بودن که به زعم این دیدگاه، فرصت و اجازه آزمون‌گری و بازخوردگیری را از متعبد می‌گیرد و او را در برابر آن دیگری (نبی و راهنمای دینی) مطیع محض می‌سازد (ملکیان، ۱۳۸۷ الف، ص ۵۴؛ ۱۳۸۱ الف، ص ۱۰؛ ۱۳۸۱ ب، ص ۲۲۹-۲۶۲).

یکی از روشنفکران در این باره می‌گوید:

مادامی که شما نسبت به سخن کسی یا کسانی متعبد نباشید، نمی‌توان گفت که شما دیندار هستید. کسی مسلمان است که در سخن پیامبر اسلام به هیچ وجه چون و چرا نکند. دینداری بدون تعبد یعنی: بدون پذیرش بی‌چون و چرای گزاره‌های دینی امکان‌پذیر نیست. اینکه شما یک متدین باشید یا یک دین‌پژوه، بسیار متفاوت است. متدین به دین مسیح یا بودا بودن با آموختن سخنی از بودا یا مسیح یا اعتقاد به اکثر سخنان آنان، بسیار متفاوت است. کسی بودایی است که هیچ‌گونه چون و چرایی در سخنان بودا ندارد و نه تنها چون و چرا ندارد، بلکه اساساً همه نزاع‌های دیگر را هم با رجوع به سخن بودا فیصله می‌دهد... می‌توانید بگویید: «تعبد» به معنای تقدس قائل بودن برای کسی یا کسانی است... شما زمانی متعبد به x هستید که به فرض بگویید: «الف ب است»؛ چون x به این گزاره اعتقاد دارد. به نظر می‌رسد که اگر این تعبد وجود نداشته باشد، شخص می‌تواند یک دین‌پژوه یا موافق با گزاره‌های یک دین و یا صاحب‌نظر در یک دین باشد، در حالی که متدین نیست (ملکیان، ۱۳۸۵).

همان‌گونه که در عبارت بالا ذکر شد، تعبد سوبه دیگری هم دارد که قداست‌نگری نسبت به افراد خاص است؛ یعنی تعبد و تقدس با هم تلازم دارند. شما وقتی سخن کسی را با تکیه بر شخصیت او و بدون مطالبه دلیل می‌پذیرید، لاجرم برای او تقدس قائل‌اید و او را فراتر از سؤال و فوق چون و چرا می‌انگارید. عقلانیت امروزی به دنبال «قداست زدایی از اشخاص» و «برابری طلبی» است. همه افراد باید به یک چشم نگاه شوند و اعتبار سخن هر کس به میزان دلالی است که برای اثبات حرف خود می‌آورد (ملکیان، ۱۳۸۱ ج، ص ۲۸۳).

اینها چکیده شبهه‌ای است که بیانگر تعارض میان تعبد و عقلانیت امروزی است. حال باید این ادعا را به تحلیل و تأمل بنشینیم. اگر ادعای فوق ناظر به دین خاصی - مثلاً، مسیحیت - باشد که با توجه به اصول اعتقادی خردستیزش (مانند تثلیث، تجسد و فدیه) صرفاً پذیرشی کورکورانه و تسلیمی و بدون تعقل از پیروان خود می‌خواهد، می‌توان تعارض میان عقلانیت و تعبد یا به تعبیر دقیق‌تر، تدین را پذیرفت. شاید ریشه تاریخی این گمانه نیز از همین جا و در بستر دین مسیحیت به وجود آمده باشد.

اما این سخن که جوهره دین حق، تعبدی و استدلال‌گریز است، به هیچ وجه مقبول و قابل دفاع نیست. اساس و جوهره دین بخش اعتقادی آن و به بیان دیگر، گزاره‌های ناظر به واقع و هست و نیست‌هاست که بر پایه استدلال و برهان بنا شده است؛ یعنی از مؤمن و معتقد به دین خواسته نشده است بدون مطالبه دلیل و صرفاً با تکیه بر قول پیامبر آنها را بپذیرد و در درستی آنها چون و چرا نکند، بلکه به‌عکس از او خواسته شده است اصول بنیادین دینی را صرفاً بر پایه تعقل بپذیرد، وگرنه ایمان او ایمانی حقیقی و استوار نخواهد بود.

