

چگونگی ترابط عرفان و سیاست در سبک زندگی قرآنی و سبک زندگی مدرن

محمد بهزاد*

مهدی شوشتری**

علی سفیدیان***

چکیده

سبک زندگی ناظر بر سلوک فردی و اجتماعی افراد یک جامعه و بسته به نوع ایدئولوژی و جهان بینی مکتب، متفاوت است. عرفان و سیاست اسلامی نیز درهم آمیختگی شدیدی دارند که در سبک زندگی فردی و اجتماعی افراد بروز می کند. پژوهش پیش رو با هدف کشف چگونگی ترابط عرفان و سیاست در سبک زندگی قرآنی و سبک زندگی "انسان مدرن" در نظریه عقلانیت و معنویت، پس از تبیین مفاهیم نظری پژوهش و ابعاد عرفانی سیاسی و ویژگی های سبک زندگی مؤمنانه به شیوه توصیفی و تحلیلی و با بهره گیری از آیات قرآنی به این نتیجه رسیده است که سبک زندگی قرآنی تداعی کننده پیوند عرفان و سیاست با حفظ هم طرازی تعبد و تعقل، عقل معاد و معاش و نیز معنویت و مدیریت در متن زندگی مؤمنان است. اما در سبک زندگی "انسان مدرن" مصطفی ملکیان، سکولاریسم مجالی برای

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه امام حسین (ع) (mbk60@chmail.ir).

** استادیار گروه فقه و مبانی حقوق مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی (م) (mahdishoshtari@chmail.ir).

*** پژوهشگر تفسیر و علوم قرآنی سطح چهار حوزه علمیه قم (s.ali4579123@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۹

جولان اجتماعی عرفان و معنویت باقی نمی‌گذارد. در واقع صاحب نظریه "عقلانیت و معنویت" با فروکاست عرفان به معنویتی فردگرا، شریعت‌گریز و غیر تعبدی، سعی بر سازوار نمودن این دو به‌ظاهر متعارض دارد. در واقع این نظریه تلاشی است در جهت آرامش بخشی، امیدواری، شادی آفرینی و محروم نماندن انسان مدرن از عرفان و معنویت اما به قیمت ذبح تدین و تعبد به پای عقل معاش که امکان پیوند عرفان و سیاست ناب را در سبک زندگی منتفی می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: سبک زندگی، عرفان، سیاست، انسان مدرن، معنویت، عقلانیت.

مقدمه

سبک زندگی^۱ از جمله مباحث مطرح در علوم اجتماعی و رفتاری به معنای مجموعه‌ای نظام‌واره از رفتارها و نمادهای فردی و اجتماعی است که متأثر از باورها؛ ارزش‌ها و نگرش‌های پذیرفته‌شده و متناسب با امیال و خواسته‌های فردی و شرایط محیطی و جهت غالب رفتاری یک فرد یا گروهی از افراد است. در نتیجه بیانگر، نماد و نمایشگر محتواست، «کل يعمل علی شاکلته» (اسراء: ۸۴)، نماد ابعاد ناآشکار و پنهان هویت فردی و اجتماعی و دینی است؛ بنابراین به‌خودی‌خود اصالتی ندارد، باین‌حال نمایشگر فرهنگی است که مانند هوا در کالبد اجتماع جریان دارد.

نقش دین و باورهای اعتقادی در تشکیل سبک زندگی به اذعان بیشتر پژوهشگران این حوزه امری بدیهی و واضح بوده و عقاید فرد و جامعه از عوامل مؤثر در سبک زندگی هر اجتماع انسانی است (مه‌دوی، ۱۳۸۷) قرآن کریم در این رابطه می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷). بنابراین نوع باورهای انسان تأثیری مستقیم بر انتخاب‌ها و گزینش‌های وی دارد. در واقع در هر مکتب، نوع نگاه به جهان، ایدئولوژی‌ساز است و بالعکس. نوع ایدئولوژی نیز، مبین نگاه ویژه انسان به جهان است و هر دو این‌ها (ایدئولوژی و جهان‌بینی)، تأثیر مستقیم بر نوع حیات فردی و اجتماعی بشر دارد که از آن به سبک زندگی یاد می‌شود.

حال چگونگی رابطه عرفان و سیاست در سبک زندگی قرآنی و همین مسئله در نظریه "عقلانیت و معنویت" که به‌عنوان بدیل معنای قرآنی سبک زندگی مؤمنانه برای انسان مدرن بیان شده؛ سؤالاتی است که پژوهش پیش‌رو در صدد پاسخ به آنهاست.

۱. مفاهیم نظری پژوهش

۱.۱. سبک زندگی قرآنی:

سبک در زبان فارسی به معنای استیل، اسلوب، راه، روال، روش، شیوه، طرز، طریق، طریقه، منوال است (عمید، ۱۳۹۱: ذیل واژه سبک) و در زبان عربی معنای گداختن چیزی را پس از ریختن. گداختن سیم و جز آن. ریختن. ریخته کردن زر و سیم و پالودن می‌دهد. معادل واژه «سبک» در زبان عربی تعبیر «اسلوب» و در زبان انگلیسی «style» است. Style خود از ستیلوس یونانی مأخوذ است، به معنای آلتی فلزی یا چوبین که به‌وسیله آن حروف و کلمات را بر روی الواح مومی نقش می‌کرده‌اند.

سبک زندگی قرآنی در این پژوهش عبارت است از مجموعه منظمی از رفتارهای درونی و بیرونی یک فرد مسلمان یا گروهی از مسلمانان که با تکیه به منبع قرآن و باتوجه‌به شرایط اجتماعی و منابع مادی و بر مبنای تمایلات و سلايق شخصی و در تعامل با شرایط محیطی جامعه اسلامی خود بدون تأمل، ابداع یا انتخاب می‌کند.

۲.۱. عرفان و سیاست

عرفان: عرفان از ریشه «عرف» به معنی «شناخت» یا «شناخت عمیق» است که با واژه‌هایی چون "mysticism" و "gnosticism" و نیز "sufism" و "theosophy" معادل قرار می‌گیرد. عرفان در نگاه بوعلی سینا عبارت است از: توجه مستمر درونی و انصراف فکری به‌طرف قدس جبروت به‌منظور تابش نور حق و کسی که دارای چنین وصف نفسانی بوده و در جمع خاطرات موفق باشد عارف است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۲، به نقل از اشارات ج ۳، نمط نهم: ۳۶۹). ابن‌سینا در ادامه تعریف، عرفان را ملازم با عبادت و زهد معرفتی می‌کند و تنزل از هرکدام را تنزل در دیگری می‌داند. شاید بتوان مدعی شد که یکی از کامل‌ترین تعریف‌ها از عرفان را داود قیصری شاگرد برجسته عبدالرزاق کاشانی در رساله توحید، نبوت و ولایت عرضه داشته است. در نظر او عرفان عبارت است از:

علم به حضرت حق سبحان از حیث اسماء و صفات و مظاهرش و علم به احوال مبدأ و معاد و حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به حقیقت واحدی که همان ذات احدی حق تعالی است و معرفت طریق سلوک و مجاهده برای رها ساختن نفس از تنگناهای جزئیت و پیوستن به مبدأ خویش و اتصاف وی به نعت اطلاق و کلیت (ر.ک، یثربی، ۱۳۹۱: ۲۸ به نقل از رساله توحید و نبوت و ولایت قیصری، مقدمه).

