

محمد هادی مدنی*
(Türkiyə)

دانشگاه تهران

بررسی تطبیقی آینده معنویت دینی از منظر پست‌مدرنیسم و سنت‌گرایی

چکیده

معنای زندگی، به معنا بخشی به زندگی از طریق پاسخ گفتن به سوالات بنیادین بشری و ایجاد آرامش درونی در انسان توسط دین اطلاق می‌شود. با توجه به این تعریف، نقش معنویت دینی در ساختن انسان، جامعه و تمدن از اهمیت بالایی برخوردار می‌باشد. از سوی دیگر، ظهور امکانات و ظرفیت‌های سازنده معنویت دینی با گفتمان‌های مسلط زمانه ارتباط تنگاتنگ دارد. پست‌مدرنیسم و سنت‌گرایی به عنوان دو گفتمان تأثیرگذار در حوزه فلسفه و دین‌شناسی دیدگاه و جهت‌گیری‌های مبنایی دارند. از این لحاظ، آینده معنویت دینی از منظر پست‌مدرنیسم و سنت‌گرایی یک پرسش مهم تلقی می‌شود. به نظر می‌رسد وجود نسبیّت‌گرایی و اندیشه پسا‌ماتریزیک در کانون گفتمان پست‌مدرنیسم و وجود حکمت خالده و مولفه‌های آن نظیر عقل و علم قدسی در کانون گفتمان سنت‌گرایی پاسخ این دو گفتمان را نسبت به این پرسش اساسی روشن می‌نماید. مقاله حاضر، شناسایی دیدگاه‌های پست‌مدرنیسم و سنت‌گرایی در مورد آینده معنویت دینی را غایت اصلی خود ساخته و این بررسی را به طور تطبیقی انجام داده است.

واژگان کلیدی: معنویت‌گرایی دینی، پست‌مدرنیسم، سنت‌گرایی، نسبیّت‌گرایی، حکمت خالده، علم قدسی

مقدمه

یکی از کارکردهای مهم دین، معنا بخشی به زندگی و ایجاد آرامش درونی در آدمی از طریق ارائه یک تبیین صحیح، منطقی و منسجم در مورد مسائل بنیادین و نوع زیست مطابق و هماهنگ با هستی می‌باشد. از این کارکرد و جنبه می‌توان به عنوان معنویت دینی یاد نمود. از این نقطه نظر، معنویت دینی در صورت به فعلیت رسیدن امکان و کارکردهای بالقوه‌اش در زندگی فرد و جوامع بشری می‌تواند نقش

* Politologiya üzrə fəlsəfə doktoru, Tehran Universiteti, mhadimadani@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0002-8055-7911>

مهمی را ایفا نماید و به عنوان یکی از عوامل تعیین کننده و سازنده انسان، جامعه و تمدن در نظر گرفته شود. با توجه به این کارکرد و اهمیت، سوال از آینده معنویت دینی نیز خود به خود به یک پرسش مهم و اساسی تبدیل می گردد و شکل گیری هویت انسان، جامعه و تمدن آینده به نحوه وجود یا فقدان معنویت دینی گره می خورد. با این حال، ظهور ظرفیت ها و به فعلیت رسیدن امکانات بالقوه معنویت دینی همیشه مسیر یکسانی را طی نکرده است و به عبارت دیگر در طول تاریخ جایگاه و موقعیت معنویت دینی در جوامع همواره با تغییر و تحولات کلان دیگر مرتبط بوده است. رخدادهای مهم فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و تغییرات ساختاری عظیم در سیر نزولی و یا صعودی داشتن معنویت دینی نقش بسزایی داشته است. بر این اساس، آینده معنویت دینی را می توان از طریق روش تحلیل روندهای کلان فعلی پیش بینی نمود. طبق این نوع تحلیل، با در نظر گرفتن و متغیر مستقل قرار دادن یکی از روندهای کلان فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و یا به حساب آوردن همه آنها، امکان پیش بینی های علمی در مورد آینده معنویت دینی فراهم می گردد. از سوی دیگر، از آنجا که برای پیش بینی آینده معنویت دینی تحلیل روندهای کلان همه حوزه ها فرصت و امکانات یک پروژه کلان را می طلبد، در مقاله حاضر فقط سعی می گردد با در نظر گرفتن پست مدرنیسم و سنت گرایی به عنوان دو گفتمان و جریان مهم و نماد روندهای کلان در عرصه فلسفه و دین شناسی، به آینده معنویت دینی پرداخته شود.

رخدادهای اجتماعی و سیاسی اوایل قرن بیستم از یک سو و طرح افکار و اندیشه های نوین در این مقطع، از سوی دیگر، باعث شکل گیری پارادایم جدیدی به نام پست مدرنیسم گردید. پست مدرنیسم که مدرنیسم را به چالش کشانده و برای آینده از سوی عده قابل توجهی به عنوان گفتمان هژمون به حساب می آید، در رابطه با دین و معنویت دینی دارای پیامدهای خاصی می باشد. به این دلیل فهم ماهیت پست مدرنیسم به عنوان فرآیند کلان فلسفی و علمی مقطع کنونی و آینده، ضروری به نظر می رسد و آینده معنویت دینی در این چارچوب قابل ارزیابی می باشد. به عبارت دیگر، با توجه به چالش ها، بحران ها و فرصت های برآمده از پست مدرنیسم و نحوه مواجهه دین با این چالش و بحران ها و قدرت کارآمدی آن در رابطه با این مسائل، آینده معنویت دینی قابل پیش بینی می گردد. به منظور نائل شدن به این هدف، شناختن ماهیت پست مدرنیسم از طریق عوامل زمینه ساز، مولفه ها و کانون گفتمانی آن از اهمیت ویژه ای برخوردار است. با شناخت ماهیت پست مدرنیسم می توان پیامدهای آن را در رابطه با دین و معنویت دینی تشخیص داد و سناریوهای محتمل و متصور را در رابطه با آینده معنویت دینی عرضه نمود. به این ترتیب، امکان ارزیابی سناریوها با در نظر گرفتن نکات قوت و ضعف آنها و شناسایی چالش های فرا روی سناریو منتخب و ارائه راهکارها فراهم خواهد شد.

از سوی دیگر، جریان سنت گرایی در عرصه دین شناسی و فلسفه و همچنین در رابطه با نقد مدرنیسم یک جریان مهم معاصر به حساب می آید و در زمینه علل و عوامل ضعیف شدن معنویت دینی در دوره مدرن دارای دیدگاه های قابل توجهی می باشد. سنت گرایان با تمرکز به رابطه معرفت و معنویت و تحلیل روندی آن که یکی از روش های مهم آینده پژوهی محسوب می شوند و در زمینه پیش بینی آینده معنویت دینی از ظرفیت و پتانسیل های ویژه ای برخوردارند. سنت گرایان از سویی با قائل شدن به منشا و

حقیقت متافیزیکی دین، در عین مهم شمردن ظاهر با الهام‌گیری از وجه باطنی دین و استفاده از فلاسفه الهی و مورد تاکید قرار دادن رویکرد عرفانی، معنویت دینی خاصی را با مبانی قابل قبول، استوار و محکم عرضه کرده و از سوی دیگر نیز با رویکرد تحلیل روند و محور قرار دادن رابطه معرفت و معنویت، زمینه‌های تاریخی به حاشیه رفتن جهان بینی و معنویت دینی را از یونان باستان تا دوره مدرن با ذکر مهمترین تحولات این ادوار بیان کرده، عوامل تأثیرگذار بر تضعیف معنویت دینی در دوره مدرن را به طور مفصل مورد بررسی قرار داده و از این منظر نیز در رابطه با آینده معنویت پیش‌بینی‌هایی انجام داده‌اند. با توجه به این مطالب، اهمیت دوگتزمان یاد شده در رابطه با آینده معنویت دینی واضح می‌شود و به این دلیل پرسش «آینده معنویت دینی از منظر پست مدرنیسم و سنت‌گرایی چگونه می‌باشد» پاسخ قانع‌کننده خود را می‌طلبد.

