

## وضعیت عقل، دین و علم در عصر پست مدرن و ملاحظات آن در تربیت معنوی با رویکرد انسانشناسانه

پرستو مصباحی جمشید \*

محمدرضا سرمدی \*\*

مهران فرج الهی \*\*\*

سید محمد میردامادی \*\*\*\*

زهره اسماعیلی \*\*\*\*\*

دریافت مقاله: ۹۵/۱۰/۱۲

پذیرش نهایی: ۹۶/۰۱/۲۰

### چکیده

در این پژوهش که با راهبرد کیفی به صورت کتابخانه‌ای و با روش توصیفی و تحلیلی انجام شده، نخست سیر تاریخی سه مفهوم عقل، دین و علم در چهار دوره قبل از قرون وسطی، دوره میانه، دوره مدرنیسم و پست مدرنیسم بررسی شده است؛ سپس تأثیرات، ملاحظات و مداخلات تربیتی این سه ابر مفهوم در حوزه گسترده معنویت مورد مذاقه قرار گرفته و با تأکید بر انسانشناسی پست مدرنی به وضعیت تربیت معنوی در عصر حاضر پرداخته شده است. نتایج تحقیق حاکی است رویارویی انسان پست مدرن با مقوله معنویت فارغ از اتصال و اتکای معرفتی و وجودی به این مفاهیم است؛ زیرا انسانشناسی پست مدرنی ماهیتی را برای انسان در نظر می‌گیرد که طبق آن غایت و روش معنویت نیز همچون ذات انسانی ماهیت سیال دارد و تناقض پذیر است. **کلیدواژه‌ها:** عقل و دین و علم در پست مدرنیسم، معنویت در پست مدرنیسم، عصر پست مدرن و دین.

\* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه پیام نور تهران

p.mesbahij@yahoo.com

ms84sarmadi@yahoo.com

farajollahim@yahoo.com

sm.mirdamadi26@yahoo.com

esmaeiliyir@yahoo.com

\*\* استاد دانشگاه پیام نور تهران

\*\*\* استاد دانشگاه پیام نور تهران

\*\*\*\* استادیار دانشگاه پیام نور تهران

\*\*\*\*\* استادیار دانشگاه پیام نور تهران

## مقدمه

هر شناختی که انسان قصد کسب آن را داشته باشد به گونه‌ای با مفاهیم اصلی عقل، دین و علم مرتبط است. این مفاهیم در عصر پست‌مدرن، صورت و ماهیت متمایزی نسبت به گذشته پیدا کرد. لازمه بررسی دقیق آنها پرداختن به پیشینه تاریخی و تحولات و تطورات آن است که برای تبیین آن از دوره‌بندی تاریخی رایج در فلسفه غرب استفاده می‌شود. دوره‌ای که از زمان پیش سقراطی آغاز می‌شود و با فیلسوفان برجسته یونانی ادامه می‌یابد. بعد از گذر از دوره قرون وسطی، دوره روشنگری یا رنسانس شروع می‌شود و ادامه می‌یابد تا ظهور گرایشهای فرامدرنی تحت عنوان پست‌مدرنیسم و مکاتب نزدیک به آن چون پسا ساختارگرایی. دور نیست که طراحی نظریه‌های متأخر درباره ماهیت انسان مانند نانسانی و فرانسان‌گرایی نیز بتواند پس از گذر از مرحله قوام‌بخشی خود به دوره تاریخی جدید در مسیر دوره‌بندیهای فکری در کل تاریخ بشر تبدیل شود. در هر کدام از این دوره‌ها عقل، دین و علم به گونه‌ای ظهور و بروز یافته، و جریانات مهم فکری - اجتماعی را رقم زده است. از سوی دیگر تربیت عنصر اصیل و اساسی در خلال تغییرات عملی و ایدئولوژیکی بشر بوده که توانسته است بر حیات انسان سیطره یابد. کیفیت در تربیت همواره بر کمیت غلبه داشته و رشد کیفی انسان تابعی از موضع هوشمندانه او در برابر سه مفهوم اصلی حیات خود است. یکی از ابعاد تربیت، که با رشد کیفی انسان ارتباط مستقیم دارد، تربیت معنوی است. اهمیت پرداختن به اینکه وضعیت معنویت و تربیت معنوی در عصر تکثرپذیر پست‌مدرنیسم چگونه خواهد بود از اینجا آشکار می‌گردد که رد بنیانگرایی و قطعیت‌باوری پست‌مدرنی، دغدغه معنایابی انسان معاصر را سمت و سو داده و جوهره متفاوتی را برای ماهیت غیر قابل حذف معنویت، رقم زده است. در این میان عقل، دین و علم نه به عنوان عناصری فعال در شکل‌دهی به معنویت، بلکه بیشتر به صورت منفعل حضور دارند؛ عنوان پژوهش نیز حاکی است که این عوامل نقش روشنگری و تعیین مسیر را برای هویت سیال انسان بر عهده ندارد و به تعبیری خاموش است.

## ۱ - سیر تاریخی - مفهومی عقل

قوة عقلانی یکی از شئون عالی آدمی، و همواره برای پذیرش علم آماده است. به تعبیر ملاصدرا مفاهیمی که عقل به آنها اطلاق می‌شود، مفاهیم مشترکی نیست و پراکندگی میان آنها به حدی است که اشتراک آنها را اشتراک اسمی می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۳۴۴). در سنت فلسفه

غربی میان واژه‌هایی که برای عقل به کار برده می‌شود، تفاوت معنایی وجود دارد و هر کدام بر وجهی از عملکرد قوه عقلانی دلالت دارد و در طول تاریخ در بافتی خاص بکار رفته است. کهن‌ترین واژه‌ای که برای عقل به کار رفته، واژه «logos» است. این واژه در معنای کلام، خرد، منطقی، تعریف، قوه عقلی، تناسب و تقارن، علم و معرفت به کار رفته است.

دوره یونانی در کل تاریخ فلسفه، دوره‌ای مهم از نظر عقل‌ورزی است و برای فیلسوفان با شور و شوق در بیان دیدگاه‌ها و نقد و بررسی آنها همراه بوده است. به کارگیری عقل و استفاده از آن به عنوان معیار سنجش هر قانونی که دولت یا دین وضع کرده بود، رویکرد رایج میان اهل اندیشه بویژه سقراط حکیم و شاگردان برجسته او بود. فلسفه یا عقل‌ورزی در نظر سقراط، نه تعهدی به دین داشت و نه در پی امور تجربی بود. به گفته ویل دورانت سقراط فقط علم اخلاق و سیاست را فلسفه می‌دانست و منطقی را نیز مقدمه آن به شمار می‌آورد (دورانت، ۱۳۷۲: ۴۱۵). دستیابی به حقیقت هر امر، آرمان اساسی بود و توسعه دانش بشری از طریق به کارگیری قوه اندیشه صورت می‌گرفت. سن اوایل در مقدمه خود بر کتاب هست و نیست ارسطو می‌گوید: «عقل یونانی از قیود دینی آزاد بود... و اگر یونانیان دیانت خود را بیش از این جدی می‌گرفتند، علم و فلسفه آنان کمتر از آنچه اکنون می‌دانیم، مقرون به حقیقت بود» (سن اوایلر، به نقل از الطویل، ۱۳۸۳: ۵۴ و ۵۵). سقراط متفکری آزاد اندیش بود که بیش از هر چیز به حقیقت عقلی متعهد بود و به همین دلیل بیشترین اختلاف و درگیری فکری را با سوفسطائیان داشت که برای اغراض غیر حقیقت‌جویانه خود به گسترش شکاکیت می‌پرداختند. در این دوره با وجود فیلسوفان بسیاری مانند پارمنیدس، فیثاغورث، اپیکوریان و رواقیان که پیامد اندیشه‌های آنان تا چندین عصر تداوم داشت، درخشش عقلی افلاطون و ارسطو به گونه‌ای متفاوت‌تر بود؛ به دلیل اینکه توسعه عقل بیش از همه از دید فکری اینان روی داد. از نظر ارسطو عقل حد رابط علم طبیعت و فلسفه اولی است و مطالعه آن موضوع مابعدالطبیعه است (ارسطو<sup>۱</sup>، ۱۹۵۹: ۴۳۰ الف: ۲۲ تا ۲۲۴).

در دوره قرون وسطی خردورزی وجهه دیگری می‌یابد. یکی از تلقی‌های نارسا درباره عقل‌ورزی در این دوره این است که عموم منتقدان عقل را به طور کامل خاموش و در حالت تعلیق در نظر می‌گیرند و غلبه دینی را عامل این وضعیت بر می‌شمارند. اتین ژیلسون با نقد این تلقی می‌گوید: «عالیترین نوع تفکر دینی نزد قدما به فیلسوفان متعلق بوده است... و عالیترین نوع تفکر

فلسفی از آن علمای الهیات بوده است» (ژیلسون، ۱۳۷۱: ۹). آموزه تقدم ایمان بر فهم، که توسط آگوستین طرح می‌شود بر ایمان مشروط بر فهم دلالت دارد نه تضعیف عقل به نفع ایمان. از نظر او باید نوعی بصیرت عقلی نسبت به وحی وجود داشته باشد تا ایمان کامل گردد. اگر چه نمی‌توان انکار کرد که در این دوران غلبه آموزه‌های مسیحی بر همه معارف وجود دارد و عقل علمی و تجربی تا پیش از اواخر این دوره تحت اشراف فلسفه و الهیات است، اتصاف این دوره به رکود عقل نیز از دقت نظر دور است. عقلانیت این دوره وارسته از اتکا به علم است و لذا غیر از دوره مدرن است که اعتبار عقل به دلیل اتصاف آن به علم و دستاوردهای آن بود.

عقل دوره مدرن تقریباً از قرن پانزدهم با تحولاتی در جهان‌شناسی، سیاست و اخلاق آشکار شد. این تحولات را اندیشمندانی چون گالیله، بیکن، دکارت و نیوتن در حوزه تفکرات مابعدالطبیعی و ماکیاولی و هابز در حوزه سیاسی و اخلاقی ایجاد کردند. عقل دوره مدرن، طبیعت و جهان را یکسان و یکنواخت می‌بیند و مراتب وجودشناسی در جهان قائل نیست بلکه وجود را با طبیعت مساوق می‌داند. غالباً عصر مدرن را با ویژگیهایی چون پیشرفت، عقلانیت، خوش‌بینی، جستجو و دستیابی به شناخت مطلق در علم، فناوری، اجتماع و سیاست می‌شناسند. به دلیل شکوفایی و خلاقیت عقلانی، خوشبینی نسبت به انسان در آثار قرن هجدهم بروشنی پیداست. به طور کلی می‌توان گفت در این دوره عقل مسیحی قرون وسطایی خاموش است و عقل خود بنیاد، که مظهر اقتدار انسان است، روشن و در حال پرتوافشانی است.

دوره پست مدرنیسم با نوعی ضرورت بازبینی و بازاندیشی در بنیانهای اساسی مدرنیسم آغاز شد، بنیانهایی که زمانی با سرعت و قدرت پیش‌روی کرده بود و اینک از حل مسائل و پرسش‌های پیش‌روی انسان عاجز مانده است. تحول عظیم شناختی در حوزه طبیعت، کیهان‌شناسی و روانشناسی به نقطه پایانی خود رسید و تردید مهمی در زمینه کارایی و تمامیت این حوزه‌های شناختی به وجود آمد؛ حوزه‌هایی که عقل اومانیمی سکاندار آن بود. این عقل در دوره پسامدرنیسم به دلیل شکست معرفتی از اعتبار و اقتدار خارج می‌شود. عقل‌شناسای انسان پست مدرنی به ضرورت بازبینی در تمام مؤلفه‌های وجودی و معرفتی پی می‌برد و درصدد خوانش مجدد بر می‌آید. این بازبینی، سنجش و انتقاد، بازگشت به عقب را به همراه ندارد بلکه پیشروی به سوی نگرش جدیدی نسبت به وضعیت انسان و چگونگی کاربرد خرد است.

