

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۱۴۸۰۰

استدلال گرایی ناواقع‌گرایانه؛ نقد مبانی معرفت‌شناختی نظریه عقلانیت و معنویت

سیدمحمد اکبریان*

محسن باباپور گل‌افشانی**

چکیده

نظریه معنویت و عقلانیت، تنها راه کاهش آلام انسان و رهایی او را در پیوند میان عقلانیت و معنویت می‌دانند. در نگاه نظریه پرداز، دین سنتی با عقلانیت جدید (مدرن) تأیید نمی‌شود؛ از این رو، در جهان معاصر نمی‌تواند نقش تاریخی خود را در کاهش رنج‌های بشریفا کند و باید معنویت را جایگزین آن کرد. نظریه با صرف نظر از اضطراب در مفهوم و کاربرد عقلانیت جدید، در نهایت، بر مبنای ترکیبی از «عقلانیت ناواقع‌گرا» برای اثبات «عقل‌گرایی» و «راز» بودن باورهای معنوی و «عقلانیت ابزار» برای اثبات بهداشت و مطلوبیت روانی آن باورها طرح‌ریزی می‌شود. عقلانیت ابزار و عقلانیت ناواقع‌گرا هر دو با اشکالات متعددی از سوی منتقدان مواجه شده، اما اشکالات مهم‌تر در نتایجی است که بر مبنای عقلانیت ناواقع‌گرا متوجه مهم‌ترین عناصر این نظریه می‌شود. مهم‌ترین عنصر این نظریه، از نگاه نظریه‌پرداز، هدف آن است. هدف از طرح این نظریه کاهش آلام بشر است؛ در حالی که این هدف با عقلانیت ناواقع‌گرا حاصل نمی‌شود. همچنین مبنای ناواقع‌گرایی در باورمندی به معنویت، سبب ورود خرافات به باورهای معنوی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: معنویت، عقلانیت ابزار، استدلال گرایی، معرفت‌شناسی، ناواقع‌گرایی.

مقدمه

نظریه معنویت و عقلانیت بر آن است که تنها راه نجات و کاهش آلام بشر در پیوند عقلانیت و معنویت است (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۸۰). دین تاریخی با عقلانیت سنتی سازگار بوده است و در

smohamed1348@gmail.com
mohsengolafshani@yahoo.com

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
** دانش‌آموخته مدرسی معارف اسلامی دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۹۵/۹/۲۰ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۱/۲۶

گذشته می‌توانست نقش خود را در کاهش آلام بشرایفا کند، اما به دلیل ناسازگاری با عقلانیت جدید و مدرن، در جهان معاصر نمی‌تواند از ایفای نقش تاریخی خود در کاهش آلام بشر برآید (همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۶۶). معنویت به دلیل ویژگی خاص خود این توانایی را دارد و به همین دلیل جایگزین دین سنتی می‌شود (همان، ص ۲۶۷، ۲۲۹). ویژگی معنویت سازگاری با عقلانیت مدرن است. مدرنیته از مؤلفه‌های اجتناب‌پذیر و اجتناب‌ناپذیر تشکیل شده است (همان، ص ۲۳۰). از مؤلفه‌های اجتناب‌پذیر می‌توان صرف‌نظر کرد، اما ناچار به پذیرش و تحقق بخشیدن به مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته‌ایم. اساسی‌ترین مؤلفه اجتناب‌ناپذیر که جامع سایر عناصر مدرنیته است، عقلانیت آن است (همان، ص ۲۴۸، ۲۳۲) و چون همه ما نیز کم و بیش مدرن هستیم (همان، ص ۲۲۸)؛ هرگونه طرحی برای انسان معاصر باید با عقلانیت مدرن سازگار باشد و تنها چیزی که این توانایی را دارد، معنویت است. معنویت آن چیزی است که ما از دل عقلانیت بیرون می‌آوریم (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۶)، پس معنویت تنها راهی است که می‌تواند موجب آرامش انسان و کاهش آلام او باشد و هیچ بدیل و جایگزینی ندارد (همو، ۱۳۸۹، ص ۸۰).

اینکه چرا دین سنتی و تاریخی نمی‌تواند این هدف را برآورده سازد، از دیدگاه نظریه‌پرداز به اشکال در عقلانیت سنتی بازمی‌گردد. عقلانیت سنتی بر آن بود که با عقل استدلالی و نظری باورهای دینی و متافیزیکی را به اثبات برساند. در بخشی از اثبات باورهای دینی از عقل بهره می‌گیرد و در بخش دیگر از سنت؛ بنابراین برای شناخت جهان هستی، عقل استدلالی و سنت را در کنار یکدیگر قرار داده است (همو، ۱۳۸۷، ص ۵۱). اما عقلانیت مدرن (عقلانیت معتبر از دید ملکیان)، به دلیل بی‌اعتمادی به تاریخ و عدم قطعیت سنت (همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۳۴-۲۳۵) حجیت سنت را بر نمی‌تابد و عقل استدلالی را نیز در اثبات متافیزیک ناتوان می‌بیند (همو، ۱۳۸۵ الف، ص ۳۱۵)؛ بنابراین از نگاه نظریه‌پرداز، فهم سنتی از دین نه به لحاظ رئالیستی و نه به نگاه پراگماتیستی قابل دفاع نیست (سروش و دیگران، ص ۲۶۹). او ابزارهایی را که دین سنتی برای اثبات باورهای خود از آنها بهره گرفته، ناتمام دانسته است و خود را ناچار به مراجعه به عقلانیت عملی می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۳۱۵) و باید چیزی جایگزین دین شود که عقلانیت داشته و قابل دفاع باشد و معنویت همان چیز است؛ زیرا باورهای معنوی به اثبات عقلانی نیاز ندارند؛ بلکه مانند باورهای ایمانی نباید استدلال عقلانی داشته باشند؛ زیرا ایمان به چیزی تعلق می‌گیرد که به آن علم نداریم و اگر علم به چیزی داشته باشد، جای ایمان نیست (همان، ص ۱۶۳) و باورهای معنوی نیز چنین‌اند. باورهای معنوی، باورهای عقل‌گریز هستند که استدلال