پست مدرنیسم

در به وجود آمدن جهان بینی پست مدرن هم عوامل اندیشه‌ای و فلسفی و هم عوامل سیاسی و اجتماعی نقش برجسته‌ای ایفا کرده‌اند. در رابطه با عوامل سیاسی می‌توان به جنگ‌های اول و دوم جهانی و پیامدهای آن در اروپا اشاره کرد. این جنگ‌ها که در حقیقت تجلی پارادایم مدرن بوده‌اند، نسبت به مدرنیته بدبینی به وجود آورده‌اند. در رابطه با عوامل اندیشه‌ای و فلسفی نیز نکاتی حائز اهمیت است. گسترده شدن آموزش و دسترسی به منابع افکار و اندیشه‌های دیگر در دنیا، یک حالت روان‌شناختی را به وجود آورده که بر اساسی آن، قضاوت درباره اندیشه‌ها و مکاتب سخت شده و در اعلام حق یا باطل بودن اندیشه‌ها دشوار گردیده است. بنابراین، این یک عامل مهم روان‌شناختی محسوب می‌شود. علاوه بر این، یک سری اندیشه‌هایی که توسط فیلسوفانی مدرن مطرح گردیده بود، در نیمه دوم قرن بیستم به ویژه با محوریت عقل و معرفت‌شناسی، مورد بازخوانی قرار گرفت و در نتیجه این بازخوانی‌ها عقل مدرن مورد تردید واقع شد. به عنوان مثال هیوم، قضاوت‌های عقل را مستقل دانسته و آن را تحت تأثیر احساس و عاطفه قلمداد کرده است. کانت دیدگاه کلاسیک مبنی بر آئینه بودن ذهن را مورد تردید قرار داده، نقش ذهن را به مثابه یک عینک خلاصه کرده و قلمرو شناخت را نیز فقط در حدود فنومن‌ها دانسته است. مارکس نقش منافع طبقاتی را برجسته کرده، از تعیین ایدئولوژی توسط طبقات حاکم سخن گفته و ایدئولوژی را نیز به عنوان آگاهی کاذب و وارونه معرفی کرده است. فروید نیز ساحاتی به نام ضمیر ناخود آگاه را کشف کرده و آن را به عنوان تأثیرگذار و تعیین‌کننده ضمیر خود آگاه دانسته است. وی هدایت‌گری ضمیر ناخود آگاه را در تصمیمات فردی اصل قرار داده و استقلال عقل را زیر سؤال برده است. نیچه، این ادعا که آدمیان دنبال استدلال و علم هستند را خدشه دار نموده و قدرت را به عنوان غایت نهایی آدمیان معرفی کرده است.¹

اگر چه در شکل‌گیری پست مدرنیسم اندیشه‌های فیلسوفان مدرن یاد شده در مورد عقل و معرفت

¹ عضدانلو، حمید، آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، نشر نی، 1386 تهران، ص. 160-161.

بسیار مهم بوده است اما می توان گفت طرح دیدگاه‌های نوین در حوزه فلسفه و علم در اوایل قرن بیستم و در نیمه دوم آن، شالوده‌های اصلی پست مدرنیسم را ساخته و به مدعیات آن شکل داده است. نقد متافیزیک توسط نیچه و هایدگر، انتقادهای مکتب فرانکفورت از پوزیتیسم و سرمایه‌داری، ارائه نظریه ابطال‌گرایی توسط پوپر و نظریه پارادایم توسط کوهن در حوزه فلسفه علم و بررسی رابطه قدرت و علوم انسانی از سوی فوکو و طرح اندیشه‌های جدید در این زمینه، مهم‌ترین دیدگاه‌هایی هستند که بدون آنها نمی توان پست مدرنیسم و مدعیاتش را فهمید. بنابراین در راستای فهم ماهیت پست مدرنیسم شناخت این نظریه و دیدگاه‌ها به عنوان زیر ساخت‌های اندیشه‌ای آن ضرورت دارد و شناسایی فرصت و چالش‌های حاصل از پست مدرنیسم برای معنویت دینی نیز از این طریق امکان پذیر است.

زیر ساخت‌های اندیشه‌ای پست مدرنیسم

نقد متافیزیک

نقد متافیزیک و بویژه متافیزیک غرب توسط دو اندیشمند معاصر یعنی نیچه و هایدگر صورت گرفته است. از دیدگاه این دو فیلسوف، متافیزیک غرب دارای منشأ نیهیلیسم است. نیهیلیسم در واقع به حالت خاص روان شناختی اطلاق می گردد. این حالت به طور اغلب هستی خدا، ابدیت، روح، استقلا اراده، حاکمیت عقل، بی طرفی ارزش‌ها، امکان علم و آینده مثبت تاریخ را رد کرده و دارای نوع ناامیدی و بدبینی است.¹ متافیزیک که از سه بخش انتولوژی، اپستمولوژی و لوژیک تشکیل می شود و منبع همه اینها نیز نگاه موجود بین یا انتیک بین است از طریق طرح عالم مثل و غفلت از وجود با افلاطون شروع شده است. نیچه دو نوع نیهیلیسم یعنی نیهیلیسم اخلاقی و ارزشی را مورد تأکید قرار داده است. منتها هایدگر نیهیلیسم وجودی را نیز به این دو اضافه کرده و نیهیلیسم اخلاقی و ارزشی را در حقیقت حاصل نیهیلیسم وجودی دانسته است. از دیدگاه هایدگر، فلسفه به عنوان یک تفکر خاص و نحوه اندیشیدن وارد هر فرهنگی بشود، آن را نیهیلیست خواهد کرد. آخرین منزل‌گاه متافیزیک غرب سوبرژکتیویسم است و در این منزل‌گاه آدمیان اسیر تفسیر و برداشت‌هایی می شوند و تفسیر و برداشت‌ها را واقعیت می انگارد. بنابراین، همه عالم را سوژه به وجود می آورد. این حرف نیچه که همه ارزش و باروها با دروغ شروع می شوند و بعداً آنها تبدیل به باور می گردند و در نهایت نیز نام فضیلت به خود می گیرند، با سوبرژکتیویسم ارتباط تنگاتنگ دارد. در حقیقت سوبرژکتیویسم جمع آوری امور و تنظیم آنها در ذهن و تلقی آنها به مثابه واقعیت است. سوبرژکتیویسم در تکنولوژی ظهور کرده، مانع ظهور وجود گردیده و امور دیگر را بر وجود تحمیل می کند. این نوع تفکر، به عنوان تفکر گشتالی نامیده می شود. بحران از آنجا شروع می شود که تفکر گشتالی به بخشی از وجود اجازه ظهور نمی دهد. در حالی که این بخش از وجود جزء هستی ما است و وقتی که ظهور پیدا نمی کند، بحران شروع می شود. این خطرناک‌ترین نوع

¹Cevizci, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 416.

