

بررسی نقش علم‌گرایی در زوال معنویت بارویکرد انسان‌شناسانه

پرتومصباحی جمشید* و محمد رضا سرمدی^۲

چکیده

دوره مدرنیسم یکی از دوره‌های جریان‌ساز و مهم در تاریخ بشری است؛ به ویژه از جهت وجود علم‌گرایی افراطی و خدا باوری طبیعی. هدف این پژوهش بررسی تأثیرات علم‌گرایی بر سطوح معنوی حیات انسان با تأکید بر انسان‌شناسی دوره مدرنیسم است. لذا نخست زمینه و سازوکار علم‌گرایی بررسی شده است؛ سپس تأثیرات، ملاحظات و مداخلات تربیتی آن در حوزه گسترده معنویت مورد مذاقه قرار گرفته است. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی است و نتایج تحقیق حاکی از این است که در اثر حرکت‌های تحول‌ساز در دوره مدرن، معنا جویی در نظام‌های علمی مورد بازبینی اساسی قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که فرآیند معنویت‌زدایی اجتناب‌ناپذیر می‌شود؛ این امر به دلیل انسان‌شناسی غیرتوحیدی است که در این دوره بنا می‌شود. در این دوره به دلیل غلبه نگرش کمی در علم، تغییر تعریف فلسفی از علیت به تعریف علمی و اثرات زیست مکانیکی که همراه با پدیده تأخر فرهنگی بوده است، رویکرد علمی مرجعیت تام یافت و به تضعیف معنویت منجر شد.

کلیدواژه‌ها: علم‌گرایی؛ مدرنیسم؛ تربیت معنوی؛ انسان‌شناسی

۱. نویسنده مسئول: محقق و پژوهشگر، قم، ایران P.mesbahij@yahoo.com

۲. استاد دانشگاه پیام نور تهران، تهران، ایران

مقدمه

علم‌گرایی یکی از شاخصه‌های برجسته دوره مدرنیسم است که تبعات آن را در همه جوانب حیات انسان معاصر می‌توان یافت. فراز و فرود علم‌گرایی در دوره مدرنیسم و زمینه‌شناسی آن که محور پژوهش حاضر است، به رقم خوردن جریان‌ات اثرگذار فکری - اجتماعی منجر شده است و از همه مهم‌تر بر عرصه تربیت اثر گذاشته است. تربیت معنوی یکی از ابعاد تربیت است که با رشد کیفی انسان ارتباط مستقیم دارد. وضعیت معنویت برای انسان معاصر بحث‌انگیزتر از آن چیزی است که دغدغه ایدئولوژی‌های کمال‌جویانه در طی تاریخ بوده است. زیرا رویکرد انسان معاصر نسبت به معنویت با لایه‌های عینی حیات او گره خورده است. می‌توان گفت معنویت موجود در دوره پست مدرنیسم که بیش از همه با رد بنیان‌گرایی و قطعیت باوری نمودار شده است، پیشینه‌ای در انسان‌شناسی دوره مدرنیسم دارد که در این پژوهش بررسی می‌شود. مدرنیسم دوره اقتدار علم و خرد انسانی است و علم‌گرایی اصطلاحی برای صورت افراطی تلقی در باب علم است و از این باور دانشمندان برخاسته است که علم قادر است بر تمام محدودیت‌های بشری فائق آید و شرایطی را فراهم کند که در آن انسان به تمام آنچه در ذهن خود می‌پروراند، جامه عینیت ببوشاند. تحولات شگرفی که امروزه در عرصه فناوری‌هایی مانند انواع شبیه‌سازی‌ها و هوش مصنوعی به وجود آمده است، از همین ایده نشأت گرفته است. با اینکه خدمات مثبت رشد علم به ویژه در حوزه زیستی و پزشکی، علاوه بر نتایج مستقیم، به ایجاد بستر برای فعالیت‌های نوع‌دوستانه، اطلاع‌رسانی گسترده و نوعی همدردی فرا منطقه‌ای منجر شده است، اما عرصه معنا دستخوش نوعی تزلزل در اثر مواجهه با ماهیت و کاربرد فناوری به‌عنوان عینی‌ترین صورت علم شده است. این وضعیت نه از جهت توسعه علم فی‌نفسه، بلکه به جهت مرجعیت تام آن در دوره مدرنیسم ایجاد شد.

در باب وضعیت علم در دوره مدرن پژوهش‌های فراوانی انجام شده است. ایراندوست (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان چیستی معنویت و سیر معناپذیری آن در غرب به این نتیجه رسیده است که انفکاک میان معنویت و زندگی دنیایی وجود ندارد؛ میرزایی (۱۳۹۷) در مقاله بحران معنویت در جهان معاصر به این نتیجه دست یافته است که عوامل بحران‌آفرین در مقوله معنویت، ناشی از ناآگاهی از پاسخ به شبهه معنویت‌ها و عدم توجه به مناسک و عبادات است. اما نوآوری این پژوهش در این است که با لحاظ رویکرد انسان‌شناسانه، ملاحظات و

مداخلات علم‌گرایی را در تربیت معنوی بررسی کرده است و به زمینه‌های زوال تربیت معنوی در این دوره پرداخته است. این پژوهش از طریق مبنا قرار دادن چارچوب معرفتی - تاریخی دوره مدرن، درصدد پاسخ به این پرسش‌ها است که چه نسبتی میان انسان‌شناسی مدرنیسمی و تضعیف معنویت وجود دارد؟ علم‌گرایی چگونه به زوال تربیت معنوی منجر شده است؟ و چرا با وجود اینکه دانشمندان این دوره به وجود خداوند ایمان دارند، گرایش به حذف نگرش توحیدی به وجود می‌آید؟

زمینه و سازوکار علم‌گرایی

علم واژه واحد برای گستره وسیعی از فعالیت‌های شناختی و آگاهانه بشر است. Science از ریشه واژه‌ای لاتین به معنای شناخت به دست آمده است. اگر چه نمی‌توان آغاز زمانی برای علم در نظر گرفت، اما از نشانه‌های به جا مانده از اعصار گذشته می‌توان مصر و بین‌النهرین را محل آغاز تلاش‌های علمی انسان دانست. در این مناطق علومی چون ریاضیات، نجوم و طب رواج داشته است. تحقیقات فیلسوفان پیش از سقراط بیشتر در خصوص جهان‌شناسی از نوع مبدأشناسی بوده است. آن‌ها به منشأ جهان و نحوه شکل‌گیری و نظم آن می‌پرداختند و اینکه اجزاء سازنده جهان چیست و چگونه عمل می‌کند. نکته مهمی که از نحوه کار آن‌ها دریافت می‌شود این است که «آن‌ها مفهومی از طبیعت آفریدند که به عنوان مبنای عقیده و تحقیق علمی در قرن‌های بعد به کار رفت؛ مفهومی از طبیعت که کم و بیش «پیش‌اندیشه» 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 که افلاطون آن‌ها را کم ارزش می‌دانست. ارسطو چند ویژگی برجسته برای علم برمی‌شمارد و به آن‌ها در کتاب طبیعیات می‌پردازد؛ از نظر او علم از احساس اشیاء عینی یعنی اموری شروع می‌شود که دانستنی‌تر و بالطبع جزئی‌ترند و به دانش کلی می‌رسد، درباره امور غیرقابل‌تغییر است، در شکل نظری خود به اصول مختلف حرکت می‌پردازد، و فعالیتی است که فی حد ذاته مطلوب است (ارسطو، ۱۳۶۳: ۵۴-۵۸). در میان همه متفکرانی که به نوعی به مباحث

طبیعی در زمان قبل از قرون وسطی می‌پرداختند، تبیینات ارسطو بیش از سایرین به حل مسائل زمانه خود منجر می‌شد.

