

جهانی شدن و تربیت دینی از منظر مدرنیسم، پست مدرنیسم و عرفان اسلامی

نویسنده: دکتر بابک شمشیری^{۱*}

۱. استادیار دانشگاه شیراز

*E-mail: Babakshamshiri@yahoo.com

چکیده

در این مقاله سعی شده است که تربیت دینی مبتنی بر عرفان اسلامی به عنوان متناسب‌ترین رویکرد در مواجهه با جهانی شدن برای ایران و حتی سایر کشورهای جهان اسلام، تبیین شود. برای این منظور ابتدا با روش تحلیلی- انتقادی رویکرد مدرنیسم و پست مدرنیسم به عنوان عمده‌ترین خاستگاه‌های نظری فرایند جهانی شدن مورد نقد و بررسی قرار گرفت. نتایج این بررسی نشان داد که هر یک از این رویکردها از نارسایی‌های متعددی که اغلب ریشه در مبانی نظری و مفروضه‌های بنیادین آنها دارند، برخوردارند. به علاوه هرکدام از آنها در ایجاد جریان‌های بحران‌زا در جهان معاصر نقش دارند. بحران‌هایی که اساساً مغایر با اهداف جهانی شدن بوده و سلامتی فرایند آن را تهدید می‌نمایند. در پایان، مقاله حاضر دلایل انتخاب رویکرد عرفانی به عنوان مناسب‌ترین رویکرد تربیت دینی اسلامی را تشریح می‌نماید. رویکردی که ضمن سازگاری با اهداف و آرمان‌های مثبت و متعالی جهانی واحد، سلامتی فرایند جهانی شدن را تضمین کرده و همچنین قابلیت پاسخگویی به بحرانها و چالش‌های مربوط به جهانی شدن را دارد.

کلید واژه‌ها: جهانی شدن، تربیت دینی، مدرنیسم، پست مدرنیسم، عرفان اسلامی

دانشور

رفتار

- دریافت مقاله: ۸۲/۱۰/۳
- ارسال به داوران:
 - ۸۲/۱۰/۲ (۱)
 - ۸۳/ ۱/۲۹ (۲)
 - ۸۳/ ۱/۲۹ (۳)
 - ۸۳/ ۳/۱۶ (۴)
 - ۸۳/ ۷/۲۵ (۵)
- دریافت نظر داوران:
 - ۸۲/۱۱/۲ (۱)
 - ۸۳/ ۲/۲۷ (۲)
 - ۸۳/ ۳/۱۳ (۳)
 - ۸۳/۱۱/۷ (۵)
- ارسال برای اصلاحات:
 - ۸۳/۱۲/۱۴ (۱)
 - ۸۴/ ۹/۱۵ (۲)
 - ۸۷/۱۱/۸ (۳)
- دریافت اصلاحات:
 - ۸۴/ ۶/ ۱ (۱)
 - ۸۶/ ۸/۱۴ (۲)
 - ۸۷/۱۱/۳۰ (۳)
- ارسال به داور نهایی:
 - ۸۴/ ۶/۲۶ (۱)
 - ۸۶/ ۹/۱۷ (۲)
 - ۸۷/۱۰/ ۱ (۳)
 - ۸۷/۱۲/۴ (۴)
- دریافت نظر داور نهایی:
 - ۸۴/۸/۳۰ (۱)
 - ۸۷/۱۱/۸ (۳)
 - ۸۸/ ۱/۱۶ (۴)
- پذیرش مقاله: ۸۸/ ۱/۲۰

Scientific-Research
Journal of
Shahed University
Fifteen Year
No. 30
2008

دوماهنامه علمی - پژوهشی
دانشگاه شاهد
سال پانزدهم - دوره جدید
شماره ۳۰
شهریور ۱۳۸۷

مقدمه

دهه ۶۰ میلادی مک لوهان (Mac Luhan) بحث دهکده جهانی را پیش کشید. وی بر این باور بود که با پیشرفت سریع رسانه‌های ارتباط جمعی به ویژه تلویزیون و گسترش روز افزون آن در سراسر کشورها، دنیا به مثابه

موضوع جهانی شدن، موضوعی نیست که تازگی داشته باشد. از چند دهه پیش یعنی تقریباً از اوایل نیمه دوم قرن بیستم، زمزمه‌های جهانی شدن مطرح بوده است. در اوایل

یک دهکده واحد به یک جامعه متحد و یکدست تبدیل خواهد شد [۱].

در چند سال اخیر یعنی از اواخر دهه ۸۰ میلادی به خاطر تغییر و تحولاتی که در نظام‌بندی‌های سیاسی کشورهای جهان به وقوع پیوسته است، این موضوع با شور و حرارت بیش تری دنبال می‌شود [۲]. در حقیقت بعد از فروپاشی شوروی سابق و شکست مارکسیسم در اکثر کشورهای تازه تأسیس (مشترک‌المنافع) در قلمرو کمونیسم، وضعیت ژئوپولیتیکی جهان تغییراتی را به خود دید که در نتیجه این تحولات، جهان از حالت دو قطبی سابق (قطب کمونیستی و سرمایه‌داری)، خارج شد. به دنبال این رخداد مهم تاریخی، مجدداً بحث نظم نوین جهانی و جهانی شدن بر سر زبانها افتاد.

علاوه بر تحولات جدید در جغرافیای سیاسی کشورهای دنیا و نیز رواج دیدگاه‌های پست مدرنیستی، رشد روزافزون فناوری، علوم و ارتباطات (به ویژه شبکه‌های ماهواره‌ای و اینترنتی) و گسترش روابط اقتصادی و بازرگانی کشورها (وضعیت تجارت جهانی) و همچنین گشوده شدن مرزهای کشورها بر روی یکدیگر، همگی بر روی هم شرایطی را به وجود آورده اند که نظریه جهانی شدن را تقویت می‌کند. به طوری که با تغییر و تحولات جهان در سال‌های اخیر به نظر می‌رسد که گریزی از جهانی شدن نباشد. بدین ترتیب با در نظر گرفتن این تحولات می‌توان چنین گفت که جهانی شدن فرایندی است که موجب در هم نوردیدن بعد زمان و مکان می‌گردد. در چنین شرایطی، انسان‌ها می‌توانند با اتکاء به فناوری‌های جدید از محدوده مرزهای جغرافیایی، سیاسی و اجتماعی خود فراتر روند. کاملاً آشکار است که این نوع تعاملات و ارتباطات پیامدهای منفی و مثبت گوناگونی را در پی خواهد داشت که به مجال بیش تری برای بحث نیاز دارد.

این وضعیت جدید برای جهان اسلام نیز صادق است. همان‌طور که محمدی (Mohammadi) در سال ۲۰۰۲ اذعان داشته، کشورهای اسلامی نیز با آن دست و پنجه نرم می‌کنند [۳]. به همین خاطر، اندیشمندان و صاحب‌نظران مسلمان بایستی در حوزه‌های مختلف علمی به بررسی این پدیده و تأثیر و تأثرات متقابل آن با جهان اسلام بپردازند.

اکنون اگر بپذیریم که کم و بیش در فرایند جهانی شدن قرار گرفته‌ایم، خواه ناخواه با سؤالاتی اساسی و بنیادی در عرصه‌های مختلف مواجه خواهیم شد. سؤالاتی که طراحی پاسخ‌های مناسب برای آن‌ها، کشور ما را در جهت سازگاری با فضای واحد جهانی کمک خواهد کرد. در این بین رویکرد تربیت دینی متناسب با وضعیت جهانی شدن، از مهمترین سؤالات مربوط به حوزه تعلیم و تربیت می‌باشد. به عبارت دیگر، در فرایند جهانی شدن، همواره با دغدغه دین، دینداری و به تبع آن تربیت دینی مواجه هستیم. حال اگر ضرورت حضور دین در جامعه و همچنین لزوم تربیت دینی را به عنوان یکی از پیش‌فرض‌های بنیادی خود بپذیریم به ناچار باید شرایط و ویژگی‌های تربیت دینی متناسب با فرایند جهانی شدن را روشن ساخت. به عبارت دیگر، نوعی از تربیت دینی که بتواند پاسخگوی مقتضیات، نیازمندیها و به طور کلی خصوصیات این وضعیت جدید باشد. در این صورت است که تربیت دینی می‌تواند ضمن تداوم و بقاء، حضور و نقش مؤثری در نظام‌های تعلیم و تربیت و به طور کلی جامعه داشته باشد.

اکنون اگر به صورت مشخص جامعه اسلامی ایران را مد نظر قرار دهیم، کاملاً طبیعی است که تربیت دینی را به معنای تربیت دینی اسلامی تعبیر نماییم. در این صورت اگر هدف از تربیت دینی به معنای عام کلمه، پرورش انسان‌های دین‌مدار و دیندار باشد، هدف از تربیت دینی اسلامی پرورش انسان‌هایی است که ضمن اعتقاد عقلی و باور قلبی به اصول اعتقادی اسلام، مطابق با موازین و دستورات آن چه در عرصه فردی و چه در عرصه اجتماعی، عمل نمایند. البته همان‌طور که مطالعه تاریخ اسلام نشان می‌دهد، نحله‌ها و مشرب‌های اسلامی گوناگونی رشد پیدا کردند. به دنبال رشد هر یک از این نحله‌ها، رویکردهای تربیتی دینی متفاوتی نیز پا به عرصه وجود گذاشتند. رویکردهایی مثل رویکرد عقلی، نقلی و عرفانی. در این میان، بنا به دیدگاه مولف، رویکرد عرفان اسلامی، از بیش‌ترین قابلیت برای مواجهه با شرایط جهانی شدن در عرصه تربیت دینی، برخوردار است. بنابراین در مقاله حاضر عمده‌ترین دلایل مفروضه فوق باید مورد بررسی قرار گیرد. از این رو سؤال اصلی مقاله این است که

(راسیونالیسم) برمی‌گردد. تجربه‌گرایی با ظهور فیلسوف انگلیسی یعنی فرانسیس بیکن سال ۱۰۶۱-۱۶۲۶، میلادی و خردگرایی نیز با کار فیلسوف فرانسوی رنه دکارت در سال ۱۵۹۶-۱۶۵۰ آغاز می‌شود. برای شناخت هر چه بهتر مدرنیسم، در ابتدا بایستی مفروضه‌های اساسی آن مورد بحث و بررسی قرار گیرد. عمده‌ترین این مفروضه‌ها به شرح زیر می‌باشند:

۱- اومانیزم یا انسان‌مداری:

با آغاز عصر روشنگری پایه‌های حاکمیت سنت و حجیت آن به شدت متزلزل شد و معیار عقل و تجربه انسانی به عنوان تنها ملاک معتبر برای شناسایی حقیقت و نیز ارزشمندی (خوبی یا بدی) پدیده‌های هستی و اشیا و به علاوه تنها وسیله تعیین سرنوشت و حاکمیت انسان در جهان هستی، جایگزین آن شد. بدین ترتیب، در اندیشه‌های مدرنیسم، انسان جایگاه مهمی پیدا می‌کند. در حقیقت، انسان در مرکز هستی قرار می‌گیرد [۵]. به این اعتبار، انسان یگانه فاعل شناسایی است که به جز اندیشه خود به مرجع دیگری برای گزینش وابسته نیست. چنین انسان گزینش‌گری معرف مدرنیته است. زیرا مدرنیته بیش از هر چیز به معنی پذیرفتن انسان به عنوان یگانه منبع تعیین ارزشها است [۶]. پیش فرض انسان‌گرایی به اصالت فرد منجر شده است. بی‌تردید مهم‌ترین محور مدرنیته، شکل‌گیری فرد به مثابه چهره اصلی جهان مدرن است. به عبارت دیگر مدرنیسم را می‌توان نظامی از اندیشه‌ها و ارزش‌هایی دانست که به پیدایش فردگرایی در جهان مدرن انجامیده است [۷].