نیپیلیسم یعنی نیپیلیسم وجودی است.¹

مکتب فرانکفورت

مکتب فرانکفورت در سال 1923 در شهر فرانکفورت آلمان تأسیس گردید. با سر کار آمدن نازی ها در سال 1930، در این دهه پیش قدمان این مکتب به آمریکا مهاجرت کردند و فعالیت های خود را در موسسه‌ای وابسته به دانشگاه کلمبیا در شهر نیویورک ادامه دادند. اندیشمندان وابسته به مکتب فرانکفورت و تفکر انتقادی، روشنگری و رهایی را به عنوان هدف اصلی خود معرفی کرده و در این راستا عقل مدرن را با معیار و چارچوب‌های روشنگری مورد نقد قرار داده‌اند.² مکتب فرانکفورت نقدهای متعددی بر مدرنیته وارد کرده است، اما در این میان، نقد پوزیتیویسم توسط اندیشمندان وابسته به این مکتب از اهمیت خاصی برخوردار است. از دیدگاه این اندیشمندان، پوزیتیویسم ادعای به کارگیری یک روش در همه حوزه‌ها را داشته و زندگی اجتماعی را نیز همچون فرایند طبیعی انگاشته است. این رویکرد پوزیتیویسم مهندسی‌های اجتماعی و سیاسی را برای طبقه حاکم فراهم ساخته است. در حالی که فعالیت‌های آدم‌ها نقش تعیین کننده دارد و زندگی اجتماعی را نمی توان به فرایندهای طبیعی تقلیل داد. شعار دیگر پوزیتیویست‌ها مبنی بر بی طرف بودن علم نیز توسط اندیشمندان مکتب فرانکفورت زیر سؤال رفته و ادعای بی طرفی علم با ادله گوناگون مورد نقد قرار گرفته است. اندیشمندان مکتب فرانکفورت با الهام گیری از ماکس وبر بحث عقلانیت صوری و یا عقلانیت ابزاری را نیز مورد تأکید قرار داده و هدف این نوع عقلانیت را پیدا کردن ابزارهایی دانسته‌اند که رسیدن به اهداف قدرت‌های معین را محقق می سازد. پوزیتیویسم نیز به عقلانیت صوری و ابزاری مربوط می شود و از آنجا که با اهداف و غایات سروکار ندارد ذاتاً محافظه‌کار است. بنابراین، در پوزیتیویسم به خرد و عقلانیت ذاتی توجه نمی شود و در نتیجه نیز عقل مدرن، به قدرت‌های مسلط خدمت می کند. در حالی که عقلانیت ذاتی، ارزش‌های انسانی، عدالت، صلح و خوشبختی به عنوان اهداف اصلی روشنگری به حساب می آید.³

ابطال‌گرایی

نظریه ابطال‌گرایی در مقابل پوزیتیویسم توسط کارل پوپر ارائه شد. از نگاه پوپر، تجربه معیار علم بودن است و برای معنا داشتن، تجربه معیار نیست. بر اساس ابطال پذیری، علم عبارت است از مجموعه قضایایی که برای توصیف چهره جهان بطور موقت ارائه شده است؛ ولی این قضایا که یک مجموعه را بوجود می آورند باید قابل ابطال باشند. یک نظریه هرچه قدر قابلیت ابطال پذیری داشته باشد، به همان اندازه علمی محسوب می شود. نظریه‌ای که بیشترین اطلاعات را در رابطه با جهان ارائه دهد،

¹ خاتمی، محمود، مدخل فلسفه غربی معاصر، نشر علم، تهران، 1386، ص. 203-215.

² شرت، ایون، فلسفه علوم اجتماعی قاره ای، ترجمه هادی جلیلی، نشر نی، تهران، 1393، ص. 281.

³ ریتزر، جورج، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، تهران، 1382، ص. 199-202.

قابلیت ابطال پذیری حد اکثری دارسته باشد و در صورت آزمایش نیز مورد ابطال قرار نگیرد، یک نظریه علمی به شمار می رود. بنابراین، ارائه اطلاعات وسیع، ابطال پذیری حد اکثری و عدم ابطال در آزمایش سه ویژگی اصلی یک نظریه علمی است. برای پیشبرد علم و فعالیت‌های علمی، فرضیه‌های جایگزین باید نسبت به فرضیه‌های قبلی ابطال پذیر تر باشد و به عبارت دیگر، باید از طریق پیش بینی امور جدید ابطال پذیری آن افزایش بیابد. بنابراین، کار علم اثبات فرضیه‌ها نمی باشد؛ بلکه کار علم بجای اثبات فرضیه‌ها، ارائه فرضیه‌های ابطال پذیر است.¹

پارادایم

پارادایم، به هر مدل ایدئالی اطلاق می شود که برای قضاوت یا طرز نگاه معیاری را ارائه می دهد. به عبارت دیگر، پارادایم تئوری ایدئال و چارچوب مفهومی است که نوع نگاه دانشمندان را معین کرده و امکان توضیح پدیده‌ها را برای وی فراهم می نماید. پارادایم در هر رشته علمی که آن را هدایت می کند، استانداردها و قوانین تحقیق را معین نموده، کار و کوشش‌های دانشمندان را هماهنگ کرده و به آنها سامان می دهد. توماس کوهن که این اصطلاح را در فلسفه علم ابداع کرده، حاصل تجربه بودن فرضیه‌ها و تئوری‌ها را رد کرده و یک نگاه کل گرایانه را در رابطه با پدیدارها پذیرفته است. تئوری و یا پارادایم‌ها مجموعه‌هایی هستند که بدون اینکه از پدیدارها استخراج شوند به آنها معنا می بخشند و فعالیت و اندیشه‌های علمی توسط چارچوب‌های مفهومی شکل می گیرند.² آن چیزی که یک علم را از غیر علم جدا می کند وجود پارادایمی است که یک سنت علمی عادی را حفظ می کند و باعث دوام آن می گردد. بخشی از هر پارادایم را یک سری اصول متافیزیکی کلی تشکیل می دهد و این اصول عهده دار هدایت تحقیقات درون آن پارادایم هستند. اگر یک پارادایم با چالش‌هایی رو به رو بشود، میانی آن مورد هدف قرار بگیرد و این چالش‌ها یک وجه اجتماعی پیدا بکند، در این صورت در آن پارادایم بحران به وجود خواهد آمد. هنگامی که اعتماد دانشمندان نسبت به پارادایم مورد حمایت‌شان از بین برود، انقلاب در آن پارادایم امکان پذیر می گردد. در این هنگام یک پارادایم جایگزین مطرح گشته و بحران تشدید خواهد شد. هیچ گاه نمی شود یک پارادایم را با پارادایم دیگر از لحاظ اعتبار مقایسه کرد و در این باره قضاوت نمود؛ زیرا هر پارادایمی برای صدق و کذب قضایا از معیارهای خاص برخوردار می باشد و دانشمندان بیشتر به دلیل کار آمدی یک پارادایم رویکردشان را نسبت به آن معین کرده و تغییر موضع می دهند.³

رابطه قدرت و علم

رابطه قدرت، علم و حقیقت را میشل فوکو با الهام گیری از نیچه بررسی کرده است. از دیدگاه فوکو علوم انسانی تجلی یافته فرهنگ حاکم زمانه است و حقیقت چیزی است که این علوم انسانی آن را

¹. چالمرز، آلن فرانسیس، چپستی علم: درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیبا کلام، سمت، تهران، 1384، ص. 52-73.

². Cevizci, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü, s. 675.

³. چالمرز، آلن فرانسیس، چپستی علم: درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی، ص. 109-115.

