

تحليل نقدي لعناصر التعبد في نظرية العقلانية والمعنوية^١

السيد أحمد غفاري قره باغ^٢

الخلاصة

يُعَدُّ نقلي التعبد واحدًا من العناصر الأساسية في نظرية العقلانية والمعنوية، رغم أن هذا العنصر من توابع العنصر المحوري لهذه النظرية، ونعني بذلك العقلانية طبقًا لتفسير مؤسس هذه النظرية؛ وفي المجموع فإن هذه الخصيصة تنتج عدم دينية المعنوية من وجهة نظر صاحب النظرية.

نسعى في هذه النظرية أولاً - من خلال الاستفادة من المنهج التحليلي - التحقيق وبغض النظر على الدوافع والحواشي الصاخبة لصاحب النظرية - إلى التعريف بمراد المنظر من العقلانية، والعمل على البحث الانتقادي لأقسام العقلانية

١. المصدر: هذه المقالة نشرت باللغة الفارسية بعنوان «تحليل انتقادي مؤلفه تعبد در نظريه عقلانيت و معنويت» في مجلّة اندیشه نوین دینی، التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، العدد ٤٩، السنة الثالث عشر (١٣٩٦)، الصفحات ٥٧ إلى ٧٠.

تعريب: السيد حسن علي مطر الهاشمي

٢. أستاذ مساعد في مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه ایران.

الثلاثة بالتفصيل، لنعمل بعد ذلك على شرح ونقد رؤية المنظر في خصوص نفى التعبد. يذهب صاحب هذه المقالة إلى الاعتقاد بأن رأي الباحث المحترم في نقد التعبد الديني، يقوم على أساس بعض فرضياته الأخرى في خصوص عدم إمكان الاستدلال على العقائد الدينية؛ حيث تم الاهتمام في هذا المقال بنقدها. ومن ناحية أخرى فإنه بغض النظر عن الانتقادات المبنائية الواردة على بعض أبعاد رؤيته، يمكن توجيه انتقادات بنيوية داخلية مهمة على هذه الرؤية. وفي الختام يبدو أن التعبد المأخوذ في الدين الوحياني تعبد مدلل، وإن الانتقادات التي ذكرها هذا الباحث المحترم غير واردة.

بيان المسألة

إن من بين التحقيقات في خصوص حقل البحث حول المعنويات، نظرية تم التأسيس لها من قبل أحد المحققين الإيرانيين والتي تمت تسميتها من قبل بـ «نظرية العقلانية والمعنوية»؛ وقد عدّدت في هذه النظرية ستة عناصر للمعنوية، وهي عبارة عن: العقلانية، وأصالة الحياة، ونفي التعبد، وتقليل الميتافيزيقا، وحالية وراهنية المعنوية، وبالتالي نفى الخصائص التاريخية والمحلية عن المعنوية^١.

يذهب صاحب المقالة إلى الاعتقاد بأن عدم التفات البحث المحوري إلى الفكرة أعلاه، قد أدّى إلى تحوّل هذه الرؤية إلى خطاب في محافل الفكر الديني الجديد، وعليه يجدر بالمحققين الكفوّين في حقل التفكير الديني الحديث أن يعملوا على بحث ونقد الرأي أعلاه.

١. ملكيان، «معنوية»، گوهر ادیان (١)، ٢٧١ - ٣٤٠.

لقد اهتم كاتب هذه المقالة ببحث وتحليل خصيصة التعبد، بيد أنه فيما يتعلق بالبحث الدقيق لهذا العنصر يحتاج إلى بحث معمق لتفسير صاحب هذه النظرية في خصوص عنصر العقلانية.

هناك عدد من الكتب التي يمكن الاستفادة منها في خصوص البحث الانتقادي لعنصر التعبد في نظرية العقلانية والمعنوية؛ ومن بينها يمكن الإشارة إلى ما كتبه الدكتور محمّد جعفري في خصوص نقد المعنوية الحديثة؛ فقد عمد هذا المحقق إلى الإحاطة ببعض أبعاد هذه المسألة ونقدها بشكل جيد؛ إلا أنه لم يتعرّض إلى بعض تداعيات هذه النظرية، من قبيل الارتباط الخاص بين المعنوية والإيمان وتقابلها مع الاعتقاد الذي هو - بحسب تصريح - ملكيان - من توابعها المهمة. كما أن بعض الانتقادات المذكورة في هذه المقالة لم يأت على ذكرها هناك. كما يمكن الإشارة في هذا الشأن إلى ما كتبه الدكتور فنائي الأشكوري تحت عنوان «أزمة المعرفة»^١ ويمكن لي أن أزعم أنه لم يعمل على استقصاء أبعاد هذه النظرية بشكل جيد، ولم يتمّ فيها بيان الانتقادات القائمة على آثار الفلاسفة والعرفاء المسلمين بشكل واضح. كما كُتبت بعض المقالات في هذا الشأن أيضًا؛ ومن بينها: «المعنى بمعزل عن المعنى»^٢ بقلم: الدكتور علي أكبر رشاد. أو مقالة «نقد نظرية الاختلاف بين الدين والمعنوية»^٣ بقلم: الدكتور عبد الله محمّدي، والتي نشرت في مجلة: معرفت كلامي.

١. عنوانه في الأصل الفارسي: بحران معرفت.

٢. عنوانها في الأصل الفارسي: معنا منهای معنا.

٣. عنوانها في الأصل الفارسي: نقد نظريه تباين دين و معنويت.

أو مقالة: «رؤية نقدية لنظرية العقلانية والمعنوية»^١ وهي عمل مشترك بين الدكتور هادي صادقي ووحيد سهرابي فر، وتمّ نشرها في مجلة قبسات. إن هذه المقالة الأخيرة - في اعتقاد كاتب المقالة - قبل أن تكون نقدًا للرؤية أعلاه، قد عملت في الغالب على بسط الأبعاد والأسئلة الماثلة أمامها. وإن المقاليتين الأولى والثانية بدورهما لم تتمكننا من دراسة البحث المحوري في خصوص الأبعاد المفهومية والانتقادية لعنصر التبعّد وأبعاده المختلفة والعلاقات بين التبعّد والإيمان والاعتقاد بشكل جيّد.

إن من بين امتيازات هذه المقالة، هي الالتفات إلى هذه الأبعاد التي تمت الغفلة عنها في سائر الكتابات الأخرى، وكذلك فإن بعض الانتقادات في الكتابات أعلاه تعدّ من الانتقادات المبنائية، حيث تمّ السعي في هذه المقالة إلى تجاوز هذه الانتقادات المبنائية والخوض في الانتقادات التي تمثل مدخلًا لباحث النظرية.

إن الامتياز الثاني لهذه النظرية توفر جميع كتابات صاحب النظرية؛ إذ أن بعض كتاباته ليست في متناول عامة الناس، وإن سماحته لا يسمح بنشرها العام. والامتياز الآخر لهذه المقالة، الاهتمام بآثار وتداعيات الرؤية الخاصة لصاحب النظرية إلى عنصر العقلانية بالتفسير الخاص الذي أنجزه سماحته عن هذا العنصر.