در سده‌های میانه پیشوایی علم در دست کلیسا بود و تفسیر کتاب مقدس مهم‌ترین وظیفه علمی به حساب می‌آمد. انعطاف قوانین علمی به نفع موازین دینی، وضعیت دشواری را برای دانشمندان این دوره رقم زده بود. این جهت‌گیری ادامه داشت تا اینکه در اواخر این دوره، برخی از فیلسوفان برجسته مثل آگوستین و آکوئیناس به مناظرات طولانی علم و دین پایان دادند و مسیر شکوفایی علم را گشودند. تحولات مهمی که در اواخر این دوره در حال رقم خوردن بود، جهان بینی عمیقی را در پیش داشت که بنا بود در شاکله انسان‌محوری ظهور کند؛ همان‌طور که کالوزا می‌گوید: «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 حساب می‌آیند. 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). مشخصه تعیین‌کننده علم در دوره مدرن ترکیب استدلال ریاضی و مشاهدات تجربی بود. این ترکیب را گالیه 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 یک 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، بلکه هم سطح سایر مخلوقات است و با توسعه علوم تجربی می‌توان معنای کاملی به حیات انسان داد. علم در دوره مدرنیسم هم انعطاف داشت و هم اقتدار؛ از نظر دانشمندان انعطاف علم تنها مربوط به زمانی است که یک گزاره علمی قوی‌تر روی کار آید و اقتدار آن به دلیل مرجعیت تام و پایدار آن است. در این میان هر آنچه غیر از علم باشد مانند دین و ماوراءالطبیعه در جایگاهی نیست که برای علم محدوده تعیین کند و درباره صحت

گزاره‌های علمی نظر دهد. پیرو تلاش‌های این دانشمندان در قرن هجدهم کسانی چون لاوازیه و دالامبر هم در خصوص اثبات قاطعیت علم پژوهش اجرا کردند. روحیه غالب در قرن هجدهم اطمینان روبه افزایش به کمال‌پذیری انسان و امکان وصول به مدینه مطلوب بشر در سایه کاربست متنوع و متکثر مظاهر علم در تمام جنبه‌های زندگی انسان بود. با اینکه رویکرد غالب چنین بود، اما توجه به امور مابعدالطبیعی حتی به شکل انتقادی و سلبی هرگز از قلمرو موضوعات جدی خارج نشد. حتی کسانی از فیلسوفان علم مانند پوپر بی‌معنا تلقی کردن مابعدالطبیعه را فاقد دلیل معتبر می‌دانند، به دلیل اینکه زبانی پایدار و بی‌تناقض دارد، هرچند که غیر تجربی است؛ او می‌گوید هیچکس به این دلیل از مابعدالطبیعه دست بر نمی‌دارد (پوپر، ۱۳۹۲: ۵۳۱). در قرن نوزدهم به خصوص با نظریات داروین احترام به علم به اوج خود رسید و در قرن بیستم حتی مواجهه عموم مردم با علم نیز مواجهه‌ای مثبت بود، زیرا آن‌ها در علم عقلانیتی را مشاهده می‌کردند که پاسخگوی نیاز آن‌ها به جستجوی معنا بود و چه بسا برخی گمان می‌کردند که این عقلانیت می‌تواند با حل مسائل متنوع انسان و طبیعت، جایگزین ایمان شود.

علم‌گرایی مدرنیسمی بر وضعیت دین‌داری این دوره نیز اثر گذاشت و اقتدار و عنایتی را که دین در دوره قرون وسطی داشت تا حد زیادی کاهش داد. در دوره قرون وسطی اصل مسیحیت مورد پذیرش بود و تنها اختلاف موجود در باب نحوه ارتباط ایمان و عقل بود؛ اما از قرن هفدهم به بعد به دلیل افراط در توجه به عقل خودبنیاد و علم‌گرایی رو به تضاد، به مسیحیت حمله شد. در واقع جنبش «خداباوری عقلانی» که در قرن هجدهم صورت متمایزی به خود گرفت و بیشتر از همه متأثر از نظرات جان لاک بود، در پی محکم کردن رد پای علم در معرفت این دوره بود؛ این جنبش طرفدار مذهب ساده بدون مراسم بر بنیان عقل بود. کریستین ولف^۱ فیلسوف آلمانی با همین نگرش رسالت عقل را سنجش حقانیت دین دانست؛ او اگر چه مخالف دین نبود، اما تضاد عقاید مأخوذ از وحی با عقل را ناروا می‌دانست. در همین دوره اینشتین در سخنرانی مهمی، که در خصوص علم و دین ایراد کرد، خدای شخصی^۲ را انکار کرد؛ اینشتین قائل شد که مفهوم خدای شخصی برای دین امری اساسی و ذاتی نیست،

1. Christian Wolff
2. Personal God

آفریده ذهن خرافی و بدوی است، تناقض آمیز است و با جهان‌نگری علمی مبیانت دارد (تیلیش، ۱۳۷۶: ۱۳۰). با این حال انکار مطلق دین مدّ نظر مخالفان حاکمیت کلیسا نبود؛ حتی شخص گالیله کاتولیک نیک اعتقادی بود که میان آنچه از طریق علم بدان دست می‌یابیم و باورهای دینی تعارضی قائل نبود؛ او کتاب مقدس را مهم می‌دانست، اما رسالت دین را اکتشاف و خبر دادن از حقایق علمی نمی‌دانست. به اعتقاد او الهیات و امور معنوی می‌بایست در خصوص سعادت و رستگاری انسان اعلام نظر کنند نه طبیعت و قوانین آن. در همین راستا گفته شده است «در تاریخ غرب عقل جزئی یا ابزاری که به چاره‌جویی و حل مسأله به شیوه این جهانی بسیار می‌اندیشید، سرانجام به رویکرد فراعرفی و همزیستی دنیای دین و امر عرفی رسید، در نتیجه چاره‌جویی زمینی را با امر آسمانی مبیان نیافت» (ذکاوتهی قرآنگرلو، ۱۳۹۵: ۱۸۱). می‌توان گفت دین مسیحیت همانند ادیان آسمانی دیگر در نهاد خود از اتصال و پیوند عمیق میان معنویت و معرفت برخوردار است و تمام تلاش‌های متفکران بزرگ سده‌های میانه مانند آگوستین و آکوئیناس تبیین این پیوند ناگسستنی بوده است؛ اما با اینکه معرفت قدسی در دوره قرون وسطی با قوت و جدیت در آثار متفکران نمودار می‌شود، پس از این دوره اقبال عمومی به مباحث مابعدالطبیعی، حتی در محافل تخصصی کاهش می‌یابد. در واقع در ابتدای دوره رنسانس، علم تجربی چنان انسان را به وجد آورد که از تشخیص امر اصیل از امر اعتباری باز ماند و تصور می‌شد که یافته‌های دانشمندان می‌تواند جایگزین امر معنوی و قدسی موجود در معرفت پیش‌مدرنی شود. هر چند حسین نصر معتقد است که فرآیند معنویت‌زدایی از معرفت در جهان غرب به دوران قبل‌تر از قرون وسطی یعنی یونان باستان برمی‌گردد، زمانی که روحیه رمزپردازی محکوم شد و فلسفه طبیعی از یک سو و استدلال‌گرایی مستقل از تعقل، از سوی دیگر به وجود آمد (نصر، ۱۳۸۵: ۸۸).

تعریف و قلمرو تربیت معنوی

معنویت از ریشه یونانی و عبری واژه spirit گرفته شده است. این واژه در فرهنگ آکسفورد به معنای نیرو، انرژی، حیات‌بخشی و پروراندن به کار رفته است (آکسفورد، ۲۰۰۶: ۲۹۶۰). معنویت در شکل اولیه آن معطوف به طبیعت بود و دلالت بر ایده‌های رازآمیز در شناخت عالم داشت. بنیان اصلی دریافت‌ها و تعالیم معنوی در تاریخ بشر مربوط به آیین‌های