نشان داده و تأیید می‌نماید. بنابراین، حقیقت حاصل کوشش‌های انسان‌های آزاد و آدم‌هایی که در انزوا مدت زیادی می‌مانند، نیست؛ بلکه حقیقت محصول یک سری الزامات و تحمیل‌ها است. هر جامعه دارای یک رژیم حقیقت منحصر به فرد خود است و گفتمان‌هایی که توسط این رژیم پذیرفته می‌شوند، معیارهای صدق و کذب را به وجود می‌آورند. در طول تاریخ ماهیت رابطه قدرت و حقیقت همیشه مورد تغییر واقع شده است و این تغییرها فقط توسط تبارشناسی قابل شناسایی است. در عصر روشنگری قدرت به عنوان یک مسئله مستقل و جدا از تغییرات تاریخی تلقی می‌شد؛ اما فوکو قدرت و حقیقت را همیشه با هم مرتبط دانسته، امکان حاکم شدن حقیقت فاقد از قدرت را نفی کرده و به عبارت واضح‌تر ساخته شدن حقیقت توسط قدرت را بیان نموده است. فوکو پس از این بیانات کلی در رابطه با قدرت و حقیقت، تبارشناسی گفتمان زمانه خویش می‌پردازد و در این زمینه رابطه بین قدرت، گفتمان و علوم انسانی را توضیح می‌دهد. از دیدگاه وی، علوم انسانی به عنوان فرهنگ حاکم زمانه خویش جای گفتمان مسیحیت را گرفته است. در صورت تبارشناسی، مشخص خواهد شد که علوم انسانی بی‌طرف نبوده و حاصل رابطه خاص قدرت و حقیقت در یک زمان می‌باشد و در علوم انسانی حقیقت و علم اسیر و محصول قدرت هستند.¹ بنابراین، فوکو بین قدرت، ذهنیت و علوم انسانی پیوند برقرار کرده و به این ترتیب رابطه بین سلطه و علوم انسانی را روشن می‌نماید. از دیدگاه فوکو، قدرت را نمی‌توان به یک امر خاص تقلیل داد؛ زیرا قدرت در همه روابط انسانی و فراتر از آن حتی در تجربه‌ها درونی آدمیان وجود دارد.² بر اساس قرائت فوکو از قدرت، آن چیزی که عالم ما را می‌سازد به جز قدرت چیز دیگری نمی‌باشد. به این معنا اپستمیه که برقراری نسبت بین قدرت و علم را مهیا می‌سازد و در این زمینه فضای لازم را ایجاد می‌کند، از اهمیت خاصی برخوردار است. اپستمیه یا نظام دانایی در حقیقت عالم یک دوران است و دوران توسط آن معین می‌گردد. نسبت‌های قدرت در حقیقت به صورت روابط علمی ظهور کرده و مناسبات و روابط سیاسی، فرهنگی و اجتماعی را در بر گرفته و هماهنگی بین آنها را برقرار می‌سازد. به عبارت دیگر، اپستمیه به شبکه‌ای از نسبت‌ها اطلاق می‌گردد. همین‌جا محل ظهور گفتمان می‌باشد. یعنی اپستمیه‌ای که توسط قدرت معین می‌گردد، گفتمان خاصی را تولید می‌کند و به این معنا گفتمان تابع قدرت می‌باشد و به تبعیت از قدرت پدید می‌آید.³

پست‌مدرنیسم و آینده معنویت دینی

بحث‌های نیچه و هایدگر در باره متافیزیک، سوژکتیویسم، نیهیلیسم و بحران تفکر غربی، ارائه نظریه ابطال‌پذیری توسط پوپر و نقد پوزیتیویسم، انتقادهای مکتب فرانکفورت نسبت به پوزیتیویسم و طرح نگاه کل‌گرایانه در باره مسایل کلان، ارائه نظریه پارادایم در حوزه فلسفه علم و نقد علم‌گرایی مدرن

¹. شرت، ایون، فلسفه علوم اجتماعی قاره ای، ص. 216-224.

². استونز، راب، متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، نشر مرکز، تهران، 1392، ص. 383-386.

³. خاتمی، محمود، مدخل فلسفه غربی معاصر، 565-568.

توسط کهن و شناسایی نقش قدرت در به وجود آمدن گفتمان‌ها از سوی فوکو، در عرصه علم و فلسفه فضای جدیدی را ایجاد کرده است. در این فضای جدید با استفاده از نظریه‌ها و مفاهیم نوین، مفروضات علمی و فلسفی مدرنیسم با چالش مواجه شده است. با توجه به عمق و ماهیت این چالش و انتقادات، بعضی‌ها تعبیر گسست از مدرنیسم را کار برده و بعضی‌ها نیز با نفی این تلقی، ناتمام بودن پروژه مدرنیسم را به زبان آورده‌اند. به هر صورت، چالش کشاندن مفروضات و مفاهیم فلسفی و علمی مدرن باعث فاصله‌گیری از عقلانیت و رئالیسم خام گردیده و این فاصله‌گیری نیز خود را در همه حوزه‌ها نشان داده است.

به این ترتیب، به تعبیر علم تجربی یک پارادایم و به تعبیر علوم انسانی نیز یک گفتمان به وجود آمده است که در عرصه‌های مختلف دارای دیدگاه‌های خاصی می‌باشد و اغلب این دیدگاه‌ها در واکنش به پارادایم مدرنیته شکل گرفته است. در یک چارچوب کلی، دیدگاه‌ها و مدعیات پست مدرنیسم را در رابطه با هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و اخلاق می‌توان با این عناوین خلاصه کرد: "دست کشیدن از کل‌گرایی شناخت، خردگرایی، تفوق تخیل و احساس بر عقل، نسبی‌گرایی در شناخت، انحلال کامل سوژه هگلی به دنبال نقد نیچه‌ای و فرویدی از اصل حقیقت خردگرایی، عدم امکان جدایی سوژه از ایژه، نفی انسان محوری و طرح مرگ سوژه، محور بودن زبان در اکثر گرایش‌ها، شناخت با توجه به دیگران، اهمیت فوق‌العاده به معنا و جهان و خصوصی و شخصی کردن معنا، انکار فاعل عاقل و منطقی در روانشناسی، نفی واقع‌نمایی علوم، شکل‌گیری معرفت در روبه‌های گفتمانی، نقد عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی، نفی تمامیت‌گرایی چه از نوع دولتی یا طبقاتی و یا ایدئولوژیک، توجه فوق‌العاده به فلسفه زبان، توجه به حاشیه‌ها و تبارشناسی، نقد تجربه‌گرایی و علیت مکانیکی (به ویژه با روش تبارشناسی)، وجود روش هرمنوتیک نسبتاً گرا در اکثر گرایش‌ها، تقدم متن بر مؤلف، نقادی اثبات‌گرایی، ترویج نسبیت اخلاق، عدم رسیدن به نظریه اخلاقی و ارزشی، شکاکیت اخلاقی، رد اخلاق قانون‌مند (چه به شکل سنتی و چه شکل مدرن)، نسبیت سنت‌ها بر اساس اصل نسبیت اخلاقی."¹

پست مدرنیسم با زمینه‌های یاد شده و مدعیات مذکور در حال حاضر به عنوان یک پارادایم ضد مدرنیته در سطح جهان بویژه در فرایند جهانی شدن از طریق محافل فرهنگی، دانشگاهی و هنری در حال ترویج است. از طرف دیگر، این پارادایم با توجه به اینکه در جهان غرب با پارادایم مدرن در حال رقابت است و فعلاً در سطح تئوریک وارد جهان سوم و جهان اسلام گردیده است، می‌توان آن را به عنوان پارادایم آینده معرفی نمود. بنابر این، آینده معنویت دینی را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن مدعیات و فضای پست مدرنیستی پیش‌بینی کرد. از این رو، وقتی که این دیدگاه‌ها و مدعیات پست مدرنیستی فهمیده و در نظر گرفته شود، فرصت‌ها و تهدیدات آن برای معنویت دینی نیز قابل‌شناسایی می‌گردد و از این زاویه می‌توان در مورد آینده سناریوای نوشت. از این حیث می‌توان گفت پارادایم پست مدرنیسم در رابطه با معنویت دینی دو پیامد مهم را ایجاد کرده است. پیامد اول این است که پست مدرنیسم از طریق نقد عقل‌گرایی ابزاری و خام مدرنیته، بسیاری از دیدگاه‌های فلسفی و علمی مدرنیته را که اغلب ضد دین بوده‌اند، مورد نقد قرار داد و در رابطه با اعتبار آنها شک و تردیدهایی جدی ایجاد نمود. از این لحاظ،

¹. حقیقت، صادق، روش‌شناسی علوم سیاسی، سازمان انتشارات دانشگاه مفید، قم، 1387، ص. 472-474.