نظری اجمالی به گفتمان دینی، چه در متون دینی و چه در آیینة تاریخ و گذر قرون اسلامی در بستر شیعی آن، انکار این حقیقت را دشوار می‌سازد. آن‌همه تأکید بر معارف توحیدی عقلی در متون دینی صرفاً بر پایه خردبراندگی و خردمداری انسان است. بیان شهید مطهری در اینجا قابل توجه و واجد نکات ظریفی است:

اینکه در دین مقدس اسلام تقلید در اصول دین به هیچ وجه جایز نیست و منحصرأ از راه تحقیق و استدلال باید تحصیل شود، دلیل بارزی است بر اینکه اسلام مسائل آسمانی را در حدود اصول دین برای عقل انسان قابل تحقیق می‌داند. ثانیاً، در وحی اسلامی، یعنی در قرآن و سنت، خبرهای آسمانی زیادی در الهیات برای شنیدن هست. هدف وحی اسلامی از گزارش این همه خبرها چه بوده است؟ آیا هدف این بوده که یک سلسله درس‌ها برای تدبیر و تفکر و فهم و الهام‌گیری القا کند و اندیشه‌ها را تحریک و وادار به شناسایی در دریای بیکران معارف الهی نماید یا اینکه هدف این بوده یک سلسله مطالب حل‌ناشدنی و غیرقابل هضم به منظور وادار کردن اندیشه‌ها به تسلیم و سکوت و قبول کورکورانه عرضه بدارد؟... اینها دستورالعمل نیست تا گفته شود: وظیفه ما عمل است و بس. اینها یک سلسله مسائل نظری است. اگر این مسائل برای عقل بشر قابل فهم و درک نیست در طرح اینها چه سودی است؟ درست مثل این است که معلمی بر سر کلاس اول ابتدایی مسائل مربوط به دوره دانشگاه را طرح کند و از کودکان درخواست کند که آنچه من می‌گویم، گرچه شما نمی‌فهمید، ولی بپذیرید! (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۸۸۰-۸۸۴).

البته همان‌گونه که ذکر شد، تردیدی نیست که بسیاری از آموزه‌های دینی در بخش احکام که ناظر به بایدها و نبایدهای فقهی‌اند، خردگریزند و عقل‌نویا و اثباتاً درباره‌ی درستی و نادرستی آنها نظری ندارد، لیکن باید توجه نمود که همین مجموعه گزاره‌ها تحت شمول و اشراف گزاره‌های خردپذیر است.

توضیح آنکه وقتی عقل بر پایه‌ی برهان، از یک سو وجود خدا و ربوبیت، حکمت، علم، مصلحت‌جویی و خیرخواهی او را برای انسان به اثبات رساند و از سوی دیگر حجیت و حقانیت سخن رسول او را برای ما موجه نمود، آنگاه در محدوده رفتارهای فردی و جزئی، عقل ما را به پذیرش سخن دین دعوت می‌نماید؛ یعنی همان عقلانیت دلیل‌گرا، ربوبیت خدا و عصمت نبی و لزوم اطاعت از او را مقرر نموده است؛ زیرا خود از درک رابطه‌ی علی بین اعمال با نتیجه‌ی آنها و تأثیرگذاری آنها در سعادت و بهروزی و یا انحطاط و شقاوت انسان بی‌خبر است؛ یعنی ظرفیت‌های وجودی عقل تا این حد کشش و انعطاف ندارد و این واقعیتی است که عقل خود بدان اذعان دارد و ادعاهای مبالغه‌آمیز را درباره‌ی توانایی و چالاک‌ی عقل بالبداهه نفی و رد می‌نماید.