پست مدرنیسم به تعبیر ایهاب حسن می‌تواند پاسخی مستقیم یا غیر مستقیم به نامتصوری باشد

که مدرنیسم تنها در پیشگویانه‌ترین لحظاته‌ش نگاهی گذرا به آن انداخته است (حسن، ۱۳۸۱: ۴۱۳). بر این اساس اگر آن را به عنوان مقوله‌ای سیاسی - اقتصادی در نظر بگیریم، عقلانیتی که از آن مستخرج و به آن منتهی می‌گردد، عقلانیت افزاری و سودانگار در جهت تداوم عقلانیت دوره مدرن است و اگر به عنوان مقوله‌ای فرهنگی - هنری لحاظ شود، عقلانیت نسبی گرا و پلورالیسمی در آن موج می‌زند. نوعی از عقلانیت هم هست که در این دوره برجستگی می‌یابد و می‌توان آن را عقلانیت آزادی محور یا هرج و مرج طلبی در معرفت<sup>۱</sup> خواند. یکی از چهره‌های شاخص این تفکر، فایراند است. از نظر او همه گونه‌های عقل‌ورزی قابل انتقاد است؛ یعنی هم عقلانیت عقلگرایان و هم عقلانیت علمی به دلیل اینکه با سنت پیوند دارد و با تحمیل مفهوم انتزاعی حقیقت به سلب اختیار و آزادی انسان منجر می‌شود و غیر قابل دفاع است. او می‌گوید: «نه علم و نه عقلانیت معیارهای کلی تعالی نیست؛ اینها سنتهای ویژه‌ای است ناآگاه از زمینه تاریخی خودش» (فایراند، ۱۳۷۵: ۳۴۷). از نظر او عقلانیت، معیار دقیق و خدشه‌ناپذیری برای معرفت نیست بلکه خود عقلانیت نیازمند معیار عام و شاملی به نام «آزادی» است که بر تمام محدودیتها غلبه می‌کند و انسان را به خودشکوفایی عینی می‌رساند. پست مدرن‌ها در اینکه عقلانیت بتواند شناخت و درک مطابق با واقع و دقیقی از پدیده‌های عالم هستی ارائه کند، تردید دارند. آنها این هدف را دور از دسترس می‌انگارند. به طور کلی ویژگی جامعه پست مدرن، در تقابل با عصر مدرن، فروپاشی گفتمان توسعه و ترقی، عدم عقلانیت، بدبینی و ناامیدی از نظریه شناخت مطلق است.

مقصود دقیق از خرد ناباوری پست مدرنی این است که تمامیت و نهایی بودن تمام نظریه‌های ممکن رد می‌شود آن هم نه فقط به دلیل گشوده گزاردن انتهای مسیر معرفتی انسان، بلکه به این دلیل که اساساً حقیقتی درست یا نادرست وجود ندارد؛ آنچه هست تأویل است و تفسیر. در کل جستجو درباره «حقیقت» برای رسیدن به «عدالت»، که آرمان مدرنیته بود به زعم فیلسوفان پست مدرن توهمی بیش نیست و رسالت عقل پرداختن به همین عدم قطعیت‌ها و به عبارتی فلسفه احتمالها است؛ لذا پست مدرنیسم مخالف دو عنصر کلیدی اندیشه مدرن یعنی «عقل» و «آزادی» نیست بلکه درصدد بیان این است که این اهداف برخلاف تصور اندیشمندان دوره مدرن محقق نشده است. به تعبیر داوری اردکانی، نویسندگان پست مدرن به عقلانیت سوژکتیو چندان اعتقادی ندارند و حقیقت را هم به معنی صدق نمی‌دانند (داوری اردکانی، ۱۳۷۵: ۱۶۳). طبیعی است که این

تلقی نوعی ابهام را با خود به همراه دارد و اجازه داوری ماهوی را به طور قطعی از میان دو رویکرد متفاوت نمی‌دهد. «به نظر نسبت‌گرایی این فکر هیچ معنایی ندارد که برخی موازین یا باورها واقعا عقلانی و متمایز از موازین یا باورهایی است که صرفا به طور محلی عقلانی به شمار می‌رود» (بارنز و بلور<sup>۱</sup>، ۱۹۸۱: ۲۷)؛ لذا در این دوره عقل قطعیت‌پذیر و حقیقت‌جو خاموش است و عقل استدلال‌پذیر و محاسبه‌گر، که طرفدار احکام مقطعی است در روشنایی به سر می‌برد.

## ۲ - سیر دین در ادوار تاریخ

در طول تاریخ همواره چنین بوده که تعریف‌پذیری دین دشواریهایی داشته است. از یک سو می‌توان دین را چون بنیانی اجتماعی در نظر گرفت که برای ادراک و رسیدن انسان به اهداف و انگیزه‌های درونی و بیرونی به تعیین مسیر می‌پردازد؛ هم‌چنین می‌توان دین را نوعی بنیان انسانی لحاظ کرد که برای افزایش توان انسان در حیات دنیایی خود به ارائه روش می‌پردازد و می‌توان دین را بنیانی الهی در نظر گرفت که با هدف ایجاد سعادت انسان از درست‌ترین و کوتاهترین مسیر به تنسيق و تبیین باورها و احکام می‌پردازد. از نظر نینیان اسمارت<sup>۲</sup> آن نوعی از مساعی برای تعریف دین موفقتر است که بتواند شاخصهایی از دین در تعریف خود ارائه کند؛ شاخصهایی چون شعائری و عبادی، عقیدتی و فلسفی، نقلی و اسطوره‌ای، اخلاقی و حقوقی، تجربی و عاطفی، اجتماعی و نهادی و مادی. به میزانی که دینی بتواند شاخصهای بیشتری از این موارد را عرضه کند، نشانه سامانه باور «دینی‌تر» آن است (اسمارت، به نقل از جرج، ۱۳۹۰: ۶۸). دین همواره دغدغه بشر بوده است و هیچ اجتماع بشری شناخته شده‌ای نیست که نوعی دین نداشته باشد. شهید مطهری نیز در کتاب تعلیم و تربیت به نقل از یونگ از کشش و استعداد دینی، که همان روحیه عبادی و پرستشی است به عنوان یکی از چهار استعداد فطری آدمی یاد می‌کند (مطهری، ۱۳۹۴: ۷۲۴). به طور کلی دین در ذات خود همواره راهگشای معرفتی بشر بوده است اما همواره قرائتهای ناهمخوان از آن وجود داشته که آن را به راهبند مبدل کرده است.

در زمینه دین در دوره‌های آغازین تاریخ، آرمسترانگ در کتاب خداشناسی از ابراهیم تاکنون از کتاب منشأ مفهوم خدا نوشته ویلهلم شمیت نقل می‌کند که انسانها در آغاز، خدای واحد را می‌پرستیدند. هر چند این نوع تک خدا پرستی به شکلی اولیه و خام بوده است از دیرینه‌ترین

1 - Barnes & Bloor

2 - Ninian, Smart

افکاری است که انسان در ذهن خود پرورانده است (آمسترانگ، ۱۳۸۲: ۹). درباره منشأ دین همواره ذهن انسان درگیر بوده است اما کمتر می‌توان به آن پاسخی قطعی داد. در مناطق مختلف جهان فکر خداباوری یا خداسازی مشغله مهم انسان بوده است. تا قبل از آمدن ادیان ابراهیمی، نیروهای فطری درون انسان، که او را به سمت خداباوری حقیقی سوق می‌دادند با اسطوره‌سازیهایی که در مناطق مختلف به صورت بومی درآمده بود در مواردی ترکیباتی ایجاد می‌کرد که امروزه آنها را خرافات و باورهای غیرقابل توجیه می‌انگارند اما طبیعی بود که برای معتقدان به این باورها، ارزش و احترام درخوری داشته است؛ اما دین و خدای واحد به زمان حضرت ابراهیم مربوط می‌شود که در حدود ۳۹۰۰ تا ۴۰۰۰ سال پیش در منطقه کنعان می‌زیسته است.

در یونان باستان نیز دین وجود داشته اما برنامه منظم و مدونی نداشته و چون به تشکلات سیاسی و قبیله‌ای وابسته بوده، همان اندازه که موجب اتحاد مردم بوده آنها را به تفرقه نیز می‌کشانده است؛ به همین دلیل امکان چند خدایی بیش از تک خدایی بوده است. ویل دورانت می‌نویسد: «دین در اخلاق مردم یونان تأثیر زیادی نداشت؛ زیرا دین یونانی در آغاز مجموعه‌ای از مراسم جادویی بود و به اخلاق مربوط نمی‌شد... خدایان یونانی از لحاظ عفت، شرافت و نجابت سرمشق‌های عالی به انسان ندادند» (دورانت، ۱۳۷۲: ۲۲۲). مهمترین هدف یونانیان دستیابی به آزادی کامل اندیشه بود. در آن زمان اپیکوریان چون نظریات مادی‌انگارانه داشتند، بیشتر با دین مخالفت می‌کردند و حتی دینداری را منشأ فساد می‌دانستند و به جای آن در پی ایمان بودند. هدف اصلی اپیکوریان و رواقیان از مخالفت با دین دفاع از آزادی فردی و حفظ شخصیت و هویت فرد در جامعه بود. اندیشمندان بزرگ یونان بیشتر شیفته عقل و کارایی آن بودند و کمتر به دین می‌پرداختند. افلاطون به ماهیت خدا نمی‌پردازد اما در زمینه عالمی ایزدی، که صور در آن قرار دارد بحث می‌کند. او در رساله مهمانی از زیبایی مطلوب نام می‌برد که در خودباشنده، بی‌مانند، جاودان و مطلق است (پلاتو<sup>۱</sup>، ۱۹۵۱: ۹۳ و ۴) و از جهاتی همان خدای یکتاپرستان است. خدایی که از آثار ارسطو ادراک می‌شود به مذاق تک خداباوران خوش می‌آید؛ لذا هم در مسیحیت و هم میان متفکران اسلامی، اندیشه‌های ارسطو با خداباوری دینی قابل جمع دانسته می‌شود. از نظر ارسطو در صدر سلسله مراتب موجودات عالم، جوهر جاویدانی هست که به عالم تحرک می‌بخشد و خود از حرکت‌دهنده بی‌نیاز است (ارسطو، ۱۳۶۳: ۲۳۱). تعبیر «محرک لا متحرک»، که برای توجیه

حرکت در عالم استفاده می‌شود، می‌تواند همان خدای ارسطو باشد؛ هر چند این خدا کاملاً بر خدای ادیان منطبق نیست؛ زیرا جهان را از عدم نیافریده است. به نظر می‌رسد در این دوره بیشتر فلسفه به دین و وجود خدا کمک می‌کرده است تا برعکس.

دوره قرون وسطی با امتزاج سنت یونانی با کتاب مقدس مسیحیان آغاز می‌شود. یکی از مسائل مهم در این دوره تحلیل نسبت وجود و خدا است و دین قبل از هر چیز باید پاسخی به این مسئله مهم کلامی - فلسفی بدهد؛ زیرا راه برونرفت از شکاکیت عهد باستان بررسی جایگاه این دو مفهوم است. راه حل آگوستین این است که این دو مفهوم در ماهیت حقیقت با هم منطبق می‌گردد. اثبات حقیقت به اثبات خدا می‌انجامد. او می‌گوید: «آنجا که حقیقت را یافتم، خدای خویش را یافتم که عین حقیقت است» (تیلیش، ۱۳۷۶: ۲۰). این آموزه بعدها در قرن سیزدهم در فلسفه اسکولاستیک توسط پیروان فرقه فرانسیس مورد حمایت و گسترش نظری کسانی چون هلزی، بناونتورا و اکوسپار تا قرار گرفت. در این دوره با تأکید بر بی‌واسطگی شناخت خدا توسط انسان، فلسفه دین برپا نگه داشته می‌شود؛ اما این رهیافت هستی‌شناسانه با اشکالاتی روبه‌رو شد که لازم بود آموزه «بی‌واسطگی» با آموزه «وصول با واسطه» جایگزین شود؛ کاری که توسط توماس آکوئیناس صورت گرفت. با اینکه لازمه تقرب به خدای مسیحی ارتباط با نشانه‌ها و دلالات مربوط به او بود، همچنان در این دوره نفوذ دین به حدی بود که حتی تفکر عقلانی نیز در الهیات خلاصه می‌شد و در خدمت آن بود. در این دوره مسیحیت دو غایت کلی و فراگیر را در نظر می‌گیرد و مؤمنان را به سوی آن هدایت می‌کند: یکی رستگاری و سعادت انسان در پرتوی آموزه‌های دین مسیح و دیگری باور به حیات بعد از مرگ. اما دین در این دوره در رویارویی با علم، رویکرد جدیتری در پیش می‌گیرد و آن را در بوتۀ قضاوت و گزینش خود قرار می‌دهد؛ در مواردی راه علم را می‌بندد و در مواردی به توسعه آن یاری می‌رساند؛ با علم تجربی محض مخالف است و در بهترین دوران از این مقطع تاریخی، علمی گسترش و نشر می‌یابد که با فلسفه ارسطویی سازگار است.

