



Islamic Maaref University

Scientific Journal

PAZHUHESH NAME-E AKHLAQ

Vol. 17, Summer 2024, No. 64

## A Critical Analysis of Pain Avoidance and Emotionalism in the Spiritualist Theory of “Rationality and Spirituality”


Mohammad Javad Faraj Nejad<sup>1</sup> \ Alireza Heydari Sedeh<sup>2</sup>

1. Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran.

*dr.farajnejad@cfu.ac.ir*

2. Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran.

*a.heydari@cfu.ac.ir*

Abstract Info	Abstract
<b>Article Type:</b> Research Article    <b>Received:</b> 2024.08.11 <b>Accepted:</b> 2024.09.21	<p>The theory of “rationality and spirituality” is considered one of the most important projects of spiritualism. This theory seeks to achieve inner satisfaction, peace, and reduce human pain and suffering. In this theory, the characteristics of the spiritual man are expressed in accordance with the components of the modern world. "Aversion to suffering" and "emotionalism" are among the characteristics of the spiritual man considered by Mustafa Malekian in this theory. The spiritual man in this theory is introduced as a suffering-averse person who seeks his inner satisfaction in eliminating and warding off suffering and emotionalism. The present research seeks to examine and critically read, through library studies and a descriptive-analytical method, the basis of the spiritual man's aversion to suffering and his emotionalism in the spiritualist theory of rationality and spirituality. The most important criticisms include: emotionalism as a result of humanistic individualism and secularism, the relativism of morality and spirituality, the possibility of controlling non-cognitive factors in the search for knowledge, the flaw in emotionalism's argument, and the lack of attention this theory pays to the truth of mystical and divine human-creating suffering.</p>
<b>Keywords</b>	Theory of rationality and spirituality, aversion to suffering, emotionalism, spiritual man.
<b>Cite this article:</b>	Faraj Nejad, Mohammad Javad & Alireza Heydari Sedeh (2024). A Critical Analysis of Pain Avoidance and Emotionalism in the Spiritualist Theory of “Rationality and Spirituality”. <i>Pazhuhesh Name-E Akhlaq</i> . 17 (2). 173-192. DOI: <a href="https://doi.org/10.22034/17.64.171">https://doi.org/10.22034/17.64.171</a>
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.22034/17.64.171">https://doi.org/10.22034/17.64.171</a>
<b>Publisher:</b>	Islamic Maaref University, Qom, Iran.

## تحليل نقدي حول تجنّب المعاناة والانفعالية في النظرية الروحانية «العقلانية والروحانية»

محمد جواد فرج نجاد<sup>١</sup> / علي رضا حيدري سده<sup>٢</sup>

١. أستاذ مساعد في قسم تدريس المعارف الإسلامية، جامعة فرهنجيان، طهران، إيران.

dr.farajnejad@cfu.ac.ir

٢. أستاذ مساعد في قسم تدريس المعارف الإسلامية، جامعة فرهنجيان، طهران، إيران.

a.heydari@cfu.ac.ir

ملخص البحث	معلومات المادة
يعتبر نظرية «العقلانية والروحانية» من أهم مشاريع الروحانية. تحاول النظرية نحو الرضا الداخلي والسلام وتخفيف الآلام الإنسانية. سنسلط الضوء على ميزات الإنسان الروحي في هذه النظرية على أساس مكونات العالم الحديث. من خصائص الإنسان الروحي هو «تجنّب المعاناة» و«الانفعالية» من منظار مصطفى ملكيان في هذه النظرية. يتم تقديم الإنسان الروحي في هذه النظرية على أنه من يتجنّب المعاناة ويسعى وراء رضاه الداخلي بالتخلص من المعاناة والانفعالية. يهدف البحث الحالي من خلال الدراسات المكتوبة وباعتماد على المنهج الوصفي التحليلي، إلى الدراسة والقراءة النقدية بالنسبة إلى مبدأ تجنّب المعاناة في الإنسان الروحي وانفعاليته في النظرية الروحانية العقلانية والروحانية. إنّ أهم الانتقادات هو: الانفعالية نتيجة للفردانية الإنسانية والعلمانية ونسبية الأخلاق والروحانية وإمكانية السيطرة على العوامل غير المعرفية في كشف المعرفة والقصور الاستدلالي للانفعالية وعدم التفات هذه النظرية إلى حقيقة الآلام العرفانية الإلهية التي تصنع الإنسان.	نوع المقال: بحث  تاريخ الاستلام: ١٤٤٦/٠٢/٠٦ تاريخ القبول: ١٤٤٦/٠٣/١٧
نظرية العقلانية والروحانية، تجنّب المعاناة، الانفعالية، الإنسان الروحي.	الألفاظ المفتاحية
فرج نجاد، محمد جواد و علي رضا حيدري سده (١٤٤٦). تحليل نقدي حول تجنّب المعاناة والانفعالية في النظرية الروحانية «العقلانية والروحانية». مجلة علمية النشرة الاخلاقية. ١٧ (٢). ١٩٢ - ١٧٣. DOI: <a href="https://doi.org/10.22034/17.64.171">https://doi.org/10.22034/17.64.171</a>	الاقتباس:  رمز DOI: <a href="https://doi.org/10.22034/17.64.171">https://doi.org/10.22034/17.64.171</a> الناشر: جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران.



# پژوهش‌نامه اخلاق

سال ۱۷، تابستان ۱۴۰۳، شماره ۶۴

## تحلیل انتقادی رنج‌گزیزی و عاطفه‌گرایی در نظریه معنویت‌گرایی «عقلانیت و معنویت»

محمدجواد فرج‌نژاد<sup>۱</sup> / علیرضا حیدری سده<sup>۲</sup>

۱. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.  
[dr.farajnejad@cfu.ac.ir](mailto:dr.farajnejad@cfu.ac.ir)

۲. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.  
[a.heydari@cfu.ac.ir](mailto:a.heydari@cfu.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (۱۹۲ - ۱۷۳)	نظریه «عقلانیت و معنویت» از مهم‌ترین پروژه‌های معنویت‌گرایی محسوب می‌شود. این نظریه به دنبال کسب رضایت باطن، آرامش و کم نمودن درد و رنج انسان است. در این نظریه مطابق با مؤلفه‌های دنیای مدرن، ویژگی‌های انسان معنوی بیان می‌گردد. «رنج‌گزیزی» و «عاطفه‌گرایی» از جمله ویژگی‌های انسان معنوی مورد نظر مصطفی ملکیان در این نظریه است. انسان معنوی در این نظریه، انسانی رنج‌گریز معرفی می‌شود که رضایت باطن خود را در رفع و دفع رنج و عاطفه‌گرایی جستجو می‌کند. تحقیق پیش‌رو در پی آن است که از طریق مطالعات کتابخانه‌ای و با روش توصیفی - تحلیلی، مبنای رنج‌گزیزی انسان معنوی و عاطفه‌گرایی او را در نظریه معنویت‌گرایی عقلانیت و معنویت مورد بررسی و خوانش انتقادی قرار دهد. مهم‌ترین نقدها عبارتند از: عاطفه‌گرایی نتیجه فردگرایی اومانیستی و سکولاریسم، نسبی شدن اخلاق و معنویت، امکان کنترل عوامل غیرمعرفتی در معرفت‌یابی، نقص استدلال عاطفه‌گرایی و عدم توجه این نظریه به حقیقت رنج‌های انسان‌ساز عارفانه و الهی.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۱	نظریه عقلانیت و معنویت، رنج‌گزیزی، عاطفه‌گرایی، انسان معنوی.
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۳۱	فرج‌نژاد، محمدجواد و علیرضا حیدری سده (۱۴۰۳). تحلیل انتقادی رنج‌گزیزی و عاطفه‌گرایی در نظریه معنویت‌گرایی «عقلانیت و معنویت». پژوهش‌نامه اخلاق. ۱۷ (۲). ۱۹۲ - ۱۷۳.
واژگان کلیدی	DOI: <a href="https://doi.org/10.22034/17.64.171">https://doi.org/10.22034/17.64.171</a>
استناد:	کد DOI: <a href="https://doi.org/10.22034/17.64.171">https://doi.org/10.22034/17.64.171</a>
ناشر:	دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

## مقدمه

معنویت‌گرایی، پاسخی به نیاز فطری و درونی انسان به متعالی شدن و میل به جاودانگی است. در سده اخیر، رویکرد یا گفتمان معنویت‌گرایی رشد فزاینده‌ای داشته است. این رویکرد به‌طور ویژه از دهه شصت میلادی و پس از جنگ جهانی دوم، مورد توجه قرار گرفته است (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۶۸-۳۶۶). معنویت‌گرایی نوین را می‌توان از تبعات تحولات فکری - فرهنگی رنسانس و بعد از آن دانست. دو جریان مهم رنسانس، دین‌پیرایی و انقلاب علمی بود. نتیجه رنسانس، کنار زدن دین و تغییر چگونگی فهم معرفت، روش‌شناسی و جهان‌بینی علمی شد و همراهی دین با علم و عقل بشری انکار گشت (استیس، ۱۳۸۱: ۸۷).