تفسير العقلانية بوصفها المبدأ التصوري الأهم في نظرية العقلانية والمعنوية

يذهب المؤسس لنظرية العقلانية والمعنوية إلى الاعتقاد بأن عنصر العقلانية هو العامل الأهم في المعنوية، إلى الحدّ الذي يتمّ معه اعتبار المعنوية وليدة العقلانية^٢. وفي الأساس فإن هذا الباحث يرى شأنًا حيويًا وحاسمًا للعقلانية، وهي العقلانية

١. عنوانها في الأصل الفارسي: نگاهی انتقادي به نظریه عقلانیت و معنویت.

٢. ملكيان، مشتافي و مهجوري، ٢٥.

الشاملة والعميقة، بحيث أن المعنوية عنده لا تحتاج إلى شيء آخر سواها^١. إن العقل من وجهة نظر المحقق أعلاه، يعني قوّة العبور من المقدمات إلى النتيجة أو ذات قوّة شهود الارتباط بين المقدمات والنتيجة، وإن العقلانية تعني التبعية الكاملة للاستدلال الصحيح؛ ويرى أن العقلانية تعبير آخر عن كون الشخص محقّقاً في الاعتقاد بالنسبة إلى قضية ما؛ إن عبارة «امتلاك حق المعرفة في الاعتقاد بقضية ما» التي تمّ تقديمها بوصفها مرادفاً للعقلانية، تنطوي على تأكيد خاص على تخصيص قيد علم المعرفة، ليمّ بذلك خروج سائر حقوق الاعتقاد، من قبيل: الحقوق العاطفية، والإحساسية، والنفسية والأخلاقية، من هذه الدائرة^٢.

لقد عمد هذا المحقق إلى تقسيم العقلانية إلى ثلاثة أقسام، وهي: العقلانية العملية، والعقلانية النظرية، والعقلانية الكلامية. إن هذا التقسيم يجب اصطياًده من خلال المرور بمختلف آثاره وأعماله؛ وإلا فإننا لا نرى بحثاً وتحقيقاً جامعاً من قبل الباحث في هذا الشأن. إنه يقدّم تفاسير ومعايير متنوّعة عن العقلانية النظرية التي تؤيّد هذه النقيصة. من قبيل: الاعتقاد الذي يكون بديهيّاً أو مستنتجاً من مسار استدلال معتبر من البديهيّات؛ وهو الاعتقاد الذي ينسجم مع جميع أو في الحد الأدنى الأغلبية القاطعة من سائر عقائد الإنسان، وهو الاعتقاد الذي لا يكون حاصلًا بحكم الاحساسات والعواطف أو الإيمان أو التعبد أو الانتقاءات والترجيحات الاعتبارية والتي لا تستند إلى دليل؛ وهو الاعتقاد الذي يرى صاحب الاعتقاد كفاية التحقيقات في ذلك الشأن، وهو الاعتقاد الذي تثبت فيه معايير الشخص صاحب العقيدة كفاية التحقيقات في الموضوع المنشود، وهو الاعتقاد

١. ملكيان، حديث آرزومندي: جستارهاي در زمينه معنويت و عقلانيت، ٢٧٨.

٢. ملكيان، راهي به رهائي: جستاري در زمينه عقلانيت، ٣٠٩.

الذي تثبت المعايير المقبولة من قبل الجميع كفاية التحقيقات في ذلك الموضوع. وقد كان هذا المحقق نفسه ملتفتاً إلى اختلاف هذه التفسيرات، وقد عمد إلى شرح موارد التمايز على النحو الآتي؛ حيث قال: إذا كان الملاك في كفاية التحقيقات هو رأي الشخص صاحب الاعتقاد في الكفاية أو عدم الكفاية، وعليه فإنه كلما اعتقد بكفاية التحقيقات في حقل ومسألة ما، كان ذلك الرأي بالنسبة له رأياً عقلياً؛ وأما إذا كان الملاك في كفاية التحقيقات، هي المعايير التي تمّ تقديمها من قبل ذات الشخص صاحب الاعتقاد، ففي مثل هذه الحالة يمكن للشخص صاحب الاعتقاد أن يعلن عن كفاية التحقيقات في مورد قضية ما، في حين أن هذا الإعلان على خلاف المعايير التي تمّ التعريف بها من قبله. وفي المورد الثالث قد يمكن للشخص - في ضوء معايير الشخصية - أن يعلن عن كفاية التحقيقات، ويكون طبقاً لمعايير الشخصية قد تحدّث بكلام محق في الإعلان عن كفاية التحقيق، ولكن حيث يكون المعيار هو ذلك الشيء الذي يكون مقبولاً من قبل الجميع - وليس من قبل مجرد ذات الشخص صاحب الاعتقاد فقط - لا يكون هذا الإعلان عن كفاية التحقيق من قبله أمراً مقبولاً^١.

وفي الوقت نفسه قد يكون وجه الجمع بين هذه التفسيرات المختلفة والمتفاوتة هو تبرير وتوجيه الاعتقاد من قبل صاحب العقيدة أو من قبل عامّة الناس. وعلى هذا الأساس فإنه يرى أن العقلانية منفصلة ومنفكة عن مسألة الصدق وغير مرتبطة بها؛ بمعنى أن الإنسان المعنوي لا يهتم بصدق أو كذب عقائده، وإنما الذي يحظى بالأهمية بالنسبة إليه ويشكل حاجساً له هو عقلانية الاعتقاد^٢.

١. م. ن، ٢٦٥ - ٢٦٨؛ ملكيان، «دويدن در پي آواز حقيقت»، ٤ - ٥.

٢. ملكيان، راهي به رهايي: جستاري در زمينه عقلاانيت، ٢٦٩.

كما أن هذا الباحث يعتمد إلى تعريف العقلانية العملية بقراءات مختلفة. رغم أنه في بعض عباراته يعمل على تعريفها بالعقلانية الناعرة إلى الغايات؛ بمعنى العقلانية الناعرة إلى الغاية أو الغايات التي يجب اختيارها في الحياة، وفي هذا الشأن تكون الغاية العقلانية هي التي تنفع الإنسان وينفق عمره وطاقته من أجل الحصول عليها^١. بيد أن هذا الباحث قد أشار إلى معنى آخر من العقلانية العملية أيضاً، وأطلق عليها عنوان العقلانية في الأسلوب أو العقلانية الآلية؛ بمعنى أن هذه الأداة أو هذا الأسلوب الذي انتخبته هل يوصلني إلى الهدف المطلوب والغاية المنشودة أم لا؟ وبعبارة أخرى: إن العقلانية الآلية تعني وجود التناسب بين الغاية والوسيلة. إن اختلاف هذا المعنى من العقلانية العملية عن التعريف السابق يكمن في أن الشخص قد لا تكون لديه في بعض الأحيان غاية عقلانية، ولكن يكون لديه الوقت نفسه أسلوب عقلائي لهذه الغاية غير العقلانية؛ كما يمكن أن تكون لديه غاية عقلانية ولكن لا يكون لديه أسلوب عقلائي لهذه الغاية. وبطبيعة الحال قد تكون الغاية والأسلوب في بعض الموارد كلاهما عقلائي، أو كلاهما غير عقلائي. وفي الختام فإن القسم الثالث من العقلانية - وهو العقلانية الكلامية - قد فسره المحقق المحترم بمعنى جعل الكلام متناسباً مع الغاية منه، والذي هو إبراز وتفهم ما في الضمير، ورأى أن طريق هذا التناسب هو التقليل الأقصى للإيهامات والإيهامات وأنواع الغموض التي يمكن أخذها في الكلام^٢.