۲- عقلانیت یا خردباوری

منظور از عقل در دوره مدرن، عقلی است که متأثر از تحولات علم تجربی می‌باشد. این عقل کلید همه مشکلات زندگی اجتماعی و حتی فردی انسان محسوب می‌شود [۴]. با توجه به این مطلب، یکی از ویژگی‌های عقل مدرن، آگاهی از توانایی تجربی خود است. در واقع عقل مدرن با به آزمایش گذاشتن نیروی داور خویشتن در باره انسان و جهان، موقعیت عقلانی خود را تحقق بخشیده و به اثبات می‌رساند [۶]. از دیگر ویژگی‌های عقل مدرن توسل به اصول و معیارهای مسلم، قطعی و کلی است که هیچگونه

به چه دلایلی، رویکرد عرفان اسلامی تناسب بیشتری با جهانی شدن دارد؟

روش مطالعه

برای پاسخگویی به سؤال فوق از روش تحلیلی- انتقادی که از زمره روش‌های مطالعات فلسفی است، استفاده می‌شود. از این رو نخست لازم است تا ریشه‌های نظری و بنیادهای فکری جهانی شدن یعنی مدرنیسم و پست مدرنیسم و همچنین ارمغان آن‌ها برای تربیت دینی مورد بحث و بررسی و نقد قرار گیرد. چراکه به هر حال فرایند جهانی شدن در دنیای مدرن به وقوع پیوسته و خواه‌ناخواه از مبانی نظری حاکم بر آن که عمدتاً مدرنیسم یا پست مدرنیسم است، متأثر می‌باشد. به دیگر سخن، نمی‌توان جهانی شدن را بدون در نظر گرفتن مدرنیسم و پست مدرنیسم مورد بحث و بررسی قرار داد. به همین دلیل، وضعیت جهانی شدن به همراه خود می‌تواند، غلبه و سیطره بنیادهای فکری مدرنیسم و پست مدرنیسم را به ارمغان آورد. در گام بعدی، بایستی ضمن معرفی رویکردهای عمده تعلیم و تربیت اسلامی، عرفان اسلامی به عنوان مناسب‌ترین رویکرد در مواجهه با وضعیت جهانی شدن، تبیین و دلایل آن روشن شود. پیش از آن لازم است، خاطر نشان گردد که منظور از رویکرد متناسب، رویکردی است که ضمن امکان‌پایداری و ماندگاری طولانی‌تر در شرایط جهانی شدن، کارایی، اثربخشی و به طور کلی امکان کسب موفقیت بیشتری را در این وضعیت داشته باشد. به همین خاطر، چنین رویکردی بایستی بتواند، بستر بهتری برای پاسخگویی به مسایل و مشکلات مربوط به وضعیت جهانی شدن را فراهم آورد.

مدرنیسم و پیش فرضهای بنیادی آن

بنا به دیدگاه بسیاری از اندیشمندان، مدرنیسم دوره‌ای است که پس از قرون وسطی به دنبال رنسانس در اروپا آغاز شد. به‌زعم برخی دیگر، انقلاب صنعتی آغاز دوران مدرن به حساب می‌آید و بعضی دیگر از اندیشمندان نیز پیدایش نظام سرمایه داری و بازار آزاد در اقتصاد را نقطه شروع دوره مدرن تلقی می‌کنند [۴]. ریشه‌های فلسفی مدرنیسم به دو جریان عمده دوره رنسانس یا عصر روشنگری یعنی تجربه‌گرایی (آمپریسم) و خردگرایی

عصر مدرنیته، همین نگاه جهان شمول و فراروایتی آن‌ها است [۹].

سکولاریزم: پیامد تعلیم و تربیت مدرن برای حوزه تربیت دینی

بنا به عقیده وینچ (Winch) در سال ۱۹۹۸، از جمله پیامدهای دیدگاه اومانستی و عقل باوری دوران مدرنیته، خارج شدن دین و گزاره‌های دینی از قلمرو جمعی و محصور کردن آن در قلمرو فردی بوده است. به عبارت دیگر از منظر مدرنیسم، گزاره‌های دینی هیچ نقشی در کشف حقیقت و تبیین پدیده‌های جهان هستی نداشته، لذا نمی‌توانند به درک انسان از هستی و پدیده‌های آن کمک نموده و در نتیجه در کنترل انسان بر پدیده‌ها و به تعبیری حاکمیت وی بر جهان نیز کاملاً بی‌تأثیر می‌باشند [۱۱]. بنابراین دین در تعیین سرنوشت جامعه مدرن دخالتی ندارد و تنها می‌تواند نقشی عاطفی آنهم در حیطه فردی را برای انسان دوران مدرن ایفا نماید. به همین سیاق، تعلیم و تربیت رسمی جامعه بایستی میرا از هرگونه تعالیم دینی و مذهبی باشد. این جداسازی تربیت دینی و بطور کلی دین از عرصه تعلیم و تربیت، ریشه در نظریه‌ها و دیدگاه‌های اندیشمندانی همچون «هیوم»، «اگوست کنت» و «جان استوارت میل» دارد. هدف هیوم این بود که فلسفه و تربیت را از تاریکی و ابهام! برهاند. او بر این باور بود که تربیت و فلسفه باید از تمام اصول ماوراءالطبیعی رهایی پیدا کند. از دیگر پیشروان جدایی تربیت دینی از تعلیم و تربیت رسمی، اگوست کنت است. به نظر وی، دوران مذهب سپری شده است و به همین خاطر بشر می‌تواند تنها با تربیت علمی زندگی کند. جان استوارت میل نیز که از «بتنام» و «کنت» بسیار تأثیر پذیرفته بود، به جدایی تربیت از دین تأکید ورزید [۱۲].

نقد و بررسی جهانی شدن و تربیت دینی در چارچوب مدرنیسم

با ملاحظه مفروضه‌های بنیادی مدرنیسم به ویژه انسان مداری و عقل‌گرایی آن کاملاً آشکار است که جهانی شدن نه تنها امری ممکن بلکه حتی ضروری نیز تلقی می‌گردد. به تعبیر گیدنز، مدرنیته پدیده‌ای ذاتاً جهانی است و این امر در برخی از بنیادین‌ترین ویژگی‌های نهادهای مدرن کاملاً

خللی نمی‌پذیرند. چرا که اینگونه اصول و معیارها ناشی از وهمیات و تخیلات انسانی نیستند. بلکه به گونه‌ای انعکاس واقعیت‌های جهان می‌باشند. به تعبیر دیگر، اصول و معیارهای حاکم بر عقل انسان چیزی جز قانون‌های حاکم بر جهان نیستند. به همین خاطر، می‌توان عقل مدرن را به (خرد خودباختی) تعبیر کرد. یعنی خردی که تنها به خویش و اصول پذیرفته شده توسط خود توجه دارد و آنرا ملاک و معیار قرار می‌دهد [۸].

۳- لیبرالیسم یا آزادی

همان‌طور که رایت (Wright) سال ۲۰۰۴ می‌گوید، پیشینه لیبرالیسم به اندیشه‌های جان لاک بازمی‌گردد [۹]. وی آزادی سیاسی را در پیروی همگان از قانون می‌داند. لاک بر آن است که تنها، پیروی از قانون است که آدمیان را از تبعیت یکدیگر می‌رهاند. البته وی، قانون‌گذاری را وظیفه مردم و نمایندگان آنان می‌داند. او در نوشته خود به نام بردباری، درباره رابطه دین و دولت سخن گفته است. بنا به دیدگاه وی، قلمرو دین و دولت از یکدیگر جدا بوده لذا دخالت آن‌ها در یکدیگر ناروا است. او بر این نکته تأکید می‌کند که دولت نباید به باورهای مردم کاری داشته باشد. زیرا هدف از برپایی دولت نگهداری و پاسداری حقوق مدنی افراد جامعه است و بس [۱۰].

۴- فراروایت‌های جهان شمول (Meta narration)

همان‌طور که اشاره شد، عقل مدرن عقلی است که قواعد و معیارهای حاکم بر آن انعکاس قوانین و معیارهای حاکم بر جهان می‌باشد. از این رو، یافته‌ها و دستاوردهای چنین عقلی جزئی و منحصر به محدوده کوچکی نبوده بلکه به دلیل ناشی شدن از قواعد و قوانینی کلی و ثابت، از ویژگی تعمیم‌پذیری و جهان شمولی برخوردار می‌باشند. اگر به نظریه‌ها و دیدگاه‌های دانشمندان علوم مختلف و حتی فیلسوفان دوره مدرن رجوع شود، این ویژگی یعنی جهان شمولی و تلاش جهت ارایه نظامها، نظریه‌ها و الگوهای تعمیم‌پذیر برای تمامی سرزمینها، جوامع و به‌طور کلی انسان‌ها، قابل کشف می‌باشد. در واقع شاید هم‌زمان با رایت در سال ۲۰۰۴، بتوان مدعی شد که عمده‌ترین وجه اشتراک تمامی اندیشمندان و دانشمندان متعلق به

هماهنگ و سازگار نمایند. در این دنیا به دستاوردهای فرهنگی سایر ملل و جوامع، برجسب‌هایی همچون خرافه و افسانه می‌زنند.

در این میان، دین و مذهب نیز همچون سنت بجا مانده از گذشته، برجسب خرافه، افسانه، توهم و خیال ناشی از ذهنیات گرفته و به ناچار بایستی صحنه را به نفع عقل مدرن و ماحصل آن یعنی علوم جدید، ترک نماید. نمونه چنین تبیین‌هایی از دین و مذهب را می‌توان در اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نظریه‌پردازانی همچون فروید کشف کرد.

در چنین جهان واحدی کاملاً مشخص است که تربیت دینی نمی‌تواند جایگاه عمده‌ای داشته باشد. اصولاً با در نظر گرفتن مفروضه‌های بنیادین مدرنیسم، تربیت دینی به صورت رسمی در تعارض با ماهیت و اهداف مدرنیته قرار می‌گیرد. به همین خاطر و بنا به سکولار بودن قلمروهای جمعی از جمله نهاد تعلیم و تربیت، پرورش دینی از برنامه‌های رسمی و اصلی آموزش و پرورش جهان واحد خارج خواهد شد. در این صورت، دین به شیئی تبدیل خواهد شد که بایستی آن را در موزه تاریخ نگهداری کرد و یا حداکثر در زندگی فردی حضور منفعلانه داشته باشد. به همین دلیل است که در دوره اقتدار دیدگاه مدرنیسم، تربیت دینی موضوعی است که آگاهانه (در کشورهای غالب و مدرن) و یا ناآگاهانه (در کشورهای مغلوب و سستی) مورد غفلت قرار گرفته است.

این امر به نوبه خود، بشر مدرن را با بحرانی اساسی به نام بحران معنویت مواجه ساخته است. انسان معاصر که غرق در علوم و فناوری‌های جدید شده، به طور دائم و به اشکال مختلف از یک خلأ معنوی و به تعبیری خلاء وجودی رنج می‌برد. زیرا با رها کردن دین و معنویت و پناه بردن به دامن علم و فناوری مدرن، اصل و اساس خود و جهان هستی را گم کرده است. بدین ترتیب، انسان مدرن اسیر دست اختلالات و نابسامانی‌های گوناگونی شده که همگی به نوعی ریشه در بحران معنویت عصر حاضر دارند. بحرانی که بنا به تعبیر نصر، ریشه در مبانی معرفت‌شناسی علوم نوین غربی دارند. چرا که این علوم تنها نگاهی مادی و مکانیکی به انسان و جهان هستی دارند [۱۵].