به سود و زیان آنها در حد تساوی مطلق است (همو، ص ۸)، اما چون باور به آنها برای انسان بهداشت روانی و آرامش به ارمغان می‌آورد، از عقلانیت عملی برخوردارند (همو، ۱۳۸۵ب، ص ۱۶؛ ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۳۳)، پس به لحاظ پراگماتیستی از عقلانیت و اعتبار برخوردارند (همو، ۱۳۸۵ب، ص ۱۶) نه از لحاظ اپیستمولوژیک و معرفت‌شناختی. بنابراین در مواجهه با این پرسش که چگونه باورهای معنوی که دلیل معرفت‌شناسی ندارند، با عقلانیت پیوند می‌یابند؟ پاسخ در عقل عملی^۱ و به عبارت دقیق‌تر در عقلانیت ابزار^۲ است (همو، ۱۳۸۱الف، ص ۳۷۳؛ ۱۳۸۵ب، ص ۱۶) و عقلانیت مدرن نیز نزد ملکیان همین گونه است. «عقلانیت متجددانه چیزی بیش از یک ابزار نیست برای شکل دادن به جهان آن گونه که می‌خواهیم و خوش داریم» (همو، ۱۳۸۱الف، ص ۳۷۲)، پس معنویت با عقلانیت انسان معاصر و عقلانیت مدرن تأیید می‌شود و با آن پیوند دارد، در حالی که دین سنتی چنین ویژگی ندارد.

نوشتار حاضر با پرهیز از تحلیل اصل نظریه و نقدها بر ابعاد مختلف این نظریه، تنها به تحلیل مبنای معرفت‌شناختی نظریه و نقد آن می‌پردازد.

تودید میان تجددگرایی و پساتجددگرایی

دلایل و شواهد مذکور و برخی از دلایل دیگر نشان می‌دهد که معنویت در این نظریه بر پایه عقلانیت پسامدرن (پساتجدد) مبتنی است، اما برخی از سخنان و نوشتارهای ملکیان در خصوص نظریه با عقلانیت مدرن (تجددگرا) سازگار است. او تفاوت این دو نوع عقلانیت را در اعتبار داشتن یا نداشتن عقل نظری و استدلالی در اثبات واقعیت می‌داند (همو، ۱۳۸۷، ص ۵۰). عقلانیت پساتجدد، عقل نظری^۳ را واقع‌نما نمی‌داند، اما عقلانیت تجددگرا، عقل نظری را قادر بر اثبات و کشف واقعیات می‌داند (همان، ص ۵۱). شواهد متعددی در این نظریه با عقلانیت پساتجددگرا سازگار است، از جمله اعتقاد به اثبات نشدن صدق و کذب باورها و جهان بینی‌ها با عقل نظری (همو، ۱۳۸۵الف، ص ۳۱۵) و عقل‌گریز دانستن باورهای متافیزیکی (همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۳۳؛ ۱۳۸۵ب، ص ۱۶) و اعتقاد به اینکه انسان متجدد نتوانست با عقلانیت خود به معنویت راه یابد و از زندگی معنوی محروم مانده بود (همو، ۱۳۸۱الف، ص ۳۷۶) و به همین دلیل معنویت خود را در تقابل با عقلانیت مدرنیته و متجددانه قرار می‌دهد. اما در سوی دیگر همه انسان‌ها را کم‌وبیش مدرن می‌داند (همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۸) و نظریه معنویت خود را بر پایه عقلانیت مدرن طرح‌ریزی می‌کند. حال چنانچه این ادعا در کنار ادعای دیگرایشان قرار گیرد که بیشتر انسان‌ها

را امروز به عقلانیت تجددگرایانه وفادار دانسته است (همو، ۱۳۸۷، ص ۴۹)، نتیجه آن خواهد بود که ایشان باید نظریه معنویت خود را با عقلانیت تجددگرا سازگار سازد، زیرا نظریه معنویت را باید بر اساس عقلانیتی قرار دهد که همه ما کم و بیش بر آن نوع عقلانیت معتقد باشیم؛ در حالی که عقل تجددگرا را محروم از زندگی معنوی می‌داند و امکان آن را فراهم نمی‌بیند.

اضطراب در عقلانیت مدرن

اضطراب در شناسایی عقلانیت مدرن نیز در نظریه مشاهده می‌شود. از یک سو، عقلانیت مدرن را تنها عقلانیت ابزاری می‌شناسد (همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۷۲) که نوعی عقل عملی است (همان‌جا) و برای اثبات باورهای معنوی از آن بهره می‌گیرد (همو، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶؛ ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۳۳)؛ بنابراین کاری به فرایند معرفت‌شناختی ندارد. در سوی دیگر، از فرایند معرفت‌شناختی برای اثبات باورهای معنوی سخن می‌گوید (همو، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶).

در جانب اول چون از عقل عملی و ابزاری برای اثبات باورهای معنوی بهره می‌گیرد، باورهای معنوی را از عقلانیت پراگماتیستی بهره‌مند می‌داند (همان‌جا)، نه از عقلانیت ایستمولوژیک و تأکید دارد که باورهای معنوی به یاری عقل به دست نیامده‌اند (همو، ۱۳۹۳، ص ۸) و معنویت جایی است که هیچ رجحان معرفتی در مورد آن باور نداشته باشیم (همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۳۳). اما در سوی دیگر، بیان می‌کند که «فرایند باورمندی انسان معنوی، فرایندی ایستمولوژیک است، برخلاف انسان دین‌دار که فرایند او، تعبد و تسلیم است و با استدلال به دست نیامده است» (همو، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶) و معنای این سخن بهره‌مندی معنویت از استدلال عقلی است و چون معنویت را از عقلانیت و استدلال برخوردار می‌داند، جایگزین دین می‌کند که از عقلانیت و استدلال بهره‌مند نمی‌داند (همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۶۷).