پست‌مدرنیسم یکی از موانع اصلی جلوی معنویت دینی را برداشته و امکان طرح دیدگاه‌های دینی و معنویت دینی را در کنار اندیشه و مکاتب دیگر به عنوان یکی از بازی‌های زبانی فراهم نموده است. این در حقیقت یک پیامد مثبت برای مدعیات و معنویت دینی محسوب می‌شود؛ ولی در کنار این پیامد، پیامد دیگری نیز وجود دارد که نمی‌توان آن را برای معنویت دینی یک فرصت تلقی کرد. پارادایم پست‌مدرن با عناوینی که یاد شده و دیدگاه‌هایی که زمینه‌ساز آن بوده، در همه حوزه‌ها نسبت‌گرایی را ترویج کرده است. به عبارت دیگر اگر پست‌مدرنیسم به صورت یک گفتمان مستقل در نظر گرفته شود، به لحاظ فلسفی و علمی در کانون این گفتمان نسبت‌گرایی قرار دارد. به این معنا در پارادایم پست‌مدرن، یقین به طور جدی مورد سؤال و تردید قرار گرفته و عدم قطعیت به عنوان دیدگاه رایج علمی و فلسفی در همه عرصه‌ها مطرح گردیده است. به این ترتیب مدعیات و معنویت دینی در کنار دیدگاه و اندیشه‌های دیگر توسط فرهنگ نسبت‌گرایی، مورد تردید و شک قرار گرفته و قطعیت از آن سلب شده است. در حالی که نقش و کارکرد معنویت دینی بطور عمده این است که آدمی را از شک و تردیدها نجات دهد و آن را به یک ساحل آرام برساند. پس پارادایم پست‌مدرن با پیامد دومش در رابطه با معنویت دینی تهدیدی جدی را به وجود آورده و باعث طرح سئوالاتی از قبیل این که آیا در عصر نسبت‌گرایی، معنویت دینی امکان‌پذیر است و آیا معنویت دینی می‌تواند مشکل نسبت‌گرایی را حل کند، گردیده است. با توجه به مقدمات و توضیحاتی که در این فصل ارائه شد، فرضیه ما این است که پارادایم معرفتی به ویژه پارادایم فلسفی و علمی آینده در جهان، پارادایم پست‌مدرن خواهد بود و آینده معنویت دینی را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن این پارادایم پیش‌بینی نمود. از این لحاظ، آینده معنویت دینی، با معضل نسبت‌گرایی و بر چیره شدن آن ارتباط تنگاتنگ دارد. بنابراین سؤال اساسی در اینجا این است: با توجه به پارادایم پست‌مدرن و اصل نسبت‌گرایی به عنوان تفکر علمی و فلسفی آینده، معنویت دینی در آینده چه وضعیتی خواهد داشت؟ نسبت به این سؤال با توجه به واقعیت‌های کنونی فلسفی و علمی و همچنین ظرفیت‌های ادیان می‌توان دو نوع جواب را به مثابه سناریوهای متصور ارائه داد.

سنت‌گرایی

با این که جریان سنت و سنت‌گرایی نزدیک به هفتاد سال سابقه دارد و آثار فراوانی در این زمینه نوشته شده است ولی هنوز درباره معنای آن ابهام وجود دارد و خیلی‌ها آن را با آداب و رسوم گذشته یکسان می‌گیرند و به مفهوم فلسفی و حکمی آن توجه نمی‌کنند و شاید هم بسیاری از قضاوت‌ها و دیدگاه‌های منفی به سنت و سنت‌گرایی از این نشأت می‌گیرد. واژه سنت، از واژه لاتینی *Traditio* گرفته شده است. این واژه از طرف کلیسای کاتولیک به آموزه‌های دوره حواریون که در طول چندین سده برهم انباشت شده و به ما رسیده است، اطلاق می‌شود!¹ اما این معنا، مراد سنت‌گرایان از کلمه سنت را نشان نمی‌دهد، بلکه سنت‌گرایان از این واژه یک معنای دیگری را استعمال می‌کنند. در این راستا، سید حسین

¹. نصر، سید حسین، در جست‌وجوی امر قدسی، گفت‌وگوی رامین جهانگلو با سید حسین نصر، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، نشر نی، تهران، 1385، ص. 258.

نصرگویا می‌خواهد با استفاده از معنای قدیمی سنت *Tradition* و تحلیل واژه *Traditio*، معنای مورد نظر سنت‌گرایان از واژه سنت را توصیف کند و در این مورد می‌گوید: «این اصطلاح مفهوم انتقال آئین و آدابی دارای ماهیت الهامی و مآلاً وحیانی را که از *Traditio* مستفاد می‌شود، در بردارد. واژه *Tradition* (سنت) از لحاظ ریشه لغوی با انتقال، ارتباط دارد و در گستره معنایش مفهوم انتقال معرفت، آداب، فنون، قوانین، قوالب و بسیاری عناصر دیگر را که ماهیتی ملفوظ و هم مکتوب دارند، جای می‌دهد.»¹

همین‌طور که دیده می‌شود در این توصیفات به منشأ سنت یعنی وحی و الهام اشاره شده است و همین‌طور عناصر گوناگون معرفت، آداب، فنون و... را هم می‌توان شاخه‌های گوناگون این وحی، الهام و معرفت قدسی تلقی کرد. نصر بعد از این که موافقت کامل خود را در مورد تعریف سنت از دیدگاه بنیان‌گذاران سنت‌گرایی در این عصر، یعنی رنه گنون و فریتوف شوان اعلام می‌کند، می‌گوید: «سنت در کاربرد ما از آن، به معنای حقایق دارای خاستگاه قدسی و منشأ وحیانی است با تفاوت‌های ظریفی که در سنت‌های گوناگون درباره آن هست. همه این سنت‌ها متفق‌القول‌اند در این که سنت به معنای حقایقی است که سرچشمه‌اش از قلمروی معنوی، از خدا و به زبان مابعدالطبیعی از حقیقت غایی است که در هر تمدن دینی-تاریخی، جزئیات و (نحوه) انتقال ویژه‌ای داشته است. بنابراین، در سنت، دو عامل وجود دارد؛ یکی همان حقایقی که ریشه در نظامی متعالی دارد و از رهگذر اشراق بودا، نزول آواتارهای² آئین هندو، و دریافت نبوی در ادیان توحیدی و مانند این‌ها از خداوند سرچشمه گرفته است. این نخستین عامل است. پس از آن، پیوستگی و اعمال اصول الهی مبدأ الهی در طول سده‌ها در چاقوب تمدن خاصی که همان وحی یا الهام اولیه، سنگ بنای آن را می‌گذارد. ما از سنت این معنا را می‌فهمیم.»³ در یک جای دیگر وی سنت را چنین تعریف می‌کند: «سنت، به معنای حقایق یا اصولی است دارای منشأی الهی که از طریق شخصیت‌های مختلفی معروف به رسولان، پیامبران، اوتاره‌ها⁴، لوگوس⁵ یا دیگر عوامل انتقال، برای این‌ها بشر و در واقع برای یک بخش کامل کیهانی آشکار شده و نقاب از چهره آنها گرفته شده است، و این با پیامد و اطلاق و به کارگیری این اصول در حوزه‌های مختلف اعم از ساختار اجتماعی و حقوقی، هنر، رمزگرایی و علوم همراه است و البته معرفت متعالی، همراه با وسائلی برای تحصیل آن معرفت را نیز شامل می‌شود.»⁶ سنت‌گرایی با تکیه بر همین معنای سنت، با دارا بودن مؤلفه‌های خاص خود به جریانی از نقادان مدرنیته و مدرنیسم اطلاق می‌شود و حکمت جاودان یا حکمت خالده که با عناصری همچون عقل شهودی، علم قدسی و رمزپردازی تعریف می‌شود، به عنوان مهم‌ترین مؤلفه‌های سنت‌گرایی به شمار می