خلاصه اینکه عرفان در لغت به معنای شناخت و در اصطلاح، شناخت شهودی پروردگار و باطن عالم وحدانی را گویند که از طریق تهذیب نفس و صفای باطن حاصل می‌شود.

سیاست: سیاست در لغت از ماده «سَسَّ»، «یَسُوسُ» و به معنای رعیت داری، اصلاح امور مردم و نگاه‌داشتن حد هر چیز است؛ و در اصل برای نگهداری چهارپایان و رام کردن حیوانات به کار می‌رفته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۶: ۱۰۸). اما در اصطلاح علم سیاست تعاریف بسیار گوناگونی از آن شده است، در فرهنگ علوم سیاسی آمده است: سیاست^۱ یعنی تدابیری که حکومت به‌منظور اداره امور کشور اتخاذ می‌کند... (آقابخشی، ۱۳۸۳: ۲۰۲) و نویسنده کتاب مبانی علم سیاست ضمن تقسیم‌بندی این تعاریف به تعریف محققان ایرانی و محققان خارجی، ده‌ها تعریف را بر می‌شمرد و در نهایت تعریف خویش را نیز ارائه می‌دهد که: سیاست علمی است که همه مشکل‌های رابطه‌های قدرت را در زمان و مکان‌های گوناگون بر می‌رسد و جهت و چگونگی اعمال این قدرت را می‌نمایاند (ابوالحمد، ۱۳۷۰: ۲۹).

آنچه که مسلم است این است که مرکز ثقل تمامی تعاریف سیاست مقوله «قدرت» است و هر چه ربط به «قدرت» پیدا می‌کند سیاسی است. عبدالرحمن عالم در کتاب بنیادهای علم سیاست می‌گوید: بااین‌همه، مهم‌ترین عنصر تعیین و اجرای سیاست «قدرت» است و شناخت آن وظیفه اصلی و اولیه علم سیاست، قدرت هسته و مرکز ثقل سیاست را به وجود می‌آورد و همه کشاکش‌ها در زندگی سیاسی به «قدرت» مربوط است (عالم، ۱۳۸۲: ۲۹).

مرحوم شاه‌آبادی استاد عرفان امام خمینی، سیاست را چنین تعریف کرده است:

سیاست عبارت است از تدبیر در جریان مصالح نوعیه و منع از تحقق مفساد آن‌ها و چون تدبیر راجع به مصالح و مفساد شخصی بوده باشد، اگر مضر به دیگران نیست

تدبیر منزل خواهد بود؛ و **ألاً** تزویر و تدلیس و شیطنت است، مثل سیاست امروز اعداء که حقیقتاً شیطنت است و کلمه سیاست تحریف شده (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶: ۶۷).

در پژوهش پیش‌رو تعریف علامه جعفری از سیاست که عبارت است از «مدیریت و توجیه جامعه به‌سوی عالی‌ترین هدف‌های مادی و معنوی» (جعفری، ۱۳۸۷: ۱۰۴) به دلیل اشراف عرفانی، حکمی و فلسفی ایشان به‌عنوان تعریف مختار و متناسب با پژوهش در نظر گرفته می‌شود.

عرفان سیاسی و سیاست عرفانی

با مرور تعاریف عرفان و سیاست می‌توان ارتباط میان این دو را متصور شد و مفهوم به‌ظاهر نامأنوس عرفان سیاسی و سیاست عرفانی را بازشناسی کرد. از نظر نگارندگان، عرفان سیاسی یعنی شهود واقعیت باطنی و وحدانی هستی همراه با توجه به واقعیات ظاهری فردی و اجتماعی که بین قدرت ظاهری و باطنی پیوند حقیقی برقرار می‌نماید و سیاست عرفانی یعنی تدبیر امور جامعه با در نظر گرفتن پیوندهای حقیقی میان روابط قدرت ظاهری با حقایق باطنی وحدانی هستی که منبع اصلی قدرت است.

۱.۳. مدرنیسم و انسان مدرن

واژه «مدرن» به معنی کنونی و امروزی و جدید است و از لفظ لاتین *Modernus* گرفته شده و به نظر می‌رسد اولین بار ژان ژاک روسو (قرن ۱۸) آن را معادل تجددگرایی و نوگرایی به کار برد. ضدیت با کهنگی و توأم بودن با عقلانیت و اصالت سود و منفعت، از جمله مفاهیم قرین آن به‌شمار می‌رود. مدرنیزاسیون نیز فعالیت و سیاستی است اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی آگاهانه برای نزدیک‌سازی جوامع به مدرنیته که در واقع به‌خاطر موطن غربی آن، به آن غربی‌سازی نیز می‌گویند؛ بنابراین مدرنیسم فلسفه و جهان‌بینی انسان مدرن است که به دنبال سعادت اینجا و کنونی بشر با تکیه به ارکان آن از جمله عقلانیت و ... است (زرشناس، ۱۳۹۳: ۲۰۷-۲۱۰). ما نیز در این پژوهش مراحل مختلف مدرنیته را تا به اکنون با عنوان کلی «مدرنیسم» و انسان متعلق به آن مکتب را «انسان مدرن» می‌نامیم؛ اما تأکید ما بر «انسان مدرن» ترسیم شده در نظریه عقلانیت و معنویت استاد مصطفی ملکیان است.

۲. قرآن و ترابط عرفان و سیاست در سبک زندگی مؤمنانه

در مورد امکان پیوند عرفان و سیاست دو نوع دیدگاه مطرح است، سلبی و ایجابی که هر دو نیز برای خود دلایلی دارند که به اختصار چنین است:

دیدگاه سلبی:

این دیدگاه باتوجه‌به تعریف خاصی که از عرفان پیش رو می‌گذارد و آن را گوشه‌گیری و عزلت‌گزینی و رخوت و سستی و بی‌تمایلی به امور دنیا و دل در گرو تام عالم دیگر تعریف و چنین اندیشه‌ای را عقیم از تأسیس و پردازش نظام و فکر سیاسی که مرتبط با اجتماع انسانی و تدبیر امور دنیایی است می‌داند که از جمله قائلین به این اندیشه سید جواد طباطبایی و عبدالکریم سروش هستند که به‌طور مثال بر این باورند که «بدیهی است که بر شالوده چنین اندیشه ناستواری نسبت به دنیا نمی‌توان اندیشه سیاسی تأسیس کرد و در واقع اندیشه عرفانی با تکیه بر بی‌ثباتی دنیا و تأکید بر درویشی و خمول، بنیاد هرگونه اندیشه سیاسی را از میان برده است» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۶۲-۱۶۴ و ۱۷۰ به نقل از دلیر، ۱۳۹۰: ۱۵۱).

اینان معتقدند: عرفان یک مقوله رازمدارانه و سرورزانه و متعلق به عالم معنا و مقام حیرت و هیمن است و سیاست از سنخ عالم ماده و دنیا و اجتماع و هشیاری است، لذا هیچ رابطه سازگارانه و آشتی مدارانه با هم ندارند و آدم ناهشیار و در فنا و حیرت را به عالم آشکار و مقام مدیریت اجتماعی چه کار؟ برخی در همین باب معتقدند، در عرفان از «ولایت باطنی» یا تئوری ولایت عرفانی به معنای قرب وجودی به خدا و فناء فی الله و تاباندن انوار الهی در خود، سخن به میان می‌آید و «ولایت سیاسی و مدیریت اجتماعی» از اساس با چنین رویکرد و ماهیتی متفاوت و متباین است (سروش، بسط تجربه نبوی: ۲۵۶-۲۸۰ به نقل از رودگر، ۱۳۸۷: ۳۸).