يذهب هذا المحقق إلى الاعتقاد بالنسبية في العقلانية أو التوجية والتفسير؛ بمعنى

١. م. ن، ٢٧٠؛ ملكيان، «عقلانيت و معنويت بعد از ده سال»، ٢٦٣.

٢. ملكيان، «عقلانيت و معنويت بعد از ده سال»، ٢٦٣؛ ملكيان، جزوه ايمان و تعقل، ١٤٤.

أن اعتقاد شخص بالقضية (p) في الفترة (t1) اعتقاد عقلائي، بيد أن اعتقاد هذا الشخص بذات هذه القضية في الفترة (t2) أو اعتقاد شخص آخر بذات هذه القضية في ذات الفترة (t1) وبطريق أولى في الفترة (t2)، يكون اعتقاداً غير عقلائي. ولا حاجة -بطبيعة الحال- إلى بيان أن هذه النسبية ليست بمعنى النسبية في الصدق^١.

إن المقوم الأصلي للعقلانية والشاخصة الرئيسة فيها يكمن في الاستدلالية بالمعنى المنطقي؛ وعلى هذا الأساس فإن الكلام الوحيد المقبول هو الكلام الذي يمكن الاستدلال عليه. وذلك بطبيعة الحال لا بمعنى الأدلة البرهانية التي لا تقبل الخدش، بل من الممكن أن ينطوي الاستدلال على ضعف، ولكننا مع ذلك نبقي نواصل الاعتناء به لاقتراحه بشواهد وقرائن لا توصل الاحتمال المقابل إلى درجة الصفر^٢.

وفي الوقت نفسه يمكن للإنسان المعنوي أن يعتقد بالقضايا غير العقلانية أيضاً، إن هذا النوع من القضايا لا يخرج عن حالتين، وهما: القضايا غير العقلية التي لم يتم إثباتها ولا إثبات نقيضها ولم يتم إبطالها أيضاً، بيد أن هناك أدلة ضعيفة وفي حدّ المؤيدات لصالح القضية أو نقيضها، وفي هذه الحالة تكون القضية المعقولة هي تلك التي تشتمل على ما يؤيدها. الطائفة الثانية من القضايا غير العقلية هي القضايا التي لا يشتمل طرفاها على أيّ مؤيد. وفي هذا النوع من الموارد يتعين على الإنسان المعنوي أن يقبل الطرف الذي يشتمل على الآثار والنتائج الإيجابية على صحته النفسية^٣.

١. ملكيان، راهي به رهائي: جستاري در زمينه عقلانيت، ٢٧٤.

٢. ملكيان، «پرسش هايي پيرامون معنويت»، ٣٩٦.

٣. ملكيان، «سازگاري معنويت و مدرنيته»، ٣٩٧.

مناقشة ونقد

- على الرغم مما تقدّم من التوضيح والبيان لا يزال يكمن هناك ضعف وإبهام حقيقي في مراد هذا الباحث في مورد العقلانية، وحتى هو نفسه يقرّ بأنه لا يمتلك فهماً واضحاً عن العقلانية^١. وفي المجموع فإن عجز المنظر عن الحصول على معنى واحد في العنصر الأصلي لنظريته، يلقي بظلاله وتأثيره في ضعف هذه النظرية.

- لا يمكن العثور في أيّ واحد من كتاباته على تصوير أو تصوّر واضح عن الارتباط الإلزامي بين المعنوية والعقلانية. وبعبارة أخرى: إنه لم يجب عن هذا السؤال المهم، وهو السؤال القائل: «لماذا تكون العقلانية في المعنوية لازمة؟». إن الالتفات إلى المخاطب العام بهذه النظرية، يُضعف لزوم أخذ العقلانية - ببيانها وتفسيرها - الاستدلالي في المعنوية.

- إن سماحته ينهى الإنسان عن اتخاذ أيّ معيار بوصفه هو المعيار الأساسي والمطلق؛ وحتى الدين الذي تمّ بيانه من وجهة نظر هذا الباحث بوصفه «صنّاً» يعبد الإنسان أحياناً من دون الله^٢. وعلى هذا الأساس فإنه في ضوء كلامه يجب عدم اعتبار أيّ شيء بوصفه معياراً أساسياً وجوهرياً؛ إذ أنه سوف يصبح بذلك مطلقاً وصنّاً.

فلو أن هذا الباحث المحترم يبقى وفيّاً ومخلصاً لرؤيته هذه القائمة على نفي الإطلاق في خصوص المعيار، يجب عليه أن لا يصرّ على التشبّث بالعقلانية بوصفها المعيار الأم. ثم إننا لو أخذنا العقلانية من نظرية هذا الباحث، لن يبقى هناك أثر لهذه النظرية.

إن الجواب الحليّ عن هذه الرؤية الآنفة، هو أن التأكيد على معيار ما واعتباره

١. ملكيان، «معنويت اگر متعبدانه باشد متعبدانه نیست»، ٣١.

٢. ملكيان، «معنویت و عقلانیت نیاز امروز ما»، ١٤.

معياريًا مطلقًا لا يستلزم العبودية له أو التعصّب بشأنه؛ إن هذا المعيار من الممكن أن يكون قد تمّ انتخابه على أساس المباني الجوهرية والأساسية على نحو يقيني، ولذلك فإن الشخص الذي يستند إلى هذا المعيار، إنما يستفيد من هذا المعيار مع اليقين بالمعنى الأخص وعلى أساس المبررات الواقعية والحقيقية. وبعبارة أخرى: ليس الأمر كما لو أن الشخص إذا اطمأنت نفسه إلى قضية ما وأيقن بها بالمعنى الأخص، يكون قد تعصّب لها عن جهل؛ بل يمكن لهذا الإصرار أن يكون ناشئًا من مبررات معرفية تعطيه الحق في هذا الإصرار والتأكيد.

- إن نوع نظرة هذا الباحث إلى العقلانية العملية في حدّ ذاته يستدعي التأمل؛ فهو في بعض بياناته وتوضيحاته يتعاطى مع هذا العنصر وكأنه شخص مادي محض. من ذلك - على سبيل المثال - ينتقد اعتقادنا القائم على أن الذنوب تكون سببًا في وقوع الكوارث الطبيعية من قبيل الزلزلة. فهو يرى مثلاً أننا لو قلنا إنه للحيلولة دون وقوع الزلزال يجب على النساء رعاية الحجاب بشكل أفضل، إن قائل هذا الكلام يبدو أنه لا يمتلك في الأصل تصورًا عن العقلانية العملية. إنه يرى أن قائل هذا الكلام لا يعلم أن هذا الأمر ليس وسيلة لتلك الغاية. فليست كل وسيلة تتخذ لكل غاية، ولا يمكن تحقيق كل غاية بأيّ وسيلة^١.