رواج تجربه‌گرایی و تقلیل دین و خدا در اخلاق کانتی (لوکاس، ۱۳۸۲: ۱۰۴۶)، معرفی دین به‌عنوان مولود جهل در کلام آگوست کنت (فروغی، ۱۳۸۷: ۳ / ۴۵۹)، افیون توده‌ها و مخدر بودن دین در نظر مارکس (براون، ۱۳۸۴: ۱۳۵)، زیر سؤال رفتن منزلت الهی انسان و کرامت او در نظریه تبدیل انواع داروین (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۴۴۶ - ۴۴۲) و تلقی بیماری عصبی و روان‌رنجور بودن دین از نظر فروید (همیلتون، ۱۳۹۲: ۱۰۶ - ۱۰۳) و عواملی دیگر باعث شد که با محوریت عقل خودبنیاد بشری، دوران مدرن، با بحران معنا و معنویت و سرگشتگی انسان، خود را نشان دهد. پل‌والری، فیلسوف فرانسوی، سرگشتگی این دوره را چنین بیان می‌کند: «انسان سرور همه چیزهاست، ولی سرور خویش نیست!» (باومر، ۱۳۸۵: ۵۶۴).

در این فضا با ادغام روح اومانیسم و بخشی از دین که البته تکلیف‌آور نباشد، گفتمان معنویت‌گرایی جدید با «نه» گفتن به دو گفتمان پیشین (گفتمان دینی (مسیحیت) و گفتمان علمی (تجربی)) خود را نشان داد (گریوانی، ۱۳۹۶: ۱۰۴ - ۱۰۳). دنیای مدرن، انسان جدید را در پی داشت و انسان جدید به‌دنبال دین جدید متناسب با مدرنیسم بود (ملکیان، ۱۳۸۳ الف: ۹ - ۸) و دین جدید هم معنویت جدید را به‌دنبال داشت. این رویکرد با عناوینی همچون دین جدید، دین جایگزین، دین عقلانی، معنویت عقلانی، دین نوین جهانی، و معنویت مدرن یاد می‌شود. پدیده معنویت‌گرایی زمینه‌ساز شکل‌گیری فرقه‌های معنوی و عرفان‌واره‌های مختلف التقاطی یا فرادینی و... شده است (گریوانی، ۱۳۹۶: ۱۰۵).

در ایران نیز آقای مصطفی ملکیان از اواخر دهه هشتاد شمسی به بسط و توسعه جریان معنویت‌گرایی جدید جهانی در قالب نظریه «عقلانیت و معنویت» اقدام کرده است. رویکرد معنویت‌گرایی ملکیان تفاوت‌هایی با معنویت‌گرایی جهانی دارد، اما در بسیاری از مبانی و اصول با رویکرد جهانی مشترک است. به گفته ملکیان نظریه عقلانیت و معنویت، دارای مبانی و انگاره‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی است (ملکیان، ۱۳۸۲: ۱۱۰ - ۱۰۸؛ همو، ۱۳۹۰ ب: ۶۰). می‌توان گفت مبانی انسان‌شناختی

این نظریه از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ مبانی‌ای چون اومانیزم، خودآیینی، فردگرایی و رنج‌گریزی و عاطفه‌گرایی. علت این اهمیت در این است که اساساً نظریه عقلانیت و معنویت، با دغدغه‌مندی در قبال انسان و با هدف کم کردن رنج و درد بشری، مورد توجه وی است و غایت این نظریه رضایت باطنی انسان معنوی بیان شده است (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۷). با توجه به اهمیت این نظریه و تأثیرگذاری آن در محافل نخبگانی و دانشجویی، بررسی و تحلیل مبانی و مؤلفه‌های انسان‌شناختی این نظریه اهمیتی مضاعف دارد. این مقاله درصدد بازخوانی انتقادی مؤلفه «رنج‌گریزی» و «عاطفه‌گرایی» انسان معنوی به‌عنوان یکی از انگاره‌های انسان‌شناختی عقلانیت و معنویت است.

قابل توجه است که پژوهش‌هایی در این زمینه به نگارش درآمده است. از مهم‌ترین این تحقیقات عبارتند از: کتاب *بحران معرفت، نقد عقلانیت و معنویت تجدیدگرا* (فناپی اشکوری، ۱۳۸۴)، مقاله *زایشی ناخواسته، نقدی بر انسان‌شناسی نظریه عقلانیت و معنوی* (اکبریان، ۱۳۹۸)، مقاله *معنویت، روی آوردی تجربه‌ای، گویهرشناختی و مدرن به دین با یک سازه روان‌شناختی* (قربانی، ۱۳۸۳)، کتاب *معنویت‌گرایی جدید* (شاکرنژاد، ۱۳۹۷) و کتاب *معنویت و دین* (غفاری قره‌باغ، ۱۳۹۷). بررسی‌های نویسنده نشان می‌دهد دو کتاب اخیر فصلی مجزا را به بررسی ادله انسان‌شناختی معنویت‌گرایان جدید اختصاص داده‌اند؛ اما هیچ‌کدام به بررسی تفصیلی مؤلفه‌ها و مبانی انسان‌شناختی نظریه «عقلانیت و معنویت» عنایت نداشته‌اند و صرفاً به توصیف و بیان مؤلفه‌های انسان‌شناسانه معنویت‌گرایی جدید پرداخته‌اند. مقالات نام‌برده نیز به بحث مبانی انسان‌شناختی ملکیان و به‌طور خاص بحث رنج‌گریزی نظریه عقلانیت و معنویت، توجه نکرده‌اند. بنابراین از امتیازات این مقاله آن است که مؤلفه مبانی رنج‌گریزی و عاطفه‌گرایی را به‌عنوان یکی از مبانی انسان‌شناختی نظریه روشنفکری معنوی ملکیان، از جنبه مبانی، ارزیابی انتقادی کرده است. گفتنی است که مبانی حکمت صدرایی و نیز آموزه‌های وحیانی اسلام، پیش‌فرض‌های مورد تأیید نویسنده هستند.

### الف) رنج‌گریزی و عاطفه‌گرایی در نظریه عقلانیت و معنویت

ملکیان در نظریه عقلانیت و معنویت به دنبال شناخت علت‌العلل درد و رنج‌های بشر است. او در این نظریه، جمع بین عقلانیت و معنویت را یک ضرورت و نیاز امروز انسان برمی‌شمارد که محقق نشدن آن حتی مساوی با از بین رفتن و منزوی شدن تمدن است (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱: ۲۶۹ و ۲۸۱). ملکیان آشکارا بر این باور است که اگر راهی به رهایی انسانی از درد و رنج باشد، آن راه جز در جمع و تلفیق عقلانیت و معنویت نیست (ملکیان، ۱۳۸۱: ۷). مدعای پروژه عقلانیت و معنویت، این است که جمع بین



این دو، مشکل‌گشای مسائل و رنج‌های بشر است (همو، ۱۳۹۲: ۵۳؛ همو، ۱۳۸۳: ۵۱). در این نظریه، رنج‌زدایی، برای اخلاقی بودن فعل انسان، مورد تأکید است. وی رنج‌گریزی و عاطفه‌گرایی اخلاقی مدرنیسم را کاملاً صواب و درست می‌داند (همو، ۱۳۸۲: ۲۳۹). نکته اضافه ملکیان آن است که مدرنیته در ذات خود دچار یک پارادوکس و ناسازگاری شده است؛ بدین‌گونه که به‌درستی مسئله درد و رنج و لزوم کاهش آن را یافته است، اما خود مدرنیته در عمل دردآفرین و رنج‌زا بوده است. ملکیان راه رفع این تناقض را دست کشیدن از برخی مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته می‌داند. وی با این نگاه، در جهت اصلاح روند مدرنیته، نظریه عقلانیت و معنویت خود را راهکار دفع این پارادوکس معرفی می‌کند (همان: ۱۱۶ - ۱۱۵). به دیگر سخن، ملکیان به مدح مدرنیته در قرار دادن عاطفه‌گرایی به‌عنوان میزان اخلاق، هیچ انتقادی ندارد؛ تنها به زعم خود به‌دنبال کاهش نقیصه‌های آن است و آن را در نظریه معنویت‌گرایی خود، جست‌وجو می‌کند (همو، ۱۳۹۰ الف: ۵۳).

ملکیان تأکید دارد که قطعاً بخشی از زندگی و رنج‌های آن در اختیار انسان نیست و وجوه تراژدیک و تلخی در زندگی وجود دارد که گریزی از آنها نیست؛ اما در آن بخش از زندگی که در اختیار انسان است و انسان می‌تواند با اعمال ارادی و اختیاری خود، نقش‌آفرینی کند، راه رسیدن به زندگی مطلوب، جمع میان عقلانیت و معنویت است (همو، ۱۳۸۹: ۹ - ۸). مبنا و غایت نظریه معنویت‌گرایی ملکیان، براساس عاطفه‌گرایی مدرن و با محور قرار دادن ضرورت کاهش درد و رنج، چیده شده است و معنویت مد نظر وی، بر اساس رنج‌زدایی و عاطفه‌گرایی مدرن رقم خورده است. وی در این زمینه می‌گوید: «نظر خود من این است که علت‌العلل درد و رنج‌های بشر، این است که بشر میان عقلانیت و معنویت تلفیق نکرده است» (همو، ۱۳۹۲: ۵۳).