آری از این دیدگاه و منظر خاص به‌طور کلی خلط دو مقوله عرفان و سیاست غلط و مقدمه سقوط مدنیت و مردم‌سالاری است و با اثبات انحطاط اندیشه سیاسی معاصر در ایران و جهان اسلام، به دنبال کشف ریشه‌های آن در آمیختگی دین و معنویت و عرفان با سیاست و اندیشه‌ورزی سیاسی می‌گردند و نسخه شفابخش را باز هم در قالب سکولاریسم می‌پیچند.

دیدگاه ایجابی:

بر اساس این دیدگاه، عارف پس از عروج از خلق به سوی خالق و سیر در اسماء و صفات الهی و متجلی شدن و منور شدن به انوار آنها در برگشت به میان خلق و معیت با حق و همراه با خلق، وظیفه تنویر قلوب و جان‌های تشنگان حقیقت را بر عهده دارد و یدالله را مع الجماعه می‌بیند که فوق ایدیهم است و چون او نیز مظهر یداللهی است رسالت خویش را در هدایت جماعت انسانی فوق همه رسالت‌ها می‌داند و چون مؤید به تأیید الهی است، مشروعیت الهی دارد چنانچه محبوب قلوب مجذوبان خدا قرار می‌گیرد. مقبولیت لازم را یافته و حجت را جهت زعامت امت، بر خود تمام می‌بیند و در رأس هرم عرفانی و معنوی، رأس هرم قدرت سیاسی را نیز به دست دارد و اعمال مدیریت می‌کند.

به‌طور کلی موضوع «انسان کامل» و «ختم ولایت» و «منجی موعود» و «خلیفه الله» و «ساسه العباد» و «مدینه فاضله» مهم‌ترین مدخل‌های پردازش عرفان سیاسی است. عارف در سه سفر اول از خلق به سوی خدا شروع شده و سپس با سیر در اسماء و صفات خداوندی ادامه و در سفر سوم از حق به سوی خلق نزول می‌یابد. در سفر چهارم نیز که از خلق به خلق با همراهی خداست، انسان مظهر الهی شده، لباس رسالت و نبوت و ولایت پوشیده و به دستگیری و هدایت خلق به سمت ابدیت وجود می‌پردازد. او هدیدی است که با در نظر داشتن رابطه چهارگانه انسان با خدای خویش، جهان، جامعه و خویشتن، اشرف و اکرم مخلوقات خداوندی را به سوی احسن الخالقین و سیمرغ حقیقی هدایت می‌کند و این است فلسفه عرفان سیاسی. البته ناگفته پیداست که ظرفیت هدایت-گری افراد بسته به سعه وجودی آنهاست و بر طبق مقوله تشکیکی حکمت متعالیه عالی‌ترین هدایت از آن انسان کامل و با سلسله مراتب، ولایت از آن بهره‌مندان از نورانیت حق است و البته در کنار بهره‌مندی از حکمت، «و زاده بسطه فی العلم و الجسم» (بقره: ۲۴۷) را نباید از نظر دور داشت.

بنابراین، نگاه عرفانی با نفی نگرش دنیوی و سکولار به سیاست، راه ورود و حضور مستقیم خود به عرصه سیاست را نیز هموار می‌کند. در واقع تا حقیقت عالم منکشف و مشهود نشود، هدایت متناسب با آن آشکار نمی‌شود. «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (یونس: ۳۵) به بیان دیگر، کسی می‌تواند واسطه چنین هدایتی باشد که صورت طبیعی

اشیاء را در عالم کثرت، و باطن حقیقی آن‌ها را بر پیش پای سالکان می‌نهد. [پس] در نگاه عرفانی، اندیشه سیاسی سالم‌الزاماً دینی و درعین‌حال عرفانی است (پارسانیا، ۱۳۸۶: ۱۰۷ و ۱۰۸).

از نظر حضرت امام خمینی علیه‌السلام در نظام اسلامی، مؤمن متقی (کیس و زیرک) با بهره‌مندی از معارف حقّه و الگوگیری از امام عارف خود، فرامی‌گیرد که آزمون‌ها و ابتلائات سخت، به‌ویژه در حیات اجتماعی را نردبان رشد و کمال معنوی خود شمرده، فرصت خدمت به خلق‌الله را هدیه ویژه الهی تلقی کند. امام با تکیه به معارف حقّه قرآنی فرموده: «هر کس در هر مقامی که هست و هر مسئولیتی که دارد، همان مقام و همان مسئولیت امتحان اوست» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸: ۳۰۷).

این دیدگاه برای ماور است که چنانچه کسی در هستی‌شناسی عرفانی که مبتنی بر منابع قرآنی است غور نماید و جایگاه انسان را در آن شناسایی نماید و سپس موضوع انسان کامل و ختم ولایت و خلیفه بودن او را درست جويا شود و بفهمد، به‌هیچ‌عنوان تن به پذیرش سکولاریسم و تقدس‌زدایی و راز زدایی از عالم نمی‌دهد.

در عرفان اسلامی از موضوع مهم و بسیار تأثیرگذار خلافت هم در عرصه ظاهری و هم باطنی غفلت نشده است. در واقع خلافت و جانشینی انسان، از مهم‌ترین مسائل در معارف دینی و نیز مباحث عرفانی است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۵۹۸). امام خمینی معتقد بودند که دو کتاب اسفار اربعه و جواهر الکلام شالوده بحث ولایت‌فقیه است و اتفاقاً ملاصدرا فقیه‌ی را که جامع فقهین (فقه اکبر و اصغر) نباشد دارای ولایت نمی‌داند. او در کتاب کسر اصنام الجاهلیه، حکومت بر خلیق را از شئون ولایتی حکیم الهی و عارف ربانی می‌داند (ر.ک پارسانیا، ۱۳۸۵).

علامه جعفری با تعریف دو عنوان «عرفان مثبت» و «عرفان منفی» در تأیید لزوم بهره‌مندی حاکم اسلامی از عرفان (عرفان مثبت) می‌گوید:

در بدیهی بودن این اصل که مقام رهبری جامعه اسلامی باید از یک عرفان مثبت والا برخوردار باشد، جایی برای توضیح و استدلال برای اثبات آن نمی‌گذارد، زیرا توجه به اصل رهبری که وساطت بین خدا و انسان‌ها را در متن خود دارد، برای اثبات شرط داشتن عرفان والا‌ی انسانی کفایت می‌کند (جعفری، ۱۳۸۷: ۱۲۷).

آیت‌الله جوادی آملی نیز در کتاب ولایت‌فقیه خویش، ضمن تشریح مختصر اسفار اربعه انسان عارف و تطبیق سیروسلوک امام راحل به‌عنوان رونده این راه با آن، می‌فرماید: «کسی که سفرهای چهارگانه را با جان‌ودل و سر، پشت سر گذاشت، می‌فهمد و می‌بیند و می‌یابد... که متولی دین

و حافظ و نگهبان آن در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام، وارثان انبیا و اولیا یعنی عالمان راستین هستند» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۶۵ و ۲۶۶) و این نوع از دیدن و فهمیدن و بر پایه آن مدیریت و تصمیم‌گیری کردن و هدایت خلق خدا به سمت تعالی ظاهری و باطنی، حلقه مفقوده دنیای سیاست‌زده و مردم سوار سکولار امروز است.