من الضروري جدًّا أن نسأل هذا الباحث عن السبب الذي يجعله ينكر تأثير الذنوب في وقوع الحوادث الطبيعية؟ فإن غاية ما يمكنه قوله هو أنه لا يعلم تأثير الذنوب في وقوع حوادث من قبيل الزلزلة، وأما مسألة الإنكار فهي مسألة مختلفة عن عدم العلم تمامًا. وليبيان مثال واحد عن تصريح القرآن بدور المعاصي في الحياة

١. ملكيان، «عقلانيت ومعنويت بعد از ده سال»، ٣٦٥.

الدينيوية للإنسان، نشير إلى الآية الكريمة رقم ٢٧٦ من سورة البقرة،^١ التي تدلّ صراحة على الدور الذي يلحقه الربا في الإضرار بالحياة الدينيوية وزوال البركة منها^٢. كما أن هذا الكلام ينطوي من ناحية أخرى على نوع من التناقض أيضًا؛ وذلك لأنه يُصرّ في تعريف المعنوية على أن الإنسان المعنوي هو الذي يرى أن العوامل المؤثرة في العالم أوسع من العوامل المادية المشهودة^٣. وعلى هذا الأساس لو أن فهم الإنسان المعنوي والإنسان غير المعنوي فيما يتعلق بالأسباب التي تؤدي إلى وقوع الحوادث الطبيعية لم يكن مختلفًا؛ إذن أين يظهر هذا التعريف نفسه وكيف؟

نفي التعبد بوصفه واحدًا من العناصر الجوهرية للمعنوية وعامل نفي الدين عن المعنوية إن التعبد بمعنى الإيمان التقليدي بفكرة أو رؤية ما؛ يعني أن الإنسان المعنوي في ضوء النظرية العقلانية والمعنوية، لا يعيش حالة تعبدية أبدًا؛ وذلك لأن التعبد على خلاف النزعة الاستدلالية، وهي النزعة التي تشكل العنصر الأساس للمعنوية^٤. وفي الأساس فإن وظائف ومساعي الإنسان المعنوي في النزعة المعنوية تكون ذات محورية داخلية وتنشئ من داخل الإنسان المعنوي حيث تؤدي إلى «الاستقلال

١. قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾.

٢. ابن عربي، تفسير القرآن الكريم، ١: ١٥٩؛ الجواد الأملي، تسنيم؛ تفسير قرآن كريم، ١٢: ٥٥٦ - ٥٥٧.

٣. ملكيان، حديث آرزومندي: جستارهایی در زمینه معنویت و عقلانیت، ٢٧٦؛ ملكيان، «عقلانیت و معنویت بعد از ده سال»، ٢٦٧.

٤. ملكيان، «معنویت، گوهر ادیان (١)»، ٢٧٤ - ٢٧٥؛ وانظر أيضًا: ملكيان، راهي به راهي: جستاري در زمینه عقلانیت، ٣٠٩.

الذاتي»^١، وليس من الحجج الخارجية لكي تؤدي إلى «التبعية للآخر»^٢.
وعلى أساس هذا المبنى إنما يمكن القبول بأمر وحكم من شخص في حقل الأحكام الدينية، فيما لو أمكنه أن يقيم دليلاً أو قرينة ويقدمها لنا.
وبطبيعة الحال فإن نفي التعبد في رؤية صاحب هذه النظرية، لا يستلزم نفي الإيمان: «أنا أفرّق بين الإيمان والتعبد؛ إن التعبد يعني أن أقول: «إن (أ) هو (ب)»، لأن الشخص «X» قال بـ«إن (أ) هو (ب)»؛ وليس لهذا الأمر أي تفسير. إن الإنسان المعنوي لا يمكنه أن يقول هذا الكلام، وهذا هو ذات نبذ التقديس الموجود في المعنوية، إن المعنوية تنفي القداسة عن الأشخاص، بيد أن الإنسان المعنوي هو - في الوقت نفسه - من أصحاب الإيمان؛ إذ ليس هناك إنسان يمكن أن يكون عديم الإيمان؛ هناك قضايا يقبل بها الإنسان المعنوي مثل أي شخص آخر»^٣.
ومن ناحية أخرى فإن الإيمان بأمر ما، لا يستلزم الاستدلال عليه؛ إذ أننا في المعنوية - في ضوء تصريح الباحث المحترم - نؤمن بقضايا لا نمتلك دليلاً عليها^٤.
إن التأمل في هذه الخصوصية من المعنوية بدوره جدير بالاهتمام؛ إن الإيمان لا يعني امتلاك عقيدة خاصة؛ إذ أن هذه الخصوصية تؤدي إلى استقرار الواقعية

1. Autonomy

2. Heteronomy

٣. ملكيان، «معنوية، گوهر ادیان (١)»، ٢٧٥ وانظر أيضاً؛

Mahony, "Spiritual Discipline".

٤. ملكيان، «معنوية، گوهر ادیان (١)»، ٢٧٥ وانظر أيضاً؛ سروش، بسط تجربه نبوي، ١٣٤.

٥. ملكيان، «پرسش های پیرامون معنویت»، ٣٩٥.

٦. م. ن، ٣٩٦.

اللامستقرّة، وهذا الأمر يؤدّي بدوره إلى التمثيل بالواقعية؛^١ ومن هنا يذهب هذا الباحث إلى الاعتقاد بأن المؤمن طالب حقيقة، وليس واجداً أو مالكا للحقيقة؛^٢ وبالتالي فإن الشخص المؤمن لا يبدي من نفسه تعصّباً لكلامه أبداً، وإن تخلّيه عن اعتقاده السابق لا يؤدّي إلى تزلزل إيمانه.

ومن هنا فإن الإيمان المنشود في هذه النظرية، يكون على وزان ومستوى الشك؛ بمعنى أنه من المحتمل جداً أن يكون الإنسان المؤمن في شك من عقيدته الدينية، ولكنه في الوقت نفسه يكون مؤمناً؛ بل وفوق ذلك فإن الإيمان في الأساس يكشف عن أفق أبعد من هذا أيضاً؛ حيث يكون الشك والتردد وعدم الاستقرار وعدم الثبات في العقيدة، من العناصر المكوّنة للإيمان^٣. بمعنى أننا إذا لم نتمكن من الشك - في حدوث واستمرار العقيدة - لن نتمكن من امتلاك الإيمان - حدوثاً وبقاءً - ولذلك لا يمكن لنا القول أبداً: نحن نؤمن بأن $1 + 1 = 2$ ، إذ لا يمكن الشك في ذلك، ولكن يمكن أن نقول: نحن نؤمن بوجود عالم ما بعد الموت^٤.

إن هذا العنصر من حيث أداء الدور في نفي المعنوية الدينية، لا يكون لقبول الدين سوى منشأ نظري، وهو يخلو من أي منشأ منطقي وعقلي. يذهب هذا المحقق إلى الاعتقاد بأنه لو تمّ سلخ المعتقدات الدينية عن الشخص الذي تتعبد به، وانقطع ارتباطها بتلك النظرية، لن يكون هناك أي دليل عقلائي يحكم لصالحها أو ضدها على نحو قاطع^٥.

١. ملكيان، مشتاقى و مهجوري، ١٤٢.

٢. م. ن، ١٤٨.

٣. م. ن، ١٦٤.