روشن است [۱۳]. به همین دلیل، ریشه‌های فرایند جهانی شدن را باید در مبانی نظری مدرنیسم و رخداد‌های مربوط به مدرنیته مثل پیشرفت علوم و فنون مختلف به ویژه علوم ارتباطات و فناوری‌های رسانه‌ای و همچنین گسترش لیبرالیسم اقتصادی و تجارت آزاد، جستجو کرد

از اینرو مدرنیسم و مدرنیته، مبنای جهانی شدن است. جهانی که بر محور عقلانیت و خردورزی دور می‌زند. در واقع جهان واحدی که مهم‌ترین سازه وحدت بخش آن همانا عقل مدرن است. از این گزاره می‌توان استنباط کرد که با به‌کارگیری عقل مدرن و معیارهای آن، بشریت به مجموعه‌ای از یافته‌ها و دستاوردهایی می‌رسد که به نوبه خود به قلمروهای گوناگون زندگی فردی و جمعی به ویژه ساختارها، نهادهای مدنی و مناسبات ملی و بین‌المللی جوامع مختلف شکل و نظم می‌دهند. این نظم و ساخت جدید به دنبال خود ارزش‌ها، هنجارها و به طور کلی فرهنگ جدیدی را به ارمغان می‌آورد که می‌توان از آن به فرهنگ عقلانی تعبیر کرد. فرهنگی که ناشی از خردورزی و محصول آن است. این فرهنگ چیزی نیست جز یافته‌ها و برآیندهای حاصل از تفکر منطقی - ریاضی و یا علم تجربی. در همین راستا، اندیشمندان دوره مدرنیته مانند اسپنسر و هاکسلی نیز علم و خرد را ملاک فرهنگ دانسته و به تعبیری فرهنگ را از منظر علم، تعبیر و تفسیر می‌نمایند [۱۴].

با اندکی تأمل، کاملاً مشخص می‌شود که این فرهنگ جدید، پدیده‌ای است که تعلق به جهان غرب دارد. یعنی جایی که علم مدرن در آن ساخته و پرداخته شده است. بدین ترتیب مدرن شدن به معنای غربی شدن و جهانی شدن یعنی پذیرش استیلای فرهنگ غربی می‌باشد. در نتیجه به جای واژه جهانی شدن، اصطلاح جهانی‌سازی بسیار با معنا تراست. یعنی فرایندی که طی آن غرب با روش‌ها و ابزارهای مختلف سعی می‌نماید که جهان را با خود همراه نماید و آن را به یک دهکده واحد تبدیل کند. کاملاً طبیعی است که در این دهکده واحد جهانی جایی برای فرهنگ‌های قدیمی، سنتی و ارزش‌های به ارث رسیده از آنان باقی نمی‌ماند. آنچه هست تنها فرهنگ مدرن غربی است. لذا دیگر کشورها بایستی در برابر آن سر تعظیم فرود آورند و خود را با ملاک و معیارهای آن

همان‌طور که ملاحظه شد، مدرنیسم بنا به مفروضه‌های خود، نه تنها دین و معنویت را به دست فراموشی سپرد، بلکه دست به قربانی کردن بخش اعظم میراث فرهنگی اقوام و ملل مختلف زده است. دستاوردهایی که در طول تاریخ سازنده هویت و شخصیت انسان مدرن بوده‌اند. مدرنیته خود را در تقابل با سنتی قرار داد که خود ریشه در آن داشت. به دیگر سخن، مدرنیته ریشه‌های آبا و اجدادی خود را منکر شد، حاصل این انکار چیزی نبود جز «از خود بیگانگی» که از جمله آسیب‌پذیری‌های دوران مدرنیته به حساب می‌آید. از خود بیگانگی‌ای که هم دامن فرد را می‌گیرد و هم به جان جامعه افتاده و آن را از درون متلاشی می‌نماید. بدین ترتیب، مدرنیسم نه تنها منجر به بحران معنویت شد، بلکه به نوعی در ایجاد بحران‌های هویتی نیز نقش داشت.

از سوی دیگر، مدرنیسم بنا به نارسایی‌های متعدد خود که عمدتاً ناشی از همان اشکالات معرفت‌شناسی‌اش از جمله نگاه بسته و محدود به عقلانیت و همچنین طرز تلقی‌اش از فرهنگ است، در عرصه عمل نیز نه تنها نتوانست در کشف، فهم و کنترل جهان هستی به مدد انسان بشتابد بلکه برعکس با ایجاد مشکلات، چالش‌ها و تضادهای بسیار، به نوبه خود تیشه به ریشه خود زد. در دوران مدرنیته به جای آن که شاهد تحقق آرمان اتحاد و یگانگی کشورهای دنیا و ایجاد جهانی یکپارچه بوده باشیم، غالباً با انواع و اقسام جنگها، انقلاب‌ها و صف‌آرایی‌های سیاسی و نظامی در جهان مواجه بوده‌ایم. رشد و گسترش اندیشه‌های دیکتاتوری و توتالیتری از جمله فاشیسم و نازیسم و بروز جنگ جهانی اول و دوم، ظهور اندیشه‌های مارکسیستی و ایجاد بلوک شرق و پیمان نظامی ورشو در برابر ناتو، رشد اندیشه‌ها و اعمال نژادپرستانه و تبعیض نژادی مثل آنچه که در آلمان هیتلری، رژیم آپارتاید در آفریقای جنوبی و به خصوص رژیم صهیونیستی اسرائیل به وقوع پیوست و همچنین وقوع انقلاب‌های ضداستعماری در سراسر دنیا و جنبش‌های استقلال طلبی در کشورهای عقب مانده و جهان سومی همگی دلالت بر شکست دیدگاه‌های مدرنیسم در تحقق جهانی واحد دارند.

به علاوه در دوره بالندگی و اقتدار مدرنیته، اندیشه‌های سکولار و حذف دین از عرصه زندگی جمعی، نه تنها

زمینه را برای تحقق آرمان جهانی شدن مساعد نساخت بلکه بنا به باور بسیاری از اندیشمندان، برعکس منجر به رشد و گسترش جنبش‌های مذهبی و حتی از نوع افراطی و بنیادگرایانه در کشورهای جهان شد [۱۶]. بدین ترتیب کاملاً روشن می‌شود که ظهور تشکیلاتی بنیادگرا و خشونت‌طلب مثل القاعده، نتیجه طبیعی اندیشه‌های دین‌ستیزانه‌ای است که تعلق به مدرنیسم و مدرنیته دارند. در مجموع شواهد نامبرده دلالت بر آن دارند که علی‌رغم خواست و تمایل نظری مدرنیسم و همچنین برخی موفقیت‌های مقطعی و سطحی در ایجاد جهانی واحد و یکپارچه، به دلیل تعارضات و نارسایی‌های متعدد مفروضه‌های بنیادی‌اش، در عمل با شکست مواجه شده است. این امر به نوبه خود موجب شد که به تدریج، بستر ظهور اندیشه‌ها و ایده‌های نوینی فراهم آید که برخی از این آراء و نظریه‌ها زیر چتر پست مدرنیسم گرد می‌آیند. بخش بعدی مقاله به بررسی تحلیلی - انتقادی این دیدگاه می‌پردازد.

پست مدرنیسم و مفروضه‌های بنیادی‌اش

پست مدرنیسم مجموعه پیچیده و متنوعی از اندیشه‌ها، آراء و نظریه‌هایی است که در اواخر دهه ۶۰ میلادی ظهور کرد و هنوز نیز این جریان ادامه داشته و در حال گسترش و پویایی می‌باشد. پست مدرنیسم در سراسر اروپا و ایالات متحده آمریکا به ویژه در جمع دانشگاهیان و مراکز آکادمیک و روشن فکری اشاعه و گسترش یافته است. از جمله مهم‌ترین و اصیل‌ترین متفکران پست مدرن می‌توان به «میشل فوکو»، «ژان فرانسوا لیوتار»، «ژاک دریدا»، «ژولیا کریستوا» و «ژان بودریار» اشاره نمود [۱۷]. برای آشنایی بیش‌تر با آراء و دیدگاه‌های جنبش پست مدرنیسم، لازم است تا مفروضه‌های بنیادین آن که تقریباً مورد توافق همه پیروان رویکردهای پست مدرنیستی هستند، تبیین شوند.

۱- تردید در این باره که هرگونه حقیقت انسانی، بازنمایی عینی و ساده‌ای از واقعیت است [۱۹].

همچنان که پوتنام ((Putnam در سال ۲۰۰۳ شرح می‌دهد، پست مدرنیسم نگرشی است مبتنی بر این‌که تصاویر حقیقت با خود واقعیت در نظر بیننده با هم فرق

وسیع‌تر شدن قلمرو عقلانیت دیگر جنبه‌های فرهنگی را نیز دربرمی‌گیرد. در همین راستا «رورتی» (Rorty) (به نقل از پیترز (Peters) در سال ۲۰۰۰، بر این باور است که به لحاظ جنبه‌های معرفت‌شناختی بین علوم طبیعی، فیزیک و سایر میراث‌های فرهنگی مثل فلسفه و دین هیچ‌گونه تفاوتی وجود ندارد. به نظر وی کاربرد فرهنگ به معنای عام کلمه مشتمل بر علم، فلسفه، دین و سایر ابعاد فرهنگی، بازنمایی واقعیت نیست بلکه تأمین سازگاری انسان با شرایط است [۲۳].

۴- توجه به «گفتمان» (Discourse) و «زبان» همان گونه که ملاحظه شد، توجه به دیگری، وسعت دایره عقلانیت و اهمیت فزاینده فرهنگ و میراث فرهنگ جهانی، زمینه را برای گفتمان مهیا می‌سازد. از اینرو پست مدرنیسم توجه خاصی به زبان نشان می‌دهد. از منظر برخی از اندیشمندان پست مدرن، زبان تقریباً جایگزین عقل می‌شود. بدین معنی که اندیشه و ذهنیت انسان با رجوع به زبان توضیح‌پذیر است. از این منظر زبان از حد ابزار ارتباط خارج می‌شود و به یک معنا، همه چیز تلقی می‌شود. به دیگر سخن، فکر و اندیشه انسان چیزی جز زبان نیست [۲۳].

البته بایستی در نظر داشت که بنا به تعبیر برخی از پست مدرن‌ها مثل کوال [۲۴]، زبان پدیده‌ای جهانی و همگانی نیست بلکه هر زبان، خواه گویش محلی باشد، خواه یک زبان محلی، در فرهنگ خاصی ریشه دارد. بدین ترتیب ترجمه کردن متضمن بیان معانی از یک زبان به زبان دیگر نمی‌باشد چرا که با ترجمه نمی‌توان معنای باطنی و فرهنگی را به زبان دیگر منتقل کرد. تنها می‌توان با گفتمان به یکدیگر نزدیک شد.

یادگیری درباره دین (Learning about religion): پیامد پست مدرنیسم برای حوزه تربیت دینی
از آنجا که پست مدرنیسم در پی نفی هرگونه کلیت، فراروایت و به طور کلی هر نوع واقعیت ثابتی است، لذا چندان میانه‌ای با دین و مذهب به عنوان بازنمایی واقعیت ندارد. چرا که ادیان به طور اعم به دنبال دستیابی به حقیقت مطلق می‌باشند. به همین خاطر، فضای کلی حاکم بر تعلیم و تربیت پست مدرنیستی، به مانند مدرنیسم،

دارند و تصاویر مذکور همواره مبهم هستند [۱۸]. بسیاری از پست مدرن‌ها بر این باورند که اساساً باید واژه‌هایی نظیر «حقیقت» و «واقعیت» را کنار گذاشت. زیرا این مقوله‌ها بیانگر عینیتی توهمی و همراه‌کننده هستند. در دنیای پست مدرن، «پویش برای حقیقت»، راه را برای قرائت‌های مفید، تفاسیر پاسخگو، الگوها و برنامه‌های اثربخش هموار می‌سازد [۲۰]. نتیجه چنین دیدگاهی در باره حقیقت و واقعیت، گرایش به نوعی نسبی‌گرایی خواهد بود. در واقع نسبی‌گرایی از ویژگی‌های بسیار بارز پست مدرنیسم است که از دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه و نیز هستی‌شناسانه آن در باره حقیقت و چگونگی شناسایی آن سرچشمه می‌گیرد.