بر این اساس می‌توان یک صورت استدلالی ترتیب داد:

– خدا / دین درباره‌ی رفتار انسان خطوط قرمزی تعریف کرده و در تعیین حدود آن سخن گفته‌اند، به‌گونه‌ای که به

ترازوی عقل در نمی‌آید.

– سخن خدا / دین همواره حکیمانه و از نظر عقل موجه است.

– نتیجه آنکه گرچه عقل خود مستقیماً در آموزه‌های دینی مربوط به رفتار – در عمده موارد – درک گویا و قضاوت روشنی

نداشته و ساکت است، لیکن پذیرش آن احکام را کاملاً موجه و بی‌اعتنایی به آنها را غیرعقلانی تلقی می‌نماید.

روشنفکران نیز به نحوی بر این مدعا صحه نهاده‌اند:

شکی نیست که ما باید اهل استدلال و منطقی باشیم؛ اما بعضی واقعیت‌ها هست که در عین اینکه واقعیت دارند...

اما تن به نظام توجیهی و تبیینی ما نمی‌دهند. جامعیت عقلانی اقتضا می‌کند که واقعیت این واقعیت‌ها را بپذیریم...

جالب اینجاست که همین روشنفکران در جای دیگری بیان می‌کنند که «تعبد مُدَلَّل» یعنی تعبد مبتنی بر دلیل اساساً تعبد نیست (ملکیان، ۱۳۸۷ الف، ص ۵۳-۵۴) و از مصادیق تعبد ضد عقلانی خارج است. ظاهراً با این توصیف نزاع ما لفظی یا مصادقی است و درواقع ایشان با این سخن، صورت مسئله نزاع را پاک می‌کند. ایشان در تعبیر دیگر خود، تعبد را به صورت مطلق غیرعقلانی تلقی نموده و تعبد مدلل را در اینجا استثنا کرده است. این درواقع تنزل از ادعای اولیه است. ایشان تدین را «تعبد بلا دلیل» می‌داند و ما آن را «تعبد مستدل»، و مهم آن است که هم ما و هم ایشان تعبد مستدل را صحیح و مقبول می‌دانیم.

ما اثبات کردیم که تعبد مطرح در دین، تعبدی است که پشتوانه محکم معرفتی دارد. اساساً دین برای برانگیختن گزاره‌های خردپذیری که کمتر مد نظر انسان‌هاست و نیز تعلیم گزاره‌های خردگریز آمده است. البته در دسته اول انسان‌ها بعد از تأمل عقلانی، خود به حقانیت گزاره‌های دینی پی می‌برند؛ اما در دسته دوم، غیر از دلیل کلی که از مستند بودن گزاره‌های خردگریز با حکمت و علم الهی پشتیبانی می‌کند، برای تک‌تک گزاره‌ها، دلیل مستقل عقلی وجود ندارد؛ زیرا این گزاره‌ها فوق عقل و فراتر از درک عقلانی‌اند. این سخن که می‌توان در جهان ممکن، تدین بلا تعبدی را فرض نمود، مانند آنکه شخصی بر اساس استدلال همه آموزه‌های دینی را بپذیرد (ر.ک. دباغ، ۱۳۸۵، ص ۶۳)، حرف ناصحیحی است؛ زیرا سرانجام ادیان تاریخی و به‌ویژه الهی و ابراهیمی واجد گزاره‌های خردگریزند که تدین شخص در آنجا، خود را در قالب تعبد نشان می‌دهد.