٤. م. ن.

٥. ملكيان، «معنويت، گوهر اديان (١)»، ٢٧٤ - ٢٧٥.

وبطبيعة الحال لا يرى نقيض المدعيات الدينية قابلاً للإثبات أيضاً، ولذلك فإن هذا الباحث لا يرى القضايا الدينية قابلة للإثبات لا نفيًا ولا إثباتًا^١. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يكون هناك انسجام وتناغم بين التدين والمعنوية: إن الاختلاف بين التدين والمعنوية يكمن في أن التدين إذا لم يشتمل على تعبد لا يكون تدينًا، وأما المعنوية فهي إن كانت تعبدية، لن تكون معنوية^٢.

مناقشة ونقد

- لا شك في أن بعض أنواع التقليد والتعبد غير المستند إلى دليل ولا حجة أو مستمسك، والقائم على مجرد العصية القومية أو القبلية أو أي سبب آخر غير علمي، مذموم^٣، ويمكن العثور في التعاليم الدينية على الكثير من الشواهد لصالح هذا الكلام^٤. - إن التعبد والتقليد لا يستلزم التبعية من دون دليل ومن دون منطوق دائم؛ إذ قد يكون الشخص المقلد (بالفتح) على درجة عالية من الاعتبار العقلي أو العقلاني؛ لنفترض أن شخصًا مسلمًا قد اقتنع بحكم العقل أن عليه أن يعبد الله، ولكنه لا يعرف نوع العبادة التي تقع مقبولة عند المعبود؛ وعندها إذا لم يبين الله سبحانه شكل العبادة المطلوبة له، فإن هذا الإنسان العابد سوف يقع في مشقة بالغة؛ لأنه عالم بالتكليف والعبادة وجاهل - في الوقت نفسه - بنوع ومصادق هذه العبادة؛ وعليه تكون الوظيفة العقلية لمثل هذا الشخص هي الاحتياط، والاحتياط في هذا

١. ملكيان، «دويدن در بي آواز حقيقت»، ١٢ - ١٥.

٢. ملكيان، «معنويت اگر متعبدانه باشد معنويت نيست»، ١٦.

٣. الجوادى الآملى، تسنيم؛ تفسير قرآن كريم، ١٢: ٥٥٦ - ٥٥٧؛ مصباح يزدي، نقش تقليد در زندگي

انسان، ٦١ - ٦٨.

٤. لقمان: ٢١؛ وانظر أيضًا: البقرة: ١٧٠؛ الزخرف: ٢٣.

المورد بالغ الشدّة والصعوبة والتعقيد^١. وبطبيعة الحال فإن الله إذا أراد أن يبيّن لعباده نوع العبادة ومصادقها، فإنه سوف يبلغ ذلك عبر الوسائط بينه وبين العبادة، ليقوم هؤلاء الوسطاء بإبلاغ كلام الله إلى الناس بحكم وظيفتهم ورسالتهم؛ وعليه لو لم يعتن الناس بكلام الرسل، والتزموا بكلام صاحب هذه النظرية القائل: «إن تقليد الرُّسل والتعبد بكلامهم مخالف للعقلانية، ونحن لا نقوم بمثل هذا الفعل المرفوض؟» هل يبقى هناك من طريق آخر للوصول إلى كلام الله؟

- إن تعبد وتقليد عامّة الناس لأصحاب العلم والتخصص، حقيقة عقلانية تشكّل في المجتمع جزءاً مهماً من الحياة الاجتماعية للعقلاء^٢. وبطبيعة الحال قد يقوم دليل عقلي على تخصص الشخص المتخصص، وقد نعتقد ونؤمن بصلاحيّة الشخص المتخصص من طريق التواتر التاريخي، كما سلكنا هذا النهج بالنسبة إلى إثبات صلاحية الأئمة والأنبياء والرُّسل ﷺ، وتارة أخرى قد يكون كلام الشخص المتخصص الذي أحرزنا تخصصه في الإيثار بطريق ما، سبباً في إحراز صلاحية شخص متخصص آخر، من قبيل قبول كلام نبي في خصوص رسالة نبي آخر^٣. وبالتالي - بحسب تصريح هذا الباحث نفسه - قد نتوصّل إلى خبرة المتخصص من طريق «التوفيق التاريخي» لذلك المتخصص. إن هذا الباحث المحترم من خلال بيانه القائل بأن من بين وجوه الاعتماد على شخص، هي التجربة الناجحة والسابقة المشرقة، ومشاهدة نجاح التلاميذ التابعين لمدرسته الفكرية، الذي يجعل

١. الخراساني، كفاية الأصول، ٣٣٩.

٢. مصباح يزدي، نقش تقليد در زندگي انسان، ٤٣ - ٤٥.

٣. السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ٣: ١١٥.

من تعبّدنا بكلام ذلك الشخص سبباً وجيهاً ومنطقيّاً،^١ يكون قد صرّح بنجاح الأنبياء ﷺ في تربية تلاميذهم وأتباعهم^٢. وبذلك يكون قد أقرّ بإمكان القبول التجريبي لكلام الأنبياء.

- قد يُشكل على الكلام أعلاه بالقول إنه لا يوجد برهان مستدلّ لا يقبل الخدشة على وجود الله أو رسالة الرُّسل والأنبياء ﷺ - كما يذهب الباحث المحترم إلى هذا الاعتقاد^٣ - وعلى هذا الأساس لا يكون التعبّد الموجود في الدين مبرهنًا ومستدلًا. إن القارئ لأعمال هذا الباحث يصل في بعض العبارات إلى هذه الخلاصة، وهي أنه لا يوجد في الأساس أيّ دليل لصالح المسلم، وإن كل من أسلم كان إسلامه يستند إلى ما ورثه من أبويه، كما صرّح بذلك قائلاً: «للإنصاف لو كنتم جميعاً من المسلمين الشيعة، ألا يكون السبب في ذلك عائداً إلى تشييع آبائكم وأمهاتكم؛ وإذا لم تكونوا من الشيعة، ألا يعود السبب في ذلك إلى تسنن آبائكم وأمهاتكم؟ فهل يعود الأمر برمته إلى غير هذه الحقيقة؟! حسناً، لو كان آباؤكم وأمهاتكم من المسيحيين، لكنتم الآن من المسيحيين حتماً؛ إذ هل قمتم في حياتكم بما يزيد على ما أخذتموه من آبائكم وأمهاتكم حتى أصبحتم من المسلمين؟ إنكم بالإضافة إلى أنكم لم تقوموا بشيء في هذا الشأن، فإنه لو كان آباؤكم وأمهاتكم من المسيحيين، لكنتم الآن من المسيحيين قطعاً؛ وعليه يجب أن توجّهوا جميع دعواتكم إلى آبائكم وأمهاتكم شكرًا على إسلامكم...»^٤.

١. ملكيان، «معنويت، گوهر ادیان (١)»، ٣٠٠؛ ملكيان، مشتاقی و مهجوری، ١٧٠.

٢. ملكيان، مشتاقی و مهجوری، ١٧١.

٣. م. ن، ١٧١ - ١٧٢؛ ملكيان، «معنويت، گوهر ادیان (١)»، ٢٧٦.