اضطراب در کاربرد استدلال

کاربرد استدلال در این نظریه نیز با مشکلی مشابه مواجه است. در حالی که نظریه پرداز مفهوم استدلال را برای عقل نظری به کار می‌برد و عقل استدلالی را همان عقل نظری می‌داند (همو، ۱۳۸۷، ص ۵۰) تا جایی که حتی اصطلاح عقل را به طور مطلق برای عقل نظری به کار برده، آنجا که بیان می‌دارد که ما به یاری عقل به باورهای معنوی دست نمی‌یابیم (همو، ۱۳۹۳، ص ۸) در عین حال تأکید دارد که برخلاف دین که بر تعبد استوار است، در اثبات باورهای معنوی از

استدلال بهره می‌گیرد (همو، ۱۳۸۵، ب، ص ۱۶) و آن را با عقلانیت پیوند می‌دهد؛ زیرا سنخ‌ها استدلال‌ها را از هم متفاوت می‌داند و هر جایی سنخ استدلال متناسب با خود را می‌طلبد (همو، ۱۳۸۱، الف، ص ۲۶۵)؛ بنابراین اگر اثبات مفید بودن و بهداشت روانی باورها با عقل عملی و ابزاری، بهره‌گیری از استدلال و عقل است، پس نمی‌تواند بگوید باورهای معنوی با یاری عقل و استدلال حاصل نشده‌اند.

غلبه عقلانیت پساتجددگرا

اگر چه در کاربرد عقلانیت، مدرنیته و استدلال ناسازگاری‌هایی موجود است، اما نشانه‌ها و شواهد بیشتری به سود عقلانیت پساتجددگرا در این نظریه وجود دارد. در این صورت، منظور از عقلانیت مدرنیته که وجه جامع مؤلفه‌های مدرنیسم می‌داند (همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۴۸)، عقلانیت پسامدرن است و فرایند اپیستمولوژیک که انسان معنوی طی می‌کند، فرایند معرفتی در جهت نفی باورهای معرفتی واقعی در متافیزیک خواهد بود، نه فرایندی معرفتی برای اثبات باورهای معنوی؛ زیرا تأکید دارد که در باورهای معنوی «باید همواره به یاد داشته باشیم که ما به یاری عقل به این مورد خاص دست نیافتیم» (همو، ۱۳۹۳، ص ۸)، در واقع فرایند معرفتی او در اثبات باورهای معنوی طی دو گام برداشته می‌شود. گام اول اثبات عقل‌گریز بودن باورهای متافیزیکی است و اینکه عقل نظری و استدلالی نمی‌تواند باورهای متافیزیکی و از جمله باورها و جهان بینی دینی را اثبات کند. این فرایند منفی برای عقل استدلالی و نظری است و ممکن است که ایشان چنین فرایندی و نام آن را اپیستمولوژیک بدانند؛ اما این فرایند اثباتی برای عقلانیت نظری نیست؛ به همین دلیل ایشان به این نکته اذعان دارد که برخی از اندیشمندان چون تنها در صورت اثبات معرفت‌شناختی به گزاره‌ها اعتنا و توجه دارند، معتقدند که تا ابد باید توقف کنیم (همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۳۳)؛ اما خودایشان معتقد است «در جایی که معرفت‌شناسی می‌گوید توقف الحکم، جا برای چیزی مانند ایمان باز می‌شود» (همان‌جا) و از اینجا گام دوم برای اثبات باورهای معنوی آغاز می‌شود. گام دوم این است که آن گزاره‌های اثبات نشده با عقل نظری (عقل‌گریز) با عقل عملی و ابزاری، از جهت فایده داشتن عملی و روانی ارزیابی می‌شوند که آیا برای انسان بهداشت روانی و آرامش دارند. اگر چنین باشند پس پذیرش آنها از عقلانیت عملی و پراگماتیستی برخوردار خواهد بود و چنین باورهایی، باورهای معنوی خواهند بود (همو، ۱۳۸۵، ب، ص ۱۶)؛ ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۳۳، یعنی با عقل ابزاری و عملی، مفید بودن آنها اثبات می‌شود؛ بنابراین

عقلانیت حکم می‌کند که به آنها باور داشته باشیم و «انسان معنوی به این معنا اهل ایمان است» (همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۳۳).

عقلانیت متجددانه از نظر ایشان اصولاً نمی‌توانست به معنویت راه یابد (همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۷۶) پس مقصود ایشان از عقلانیت مدرن نمی‌تواند عقلانیت متجددانه باشد، بلکه عقلانیت پساتجدد (پسامدرن) است؛ زیرا عقلانیت پساتجدد به‌رغم آنکه آنها را قابل اثبات نمی‌داند، امکان وجود آنها را نیز نفی نمی‌کند؛ زیرا اصولاً عقل نظری را واقع‌نما نمی‌داند (همو، ۱۳۸۷، ص ۵۳). تا به اثبات یا نفی وجود آنها پردازد. در واقع باورهای معنوی «راز»های «عقل‌گریز» اند که نتایج عملی سودمندی دارند و انسان معنوی کسی است که به این رازها معتقد است (همو، ۱۳۸۹، ص ۸۰) از آن رو که برای وی ایجاد آرامش می‌کنند و بهداشت روانی دارند (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۶). بنابراین اصطلاح عقلانیت مدرن در گفتارهای معنوی ملکیان که معنویت را در این نظریه بر پایه آن قرار می‌دهد، تنها می‌تواند در تمایز و تقابل با تفکر و عقلانیت سنتی باشد، نه عقلانیت مدرنی که پست مدرنیته به نقد آن می‌پردازد.