آنچه که این پژوهش نیز به‌عنوان پیش‌فرض در نظر گرفته است، قبول رابطه ایجابی میان عرفان مثبت و تعالی‌بخش با سیاست خدا محور حق‌گراست و منظور ما در ادامه از ترابط عرفان و سیاست همین است. با این توضیح در واقع نگاه عرفانی با نفی نگرش دنیوی و سکولار به سیاست، راه ورود و حضور مستقیم خود به عرصه سیاست را نیز هموار می‌کند. زیرا رفتار سیاسی و اجتماعی به‌تناسب باطن و غیب خود در حیات معنوی او اثر می‌گذارد... در نگاه عرفانی، اندیشه سیاسی سالم، اندیشه‌ای الزاماً دینی و درعین‌حال عرفانی است (پارسا، ۱۳۸۶: ۱۰۷ و ۱۰۸). از این منظر ابواب الایمان همان ارکان البلاد و ساسه العباد هستند (زیارت جامعه کبیره).

ابعاد عرفانی سیاسی سبک زندگی مؤمنانه در قرآن

مؤمن از ریشه «امن»، یعنی؛ رساندن خود یا دیگری به امنیت یا گرویدن، یا در امان گرفتن است، و در اصطلاح اسلام به معنای اذعان و تصدیق به چیزی و التزام به لوازم آن است (دهخدا، لغت‌نامه)، ایمان به خداوند در واژه‌های قرآنی به معنای تصدیق به یگانگی او و پیغمبرانش و تصدیق به روز جزا و بازگشت به‌سوی او و تصدیق به هر حکمی است که فرستادگان او آورده‌اند البته ایمان با پیروی عملی می‌باشد. به همین خاطر در قرآن هر جا که صفات نیک مؤمنین را می‌شمارد و یا از پاداش جمیل آنها سخن می‌گوید به دنبال ایمان، عمل صالح را هم ذکر می‌کند. مثلاً می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ وَحَسُنَ مَا أَجْرُ الْمُؤْمِنِينَ» (انعام: ۱۲۲).

در واقع، انسان کامل قرآنی به‌سان خالق خویش نورانی و بازتابنده نور حق است و با نور او می‌نگرد (ینظر بنور الله) و به‌سوی او در حرکت است و از نور تبعیت می‌کند. «وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ» (اعراف: ۱۵۷) «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ» (مائده: ۱۶) این نور البته حقیقت قرآن است و مطلق است و عام و شامل هر نوری است که در وادی ظلمات، هادی به سمت وادی توحید است (حسینی طهرانی، ۱۴۳۳: ۱۱۵).

حال چنانچه عرفان را دارای کلیدواژه‌هایی چون شهود، واقعیت باطنی، وحدت هستی و محبت و توحید بدانیم و مرکز ثقل تمامی تعاریف از عرفان را «ایمان عمیق به مدیریت واحد ظاهری و باطنی عالم»، آنگاه است که درباره اوصاف مؤمنین در قرآن وقتی با کلیدواژه‌ها و عباراتی چون «یومنون بالغیب»، «بیده ملکوت السماوات و الارض»، «یحیهم و یحبونه»، «اشد حبا لله»، «هو معکم اینما کنتم»، «اقرب من حبل الوریث»، «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن»، «انا لله و انا الیه راجعون»، «اینما تولوا فتم وجه الله» و بسیاری قراین دیگر روبرو می‌شویم، بلافاصله تطبیق ذهنی اتفاق می‌افتد و ایمان عمیق را با عرفان و مؤمن قرآنی را با عارف معادل می‌سازد.

در قرآن کریم از جمله ویژگی‌هایی که انسان مؤمن به آن‌ها موصوف است و صبغه عرفانی و باطنی دارد فراوان است: ایمان و تقوا (انفال: ۲)، ثبات (ابراهیم: ۲۷)، صدق (نساء: ۶۹)، انابه (غافر: ۱۳) و شب‌زنده‌داری (اسراء: ۷۹)، اخلاص (بینه: ۵)، خلوت (اسراء: ۷۹)، حزن و خوف (یونس: ۶۲)، صبر (بقره: ۱۵۷-۱۵۵)، محبت و عشق وافر (بقره: ۱۶۵)، توکل (نحل: ۹۹) و توحید (آل‌عمران: ۲۶) و... که ابعاد فردی و باطنی انسان مؤمن را تبیین می‌کند.

رفتارهای (خصوصیات) اجتماعی و به‌تبع آن سیاسی انسان مؤمن نیز در قرآن ابعاد متنوعی دارد که در بیشتر موارد در قالب داستان‌های انبیا و صالحان و تعاملات و تقابلاتشان با گروه‌های اجتماعی مطرح شده است. مختصر این ویژگی‌ها با کلیدواژه‌های هجرت و جهاد (توبه: ۲۰)، شهادت‌طلبی (بقره: ۱۵۴)، انتخاب دوست و هم‌پیمان (آل‌عمران: ۲۸)، امر به معروف و نهی از منکر (آل‌عمران: ۱۳۰)، پرداخت و دریافت مالیات اسلامی (مؤمنون: ۴)، دوری از نظام اقتصادی ربا محور (جهاد کبیر) (آل‌عمران: ۱۳۰)، امانت‌داری در همه مسئولیت‌ها (مؤمنون: ۸) از جمله حکومت و...

انسانی با چنین ویژگی‌هایی بال‌های سلوک فردی و اجتماعی الی الله را گشوده و سیمرغ معرفت را تا قاف توحید که قَابَ قَوْسَیْنِ اَوْ اَدْنٰی دُنُوْا وَاَقْرَبًا مِّنَ الْعَلِیِّ الْعَلٰی است به پرواز درآورده است. در آیات انفسی غرق و به آیات آفاقی چشم عبرت دوخته است. به احوال نفسانی خویش بصیرت دارد و درعین حال از مسئولیت اجتماعی و سیاسی خود نیز غافل نیست. در قرآن کریم انسانی به‌عنوان اسوه حسنه و دارای خلق عظیم معرفی شده است که نافذترین و راسخ‌ترین سفر عارفانه و شهود و مکاشفه باطنی «معراج» از آن اوست (اسراء: ۱) و همه مؤمنین به تبعیت و اطاعت بی‌چون و چرا از او امر شده‌اند. درعین حال، همین انسان کامل در سیاسی‌ترین جایگاه

مسئولیتی و شئون مملکت‌داری قرار می‌گیرد تا با سلاح علم و حکمت، به استقرار قسط و عدل و امنیت در جامعه بشری موفق گردد. کلیدواژه‌هایی چون قدرت، تدبیر، قتال، جهاد، شهادت، اجتماع، اطاعت، تبعیت، وحدت، جنگ‌و‌صلح، شورا، هجرت، انفاق، زکات، نفی سبیل و دوری از ریا، امر به معروف و نهی از منکر، امانت‌داری و وفای به عهد و پیمان و... همه و همه نشان از رسالت اجتماعی و تأثیر سیاسی انسان مؤمن متقی است.

