

پایبندی به شریعت به مثابه اصالت عقل در «زیست معنوی» نقدی دیگر بر «جمع عقلانیت و معنویت»

رسول حسین پور*

چکیده

تعیین اهمیت «تکلیف و تعبد» و میزان پیوند آنها با «عقلانیت و معنویت»، از مهم‌ترین مسائلی است که در معنویت فرانوگرا و شریعت‌گریز نادیده انگاشته شده است. از آن زمان که انگاره «جمع عقلانیت و معنویت» در راستای فروگاهی رنج‌های جامعه ایرانی ارائه گردید، نقدهای بسیاری بر آن نگاشته شد. جدای از اینکه این انگاره از دامنه کارآمدی فراگیر برخوردار نبود، مشکل اساسی آن این بود که در عین اینکه از سوی یک نواندیش ایرانی مطرح شد، تن‌پوش و ارکانی نوگرا داشت و نسخه فارسی‌شده معنویتی بود که غرب پس از سال‌ها، برای زندگی انسان عصر نو پیشنهاد نموده بود. در این پژوهش، نگارنده با کاربردی‌ترین روش توصیفی - تحلیلی به همراه نقد و ارزیابی، به این نتیجه دست یافته است که دین‌نهادینه (در برابر ادیان نوپدید) با سه ساحت شریعتی، اخلاقی و اعتقادی، معنویت‌زایی را در جهان امروز به همراه دارد و تا پذیرش عقلانی اصول و التزام به فروع دین صورت نپذیرد، پدیدآیی معنویت نیز ناممکن است.

واژگان کلیدی

زیست معنوی، دینانیت، عقلانیت، معنویت، تکلیف و تعبد.

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد و پژوهشگر گروه کلام و اندیشه اسلامی بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

hoseinpour8@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۲۸

طرح مسئله

در عصر اضطراب، یافتن پاسخ برای نیازهای فرامادی انسان، مهم و پیچیده‌تر از پیش شده است. انسان جهان نوگرا، از سه مقوله «دیانت»، «معنویت» و «عقلانیت»، گاه به دیانت و معنویت بسنده کرد و تدینی ایستا و متزلزل برای خود پدید آورد؛ گاه مقوله میانه را برگزید که به سبب گونه‌گونی مکاتب و گرایش‌های فراوان آن، تاکنون تعریف مشخص و جهان‌شمولی نداشته است و سرانجام بدان‌جا رسید که دو مورد پایانی، بیشتر خاستگاه بحث و نظر قرار گرفت و مصداقی تام برای حیات طیبه شد. (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۲۹)

انگاره «عقلانیت و معنویت» در ۱۳۷۹، به‌منظور پیدایش یک زندگی آرمانی در جامعه ایرانی از سوی نواندیش وطنی، مصطفی ملکیان مطرح شد. دو مؤلفه «عقلانیت» و «معنویت»، دو ابزار - نه هدف - در جهت کاهش درد و رنج آدمی - تا جایی که در قلمرو اختیارات او قرار دارد - در این انگاره مفروض انگاشته شدند. طراح این نظریه روان‌شناختی - اخلاقی، سکولاریستی بودن آن را به‌روشنی اعلام کرد و در عین اینکه تلقی نسخه‌ای از دین را پذیرفت، باورداشت نقشه‌ای و قانونی را از دین نفی نمود. از سویی دیگر، ویژگی و قوام دین و دیانت نهادینه و تاریخی را تنها به تعبد دانست و آن را به‌شدت با زندگی اصیلی که انسان باید عقل و وجدان اخلاقی خویش را ملاک قرار دهد و به ترازوی درون مراجعه نماید، ناسازگار قلمداد نمود. این تعبدستیزی که یکی از مؤلفه‌های نظریه یادشده است، از آن‌رو مهم است که با عقلانیت مدنظر مجری طرح همخوان نیست؛ زیرا از یک‌سو عقلانیت نوگرا، استدلال را چراغ راه قرار می‌دهد تا به هر مدعایی به‌اندازه‌ای که دلیل آن پذیرفتنی است، التزام پدید آید و از سویی دیگر، امروز دین سنتی نتوانسته است التیام‌بخش رنج‌های دوران نوگرایی باشد. وقتی تعبد و التزام به دین نهادینه به سبب التزام به قواعد نوگرایی کنار زده شود، پذیرش فراماده‌ای که بن‌مایه عقلی و شهودی دارد نیز باید کنار رود؛ چراکه بسیاری از آموزه‌های دین سنتی از چنین فراماده‌ای برای ما تعیین و ترسیم شده است. (ر.ک: همو، ۱۳۸۸: ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۳ - ۲۸۰ و ۳۱۴)

از تحلیل‌های انجام‌گرفته درباره «عقلانیت و معنویت» چنین برمی‌آید که این انگاره، نسخه‌برگردان فارسی‌شده ماجرای است که عصر اضطراب مغرب‌زمین آن را تدوین نمود. خردباوری و تلاش برای عقلانی کردن هر چیزی و پشت‌سر نهادن و ویران کردن ارزش‌های سنتی (زدایش مرجعیت وحی)، مهم‌ترین رهاورد نوگرایی بوده است. عقلانیت مدرن همه‌چیز را این‌جهانی و در جهت تأمین نیازهای کنونی می‌نگرد. طبیعی است که این عقلانیت با التزامات عملی دین به‌منظور نیک‌بختی اخروی سر سازش ندارد و تعبد را مقوله‌ای محدودکننده می‌بیند که گویی با تمام انسانیت او در تعارض است؛ بنابراین نخستین پیامد نظریه «عقلانیت و معنویت» که طراح آن از یک‌سو آن را دینی نمی‌داند و از سویی دیگر، آن را ضد‌دینی نیز ندانسته است، عقلانیتی در برابر عقلانیت دینی است که مسئله «تعبد» را برنتابیده است.

تاکنون پژوهش‌های فراوانی در تحلیل، نقد و رد انگاره «عقلانیت و معنویت» نگاشته شده که هر یک از

زاویه‌ای خاص بدان پرداخته‌اند؛ از جمله: «عقلانیت و معنویت: مبانی و اهداف»، نوری و دیگران، (۱۳۹۴) «تحلیل نظریه عقلانیت و معنویت»، (صادقی و دیگران، ۱۳۹۲) «نقد درونی تباین دین و معنویت در نظریه پیوند معنویت و عقلانیت» (اکبریان، ۱۳۹۵) و بسیاری از پژوهش‌هایی که در داخل کشور درباره این نظریه مشاهده می‌شود. نگارنده در این نوشتار، بیش از همه به تبیین چپستی مقوله‌های «دین و دیانت»، «تعبد و تکلیف» و «سنت دینی» پرداخته و پیوند طولی آنها را با «عقلانیت و معنویت» مطرح در هندسه دینی بررسی نموده است.