٤. ملكيان، «معنويت و عقلانیت نیاز امروز ما»، ١٢.

يجب القول في الردّ على هذا الكلام أولاً: إنه كلام باطل؛ فإنه بالإضافة إلى وجود الكثير من الشواهد - بحسب الاستقراء - على خلاف ذلك، لم يقدّم الباحث المحترم أيّ دليل عليه. وثانياً: لو سلمنا أن الأمر كما يقول، فإنه طبقاً لمناه لا ضرورة إلى إقامة برهان قاطع لا يقبل الخدشة لإثبات عقلانية عمل أو قول ما حتماً؛ فإنه - طبقاً لاعتقاد هذا الباحث المحترم - ما أن يكون بمقدور الأدلة والشواهد الموجودة أن توفر لدى الشخص رجحان معرفي أو نفسي أو حتى عاطفي، كان ذلك مسوّغاً عقلانياً لقبول الكلام أو اعتبار العمل أمراً عقلانياً^١. وثالثاً: حتى لو سلمنا - جدلاً - الرجحان المعرفي للقضايا الدينية، فإنه طبقاً لمبنى هذا الباحث نفسه، سوف نتجه إلى تطبيق الربح في مقام العمل، وبذلك سوف نثبت بهذه الطريقة عقلانية التمسك بالدين^٢.

- إن الدفاع عن التعبد في العبارات أعلاه، لا يتساوى أبداً مع النزعة الإيمانية في العالم المسيحي أبداً؛ ففي النزعة الإيمانية المسيحية، يتعيّن على الشخص أن يؤمن بشيء غير قابل للمعرفة أساساً، بل هو غير مستدلّ بحسب الأصول (النزعة الإيمانية المتعذلة)، أو من الواضح أنه على خلاف الدليل والبرهان (النزعة الإيمانية المتطرّفة)؛ وأما في التعبد العقلاني فقد افترضنا شخصاً يجعل من الأسس والدعائم العقلانية أو الترجيحات النفسية - بزعم الباحث المحترم - معياراً لقبول أو إنكار كلام الآخرين، وكما أنه في بعض الموارد يصل إلى اليقين، وفي بعض الموارد الأخرى يصل إلى الاطمئنان ويعتني بهذه الحالات، ولا يذمّه العقلاء بسبب عنايته بهذه الحالات، كذلك يعتني في بعض الموارد الأخرى بشكل عقلائي بكلام بعض الأشخاص الثقات من وجهة نظر العقلاء، ويرى أن هذه العناية قابلة للدفاع العقلاني أيضاً.

١. ملكيان، «پرسش‌هایی پیرامون معنویت»، ٣٩٦.

٢. ملكيان، راهي به رهائي: جستاري در زمينه عقلاانيت، ٢٧٠.

- إن كلام صاحب هذه النظرية في حقل امتزاج الإيمان والشك، يمكن رصده في كلام أصحاب النزعة الإيمانية من المفكرين الغربيين بشكل واضح؛ فهذا هو بول تيليش^١ يقول في خصوص ضرورة الشك والتردد في تحقق الإيمان:

«إذا اعتبرنا الإيمان بمنزلة الاعتقاد بصدق شيء ما، عندها سوف ينسجم الشك مع العمل الإيماني، وأما إذا كان الإيمان بمنزلة التعلق القلبي اللاحق، فإن الشك سوف يكون هو العنصر الضروري في الإيمان؛ ... إن الشك الوجودي، عبارة عن إدراك عامل التزلزل والاهتزاز في كل حقيقة وجودية؛ إن الشك الكامن في الإيمان يتقبل مثل هذا الاهتزاز وعدم الأمان»^٢.

وهكذا فقد ذهب سورين كيركيغارد- وهو من أقطاب النزعة الإيمانية في الغرب - ضمن تأكيده على ضرورة المخاطرة والمجازفة في تحقق الإيمان، إلى الاعتقاد بأن الله لا يمكن التعرّف عليه بالأسلوب العقلي والدليل الآفاقي، ومن هنا يجب الإيمان بالله، ولكي تتمكن من الحفاظ على إيماننا علينا أن نصرّ بقوة في التمسك بهذا العدم اليقيني العقلي والآفاقي^٣.

إن صاحب نظرية العقلانية والمعنوية قد تحدّث في بعض الموارد عن عامل غير معرفي ومن سنخ العوامل النفسية في تبلور الإيمان. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن الذي يمكن قوله على نحو الاطمئنان هو أن هناك نوعاً من أنواع النفوس هناك دين

1. Paul Tillich

٢. تيليش، بويائي إيمان، ٣٤.

٣. كيركيغارد، انفسى بودن حقيقت است، ٧٦؛ وانظر أيضًا:

Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments, 178 – 179.

ومذهب واحد أو عدد من الأديان والمذاهب تحظى بالجادبية؛ من ذلك أن مذهب بوذا - مثلاً - يُعدّ بالنسبة إلى سنخ خاص من النفوس هو الكمال المطلوب، ومذهب كونفوشيوس والمسيحية المعاصرة بالنسبة إلى سنخ نفسي آخر، والإسلام بالنسبة إلى المسلمين الأوائل، والديانة الطاوية والديانة الهندوسية لأنواع من النفوس الأخرى، وهكذا...^١. وقد أكد - من خلال نقل تأييد عن عموم علماء النفس - أنه لا يمكن أن نتوقع من جميع الناس أن يؤمنوا بمستوى واحد من الإيمان؛ إذ هناك أنماط من الشخصيات يتدنّى لديها مستوى الاستعداد إلى الإيمان، وإن هؤلاء الأشخاص لو آمنوا بمقدار إبسيلون - على حدّ تعبيره - يجب أن نشكرهم على ذلك، وعدم القول: «لماذا لا يؤمنون بشكل أكبر من إبسيلون؟»^٢.

وعليه فإن السؤال الذي يرد هنا هو أنه بالنظر إلى ما تقدّم بأي مقدار يمكن اعتبار الكلام أعلاه قابلاً للجمع مع العقلانية بتأكيد كبير؟ لو كان الإنسان يحظى - في ضوء حياته في منطقة ضيقة أو تاريخ خاص - بسنخ من النفسية، كيف يمكن لنا أن نتوقع منه عقلانية؟ فلو كان هناك اعتقاد خاص يحظى بالعقلانية على سبيل المثال، ولكنه لم يكن متطابقاً مع السنخ النفسي للشخص، فما هو العامل الذي سوف يلزمه به العقلاء، وعلى طبق أي واحد من هذين العاملين من العقلانية أو السنخ النفسي سوف يعملون على مؤاخذته؟

- إن شخص الباحث المحترم قد أشار في مختلف المواقع إلى قضايا، وقد اعتبرها دخيلة في الهوية المعنوية، في حين أنها حصيلة التعبد على نحو قاطع، ولا يمكن اصطيادها بواسطة العقل أبداً؛ فلا شك في أن قضايا من قبيل: «إن العالم لا يخلو

١. ملكيان، راهي به رهائي: جستاري در زمينه عقلانيت، ٢٣٩ - ٢٤٠.

٢. ملكيان، مشتافي و مهجوري، ١٧٢ - ١٧٤.