از نظر ملکیان اساساً درد و رنج و نیز لذت، حضور روان‌شناختی و انفسی دارند؛ بدین معنا که اگر انسان معنوی، به‌صورت درونی مسئله درد و رنج را برای خود حل و فصل کند و به‌لحاظ روان‌شناختی در درون خود احساس درد و رنج نداشته باشد، واقعاً هم برای او درد و رنجی وجود نخواهد داشت (همو، ۱۳۸۴: ۹). وی تأکید دارد که رنج و لذت دو احساس اساسی و تمایزدهنده انسان‌ها هستند. به دیگر سخن، قوت احساسات و عواطف و امیال در نظام ارزش‌گذاری انسان، بیشتر از قوت باورهاست (همان).

ملکیان بیان می‌کند که توجه به خوبی زندگی و خوشی زندگی باعث می‌شود که انسان بتواند بدون سراغ گرفتن از دو راز بزرگ، یعنی خدا و آخرت، شیوه زندگی داشته باشد که در هر حالی ضرر نکرده باشد و زندگی معنوی داشته باشد. وی خوبی زندگی را زندگی بر اساس موازین اخلاقی وجدانی می‌داند و خوشی زندگی را در پیش گرفتن یک زندگی لذت‌بخش (اصالت لذت) معرفی می‌کند (همو، ۱۳۹۱: ۴ - ۳).

به دیگر بیان، اخلاقی زندگی کردن و اصالت لذت زندگی، دو اصل مورد نظر وی در این طرز زندگی معنوی هستند.

ملکیان غایت قصوای انسان معنوی را گریز از درد و رنج می‌داند و هدف معنویت مطرح‌شده خود را رضایت باطن از طریق کم کردن درد و رنج و افزایش لذت معرفی می‌کند. وی خاستگاه اصلی ادیان تاریخی و الهی را چه از ناحیه بنیان‌گذاران و چه از ناحیه پیروان آن‌ها، گریز از رنج می‌داند (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۰۷ و ۳۶۲). زندگی معنوی اینجایی و اکنونی انسان معنوی نیز نوعی زندگی فیلسوفانه مبتنی بر عقل و فهم شخصی فرد است که به دنبال لذت‌طلبی تا حدودی سنجیده است؛ بدین معنا که تنها آینده نزدیک را در نظر می‌گیرد و نه آینده دور را (ملکیان، ۱۳۹۳: ۷۱)؛ و از این طریق، رنج انسان را کاهش می‌دهد. انسان اخلاقی و معنوی مورد نظر ملکیان نه تنها به دیگران درد و رنجی وارد نمی‌کند، بلکه به دنبال زدودن درد رنج‌های دیگر انسان‌ها نیز هست (همو، ۱۳۸۵: ۱۴ - ۱۰؛ همو، ۱۳۹۲: ۵۱ - ۵۰). درواقع انسان رنج‌گریز است و نمی‌خواهد رنجی برای دیگران هم باشد. علتش نیز ساختار جسمانی، روانی و ذهنی انسان است که علاوه بر ایگوایسم (به دنبال لذت و رفع و دفع رنج بودن خود)، آلتوریسم (به دنبال لذت بردن دیگران و نبودن درد و رنج برای آن‌ها) نیز هست (همو، ۱۳۹۲: ۵۱ و ۵۴).

توجه به این نکته لازم است که عاطفه‌گرایی، رویه دیگر رنج‌گریزی مورد نظر ملکیان است. عاطفه‌گرایی (Sentimentalism) از مهم‌ترین شاخه‌ها و ویژگی‌های جهان‌بینی تجددگرایانه است (ملکیان، ۱۳۸۲: ۱۱۰). ملکیان انسان مدرن را تجربه‌گرا، استدلال‌گرا، انسان‌گرا، فردگرا، تعبدستیز، آزاداندیش و عاطفه‌گرا معرفی می‌کند (همو، ۱۳۷۹: ۱۵۰). عاطفه‌گرایی بدین معناست که ملاک و معیار اخلاقی افعال انسان، مسئله درد و رنج باشد؛ به‌طوری که آنچه درد و رنج انسان را کاهش می‌دهد، اخلاقی محسوب می‌شود و آنچه درد و رنج انسان را افزایش می‌دهد، غیراخلاقی قلمداد می‌گردد. در عاطفه‌گرایی، داوری اخلاقی براساس احساسات و عواطف انسانی رخ می‌دهد و اخلاق دایرمدار درد و رنج‌زایی یا درد و رنج‌زدایی قرار می‌گیرد.

### ب) خاستگاه عاطفه‌گرایی معنویت‌روشنفکری

ملکیان دلیل عقلی این نظر خود را قوت استدلال‌های هیوم و ویلیام جیمز بیان می‌کند (همو، ۱۳۹۶: ۱۵؛ همو، ۱۳۹۷: ۷). عدم فهم احکام ارزشی و اخلاقی، مهم‌ترین استدلال آن‌هاست که به نظر ملکیان کاملاً قابل دفاع است. وی چنین توضیح می‌دهد که دقت در قوای ادراکی انسان نشان می‌دهد که انسان از جهان، جز «است» و «هست» و «نیست»، چیزی دیگر را ادراک نمی‌کند. مفاهیم باید، نباید، خوب، بد،

درست، نادرست، وظیفه، مسئولیت، فضیلت، رذیلت، قهرمانی و... درک‌پذیر از عالم نیستند؛ زیرا عالم و اشیای موجود در آن صرفاً بودن خاص خود را به انسان می‌فهمانند و انسان صرفاً می‌فهمد که مثلاً شیء خاصی این‌چنین هست؛ ولی هیچ‌کدام به انسان نمی‌گویند: «من این هستم و باید باشم»، یا «این هستم و نباید باشم»، یا «این هستم و ای کاش نبودم»؛ این امور اخلاقی و ارزشی، نتیجه ساحت دیگر انسان، یعنی ساحت عاطفی و احساسی انسان هستند. بنابراین درحقیقت ساحت عاطفی و احساسات انسان است که احکام اخلاقی را می‌آفریند، نظام ارزش‌گذاری اخلاقی ایجاد می‌کند و تقدم هرکدام از مفاهیم اخلاقی را برای فرد روشن می‌سازد. ملکیان در توضیح این دلیل چنین می‌گویند:

ساحت اول درون من، یعنی ساحت معرفتی درون من که می‌خواهد معرفت در اختیار من بگذارد، هیچ ترجیحی برای چیزی نسبت به چیز دیگری و هیچ مرجوحیتی برای چیزی نسبت به چیز دیگری یا ارزشمندتری چیزی نسبت به چیز دیگری یا کم‌ارزش‌تر بودن چیزی نسبت به چیز دیگری در اختیار من نمی‌گذارد! من در ساحت احساسات و عواطفم و به‌خاطر دارا بودن این ساحت است که نظام ارزش‌گذاری دارم (همو، ۱۳۹۷: ۷).

هیوم نیز در تبیین باور و معرفت انسان به وجود مستقل و مستمر اشیاء، ملاحظات روان‌شناختی را در فرایند فهم انسان دخالت می‌دهد (کاپلستون، ۱۳۶۸ الف: ۳۱۳). به نظر وی اخلاق و فضیلت، بیشتر به انگیزه‌ها، عواطف و احساسات وابسته است تا عقلانیت و عقل (اسلوت، ۱۳۹۲: ۱۷۱). هیوم تأکید داشت که نه‌تنها امکان به زیرآوردن تمامی احساسات و عواطف تحت قوه عقل وجود ندارد، بلکه اساساً این کار، کار مطلوبی هم نیست. قانع‌کنندگی گزاره نیز تابع احساسات و عواطف مخاطب است، نه تابع عقل و استدلال. عقل، خودش محکوم به احساسات و عواطف است (ملکیان، ۱۳۸۲: ۱۹۰). وی بیان می‌کرد: «طبیعت آدمی به‌هیچ‌رو فرمان‌گزار و راه‌نموده عقل تنها نیست! مثلاً اخلاق، بنیادش بیشتر بر احساس است تا فهم عقلی» (کاپلستون، ۱۳۶۸ الف: ۳۳۳).

ویلیام جیمز نیز در بحث روان‌شناسی دین، به بررسی عوامل مؤثر بر عقاید و تجربه‌های دینی پرداخت. این رویکرد، رهیافتی جدید در معرفت‌شناسی، به‌ویژه معرفت دینی بود (آذربایجانی، ۱۳۸۷: ۳۰ - ۲۹). وی معتقد بود که شخصیت و عوامل ناخودآگاه، معرفت دینی انسان را می‌سازند، نه لزوماً عقل انسان. از نظر او عواطف، احساسات و فرایندهای ناخودآگاه و نیمه‌خودآگاه، به‌اندازه فرایندهای معرفتی، مهم هستند. بحث وی در مورد آگاهی انسان را می‌توان نقطه پیوند فلسفه و روان‌شناسی دانست. وی به‌صراحت از تقدم احساسات بر عقاید و تعقل انسان می‌گوید:



آدمی این‌طور ساخته شده است که ایمان و عقاید [پیشین و مفروض] اوست که به استدلال‌های عقلی‌اش، رنگ و صورت می‌دهد. بنابراین احساسات، بالای تعقل و استدلال است (جیمز، ۱۳۷۲: ۱۲۲ - ۱۲۱).