وضعیت دین در دوره مدرن کاملاً در تقابل با دوره پیش بود و اقتدار و عنایت به آن تا حد زیادی رو به پایان بود. در واقع تحولات علمی، همان‌طور که وجوه مختلفی از حیات آدمی را دستخوش تغییر می‌کرد، مهمترین تأثیری که در زمینه دینی ایجاد کرد به نقش خداوند در طبیعت مربوط بود. خداوند در این نقش معماری بود که جهان را آفریده بود و پس از فرایند آفرینش، طبیعت به صورت خودکار به حیات خود ادامه می‌داد. تعبیر «ساعت‌ساز لاهوتی» بر این تلقی از



دخالت خدا در عالم دلالت دارد؛ نقشی که دخالت خدا را تا اندازه ایجادکننده نظام هستی فرو می‌کاهد (باربور، ۱۳۸۴: ۷۷)؛ اما دوره روشنگری را نباید دوره‌ای تماماً زیانبار برای دین تلقی کرد. اگر چه در این دوره به گونه‌ای، الهیات طبیعی جانشین وحی شد و کتاب مقدس نقش تبعی به خود گرفت و در کنار آن در قدرت و کفایت عقل کوچکترین شک و شبهه‌ای وجود نداشت، بهتر است به جای قائل شدن به بی‌دینی از تغییر جلوه دینی و انعکاسات آن سخن راند. باربور از این تغییر با عنوان «گسترش مدارای دینی» یاد می‌کند (باربور، ۱۳۸۴: ۸۰).

با اینکه نفوذ دینی در قرن بیستم در حال زوال بود، کسانی همچون پل تیلیش<sup>۱</sup> مجدداً در زمینه ضرورت دین اعلام نظر می‌کردند. وی دین را وجهی از روح بشری می‌دانست (تیلیش، ۱۳۷۶: ۱۳). از نظر او روح انسان در اولین رویارویی خود با امور معنوی خود را به صورت دینی عرضه می‌دارد؛ اما او نیز اتصال و حیانی به ماورالطبیعه را برای دین قائل نبود.

در کنار مواضع مختلفی که در دوره مدرنیسم نسبت به دین ایجاد شد در اواخر قرن بیستم نشانه‌هایی از نزدیکی علم و دین نیز مشاهده می‌شد. این تقریب یک دلیل جانبی برای موجه شدن مباحث دینی در دوره پست مدرن بود. اگر چه دین به شکل برخی باورهای یقینی، احکام، عبادات، وظایف و تسلیم بودن محض مطرود بود، گرایش به دین بیشتر به صورت معنویت‌گرایی و تفسیرهایی که نسبت به آن وجود داشت، قادر به بقا بود. مباحث مربوط به پلورالیسم دینی در این دوره به بیشترین حد توجه خود توسط اندیشمندان رسید و رویکردی تحت عنوان «الهیات پست مدرن»<sup>۲</sup> را شکل داد. می‌توان گفت به وجود آمدن اصطلاح الهیات پست مدرن در عصر جدید در وهله نخست پاسخی به این پرسش بود که: "آیا الهیات به عنوان گفتمانی معنادار ممکن است؟" ورود ساختارزدایی به عرصه الهیات که در اثر آموزه‌های نیچه‌ای و تلاش‌های فیلسوفان پسا نیچه‌ای صورت گرفته بود، زمینه و بستر طرح و گسترش الهیات پست مدرن را به عنوان شکلی مستقل در جریان مفهوم پژوهی فلسفی فراهم کرد.

با اینکه دریدا آشکارا اعلام می‌کند که «ساختار زدایی مانع هر نوع ارتباطی با الهیات می‌شود» (دریدا<sup>۳</sup>، ۱۹۸۱: ۴۰۱)، کسانی بودند که به جای طرد و فراموشی الهیات، آن را به عرصه بحث و نظر کشاندند و چه بسا به ماهیت، لوازم و نتایج پست مدرنیسمی آن اهمیت دینی دادند. حتی

1 - Paul Johannes Tillich

2 - Postmodern Theology

3 - Derrida

متفکرانی مانند گریفین برخلاف نظر دریدا معتقدند که رویکرد ساختارشکنانه تنها رویکرد بستر اندیشه پست مدرنی نیست و ایجاد وفاق میان بنیادهای فلسفی پست مدرنیسم و الهیات ممکن است؛ این وفاق از طریق پذیرش همزمان و مکمل «طبیعت گرایی» و «خداباوری» صورت می‌گیرد. از نظر گریفین «بازیافت اعتقاد به خداوند با حفظ تعهد صوری مدرنیته در برابر آزادی و تجربه و عقل، امروز تنها بر اساس جهان‌بینی پسامدرن ممکن است که همزمان هم بر فرضهای جوهری مدرنیته در باب طبیعت و تجربه و هم بر فرض خداباوری سنتی در باب قدرت الهی فائق می‌آید» (گریفین، ۱۳۸۱: ۱۴۱). طبق سخن گریفین تنها با این تلقی از الهیات پست مدرن است که می‌توان دلایل رد خداباوری دوره مدرن را پاسخ داد. رویکرد گریفین در تقریر الهیات پست مدرن با رویکرد دیگر متفکران این حوزه متفاوت است. از نظر او انسان پست مدرن نیاز نیست که ضرورتاً تجربی مسلک باشد و به این دلیل نتواند دیندار باقی بماند. او برای پسامدرن گرایی، الهیاتی کاملاً دیندارانه و علمی معرفی می‌کند و آن را مبنای نظام معنوی و اخلاق بر می‌شمارد. این مبنا بر خلاف تلقی دریدا در مقابل ساختارشکنی قرار دارد و به نسبی گرایی و پوچ انگاری منتهی نمی‌شود.

یقیناً باور به خدا در دین‌شناسی پست مدرنی از رویکرد کلام سنتی متفاوت است. در این بستر فکری و ایدئولوژیکی اختیار خدا به نفع اختیار انسان کاهش می‌یابد. وایتهد فکر «مساعدت» یا «همکنشی» را برای رابطه انسان و خدا معرفی می‌کند که در آن رابطه مثبت انسان و خدا به همکاری آنها بستگی دارد و یکجانبه نیست (وایتهد، به نقل از گریفین، ۱۳۸۱: ۲۴۹). در این نوع الهیات بیشتر بر معناجویی تأکید می‌شود تا دینداری سنتی. تجربه و احساس ارزشهای دینی به فرد یا عده خاصی منحصر نیست بلکه همه انسانها قادر به درک آن هستند. نهایتاً آنچه مسلم است که در دوره پسامدرن برخلاف دوره مدرن به محافظه‌کاری و عقب‌نشینی ساختاری در هیچ حوزه‌ای نیازی نیست و الهیات نیز بدون اینکه از این قاعده مستثنی شود، افراد را در انتخاب و گزینش آزاد می‌بیند. جان‌دی کپیوتو، فیلسوف دین اروپایی در این باره می‌گوید: «بهتر است که هر دین معین از این مفهوم خودداری کند که خود دین حقیقی است و دیگران این گونه نیستند؛ چنانکه گویی ادیان درگیر نوعی رقابت و بده‌بستان برای حقیقت دینی هستند» (کپیوتو، ۱۳۸۸: ۱۹۷). تلقی پسامدرنی کپیوتو از دین این است که دین عشق ورزیدن به خداست و خدا بسیار با اهمیت‌تر از دین به عنوان نظام معرفی است. پست مدرن‌ها باور دینی‌ای را راهگشا می‌دانند که آزاد از اجبارهای تشکیلاتی، ایمان محور و نه دستوری، سازگار با دیگر عناصر پست مدرنی حیات انسان معاصر و رهایی‌بخش

باشد. با توجه به این نگرش، تعریف دین به مجموعه‌ای از اعتقادات و عمل به احکام و تجربه دینی غیر شخصی، مسدود کننده مسیر حرکت و تعالی انسان به فراسوی آنچه هست، است.

### ۳- سیر علم و وضعیت معرفتی آن

علم واژه واحد برای گستره وسیعی از فعالیتهای ارادی و آگاهانه بشر است. Science از ریشه واژه‌ای لاتین به معنای شناخت به دست آمده است. شناخت معنای گسترده‌ای دارد. هر شناختی لزوماً علم نیست. اموری هست که شناخت به شمار می‌رود، اما جزء علم به شمار نمی‌آید. علم در طول تاریخ، سرگذشت پر فراز و نشیبی داشته اما حیات انسان هرگز فاقد آن نبوده است. اگر چه نمی‌توان آغاز زمانی برای علم در نظر گرفت از نشانه‌های به‌جا مانده از دوره‌های گذشته می‌توان مصر و بین‌النهرین را محل آغاز تلاشهای علمی انسان دانست. در این مناطق علمی چون ریاضیات، نجوم و طب رواج داشته است. پژوهشهای فیلسوفان پیش از سقراط بیشتر در زمینه جهان‌شناسی از نوع مبدأ شناسی بوده است. آنها به منشأ جهان و چگونگی شکل‌گیری و نظم آن می‌پرداختند و اینکه اجزای سازنده جهان چیست و چگونه عمل می‌کند. نکته مهمی که از چگونگی کار اینان دریافت می‌شود، این است که «آنها مفهومی از طبیعت آفریدند که مبنای عقیده و تحقیق علمی در قرنهای بعد به کار رفت؛ مفهومی از طبیعت که کم و بیش «پیش اندیشه» علم جدید بود» (لیندبرگ، ۱۳۹۴: ۶۱). تلاشهای علمی در این دوران نوعی پویش عقلانی بود که در همان دوران و بعد از آن تحت عنوان فلسفه نام گرفت. فیلسوفان قدیم در مطالعات علمی خود عقل را بر حس برتری می‌دادند؛ اما در همان زمان هم کسانی مانند امپدوکلس بودند که از حواس دفاع می‌کردند. علم و تجربه در زمان ارسطو اهمیت بیشتری می‌یابد؛ هرچند افلاطون آنها را کم ارزش می‌دانست. از نظر افلاطون باوری که نظم عالم را به درون اشیا نسبت دهد، سخیف است؛ بلکه جهان ساخته خداوندی صانع است که نظم و معقولیت جهان را توجیه می‌کند؛ به عبارتی افلاطون خدایان را دقیقاً برای توجیه و بیان علت وجودی آن جوه و ویژگیهایی باز می‌آورد که از نظر طبیعت‌گرایان مستلزم طرد و راندن خدایان بوده است (ولاستوس<sup>۱</sup>، ۱۹۷۵: ۶۱ تا ۶۵). اما از نظر ارسطو علم محصول فرایندی است که با تجربه شروع می‌شود؛ هرچند تجربه ما و آنچه از طریق استقرا به دست می‌آوریم، باید به صورت قیاس درآید تا به معرفت حقیقی برساند. ارسطو چند

ویژگی برجسته برای علم بر می‌شمارد و به آنها در کتاب طبیعیات می‌پردازد. از نظر او علم از احساس اشیای عینی یعنی اموری که دانستنی‌تر و بالطبع جزئی‌تر است، شروع می‌کند و به دانش کلی می‌رسد؛ درباره امور غیر قابل تغییر است؛ در شکل نظری خود به اصول مختلف حرکت می‌پردازد و فعالیتی است که فی حد ذاته مطلوب است (ارسطو، ۱۳۶۳: ۵۴ تا ۵۸). در میان همه متفکرانی که به نوعی به مباحث طبیعی در زمان قبل از قرون وسطی می‌پرداختند، تبیینات ارسطو بیش از دیگران به حل مسائل زمانه خود منجر می‌شد.

وضعیت علم در سده‌های میانه در اروپا خاص بود. پیشوایی علم در دست کلیساها بود و تحقیق و پژوهش نه اینکه به پایان رسیده باشد اما تضعیف شده بود. تفسیر کتاب مقدس، مهمترین وظیفه علمی به شمار می‌آمد. با اینکه در متون دینی به صورت مستقیم مطلبی در زمینه علوم طبیعی نبود، پژوهشگران موظف بودند فلسفه یونانی را متناسب با کتاب مقدس مورد خوانش قرار دهند و تحقیقات علمی را این‌گونه جهت دهند. اعتقاد غالب در این دوره این بود که در رویارویی علم با دین، علم باید از خود انعطاف به خرج دهد تا همسو با موازین و آموزه‌های مورد تأیید دین گردد. در این دوره ناهمخوانی دین با علم به صورت برجسته قابل رؤیت بود. این وضعیت خود را به صورت فشار و سختگیریهایی پیوسته نسبت به دانشمندان نشان می‌داد. این جهتگیری ادامه داشت تا در اواخر این دوره، برخی از فیلسوفان برجسته مثل آگوستین و آکوئیناس به منازعات طولانی علم و دین پایان دادند و مسیر شکوفایی علم را گشودند. تحولات مهمی که در اواخر این دوره در حال رقم خوردن بود، جهان‌بینی عمیقی را در پیش داشت که بنا بود در شاکله انسان‌محوری ظهور کند؛ به عبارتی «هر چیز بدیع و خلاق در حیات فکری سده‌های میانه متأخر به جنبش گسترده اومانیزم تعلق داشت» (کالوزا، ۱۳۹۳: ۷۳۹).