بر این اساس، دو پرسش اصلی این پژوهش که در پی پاسخ بدان‌ها برآمده‌ایم، عبارتند از:

۱. اگر انسان امروزی خواهان زندگی‌ای معنوی است، آیا به صرف اتکا به «معنویت و عقلانیت» می‌تواند بدان دست یابد یا آنکه تا دستورکاری از جهان فراماده در پوشش دین و برنامه‌ای با عنوان شریعت بدو داده نشود و خود را در قامت «مکلف» ملزم به اجرای آن نداند، پیدایش زیست معنوی بی‌معنا است؟ (بررسی با رویکرد پیوستگی دیانت، عقلانیت و معنویت)

۲. با توجه به اینکه در انگاره «عقلانیت و معنویت»، تعبد و تکلیف چونان زائده‌ای پنداشته شده که به دور از شأن انسان عصر نوین و عقلانیت (مدرنیستی) اوست، چگونه می‌توان ثابت نمود که پایبندی به دستورات شرع مقدس به معنای اسارت عقل نیست؛ بلکه خود اصالت دادن به عقل است؟ به‌واقع چگونه باید چهره شریعت را ترسیم نمود تا این‌گونه پنداشته نشود که پایبندی به آن، در حکم دست بسته بودن و کنار نهادن عقلانیت است؟ (بررسی اهمیت شریعت و پیوند آن با عقلانیت)

الف) دیانت و ارتباط آن با آرامش معنوی

دین‌داری مفهومی است که اندیشمندان اجتماعی در مطالعات تجربی دین بدان می‌پردازند. به باور برخی، در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ هیچ موضوعی به این اندازه محور پژوهش نبود؛ هرچند رویکرد هم‌گامی نیز در این‌باره یافت نمی‌شود. (کرم‌الهی، ۱۳۹۰: ۲۱۰ - ۲۰۸؛ شجاعی‌زند، ۱۳۸۴: ۳۶ و ۳۷) میان «دین» و «دین‌داری» تفاوت است. دین حقیقتی بیرونی و نفس‌الامری است؛ درحالی‌که دین‌داری حالت پذیرشی انسان نسبت به دین و رسوخ آن در روح و جامعه بشری است؛ (فقیهی، ۱۳۸۵: ۴۶) به سخنی دیگر، دین‌داری صفت مفهوم دین است که بروز آن نسبی است و مصداق مطلق ندارد؛ بلکه تنها باید گفت: «دین‌داری دارای سطوح گوناگون میان دو حد کمینه و بیشینه است». در جهت همانندسازی معقول به محسوس، نسبت دین و دین‌داری، چونان نور و منشور است. جهت و قالب پیوندی که منشور با نور ایجاد می‌کند و میزان کشش نور را فراهم می‌سازد، بازتاب متفاوتی از نور را ارائه می‌بخشد؛ بنابراین در پژوهش‌های در باب دین‌داری در سطح جهانی، باید متغیر بودن آن در پیروان ادیان را همچون یک اصل پذیرفت. (میرسندسی، ۱۳۹۰: ۸۳، ۸۵ و ۸۷)

با نگرشی درون‌دینی، هدف ادیانی همچون اسلام این است که انسان را از ماده به فراماده گرایش دهند؛

(طباطبایی، ۱۳۶۰: ۱۷) در نتیجه یکی از انتظاراتی که باید از دین داشت، خداگرایی و کاهش توجه به سوی طبیعت است (نه گوشه‌نشینی و ترک زندگی مادی و الزامات آن)؛ در نتیجه باید میزان دین‌داری انسان‌ها را در هر دینی، به میزان حضور خداوند در زندگی آنان دانست. (شیروانی، ۱۳۹۰: ۲۲۲) بر این اساس، دین‌داری از یک سو رابطه‌ای معکوس با دنیاگرایی و دنیوی‌اندیشی دارد که از شاخصه‌های نوگرایی است (همان، ۲۲۳) و از سوی دیگر، پذیرش تمام یا دست‌کم قسمتهایی از درون‌مایه گزاره‌های دینی در دو جایگاه نظر و عمل است؛ از این رو دین‌داری در بستر اسلامی را باید چنین تعریف نمود:

شناخت و باور به پروردگار یکتا، پیام‌آوران و احکام الهی، رستاخیز، داشتن عواطف و دل‌بستگی‌های معین به خداوند، خود، دیگران و جهان هستی؛ در راستای نزدیک شدن به خدا و انجام دستوره‌های دینی. (خدایاری‌فرد، ۱۳۹۱: ۶۷؛ ۷۸ - ۷۳؛ همچنین ر.ک: فقیهی، ۱۳۸۵: ۵۱)

یکی از مهم‌ترین کارکردهای دین در زندگی مادی، آرامش‌آفرینی و اهدای به‌باشی و بهداشت روحی است. برخی دین‌ستیزان که دین‌داری را گونه‌ای روان‌نژندی می‌شمارند، بر این باورند که حتی دین‌داری خشک‌سرانه که برای سلامت عاطفی انسان زیان دارد نیز بسیار می‌تواند به انسان‌ها کمک کند. (یوهانسن، ۱۳۹۱: ۲۹ - ۲۸) دین‌داران - به شرط پای‌بندی به آموزه‌های دین - انسان‌هایی هستند که در برابر ناملایمات و رنج‌های زندگی، از بردباری و خویش‌داری بیشتری برخوردارند. این روحیه بی‌شک اهرمی را در پس خود جای داده است: «امید به موجودی فراطبیعی، قدرت کامل و کمال مطلق»؛ به گونه‌ای که موجودی فراتر از او ضرورت وجود ندارد. با این وصف، ضروری است دینی که دین‌ورزان پیرو آن می‌گردند نیز گستره لازم در ابعاد عبادی، اخلاقی و اعتقادی را دارا باشد تا کمبودی در ذهن آنها حاصل نشود. چنین دینی می‌تواند خاستگاه معنویتی باشد که نیاز بشر آن را مطالبه می‌کند معنویتی که با عقلانیت همراه است. (همایون مصباح، ۱۳۹۰: ۲۱، ۴۹ - ۴۸)

ب) چسبانی دین‌داری: قوام عقلانی، التزام عملی، ثمره معنوی

دین‌داری، طرحی از زندگی برای انسان ارائه می‌کند که نه تنها ماهیتی عقلانی دارد، احساسی، هیجانی و ارضاکنده است. دین نهادینه‌ای چون اسلام که از سوی فراماده برای بشر فرستاده شده، گونه‌ای جهان‌بینی را برای پیروانشان به ارمغان آورده که در آن، هم سادگی منطقی به چشم می‌خورد و هم زیبایی هم‌آوا و هماهنگ. (یاسمی‌نژاد، ۱۳۸۹: ۸۳)^۱ دین‌داری اگرچه فطری و همگانی است، برای همگان یکسان محقق نمی‌شود و نسبت به بروز آن برای اشخاص گونه‌گون است. به غیر از افرادی که همواره دین‌دار شناخته

۱. فَإِنَّمَا يَتَّبِعُهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ. (دخان (۴۴): ۵۸) وَلَقَدْ يَتَّبِعْنَا الْقُرْآنَ لِئَلَّا يَكْرِهَهُمْ مِنْ مُدَّكِرٍ. (قمر (۵۴): ۱۷)

می‌شوند، برخی با روی آوردن نعمت‌ها و خوشی‌های این‌جهانی به دین التزام عملی می‌یابند و برخی نیز با پشت کردن دنیا به آنها و افتادن در دشواری‌ها و ناراحتی‌های آن. بر این اساس، اگر بحران جامعه جهانی (کاهش یا نبود معنویت) را ملاک قرار دهیم، بی‌تردید یکی از مهم‌ترین عوامل در روی‌آوری به دین، نبود آرامش، وجود رنج‌ها و دغدغه‌ها و نیز یافت هویت انسانی است. (همان: ۹۰)