ادعای وی دارای جنبه فلسفی و روان‌شناختی است. از جنبه فلسفی، جیمز صحت آگاهی و معرفت را منوط به اثربخشی و رضایت‌بخشی آنها می‌داند. حقیقت و سودمندی به هم پیوند خورده‌اند و سودمندی یکی از عوامل غیرمعرفتی معرفت است (جیمز، ۱۳۸۶: ۱۱ - ۱۰؛ راسل، ۱۳۷۳: ۲ / ۱۱۰۵). مقصود از سودمندی نیز سازگاری با مجموعه دل‌بستگی‌های وجودی انسان است (علیزمانی، ۱۳۸۳: ۲۳۶). به یک معنا می‌توان مسئله او را همان مسئله کانت در آشتی دادن نگرش علمی با آگاهی اخلاقی و دینی (براساس احساسات درونی) دانست (کاپلستون، ۱۳۶۸ ب: ۳۷۷).

در ساحت روان‌شناختی نیز وی معتقد است که محصولات ذهنی ما حاصل انتخاب ما از میان داده‌های احساسی است. وی می‌گوید: «اگر در بین دو گزاره نتوان بر مبنای دلایل عقلی، انتخاب اصیلی انجام داد، طبع عاطفی ما می‌تواند و بلکه می‌باید، این انتخاب را انجام دهد» (کاپلستون، ۱۳۶۸ ب: ۳۷۰). دین نیز پدیده‌ای روان‌شناختی و متعلق به ساحت عاطفی ماست.

ملکیان در جمع‌بندی نظر ویلیام جیمز چنین می‌نویسد:

به عقیده او، نه فقط احساسات در فرد انسانی تحقق می‌یابد نه در جمع انسان‌ها بلکه فردیت هر انسانی فقط به احساسات اوست...؛ به زبان ساده‌تر بدین معناست که آنچه من را غیر از تو و تو را غیر از من و هر یک از ما دو تن را غیر از هر شخص سومی و هر شخص سومی را غیر از هر یک از ما دو تن می‌کند، نه بدن‌های ماست، نه افکار، عقاید و معرفت‌ها و خلاصه ساحت معرفتی یا عقیدتی ما و نه هیچ چیز دیگری؛ بلکه فقط احساسات و عواطف و هیجانات ماست. به تعبیر دیگر، هویت شخصی (personal identity) هر انسانی فقط به احساسات و عواطف و هیجانات او وابسته است؛ مخصوصاً با توجه به این واقعیت که اعمال هر انسانی نیز عمدتاً تحت تأثیر احساسات و عواطف و هیجانات اویند، نه افکار، عقاید و معرفت‌های او! (ملکیان، ۱۳۸۷:

۱۸ - ۱۷)

بنابراین انسان براساس عاطفه و احساسات خود، حکم به خوبی، بدی، وظیفه و دیگر مفاهیم اخلاقی در مورد اشیای عالم می‌کند. این عواطف انسان‌هاست که ارزش‌گذاری می‌کنند و اخلاق را می‌سازند. حاصل کلام آنکه عاطفه‌گرایی، ملاک قرار دادن مقدار لذت و آلم است و مبتنی بر درد و رنج‌زایی یا درد و رنج‌زدایی، ارزش اخلاقی اعمال انسان مشخص می‌شود.

## ج) بررسی و نقد رنج‌گریزی و عاطفه‌گرایی در نظریه عقلانیت و معنویت

### ۱. عاطفه‌گرایی، نتیجه فردگرایی اومانستی و سکولاریسم

عاطفه‌گرایی و محور شدن احساسات انسان (احساس‌گرایی) نتیجه تفرد اومانستی است (حمیدیه، ۱۳۸۵: ۲۱۱). به گفته ملکیان یکی از پیامدهای اومانیسم و فردگرایی، توجه بیش از حد به عواطف و احساسات درونی و مقدم داشتن ساحت عاطفی فرد انسانی بر دیگر ساحت وجود اوست (ملکیان، ۱۳۸۲: ۱۷۱).

وقتی انسان‌گرایی به فردگرایی تبدیل می‌شود، آنچه بر تصمیم‌گیری غلبه می‌یابد، درد و رنج‌های کنونی فرد است. آیا می‌توان به فرد انسانی گفت که از فلان مشکل رنج نبر یا از فلان اتفاق لذت نداشته باش؟ (همو، ۱۳۸۹ الف: ۹) هنگامی که ملاک، فردیت فرد شد و او بر اساس درون خود تصمیم می‌گیرد، به‌طور واضح احساسات و عواطف او غلبه خواهد داشت. در معنویت‌گرایی نیز همین روند وجود دارد. معنویت مورد نظر ملکیان که به دنبال کم کردن درد و رنج انسان است، درحقیقت احساس انسان را محور قرار داده است. قبلاً نیز بیان شد که اومانیسم و فردگرایی، در معنویت‌گرایی ملکیان، مورد توجه جدی است. طبعاً تمامی نقدهای بر اومانیسم و فردگرایی بر این مبنا و نتایج آن وارد می‌شود.

از سویی دیگر نیز می‌توان نگاه روان‌شناختی (سایکولوژیک) به معنویت را از پیامدها و لوازم سکولار دیدن معنویت دانست (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۱۶). این نگاه در در دو مرحله نظری و عملی، دین و معنویت را به جنبه‌های روان‌شناختی تحویل می‌برد. از نظر ملکیان، مهم‌ترین کارکرد دین، کم کردن درد و رنج انسان است. این نظر در جزئیات خود درست است، ولی فروکاهش تمام غایت دین به کاهش‌دهنده درد و رنج (همان: ۳۱۴) حرفی گزاف و بی‌دلیل است. این فروکاهش، نتیجه نگاه این‌جهانی و اکنونی به دین و دیگر پدیده‌های متافیزیکی است. وی از دین انتظار دارد که در همین جا و در همین دنیا، آزمون خود را به‌صورت نتیجه‌بخش طی کند و منجر به رفع یا کاهش درد انسان شود. این نگاه همان نگاه سکولاریستی به دین است. همین رویکرد، وی را به سمت آن می‌کشد که معنویت خود را که بدیل دین می‌داند (همان: ۲۷۳)، همان‌گونه سکولار و این‌جهانی کند (همان: ۳۱۶). لازمه اکنونی و این‌جهانی بودن معنویت، اثربخشی ظاهری و دنیایی است و چه راهی بهتر از اثربخشی روان‌درمانانه و روان‌شناختی. نتیجه کلام آنکه ملاک معنویت در فضایی پلورالیستی، عاطفه، احساس و خوشایندهای انسان می‌شود.

### ۲. نسبی شدن اخلاق و معنویت

قرار دادن پایه‌های معنویت‌گرایی بر محوریت کم کردن رنج و درد، مورد توجه برخی از معنویت‌گرایان جدید قرار گرفته است. بعد روانی - عاطفی معنویت‌گرایی، مورد توجه دو طیف است: کسانی که از غلبه

عقلانیت مدرن خسته شده‌اند و به‌دنبال بروز احساسات و جنبه عاطفی خود هستند. معمول این افراد در اثر سرکوب احساسات خود و غلبه یافتن زندگی پرآشوب مدرن، به‌دنبال یافتن راه و روش‌های آرامش‌بخش از چیزی غیر از عقلانیت مدرن هستند. گروه دوم نیز کسانی هستند که در اثر فقر، محرومیت، رنج‌های متعدد، جنگ و شورش و... دچار نامالایمت شده‌اند (طالبی و رضانی، ۱۳۹۶: ۲۰۳). با توجه به کثرت مشکلات، دردها و رنج‌های زندگی امروزی بشر، طبیعتاً لحاظ بعد عاطفی و مبنا قرار دادن مسئله درد و رنج در معنویت‌گرایی، طرفداران زیادی را به خود جلب می‌کند.

نکته مهم آن است که این معنویت‌گرایی، کاملاً نسبی و شخصی و سنجش‌ناپذیر است. با محور قرار دادن احساس درد و رنج، لذت و آلم، و نیز با تأکید زیاد ملکیان بر تفرّد انسان معنوی و منوط بودن اصالت زندگی معنوی بر محوریت فهم، دریافت و احساس درونی فرد انسانی، باید منتظر اخلاق و معنویتی کاملاً نسبی و سوژکتیو باشیم. طبیعی است که درد و رنج انسان‌ها ماهیتی روان‌شناختی دارند و براساس تفاوت سنخ روانی انسان‌ها و محیط آنها، مسئله درد و رنج، لذت و آلم کاملاً شخصی و وابسته به احساس انسان می‌گردد. در نتیجه معنویت مبتنی بر رفع و دفع رنج نیز وابسته به احساس شخصی افراد می‌گردد. اخلاقی بودن نیز حالتی سیال و منوط به مقدار لذت‌یابی و دردکاهی انسان‌ها می‌شود. به‌طور خلاصه اخلاقی بودن و معنوی بودن، منوط به خوشایندها و بدایندهای افراد می‌گردد و واقعیت ثابتی در پس آن نخواهد بود.