ناواقع‌گرایی معنویت

رازهایی که در معنویت به آنها باور داریم، نه تنها در موردشان آگاهی نداریم، بلکه تا زمانی که انسان هستیم، نمی‌توانیم بدانیم (همو، ۱۳۸۹، ص ۸۰) از این جهت معنویت مانند ایمان دینی است. ایمان دینی به باور نظریه‌پرداز تنها در جایی است که شک و تردید به گزاره‌ها داریم. اگر به چیزی (گزاره‌ای) علم داشته باشیم و به واقعی بودن آن باور داشته باشیم، ایمان به آن معنا ندارد. «ایمان در جایی است که به آن علم نداریم» (همو، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۶۲-۱۶۴) نیز «در معنویت به گزاره‌هایی ایمان داریم که دلیلی برایشان نداریم» (همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۳۱). اگر به واقعیت چیزی آگاهی یابیم، در حوزه علم خواهد بود، نه ایمان و معنویت. معنویت «مقامی است که دیگر واقع‌گرایانه بودن به کار نمی‌آید» (همو، ۱۳۹۳، ص ۸) بلکه تنها در جایی است که پای مطلوب روانی در کار باشد (همان‌جا) و «کمتر از جایی که عقل کاملاً ساکت باشد، نمی‌توان پای مطلوب‌های روان شناختی را به وسط کشید» (همان‌جا) و چون در معنویت به دنبال واقعیت‌ها نیستیم، بنابراین در تحصیل باور معنوی «باید همواره به یاد داشته باشیم که ما به یاری عقل به این مورد خاص دست نیافتیم» (همان‌جا). در واقع «عقل نظری» که ابزار داوری و کشف واقعیت‌هاست، در اثبات و داوری باورهای معنوی هیچ نقشی ندارد؛ بلکه اصولاً معنویت در نظر

ایشان جایی است که آن باور «عقل‌گریز» باشد (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۶) و نتوان واقعی بودن، یا نبودن آن را به دست آورد، یا ارزیابی کرد. باورهای انسان معنوی، باورهای غیر معرفتی هستند، اما «انسان معنوی نسبت به آن باور، چنان زندگی می‌کند که گویا آن درست است یا آن چیز (مانند خدا) وجود دارد، بدون آنکه هیچ دلیل معرفت‌شناسی برای آن داشته باشد» (همو، ۱۳۹۳، ص ۸). ناواقع‌گرایی^۴ که نظریه معنویت و عقلانیت از آن سخن می‌گوید، از نوع ناواقع‌گرایی موضعی^۵ است، نه ناواقع‌گرایی فراگیر^۶؛ به این دلیل که تنها واقع‌گرایی را در مقام باورهای معنوی نفی می‌کند. همچنین این نوع ناواقع‌گرایی در مقام معرفت و شناخت است، نه ناواقع‌گرایی وجودی که به نفی واقعیت‌های متافیزیکی که باورهای معنوی بر آن استوارند، باور داشته باشد. پلانینگا ناواقع‌گرایی پیش از کانت را از نوع ناواقع‌گرایی وجودی^۷ می‌داند؛ از آن‌رو که معتقدان به این نوع ناواقع‌گرایی، خواه از نوع موضعی یا فراگیر به صراحت می‌گفتند که شیء یا اشیای خاص مورد نظر یا کلاً هیچ چیزی در خارج از ذهن وجود ندارد و بر ساخته ذهن و خیال است (Plantinga, 1982, p47)، اما نوع دیگر از ناواقع‌گرایی که آن را ناواقع‌گرایی خلاق و ناواقع‌گرایی پست مدرن می‌داند و آن را به کانت و اندیشه‌های پس از او نسبت می‌دهد (ibid, 2008, p15)، به صراحت از نفی واقعیات خارج از ذهن سخن نمی‌گویند؛ بلکه آنها را ناشی از خلاقیت و دخالت ذهن می‌دانند.

ناواقع‌گرایی دینی

ناواقع‌گرایی در این نظریه شباهت‌هایی با ناواقع‌گرایی دینی دارد، از این‌رو که هر دو ناظر به باورهای متافیزیکی هستند و آنها را قابل اثبات عقلانی نمی‌دانند. البته تفسیر افراطی از ناواقع‌گرایی دینی، به هیچ روی واقعیتهای مستقل از زبان و فرهنگ برای باورهای دینی نیست و فقط انسان و زبان او را در آفرینش مفاهیم دینی نقش آفرین می‌داند (زندیه، ص ۴۲۰). فیلیپس از جمله نمایندگان برجسته این تفکر است که با تأثیرپذیری از پوزیتویسم، بین ارزش و واقعیت تمایز قرار داده (تریگ، ص ۲۴۱) و باورهای دینی را ارزش‌هایی می‌داند که هیچ جایگاه عینی ندارد و ما آنها را خلق می‌کنیم (herrmann, p103). اما تفسیر اعتدالی از ناواقع‌گرایی به صراحت از نفی واقعیت عینی باورهای دینی سخن نمی‌گوید. نظریه معنویت نیز واقعیت باورهای معنوی را نفی نمی‌کند، بلکه تنها واقعیت شناختاری یا دلیل معرفت‌شناختی آن را منتفی می‌داند؛ بنابراین به ناواقع‌گرایی اعتدالی شباهت دارد.