۲- نفی کلیت‌ها و تعمیم‌ها

همان طور که اشاره شد، یکی از ویژگی‌های تفکر مدرنیستی گرایش به ارایه تصویرهای کلی از پدیده‌های جهان و به همین منوال به‌کارگیری اصل تعمیم‌پذیری در مورد اشیا و رویدادهاست. به همین خاطر تفکر پست مدرنیستی این‌گونه کلیت‌گرایی‌ها و فراروایت‌های کلان را مورد نقد قرار می‌دهد [۲۱]. اندیشمندان پست مدرن، ویژگی اصلی این نوع تفکر را آزادی از قید نظریه‌ها و حکایت‌هایی که فراتر از خود ما به تاریخ‌های فردی و جمعی مان معنا می‌بخشند، می‌دانند.

۳- اهمیت مؤلفه «غیریت یا دیگری» (Otherness)
یکی از پیامدهای فاصله گرفتن از کلیت‌گرایی و نفی روایت‌های کلان از جهان، توجه به دیگری است. خواه این دیگری فرد، گروه اقلیت و یا فرهنگ باشد. در واقع توجه به دیگری از نقد عقلانیت دوران مدرنیته سرچشمه می‌گیرد. چرا که از نظر پست مدرنیسم، معنا و مفهوم خرد و عقلانیت تفاوت چشمگیری پیدا می‌کند. به طوری که خرد تنها مفهومی «خودمرجع» نیست. به تعبیر دیگر عقلانیت تنها توجه به اصول و معیارهای منطقی خویش نیست. بلکه خرد، تعاملی است بین دیدگاهها و معیارهای خود با «دیگری». در این معنا عقلانیت محدوده وسیعتری پیدا کرده و خرد دیگران یعنی ملاک‌ها و معیارهای دیگر فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها را نیز دربرمی‌گیرد [۲۲]. از این‌رو بنا به باور اندیشمندان دوره پست مدرنیسم، عقلانیت تنها به شناخت علمی محدود نشده بلکه با

به پست مدرن‌ها قدرت مانور مضاعفی بخشیده است چرا که به لحاظ نظری با این رویکرد امکان جمع کردن اقوام، ملت‌ها، فرهنگ‌ها و خرده فرهنگ‌های گوناگون در زیر چتر جهانی واحد بهتر و راحت‌تر فراهم می‌آید.

به علاوه این کثرت‌گرایی، شرایطی را به وجود می‌آورد که در آن توجه به دین و آموزش دینی به رسمیت شناخته شود. از این رو، به نظر می‌آید که امکان جمع بین دین‌گرایی با کثرت‌گرایی پست مدرنیستی فراهم آید. چراکه دیگر، دین خرافه تلقی نشده و به عنوان بخشی از میراث فرهنگی بشر ارزش و جایگاه خود را دارد. جایگاهی که نه تنها پایین‌تر از علم و فناوری نیست بلکه بعضاً هم سنگ با آن تلقی می‌شود.

از سوی دیگر برای آن که در فرایند جهانی شدن، کثرت‌گرایی امکان‌پذیر باشد، دموکراسی و مدارا یا همان تساهل و تسامح مهم‌ترین ارزش و همچنین برترین هدف تلقی می‌شود. به همین دلیل بنا به باور غالب اندیشمندان پست مدرن، تمامی جوامع بایستی در جهت حاکمیت دموکراسی گام بردارند. اندیشه دموکراسی تنها به عرصه سیاست و حکومت ختم نشده بلکه سایر قلمروهای زندگی فردی و جمعی بشر را در بر می‌گیرد. لذا، «جیروکس» (Giroux)، صاحب نظر پست مدرن در حوزه تعلیم و تربیت براین باور است که تربیت سیاسی با محوریت دموکراسی مهم‌ترین و اساسی‌ترین هدف آموزش و پرورش پست مدرن تلقی می‌شود [۲۵]. در واقع پرورش دموکراتیک به معنای آماده کردن نسل جدید برای مواجهه‌ای دموکراتیک با دیگران اعم از اقلیت‌ها، خرده فرهنگ‌ها و دیگر فرهنگ‌ها است. شیوه مواجهه دموکراتیک نیز چیزی نیست جز «گفت‌وگو» که قبلاً به آن پرداخته شد. ابزار این گفت‌وگو نیز زبان است. در چنین وضعیتی، زندگی مسالمت آمیز در کنار دیگران که از ملزومات جهانی واحد و یکپارچه می‌باشد، امکان‌پذیر می‌گردد.

تا این بخش از بحث محسّنات و نقاط قوت پست مدرنیسم مورد بررسی قرار گرفت. لیکن با تاملی دقیق‌تر و عمیق‌تر، مشخص می‌شود که کثرت‌گرایی پست مدرنیستی که به نوبه خود رکن اصلی آن تلقی می‌گردد، همچون سکه‌ای دورو می‌باشد که یک سوی آن مثبت و طرف

سکولاریزم است. تنها تفاوتی که بین این دو رویکرد وجود دارد، مربوط است به نحوه مواجهه آن‌ها با مقوله دین. همان‌طور که دیدیم، مدرنیسم، دین را به مثابه بخشی از میراث فرهنگی، در تقابل با علم و عقلانیت قرار داده و در نتیجه به دنبال حذف آن برآمده است. در حالی که پست مدرنیسم دین را به عنوان بخشی از میراث گذشته که می‌توان تا حدودی به آن توجه نشان داد و حتی از آن استفاده ابزاری کرد، می‌پذیرد. از سوی دیگر، با توجه به فرض بنیادی پست مدرنیسم در خصوص کثرت‌گرایی و ارج نهادن سایر فرهنگ‌ها، امکان گفت‌وگو درباره دین فراهم می‌آید. و همان‌طور که مقدمه بالا، اذعان می‌دارد، الگویی که در بستر پست مدرنیستی طرح شده، عبارت است از یادگیری درباره دین. بدین معنی که نظام تعلیم و تربیت ضمن پای‌بندی به سکولاریزم، زمینه کسب دانش درباره ادیان را برای دانش‌آموزان فراهم سازد. در این نوع الگوی تربیتی، دانش‌آموزان به منظور گرویدن به دین و دین‌دار شدن، آموزش نمی‌بینند. به عبارت دیگر، در درون دین، تربیت نمی‌شوند، بلکه به مانند دیگر حوزه‌ها، تنها به کسب اطلاعات درباره آن اکتفا می‌نمایند [۶]. برای مثال شرکت دانش‌آموزان در نماز جماعت، مراسم مذهبی، روزه‌داری و امثال آن، تعلیم و تربیت در درون دین اسلام است. حال آن‌که آشنا شدن با آموزه‌های دینی به صورت نظری، تنها کسب دانش درباره دین است.

نقد و بررسی جهانی شدن و تربیت دینی در چارچوب پست مدرنیسم

همان‌طور که ملاحظه شد، پست مدرنیسم بیش از آن که دیدگاه نوینی باشد، نقدی است بر مدرنیته و مفروضه‌های بنیادی آن. از این نظر، جنبش پست مدرنیسم تا حد زیادی توانسته نقاط ضعف و اشکالات اساسی مدرنیسم را آشکار سازد. اصولاً پست مدرن‌ها نیز به مانند تبار خود، در پی محقق ساختن جهانی واحد هستند اما جهانی که عاری از مشکلات و بحران‌های مدرنیته باشد. به همین خاطر به لحاظ هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، با وسعت نظر و انعطاف‌پذیری بیش‌تری با جهان و جهانیان مواجه می‌شوند. در نتیجه، رویکرد غالب آنان، رویکردی کثرت‌گرا و نسبی‌گرا است. این کثرت‌گرایی به نوبه خود،

مطلق یعنی خداوند باشد، قائل نشده‌اند. در واقع در چنین دنیایی به تعبیر «نیچه» که خود از پیشگامان پست مدرنیسم تلقی می‌شود، «خدا مرده است». پس هیچ‌گونه ارزش ثابت و مطلق را نمی‌توان به انسان تحمیل کرد [۲۷].

از سویی دیگر، این وضعیت، یعنی کثرت گرایی عام و مطلق، عواقب خطرناک و مضر دیگری را دامن‌گیر جهان و جهانیان خواهد کرد. عواقبی که همگی به انحاء مختلف ریشه در بحران معنویت و دور ماندن انسان از اصل خویش یعنی خداوند دارند. در درجه نخست بنا به تعبیر برخی از محققین (به نقل از زمبالاس (Zembylas) سال ۲۰۰۰)، هرج و مرج و آنارشیزم حاکم خواهد شد [۲۸]. هرج و مرجی که در اثر آن هرگونه اقدامی مهر تأیید می‌خورد. نمونه‌های چنین اقداماتی در دهه‌های اخیر به کرات مشاهده می‌شود. برای مثال می‌توان به مقبولیت و گسترش پیدا کردن همجنس‌بازی و حتی فراتر از آن مشروعیت یافتن ازدواج رسمی همجنس‌بازان در برخی از کشورهای اروپایی، رشد و گسترش خانواده‌های تک همسری، هنجار شدن روابط جنسی پیش از ازدواج و خارج از چارچوب خانوادگی [۲۹]، اشاره کرد. دامنه چنین هرج و مرج‌هایی تنها به محدوده مسایل زناشویی و خانوادگی محدود نشده و سایر ارکان جامعه را نیز شامل می‌شود. عرصه سیاست و روابط بین‌الملل گواه بسیار خوبی برای این مدعا می‌باشد. چرا که در دهه‌های اخیر با رشد و گسترش دیدگاه‌های پست‌مدرنیستی، جنگ، خصومت، تروریسم و خشونت آن چنان که باید و شاید کاهش پیدا نکرده بلکه تحت تأثیر رویکردهای پست‌مدرنیستی چهره‌ای حق به جانب و دموکراسی خواهانه به خود گرفته است. «ادگار مورن» - فیلسوف معاصر - تعبیر مناسبی از وضعیت دنیای کنونی و نگرانی در باره آینده آن دارد. وی می‌گوید:

«ما در عدم یقین کامل به سر می‌بریم. ما در عصری زندگی می‌کنیم که در آن جریان‌های عظیم فروپاشی و تجزیه در کار است، اما هر تجزیه‌ای همواره می‌تواند ترکیب مجددی را به دنبال داشته باشد. پس ما در عصری زندگی می‌کنیم که هنوز نمی‌دانیم از آن چه بیرون خواهد آمد. ما در عصری زندگی می‌کنیم که هنوز بر سر دوراهی‌های آن مانده‌ایم و انتخاب خود را نکرده‌ایم. من از

دیگرش منفی است. هرچند این نوع کثرت گرایی، محدودیت‌های معرفت‌شناسانه عقل بشری و ماحصل آن یعنی علم و فناوری را آشکار می‌سازد، اما انسان را در جهانی سراسر نسبی بدون هیچ‌گونه نقطه‌ی اتکالی رها می‌سازد. جهانی که در آن همه چیز متزلزل بوده و در نتیجه هیچ معنا و مفهوم ثابت و خلل‌ناپذیری را نمی‌توان از آن انتظار داشت. به تبع چنین طرز تلقی از جهان، هر چیزی می‌تواند درست باشد و در عین حال نادرست. هر چیزی می‌تواند روا باشد و در عین حال ناروا. پس انسان پست مدرن بایستی برای پذیرش هر شرایطی آماده بوده و از هرگونه ثباتی اجتناب ورزد. بنابراین دین‌داری و دین‌گرایی که متضمن گونه‌ای از ثبات می‌باشند، برای انسان پست مدرن، خود به خود امری بی‌معنا و عبث تلقی شده و حداکثر برداشتی ابزار گونه از آن خواهد داشت. مثال بارز چنین برداشتی را می‌توان در جهان غرب مشاهده کرد. همان طور که می‌دانیم امروزه در جهان غرب گرایش زیادی به ادیان شرقی به ویژه بودائیزم و ذن پیدا شده است. گرایشی که بخش اعظم آن در جهت کاربردهای روان‌درمانی، آرام‌بخشی و به طور کلی تأمین بهداشت روانی می‌باشد. برای نمونه، «میلر» که از جمله نظریه‌پردازان معاصر در حوزه برنامه‌ریزی درسی می‌باشد، معتقد است که برنامه‌ی مراقبه‌ی برگرفته از آیین بودایی بایستی در مدارس البته در چارچوبی غیرمذهبی ارایه شود [۲۶].