از نگاه جیمز نیز حقیقت، امری مطلق نیست که دارای نفس‌الامری خاص باشد، بلکه امری قائم به انسان‌ها و نسبی است (کاپلستون، ۱۳۶۸ ب: ۳۷۰). نیز امر مشترکی بین انسان‌ها وجود نخواهد داشت و باب گفت‌وگوی اخلاقی و معنوی بسته خواهد بود. جان هیک در مورد نسبی شدن معرفت، اخلاق، دین و ایمان، چنین انتقادی به ویلیام جیمز دارد:

ضعف اساسی موضع جیمز در این است که مجال نامحدودی برای اوهام و آرزوها [و احساسات و عواطف] قائل است... روش جیمز تنها به محبوس گردیدن هرچه بیشتر همه‌کس در پیش‌داوری‌های مألوف خود راه خواهد برد. این روش، ما را به آنجا می‌کشاند که هرآنچه را که دوست می‌داریم، حتی اگر درواقع برای ما زیان‌آور باشد، باور کنیم؛ لیکن اگر هدف ما ایمان آوردن [و معرفت یافتن] به چیزی است که حقیقی است و نه ضرورتاً آنچه ما دوست می‌داریم، آسان‌گیری آشکار جیمز کمکی به ما نخواهد کرد (هیک، ۱۳۷۲: ۱۲۷ - ۱۲۶).

واضح و روشن است که نسبی بودن اخلاق و معنویت در تضاد با آرامش و نفی رنج است و اولین آسیب نظریه نسبیت به خود آن بازمی‌گردد. نظریه نسبی، کاملاً خودشکن و خودمتناقض است.

### ۳. امکان کنترل عوامل غیرمعرفتی در معرفت‌یابی

وجود عوامل غیرمعرفتی در معرفت‌سازی انسان را نمی‌توان انکار کرد و قطعاً برخی از باورهای انسان، حاصل عوامل غیرمعرفتی هستند؛ اما نکته مهم آن است که امکان کنترل این عوامل غیرمعرفتی و نظارت بر آنها وجود دارد. درحقیقت انسان می‌تواند با شناخت عوامل خاص معرفت خود و تفکیک آنها، باور و آگاهی خود را مورد دقت قرار دهد و به‌صورت ایجابی یا سلبی، با این عوامل غیرمعرفتی مواجهه‌ای فعال داشته باشد. آزادی عقل از قیود و عادات، تقویت حس حقیقت‌جویی، تقویت اراده، شناخت دقیق آگاهی‌های خود و... از راه‌های مواجهه فعال با عوامل غیرمعرفتی هستند (نک: مطهری، ۱۳۷۴: ۵۴ - ۴۴).

این نگاه در آثار ویلیام جیمز دیده نمی‌شود و وی راهکاری برای مقابله با تأثیرات منفی عوامل غیرمعرفتی معرفی نکرده است (الحسینی، ۱۳۹۳: ۱۳۶). ملکیان نیز به‌صورت جسته و گریخته، راه‌هایی را معرفی کرده است؛ اما درنهایت، نظام میل - باور هیوم و جیمز را پسندیده است و عاطفه‌گرایی را در معنویت خود تقریر کرده است. این مطلب بازگشت به مشکل معرفت‌شناختی وی در کشف حقیقت و توجه نکردن به معقول ثانی فلسفی و چگونگی حصول آن برای ذهن دارد.

### ۴. نقص استدلال عاطفه‌گرایی

ملکیان در تقریر استدلال اصلی عاطفه‌گرایی و محوریت لذت و آلم، به استدلال روان‌شناسی جیمز استناد می‌کند. حاصل سخن وی چنان که بیان شد، این است که انسان جز «است» و «هست» و «نیست»، چیزی را از عالم، ادراک نمی‌کند. مفاهیم باید، نباید، خوب، بد، درست، نادرست، وظیفه، مسئولیت، فضیلت، رذیلت، قهرمانی و... مخلوق ساحت درونی و احساسات انسان هستند. نظام ارزش‌گذاری انسان متأثر و به‌نوعی مخلوق عواطف انسان است؛ زیرا عالم و اشیای موجود در آن صرفاً بودن خاص خود را به انسان می‌فهمانند و انسان صرفاً می‌یابد که مثلاً شیء خاصی هست؛ ولی هیچ‌کدام به انسان نمی‌گویند: «من این هستم و باید باشم» یا «این هستم و نباید باشم» (ملکیان، ۱۳۹۷: ۷). به دیگر بیان، محور این استدلال، عدم دریافت مفاهیم اخلاقی، حقوقی و ارزشی از عالم به‌طور مستقیم است. اینجاست که به نظر وی عواطف درونی انسان‌ها، معیار و آفریننده مفاهیم و احکام اخلاقی می‌شوند.

### یک. عدم دقت در مفاهیم فلسفی

این استدلال نشان می‌دهد که به مفاهیم فلسفی (معقول ثانی فلسفی) و تفاوت آن با دیگر مفاهیم، توجه نشده است. توضیحش این است که تمامی مفاهیم حقوقی، اخلاقی و ارزشی، از سنخ مفاهیم فلسفی‌اند. ویژگی عمده این مفاهیم آن است که خود به‌صورت مستقل در عالم خارج از ذهن موجود نیستند، بلکه

به وجود منشأ انتزاع خود در عالم، موجود هستند (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ۱ / ۱۷۸ - ۱۷۷)؛ به عنوان مثال مفهوم علت و معلول در عالم خارج یک مابه‌ازاء مستقل ندارد. در عالم خارج صرفاً وجود آتش و وجود گرما را داریم؛ اما در مقایسه وجود آتش و وجود گرما، رابطه‌ای خاص درک می‌شود که به آن علیت گفته می‌شود. سپس آن رابطه وجودی با این عبارت بیان می‌گردد که «آتش، علت گرماست». این گزاره حقیقی و مطابق با واقع است؛ یعنی واقعاً و حقیقتاً در عالم خارج، علت و سبب گرما آتش است، و گرما معلول و نتیجه آتش است. به دیگر سخن، مفهوم علت و معلول را در ضمن وجود خارجی آتش و گرما می‌یابیم. آیا می‌توان گفت مفهوم علت، به دلیل نداشتن مصداق وجودی مستقل، وجود خارجی ندارد؟ پاسخ این سؤال، منفی است. مفهوم علت، حقیقتاً و به درستی مصداق وجودی و خارجی دارد، اما نه مصداق مستقل، بلکه به وجود منشأ انتزاعش، وجود خارجی دارد. آتش حقیقتاً در عالم خارج علت گرماست، اما این علیت به‌ازاء وجود خارجی آتش تحقق دارد.

تمامی مفاهیم فلسفی (معقول ثانی فلسفی) از همین سنخ هستند؛ تحقق خارجی حقیقتاً دارند، اما تحقق آنها به صورت مستقل نیست، بلکه به وجود منشأ انتزاعشان، موجودند. مفاهیم ارزشی و حقوقی نیز از جمله مفاهیم فلسفی‌اند؛ وجود مستقل در عالم خارج ندارند، اما به وجود منشأ انتزاعشان موجودند. مفاهیمی مانند خوب، بد، باید و... همگی با نسبت‌سنجی بین حقایق و با استناد به منشأ انتزاعشان، استفاده می‌شوند.

بنابراین این سخن که قوای ادراکی انسان، تنها هست و نیست را از عالم خارج درک می‌کند و مفاهیم اخلاقی و ارزشی مانند باید و نباید و... را نمی‌توان از عالم درک کرد، سخنی اشتباه است. قوای ادراکی انسان، هم مفاهیم ماهوی (معقول اولی) و هم مفاهیم فلسفی (معقول ثانی فلسفی) را از عالم خارج و عینی می‌یابد؛ البته یکی را مستقیم و با مصداق خارجی مستقل، و یکی را با نسبت‌سنجی و مقایسه وجودی دو وجود خارجی و با مصداقی غیرمستقل. حاصل کلام آنکه استدلال اصلی وی در قبول عاطفه‌گرایی و احساس‌گرایی مورد خدشه است. قوای ادراکی انسان، هم بودن و نبودن اشیای عالم را می‌یابد و هم محمولات اخلاقی آنها را. البته دریافت محمولات اخلاقی به صورت غیرمستقیم و با مقایسه‌سنجی به دست می‌آید.

## دو. توجه نکردن به رابطه ارزش با واقع

همچنین شایسته توجه است، مسئله ارتباط گزاره‌های ارزشی (تجویزی) با واقع یا همان رابطه «باید»ها و «نباید»ها با «هست»ها و «نیست»هاست. در علوم انسانی دستوری (تجویزی، ارزشی، هنجاری) که مشتمل بر گزاره‌های «باید» و «نباید» هستند، این مسئله مورد توجه جدی قرار دارد. یکی از سؤالات



اصلی علوم تجویزی مانند علم اخلاق، درباره ارتباط داشتن یا نداشتن ارزش و واقع است. بنابر استدلال ملکیان، آنچه از عالم واقع برداشت می‌شود، صرفاً هست‌ها و نیست‌هاست و چیزی از بایدها و نبایدها از واقع برداشت نمی‌شود. باید و نباید، مخلوق و اعتبارشده توسط ساحت درونی انسان و احساسات انسانی است. بنابراین ارتباطی بین بایدها و نبایدهای اخلاقی با عالم واقع وجود ندارد. وی اذعان دارد که اقتضای عاطفه‌گرایی همین مطلب است (ملکیان، ۱۳۹۷: ۷).