شهید مطهری با یک نگاه تحلیلی، این دو سنخ گزاره‌های دینی را به خوبی تفکیک و آنها را تبیین کرده و تفاوت آنها را این‌گونه تشریح نموده است:

مطالب و مسائلی که از منبع وحی القا می‌شود دوگونه است: برخی از آنها یک سلسله دستورالعمل‌هاست که باید بدان‌ها عمل شود تا نتیجه‌ای که از آنها در نظر است، حاصل گردد. در این‌گونه مسائل، درک و معرفت تأثیر زیادی ندارد. اگر انسان به راز این‌گونه مسائل پی ببرد، ولی به کار نبندد به نتیجه نمی‌رسد. ولی اگر تعبداً و بدون آگاهی از رازها و فلسفه‌های آنها، آنها را به کار بندد، اثر مطلوب عایدش می‌گردد و غالباً راز و فلسفه این‌گونه مسائل از دسترس عقل و اندیشه بشر خارج است. بدیهی است که اگر در این مسائل معرفت و عمل توأم گردد نتیجه بهتری به دست می‌آید و به هر حال، هدف و منظور در این مسائل، عمل است، نه معرفت. تعبد و تسلیم مربوط به این‌گونه مسائل است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۸۸۰-۸۸۱).

اگر تعبد به صورت مطلق نفی شود، دیگر برای دین و شریعت جایگاهی باقی نخواهد ماند؛ زیرا بدیهی است که حجم قابل‌اعتنایی از گزاره‌های دینی، به‌ویژه در بخش فقه عبادی از این دسته‌اند. اساساً ضرورت نیازمندی به وحی و دین در همین جا مشخص می‌شود. به عبارت دیگر، عقل درباره برخی گزاره‌ها بی‌نظر و خنثاست و در این صورت نمی‌تواند درباره چنین اموری قضاوت مثبت و یا منفی داشته باشد؛ مثلاً، عقل درباره شکل خاصی از عبادت برای رسیدن به کمال مطلوب (مانند انجام تعداد شوط‌های مناسک حج یا کیفیت انجام وضو و غسل) بی‌نظر است و نمی‌تواند درباره مطلوبیت یا عدم مطلوبیت آنها حکمی صادر کند. روشنفکران نیز خود به این موضوع اعتراف کرده‌اند: «گزاره‌های دینی عموماً گزاره‌هایی هستند خردگریز که عقل نه قدرت اثباتشان را دارد و نه قدرت نفی‌شان» (ملکیان، ۱۳۸۷ ب، ص ۷۴۵).

نتیجه گیری

در مباحثی که گذشت، به جایگاه ژرف و مهم مبانی معرفت‌شناختی معنویت اشاره شد. اگر نسبت به این مبانی درک روشنی نداشته باشیم، اساساً قدرت تمیز سره از ناسره را در قضاوت فی‌مابین معنویت دینی و معنویت غیردینی نخواهیم داشت.

بیان راه‌ها و منابع صحیح دستیابی به معنویت اصیل یکی از مهم‌ترین این مبانی است که در ضمن دو دسته «منابع درون‌زا» و «منابع بیرون‌زا» به نقش عقل، شهود و فطرت از یک‌سو، و نقش وحی از سوی دیگر در وصول به ابعاد و زوایای معنویت دینی اشاره شد. در معنویت‌های غیردینی اگر هم به برخی از این منابع توجه شده است، به صورت جزیره‌ای و نامتوازن این کار صورت گرفته و جای خالی منظومه کامل این منابع معرفتی مشهود است که مانع هم‌افزایی و همسویی میان این منابع تلقی می‌شود.

در ضلع دیگر بحث، مقوله «صدق و توجیه معنویت دینی» مطرح گردید که بحث «واقع‌گرایی» و «معرفت‌بخشی معنویت دینی» از همین زاویه مد نظر قرار گرفت و روشن شد که اساساً معنویتی که نگاهی به حقیقت و واقعیت نداشته باشد، معنویت نیست و صرفاً اسمی از آن را یدک می‌کشد. ارزش معرفتی گزاره‌های معنوی هم بر اساس همین معیار تعیین می‌گردد.