همان طور که مشخص شد، در این دنیای پست مدرن، عملاً جایی برای دین و تربیت دینی به معنای اصیل خود، وجود نخواهد داشت. آنچه که باقی می‌ماند تنها بخشی از تعالیم و آموزه‌های دینی است که ارتباط خود را با منبع و سرچشمه اصلی شأن یعنی معنویت و عالم روحانی یا به تعبیر دقیقتر، پروردگار قطع کرده اند. به همین خاطر در نهایت از نظر توجه به دین و تربیت دینی هیچ‌گونه تفاوت اساسی بین مدرنیسم و پست مدرنیسم وجود نخواهد داشت. بنابر این می‌توان نتیجه گرفت که پست مدرنیسم نه تنها قادر به حل بحران معنویت دوره مدرنیته نمی‌باشد بلکه به نوبه‌ی خود باعث تشدید آن می‌گردد. چرا که در دنیای پست مدرن هیچ‌گونه جایی برای ارزش‌های ثابت فراتر از اجتماع و تاریخ بشری که منشاء آن‌ها وجود خیر

انتخاب میان همکاری و توحش صحبت کرده‌ام، یعنی یا در سطح اروپا- یا حتی وسیع‌تر از آن - دست همکاری به یکدیگر می‌دهیم، یا به جانب توحش می‌رویم - مانند وضعی که در یوگوسلاوی، ارمنستان و جاهای دیگر وجود دارد. هیچ کدام از این‌ها را انتخاب نکرده‌ایم. آینده نامعلوم است» [۶].

دوم آن‌که پست مدرنیسم از ارایه راهکارهای اصولی برای فایق آمدن بر بحران هویتی که از عواقب مدرنیسم بوده است، عاجز می‌باشد. دلیل این ناتوانی را بایستی در همان کثرت‌گرایی تام جستجو کرد. بهر حال شکل‌پذیری هویت سالم تا حد زیادی نیازمند برخورداری از شرایطی پایدار و باور به ثبات است. در حالی که پست مدرنیسم نفی هرگونه ثبات و پایداری است. نتیجه این تناقض چیزی جز تداوم بحران هویت و به تبع آن، تیشه به ریشه انسان و انسانیت زدن نمی‌باشد. پس جهانی شدن در چارچوب پست مدرنیسم، منجر به تباهی بشریت خواهد شد. «ترکی حمد»- صاحب نظر معاصر جهان عرب در حوزه علوم سیاسی- این وضعیت را چنین تشریح می‌کند:

«تمدن امروزی جهان را تا حد دهکده‌ای کوچک فروکاسته است. تمدن امروزی عمر آدمی را دراز کرده و از فرد موجودی شخص- بنیاد و مستقل ساخته است. اما با همه این دستاوردها خود انسان که گویا همه این کارها برای او بوده را تباه کرده است. انتقادهای مارکس در نخستین نوشته‌هایش در باره بیگانگی و هویت باختگی انسان در سایه نظام سرمایه‌داری به قوت خود باقی است و سرمایه داری همچنان جوهر تمدن امروزی است» [۳۰].

اظهار نظر اندیشمندان همچون افراد نامبرده در بالا در مجموع حکایت از آن دارد که پست مدرنیسم هم وضعیتی بهتر از مدرنیسم ندارد که این امر به نوبه خود به اشکالات اساسی و همچنین تناقض‌گویی‌های متعدد در سطح مفروضه‌های بنیادی‌اش مربوط می‌شود. برای مثال می‌توان به ارزش‌گفتمان و زبان در نزد اندیشمندان پست مدرن اشاره کرد. همان‌طور که خاطر نشان شد، از منظر اندیشمندان پست مدرن، هیچ‌گونه «فرازبان» همگانی و جهانی وجود ندارد، به علاوه ترجمان واقعی معانی از زبانی به زبان دیگر امکان‌پذیر نمی‌باشد. حال این سؤال مطرح است که تحت چنین شرایطی گفتمان چه معنایی

پیدا می‌کند؟ از سوئی گفتمان برای رسیدن به فهم مشترک و توافق همگانی میسر نیست و از سوی دیگر تنها راه سازگاری و درک یکدیگر تلقی می‌شود! به علاوه پست مدرنیسم قایل به هیچ ملاک و معیار مشخص، واحد و قطعی نمی‌باشد. پس گفتمان بر چه اساسی صورت می‌گیرد؟ در حقیقت به نظر می‌آید که این گفتمان نه آغاز معینی و نه پایان روشن و اقناع‌کننده‌ای داشته باشد. پس حاصل آن چه خواهد بود؟

چنین تناقض‌هایی موجب شده که برخی از صاحب‌نظران حوزه تعلیم و تربیت مثل بلیک (Blake) (به نقل از بارنت (Barnet) سال ۲۰۰۰) نیز به این نتیجه برسند که پست مدرنیسم در عرصه تعلیم و تربیت توانسته حرف تازه‌ای که بتواند در عمل جایگزین اندیشه‌های مدرن بشود، عرضه نماید [۳۱].

در مجموع همچنان که نقد و بررسی مدرنیسم و پست مدرنیسم نشان داد، جهانی شدن فرایندی محتوم است که خواهی نخواهی در آن واقع شده‌ایم. فرایند جهانی شدن بنا به آبخشورهای اصلی‌اش (مدرنیسم و پست مدرنیسم)، تبعات منفی و همچنین مثبتی را به ارمغان آورده است. بحران معنویت، بحران هویت، بحران‌های زیست محیطی، بحران‌های خانوادگی (افزایش طلاق و سست شدن بنیادهای خانوادگی)، بحران‌های اجتماعی (افزایش اعتیاد و انواع جرایم و بزهکاری‌ها)، مصرف‌زدگی، تزلزل ارکان اجتماعی (ارزش‌ها و هنجارهای جامعه) و در نتیجه بحران‌های جهانی، جنگ‌طلبی، خشونت به ویژه از نوع قومی و فرقه‌ای، گسترش تروریسم و نظایر آن. این در حالی است که جهانی شدن، امکان‌ها، بسترها و نیز آرمان‌های مثبت و ارزشمندی را برای انسان معاصر فراهم آورده است. رشد و پیشرفت علوم و فنون گوناگون و امکان ارتباط راحت‌تر و سریع‌تر در بین ملت‌ها و جوامع گوناگون، به عبارت دیگر در هم نوردیدن بُعد زمان و مکان که از طریق شبکه ارتباطی رایانه‌ای و ماهواره‌ای امکان‌پذیر است [۱۶]. این امر به نوبه خود موجب شده که حجم زیادی از اطلاعات و شرایط مبادله آزاد آن فراهم آید. به همین دلیل دنیای معاصر، دنیای اطلاعات و حتی عصر انفجار اطلاعات تلقی می‌شود. پدیده‌ای که از یک سو مثبت است چراکه به رشد آگاهی انسان امروزی کمک

قاسطین در زمان حضرت علی (ع)، نمونه‌های بارزی از این نوع جریان‌های آسیب‌زا هستند.

اکنون باید دید در ایران، به عنوان بخشی از جهان اسلام، تربیت دینی اسلامی با اتکاء به کدامیک از رویکردهای فکری، بایستی طراحی و برنامه‌ریزی گردد تا ضمن ایجاد بستری مناسب برای تحقق آرمان‌های ارزشمند و مثبت جهانی شدن، بتواند از عهده‌مقابله با بحران‌ها و آسیب‌های ناشی از آن (جهانی شدن) برآید؟

همان‌طور که سعید اسماعیل علی و محمد جواد رضا در کتاب خویش تحت عنوان «مکتب‌ها و گرایش‌های تربیتی در تمدن اسلامی» مطرح کرده‌اند، به طور کلی شش رویکرد عمده مشتمل بر نقلی، عقلی، کارکردگرا، کلامی، سلفی و بالاخره صوفیانه و عرفانی، قابل شناسایی است [۳۲]. برخی از این رویکردها از جمله سلفی‌گری، از چنان نگاه خشک، بسته و محدودی برخوردارند که در نهایت زمینه رشد و گسترش فرقه‌هایی مثل وهابیت را فراهم آورده‌اند. فرقه‌هایی که در تعارض با آرمان وحدت جهان اسلام قرار دارند چه رسد به فرایند جهانی شدن. از طرف دیگر، رویکردی مثل گرایش نقلی، از چنان محدودیتی برخوردار است که در چارچوب آن نمی‌توان رشد و گسترش علوم و فنون نوین و نیز سایر نقاط مثبت فرایند جهانی شدن را انتظار داشت. در حقیقت، تمامی این رویکردها در وضعیت جهانی شدن، از کارآمدی و پاسخ‌گویی لازم برخوردار نیستند.