نقد ادعای انحصار عقلانیت مدرن

ملکیان در نظریه خود دو ادعا در باره عقلانیت جدید دارد. یکی آنکه عقلانیت جدید را صرفاً عقلانیت ابزاری می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۷۲) و دیگر آنکه چون انسان‌ها را کم و بیش مدرن می‌داند بر مبنای عقلانیت ناواقع‌گرا (پساتجددگرا) طرح خود را ارائه می‌دهد (همو، ۱۳۹۳، ص ۸). اما هر دو ادعا با اشکال مواجه می‌شود. هم بر عقلانیت ابزاری نقدهای جدی وارد شده و هم بر عقلانیت پساتجدد (ناواقع‌گرا). این نقدها که از سوی منتقدان بسیاری وارد شده، صرف‌نظر از درستی یا نادرستی آنها نشان می‌دهد که عقلانیت ابزاری و عقلانیت ناواقع‌گرا، اندیشه غالب نیستند؛ بلکه حتی بیان شده که دیدگاه غالب در باورهای دینی و متافیزیکی در میان فیلسوفان تحلیلی با واقع‌گرایی انتقادی است (تالیا فرو، ص ۱۰۸).

نقد عقلانیت مدرن نظریه

اولین اشکال عقلانیت این نظریه، فروکاهش آن به یک امر روانی است؛ زیرا وقتی تأکید دارد که ما به یاری عقل به باور معنوی دست نیافتیم (ملکیان، ۱۳۹۳، ص ۸) و باورهای معنوی «عقل‌گریزان» که دلیل برای اثبات یا نفی آنها هیچ کدام ترجیح بر دیگری ندارد (همان‌جا) و چون باور به آنها برای انسان بهداشت روانی و آرامش به ارمغان می‌آورد، انسان معنوی به آنها معتقد می‌شود (همو، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶؛ ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۳۳)؛ پس عقلانی بودن معنویت، یعنی مطلوب روانی بودن آن و ایشان که خود را در عقلانیت نظریه، وفادار به دیدگاه فیلسوفان تحلیلی می‌داند (ملکیان، ۱۳۹۱، ص ۹۳) طبعاً باید معنویت را بر واقع‌گرایی بنا نهد.

عقلانیت ابزاری که به معنای «متناسب ساختن وسایل برای اهداف» است، به اذعان نظریه‌پرداز تنها نوعی از عقل عملی است (همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۷۲) اما در گفتاری از ایشان دقیقاً همین تعریف برای عقل عملی ذکر می‌شود (همو، ۱۳۸۹، ص ۸۰). شاید به این دلیل که می‌خواهد از عقل عملی برای اثبات معنویت بهره گیرد، اما چون عملاً از عقل ابزاری بهره می‌گیرد، پس تعریف عقل ابزاری به جای تعریف عقل عملی قرار می‌گیرد.

از ویژگی‌های اصلی عقل ابزاری که رکن اصلی اثبات باورهای معنوی است، این که چون عقل ابزاری تنها بر گزینش ابزارهای درست نسبت به یک هدف دلالت دارد، ارتباطی با گزینش اهداف ندارد (Russell, :viii) و اشکال اساسی عقلانیت ابزاری نیز همین است که کاری با درستی و نادرستی هدف ندارد. انسان بدون توجه به درستی و نادرستی، هدفی را در زندگی انتخاب

می‌کند و تمام عمر خود را صرف آن می‌کند در حالی که زبان آن بیش از سود آن است. چنین انتخابی در زندگی به اذعان نظریه‌پرداز فاقد عقلانیت است (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۶۲). بنابراین انسان حتی بر اساس سود و منفعت دنیوی نیز باید مبنای باور و عمل خود را بر بیش از عقلانیت ابزاری قرار دهد. از منظر جامعه‌شناختی نیز کسی مانند هابرماس، سلطه عقلانیت ابزاری بر جامعه را منجر به دست رفتن معنا، تزلزل هویت جمعی، بی‌هنجاری، بیگانگی و شیء‌گونگی جامعه قلمداد می‌کند (بشیریه، ص ۲۲۵). عقلانیت ابزاری با عقلانیت وظیفه‌شناختی در تضاد قرار می‌گیرد؛ زیرا بر اساس عقلانیت وظیفه‌شناختی «هر شخصی نسبت به هر گزاره‌ای که در نظر می‌گیرد دو نیاز دارد: نخست باید نهایت تلاش را بکند تا اگر گزاره‌ای راست (واقعی) است، به آن باور داشته باشد و دوم او باید نهایت سعی‌اش را انجام دهد تا اگر آن گزاره دروغ (غیر واقعی) است به آن باور نداشته باشد» (Chisholm, p15)، در حالی که بر اساس عقلانیت ابزاری در این نظریه، انسان معنوی به چیزهایی باور دارد که ممکن است واقعیت نداشته باشند، تنها از آن جهت باور دارد که چون «عقل‌گریزند» و بهداشت روانی دارند؛ پس گویا درست است یا آن چیز وجود دارد، بدون آنکه هیچ دلیل معرفت‌شناختی برای آن داشته باشد (ملکیان، ۱۳۹۳، ص ۸)؛ بنابراین صدق و کذب (واقعیت داشتن یا نداشتن) آن باورها برای او اهمیت ندارد. عقلانیت پساتجدد (ناواقع‌گرا) که رکن دیگر عقلانیت نظریه است، علاوه با مواجهه با انتقاد مذکور، با اشکالات دیگری نیز مواجه می‌شود که جداگانه بررسی می‌شود.

تضاد ناواقع‌گرایی و باورهای معنوی

ملکیان بر اساس عقلانیت پساتجددگرا، به‌رغم اینکه به ناواقع‌گرایی در معنویت باور دارد، در عین حال به چیزهایی باور دارد که اثبات‌پذیر نیستند. ایشان معنویت را در آخرین تعریف چنین شناسایی کرده که «آدمی به لحاظ وجودشناختی معتقد باشد به اینکه جهان منحصر در آنچه قوانین فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی می‌گویند، نیست و به لحاظ معرفت‌شناختی نیز جهان منحصر در هر آنچه عقول آدمیان درمی‌یابد نیست و حقایق در جهان وجود دارد که از طول و عرض عقل آدمیان بیرون می‌افتد» (همو، ۱۳۸۹، ص ۸۰).