از آغاز دوره رنسانس، پیشرفتهای علمی از جهت سرعت و اهمیت، شاخص مهم این دوران به شمار می‌آید. پتر یماک شرح جان لاک از منشأ دانش و پیدایش قوای آدمی را در کتاب جستار درباره فهم بشری، نقطه آغاز محتوایی و روشی در اندیشه روشنگری این دوره می‌داند (یماک، ۱۳۹۵: ۴۲۵). ویژگی تعیین‌کننده علم در دوره مدرن ترکیب استدلال ریاضی و مشاهدات تجربی بود. این ترکیب را گالیلو آغاز کرد و تلاشهای نیوتن، آن را به اوج خود رساند. فیلسوفانی مانند دکارت، ریاضیات را نمونه کامل «مفاهیم روشن و متمایز» می‌دانستند که قابل استناد در معارف مختلف بشری است و تنها راه درک طبیعت همین امتداد جاری در ریاضیات است (دکارت،

۱۳۷۲: ۱۰۴). این باور کاملاً طبیعی در قرن هفدهم بود که از طریق علم می‌توان به رستگاری رسید. این اندازه تکریم و احترام برای علم معنای خاصی به حیات انسانی می‌داد. باور عمومی در این دوره این بود که جهان نه آفریده خدای متشخص بلکه نتیجه قوای نامتشخص محض است و انسان بر خلاف دوره قرون وسطی نه سرآمد مخلوقات عالم و در وجه خدا، بلکه هم‌سطح دیگر مخلوقات است و با توسعه علوم تجربی می‌توان معنای کاملی به حیات انسان داد. در قرن نوزدهم بویژه با نظریات داروین احترام به علم به اوج خود رسید.

رویکرد به علم در دوره پسامدرن از مدرنیسم متفاوت بود. اصطلاح علم پست مدرن را نخستین بار لیوتار در کتاب وضعیت پسامدرن ابداع کرد. این اصطلاح بیشتر از اینکه بخواهد چون تلقی گذشته از آن به یافتن راه حل برای مسائل گوناگون انسان و طبیعت پردازد در صدد توسعه زمینه‌هایی است که عقل قادر به واکاوی آن نیست. نگرش این دوره این است که مطالعه درباره علم باید چند وجهی و چند جانبه صورت گیرد؛ درست مانند مطالعات فرهنگی؛ زیرا علم بخشی از فرهنگ است و با نحوه جدید زندگی انسان معاصر در هم تنیده شده است. برداشتهای جدید از حیات انسانی مانند زندگی مصنوعی (AL)<sup>۱</sup> و هوش مصنوعی (AI)<sup>۲</sup>، که نتیجه وابستگی فزاینده علم به فناوری است، شاکله تازه‌ای برای پژوهشهای علمی فراهم کرده است به طوری که می‌توان آنها را بهترین معرف پست‌مدرنیسم در حوزه دانش به شمار آورد.

در این دوره تاریخی، علم همچون گذشته به صورت مجموعه‌ای از حقایق، که بر واقعیت‌های طبیعی دلالت می‌کند، ظاهر نمی‌شود؛ بلکه علم صورت و قالب اجتماعی به خود می‌گیرد و مانند دیگر مسائل جامعه‌شناختی به بوته نقد و تحلیل در گفتمانهای مختلف کشیده می‌شود. علم پسامدرن در صدد ارتباط و گفتگو با طبیعت است و از تحمیل و تحکیم یافته‌ها بر آن خودداری می‌کند. نوعی نسبی‌گرایی در این تلقی از علم وجود دارد. فایرabend با شعار «همه چیز ممکن است» (فایرabend<sup>۳</sup>، ۱۹۸۴: ۲۳) نگرش نسبی‌گرایانه را به اوج خود می‌رساند.

از آنجا که دستیابی به حقیقت، متعالی‌ترین دغدغه بشر بوده است، علم پست مدرنی به این معنا که سخن از حقیقت نمی‌راند به آن منجر نمی‌گردد و با آن مترادف نیست؛ خاموش است؛ اما به این دلیل که در پی آشکارسازی فضاهای مرموز طبیعت و پدیده‌های منظم و نامنظم آن است،

1 - Artificial Life  
2 - Artificial Intelligence  
3 - Feyerabend

اعلام وجود می‌کند. در این تلقی از علم نه قطعیت در تجربه و شناخت وجود دارد و نه علم قدرت پیش‌بینی و رصد کارها را دارد. از نظر لیوتار هدف دانش پست مدرن نه کشف حقیقت بلکه انجام دادن عمل performance، نه درک ماهیت و چیستی هر پدیده بلکه شبیه‌سازی و تقلید از آن است (رشیدیان، ۱۳۹۳: ۴۲۷). در واقع ماهیت واقعی کارها نزد پست مدرن‌ها ناشناختنی است؛ این ماهیت نه تن به شناخت علمی می‌دهد و نه عقلی.

سخن در باب وضعیت علم در دوره پست مدرنیسم را به دو صورت می‌توان تقریر کرد: در شکل نخست اقتدار و انعطاف علم، هر کدام دو دیدگاه را بر می‌تابد. در زمینه اقتدار علم، نخست اینکه گرایش افرادی مانند لاکاتوش و پوپر به ایجاد معیار کلی در علم به نوعی معقول‌گرایی علمی انجامید. هر چند این گرایش از عهده تبیین تمام مسائل برنیامد، غیر از نسبی‌گرایی در معنای تام و تمام بود. دوم اینکه ترکیب موزون علم با فناوری و تولید محصولات گوناگون تکنولوژیکی از حیات انسانی بشدت وابسته به علم، حکایت می‌کند. در باب انعطاف علم نیز دو دیدگاه در کار است: یکی نسبی‌گرایی علمی است که افرادی چون کوهن و در شکل افراطی‌تر فایراند به شکل ایجابی به آن پرداختند. طبق این موضع، «برتری نظریه‌ای بر نظریه دیگر باید با عطف توجه به معیارهای جامعه مربوط مورد قضاوت قرار گیرد» (کوهن، به نقل از چالمرز، ۱۳۹۰: ۱۳۰). دیگر اینکه معیار کلی عقلی یا علمی معقول‌گرایان نتیجه حدسی آزمون‌پذیر بود و نه نتیجه قطعی منطقی یا وحی و این بیشتر از اینکه مرجعیت علم را نشان دهد، انعطاف آن را بیانگر است.

در شکل دوم از عاقبت علم از زاویه ارتباط آن با علوم انسانی، ورود به موضوع صورت می‌گیرد. زمانی که هابرماس مسئله تأویل متون را در همه علوم مطرح کرد، لوازم و نتایجی بر این نظر مترتب شد که گستره آن به تعلیم و تربیت نیز کشیده شد. طبق این پیشنهاد مرز میان علوم انسانی و علوم تجربی به طرز نامحسوسی برداشته می‌شود؛ البته نه به صورتی که علوم انسانی به علوم طبیعی تحویل برده شود و بر محوریت امور کمی لحاظ گردد بلکه از دید مقابل این تقریب صورت می‌گیرد؛ به این شکل که وجه عقلانیت ارتباطی و تأویلی نیز در ایفای نقش روش‌شناسانه و کارکردی علم مؤثر خواهد بود. مارتین اگر تحت تأثیر ماری هسه معتقد است که علم دارای سه عرصه متمایز از علائق است و آن فناوری، کیهان‌شناسی و روش‌شناسی است، این سه علاقه به دو نوع عمل منجر می‌شود: عمل قصدی - عقلانی و عمل ارتباطی - تأویلی (اگر، ۱۳۸۸: ۱۹۸ تا ۲۰۰). از نظر او دخالت علم در تعلیم و تربیت در دستیابی به مهارت «حل مسئله» نمایان می‌شود. این

مهارت پی‌جویی و گسترش عمل نخست در عین غفلت از عمل دوم است؛ عملی که منبع اصلی تغذیه معرفتی - اخلاقی عموم مردم است. در هر سامانه تربیتی رسمی یا غیر رسمی، رویارویی فراگیران با کارکردهای گوناگون علم، انتظار معقولی را منجر می‌شود که در خلال آن لازم است علم به جای تمرکز بر بعد اثباتی در توسعه مفهومی کارهای پایدارشناختی بشر نیز درگیر باشد. نمود ضد علم‌گرایی دوره پست مدرن، که خود را به صورت تحولی اساسی در رویکرد به علم نشان داد، متحول کردن روند پوزیتیویستی نسبت به زمان اوج آن بود. در این تحول مفهومی - کارکردی، علوم انسانی همچون تاریخ و تفسیر جواز ورود به عرصه علم را یافتند و حتی به عنوان جهت‌دهنده و قوام‌دهنده علم مطرح شدند. طبق نظر کوهن عناصر این تحول عبارت است از: گرانبار بودن داده‌ها از نظریه، وابستگی معانی به تلائم نظریه به جای مطابقت با واقع و اقرار به ناکارآمدی زبان خصوصی (کوهن<sup>۱</sup>، ۱۹۷۰: ۱۸۸)؛ لذا در این دوره با ورود عمل تأویل به گستره دانش تجربی، علم از اعتبار تام ساقط، و نسبت به آن رویکردی منعطف‌تر در نظر گرفته شد. این یک معنای انعطاف و به تعبیری خاموشی علم در دوره پست مدرنیسم است.

### رویارویی سه مفهوم اصلی با غایت تربیت متعالی

در نگاهی اجمالی و کلی، دین در ابتدای ظهورش اقتدار داشته و نیروی مسلط و ساختارمند زمان بوده است. علم پس از عبور از دوره‌ای خفقان‌آور و غیر هماهنگ بر صدر قلمرو معرفت بشر قرار گرفت و حاکم مقتدر زمان شد به گونه‌ای که گمان نمی‌رفت سرانجام چنین شود که اندیشمندان به انحراف طرح مدرن بپردازند و در صدد باشند اختلاطی میان علم و دین بیابند و عصر تکنودینی را رقم بزنند. عقل هم در این میان سکاندار حرکتها بوده است؛ گاهی جامه یقین به تن کرده و گاه این جامه از تن درآورده است. مهم و قابل ادعان است که همواره مقوله «تربیت انسان»، اولین عنصر تأثیرپذیر از اوضاع موجود بوده است؛ به عبارتی تعامل این مفاهیم با هم در بستر تربیت نمایان می‌شود؛ همان‌طور که جدال و نزاع آنها با یکدیگر به عرصه تربیت آسیب می‌زند. بررسی امکان اینکه عقل، دین و علم در تبیین حیات فردی و اجتماعی انسان به نوعی وفاق برسند و تربیت و تهذیب متعالی را در تعاملشان با هم شکل دهند، می‌تواند فکر اصلی کسانی باشد

که به وحدت در مفاهیم اصلی حوزه معرفتی بشر قائل هستند. در این میان تربیت معنوی به دلیل ارتباط بی‌واسطه‌ای که با تعالی روحانی بشر دارد و شمول، گستردگی و اهمیت آن در بستر تلقی پست مدرنی از مفاهیم اصلی عقل، دین و علم مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### تعریف و قلمروی تربیت معنوی

تربیت معنوی یکی از رویکردهای جدید در حوزه تعلیم و تربیت است که با تمرکز بر حیات روحانی انسان و در پیوند با عالم معنا بستر ظهور مرادفات بین فرهنگی مردم جهان شده است. معنویت از ریشه یونانی و عبری واژه spirit گرفته شده است. این واژه در فرهنگ آکسفورد به معنای نیرو، انرژی، حیات بخشی و پروراندن به کار رفته است (آکسفورد<sup>۱</sup>، ۲۰۰۶: ۲۹۶۰). معنویت هم مانند کلان مفاهیم دیگر در حوزه شناخت آدمی نوعی تربیت را منجر می‌شود. در قرن بیستم، دو متفکر حوزه تعلیم و تربیت، کار و میلر درباره تربیت معنوی ارائه دیدگاه کرده‌اند. از نظر کار، اصول معنوی برخاسته از هدفی الهی است و به همین دلیل در قید و بند امور مادی و فناپذیر نیست؛ بلکه ذاتا اموری جاودانه است. او تربیت معنوی را متکی بر اصول می‌داند؛ ملتزم به عمل معنویت‌جویانه و مستنبط از گرایش درونی به معنویت است؛ اما میلر بیشتر بر تربیت روحی و روانی انسان در خلال گراییدن به معنویت، تأکید دارد. میلر آموزش دینی و معنوی را راه رسیدن به صلح درونی و جمعی می‌داند (میلر<sup>۲</sup>، ۲۰۱۰: ۱۴۶). تلقی که عموم متفکران غربی از معنویت دارند، غیر متافیزیکی است و در آن به داشتن نوعی نظرگاه عمیق و غیر سطحی به زندگی اکتفا می‌شود. وبستر چهار بعد برای معنویت لحاظ می‌کند که در هیچ کدام آنها نشانه‌ای از وجود خدا یا امر الهی وجود ندارد: درونگری، رابطه، تعادل بین آزادی انتخاب و فرهنگ، دید کل‌نگر و جامع (وبستر<sup>۳</sup>، ۲۰۰۴: ۱۶ - ۱۰).