دین‌داری دارای احوال درونی و بیرونی است. جلوه‌های درونی دین‌داری، اخلاص، امید، عشق، محبت، ایمان و ترس هستند. انجام واجبات الهی و ترک محرّمات و گرایش به مستحبات و دوری از مکروهات نیز از جلوه‌های ظاهری دین‌داری شمرده می‌شوند. (شیروانی، ۱۳۹۰: ۲۲۶) افزایش و کاهش این دو جنبه تا حدود بسیاری هم‌سو با یکدیگر صورت می‌پذیرد. دلیل این مسئله آن است که دین‌داری مقوله‌های سه‌گانه طولی: «اعتقادات، شریعت و اخلاق» است که با یکدیگر در ارتباط هستند و رابطه آنان، چونان هسته و پوسته است. این رابطه در آموزه‌های اسلامی و نیز نگاه‌های عارفان مسلمان به‌گونه‌ای بیان شده که حقیقی و تکوینی است، نه ساختگی و اعتباری. امیر بیان، علی علیه السلام می‌فرماید:

هر ظاهری، باطنی متناسب با خود دارد. آنچه ظاهرش پاکیزه، باطن آن نیز پاک و پاکیزه است و آنچه ظاهرش پلید، باطن آن نیز پلید است ... آگاه باشید؛ هر عملی رویشی دارد و هر روینده‌ای از آب بی‌نیاز نیست و آب‌ها نیز گوناگون می‌باشند. پس هر درختی که آبیاری‌اش به‌اندازه و نیکو باشد، شاخ و برگش نیکو و میوه‌اش شیرین است، و آنچه آبیاری‌اش پاکیزه نباشد، درختش عیب‌دار و میوه‌اش تلخ است. (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: خ ۱۵۴)

نگرش جداسازی پوسته دین از مغز آن یا گذر از پوسته به مغز، یکی از خاستگاه‌های پیدایش «معنویت منهای دیانت» امروز شده است. بر این اساس، چنین پنداشته می‌شود که اگر نسبت ظاهر و باطن، چونان «مقدمه و ذی‌المقدمه» باشد، در نتیجه با دست یافتن به ذی‌المقدمه و رسیدن به مراتب برتر، دیگر نیازی به مراتب پایین‌تر نیست. به سخنی دیگر، هر مرتبه‌ای برای مرتبه بالاتر، همچون نردبان است که پس از صعود، دیگر نیازی به آن نیست یا پوسته را باید شکست تا به مغز رسید؛ بنابراین کسی که به حقیقت دست یافت، نیازی به مراعات احکام شریعت و مراقبت از آداب ظاهری سنت و حیانی نخواهد داشت. (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۱۷۵) با توجه به چنین نگرشی به مقوله دیانت در زیست معنوی ایرانی، نخست باید درباره چیستی سنت که همان درون‌مایه شریعت نبوی است، سخنان و تحلیل‌هایی ارائه نمود.

ج) برداشت نادرست از «سنت» و «سنتی»

در ۱۹۸۹، یروسلاو پلینن تاریخ‌نگار در مصاحبه‌ای می‌گوید:

سنت ایمان، زنده مردگان است و سنت‌گرایی ایمان، مرده زندگان. سنت با به خاطر آوردن اینکه ما کجا و در چه زمانی هستیم و اینکه این ما هستیم که باید تصمیم بگیریم، در ارتباط با گذشته زنده می‌ماند؛ اما سنت‌گرایی مفروض می‌داند که هرگز نباید چیزی را ابتدائاً انجام داد؛ از این‌روی همه چیزهایی که برای حل هرگونه مشکلی مورد نیازند، باید به تأیید به‌ظاهر یکپارچه این سنت، یکنواخت برسند. (لگنهاوسن، ۱۳۸۴: ۴۴۳)

ورود به دنیای نوگرایی در غرب، هم‌سو با برون‌رفت از سنت بوده است. معنای اشتباهی که در این فرآیند از سنت به ذهن‌ها آمد، بودن در گذشته بود. «سنت» یک مشترک لفظی است؛ (مهدوی، ۱۳۹۱: ۵۵) در نتیجه برشمردن و گزینش نمودها و الگوهای کهن و کهنه، به‌تنهایی به‌معنای سنت و سنتی بودن نیست؛ همان‌گونه که پیامدهای معنویت همچون آرامش، غیر از خود معنویت است؛ بلکه مغز و لب، چیز دیگری را نشانه می‌گیرد.

ریشه لغوی «سنت» با انتقال پیوند خورده (همان: ۶۲ - ۵۹) و در گستره معنایی آن، مفاهیمی چون انتقال معرفت، آداب، روش‌ها، قوانین، قالب‌ها و مقوله‌هایی را که ساختاری شفاهی یا نوشتاری دارند، در خود جای داده است. سنت در گستره معنایی خود، حقایق و اصولی با خاستگاه خداوندی و دربردارنده آموزه‌هایی است که انسان را به عالم معنا و فراماده پیوند می‌دهد و به تعبیری، همان دین شمرده می‌شود. پس سنت، یک اسطوره که دوران نوگرایی در جهت زدایش آن فوران نمود و یک منسوخه که دیگر کاربردی ندارد، نیست؛ بلکه باید گفت چیزی بیش از اندازه واقعی است: (نصر، ۱۳۸۵: ۱۳۶ - ۱۳۳)

سنت تداوم وحی است؛ انتقال یکپارچه اصول، علوم و قوانین جهان‌شناختی و معنوی برآمده از دین وحیانی که از طریق نسل‌های بی‌شمار صورت گرفته است. در سنت هیچ‌چیز فروگذار نشده است؛ از پایه‌ریزی نظام‌های اجتماعی و موازین رفتار تا احکام و قواعدی که به کنترل و تنظیم هنرها و طرح‌ها و چگونگی تربین و پوشیدن لباس (همه در سنت بیان شده است). آنچه سنت را کاملاً در برابر دانش نوین (تجربی) ما قرار می‌دهد، این است که سنت، همه‌چیز را به مراحل بالاتر هستی و سرانجام به اصول غائی که مسایلی کاملاً ناشناخته برای بشر جدید هستند، بازمی‌گرداند. (لگنهاوسن، ۱۳۸۴: ۴۵۲)

«سنت» پیوندی گسست‌ناپذیر با مقوله‌هایی چون وحی، امور قدسی، مرجعیت (دینی - معنوی)، پیوستگی در انتقال حقیقت، امور ظاهری و باطنی و معنویت دارد. «سنت» مسئله‌ای ذاتاً فرانسسانی است؛ به این معنا که فردگرایی نمی‌تواند در انتقال و تفسیر آن نقشی ایفا کند. مرجعیت معنوی که در دوران نوگرایی از سوی معنویت‌های بی‌شریعت و سنت‌گریز نفی شد، از واقعیتی که همان سنت است، جداناپذیر است و نگاه‌شده‌های سنتی اصیل (آموزه‌های وحیانی)، ویژگی ذاتی مرجعیت را همراه به‌همراه داشته‌اند؛ (نصر، ۱۳۸۵: ۱۵۲) نه آنکه پنداشته شود رابطه «سنت» نسبت به «دین»، عام و خاص مطلق است؛ چنان‌که برخی چنین اشتباهی را مرتکب شده‌اند:

سنت را نمی‌توان با دین صرفاً یکی دانست. دین صورتی از سنت است؛ لیکن نه صورتی جامع ... سنت، فراگیرتر از دین است؛ هرچند دین همیشه نسبت بسیار نزدیکی با سنت دارد. یک سنت ممکن است در هیئتی ظاهر گردد که نتوان آن را دقیقاً دینی خواند. (الدمدو، ۱۳۹۰: ۱۵۵)

برای فهم سنت، ناگزیر باید به خود سنت بازگشت؛ بنابراین نمی‌توان از سنت رها شد و از بیرون به آن نگریست. (اصغری، ۱۳۸۸: ۱۸۸) اسلام از ادیان نهادینه‌ای است که با «سنت» پیوندی ژرف دارد؛ به سخنی دیگر، در اسلام خاستگاه سنت وحیانی است. آنچه پیامبر به بشریت ارائه می‌کند و امام معصوم نیز آن را نگهبانی می‌نماید، یا عقل آنها را درک می‌کند که همان «علوم عقلی» را سامان می‌دهد یا توان ادراک آنها را ندارد که «علوم نقلی» نامیده می‌شوند. هماهنگی و همکاری این دو سنخ از دانش‌ها در سوی سامان‌بخشی رفتار انسانی، سنت را پدید می‌آورد. (پارسانیا، ۱۳۸۶: ۳۰ - ۲۹؛ مهدوی، ۱۳۹۱: ۶۳) رویکرد اسلامی به سنت، گویای آن است که در برخورد با جوامع بشری، حقیقتی پاینده و پایدار است. (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۴ / ۳۴۰) با این حال، انسان دوران نوگرایی با برجسب عقلانیت (خودبنیاد و انتقادی) و جوینده زیست معنوی، چگونه می‌تواند سنتی هم باشد؟ به سخنی دیگر، آیا سنتی بودن با عقلانی بودن سازگار است؟

در نگاه یک نواندیش، انسان نوگرا در عرصه‌های گوناگون، دستوری را بدون دانستن چرایی آن «نه» می‌پذیرد و نه اجرایی می‌سازد؛ اما گویا انسان سنتی چنین است که هرچه می‌بیند، می‌شنود و می‌باید، باید که بر اجرای آن گردن نهد و در پی چانه‌زنی علتش بر نیاید. دو مسئله‌ای که در تحلیل این دو رویکرد مغفول می‌ماند، شناخت صحیح مقوله «تکلیف و تعبد» و «تقدم عقلانیت بر ایمان و پذیرش شرع مقدس» است. انسان در نگرش دینی چون اسلام، هم محق است و هم مکلف. کاملاً حق است اگر بگوییم چون انسان دارای عقل و قوه درآکه شده، تکلیف را برایش رقم زند؛ چه اینکه تفاوت انسان با حیوان در داشتن همین قوه است. پس تکلیف باید برخاسته از عقل و هم‌سو با عقلانیت باشد. (ر.ک: بهشتی، ۱۳۷۵: ۴۴ - ۲۸) از سویی دیگر، اینکه انسان در پذیرش دین و اصول و فروعش محکوم است یا مختار به تحقیق - به گونه‌ای که باید عقلانیت را مقدم بدارد یا ایمان را - مسئله‌ای اختلافی میان اسلام و مسیحیت است. همین مسئله برای نواندیشان و حتی قشری نگران وطنی که ایمان اسلامی را چونان ایمان مسیحیت دنیای نوگرایی ترسیم کرده و پیش‌فرض دانسته بودند، موجب شد تا بدون واکاوی کافی درباره این موضوع، دچار اشتباه سلب عقلانیت از انسان سنت‌مدار و دست بسته بودن او شوند.

د) پذیرش تکلیف و تعبد؛ اصالت عقل، نه اسارت عقل

آیا التزام به دستورات دین، بالضروره به معنای کنار نهادن عقلانیت است یا براساس مبانی‌ای که متن دین به

ما ارائه می‌کند، خود گونه‌ای از عقلانیت شمرده می‌شود؟ این مسئله در ظاهر متناقض می‌نماید؛ چراکه مصطفی ملکیان بر این باور است که:

مسئله ارتباط تدین و تعقل، ارتباط ایمان و عقل و ارتباط تعبد و استدلال، بزرگ‌ترین مسئله و مشکل ماست. (ملکیان، ۱۳۸۷ ج: ۵۲ - ۵۱؛ ۱۳۸۷ و: ۶ - ۴۵)

به باور نگارنده، مشکل آنگاه پیش می‌آید که نتوان رابطه عقل و وحی و نیز معنا و چرایی تعبد را تبیین نمود. در اسلام به مسلمانان سفارش شده که اصول و باورهای اعتقادی را با کاوش عقلی اثبات نمایند. اصل وجود وحی و دین از مقوله‌هایی است که ضرورت و حجیت ابتدایی آن با کمک عقل ثابت می‌شود. پس از بررسی و اثبات وجودی وحی، کرنش عقل در برابر نقل موجب می‌شود تا نقل مقبول و معقول به ایفای نقش بپردازد. پس از این فرآیند، نقل حجیت عقل و ضرورت آن را در زندگی بشر تأیید می‌کند. با این ارتباط دوسویه، وحی بستر تلاش عقل را افزایش می‌دهد و عقل نیز با کاربست آموزه‌های وحیانی به تکامل می‌گراید و می‌یابد که رشد و بالندگی در هماهنگی با وحی است؛ بنابراین در عقلانیت دینی، عقل تنها نیست؛ بلکه یار و همراهی به نام وحی دارد؛ برخلاف عقلانیت نوگرا که خودبنیاد و این‌جهانی است. عقل بدون کمک وحی، قلمرو فعالیت محدودی در ساحت فراطبیعی دارد و چه بسا در کشفیات و استنباط‌های خود دچار کج‌روی و زیاده‌روی شود. (ره‌دار، ۱۳۸۸: ۴ - ۲)

«تعبد» که در لغت به معنای «بندگی کردن» است، به این معنا است که باید به هر دستوری که ثابت شد از سوی دین است، عمل نمود؛ خواه حکمت آن دستور فهم‌پذیر باشد یا فهم‌ناپذیر (با دو فرض اجتهاد و تقلید برای احکام عملی). گزاره‌ای که در عبارت بالا پنهان شده، این است که «در خود دین، تعبد محض نیست»؛ به سخنی دیگر، هیچ دستوری که خالی از حکمت و مصلحت باشد، وجود ندارد. بر این اساس است که دین‌شناسان، قاعده تلازم حکم عقل و شرع را ارائه کرده‌اند. معنای این عبارت که «هر چه شارع حکم کند، عقل هم حکم می‌کند»، این نیست که هر جا شارع حکمی وضع کرد، عقل هم حکمی دارد؛ چنان که شارع می‌گوید «شراب حرام یا روزه واجب است»؛ بلکه مقصود این است که در حکم شارع، رمزی وجود دارد که اگر برای عقل گشوده شود، عقل آن را تصدیق می‌کند. همچنین معنای قاعده ملازمه این است که اگر عقل، مصلحتی را کشف کرد (کشف یقینی و قطعی، نه کشف احتمالی و گمانی)، باید حکم نمود که دستور اسلام همین است؛ حتی اگر آن دستور به ما نرسیده باشد؛ بنابراین عکس آنچه برخی دریافته‌اند، «تعبد» در فروع دین، اسارت یا پشت‌پا زدن به عقل و تسلیم کورکورانه در برابر دین نیست. اسلام تسلیم ضد عقل ندارد؛ بلکه تسلیم آن از نوع فراعقلی است؛ چراکه عقل در مواردی که از خود توان و اطلاعی ندارد، کلام بزرگ‌تر از خود را می‌پذیرد. (مطهری، ۱۳۹۱: ۲۱ / ۱۶۸؛ نائینی، ۱۴۰۴: ۳ / ۶۲)