گنوسی (علم شهودی) است که در واقع صورت متکامل اسطوره‌ها و ظهور آن‌ها در قالب آموزه‌های هرمسی و اورفه‌ای یونان باستان است.^۱ در خصوص معنویت تعاریف مختلفی ارائه شده است از قبیل اینکه «معنویت بیانگر اندازه شناخت انسان از ماهیت معنوی خود است» (فونتانا، ۱۳۸۵: ۳۷)، «تلاش برای تجربه منشأ معنوی خود انسان» (والش، به نقل از فونتانا، ۱۳۸۵: ۳۷) و «تنها نقطه امید برای تحمل مثبت اجتماعی و نیز برای پاسداری از ارزش‌های واقعاً مهم» (نندی، ۱۹۹۸: ۳۲۶). از آنجا که معنویت با دنیای درونی انسان در ارتباط است، مانند کلان مفاهیم دیگر در حوزه شناختی، به شکل‌گیری جنبه خاصی برای تربیت منجر می‌شود که این پژوهش درصدد بررسی آن است. در باب اینکه تربیت معنوی چیست و چه خصایصی دارد، نظرات مختلفی ارائه شده است. افلاطون تحقق تربیت معنوی را منوط به تربیت اخلاقی می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۶: ۱۷۷-۱۷۹). زیرا رشد فضایل و اجتناب از رذائل که محور تعالیم اخلاقی است، به کسب معنویت منجر می‌شود. از نظر افلاطون جهان امور معنوی پایدار است و جهان امور مادی در صیرورت و بی‌ثباتی است. به طور کلی تا اواسط قرن هجدهم این تلقی میان اندیشمندان و فهم عمومی جامعه رواج داشت که تربیت معنوی همان تربیت اخلاقی یا تربیت دینی است، اما بعدها این تلقی اصلاح شد و مرز آشکار، معنادار و چه بسا ناهم‌پوشانی میان این مفاهیم در نظر گرفته شد. مذهب بر درک حضور همه جایی خدا در قالب اعتقادات معین تأکید دارد، اما همراهی معنویت با سکولاریسم (در برخی نظرگاه‌ها) می‌تواند در مقابل این باور دینی قرار گیرد. برخی معتقد بودند «معنویت باید در خدمت دین باشد» (لانگ و سدلی^۲، ۱۹۸۷: ۸۳-۸۶)؛ اما میلر و کار بر این باور بودند که معنویت غیر از اخلاق و مذهب است؛ زیرا به شکل بی‌واسطه و مستقیم انسان را به خدا مرتبط می‌کند و انسان را به سختی تجارب با واسطه دچار نمی‌کند (میلر، ۲۰۱۰: ۱۴۶). از آنجا که کار هدف الهی برای امر معنوی قائل است، معنویت را در مقایسه با مذهب تجربه‌ای مستقیم‌تر برای درک حقیقت می‌داند.

۱. آئین اورفه‌ای درباره کالبد عرفانی خداوند و تجسم آن در هیئت انسانی است و آئین هرمسی درخصوص عشق مجرد الهی است که بر پایه شناخت ناب شخصی قرار دارد

2. Long and Sedley

میشائیل هاند^۱ برای تربیت معنوی چهار معنا برمی‌شمارد: ۱. تربیت بر اساس اصول معنوی؛ ۲. تربیت روح انسان؛ ۳. تربیت در یک فعالیت معنوی؛ ۴. تربیت در یک گرایش معنوی (هاند^۲، ۲۰۰۳: ۳). بر اساس تعریف نخست تبیین و اشاعه^۳ اصول معنوی، به تربیتی منجر می‌شود که بر اساس آن فرد ملزم به رعایت عناصر تعالی‌جویانه در گستره حیات خود می‌گردد. تعریف دوم تلقی نسبتاً متفاوتی را در پیش می‌گیرد؛ روح انسان خواسته‌ها و نیازهایی دارد که غفلت از آن نوعی حیات ماشینی، کمی و غیر منعطفانه را برای انسان رقم می‌زند، در حالیکه انسان به انرژی حاصل از پرداختن به امور روحانی و معنوی برای ادامه حیات امیدوارانه نیاز دارد. بر اساس این تعریف پرداختن به ابعاد عاطفی و احساسی روح، مطلوب‌ترین تلقی از تربیت معنوی است. طبق تعریف سوم امور نوع دوستانه که صلح و صلاح اجتماعی ایجاد می‌کنند، مصادیق تربیت معنوی هستند. تربیت معنوی در تلقی دیگر همان گرایش و میل وافر انسان به درک امر حقیقی و فرا مادی است. معانی که بر تربیت معنوی اطلاق می‌شود، در برخی مواضع هم پوشانی دارند و در برخی عناصر تعریف، متمایز از یکدیگر هستند. غالب اندیشمندان غربی تلقی غیر متافیزیکی از معنویت دارند و بر این باورند که برای معنوی بودن داشتن دید عمیق و غیر سطحی به زندگی کفایت می‌کند. وبستر چهار بعد برای معنویت لحاظ می‌کند که در هیچکدام آن‌ها نشانه‌ای از وجود خدا یا امر الوهی وجود ندارد. این ابعاد عبارتند از: «درون‌نگری، رابطه، تعادل بین آزادی انتخاب و فرهنگ، دید کل نگر و جامع» (وبستر^۳، ۲۰۰۴: ۱۰-۱۶). در مجموع به نظر می‌رسد معنویت با دین و اخلاق مرتبط است، اما در تعریف مستقل از آن‌ها است.

تربیت معنوی در دوره مدرنیسم و نسبت آن با علم‌گرایی

معنویت دوره مدرنیسم در اصل با پایان معنویت سنتی آغاز می‌شود؛ از آنجا که نظام‌های معنویت‌گرای باستان تابع اوضاع فرهنگی خود بودند، به تبع تغییر آن فضا، معنویت آن دوره هم منسوخ شد و مفاهیم معنوی جدید به وجود آمدند که در برخی مواضع در تقابل با هم

1. Michael Hand
2. Hand
3. webster

بودند. این وضعیت ناشی از دوگانگی بود که میان بنیادگرایی و مدرنیته ایجاد شد. بنیادگرایی بازتولید انگاره‌های سپری شده سنت و امر قدسی است و زیرساخت‌های متنوعی دارد؛ هی وود به چهار عامل بنیادگرایی اشاره می‌کند: ۱. روند غیر مذهبی کردن؛ ۲. عصر پسااستعمار؛ ۳. شکست سوسیالیسم انقلابی؛ ۴. روند جهانی کردن (هی وود، ۱۳۸۰: ۴۹۸). مدرنیته نیز بازسازی اندیشه‌های کهن است و دارای زیرساخت‌های معنوی چون پرداختن به حقوق انسانی و خودمختاری انسان معاصر، درک معنای زندگی در رعایت حقوق اخلاقی - اجتماعی و سیاسی شهروندان و حتی طبیعت، دستیازی به تساوی حقوقی زنان و مردان و احترام به شئون طبیعی انسان‌ها در اقلیم اجتماعی و سیاسی است (حقدار، ۱۳۸۵: ۱۰۵ و ۱۰۶). گذر از معنویت سنتی به معنویت مدرن، حاصل ظهور جلوه‌های اجتماعی و زیبایی‌شناسی و تحول در پارادایم دانش بود که همه تبعات نگرش جدید به وضعیت انسان بود. در این دوره معنویت بیش از اینکه مقوله‌ای شهودی و درونی باشد، امری اجتماعی و بیرونی لحاظ می‌شود. در دوره مدرنیسم فرآیند معنویت زدایی از طبیعت با تلاش‌های کپرنیک، گالیله و نیوتن آغاز شد، با فعالیت‌های عقلی و فلسفی دکارت، کانت، هگل و جریان عقل‌گرای این دوره قوام یافت، با نظریه تکاملی داروین و اسپنسر و زیست‌شناسان مادی مسلک به بار نشست و با نظریات روان‌شناسانی چون هابز، لاک، بارکلی و فروید تکمیل شد.

مسئله مهمی که در نسبت علم‌گرایی دوره مدرن با معنویت مطرح می‌شود و بایستی پاسخی در خور برای آن یافت این است که چرا با وجود اینکه برجستگان علمی دوره رنسانس مانند گالیله و نیوتن به وجود خداوند و دخالت او در آفرینش هستی و نیاز انسان به خداوند صراحتاً اذعان می‌کنند، با غلبه علم‌گرایی در دوره مدرنیسم نگرش غالب در این دوره به سمت راززدایی از هستی و حذف نگرش توحیدی و مابعدالطبیعی گرایش پیدا می‌کند؟ نیوتن درباره نیاز علم به خداوند می‌گوید: «[خدا] فاعل مقتدر و همیشه زنده‌ای است که با حضورش در همه جا، بهتر از آدمیان می‌تواند اجزاء عالم را صورت داده و هیئت متفاوت و مکرر بخشد ... دست کم من به نوبه خود هیچ تناقضی در کل این طرح نمی‌بینم» (نیوتن، به نقل از برت، ۱۳۶۹: ۲۹۳ و ۲۹۴). نیوتن از اینکه نتایج تلاش‌های علمی او به ضعف ایمان دینی انجامد به شدت می‌هراسید، با این حال بی‌اعتقادی به وجود هدف نهایی در عالم، پیامد ناخوشایند فعالیت علمی دانشمندانی شد که عمیقاً متدین و خدا‌باور بودند؛ درحالی‌که این پیامد