¹ نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ترجمه انشاء الله رحمتی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، 1380، ص. 155

² *The Avatars*

³ نصر، سید حسین، در جست‌جوی امر قدسی، ص. 258-259.

⁴ Avataras

⁵ Logos

⁶ نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ص. 155-156.

آید.

حکمت خالده¹

اصطلاح حکمت جاویدان یا خالده (*Philosophia perennis*) را اولین بار آگوستینو استیوکو² فیلسوف و الهی‌دان آگوستینی‌م‌شرب به کار برد. وی با زبان عربی و دیگر زبان‌های سامی‌آشنایی داشت و کتابدار کتابخانه واتیکان بود و به همین دلیل به منابع زیادی دسترسی داشت. او اثری را تحت عنوان *Deperenni philosophia* درباره حکمت جاویدان نوشت و معتقد بود *Philosophia perennis* همان حکمت ازلی و معرفت قدسی است و منشأ الهی دارد که خداوند به آدم اعطا کرد و توسط فرزندان آدم تدریجاً به فراموشی سپرده شد. ولی این معرفت قدسی در مظاهر تاریخی‌اش در سنت‌های گوناگون وجود داشته و با عقل شهودی قابل وصول بوده که این نوع معرفت «خداگونه شدن» را هدف خود قرار می‌دهد.³ اصطلاح *Philosophia perennis* زمانی با سنت ارتباط پیدا می‌کند که از آن تنها جنبه‌های نظری فهمیده نشود و محقق شدن به حقایق را هم در برگیرد و مراد استیوکو از *Philosophia perennis* نیز همین بوده است. به نظر گنون «یک فلسفه... هیچ حق توسل به این عنوان «سنت» ندارد، زیرا صرفاً مربوط به امور عقلانی و تعقلی است.»⁴ مراد گنون از دو صفت عقلانی و تعقلی در این جا عقلانیت و تعقل ابزاری است که برای شناخت حقیقت کافی نمی‌باشد و در مقابل عقلانیت شهودی قرار می‌گیرد. بدین صورت حکمت جاویدان با سنت یک ارتباط وثیقی پیدا می‌کند و گاهی هم به عنوان مترادف هم‌دیگر استعمال می‌شود. به نظر نصر، «حکمت جاویدان معرفتی است که همیشه بوده و خواهد بود و خصیصه‌ای جهان‌شمول دارد، هم به معنای وجود داشتن در میان اقوام و ملل در سرزمین‌ها و اعصار مختلف و هم به معنای سروکار داشتن با اصول جهان‌شمول.»⁵ ایشان در جای دیگر حکمت جاویدان را مجموعه‌ای از آموزه‌ها درباره سرشت حقیقت می‌داند که از این آموزه‌ها به عنوان اصول یاد می‌کند.⁶ در هر دو این تعاریف برای توضیح حکمت جاویدان فقط به یک سری اصول، پیوستگی آن و درباره سرشت حقیقت بودن اشاره شده است و با توجه به اهمیت حکمت جاویدان در اندیشه سنت‌گرایان بسط آن و ارائه تعریفی دقیق از آن ضرورت دارد. باید گفت که حکمت جاویدان قلمرو وسیعی را در بر می‌گرفته، در انسان‌شناسی، کیهان‌شناسی و هنر دارای اصولی خاص می‌باشد.⁷ در بحث حکمت خالده همچنین مباحثی چون علم قدسی، ذات قدسی، عقل شهودی و سمبلیسم مندرج است. با این توصیفات، اگر

¹. Perennial wisdom

². Aqostino Steuco (1548-1498)

³. نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ص. 158-160.

⁴. گنون، رنه، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، امیر کبیر، تهران، 1378، ص. 39.

⁵. نصر، حسین، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری، مؤسسه فرهنگی طه، قم، 1378، ص. 103.

⁶. نصر، سید حسین، در جست‌وجوی امر قدسی، ص. 261.

⁷. گنون، رنه، بحران دنیای متجدد، ص. 81؛ شوان، فریتویف، عقل و عقل عقل، انتشارات هرمس، تهران، 1384، ص. 19، 27، 145.

بخواهیم حکمت جاویدان را تعریف کنیم باید بگوییم که حکمت جاویدان علم و معرفتی است که ابزارش عقل شهودی، علم حاصل از آن علم قدسی، متعلق بالذات این علم حق یا ذات قدسی و بیان و زبان آن هم رمزی یعنی سمبلیک می‌باشد. باید این را هم یادآور شویم که هدف از این علم همان طوری که قبلاً هم اشاره شد دانستن محض نبوده، بلکه محقق شدن یعنی تکامل و جودی پیدا کردن انسان می‌باشد. عقل شهودی، علم قدسی، و سمبلیسم سه مفهوم کلیدی است که سنت‌گرایان برای توضیح و اثبات مدعیات مربوط به حکمت جاویدان از آنها همیشه استفاده می‌کنند. بنابراین توضیح هر یک از این مفاهیم به عنوان مؤلفه‌ای از حکمت جاویدان برای فهم بهتر آن لازم به نظر می‌رسد.

عقل شهودی¹

سنت‌گرایان عقل را به دو قسم تقسیم می‌کنند و برای اولی عناوینی چون عقل شهودی، عقل قدسی، عقل کلی و عقل عقل را به کار برده و برای دومی نیز عناوینی چون عقل ابزاری، عقل جزئی، عقل استدلالی و عقل منطقی را به کار می‌برند. عقل استدلالی² را در فصل‌های آتی در نقد فلسفه مدرن از دیدگاه نصر توضیح خواهیم داد در این جا صرفاً عقل شهودی را به عنوان یکی از مؤلفه‌های فلسفه یا حکمت جاویدان توضیح می‌دهیم. عقل شهودی به جنبه معرفت‌شناختی فلسفه جاویدان مربوط شده و آن به عنوان ابزار واقعی شناخت حقیقت مورد استفاده قرار می‌گیرد.³ در صورت فقدان عقل شهودی، از معرفت حرف زدن معنا ندارد. برای مثال فریتیوف شوان چنین می‌گوید: «در معرفت، شأن استدلال این است که علت اعدادی کشف واقع شود.»⁴ همچنین می‌گوید: «درک واقعیت مطلق تنها به وسیله عقل میسر است و این درک به همان قدر و یا به همان نحو خواهد بود که عقل با مدرک حقیقی خود منطبق شود.»⁵ حرف‌های شوان در واقع ناظر به بحران معرفتی است که خصوصاً از زمان کانت به بعد دامنگیر انسان مدرن شده است و شوان برای حل این مشکل معرفتی عقل استدلالی را به هیچ وجه کافی ندانسته، عقل شهودی را برای پر کردن فاصله نومن و فنومن کانت مطرح می‌کند.