در آغاز به نظر می‌رسد که تربیت معنوی همان تربیت اخلاقی یا تربیت دینی است. در واقع تا اواسط قرن هجدهم چنین تلقی میان اندیشمندان و فهم عمومی جامعه رواج داشت و جداسازی مشخصی میان آنها قائل نبودند اما بعدها این تلقی اصلاح، و تمایز معناداری بین این اقسام تربیت ایجاد شد به گونه‌ای که در نظر برخی، مرز آشکار و چه بسا ناهمپوشانی میان این مفاهیم وجود

1 - Oxford  
2 - Miller  
3 - Webster



دارد به طوری که دین بر مفهوم و حضور همه‌جایی خدا تأکید دارد در حالی که در برخی نظرگاه‌ها معنویت در کنار سکولاریسم در مقابل این جریان می‌ایستد؛ لذا همان‌طور که برخی معتقد بودند، معنویت باید در خدمت دین باشد (لانگ و سدلی<sup>۱</sup>، ۱۹۸۷: ۸۶-۸۳). برخی نیز چون کار معتقدند معنویت غیر از اخلاق و دین است؛ زیرا به شکل بی‌واسطه و مستقیم انسان را به خدا مرتبط می‌کند. از آنجا که، کار، هدف الهی برای امر معنوی قائل است، آن را تجربه‌ای مستقیم‌تر برای درک حقیقت می‌داند؛ اما زمانی که خدا از تربیت معنوی حذف می‌شود، این نوع تربیت متعالی‌تر از نوعی گرایش به فعالیت نועدوستانه و آرام بخش به شمار نمی‌آید. افلاطون نیز تحقق تربیت معنوی را به تربیت اخلاقی منوط می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۶: ۱۷۷ تا ۱۷۹)؛ زیرا رشد فضایل و پرهیز از رذائل، که محور آموزه‌های اخلاقی است به کسب معنویت منجر می‌شود. از نظر افلاطون جهان امور معنوی، پایدار است و جهان امور مادی در صیوررت و بی‌ثباتی است. در مجموع می‌توان گفت که معنویت به دلیل عناصر کلیدی در آن با دین و اخلاق مرتبط است؛ اما در تعریف مستقل از آنها است؛ لذا می‌توان عناصر مهم در تعریف معنویت را چنین بر شمرد: ۱- برخاسته از نگرش توحیدی باشد. ۲- متمرکز بر «خود» در ساحت ربوبی بشر باشد. ۳- بر شناخت استوار باشد. ۴- توسعه‌میل و گرایش درونی انسان به کمال باشد. ۵- به عمل ملتزم باشد. با توجه به تعریف این عناصر باید این مطلب مهم را در نظر داشت که تعریف معنویت به امری متافیزیکی و مرتبط با ساحت ربوبی بشر، تعریفی دینی از معنویت نیست که با حذف یا تعلیق دین، این تعریف نیز ماهیتاً دگرگون شود؛ بلکه ذات این مفهوم چنین معنایی را افاده می‌کند.

### دستاورد رویکرد پست مدرنی به ابر مفاهیم و نسبت آن با تربیت معنوی

به دلیل روشن شدن فرجام معنویت در عصر حاضر با توجه به موضعی که انسان‌شناسی پست مدرنی در برابر ابر مفاهیم گرفته، لازم است نخست به تحلیل نسبت عقل، دین و علم با تربیت معنوی پرداخته شود.

#### ۱- نسبت عقل با تربیت معنوی

پیشینه دین‌گریزی و معنویت زدایی دینی توسط عقل به دوره مدرنیسم باز می‌گردد به گونه‌ای

که پیامد عملکرد عقلانی انسان در این دوره به معنویت‌پذیری متفاوتی در دوره جدید منجر شد. در واقع عقل اومانیسمی مرکزگرای و معنویت‌تنزل‌یافته دوره مدرن وارد دوره ساختارزدا و بنیان‌فکن دیگری می‌شود که با همه اتصال و اتکایش به دوره قبل از آن متمایز است. عقل پست‌مدرنی برخلاف دوره قبل، لزوماً معنویت‌زدا نیست بلکه با مرجع معنویت سر‌ناسازگاری دارد و قصد می‌کند این مرجعیت را با تردید روبه‌رو کند. وظیفه عقل در این بستر ایدئولوژیکی، فرار از ایدئولوژی است و همین علت خود متناقضی آن است. عقل در دوره پست‌مدرن به دنبال کشف حقیقت یا امر همواره مجهول در معرفت بشری نیست بلکه به تعبیر دریدا علامت X روی حقیقت می‌گذارد و عدم مرجعیت آن را، که از اخلاف واژه لوگوس متصور بوده است، یادآوری می‌کند. او می‌گوید: «عقلانیت دیگر برخاسته از لوگوس نیست و تخریب را آغاز می‌کند. تخریب نه به معنای نابود کردن بلکه به معنای رسوب‌زدایی و ساختارزدایی همه دلالت‌هایی است که از منشأ لوگوس سرچشمه می‌گیرد بویژه دلالت حقیقت» (دریدا، ۱۳۸۱: ۳۵۲). عقل این عمل را به دلیل تثبیت عدم تعین و حتمیت هر معنایی انجام می‌دهد. براین اساس عقل مخالف معناداری نیست؛ مخالف معنای نهایی است؛ معنایی که امکان تأویل و تفسیر را از اندیشه پویا و در حال حرکت بشری می‌گیرد. معنویت پست‌مدرنی هم مخالف عقل نیست. الگوهای معنویت‌گرا در این دوره به این خواسته عقل متعهدند و سخن از پایان و غایت نمی‌رانند و به دین متکی نیستند؛ به تعبیری می‌توان گفت عقل انسانی در مقابل معنا تواضع می‌کند و معنا به جنگ با عقل نمی‌آید. هر دو در تلاقی منعطفانه‌ای به نفع دیگری کنار می‌کشند. این جریان انعطاف‌پذیر به اندازه‌ای کثرت‌گرا و تنوع‌پذیر است که اگر چه در آغاز، مفهوم خدا را از دایره مفاهیم ضروری حیات انسان خارج می‌کند در ورود آن به جمیع مفاهیم موجود جلوگیری نمی‌کند و پذیرای آن است؛ با این حال از آنجا که عقل پست‌مدرنی معنای نهایی را انکار می‌کند، معنویت پست‌مدرنی نیز باید جزمگرا نباشد، به هیچ فراروایتی متکی نباشد و سخن از غایت نگوید؛ در این صورت می‌تواند در کنار عقلانیت حضور داشته باشد. عدم اتکا به گفتمان کلان از تعریف لیوتار از واژه پست‌مدرن به دست می‌آید که می‌گوید: «پست‌مدرن به منزله بدگمانی نسبت به فراروایت‌هاست» (لیوتار<sup>۱</sup>، ۱۹۸۴: XXIV). او روایت را «شکل ناب دانش رایج» (بیوتار، ۱۹۸۴: ۱۹) می‌داند و به گذر از آنها حکم می‌کند. انکار ضرورت اتکای معنویت به فراروایتها به این دیدگاه منتهی می‌شود که «در معنویت پاسداشت

عقلانیت بیشتر داشته می‌شود تا در دین» (ملکیان، ۱۳۸۶: ۳۵) و این جلوه‌ای از تأثیرات ورزش نسیم پست مدرنیسم است که در تعریف معنویت به «ترکیبی از عاطفه (حس) و اندیشه» (ملکیان، ۱۳۸۶: ۷۰) دخول کرده است. لازمه منطقی این تعریف این است که اگر عامل سومی مثل «تکلیف» (که در ساختار دینی وجود دارد) به عاطفه و اندیشه اضافه شود، گویی از معنویت دور شده‌ایم.

## ۲ - نسبت دین با تربیت معنوی

رابطه دین و معنویت در بستر اندیشه پست مدرنی را از دو لحاظ متفاوت می‌توان بررسی کرد:

### ۱-۲ از لحاظ امکان هم‌زمانی و هم‌سویی دین و معنویت

با وجود گرایش‌های گوناگونی که نسبت به دین در دوره پست مدرنیسم به وجود آمد و تصور می‌رفت که رد ساختارگرایی دینی و نظام مدون آن به انکار اصل دین بینجامد به دلیل اینکه دین همواره یکی از کلان مفاهیم اندیشه بشری بوده، حذف آن ناممکن است. در درون اندیشه پست مدرنی این امکان وجود دارد که پذیرای الگوهای متفاوت و چه بسا متناقضی از امر واحد باشد. اگر چه رشد معنویت با انگیزه‌های ارضای طبع معناجوی انسان معاصر، تعهدی به کلان روایت دین به عنوان یکی از نزدیکترین مقولات معنایی به آن نداشت در نظر برخی اندیشمندان این دوره امکان تلذذ محتوایی وجود دارد. البته این بهره‌برداری معنایی در نظر اینان به گونه‌ای نسبتاً بدیع رخ می‌دهد. از یک سو در عین پذیرش رویکرد سکولاریسمی، راه گفتگوی دین و معنویت را نمی‌بندد و شنوای سخن آن است. از سوی دیگر مفهوم «دیگری»، که در گستره مفاهیم ابداعی پست مدرن پروشنی می‌درخشد، توسعه وجودی پیدا می‌کند و به مفهوم خدا می‌رسد؛ لذا خدا هم دیگری است و به این دلیل اسباب تقریب رویکرد ساختارشکنانه پست مدرنی به رویکرد خداجویانه دین فراهم می‌شود. به تعبیر هیوستون اسمیت پیشروی دریدا در زمینه فلسفه دیگرباشی ساخت‌شکنی را بغایت جذاب می‌سازد؛ زیرا اگر خدا در شمار «دیگران» محسوب شود، ساخت‌شکنی به دین شباهت بسیار می‌یابد. مطمئناً غرض دین این است که ما را از خودشیفتگی برهاند و به دیگر باشی خدا و انسانهای دیگر بگرایاند (هیوستون، ۱۳۸۱: ۸۸). دریدا نشانه‌هایی از فضیلت و امور معنوی را، که مطالبه هر انسان جویای کمالی است در طرح ساخت‌شکنانه خود ملحوظ و مستور می‌بیند و به همین دلیل با صراحت می‌گوید: «ساخت‌شکنی عدالت است» (دریدا، ۱۹۹۲: ۱۴) و با تلقین همین نگرش به مثابه امری که هم نوظهور است و هم نجات‌بخش، افکار عموم افراد به سمت دین و معنویت با خوانش دریدایی ترغیب می‌شود؛ اما مسئله این است که این

چه قرائتی از دین و چه نگرشی به معنویت است که با شاکله سراسر بنیان فکن ساخت‌شکنی همسو است. دریدایی که با جدیت با مقوله «حضور» مخالفت می‌کند، چگونه می‌تواند معنویت را از لوازم سخن خود استنتاج کند؟ هیوستون به این دلیل احساس نگرانی می‌کند و می‌گوید: «در عصر مادی مشرب ما سوءظن شدید ساخت‌شکنی نسبت به ساختمان‌های گفتمان ما، بیشتر به زیان امور معنوی تمام می‌شود» (هیوستون، ۱۳۸۱: ۹۱). این همسویی به دو دلیل است: نخست اینکه معنویت پست مدرنیسم غیر توحیدی است و در آن دین به باور معنوی و درونی برای رسیدن به آرامش فروکاسته شده است؛ لذا وجود خدا نه به عنوان حضوری مستمر و مداخله‌گر بلکه به دلیل عدم التزام به کلیت باوری به عنوان امری خنثی و بی تأثیر در تکاپوی معرفتی عالم لحاظ می‌گردد. نگرش پست مدرن‌ها در زمینه دین و معنویت به قدری گسترده و فاقد جامعیت و مانعیت است که امکان این هم‌زمانی را منتفی نمی‌انگارد. دوم اینکه ساختارگرایی عمده‌ا از اهمیت محتوای متن می‌کاهد. دریدا می‌گوید: «برجسته کاری و طرح ساختارها زمانی بهتر دیده می‌شود که محتوا یعنی انرژی حیات بخش معنا، بی اثر و خنثی شود» (دریدا، به نقل از وارد، ۱۳۹۳: ۱۲۲). دین در این تلقی می‌تواند فعال و پرتکاپو باشد؛ اما تمرکز بر محتوا نداشته باشد؛ به این ترتیب حیات مستمری خواهد داشت.