به صورت منطقی و طبیعی از رشد علم فی نفسه به دست نمی‌آید. پاسخ به این مسأله را از چند منظر می‌توان مطرح کرد:

غلبه نگرش کمی

در دوره مدرن در خصوص اقسام معرفت و تقدم و تأخر آن‌ها نوعی جابه‌جایی صورت می‌گیرد. در این دوره برخلاف دوره میانه، معرفت وحیانی ذیل معرفت تجربی و ریاضی قرار می‌گیرد. «غلبه نگرش کمی» ویژگی مهم این دوره است که به سهم خود نقش معنویت‌زدایی را در عصر مدرن ایفا می‌کند. طبق نگرش کمی هر آن چیزی که قابل محاسبه و اندازه‌گیری و بیان به زبان ریاضی، تجربی و قابل تفهیم باشد، ارزش پرداختن دارد و هر امری که ورای زبان متعارف یا برخوردار از مفاهیمی غیر قابل فهم برای همگان باشد، فاقد ارزش و اهمیت است. این نگرش به قدری فراگیر شد که به تعبیر ویل دورانت فرهنگ بشر حتی ادبیات نیز از اصول ریاضی و فیزیک نیوتن بی‌نصیب نماندند. او می‌گوید: «انجمن سلطنتی از اعضای خود خواست که صریح، بی‌شائبه و طبیعی صحبت کنند و تا آنجا که ممکن است همه چیز را به وضوح ریاضی نزدیک سازند» (دورانت، ۱۳۶۹: ۶۱۳). کانت اهمیت ریاضیات را در این عبارت کوتاه بیان می‌کند که ریاضیات «فخر خرد انسانی» است (کانت، ۱۹۱۳: ۳۳۳). براین اساس دقت در دو نکته ضروری است؛ نخست اینکه در این دوره معرفت وحیانی انکار نمی‌شود، بلکه از «اولویت توجه» کنار می‌رود؛ دلیل آن این است که در مرتبه بعد از معرفت ریاضی و تجربی قرار می‌گیرد و دغدغه شناختی اندیشمندان این دوره نیست؛ دیگر اینکه وقتی گفته می‌شود برترین معرفت، معرفت ریاضی و حسی است، علاوه بر دلالت شناختی، نوعی اولویت ارزشی هم در بطن آن مستتر است. به این معنا که نه تنها برترین معرفت است، بلکه ارزشمندترین نیز هست.

هر چند به معنایی که گفته شد تحولی در مرتبه شناختی علوم صورت گرفت، اما پرداختن به مقوله معنا از طریق خداجویی متوقف نشد با این تفاوت که برای تقرب به خدا هم از طریق طبیعت اقدام شد، یعنی خداباوری طبیعی؛ اما زمانی که انسان دوره مدرن به شناخت و کشف روابط حاکم در طبیعت اشتغال یافت، جذابیت‌هایی را مشاهده کرد و مسحور ظواهر فریبنده اکتشافات علمی شد و به همین دلیل از جستجوی خدا دست برداشت. انسان حیطه فراخی را

برای امکانات دانش تصور کرد و معنا را هم در همین حیطه گنجانند در حالیکه «دانش نمی‌تواند برای زندگی ارزش بیافریند، بلکه تنها می‌تواند از چگونگی عملکرد جهان طبیعی مطلع کند» (گودرز پرور و همکاران، ۱۳۹۶: ۲۱۶). نهایتاً این باور غالب شد که انسان معاصر توجیهی برای جستجوی خدا ندارد، زیرا خود صاحب قدرت شناخت و عقل است. گالیله ضمن اعتراف به ادراک برتر الهی، گستردگی و کارآمدی ریاضیات را در امور ماوراءالطبیعی نیز قائل بود؛ او در این خصوص می‌گوید: «ذهن انسان برخی حقایق را با همان کمال و دقتی که خود طبیعت می‌فهمد، در می‌یابد و علوم ناب از این نوع‌اند؛ یعنی هندسه و علم حساب که فهم الهی آن‌ها را بی‌نهایت بیشتر از انسان می‌شناسد، اما معتقدم که در آن میزان ناچیزی که در توان فهم انسان است، می‌توان اذعان داشت که شناخت ما با شناخت الهی از لحاظ دقت و قطعیت یکسان است، زیرا انسان می‌تواند ضرورت صدق آن‌ها را ببیند و بالاتر از این هیچ یقینی نیست» (گالیله^۱، ۱۹۹۷: ۱۱۳). تغییر نقش خدا در عالم - از موجودی که خالق و مدبر است، به موجودی صرفاً خالق - به نوعی منتهی به ضعف معنویت شد؛ استدلالی که به این نتیجه می‌رساند از سه مقدمه به‌دست آمده است: ۱: تنها معرفت یقینی، معرفت ریاضی است؛ ۲: درک ریاضی‌وار ذهن ما نشئه‌ای از فهم الهی است؛ ۳: میان فهم انسان و فهم خدا فاصله هست. فهم خدا یقیناً از فهم انسان بیشتر است. نتایج برآمده از مقدمات مذکور را می‌توان اینگونه تقریر کرد: ۱. چون قوانین ریاضی ثابت، دقیق و قطعی‌اند، فهم انسان با فهم خدا از نظر دقت و قطعیت یکسان است؛ ۲. انسان در ساخت جهان خود به خدایی که فهمش از انسان بیشتر نیست، نیاز ندارد. از پذیرش نتیجه اول گریزی نیست، زیرا لازمه ثبات قوانین ریاضی این است که فهم گزاره $2+2=4$ برای هر موجود صاحب شعوری یکسان باشد، اما نتیجه دوم به دلیل غفلت از «جهت» یکسانی فهم خدا و انسان به‌دست می‌آید. در حالیکه این یکسانی فقط از جهت قطعیت است و نه از جهت گستردگی علم و «اولویت شناخت». با توجه به نتیجه فوق شاید اولویت توجه در این باشد که انسان به مظاهر امور توجه کند، اما اولویت شناخت در این است که مبنای امور را یافته و علت‌شناسی کند. نصر منشأ قطعیت منطقی و ریاضی در ذهن بشر را به خداوند منتسب می‌کند و می‌گوید: «وقتی عقل الهی که منشأ قطعیت است، در

عقل بشری بازتاب پیدا می‌کند، خود را در قوانین منطقی و ریاضی نشان می‌دهد» (نصر، ۱۳۸۵: ۴۱). لذا انسان به خدای دانای مطلق نیاز دارد که علمش در همه حال از انسان بیشتر است و کنار نهادن خدا از دایره معرفت منفعت بخش وضعیت تأسف باری است که برای بشر به وجود آمده است. رنه گنون این وضعیت را سیطره کمیت می‌داند و آن را اینگونه بیان می‌کند: «چون فلسفه تعقلی نفی هرگونه مبدأ عالی تر از عقل است، نتیجه عملی آن کاربرد افراطی عقلی است که چون از عقل کل متعالی جدا شده، بینایی خود را از دست داده است و چاره‌ای ندارد، جز اینکه به سوی پایین یعنی قطب دانی هستی بگراید و رفته رفته در مادیت غوطه ور شود، چنین عقلی به موازات این سقوط مفهوم حقیقت را از دست می‌دهد. و این سقوط که پیوسته بر سرعت آن افزوده می‌شود «سیطره کمیت» است» (گنون، ۱۳۶۱: ۱۱۰ و ۱۱۱). در اثر سیطره کمیت تمام توجه علوم فیزیکی معطوف به جهان مادی شد و گرایش به تأویل امور به کمیت، مبنای پژوهش‌ها قرار گرفت و انسان مدرن از جهان معنوی باز ماند.