پیشینه این انکار را می‌توان در آثار هیوم دید. وی توجه خود را بدین موضوع معطوف کرد که استنتاج بایدها و نبایدها از واقع امکان‌پذیر نیست. در ادامه همین روند، تمامی مکاتب غیرواقع‌گرای اخلاقی مانند امرگرایی، توصیه‌گرایی و... به انکار ارتباط واقعیت با گزاره‌های تجویزی و ارزشی پرداخته‌اند. آنان این گزاره‌ها را حاصل اعتبار صرف (اعتبار عقلی، اعتبار احساسی و...) می‌دانند. سخن ملکیان نیز به تبعیت از هیوم و مکاتب غیرواقع‌گرا، عدم دریافت مفاهیم اخلاقی و ارزشی از واقع است. در مقابل، در نظریه مخالف این مطلب، گزاره‌های اخلاقی، ناظر به واقع دانسته می‌شوند. به نظر می‌رسد نظریه رابطه نداشتن واقع و ارزش، دچار خدشه جدی است و به دنبال آن، استدلال ملکیان که مبتنی بر این نظریه است، خدشه‌پذیر می‌شود.

توضیح مطلب آنکه «باید» یا حاوی معنای ضرورت است یا دارای معنای ضرورت نیست (مصباح و محیطی، ۱۳۹۱: ۱۲۰). در صورتی که «باید» معنای ضرورت ندهد، به یکی از این معانی، تعبیر شده است: ۱. صورت مجازی از حسن و قبح عقلی، ۲. دوست داشتن و دوست نداشتن، ۳. تناسب یا عدم تناسب با طبع انسان. نیز در صورتی که «باید» به معنای ضرورت باشد، یکی از انواع ضرورت را داراست: ۱. ضرورت ادعایی، ۲. ضرورت برخاسته از وجدان فرد، ۳. ضرورت بالغیر، ۴. ضرورت بالقیاس الی الغیر (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲۰۵ - ۲۰۴؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۰۲).

در واضح بودن وجود معنای ضرورت در بایدهای اخلاقی تردیدی نیست. اساساً اخلاق به دنبال بیان ضرورت فعل برای فاعلی خاص است؛ اما جای این پرسش باقی است که باید اخلاقی بر کدامیک از اقسام ضرورت فلسفی منطبق است؟ در ضرورت‌های فلسفی، سه نوع اعتبار وجود دارد: ۱. ضرورت به اعتبار نسبت ذات به وجود (ضرورت ازلی یا ذاتی فلسفی). مصداق این ضرورت فقط و فقط واجب‌الوجود است.

۲. ضرورت به اعتبار نسبت موضوع به وجود با لحاظ جهت تعلیلی و نظر به علت وجود آن (ضرورت بالغیر). در این قسم، وجود برای موضوع از ناحیه ذات آن نیست، اما وجوب ناشی از غیر موضوع وجود دارد. ۳. ضرورت به اعتبار نسبت موضوع به وجود درحالی که موضوع با چیزی دیگر قیاس گردد. در این

مقام، ضرورت نه از ناحیه ذات موضوع است و نه الزاماً معلول غیر است؛ بلکه در نسبت‌سنجی میان موضوع و موجود دیگری، به ضرورت آن پی برده می‌شود (امید، ۱۳۸۱: ۲۶۴ - ۲۶۳).

حال با توجه به انواع ضرورت بیان‌شده، به نظر می‌رسد نظر صحیح آن است که در معنای بایدها و نبایدها، ضرورت وجود دارد. این مفاهیم، حاوی ضرورت هستند و البته ضرورت آنها از نوع ضرورت بالقیاس است؛ زیرا مفاد تعابیر اخلاقی حاوی باید یا نباید، مقایسه بین امور عینی است. این نسبت میان افعال انسان و غایات وی برقرار است. در اخلاق، فعلی که در نسبت با غایت مورد نظر انسان، انجامش ضرورت می‌یابد، در قالب گزاره «باید انجام شود» بیان می‌شود و نیز فعلی دیگر در مقایسه با غایت مدنظر، در قالب گزاره «باید انجام نشود» یا «نباید انجام شود» بیان می‌گردد؛ به‌عنوان مثال در گزاره «انسان باید امانت‌دار باشد» با توجه به غایت انسان، امانت‌داری ضرورت می‌یابد. به دیگر سخن، اساساً تمامی گزاره‌های اخلاقی و ازجمله ضرورت راست‌گویی، در مقایسه با غایت خاص انسان، ضرورت می‌یابند نه در نگاه به علت آن (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ۳۰ - ۲۴ و ۴۲ - ۴۰). تقریر منطقی استنتاج «باید» و «نباید» از «هست» و «نیست» را می‌توان بدین ترتیب بیان کرد:

۱. هر قضیه‌ای دارای ماده است. این ماده (نسبت محمول به موضوع) یا وجوب است، یا امکان یا امتناع. در نتیجه در قضیه «الف، ب است» از این سه حالت خارج نیستیم: ۱. ب در تعریف الف داخل است؛ پس دارای ماده وجوب هستیم. ۲. ب نقیض الف است؛ پس ماده قضیه امتناع است. ۳. به نه در تعریف الف است و نه نقیض آن؛ در نتیجه ماده تصدیق، امکان است.

۲. می‌توانیم ماده را به جهت تبدیل کنیم؛ یعنی آن را در لفظ آورد و در گزاره بیان کرد. در نتیجه با توجه به ماده قضیه می‌توان گفت: «الف، ب است بالضرورة»، یا بیان داشت: «الف، لا ب است بالامتناع»، یا گفت: «الف، ب است بالامکان».

۳. در گام سوم، جهت قضیه را می‌توان در محمول ادغام کرد و همان قضیه را به یکی از این سه صورت گفت: «الف، ضروری‌المحمول ب است»، یا گفت: «الف، ممتنع‌المحمول ب است»، یا گفت: «الف، ممکن‌المحمول ب است».

۴. در نهایت نیز با اندک تغییری، به قضایای حاوی باید و نباید می‌رسیم؛ بدین صورت که می‌توان گفت: «الف، باید ب باشد»، یا گفت: «الف، نباید ب باشد»، یا بیان کرد: «الف، می‌تواند و نیز نمی‌تواند ب باشد».

بدین ترتیب از قضایای حاوی هست و نیست، قضایای حاوی باید و نباید استنتاج می‌گردد.

حاصل کلام آنکه اساساً ضرورت جملات اخلاقی، به‌صورت ماهوی دست‌یافتنی نیستند و ارتباط آنها

با واقع مانند ارتباط مفاهیم ماهوی با واقع نیست. باید و نباید اخلاقی، ازجمله مفاهیم فلسفی هستند که در مقایسه وجودی دو چیز به دست می‌آیند و ارتباط واقع و گزاره‌های هنجاری بدین‌طریق شکل می‌گیرد. بنابراین استدلال ملکین مبنی بر اینکه هرچه به عالم و واقعیت نگاه می‌کنیم، چیزی از باید و نباید به ما نمی‌گویند و صرفاً هست و نیست را بیان می‌کنند، استدلالی ناقص است و نمی‌توان گفت مفاهیم اخلاقی، صرفاً اعتباری (احساسی) و بدون نظر به واقعیت هستند. اعتبار مفاهیم اخلاقی و مفاهیم باید و نباید، با نظر به واقعیت و در روند مقایسه وجودی به دست می‌آیند و در زمره مفاهیم فلسفی (معقول ثانی فلسفی) قرار می‌گیرند. نتیجه دو بخش گذشته این است که استدلال ملکین در اعتباربخشی احساسات و عواطف به گزاره‌های اخلاقی، ناقص و مخدوش هستند.

##### ۵. توجیه‌ناپذیری رنج‌های انسان‌ساز عارفانه و الهی

برخی از رنج‌ها در نظریه معنویت‌گرایی ملکین، اساساً توجیه‌ناپذیرند. رنج متعالی یا رنج عرفانی همان رنجی است که عارفان الهی و پیامبران الهی به دنبال آن می‌رفتند؛ رنج «برای چیزی»، نه رنج «از چیزی»! حال اگر غایت قصوای بشری، گریز از رنج باشد، چرا پیامبران به استقبال رنج می‌رفتند؟ ملکین در اینجا بیان می‌دارد که رنج‌های پیامبران برای کاهش آلام و رنج‌های دیگران بوده است؛ بدین معنا که هدف آنان نیز کاهش رنج و درد بوده است؛ اما نه رنج خود، بلکه رنج دیگران. وی در این زمینه، الگوهایی مانند امام حسین علیه السلام را مثال می‌زند که با رضایت باطنی رنج و مصائب کربلا را به جان خریدند، اما در جهت رنج‌زدایی از دیگران (ملکین، ۱۳۹۱ الف: ۲۵۸).

این سخن را جدای از نظریه عقلانیت و معنویت می‌توان پذیرفت، اما در نظریه معنویت‌گرایی ملکین این سخن جایی ندارد؛ زیرا معنویت ملکین، معنویت سکولار است و کاملاً اکنونی و این‌جهانی می‌اندیشد (ملکین و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۱۶). در این معنویت، صرفاً این جهان کانون اندیشه است. انسان معنوی مورد نظر این معنویت نیز به دنبال پاداش و کیفر این‌جهانی است؛ حال آنکه اقدام پیامبران و مثلاً امام حسین علیه السلام به تحمل رنج، هرگز بر مبنای سکولاریته و این‌جهانی بودن، نبوده است؛ بلکه بر مبنای آخرت‌گرایی و با اعتقاد راسخ به پاداش اخروی بوده است. بدیهی است که معنویت این‌جهانی ملکین، با آخرت‌گرایی ادیان الهی جمع نمی‌گردد و رضایت باطن الگوهای دینی در استقبال از رنج‌ها، نمی‌تواند با توجیه معنویت این‌جهانی و سکولار باشد.