## ۲-۲ - از لحاظ استقلال وجودی و معرفتی معنویت از دین

برخی از پست مدرن‌ها به استقلال معنویت از روایتهای مشابه بویژه دین نظر دارند. در رویکرد اینان اگر چه دین می‌تواند یکی از عوامل معنا دهی به زندگی انسان باشد این بدان معنا نیست که به لحاظ وجودی و معرفتی همپوشانی کامل میان آنها وجود دارد. نتیجه این رویکرد یا قائل شدن به بهره‌حداقلی - حداکثری معنویت از دین است و یا غیریت این دو. نتیجه اول دیدگاه کسانی است که معتقدند معنویت متعالی‌تر و قابل رجوع‌تر از دین است. نمود نتیجه دوم در آموزه‌های معنوی کابالایی و امثال آن است که در آنها میان نگرش توحیدی و معنویت هیچ تناسبی نیست. قائلان به تعالی معنویت، ویژگی آزادی را که در بافت معناگرایی وجود دارد، عامل تمایز و در نتیجه قابل دفاع‌تر شدن معنویت نسبت به دین می‌دانند. از نظر ملکیان میان دین تاریخی نهادینه شده و معنویت سه تفاوت وجود دارد. یکی از آنها این است که ادیان نهادینه تاریخی به فرآورده‌ها نظر می‌کنند و معنویت به فرایندها (ملکیان، ۱۳۸۶: ۳۶). او شرط درستی این فرایند را وجود دو عنصر «صداقت و جدیت» در آن می‌داند و معتقد است که این فرایند نسبت به نتیجه تعهدی ندارد. کاستی این تلقی

در این است که به مفهوم «سعادت» در بستر اخروی آن توجه ندارد؛ نه اینکه آن را رد کند بلکه در مقام تبیین عمل معنوی از آن غفلت می‌ورزد در حالی که محصول معنویت باید در سعادت دنیوی و اخروی فرد نقش مستقیم داشته باشد. اگر معنویت فرایندی صادقانه و جدی باشد، تنها در صورتی که نگاه اخروی در میان نباشد به خودی خود مطلوب است؛ اما اگر انسان معنوی تلاش معرفتی خود را در بستر دو عنصر مهم در بن دینداری یعنی اعتقاد به «توحید و معاد» تنظیم و تعریف کرده باشد، رسیدن به هر نتیجه‌ای مطلوب تلقی نمی‌شود که صرفاً از سر صداقت و جدیت باشد.

مطلب بعدی دخالت معنویت به عنوان عنصری مستقل در دین است با این تلقی که: «معنویت بازسازی گزاره‌های دینی است» (ملکیان، ۱۳۸۶: ۴۹). مقصود ملکیان گزاره‌های مشترک ادیان است. این مسئله اینجا مطرح می‌شود که معنویت مجوز خود را برای بازسازی گزاره‌های دینی از کجا گرفته است؟ اگر بازسازی دینی وظیفه معنویت باشد یعنی امر بشری، امری فرا بشری را بازسازی می‌کند. اگر گفته شود که گزاره‌های دینی باید توسط فهم بشری تفسیر و تفصیل شود، پاسخ معقولی است اما به این دلیل که فهم گوناگون و متکثر بشر بخواهد تغییر ماهوی در گزاره‌های دینی ایجاد کند، نادرست است؛ زیرا گاهی تفسیر به تغییر می‌انجامد، یعنی تفسیر فرد از گزاره‌های دینی به قدری شخصی می‌شود که به نام بازخوانی و بازبینی، ماهیت آن گزاره در آستانه فروپاشی قرار می‌گیرد؛ لذا معنویت امکان بشری برای فهم دین است نه برای بازسازی گزاره‌های دینی. معنویت همچون وجود، مراتب و تشکیک دارد. همان‌طور که همه موجودات در سیر طولی و مشکک از وجود بهره‌مندند، همه انسانها هم از معنویت برخوردارند اما کسانی که معنویت دینی دارند - حتی دین تاریخی نهادینه شده - در مرتبه بالاتری از معنویت قرار دارند و این به دلیل نقش نگرش توحیدی در مغزدار کردن و قوام و جلادادن به گرایش معنوی انسان است. باور توحیدی نه تنها برای طرح‌های معنویت گرا، بلکه برای هر تقریر معناداری از جهان هستی ضروری است. آندره لینه کیهان‌شناس برجسته روسی می‌گوید: «کل کیهان‌شناسی جدید عمیقاً تحت تأثیر سنت غربی توحید است... این فکر، که ممکن است جهان را از طریق «نظریه همه چیز» نهایی بفهمیم در اعتقاد به خدای یگانه ریشه دارد» (لینه، به نقل از گلشنی، ۱۳۷۹: ۴۰).

### ۳ - نسبت علم با تربیت معنوی

در زمینه تحلیل علم و اینکه چگونه این تحلیل با معنویت مرتبط می‌شود، مسئله از دو دیدگاه

قابل بررسی است:

نخست اینکه یکی از جلوه‌های رقابت بین علم و دین، دخالتی است که علم در قلمروی دین می‌کند. این دخالت به صورت پرداختن به مقوله ایمان در باورهای عمومی مردم است. ضرورت و اهمیت این مسئله برای علم به این دلیل است که گاهی پژوهش‌دانان از پیشروی بیطرفانه به سمت مطالعه و تحقیق در زمینه امور سیر می‌کند که عوامل بیرونی و نه مشاهدات بی‌غرضانه تشکیل‌دهنده آن است. لیوتار به صراحت از تأثیر قدرت بر علم و کالایی شدن دانش سخن می‌گوید. از نظر او «دانش به شکل کالایی اطلاعاتی و غیر چشم‌پوشی برای قدرت تولید است و یکی از عمده‌ترین - و شاید عمده‌ترین - سلاح در رقابت جهانی برای قدرت است» (لیوتار، ۱۹۸۴: ۵). به تعبیر ماری میجلی، فیلسوف علم و اخلاق معاصر، «ایمان انسان گاهی بر نظر وی در مورد حقایق تأثیر می‌گذارد» (میجلی، ۱۳۸۰: ۹۰). ایمان و معنویت که با اثرپذیری از علم در حیات کمال‌جویانه انسان پدید می‌آید، شاخصی برجسته دارد و آن اینکه ایمان مقوله‌ای حاکی از سلسله حقایق خاص و منطبق بر واقع نیست؛ زیرا در معرفت‌شناسی علمی جدید، صدق مطابقت با واقع نیست بلکه اعتماد و اعتقادی است که بستری فراهم می‌کند تا نقشه کلی حیات ما و معیارهایی که برای هدفدار کردن آن در نظر می‌گیریم در درون آن جای گیرد. این تلقی، لوازم و نتایجی دارد که معنویت غیر دینی را حاکی است. در معنویت از این نوع، ضرورتی برای وجود خدا احساس نمی‌شود و همین امر بیشترین نزدیکی را میان تلقی پست مدرنی از علم و ایمان نشان می‌دهد. معنویت که علم ترسیم می‌کند، معنویت غیر ملتزم به دخالت امور ماورائی است و این همان آسیبی است که از ناحیه علم به معنویت می‌رسد. با توجه به اینکه از هر نقطه‌ای بعضی امور قابل رؤیت است اگر از زاویه دید علمی، مقوله‌ای فراعلمی به تصویر کشیده شود، طبیعی است که آن امر فراتر در امر فروتر تحلیل می‌رود و ماهیت حقیقی آن در پس امر غیرحقیقی پنهان می‌شود. در واقع تخصصی شدن و سرعتی که ویژگی علوم در قرن اخیر بوده، امکان همدردی اجتماعی را از آن سلب کرده است. به این دلیل علم با صورتی از معنویت سازگار است که مداخله اجتماعی در آن به حداقل برسد. تا زمانی که میان علم و معنویت مشارکت مبنایی و غایی نباشد، دخالت علم در حوزه معنویت به فروگاهی معنویت منجر خواهد شد و روح تقدیس و تسلیم را از آن خواهد زدود. دیگر اینکه یکی از نمودهای عینی علم، که مستقیم با تربیت مرتبط است، فناوری است. علم در لباس فناوری بر هویت فردی انسان تأثیرات متفاوتی می‌گذارد. برخی از این تأثیرات از نظر

سوزان جرج عبارت است از: فن هراسی، خود بسندگی، تنزل معنوی و آشفتگی و اغتشاش هویتی (جرج، ۱۳۹۰: ۸۴). این تأثیرات به طور مستقیم با هویت انسان مرتبط است و هر آنچه به هویت مربوط باشد در حیطه گسترده تربیت قرار خواهد گرفت. خودبسندگی، که فناوری برای انسان فراهم کرده است، استقلال او را از منابع اقتدار بخش معرفت منجر شده است؛ استقلالی که گستره معنایی آن مانع قرار گرفتن تحت نظام تربیتی خاصی می‌شود. تنزل معنوی ارمغان برجسته فناوری است که در اثر کاهش احساسات انسانی و شباهت یافتن به ماشین روی داده است. آشفتگی هویتی نیز در رویارویی با علم به دو صورت جلوه گر شد: نخست زمانی که علم اقتدار تام داشت و مرجع نهایی در عینیت بخشیدن به امور بود و دوم زمانی که در چهره فناوری و بویژه فناوری مجازی نمایان شد. در حالت نخست با فروگاهی هر امری که انسان را به مابعدالطبیعه متصل می‌کرد به امور عینی و تجربه‌پذیر و در حالت دوم با توسعه اموری چون هویت غیر واقعی انسان ماشینی شده.

### انسان‌شناسی پست مدرنی و ارتباط آن با تربیت معنوی

علم انسان‌شناسی به صورت رشته‌ای دانشگاهی و با ادبیات علمی از نیمه قرن نوزدهم شکل گرفت؛ اما پیش از آن به صورت متداخل با سایر حوزه‌های معرفتی مورد توجه اندیشمندان بود. در انسان‌شناسی انتقال معناشناختی مهمی از قرون وسطی به دوره مدرن و از دوره مدرن به پست مدرن رخ داد. در ابتدا جایگاه انسان در میان مخلوقات ممتاز و منحصر بود. انسان در گذر به عصر روشنگری از سرآمدی آفرینش و هم‌وجه خدا بودن به مقام تساوی با موجودات دیگر تنزل می‌کند و در دوره پست مدرن، انسان نه در مرکز عالم و نه مطابق تفسیر ماتریالیستی و مکانیستی نگریسته می‌شود؛ با اینکه مهمتر از سایر آفریده‌ها است، محور یقینی معرفت نیست. فیلسوفان پست مدرنی که انسان‌شناس معرفتی شده‌اند، افرادی چون فوکو، دریدا، لیوتار و بوردیو هستند. ویژگی مشترکی که این فیلسوفان را واداشته است تا در ساختارهای واقعیت دخالت، و تعبیر و تفسیر متفاوتی نسبت به گذشته ارائه کنند، گرایش آنها به عبور از امکان محصور کنندگی و هنجارها و پارادایمهای غیر منعطف علمی است. این تمایل از فروریختن اعتبار تام و تمام علم نزد این متفکران ناشی می‌شود. به تعبیر آدام تأثیر فیلسوفان ساختاردا بر علوم انسانی، تغییرات در مناسبات اجتماعی و فرهنگی میان غرب و سایر فرهنگها و دگرگونی در کارکردهای پراگماتیک گفتمان انسان‌شناختی باعث طرح

پرسش‌هایی جدی شده و به تثبیت انسان‌شناسی به مثابه رشته‌ای علمی منجر شده است (آدام، ۱۹۹۰: ۱۰). از نظر آدام انسان‌شناسان پست مدرن برخورداری از رویکردی تجربی و عینی را به رسمیت می‌شناسند. از آنجا که در انسان‌شناسی پست مدرنی درک و توصیف امور، تابعی از مشاهده عینی آنهاست، این علم نیز به علوم طبیعی شباهت و نزدیکی پیدا می‌کند و موضوع آن بررسی رفتار انسانهایی خواهد بود که در کار معنی‌بخشی به رفتار خود و توصیف و تفسیر امور زندگی خود هستند.

مبنای انسان‌شناسانه پست مدرنیسم با روشنگری عناصر اصلی آن یعنی قائل شدن به «ماهیت غیر ثابت انسان، آزادی واقعی و اهمیت حق حیات» به دست می‌آید. ماهیت انسان در این سیستم فکری به صورت از پیش تعیین نشده در حرکت و سیورورت، متفاوت و چندگانه لحاظ می‌شود و جوهر درونی انسان نیازمند شکل‌گیری و ظهور به وسیله روابط اجتماعی، تبلورات فرهنگ و اثرپذیری از زبان و گفتمان است. در واقع رویارویی انسان با خود در بافت اجتماعی صورت می‌گیرد. لیوتار درباره اینکه فهم انسانی، اجتماعی است، می‌گوید: «هر نوع انسان‌شناسی و بویژه جامعه‌شناسی حاوی اجتماعی اولیه است؛ اگر منظور از آن همان رابطه‌ای باشد که توسط آن سوژه‌ها برای یکدیگر حاضر می‌شوند» (لیوتار، ۱۳۹۴: ۹۰). از نظر آنها قدرتی فراتر از انسان نیست که بتواند در چگونگی زندگی او دخالتی کند. آزادی مهمترین آرمان انسان است که با خودتعیین‌گری به ظهور می‌رسد. امکان برتری انسانی بر انسان دیگر بر اساس هر معیاری منتفی است و آنچه اهمیت دارد، حق حیات است نه حقوق شهروندی و امتیاز بخشی‌های دیگر.