البته رویکردهایی مثل گرایش عقلی و همچنین عرفانی به دلیل ماهیت خود، سنخیت بیش‌تری با وضعیت فعلی و حتی آینده جهان دارند. در این میان، به نظر می‌آید که رویکرد عرفانی از قابلیت بیش‌تری برخوردار باشد. خاطر نشان می‌گردد، به منظور افزایش توان پاسخگویی به نیازها و مشکلات عصر حاضر، هر یک از این رویکردها (عرفانی و عقلی)، بایستی مورد تجدیدنظر و بازسازی قرار گیرند. به طوری که بتوان آن‌ها را در قالب نظام‌های تعلیم و تربیت مدرن جهان گنجانند. پس آن‌چه که در این مقاله مورد نظر است، صورت بازسازی شده رویکرد عرفانی است. نگارنده در کتاب خویش تحت عنوان «تعلیم و تربیت از نظر عشق و عرفان» دست به چنین تلاشی زده است [۳۳]. اکنون باید دید براساس چه شواهد و

می‌کند و از سوی دیگر منفی است چراکه به دلیل گوناگونی و تغییرات دائمی، ثبات و سلامت روانی انسان را در معرض تهدید قرار می‌دهد. به علاوه، جهانی شدن، شرایط همکاری‌های بین‌المللی را تسهیل کرده است. پدیده‌ای که موجب می‌شود، احساس مسئولیت و تعلق خاطر جهانی افزایش یابد. همین امر باعث شده که آرمان‌هایی مثل دموکراسی و آزادیخواهی، صلح و صلح‌طلبی، حفظ محیط زیست و زدودن هرگونه آلودگی از آن، گفتمان، تساهل و تسامح، دفاع از حقوق بشر و رفع انواع و اقسام تبعیض مثل تبعیض‌های نژادی، طبقاتی و فرهنگی، به صورت شعارهای واحد جهانی درآید. همان‌طور که می‌بینیم، امروزه، بشریت در فرایند جهانی شدن، با پارادوکس‌های گوناگونی مواجه است. پارادوکس‌هایی که با توسل به مبانی و رویکردهای حاکم فعلی یعنی مدرنیسم و پست‌مدرنیسم، امکان حل آن‌ها وجود ندارد. چراکه ریشه بحران‌های فعلی و عدم تحقق آرمان‌های جهانی را بایستی در دوری از معنویت واقعی جستجو کرد. با توجه به بحث فوق، به نظر می‌آید که راه حل اصلی رهایی از بحران‌های جهانی و دستیابی به آمل و آرمان‌های بشری را باید در بازگشت به دین و تربیت دینی پیگیری کرد. لیکن آیا هر نوع دین‌گرایی و الگوی تربیت دینی قادر به ارائه راه حل است؟ این سؤالی است که نه فقط غرب بلکه جهان اسلام نیز با آن مواجه است. اگرچه به نظر می‌آید از نظر گرایش به دین، جهان اسلام، وضعیت بهتری داشته باشد. لیکن ردپای بسیاری از بحران‌های بین‌المللی و تبعات سوء جهانی شدن را به راحتی می‌توان در جهان اسلام مشاهده کرد. خشونت‌های فرقه‌ای و مذهبی و حتی برادرکشی (مثل اتفاقات مربوط به پاکستان، افغانستان و عراق)، نضج جریان‌های تروریستی مثل القاعده، حکومت‌های خودکامه، افزایش فاصله‌های طبقاتی، شیوع انحرافات اجتماعی و اخلاقی و گسترش مراکز فساد در این کشورها و در مجموع انواع و اقسام بحران‌ها، همگی دلالت بر آن دارد که اوضاع در جهان اسلام نیز، چندان رضایت‌بخش نیست و به علاوه هر نوع اسلام‌گرایی و الگوی تربیت دینی نمی‌تواند کارآمد محسوب شود. در واقع بسیاری از جریان‌های دینی نه تنها مثبت نیستند بلکه به نوبه خود آسیب‌زا به حساب می‌آیند. ناکتین، مارقین و

مستندات، می توان به نتیجه گیری بالا دست یافت. برای این منظور بهتر است، در ابتدا مفروضه های بنیادین عرفان اسلامی تبیین گردد.

مفروضه های بنیادین عرفان اسلامی

پیش از پرداختن به این بحث لازم است متذکر شویم که این پیش فرض های بنیادین، فصل مشترک تمامی رویکردهای عرفان اسلامی می باشند و از این نظر بین فرقه ها و احیاناً رویکردهای مختلف عرفانی تفاوت اساسی وجود ندارد. به همین دلیل است که با رجعت به این مفروضه ها می توان از مکتب واحدی تحت عنوان عرفان اسلامی صحبت کرد. این نکته ای است که غالب عرفان پژوهان نیز آن را مورد تأکید قرار داده اند [۳۴ و ۳۵].

۱- اصل وحدت وجود

یعنی وجود یا همان هستی یک حقیقت واحد است و نه اینکه، حقایق گوناگون و متباین باشد. وحدت وجود، وحدت حقه حقیقه است یعنی وجود عین وحدت است. بدون اینکه احتیاج به واسطه در عروض یا واسطه در ثبوت داشته باشد. بنا به این دیدگاه، حقیقت یکی بیش نیست و هر چه در جهان هست تنها جلوه ای از همان حقیقت واحد یعنی ذات اقدس الهی می باشد. از این رو می توان چنین نتیجه گرفت که تجلیات و مظاهر حق تعالی، گوناگون و کثیر هستند. اما هستی یگانه است [۳۶]. بنابراین از اصل وحدت وجود، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت انشعاب پیدا می کند.

۲- اصل ظاهر و باطن

بنا به اصل وحدت وجود چنین استنباط می شود که عالم هستی از دو بخش تشکیل شده است. نخست، سپهر وحدت که همان باطن و ریشه جهان هستی است. این سپهر چیزی نیست جز باری تعالی و صفات ذاتی او. دوم، سپهر کثرت است. این سپهر قلمرو تمامی موجودات است یا به تعبیر دیگر تجلیات الهی است. به تعبیر غالب عرفا، باطن جهان هستی تعلق به عالم غیب یا ملکوت دارد و ظاهر نیز متعلق عالم ملک یا جهان محسوسات است [۳۷]. هویت انسان نیز از اصل ظاهر و باطن پیروی می کند. در واقع انسان آمیزه ای از عالم ناسوت (عالم ملک) و

لاهوت (عالم ملکوت) است. جنبه های جسمانی و اجتماعی اش تجلی ناسوتی بودن وی و جنبه های معنوی و الوهیتی اش تبلور لاهوتی اوست. از این نظر است که انسان عالم اصغر و جهان هستی و مجموعه کاینات، عالم اکبر تلقی می شوند چرا که هر دو در باطن از یک جنس بوده و از اصل وحدت وجود پیروی می نمایند. به همین خاطر به اعتقاد عرفایی همچون «ابن عربی» عارف بزرگ جهان اسلام در قرن ششم و هفتم هجری قمری - عالم اصغر یا انسان رونوشتی از عالم اکبر است. از این مقدمه، ابن عربی به این نتیجه می رسد که انسان کامل صورت رحمان است. وی نقل می کند که در برخی از روایات نیز چنین آمده است که «خلق آدم علی صوره الرحمن» [۳۸].

علاوه بر جهان هستی و انسان، خود دین نیز از اصل ظاهر و باطن پیروی می کند. بنا به دیدگاه عارفان مسلمان، قرآن به عنوان عمده ترین منبع و نشانگر دینی، دارای ظاهر و باطن است. یعنی ظاهر کلام آن یک چیز است و باطن معنوی آن چیز دیگر (البته ظاهر و باطن منافاتی با یکدیگر ندارند). ابونصر سراج در ذیل مبحثی به نام «مستنبطات» به موضوع ظاهر و باطن قرآن پرداخته که خلاصه کلام او چنین است: (۱) قرآن دارای ظاهر و باطن است، (۲) سنت که شامل قول و فعل معصوم است ظاهر و باطن دارد [۳۷]. به همین دلیل عرفای مسلمان در مواجهه با دین تنها به سطوح ظاهری آن اکتفا نکرده و در جستجوی جنبه های باطنی آن بوده اند [۳۹].

اکنون سؤال این است که ماهیت باطن دین چه می تواند باشد؟ چنانچه مشخص شد، باطن دین هماهنگ با تبیین هستی شناسانه و انسان شناسانه عرفان اسلامی، حکایت از عالم لاهوت دارد. در واقع آموزه های باطنی دین به عالم لاهوت که قلمرو هستی مطلق و حقیقت کاینات است، دلالت دارد. سپهری که مطلق بوده و ثبات بر آن حکمفرماست. تفاوت بارز سپهر وحدت با سپهر کثرت در همین ویژگی یعنی ثبات و نسبییت دیده می شود. در حالی که قانون نسبییت بر سپهر کثرت حاکم است، در قلمرو وحدت هر چه هست ثابت است و مطلق. این نتیجه دلالت بر ثبات و نسبییت آموزه های باطنی و ظاهری دین دارد. به عبارت دیگر قشر یا صدف دین حکایت از گزاره ها و تعالیمی دارد که ماهیت نسبی دارند. این گزاره ها و تعالیم

بیان و ارایه این دانش نیازی به زبان‌های کلامی رایج که مورد پذیرش انسان مدرن و پست مدرن است، ندارد. چرا که زبانهای رایج حاوی گزاره‌های منطقی-ریاضی و یا تجربی می‌باشند، بنابراین نمی‌توانند بیانگر دانش شهودی باشند. در نتیجه برای بیان آن بایستی از زبان خاص خودش استفاده کرد. یعنی توسل جستن به زبان هنر، عواطف، اخلاقیات و مغز دین (حق‌گروی). در واقع عشق، هنر (به معنای زیبایی‌شناسی حقیقی)، اخلاق (جنبه‌های عام و ثابت اخلاقی) و گوهر دین (جنبه ثابت تمامی ادیان الهی و حتی بعضاً غیر الهی) زبان مشترک گفتمان به شمار می‌آیند. یعنی زبان‌هایی که موجب فهم مشترک، همدلی و توافق همگانی شده و علاوه بر آن نیازی به ترجمه نیز ندارند چرا که درک آن‌ها حضوری و بلاواسطه بوده و وابسته شرایط اجتماعی-فرهنگی نیز نمی‌باشند. مولانا این زبان مشترک را چنین توصیف می‌کند [۴۰]:

ای بسا هند و ترک هم زبان
ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگر است
همدلی از هم زبانی بهتر است
غیر نطق و غیر ایما و سجع
صد هزاران ترجمان خیزد ز دل

بدین ترتیب نقیصه رویکردهای پست مدرنیستی که برای گفتمان و رسیدن به توافق مشترک و همگانی از همان زبان‌های کلامی وابسته به شرایط نسبی استفاده می‌کنند، در نگاه عرفانی برطرف می‌شود. با توجه به این توضیحات، مشخص می‌شود که از نظر عرفان اسلامی با توجه به مفروضه‌های بنیادین آن یعنی اصل وحدت، باطن‌گرایی و همچنین تأکید بر عقل شهودی، دستیابی به جهانی واحد بسیار مطلوب می‌باشد.

کاملاً روشن است که در چنین جهان واحدی دین داری و تربیت دینی نه تنها مورد غفلت خواسته و یا ناخواسته قرار نمی‌گیرند بلکه برعکس از اولویت و ضرورت برخوردارند. چرا که باطن و ذات انسان از روح الهی بوده و لذا انسان بنا به سرشتش رو به سوی او دارد. بنابراین غفلت از دین، موجب سردرگمی، گمراهی و در نهایت نابودی انسان می‌گردد. علاوه بر آن، دین در معنای

تا حد زیادی تابع عوامل زمانی، مکانی، تاریخی، فرهنگی و نظایر آن می‌باشند. این در حالی است که گوهر یا مغز دین حاوی واقعیت‌هایی است که از اصل ثبات پیروی می‌نمایند. این واقعیت‌ها به هیچ وجه تابع شرایط و محدودیت‌های گوناگون نمی‌باشند.

جهانی شدن و تربیت دینی متناسب با آن در چارچوب عرفان اسلامی

پذیرش اصل «نسبی‌گرایی در عین مطلق‌نگری» که از نتایج اصل وحدت وجود و همچنین اصل ظاهر و باطن می‌باشد، به نوعی می‌تواند جمع بین مدرنیسم و پست مدرنیسم باشد. بدین صورت که ویژگی مطلق‌نگری و فراروایتی مدرنیسم را دارد اما نه با تکیه بر عقل ابزاری مدرنیته (یا به اصطلاح عرفا عقل جزیی) بلکه با توسل به معرفت شهودی یا همان آگاهی بلاواسطه درونی (اشراق) که به تعبیری به آن عقل شهودی نیز اطلاق می‌شود [۱۵]. بدین ترتیب حیطة قطعیت و ثبات دیگر یافته‌های علوم مدرن غربی نمی‌باشد بلکه حیطه آن امر قدسی و معرفت آن [۱۵]، یا به تعبیر دیگر هستی بدون تعین و صفات ذاتی‌اش همچون عشق، زیبایی و آگاهی ذاتی می‌باشد. بدین ترتیب علوم مدرن غربی همچنان که اندیشمندان پست مدرن نشان داده‌اند، به دلیل آن‌که نمی‌توانند یافته‌ها و نتایج مسلم، قطعی و جهان‌شمولی را ارایه دهند، بایستی تغییر وضعیت داده و به سپهر کثرت منتقل شوند یعنی جایی که نسبت بر آن حاکم است. در عوض این علوم مدرن بایستی جای خود را به دانشی دهند که ضمن قطعیت و ثبات می‌تواند مدعی جهان‌شمولی و ارایه‌ی تصویرهای کلان از جهان هستی شود. این دانش به تعبیر نصر، «علم قدسی» نامیده می‌شود یعنی دانشی که به ذات و سرشت انسان که همانا فطرت اوست، مربوط می‌شود [۱۵]. این دانش همان است که عالم اصغر را به عالم اکبر (جهان هستی) متصل می‌نماید. این دانش چیزی نیست جز آگاهی درباره هستی و باطن جهان. به همین دلیل این معرفت از راه عقل ابزاری و استدلالی که پایه مدرنیسم غربی بر آن نهاده شده بود، حاصل نمی‌آید بلکه مبنای آن عقل شهودی است و به همین جهت مشترک تمامی انسان‌ها بوده و دانش حاصل از آن قطعی، یقینی و تغییرناپذیر می‌باشد.