تغییر تعریف فلسفی از علت به تعریف علمی

پیرو غلبه نگرش کمی در دوره مدرنیسم، علت در طبیعت محصور شد. تغییر تعریف ارسطویی از قانون علت به تعریف نیوتنی و گالیله‌ای باعث شد که علل چهارگانه ارسطویی یعنی علت مادی، صوری، فاعلی و غایی عملاً در دو علت مادی و صوری محصور شود و خداوند دیگر علت‌العلل و غایت‌الغایات هستی نباشد. طبق تعریف ارسطویی از علت، جسم متحرک موقعی به حالت سکون در می‌آید که قوه‌ای که آن را در امتداد خود به حرکت واداشته است، دیگر نتواند تأثیر کند و لذا علت آن چیزی است که نخستین آغاز یا مبدأ حرکت یا سکون از آنجاست (ارسطو، ۱۳۹۴: ۱۲۹). اما طبق تعریف نیوتنی و گالیله‌ای «اگر جسمی رانده یا برداشته یا کشیده نشود و از هیچ راه دیگری هم تأثیری به آن وارد نیاید، حرکت یکنواخت پیدا می‌کند» (گالیله، ۱۹۹۷: ۱۲۹). بر اساس تعریف اخیر علت بیرونی عامل تغییر سرعت در حرکت است نه علت خود حرکت. در این معنای اخص از علت «هیچ چیز به جز حرکت باقی نمی‌ماند که بتوان به طور صحیح کلمه علت را بر آن اطلاق نمود که در حضورش معلول حاضر و در غیابش معلول غایب باشد» (گالیله، به نقل از برت، ۱۳۶۹: ۹۱). این تلقی به این معناست که حرکت در تداوم خود به علت اولیه محتاج نیست. هر چند گالیله همواره تصریح

می‌کرد که نهایتاً معضل عالم توسط دین برطرف خواهد شد، اما تفسیر مکانیکی و ریاضی از عالم و اجرای تمام و کمال تحویل‌گرایی^۱ باعث شد که متافیزیک جایگاه خود را تا اندازه زیادی از دست بدهد. بر این اساس در اثر تلاش‌های گالیله، نیوتن و هیوم این تغییرات که نتیجه تسلط انسان بر طبیعت و تغییر رابطه انسان و خدا بود، نقش خداوند را از «علت ایجاد و بقا» به «علت ایجاد» محدود کرد و بقا مربوط به خود طبیعت و قوانینش شد. یعنی نیرو علت بقا تلقی شد. از نظر نیوتن نیز خدا خالق جهان است، آفریننده مواد از عدم، مقوم زمان و مکان است، اما فقط مدبر و ناظم است و طبیعت در بقا و حرکت مستقل از خالق است. در حالیکه این تلقی به وضوح غفلت از یک قاعده مهم فلسفی به نام «نیازمندی معلول به علت در بقا» است که از پذیرش یا رد آن نتایج معرفتی بسیاری به بار می‌آید. با این توضیح مبنایی، می‌توان به رابطه میان تغییر تعریف علیت و زوال معنویت پی برد. حذف متافیزیک حداکثری (تقلیل علل چهارگانه به علل دوگانه) به معنای خودفرمانی انسان و گریز از هر نوع دیگرفرمانی است. اگر علیت فلسفی و دینی معتقد به بنیادی بودن و هدف داری هستی، وجود خدا و نقش آن در عالم است، علیت علمی با قائل شدن به معنویت حداقلی، معتقد به زیستن بر مبنای عقل خودبنیاد آدمی است. اگر معنویتی که بنیان آن مبتنی بر حضور مدبر عالم و خالق فعال است، از سامانه معرفتی انسان خارج شود، معنویت باقی مانده با متافیزیک حداقلی، بن مایه‌ای ندارد که در مواجهه با حمله‌های کثرت‌گرایی مقابله کند، چه رسد که سیطره هم بیابد.

در اثر تلقی طبیعی از علیت، اعتقاد به معجزه هم که امری فراعلمی و فراطبیعی است، از اعتبار افتاد و این هم یک گام دیگر در معنویت‌زدایی بود. آرتور برت می‌گوید: «با غیبت خدا مشکلات معرفت‌شناختی سرکشی کردند... اگر ناقدان هوشمند (کانت و هیوم) به جای اینکه خدا را از جهان نیوتنی بردارند، نقد خود را متوجه خود نیوتن می‌کردند به نتایج زیر و رو کننده‌ای می‌رسیدند (برت، ۱۳۶۹: ۲۹۸ و ۲۹۹). در همین دوره کسانی مانند رابرت بویل بودند که برخلاف نظر رایج معتقد بودند «خالق قادر و صانع مدبر عالم، چنین مصنوع جمیل و جلیلی را که لایق جلالت اوست، به خود رها نمی‌کند، بلکه همواره در کار حفظ و ابقای آن است» (بویل^۲، ۱۹۷۲: ۵۱۹)، اما تلاش بویل کافی نبود و بنیان این دوره بر محور تسلط علمی

1. Reductionnisme
2. Boyle

شکل گرفته بود که به فروپاشی نظام اخلاق خدامحور انجامید؛ این فروپاشی تأثیر مستقیم در نگرش معنوی افراد گذاشت.

زیست‌مکانیکی و تأخر فرهنگی

ماشینی شدن انسان هم به فرآیند معنویت‌زدایی کمک کرد. زمانی که گالیله و هویگنس اصل بقای انرژی را اعلام کردند، به غلبه این نگرش انجامید که جهان، ماشینی کامل و پیچیده است؛ زیرا انرژی خود را در بستر حرکت می‌نمایاند و جهان مادی بستر حرکت است. از سوی دیگر در زمانی که مطالعات روان‌شناسی در دوره مدرن اوج گرفت و تا حدودی زبان ریاضی و زیست‌شناسی نفی شد، نظرات ماشین‌انگاران در خصوص انسان تقویت شد. تعبیر جهان هستی به «ساعت» که ویژگی‌هایی چون نظم‌پذیری، دقت، در دسترس بودن و قابلیت پیش‌بینی را دارد، سبب شد تا روان‌شناسان در یک الگوبرداری دقیق، انسانی را که در دامن طبیعت زندگی می‌کند، چونان ساعتی در نظر بگیرند که حرکات، روحیات و خصوصیات آن را می‌توان مشاهده، تجربه، سنجش و حتی پیش‌بینی کرد. این تفسیر از انسان به معنای تنزل یافتن او از مقام خلیفه‌اللهی به یک پدیده ماشینی بود و این مصداق دیگری از تحویل‌گرایی به حساب می‌آمد. سوزان جرج در بحث از فلسفه تکنولوژی از بورگمن نقل می‌کند که تکنولوژی، شناختی رنگ پریده از هر هستی معنوی عرضه می‌کند، پرورش‌دهنده یک معنا از قدرتمندی و خودبستگی است، تکنولوژی معنوی را نابود می‌کند که جزئی از انسانیت است که در ورای خودش حقیقت معنوی را جستجو می‌کند (جرج، ۱۳۹۰: ۱۰۶).

یافتن نسبت حقیقی میان زیست‌مکانیکی و معنویت‌زدایی از طریق پاسخ به دو پرسش میسر می‌شود. پرسش نخست این است که چگونه تکنولوژی چنین قدرتی می‌یابد؟ این امر به دلیل ارتباط وثیقی است که میان تکنولوژی و فرهنگ وجود دارد. فرهنگ با همه پیچیدگی مفهومی‌اش در کنار فناوری با همه وضوح معنایی‌اش حضور دارد. این همراهی را فرآیند «معناسازی» رقم می‌زند، زیرا تولید هر وسیله‌ای در کنار جنبه کاربردی و عینی آن، حامل و ناقل معنایی است که در ذات آن مستتر است؛ به عبارتی «آن جنبه از تولید کالا که دارای علائم معناداری است، فرهنگ محسوب می‌شود و فرهنگ جایگاه تولید معانی است» (عاملی، ۱۳۹۲: ۹۸). پرسش دوم این است که رابطه فرهنگ و تکنولوژی چگونه به معنویت‌زدایی منجر

می‌شود؟ پاسخ به این پرسش از طریق تبیین پدیده «تأخر فرهنگی» است. تأخر فرهنگی زمانی روی می‌دهد که تکنولوژی از انسان جلو می‌افتد؛ به عبارت دیگر «هرگاه خلاقیت تکنولوژیک بشر بر آگاهی اخلاقی و سازمان اجتماعی پیشی بگیرد تأخیری روی می‌دهد» (کاونتنس، به نقل از گوتک، ۱۳۸۹: ۴۶۵). مظاهر این تأخر را از طریق خصایص تکنولوژی می‌توان برشمرد که عبارتند از: ۱. تکنولوژی فرآیندی خوداصلاح‌گر است؛ یعنی انسان نقش خاصی در تعیین مسیر و جهت آن ندارد، بلکه این تکنولوژی جدید است که تکنولوژی قدیم را تکمیل و جنبه‌های منفی آن را اصلاح می‌کند؛ ۲. تکنولوژی اجتماع را بدون در نظر گرفتن بافت بومی، سیاسی و دینی تغییر می‌دهد؛ از آنجاکه تکنولوژی اغلب از کشورهای توسعه‌یافته آغاز شده است، پدیده تأخر فرهنگی در جوامعی که فقط مصرف‌کننده‌اند، بیشتر مشهود است؛ ۳. همان‌طور که سیسمون می‌گوید: «تکنولوژی تهدیدی برای معناست» (سیسمون، به نقل از جرج، ۱۳۹۰: ۹۶). نه به این معنا که تکنولوژی در ذات خود معنا افکن است، بلکه با شالوده‌شکنی غیر خردورزانه و پیشروی غیر متعهدانه درصدد عینی‌سازی هر چه بیشتر، کاربردمحوریِ افراطی و محاسبه‌پذیری غیر منعطفانه است. مک لوهان^۱ با نظر به اینکه همه این رویدادها به دلیل غلبه کمیت روی داده است، می‌گوید: تضادی که میان دو تکنولوژی پدید می‌آید ناشی از پدیده تأخر فرهنگی است و نهایتاً به حاکمیت اعداد می‌انجامد (مک لوهان، ۱۳۷۷: ۱۲۶). بنابراین، می‌توان گفت انسان مدرن در مواجهه با فناوری بیشتر به خودشیفتگی و تسلط بر آن می‌اندیشد تا استخراج معنای زندگی از آن.

انسان‌شناسی مدرنیسمی و نسبت آن با معنویت

در خصوص انسان‌شناسی دوره مدرن همواره بر مؤلفه‌هایی مانند عقل‌گرایی، انسان‌مداری، آزادی و فردیت تأکید شده است، اما در این پژوهش انسان‌شناسی دوره مدرن از زاویه مهمی بررسی شد که کمتر مورد توجه بوده است؛ امری که بنیاد و اساس تغییرات دوره مدرن است و آن «حذف خدا باوری توحیدی از معرفی و شناخت انسان» است؛ یعنی بی‌توجهی به نحوه و میزان دخالت خداشناسی در انسان‌شناسی. در واقع در بطن مؤلفه‌های انسان‌شناسی مدرنیسمی غفلت از باور توحیدی وجود دارد. این مؤلفه‌ها عبارتند از: تمرکز بر انسان مرکزیت‌زدایی

1. Marshal McLuhan

شده، نفی وجود هدفدار خلقت، شباهت انسان در آفرینش به سایر موجودات و رد برتری انسان در مقام خلیفه‌الله نسبت به سایر پدیده‌های طبیعت. نتیجه نظری و عینی این تلقی از انسان زوال معنویت در سایه متافیزیک است. از نظر برخی لازمه معنویت با باور توحیدی، متافیزیک پرحجمی است که با انسان‌شناسی دوره مدرن هم‌خوانی ندارد و نامعقول به نظر می‌رسد. آنچه از معنویت با انسان‌شناسی مدرنیسم هم‌سو است، نه اتکا به عالم فرامادی، بلکه اتکا به اصول و پیش‌فرض‌های صرفاً عقلی مانند اصول اولیه اخلاق است که برای معناداری زندگی نیز کفایت می‌کند (متز^۱، ۲۰۰۵: ۳۱۲). در اثر وجود همین خلاء معرفتی یعنی حذف خداباوری توحیدی از حوزه انسان‌شناسی است که زیر پای معنویت تهی می‌شود و معنویت نیز چون عقل و علم خود متکی شود و از اتصال به امر والا می‌گریزد.

بررسی انجام شده در این پژوهش نشان می‌دهد در دوره مدرنیسم تبیین درستی از رابطه انسان و خدا انجام نشده است و منجر به طرح این پرسش شده است که رابطه میان حذف خداباوری توحیدی از انسان‌شناسی با رشد علم از چه نوع است که در خصوص آراء برخی دانشمندان سازگاری نگرش توحیدی با توسعه علمی را برناتافته است؛ آیا لازمه خداباوری گریز از علم و ضدیت با آن است؟ ظاهر امر حاکی از این است که التزام به لوازم و نتایج خداباوری توحیدی، مسیر رشد علمی را دگرگون می‌کند. علمی که در خوش‌بینانه ترین حالت با خداباوری طبیعی سازگاری دارد. واکاوی این مسأله از دو منظر صورت می‌گیرد: منظر نخست انسان‌شناسی بدبینانه مأخوذ از نگرش متکلمان مسیحی به فطرت انسان است که خود عاملی ریشه‌ای در معنویت‌زدایی بود. تأکید متکلمانی مثل آگوستین بر هبوط و گناه‌کاری انسان شاکله‌ای برای مسیحیت ساخت که طی آن شخص مسیح به جای اینکه پیام‌آور شناخت و بسط اندیشه خارق‌العاده بشر باشد، به عنوان نجات‌دهنده انسان از گناه اولیه جلوه کرد. در واقع «گناه آدم الگویی را که بر حسب آن تمام آدمیان می‌بایست شکل بگیرند، از پایه دگرگون کرد» (کرلی^۲، ۱۹۶۷: ۱۲۹). درحالی‌که به تصریح آموزه مشترک میان ادیان توحیدی خداوند انسان را به صورت خویش آفرید؛ به این امر در کتاب مقدس مسیحیان نیز اشاره شده است

1. Metz
2. Corely

(برانتل^۱، ۱۹۶۲: ۵۰)؛ این صورت در خلقت اولیه خود عاری از گناه است و حقیقت انسان متصف شدن به اسمای الهی برای تجلی وجه الله است؛ اسمایی که در کلیت آن میان ادیان توحیدی اشتراک وجود دارد و تخلق به اخلاق، عینی‌ترین جلوه آن است. اگر چه ظاهر عبارت «متصف شدن به اسمای الهی» عبارتی کلامی است، اما بیان‌کننده حلقه مفقوده انسان دوره مدرن است. با توجه به اینکه به تصریح عقل فطری، انسان مرکب از جسم و روح است، انسان بودن آدمی نه فقط به ماهیت جسمانی و ذهنی او، بلکه به ماهیت نفسانی اوست؛ نفسی که بارقه‌ای از نفس ملکوتی است. به تعبیر حسین نصر «انسان بودن یعنی شناخت خویش و فراتر رفتن از خویش» (نصر، ۱۳۸۵: ۳۹)؛ این تعبیر، ترجمانی گویا از حدیث نورانی پیغمبر (ص) است که می‌فرمایند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

منظر دوم چرخش معرفتی در انسان‌شناسی مدرنیسمی است که طی آن «بی‌اعتمادی به خدا» و «اعتماد به نفس» ایجاد می‌شود. نفسی که از عقل به عنوان خدمه‌ای برای نظام‌دار کردن خواسته‌ها بهره می‌برد. همان‌طور که هگل در باب نقش عقل می‌گوید: «خردورزی به مانند جغد مینروا است که بعد از وقوع حوادث و جریانات عینی در اجتماع انسانی، در پی تئوریزه کردن آن‌ها بر می‌آید و ارکان اندیشگی خود را به واقعیت می‌نهد» (هگل، ۱۳۷۸: ۲۱). نتیجه اعتماد مطلق به نفس، غفلت از تفکر معنوی با محوریت باور توحیدی است. تفکر معنوی یک نگرش صرفاً عرفانی نیست، بلکه در خلال پرسش از حقیقت انسان، ورود به وادی معنویت اجتناب‌ناپذیر است؛ زمانی که این پرسش برای هایدگر طرح می‌شود، او به بحث غفلت از وجود می‌پردازد. از نظر هایدگر یکی از مصادیق غفلت از وجود این است که تفکر حسابگرانه را به عنوان یگانه روش تفکر بدانیم و در مقابل از تفکر معنوی غافل شویم. از نظر او تفکر معنوی به ثمر رساننده نسبت وجود به ذات آدمی است (هایدگر^۲، ۱۹۷۷: ۱۹۳). هر چند هایدگر نه همچون اکهارت در ساحت دینی، بلکه در عین تأثیرپذیری از رساله وارستگی اکهارت، در ساحت وجودی به مسأله معنویت نظر دارد، اما دیدگاه او دست‌کم از دو جهت اهمیت دارد: نخست اینکه آدمی را به درون خویش فرا می‌خواند و کسی که حقیقتاً به درون خویش رجوع کند، به سطوحی از معرفت ناب دست می‌یابد؛ دیگر اینکه انسان را وادار به

1. Brantl
2. Heidegger

ارزیابی نقادانه در الهیاتی می‌کند که برخلاف انتظار، از بطن آن تفکر معنوی بیرون نیامده است. در این بستر، تفکر معنوی بیش از هر چیز امری بنیان‌گراست؛ یعنی آدمی را به پایه‌های استوار درونی خود ارجاع می‌دهد. در خلال این تلقی از ماهیت خودشکופا، بنیادگرا و توحیدی از انسان است که بر ضرورت زیست معنوی دلالت می‌شود. انسان معنوی خود را در سیاق ایدئولوژیکی تشبه به ذات باری تحلیل می‌برد؛ سیاقی که نه تنها او را از ماهیت انسانی خارج نمی‌کند، بلکه هستی بیکران او را عینیت می‌بخشد. اگر انسان معنوی زیست نکند در آشفتگی حاصل از فقدان معنا به همان تهوع روحی که سارتر در کتاب «تهوع» به شکلی هنرمندانه ترسیم می‌کند یا به تعبیر مارسل، به انسان آلونک‌نشین^۱ دچار خواهد شد.