یک واژه مهم در انسان‌شناسی دوره پست مدرن، «دیگری» است. این واژه در وهله نخست از مخالفت با انسان باوری مدرنیستی و بی‌اعتباری فاعل شناسا یا سوژه انسانی به دست آمد. وقتی انسان مرکزیت خود را از دست داد، بازگشت به دیگری اتفاق افتاد. دریدا می‌گوید: «عصر حاضر دوران گریز از مرکز است؛ یعنی گریز از آواها، گریز از کلام، قومیت و بویژه خود یا نفس» (دریدا، به نقل از ضمیران، ۱۳۷۹: ۲۱)، لذا انسان در موقعیتی قرار گرفت که باید برای شناخت خود زمینه‌های حیاتش را بشناسد؛ اموری که غالباً اجتماعی است. این رویداد معناشناختی مهمی به شمار می‌آید؛ زیرا طبق آن انسان برای کسب معرفت در باب خویش به درون و خاستگاه خود باز نمی‌گشت بلکه خود را از خلال پدیده‌های بیرون از خود می‌شناخت. در این تلقی، دیگری



می‌تواند محیط بیرون، انسانهای دیگر، ابزارها، روابط، امور اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی باشد. این امور به عنوان عناصر اجتماعی سازندهٔ هویت انسان هستند. وقوع این تغییرات شناختی بنیادی در زمینهٔ انسان‌شناسی، که تنمۀ آن اقرار به پایان تمام فراروایتها یعنی پایان تاریخ، پایان انسان و مرگ واقعیت بود با توسعهٔ فناوریهای جدید همراه شد و قلمروی شناختی بشر را وارد مرحلهٔ دیگری کرد و حوزهٔ جدید «پسا انسانگرایی» را منجر شد. در خلال این تحولات همراه با تلقی متفاوت از عقل، دین و علم، معنویت دیگری رقم خورد که با انسان‌شناسی پست مدرنی همسو باشد. این همسویی بیش از همه از طریق مهمترین لرزش ایجاد شده در باور معنوی یعنی دگرگونی در نگرش توحیدی یا حذف خدا از آن روی داد؛ مسئله‌ای که آشکارها در ساختارزدایی علنی می‌گردد. به تعبیر تیلور «ساختارزدایی هرمنوتیک مرگ خداست» (تیلور، ۱۳۸۱: ۵۳۷)؛ اما معنویت به چه معنایی فروکاسته شده و نقش انسان‌شناسی پست مدرنی در این تحلیل معنایی چه بوده است؟

معنویت در این تلقی انسان‌شناسانه در ارتباط مستقیم با علم و عقل و دین نیست؛ بلکه با وجه مشترک نیازهای بشری سر و کار دارد؛ شبیه اخلاق است؛ نه درگیر برهان و استدلال است نه دنبال دخالت امر فراطبیعی در آن و نه درگیر منازعات علم و اثبات و ابطال آن است. معنویت با سبک و سیاق موجود در این فضا می‌خواهد جای خالی ارزشمندی حیات انسان را با مصداق بخشی غیر سنتی به مقولهٔ «معنا»، پر کند؛ زیرا دغدغهٔ همیشگی بشر این بوده است که چیزی برای او عمل معنابخشی را انجام دهد. از آنجا که معنویت با ساختار اولیهٔ آن، که اتصال به ماوراءالطبیعه و تجلی ساحت ربوبی بشر بوده است با ساختمان معرفتی انسان معاصر مناسبتی ندارد، ساختمانی که مصالح و مواد اولیهٔ آن با تلقی جدید از این ابرمفاهیم ایجاد شده است، معنویت بقای خود را در حذف عناصر ناسازگار با جریان معرفتی موجود ادامه می‌دهد. محصول انسان‌شناسی پست مدرنی این است که معنویت به جریانی فرو کاسته می‌شود که در آن بر مفاهیم اخلاقی صرف تأکید می‌شود؛ منقطع از دین است و نسبت به حضور یا عدم خدا خنثی عمل می‌کند.

معنویت پست مدرنی سه ویژگی بنیادی دارد که آن را از قراینتهای ممکن از معنویت جدا می‌کند: نخست اینکه معنویت پست مدرنی از اتکا به هر سه ابرمفهوم سر باز می‌زند. اساساً معنای ساختار زدایی، که در تعابیر پست مدرن‌ها بارها به کار می‌رود، همین است. به تعبیر هیلین میلر، دریدا می‌خواهد با عبور از دهلیز پر پیچ و خم متافیزیک کلام‌محور در گسترهٔ بازیهای رهایی‌بخش گام زند (میلر، به نقل از ضمیران، ۱۳۷۹: ۳۵). از نظر دریدا و بیشتر پست‌مدرن‌ها، شالوده‌شکنی راه

حل رهایی بخشی است. رهایی بخشی از طریق انفکاک از متافیزیک قطعیت باور غرب میسر می گردد. از نظر آنها متافیزیک غرب، قید و بندهای آزار دهنده و غیر ضروری دارد که باید از آنها رها شد. آنها در این زمینه به مطلبی می پردازند که لوازم و نتایج مهمی برای معنویت دارد. دریدا در توضیح جمله معروف خود درباره «هیچ چیز خارج از متن و نوشتار وجود ندارد»، می گوید: «هر عنصر - واحد آوایی یا ترسیمی - با ارجاع به ردی در درون خود شکل می گیرد؛ ردی که به دیگر عناصر آن زنجیره یا نظام متعلق است. این درهم تنیدگی همان بافت و متن است که تنها با دگرگونی متنی دیگر تولید می شود» (دریدا، ۱۳۸۱ الف: ۴۶) و همراستا با او بنینگتن می گوید: «حضور و متن با هم تباین دارند» (ضمیران، ۱۳۷۹: ۴۵). از آنجا که متن از نظر دریدا توسعه معنایی پیدا می کند و کل هستی را در بر می گیرد، نتیجه منطقی سخن او این است که «متن» به «حضور» نیاز ندارد و «جهان» به عنوان متن به «حضور خدا» به عنوان مؤلف این متن، نیاز ندارد؛ نه تنها نیاز ندارد بلکه همراهی این دو از نوع تباین است. متن گویای خودش است و به تفسیر کننده نیاز ندارد. این متن اگر مؤلفی هم داشته باشد در حال حاضر به حضور مداوم آن نیازی نیست. در واقع معنا بخشی از طریق ارتباط مستقیم با متن صورت می گیرد. به تعبیر گلن وارد «معنا از طریق روابط درونی عناصر هر ساختار ایجاد می شود و در طبیعت و مؤلف سرچشمه ندارد» (وارد، ۱۳۹۳: ۱۴۲). بر این اساس غیاب بهتر از حضور است و چه بسا همراهی حضور و فهم تراحم ایجاد کند. اگر به بستر معنویت که خود متنی دارد و آن متن برای برقراری ارتباط مکفی است، حضور را اضافه کنیم، آزادی خود را در خوانش متن محدود کرده ایم در حالی که آزادی در انسانشناسی پست مدرنی اصالت و اهمیت دارد.

با درک دقیق معنویت گرایی پست مدرنی، غیر واقعی بودن خاستگاهها و بنیادها از دید پست مدرنیسم آشکار می شود. این معنویت به عقل، دین و علم متکی نیست؛ زیرا اساساً اتکا غیر واقعی است. اگر بنیان ثابتی باشد سرعت نقد می شود و معنویت برای اینکه تداوم یابد، باید از اتکا به هر مرکز و خاستگاهی بپرهیزد. همان طور که معنویت نمی تواند و نباید به دین متکی باشد، عقل نیز در همان معنای گوناگونی که از واژه لوگوس می گیرد، مبنای بنیادی به شمار می آید که لازم است فرو ریخته شود. دریدا از تعبیر لوگوسانترسیم بهره می برد تا محوریت تمام معانی را که لوگوس در طول تاریخ با خود حمل کرده است - که این خود فراز و نشیب هایی برای معرفت انسان رقم زده است - نشان دهد و از آن در جهت ابطال خودش بهره برد و از این طریق تهی بودن و شکست این

مفاهیم را آشکار سازد. همین رویکرد درباره علم نیز مورد نظر است. دانشی که در درون خود ابطال و اثبات را نهفته است و به تعبیر پوپر که می‌گوید: «ملاک وضع هر نظریه علمی این است که تکذیب‌پذیر یا ابطال‌پذیر یا آزمون‌پذیر باشد» (پوپر، ۱۳۹۲: ۸۸)، رشد آن در گروهی همین ابطال‌هاست، نمی‌تواند پایه محکمی برای امر دیگر باشد. در واقع به تعبیر دریدا همه نظامهای اعتقادی هر قدر هم منطقی به نظر بیایند، قابل نقد هستند (دریدا، به نقل از وارد، ۱۳۹۳: ۱۴۱). فروپاشی قطعیت‌ها ویژگی برجسته جامعه پست‌مدرن است. در این دوره معرفت یقینی متزلزل می‌شود و معنویت و هر آنچه تابع معرفت است، عاری از ویژگی اطمینان و یقین می‌شود. نهایتاً اینکه معنا به این دلیل نمی‌تواند خاستگاه‌پذیر باشد که اساساً خاستگاهی وجود ندارد؛ لذا پست مدرنیست‌ها قبل از بحث از معنا، دیوار آهنین علم، عقل و دین را فرو می‌ریزند تا معنا را با آزادی کامل و غیر وابسته به هر امری خلق کنند و انسان بتواند تجربه کاملی از یکه‌تازی وجود خود در عالم هستی داشته باشد.

دوم اینکه معنویت در تفکر پست مدرنی علاوه بر روش و فرایند در غایت هم از رویکردی غیر ثابت و سیال پیروی می‌کند. حرکت و تغییر برای تلاش حقیقت‌جویانه انسان، ذاتی است؛ توجیه‌کننده تغییرات، نقص و کاستی انسان از یک سو و پر ایراد و ناتمام بودن متون از سوی دیگر است. معنویت در این فضا ادعای تمامیت و کمال ندارد. معنا حاصل تفاوت‌هاست و لذا معنویت و جریانهای مربوط به آن عاری از اطلاق، ثبات و دوام است. معنویت از تعریف ثابت می‌گریزد. در معنویت‌گرایی دینی اتکا به دین، غایت ثابتی را منجر می‌شود. هر چند حرکت و سیالیت دائمی همراه با سازندگی و پیش‌روندگی در درون آن ملحوظ است، غایت آن روشن، قابل توصیف، تبیین و دسترسی است در حالی که در معنویت پست مدرنی علاوه بر اینکه مسیر معناجویی پویا و غیر ثابت است، تغییر و تحولات آن به ساحت غایت نیز سرایت می‌کند؛ زیرا پست مدرنیسم هر نوع تمامیت‌جویی را در قلمروی تجربه و باور مردود می‌داند و از فرجام‌نهایی قائل شدن برای امور گریزان است.

سوم اینکه بر اساس نگرش پست مدرنی در درون معنویت امکان تناقض و تغایر وجود دارد؛ زیرا از منابع و دلالت‌های غیر متمرکزی گرفته می‌شود. به تعبیر دریدا معنا در زنجیره‌ای از دلالت‌های پراکنده است و به شکل یک‌دست و واحد توسط عموم درک نمی‌شود. تکثر‌گرایی و چند معنایی، حقیقت پست مدرنیسم است. معنویت نیز می‌تواند حاوی امور متناقض باشد. حتی در حوزه

شناخت زبانشناسانه نیز سیر از دال به مدلول و برعکس، غیر ثابت بودن جایگاه‌های آنها را نشان می‌دهد. سوسور دربارهٔ اینکه ما هرگز به مدلول نهایی نمی‌رسیم که خودش دال برای امر دیگر نباشد، می‌گوید: «پیوند ثابتی میان دال و مدلول وجود ندارد» (سوسور، ۱۳۸۱: ۱۸۳). ما پیوسته در حال گذر از نشانه‌ها به سوی معانی و برعکس هستیم؛ لذا آن چیزی را که غایت فرض کرده و ثابت لحاظ کرده‌ایم، خطای معرفتی ما بوده است. معنا ذاتی اشیا نیست و از رابطهٔ آنها با هم گرفته می‌شود. معنا همواره معلق است و فرایند معناپذیری به قدری گسترده است که از حل و جذب امور به ظاهر متناقض در درون خودش ابایی ندارد؛ حتی این مغایرت قوام‌دهندهٔ مناسبات میان امور و معانی آنهاست. دریدا عقل تمامیت‌خواه سنتی را عامل مسدود کنندهٔ تکثر در باورها و معانی می‌داند و می‌گوید: «با اینکه زبان فلسفی آکنده است از ایهام و مجاز و استعاره و تمثیل از دوران افلاطون به بعد عقل پتیاره با کلیت بخشیدن به وجود موجودات راه را بر هر گونه چندگانه باوری معناشناختی بست (دریدا، به نقل از ضمیران، ۱۳۷۹: ۶۵)؛ اما در معنویت‌گرایی دینی با اینکه به گستردگی معنا و تنوع آن اذعان می‌شود، ساختار معرفتی منسجمی هست که در آن غایت کل، جهت و معنا دهنده است. در این نگرش غایتمند از معناجویی، روند طولی و تشکیکی از معنا وجود دارد نه عرضی و غلبه بر تناقض و دستیابی به حقیقت، رسالت مهم عقل، دین و علم بر شمرده می‌شود برخلاف رویکرد پس‌ساختارگرایانه به حقیقت که به جای تلاش برای کشف حقیقت، آن را مجهول می‌انگارد.