روشن است وقتی ادعای وجود چیزی می‌شود که دلیل بر وجود آن باشد، اما ایشان ادعای وجود چیزهایی کرده که به ادعای خودشان «عقل‌گریزند» و قابل اثبات عقلانی نیستند. اگر چیزی نه با روش تجربی اثبات شود (خارج از جهان تجربی) و نه عقل قادر به فهم و اثبات آن

باشد، چگونه می‌توان ادعا کرد که آن چیز وجود دارد. هنگامی می‌توان ادعای وجود معرفت شناختی چیزی را کرد که دلیل معرفت شناختی برای آن ارائه شده باشد. روشن است که مقصود او از اینکه معنویت اعتقاد به چیزهایی است که از عقل انسان خارج است، نمی‌تواند صرفاً عدم آگاهی از کیفیت وجودی آن موجودات باشد، بلکه مقصود او علاوه بر کیفیت وجودی، در مورد اصل وجود آنها نیز هست که به صید عقل در نمی‌آید؛ زیرا او این چیزها را همان «راز»ها می‌داند که انسان قادر به شناخت اصل وجود آنها نیست و دلایل وجودی به سود آنها را در تساوی مطلق با دلایل به نفی آنهاست (همو، ۱۳۹۳، ص ۸) و تأکید دارد که ما با یاری عقل به باور آنها دست نیافتیم (همان‌جا). در حالی که روشن است که تنها عقل می‌تواند وجود معرفت شناختی چیزی را اثبات نماید. آری اگر ادعای ایشان تنها وجود فرضی آنها بود که گویا وجود دارند، آن گونه که در جای دیگر بیان داشته است (همان‌جا)، در این صورت نیازمند به ارائه دلیل معرفت‌شناختی برای آن نبود، چون چنین وجودهایی را صرفاً مفروض دانسته است و آن باورها را معرفتی نمی‌داند که با دلیل و عقل حاصل شده باشند؛ اما هنگامی که ادعای وجود آن را دارد، باید برای آن دلیلی اقامه کند و ملکیان نه تنها برای آنها دلیل اقامه نمی‌کند، بلکه معتقد است که آنها رازهای عقل‌گریزند که نه تنها از وجود آنها آگاهی نداریم، بلکه تا زمانی که انسانیم، نمی‌توانیم بدانیم (همو، ۱۳۸۹، ص ۸۰).

چنانچه مقصود ایشان وجود فی الجمله حقیقتی خارج از جهان مادی و خارج از فهم عقل است، در این صورت نیز آن وجود فی الجمله نیازمند به دلیل معرفت‌شناختی است؛ یعنی هم نیازمند دلیل به اصل وجود نظام متافیزیکی و هم وجود فی الجمله چیزهایی در آن نظام است و این هر دو نیازمند به دلیل و استدلال با عقل است و تنها می‌تواند بر مبنای واقع‌گرا بودن و امکان اثبات جهان متافیزیک با عقل نظری حاصل شود که هیچ یک از دو مبنا از نظر ایشان پذیرفتنی نیست.

راه‌یابی خرافات به باورهای معنوی

نظریه پرداز با تلقی «راز» گونه از باورهای معنوی که «عقل‌گریزند» و اثبات عقلی (عقل‌پذیر) و ابطال عقلی (عقل‌ستیز) نمی‌شوند (همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۳۳؛ ۱۳۸۵، ص ۱۶؛ ۱۳۹۳، ص ۸)، اجازه ورود خرافات را به باورهای معنوی داده است؛ زیرا برخی از خرافات با باورهای معنوی این اشتراک را داراست که امکان اثبات و نفی آنها نیست و برای شخص یا اشخاصی آرامش

روانی ایجاد می‌کنند. اگر چه ملکیان می‌تواند ادعا کند که خرافات ابطال‌پذیر و «عقل‌ستیز»ند و باورهای معنوی «عقل‌گریز». اما اولاً چون برخی از این خرافات از نوع باورهای متافیزیکی هستند، امکان اثبات بطلان و غیر واقعی بودن آنها با مبنای عقلانیت ناواقع‌گرای ایشان فراهم نمی‌شود و ثانیاً چنین باورهایی در نظر شخص باورمند، عقل‌ستیز نیستند؛ بلکه باورهای «عقل‌پذیر» یا «عقل‌گریز»ند که آرامش و رضایت خاطر برای او به ارمغان دارند؛ بنابراین از ویژگی معنوی بودن در این نظریه برخوردارند زیرا معنویت، دین شخصی شده است که باورهای معنوی با فهم شخصی حاصل شده‌اند (همو، ۱۳۹۱، ص ۳۳)؛ زیرا بر اساس ترسیم زندگی اصیل و خودمانروایی انسان معنوی در این نظریه، آنچه مهم است اینکه انسان معنوی با عقل و خرد خویش به باورهای معنوی دست یابد (همو، ۱۳۸۹، ص ۸۱؛ ۱۳۸۱، ص ۱۶؛ سروش و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۲۲-۳۲۵) نه اینکه از عقل و اندیشه و گفتار دیگران تبعیت داشته باشد؛ بنابراین اگر انسانی با عقل خود بنیاد به باورهایی دست می‌یابد که آنها را «خرد‌گریز» می‌داند که برای او بهداشت و آرامش روانی دارند؛ مانند اعتقاد به وجود یک غول مهربان نامرئی در سیاره‌ای ناشناخته که هر از چند گاهی به این شخص کمک و یاری می‌دهد و چنین شخصی با تلقین روانی یا هر عامل روانی دیگری این یاری را احساس می‌کند؛ در این صورت چنین باوری، یک باور معنوی خواهد بود. ضمن اینکه نظریه‌پرداز اعتقاد به دو باور متضاد را برای دو شخص که از روند صحیح و با جدیت و صداقت حاصل شده باشد، دو باور معنوی می‌شناسد (اعتقاد به وجود و عدم وجود خدا) (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۱۶). بی‌تردید یکی از این دو باور هر چند با صداقت و درستی و روش صحیح در نزد نظریه‌پرداز حاصل شده باشد، باوری غیر واقعی و وهم و خیال است؛ بنابراین امکان راه یافتن باورهای غیر واقعی و اوهام و خیالات به باورهای معنوی در این نظریه وجود دارد. ایشان از اشکالاتی که بر عقلانیت دینی می‌گیرد اینکه اگر دین عقلانیت خاص خود را داشته باشد، در آن صورت می‌تواند انواع خرافات و اوهام به باورهای دینی راه یابد (همو، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۷۵). همین اشکال بر مبنای عقلانیت نظریه (عدم واقع‌نمایی عقل استدلالی و اعتبار بخشیدن به عقلانیت ابزاری در اثبات باورهای معنوی) نیز وارد می‌شود.