از دیدگاه سنت‌گرایان، عقل شهودی بالقوه در ذات هر انسانی وجود دارد ولی به فعلیت رساندن آن تنها به رعایت کردن و انجام دادن آموزه‌های خاص یکی از سنت‌های اصیل بستگی دارد.⁶ به این معنا، در سنت‌های مختلف از قدیم‌الایام این نوع ادراک و عقل مورد توجه بوده است. مایستر اکهارت⁷ عارف و الاهی دان دومینکی؛ پایه گذار عرفان و زبان فلسفی آلمان از آن به عنوان Ceelenfunklein یاد می‌کرده، آن را بارقه‌ای در درون نفس آدمی می‌دانسته است که به وسیله آن آدمی می‌تواند به شناخت

¹. Intellect

². Reason

³. شوان، فریتیوف، عقل و عقل عقل، ص. 105.

⁴. همان، ص. 107.

⁵. همان، ص. 29.

⁶. نصر، حسین، نیاز به علم مقدس، ص. 104.

⁷. Meister Echart (1327-1360)

الوهیت یا مبدأ المبادی نائل شود.¹ همچنین افلاطون آن را «چشم جان» و عارفان مسلمان «چشم دل» نامیده‌اند. با این مقدمات اگر بخواهیم به طور دقیق عقل قدسی را تعریف کنیم باید بگوییم که عقل قدسی یا عقل کلی، قوه پنهانی است که در وجود هر انسانی موجود است و با انجام دادن یک سری اعمال و سیر سلوک مطابق با یک سنت معتبر آشکار می‌شود و فعلیت می‌یابد و انسان از طریق آن مجهز به ابزار واقعی شناخت می‌شود و به کنه اشیاء نفوذ پیدا کرده، از نگاه کثرت بینی به نگاه وحدت‌بینی نسبت به عالم انتقال می‌یابد.

علم مقدس

از دیدگاه سنت‌گرایان علم جدید به جای اینکه واقعیت‌ها را بیابد، مبانی مابعدالطبیعی و فلسفی خاصی را منعکس می‌سازد² و علوم جدید، منقطع از منبع قدسی و مدعی راهگشایی برای زندگی سعادت‌مندان انسان امروزی است و برخی با اعتقاد به این ادعا و پیروی از آن علوم، تیشه به ریشه معارف دینی می‌زنند.³ بنابراین، این ماهیت سکولار علوم مدرن سنت‌گرایان را به واکنش سوق داده و انگیزه‌های لازم را برای طرح علم مقدس ایجاد نموده است. از سوی دیگر، ماهیت علم مقدس در واقع جز محصول عقل شهودی چیز دیگری نمی‌باشد و سنت‌گرایان گاهی برای آن تعبیری چون علم قدسی، علم آسمانی یا علم مبتنی بر سنن معنوی⁴ و گاهی هم تعبیر مابعدالطبیعه⁵ را به کار می‌برند. نصر درباره کاربرد این تعبیر اخیر چنین می‌گوید: «چیزی که ما از آن به علم قدسی تعبیر کرده‌ایم، چیزی جز مابعدالطبیعه نیست؛ مشروط به این که این اصطلاح را به طور صحیح به عنوان علم غایی درباره حق بفهمیم.»⁶ موضوع خاص مابعدالطبیعه حق یا ذات قدسی می‌باشد. از دیدگاه نصر این تعریف، اصیل‌تر و بنیادی‌تر از تعریف رایج مابعدالطبیعه است. به نظر وی، انسان عادی همان فهم و ادراکی را که نسبت به واقعیت دارد نسبت به امر قدسی یا حق نیز دارد و می‌توان امر قدسی را از امور غیرواقعی تمییز داد ولی انسان مدرن این فهم را به فراموشی سپرده است. همچنین نصر برای نزدیک شدن به معنای ذات یا امر قدسی «ذات لایتغیر»⁷ «محرک نامتحرک» و «ذات سرمدی» را مناسب‌ترین صفت‌ها می‌داند.⁸ بنابراین، سنت‌گرایان درباره مابعدالطبیعه‌ای که مورد نظرشان می‌باشد، همیشه تذکر داده، ما را از اشتباه گرفتن آن با مابعدالطبیعه در معنا و مفهومی یونانی، فلسفی دیگر را با توضیحاتی که می‌دهند، برحذر می‌دارند و از مابعدالطبیعه مورد

1. نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ص. 71.

2. قائمی نیا، علیرضا، علم قدسی در حکمت خالده، ذهن، شماره 26، تابستان 1385، ص. 52.

3. خسروپناه، عبدالحسین، تبیین و تحلیل علم قدسی در سنت‌گرایی دکتر سید حسین نصر، روش‌شناسی علوم انسانی، شماره 67، تابستان 1390، 17.

4. گنون، رنه، بحران دنیای متجدد، ص. 80.

5. Metaphysics

6. نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ص. 273.

7. The immutable

8. نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ص. 167-168.

نظر خویش به عنوان عرفان¹ یاد می‌کنند و آن را معرفتی می‌دانند که تزکیه می‌کند و روشن‌گری می‌بخشد.² در حالی که مابعدالطبیعه در سنت‌های دیگر فلسفی از لحاظ روش، تعقلی محض می‌بوده، شرط تحول وجودی برای شناخت حقیقت یا امر قدسی در آن مورد عنایت قرار نمی‌گیرد. نصر علم قدسی را در یک تعریف جامع با طرح پرسشی چنین بیان می‌کند:

«علم قدسی چیزی نیست مگر آن معرفت قدسی که در دل هر وحی، موجود است و مرکز آن دایره‌ای است که سنت را در بر گرفته و آن را تعیین و تحدید می‌کند. اولین پرسشی که در این جا مطرح می‌شود، این است که اکتساب چنین معرفتی چگونه است؟ پاسخ سنت این است که منبع توأمان معرفت، وحی و تعقل و یا شهود عقلی است که مستلزم روشنی دل و ذهن آدمی و نیز حضور معرفتی بی‌واسطه و مستقیم در او است که چشیده و تجربه می‌شود؛ حکمتی ذوقی که سنت اسلامی با عنوان علم حضوری از آن یاد می‌کند.»³

البته این نکته را باید تذکر دهیم که موضوع خاص علم قدسی، ذات امر قدسی می‌باشد ولی علم قدسی شامل همه علوم سنتی نیز می‌شود و به تعبیر دیگر علم به «ذات امر قدسی» نسبت به علوم دیگر سنتی جایگاه رفیعی دارد و عالی‌ترین مرتبه علوم سنتی را به خود تخصیص می‌دهد.