۳. نظریه عقلانیت و معنویت و زیست انسانی مدرن

رابطه دین و تجدد از جمله مسائل چالش‌برانگیز چند قرن اخیر دنیای غرب بوده که سایر بلاد غیر مسیحی و از جمله دنیای اسلام را نیز درگیر خود کرده و ایران نیز بخصوص پس از سفر و گزارش‌های شاهان و شاهزادگان قجری و نخبگان به آن سرزمین، از این مواجهه برکنار نبوده است و تعارض‌های ناشی از آن در بروز و ظهور دو جریان عمده فکری در ایران که در حوادث بزرگی چون انقلاب مشروطیت، ملی‌شدن صنعت نفت و انقلاب اسلامی ایران و حتی انتخابات و گروه‌بندی‌های بعد از آن مؤثر بوده، عیان و آشکار است (ر.ک. حقانی و نجفی، ۱۳۹۷).

مصطفی ملکیان از جمله روشنفکران دقیق و پرمطالعه‌ای است که تلاش فراوانی در جهت رفع این تعارض داشته است که نمونه بارز و مشهور آن ارائه نظریه‌ای است با عنوان «پروژه عقلانیت و معنویت» و در آن راهکاری برای تلفیق بهینه تجدد و دین‌داری یا بهتر بگوییم «زیست معنوی انسان مدرن» ارائه شده است.

مسلم است که در این نظریه طراح محترم با استخراج جوهره اصلی تجدد و دین‌داری و تحت نام «عقلانیت» و «معنویت» سعی در جمع بین این دو نموده تا هم انسان از کاروان ترقی و پیشرفت عقب نماند و هم از مزیت‌های غیرقابل‌انکار دین نظیر آرامش و امید بی‌نصیب نماند. ایشان هدف این پروژه را دستیابی انسان به زندگی آرمانی می‌داند که در آن درد و رنج و آلام بشر کاهش یابد و این زندگی دارای سه ویژگی اصلی است، خوش بودن، خوب بودن، ارزشمند بودن. در واقع عقلانیت و معنویت وسیله زندگی آرمانی است (ملکیان، ۱۳۸۹) و صد البته که در آن عقلانیت بر معنویت پیشی می‌گیرد (همو، ۱۳۸۵).

این اندیشه برای انسان متجدد چند ویژگی گریزناپذیر ذکر می‌کند که عبارت‌اند از عقلانی بودن، بی‌اعتمادی به تاریخ، اینجا و اکنونی بودن، تنزل مابعدالطبیعه جامع و سنگین، تقدس‌زدایی و... همچنین معنویت را فرایندی می‌داند که فرآورده آن، کمترین درد و رنج برای بشر است (همو، ۱۳۸۸: ۳۰۸) نیز، معنویت را نوعی مواجهه با هستی می‌داند که در آن شخص، با رضایت باطنی بیشتری زندگی می‌کند (همو، ۱۳۸۷: ۲۷۶ به نقل از صادقی، ۱۳۹۲: ۱۴۶) و معنویت یعنی قائل باشیم به اینکه در جهان «راز»ی دسترسی ناپذیر برای انسان وجود دارد و لازمه جستجوی این راز تغییر درونی است (همو، ۱۳۸۹).

طراح این نظریه به صراحت بر سکولاریستی بودن، فردگرایانه بودن، روان‌شناختی - اخلاقی بودن، سیاسی نبودن پروژه تأکید نموده و نیز بر عقلانیت (در مقابل تعبد)، زندگی اصیل (در مقابل القاء و تعبد و تقلید)، واقع‌گرایی (در مقابل آخرت‌گرایی)، برابر‌گرایی و اتوریته‌زدایی (در مقابل تقدس‌گرایی) و حکمت «به من چه» یعنی چیزی که برای مفید (تأمین‌کننده شادی و امید و آرامش باشد) نیست دنبال نکن، اصرار نموده است (همو، ۱۳۸۹).

این گفتمان در بیان رسالت روشنفکری، عرضه می‌دارد که تاریخ بشر گواه این است که ادعاهای صاحبان قدرت بیشتر بر فریبکاری، تحریف‌گری، و ظلم و جور استوار است، بنابراین، سامان‌یافتن درست جامعه همیشه نیازمند کسانی است که، در کمال صداقت و جدیت، و با آگاهی و ژرف‌نگری هرچه بیشتر، مراقب باشند که امور اجتماعی در جهت کاستن از درد و رنج‌های شهروندان سیر کند. بر اساس این تلقی از روشنفکری، ایشان کارکرد اول نهاد روشنفکری را «تقریر حقیقت» و کارکرد دوم را «تقلیل مرارت» می‌داند که این مطلب با تحقق حداکثر امید، آرامش و شادی به نتیجه می‌رسد.

همچنین برای ایفای رسالت روشنفکری آداب و لوازمی را توصیه می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها «عقلانیت» است، اعم از عقلانیت نظری که، اجمالاً، به معنای متناسب ساختن میزان دل‌بستگی و پایبندی به یک عقیده با قوت بینات و شواهدی است که آن عقیده را تأیید می‌کنند، و عقلانیت عملی که، باز هم به اجمال، به معنای متناسب ساختن آلات و وسایل و افعال با غایات و اهداف و اغراض است و عقلانیت را مادر همه ویژگی‌های انسان روشنفکر می‌داند و در ادامه، شک و رزی، نقادی، عدم تعلق به یک ایدئولوژی، سعی در جهت کاستن از آثار و نتایج منفی تخصص‌گرایی،

استفاده از گفتار عاری از ابهام و ایهام و غموض، تمیز مسائل از مسأله‌نماها، توجه به سلسله مراتب نیازها، علت‌یابی و ریشه‌شناسی درد و رنج‌ها، سیر تدریجی و پرهیز از هرگونه محافظه‌کاری و انقلابی‌گری، صداقت، به معنای مطابقت کامل سه ساحت ذهن و ضمیر (عقاید، احساسات و عواطف، اراده)، گفتار و نوشتار و کردار، انصاف در مقام نقد و داوری و بالاخره آمادگی برای تحمل هرگونه محرومیت و درد و رنج را از دیگر لوازم روشنفکری می‌شمارد (ر.ک. ملکیان، ۱۳۸۰).

این اندیشه در تعریف اسلام تجددگرایانه یا همان مدرنیته اسلامی چندین ویژگی برای انسان مدرن مسلمان بر می‌شمرد:

الف) عقل استدلالگر را نه فقط ابزار کشف و استخراج حقایق کتاب و سنت می‌داند، بلکه منبعی در کنار دو منبع کتاب و سنت می‌انگارد... از این جهت، عقل‌گرا و تا آنجا که مقدور است، آزاداندیش و تعبد‌گریز است؛

ب) بر روح پیام اسلام تأکید دارد، نه بر ظواهر آن؛

ج) تدین را بیش و پیش از هرچیز در اخلاقی زیستن می‌بیند، آن هم اخلاقی این جهانی، انسان‌گرایانه، و احساساتی^۱

د) احکام شریعت و فقه را تغییرپذیر می‌داند،

ه) سعی در ایجاد حکومت‌های شریعتمدار و فقه‌گرا ندارد و معتقد است که وجود جامعه‌ای دینی در سایه حکومتی غیردینی (غیردینی، نه ضددینی) نیز ممکن است...

و) به تکثرگروی دینی قائل است؛

ز) از تکثرگروی سیاسی استقبال می‌کند؛

ح) دین را برآورنده «نیازهای معنوی دنیوی» و نیازهای اخروی می‌داند؛

ط) معتقد نیست که با تأسیس حکومت دینی و ایجاد جامعه دینی لزوماً رفاه مادی نیز حاصل می‌آید؛

ی) از تمدن غرب متجدد و در بسیاری از مواضع، از فرهنگ آن نیز دفاع می‌کند و این تمدن و فرهنگ را در برآوردن نیازهای دنیوی مادی، که دین متکفل آنها نیست، موفق می‌بیند؛

۱. مراد از اخلاق احساساتی اخلاقی است که در آن، خوبی و بدی و درستی و نادرستی داورمدار لذت‌بخشی و الم‌انگیزی است (ر.ک. ملکیان، ۱۳۷۸).

ک) دشمن جهان اسلام را بیشتر خانگی می‌داند، تا خارجی... (ملکیان، ۱۳۷۸).

خلاصه نظریه عقلانیت و معنویت این است که جوهره دین تعبد است و انسان مدرن تعبد گریز و درعین حال گریزی از مدرنیته نیز نیست. پس انسان مدرن یا دین‌دار نیست یا دین او ویژگی‌هایی دارد که به تعریف صاحبان این اندیشه از معنویت، دور است. ایشان برای دین انسان مدرن که به اصطلاح جمع میان عقلانیت و معنویت است دوازده ویژگی در نظر می‌گیرد: داشتن فلسفه حیاتی کامل و جامع، طالب حقیقت بودن و نه مالک حقیقت بودن، پذیرش تفکر نقادانه، اخلاقی دیدن نظام جهان، ضبط نفس کردن و دچار خواسته‌های فوری و فوتی نشدن، داشتن خودفرمان‌روایی، به انسان بودن اهمیت دادن و نه به هم دین بودن یا چیز دیگر، بی‌یقینی همراه با داشتن اطمینان، نگاه واقع‌بینانه داشتن و از خود راضی نبودن، همه انسان‌ها را با همه نقایصشان دوست داشتن، به‌رغم مخالفت‌هایی که با اصولش صورت بگیرد آن‌ها را حفظ کند، تنها خدا را می‌پرستد و از هرگونه بت‌پرستی پروا دارد (ملکیان، به نقل از اسماعیلی، ۱۳۸۲: ۶۸).

۴. عرفان و سیاست در زیست انسانی مدرن و امکان و کیفیت ترابط

فرار به دامن سکولاریسم و حذف جنبه‌های اجتماعی دین در غرب مسیحی، مشکل تلفیق دین و سیاست را با ذبح دین بپای تجدد و تهی کردن آن از کارکرد اجتماعی و حداقلی و فردی کردن دین‌داری به‌ظاهر حل نمود؛ نظریه عقلانیت و معنویت نیز در ادامه همین مسیر، راه دنیوی‌نگری را هموار و انسان متجدد را از قیدوبند تعبد رها و تفرعن نفس انسان را تحت نام اومانیزم احیا می‌کند؛ معنویت را که جوهره اصلی ادیان و قدر مشترک همه آنان است از تعبد تهی نموده، دین توحیدی را حاصل تاریخی‌گری می‌داند و ابتناء بشر مدرن بر تاریخ را نفی و از مابعدالطبیعه، به رقیقه‌ای احساسی اکتفا می‌کند. مدعای اصلی این تفکر تأمین حداکثر امید و آرامش و شادی برای انسان مدرن است (ر.ک. منصور هاشمی، ۱۳۸۵).

علی‌رغم دلسوزانه بودن نظریه، دقت و عمق ظاهری پروژه و دستاوردهای نازلی مانند امید آفرینی، آرامش بخشی، شادمانگی، افزایش قدرت تحمل آلام و رنج‌های انسان معاصر، تأکید بر عقلانیت، توجه به باطن تعالیم دینی، تأکید بر روح حقیقت‌جویی و آزادگی انسان، پذیرش رقیقه‌ای از عالم غیب با کلیدواژه راز در تقابل با دیدگاه‌های رقیب، تلاش برای رفع تخصص بشری با پذیرش

پلورالیسم دینی، اهتمام به آشتی بین انسان و معنویت و... به لحاظ وضوح و شفافیت، از حیث ساخت و سامانه شناختی، از جهت مبانی و ادله فلسفی و عقلی، از جهت مبانی و ادله معرفتی، از ناحیه مبانی و ادله فلسفه دینی (برون دینی)، از نقطه نظر مبانی و ادله دینی، بر اساس شواهد تاریخی، از منظر اخلاق و اصول ارزش شناختی، از جهت قدرت ابطال منظرها و نظریه‌های رقیب، از نظر شمول و تعمیم‌پذیری، از دیدگاه کارآمدی و کامیابی در برآوردن توقعات مورد ادعا و بالاخره از زاویه انگیزه پردازنده و علت یا علل پیدایش (صادق رشاد، ۱۳۸۸) اشکال‌های متعددی نیز بر این دیدگاه وارد است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

نقد اول: بر طبق تعریف نظریه عقلانیت و معنویت از انسان مدرن، او باید «راز» را بپذیرد درحالی‌که این راز باید از صافی عقل ابزاری او عبور کند که امر محالی است. در واقع یکی از دلایل کنارزدن دین، عدم فهم رازواره‌های متون و تعالیم دینی است. وجود چنین منظومه‌ای از رازهای درهم‌تنیده در دستگاه معرفتی ادیان که با عقل ابزاری همراهی ندارد موجب کنارزدن آن‌ها شده است. حال چگونه انسان مدرن مجاز به پذیرش راز در عالم پیرامون خود می‌شود؟

نقد دوم: در باب وظایف معرفت‌شناختی، طبق این نظریه انسان مدرن تنها مجاز به پذیرش باورهای عقلانی است؛ اما عاملی مثل سنخ روانی افراد نیز در پذیرش این باورها مؤثر افتاده است که خلاف مدعاست. به علاوه آیا تفاوت و تضاد افراد به لحاظ روانی، نمی‌تواند جوازی بر تعقل متفاوت و گاه متضاد باشد که این خود محل نزاع جدیدی است؟ همچنین آیا قائل‌شدن به تفاوت در تعقل، زمینه نسبت‌انگاری اخلاقی و معرفتی را فراهم نمی‌آورد؟! پاسخ به هر سه سؤال عدول از مبانی معرفتی و تناقض در مدعای هم‌طرزی معنویت و عقلانیت مطرح شده در این دیدگاه است.

نقد سوم: در این نظریه، ایراد بزرگ دین سنتی، عقلانی نبودن و تبعیدی بودن و رازواری تعالیم آن است سؤال این است که آیا معنویت ادعا شده در این گفتمان که گویا ادعای لبّ دین بودن را نیز دارد، باوری عقلانی است؟ و آیا چشم‌پوشی از گزاره‌های غیرعقلانی و تبعیدی دین سنتی مانند عبادات و فقه اصغر با گزاره‌هایی مانند معنویت رازگونه و تمسک به ریاضت‌ها و مناسک عرفان‌های نوظهور که خود گزاره‌هایی غیرعقلانی و تبعیدی هستند کفایت می‌کند؟!

نقد چهارم: در خصوصیات انسان معنوی در نظریه عقلانیت و معنویت آمده که او حقیقت‌طلب است و وظیفه‌اش تقریر حقیقت و نتیجه عملش تقلیل مرارت است؛ یکی از اشکال‌های مهم وارد بر این نظریه، تقلیل سطح معرفت‌پردازی آن برای انسان مدرن به بهانه عدم تمکین او به متافیزیک سنگین دینی است. درحالی‌که طبق باور این اندیشه، عالم دارای پیچیدگی‌ها و رازهای فراوان است؛ برای تبیین درست و نزدیک به واقع این رموز پیچیده چاره‌ای جز پناه‌بردن به جهان‌بینی‌های سنگین نیست که آن هم طریق ادیان توحیدی ارائه گردیده است. در واقع اگر کسی به بهانه سنگینی فهم این معارف بروی همه یا قسمت عمده‌ای از آنان قلم بگیرد خود را از فهم حقایق موجود محروم کرده و در نتیجه مرارت‌ها و رنج‌های واقعی و ماندگارتری را تحمیل می‌کند.

نقد پنجم: این نظریه برای بهره‌مندی انسان مدرن از دین، آن را به سطح اخلاق و روان‌شناسی تنزل می‌دهد، تا بتواند از معنویت مستتر در آن بهره برده و از تعبد دینی بگریزد که محل تأمل است؛ زیرا در تعالیم دینی، تأکید بر مراعات پوسته دین (تعبدیات) برای حفظ مغز دین (عرفان و معنا) تشریح شده است؛ لذا پیچیدن نسخه‌ای که در آن پوسته رها شده و به مغز اکتفا شود، مساوی با ذبح دین است و معنویت منتج از آن نیز آفت‌زده خواهد بود (ر.ک. فنایی اشکوری، ۱۳۸۵).

نقد ششم: نگارنده نظریه عقلانیت و معنویت، در بیان نقاط ضعف ادیان برای انسان مدرن، تفکیکی میان ادیان توحیدی و غیر آن و نیز اسلام به‌عنوان کامل‌ترین دین توحیدی و سایر ادیان ندارد. صدور چنین حکم کلی درحالی‌که جایگاه رفیع عقل در هندسه معرفتی ادیان توحیدی و بخصوص اسلام با دیگر مکاتب انکارناپذیر است و نادیده‌انگاشتن چنین مهمی از صاحب نظریه‌ای با دقت و موشکافی زیاد جای تأمل دارد.

نقد هفتم: این نظریه تعبد را از لوازم پذیرش دین می‌داند و برای عدم التزام به لوازم دین‌داری از آن فرار و به معنویت بدون شریعت روی می‌آورد درحالی‌که آیات قرآنی، روح تعبد را در درون انسان نهادینه می‌داند؛ لذا اگر انسان عبد خدا نباشد به طور حتم عبد غیر خدا خواهد بود؛ انسان مدرن مدنظر نیز، تعبد‌گریز نیست؛ بلکه تعبد پذیر است و با تعبد دینی می‌ستیزد و به تعبد نفسانی می‌گریزد. یعنی نتیجه پذیرش دیدگاه عقلانیت و معنویت این می‌شود که انسان

از تعبد در برابر خدا فرار می‌کند و به تفرعن نفس پناه می‌برد. در حالی که تعبد واقعی در دین‌داری فراهم گشته است.

نقد هشتم: به نظر می‌رسد در نظریه عقلانیت و معنویت عقل، عقلی ابزاری و خود بنیاد است، عقلی که با تفاوت روانی افراد، شدت و ضعف می‌یابد، عقلی حسابگر، عقلی نسبی، عرفی، اخلاق‌گرا و شریعت‌گریز ... که منتهای آمالش کسب معاش دنیوی، آرامش و شادی لحظه‌ای و امیدبخشی کاذب به انسان مدرن است که جایگاهی بسیار پایین‌تر از عقل توصیف شده در تعالیم اسلامی دارد که عقل توأمان معاش و معاد، دین‌مدار و اخلاق‌محور، تعبد‌پذیر و معنویت‌گرا، شریعت‌مدار و خدا بنیاد، عقلی از جنس نور و هدایت‌گر به‌سوی نور و پیامبر درونی و مؤید پیامبر بیرونی بشر است.

نقد نهم: در این دیدگاه، معنویت قدر مشترک همه ادیان و گوهر ارزنده آنها دانسته شده که با عقل مدرن سنخیت پیدا می‌کند؟! سؤال این است که چطور خود دین، غیرعقلانی تلقی شده؛ ولی گوهر آن با عقلانیت هم سنخ می‌شود و بر همین اساس توصیه به ذبح دین و نبش پوسته تعبد و قبض هسته تعهد.

نقد دهم: در همچنین در نظریه عقلانیت و معنویت از دین عقلانی انتظار می‌رود «فلسفه جامع حیات» را ارائه نماید، در حالی که این امر از کار خواسته‌های ادیان توحیدی است و آیا این کار خواسته از دین، با مبانی نظریه عقلانیت و معنویت از جمله سکولاریسم منافات ندارد؟

نقد یازدهم: ایشان، شکاکیت و عدم قطعیت انسان مدرن را ویژگی‌گریزناپذیر و نشانه ایمان می‌داند و این عدم قطعیت را به تاریخ و سیره نیز تعمیم می‌بخشد؛ باتوجه‌به این اصل در منظومه فکری و رفتاری انسان مدرن، امکان اثبات وقایع تاریخی و استناد به آن‌ها در اثبات همراهی عرفان و سیاست و سایر موضوعات وجود ندارد و زمینه اجتهادهای شخصی بی‌پشتوانه و منطبق بر خواست شخصی و سود و لذت حداکثری لحظه‌ای فراهم می‌آید.

نقد دوازدهم: این نظریه با آنکه عمومی صادر شده است؛ اما به نظر می‌رسد که به دنبال انسان‌های به‌شدت عقلانی و یا به‌شدت معنوی می‌گردد تا این دو را به تعادل برساند فی‌الواقع مخاطبش نخبگان‌اند و نه عامه (صادق‌ی‌رشد، همان). یعنی این نظریه به دنبال ایجاد تفاهم میان نخبگان عقل‌گرای دین‌گریز با نخبگان دین‌گرای عقل‌ستیز است؛ یعنی پیوند عقل و معنا. در واقع این نظریه در برابر

تجدد و فرآورده‌هایش از جمله دین‌گریزی و تعبدستیزی منفعل است و به‌جای توصیه به انسان مدرن برای مهار نفس به طغیان درآمده، دین را دعوت به تمکین و عدم تقابل می‌کند. نتیجه هم چیزی جز عقیم‌سازی کارکرد تمدن‌ساز دین و تبدیل آن به «افیون توده‌ها» نیست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری:

باتوجه به آنچه که گفته شد انسان مؤمن قرآنی درعین‌حال که عارف بالله است، ساسه العباد نیز هست و در عین توجه به خود و خودسازی فکری و عملی، از روابط با محیط اطراف و سایر انسان‌ها و جامعه‌اش فارغ نیست. در بین خلق است و با خداست. در معراج نماز است و در هبوط زکات. سیر در زمین دارد و آیات و عبرت‌های الهی بر اهل زمین را نظاره‌گر است، هم‌زمان ایمان به غیب دارد و نگاه به ملکوت. آری اینان در آن واحد «التَّائِمِينَ فِي مَحَبَّةِ اللَّهِ» هستند و نیز «ارکان البلاد». خازن فضایل الهی‌اند و جامع اضداد.