تقریر بالا روشن می‌سازد که با وجود واژه کلیدی «تعبد» در فرهنگ اسلامی، عقلانیت دینی بر جای

خود استوار است. تعبد در درون عقلانیت اسلامی قرار گرفته و از سویی طبیعی است که هیچ عقلانیتی، حجیت خود را در درون منظومه‌اش اثبات نمی‌کند. چندان دشوار نخواهد بود - اگر درست نگریسته باشیم - که دریابیم آنچه در تحلیل جایگاه و هدف تعبد، گاه موجب کج‌اندیشی و خردستیز انگاشتن معنای آن شده، غفلت از علت پذیرش آن است. تعبد نه ناسازگار با تعقل، که عین آن و برابر با فتوای عقل است. طراح انگاره «عقلانیت و معنویت»، خود به این نکته باور دارد که: «اگر برای تعبد دلیلی وجود داشته باشد، تعبد ما برهانی است؛ در این صورت، دیگر نباید آن را تعبد (صرف) دانست. در واقع تعبد اگر با دلیل همراه باشد، تقریباً از جنس مراجعه به متخصص است». (ملکیان، ۱۳۸۷ الف: ۱۰۰۳)^۱

هیچ‌گاه نگاه اسلام به تعبد، محصور به حکم پیشینی نبوده است؛ بلکه پیش از آن اموری هستند که نخست باید ثابت شوند تا تعبد به اثبات برسد. همان‌گونه که گفته شد، ابتدا عقل حجیت و ضرورت وجود شخص حامل وحی و نگهبان آن (پیامبر و امام معصوم) را به اثبات می‌رساند و در پایان چنین نتیجه می‌گیرد که افرادی که پیام الهی را به انسان می‌رسانند، در گفتار و عمل، از گناه و اشتباه به‌دور هستند؛ پس حکم معصومان مطاع است؛ خواه چرایی آن دانسته شود یا آنکه پوشیده بماند؛ از این‌رو عقلانی بودن تعبد، به احراز و اثبات صفاتی چون: اتصال به علم لدنی شخص حامل وحی و نگهبان آن، نداشتن هوا و هوس، مهربان‌تر از مردم به خویش و اولی به امور آنان در تصرف است که در وجود اشخاص معصوم نهفته است.

یکی از ملاک‌های پسینی عقلانیت یک مجموعه، کارآمدی و پیدایش نتیجه مطلوب است. هر عقلانیتی، کارآمدی متناسب با سوگیری خاص خود را دارد. عقلانیت اسلامی در درون خود، مجموعه‌ای از هدف‌ها و ارزش‌ها را که به ذات الهی می‌انجامد، «جهت» خود برگزیده و بر آن لازم است تا این اهداف را برای دیگر مجموعه‌های موجود اثبات کند. یکی از ویژگی‌های عقلانیت اسلامی، داشتن نگرش دوبعدی (مادی و مجرد) به هستی و انسان است. چنین نگرشی آنگاه که مسلمان خردمند در برابر شبهات و اشکالاتی قرار می‌گیرد، بن‌مایه تحلیل‌های برون‌دینی او خواهد بود؛ مثلاً اگر نتیجه امثال و تحقق چند حکم نسبت به ساحت دنیا ناکارآمد به‌نظر آید، پیامد و سودمندی فرامادی (برزخی و اخروی) آن بالضروره عقلی است. (ره‌دار، ۱۳۸۸: ۴)

وقتی عقل می‌بیند برنامه‌ای با عنوان «دین» از سوی فراماده در جهت نیک‌بختی انسان به او داده می‌شود، این مسئله را می‌پذیرد که در این برنامه، امور ثابتی وجود دارد که هیچ‌گاه دست عقل بشری به آنها نمی‌رسد؛ زیرا به تمام پیامدهای خوب و بد افعال احاطه ندارد. حتی اگر به تحقیق بپذیریم که مصالح دنیایی مخصوص هر عملی، به‌واسطه تجربه، آزمون و خطا به دست می‌آید، پیامدهای فرامادی و نامحسوس آن - که موطن تحققش برزخ و آخرت است - قابل شناخت عقلانی نیست. عقل قدرت چندانی در ادراک امور

۱. از آنجا که استاد ملکیان در طرح دیدگاه خود به چنین مطلبی گرایش ندارد و از سخنان ایشان تعبدگریزی استنباط می‌شود، نمی‌توان آن را جزء دستگاه فکری ایشان به‌شمار آورد.

اخروی ندارد؛ از این رو نمی‌تواند به وجوب عمل یا حرمت فعلی خاص حکم نماید. پس مرجعی که در چنین مسائلی اظهار نظر می‌کند، دین است که احکام تبعیدی را صادر می‌نماید. افزون بر اینکه عقل، کاستی ادراکی خود را می‌یابد و بدان اقرار می‌نماید، در روایات نیز از اتکای صرف به عقل در چنین اموری نهی و سفارش شده است که قیاس‌های سطحی و خطاپذیر عقل، به بدعت در دین خواهد انجامید؛^۱ در نتیجه، پاره‌ای از مسائلی که به وحی نسبت داده می‌شود، احکام تبعیدی‌ای هستند که عقل به آنها راهی ندارد؛ اما با این حال می‌فهمد که باید در برابر آن سر تسلیم فرود آورد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۷۰ - ۶۹)

بنابراین عقل گرچه چندان به مصالح و مفاسد زیست فرامادی راهی ندارد، در جای خود پشتوانه پذیرش احکام شرع است. در منابع شیعی، عقل یکی از ادله‌ای شمرده شده که پیروی از دستورات شرع و فرمان‌برداری از دستورهای رسیده از معصومان آگاه از نیک‌بختی بشر را لازم می‌داند:

قواعد عقلی و شواهد نقلی بدین حکم می‌کند که کامل‌ترین وسیله و دستاویز و مهم‌ترین پای‌بندی، به‌کارگیری دو قوه نظر و عمل است تا با یکی نیک‌بختی اخروی به چنگ آید و با آن دیگری، عقاید در برابر راه یافتن وجوه فساد پاس داشته شود؛ اما از آنجا که هر عملی، رساننده به آن سعادت نیست و هر نظری نیز برآورنده آن هدف نه، انسان به رهنمایی نیازمند افتاده تا به کمک او راه درستی و راستی را بییماید... پس از همین‌روی حکمت و تعقل، نصب پیامبری را واجب ساخته است تا آداب شرعی را از وحی الهی بگیرد و به کمک معجزه حقیقی که بر درستی (گفتار) او دلالت کند، تأیید شود. (محقق حلی، ۱۳۶۴: ۱ / ۱۸ - ۱۷)

شهید صدر پس از طرح این پرسش که «کدام منبع می‌تواند فرمان‌بری از شارع را بر انسان واجب نماید؟» می‌نگارد:

این منبع همان عقل است؛ چه انسان با عقل خویش می‌یابد که خداوند بر بندگانش حق فرمان‌روایی دارد و آنان باید فرمان‌بری کنند... بنابراین ما از خداوند فرمان می‌بریم و از احکام شرع پیروی می‌کنیم؛ چراکه عقل چنین چیزی را بر ما لازم ساخته است. (صدر، ۱۴۰۸: ۱۷۱)

در نتیجه عقل با پذیرش این نکته که در شناخت و رسیدن به فراماده (به‌گونه کامل) در جهت نیک‌بختی خویش ناتوان است و از سویی در پی منبعی برای این مسئله می‌رود، به شارع حق می‌دهد تا مقررات و چارچوب‌هایی وضع کند و آنگاه خود را ملزم به پیروی از آنها می‌داند؛ (صابری، ۱۳۸۱: ۵۶۰ - ۵۵۶) برای نمونه، گزاره‌های زیر گویای فوایدی برای زندگی دنیوی و معنوی بشر هستند:

۱. إِنَّ السُّنَّةَ إِذَا قَبِيسَتْ مُجْحَقَ الدِّينِ؛ همانا سنت هنگامی که قیاس شود، دین باطل می‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۴ / ۴۰۵)

- معاملات سبب برپا داشتن مصالح و قطع منازعات است؛

- ازدواج موجب افزایش نسل و حفظ بقای نوع بشر است؛

- حدود و عقوبت‌ها سبب حفظ جان، عقل، دین و ناموس و مال مردم است.

سودمندی چنین اموری بر عقل و عاقلان پوشیده نیست. علت اینکه در کلام اسلامی، تکلیف نیکو دانسته شده، آن است که دربردارندهٔ مصلحتی است که بدون آن به دست نمی‌آید. (حلی، ۱۳۸۳: ۳۱۹) پس عقل مصحح تکلیف است و آن را روا می‌سازد و انسان را به فرمان‌بری الزام می‌کند. به سخنی دیگر، اگر عقل به‌گونه عام نمی‌بود و داوری نمی‌کرد، تکلیف به انسان‌ها نیز به‌گونه عام روا نبود و اگر عقل در اشخاص مخاطب وجود نداشت، به آنها تکلیف نمی‌شد، و این است که گفته‌اند:

عقل حتمال بار فرمان (پروردگار) است. عقل باید تا بار بردارد و به منزل برد ... جمله

عبادات را عقل باید تا ادای عبادت را درست آید و مرد اهل خطاب آید. (شاشی مروی،

۱۳۵۹: ۳۹ - ۳۸)

بنابراین اگرچه احکام شرع، اعتبارهایی از سوی شارع به‌شمار می‌آیند، بدون پشتوانه (مصالح و مفساد واقعی و نفس‌الامری) نیستند. اثری که چنین پشتوانه‌ای برجای می‌گذارد، زدایش پنداره ضدیت تعبد با تعقل و اسارت عقل به دست تکلیف و عبودیت است. (صابری، ۱۳۸۱: ۵۶۸ - ۵۶۴) نیک بودن تکلیف در جهت زندگی فرامادی انسان از آن‌سان است که بستر پادشاهی غیرقابل سنجش و فهم‌ناپذیر اخروی را فراهم می‌کند؛ (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۱۰۸) همچنان که اگر به پیامدهای دنیوی و اجتماعی نیکو بودن تکلیف بنگریم، برآیندهای خردپذیری را برداشت می‌نماییم:

الف) از آنجا که انسان موجودی اجتماعی است، نیازمند قانونی جامع است تا هر کس حدود و جایگاه خویش را شناخته، تصویری از نیک‌بختی خویش را ببیند و اختلافات از میان برداشته شود.

ب) یک قانون جامع و فراگیر حتماً باید با ساختار و نیازهای جسمانی و روحانی آدمی هماهنگ و هم‌سو باشد. ج) قوانینی که در جوامع بشری از سوی افراد آن تدوین می‌شود، بی‌شک محدود و دارای کاستی‌هایی است و نمی‌تواند دو بُعد جسمانی و روحانی انسان را تحت پرورش قرار دهد.

د) تنها برنامه و قانونی که از سوی فراماده و از مسیر وحی برای بشر فرستاده می‌شود، این توان را دارد که ضمن توجه به جنبه اخروی او، آثار و فوایدی نیز برای زندگی فردی و اجتماعی او داشته باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۷۴ - ۳۷۱؛ حلی، ۱۳۸۳: ۹۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۲ / ۱۹۹)

از «قاعده لطف» چنین نتیجه می‌شود که چون تکلیف، نیکو و پسندیده است، اگر خداوند از اعلام و ارائه آن خودداری نماید، دچار فعل ناپسندی شده و از آنجا که خداوند بالضروره عالم و حکیم است، صدور چنین عملی از او محال است؛ در نتیجه تکلیف، ضروری و واجب است. (ر.ک: لاهیجی، بی‌تا: ۲۴۹ - ۲۴۶)

ه) تقدم عقلانیت بر ایمان و نقش آن در پذیرش شرع مبین

یکی از مختصات اسلام، ایمان آوردن در پی تفکر و تعقل است؛ به سخنی دیگر، نخست اندیشه، سپس باور قلبی و زبانی.^۱ واژه ایمان از ریشه «أمرن» به معنای آرامش، اطمینان قلب و نبود ترس است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸ / ۳۸۹؛ احمد بن فارس، ۱۳۶۶: ۱ / ۱۳۵ - ۱۳۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۰: ۱۳ / ۲۱) چرا زندگی معنوی و مقوله معنویت باید دارای دو پیشینه باشد که اولین آن اندیشیدن و دومین آن ایمان به فراماده است؟ در پس پرسش‌های مربوط به عقلانیت دین، مسایلی درباره شایستگی استدلال درباره هستی خداوند وجود دارد. مسیحیت بر این باور است که در گام نخست به ما گفته می‌شود چون خدا وجودی متعالی است، در امکان اعتماد به تلاش‌های خود باید تردید نمود:

اگر خدا واقعاً متعالی باشد، پس هیچ روش معرفت‌شناختی‌ای از ما به سوی خدا وجود ندارد و هر چیزی که ما درباره خدا می‌دانیم، ابتکارش به دست خود اوست.

روی دیگر این سخن آن است که ما کاملاً وابسته به وحی و در نتیجه وابسته به آن هستیم که خداوند خود بخواهد بر ما مکشوف گردد. اگر این سخن که ایمان، عطیه الهی و مسئله‌ای رازورزانه است، درست باشد، چرا نگوئیم خود عقلانیت عطیه‌ای الهی است؟ آیا اینکه آدمی مطابق صورت الهی آفریده شده، بر این مطلب دلالت نمی‌کند؟ (تریگ، ۱۳۸۵: ۲۹۹ - ۲۹۷) عقلانیت این نکته را روشن می‌کند که ایمان نمی‌تواند با یافته‌های خردورزی ناسازگار باشد. حتی اگر بر فرض، کسی نتواند ثابت کند که جهان یک آفریده است، نمی‌تواند انکار کند که شناخت چستی عالم طبیعت باید با تثبیت باور به یک آفریننده مرتبط باشد؛ همان نگرشی که قانون و برهان نظم به ما بخشیده است. رابطه ایمان (به خدا) و عقل (در اثبات وجود خدا) به‌گونه‌ای است که مدعاهای اولی، جدا از مدعاهای دومی نیست؛ پس متعلق ایمان و آنچه درباره آن (خدا) استدلال می‌نماییم، نمی‌تواند از همدیگر متمایز باشند. (همان: ۳۱۲ و ۳۲۱)