عرفانی‌اش زمینه‌ساز وحدت بین انسان‌ها و جوامع مختلف می‌باشد. به تعبیر دیگر، تربیت دینی عرفانی در تقابل و تعارض با جهانی واحد قرار نمی‌گیرد چرا که رویکرد عرفانی بنا به مفروضه‌های بنیادین خود یعنی اصل وحدت و باطن‌گرایی، از این قابلیت برخوردار است که بتواند با دیگر ادیان و مذاهب فصل مشترک پیدا کرده و بر اساس آن به نوعی توافق با آن‌ها نایل آید. همچنان که اشاره شد، این توافق ناشی از وجه باطن‌گرایی و وحدت‌گرایی رویکرد عرفانی است چرا که بنا به این رویکرد، گوهر ادیان تعلق به سپهر وحدت، قطعیت و ثبات دارد. در نتیجه، باطن تمامی ادیان الهی و حتی بعضاً غیرالهی یکی بوده و از این نظر تفاوتی ریشه‌ای ندارند. شاید با اشاره به همین معناست که قرآن مجید می‌فرماید «واعتصموبجبل الله جمعاً و لاتفرقوا» یعنی به ریسمان الهی چنگ بزنید و پراکنده نشوید (سوره آل عمران، آیه ۱۰۲).

از سوی دیگر، این باطن‌گرایی و وحدت‌گرایی به معنای نادیده انگاری کثرت ادیان و چشم پوشی از پوسته آن‌ها نیست بلکه بنا به اصل وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، دین داری و تربیت دینی به معنای شناخت، گرایش، تعهد و التزام به ادیان مختلف هیچ تباینی با پذیرش وجه باطنی و مشترک ادیان نخواهد داشت. اصولاً پوسته ادیان نیز به عنوان بخشی که تعلق به سپهر کثرت و به تبع آن عالم نسبیت دارند، از جایگاه و اهمیت خاص خود برخوردار است. چرا که اساساً سپهر کثرت بخشی جدایی‌ناپذیر از جهان هستی و هویت انسان می‌باشد. بدین ترتیب در فرایند جهانی شدن نه نیازی به حذف دین برای رسیدن به جهانی واحد است و نه به تنزل شأن و مقام دین در حد سایر دستاوردهای دنیوی بشر در طول تاریخ، احتیاج می‌باشد. کاملاً آشکار است که چنین برداشتی از دین نه تنها موجب ازدیاد بحرانهای دنیای معاصر نمی‌باشد، بلکه به نوبه خود تأثیر بسیار زیادی در حل غالب بحران‌های جهانی از جمله بحران معنویت و هویت خواهد داشت چرا که این بحران‌ها تا حد زیادی نتیجه دوری انسان امروزی از دین و انکار خدا و یا برعکس نتیجه قشری‌نگری‌های افراطی نسبت به دین و به تبع آن اعمال غیرانسانی (برای نمونه می‌توان به خشونت طلبی‌های صهیونیست‌های افراطی، قتل‌عام‌های بوسنی و

هرزگوین و یا اقدامات تروریستی القاعده، اشاره کرد)، می‌باشند.

بحث و نتیجه‌گیری

در مجموع این تجزیه و تحلیل نقادانه نشان داد، جهانی شدن فرایندی است که با سرعت بسیار زیادی به پیش می‌رود به طوری که به نظر می‌رسد گریزی از آن نمی‌باشد. همچنان که تجارب تاریخی نشان می‌دهند، فرایند جهانی شدن براساس خاستگاه مدرنیستی و پست‌مدرنیستی‌اش با بحران‌های متعدد جهانی مثل بحران معنویت، هویت و نیز محیط زیست و جنگ‌ها و خشونت‌های متعدد، همراه بوده و به سلامت پیش نمی‌رود. این اختلالات به لحاظ فلسفی ناشی از مشکلات نظری و نارسایی‌های مفروضه‌های آن‌ها می‌باشد. مدرنیسم در دام قطعیت و فراروایتی گرفتار آمده که در نهایت او را به سوی انحصارطلبی، تمامیت‌خواهی و به نوعی دیکتاتوری سوق می‌دهد. پست‌مدرنیسم هم خود را در نسبیت و کثرتی تام، اسیر و سرگردان کرده است. نسبیت کثرتی که انسان را به ناکجاآباد برده و او را به دست نابودی می‌سپارد. در این بین رویکرد عرفان اسلامی از توانمندی بالایی در مواجهه با فرایند جهانی شدن برخوردار می‌باشد. عمده‌ترین ویژگی‌های این رویکرد که قابلیت بالایی به آن بخشیده‌اند، عبارتند از:

۱- فراهم آوردن امکان گفت‌وگو با سایر ادیان و دستیابی

به وحدت با آن‌ها

به پیروی از همان مفروضه‌های بنیادین یعنی اصل وحدت وجود و اصل باطن‌گرایی، سالکان و پیروان طریق عرفانی، به دنبال گذر از لایه‌های قشری و پوسته و در نتیجه، رسیدن به ذات و گوهر واحد جهان هستی هستند. از اینرو به جای دامن زدن به اختلافات، در پی معرفت حقیقی یعنی مشاهده مشترکات که در اصل همان حقیقت واحد است، می‌باشند. پیروان این رویکرد، دیگران را نیز به دیدن حقایق باطنی واحد دعوت می‌نمایند. همچنان که حافظ می‌فرماید [۴۱]:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدن

موجب می‌شد که پیروان مسلک عرفانی در برابر حضور پیروان سایر ادیان و آیین‌ها در خانقاه و شرکت آنان در مراسم عرفانی مثل سماع و ذکر خفی و جلی، با گشاده‌رویی برخورد نمایند. این پدیده یعنی اجازه حضور پیروان دیگر ادیان در خانقاه و شرکت در مراسم عرفانی، هنوز در هندوستان که دارای کثرت فرهنگی و دینی است، مشاهده می‌شود [۴۲]. همان طور که می‌دانیم این قابلیت مهم که مکتب عرفان اسلامی از آن برخوردار است، لازمه دستیابی بشر به صلح و دوستی در جهان است. آرمانی که از نقاط قوت پدیده جهانی شدن به حساب می‌آید، لیکن با وجود خصایص منفی مدرنیته، تاکنون به تحقق نپیوسته است.

۴- امکان ایجاد توازن بین عام و خاص

به طور کلی در باب پیامدهای فرهنگی جهانی شدن دو دیدگاه عمده وجود دارد. برخی معتقد به عام‌گرایی فرهنگی هستند. بدین معنی که جهانی شدن موجب تضعیف، حذف و یا استحاله فرهنگ‌های محلی، قومی و خرده فرهنگ‌ها در فرهنگ بزرگ‌تر و جهانی که همانا فرهنگ غربی است، می‌شود. به عبارت دیگر در فرایند جهانی شدن، فرهنگ‌های محلی به نفع فرهنگ غالب غربی که همان فرهنگ متعلق به مدرنیته است، کنار می‌روند. از طرف دیگر، بعضی از صاحب‌نظران به عکس معتقدند که جریان غالب فرهنگ غربی، موجب افزایش مقاومت دیگر فرهنگ‌ها شده و در نتیجه فرهنگ‌های قومی و محلی با شدت و انسجام بیشتری در برابر فرهنگ مسلط صف‌آرایی می‌نمایند. این امر موجب می‌شود که زمینه برای رشد فرهنگ‌های محلی و خرده‌فرهنگ‌ها و در نهایت تعارض و تقابل آن‌ها با فرهنگ عام جهانی فراهم آید. متخصصین از این پدیده تحت عنوان خاص‌گرایی فرهنگی نام می‌برند [۱۶].

در رویکرد عرفانی، بنا به پذیرش نسبیّت و مطلق در کنار یکدیگر که پیشتر از آن بحث شد، امکان برقراری توازن بین عام و خاص به وجود می‌آید. به طوری که هم تعلق به فرهنگ‌های محلی داشت و هم با فرهنگ جهانی (البته وجوه فرهنگی مثبت)، سازگار شد.

این در حالی است که رویکردهای پست مدرنیستی نیز در پی وحدت جهانی هستند اما با تکیه بر تفاوت‌ها و کثرت‌ها، به دیگر سخن، اختلافات و کثرت‌ها را بیش‌تر دیده و سپس به دنبال رسیدن به وفاق جهانی هستند. فرآیندی که دشواری آن به روشنی قابل رؤیت است.

۲- ارج نهادن به نقش و جایگاه محوری انسان (نوعی انسان‌مداری عرفانی)

رویکرد عرفانی، انسان را در جایگاهی رفیع نهاده است. چراکه او را تعبیری از اراده خداوند برای نمایاندن خویش در وجود می‌داند. عبارت «خلق الله آدم علی صورته» موجب شکافی عمیق در مواضع میان پیروان عرفان و سلفی مسلکان یا سنت‌گرایان شد. چراکه سنت‌گراها، بر این باور بودند که مراد از ضمیر «ه» در صورته، انسان است. یعنی خداوند انسان را به همان صورتی آفرید که آفرید. در حالی که از نظر عرفا، مراد از این ضمیر، خداوند است [۳۲]. در چارچوب رویکرد عرفانی می‌توان به نوعی از اومانیسیم یا انسان‌مداری دست یافت. به همین دلیل است که در مکتب عرفان اسلامی، سیر و سلوک معرفت، از خودشناسی آغاز می‌شود. چراکه بنا به حدیث نبوی «من عرف نفسه فقد عرف ربه» هرکس خود را شناخت خدای خود را شناخته است [۳۳]. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که انسان بنا به اتصال به سرمنشأ خود یعنی خداوند، نقشی اصلی در صحنه جهان هستی ایفا می‌نماید. اتصال به خداوند، تفاوت دیدگاه اومانستی مدرنیسم و عرفان اسلامی است. لیکن این نقش محوری می‌تواند تضمین‌کننده امکان گشایش مسیر رشد و ترقی انسان در عرصه‌های مختلف باشد. به دیگر سخن، اگر اندیشه اومانستی غرب، تا حدودی باعث اعتماد به انسان و عقلانیتش و در نتیجه دستیابی به علوم و فنون جدید شد، این کار از عهده نگاه انسان‌مدارانه عرفانی نیز برمی‌آید.