نتیجه‌گیری

وضعیت علم در دوره مدرن متحولانه و شگفت است و توفیقات آن نگرش انسان را در باب کلیه مسائل تحت الشعاع قرار داده است. طبیعتاً مقوله تربیت از وضع موجود متأثر می‌شود و فرجام تربیت معنوی در این میان امری بااهمیت تر است، زیرا معناجویی کنکاش همیشگی انسان بوده است. در دوره مدرنیسم با اینکه اشکالی از معنویت‌گرایی به وجود می‌آید، اما به دلایل مختلفی معنویت‌زدایی نیز صورت می‌گیرد. این دلایل در نسبت میان علم و تربیت معنوی از طرق زیر قابل تبیین است: غلبه نگرش کمی در دوره مدرنیسم، تغییر تعریف فلسفی از علیت به تعریف علمی و زیست‌مکانیکی و پدیده تأخر فرهنگی. این عوامل باعث شدند که اقتدار، مرجعیت و تکریم علم به اوج خود برسد و به همان میزان امور متافیزیکی از درجه اهمیت ساقط شوند، زیرا این امور با عقل تجربی و محاسبه‌گر مدرنی قابل توجیه نبودند. می‌توان گفت «علم‌گرایی» نقش معنویت‌زدایی خود را در عصر مدرن اینگونه ایفا کرد: ۱. با تفکیک علم تجربی از امر قدسی و معنوی؛ انسان مدرن با شعار «عقل، طبیعت و پیشرفت» میان دو حوزه‌ای که یکی قابل اندازه‌گیری و تأیید و ابطال است و دیگری بر کیفیت و معناداری حیات متمرکز است، شکاف عمیق ایجاد کرد؛ ۲. به انزوا کشاندن و طرد امور مابعدالطبیعی؛ اندیشمندان مدرنی نسبت به معنویت واکنش خنثی داشتند و با بی‌معنا دانستن آن، گرایش معناجویانه را به دلیل غیر کمی بودن طرد کردند. اما در کنار همه این عوامل توجه

۱. نک: گابریل مارسل (۱۳۸۸)، انسان مسئله‌گون، ترجمه بیتا شمسنی، تهران، ققنوس، ص ۱۱

به انسان‌شناسی دوره مدرنیسم حائز اهمیت است، زیرا رویداد شناختی مهمی که در این حوزه اتفاق می‌افتد و در حقیقت عامل بنیادی تضعیف معنویت است، «حذف خدا باوری توحیدی از معرفی و شناخت انسان» است که بر تمام جوانب معرفتی مربوط به علم‌جویی سیطره دارد. با توجه به اینکه از بطن تعریف انسان ضرورت معنوی بودن او قابل استخراج است، اگر انسان در ساحت ربوبی نگریسته شود، معناداری حیات او به گونه‌ای و اگر در ساحت مادی نگریسته شود، به گونه دیگری شکل می‌یابد. انسان به معنا نیاز دارد و هر اندازه که اتصال و حیانی او ضعیف‌تر شود، بیشتر به آشفتگی حاصل از عدم اتکا به منبع والا مبتلا می‌شود و این نوعی دگردیسی بنیادی در لایه‌های پنهان هویت آدمی است. با اینحال می‌توان گفت در دوره مدرنیسم با همه تحولات بنیان‌گریزی که وجود داشت، مفاهیم اصلی عقل، دین و علم قادر به معنویت‌زایی بودند، زیرا اولاً رسالت دائم عقل در معنویت‌زایی، هدایت انسان در اتصال او به حق است. اگر جهان بینی فرامادی مبنا قرار می‌گرفت و در ورای آن جهان معنا از غبار نفسانیت رهانیده می‌شد، عقل با نور ایمان ترکیب شده و اسباب تحقق هدایت در انسان را فراهم می‌کرد. ثانیاً علم نیز در حقیقت «بازتاب عقل شهودی» است و توفیق محصورکننده آن، تصویر خلاقانه‌ای از ابداع خالق است. لذا علم به خودی خود راه به معنویت توحیدی می‌برد و تنها مانع آن انسان‌شناسی غیر توحیدی است که اگر بر آن سایه افکند، چنان که در دوره مدرن افکند، معنویت را دچار زوال خواهد کرد. با توجه به اینکه موضوع این پژوهش از مسائل بنیادی حوزه معرفت محسوب می‌شود، لذا گستردگی موضوع مانع از این شد که محقق بتواند در کنار رویکرد انسان‌شناسانه، مسأله پژوهشی خود را از رویکردهای دیگر نیز بررسی کند. بر این اساس یکی از پیشنهادات تحقیق می‌تواند بررسی معرفت‌شناسانه، ارزش‌شناسانه یا وجودشناسانه تربیت معنوی در دوره‌های پیشامدرن، مدرن و پسامدرن باشد.

منابع

- ارسطو (۱۳۶۳). *طبیعیات*، ترجمه مهدی فرشاد، تهران: امیرکبیر.
- افلاطون (۱۳۸۶). *جمهوری*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- باربور، ایان (۱۳۹۲). *علم و دین*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- برت، ادوین آرتور (۱۳۶۹). *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران:

علمی و فرهنگی.

پوپر، کارل (۱۳۸۲). *حدس‌ها و ابطال‌ها*، ترجمه رحمت اله جباری، تهران: سهامی انتشار. تیلیش، پاول (۱۳۷۶). *الهیات فرهنگ*، ترجمه مراد فرهاد پور و فضل‌الله پاک‌نژاد، تهران: طرح نو.

جرج، سوزان (۱۳۹۰). *دین و تکنولوژی در قرن بیست و یکم*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

حقدار، علی اصغر (۱۳۸۵). *داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی*، تهران: کویر. دکارت، رنه (۱۳۷۲). *قواعد هدایت ذهن*، ترجمه منوچهر صانعی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی. دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۷۲). *تاریخ تمدن (یونان باستان)*، ترجمه احمد آرام، تهران: سازمان و آموزش انقلاب اسلامی.

ذکواتی قراگزلو، علی (۱۳۹۵). *رابطه عقل و اخلاق، اندیشه‌های نوین تربیتی*، ۱۲(۲): ۱۶۵-۱۸۸.

سنکی، هاوارد، دیوید کوک برن و جفری بوکر (۱۳۸۳). *گفتگو درباره عقلانیت، ساخت اجتماعی و رئالیسم*، ترجمه پیروز فطوریچی، *فصلنامه تخصصی ذهن*، ۱۷ (۵): ۱۰۱-۱۳۲.

عاملی، سعیدرضا (۱۳۹۲). *روابط عمومی دو فضایی*، تهران: سیمای شرق.

فونتانو، دیوید (۱۳۸۵). *روانشناسی دین و معنویت*، ترجمه الف. ساوار، قم، ادیان.

کالوزا، زنون (۱۳۹۳). *تاریخ فلسفه راتلج، فلسفه سده‌های میانه*، ترجمه حسن مرتضوی، جلد سوم، چشمه.

گنون، رنه (۱۳۶۱). *سیطره کمیت و علائم آخر زمان*، ترجمه علیمحمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

گوتک، جرالد ال (۱۳۸۹). *مکاتب فلسفی و آرای تربیتی*، ترجمه محمدجعفر پاک سرشت، تهران: سمت.

گودرز پرور، پرناز و اسماعیل بنی اردلان (۱۳۹۶). *نگرشی بر رویکردهای متافیزیکی تعلیم و تربیت در زایش تراژدی نیچه؛ اندیشه‌های نوین تربیتی*، ۱۳(۲): ۱۹۳-۲۱۸.

لیندبرگ، دیوید (۱۳۹۴). *سرآغازهای علم در غرب*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: علمی و فرهنگی.

مصباحی جمشید، پرستو، محمدرضا سرمدی و همکاران (۱۳۹۵). *وضعیت عقل، دین و علم در عصر پست مدرن و ملاحظات آن در تربیت معنوی با رویکرد انسان‌شناسانه*، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۳۳ (۲۴): ۱۲۶-۹۵.



- مک لوهان، مارشال هربرت (۱۳۷۷). *برای درک رسانه‌ها، ترجمه سعید آذری، تهران، مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌های صداوسیما.*
- نصر، حسین (۱۳۸۵). *معرفت و معنویت، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: سهروردی.*
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۱). *راه برون رفتی از فلسفه سوژه: خرد ارتباطی در مقابل خرد سوژه محور، ترجمه حسین بشیریه، از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، (مجموعه مقالات)، لارنس کهون، تهران: نی.*
- هگل، فردریش (۱۳۷۸). *عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست، ترجمه مهید ایرانی طلب، تهران: قطره.*
- هی وود، اندرو (۱۳۸۰). *درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: وزارت امور خارجه.*
- یماک، پتر (۱۳۹۵). *تاریخ فلسفه راتلج، فلسفه سده‌های میانه، ترجمه حسن مرتضوی، جلد پنجم، تهران: چشمه.*
- Aristotle, (2007). *The works of Aristotle*, Translated by mahdi farshad, Tehran, Amirkabir Publication (Text in Persian).
- Brantl, G. (1962). *Catholicism*, New York.
- Barbour, I. G. (2014). *Religion and science : historical and contemporary issues*, Tehran, Research Center for Islamic Culture and Thought Publication. (Text in Persian).
- Burt, E. A. (1991). *The metaphysical foundation of modern science*, Translated by Abdolkarim sorosh, Tehran, Scientific and cultural Publication.
- Boyle, R. (1972). *The Works of onourable Robert Boyle*, ed Thomas Birch, 6 vols, London.
- Corley, F.J, Man. (1967). *Theological Teaching*, New Catholic Encyclopaedia, vol 9, Washington, The Catholic University of America.
- Descartes, R. (1994). *Regulae ad directionem ingenii der ErkenntniskrafteRegeln Zur Ausrichtung*, Translated by Manochehr Saneei, Tehran, Shahid Beheshti University Publication. (Text in Persian).
- Durant, William J. (1994), *The life of Greece: being a history of Greek civilization from the beginnings*, Translated by Ahmad Aram, Tehran, Organization of Publications and Training of the Islamic Revolution. (Text in Persian).
- Fontana, D. (2007). *Psychology, religion and spirituality*, Translated by A. Savar, Tehran, Cheshme Publication. (Text in Persian).
- Galilei. (1997). *Galileo on the World Systems*, translated and Edited by Maurice A. Finocchiaro, California, University of California Press.
- Guenon, R. (1983). *Le Regne de la quantite et les signes des temps*, Translated by Alimohammad Kardan, Tehran, University Publication Center. (Text in Persian).



- Godarzarparvar, P. and Bani Ardalan, E. (2018). An Attitude in Nietzsche's approach on education metaphysics according to Birth of Tragedy, *New thoughts on Education*, 13 (2): 193-218.
- George, S. (2012). *Religion and technology in the 21st century : faith in the e-world*, C, Tehran, Research Center for Culture, Arts and Communication Publication (Text in Persian).
- Haghdar, A. (2007). *daryoosh Shayghan and The crisis of traditional spirituality*, Tehran, hekmat Publication (Text in Persian).
- Heidegger, Martin. (1977). *Basic writings*, Letter on Humanism, New York.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2000). *Grandlinien der philosophie des Rechts - Philosophy of right*, Translated by Mabod Irani Talab, Tehran, ghatre Publication . (Text in Persian).
- Heywood, Andrew. (2002). *Political ideologies: an introduction*, Translated by mohammad Rafiee, Tehran, Ministry of Foreign Affairs Publication. (Text in Persian).
- Kaleus, X. (2015). *History of Rutledge Philosophy*, Translated by Hasan Mortazavi, Tehran, Cheshme Publication. (Text in Persian).
- Kant, I. (1913). *Kritik der reinen Vernunft*, Werke, Berlin, Vol.III.
- Lindberg, D.C. (2016). *The beginnings of Western science: the European scientific tradition in philosophical, religious, and institutional context*, Translated by Fereydoon Badrei, Tehran, Scientific and Cultural Company. (Text in Persian).
- Long, A. A. and David N. S. (1987). *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McLuhan, M. (1999). *Understanding media: the extensions of man.*, Translated by Saeid Azari, Tehran, Publications Center for Research Studies and Measurement of Sound Broadcasts. (Text in Persian).
- Mesbahi jamshid, p. and sarmadi. M. R. (2017). The silent Masterconcepts in The postmodern era and considerations in spiritual education, *Quarterly Journal of Research on Islamic Education*, 33 (24): 95-126 (Text in Persian).
- Metz, Thaddeus. (2005). introduction, *philosophical papers*, 3 (34): 311-329.
- Miller, J.P. (2010). *Whole Child Education*. Toronto: U of Toronto Press.
- Nandy, A. (1998). *The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance*, in Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and Its Critics*. Delhi, Oxford University Press.
- Nasr, H. (2007). *Knowledge and spirituality*, Translated by Enshaallah Rahmati, Tehran, Sohrevardi Publication. (Text in Persian).
- Plato. (2008). *Republic*, Translated by foad rohani, Tehran, Scientific and cultural Publication. (Text in Persian).
- Popper, K. R. (2004). *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge*, Translated by Rahmatolah Jabbari, Tehran, Public Joint Stock



- Company Publication. (Text in Persian).
- Saeid R. A. (2014). *Two-spatial public relations*, Tehran, Simaye shargh Publication (Text in Persian).
- Sankey, H., David, H. Koch and Jeffrey, B. (2004). The conversation about rationality, social construction and realism, *Quarterly Specialty Mind*, 5(1):102 (Text in Persian).
- Stace, W. T. (2003). *Religion and The modren mind*, Translated by ahmad reza jalili, Tehran, hekmat Publication. (Text in Persian).
- Tillich, P. (1998). *Theology of Culture*, Translated by Morad Farhadpoor and Fazlolah Pakneghad, Tehran, tare no Publication. (Text in Persian).
- Yemmak, Peter. (2017). *History of Rutledge Philosophy*, Translated by Hasan Mortazavi, Tehran, Cheshme Publication (Text in Persian).
- Webster, S. (2004). *An existential framework of spirituality*, International Journal of Children's Spirituality, 9(1): 10-16.
- Zekavati Gharaghozlo, A. (2017). The relationship between reason and morality, *New thoughts on Education*, 12 (2): 165-188 (Text in Persian).

Investigating the Role of Scientificism in the Decline of Spirituality with an Anthropological Approach

Parastoo Mesbahi Jamshid*¹ and Mohamadreza Sarmadi²

Abstract

The period of modernism is one of the most important and flowing periods in human history, especially in the field of radical scientism and natural theology. The purpose of this study is to examine the effects of scientism on the spiritual levels of human life, with an emphasis on the anthropology of modernism. Therefore, the context and mechanism of science are studied first, and then its effects, considerations, and educational interventions in the field of spirituality are examined. The research method is descriptive-analytical and the results show that because of the transformative movements in the modern era, Semantics in scientific systems are fundamentally reviewed in such a way that the process of de-spiritualization becomes inevitable;; This is due to the non-monopoly anthropology that is founded in this period. because of the prevailing quantitative attitude in science, the change of the philosophical definition of causality to the scientific definition and the biomechanical effects, the scientific approach became fully authorized and led to a weakening of spirituality.

Keywords: *Scientificism, Modernism, Spiritual Education, Anthropology*

1. * Corresponding author: Researcher, Qom, Iran. p.mesbahij@yahoo.com

2. Professor at Payame Noor University of Tehran, Tehran, Iran.

DOI:10.22051/jontoe.2020.17505.1974

<https://jontoe.alzahra.ac.ir/>