برخی از نقدها بر ناواقع‌گرایی دینی بر ناواقع‌گرایی معنویت در این نظریه نیز وارد می‌شود. از جمله نقدها بر تفکر ناواقع‌گرایانه دینی این‌که این نوع تفسیر از دین به طور اجتناب‌ناپذیری موجب بدبینی عمیق می‌شود. زیرا اگر مفاهیم دینی مانند خدا و حیات جاودانه ساخته تخیلات ما باشند و واقعیت نداشته باشند، باید با این حقیقت ناخوشایند روبه‌رو شویم که استعداد معنوی

شکفت آور انسان تنها در حد بسیار ناقصی که در این عالم شکوفا می‌شود، شکوفا شود (جان هیک، ص ۲۵). همچنین رویکرد ناواقع‌گرایی دینی با تفسیر طبیعت‌گرایانه‌ای که از زندگی بشر دارد، امید را برای کلیت بشر از بین می‌برد (همان‌جا). تفکر ناواقع‌گرایانه‌ای که نظریه معنویت بر آن استوار است، نیز با همین اشکال مواجه می‌شود؛ زیرا باورهای معنوی در این نظریه تنها در خیال و تصور انسان معنوی شکل گرفته‌اند، «گویا که آنها وجود دارند» (ملکیان، ۱۳۹۳ الف، ص ۸). بدون آنکه به وجود واقعی آنها باور داشته باشد، همچنین با فرض سکولاریته معنویت که جهان طبیعت‌گرایانه‌ای است (سروش و دیگران، ص ۳۱۶)، نگاه طبیعت‌گرایانه به زندگی انسان دارد و حیات جاودان‌آخروی در محاسبه انسان معنوی دخالتی ندارد و همان بدبینی عمیق و ناامیدی از زندگی نمایان می‌شود و این نگرش محدود به زندگی، موجب رنج و اندوه خواهد شد.

ناکارآمدی ناواقع‌گرایی در نظریه

در این نظریه هیچ‌گونه تأثیری بر واقعیت‌ها در شکل‌گیری روان مطلوب انسانی تصور نمی‌شود، زیرا واقعی بودن یا نبودن آن باور هیچ‌گونه مداخلیتی در ایجاد آرامش، رضایت درونی و بهداشت روانی ندارد.

از سوی دیگر انسان معنوی هنگامی می‌تواند در پرتو باورهای معنوی مانند وجود خدا، یا حیات‌آخروی یا هر باور معنوی دیگر به آرامش دست یابد که آن باور را واقعی بداند؛ اما اگر اطمینانی از واقعی بودن آن باور نداشته باشد، چنین انسانی می‌تواند احساس فریب‌خوردگی داشته باشد و در این صورت شک و تردید و اضطراب در درون او افزایش می‌یابد و پیامد شک و تردید و اضطراب نمی‌تواند آرامش درون باشد، در حالی که انسان معنوی در این نظریه در پی آرامش و کاهش رنج‌هاست. این اشکال به صورت مشترک بر نظریه ایمان و معنویت نظریه پرداز وارد می‌شود. ایمان در نزد نظریه‌پرداز در جایی است که شک و تردید وجود دارد؛ بلکه ایمان و شک هم آغوش هم هستند (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۶۱)، در حالی که شک و تردید به هیچ‌روی نمی‌تواند به انسان امنیت و آرامش عطا کند. ایشان در حالی که بیان می‌کند معنویت «مقامی است که دیگر واقع‌گرایانه بودن به کار نمی‌آید» (همو، ۱۳۹۳، ص ۸) در جای دیگر به این حقیقت اذعان می‌کند که باورها اگر مطابق با واقع نباشند، نه تنها موجب کاهش آلام بشر و آرامش انسان نخواهند بود، بلکه خود آن باورها منشأ درد و رنج‌اند (همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۷) و از آن نتیجه

می‌گیرد که انسان معنوی برای کاهش آلام و رنج‌ها باید بدنبال باورهای مطابق با واقع باشد (همان‌جا)، پس نمی‌تواند انسان معنوی «ناواقع‌گرا» باشد و «نسبت به آن باور چنان زندگی کند که گویا درست است و وجود دارد» (همو، ۱۳۹۳، ص ۸) و بهترین دلیل آن نیز گفتار خودایشان است که «انسان معنوی که دغدغه کاهش درد و رنج دارد باید در پی کشف حقیقت باشد... زیرا انسان معنوی بالاخره یک انسان است و بزرگ‌ترین چیزی که تعادل روانی او را به هم می‌زند، احساس فریب‌خوردگی است.» (همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۷)؛ بنابراین با چنین احساسی، اگر نسبت به باورهای خود شک و تردید داشته باشد، به هیچ روی نمی‌تواند آرامش داشته باشد؛ پس چگونه ایمان و معنویت می‌تواند هم آغوش شک و تردید باشند؟

حقیقتی که نظریه پرداز در اینجا به آن اذعان داشته، روشن می‌سازد که نظریه معنویت که بر ناواقع‌گرایی بنا نهاده شده است، هدف اصلی خود را که تمام ارزش نظریه به برآوردن آن هدف تعریف شده است (همو، ۱۳۸۹، ص ۸۰)، برآورده نمی‌سازد. هدف اصلی کاهش پایدار رنج‌های بشر بوده است و کاهش رنج‌ها و آرامش پایدار تنها در صورت دستیابی به حقیقت و واقعیت حاصل می‌شود، در حالی که باور معنوی را در جایی دانسته است که انسان معنوی به حقیقت و واقعیت دست نیافته باشد.