۳- ویژگی مدارا یا تساهل و تسامح

مکتب عرفان اسلامی در برابر مردمان، با نرمش، انعطاف‌پذیری و به طور کلی تساهل و تسامح برخورد می‌نماید. حکایت‌های فراوانی در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی وجود دارد که این امر را تأیید می‌کند. این ویژگی

۵- توجه به تمامی ابعاد وجود انسانی

کم‌تر رویکردی دیده می‌شود که بتواند، به طور متوازی تمامی ابعاد وجود انسانی را مورد توجه قرار دهد. همان‌طور که دیدیم تکیه بر عقلانیت و در نتیجه، بُعد شناختی (ذهنی) انسان از جمله ویژگی‌های بنیادی مدرنیسم است. در حالی که پست مدرنیسم با نقد آن، زمینه را برای طرح دیگر ابعاد وجودی انسان فراهم کرد. به طوری که امروزه در تعلیم و تربیت، بر بُعد زیبایی‌شناسی و بُعد عاطفی مرتباً تأکید بسیاری می‌شود. این در حالی است که در مکتب عرفان اسلامی، زمینه طرح و توجه به تمامی این ابعاد وجود دارد. توجه به قلب و شهود، خود حکایت از توجه این مکتب به بُعد عاطفی انسان و نقش و اهمیت آن دارد. البته برخی بر این گمانند که در مکاتب عرفانی، قلب و شهود، در تقابل با عقل قرار دارد. در حالی که در مکتب اصیل عرفان اسلامی، چنین تقابلی دیده نمی‌شود. گواه این مدعا را در شخصیت پیروان و حتی پیروان این مکتب می‌توان مشاهده نمود. چگونه می‌توان مدعی شد که شخصی مثل مولانا، حافظ، ابن عربی، عطار نیشابوری و نظایر آن‌ها از عقلانیت به دور بوده‌اند. در حالی که آثار آنان سراسر پر است از حکمت‌های نغز. آنچه که در این مکتب قابل طرح است نه تقابل و تعارض دل و عقل بلکه تبیین جایگاه و حد و مرز هر یک از آن‌ها است. محدوده عقل جزئی یا همان عقلانیتی که امروزه می‌شناسیم، عالم ملک یا همان سپهر کثرت و نسبیست است. در حالی که محدوده دل، عالم ملک یا همان سپهر وحدت و مطلق است. از سوی دیگر، در مکتب عرفان اسلامی، با نوع دیگری از عقل آشنا می‌شویم که عبارت است از عقل کلی، این خود دال بر آن است که معنا و مفهوم عقلانیت در نزد مکتب عرفان اسلامی، بسیار فراتر از عقل جزئی یا همان عقل ابزاری است. لذا عقلانیت در عرفان اسلامی، گستره‌ای بسیار وسیع‌تر از آنچه به نظر می‌آید، دارد. پس می‌توان نتیجه گرفت که این نوع نگاه، قادر به برطرف

نمودن اشکالات دیدگاه‌های مدرنیستی در خصوص عقلانیت، است [۳۳]. قابلیت فوق یعنی توجه به تمامی ابعاد وجود انسانی و به ویژه نقش آن‌ها در شناخت و کسب معرفت، بستر مناسبی را برای تربیت معنوی فراهم می‌آورد. تربیتی که بتواند پاسخگوی بحران معنویت و همچنین هویت عصر حاضر باشد.

۶- قابلیت ایجاد حساسیت و مسئولیت‌پذیری برای انسان معاصر در جهت حفظ محیط زیست

همان‌طور که گفته شد تخریب محیط زیست از جمله عمده‌ترین بحرانهای عصر جهانی شدن تلقی می‌شود. به همین دلیل یکی از آرمان‌های مربوط به این فرایند، همیاری و همکاری کشورهای مختلف و به طور کلی انسان‌ها در جهت کاهش تخریب‌های زیست محیطی است. لذا هر نوع مکتب و رویکردی که از قابلیت بالایی جهت ایجاد انگیزه برای حفظ محیط‌زیست برخوردار باشد، مورد توجه قرار می‌گیرد. در این میان رویکرد تربیتی عرفان اسلامی، به دلیل همان پیش فرض‌های بنیادی و همچنین سایر آموزه‌هایش از چنین قابلیت بالایی برخوردار است [۳۴]. چراکه بنا به اصل وحدت و نیز باطن‌گرایی، جهان را به صورت دستگاهی مکانیکی و فاقد حیات نمی‌بیند بلکه معتقد است که حیات در آن جریان دارد. از سوی دیگر، همان‌طور که گفته شد رابطه انسان و جهان هستی براساس رابطه عالم اصغر با عالم اکبر تبیین می‌شود. به طوری که عالم اصغر رونوشتی از عالم اکبر است. بنابراین انسان جدای از جهان هستی، فاقد معنا خواهد بود. به علاوه در نگاه عرفان اسلامی، رابطه انسان با خدا، دیگران، جهان هستی و کائنات براساس عشق شکل می‌گیرد. پس چطور انسان می‌تواند با نگاهی خصمانه و خودخواهانه کمر به نابودی محیط زیست بیندازد در حالی که باید به آن عشق بورزد.

منابع

۱. کاستلر، مانوئل (۱۳۸۰) عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ، ترجمه احمدعلیقلیان و افشین خاکباز، تهران: انتشارات طرح نو.
۲. رابرتسون، رونالد (۱۳۸۰) جهانی شدن، ترجمه کمال پولادی، تهران: انتشارات ثالث.
3. Mohammadi, Ali (2002) *Islam encountering Globalization*. Routledge Curzon.
۴. فرمینی فراهانی، محسن (۱۳۸۳) پست مدرنیسم و تعلیم و تربیت، تهران: انتشارات آبیژ.
۵. گنون، رنه (۱۳۸۳) بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۶. جهاننگلو، رامین (۱۳۷۷) نقد عقل مدرن، تهران: انتشارات فرزاد.
۷. جهاننگلو، رامین (۱۳۷۶) مدرن‌ها، تهران: نشر مرکز.
۸. محمودیان، محمدرفیع (۱۳۷۶) عقل مدرن: از خرد عملی تا خرد خود بافتی و دیگر بافتی نامه فلسفه، شماره اول، پیاپی چهارم، صص ۳۴-۵.
9. Wright, Andrew (2004) *Religion, Education and post modernity*. Routledge Falmer.
۱۰. نقیب‌زاده، عبدالحسین درآمدی به فلسفه، تهران: انتشارات طهوری.
11. Winch, Christopher (1998) *The philosophy of human learning*. Routledge.
۱۲. مایر، فردریک (۱۳۷۴) تاریخ اندیشه‌های تربیتی (جلد دوم)، ترجمه محمدعلی فیاض، تهران: انتشارات سمت.
۱۳. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷) پیامدهای مدرنیت، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر مرکز.
۱۴. شفیقلی، هری (۱۳۷۵) کلیات فلسفه آموزش و پرورش، ترجمه غلامعلی سرمد، تهران: نشر قطره.
۱۵. نصر، سیدحسین (۱۳۸۱) معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۱۶. گل محمدی، احمد (۱۳۸۳) جهانی شدن فرهنگ، هویت، تهران: نشر نی.
۱۷. برمن، مارشال: پست مدرنیسم (۱۳۸۰) ترجمه حسینعلی نوذری، در: پست مدرنیته و پست مدرنیسم، تهران: انتشارات نقش جهان.
18. Putnam, Hilary (2003). *Is there still anything to say about reality and truth?* In: Lawrence Cohoone (Ed), *From modernism to post modernism* Blackwell Publishing.
۱۹. بیرد، باب (۱۳۸۰) پست مدرنیسم و مسیحیت، ترجمه نفیسه حسینی، در: پست مدرنیته و پست مدرنیسم؛ تهران: انتشارات نقش جهان.
۲۰. اسمیت، هیوستون، (۱۳۸۱) اهمیت دینی پساتجددگرایی: یک جوابیه، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
۲۱. سجادی، سیدمهدی (۱۳۷۹) تربیت اخلاقی از منظر پست مدرنیسم و اسلام (بررسی و نقد تطبیقی مبانی و اصول)، در: تربیت اسلامی: ویژه تربیت اخلاقی؛ محمدعلی حاجی ده آبادی و علیرضا صادق زاده قمصری، قم: مرکز مطالعات تربیت اسلامی وابسته به معاونت پرورشی وزارت آموزش و پرورش.
۲۲. باقری، خسرو (۱۳۷۹) تعلیم و تربیت در منظر پست مدرنیسم، مجله روانشناسی و علوم تربیتی، سال دوم، شماره ۱، صص ۹۶-۵۸.
23. Peters, M. : (2000). *Achieving America: Post modernism and Rorty's critique of the cultural left. The Review of Educational Pedagogy- Cultural Studies*, 22 (3): pp, 233-241.
۲۴. کوال، استینار: (۱۳۸۰). مضامین پست مدرنیته، ترجمه حسینعلی نوذری، در: پست مدرنیته و پست مدرنیسم: حسینعلی نوذری، تهران: انتشارات نقش جهان.
25. Giroux, A. H. (2003) *Towards a postmodernism pedagogy*. In: Lawrence Cohoone (Ed), *From modernism to post modernism* Blackwell Publishing.
۲۶. میلر، پی، جان (۱۳۸۰) آموزش و پرورش و روح: به سوی یک برنامه درسی معنوی، ترجمه نادرقلی قورچیان، تهران: انتشارات فراشناختی اندیشه.
۲۷. پی، پین، ب، رابرت (۱۳۸۳) نیچه و خاستگاه مفهوم مدرنیسم، ترجمه محمد سعید حتایی کاشانی، در: مبانی نظری مدرنیسم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
28. Zembylas, M. : *Something paralogical under the sun (2000) Lyotard's post modern condition and science education. Educational Philosophy and Theory*, 32 (2): pp, 148-159.
۲۹. آبرت، پاملا و الواس، کلر (۱۳۸۳) جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران: نشر نی.
۳۰. حمد، ترکی (۱۳۸۳) فرهنگ بومی و چالشهای جهانی، ترجمه ماهر آموزگار، تهران: نشر مرکز.
31. Barnett. R. (2000) *Thinking the university, Again. Educational Philosophy and Theory*. 33 (3): pp, 319-326.
۳۲. اسماعیل علی، سعید و جوادرضا، محمد: (۱۳۸۴). مکتبها و گرایشهای تربیتی در تمدن اسلامی، ترجمه بهروز رفیعی، تهران: انتشارات سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۳. شمشیری، بابک، (۱۳۸۵) تربیت از منظر عشق و عرفان، تهران: انتشارات طهوری.
۳۴. نصر، سید حسین (۱۳۸۲) آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه حسین حیدری و محمد هادی امینی، تهران: انتشارات قصیده سرا.

۳۵. شوان، فریتیوف (۱۳۸۱) گوهر و صدف عرفان اسلامی، ترجمه مینو حجت، تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی.
۳۶. همایی، جلال الدین (۱۳۵۶) مولوی نامه، مولوی چه می گوید (جلد اول)، تهران: انتشارات آگاه.
۳۷. قاسم پور راوندی، محسن و مهدوی راد، محمدعلی (۱۳۷۹). ظاهر و باطن در تفسیر عرفانی، فصلنامه مدرس، شماره دوم، صص ۱۲۵-۱۴۱.
۳۸. ابن عربی، شیخ محی الدین (۱۳۶۶) رسائل: ده رساله فارسی شده، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
۳۹. بورکهارت، تیتوس (۱۳۷۴) درآمدی بر آیین تصوف، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات مولی.
۴۰. مولانا، جلال الدین محمد (۱۳۷۵) مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: نشر افکار.
۴۱. حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۷۸) دیوان اشعار. تصحیح جهانگیر منصور، تهران: نشر دوران.
۴۲. درویش، محمدرضا (۱۳۷۸) عرفان و دموکراسی، تهران: انتشارات قصیده.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی