

اطلالة على أفكار مصطفى ملكيان^١

السيد محمد أكبريان^٢

المقدمة

هناك في مضمار الفكر الديني الجديد في المجتمع الإيراني بعض الأشخاص الذين يمتازون بدور أكبر بالقياس إلى غيرهم. ويعدّ مصطفى ملكيان واحدًا من هؤلاء. يشكّل ملكيان بالإضافة إلى الدكتور عبد الكريم سروش، والدكتور محمد مجتهد شبستري الأضلاع الثلاثة لهذا المثلث الفكري في المجتمع الإيراني المعاصر. ولا تقتصر الأهمية الفكرية هؤلاء في طرح واتساع رقعة الأبحاث الدينية الجديدة فحسب، بل ومن حيث التأثير على المجتمع الفكري والجامعي في إيران أيضًا. فإن اتجاهاتهم الفكرية على الرغم من الإشكالات والانتقادات الكثيرة الواردة عليها، بيد أنها قد تركت مثل هذا التأثير على المجتمع الفكري في إيران، الأمر الذي دفع مجتمع المفكرين الدينيين إلى التنازع المعرفي حول المباحث والشبهات الكلامية الجديدة والجواب عنها والدفاع العقلاني عن الدين والتعاليم الدينية، الأمر الذي

١. تعريب: السيد حسن مطر الهاشمي.

٢. عضو الهيئة العلمية في كلية العلوم الاجتماعية، جامعة طهران.

أدّى إلى اتساع رقعة التفكير الديني، وبذلك ظهر التعرف والاطلاع عن الأبحاث والشبهات الجديدة، وتجاوزت المعتقدات الدينية المستوى السطحي، وبلغ الطبقات الأشد عمقاً.

إن أفكار ملكيان على الرغم من بعض أوجه الشبه بينها وبين المفكرين الدينيين الجُدد؛ ولكنها في الوقت نفسه تحتوي على اختلافات كبيرة عنها؛ ولا سيما في اتجاهاته الفكرية وآرائه الأخيرة حيث تحظى بهذه الخصوصية الحصرية بالقياس إلى الآخرين؛ إذ لم يقع في تقابل جذري مع الأفكار الدينية فقط، بل وقد عرّف عن نفسه في تقابل جوهري مع المفكرين الجدد في الشأن الديني، من أمثال: الدكتور عبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري.

السيرة العلمية

وُلد مصطفى ملكيان سنة ١٩٥٦ م في قضاء شهرضا في محافظة إصفهان في أسرة متديّنة وكان والده من علماء الدين. وقد أنهى المرحلة الابتدائية والجزء الأكبر من المرحلة الإعدادية في مسقط رأسه، وبعد حصوله على الدبلوم في الرياضيات من جامعة طهران، اتجه في بداية الأمر -وبنصيحة من والده- إلى الفرع التقني -الهندسي، وبدأ دراسته الجامعية سنة ١٩٧٣ م في حقل الهندسة الميكانيكية في الكلية الفنية من جامعة تبريز. ولكن حيث كان الحقل الأثير على قلبه هو الفلسفة، فقد تخلّى عن حقل الهندسة، وشارك في الاختبار مجدداً ليتم قبوله في حقل الفلسفة الإسلامية في جامعة طهران. وهناك حضر عند العديد من الأساتذة، ومن بينهم الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري. وفي تلك الفترة ألقى عليه القبض من قبل أجهزة النظام البهلوي وُرُجّ به

في السجن بتهمة حيازة كتب الدكتور علي شريعتي. وبعد انتصار الثورة الإسلامية أنهى مرحلة البكلوريوس، وفي عام ١٩٧٩ م انتقل إلى الحوزة العلمية في قم لدراسة العلوم الإسلامية، بيد أن رغبته الخاصة في هذه المرحلة وحضوره في الحوزة العلمية بقم، كان من أجل تعلّم الفلسفة والعرفان الإسلامي، كما كان متعلّقًا بأصول الفقه أيضًا لما يحتوي عليه هذا العلم من الأبحاث العقلية. ومع مرور الزمن ازداد شغفًا بفلسفة الغرب، وحيث كان متقنًا للغة الإنجليزية فقد باشر قراءة الأعمال والآثار الإنجليزية الصادرة في هذا الحقل. وقد استوطن مدينة قم لما يقرب من عقدين من الزمن، وبالتحديد من الفترة الواقعة ما بين عام ١٩٧٩ م حتى عام ١٩٨٦ م. وفي الوقت نفسه باشر التدريس في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة طهران، وجامعة الإمام الصادق وجامعة تربية مدرّس أيضًا. كما كان على مدى سنوات مرتبطًا بمركز تربيت مدرّس في الحوزة العلمية بقم، وكان له نشاط تدريسي في مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام، وكان لديه تعاون مع آية الله الشيخ مصباح اليزدي مدير المؤسسة أيضًا. وتعود جذور ارتباطه وتواصله مع الشيخ مصباح اليزدي إلى فترة حضوره في مؤسسة در راه حق. كما كان مستشارًا متقدّمًا في كلية الفلسفة والكلام الإسلامي في (معهد دراسات العلوم والثقافة الإسلامية) أيضًا. وبسبب تعلقه الفكري بفلسفة الغرب، تغيّر اتجاهه خلال هذه السنوات من كونه باحثًا في الأفكار الفلسفية والكلامية إلى اتجاه ناقد للأفكار الفلسفية والكلامية والدينية. وكان هذا التغيّر الفكري والأسلوب النقدي قد تجلّى بشكل كامل في حصص الدرس، الأمر كان يثير في المقابل ردود أفعال وانتقادات جادة من قبل الطلاب وأساتذة الحوزة العلمية والجامعة. وفي نهاية

المطاف وبسبب هذه الأفكار الانتقادية وإظهار بعض النظريات في مواجهة الفكر الديني الغالب والشائع، أخذت علاقته تفرّ مع مراكز الحوزة العلمية والمؤسسات العلمية والتحقيقية في قم وفي الجامعة، وفي عام ٢٠٠١ م انقطع هذه العلاقة بشكل كامل، وانشصر نشاطه بعد هذا التاريخ بالتدريس في المؤسسات غير الحكومية وإلقاء المحاضرات وإقامة الندوات الحوارية والكتابة والتأليف.

المقال الأول: المسار الفكري لمصطفى ملكيان

المراحل الفكرية^١

لقد تحدّث ملكيان في صحيفة عن مراحل الفكرية الخمسة. فمنذ عام ١٩٧٣ م إلى عام ١٩٨٤ م كان يعتبر نفسه أصولياً إسلامياً غير متطرّف. ومنذ عام ١٩٨٤ م بدأ يخرج من عباءة الأصولية الإسلامية، ويتلفّع بلفاع النزعة التقليدية، وظل يواصل التفكير تحت هذه المظلة وهذا الحقل الفكري على مدى خمس سنوات. ومنذ عام ١٩٨٩ م خرج من النزعة التقليدية الإسلامية واتّجه نحو التجديد الإسلامي. وفي هذه المرحلة أخذ يُعرف بالتدريج بوصفه مفكراً دينياً مستنيراً. وقد استغرقت هذه المرحلة ما يقرب من عشر سنوات؛ ولكنه لم يبق في هذه المرحلة، وأخذ ينسحب منها بالتدريج وصار مغرماً بالوجودية الدينية. وبعد ثلاث سنوات أو أربعة تجاوز الوجودية ليصل إلى المرحلة الخامسة من مسيرته الفكرية. وبطبيعة الحال فإن الخروج عن الوجودية لم يكن يعني الانفصال التام عنها؛ بل بقيت آثارها

١. لقد تمّ اقتباس بيان وشرح المراحل الفكرية لملكيان - بشكل عام - من حوارين مع ملكيان، وهما: «گفتگو

باروشنفرکان: دیدار ملکیان پنجم»، وحوار صحيفة اندیشه پویا مع ملكيان.

إلى حدّ ما موجودة حتى في المرحلة الفكرية الخامسة أيضًا. إن المرحلة الفكرية الخامسة هي المرحلة التي عبّر عنها بـ «العقلانية والمعنوية» وهي المرحلة الأطول على الإطلاق من بين المراحل الفكرية التي مرّ بها ملكيان في حياته حتى الآن، ولا يزال يواصل نشاطه الفكري ضمن إطارها، ولكنه يذهب إلى الاعتقاد بأن هذه المرحلة لا تمثل نهاية التفكير، وإنه إذا أدرك يومًا أن هذه الرؤية تفتقر إلى القيمة، فإنه سوف يتخلّى عنها قطعًا، ولا يستبعد أن تكون هناك مرحلة فكرية سادسة وسابعة في المستقبل.

أ. الأصولية الإسلامية

إن الأصولية الإسلامية هي التسمية التي اختارها ملكيان لتكون عنوانًا على المرحلة الفكرية الأولى له. إن الأصولية من وجهة نظره تعني أن المجتمع المعاصر يجب أن يدار تمامًا بذات القواعد التي كان يتمّ تطبيقها في صدر الإسلام دون زيادة أو نقصان، وكان يعتبر هذا المعنى هو الذي يمثل المرحلة الأولى من تفكيره. وبعد مدّة تخلّى عن هذه الرؤية، وحيث كان يعتبر نفسه شخصًا متدينًا فقد اتجه من هذه الرؤية قاصدًا النزعة التقليدية الدينية.

ب. النزعة التقليدية الإسلامية

إن النزعة التقليدية من وجهة نظره تعني مواصلة التأكيد على التمسك بالتعاليم الإسلامية والدينية، من دون أن تكون هناك حاجة إلى تطبيق ذات القواعد الإسلامية القديمة في المجتمع الديني الجديد؛ وإنما المهمّ في البين هو أن تسود روح التعاليم الدينية في المجتمع؛ وعلى هذا الأساس فإن اختلاف هذه الرؤية عن

الأصولية يكمن في أن أصحاب النزعة التقليدية يقولون بعدم التلاعب بتركيبة روح التعاليم، في حين أن الأصوليين يرون أنه لا ينبغي التلاعب حتى بظواهر التعاليم أيضًا.

وبعد ذلك بمدة ومن خلال توجيه الانتقاد إلى أسلوب واعتقاد أصحاب النزعة التقليدية، وأن الانتقادات التي يوجهها أصحاب هذه النزعة إلى الثقافة الغربية الحديثة لا تبدو واقعية من وجهة نظره، ومن خلال مطالعته وتحقيقه في الأعمال المكتوبة في الردّ على أصحاب النزعة التقليدية، عمد إلى التخلي عنها والتحق بصفوف المستنيرين الدينيين.

ج. التجديد الإسلامي (التنوير الديني)

إن التنوير الديني كان يسعى - من وجهة نظره - إلى التوفيق بين التعاليم الدينية والعالم الجديد وأفكاره من خلال تقديم تفسيرات جديدة. إن المستنير الديني حيث يواصل اعتقاده بضرورة الحفاظ على روح التعاليم الدينية، ولكنه يسعى في الوقت نفسه إلى تفسير وتأويل تعاليمها بما ينسجم مع تعاليم الحداثة وروحها. بمعنى أن تتجاوز الحداثة مع الأصالة وإحداث الوئام والانسجام بينهما؛ في حين أن الأصالة تختلف مع الحداثة. لقد كان ملكيان يؤمن بهذه المسألة، ويعتبرها أمرًا ممكنًا. ومع ذلك فإنه تحلى عن هذه الرؤية بعد فترة أيضًا؛ لاعتقاده بأن المستنير الديني على الرغم من سعيه إلى التوفيق بين الأصالة الدينية والحداثة، إلا أنه لا يبقى وفيًا لأيٍّ منهما. ويرى أن المستنير الديني إنما يعمل على مسح المفاهيم الدينية والمفاهيم الحداثوية، لكي يعمل على التوفيق والتقريب بينهما. ولهذا السبب فإنه بدأ يعتبر ذلك مشروعًا فاشلاً. وقد برز ملكيان في هذا الموقف بوصفه قائدة ناقدة

للتنوير الديني، وأخذ ينتقد آراءهم؛ ولكن لا من منطلق الدفاع عن الدين الأصيل أو ما يقوله أصحاب الأصالة الدينية في نقد التنوير الديني؛ وإنما بوصفه شخصاً يذهب إلى الاعتقاد بضرورة التمحض في التنوير، والتنوير المحض يعني عدم التقيّد بالدين التقليدي.

د. الوجودية

بعد العبور من التنوير الديني، أقام ملكيان فترة قصيرة من الزمن ضمن نطاق التفكير الوجودي، حاملاً رؤية أن الدين حيث لم يعد بمقدوره تلبية المسائل الاجتماعية للإنسان المعاصر، ربما أمكن الاستفادة منه - في الحد الأدنى - في حلّ المشاكل والحاجات الفردية. وهنا شغلت المدرسة الوجودية اهتمامه؛ لأن المدرسة الوحيد التي كانت تهتم بـ «الفرد» من بين المدارس الغربية هي المدرسة الوجودية، وحيث كان ملكيان لا يزال يحمل نظرة إلى الدين الإسلامي، فقد اتجه نحو الوجودية الإسلامية. وفي هذه المرحلة سعى ملكيان إلى العمل على أن يستخرج من الإسلام ما كان سورين كيركيغارد - وإلى حدّ ما كارل ياسبرس وغابرييل مارسيل - يسعى إلى استخراجه من الدين المسيحي. وبعد ذلك بمدة توصل إلى قناعة مفادها أن المسائل الفردية لا يمكن حلها حتى من خلال الالتزام بالدين التقليدي، وبذلك فقد وصل إلى المرحلة الأخيرة من تفكيره، وهي مرحلة النزعة المعنوية بتعريفه الخاص للمعنوية. وفي الحقيقة فإنه في هذه المرحلة من التفكير لم يتخلّ عن هذه الرؤية الوجودية القائلة بأن الفرد - وليس المجتمع - هو الذي ينبغي أن يتمّ الاهتمام به بوصفه الهاجس الأهم والشغل الشاغل؛ بمعنى أنه لم ينفصل عن الوجودية

بشكل كامل. وهنا لم يعد ملكيان يعوّل على الدين الإسلامي في الاستجابة لهواجس الفرد، وإنما أخذ يبحث عن شيء عمل على اختلاقه وبلورته بتفكيره ورؤيته، وهو المعنوية بتعريفه الخاص لها.

هـ. النزعة المعنوية

لقد وصل ملكيان - بعد اجتياز المراحل السابقة - إلى محطة النزعة المعنوية، والتي تمثل المرحلة الأخيرة من مراحل الفكرية، والتي لا يزال مستقرًا فيها منذ ما يزيد على العشرين سنة، ولا تزال شخصيته ورؤيته الراهنة تدور حول محور هذه الرؤية. وعليه فإنه يرى الآن أن جميع الأفكار السابقة - إذا ما استثنينا الأسس الفكرية للوجودية - قابلة للنقد، ولا يمكن الالتزام بأيّ واحد منها، ومن هنا فإنه قد تجاوزها وتخلّى عنها بأكبرها.

والنقطة الملفتة للانتباه في هذه المرحلة هو انتقاده الجاد الذي يوجهه إلى التنوير الديني. حيث أن التنوير الديني من وجهة نظره عبارة عن تناقض؛ إذ يرى أن التنوير الفكري لا يمكن أن يجتمع مع التدين. إذ يرى أن الالتزام بالتنوير يعني الالتزام بالعقلانية، وأن الالتزام بالتدين مشروط بالتعبّد؛ لأنه يذهب إلى الاعتقاد بأن الشخص المتدين يجب أن يتعبّد ولو في جانب من معتقداته في الحد الأدنى. وعليه فإن التنوير الديني لا يمكن أن يجتمع مع التدين^١. بالنظر إلى النقطة أعلاه كان موقف ملكيان من الدين في المرحلة الأخيرة من تفكيره، أكثر تطرّفًا وجرأة بالقياس إلى المستيرين الآخرين، وذلك لأنه قد شكل تحدّيًا لأصل عقلانية الدين (التدين)؛ بل اعتبر التدين مفتقرًا إلى العقلانية.

١. ملكيان، «سازگاري معنویت و مدرنیته»، ١٦.

وفي هذه المرحلة - خلافاً للمراحل السابقة التي كان ينحو فيها بشكل عام منحى انتقادياً بالنسبة إلى النهج الفكري السابق - صار بصدد التأسيس لتفكير وأسلوب ورؤية أو مدرسة أطلق عليها عنوان المعنوية والعقلانية، ونظر إليها بوصفها « ديناً مشخصناً ». لم يصدر ملكيان أي أثر ملحوظ عن مراحل الفكرية السابقة، سوى بعض الأعمال المحدودة، مثل (تاريخ فلسفة الغرب). لقد كان اتجاه ملكيان في المراحل السابقة - بشكل عام - اتجاهًا تحليليًا / توصيفيًا أو انتقاديًا، ويتم طرحها وإلقائها في إطار المحاضرات والدروس في الحصص والفصول الدراسية. وإن الآثار والأعمال الموجودة له عن تلك المراحل السابقة، هي في الغالب قد تمّ تدوينها ونشرها من قبل تلاميذه وأتباع منهجه الفكري من طريق محاضراته التدريسية، وأما في هذه المرحلة الأخيرة، فقد صدر عنه الكثير من الأعمال المكتوبة على شكل مقالات وكتب ومحاضرات وحوارات وما إلى ذلك.

المؤثرون في المراحل الفكرية السابقة

حيث رصد ملكيان لنفسه خمس مراحل فكرية، فقد أشار في بعض الموارد إلى تأثيره بالأفكار الأخرى أيضًا. ففي المرحلة الفكرية الأولى التي اعتبرها المرحلة الأصولية، قد عرّف عن نفسه بوصفه متأثرًا بأفكار السيّد الخميني رحمته الله، وملتزمًا بأفكار الثورة. إنه في هذه المرحلة من خلال التذكير بحضوره في دروس الشهيد مرتضى المطهري وتعاونه مع آية الله الشيخ مصباح اليزدي في مؤسسة (در راه حق)، قد أشار إلى تأثيره بهؤلاء العلماء بشكل وآخر؛ على الرغم من اختلاف نمط تفكير الأستاذ المطهري والأستاذ مصباح اليزدي، حيث لا يمكن لأفكارهما أن تتطابق تمام التطابق في ضوء التعريف الرسمي للأصولية. وفي هذه المرحلة كانت أفكار الدكتور علي شريعتي

تروقه أيضاً، وإن لم يكن قد تأثر بها كثيراً. لا سيّما وأن آثار الدكتور شريعتي إنما تتناسب مع المرحلة الثانية أو حتى مع المرحلة الفكرية الثالثة له.

وفي حقل الأصالة التي اعتبرها بوصفها المرحلة الفكرية الثانية، كانت الأعمال الأهم التي حظيت باهتمامه وتأثر بها، هي آثار المسلمين الأوروبيين من أصحاب النزعة التقليدية. ففي تلك المرحلة كان يرى كتاب (هيمنة الكمية وعلامات آخر الزمان) لرينيه غينون، عملاً بالغ الأهمية. وبذلك فقد بدأ منذ تلك المرحلة (من عام ١٩٨٣ م) بقراءة جميع أعمال رينيه غينون المطبوعة باللغة الإنجليزية. وبعد رينيه غينون أخذ يهتم بأعمال المفكرين الآخرين من أمثال: فريجوف شوان، وبوركهارت، ومارتن لينجز، والسيد حسين نصر، بل وحتى أعمال الأشخاص الآخرين الذين كانوا قريبين من الأصالة والنزعة التقليدية، من أمثال: وليم تشتيك، وهنري كوربان، وتوشيهيكو إيزوتسو. وقد كان انتقاد الحضارة الغربية في هذا الأعمال بالنسبة إلى ملكيان أمراً مثيراً للاهتمام جداً، ومال نحوها بفكره وقلبه، وكان ينصح تلاميذه بقراءتها.

واستنتج بعد مدة أن الكثير من انتقادات أصحاب النزعة التقليدية على الحداثة غير واردة، أو أنها من نوع الانتقادات التي كان الفلاسفة الحداثيون ملتفتين إليها وقد أشاروا إليها وصاروا بصدد الإجابة عنها، ومن هنا فقد تخلّى عن الأصالة والنزعة التقليدية والتحق بصفوف التنوير الديني أو التجديد، وقال بالبروتستانتية الإسلامية وإيجاد نهضة في الدين الإسلامي. إن التجديد بصدد تقديم تأويل وتفسير جديد للمفاهيم الدينية، وهو - بخلاف التقليديين والقائلين بالأصالة - يسعى من خلال التفسيرات الجديدة إلى الجمع بين الأصالة والحداثة. وقد ذهب ملكيان في

بعض مراحلها إلى القول بإمكان ذلك. وفي هذه الفترة الزمنية كان بعض الأشخاص من أمثال الدكتور عبد الكريم سروش أكثر ظهوراً في حقل التنوير الديني، وقد صدرت له كتب مثل كتاب (القبض والبسط النظري للشريعة)؛ ولكن في ذات هذه المرحلة حيث كان ملكيان منشغلاً بمطالعة آثار ونقد تيار الأصالة في إطار اتجاه التنوير الديني، في سعي منه إلى الجمع بين الأصالة والحداثة، كان يتجنب الإشارة له بوصفه واحداً من أفراد حلقة الدكتور سروش. وفي هذا السياق رفض الكثير من الدعوات الموجهة إليه للحضور والمساهمة في مجلة كيان - التي تعدّ المجلة الأهم في حقل التنوير الديني - ولم يكتب فيها شيئاً. وفي المقابل فإنه - من خلال تعاونه مع مجلة (نقد و نظر)^١ وعضويته في الشورى العلمية لهذه المجلة، التي كان يعتبرها مجلة تنتهج التجديد الديني - كان يسعى إلى طرح الأفكار الدينية الحديثة في المجتمع الإيراني من طريق هذه المجلة.

في المرحلة الفكرية الرابعة تطالعنا أسماء عدد من المفكرين الغربيين، وقد سّمّاهم ملكيان بنفسه. لقد كان سورين كيركيغارد، وكارل ياسبرس، وغابريل مارسيل وأفكارهم وآراؤهم في توجيه الفردانية وأصالة الفرد، هو ما أثار اهتمام ملكيان. إن المسألة المهمة بالنسبة إليه في هذه المرحلة كانت عبارة عن احتياجات ومساائل الفرد، وكان هؤلاء هم الأشخاص الذين كانوا يبحثون عن مسائل واحتياجات الفرد الإنسان في الدين المسيحي، وكان ملكيان يسعى - من خلال التأثر بأفكارهم - إلى هذه الاحتياجات واستخراج الجواب عنها من صلب الدين الإسلامي. إن التفكير الوجودي واصلت الحفاظ على ذاتها حتى آخر مرحلة فكرية ومشروع المعنوية؛ ولكن لا بحيث أنه يريد استخراج المعنوية من صلب الإسلام. إن المسألة

١. مجلة پژوهشگاه دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

الأساسية بالنسبة له في المرحلة الأخيرة من مساره الفكري كانت لا تزال هي مسألة الفرد، وفي هذه المرحلة كان متأثراً بأفكار وآراء مارتن هايدغر إلى حد كبير، حيث سوف نشير إلى ذلك لاحقاً.

إن المرحلة الخامسة - المتمثلة في بيان نظرية المعنوية - هي المرحلة الفكرية الأخيرة للملكيان، وقد صدرت أغلب أعماله ونظرياته في هذه المرحلة. إنه لا يعتبر فكرة المعنوية منتسبة إلى مذهب أو مدرسة خاصة أو تيار فكري خاص، من قبيل: التنوير الديني أو الوجودية؛ ومن هنا فإنه في معرض التعريف بهذه المرحلة الفكرية لا يتحدث عن مذهب بعينه، وبذلك يكون قد عرّف عن نفسه ضمناً بأنه هو المؤسس لهذه المدرسة الفكرية^١. بيد أننا من خلال تضاعيف أقواله وآثاره المكتوبة في بيان المعنوية والرأي الجديد، نتعرّف على أشخاص ومدارس وأفكار وآراء خاصة؛ الأمر الذي يُثبت بوضوح تأثر ملكيان بالآخرين. وحيث أن هذه النظرية هي النظرية الأهم للملكيان وقد ثبت عليه كل هذه المدة الطويلة إلى الآن، فإننا سوف نعمل على بحثها ونقدها بشكل مستقل.

منشأ نظرية العقلانية والمعنوية

إن الدخول في عصر الحداثة قد غيّر الكثير من الأبنية الفكرية والاجتماعية للبشر، ومن بينها التحول في النظرة إلى الدين. إن الازدهار والتقدم المتسارع على المستوى الكمّي والكيفي للعلوم والمعارف والتجارب البشرية وما ترتب على ذلك من النتائج التي أدّت إلى زيادة الرفاه والرخاء وتلبية الكثير من الاحتياجات المادية للإنسان، قد أدّى إلى هذا التحوّل القائل بإمكان تلبية جميع احتياجات الإنسان في

١. إن هذه الرؤية شيء يشبه المعنويات المستحدثة، ولكن بسبب تأكيدها على العقلانية تكون ذات توجه نخيوي، ومن هنا يمكن لنا تسميتها بـ «المعنوية النخبوية».

ضوء العلم والتكنولوجيا والتتائج الحاصلة منها؛ ولكن مع مرور الزمن وظهور الكثير من المشاكل الناجمة عن التكنولوجيا والحياة المادية والاحتياجات التي لم يستطع العلم والتكنولوجيا الإجابة عنها أو تليبيتها، قد دفع الناس إلى إعادة النظر والسلوك فيما يتعلق بقدرة العلم والتكنولوجيا. إن إعادة النظر هذه في العالم الغربي - الذي كان يشكل مهذاً ومنشأً للحضارة الجديدة - قد اقترنت في الكثير من الموارد بالعودة إلى الدين مجدداً، للخلاص من الآلام والمشاكل التي تسببت بها الحياة المادية للإنسان، أو لم تتمكن من الإجابة عنها، أو لم تستطع تلبية بعض الاحتياجات التي لم يكن بمقدور العلم والتكنولوجيا والرفاه المادي أن يعمل على تليبيتها. بيد أن هذه العودة الثانية للدين لم تكن تعني العودة إلى الدين التقليدي في جميع موارد؛ بل أسدل الستار في الكثير من الموارد عن الأفكار الدينية الجديدة، وعمل على إيجاد حركات وتيارات دينية متنوعة ومتعددة، وفي الوقت نفسه تم اعتبار السبب الرئيس لظهورها هو «اعتراض الإنسان على التجدد»^١.

وفي الوقت الذي نواجه فيه ولادة الاتجاه إلى الدين في حياة الإنسان المعاصر، كان الاتجاه الجديد إلى الدين بحيث كان يحتوي في أحشائه في الغالب - بنحو من الأنحاء - على جذور المجتمع الحديث، ولم يقف إلى الضد منها. إن من بين مباني المجتمع الحديث والتي تم الحفاظ عليها في أغلب الحركات والتيارات الدينية الجديدة، الرؤية الإنسانية التي أُلقت بظلالها على جميع المجالات الفكرية للإنسان الحديث ابتداء من الإلهيات وصولاً إلى الفلسفة والفن^٢. إن الفكر الإنساني يؤكد على الفردانية وعلى

١. هميلتون، جامعه شناسي دين، ٣٦٣.

٢. حميديه، معنويت در سبب مصرف، ١١٣.

قدرة الإنسان وأصالته؛ وعلى هذا الأساس فإن أسس الأديان الجديدة قد ترسّخت على أساس الأفكار والأمزجة والرغبات التي يعبر عنها الإنسان الحديث، وإن «التيارات الدينية المستحدثة» إنما هي إفراز عن هذه الإرادة.

إن هذا النوع من التيارات تمتاز من الأديان التقليدية^١ على أساس الخصائص التي تتصف بها. في حين أنه تم اعتبار بدايتها من منتصف القرن التاسع عشر للميلاد بوصفها جذورًا للأديان الجديدة^٢، بيد أننا عقد الستينات من القرن العشرين للميلاد، ولا سيما في عام ١٩٦٥ م، أخذنا نشهد نموًا وانتشارًا لرقعة هذه الأديان الجديدة^٣. إن الأديان تتمتع في ذاتها بمعنوية ذات خصائص معيّنة، وهي واحدة في جميعها بشكل وآخر. إن هذا النوع من المعنوية جزء من الدين ويقع في صلبه، بيد أن الأديان الجديدة قد عملت على إيجاد أنواع من المعنوية والعرفان الجديد، يجعلها مختلفة عن تعريف الدين، واليوم يُعرف الدين والمعنوية في العالم الحديث بوصفها أمران مختلفان عن بعضهما، ولو نظرنا إلى الأمر من زاوية الجذور التاريخية، سوف نجد أن القول بهذا التمايز والاختلاف بين المعنوية والدين قد بدأ منذ أن تمّ تقسيم الدين إلى دين رسمي ودين شخصي.

إن الدين الشخصي هو ذلك الشيء الذي يتم التعريف به اليوم بوصفه معنوية. إن وليم جيمس هو أول من قام بهذا التقسيم، وقد أصبح هذا أساسًا ومبنى للمعنوية بمفهومها الجديد^٤.

١. مظاهري سيف، «ويژگی ها و علل جنبش های نوپدید دینی»، ١٧٦ - ١٨٠.

٢. ملكيان، سنت و سکولایزم، ٢٩٢.

3. Cowan and Bromely, Cults and New Religions, 9.

٤. صفائي مقدم، «مطالعه تحلیلی نهضت معنویت گرای و ارائه رویکردی برای آموزش عالی»، ٩١.

في حين أنه قبل توجه المجتمعات الغربية نحو العلمانية وانتشار نوع من البرود في العلاقة مع المؤسسات الدينية، لم تكن مفاهيم الدين والمعنوية تمتاز من بعضها^١. إن بيان نظرية العقلانية والمعنوية من قبل ملكيان يقوم بدوره على أساس هذه الرؤية إلى الإنسان الجديد، ومن منطلق هذه السابقة. وقد اعتبر الأديان الجديدة التي يعود ظهورها إلى بداية القرن التاسع عشر للميلاد بوصفها سوابق وجذوراً لمعنويته المنشودة، وإن ذات هذه السابقة والصلة هي التي تجعل تفكيره مشتركاً مع الحركات الدينية^٢.

إن معنوية هذه النظرية - مثل سائر الحركات الدينية الجديدة - معنوية علمانية^٣. إن هذه الخصوصية هي التي تميّز المعنوية من الأديان التقليدية والرسومية، وتؤكد على «العقلانية» والفهم الشخصي في نظرية المعنوية، وإن أهم ما يميّزها من الدين الرسمي والتقليدي هو وفاء المعنوية للعقلانية ووفاء الدين الرسمي للتقليد^٤. وعلى هذا الأساس فقد اعتبر الدين التقليدي عاجزاً عن تلبية الاحتياجات الأساسية للإنسان المعاصر، ولا سيما فيما يتعلق بالتخفيف من آلام البشر، وذهب إلى الاعتقاد بوجود استبدال المعنوية والدين الشخصي بالدين الرسمي والتقليدي.

ومن ناحية أخرى فإنه يعمد إلى نقد ابتلاء الحضارة الغربية بالعلمانية التي أدّت

١. قرباني، «معنويت، روى آوردی تجربه ای، گوهر شناختی و مدرن به دین یا یک سازه روان شناختی؟»،

٧١.

٢. ملكيان، سنت و سکولاریزم، ٢٩٢.

٣. م. ن، ٣١٦.

٤. م. ن، ٣٤.

إلى حرمان الإنسان المعاصر من المعنوية^١. ومن هنا فإن يتخذ من نظرية المعنوية وسيلة لإصلاح بهذين الاتجاهين؛ وهما: الدين الرسمي والتقليدي الذي لا يراه وفيًا للعقلانية، والآخر العقلانية التجريبية للحضارة الغربية التي تحرم الإنسان من الحياة المعنوية. إن هذا الاتجاه التقابلي قد تبلور على أساس هذا الاعتقاد القائل بأن الحضارات المختلفة تقوم بالتضحية بواحد من (العقلانية والمعنوية) فداءً للآخر. وقد ذكر هنا حضارة الهند القديمة - على سبيل المثال - وقال بأن هذا النوع من الحضارات قد ضحّى بالعقلانية في سبيل المعنوية، وعلى المقلب الآخر نجد الحضارة الغربية الجديدة التي تضحي بالمعنوية في سبيل العقلانية، ولذلك لم يؤدّ أيّ واحد منهما ولن يؤدّي إلى الصواب^٢. وعلى هذا الأساس يذهب ملكيان إلى الاعتقاد بأنه «إذا كان هناك من طريق لخلاص البشر، فهو يكمن في الجمع والتلفيق بين العقلانية والمعنوية، والوفاء بحق كل واحد من هاتين الفضيلتين»^٣.

إن ملكيان على الرغم من اعتبار اتجاهه في العمل على إصلاح الدين التقليدي والحداثة على السواء، ولكن حيث يرى نفسه في مواجهة مباشرة مع المخاطبين المتدينين، فإنه في هذه النظرية يتعرّض بالنقد للنزعة الدينية التقليدية والدين الرسمي والتقليدي، بشكل أكثر من تعرّضه لنقد العقلانية التحصيلية والعلمانية الغربية^٤.

١. ملكيان، راهي به رهائي، ٣٧٦.

٢. ملكيان وآخرون، سنت و سكو لاريزم، ٢٨٩.

٣. ملكيان، راهي به رهائي، ٧؛ ملكيان، در رهگذار باد و نهبان لاله، ١: ٧٩.

٤. لم نقف حتى الآن على نقد العقلانية التجديدية أو العقلانية الحديثة في الآثار المرتبطة بالمعنوية والعقلانية، سوى في موضع واحد حيث قال صراحة بأن العقلانية الحديثة والعلمانية قد حرمت الإنسان من الحياة

المؤثرون في نظرية العقلانية والمعنوية

إن ملكيان في هذه النظرية - بخلاف المراحل السابقة - لم يعتبر نفسه مديناً لرؤية أو مدرسة فكرية خاصة، وبذلك فإنه قد اعتبر نفسه بشكل ضمنى هو المؤسس لهذه الرؤية؛ وفي الوقت نفسه فقد تحدّث في هذه النظرية عن آراء فكرية بشكل محدد بالكامل، وقد تحدّث كذلك عن أشخاص بأعيانهم. كما أن بعض كلماته يشير إلى تأثره ببعض الأفكار الخاصة أيضاً. وبالإضافة إلى التيارات والحركات الدينية الحديثة التي أشرنا إليها، هناك موارد أخرى موجودة في هذا الشأن بشكل محدد أيضاً، نشير إليها فيما يلي على نحو الاختصار.

أ. البراغماتية

لقد تمّ إدخال البراغماتية في الفلسفة للمرّة الأولى سنة ١٨٧٨ م من قبل تشارلز ساندروز بيرس، ثم تمّ العمل على بسطها وتفصيلها بعد ذلك على يد وليم جيمس، وجون ديوي. إن (البراغما) لغة تعني العمل المتواصل، وقد ورد استعمال البراغماتية بمعنى العملانية. يسعى هذا التفكير إلى إقامة الارتباط بين العقيدة والعمل، وأن يضفي بسطاً على المفهوم الذهني من خلال جدوائية الفعل والعمل^١.

عرّف وليم جيمس البراغماتية بأنها منهجٌ يرمي إلى حسم المنازعات الميتافيزيقية التي لا تنتهي^٢. يرى وليم جيمس أن البراغماتية تعني الوصول إلى وضوح

المعنوية، وفي الوقت نفسه فقد تحدّث في الكثير من الموارد للعقلانية الحديثة بشكل منحاز، حيث سنأتي على نقد ذلك في الأبحاث القادمة إن شاء الله.

1. Edwards, Encyclopedia of Philosophy, 7: 427.

2. James, Pragmatism, 28.

وانكشاف تام عن أفكارنا حول شيء ما، لندرك مدى التأثير الملحوظ الذي يمكن لذلك الشيء أن يتركه في العمل^١.

وقد عمد ساندرز بيرس إلى تعريف البراغمية بأنها أسلوب علمي يكون كل تفكير على أساسه ناظرًا إلى موقعية عملية^٢. إن العقلانية في هذه النظرية ترنو إلى الغاية أو العقلانية الآلية، ويتم تعريف المفهومية بمدى جدوائيتها في العمل، وهذا هو المعنى الذي نجد ملكيان يستعمله في كلماته مرارًا وتكرارًا أيضًا. إنه يؤكد على هذا الأمر، وهو أنه على الرغم من عدم إمكان إثبات الأمور البراغمية بواسطة العقل، ولكنها تنطوي على نتائج وآثار عملية مفيدة ومطلوبة بالنسبة لنا؛ ولذلك فإنها سوف تحظى بالعقلانية العملية والبراغمية^٣. كما أقرّ بتأثره بأفكار وآراء وليم جيمس في هذا الشأن أيضًا^٤.

ب. الوجودية

إن الرؤية الوجودية بشكل عام ورؤية مارتن هايدغر بشكل خاص، من بين الموارد التي استفاد منها ملكيان في نظرية العقلانية والمعنوية. لقد تمّ إبداع هذه المفردة للمرة الأولى عام ١٩٤٠ م من قبل الفيلسوف الفرنسي غابريل مارسيل، ثم أطلق جان بول سارتر على فلسفته عنوان الوجودية رسميًا^٥. وعلى الرغم من السابقة

1. Ibid, 29.

٢. كابلستون، تاريخ فلسفه غرب، ٨: ٣٣٤.

٣. ملكيان، «سازگاري معنویت و مدرنیته»، ١٦.

٤. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٣٩٨.

5. Flynn, Existentialism: A Very Short Introduction, 89.

العريقة والطويلة لهذه الرؤية، إلا أن العرف الأكاديمي المعاصر يعتبر القرن التاسع عشر للميلاد بوصفه منطلقًا جادًا لظهور هذه المدرسة الفلسفية. ويُعتبر سورين كيركيغارد (١٨١٣ - ١٨٥٥ م) بوصف أبا للوجودية^١. وقد ذكر ملكيان بدوره أن نظرية العقلانية والمعنوية في جانبها الذي يدعي المعنوية شديدة القرب من الفلاسفة الوجوديين^٢.

إن مبنى التفكير الوجودي يقوم على أساس تقدّم وجود الإنسان على ماهيته، وإن هذا التفكير تكمن أهميته بالنسبة إلى ملكيان في تأكيده على الفرد الإنساني. إن الإنسان في الفلسفة الوجودية كائن تمّ القذف به في الوجود، وإن حضور الإنسان الوجودي من وجهة نظر مارتن هايدغر بدوره من دون بداية ولا نهاية وإنه قد ظهر صدفة. وقد اشتهرت عنه هذه العبارة التي يقول فيها: «لقد ظهرنا على مسرح الوجود من دون مقدمات، ومن دون أن يأخذ أحد الإذن منا وجدنا أنفسنا في هذه الحياة فجأة. وكلنا يرى أنه قد تمّ القذف بنا في وسط هذا العالم»^٣. وقد أكد ملكيان بدوره على أن السؤال القائل: من أين أتيت؟ وإلى أين سوف أذهب؟ ليس هو المهم بالنسبة إلى الإنسان في نظرية المعنوية، وإنما السؤال المهم بالنسبة إلى الإنسان المعنوي هو السؤال القائل: «ما الذي يجب أن أفعله؟»^٤. إن العلمانية والكيوتونة في هذا المكان الراهن، وتعليق المبدأ والمعاد، أمر يتكرر في كلام ملكيان كثيرًا^٥.

1. Stanford Encyclopedia of Philosophy

٢. ملكيان، دين، معنويت و روشنفكري ديني، ٩٣.

٣. مكي، مردان اندیشه پدیدآورندگان فلسفه معاصر، ١٢٩.

٤. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٣١٩.

٥. م. ن، ٢٧٨، و ٣١٦، و ٣١٧.

إن مفهوم الإنسان الأصيل عند مارتن هايدغر هو الآخر من بين الأمور التي استفاد منها ملكيان في نظريته مرارًا وتكرارًا. إن ملكيان من خلال إشارته إلى هذه الرؤية لهايدغر يذكر في أعماله أن الإنسان المعنوي إنما يعمل على أساس من فهمه، فهو حاكم على ذاته ولا يقبل حكومة الآخر، ولا يدخل ضمن إطار أي مؤسسة أو منظومة^١. وقد اعتبر المعنوية بدورها في ضوء هذه الرؤية دينًا مشخص في قبال الدين الرسمي؛ حيث يقوم الشخص بصياغة معتقداته المعنوية على أساس فهمه وتشخيصه^٢.

ج. البوذية

إن بوذا والبوذية من المؤثرين الأساسيين على تفكير ملكيان في نظرية المعنوية. فقد أشار في موارد كثيرة من أعماله وفي الأبحاث المرتبطة بحالات وأفكار بوذا في إطار بيان المعنوية المنشودة له. إن الخصوصية الأهم في دين بوذا من وجهة نظر ملكيان، هي تأكيده على الألم والتحرر من الألم^٣. كما أنه سمى شخص بوذا بوصفه نموذجًا ومثالًا ناجحًا للإنسان المعنوي المنشود له^٤. وقد تحدّث في حوار أجري معه في مورد علاقة دين بوذا مع المعنوية، قائلاً: «أرى أن دين بوذا يحظى بثلاث خصال تؤهله ليصبح دينًا عالميًا؛ وذلك أولاً: إن بوذا هو المؤسس الوحيد لدين ومذهب لا يطلب منا الطاعة المطلقة والعمياء... وثانيًا: إن دين بوذا هو الدين الذي يحتوي

١. م. ن، ٣٢٢-٣٣٥.

٢. ملكيان، دين، معنوية وروشنفكري ديني، ٣٣.

٣. ملكيان وآخرون، سنت وسكولاريزم، ٢٨٢-٣٦٣.

٤. م. ن، ٣٤٣.

على الحد الأدنى من الشريعة، بحيث أنه يهتم بالباطن أكثر من أي دين آخر، ولا يبدي اهتماماً بظواهرنا... وثالثاً: إن دين بوذا يقول منذ البداية إنه جاء من أجل آلام ومحن البشر، وإن هذا الدين هو الدين الوحيد الذي يقول ذلك... ليس هناك أي دين تتحدث جميع أجزائه عن الألم والعذاب مثل دين بوذا^١.

المقال الثاني: بيان نظرية الارتباط بين العقلانية والمعنوية

إن الهاجس الأهم الذي أدخل ملكيان - بزعمه - في المرحلة الأخيرة من مراحل الفكرية وحقل المعنوية، هو مسألة ألم الإنسان، والعثور على طريق لخلاص الإنسان من الألم. إن المسألة الأهم - من وجهة نظره - والغاية القصوى (الهدف النهائي) في حياة جميع الأشخاص، والمنشأ والهدف الأصلي لجميع الأديان، كان هو «الخلاص من الألم»^٢. يرى ملكيان أن الأديان كان بمقدورها أن تحقق هذه الغاية للإنسان في السابق، وأما الآن فقد فقدت الأديان دورها القديم في التخفيف من الآلام البشرية^٣. ولهذا السبب فإنه يذهب إلى الاعتقاد بضرورة استبدال الدين التقليدي بشيء آخر، وليس هذا الشيء الآخر سوى المعنوية، والمعنوية فهم جديد للدين^٤. إن المعنوية من وجهة نظره شيء فذ، وهي الطريق الوحيد للحصول على الهدوء

١. ملكيان، «جرا آيين بوذا جهاني شد و آيين ماني جهاني نشد؟»، ٢٥٥.

٢. م. ن، ٢٨٢ - ٣٦٢.

من الواضح أن هذه الرؤية لا تنسجم مع الحقائق الموجودة في العالم المعاصر، حيث تمارس جميع الأديان دورها التاريخي كما في السابق.

٣. م. ن، ٣١٤.

٤. م. ن.

والسكينة والطمأنينة والخلاص من الألم^١.

إن معنوية هذه النظرية - مثل التيارات الدينية الجديدة - معنوية علمانية^٢. وإن هذه الخصوصية هي التي تميّز المعنوية من الأديان الرسمية.

مفهوم العقلانية

إن العقلانية هي إحدى المفهومين الرئيسيين في هذه النظرية. إن العقلانية تعني التبعية للعقل أو اتباع حكم العقل. وقد قدّم ملكيان تعريفات متعددة لهذه الكلمة في نظريته. إن تعريفه الإجمالي للعقلانية، عبارة عن اتباع الإنسان للاستدلال الصحيح^٣؛ وأما في التعاريف التفصيلية، فنجد أن تعريفاته ليست على وتيرة واحدة؛ إذ قال في مورد: «إن العقلانية هي مقدار التعلق بقضية أو معتقد ما، بما يتناسب مع قوة شواهد تلك القضية أو المعتقد»^٤. إلا أن ذات هذا التعريف قد تمّ بيته في موضع آخر للتعريف بمجرد قسم من العقلانية، ألا وهي العقلانية النظرية^٥. وذات هذا الإشكال يتجلى في تعريف العقلانية العملية أيضًا. فقد قال في موضع: إن العقلانية العملية «تعني العمل على جعل الوسائل تتناسب مع الأهداف والغايات بشكل أكبر»^٦. بيد أنه قال في موضع آخر بأن هذا التعريف إنما يقتصر على

١. م. ن، ٢٦٩، و ٣١٣-٣١٤، و ٣٤٩.

٢. م. ن، ٢٦٥.

٣. ملكيان، راهي به راهي، ٢٦٥.

٤. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٣٩٦.

٥. ملكيان، در جستجوی عقلانیت و معنویت، ٨٠.

٦. م. ن.

العقلانية الذرائعية، والعقلانية الذرائعية إنما هي مجرد نوع من أنواع العقل العملي؛ في حين أن العقلانية العملية تشتمل على قسمين آخرين أيضًا^١.

إن فهم معنى العقلانية النظرية والعملية بالغ الأهمية في هذه النظرية؛ وعلى الرغم من أن ملكيان لا يقدم في مقالاته المعنوية تفكيكًا بين هذين الأمرين، ويستعمل كلمة العقلانية بشكل مطلق؛ فيقول في موضع - على سبيل المثال - حيث لا يكون هناك موطنٍ لتقديم العقل يكون الموضع خالصًا للمعنوية، بينما يؤكد في موارد أخرى بأن المعنوية على صلة بالعقلانية. إن رفع التضاد القائم بين هذين النوعين من العبارات إنما هو رهن بمعرفة مراده من كلمة العقلانية.

وبالإضافة إلى هذين القسمين المذكورين، تحدّث ملكيان عن قسم آخر أيضًا وضمّه إلى أقسام العقلانية، وأطلق عليه عنوان «العقلانية القولية»، وقال في تعريفه: «إن العقلانية القولية بدورها تعني وجوب تناسب الوسيلة مع الغاية في القول أيضًا. وفي العقلانية القولية كلما عملنا على تشذيب الكلام من الإبهام والإيهام، نكون قد حصلنا على المزيد من العقلانية القولية»^٢.

المورد الآخر للعقلانية - من وجهة نظره - حيث لا تعمل التحقيقات الكافية على إثبات عقيدة، ولكن يمكن أن نظهر أو أن نثبت أن عقيدة ما تحظى بالأرجحية بالنسبة إلى ما يقابلها وبالنسبة إلى توقف الحكم فيها،^٣ أو أن يحظى الاستدلال

١. ملكيان، راهي به رهائي، ٣٧٢.

٢. ملكيان، در جستجوی عقلانیت و معنویت، ٨٠.

٣. ملكيان، راهي به رهائي، ٢٥٩.

بالنسبة إلى الاستدلال الآخر المقابل له أو نقيضه، باحتمال صدق أكبر^١. ويمكن لنا تسمية هذا النوع من العقلانية بـ «العقلانية الترجيحية».

إن النقطة المهمة في البين تكمن في سعيه إلى ربط المعنوية بالعقلانية - التي استخرجها من الحداثة - ليجعل المعنوية متناغمة مع الحياة المتجددة^٢. وهو يرى «أن العقلانية المتجددة ليست شيئاً أكثر من وسيلة وأداة لتشكيل وصياغة العالم كما نريد وكما نحب»^٣. يمكن أن نستنتج من هذين الكلامين أن العقلانية المرتبطة بالمعنوية، إنما هي في الواقع علاقة العقلانية الذرائعية^٤ بالمعنوية. إن هذه النتيجة سوف تتضح في الأبحاث القادمة بشكل كامل.

مقارنة العقلانية في هذه النظرية بسائر الآراء

يرى ملكيان أن الموقف الذي يتخذه كل شخص أو تيار فكري في قبال العقل، هو الذي يحدد موضعه بوصفه شخصاً أو تياراً تقليدياً أو تجديدياً أو ما فوق التجديدي^٥. إن أصحاب القول بالأصالة يعتبرون العقل مصدراً ناقصاً وغير تام للمعرفة، ولذلك فإنهم يعضدون العقل بالتراث والسنة، بينما يذهب المتجددون إلى اعتبار العقل مصدراً كاملاً وكافياً، وأن بإمكانه أن يحكم في مورد كل شيء، ولا يؤمنون بمصدر آخر غيره، وأما ما بعد المتجددين فإنهم في الأساس لا يرون

١. ملكيان، عقلانيت، ١٤ - ١٦.

٢. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٢٦٧ - ٢٧٢، و ٢٩٣؛ ملكيان، مشتاقى و مهجورى، ٣١٨ - ٤١٨.

٣. ملكيان، راهى به رهائى، ٣٧٣.

٤. قسم من العقلانية العملية.

٥. ملكيان، «سنت، تجديد، بساتجدد»، ٥٠.

العقل كاشفًا عن الواقع، سواء في مورد جزء من حقائق العالم على ما يراه أصحاب الأصالة، أو في مورد جميع حقائق العالم على ما يقوله المتجددون^١. إن تيار ما بعد التجدد أو ما بعد الحداثة تيار ظهر في الفترة الواقعة ما بين عقد الخمسينات إلى السبعينات من القرن العشرين للميلاد؛ بيد أن خلفيات ومقدمات هذا التيار الفكري كانت موجودة في القرون الماضية في الاتجاه الفكري لدى أشخاص من أمثال: ديفد هيوم وإيمانويل كانط أيضًا^٢.

وعلى الرغم من أن ملكيان قد تحدّث في أعماله وآثاره الخاصة بالمرحلة المعنوية من تفكيره عن العقلانية الحديثة، إلا أن الذي يبدو من الشواهد والأدلة هو أن مراده من العقلانية في هذه النظرية - في ضوء التقسيم أعلاه - أكثر تناغمًا مع عقلانية ما بعد الحداثة؛ وذلك لأنه يرى أن العقلانية الحديثة عقلانية تحصيلية، قد حالت دون وصول الإنسان إلى الحياة المعنوية^٣. ويرى أن العقلانية التقليدية قائمة على ما بعد الطبيعة، وهو أمر غير قابل للإثبات^٤، وحيث أن المعتقدات الدينية إنما تقوم على تلك العقلانية، فإنها - من وجهة نظره - لا تحتوي على الدليل الكافي، ولا تكون قابلة للإثبات، ومن هنا فقد اعتبر الدين التقليدي فاقدًا للمعرفة عن الآلام الأصلية للإنسان وعاجزًا عن تقديم العلاج لهذه الآلام^٥. وعلى هذا الأساس فإن العقلانية الوحيدة المقبولة من وجهة نظره هي العقلانية ما بعد الحداثوية؛ لأنها لا تحتاج إلى

١. م. ن، ٥٠-٥١.

٢. م. ن، ٥١.

٣. ملكيان، راهي به رهائي، ٣٧٦.

٤. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٣١٤، و ٢٨٢.

٥. م. ن.

إثبات المعتقدات المعنوية، ولا يتوقع من تلك المعتقدات سوى النتائج العملية المفيدة. وإن هذه النتيجة قابلة للتحقق بالنسبة له بواسطة العقلانية ما بعد الحداثية. إن المعتقدات المعنوية من وجهة نظر ملكيان، هي من الأسرار «المتعذرة على العقل»^١؛ بمعنى أن العقل الاستدلالي لا يمتلك القدرة على تأييدها ولا على رفضها وإنكارها. إذن لا ينبغي السعي إلى إثباتها بواسطة العقل النظري. وفي الوقت نفسه فإن هذه المعتقدات تحظى بالعقلانية العملية (الذرائعية)، بمعنى أن هذه المعتقدات تمثل وسيلة لإيصالنا إلى السكينة والطمأنينة؛ وعلى هذا الأساس لو أمكن لنا أن نثبت أن المعتقدات تضمن لنا السلامة النفسية والهدوء والسكينة - بمعزل عن حكايتها عن الواقع أو عدم حكايتها عن الواقع - فإن هذه المعتقدات سوف تكون معنوية، وهذه الطريقة سوف ترتبط المعنوية بالعقلانية في هذه النظرية^٢. وذلك لاعتقاده بالقول «حيث توجد مشاكل معرفية في طلب صدق وكذب مدعيات العقائد المختلفة، وعدم إثبات صدق وكذب تلك المعتقدات بالعقل النظري، يجب علينا الرجوع في نقدها وتقييمها إلى آثارها ونتائجها العملية»^٣. إنه في الواقع يرى نفسه من هذه الناحية موافقاً لرؤية وليم جيمس في القول بوجوب الذهاب إلى أبعد من الحكم المعرفي، وقياس الأمر بميزان العقل العملي، وهذا هو موضع الإيمان تماماً^٤. إن الإيمان من وجهة نظره يعني الاعتقاد بشيء لا نمتلك دليلاً على إثباته؛

١. م. ن، ٣٩٧؛ ملكيان، «مصاحبه معنويت و عقلانيت»، ٨؛ ملكيان، «سازگاري معنويت و مدرنيت»،

٢. سوف نعمل على بيان ذلك في بحث الارتباط بين العقلانية والمعنوية إن شاء الله.

٣. ملكيان، مشتافي و مهجوري، ٣١٥.

٤. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٣٩٨. يرى ملكيان أن الإيمان يأتي حيث لا يكون هناك علم؛

إلا أن الإيمان به يؤدي إلى تحقيق نتائج نفسية إيجابية لدى المؤمن، ويرى أن الإنسان المعنوي يكون من أهل الإيمان بهذا المعنى^١.

بالنظر إلى ما تمّ بيانه تكون العقلانية في هذه النظرية متطابقة مع عقلانية ما بعد الحداثة؛ حيث لا تعتقد بالحكاية عن الواقع، في قبال العقلانية التقليدية والعقلانية التحصيلية الحديثة التي تقوم على أساس حكاية العقل عن الواقع.

مفهوم المعنوية

إن المعنوية تأتي بمعنى (Spirituality) في اللغة الإنجليزية، وهي مشتقة من لفظ (Spirit) بمعنى الروح. إن المعنوية تستعمل في الفهم العُرفي في قبال المادية؛ بمعنى الاعتقاد والتفكير والعمل بشيء لا يقع ضمن أطر العالم المادي ومعايره، ولا يمكن إدراكه بالحواس الخمس. وهناك من عرّف المعنوية بأنها تعني «التعلق المشترك بالأمر المقدس ولمس وإحياء سرّ الحياة»^٢. يذهب ملكيان إلى اعتبار المعنوية «سرّاً»، ويقول: إن الاعتقاد بـ «السرّ» يدخلنا في دائرة المعنوية، ولو اعتقد شخص بعدم وجود السر، لا يمكن له أن يكون إنساناً معنوياً^٣.

إن تعريف المعنوية في أعمال ملكيان - على غرار العقلانية - ليس على وتيرة

بمعنى أن الاتجاه العلمي يحكم بالتوقف تجاهه. فحيث يكون هناك موطئ لقدم العلم والمعرفة، عندها لن يكون هناك اختيار ولا يكون هناك موضع للإيمان من الإعراب. إن الإيمان يعني الانتخاب في حالة الشك والتردد.

١. م. ن.

٢. إلكينس، به سوي معنويت انسان گرا، ٨٦.

٣. ملكيان، در جستجوی عقلانیت و معنویت، ٨٠.

واحدة. ففي البداية عمد إلى تعريف المعنوية بأنها عبارة عن «الدين المعقلن»^١. وفي التعريف اللاحق قال بأن المعنوية لا يمكن تعريفها إلا من خلال تطبيقها^٢. وعلى أساس التعريف العملي: «المعنوية نمط من المواجهة مع عالم الوجود، حيث يعيش الإنسان بشكل عام بالرضا الباطني ... ولا يعاني من الاضطراب والخوف والإحباط»^٣. أو التعريف القائل: «إن المعنوية ... هي المسار الذي يؤدي إلى الحد الأدنى من الألم الممكن»^٤. ولاحقاً قدّم تعريفاً غير عملي، حيث قال: «إن المعنوية تعني أن يؤمن الإنسان من الناحية الوجودية والأنطولوجية بأن العالم لا ينحصر بما تقوله القوانين الفيزيائية والكيميائية والأحيائية، كما أن العالم من الناحية الأبستمولوجية لا ينحصر في كل ما تدركه عقول البشر، وإن هناك في العالم حقائق خارج طول وعرض العقول البشرية، ومن الناحية النفسية لا تكون نفس الفرد هي النفسية المنشودة، وإن على الإنسان أن يسعى من أجل الحصول على النفسية المطلوبة والمثالية. إن كل شخص يقول بهذه الأبعاد والأفكار الثلاثة، وهي البعد الأنطولوجي، والبعد الأبستمولوجي، والبعد السايكولوجي، يمكن تسميته بوصفه إنساناً معنوياً»^٥.

وباختصار فإن المعنوية من وجهة نظره عبارة عن الاعتقاد بالأسرار غير القابلة للإثبات، ولكنها - في الوقت نفسه - تنطوي على فائدة نفسية بالنسبة إلى الإنسان.

١. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٢٧٣.

٢. م. ن، ٣٧٢.

٣. ملكيان، مشتافي و مهجوري، ٢٧٦.

٤. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٣٧٢.

٥. ملكيان، در جستجوی عقلانیت و معنویت، ٨٠.

نسبة المعنوية إلى الدين

يذهب ملكيان إلى الاعتقاد بأن المعنوية لا تنطوي على أيّ التزام بدين خاص؛ بل إن المعنوية لا تقبل الجمع مع الدين التقليدي، ولكن في الوقت نفسه يمكن للدين والمعنوية أن يشتملا على عقائد مشتركة، من قبيل: الاعتقاد بوجود الله، بيد أن المتدين إنما يؤمن بوجود الله على أساس اعتبار الله مفهوماً واقعياً، في حين أن الإنسان المعنوي إنما يؤمن بالله بوصفه سرّاً بعيد المأل ولكنّه يورث السكينة والطمأنينة؛ بمعنى أنه إنما يؤمن به لما ينطوي عليه من الفائدة العملية. كما أنه في مقام العمل يعتبر الشخص المتدين والإنسان المعنوي يشتركان في بعض الأعمال والممارسات أيضاً، مع فارق أن الإنسان المعنوي إذا صلى مثل الشخص المتدين، فإنه لا يصلي هذه الصلاة بطبيعة الحال لأنه استنبطها من مصدر ديني، بل من حيث حصوله عليها من خلال التجربة الشخصية أو المعنوية. وقد لا تحصل للشخص المعنوي الآخر مثل هذه التجربة عن الصلاة، وعليه لا تكون الصلاة مفيدة بالنسبة إليه، ولا يكون له أيّ التزام بها. ومن هنا يمكن لشخصين معنوين أن يسلكا سلوكين مختلفين عن بعضهما^١. كما أن الإنسان المعنوي لا يمتلك أيّ سنن خاصّة قطعاً^٢.

إن نظرية المعنوية حيث لا تشتمل على أعمال خاصّة، وإن أسرارها بدورها عبارة عن أمور غير متعيّنة، فإنها تحتوي على مرونة، ويمكن لها الانطباق مع مختلف الأديان دون أن تلتزم بأيّ واحد منها.

١. ملكيان وآخرون، سنت و سكو لا ريزم، ٣١٤.

٢. ملكيان، أينده بشر به سوى عقلانيت و معنويت، ٨.

وفي ادعاء عن المعنوية ذهب ملكيان إلى القول بأن نسبة المعنوية إلى الدين كنسبة الدرّ إلى الصدف؛ وهو الدرّ المشترك بين جميع الأديان^١. مع التأكيد على هذا المعنى وهو أن المعنوية لا تنتمي إلى أيّ دين بعينه^٢. هذا في حين يذهب المفكرون في الشأن الديني إلى الاعتقاد بأن المعنوية في مفهومها وماهيتها تابعة إلى الدين بشكل كامل؛ بحيث ترد هاتان الكلمتان في أعمال بعض المفكرين في الشأن الديني بشكل مترادف^٣.

مقارنة هذه المعنوية بالمعنويات الأخرى

نواجه في العالم المعاصر نوعين من المعنوية، وقد حظي هذان النوعان باهتمام وإقبال واسع من قبل الكثير من الناس؛ أحدهما: الحركات الدينية الجديدة والمعنويات المستحدثة، والنوع الآخر: المعنوية والعرفان الديني. وإن المعنوية في هذه النظرية مورد البحث تنطوي على بعض نقاط الاختلاف والاشتراك بالنسبة إلى هذين النوعين من المعنوية.

مقارنة نظرية المعنوية بالحركات الدينية الحديثة (NRM)

إن المعنوية من وجهة نظر ملكيان تحتوي على نقاط اشتراك واختلاف مع الحركات الدينية الحديثة^٤. وتسمى هذه الحركات بحركات العرفان الحديث أو المعنويات المستحدثة أيضًا. لم يأت ملكيان على ذكر وجوه الاختلاف بينه وبين هذه الحركات،

١. م. ن، ٢٦٧، و ٣٠٧؛ ملكيان، مشتاقى و مهجورى، ٢٧٥-٢٧٨؛ ملكيان، در رهگذار باد و نهبان لاله، ١: ٣٨٣.

٢. ملكيان، در جستجوی عقلانیت و معنویت، ٨٠.

٣. مطهرى، مجموعه آثار أستاذ مطهرى، ٢٣: ٦٧٩، و ٢٤: ٥٠٤، و ٢٥٢.

٤. ملكيان وآخرون، سنت و سكولارىزم، ٢٩٢.

ولكن من خلال المقارنة بينها، يمكن عدّ بعض نقاط الاختلاف والاشتراك في هذا الشأن، وذلك على النحو الآتي :

نقاط الاشتراك

- السعادة الدنيوية: إن الحركات الدينية الجديدة قد ابتعدت بشكل عام عن السعادة بمعناها التقليدي والديني، وبدلاً من المعايير الأخلاقية والأبدية لتقييم السعادة، تعمل على قياس تطلعاتها ومدعياتها الدينية من خلال المعطيات المادية البحتة^١. وإن ملكيان بدوره يعتبر معنويته علمانية؛ بمعنى أنها تنتمي إلى هذه العالم؛ أي أن هذا العالم هو مركز اهتمامه^٢. ويؤكد على أن هذه الخصوصية العلمانية لا تنسجم مع النزعة الأخروية للأديان والرؤية التي تحملها الأديان بالنسبة إلى الآخرة^٣.

- المواجهة مع الدين التقليدي: إن من بين خصائص الحركات والتيارات العرفانية الحديثة، تجريد الدين من عناصر قوته، وخفضه إلى مستوى الإيمان، وفصل الأخلاق من باطن الدين^٤. ويرى ملكيان بدوره أن معنويته تعني الإيمان ويحله محل الدين^٥.

- ادعاء امتلاك جوهر الدين والتخلي عن المناسك: إن الشعور والإحساس

١. ويلسون، جنش هاي نون ديني، ٢٢.

٢. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٣١٦.

٣. م. ن، ٢٧٩.

٤. شجاع زند، دين جامعه وعرفي شدن، ٢٢٤.

٥. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٣٩٧.

بحيافة جوهر الدين، هو الإحساس والشعور المشترك بين جميع التيارات والحركات الدينية الحديثة^١. وإن الاتجاه الرئيس في هذه التيارات يكمن في عدم وجود المناسك الدينية^٢. وقد ذهب ملكيان بدوره إلى الادعاء باشتغال المعنوية المنشودة له على جوهر الدين، في الكثير من الموارد^٣.

- المحورية الذاتية: إن المسؤولية تجاه الذات من المفاهيم الشائعة بين التيارات الدينية الحديثة^٤. إن الحبور، والهدوء الباطني والسكينة الداخلية، وتحسين الحياة في هذا العالم، والسلامة الجسدية، وحتى الرفاه الاقتصادي، من جملة مدعيات هذه التيارات^٥. وفي خصائص الإنسان المعنوي في هذه النظرية، جاء أيضًا أن المعنويين في عالمنا هم من أحب الناس^٦، وعلى هذا الأساس فإن كل عمل يقومون به، إنما يكون لدفع الضرر وجلب المنفعة^٧. وحتى حيث يروم تخفيف آلام الآخرين وأوجاعهم، فهو إنما يفعل ذلك من أجل تخفيف آلامه وأوجاعه^٨.

١. كمپبل، «شرقي سازى غرب: جنبش هاي نوين ديني»، ٦٣.

٢. حميدية، «معنويت گرايى نوين از سه ديدگاه».

٣. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٢٧٠، ٢٦٧، و ٣٠٧؛ ملكيان، مشتافي و مهجوري، ٢٧٨ -

٢٧٥؛ ملكيان، در رهگذار باد و نكهبان لاله، ١: ٢١٧، و ٣٨٣.

٤. مظاهري سيف، ويژگي ها و علل جنبش هاي نوپديد ديني، ١٨٦.

٥. ويلسون، جنبش هاي نوين ديني، ٢٦.

٦. ملكيان، مشتافي و مهجوري، ٢٨١.

٧. ملكيان، دين معنويت و روشنفكري ديني، ٣٨.

٨. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٣١٧، و ٣٦٣.

نقاط الاختلاف

إن التيارات المعنوية الحديثة تحتوي في الغالب على بنية وعلى نظام وإطار محدّد ومعيّن، وقد ظهرت في الغالب على شكل مؤسسة دينية لها قواعدها، وأما نظرية المعنوية - بناء على ما يصرّح به ملكيان - فهي مجرد أمر شخصي وليس لها بنية محدّدة ومعيّنة^١. مدعيّا أن الإنسان المعنوي باحث عن البيّنة، وأن عقائده في حالة من التكامل^٢.

الاختلاف الآخر أن التيارات الدينية غالبًا ما تعرّف عن نفسها في قبال العقلانية الحديثة. إن هذه التيارات لا تتماهى مع العقل، بل هي في أغلب الموارد تعارض العقل وتجنب المنطق^٣، وتجنح نحو الخيال، وتقوم على أساس خلصة النفس والشهود غير المستدل^٤.

وأما ادعاء ملكيان فهو يشير على الدوام إلى أن المعنوية المشدودة له في ارتباط مع العقلانية. رغم أننا نواجه هنا في الحقيقة والواقع مجرد ادعاء من قبله، وهو بدوره يقرّ بأن معتقداته المعنوية لا تستند إلى دليل^٥. إن مدّعاؤه الوحيد هو مجرد ارتباط المعنوية بالعقلانية العملية والمطلوبة النفسية. إن هذا الادعاء يمكن أن يتمّ القبول به من قبل التيارات والحركات الدينية الحديثة.

١. ملكيان، دين معنويّ و روشنفكري ديني، ٣٣.

٢. ملكيان وآخرون، سنت و سكو لايزم، ٣٢٢ - ٣٣٥.

٣. باغغلي، وآخرون، «نقد مفهوم «معنويّ» در تربيت معنوي معاصر، معنويّ ديني و نوپديد»، ١٠٥.

٤. كمپيل، شرقى سازى غرب: جنبش هاي نوين ديني، ٦٩.

٥. ملكيان، «مصاحبه معنويّ و عقلائيّ»، ٨.

مقارنة هذه المعنوية بالمعنوية والعرفان الديني

إن المراد من الدين في هذه المقارنة هو الأديان السماوية، ولا سيّما منها الدين الإسلامي بشكل خاص.

نقاط الاشتراك

- يرى مصطفى ملكيان أن معنوية نظريته عبارة عن لبّ وجوهر ونواة الدين^١.
- ويذهب العرفاء بدورهم إلى اعتبار الوصول إلى حقيقة وباطن الدين هدفاً وغاية لهم^٢.
- إن نظرية المعنوية لا ترى القضايا الدينية قابلة للإثبات بواسطة العقل النظري^٣. وقال العرفاء بدورهم إن الحقائق الربانية أبعد من طور العقل، حيث لا يمكن الوصول إليها إلا بالشهود القلبي فقط^٤.
- حيث تشتمل هذه المعنوية على الخصوصية العلمانية، فإن نظرية المعنوية تؤكد على الزمن الحالي واللحظة الراهنة والكينونة في هذا المكان. ويدّعي أن العرفاء يذهبون إلى هذا القول أيضاً. إن من بين المصطلحات الشائعة بين الصوفية مصطلح «ابن الوقت»؛ بمعنى أن الوقت المهم بالنسبة إليهم هو الوقت الذي يحلّ فيه، ولا

١. ملكيان وآخرون، سنت و سكو لاريزم، ٢٧٠؛ ملكيان، مشتاق و مهجوري، ٢٧٨.

٢. الأملي، أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، ٣١؛ الأملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار مع ملحق رسالة نقد النقود، ٣٥٠؛ ابن تركة الإصفهاني، شرح فصوص الحكم، ٤٠٢.

٣. ملكيان، راهي به رهائي، ٢٦٦ - ٢٦٧.

٤. ابن عربي، الفتوحات المكية، ١٣؛ ٦٩؛ القيصري، شرح فصوص الحكم، ٣٤٥ و ٨٢٥؛ الأملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار ومنبع الأنوار مع ملحق رسالة نقد النقود، ٣٣٣.

يرى قيمة للماضي والمستقبل^١. يرى ملكيان أن هذه الخصوصية في العرفان الديني تعتبر دليلاً على العلمانية والكيونة في هذا العالم^٢.

نقاط الاختلاف

هناك اشتراك في بعض نقاط الاختلاف في ذات الموارد المدعاة من قبله، وهي كالآتي:

- الاختلاف في نقد العقل النظري: إن هذه النظرية لا ترى إمكان الوصول إلى الحقائق ما بعد الطبيعية بالنسبة إلى الإنسان^٣. وفي الأساس فإن المعنوية لا تبحث عن الحقائق، وإنما تبحث عن ذلك الشيء الذي يكون نافعا ومفيداً ومؤدباً إلى الاطمئنان والسكينة^٤. وأما العارف فهو يؤمن بالكشف عن الحقيقة، ويسعى من أجل الوصول إليها، ولكن لا من طريق العقلانية النظرية، بل من طريق الكشف والشهود^٥. كما أن العارف لا ينكر العقل الاستدلالي بالمطلق، وإنما يرى العقل قادراً على مجرد إثبات بعض الحقائق الميتافيزيقية فقط^٦. كما أنهم في العرفان النظري كانوا يعملون على إثبات مدّعاتهم من خلال القول باعتبار الاستدلال العقلي.

- إن العرفان الديني ينتمي إلى ذات ما بعد الطبيعة التي ينتمي إليها الدين

١. الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ٨٩؛ المبيدي، كشف الأسرار وعُدّة الأبرار، ١٠: ٤٣٢.

٢. ملكيان وآخرون، سنت و سكو لاريزم، ٢٧٩.

٣. ملكيان، «سنت، تجدد، پسا تجدد»، ٥١.

٤. ملكيان، «سازگاري معنویت و مدرنیته»، ١٦.

٥. ابن عربي، الفتوحات المكية، ١: ٢٨٨، و ٢: ١٢٤؛ الجامي، شرح فصول الحكم، ٤٢٦.

٦. الهمداني، زبدة الحقائق، ٢٠؛ النسفي، الإنسان الكامل، ١٠٣؛ الفرغاني، منتهى المدارك في شرح تائبة

ابن الفارض، ٢: ١٠٣.

التقليدي، على الرغم من أن طريق الوصول والإيمان بحقائق ما بعد الطبيعة يكون في العرفان عبر الكشف والشهود، إلا أن ما بعد الطبيعة التي يقوم عليها الدين - من وجهة نظر ملكيان - لا تقبل الكشف والإثبات^١.

- ان اتصاف العارف بأنه «ابن الوقت» يختلف عن عوالة هذه المعنوية. إن ابن الوقت يعني أن يقوم السالك باغتنام الفرص في كل لحظة، وأن يتعرض أبداً للنفحات الإلهية، حتى إذا هبَّت رياح النفخة الإلهية، اتخذ منها الموقف المناسب^٢. إن على العارف أن يكون عالماً بالوقت، بمعنى أن عليه أن يكون عارفاً بالحالة الغيبية التي تعرض له، والوظيفة التي يجب أن يعمل بها فيما يتعلق بتلك الحالة^٣. إن العارف الديني لا يعمل على نفي الآخرة أبداً أو يعمل على تعليقها ولا هو غير مهتم بها. إن الجنة التي يطلبها العارف تفوق الجنة التي وعد بها الزاهد، وأما نظرية المعنوية فهي تعمل على تعليق الآخرة، وتبحث عن الجنة الدنيوية^٤.

- إن المعنوية في هذه النظرية قد عرّفت عن نفسها بوصفها الجوهر المشترك بين جميع الأديان، وأنها لا تتعلق بأيّ دين خاص، وأما العارف في كل دين فيرى عرفانه ومعنويته هي الجوهر الديني الذي يتعلق به. وكما ورد في ذلك قولهم: «لا يوجد في التعاليم الدينية شيء اسمه العرفان المجرد الذي لا تكون هناك أيّ نسبة بينه وبين الظواهر الدينية الأخرى، وكل ما هنالك هو عرفان الأنظمة الدينية الخاصة، مثل

١. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٢٨٢، و ٣١٤.

٢. مطهري، مجموعه آثار استاد مطهري (نقدي بر ماركسيسم)، ١٣: ٧٤٧.

٣. م. ن، ٩٢٦.

٤. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٢٧٨ - ٢٨٠.

العرفان اليهودي، والعرفان المسيحي، والعرفان الإسلامي، ونظائر ذلك»^١.
- يقول ملكيان: إن الإنسان المعنوي منفصل عن كل ما سواه^٢. من قبيل الإنسان
الوجودي الذي تمّ القذف به في الوجود^٣، وأما الإنسان العارف فيعتبر نفسه متصلاً
بالله سبحانه وتعالى، ويرى نفسه في كل لحظة محتاجاً إلى فيض الحق تعالى، ويرى أن
علمه الحقيقي إلهاماً من الحق تعالى^٤.

- إن هذه المعنوية لا ترى ضرورة للالتزام بالسلوك الديني والقيام بالأحكام
والتعاليم الدينية للحصول على جوهر الأديان، وترى حتى الشخص غير المعتقد
بدين يمكنه أن يصل إلى جوهر الدين (المعنوية)^٥، وتؤكد على أن الإنسان المعنوي
ليست لديه آداب خاصّة قطعاً، في حين أن الكثير من العرفاء الدينيين، يرون أن
جوهر الدين حقيقة لا يمكن الحصول عليها إلا من الشريعة الدينية^٦، في حين
يذهب الكثير من العرفاء الدينيين إلى الاعتقاد بأن جوهر الدين حقيقة لا يمكن
الحصول عليها إلا من الشريعة الدينية، ويرون ضرورة الالتزام بالآداب والتعاليم

١. موحديان عطار، مفهوم عرفان، ١٤٥.

٢. ملكيان، در رهگذار باد و نهبان لاله، ١: ٣٩٧.

٣. إن إخلاص صاحب النظرية إلى الإنشروبولوجيا الوجودية، ومواطن شبه الإنسان المعنوي في هذه النظرية
بتلك الرؤية، سوف يتمّ بيانه في الأبحاث الخاصة بالأنثروبوجيا.

٤. الآملي، أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، ٤٤٨؛ الآملي، تفسير المحيط الأعظم، ٤: ٥١؛

الشعراني، اليواقيت والجوهر في بيان عقائد الأكابر، ١: ٥٢.

٥. ملكيان، مشتاق و مهجوري، ٢٧٨.

٦. ملكيان، «آينده بشر به سوى عقلانيت و معنويت»، ٨.

الدينية الخاصة^١.

وقد قال سراج الدين الطوسي أن من بين أركان السلوك العرفاني القيام بجميع الواجبات الدينية^٢. وقال الكلاباذي إن هذه هي العقيدة التي قام عليها إجماع أهل التصوف^٣.

- الاختلاف في الموضوع والغاية: إن الموضوع والغاية في العرفان الديني هو الله سبحانه وتعالى والوجود المطلق،^٤ وأما في نظرية المعنوية فالموضوع هو الإنسان. إن العارف بصدد البحث عن معرفة الحق تعالى وصفات الله وأسمائه وتجلياته^٥. وأما في هذه النظرية فيمكن للشخص أن يكون معنويًا، وفي الوقت نفسه لا يكون مؤمنًا بالله^٦. إن المحور الأصلي لنظرية المعنوية هو الإنسان وآلامه ومعاناته.

- إن المعنوية هنا إنما تقوم على القدرات الذاتية للإنسان، ولا تطلب العون والمساعدة من أي شيء آخر غير قواها الذاتية^٧.

هذا في حين أن الإنسان العارف يرى نفسه - في اكتشاف الحقيقة، والسير والسلوك، وتحصيل الأحوال المعنوية، وفي جميع علومه ومعارفه - معتمدًا على

١. الرازي، مرصاد العباد، ١٦٢-١٦٣؛ الجامي، نفحات الأنس من حضرات القدس، ٤٩٨، و٥٠١؛ القشيري، رساله قشيره، ١١، و٤٥، و٥٢، و٨٣، و٥٦٥؛ العطار النيشابوري، تذكره الأولياء، ٤٢٠-٤٢١.

٢. سراج الطوسي، اللمع في التصوف، ٥١٧.

٣. الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ٦٥.

٤. ابن تركة الإصفهاني، تمهيد القواعد، ١٨.

٥. الآملي، المقدمات من كتاب نص النصوص، ٤٧٨-٤٧٩.

٦. ملكيان، در رهگذار باد و نgehان لاله، ١: ٣٩٤.

٧. م. ن، ٣٩٥-٣٩٧.

الجذبة الإلهية والفيض الإلهي^١.

- إن هدف وغاية العرفان الديني هي الوصول إلى الله والفناء في الذات الإلهية. إن العارف يطلب الله لذات الله وليس لأي شيء آخر^٢. إن الغاية في العرفان الديني هي خروج الإنسان من ذاته والفناء في الوجود المطلق^٣. وأما الغاية بالنسبة إلى الإنسان في هذه النظرية، فهي الوصول إلى الهدوء والسكينة والخلاص من المعاناة والألم.

بيان النظرية

إن هذه النظرية تسعى إلى إثبات أن الطريق الوحيد للوصول إلى السكينة والطمأنينة والتخفيف من الآلام أو الخلاص من العذابات يكمن في الربط بين العقلانية والمعنوية. ولكن كيف يمكن تحقيق الجمع بين العقلانية والمعنوية؟

للوصول إلى هذه الغاية عمد ملكيان إلى البدء أولاً بالاتجاه السلبي فيما يتعلق بقدرة العقل على إثبات المعتقدات. وهو في الاتجاه السلبي بصدد بيان أن المعتقدات الدينية والمعنوية لا تقبل الإثبات بالعقل النظري؛ ومن هنا فإنه يرى أن الدين التقليدي الذي يسعى إلى إثبات المعتقدات ما وراء الطبيعية بالعقل الطبيعي، إنما يقوم بسعي طائش^٤. إنه يرى أن ما بعد الطبيعة الذي يقدمه الدين وإن كان معقولاً بالنسبة إلى الإنسان التقليدي، إلا أنه أخذ اليوم يتعرض للتشكيك شيئاً فشيئاً، ولم يعد مقبولاً^٥.

١. الأملي، المقدمات من كتاب نص النصوص، ٤٩١؛ ابن عربي، الفتوحات المكية، ٣: ٣٣٤.

٢. القشيري، نحو القلوب الكبير، ٤٥٦.

٣. حميده، معنويت در سبب مصرف، ٣٣٨-٣٣٩.

٤. ملكيان، راهي به رهائي، ٢٦٦-٢٦٨.

٥. ملكيان وآخرون، سنت و سכולاريزم، ٣١٤.

ومن هنا فإنه يرى أن المعنويات التابعة والمستندة إلى الدين عاجزة، وأما المعنوية الخارجة عن الدين فيراها قادرة في الوفاء بهذه الغاية وتلبيتها؛ إذ أنها لا تحمل هاجس إثبات الحقيقة؛ لأن المعنوية من وجهة نظره هي التي لا تدخل في إطار الفهم العقلاني، وتكون « سرّاً » وتبقى « سرّاً »^١.

في حين إذا كانت المعنوية والمعتقدات المعنوية المنبثقة عنها شيئاً لا يدخل ضمن نطاق فهم الإنسان وعقله، ولا تمتلك القابلية على الإثبات العقلاني؛ إذن كيف أمكن جمعها مع العقلانية، بل وتمخّضت من رحم العقلانية؟

إن الجواب عن ذلك - في ضوء رؤية ملكيان - هو أن الجمع بين المعنوية والعقلانية في هذه النظرية، إنما هو جمع بين المعنوية والعقلانية العملية الذرائعية، دون العقلانية النظرية حتى تكون هناك حاجة إلى الاستدلال بالعقل النظري؛ وذلك لأن المعتقدات المعنوية تقع خارج أحكام العقل النظري، وإن المعتقدات المعنوية تبدأ من حيث توقف العقل النظري، وبعدها لا نستطيع تقديم أي نوع من الأحكام المعرفية والأبستمولوجية^٢. إذ « بسبب المشاكل المعرفية والأبستمولوجية الموجودة في البحث عن صدق وكذب المدعيّات العقائدية المختلفة، وعدم إثبات صدق وكذب تلك المعتقدات بالعقل النظري، يجب الرجوع في نقدها وتقييمها إلى آثارها ونتائجها العملية »^٣. كما أن المعتقدات المعنوية وإن كان لا يمكن إثباتها بالعقل، إلا أنها - من وجهة نظر ملكيان - مفيدة من حيث النتائج والآثار العملية،

١. ملكيان، «در جستجوی عقلانیت و معنویت»، ٨٠.

٢. ملكيان، در رهگذار باد و نهبان لاله، ١: ٣٣٣.

٣. ملكيان، مشتاقی و مهجوری، ٣١٥.

وتكون منشودة ومناسبة بالنسبة لنا؛ وعلى هذا الأساس فإنها تحظى بالعقلانية العملية والبراغماتية^١. وعلى هذا الأساس تكون العقلانية العملية والذرائعية هنا قد أصبحت هي المعيار، حيث يكون ارتباط المعنوية مع العقلانية العملية، دون العقل الاستدلالي. وإن التحليل الذي قدمه ملكيان بنفسه عن ذلك، كالآتي:

إن كل قضية تعرض على الذهن لن يخلو أمرها من إحدى حالات ثلاث؛ فهي إما قضية عقلانية^٢، أو قضية مضادة للعقل^٣ أو قضية غير عقلانية^٤. فلو عرضت قضية على ذهنك ووجدانك، وأمكن لك بعد الرجوع إلى ذاتك إثبات صدقها بكل قواك الفكرية وقدراتك المعلوماتية، فإن هذه القضية سوف تكون عقلانية. وقد تصل بعد البحث والتحقيق العقلاني حول قضية ما إلى نتيجة مفادها أنك تستطيع إثبات كذبها، وعندها ستكون أمام قضية مضادة للعقل. وقد تدرك بعد الرجوع إلى العقل أنك لا تستطيع إثبات صدق قضية ما، ولا تتمكن في الوقت نفسه من إثبات كذبها، ونحن نسمي هذه القضية بالقضية غير العقلانية.

فيما يتعلق بالحالة الأولى والحالة الثانية يكون الأمر واضحاً. فعندما تكون القضية عقلانية، فإن وظيفتي العقائدية - أو وظيفتي المعرفية على حدّ تعبير وليم جيمس - تستوجب مني القبول بها. وفي قبال القضية المضادة للعقل توجب عليّ ذات الوظيفة المعرفية أن لا أقبل بها. ولكن ما هي وظيفتنا تجاه القضايا غير العقلانية؟

إن الوضع في القضية غير العقلانية أكثر تعقيداً. إذ أننا لا نستطع إثباتها، ولا

١. ملكيان، «سازگاري معنویت و مدرنیته»، ١٦.

2. Rational

3. Anti Rational

4. Irrational

يُسمح لنا بنفيها. وبعبارة أخرى: لا نستطيع إثبات القضية ذاتها ولا نستطيع إثبات نقيضها. وعلى هذا الأساس لا نمتلك كلامًا متينًا لا يقبل الخدش لصالح أيٍّ من الطرفين. وهنا توجد حالتان؛ فتارة تكون القضية ونقيضها متساويين، وتارة أخرى لا يوجد هناك استدلال قاطع لصالح القضية، ولا لصالح نقيضها، ومع ذلك هناك أدلة أكثر لصالح القضية، أو على العكس، وإن كانت تلك الأدلة ليست قاطعة ولا يمكن الحكم لها بضرس قاطع. إن هذه النقطة تعني أننا لا نستطيع إخراج أيٍّ واحدة من القضيتين من المضمار لصالح الأخرى، ولكن مع ذلك كله تكون كفة إحدى الطرفين أرجح من الأخرى. وفي هذه الحالة فإننا في باب القضايا غير العقلانية نختار القضية التي تحظى بوزن وقيمة أكبر، ونطلق عليها عنوان القضية المعقولة. إن القضية المعقولة هي القضية التي لم يتم إثباتها، بيد أن شأنها المعرفي أكبر من الشأن المعرفي لنقيضها. ولكن هناك في البين حالة ثانية، وهي أن تكون كلتا القضيتين متساوية من جميع الجهات. وفي هذه الحالة فإنني أذهب إلى الاعتقاد بوجوب تقديم تلك القضية التي تحتوي على آثار ونتائج تضمن لي السلامة النفسية بشكل أكبر. بمعنى آخر ومن الناحية الواقعية - أو بعبارة أخرى من الناحية الأبستمولوجية - لا يمكن إعطاء الرأي الأكبر لأيٍّ واحد من القضيتين، ولكننا في هذه المرة نلقي نظرة براغماتية إلى القضية، ونعمل على تقييم الآثار والنتائج المترتبة عليها فيما يتعلق بالصحة والسلامة النفسية لنا، ونقوم باختيار تلك القضية التي تضمن سلامتنا النفسية بشكل أكبر من القضية الأخرى^١.

إن القضايا غير العقلانية التي لا تقبل الإثبات والتي تحمل ثقلًا نفسيًا إيجابيًا،

سوف تكون هي ذات القضايا المعنوية. وقال ملكيان في هذا الشأن: إن الطريق إنما يفتح أمام المعنوية والإيمان، حيث تكون القضية «غير عقلانية» بالكامل؛ فلا يكون هناك دليل لصالح تلك القضية ولا يكون هناك دليل على نقضها، أو تكون الأدلة لها وعليها متساوية بشكل مطلق، وفي مثل هذه الموارد لو عملت تلك القضية على تلبية سلامتنا النفسية، سوف تكون قضية معنوية^١.

وبهذا التحليل يتضح أن ملكيان عندما يقول في مورد المعتقدات المعنوية «يجب علينا أن نتذكر دائماً أننا لم نتوصل إليها بمساعدة العقل»^٢. فإنه يعني بذلك من طريق العقل النظري، إذ أن العقل - من وجهة نظره - يحكم في هذه الموارد بالتوقف، ولا يمتلك أي حكم معرفي في إثباتها أو نفيها^٣.

يرى ملكيان أن الإيمان الديني يحتوي على ذات هذه الخصوصية والنتيجة المعنوية. إن الإيمان يعني الاعتقاد بقضية لا هي عقلانية ولا هي غير عقلانية؛ ومع ذلك فهي شيء نختاره، لأنه يضمن لنا السلامة النفسية^٤. وعلى هذا الأساس تصبح المعنوية والإيمان - من وجهة نظره - شيئاً واحداً، أو يتم تأييدهما ضمن مسار واحد ويتمخضان من صلب تحليل عقلي وبحكم العقل العملي والذرائعي.

وعليه حيث نمتلك الآن عقلانية ذرائعية، فإنه يمكن العمل على قبول أو رفض كل واحد من القضايا الميتافيزيقية التي لم يتمكن العقل النظري من إثباتها أو ردها؛ إذ أنه يذهب إلى الاعتقاد بأننا «نستطيع [من خلال العقلانية الذرائعية] أن نثبت ما

١. م. ن.

٢. ملكيان، «مصاحبه معنويت و عقلانيت»، ٨.

٣. ملكيان، در رهگذار باد و نهبان لاله، ١: ٣٣٣.

٤. م. ن.

هو الإسهام الذي تقدّمه آحاد القضايا العقلية للسلامة النفسية»^١.

المقال الثالث: نقد نظرية العقلانية والمعنوية

قبل الخوض في الإشكالات الأساسية لهذه النظرية، لا بدّ من الإشارة إلى هذه النقطة وهي أن بعض استنتاجاته إلى آراء الآخرين في هذه النظرية، ومن هنا لا بدّ من التدقيق في موارد استنتاجاته، من ذلك أنه ينسب إلى علماء النفس قائلاً:

«إن جميع دراسات وأبحاث علم النفس، تقرّ بأن الغاية القصوى للإنسان هي الخلاص من الألم، وأنه يروم تخليص نفسه من الآلام والمعاناة. إن الإنسان حيثما اتجه نحو شيء أو فرّ منه؛ فلأن ذلك الشيء يحتوي على ما يقلل من الألم، أو على ما يزيد من الألم»^٢.

وفي قبال مدّعه واستناده يمكن أن تذكر الكثير من الشواهد؛ ومن بينها أن الكثير من الفلاسفة المعاصرين المتأثرين بأدلة جوزيف باتلر، قد اقتصروا بعدم وجود دليل متقن على هذا الادعاء: من غير الممكن لشخص أن يأتي فعلاً أو يقوم بعمل يكون فيه ضرر عليه أو يكون مؤلماً بالنسبة إليه^٣. وقد عمد برايور شيفر إلى الدفاع عن هذه الرؤية بوصفها رؤية أورثودوكسية إلى الفلسفة^٤. ومن ناحية أخرى ففي مجموعة من التجارب المؤثرة أثبت عالم نفس اسمه جوردن بيترسن ومساعدوه أن أفضل بيان لمساعدة شخص متعاطف لشخص آخر في سيناريو محدد، لا يكمن في

١. ملكيان، «سازگاري معنویت و مدرنیته»، ١٦.

٢. ملكيان، در رهگذار باد و نگهبان لاله، ١: ٣٠٤.

3. Butlet, Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel, 325 - 377.

4. Shafer, The Fundamentals of Ethics, Chapter 7.

أن يكون الشخص باحثاً عن الخلاص من الألم أو عذاب الضمير أو الحصول على المكافأة أو المتعة^١.

الفصل الأول: ضعف بنية النظرية

إن من بين الخصائص المهمة التي يتمتع بها ملكيان - ويشهد له بها (المتفقون معه والمخالفون له) - توصيفاته وتحليلاته الدقيقة لكل عقيدة أو نظرية أو رؤية أو منهج فكري؛ بيد أن النقطة المهمة هي أن هذه الخصوصية قد ظهرت في مقام تحليل ونقد مدارس ومذاهب ومعتقدات الآخرين، وقد ترك ذلك تأثيراً بالغاً في مخاطبيه؛ بيد أن هذه الخصوصية بشكل خاص لم تغب في بيان رؤية وتأسيس نظرية الارتباط بين المعنوية والعقلانية ولم نجد لها أثر فحسب، بل وإننا هنا نشاهد الكثير من عدم التناغم والانسجام أيضاً. إن الأجزاء المفهومية والداخلية لهذه النظرية إما أنها تعاني من الإبهام أو أنها تعاني من التضاد فيما بينها. فإن مدعياته ينقض بعضها بعضاً، وقد تمّ بيان بعضها في هذا الفصل، وسيأتي بيان بعضها الآخر في الفصول الأخرى من هذه المقالة، من قبيل ما سوف يرد في بحث الأنثروبولوجيا.

يتألف هذا الفصل من قسمين، القسم الأول يتناول الإبهامات وأنواع الغموض التي تعاني منها هذه النظرية، والقسم الثاني يرصد التناقضات الداخلية لهذه النظرية.

١. إبهامات النظرية

إن قسماً من بنية النظرية يعود إلى إيضاح وبيان مفاهيمها؛ لا سيما إذا أردنا أن نعمل على توظيف مفاهيم جديدة، أو أن نستعمل المفاهيم الرسمية والمعروفة والمتداولة

1. Batson, The Altruism Question, part III.

في معان جديدة. وعليه لا بدّ من القيام بتوضيح مفهومي، بيد أن هذه المسألة إما أن يتمّ تجاهلها في نظرية ملكيان، حيث ترد هذه المفاهيم بشكل ناقص،^١ أو أنها تعاني من الغموض والتضاد. إن أهميّة هذه الخصوصية تتضاعف فيما نحن فيه؛ وذلك لأن ملكيان يسعى إلى إقامة العلاقة والارتباط بين العقلانية والمعنوية، وإن واحدًا من عناصر العقلانية - من وجهة نظر ملكيان - هي العقلانية الكلامية، بمعنى أن الكلام يجب أن يخلو مهما أمكن من الإبهام والغموض؛^٢ في حين أن أجزاء مهمّة من هذه النظرية تفتقر إلى هذا النوع من العقلانية.

إن هذه النظرية على الرغم من مرور عقدين من الزمن عليها، وقد أنجز ملكيان الكثير من الأعمال حولها - ما بين حوارات أو محاضرات أو مقالات أو كتب - إلا أنها لا تزال كما كانت تعاني من آفة الغموض والإبهام. ولم يتضح ما إذا كان الذي ذكره بشأن هذه النظرية منذ سنوات خلت لا يزال يحظى بذات الاعتبار، أم طاله التحول والتغيير أسوة بمراحله الفكرية السابقة؟ إن المثال الذي ورد ذكره أدناه، يكشف عن جدية بيان هذا السؤال.

إن ملكيان في بداية بيان نظرية المعنوية والعقلانية، قد عرّف المعنوية المنشودة من وجهة نظره بأنها «الدين المعقلن» أو «التدين المتعقل»،^٣ بيد أنه في السنوات اللاحقة أنكر النسبة بين الدين والمعنوية، ويرى أن الاعتقاد بـ «الدين المعقلن»

١. لم يتمّ تعريفها بشكل جامع ومانع.

٢. ملكيان، «عقلانيت»، ١٦ - ١٨؛ ملكيان، «در جستجوی عقلانیت و معنویت»، ٨٠.

٣. ملكيان وآخرون، سنت و سكو لاريزم، ٢٧٣؛ ملكيان، مصاحبه معنویت و عقلانیت، ٧ - ٨؛ ملكيان،

در رهگذار باد و نگیهان لاله، ١: ١١٠.

إنما كان يعود إلى الفترة التي لم يكن فيها قد ذكر بحث المعنوية بعد^١! في حين أنه يستعمل مصطلح «الدين المعقلن» حيث يجبر عن مضي ما لا يقل عن ستة أعوام من وقته في بيان المعنوية^٢. إن هذه الإبهامات تتجلى في المفاهيم الأصلية لنظريته والغاية منها بشكل أكبر.

الغموض والإيهام المفهومي

إن المفاهيم الأصلية في هذه النظرية، عبارة عن مفاهيم ثلاثة وهي: «المعنوية»، و«العقلانية»، و«الأم». وقد حظي المفهوم الأولان بالقسط الأوفر من البحث، وقد تقدّم بيان بعض الإبهامات وأنواع الغموض فيها، من قبيل عدم تناغم تعريفهما. فقد قدّم ملكيان عدّة تعاريف للمعنوية، دون أن يبيّن أيّ واحد من هذه التعاريف هو التعريف النهائي الذي يتبناه. ومن بينها تعريف المعنوية بأنها ذلك الشيء الذي تكون نتيجته وثمرته التخفيف من الألم، أو يخلّص الشخص من الاضطراب والفرع^٣.

وهذا التعريف غير مانع. فإن الدين التقليدي يلبي هذه الغاية بالنسبة إلى المتدينين أيضاً؛ في حين أن ملكيان يصرّح بأن المعنوية ليست هي الدين التقليدي، بل تقف إلى الضدّ منه أو تحلّ محله^٤. لقد ورد مفهوم العقلانية في كلماته وكتاباتة بشكل مطلق، ولكنه في الكثير من الموارد لا يعمل على بيان مراده من العقلانية،

١. ملكيان، «أقلية و أكثرية، حقوق بشر و ايضاح پاره‌ای از ايهامات «عقلانيت و معنويت» در گفتگو با استاد ملكيان».

٢. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٢٦٧.

٣. ملكيان، مشتاق و مهجوري، ٢٧٦.

٤. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٣٩٧.

وما إذا كانت هي العقلانية النظرية والاستدلالية، أو العقلانية النظرية، أو العقلانية الذرائعية؟

فعندما يرى - على سبيل المثال - أن حدّ نصاب العقلانية الذي يعني المرتبة الأدنى من العقلانية، هو في كل الأحوال والأوضاع في متناول اليد،^١ هل يريد بذلك العقلانية النظرية أم العقلانية العملية أم كلاهما؟

كما أن مفهوم الألم يعاني هو الآخر من الغموض في هذه النظرية أيضًا. فقد صرّح في موضع بقوله إنه ربما لا يوجد له أي تعريف محدّد ودقيق للألم، ولكنه يقول بعد ذلك مباشرة: إن علماء النفس قدّموا له تعريفات محدّدة. ثم يضيف بعد ذلك قائلاً: كلما كان الإنسان بعيداً عن الحالة المطلوبة - من حيث الجسم والنفس - يمكن القول إنه يعاني من الألم.^٢

إن هذا التعريف هو الآخر غير جامع أيضًا؛ إذ أنه يشمل نوعاً خاصاً من «الألم»، وهو الألم من شيء؛^٣ بمعنى أن الإنسان قد وقع في حالة غير مطلوبة من ناحية شيء ما، أو أنه قد ابتعد عن الحالة المطلوبة والمنشودة، في حين أن هناك نوعاً آخر من الألم، وهو الألم من أجل شيء^٤. وهي الحالة التي يقع فيها الشخص بإرادة منه وتكون مطلوبة له.

إن الآلام غير المطلوبة هي آلام منفعة، وتكون قد تأثرت بشيء، في حين أن الآلام المطلوبة فعالة وليست منفعة. إن «الآلام المتعالية» التي تعرّض لها الأنبياء

١. ملكيان، راهي به رهايي، ٢٧٣.

٢. ملكيان، دين معنويت و روشنفكري ديني، ٧.

3. Suffering from

4. Suffering for

والأوصياء في حياتهم، هي من نوع «الآلام الوجودية»، وكان الهدف منها هو الوصول إلى الغاية المقدسة والمتعالية^١.

وإن هذا النوع من الآلام هي آلام فعالة^٢، وكانت باختيارهم وانتخابهم^٣. إن هذا النوع من الآلام هو من نوع «الآلام» الإيجابية، التي لا يستحيل الخلاص منها فحسب، بل كانوا يقصدونها ويرحبون بها ويستقبلونها بصدورهم أيضًا.

وإن من بين الشواهد الدالة على أنه قد غفل عن «الأم الوجودي»، و«الأم الإيجابي»، أنه يتحدّث في نظريته على الدوام عن خفض الآلام وتخفيفها^٤، وإن الغاية القصوى للإنسان تتمثل في الخلاص من «الأم»^٥. في حين أن هذه الرؤية لا يمكن أن تنسجم إلا مع «الأم» السلبي، و«الأم المنفعل» فقط.

الإبهام والغموض في الغاية والهدف

إن القيمة الأساسية لهذه النظرية - من وجهة نظر ملكيان - لا تكمن في مكانتها أو منزلتها المعرفية، وإنما تكمن في قيمتها البراغمية وتلبية الأهداف والغايات العملية^٦. إن المسألة الأهم في نظرية العقلانية والمعنوية هي تلبية الغاية الأصلية (وهي الخلاص من الألم أو العمل على تخفيفه)؛ ولكن هل تعمل هذه النظرية على تلبية هذه الأهداف أو الهدف الأصلي حقًا؟

١. بابائي، «كاركردهايي رهايي بخش» ياد رنج متعالی»، ١٠.

٢. بابائي، رنج عرفانی و شور اجتماعی، ٢٧.

٣. م. ن، ٢٩.

٤. ملكيان وآخرون، سنت و سכולاريزم، ٣١٧.

٥. م. ن، ٣٦٢.

٦. ملكيان، «سازگاري معنويت و مدرنيت»، ١٦.

- هذا هو الغموض الأول فيما يتعلق بالأهداف والغايات التي تم تحديدها. لقد ذهب ملكيان إلى القول تارة بأن غاية المعنوية المنشودة له هي العمل على تخفيف آلام البشر، وقال تارة أخرى إن الهدف هو الحصول على الطمأنينة والرضا الداخلي. فما هي النسبة بين هذين القولين؟ وهل هما في طول بعضهما أم هما في عرض بعضهما؟ وهل أحدهما نتيجة للآخر أم هما مستقلان عن بعضهما؟ قد يكون هناك تضادّ بينهما في بعض الأحيان؛ كأن يعمل شخص إلى إيقاع نفسه في العناء والألم من أجل توفير السلام والطمأنينة والأمن للآخرين، ويشعر بسعادة غامرة في مكابدة الألم، وتحصل له طمأنينة داخلية أيضًا. وعلى هذا الأساس فإن الهدوء والطمأنينة الداخلية لا تتحقق من طريق تخفيف الآلام فقط، بل يمكن تحقيقها من خلال مكابدة الألم أيضًا. وفي هذه الحالة فإن نسبة تحمل الألم من أجل تسكين وتخفيف الآلام عن الآخرين، لا تنسجم مع القول بأن «تخفيف الألم عن الذات»^١ الذي يؤكد عليه ملكيان بوصفه غاية أصلية في هذه النظرية.

الغموض في ضمان وتلبية الغاية الأصلية^٢

- إن الغموض في تلبية الهدف يمثل الإشكال الأهم الذي يتم توجيهه إلى هذه النظرية. إن السبب الأهم الذي دفع ملكيان إلى إحلال المعنوية محل الدين، هو أن الدين - بزعمه - عاجز عن تقليل آلام الإنسان المعاصر، وإن المعنوية هي القادرة على تلبية هذه الغاية؛ بيد أن هذه النظرية لأسباب متعددة لم تتمكن من تحقيق غايتها.

١. يقول ملكيان: إن الإنسان المعنوي لا يفكر بغير تخفيف آلامه، حتى عندما يسعى إلى التخفيف من آلام الآخرين. انظر: ملكيان، در رهگذار باد و نگهبان لاله، ١: ٢٦٩ - ٣٠٥.

٢. إن هذا القسم من المقالة من الأهمية بحيث يمكن بيانه بشكل مستقل، ولكن بسبب اشتراكه مع موضوع بحثنا، قد أثرنا بيانه في هذا القسم.

يقول ملكيان بأن المعنوية أو الدين أو أي شيء آخر، يجب أن ينظم لنفسه شاكلة إذا أراد أن يخفف من الآلام^١. وإن الخطوة الأولى من أجل تنظيم هذه الشاكلة تكمن في تشخيص المعضلة والمشكلة الأساسية للإنسان^٢، وأما الخطوة الثانية فهي تكمن في معرفة علتها. والخطوة الثالثة تمثل في تقديم الحل لها. والخطوة الرابعة عبارة عن الطرق العملية لتطبيقها. والمرحلة الخامسة والأخيرة هي الضامنة للنجاة والخلاص^٣. يذهب ملكيان إلى الادعاء بأن الدين لم يتمكن من القيام بهذه المراحل. ولكن السؤال الذي يرد هنا هو: هل أمكن لهذه النظرية - التي يدّعيها ملكيان - أن تقوم بهذه المراحل؟

- الخطوة الأولى بحسب فرضيته، هي أن الألم يمثل المشكلة والمعضلة الأساسية للإنسان؛ حيث نفترض التسليم بها.

- في الخطوة الثانية، يذكر ملكيان ثمانية آراء للتعريف بعلة علل الألم البشري. ثم ذكر فرضية التلقيق بينها والوصول إلى رأي تاسع، ولكنه لم يعمل على ترجيح أي واحد من هذه الآراء، ولم يتخذ موقفاً محدداً منها، وترك الأمر على إبهامه وغموضه^٤. وقال في موضع آخر إن علة آلام البشر تكمن في عدم الجمع بين العقلانية والمعنوية^٥؛ بيد أن هذا الادعاء لا يعدو بدوره أن يكون مصادرة على المطلوب؛ فهو عبارة عن الجمع بين الدليل والمدعى في شيء واحد. يمكن لكل دين

١. ملكيان، در رهگذار باد و نگهبان لاله، ١: ٢٤٣؛ ملكيان وآخرون، سنت و سكو لاريزم، ٢٨٧.

٢. ملكيان وآخرون، سنت و سكو لاريزم، ٢٨٧.

٣. م. ن، ٢٨٨؛ ملكيان، در رهگذار باد و نگهبان لاله، ١: ٢٤٤ - ٢٤٥.

٤. ملكيان، «درد از كجا؟ رنج از كجا؟»، ٦٩ - ٧٠.

٥. سليباني، «ملكيان پنجم»، ٥٣.

أو مذهب أو رأي أن يدّعي مثل هذا الادعاء. كما يمكن حتى للشخص المتدين أن يدعي ذلك، ويقول: إن البُعد عن الدين والانفصال عن الله هو علة العناء والألم الذي تكابده البشرية.

- الخطوة الثالثة هي الأخرى في غاية الغموض أيضًا. فما هي القضايا والمعتقدات التي تؤدي إلى التخفيف من الآلام؟ وكيف يمكن لهذه المعتقدات وما هي الطرق التي تتبعها في عملية التخفيف من الآلام؟ كأن يقول - على سبيل المثال - إن صفة الإحسان إلى الآخرين، أو الكينونة في هذا المكان وفي الموضع الراهن - الذي يرد الحديث عنه في نظرية المعنوية - بوصفها من الأمور التي يمكن أن تعمل على إزالة الآلام الكذائية عن الإنسان أو تخفيفها بهذه الأساليب الخاصة، ولكنه لا يقدم أيّ توضيح أو بيان في هذا الشأن. إنه من خلال طرح سؤال يقول: هل يمكن لعناصر المعنوية أن تعمل حقًا على التخفيف من العذاب والألم أم لا؟ يجيب بالقول: إن هذا ادعاء تجريبي يجب اللجوء إلى التجربة لاختباره^١. بمعنى أنه قدم في ذلك أمرًا شخصيًا لا يمكن أن يقع موردًا للاختبار أو التقييم، أو قدّم له معيارًا كليًا.

لقد سبق ملكيان أن قال في تعريف المعنوية بأنها عبارة عن «مسار تشتمل نتائجه ومعطياته على الحد الأدنى من العذاب والألم»^٢. ولكن ما هو هذا المسار، وكيف يؤدي إلى التخفيف من الألم؟ هذا ما لم يقدم له أيّ توضيح أو بيان في هذه النظرية أبدًا. يذهب ملكيان إلى القول باعتبار المفاهيم المعنوية بوصفها أسرارًا لا قبل لأيّ عقل في العلم بصحتها أو خطئها. فإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن لهذه الأسرار

١. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٣٨٠.

٢. م. ن، ٣٧٢.

أن تكون مؤثرة في تخفيف الآلام؟ لا يوجد هناك توضيح لذلك. ثم إنه لو أمكن لشخص أن يصل بهذه المعتقدات - من قبيل: وجود الله، والملائكة، والقوى الغيبية، لا بوصفها أسراراً، بل بوصفها أموراً حقيقية وموجودة - إلى الهدوء والطمأنينة وقلّة الألم، يجب أن يكون - في ضوء تعريف ملكيان للإنسان المعنوي - إنساناً معنوياً؛ لأنه يصل من خلال مسار إلى ذات معطيات الإنسان المعنوي ولكن مع ذلك لا يعتبره ملكيان إنساناً معنوياً.

- الخطوة الرابعة لبناء شاكلة المعنوية، عبارة عن بيان الطرق العملية لحل المشكلة الأساسية للإنسان؛ لأن ملكيان قد أقرّ قائلاً: «إن الطرق العملية في الوصول إلى رفع الإشكال وحل المسألة، غير ذات حلّ الإشكال ورفع المسألة»^١. وحتى لو اعتبرنا المعنوية في الخطوات الثلاثة الأولى من هذه النظرية - على الرغم من الإبهامات وأنواع الغموض والإشكالات المتعددة التي تقدّم ذكرها - ناجحة، إلا أننا في الخطوة الرابعة لا نرى أثراً للمعنوية في هذه النظرية، كما لا نشاهد في أيّ واحد من آثاره في حقل المعنوية أيّ أثر لبيان الطرق العملية لحل المشكلة الأساسية للإنسان وتخفيف الآلام والمعاناة البشرية. ففي العرفان الإسلامي - على سبيل المثال - بل وحتى في أنواع العرفان الأخرى، هناك الكثير من الكلمات المنقولة عن العرفاء في مورد السلوك العملي، والرياضة وما إلى ذلك، بل وهناك في بعض الموارد بيان دقيق بشأن تأثير كل واحد من هذه الطرق في إيجاد السكينة والطمأنينة، أو حل بعض المشاكل والآفات، من قبيل: الحسد، وحبّ الجاه ونظائر ذلك. أو يتمّ الحديث في الأديان الإبراهيمية عن العبادات والأخلاق والدور العملي لهما في ترقية

النفوس والتقرب من الله، أو الوصول إلى الجنة والنجاة من النار والجحيم. وأما في هذه النظرية فلا أثر للخطوة الرابعة التي يراها ضرورية في التقليل من العناء والألم؛ بل يصرح قائلاً: إن الإنسان المعنوي لا يمتلك أي آداب أو تعاليم خاصة قطعاً. بمعنى أنه لا يمتلك أي برنامج عملي محدد. ولهذا السبب فإنه يدعم أي سلوك أو فعل يؤدي إلى الهدوء والطمأنينة الروحية، ويتحدث في هذا الشأن عن مختلف الأعمال المتنوعة، من قبيل: اليوغا، والمديشن، والعشاء الرباني، وأداء الصلاة ولو في يوم واحد، للحصول على نتائج مماثلة أيضاً^٢. ومعنى هذا الكلام هو تأكيد آخر على أن الإنسان المعنوي لا يمتلك أي برنامج عملي محدد، وأنه لا يوجد أي أثر للخطوة الرابعة في النظرية المعنوية.

- والخطوة الخامس الذي تمّ اعتباره ضرورياً لشاكلة المعنوية والوصول إلى الغاية والهدف (السكينة والطمأنينة والتقليل من الآلام)، هو ما يضمن النجاة،^٣ وهذه المرحلة بدورها تحتوي على أهمية كبيرة. ففي مثل هذه الموارد إذا لم يطمئن الإنسان إلى نجاته، أو حتى إذا خشي من الهلاك والضلال، فمن المعقول تماماً أن لا يلج في مثل هذه الأمور؛ كما ورد ذلك في كلام الإمام علي عليه السلام، في قوله: «أمسك عن طريق، إذا خفت ضلالته»^٤.

فقد ينفق شخص عمره وثروته في طريق ينتهي به إلى الضياع، أو لا يحصل منه

١. ملكيان، أينده بشر به سوى عقلانيت ومعنويت، ٨.

٢. ملكيان، «چرا آیین بودا جهانی شد»، ٢٤٢.

٣. ملكيان وآخرون، سنت و سكو لاريزم، ٢٨٨؛ ملكيان، در رهگذار باد و نهبان لاله، ١: ٢٤٤-٢٤٥.

٤. صبحي الصالح، نهج البلاغة، ٣٩٢.

على نتيجة في الحد الأدنى، ويكون على ما ورد في آيات القرآن الكريم قد أفنى عمره في البحث عن سراب حتى إذا وصل إليه لا يجده شيئاً^١ وأنه قد أنفق ثروة عمره، بل وجميع ثرواته هباء، وأنه قد استثمره في لا شيء. وعلى هذا الأساس فإن ضمان الهدف والغاية في هذه النظرية ليس مبهماً فحسب، بل أن هذه النظرية لا تحتوي في الأساس على أي أثر لتلبية الهدف والغاية فيها.

يرى ملكيان أن من بين طرق معرفة نجاح دين أو رؤية، هو نجاحها التاريخي، الأمر الذي يجعل من التبعية له أمراً عقلاً^٢. بيد أن هذه النظرية لا تمتلك تاريخاً حتى يمكن لنا أن نتحدث عن نجاحها، ولا تحتوي على ضمانة للنجاح أيضاً. إن ملكيان يسعى إلى نبذ الدين التقليدي الذي كان يحظى بنجاح تاريخي وينطوي على ضمانة تاريخية، ويُحلّ محله معنوية تفتقر إلى كلا العنصرين، وهذا أمر خارج عن حدود العقلانية بالمرّة.

٢. عدم الانسجام الداخلي

بالإضافة إلى الإبهامات التي تقدّم بيانها - ولا سيما الإبهام في الغاية والهدف - فإن هذه النظرية تفتقر إلى الانسجام الداخلي أيضاً. بمعنى أن عباراته بحيث ينقض بعضها بعضاً، أو أنها تتعارض فيما بينها. وفيما يلي نشير إلى عدد من الموارد الهامة في هذا الشأن.

١. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ يَفِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾. (النور: ٣٩).

عدم الانسجام في مورد عقلانية القضايا الدينية

تقدّم في بيان النظرية أن جانباً منها سلبيّ؛ بمعنى سلب عقلانية المعتقدات الدينية. بغض النظر عن الإشكالات المبنائية الواردة على هذا الاعتقاد والتي يجب بحثها في موضعها، فإن الذي يتمّ إظهاره هنا هو أن عبارات ملكيان في هذا القسم تعاني من عدم الانسجام فيما بينها، وفيما يلي نشير إلى مورد مهمّ من بينها.

إن من بين أنواع العقلانية التي تقدّم بيانها، وهي موجودة في كلمات ملكيان أيضاً، هي العقلانية الترجيحية. بمعنى أنه قد لا تحظى العقيدة بأدلة قاطعة، إلا أن كفة الاستدلال لصالحها ترجح على كفة الاستدلال لضعفها، أو الاستدلال على العقيدة المقابلة لها. إن مثل هذا الاعتقاد يحظى من وجهة نظر ملكيان بالعقلانية^١. ولكن هل القضايا الدينية لا تحظى بمثل هذه العقلانية؟ إن أجوبة ملكيان عن عقلانية المعتقدات الدينية متضادة.

يذهب ملكيان إلى الاعتقاد قائلاً: «لا يوجد أيّ دليل عقلائي بشكل قاطع على أيّ واحد من المدعيّات الدينية»^٢. ولهذا السبب فإنه يرفض عقلانية المعتقدات الدينية، ويعتبر هذا الأمر ناشئاً عن التقليد، ويحلّ المعنوية محلها. ومن ناحية أخرى يُشير ملكيان إلى أننا لو استطعنا إثبات أن المعتقدات الدينية تحظى برجحان معرفي بالقياس إلى نقيضها أو الاعتقاد المقابل لها، فلا شك في أن هذا النوع من الدفاع عن الدين سوف يكون في صالحه^٣، وفي ذات هذه المرحلة الفكرية الخامسة، ذهب

١. ملكيان، راهي به رهائي، ٢٥٩.

٢. ملكيان، مشتافي و مهجوري، ١٣٩.

٣. ملكيان، راهي به رهائي، ٢٥٩.

ملكيان إلى التصريح بهذا المعنى، حيث يمكن أن نثبت من طريق الاستدلال أن قبول القضايا الدينية يرجح على قبول نقيض تلك القضايا أو على عدم قبول تلك القضايا^١. بمعنى أنها تحظى بعقلانية ترجيحية. وقال ملكيان في بيان وشرح هذا النوع من العقلانية في المعتقدات الدينية: «على الرغم من عدم امتلاكه برهاناً ودليلاً على رجحان قضية دينية، إلا أن البراهين المتوفرة لصالح المدعيات الدينية أقوى من البراهين الموجودة لصالح نقائص المدعيات الدينية. ولو تحاور شخص متدين مع شخص آخر غير متدين، لن يكون لأي واحد منهما أدلة لا تقبل الخدش لصالح مدعياته، بيد أن نقاط ضعف الأدلة التي يسوقها الشخص المتدين سوف تكون أقل من نقاط ضعف الأدلة التي يذكرها الشخص غير المتدين»^٢.

إن العبارات أعلاه تثبت بوضوح أن المعتقدات الدينية - من وجهة نظر ملكيان - تحظى بالعقلانية، إلا أنه في نظريته المعنوية يدعي - خلافاً لذلك - أن المعتقدات الدينية، من قبيل: الإيمان بوجود الله، حيث تكون الأدلة التي تقام لصالحها أو لضدها متساوية بالمطلق، ولا رجحان لأحدها على الأخرى، فإن الاعتقاد بها لا يحصل من طريق العقل، وإنما إذا حصل وأمنّا بها، فيكون الاستناد في ذلك إلى دليل مطلوبيتها وضمانها للسلامة النفسية^٣.

عقلانية أو عدم عقلانية التعبد الديني

إن المورد الآخر - وهو مرتبط بالمورد السابق أيضاً - هو أن ملكيان قال بأن أحد

١. ملكيان، در رهگذار باد و نگهبان لاله، ١: ١٩٢ - ١٩٣.

٢. م. ن، ١٩٣.

٣. م. ن، ٣٣٣.

أسباب إعراضه عن الدين واعتناقه المعنوية اعتباره الدين غير عقلائي؛ لأنه يرى أن الدين يقوم على التعبد، ويقع في قبال العقلانية. إن ملكيان لا يرى كلام الأنبياء مستدلاً؛ وذلك لأنه إما يرتبط بعالم الآخرة - وهو خارج دائرة تحقيقاتنا واختباراتنا الدنيوية^١ - أو يرتبط بالميتافيزيقا حيث لا يمكن الاستدلال لصالحها بدليل لا يقبل الخدش، أو أن حجية كلامهم تستند إلى بضع حوادث تاريخية، وهي - بالنظر إلى عدم الاعتماد على التاريخ - تتصف بعدم القطعية التاريخية، ولذلك لا يمكن اعتبار كلامهم أمراً قطعياً، حتى بذلك المقدار من القطعية الموجودة في العلوم التجريبية^٢. وعلى هذا الأساس يذهب ملكيان إلى الاعتقاد بأن كلام الأنبياء ﷺ لا يكون مستدلاً على أي واحد من الوجوه المذكورة؛ ليكون التعبد به عقلاً. إن هذا الكلام يواجه بعض الإشكالات التي لسنا بصدد بيانها في هذه الدراسة، وإنما المهم هنا هو بيان الاضطراب والتهافت الموجود بين هذا الكلام وبين كلماته الأخرى. تأتي هذه المدعيات في الوقت الذي قال معه - من ناحية أخرى - إن واحداً من وجوه العقلانية لمذهب ما، يكمن في التجربة الناجحة والسابقة المشرقة لمؤسس هذا المذهب في السابق ووجود التلاميذ الناجحين في مدرسته؛ الأمر الذي يجعل تقليدنا لذلك الشخص أمراً مستدلاً وعقلاً^٣. كما أقر في موضع آخر بوجود تلاميذ ناجحين للأنبياء ﷺ أيضاً؛ الأمر الذي يعني - بناء على كلامه - عقلانية التعبد بكلام الأنبياء ﷺ. كما يمكن تأييد إقراره بالتجارب الناجحة للأنبياء ﷺ

١. ملكيان، مشتافي و مهجوري، ١٧١ - ١٧٢.

٢. ملكيان وآخرون، سنت و سكو لاريزم، ٢٧٦.

٣. ملكيان، مشتافي و مهجوري، ١٧٠؛ ملكيان وآخرون، سنت و سكو لاريزم، ٣٠٠.

بكلام آخر له، وذلك حيث تحدّث عن التجارب التاريخية الناجحة للأنبياء ﷺ. يذهب ملكيان إلى الاعتقاد بأن المتدينين على طول التاريخ كانوا يتمتعون بالصفاء والانسراح والطمأنينة، ولهذا السبب كان يعتبر الدين - من الناحية الأنفسية - ناجحاً^١. كما أنه قال بأن أكثر الأشخاص المعنويين يعتنقون واحداً من الأديان التاريخية^٢. وعليه مع توفّر هذه الشواهد والتجارب التاريخية، سوف يحظى التعبد بالدين - طبقاً لما يتبناه ملكيان نفسه - بالعقلانية.

الاضطراب والتهافت في عقلانية المعتقدات المعنوية

لقد أكّد ملكيان من ناحية أخرى على هذه النقطة مراراً وتكراراً، وهي أن أساس وجوهر نظريته يقوم على أن المعتقدات المعنوية أسرار يكون حكم العقل بوجودها أو عدم وجودها في حدّ التساوي المطلق^٣، ولا يكون للعقل دور في تحصيل المعتقدات المعنوية^٤. ومن ناحية أخرى يعتبر معتقدات نظريته المعنوية على صلة وارتباط بالعقلانية، وأن المعتقدات الدينية فاقدة للعقلانية، وقال بأن مسار اعتقاد الإنسان المعنوي مسار أبستمولوجي ومعرفي، خلافاً للإنسان المتدين الذي يكون مساره عبارة عن التعبد والتسليم^٥. إن المسار المعرفي الذي يرد على ذهن الإنسان تكون قابلية إثباته بواسطة العقل والاستدلال؛ في حين أنه قد أنكر إثبات المعتقدات

١. ملكيان، مشتاقى و مهجوري، ١٨٠.

٢. م. ن، ٢٧٨.

٣. ملكيان وآخرون، سنت و سكو لاريزم، ٣٩٧؛ ملكيان، «مصاحبه معنويت و عقلانيت»، ٨.

٤. ملكيان، «مصاحبه معنويت و عقلانيت»، ٨.

٥. ملكيان، «سازگاري معنويت و مدرنيت»، ١٦.

المعنوية بالعقلانية الاستدلالية، وأنكر المسار الأبستمولوجي والمعرفي للمعتقدات المعنوية بشكل صريح، مؤكداً على أننا إنما نهتم في هذه المعتقدات بالرؤية البراغمية والمطلوبية النفسية لها فقط^١. وعلى هذا الأساس يقع التهافت بين ادعاء معرفية وأبستمولوجية المعنوية من جهة، واعتبار عدم معرفيتها والقول بأنها معنوية براغماتية بحتة.

واقعية الإنسان المعنوية أو عدم واقعيته

هل يذهب الإنسان المعنوي إلى اعتبار معتقداته واقعية وتحظى بالعقلانية حقاً؟ لقد صرح ملكيان - من جهة - بأن المعنوية «مقام حيث لا تجدي في الواقعية»^٢. وإن حدود المعنوية تكمن حيث يتم العجز عن الوصول إلى واقعية وحقيقة القضايا؛ لأنها «أسرار» بمعنى «أننا لا نعرف شيئاً عنها، وما دمنا من البشر فلن نستطيع التعرف عليها»^٣. وبعبارة أخرى: إن المعتقدات المعنوي عبار عن معتقدات «لا تقبل الإثبات العقلي»، بمعنى أن الأدلة القائمة لها وعليها في حدّ التساوي المطلق،^٤ ولهذا السبب فإنه يؤكد بالقول: «يجب أن نتذكر دائماً أننا فيما يتعلق بالمعتقدات المعنوية لم نتوصل إلى شيء منها بمساعدة العقل»^٥. إن هذه الكلمات تدلّ بأجمعها على أن الإنسان المعنوي إنسان «غير واقعي»؛ ولكنه يقول من ناحية أخرى: «إن

١. م. ن.

٢. ملكيان، «مصاحبه معنويت و عقلانيت»، ٨.

٣. ملكيان، «در جستجوی عقلانيت و معنويت»، ٨٠.

٤. ملكيان وآخرون، سنت و سكو لاريزم، ٣٩٧؛ ملكيان، «مصاحبه معنويت و عقلانيت»، ٨.

٥. ملكيان، «مصاحبه معنويت و عقلانيت»، ٨.

الإنسان المعنوي يجب أن يكون بصدد الكشف عن الحقيقة^١. بمعنى أن عليه أن يبذل كل ما بوسعه من أجل الوصول إلى واقعية معتقداته. وقد ذكر لذلك دليلين في غاية الأهمية؛ وهما:

الدليل الأول: في إطار نقل كلام عن الديانة الهندوسية؛ حيث قالوا: «إن أغلب آلامنا ومعاناتنا ناجمة عن عدم تطابق معتقداتنا مع الواقع»^٢، قال ملكيان في تأييد هذا الكلام: «عندما لا يتطابق المعتقد مع الواقع، سوف يكون هذا الأمر منشأاً للمعاناة والألم، وعلى هذا الأساس فإننا إذا لجأنا إلى المعنوية للتخفيف من الآلام والمعاناة، يجب أن نكون بصدد البحث عن المعتقدات المتطابقة مع الواقع. ولذلك علينا أن نرى ما هو المعتقد المتطابق مع الواقع، وما هو المعتقد الذي لا يتطابق مع الواقع»^٣.

الدليل الثاني: يعمل في الواقع على بيان هذه المسألة بشكل أوضح؛ وهي أن الإنسان المعنوي يجب أن يعمل حتمًا على اكتشاف الحقيقة والواقعية لكي يؤمن بها. يقول ملكيان: «إن الإنسان المعنوي على الرغم من سعيه إلى التخفيف من آلامه وأوجاعه، إلا أنه يبقى إنسانًا، ولهذا السبب فإن أكثر شيء يضرّ بتوازنه الروحي، هو شعوره بالخديعة. ومن هنا فإن الإنسان المعنوي يروم الخلاص من الألم والعذاب، ولكن لا يكون ذلك على حساب اختلاق الأباطيل والتعرّض إلى الخداع. ومن هذه الناحية فإن من بين خصائص الإنسان المعنوي أنه إنسان فطن ويقظ؛ بمعنى أنه ذلك الإنسان الذي يروم أن يسير في طريق الضوء واليقظة، لا أن يسير على شاكلة

١. ملكيان وآخرون، سنت و سكو لاريزم، ٣٩١.

٢. م. ن، ٣٩٠.

٣. م. ن، ٣٩١.

المسرّم^١. إنه دائم التفكير فيما بينه وبين نفسه حذرًا من أن يكون هذا الهدوء وهذه السكينة والطمأنينة الروحية والنفسية، أو أن يكون التخفيف من الألم والمعاناة الذي يشعر به، ناتجًا عن الوقوع في عدد من الأوهام، أو هي من نتائج السرمنة. بمعنى أنه يخشى أن تكون سكينته وطمأنينته ناشئة عن مجرد الغفلة! إن الإنسان المعنوي لا يرتضي هذا النوع من الهدوء والحبور والرضا والسكينة الباطنية. وإنما يريد للتقليل والتخفيف من العناء والألم أن يكون ناشئًا من المعتقدات الواقعية والحقيقية^٢.

إن عبارات ملكيان في هذا الشأن تعاني من التضاد والتهافت الواضح جدًا. فهو يصرّح من جهة بأن المعتقدات المعنوية هي على الدوام من الأسرار التي لا تقبل الإثبات العقلي أبدًا، ولا يمكن للإنسان أن يتعرّف عليها مطلقًا، وفي موضع آخر يقول بضرورة أن يصل الإنسان المعنوي إلى الحقيقة والواقعية حتّى.

الفصل الثاني: ضعف المباني النظرية

إن هذه النظرية تشتمل على الكثير من المباني. وبعض هذه المباني بعيد وبعضها الآخر قريب. ومن بين جميع هذه المباني هناك مبنيان جديران بالبحث في هذه النظرية بشكل أكبر. أحدهما مبنى أبستمولوجي والآخر مبنى أنثروبولوجي.

ومن الناحية الأنطولوجية يذهب الأستاذ ملكيان إلى مجرد الاعتقاد بوجود بعض الأسرار في العالم على نحو الإجمال، وهي الأسرار التي يعود الاعتقاد بها على الإنسان بالنفع والفائدة، ولكنها غير قابلة للإثبات. إن هذا النوع من الأنطولوجيا يمكن أن يتطابق - من حيث المصاديق - مع الأنطولوجيا الدينية، كما يمكن له

١. المسرّم أو السرمنة مصطلح يعني: السير أثناء النوم. (المعرب).

٢. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٣٩١.

أن لا يتطابق معها، وهذا يستند بدوره إلى الأدلة المعرفية والأبستمولوجية أيضًا؛ بمعنى أنه يمكن لشخص أن يكون لديه أدلة لصالحها، أو تنطوي بالنسبة إليه على مطلوبة نفسية، ويؤمن بالقضايا الدينية، بينما الشخص الآخر بسبب عدم توفر الأدلة المعرفية أو عدم مطلوبيتها النفسية، لا يكون مؤمنًا بها، ومع ذلك يكون كلا هذين الشخصين إنسانًا معنويًا. وعلى هذا الأساس فإن نوع الأنطولوجيا لا يكون ثابتًا ومتحدًا بسبب الأدلة المعرفية والأبستمولوجية. وبسبب الشخصية المعنوية وإمكان اختلاف معتقداتها بالنسبة إلى كل شخص، يمكن لنوع المعتقدات الأنطولوجية والوجودية أن يكون مختلفًا؛ وعلى هذا الأساس يكون تقييم المعتقدات الوجودية والأنطولوجية في هذه النظرية مستندًا إلى نقد وتقييم المباني المعرفية والأبستمولوجية.

المباني الأبستمولوجية ونقدها

إن نظرية المعنوية لمصطفى ملكيان تشتمل على عدد من المباني والفرضيات المعرفية الأساسية، حيث لم يحض بعضها إلا على الحد الأدنى من الظهور، ولذلك نعتبرها من المباني البعيدة. ومن بينها القول بالمبنى الكانطي في اعتبار المعتقدات الدينية المهمة - من قبيل: وجود الله، والرسالة، والمعاد - أمورًا جدلية الطرفين. إن هذا المعنى يمثل في الواقع نوعًا من الأساس والفرضية المسبقة لهذه النظرية. إن بعض شواهد هذه الفرضية موجودة في الأبحاث السابقة وفي عبارات ملكيان، من قبيل عدم إثبات المعتقدات الدينية بالأدلة العقلية، وتساوي الأدلة لصالحها وضدها بشكل مطلق، وعدم القطعية التاريخية للنبوة والرسالة. وقد تمّ نقد هذا المبنى

ونتائج في الكثير من الآثار والأبحاث المعرفية والأبستمولوجية أيضًا. يضاف إلى ذلك أن هناك الكثير من الأدلة على إثبات قدرة العقل في إثبات الحقائق الميتافيزيقية ووجود الأدلة لصالح المعتقدات الدينية، وترجيح هذه الأدلة على أدلة إنكارها في مختلف الآثار، ولا نحتاج إلى بيانها في هذه المقالة. ثم إن الأبحاث المذكورة في هامش النزعة اللاواقعية ترتبط بنحو ما مع مباني كانط أيضًا.

إن المباني الأصلية والقريبة لهذه النظرية عبارة عن مبنيين، وقد تقدّم بيانها في معرض بيان نظرية العقلانية والمعنوية؛ وكان أحدهما يرتبط بالجانب السلبي المتمثل بعدم واقعيتها، والآخر الجانب الإيجابي الذي هو عبارة عن اعتبار العقلانية الذرائعية والبراغماتية لإثبات المعتقدات المعنوية.

١. اللاواقعية المعرفية

لقد صرّح ملكيان بأن المعنوية «مقام لا تجدي فيه الواقعية»^١. إن معنى هذا الكلام أننا لو اعتقدنا بأن العقل قادر على إثبات أو نفي جميع القضايا - بما في ذلك القضايا الميتافيزيقية - لا يمكن الحديث عن المعنوية. وعلى حدّ تعبيره: إن الإيمان والمعنوية إنما يكونان حيث يكون هناك خلأ معرفي في البين^٢. ولهذا السبب فإنه يؤكد قائلاً: «إننا في المعنوية نؤمن بسلسلة من القضايا التي لا نمتلك دليلاً عليها»^٣، وإنما الدليل الوحيد الذي نمتلكه على ذلك هو المطلوبية النفسية والفائدة التي تنطوي عليها تلك القضايا.

١. ملكيان، «مصاحبه معنويت و عقلانيت»، ٨.

٢. ملكيان، مشتافي و مهجوري، ١٦٥.

٣. ملكيان، در رهگذار باد و نگهبان لاله، ١: ٣٣١.

إن عدم الواقعية^١ في هذه النظرية لا تكون في مورد جميع واقعيات الوجود، وإنما في مورد جانب من حقائق الوجود، أي في مورد الحقائق الميتافيزيقية فقط؛ وعلى هذا الأساس فإنها تكون من نوع اللاواقعية الموضوعية،^٢ دون اللاواقعية الشاملة^٣. كما أن هذا النوع من اللاواقعية في مقام المعرفة، وليس اللاواقعية الوجودية التي تؤدي إلى نفي الواقعيات والحقائق الميتافيزيقية. يذهب ألفين بلانتينغا إلى الاعتقاد بأن اللاواقعية السابقة على كانط، هي من نوع اللاواقعية الوجودية؛^٤ وذلك لأن المعتقدين بهذا النوع من اللاواقعية - سواء أكانت من النوع الموضوعي أو الشامل - كانوا يقولون صراحة بأن الشيء أو الأشياء الخاصة والمنشودة، إما لا يوجد شيء منها في خارج الذهن أبدًا، وإنما تقوم على متبنيات الذهن والخيال^٥. وأما النوع الآخر من اللاواقعية - التي يعتبرها باللاواقعية الخلاقية^٦، واللاواقعية ما بعد الحداثية - فينسبها إلى إيمانويل كانط والأفكار اللاحقة له^٧. إنهم لا يتحدثون عن نفي الحقائق الخارجة عن الذهن صراحة؛ وإنما يرونها ناشئة عن خلاقية الذهن وتدخله. كما أن لاواقعية هذه النظرية، تختلف - بطبيعة الحال - عن اللاواقعية الكانطية أيضًا؛ إذ في هذه النظرية لا يتحدث عن خلاقية الذهن في صنع الحقائق الميتافيزيقية، وإنما هو في

1. Nonrealism, Anti - Realism

2. Local Anti - Realism

3. Global Anti - Realism

4. Existential Anti - Realism

5. Plantinga, How to be an Anti-Realist, 47.

6. Creative Anti - Realism

7. Plantinga, & Tooley, Knowledge of God, 15.

الأساس بصدد القول إن المعرفة العقلية لا تدخل في تلك الدائرة، ولا يعتبر العقل قادراً على إثباتها أو نفيها، ولهذا السبب فإنه يقول إن المعتقدات المعنوية لم تحصل بمساعدة العقل^١. إن واحداً من نقاط شبه هذا الرأي برؤية إيمانويل كانط يأتي من حيث أن لا شيء منهما يتحدث عن نفي الحقائق الميتافيزيقية؛ والنقطة الأخرى من حيث أنهم يرون أن المعتقدات الميتافيزيقية جدلية الطرفين، حيث الأدلة التي هي لصالح تلك المعتقدات والتي هي بضررها متساوية مطلقاً.

إن اللاواقعية في هذه النظرية تنطوي على نقاط شبه مع النظريات اللاواقعية الدينية؛ حيث تكون كلتاهما ناظرة إلى المعتقدات الميتافيزيقية، ولا يرونها قابلة للإثبات العقلاني. وبطبيعة الحال هناك تفسيران للاواقعية الدينية، أحدهما متطرف والآخر معتدل. ويُعد فيلس من الممثلين البارزين للتفسير المتطرف حيث قام - بتأثير من المدرسة الوضعية - إلى التفريق بين القيمة والواقعية^٢. ويرى أن المعتقدات الدينية عبارة عن قيم لا تنطوي على أي مكانة عينية، وإنما نحن الذين نعمل على اختلاقها^٣. وأما التفسير المعتدل للاواقعية فلا يتحدث عن نفي الواقعية العينية للمعتقدات الدينية. إن نظرية المعنوية بدورها لا تنفي واقعية المعتقدات المعنوية، وإنما تكتفي بمجرد القول بانتفاء الواقعية المعرفية أو الدليل المعرفي لها؛ وعلى هذا الأساس تكون شبيهة باللاواقعية المعتدلة.

إن الإشكال الأول الذي يرد في تقييم الاعتقاد باللاواقعية في هذه النظرية، هو

١. ملكيان، «مصاحبه معنويت و عقلانيت»، ٨.

٢. تريغ، عقلانيت و دين، ٢٤١.

أن السكينة والطمأنينة والخلاص من الألم، إنما يتحقق من خلال الاعتقاد بواقعية المعتقدات، وهذا هو الإشكال الذي يؤمن به ملكيان أيضًا، وقد سبق أن ذكرناه في بحث التناقض الداخلي لهذه النظرية. الإشكال الآخر هو أنه قد سبقت الإشارة إلى أنه كيف يكون الإيمان بالمعتقدات المعنوية أبستمولوجيًا، في حين أنها لم تحصل بمساعدة العقل، وإن حكم العقل قد توقف بالكامل. إن تأييدها بالعقل العملي إنما يعمل على تفسير الإيمان بها، وليس معرفتها. الإشكال الآخر أنه يرى عقلانية نظريته منسجمة مع رؤية الفلاسفة التحليليين؛^١ في حين أن أغلب الفلاسفة التحليليين ينتهجون الواقعية النقدية دون اللاواقعية. وكذلك فإن نتيجة اللاواقعية هي التشكيك المعرفي، وهناك الكثير من الإشكالات المذكورة في الآثار والكتب على التشكيك.

إن الإشكال الآخر هو أنه يعتبر القضايا الميتافيزيقية - ومن بينها قضية «إن الله موجود» - من الأسرار العسية على العقل؛ بحيث أننا لا نجهل وجودها أو عدم وجودها فحسب، بل سوف نبقى على جهلنا بها ما دمنا من بني البشر.^٢ في حين أنه بالنظر إلى اعتباره العقلانية بمعنى التبعية للاستدلال الصحيح،^٣ كيف يمكن القول بأن تنصل بعض القضايا واستعصائها على العقل (القضايا الميتافيزيقية)، تحظى بالقطع واليقين بحيث لا يستطيع الإنسان معه من التوصل إليها حتى في المستقبل؟ والإشكال الأهم هو أن العقل النظري إذا لم يتمكن من إبداء أي حكم

١. ملكيان، دين معنويت و روشنفكري ديني، ٩٣.

٢. ملكيان، «در جستجوی عقلانیت و معنویت»، ٨٠.

٣. ملكيان، راهي به رهائي، ٢٦٥.

بالنسبة إلى واقعية أو عدم واقعية أي قضية، فإن العقل العملي والذرائعي بدوره لن يتمكن أبداً من التوصل إلى مطلوبيته النفسانية؛ وذلك لأن العقل العملي إنما يحكم بالمطلوبية النفسانية لمعتقد ما - من قبيل: الإيمان بوجود الله سبحانه وتعالى - فيما لو كان الإنسان معتقداً بواقعية ذلك الاعتقاد من طريق العقل النظري، أو أن يكون مرجحاً من وجهة نظره في الحد الأدنى. لو أن العقل النظري والاستدلالي كان ساكناً بالكامل وحكم بالتساوي المطلق، فإن العقل العملي بدوره لن يستطيع الحكم بأن ذلك المعتقد سوف يؤدي إلى السكينة والطمأنينة؛ لأن الهدوء والسكينة إنما تتحقق فيما لو آمن الإنسان بواقعية ذلك الاعتقاد. إن عدم القبول بهذا المعنى لا يمكن أن ينشأ إلا من الخلط بين الناظر والعامل.

إن الشخص الناظر يمكنه الحكم بأن الاعتقاد حتى إذا كان جدي الطرفين، وكانت الأدلة له وعليه على حدّ التساوي المطلق، يمكن له أن يجلب الطمأنينة والهدوء النفسي للشخص، وذلك لأن هذا الشخص لا يعلم بهذا التساوي المطلق، ويتصوره أمراً واقعياً وحقيقياً؛ بيد أن هذا الحكم لا يصحّ من قبل الشخص العامل؛ بمعنى الذي يعتقد به؛ إذ ما لم يكن هناك ترجيح لأيّ من الوجود أو عدم الوجود بالنسبة إليه، فإنه لن يكون لديه إيمان بأيّ واحد منهما أصلاً، ليكون بإمكان هذا الإيمان أن يجلب له الهدوء والطمأنينة أو المطلوبية النفسانية. إن المطلوبية النفسانية إنما تحصل بعد الاعتقاد وليس قبله، والاعتقاد بدوره لا يتحقق إلا بعد التعرّف على واقعية وصوابية ذلك الاعتقاد. وفي الحقيقة فإن ملكيان يسعى إلى إيجاد الاعتقاد بأمر لدى الشخص من طريق مطلوبيته النفسانية، وتسميته شخصاً معنوياً؛ في

حين أن المطلوبة النفسانية والسكينة الروحية إنما هي نتيجة تترتب على ذلك الاعتقاد، وليست شرطاً أو علة لذلك الاعتقاد. فنحن نؤمن بالله أولاً، ثم نحصل على الطمأنينة والهدوء والسكينة، لا أننا نؤمن بالله لأن ذلك يضمن لنا الطمأنينة. فقبل الإيمان بالله لا يتم الحصول على أي نتيجة، سواء في ذلك الطمأنينة والسكينة أو أي شيء آخر.

وبالإضافة إلى الانتقادات المعرفية والأبستمولوجية، ترد كذلك انتقادات أخرى على فكرة اللاواقعية، ولا سيّما منها اللاواقعية الدينية المرتبطة بهذا البحث، ومن بين تلك الإشكالات ما ذكره جون هيك من أن التفسير الديني اللاواقعي يؤدي إلى سوء ظن عميق لا يمكن تجنبه؛ وذلك «لأن حُسن الظن الكوني للأديان الكبرى في العالم يقوم على التفسير الواقعي؛ إذ لا يمكن تفسير هذه الرحلة والمسار الكوني وتوقع نوع من الشعور بالرضا والغبطة التي تخفف من آلام هذه الرحلة ومعاناتها، إلا في ظل القول بأن هذا العالم مخلوق أو أنه يمثل تجلياً لحقيقة غائية شاملة عطوفة، وأن تكون بحيث تستمر الخطة المعنوية لحياتنا على شكل أبعد من هذه الحياة الراهنة. وبعكس ذلك لو أن المفاهيم الدينية - من قبيل وجود الله والحياة الخالدة - من صنع أوهامنا وخيالنا، ولا تحتوي على شيء من الحقيقة والواقعية، علينا أن نواجه هذه الحقيقة البائسة، وهي أن الاستعداد المعنوي والروحي المذهل للإنسان لا يتجاوز الحدود الناقصة جداً من الاقتصار على الازدهار في هذا العالم المحدود. إن التفسير اللاواقعي لا يكون مادة للسعادة إلا من وجهة نظر النزر القليل من السعادة، وأما من وجهة نظر سواد الناس فإن ذلك يعبرّ في المجموع

وبشكل عميق عن أخبار غير سارة^١. إن لاواقعية هذه النظرية بدورها لا ترى الاعتقاد الذي هو من قبيل الاعتقاد بوجود الله اعتقاداً ناظرًا إلى الحقائق، بل إنما نعتقد بوجوده ونتعامل معه كما لو أنه كان موجودًا لما يحتوي عليه من المطلوبة النفسية^٢. إن الانتقاد الآخر الذي يورده جون هيك على اللاواقعية الدينية هو أن الإيمان اللاواقعي سوف يؤدي إلى التفسير الطبيعي لحياة الإنسان، وإن هذا التفسير سوف يقضي بدوره على أمل البشرية بشكل كامل^٣.

إن هذه الانتقادات هي في الحقيقة انتقادات نفسانية، وإن أهمية هذه الإشكالات إنما تتضح عندما ندرك أن الهاجس الأهم الذي حمل ملكيان على التخلي عن الدين والإقبال على النزعة المعنوية والروحية، والوصول إلى الأمل وبلوغ السكينة والخلص من الألم، والقول باللاواقعية الدينية، في حين أن هذه اللاواقعية هي التي تستهدف القضاء على هذه الغاية بالتحديد.

٢. العقلانية الذرائعية

لقد تحدّث ملكيان مرارًا وتكرارًا عن أن الإنسان المعنوي لا يعتقد بقضية ميتافيزيقية استنادًا إلى حكم العقل الاستدلالي، وإنما يكون ذلك لما تنطوي عليه من المطلوبة النفسية. إنه يتحدّث عن العقل العملي، في حين لا يكون في البين دور إلا لقسم واحد من العقل العملي ونعني به العقل الذرائعي؛ بمعنى اختيار الوسيلة

١. هيك، واقع غراي و ناواقع غراي ديني، ٢٥.

٢. ملكيان، «مصاحبه معنويت و عقلانيت»، ٨.

٣. هيك، واقع غراي و ناواقع غراي ديني، ٢٥.

والذريعة التي توصل الإنسان إلى الغاية. يذهب ملكيان إلى الاعتقاد بأن الغاية الأصلية للإنسان تكمن في الخلاص من الألم والوصول إلى الطمأنينة والسكينة، وإن الطريق إلى ذلك يكمن في الاعتقاد بالأمور التي تضمن للإنسان المطلوبة والسلامة النفسية. وفي الحقيقة فإن البراغماتية والنفعية العملية هي التي تحظى بالقيمة من وجهة نظره.

التعارض مع العقلانية القيميّة

إن من بين الخصائص الأصلية والأساسية التي تمّ ذكرها للعقل الذرائعي، أنه حيث يدلّ على مجرد اختيار الأدوات الصحيحة بالنسبة إلى هدف ما، لا تكون له صلة باختيار الأهداف،^١ وإن هذه المسألة في حدّ ذاتها تشكّل الانتقاد الأهم الذي يتمّ توجيهه إلى العقل الذرائعي؛ إذ بناء على هذا المعنى لا يكون للعقل الذرائعي شأن بصحة أو عدم صحّة الغاية والهدف، وبذلك فإنه يقع في تعارض مع «العقلانية القيميّة». إن العقلانية القيميّة تحكم بأن الإنسان يجب أن يمتلك غاية قيّمة، ليتمكن من إنفاق عمره من أجل تحقيقها. وقد اعترف ملكيان في موضع بأهميّة العقلانية القيميّة، حيث قال: قد يختار الإنسان غاية وهدفاً في الحياة من دون الالتفات إلى صحة هذه الغاية أو عدم صحتها، وينفق جميع حياته من أجل تحقيق تلك الغاية، في حين يكون ضررها عليه أكبر من نفعها. إن مثل هذا الانتخاب في الحياة يفترق إلى العقلانية^٢.

1. Russell, Human Society in Ethics and Politics, viii.

٢. ملكيان، در رهگذار باد و نهبان لاله، ١: ١٦٢.