نتیجه

ملکیان با هدف نشان دادن راهی برای نجات بشر از رنج‌ها و کاهش آلام او، طرح جایگزینی معنویت به جای دین سنتی را ارائه می‌دهد؛ زیرا دین سنتی را جوابگوی این نیاز اساسی بشر نمی‌داند. دین سنتی را بر عقلانیتی استوار می‌داند که با عقلانیت انسان جدید سازگار نیست. عقلانیت انسان جدید در نظر ایشان عقلانیت ابزاری است، در حالی که دینی سنتی می‌خواهد خود را با عقلانیت نظری و استدلالی مورد تأیید قرار دهد و عقل استدلالی را نیز بر اثبات باورهای مابعدالطبیعی دینی ناتوان می‌بیند. اما معنویت به این مشکل دچار نیست؛ زیرا باورهای معنوی اصولاً نیاز به اثبات عقلانی ندارند و ناچار به ارائه استدلال عقلی به سود آنها نیستیم، بلکه اصولاً معنویت را در جایی می‌داند که استدلال عقلی به سود آن نبوده و سخن از واقع‌گرا بودن نباشد؛ بنابراین در قلمرو عقل نظری معتقد به ناواقع‌گرایی معنوی است. از سوی دیگر همین باورها چون بهداشت روانی و آرامش به ارمغان می‌آورند با عقلانیت ابزاری تأیید می‌شوند که عقلانیت انسان جدید دانسته است. این رویکرد ملکیان اگر چه در درون خود با ناسازگاری‌ها

و اضطراب‌هایی در تعیین و شناسایی دقیق مواضع، مفاهیم اصطلاحات بنیادی و کاربرد آنها مواجه است، با دو نوع انتقاد کلی و اساسی مواجه می‌شود. یک نوع از انتقادات متوجه مبنای معرفت‌شناختی این نظریه می‌شود که بر عقلانیت ابزاری و ناواقع‌گرایی استوار است و مورد توجه اندیشمندان نیز بوده است. نوع دوم نقدها به طور ویژه متوجه رویکرد ایشان در مبنا قرار دادن عقل ابزاری و ناواقع‌گرا برای نظریه معنویت است. نظریه معنویت می‌خواهد خود را جانشین دین سنتی کند تا آرامش به ارمغان آورده و رنج‌ها را کاهش دهد، در حالی که ناواقع‌گرایی به اذعان نظریه پرداز نمی‌تواند موجب کاهش آلام بشر شود. آرامش پایدار تنها می‌تواند بر باورهای واقعی و حقیقی استوار باشد، اما باور معنوی در جایی است که از واقعیت آگاهی نداریم. همچنین ناواقع‌گرایی می‌تواند ورود خرافات و اوهام را به باورهای معنوی تجویز کند.

یادداشت

1. Practical Rationality
2. Instrumental Rationality
3. Theoretical Rationality
4. Anti-realism
5. Local anti-realism
6. Global anti-realism
7. Eexistential anti-realism
8. Creative Anti-realism

منابع

- بشیریه، حسین، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، اندیشه‌های مارکسیستی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶.
- تالیا فرو، چارلز، فلسفه دین در قرن بیستم، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.
- تریگ، راجر، عقلانیت و دین، ترجمه حسن قنبری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
- زندیه، عطیه، دین و باور دینی در اندیشه ویتگنشتاین، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۶.
- سروش، عبدالکریم و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱.
- هیگ، جان‌هاوارد، "واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی دینی"، ترجمه نغمه پروان، ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۹۹، ۱۳۹۳.
- ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، چ ۲، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۱ الف.

- _____ ، "عقلانیت" ، بازتاب اندیشه ، شماره ۳۰ ، ۱۳۸۱ ب.
- _____ ، مشتاقی و مهجوری ، تهران ، نگاه معاصر ، ۱۳۸۵ الف.
- _____ ، "سازگاری معنویت و مدرنیته" ، روزنامه شرق ، شماره ۸۳۵ ، ۱۳۸۵/۵/۲۵ ب.
- _____ ، "سنت ، تجدد ، پسا تجدد" ، نشریه آیین ، شماره ۷ ، خرداد ۱۳۸۷.
- _____ ، "در جستجوی عقلانیت و معنویت" ، ماهنامه مهر ، شماره ۳ ، خرداد ۱۳۸۹.
- _____ ، دین ، معنویت و روشنفکری دینی ، چ ۳ ، تهران ، پایان ، ۱۳۹۱.
- _____ ، "مصاحبه معنویت و عقلانیت" ، اطلاعات حکمت و معرفت ، سال نهم ، شماره ۲ ، اردیبهشت ۱۳۹۳.
- _____ ، در رهگذار باد و نگرهبان لاله ، چ ۲ ، تهران ، نگاه معاصر ، ۱۳۹۵.

Chisholm, R, *A Theory of Knowledge*, 2nd edition, Englewood Cliffs, NJ: Printice Hall, 1977.

Herrmann, E, *Scientific Theory and Religious Belief*, Kampen, Netherlands, kok Pharos, 1994.

Plantinga, Alvin & Michael Tooley, *Knowledge of God*, Blackwell, 2008.

Plantinga, Alvin, *How to be an anti-realist, in proceedings and addresses of the American philosophical association*, V.56,N.1, 1982.

Russell, B., *Human Society in Ethics and Politics*, London: George Allen and Unwin New York: Simon and Schuster, 1954.