### نتیجه‌گیری

نتیجهٔ پژوهش حاکی است که عقل، دین و علم در شرایط تاریخی و سیاق ایدئولوژیکی که در آن ظهور و گسترش یافته است، موضعی متفاوت نسبت به امور معنوی و مابعدالطبیعی در پیش گرفتند. در طول تاریخ، عقل‌ورزی با اینکه فعالیت مستمر انسان بوده، جلوه‌های متفاوتی داشته است. دورهٔ یونانی دورهٔ نشاط عقلی برای فیلسوفان بود. در قرون وسطی فعالیت عقلانی تحت حمایت کلیسا و طبق ضوابط آن رشد می‌کند؛ در این دوره لازم است عقل جایگاه ایمان و معنویت را بشناسد و به آن معترف باشد. عقل در دورهٔ مدرنیسم به اوج اقتدار و تمامیت می‌رسد و مورد تکریم دانشمندان است؛ اما در دورهٔ پست‌مدرنیسم از اریکه قدرت نهایی فرو می‌آید و

هم‌سطح سایر منابع معرفت‌بخش تلقی می‌شود. در پیش جدید، عقل قطعیت‌پذیر و حقیقت‌جو خاموش است و عقل استدلال‌پذیر و محاسبه‌گر، که به احکام مقطعی حکم می‌کند در روشنایی به سر می‌برد. از آنجا که عقل مخالف قطعیت باوری است، معنویت را می‌پذیرد که نه جزمگرا باشد و نه سخن از تمامیت و غایت بزند.

اگر چه دین در ابتدا صورت شکل‌یافته‌ای ندارد و بیشتر به آیین معنوی شبیه است با ظهور ادیان ابراهیمی منسجم می‌شود و در دوره میانه به اقتدار بیرونی دست می‌یابد؛ هر چند به دلیل منازعات آن با علم و حدودی که برای عقل متصور است (مثل شرط پذیرش ایمان و سازگار کردن فلسفه ارسطویی با مسیحیت) به پروراندن مخالفان از درون خود منجر می‌شود. در دوره مدرن از اختیارات دین تا اندازه زیادی کاسته می‌شود و به حد نوعی باور شخصی تنزل می‌یابد و به حاشیه رانده می‌شود اما هرگز نادیده گرفته نمی‌شود. دین برای پست مدرن‌ها ماهیت رستگاران و نجات‌بخش ندارد. آنها خود را از قید و بند آموزه‌ها و احکام می‌رهانند و تنها بر عنصر آرام‌بخش موجود تأکید می‌کنند. در این فضا معنویت از دین مستقل است و تنها به بهره‌بری از عناصر سازگار با آزادی به عنوان هدف مهم پیش روی انسان، اکتفا می‌کند. معنویت پست‌مدرنی غیر توحیدی است و همواره از اهمیت متون مقدس به دلیل نقش فراروایی آن می‌کاهد. انسان معنوی حتی در مقامی است که می‌تواند به بازسازی گزاره‌های دینی بپردازد.

پرداختن به علم از نیاز انسان به معیشت آسان شکل گرفته و همواره سیر تکاملی داشته است. در دوره میانه علوم تجربی تا آنجا که مستقل از باور کلیسایی حرکت می‌کند با مخالفت روبه‌رو می‌شود؛ اما تلاش دانشمندان نهایتاً در پایان این دوره و سپس در دوره مدرن به نتیجه مطلوب می‌رسد و علم به اوج تکریم و اعتبار خود نائل می‌شود. در دوره پست‌مدرنیسم علم نیز همچون عقل و دین از اعتبار تام فرو می‌افتد. علم پست‌مدرنی نه در پی کشف حقیقت بلکه به دنبال گفتگو با طبیعت و شناخت فضاهای مرموز آن است. امکان دستیابی به این هدف را ترکیب علم با فناوری فراهم کرده است؛ لذا نسبی‌گرایی علمی و استواری آن بر معیار حدسی نه یقینی به علاوه تأویل‌پذیری متون علمی، وجهه ضد علم‌گرایی (نسبت به روایت دوره مدرن از علم) به دوره پست‌مدرن داده است. این وضعیت علمی به فرایند زیست معنوی بدون تعهد به مطلق‌های معرفتی یاری می‌رساند؛ زیرا رویکرد اجتماعی علم بر تلقی از معنویت اثر می‌گذارد و ماهیت غیر متافیزیکی به آن می‌دهد؛ ضمن اینکه فناوری ماشینی به اندازه فراگیریش، احساسات انسانی را کاهش داده و

تنزل معنوی را در پی داشته است.

از درون ربط و نسبتی که ابرمفاهیم پست مدرنی با معنویت پیدا می‌کند؛ پلی ایجاد می‌شود بین آن مفاهیم و انسانشناسی متناسب با رویکرد پست مدرنی؛ انسانی که ماهیت غیر ثابت دارد برای شناخت خود به دیگری رجوع می‌کند و آزادی و حق حیات را پاس می‌دارد. از ترکیب متناسب میان سه زاویه بحث یعنی «عقل، دین و علم»، «معنویت» و «انسانشناسی» در بستر پست مدرنیسم نهایتاً سرنوشت تربیت معنوی این گونه خواهد بود که از اتکا به ابر مفاهیم رها می‌شود. علاوه بر روش و فرایند در غایت نیز غیر ثابت ملحوظ می‌شود و امکان تناقض و تغایر در آن منتفی نیست.

#### منابع

- آمسترانگ، کرن (۱۳۸۲). خداشناسی از ابراهیم تا کنون. ترجمه محسن سپهر. تهران: انتشارات مرکز. اسمیت، هیوستون (۱۳۸۱). اهمیت دینی پساتجدد گرایی: یک جوابیه، سیری در سپهر جان. مقالات و مقولاتی در معنویت. ترجمه مصطفی ملکیان. تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- ارسطو (۱۳۶۳). طبیعیات. ترجمه مهدی فرشاد. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- افلاطون (۱۳۸۶). جمهوری. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- الطویل، توفیق (۱۳۸۳). تاریخچه کشمکش عقل و دین. ترجمه علی فتحی لقمان. شیراز: انتشارات نوید.
- اگر، مارتین (۱۳۸۸). علائق علم و مشکلات تعلیم و تربیت. دیدگاه‌های جدید در فلسفه تعلیم و تربیت. ترجمه خسرو باقری. تهران: انتشارات علم.
- باربور، ایان (۱۳۸۴). علم و دین. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پوپر، کارل (۱۳۹۲). حدس‌ها و ابطال‌ها. ترجمه رحمت‌اله جباری. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- تیلیش، پاول (۱۳۷۶). الهیات فرهنگ. ترجمه مراد فرهاد پور و فضل‌الله پاک نژاد. تهران: انتشارات طرح نو.
- تیلور، مارک سی (۱۳۸۱). سرگردانی یک نا الهیات پست مدرن. ترجمه ابوالقاسم شکری. از مدرنیسم تا پست مدرنیسم. (مجموعه مقالات). لارنس کهون. تهران: انتشارات نی.
- جرج، سوزان (۱۳۹۰). دین و تکنولوژی در قرن بیست و یکم. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- چالمرز، آلن اف (۱۳۹۰). چیستی علم - درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی. ترجمه سعید زیبا کلام. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- حسن، ایهاب (۱۳۸۱). پست مدرنیسم کتابنامه‌ای نقدگونه. ترجمه مهتاب ملکوتی. از مدرنیسم تا پست مدرنیسم. (مجموعه مقالات). لارنس کهون. تهران: انتشارات نی.

- دریدا، ژاک (۱۳۸۱ الف). مواضع. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: انتشارات مرکز.
- دریدا، ژاک (۱۳۸۱ ب). پایان کتاب و آغاز نوشتار. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. از مدرنیسم تا پست مدرنیسم. (مجموعه مقالات). لارنس کهون. تهران: انتشارات نی.
- دکارت، رنه (۱۳۷۲). قواعد هدایت ذهن. ترجمه منوچهر صانعی. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۷۲). تاریخ تمدن (یونان باستان). ترجمه احمد آرام. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۳). فرهنگ پست مدرن. تهران: انتشارات نی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۱). عقل و وحی در قرون وسطی. ترجمه شهرام پازوکی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سوسور، فردینان دو (۱۳۸۱). برگرفته‌ای از درس زبان‌شناسی عمومی. ترجمه مهتاب بلوکی. از مدرنیسم تا پست مدرنیسم. (مجموعه مقالات). لارنس کهون. تهران: انتشارات نی.
- صدرالدین، محمدابن ابراهیم (۱۳۸۴). حکمت متعالیه در اسفار اربعه. ج سوم. ترجمه محمد خواجه‌جوی. تهران: انتشارات مولی.
- ضمیران، محمد (۱۳۷۹). ژاک دریدا و متافیزیک حضور. تهران: انتشارات هرمس.
- فایربرد، پل (۱۳۷۵). بر ضد روش. مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز.
- کالوزا، زنون (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه راتلج. فلسفه سده‌های میانه. ج سوم. ویراستار جان مارنبون. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: انتشارات چشمه.
- کپیوتو، جان‌دی (۱۳۸۸). اینک دین. ترجمه مرضیه سلیمانی. تهران: انتشارات علم.
- گریفین، دیوید ری (۱۳۸۱). خدا و دین در جهان پست‌مدرن. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: انتشارات آفتاب توسعه.
- گلشنی، مهدی (۱۳۷۹). علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گنجی، اکبر (۱۳۷۵). سنت، مدرنیته، پست‌مدرن. گفتگوی اکبر گنجی با داریوش آشوری، حسین بشیریه، رضا داوری اردکانی، موسی غنی نژاد. تهران: انتشارات صراط.
- لیندبرگ، دیوید (۱۳۹۴). سرآغازهای علم در غرب. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- لیوتار، فرانسوا (۱۳۹۴). پدیده شناسی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). تعلیم و تربیت در اسلام. مجموعه آثار. ج ۲۲. تهران: انتشارات صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۶). دین، معنویت و روشنفکری دینی. تهران: انتشارات پایان.

میجلی، ماری (۱۳۸۰). افسانه نجات بخشی علم. ترجمه عبدالکریم گواهی. تهران: انتشارات تبیان.  
 وارد، گلن (۱۳۹۳). پست مدرنیسم. ترجمه قادر فخر رنجبری و ابوذر کرمی. تهران: انتشارات ماهی.  
 یماک، پتر (۱۳۹۵). تاریخ فلسفه راتلج، فلسفه سده‌های میانه. ج پنجم. ویراستار جان مارنیون. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: انتشارات چشمه.

Adam, J. M., M. J. Borel, C. Calame, Kiliani, (1990), **Le Discours anthropologique**, paris, Meridiens Klincksieck  
 Aristote,(1959),**De L,ame (De animaa)**, Traduction nouvelle et notes par J.Tricot, Paris, J vrin  
 Barnes, Barry and David Bloor,(1981), **Relativism, rationalism and the sociology of knowledge. In Rationality and Relativism**, dited by Martin Hollis and Steven Lukes. Oxford: Blackwell  
 Derrida, Jacques, (1981), **Positions**, trans. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press  
 Derrida, Jacques, (1992), **Force of Low: The Mystical Foundation of Authority, in Deconstruction and the Possibility of Justice**, New York Routledge  
 Feyerabend, Paul,(1984), "**Agaisnst Method**," The Thetford Press, Ltd.  
 Kuhn, Thomas. (1970), **The structure of Scientific Rrvolution**, 2nd ed, University of chicago Press, Chicago  
 Long, Anthony Arthur and David Neil Sedley,(1987), (eds), **The Hellenistic Philosophers, Cambridge**, Cambridge University Press  
 Lyotard, Jean Francois, (1984), **The Postmodern Condition: A Repotr on Knowledge**, trans. Geoff Brnnington and Brian Massumi, Manchester, manchester University Press  
 Miller, John.P, (2010), **Whole Child Education**. Toronto: U of Toronto Press  
**Oxford English Dictionary**, (2006), Sixth edition,Oxford New York, Oxford University Press  
 Plato,(1951), **The Symposium**, trans. W.Hamilton, Harmondsworth  
 Vlastos, Gregory,(1975), **Plato's Universe**, Seattle: University of Washington Press  
 Webster, Scott, (2004), **An existential framework of spirituality**, International Journal of  
 hh lldeenSS §iiiiuuiiy VLL.9.111