التعارض مع العقلانية الوظيفية

إن من بين الانتقادات الأخرى التي تم إيرادها على العقلانية الذرائعية، وترد على نظرية العقلانية والمعنوية أيضًا، تعارض العقلانية الذرائعية مع «العقلانية الوظيفية». ففي ضوء العقلانية الوظيفية «يحتاج كل شخص - بالنسبة إلى كل قضية يأخذها بنظر الاعتبار - إلى أمرين، وهما أولاً: إن عليه أن يبذل قصارى جهده كي يؤمن بالقضية فيما إذا كانت صادقة (واقعية). وثانياً: إن عليه أن يبذل كل ما بوسعه لكي لا يؤمن بتلك القضية إذا كانت كاذبة ولم تكن واقعية»^١. في حين أن الشخص المعنوي - في ضوء نظرية ملكيان - إنما يؤمن بأشياء هي في الواقع من الأسرار التي لن يطلع على حقيقتها أبداً^٢، وإن المعنوية إنما تكون حيث يتوقف العقل عن إصدار الأحكام بواقعية الأمور بشكل كامل^٣، وهذا يتقابل بشكل تام مع العقلانية الوظيفية.

تسلل الخرافات إلى المعتقدات المعنوية

إن من بين النتائج والتبعات المترتبة على القول باعتبار وحجية العقلانية الذرائعية، تسلل الخرافات إلى المعتقدات المعنوية.

لقد أجاب ملكيان - في واحد من أعماله عن السؤال القائل: «ألا يمكن القول بأن للدين عقلانيته الخاصة؟» - بعد رفضه لهذا الافتراض - قائلاً:

1. Chisholm, A Theory of Knowledge, 15.

٢. ملكيان، «در جستجوی عقلانیت و معنویت»، ٨٠.

٣. ملكيان، در رهگذار باد و نگهبان لاله، ١: ٣٣٣.

في هذه الحالة أيّ حق سيبقى لنا في عدم السماح بأن تكون لأنواع الهذيان والأوهام والخرافات البشرية بدورها عقلانيّتها الخاصة أيضًا^١. إن ذات هذا الإشكال يرد - بجديّة أكبر - على الاعتقاد بقضاياه المعنوية أيضًا. عندما يكون طريق العقل النظري في تقييم المعتقدات المعنوية مغلقًا بالكامل، وتكون المطلوبة النفسية لتلك المعتقدات وحدها هي الملاك في تقييمها أو القول بمعنويتها، فإن نتيجة ذلك الشيء لن تكون سوى العثور على الوهم والخيال بالمعتقدات المعنوية؛ وعلى هذا الأساس فإن هذا الانتقاد يرد على المعتقدات المعنوية قبل أن يرد على المعتقدات الدينية؛ وذلك لأن ما ورد في سؤال السائل حول المعتقدات الدينية لم يكن سوى افتراض، ولا يقول به أيّ واحد من علماء الدين. فإن الذين يدافعون عن عقلانية المعتقدات الدينية، لا يدافعون عن نوع خاص من العقلانية والاستدلال الذي يكون خاصًا بالمعتقدات الدينية، وإنما يستدلون من طريق العقل المشترك بين الأشخاص، ويستدلون بأدلة منطقية، وإن كان من الممكن أن تكون تلك الأدلة قابلة للخدش. في حين أن اتجاه المعنوية نحو نفي جميع أنواع قابلية المعتقدات الدينية للاستدلال، واستبدالها بالمطلوبية النفسانية، إنما يعني في الواقع السماح لتسلل الخرافات إلى المعتقدات المعنوية.

إن المعتقدات المعنوية - في ضوء نظرية العقلانية والمعنوية - هي من نوع المعتقدات «النافرة من العقل» والتي لا يمكن الحكم بإثباتها أو نفيها بواسطة العقل الاستدلالي. وغاية ما يمكن إثباته هو أنها ليست «معارضة للعقل» وأن الدليل

١. ملكيان، راهي به رهائي، ٢٧٥.

الوحيد على الإيذان بها هو مطلوبيتها النفسانية. وفي هذه الحالة لو أن شخصاً كان يمتلك اعتقاداً وهمياً وخيالياً، ولكنه لم يدرك أن ما يعتقد أنه مجرد وهم وخيال، واعتبره نافرًا من العقل، ولكن حيث ينطوي على مطلوبة نفسانية، يمكن أن يكون اعتقاداً معنوياً.

قد يمكن للملكيان أن يضع الأوهام والخيالات في خانة المعتقدات «المعارضة للعقل»، ولا يعتبرها من المعتقدات المعنوية. ولكن يمكن القول في نقده على القلب الآخر:

أولاً: إن اتخاذ مثل هذا الموقف لا يستلزم أن يتمكن العقل من الحكم في موردها، لكي يتم الكشف عما إذا كانت «معارضة للعقل» أو «موافقة للعقل»؛ في حين أنه يؤكد في مورد المعتقدات المعنوية أنها لم تحصل بمساعدة العقل، وإنما هي تشتمل على مجرد مطلوبة نفسانية فقط^١. وعليه فإن العقل لم يستطع ولن يستطيع أن يحكم في موردها.

وثانياً: إنه لا يستطيع أن يحدّد ما هي المعتقدات «المعارضة للعقل»، وما هي المعتقدات التي لا تكون كذلك. يمكن لمعتقد ما أن يكون «معارضاً للعقل» من وجهة نظر شخص، ويكون «موافقاً للعقل» من وجهة نظر شخص آخر؛ وذلك لأنه يقول إن الإنسان المعنوي إنما يحيا على أساس مدركات عقله^٢. وعلى هذا الأساس فإنه يذهب إلى الاعتقاد بأن الشخصين المعنويين يمكن لهما أن يؤمنا ضمن مسار

١. ملكيان، «مصاحبه معنويت و عقلانيت»، ٨.

٢. ملكيان، دين معنويت و روشنفكري ديني، ٦٤.

واحد بمعتقدين متعارضين في مورد موضوع واحد (وجود الله وعدم وجود الله)، ويحظى كلاهما بالتأييد^١. بالنظر إلى هذه المسألة، يمكن لنا أن نذكر الكثير من الموارد عن المعتقدات التي تعتبر من وجهة نظر بعض الأفراد «معارضة للعقل» وتنطوي على نتيجة عملية مطلوبة (السكينة والرضا الداخلي)، ولكن يمكن لها - في الواقع بالنسبة لنا أو حتى بالنسبة إليه - أن تكون من الخرافات والأوهام، من قبيل أن يعتقد شخص بوجود مكان غير مرئي، لا يمتلك دليلاً عقلياً على إثباته أو نفيه فهو سرّ من الأسرار. وبالإضافة إلى ذلك السرّ يمكن افتراض سرّ آخر وهو أن يؤمن بوجود شخص يعيش هناك، وأنه يأتي إلى الأرض لمساعدته من حين لآخر. إن عدد مرّات مجيء ذلك الشخص إلى الأرض قابل للإزدياد طرّداً مع أعداد حالات السكينة والطمأنينة التي يحصل عليها بسبب هذا الاعتقاد، في حين لا يوجد هناك أيّ دليل عقلائي على ذلك. إن هذا النوع من الاعتقاد والمعتقدات بالنسبة إلى هذا الفرد ليست معارضة للعقل، بل وتشتمل بالنسبة له على مطلوبة نفسانية، وعلى هذا الأساس تكون في ضوء مبنى هذه النظرية عقيدة معنوية، ويكون هذا الإنسان شخصاً معنوياً. كما يمكن ذكر هذا الافتراض في مورد أنواع السحر والاعتقاد بالارتباط مع الكائنات الأخرى والقوى اللامرئية التي لا يكون أيّ واحد منها أو أغلبها معارضة للعقل من وجهة نظر الذين يؤمنون بها، وتشتمل على مطلوبة نفسانية.

الأنثروبولوجيا ونقدها

إن من بين المباني المهمّة للغاية في نظرية العقلانية والمعنوية، هو المبنى الأنثروبولوجي فيها. ويكتسب هذا السؤال هنا أهميته وهو أن هذه النظرية حيث تتحدّث عن تقليل

١. ملكيان، «سازگاري معنویت و مدرنیته»، ١٦.

آلام الإنسان، فما هو التعريف الذي تقدّمه للإنسان وما هي الخصائص التي تحدّد لها؟

إنسان ما بعد الحداثة

يتحدّث ملكيان في نظرية المعنوية على الدوام عن الإنسان الحداثوي وخصائص «الحداثة» التي لا يمكن اجتنابها؛^١ بمعنى الإنسان الذي يتصف بهذه الخصائص بشكل لا يمكن اجتنابه، ويعمل على بيان مشروعه المعنوي على أساس ذلك؛ من قبيل قوله: إن الإنسان المعنوي كائن مستدل وغير متعبّد،^٢ وإن الإنسان الحديث لا يمتلك رؤية تاريخية^٣. وإن الإنسان المعنوي ينتمي إلى (هذا المكان وإلى اللحظة الراهنة)^٤. وهذه هي ذات الخصائص التي يراها ضرورية بالنسبة إلى الإنسان المعنوي. يرى ملكيان أن التدين والحداثة لا يجتمعان؛ ومن هنا فإنه لا يجتمع مع المعنوية أيضًا. وعلى أيّ حال فإن لفظ الحداثة والحداثوية يمثل هوية الإنسان في هذه النظرية. إن الإنسان الحديث هنا هو في الواقع ذات الإنسان المعاصر الذي يتبنى العقلانية ما بعد الحداثوية؛ إذ أن العقلانية التحصلية الحديثة، من وجهة نظر ملكيان - كما سبق أن ذكرنا - قد تخلّفت عن الحياة المعنوية وتم حرمانها منها بسبب النزعة العلمانية والنزعة المادية^٥. وعلى هذا الأساس فإن الخصائص التي يذكرها ملكيان للإنسان المعنوي، تنسجم كثيرًا مع خصائص تفكير وتعريف ما بعد الحداثة

١. ملكيان وآخرون، سنت و سكولاريزم، ٢٧٣ - ٢٧٤.

٢. م. ن، ٢٧٤ - ٢٧٥.

٣. م. ن، ٢٧٦.

٤. م. ن، ٢٧٨.

٥. ملكيان، راهي به راهي، ٢٧٦.

عن الإنسان.

إن من بين خصائص إنسان ما بعد الحداثة هي التيه والحيرة وعدم تحديد «الهوية»، والتغير والتحوّل الدائم لـ «الهوية»، بحيث قالوا: إن مفهوم «ذات» و«هوية» الإنسان في تفكير ما بعد الحداثة يواجه حيرة واضطراباً كبيراً، وإن الإنسان لا يحظى بأيّ هوية ثابتة ومحدّدة^١.

يقول جان بودريار: إن سيطرة الدلالات والأدوار والتصورات الذهنية في العالم المعاصر من السعة والشمول، بحيث تغطّي على الواقع، حتى لم يعد هناك من وجود خارجي لمرجع الحقيقة العينية^٢. في ظلّ هذا الوضع تنهار الحدود بين الواقع والوهم والخيال، بحيث لا يمكن تقديم أيّ تقييم لها، وإن الإنسان في مثل هذه الحالة يتعرّض لآفة التظاهر، بحيث لا ينبغي توقع تقييمه أو تحسّن حالته^٣.

إن التعددية هي الأخرى من خصائص إنسان ما بعد الحداثة أيضاً. فإن الإنسان - في نظرية المعنوية المنشودة للملكيان - يحظى برؤية التقاطية، حيث يمكنه أن يأخذ أفكاره من أيّ مذهب أو نحلة، وعليه يمكن لهذه المعنوية أن تحتوي في أحشائها على معنويات متعددة^٤.

إن كل فكرة لا تعارض العقل، وتنطوي على فائدة عملية، تعدّ في نظرية المعنوية ذات قيمة. ليست هناك فكرة دائمة أبداً، بل يمكن للأفكار أن تكون عرضة للتغيير

١. نوذري، صورت بندي مدرنيته و پست مدرنيته، ٣٧٥-٣٧٦.

٢. م. ن، ٢٥٠.

٣. م. ن، ٢٥١-٢٥٢.

٤. ملكيان وآخرون، سنت و سכולاريزم، ٢٩٢.

المستمر، ولا يوجد هناك أيّ تعلق بالنسبة إلى فكرة بعينها^١.

إن ثقافة الترجسية أو (الأنانية)^٢ هي الأخرى واحدة من خصائص ما بعد الحداثة، حيث تطفئ على إنسان ما بعد الحداثة، وأخذت تنتشر في العقود الأخيرة بين الأشخاص على نطاق واسع. وعلى أساس هذه الثقافة يتم تفسير كل عمل يقوم به الفرد بوصفه عملاً يصبّ في إطار إرضاء ذاته وإشباع رغبته الخاصة^٣. إن التوجهات القيّمية لما بعد الحداثة، لا تحتوي على أيّ ملاك أو معيار للترجيحات القيّمية؛ وعلى هذا الأساس تكون توجهاتها القيّمية متنوّعة ومختلفة للغاية والتقاطية (مأخوذة من مصادر متعددة)، وتكون كذلك شخصية وفردية بالكامل وتحتوي على قابلية للتغيير والاستبدال المستمر^٤. وذات هذه الخصائص موجودة لدى الإنسان المعنوي أيضاً.

الإنسان المعنوي لما بعد الحداثة

إن المجتمع ما بعد الحداثوي، يشبه صحراء لا غاية لها، وفي هذه الصحراء لا يمتلك الإنسان ما بعد الحداثوي هدفاً متعالياً ليتحرّك نحوه^٥. إن طلب اللذة المطلقة واحد من خصائص هذا المجتمع، والذي عبّر عنه جان بودريار بمصطلح «أخلاق الترفيه»؛ بمعنى التوظيف الكامل لجميع الإمكانيات لاستثارة النفس والحصول

١. ملكيان، دين معنوي و روشنفكري ديني، ٢٠ - ٢١.

2. Narcissism

٣. لش، «خودشيفتنگی در زمانه ما»، ٦.

٤. حميديه، معنوي در سبد مصرف، ١٧٠.

5. Baudrillard, America, 3.

على المتعة والابتهاج^١. وهناك عنصران جوهريان يلعبان دورًا في المجتمع، وهما: طلب اللذة، والاستهلاك^٢. وعلى هذا الأساس يتمّ النظر إلى المعنوية في هذا المجتمع بوصفها بضاعة للاستهلاك، وهي البضاعة الاستهلاكية التي يختارها الإنسان ما بعد الحداثي من بين مختلف البضائع الأخرى، لكي تتمكن من تلبية رغبته في الحصول على المتعة واللذة أو تخرجه من حالة الرتابة والروتين الممل في الحياة المادية، فيوفر له ذلك مزيدًا من الاستمتاع المادي ويعمل على تجربة المزيد من المرح والسُرور مما لا يمكن العثور عليه في أنواع اللذات المادية. من قبيل الشاعر الأمريكي القائل: «اختبروا المسيح»؛ لأن الإنسان الاستهلاكي ما بعد الحداثي يخشى من مجرد التفكير في أن تكون هناك لذة وتفوته فرصة الحصول عليها^٣.

إن المعنوية ما بعد الحداثوية - خلافاً للمعنوية والعرفان التقليدي - لا تفكر في الأمر المتعالي. إن من بين خصائص ما بعد الحداثة نفسي التعالي، حيث لإنكار التعالي في المعايير ناحية حاسمة ومصيرية بالنسبة إلى ما بعد الحداثة؛ وهي معايير من قبيل: الحقيقة، والخير، والجمال، والعقلانية^٤. وعلى حد تعبير دان كيوبيت: «نحن نسعى في المعنوية ما بعد الحداثوية إلى رسم مشهد، ولكنه ليس مشهداً يمثل الدين المقدس، وإنما هو مشهد يمثل ذواتنا»^٥.

في مقام المقارنة بين الإنسان المعنوي بهذه الخصائص، ندرك أن هناك الكثير من

١. رشيديان، «از فرد مدرن تا شخص پست مدرن»، ١٩.

2. Bell, The Coming of Post - Industrial Society, 479.

٣. رشيديان، «از فرد مدرن تا شخص پست مدرن»، ١١٩.

٤. كهون، «از مدرنیسم تا پست مدرنیسم»، ١٥.

5. Cupit, Mysticism After Modernity, 27.

موارد الاشتراك بينهما؛ وفي الوقت نفسه يتم بيان بعض الخصائص في نظرية المعنوية حيث تنسجم معها، ويتم بيانها على النحو الآتي:

الخصائص المشتركة بين الإنسان المعنوي والإنسان ما بعد الحداثوي

لقد سبق أن أشرنا إلى بعض هذه الخصائص المشتركة. وعلاوة على ذلك يمكن لنا أن نذكر فيما يلي بعض الخصائص الأخرى أيضًا. إن غاية الإنسان المعنوي هي الوصول إلى السكينة والطمأنينة والحبور والفرح والأمل والخلاص من الآلام أو تخفيف المعاناة^١. إن الغاية المتعالية الموجودة في رؤية العرفان الديني تنعدم لدى إنسان ما بعد الحداثة؛ فالغاية عنده غاية طبيعية وأرضية ودنيوية. إن الغاية التي يعمل الإنسان المعنوي على تعريفها تسمى بالحياة المثالية، وإن الحياة المثالية تحتوي على ثلاث خصائص، وهي: السعادة، والحسن، والقيمة^٢.

في بيان وصف السعادة لحياة الإنسان، يُبدي ملكيان وفاء بالمطالب الأصلية للإنسان ما بعد الحداثوي من الحياة. «في الحياة السعيدة يسعى الإنسان إلى طلب المزيد من اللذة الممكنة، ويسعى إلى الحد الأدنى من الألم والعناء لنفسه»^٣. وهذا هو الاستمتاع بالحياة إلى حدود الإمكان، وهو ما يسعى إليه الإنسان ما بعد الحداثوي أيضًا. كما أن الإنسان المعنوي هو إنسان علماني؛ بمعنى أن هذه الدنيا الراهنة هي

١. ملكيان، در رهگذار باد و نهبان لاله، ١: ٢٢٩، ٢٦١، و ٢٦٧؛ ملكيان، در جستجوی عقلانیت و معنویت، ٧٩.

٢. ملكيان، در جستجوی عقلانیت و معنویت، ٧٩.

٣. م. ن.

محط اهتمامه؛^١ فهو يسعى إلى تحقيق السعادة والطمأنينة في هذه الدنيا؛^٢ وذلك لأن الإنسان الحديث الذي هو إنسان معنوي أيضًا «لا يتعامل بالدين والنسيء، وإنما يتعامل بالدفع نقدًا»^٣. ومن هنا فإن الإنسان المعنوي لا يسعى إلى الحصول على المكافأة في العالم الآخر، وإنما يسعى إلى الحصول على ما يستحقه من المكافأة في هذه الدنيا، على أن تكون هذه المكافأة مادية ومحددة ومعروفة^٤.

وكما أن ما بعد الحداثيين يدعمون المعتقدات المتضادة ويعملون على تأييدها،^٥ فهو بدوره يعمل على تأييد معتقدين متضادين وهما: (الاعتقاد بوجود الله، وعدم الاعتقاد بوجود الله) بواسطة الاعتقاد المعنوي^٦. وكما يعيش إنسان ما بعد الحداثة حالة دائمة ومتواصلة من التغيير والتحوّل في التفكير، نجد الإنسان المعنوي لا يطلب الثبات في العقيدة، وإنما يطالب بعدم الاستقرار فيها، ولا يفكر أبدًا في عقيدة ثابتة وراسخة^٧. ولهذا السبب فإنه يذهب إلى الاعتقاد بأن الشخص يستطيع أن يؤمن بعقيدة في وقت ما، ثم يعتبرها مرفوضة في وقت آخر^٨.

إن الدين المشخص على أساس المطلوبةية النفسانية للمعتقدات في نظرية ملكيان،

١. ملكيان، در رهگذار باد و نهبان لاله، ١: ٢٢٩.

٢. م. ن، ٢٣٧.

٣. ملكيان، دين معنويت و روشنفكري ديني، ٣٨.

٤. م. ن، ٤١.

5. Goodman, Ways of Worldmaking, x.

٦. ملكيان، «سازگاري معنويت و مدرنيت»، ١٦.

٧. ملكيان، مشتاقی و مهجوري، ١٤٢ - ١٤٦.

٨. ملكيان، راهي به رهائي، ٢٧٤.

إنها هو في الحقيقة يُمثّل انعكاساً عن الذاتية ما بعد الحداثيّة، والتي قيل عنها: إن الإنسان ما بعد الحداثي لا يقيم صلته مع الموضوعات على أساس واقعيتها، وإنما على أساس الأمر «النفسي» و«الشخصي»، ويعمل على اعتناقها من هذه الناحية^١. إنها يتمّ فصل اعتبار المعتقدات عن القضايا بسبب اعتبارها البراغماتي فقط،^٢ كما يتم فصل عقلانية المعتقدات من خلال صدقها وكذبها^٣.

خصائص الإنسان المعنوي المتنافية مع إنسان ما بعد الحداثة

حُسن الحياة وإنسان ما بعد الحداثة

إن ملكيان بالإضافة إلى اعتباره السعادة واللذة غاية للإنسان المعنوي، قد اشترط حسن الحياة أيضاً. إن حُسن الحياة يتمثل بأن «يُارس الشخص حياته بحيث يلحق الحد الأدنى من الألم بالآخرين، ويبدل السعي الأكبر من أجل التقليل من معاناة وأحزان الآخرين، دون أن يأخذ بنظر الاعتبار الحد الأدنى من متعته في هذا الشأن»^٤، وإن هذه الصفة بالنسبة إلى الإنسان المعنوي تنبثق من شعوره بـ «حبّ أبناء جلدته»، ويكون منشأ ذلك هو «العشق»^٥. بيد أن «حبّ الآخرين» والتفاني من أجلهم لا يمكن أن ينسجم مع «حبّ الأنا» و«نرجسية» إنسان ما بعد الحداثة، والتفكير الاستغلالي الذي يميّز ما بعد الحداثة. ثم إن العقلانية الذرائعية التي تقع

١. رشيديان، از فرد مدرن تا شخص پست مدرن، ١١٨.

٢. ملكيان، «سازگاري معنویت و مدرنیته»، ١٦.

٣. ملكيان، راهي به رهائي، ٢٧٤.

٤. ملكيان، «در جستجوی عقلانیت و معنویت»، ٧٩.

٥. م. ن.

موردًا لتأييد هذه النظرية، تسوق الإنسان إلى الفردانية والمصالح الشخصية وغض الطرف عن مشتركاته العاطفية^١. وعلى هذا الأساس لا يكون امتلاك الإنسان المعنوي لوصف الحُسن في منهج ما بعد الحداثة أمرًا وجيهاً.

كما أن وصف الحُسن لا ينسجم في بعض الأحيان مع وصف السعادة الذي يتم التأكيد عليه في هذه النظرية. يعتمد ملكيان إلى تقديم وصف الحُسن القائم على «حب الآخرين»، على السعادة القائمة على «حب الذات»، في حين أن الإنسان المعنوي من أشد الناس حبًا لذاته، وإن حب الذات هذا يقوم على حب النفس والأننا^٢ حيث ينشد رغبته ومرضاة نفسه في جميع الأعمال التي يقوم بها. ومن ناحية أخرى فإن المعنوية في هذه النظرية لا تنسجم مع النزعة الأخروي والأمل بالحصول على الثواب الأخروي^٣. وعليه فإنه لا يمتلك دليلاً على تقديم الحُسن على السعادة من هذه الناحية أيضاً. وبطبيعة الحال فإن الإنسان المتدين - الذي تعمل نظرية المعنوية على وضعه في قبال الإنسان المعنوي^٤ - يمكن له على أساس الأمل بالحصول على ثواب الآخرة وطلب «الرضا» واللذة في هذه الدنيا، أو من أجل الحصول على مرضاة الله^٥، أن يقدم حب الآخرين على حبه لنفسه، وأن يتخلّى عن حبه لذاته ويضحّي بحياته من أجل سعادة الآخرين؛ لا اعتقاده بأن هذه الآلام سوف يتمّ

١. حميدية، معنويت در سبب مصرف، ١٢٨ - ١٢٩.

٢. ملكيان، مشتاقی و مهجوری، ٢١٨.

٣. م. ن، ٢٣٧؛ ملكيان، دين معنويت و روشنفكري ديني، ٣٨.

٤. ملكيان، در رهگذار باد و نهبان لاله، ٢٦٧ - ٢٧٢.

٥. كما ورد هذا المعنى في الإنسان؛ إذ يقول الله تعالى على لسان الإمام علي وأهل بيته عليه السلام: «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ»، انسان: ٩.