یکی از قیودی که در تعریف ایمان گفته شد، اطمینان و باور قلبی است. در بین اندیشمندان وطنی، ملاصدرا از کسانی است که جایگاه قلب را در مؤلفه‌هایی چون عقل و شناخت و باور به خداوند و عالم غیب و معنا، به‌نیکی تبیین نموده است. بر این اساس، قلب که ساحتی در مرتبه خیال متصل است، (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۲ / ۵۷۹ و ۱۰۳) منبعی برای دریافت معارف و قوه عاقله‌ای برای اعلام و الهام است. (همو، بی‌تا: ۹ / ۱۳۳) در نگاهی دیگر، اگر عقل مرتبه نخست وجود انسان است، قلب مرتبه دوم وجودی اوست؛ بدین گونه که افعال انسانی در مقام ظهور از مرتبه عقل به مرتبه قلب فرود می‌آیند؛ چراکه مرتبه قلب در واقع مرتبه تصویر حقایق فرودآمده از مرتبه عقل است. (همو، ۱۳۵۴: ۱۳۰) حیات قلب به معرفت است و نفس کامل آن است

۱. آیات قرآنی در این زمینه با قالب‌هایی چون: «لعلکم تعقلون»، «افلا تعقلون» و «ان کنتم تعقلون» بسیار است. (همچنین بنگرید به: تریگ، ۱۳۸۵: ۲۹۷ به بعد)

که با نور معرفت و ایمان به حیات خود ادامه دهد. (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸: ۲۸۸)

ارتباط ایمان قلبی با عقل در نگاه ملاصدرا در حدی است که فاصله ایمان با کفر را در کم‌عقلی دانسته و بر این باور است که هرگاه عقل کامل گردد، ایمان نیز حقیقی خواهد بود. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱ / ۵۹۰) او براساس برخی آیات قرآن، ایمان را نوری عقلی می‌داند که به سبب آن، انسان از نقص به کمال می‌رسد و از جهان اجسام رهایی یافته، به ساحت ارواح تعالی می‌یابد و آماده دیدار با پروردگار می‌شود. (همو، ۱۳۶۰: ۲۸) او ایمانی را مورد پذیرش می‌داند که به همراه بصیرت و معرفت باشد؛ نه صرفاً اعمالی کورکورانه و تهی از مغز و معنا. (همو، ۱۳۸۳: ۲ / ۱۹۱)

از این تبیین اسلامی - ایرانی به دست می‌آید که ایمان از نتایج کاوش عقل نظری است؛ به گونه‌ای که تا عقلانیت نباشد، ایمان نه پدید می‌آید و نه استمرار دارد. ملازمه عقلانیت و معنویت برخاسته از ایمان به فراماده، از آن‌سان است که عقلانیت آنگاه معنویت‌زا است که التزام عملی به دستورات شرع که همان رکن سوم ایمان (عمل به ارکان) شمرده می‌شود، محقق گردد. بر این اساس، با توجه به رابطه عقلانیت و معنویت دینی و نیز با محوریت ایمان به شرع مقدس، می‌توان نتیجه گرفت که:

- تفکر و کاوش عقل، بستر پدیدآیی ایمان قلبی است.
- ایمان به فراماده به همراه متعلقات آن - که شامل باور به خداوند، پیامبران، جانشینان پیامبر خاتم، کتاب الهی، فرشتگان، برزخ، رستاخیز، بهشت و جهنم و التزام عملی به دستورات دین (رکن سوم ایمان) است - از یکسو نتیجه عقلانیت و از سوی پدیدآورنده معنویت است.
- معنویت تنها زمانی راستین، کارا و انسان‌ساز است که پیشینه عقلی - شرعی داشته باشد.

نتیجه

در دین‌داری اسلامی به منظور دستیابی به معنویت راستین و پایدار باید دو بُعد نظری و عملی دین را پیش‌رو قرار داد. به سخنی دیگر، مجموعه‌ای که زیر عنوان باور، تکالیف شرعی و اخلاقی جای می‌گیرند و دربردارنده چهارچوب‌های ایدئولوژیکی، رفتاری، سلوکی و کدهای شرعی می‌باشند. با لحاظ این دو بُعد، معنویتی که منبع آن سنتی - وحیانی است، دارای چند ویژگی است:

۱. زندگی معنوی را با رویکرد عقلانی - وحیانی پذیرفته و آن را هدف‌دار دانسته و نسبت به آن فعال و سازنده است.
۲. نگاه او به جهان و بشر، محدود به مرتبه و گروه خاصی نیست؛ بلکه ملاک او عقل و شریعت است تا همگان با این دو عامل شناخته شوند؛ نه آنکه تنها خواص را خطاب نماید.
۳. سنت و مرجعیت وحی را پذیرفته، خود را نسبت بدان پایبند می‌داند؛ با این لحاظ که پیش از پذیرش

- آن با کاوش عقلانی، اصل وجود آن را پذیرفته است؛ نه آنکه در این پذیرش، دست‌بسته عمل نموده باشد.
۴. خردگرا بوده، عقل را بسیار کارآمد می‌داند و ابعاد گوناگون نظری، عملی و قدسی آن را به رسمیت می‌شناسد؛ نه آنکه صرفاً عقل استدلالی نوگرایی را که نگرشی زمینی دارد، به کار گیرد.
۵. اگر چیزی را با عقل هم‌سو نبیند و قابل اثبات نداند، به‌جای باور به ضدعقلی و خردستیز بودن آن، از واژگان خردگریز و فراعقلی استفاده می‌نماید.
۶. سه منبع شناختی «وحی»، «عقل» و «معنویت» را در یک مسیر و وابسته به هم می‌داند؛ نه آنکه با پذیرش یکی، دیگری را رد و نفی کند یا پست و کوچک شمارد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ۱۳۸۳، ترجمه محمد دشتی، قم، طبع مهر.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۰ - ۱۹۹۰، لسان العرب، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۵. احمد بن فارس، ابوالحسن، ۱۳۶۶، معجم مقاییس اللغة، محقق: عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. اصغری، سید محمد، ۱۳۸۸، کنکاشی در بنیادها و دستاوردهای عقلانیت (عقلانیت دینی و عقلانیت معاصر)، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، معاونت پژوهشی، دفتر گسترش تولید علم.
۷. اکبریان، سید محمد، ۱۳۹۵، «نقد درونی تباین دین و معنویت در نظریه پیوند معنویت و عقلانیت»، نقد و نظر، شماره ۸۴، ص ۲۶ - ۴.
۸. امینی‌نژاد، علی، ۱۳۹۰، حکمت عرفانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. بهشتی، احمد، ۱۳۷۵، «حق و تکلیف»، کتاب نقد، ش ۱، ص ۵۴ - ۲۸.
۱۰. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۶، سنت، ایدئولوژی، علم، قم، بوستان کتاب.
۱۱. تریگ، راجر، ۱۳۸۵، عقلانیت و دین، ترجمه حسن قنبری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۳۸۷، وسائل الشیعة الی تحصیل المسائل الشریعة، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
۱۳. حرانی، ابن شعبه، ۱۳۶۷، تحف العقول، مترجم: احمد جنتی عطائی، تهران، امیرکبیر.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۳، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، محقق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. خدایاری‌فرد، محمد، غباری بناب، باقر، رحیمی‌نژاد، عباس، فقیهی، علی‌نقی و شکوهی یکتا، محسن، ۱۳۹۱، مبانی نظری و روش‌شناسی مقیاس‌های دین‌داری (به انضمام پرسشنامه‌های دین‌داری)، تهران، آوای نور.