باتوجه به تعریف مختار از «عرفان» در این پژوهش و به دلیل سکولاریزه شدن زندگی در نظریه عقلانیت و معنویت، پیوندی میان عرفان و سیاست در سبک زندگی انسان مدرن متصور نیست مگر در امور فردی آن‌هم بر اساس اصالت سود و لذت و آرامش بخشی افیون‌وار، به‌علاوه در این نظریه، عرفان که باطن و آس و اساس و گوهر دین است جای خود را به معنویت داده و این معنویت خاص از رکن رکین خود یعنی عبودیت عدول نموده و به نام نفی بت‌پرستی، در دام خودپرستی که همان نفس‌پرستی و در نتیجه شیطان‌پرستی است می‌افتد که نتیجه آن طغیان و تفرعن نفسانیات انسان مغرور و نیز سرمست از عقلانیت‌ابزاری، علم‌زده و تجربه‌گرا است.

خلاصه اینکه بر طبق دسته‌بندی اول مقاله، در مورد امکان ترابط سازنده عرفان و سیاست، نگاه قرآن بر دیدگاه ایجابی و نگاه صاحب نظریه عقلانیت و معنویت، بر دیدگاه سلبی منطبق است؛ بنابراین سبک زندگی قرآنی در تضاد با سبک زندگی انسان مدرن است و سعی دلسوزانه صاحب نظریه عقلانیت و معنویت نه‌تنها عقلا را عرفانی نمی‌کند؛ بلکه با ذبح تدین و تعبد بپای عقلانیت معاشی، تنها نام و پوسته‌ای از معنویت را به انسان تقدیم می‌کند، این ظاهری‌گری را می‌توان از تیپولوژی پدیدارشناسانه اکثر راغبان و متمایلان به این پروژه به قضاوت نشست. در واقع این نظریه اگرچه ممکن است برای دوران گذار از مدرنیته دین‌گریز به دین‌گرایی مدرن،

آن هم برای معدودی از افراد، قابل توجه و مسکّن باشد؛ اما نسخه شفافبخش عمومی برای جوامع بشری از جمله ایران نیست.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن فارس، زکریا احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اهل اللغه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة.
- ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۷۰)، مبانی سیاست، تهران: انتشارات توس، چ ششم.
- اسماعیلی، حمید (۱۳۸۲)، معنویت بدون دین، تحلیل و نقدی بر پروژه عقلانیت و معنویت، تهران: سوره اندیشه، مرداد.
- امینی نژاد، علی (۱۳۹۰)، حکمت عرفانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۵)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- آقابخشی، علی (۱۳۸۳)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: چاپار.
- بهزاد کرمانی، محمد (۱۳۸۸)، کابالا: عرفان سیاسی یهود، مشهد: انتشارات سخن گستر.
- بیات، عبدالرسول و دیگران (۱۳۸۱)، فرهنگ واژه‌ها، قم: مؤسسه فرهنگ و اندیشه دینی.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۶)، عرفان و سیاست، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۵)، هفته‌نامه پنجره، ویژه‌نامه چهار خوانش از ولایت‌فقیه، شماره ۳۱.
- پور امینی، محمدباقر (۱۳۹۱)، سبک زندگی: منشور زندگی از منظر امام رضا علیه السلام، مشهد: آستان قدس رضوی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۷)، عرفان اسلامی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جمال الدین محمد بن عبد الله بن مالک الاندلسی (۱۳۴۸ق)، الفیه فی النحو و الصرف، القاهرة: دار الکتب المصریة.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، حماسه و عرفان، تنظیم محمد صفایی، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۱)، ولایت‌فقیه، ولایت‌فقاہت و عدالت، قم: مرکز نشر اسراء، چ سوم.
- _____ (۱۳۷۹)، ولایت‌فقیه ولایت‌فقاہت و عدالت، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۹۰)، مراحل اخلاق در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ یازدهم.

- حسینی طهرانی، سید محمدحسین (۱۴۳۳)، نور ملکوت قرآن، مشهد: علامه طباطبایی.
- حقانی، موسی (۱۳۹۷)، موسی نجفی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- خمینی (امام)، سید روح الله (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (بی تا)، حکومت اسلامی، بی جا: بی نا.
- فنیای اشکوری، محمدعلی (۱۳۸۵)، بحران معرفت، نقد عقلانیت و معنویت تجدیدگرا، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- دلیر، بهرام (۱۳۹۰)، عرفان و سیاست، کتاب نقد، سال سیزدهم، شماره ۵۹-۶۰، تابستان و پاییز.
- رودگر، محمدجواد (۱۳۸۷)، عرفان و سیاست، فصلنامه تخصصی عرفان، سال ۴، شماره ۱۵، بهار.
- زرشناس، شهریار (۱۳۹۳)، واژه‌نامه سیاسی فرهنگی، قم: نشر معارف.
- سهرابی فر، وحید و صادقی، هادی (۱۳۹۲)، تحلیل نظریه عقلانیت و معنویت، پژوهش‌های ادیبانی، سال اول، شماره ۲، زمستان.
- شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶)، شذرات المعارف، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صادقی رشاد، علی اکبر (۱۳۸۸)، معنا منهای معنا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۰۳ق)، مجمع‌البحرین و مطلع‌التیرین، بیروت: دارالوفاء.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیرالقرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۲)، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی، چاپ دهم.
- عباس‌نژاد، محسن (۱۳۸۴)، قرآن، مدیریت و علوم سیاسی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۷)، قرآن، مدیریت و علوم سیاسی، مجموعه مقالات، مشهد: بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه.
- مرادخانی، احمد (۱۳۹۴)، سنت‌های اجتماعی الهی در قرآن، قم: مرکز بین‌المللی نشر المصطفی.
- مظاهری سیف، حمیدرضا (۱۳۸۸)، سیاست در دامن عرفان، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹)، در جستجوی عقلانیت و معنویت، مهرنامه، شماره ۳.
- _____ (۱۳۸۰)، تقریر حقیقت و تقلیل مرارت وجه اخلاقی و تراژیک زندگی روشنفکری، آفتاب، سال دوم، شماره ۱۳.

-
- _____ (۱۳۸۹)، دویدن در پی آواز حقیقت، کیان، خرداد و تیر ۱۳۷۹، به نقل از هادی صادقی، معرفت کلامی، سال اول شماره ۳، پاییز.
 - _____ (۱۳۸۵)، سازگاری معنویت و مدرنیته، بازتاب اندیشه، شماره ۷۷.
 - _____ (۱۳۷۸)، اسلام و لیبرالیسم، مجله کیان شماره ۴۸، سال نهم، مرداد و شهریور.
 - _____ (۱۳۸۸)، معنویت گوهر ادیان، سنت و سکولاریسم، تهران: صراط.
 - _____ (۱۳۸۵)، تحلیلی از استاد ملکیان درباره عرفان، مفاهیم و راهکارهایش
[.۱۴۰۰/۲/۱۵.mardomsalari.com/Template1/Ne](http://mardomsalari.com/Template1/Ne)
 - منصور هاشمی، محمد (۱۳۸۵)، دین اندیشان متجدد، روشنفکری دینی/ از شریعتی تا ملکیان، تهران: انتشارات کویر.
 - مهدوی کنی، محمد سعید (۱۳۸۷)، دین و سبک زندگی، تهران: دانشگاه امام صادق .
 - یشربی، سید یحیی (۱۳۹۱)، عرفان نظری، قم: بوستان کتاب، چاپ هفتم.