نکته دیگر نیز آن است که طبق مبنای مورد پذیرش ملکین، انسان معنوی مدرن، حتی از طریق کاهش رنج دیگران به دنبال کاهش رنج خود است و در هر حال دغدغه رنج‌زدایی از خود را دارد (همان:

۲۹۵، ۳۱۷ و ۳۶۲). این سخن اصولاً با مفاهیم معنویت دینی مانند ایثار و گذشتن از جان برای دیگران و جهاد فی سبیل الله همخوانی ندارد؛ چه اینکه عقلانیت ابزاری مورد تأکید ملکیان (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۷۲)، انسان را به سمت فردگرایی و منفعت شخصی سوق می‌دهد و با ترکیب آن با سکولاریته معنویت، این منافع مورد نظر را کاملاً ظاهری، مادی و دنیایی می‌کند. در نتیجه جایی برای گذشتن از خود در جهت قرب الی الله - که هدف پیامبران بود - نمی‌گذارد.

نیز این سخن که انسان معنوی به کل جهان هستی رضایت دارد، حتی اگر رنج و دردی داشته باشد، سخن درستی نیست؛ زیرا طبق اندیشه ملکیان انسان هیچ‌گاه به زیان خود رضایت نمی‌دهد، حتی اگر کل هستی به نفع او باشد. انسان معنوی ملکیان، انسان افکنده در هستی و بدون وجود هیچ طرح و هدف پیشینی است که غایت قصوای او رهایی از رنج و کاهش آن است. این انسان کاملاً سکولار و این‌جهانی می‌اندیشد و به هیچ هویت بیرون از خود، خواه هویت انضمامی یا هویت انتزاعی، امید ندارد (ملکیان، ۱۳۹۴: ۱ / ۳۹۴). چطور این انسان معنوی می‌تواند به ضرر خود و به زیان خودش (حتی با رضایت به کلیت هستی) راضی باشد! درحقیقت «گریز از رنج» انسان معنوی با «رضایت او به رنج» در تنافی است. البته اگر انسانی، برای خود هویتی بالاتر یا مبدأ و معادی بیرون از خود تعریف کند، می‌تواند به چنین رضایتی در مقابل چنین ضرر و زبانی دست یابد؛ اما در ساختار معنویت‌گرایی ملکیان که غایت تلاش‌ها، رفع و کاهش رنج است و رنج‌ها، ضرر و زیان به شمار می‌آیند، رضایت به رنج یا قرار گرفتن خود در رنج، معنا و مفهومی ندارد.

دراین‌میان باید رنج عارفانه و الهی را نیز مورد دقت قرار داد. در نظر عارفان، اساساً رنج و محنت، دور بودن از خداوند است و جز با وصال به حضرت حق، این رنج برطرف نگردد:

اصل این طایفه (عارفان) آن است که هرچه جز حق است، همه محنت و بلا دانند. نعمت و راحت ایشان جز حق نیست! اگر کسی قوت این وقت ندارد، آن نیکوتر که این دعوی نکند (مستملی بخاری، ۱۳۸۷: ۳ / ۱۱۸۵).

در این نگاه، عارف با اندیشیدن به حقیقتی برتر، رفع رنج خود را به وصال با آن می‌داند؛ حال در معنویت‌گرایی ملکیان که انسان و فردیت او محور تمام قضاوت‌ها و معرفت‌هاست، آیا این چنین رنج‌هایی اساساً توجیه‌پذیرند؟ معنویت‌گرایی ملکیان، از فهم و توجیه و شیرین یافتن این رنج‌های خودساخته الهی و عارفانه بسی دور است و قابلیت هضم این رنج‌ها را در خود ندارد. نیز باید توجه داشت:

۱. حقیقت و واقعیت آن است که رنج، در جوهره آفرینش وجود انسان قرار دارد و خلقت آدمی توأم با رنج است. قرآن کریم به‌صراحت این موضوع را بیان می‌کند: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ»؛ به تحقیق انسان

را در رنج و مشقت آفریدیم» (بلد / ۴). علامه طباطبایی در ذیل این آیه، مسئله خلقت توأم با رنج را چنین توضیح می‌دهد:

این سوره بیانگر این حقیقت است که خلقت انسان براساس رنج و مشقت است. هیچ شأنی از شئون حیات را نخواهی دید که توأم با تلخی‌ها و رنج‌ها و خستگی‌ها نباشد. از آن روزی که در شکم مادر، روح به کالبدش دمیده شد تا روزی که از این دنیا رخت برمی‌بندد، هیچ راحتی و آسایشی که خالی از تعب و مشقت باشد، نمی‌بیند و هیچ سعادت را خالص از شقاوت نمی‌یابد. تنها خانه آخرت است که راحتی‌اش آمیخته با تعب نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۰ / ۳۳۰).

به دیگر سخن، حقیقت تکوینی انسان، همراه و همگام با رنج‌هاست. در تکالیف تشریعی انسان نیز رنج و کُلفت وجود دارد. به تعبیری، تکامل و تعب، تصعید و رنج، دوشادوش یکدیگرند. آنچه در این میان مهم است، نوع نگاه و مواجهه با رنج است. این مطلب، بازگشت به جهان‌بینی انسان دارد. اینکه انسان رنج را چگونه برای خود حل کند و بتواند از آن فرصت انسان‌سازی بسازد، کاملاً به نوع جهان‌بینی وی بستگی دارد. در نتیجه رنج زندگی می‌تواند موجب شکرگزاری و سپاس باشد یا موجب نقت و عذاب (رودگر، ۱۳۸۹: ۱۱۸).

۲. توجه به ریشه‌های ایجاد رنج و سپس توجه به راهکارهای کم کردن آن نیز مهم است. برخی رنج‌ها ریشه طبیعی و تکوینی دارند و از اختیار انسان خارج‌اند؛ اما بسیاری از دردها و رنج‌ها، ریشه‌های اکتسابی و اختیاری دارند. بنابراین رنج‌های بیهوده و شرآفرین داریم و رنج‌های انتخابی معنادار و هدفمند. انسان مؤمن برخی رنج‌ها را به جان می‌خرد تا از رنج‌های بزرگ‌تری خلاصی یابد و یا به لذات عمیق‌تری دست یابد (مطهری، ۱۳۸۳: ۲ / ۳۰). بدیهی است که مراد از رنج و لذت در اینجا، رنج و لذت متناسب با حقیقت فطری و الهی انسان است، نه صرفاً تمایلات و احساسات شخصی انسان. از همین جا تفاوت مسئله رنج در نگاه اسلامی و معنویت‌گرایی جدید مشخص می‌شود.

۳. نکته مهم دیگر آن است که از نظر اسلام، رنج می‌تواند هم ابزار تکامل انسان باشد و هم ابزاری برای بیدارکردن فطرت‌های خفته و تربیت انسانی. در این مضمون نیز احادیثی از اهل‌بیت علیهم‌السلام صادر شده است (به عنوان نمونه ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲ / ۲۵۲). نیز مسئله جهاد اکبر و جهاد اصغر در اسلام مورد تأکید است. پرواضح است عنوان جهاد، ممزوج با سختی کشیدن و رفتن فعالانه (نه منفعلانه) به سمت رنج است. همچنین از بحث امتحان الهی نیز نباید غفلت کرد. نیز برخی رنج‌ها در جهت بالا بردن جایگاه معنوی انسان و برخی از آنها به‌نوعی کفاره گناهان محسوب می‌شوند (رودگر، ۱۳۸۹: ۱۱۹ - ۱۱۳).



مشکل معنویت‌گرایی جدید در کوتاه دیدن انسان و معنویت آن در این جهان و وابسته کردن زندگی معنوی به احساسات، تمایل‌ها و درونیات شخصی فرد است. در این نگاه، انسان بالمآل نگاهی دمدستی به نیازهای خود می‌کند و البته چون خودآیین و خودمختار می‌خواهد باشد، توجهی به واقعیت هستی و مبدأ عالم و مقدرات او نخواهد داشت؛ حال آنکه رنج و لذت مقدّر و مکتسبی برای وجود خواهد داشت که حساب نکردن آنها در محاسبات، موجب سردرگمی و خستگی انسان می‌شود. راه چاره، ایمان و باور به حضور دائمی و فعال تدبیر الهی در زندگی است. این مهم البته به معنای رنجور بودن مورد نظر ملکیان نیست؛ بلکه مراد آن است که با حتمی بودن برخی رنج‌ها و بلاها، این نوع نگاه و جهان‌بینی فرد است که راه نجات و سعادت را بر او آشکار می‌کند.