اما آخرین برگ از این مقاله به یکی از چالش‌های مهم روشنفکری معنوی با معنویت دینی اختصاص یافت که مقوله «رابطه تعبد با معنویت» است. روشنفکران دینی و معنوی ما هیچ‌گاه تعبد دینی را به رسمیت نشناخته و همواره با آن سر ستیز داشته‌اند و هر از گاهی به تهمتی ناروا (مانند ضد عقلانی بودن) با تعبد مقابله کرده‌اند. این مقاله ثابت کرد که تعبد دینی جایگاهی معقول در معنویت دارد و بدون آن اساساً انسان معنوی نمی‌تواند ره به مقصود برد.

منابع

قرآن کریم.

- نهج البلاغه (۱۳۶۶). شرح صبحی صالح. قم: هجرت.
- براون، کالین (۱۳۷۵). فلسفه و ایمان مسیحی. ترجمه طاهوس میکائیلیان. تهران: علمی و فرهنگی.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- جعفری، محمد (۱۳۹۰). عقل و دین از منظر روشنفکران دینی معاصر. قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). شریعت در آئینه معرفت. قم: رجا.
- _____ (۱۳۸۱). دین‌شناسی. قم: اسراء.
- _____ (بی تا). تبیین براهین اثبات خدا. قم: اسراء.
- دیباغ، سروش (۱۳۸۵). تعبد و مدرنیته. ملسره، ۴.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). صراط‌های مستقیم. کیان، ۳۶.
- _____ (۱۳۷۸). بسط تجربه نبوی. چ دوم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۰). نقد برهان ناپدیدبیری وجود خدا. قم: بوستان کتاب.
- شاکرین، حمیدرضا (۱۳۸۶). براهین اثبات وجود خداوند؛ نقلی بر شبهات جان هاسپرس. تهران: دانش و اندیشه معاصر.
- صادقی، هادی (۱۳۸۶). عقلا نیت ایمان. قم: طه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۹). بررسی‌های اسلامی. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۹۰ق). المیزان. چ دوم. قم: اسماعیلیان.
- عبودیت، عبدالرسول و مصباح، مجتبی (۱۳۸۴). خداشناسی فلسفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.*
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: اسلامیه.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹). پرواز در ابرهای ندانستن. کیان، ۵۲.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). مرآة العقول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۵۹). ایثنولوژی تطبیقی. قم: مؤسسه در راه حق.
- _____ (۱۳۷۶). راه و راهنماشناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.*
- _____ (۱۳۷۷). آموزش عقاید. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۰). اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.*
- _____ (۱۳۹۱). آموزش فلسفه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.*
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲الف). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۲ب). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۲ج). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۲د). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۶). مجموعه آثار. تهران: صدرا.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰). دین پژوهی ما و فلسفه‌های غربی (گفت‌وگو با حسین کاجی). تأملات ایرانی. تهران: روزنه.

— (۱۳۸۱ الف). دین، معنویت و عقلانیت. آبان، ۱۴۴.

— (۱۳۸۱ ب). زندگی اصیل و مطالبه دلیل. متین. ۱۶ و ۱۵.

— (۱۳۸۱ ج). معنویت گوهر ادیان: سنت و سکولاریسم. تهران: صراط.

— (۱۳۸۵). سازگاری معنویت و مدرنیته. مصاحبه با روزنامه شرق. ۱۳۸۵/۵/۲۵.

— (۱۳۸۷ الف). انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد آیین. ۱۷ و ۱۸.

— (۱۳۸۷ ب). ایمان و تعقل ۲ (سلسله درسگفتارها). قم: دانشگاه ادیان و مذاهب (این کتاب به صورت الکترونیکی و در فضای

مجازی منتشر شده است).

ورام بن ابی‌فراس، مسعود بن عیسی (۱۳۷۶ ق). مجموعه ورام. تهران: اسلامیه.

هاشمی خویی، حبیب‌الله (۱۳۸۶ ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه. تهران: اسلامیه.

Mahony, William K. (1987). Spiritual Discipline. In: *The Encyclopedia Of Religion*. Ed. Mircea Eliade, V.14, Publisher Macmillan.