من نوع من الوعي»، أو «إن الوجود يبدي ردّة فعل مناسبة في قبال الحُسن والقبح»، أو «إن مصير كل شخص يتقرّر على يده»، أو «علينا أن نرضى بنظام الوجود بما في ذلك الشرور وأنواع البلاء والكوارث»^١. لا شك في أن هذه القضايا ليست من نتاج العقل وإنما هي مأخوذة من الأديان^٢.

- يدرك جميع المطلعين على العرفان والسلوك العملي أن هناك في المسلك العرفاني مقاطع لا يمكن الإحاطة بها إلا من قبل السالكين في هذا المسلك حصراً، ولا يمكن للغرّ والداخل حديثاً في هذه الأودية أن يتخلّص من هذه المخاطر ويتجاوزها بسلام أبداً؛ والشاهد القرآني على هذا الكلام هو ما حدث بين النبي موسى كليم الله ﷺ وسيّدنا الخضر ﷺ، فعندما سأل النبي موسى من السيّد الخضر أن يتبعه لكي يتعلّم منه، سمح له الخضر بذلك مشروطاً عليه أن لا يسأله عن شيء حتى يكون هو المبادر في بيان أسرار ما يصدر عنه من الأمور^٣.

يظهر في هذه الآيات بوضوح أن الذي تمّ طرحه بوصفه معياراً ذاتياً للتقييم على أساس العقل الشخصي، صار تماماً هو ذات الشيء الذي أدّى إلى حرمان النبي موسى كليم الله ﷺ، من مصاحبة السيّد الخضر ﷺ.

لو كان الأمر كما يقول هذا الباحث المحترم حقّاً، وكان التعبّد والرجوع إلى النموذج الإنساني قبيحاً إلى هذا الحدّ، فلماذا أكد الناجحون في طريق السلوك إلى

١. ملكيان، «كفّت وگوی كتاب هفته با دکتر ملكيان»، ٢١.

٢. إن هذا الإشكال مأخوذ من إشكال ورد ذكره في مقالة لآية الله علي أكبر رشاد. (انظر: رشاد، «معنا منتهي معنا»، ٢٠٩).

٣. الكهف: ٦٧ - ٧٥.

٤. جوادى الأملى، تفسير تسنيم (تفسير القرآن الكريم)، ١٩: ٣٩٩.

الله والمقرَّبون من حضرة الواحد الأحد، على ضرورة وجود الأستاذ والتبعية له؟ من الواضح بالنسبة إلى السالكين في الطريقة أن كل ذكر لمرحلة، وكذلك ليس كل ذكر يكون مجدياً لكل مرحلة. فالأستاذ هو الذي يعرف ماهي الظرفية التي يمتلكها كل شخص، وما الذي يجب تعليمه له وكيف يجب تعليمه ومتى يجب تعليمه؟ - والكلمة الأخيرة هي التذكير بالتفاوت الكبير والبون الشاسع لهذه الرؤية من قبل هذا الباحث، مع مفهوم الفناء في العرفان الإسلامي؛ وبطبيعة الحال فقد تقدّم بيان هذا المفهوم في قسم بيان الدور الذي يلعبه الدين في المعنوية، ولكننا نشير هنا باختصار إلى وجود مقام في مقامات السلوك باسم مقام الفناء؛ حيث يصل السالك إلى موضع تصبح فيه إرادته فانية في إرادة الله.

وبعبارة أخرى: لا يكون للعبد في هذا المقام إرادة في الأساس، لتكون له مطالب منطلقة بوحى من إرادته، بل يرى كل شيء تحت سلطة الله - عز وجل - ويرى حضور إرادة الله في كل شيء، وبذلك فإنه يربط نفسه بإرادة الله، ومن هنا نجد سلطان العارفين والسالكين وسيّد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام يخاطب الله تعالى في مناجاته في دعاء عرفه، قائلاً: «إلهي، أغنني بتدبيرك عن تدبيرى، وباختيارك عن اختياري». يبدي الباحث المحترم تعلقاً بكلام الخواجة العارف عبد الله الأنصاري، إذ يقول: «الدرجة الثالثة الرضى برضى الله فلا يرى العبد لنفسه سخطاً ولا رضى فيبعثه على ترك التحكم وحسم الاختيار وإسقاط التمييز ولو أدخل النار. إن الرضا برضا الله يكون بأن يعمل الله على تذويب صفات العبد في صفاته؛ وعليه تحلّ إرادة الحق تعالى محلّ إرادة العبد، ويحلّ رضا الله محلّ رضا العبد، ويحلّ غضب الله محلّ غضب العبد. وفي هذا المقام لا يرى العبد أيّ رضى أو سخط من نفسه، بل تكون إرادته متفرعة عن إرادة الحق تعالى؛ كما قال الله تعالى عنهم: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ

الله^١، وإن هذه الحالة تدفع العبد إلى عدم الحكم في الأمور بفكره وتديره، وأن يقطع اختياره من جذوره، حتى يفقد حالة التميز^٢.

ومن هنا يتضح سرّ كلام الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال عند إحصاء ما يدخل في هوية وحقيقة العبودية، في الحديث المعروف بـ (حديث عنوان البصري): «... و[من بين الأمور الكامنة في حقيقة العبودية] لا يدبّر العبد لنفسه تدبيرًا... وإذا فوّض العبد تدبير نفسه على مدبّره هان عليه مصائب الدنيا»^٣.

ومن هذه الناحية يروي الخواجة عبد الله الأنصاري، أنه سُئل رجل من أهل الله: «ما تريد؟»، فقال في الجواب: «أريد أن لا أريد». فتدبّر مدى الاختلاف بين هذا الطريق وذاك الطريق.

النتيجة

يذهب الباحث المؤسس لنظرية العقلانية والمعنوية، إلى الاعتقاد بأن عنصر العقلانية من بين أهم عناصر المعنوية، ولكن يبقى هناك ضعف وغموض كامن في مراد هذا الباحث من العقلانية، وقد اعترف بنفسه أنه لا يمتلك فهمًا واضحًا عن العقلانية، ولا يمكن العثور في أيّ واحد من كتاباته على تصوير أو تصوّر واضح عن الارتباط الإلزامي بين المعنوية والعقلانية.

إن التعبّد بمعنى الإيمان التقليدي؛ يعني أن الإنسان المعنوي في ضوء النظرية العقلانية والمعنوية، لا يعيش حالة تعبّدية أبدًا؛ وذلك لأنّ التعبّد على خلاف النزعة

١. الإنسان: ٣٠؛ التكوير: ٢٩.

٢. الأنصاري، منازل السائرين، ١١٦ - ١١٧.

٣. المجلسي، بحار الأنوار، ١: ٢٢٥، ح: ١٧.