## نتیجه

در این پژوهش مبنای رنج‌گریزی و عاطفه‌گرایانه نظریه عقلانیت و معنویت، مورد بحث و بررسی بود. عاطفه‌گرایی از مهم‌ترین شاخصه‌ها و ویژگی‌های جهان‌بینی تجددگرایانه است. ملکیان انسان مدرن را تجربه‌گرا، استدلال‌گرا، انسان‌گرا و عاطفه‌گرا معرفی می‌کند. عاطفه‌گرایی بدین معناست که ملاک و معیار اخلاقی افعال انسان، مسئله درد و رنج باشد؛ به‌طوری که آنچه درد و رنج انسان را کاهش می‌دهد، اخلاقی محسوب می‌شود و آنچه درد و رنج انسان را افزایش می‌دهد، غیراخلاقی قلمداد می‌گردد. در عاطفه‌گرایی، داوری اخلاقی براساس احساسات و عواطف انسانی رخ می‌دهد و اخلاق دایرمدار درد و رنج‌زایی یا درد و رنج‌زدایی قرار می‌گیرد.

ملکیان در جریان معنویت‌گرایی خود، به مسئله دردزدایی و رنج‌کاهی کاملاً وفادار است. از نظر وی ملاک بودن درد و رنج‌زدایی، برای اخلاقی بودن فعل انسان، مورد تأکید است. ملکیان بیان می‌دارد که اساساً مدعای نظریه معنویت‌گرایش، شناخت علت‌العلل درد و رنج‌های بشر است. او در این نظریه، جمع بین عقلانیت و معنویت را یک ضرورت و نیاز امروز انسان برمی‌شمارد که تحقق نیافتن آن حتی مساوی با از بین رفتن و منزوی شدن تمدن است. ملکیان آشکارا بر این باور است که اگر راهی به رهایی انسانی از درد و رنج باشد، آن راه جز در جمع و تلفیق عقلانیت و معنویت نیست. ملکیان دلیل عقلی این رأی خود را در قوت استدلال‌های هیوم و ویلیام جیمز بیان می‌کند. عدم دریافت احکام ارزشی و اخلاقی، مهم‌ترین استدلال آنهاست که به نظر ملکیان کاملاً قابل دفاع است.

مهم‌ترین نقدها بر عاطفه‌گرایی و رنج‌گریزی ملکیان عبارتند از: ۱. عاطفه‌گرایی نتیجه فردگرایی اومانیستی و سکولاریسم، ۲. نسبی شدن اخلاق و معنویت، ۳. امکان کنترل عوامل غیرمعرفتی در

معرفت‌یابی، ۴. نقص استدلال عاطفه‌گرایی، و ۵. توجه نداشتن این نظریه به حقیقت رنج‌های انسان‌ساز عارفانه و الهی.

## منابع و مأخذ

### الف) کتاب‌ها

- قرآن کریم.

- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۱). *دین و تگرش نوین*. ترجمه احمد رضا جلیلی. تهران: حکمت.
- آذربایجانی، مسعود (۱۳۸۷). *روان‌شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- باومر، فرانکلین لوفان (۱۳۸۵). *جریان‌های اصلی اندیشه غربی*. ترجمه کامبیز گوتن، تهران: حکمت.
- براون، کالین (۱۳۸۴). *فلسفه و ایمان مسیحی*. ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان. تهران: علمی فرهنگی.
- جیمز، ویلیام (۱۳۷۲). *دین و روان*. ترجمه مهدی قائنی. تهران: شرکت سهامی انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- جیمز، ویلیام (۱۳۸۶). *پراگماتیسم*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: علمی و فرهنگی.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱). *کاوش‌های عقل عملی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- الحسینی، نجم‌السادات (۱۳۹۳). *تأثیر عوامل غیر معرفتی بر باور دینی از دیدگاه ویلیام جیمز و استاد مطهری*. قم: ادیان.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹). *کلام جدید با رویکرد اسلامی*. قم: معارف.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه نجف دریابندی، تهران: کتاب پرواز.
- شاکر نژاد، احمد (۱۳۹۷). *معنویت‌گرایی جدید*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- عزیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۳). *علم، عقلانیت و دین؛ درآمدی بر کلام جدید*. قم: دانشگاه قم.
- غفاری قره‌باغ، سیداحمد (۱۳۹۷). *معنویت و دین، بررسی استدلال‌های ناسازگارگرایی*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۷). *سیر حکمت در اروپا*. تهران: نیلوفر.
- فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۴). *بحران معرفت، نقد عقلانیت و معنویت تجدیدگرا*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸ الف). *تاریخ فلسفه*. ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸ ب). *تاریخ فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). *الکافی (۸ جلدی)*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گریوانی، مسلم (۱۳۹۶). *عرفان وارده‌ها*. تهران: دانش و اندیشه معاصر.
- لوکاس، هنری (۱۳۸۲). *تاریخ تمدن، از نوزایی تا سده ما*. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: سخن.
- مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۸۷). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. تهران: اساطیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴). *فلسفه اخلاق*. تهران: اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). *آموزش فلسفه*. تهران: بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *تعلیم و تربیت در اسلام*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). *یادداشت‌های استاد مطهری*. تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی و دیگران (۱۳۸۱). *سنت و سکولاریسم*. تهران: صراط.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱). *راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*. تهران: نگاه معاصر.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۲). *درسگفتار سنت‌گرایی، تجددگرایی، پساتجددگرایی*. تهران: هیئت تحریریه صদانت.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۴). *بحران معنویت، پیش‌فرض‌های زندگی معنوی*. تهران: هیئت تحریریه صدانت.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۷). *مقدمه ملکیان بر کتاب تنوع دین در روزگار ما، مندرج در: تیلور، چارلز، تنوع دین در روزگار ما؛ دیداری دوباره با ویلیام جیمز*. ترجمه و مقدمه مصطفی ملکیان، تهران: شور.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹ ب). *عقلانیت و معنویت بعد از ده سال*. تهران: هیئت تحریریه صدانت.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۰ الف). *گریز معنوی، رویکردی به دین‌گزینی و دین‌گرایی انسان معاصر*. تهران: جماعت دعوت اصلاح ایران.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۰ ب). *دین، معنویت و روشنفکری*. تهران: پایان.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۱ ب). *زندگی من*. تهران: هیئت تحریریه صدانت.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۴). *در رهگذر باد و نگهبان لاله*. تهران: نگاه معاصر.
- همیلتون، ملکم (۱۳۹۲). *جامعه‌شناسی دین*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: ثالث.

- هیک، جان (۱۳۷۲). *فلسفه دین*. ترجمه بهرام راد. تهران: الهدی.

#### ب) مقاله‌ها

- اسلوت، مایکل (۱۳۹۲). اخلاق فضیلت. ترجمه وحید سهرابی فر. *هفت آسمان*. ۱۵ (۳). پ
- امید، مسعود (۱۳۸۱). درآمدی بر اخلاق‌شناسی فلسفی و تحلیلی استاد ملکیان. *پژوهشنامه علامه*. ۱ (۳).
- اکبریان، سیدمحمد (۱۳۹۸). زایشی ناخواسته، نقدی بر انسان‌شناسی نظریه عقلانیت و معنویت. *معرفت فلسفی*. ۱۶ (۲).
- حمیدیه، بهزاد (۱۳۸۵). بازشناسی فردگرایی و پیامدهای آن. *راهبرد توسعه*. ۲ (۲).
- رودگر، محمدجواد (۱۳۸۹). نقش دین در رنج‌زدایی و کاهش آلام بشری. *قبسات*. ۱۵ (۲).
- طالبی، ابوتراب و صدیقه رمضانی (۱۳۹۶). عوامل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در میان شهروندان تهرانی. *راهبرد اجتماعی فرهنگی*. ۶ (۳).
- قربانی، نیما (۱۳۸۳). معنویت، روی‌آوردی تجربه‌ای، گوهرشناختی و مدرن به دین با یک سازه روان‌شناختی. *مقالات و بررسی‌ها*. ۳۷ (۳).
- مصباح، علی و حسن محیطی (۱۳۹۱). نقد و بررسی دلایل انکار علوم انسانی دستوری. *معرفت اخلاقی*. ۳ (۲).
- ملکیان، مصطفی و دیگران (۱۳۸۰). اعترافات آگوستین. *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*. ۵ (۳).
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). روشنفکری، تجدد و دین‌داری. *پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*. ۶ (۳).
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۳ الف). انسان امروز، انسان دیروز. *ضمیمه خردنامه همشهری*. ۱۸ (۱).
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۳ ب). درد از کجا؟ رنج از کجا؟ سخنی در باب خاستگاه درد و رنج‌های بشری. *هفت آسمان*. ۶ (۴).
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵). آنچه لازم داریم. *آیین*. ۲ (۱).
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹ الف). فردگرایی تجدد‌گرایانه. *آیین*. ۶ (۲).
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۰ ب). عاطفه‌گرایی و جمع عقلانیت و معنویت. *آیین*. ۶ (۴).
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۲). ملکیان پنجم. *مهرنامه*. ۴ (۳).
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۳). زندگی فیلسوفانه، زندگی عاقلانه. *ضمیمه ماهنامه روزنامه اعتماد*.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۶). شاعر رنج؛ رنج‌های قیصر در قصر تنهایی‌اش. *روزنامه ایران*. ۹۶/۸/۱۰.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۷). بازگشت به معنویان جهان، زمین از دریچه آسمان. *روزنامه اعتماد*. ۹۷/۹/۱۱.