تعويضها في العالم الآخر، ولهذا السبب يشعر بالرضا الداخلي من تلك الآلام أيضًا. وأما بالنسبة إلى الإنسان المعنوي في ضوء ما تقدم ذكره من الخصائص، لا يكون تقديم حب الآخرين على حب الذات وجيهاً أو مبرراً. إن تقديم الآخرين على النفس من أجل الحصول على مرضاة الله، إنما لا يكون مبرراً من جهة أن ملكيان يرى أن ذلك مخالفاً للحياة الأصلية بالنسبة إلى الإنسان المعنوي؛ لأن هذا الأمر يستوجب منه التخلي عن طبيعته الصرفة، ليكتسب مرضاة شخص آخر^١.

التعارض بين الضرر والرضا

يقول ملكيان: إن الإنسان المعنوي راض عن الحياة، بل هو راض عن جميع عالم الوجود، بما في ذلك آلام ومتاعب وشروط هذا العالم أيضًا^٢. في حين أن هذا الادعاء يتنافى مع الخلاص من الشرور والآلام بوصفه غاية لنظرية العقلانية والمعنوية. فعندما تكون الغاية القصوى للإنسان هي التخلص من الشر والألم، لا يكون هناك معنى للرضا بهما. كما أنه يرى أن الحياة من وجهة نظر الإنسان المعنوي إنما تكون ذات قيمة حيث يكون نفعها بالنسبة إليه أكثر من ضررها، ومن هنا فإن الإنسان المعنوي لا يقوم بالانتحار^٣. إن الضرر من وجهة نظره عبارة عن تلك الأشياء التي تكون غير مطلوبة وتكون الشرور هي التي تستوجب الألم. إن معنى الرضا بالألم والشر في كلامه، يعنى الرضا بالضرر والخسارة، وهو ما لا يمكن أن نجد له أي توجيه عقلائي.

١. ملكيان، در رهگذار باد و نگهبان لاله، ١: ٢٧٩.

٢. م. ن، ٢٣٧؛ ملكيان، دين معنويت و روشنفكري ديني، ٦٥.

٣. ملكيان، «در جستجوی عقلانیت و معنویت»، ٧٩.

بالنسبة إلى الإنسان المتدين والذي يؤمن بالله والقيامة، الذي تحظى بداية ونهاية الحياة بالأهمية بالنسبة إليه، حيث يكون جميع العالم - من وجهة نظره - بما في ذلك خلق الإنسان هو من الله وبمرضاته، أو لأنه يرى خلق الألم في الحياة من قبل الله إنما هو لهدف، فإنه يرضى بذلك، أو يكون مؤمناً بالآخرة، أو أنه يرضى بذلك على أمل الحصول على الثواب في الآخرة، في حين أن الإنسان المعنوي كائن قد تمّ الزجّ به في الوجود، من دون أن تكون له أيّ علة أو غاية محدّدة، وليس هناك أيّ تفسير لآلامه أو لشرو هذا العالم؛ كما ويمكن له في الأصل أن لا يكون مؤمناً بالله ويكون ملحدًا،^١ ناهيك عن أن يرضى بجميع العالم (بما في ذلك آلام الإنسان)، لعلمه بأنها منبثقة عنه.

لقد ذكر ملكيان في معرض تفسير الرضا الداخلي عن الآلام، النموذج الديني المتمثل بالإمام الحسين عليه السلام وأصحابه،^٢ متجاهلاً أن الإمام الحسين عليه السلام وأصحابه لم يكونوا علمانيين، ولم يكونوا يبحثون عن الجنة في هذه الدنيا. إن كلمات الإمام الحسين عليه السلام وأصحابه في تأييد هذا المعنى، وهو أنهم كانوا مدرّكين لبداية ونهاية خلقهم، وكانوا مؤمنين بوجود الخالق وثواب الآخرة، وعلى أساس هذا الاعتقاد يأتي الرضا منهم بالآلام والصعاب والمحن.^٣

والنتيجة هي أننا في معرفة هوية الإنسان المعنوي في نظرية ملكيان نواجه

١. ملكيان، «سازگاري معنویت و مدرّنیته»، ١٦.

٢. م. ن، ٢٣٧؛ ملكيان، دين معنویت و روشنفکري ديني، ٤٢ - ٤٣.

٣. وقد ورد في كلام الإمام الحسين عليه السلام أنه قال: «هوّن عليّ ما نزل بي أنه بعين الله»، (المجلسي، بحار الأنوار، ٤٦: ٤٥). وقول الإمام الحسين عليه السلام لأصحابه: «صبراً بني الكرام، فما الموت إلا قنطرة يعبر بكم عن اليأس والضراء إلى الجنان الواسطة والنعيم الدائمة». (المجلسي، بحار الأنوار، ٦: ١٤٥).

خصائص متهافئة وغير متناغمة. فمن هذه الناحية يمكن العثور على خصائص إنسان ما بعد الحداثة الذي يبذل كل ما بوسعه من أجل الحصول على اللذة وعدم التمسك بأي معتقد راسخ، ويؤمن بالأوهام والخيالات، ومن ناحية أخرى الخصائص التي لا يمكن العثور عليها إلا عند الإنسان المتدين والمؤمن، ولا يكون هناك إمكان لتميخضها من صلب ما بعد الحداثة. إنه يروم الحصول على نتائج من تفكيره، في حين لا يمكن لها أن تتوفر في تفكيره ومعنويته أبداً^١.

خلاصة واستنتاج

لقد تحدث ملكيان عن خمس مراحل فكرية في حياته والتحوّلات التي طرأت على تفكيره، وقال بأن المرحلة الأخيرة من تفكيره قد تمثّلت بالمعنوية. وهو يرى أن المعنوية في العالم المعاصر يمكن أن تقترن بالعقلانية، وتلبي الحاجة الأصلية للإنسان المعاصر (الحديث). وهو بصدد إثبات أن المطلب الأصلي والغاية النهائية لجميع الناس على طول التاريخ هي الخلاص من الألم، وأن الأديان كان بمقدورها أن تلبي هذه الغاية في الأزمنة الماضية، وأما اليوم فهي عاجزة عن ذلك، وعليه يجب التخلي عنها، وإحلال المعنوية مكانها. وقد رسم لكل فكرة أو مدرسة تهدف إلى التخفيف من آلام البشر خمس خطوات ضرورية، وإذا ما استثنينا الخطوة الأولى، تبقى جميع الخطوات الأربعة الأخرى مبهمة في تفكيره أو لم يكتب لها التحقق. كما تمّ تعريف جميع المفاهيم الأصلية في رؤيته - والتي هي عبارة عن المعنوية والعقلانية والألم - بشكل مبهم وغامض. إن رؤيته تعاني من التضاد والتهافت الداخلي والضعف

١. لقد ورد البيان التفصيلي لهذا المورد في مقالة أخرى لكاتب السطور، تحت عنوان: «زايشى ناخواسته،

نقدى بر انسان شناسى نظريه عقلانيت و معنويت».

البنوي بشكل حاد، كما أن مبانيه الفكرية تواجه إشكالات أساسية. وعلى الرغم من تأكيده المستمر على ارتباط المعنوية بالعقلانية، إلا أنه لم يعمل على توظيف العقل الاستدلالي إلا من ناحيته السلبية فقط وهو نفي الاعتبار عن العقلانية الدينية؛ وأما من الناحية الإيجابية التي تتمثل بالاعتقاد بالقضايا المعنوية، فقد عمد إلى إيقاف العقل الاستدلالي بشأنها، وصار - بدلاً من ذلك - إلى توظيف العقل الذرائعي. في حين أن الاستفادة من العقل الذرائعي لإثبات المعنوية، تضع ادعاء عقلانية تفكيره أمام تحدٍّ صعب. كما أن مباني ما بعد الحداثة في تعريف الإنسان بدورها تضع ملكيان أمام تضادٍّ داخلي أيضاً. فهو يدّعي بناء صرح السكينة والطمأنينة العميقة والثابتة للإنسان الحديث، بيد أن هذه ليست ثمرة يمكن له أن يقطفها من شجرة المعنوية التي يعمل على اصطناعها. إن أقصى ما يمكنه له أن يجنيه من هذه الشجرة مجرد هدوء سطحي مصحوب بلذة عابرة وسريعة الزوال. إن السكينة والطمأنينة الثابتة إنما تتحقق في الاعتقاد والإيمان الثابت والراسخ والعميق والمنسجم والذي لا يقبل التغيير أو التحول، وكل ذلك متوفرٌّ وموجود في الأديان السماوية، ولا وجود لها في معنويته المنشودة له. إنه يسعى إلى اقتلاع شجرة الدين، وغرس شجرة المعنوية مكانها، وفي سلوك عجيب ومتناقض منه يروم الحصول على ثمار تلك الشجرة الحقيقية - التي عمد إلى اقتلاعها - من هذه الشجرة ذات المعنوية المصطنعة والمختلقة، وهذه لعمرى معادلة غريبة وباطلة.

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. الشريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة، شرح: صبحي الصالح، قم، هجرت، ١٤١٤ هـ.
٣. الآملي، السيد حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار مع ملحق رسالة نقد النقود، تصحيح: هانري كربن، طهران، انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٦٨ هـ ش.
٤. _____، أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، تصحيح: محمد خواجوي، طهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالي، ١٣٦٢ هـ ش.
٥. _____، المقدمات من كتاب نص النصوص، طهران، نشر توس، ط ٢، ١٣٦٧ هـ ش.
٦. _____، تفسير المحيط الأعظم، المصحح: السيد محسن الموسوي التبريزي، طهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامي، ١٤٢٢ هـ.
٧. ابن تركة الإصفهاني، صائن الدين علي بن محمد، شرح فصوص الحكم، قم، انتشارات بيدار، ١٣٧٨ هـ ش.
٨. _____، صائن الدين علي بن محمد، تمهيد القواعد، تصحيح: السيد جلال الدين الأشتياني، طهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالي، ١٣٦٠ هـ ش.
٩. ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية (١٤ مجلداً)، إعداد: عثمان يحيى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٤ م.
١٠. _____، الفتوحات المكية (أربعة مجلدات)، بيروت، دار صادر.
١١. إلكينس، ديفد، ن.، «به سوي معنويت انسان گرا» (نحو المعنوية الإنسانية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهدي أخوان، فصلية هفت آسان، العدد: ٢٩، ربيع عام ١٣٨٥ هـ ش.
١٢. بابائي، حبيب الله، «كاركردهاي رهائي بخش «يادرنج متعالی»» (نتائج ومعطيات الخلاص «ذكر الألم المتعالی»)، مجلة نقد و نظر، العدد: ٥٤، صيف عام ١٣٨٨ هـ ش.

١٣. _____، رنج عرفانی و شور اجتماعی (الأم العرفانی والحماسة الاجتماعية)، شرکت انتشاراتی علمی فرهنگی، ۱۳۹۳ هـ.ش.
١٤. تریگ، راجر، عقلانیت و دین (العقلانية والدين)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (معهد دراسات العلوم والثقافة الإسلامية)، ۱۳۸۵ هـ.ش.
١٥. الجمي، عبد الرحمن، نفحات الأئس من حضرات القدس، تصحيح وتقديم: مهدي حيدري، انتشارات أعلمي، ۱۳۷۵ هـ.ش.
١٦. _____، شرح فصول الحكم، تصحيح: عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۵ هـ.
١٧. جماعة من الكتاب، از مدرنيسم تا پست مدرنيسم (من الحداثة إلى ما بعد الحداثة)، طهران، نشر ني، ۱۳۸۱ هـ.ش.
١٨. الجوادى الآملى، عبد الله، رحيق مختوم (الرحيق المختوم)، ج ۳، قم، مركز نشر إسرائ، ۱۳۷۶ هـ.ش.
١٩. حميديه، هزاد، معنویت در سبدمصر ف (المعنوية في سلة الاستهلاك)، طهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (معهد دراسات العلوم والثقافة الإسلامية)، ۱۳۹۱ هـ.ش.
٢٠. _____، «معنویت گرایى نوین از سه دیدگاه» (النزعة المعنوية من زاوية آراء ثلاثة)، كتاب نقد، العدد: ٤٥، شتاء عام ۱۳۸۶ هـ.ش.
٢١. الحميني، روح الله، سر الصلاة، مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني عليه السلام، ط ٦، طهران، ۱۳۷۸ هـ.ش.
٢٢. نجم الدين الكبرى، الرازي، مرصاد العباد، طهران، [د.ن] ۱۳۲۲ هـ.
٢٣. رشيدیان، عبد الكريم، «از فرد مدرن تا شخص پست مدرن» (من الفرد الحداثوي إلى الفرد ما بعد الحداثوي)، فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، الدورة الرابعة والثلاثون، العدد: ١، ۱۳۸۵ هـ.ش.
٢٤. سراج الطوسي، أبو نصر، اللمع في التصوف، مصر، دار الكتاب، بغداد، مكتبة المثنى، ۱۹۶۰ م.
٢٥. سليمانى، زهرا، «ملكيان پنجم»، مهرنامه، العدد ۳۲، آذر ۱۳۹۲، صص ۴۹-۵۴.

٢٦. شجاعى زند، على رضا، دين جامعه و عرفى شدن (الدين والمجتمع والعمولة)، طهران، نشر مركز، ١٣٨٠ هـ.ش.
٢٧. الشعراني، عبد الوهاب، اليواقيت والجوهر في بيان عقائد الأكاير، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ١٤١٨ هـ.
٢٨. صفائى مقدم، مسعود، «مطالعه تحليلى نهضت معنويت گرايى و ارائه رويكردى براى آموزش عالى» (دراسة تحليلية لنهضة النزعة المعنوية وتقديم اتجاه للتعليم العالي)، مجلة: راهبرد فرهنگ، العدد: ١٢ - ١٣، ١٣٨٩ هـ.ش.
٢٩. العطار النيشابورى، فريد الدين محمد، تذكرة الأولياء، طهران، انتشارات بهزاد، ١٣٧٦ هـ.ش.
٣٠. الفرغانى، سعيد الدين، منتهى المدارك في شرح تائيه ابن الفارض، تصحيح: عاصم إبراهيم الكيالى الحسينى الشاذلى الدرقاوى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٨ هـ.
٣١. قرباني، نيام، «معنويت، روى آوردى تجربه اى، گوهر شناختى و مدرن به دين يا يك سازه روان شناختى؟» (المعنوية: مدخل تجريبي وجوهري وحديث إلى الدين أم آلية معرفية نفسية؟)، مجلة: مقالات و بررسى ها، العدد: ٨٦، ١٣٨٣ هـ.ش.
٣٢. القشيرى، عبد الكريم، نحو القلوب الكبير، المصحح: أحمد علم الدين الجندي، القاهرة، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨ م.
٣٣. _____، رساله قشيريه (الرسالة القشيرية)، تصحيح: عبد الحليم محمود / محمود بن شريف، قم، انتشارات بيدار، ١٣٧٤ هـ.ش.
٣٤. القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، تصحيح: السيّد جلال الدين الآشتياني، طهران، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، ١٣٧٥ هـ.ش.
٣٥. كاپلستون، فريدريك، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، انتشارات سروش، ١٣٨٨ هـ.ش.
٣٦. الكاشاني، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، تصحيح: عاصم إبراهيم الكيالى الحسينى الشاذلى الدرقاوى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٦ هـ.
٣٧. الكلاباذى، أبو بكر بن محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، تعليقه: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣ هـ.

۳۸. کمپبل، کالین، «شرقی سازی غرب: جنبش های نوین دینی» (مشرقة الغرب: التيارات الدينية الحديثة) (مجموعة من المقالات)، ترجمها إلى اللغة الفارسية: محمد قلي پور، مشهد، انتشارات مرنديس، ۱۳۸۷ هـ.ش.

۳۹. کھون، لارنس، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم (من الحداثة إلى ما بعد الحداثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية وحققه: عبد الكريم رشیدیان، طهران، نشر نی، ۱۳۸۱ هـ.ش.

۴۰. محمد رضایی، محمد، وآخرون، جستارهایی در کلام جدید (بحوث في الكلام الجديد)، قم، انتشارات دانشگاه، ط ۲، ۱۳۸۸ هـ.ش.

۴۱. باغلی، حسین، بختیار شعبانی و رکی، ابوالفضل غفاری، علی نهاوندی، «نقد مفهوم «معنویت» در تربیت معنوی معاصر، معنویت دینی و نوپدید» (نقد مفهوم «المعنوية» في التربية المعنوية المعاصرة، المعنوية الدينية والمستحدثة)، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، العدد: ۱۶، خریف عام ۱۳۹۱ هـ.ش.

۴۲. لش، کریستوفر، «خودشیفتگی در زمانه ما»، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسین پاینده، مجلة أرغنون، العدد: ۱۸، خریف عام ۱۳۸۰ هـ.ش.

۴۳. المجلسي، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، تصحيح وتحقيق: مجموعة من المحققين، بیروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۳ هـ.

۴۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد مطهری (الأعمال الكاملة للأستاذ مرتضى المطهری)، طهران، انتشارات صدرا، ط ۸، ۱۳۷۷ هـ.ش.

۴۵. مظاهري سيف، حميد رضا، «ويژگی ها و علل جنبش های نوپديد دينی» (خصائص و علل التيارات الدينية المستحدثة)، مجلة مطالعات معنوي، العدد: ۲، ۱۳۹۰ هـ.ش.

۴۶. مگي، برايان، مردان انديشه پديدآورندگان فلسفه معاصر (رجال الفكر: مبدعو الفلسفة المعاصرة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عزت السادات فولادوند، طهران، نشر طرح نو، ۱۳۷۴ هـ.ش.

۴۷. ملكيان، مصطفى، «اخلاق در دنيای جديد»، ۱۶/۱۱/۲۰۲۳.

۴۸. _____، «اقلیت و اکثریت، حقوق بشر و ایضاح پاره‌ای از ابهامات «عقلانیت و معنویت» در گفتگو با استاد ملکیان»، ۱۶/ ۱۱/ ۲۰۲۳.

<http://malakeyan.blogfa.com/post/15>

۴۹. _____، راهی به‌رهائی (طریق‌ی‌ی‌الخلاص)، طهران، نگاه معاصر، ط ۲، ۱۳۸۱ هـ.ش.

۵۰. _____ و آخرون، سنت و سکولاریزم، طهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱ هـ.ش.

۵۱. _____، «گفتگو کتاب هفته با دکتر ملکیان» (حوار مجله کتاب هفته مع ملکیان)، کتاب هفته، بتاريخ: ۲۱ / ۱۰ / ۱۳۸۱ هـ.ش.

۵۲. _____، «عقلانیت» (العقلانية)، مجله بازتاب اندیشه (صدی فکر)، العدد: ۳۰، ۱۳۸۱ هـ.ش.

۵۳. _____، «سازگاری معنویت و مدرنیته» (التناغم بین المعنوية والحداثة)، بازتاب اندیشه، شهریور ۱۳۸۵ - شماره ۷۷ (از ۴۵ - ۵۲).

۵۴. _____، مشتاقی و مهجوری (الشوق والهجران)، طهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۵ هـ.ش.

۵۵. _____، «سنت، تجدد، بسالتجدد» (التراث والتجدد وما بعد التجدد)، مجله نشریه آیین، العدد: ۷، خرداد، ۱۳۸۷ هـ.ش.

۵۶. _____، «در جستجوی عقلانیت و معنویت» (في البحث عن العقلانية والمعنوية)، شهریه مهر، العدد: ۳، خرداد، ۱۳۸۹ هـ.ش.

۵۷. _____، دین معنویت و روشنفکری دینی (الدین المعنوية والتنوير الديني)، طهران، نشر پایان، ط ۳، ۱۳۹۱ هـ.ش.

۵۸. _____، «آینده بشر به سوی عقلانیت و معنویت» (مستقبل البشر نحو العقلانية والمعنوية)، صحیفه اعتماد، العدد: ۲۴۱۵، بتاريخ: ۲۱ / ۳ / ۱۳۹۱ هـ.ش.

۵۹. _____، «چرا آیین بودا جهانی شد و آیین مانی جهانی نشد؟»، فی: حدیث آرزومندی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت. طهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۱ هـ.ش.

۶۰. _____، «مصاحبه معنویت و عقلانیت» (حوار المعنوية والعقلانية)، مجله اطلاعات حکمت و معرفت، العدد: ۲، بتاريخ: اردیبهشت، ۱۳۹۳ هـ.ش.

۶۱. _____، در رهگذار باد و نگهبان لاله (في مهبّ الريح وحارس الزنبقة)، طهران، نگاه معاصر، ط ۲، ۱۳۹۵ هـ.ش.
۶۲. _____، «درد از کجا؟ رنج از کجا؟» في: راهي به راهي (طريق إلى الخلاص)، طهران، نگاه معاصر، ط ۲، ۱۳۸۱ هـ.ش.
۶۳. موحديان عطار، علي، مفهوم عرفان (مفهوم العرفان)، قم، مركز تحقيقات ادبيان و مذاهب، ۱۳۸۸ هـ.ش.
۶۴. المييدي، أبو الفضل رشيد الدين، كشف الأسرار وعُدّة الأبرار، تصحيح: علي أصغر حكمت، طهران، انتشارات أمير كبير، ۱۳۷۱ هـ.ش.
۶۵. النسفي، عزّ الدين، الإنسان الكامل، تصحيح: ماريحان موليه، طهران، انتشارات طهوري، ۱۳۸۶ هـ.ش.
۶۶. نوذري، حسين علي، صورتبندی مدرنيته و پست مدرنيته (تبويب الحداثة وما بعد الحداثة)، طهران، نشر نقش جهان، ۱۳۷۹ هـ.ش.
۶۷. نيّشه، فريدريش، تبار شناسي أخلاق (جذور الأخلاق)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: داريوش آشوري، طهران، نشر آگه، ۱۳۷۷ هـ.ش.
۶۸. واتيمو، جيانى، «پسامدرن: جامعه شفاف؟»، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهران مهاجر، المنشور في كتاب: سر گشتگی نشانه‌ها (فوضى الدلالات)، مجموعة من المؤلفين، طهران، نشر مركز، ۱۳۷۴ هـ.ش.
۶۹. ويلسون، برايان، جنبش هاي نوين ديني (الحركات الدينية الحديثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد قلي پور، مشهد، انتشارات مرنديس، ۱۳۸۰ هـ.ش.
۷۰. الممداني، عين القضاة، زبدة الحقائق، تصحيح: عفيف عسيران، باريس، دار بيبليون، ۱۹۶۲ م.
۷۱. هيلتون، ملكم، جامعه شناسي دين (علم الاجتماع الديني)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن ثلاثي، طهران، مؤسسه فرهنگي انتشاراتي تبيان، ۱۳۷۷ هـ.ش.
۷۲. هيک، جون هروود، «واقع گرايى و ناواقع گرايى ديني» (الواقعية وعدم الواقعية الدينية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نغمه پروان، ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، العدد: ۹۹، سنة ۱۳۹۳ هـ.ش.

73. Batson, C. Daniel. *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991.
74. Baudrillard, Jean, *America*, Translated By Chris Turner, New York: Verso, 1989.
75. Bell, Daniel, *The Coming of Post - Industrial Society*, New York: Basic Book, 1976.
76. Butler, Joseph. *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel and A Dissertation Upon the Nature of Virtue*. Edited by T. A. Roberts. London: SPCK, 1970. (Originally published 1726).
77. Chisholm, R. A, *Theory of Knowledge*, 2nd edition, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1977.
78. Cowan, Douglas E., and David G. Bromley. *Cults and New Religions: A Brief History*. Wiley-Blackwell, 2008.
79. Cupit, Don, *Mysticism after Modernity*, Blackwell, 1998.
80. Edwards, Paul, *Encyclopedia of Philosophy*, vol7. Macmillan, New York, 2004.
81. Ferrer, Jorge N, and Jacob H Sherman, *The Participatory Turn: Spirituality, Mysticism, Religious Studies*, SUNY Press, 2008.
82. Flynn, Thomas R., *Existentialism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2006.
83. Herrmann, E, *Scientific Theory and Religious Belief*, Kampen, Netherlands, Kok Pharos, 1994.
84. James, William, *Pragmatism*, eBook or online at www.gutenberg.org, 1907.
85. Nelson, Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, 1978.
86. Plantinga, Alvin & Michael Tooley, *Knowledge of God*, Blackwell, 2008.

87. Plantinga, Alvin, How to be an Anti-realist, in Proceedings and Addresses of the American philosophical Association, V. 56, N. 1, (1982).
88. Russell, B, Human Society in Ethics and Politics, London: George Allen and Unwin, New York: Simon and Schuster, 1954.
89. Shafer-Landau, Russ, The Fundamentals of Ethics. 6th ed. New York: Oxford University Press, 2023.