الاستدلالية، وهي النزعة التي تشكل العنصر الأساس للمعنوية. لا شك في أن بعض أنواع التقليد والتعبد مذموم، فإن التقليد والتبعية الاعتبارية والتقليد غير المستند إلى دليل ولا حجة أو مستمسك مذموم، من قبيل التقليد القائم على مجرد العصبية القومية أو القبلية أو أي سبب آخر غير علمي. بيد أن التعبد والتقليد - خلافاً لفهم هذا الباحث - لا يستلزم التبعية من دون دليل ومن دون منطق دائماً؛ إذ قد يكون الشخص الذي يتم تقليده على درجة عالية من الاعتبار العقلي أو العقلاني؛ وبطبيعة الحال فإن الدفاع عن التعبد في العبارات أعلاه، لا يتساوى أبداً مع النزعة الإيمانية في العالم المسيحي أبداً؛ ففي النزعة الإيمانية المسيحية، يتعين على الشخص أن يؤمن بشيء غير قابل للمعرفة أساساً، بل هو غير مستدل بحسب الأصول، أو من الواضح أنه على خلاف الدليل والبرهان؛ وأما في التعبد العقلاني فقد افترضنا شخصاً يجعل من الأسس والدعائم العقلانية معياراً للقبول أو إنكار كلام الآخرين، وكما أنه في بعض الموارد يصل إلى اليقين، وفي بعض الموارد الأخرى يصل إلى الاطمئنان ويعتني بهذه الحالات، ولا يذمه العقلاء بسبب عنايته بهذه الحالات، كذلك يعتني في بعض الموارد الأخرى بشكل عقلاني بكلام بعض الأشخاص الثقات من وجهة نظر العقلاء، ويرى أن هذه العناية قابلة للدفاع العقلاني أيضاً.

المصادر

١. ابن عربي، محيي الدين، تفسير القرآن الكريم، تحقيق ومقدمة: مصطفى غالب، طهران، انتشارات ناصر خسرو، ١٣٦٨ هـ ش.
٢. الأنصاري، الخواجة عبد الله، منازل السائرين، تصحيح علي الشيرواني، طهران، نشر الزهراء، ١٣٧٩ هـ ش.
٣. تيليش، پل، پويائي ايمان (حيوية الايمان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين نوروزي، طهران، نشر حكمت، ١٣٧٥ هـ ش.
٤. الجوادى الآملى، عبد الله، تسنيم؛ سرچشمه اندیشه (ينبوع الفكر)، قم، نشر إسرائ، ١٣٨٦ هـ ش (أ).
٥. _____، تسنيم؛ تفسير قرآن كريم، قم، نشر إسرائ، ١٣٨٦ هـ ش.
٦. _____، تسنيم؛ تفسير قرآن كريم، قم، نشر إسرائ، قم، ١٣٨٨ هـ ش.
٧. الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، بيروت، انتشارات مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٩ هـ.
٨. رشاد، علي أكبر، «معنا منهاى معنا» (المعنى بمعزل عن المعنى)، مجلة كتاب نقد، العدد: ٤٦، ربيع عام ١٣٨٧ هـ ش.
٩. السبجاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، قم، المركز العالمى للدراسات الإسلامية، ط ٣، ١٤١٢ هـ.
١٠. سروش، عبد الكريم، بسط تجربه نبوي (بسط التجربة النبوية)، طهران، نشر صراط، ط ٢، ١٣٧٨ هـ ش.
١١. كرگور، سورن، انفسى بودن حقيقت است (الأنفسية حقيقة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مصطفى ملكيان، مجلة نقد و نظر، العدد: ٣ / ٤، صيف وخريف عام ١٣٧٤ هـ ش.
١٢. مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى، بحار الأنوار، محقق / مصحح: مجموعة من الباحثين، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٣ ق.
١٣. مصباح يزدي، محمد تقى، نقش تقليد در زندگى انسان (دور التقليد في حياة الإنسان)، مؤسسه آموزشى پژوهشى الامام الخميني عليه السلام، ط ٥، ١٣٨٨ هـ ش.

تحلیل نقدي لعناصر التعبد في نظرية العقلانية والمعنوية ❖ ۱۷۱

۱۴. ملکيان، مصطفى، راهي به رهائي: جستاري در زمينه عقلانيت (طريق إلى الخلاص: بحث في حقل العقلانية)، طهران، نشر مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۷۷ هـ ش.
۱۵. _____، «دويدن در پي آواز حقيقت» (الجرى وراء نداء الحقيقة)، مجلة كيان، العدد: ۱۳۷۹، ۵۲ هـ ش.
۱۶. _____، «معنويت و عقلانيت نیاز امروز ما» (المعنوية والعقلانية حاجتنا المعاصرة)، مجلة بازتاب اندیشه، العدد: ۲۲، قم، مرکز پژوهش هاي اسلامي صدا و سيما، ۱۳۸۰ هـ ش.
۱۷. _____، معنويت و عقلانيت، آگريستانسياليسم و سكو لاريزم (المعنوية والعقلانية: الوجودية والعلمانية)، بالتعاون مع قسم التحقيقات في كلية الإلهيات في دانشگاه إمام صادق (عليه السلام)، ۱۳۸۰.
۱۸. _____، «گفت و گوی کتاب هفته با دکتر ملکيان» (حوار كتاب الإسبوع مع ملكيان)، مجلة كتاب هفته، العدد: ۱۰۵، ۱۳۸۱ هـ ش.
۱۹. _____، مشتاقی و مهجوري (الشوق والهجران)، طهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۵ هـ ش.
۲۰. _____، «سازگاري معنويت و مدرنيته» (التناغم بين المعنوية والحداثة)، صحيفة شرق، العدد: ۸۳۵، بتاريخ: ۲۵ / ۵ / ۱۳۸۵ هـ ش.
۲۱. _____، جزوه ايمان و تعقل (كراسة الإیمان والتعقل)، قم، انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب، ۱۳۸۷ هـ ش.
۲۲. _____، «معنويت، گوهر اديان (۱)» در: سنت و سكو لاريسم، عبد الكريم سروش وآخرون، (المعنوية جوهر الأديان، في التراث والعلمانية، عبد الكريم سروش وآخرون، طهران، نشر صراط، ط ۵، ۱۳۸۸ هـ ش).
۲۳. _____، «پرسش هايي پيرامون معنويت»، در: سنت و سكو لاريسم، عبد الكريم سروش وآخرون، معنويت گوهر اديان (المعنوية جوهر الأديان، في التراث والعلمانية، عبد الكريم سروش وآخرون، طهران، نشر صراط، ۱۳۸۸ هـ ش).
۲۴. _____، حديث آرزو مندي: جستارهايي در زمينه معنويت و عقلانيت (حديث الأمنيات: أبحاث في حقل المعنوية والعقلانية)، طهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۹ هـ ش.
۲۵. _____، «معنويت اگر متعبدانه باشد معنويت نيست» (المعنوية لو كانت تعبدية فهي ليست بمعنوية)، صحيفة شرق، تدوين: فريدون كدخدائي، بتاريخ: ۲۰ / ۴ / ۱۳۹۱ هـ ش.

٢٦. _____، «عقلانيّة و معنويّة بعد از ده سال» (العقلانيّة والمعنويّة بعد عشر سنوات)، الكلمة التي ألقاها في قاعة الشيخ الأنصاري في كلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة طهران، بتاريخ: ٢٨ / ٢ / ١٣٨٩ هـ ش .

27. Kierkegaard, S, Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments, University bookshop Reitzel, Copenhagen, 1941.
28. Mahony, William, K., "Spiritual Discipline", The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade, (ed.) Simon & Schuster McMillan 14 / 21, 1995.