۱۶. خسرو پناه، عبدالحسین و پناهی آزاد، حسن، ۱۳۸۸، *نظام معرفت‌شناسی صدرایی*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. الدمدو، کنت، ۱۳۹۰، *سنت‌گرایی*، دین در پرتو فلسفه جاودان، ترجمه رضا کورنگ بهشتی، تهران، حکمت.
۱۸. رهدار، احمد، ۱۳۸۸، «دولت عقلانی: نگاهی به جایگاه عقل و عقلانیت در دولت و حکومت اسلامی»، *پگاه حوزه*، ش ۲۶۵، ص ۸-۴.
۱۹. شاشی مروی، ابوالرجاء مومل بن مسروق بن ابی سهل، ۱۳۵۹، *روضه الفریقین*، تصحیح و تحشیه و تعلیق: عبدالحلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
۲۰. شجاعی‌زند، علیرضا، ۱۳۸۴، «مدلی برای سنجش دین‌داری در ایران»، *جامعه‌شناسی ایران*، ش ۱، ص ۶۶-۳۴.
۲۱. شیروانی، علی، ۱۳۹۰، «مبانی نظری مقیاس‌های دین‌داری در اندیشه اسلامی»، *آئین حکمت*، ش ۸ و ۹، ص ۲۳۴-۱۹۳.
۲۲. صابری، حسین، ۱۳۸۱، *عقل و استنباط فقهی*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۳. صادقی، هادی، سهرابی فروچید، ۱۳۹۲، *تحلیل نظریه عقلانیت و معنویت*، قم، پژوهش‌های ادیبانی، ش ۲، ص ۱۳۹-۱۵۵.
۲۴. صدر، سید محمدباقر، ۱۴۰۸، *دروس فی علم الاصول*، تهران، مجمع الشهداء آیت الله الصدر العلمي.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۰، *رسالة الولاية*، قم، مؤسسة اهل البيت علیهم‌السلام، قسم الدراسات الاسلامیة.
۲۶. _____، ۱۳۸۳، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. علم‌الهدی، علی بن حسین، ۱۴۱۱، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق: السید احمد الحسینی الاشکوری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، *کتاب العین*، محقق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، گردآورنده: محسن آل‌عصفور، قم، دار الهجرة.
۲۹. فقیهی، علی‌نقی و دیگران، ۱۳۸۵، «بررسی الگوی دین‌داری از منظر قرآن و سنت»، *اندیشه دینی*، ش ۱۹، ص ۷۰-۴۱.
۳۰. کاشف‌الغطاء، هادی، ۱۴۱۶ ق - ۱۹۹۶ م، *مستدرک نهج البلاغه*، بیروت، مکتبة الاندلس.
۳۱. کرم‌الهی، نعمت‌الله، ۱۳۹۰، *اینترنت و دین‌داری*، قم، بوستان کتاب.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۸، *اصول کافی*، مترجمان: لطیف راشدی، سعید راشدی، قم، اجود.
۳۳. لاهیجی، عبدالرزاق، بی‌تا، *گوهر مراد*، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
۳۴. لگنهاوسن، محمد، ۱۳۸۴، *سیاحت اندیشه در سپهر دین*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۵. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار الجامعة الدرر اخبار الائمة الأطهار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۶. محقق حلی، ابوالقاسم جعفر بن حسن، ۱۳۶۴، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم، مؤسسه سیدالشهداء.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، تدوین: محمد مهدی نادری، ترجمه حسین علی عربی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- ۸۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۳، پاییز ۹۶، ش ۵۰
۳۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۱، *مجموعه آثار استاد مطهری*، ج ۲۱، تهران، صدرا.
۳۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۴۰. _____، ۱۳۶۰، *اسرار آیات*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۴۱. _____، ۱۳۷۱، *مفاتیح الغیب*، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، با مقدمه آیت‌الله عابدی شاهرودی، تهران، مولی.
۴۲. _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۳. _____، بی تا، *الاسفار العقلية الاربعة*، قم، مکتبه المصطفوی.
۴۴. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۰، «معنویت و عقلانیت؛ نیاز امروز ما»، *بازتاب اندیشه*، ش ۲۲، ص ۱۹ - ۷.
۴۵. _____، ۱۳۸۱، «زندگی اصیل و مطالبه دلیل»، *پژوهشنامه متین*، ش ۱۵ و ۱۶، ص ۲۶۳ - ۲۲۹.
۴۶. _____، ۱۳۸۷ الف، «انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد»، *بازتاب اندیشه*، ش ۱۷ و ۱۸، ص ۱۰۱۱ - ۱۰۰۱.
۴۷. _____، ۱۳۸۷ ج، *راهی به رهایی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت*، تهران، نشر نگاه معاصر.
۴۸. _____، ۱۳۸۷ و، «درسنامه ایمان و تعقل»، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۹. _____، ۱۳۸۸، *معنویت گوهر ادیان (در مجموعه: سنت و سکولاریسم)*، تهران، صراط.
۵۰. مهدوی، منصور، ۱۳۹۱، *سنجش سنت: ارزیابی مکتب سنت‌گرایی بر پایه اندیشه‌های سید حسین نصر*، قم، اشراق حکمت.
۵۱. میرسندهی، محمد، ۱۳۹۰، *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی دین و انواع دین‌داری*، تهران، جامعه‌شناسان.
۵۲. نائینی، محمدحسین، ۱۴۰۴، *فوائد الاصول*، تقریرات: محمدعلی کاظمی خراسانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۳. نصر، سید حسین، ۱۳۸۵، در جست‌وجوی امر قدسی: گفت‌وگوی رامین جهاننگلو با سید حسین نصر، ترجمه سید مصطفی شهرآیین، تهران، نشر نی.
۵۴. نوری، ابراهیم، حامد آل‌یمین و عبدالحمید آل‌یمین، ۱۳۹۴، *عقلانیت و معنویت: مبانی و اهداف*، تهران ادیان و عرفان؛ مقالات و بررسی‌ها، ش ۲، ص ۲۸۸ - ۲۶۹.
۵۵. همایون مصباح، سیدحسین، ۱۳۹۰، *روش‌های دین‌داری در جهان نوین: خدمات و خطرات*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۵۶. یاسمی‌نژاد، پریسا، گل‌محمدیان، محسن و سعیدی‌پور، بهمن، ۱۳۸۹، «درآمدی بر رابطه دین و معنویت با روان‌شناسی با تکیه بر دیدگاه چند تن از روان‌شناسان مطرح»، *قیسات*، ش ۵۶، ص ۱۱۲ - ۷۹.
۵۷. یوهانسن، ثور، ۱۳۹۱، *دین و معنویت در روان‌درمانی و مشاوره: رویکرد آدلری با تأکید بر روان‌درمانی و مشاوره با مسلمانان*، مترجم: فرید براتی سده، تهران، رشد.