رمزپردازی⁴

زبان علم قدسی و طریق فهم آن رمزپردازی است. متعلق علم قدسی همان طوری که قبلاً عرض کردیم بالذات ذات امر قدسی می‌باشد و بالعرض همه ظهورات ذات قدسی را در هر سنت اصیلی شامل می‌شود. حقایق این سنت‌های اصیل به اندازه قدرت عقل شهودی، مورد مشاهده، به معنای عرفانی کلمه قرار می‌گیرد. زبان انسان در این دنیا قدرت حکایت‌گری از بیرون از دنیا را ندارد و قالب‌های متعارف برای این کار کافی نمی‌باشد به همین دلیل، در همه سنت‌ها، علم قدسی با رمزپردازی قابلیت بیان و انتقال را پیدا کرده است. نصر در این زمینه چنین توضیح می‌دهد: «از آن جا که علم قدسی نمود و بروز خارجی دارد و فقط در مرتبه اشراق درونی دل باقی نمی‌ماند، لازم است درک و فهمی از نوع زبان مورد استفاده این علم پیدا کنیم. زبان رسمی مورد استفاده برای بیان علم قدسی، در واقع تقریباً در طیف کامل تعالیم سنتی، زبان رمزپردازی است.»⁵

در حقیقت رمزها علائم و نشانه‌هایی هستند که انسان از طریق آنها با واقعیت‌های عوالم اعلاء آشنا می‌شود. زیرا به گفته نصر رمزها جنبه‌ای از جنبه‌های آن واقعیت‌ها می‌باشد و نحوه ارتباط بین رمز و مرموز به هیچ وجه بی‌معنا و بی‌دلیل نمی‌باشد و همچنین وی قائل بر این است که در عوالم وجود، غیر از

¹. Gnosis

². نصر، حسین، نیاز به علم مقدس، ص. 104.

³. نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ص. 271.

⁴. Symbolism

⁵. نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ص. 306.

خداوند متعال همه موجودات رمز هستند. یعنی هر رمزی وجود و واقعیت بالاتر از خود را نشان می‌دهد و بدین طریق این سلسله، در خداوند پایان می‌یابد. به تعبیر ساده‌تر، همه موجودات رمز خدا می‌باشند، البته متناسب با عالمی که در آن وجود دارند. همچنین نصر برای فهم بهتر رمزپردازی مثالی را می‌زند و می‌گوید: «می‌توان گفت رمزها در مرتبه صوری، مثل اعلائی را که به حوزه اصیل وجود تعلق دارند، منعکس می‌کنند و از طریق رمزها، موضوع و متعلق رمز با واقعیت مثالی‌اش متحد می‌گردد.»¹ باید این نکته را هم اضافه کرد که نصر بیشترین کاربرد رمزپردازی را در بین علوم سنتی در کیهان‌شناسی می‌داند و عدم خلط کیهان‌شناسی سنتی را با علم نجوم جدید یادآور می‌شود؛ چرا که از دیدگاه او کیهان‌شناسی سنتی، اطلاق اصول مابعدالطبیعه بر حوزه کیهانی است که در تمام سنت‌ها هدف و رسالت آن توضیح و آشکار کردن ساختار سلسله مراتبی هستی و مبدأ الهی عالم طبیعت بوده است.²

سناریوهای مربوط به آینده معنویت دینی

سناریوی مبتنی بر پسامتافیزیک

سناریوی مبتنی بر پسامتافیزیک، در گفتگویی که در میان ریچارد رورتی، جیانی واتیمو و سانتیاگو زابالا در مورد "آینده دین بعد از متافیزیک چه خواهد بود" صورت گرفت، برجسته شده است. دیدگاه واتیمو مبتنی بر هرمنوتیک هایدگری-گادامری و نظر رورتی بر پراگماتیسم آمریکایی است. هر دو متفکر، جهان حاضر را به عنوان عصر تفسیر توصیف کرده و در این خصوص اتفاق نظر دارند. از نظر این اندیشمندان فهم این جهان دیگر متافیزیکی نیست بلکه پسامتافیزیکی است و کلید واژه تفکر پسامتافیزیکی، تفکر ضعیف "Weak Thought" است. ذوات دیگر مورد بحث نیست بلکه فهم ما از جهان یا فایده عملی این فهم مورد بحث است. الان تفکر الهیاتی و عبادت برای خدا مطرح نیست و به جای آن عشق و خیر خواهی مطرح است. قدرت جای خود را به خیرخواهی و لوگوس متافیزیکی نیز جای خود را به تفکر پسامتافیزیکی داده است. دین نیز که همیشه متحمل تفسیر متافیزیکی بوده، دچار تحول عظیمی گردیده³ و ذات‌گرایی پایان یافته است. بنابر این، سؤال مهمی که اینجا وجود دارد این است: دین چه کارکردی می‌تواند نسبت به ما داشته باشد؟⁴

به عبارت دیگر، دین چه کاری می‌تواند انجام دهد که به حیات خود ادامه دهد ولی دچار دگم‌های-متافیزیکی هم نشود؟ به نظر واتیمو، اینجا دو اصطلاح اساسی تفکر پسامتافیزیکی یعنی موافقت و دلبخواهی متبلور می‌شود. موافق بودن به این معنا است که یک نوع استمرار وجود دارد یعنی صرفاً

¹. همان، 308.

² نصر، حسین، نیاز به علم مقدس، ص. 174.

³ Rorty, Richard and Vattimo, Gianni, The Future of Religion, edited by Santiago Zabala, Columbia University Press, 2004, 56-57.

⁴ Ibid, p. 57-58.

دلخواهی نیست؛ دین باید اینجا یک موافقت را از مردم بگیرد. یعنی دین خواسته خود مردم باشد. برای توضیح بیشتر باید گفت این مساله، نقطه تلاقی تفکر ویتگنشتاین با گادامر است. یعنی طبق نظر ویتگنشتاین، شما بازی و قواعد آن را دارید و برای شکل گرفتن بازی، باید به قواعد آن رعایت شود و گرنه مردم با شما به عنوان بازی فلان مثلا فوتبال موافقت نخواهند کرد. گادامر هم تاریخمندی همین قواعد را روشن می کند. یعنی بر اساس دیدگاه هرمنوتیکی گادامر، در هر فهم قواعد خاصی حاکم است که باید رعایت شود. دقیقا همین جا است که دین به عنوان انجام دهنده امور خیرخواهانه مطابق با موافقت مردم ظاهر می شود. البته باید تکثر و کثرت بازی و قواعد آن را پذیرفت.¹

بنابراین، دین به معنای عشق البته نه به معنای متافیزیکی آن، بلکه به عنوان احساس وابستگی به خدا می تواند به زندگی خود ادامه بدهد. در حالی که تمامی تلاش کلیسا به هر عنوان مانند تبشیری و غیره برای زنده نگهداشتن تفسیر متافیزیکی خود بود و عشق نیز در این تفسیر متافیزیکی معنای خود را از دست داده و به مثابه قانون تلقی شده است. بسیاری از موضع گیری های کلیسا از همین باب است. علاوه بر این، تفسیرهای متافیزیکی، باعث فریه و پیچیده شدن کلیسا نیز گردیده است. ولی با پایان یافتن متافیزیک و بی اعتبار گردیدن تلقی های مبتنی بر متافیزیک مرز کلاسیک بین دینداری و بی دینی نیز خدشه دار می شود و آینده دین نیز از این نقطه نظر قابل ارزیابی است.²

طبق این تلقی به جای قدرت که در قرون وسطی و حتی بعد از آن تا تفکرانی مارکسیستی ادامه داشت، معیار انسانیت برجسته می گردد³ و بسیاری از نسبت ها و وظایف نیز تغییر می یابند؛ زیرا به عنوان مثال در عصر دین، بشر نسبت به اعتقادات خود وظایفی داشت و در عصر خرد، در برابر خرد مسئول بود ولی در عصر تفسیر و رهیافت، باز تعریف وظیفه دوباره اهمیت پیدا کرد⁴. به نظر رورتی، وظیفه در این عصر، مسئولیت در قبال شهروندان است. وظیفه انسانی حتی قبل از عصر خرد در یونان وجود داشته است. الان هم وظیفه ما شبیه چنین وضعیتی است. اگر چه تمدن غرب در تاریخ و سابقه خود استعمار را هم دارد ولی غرب تمدنی است که دموکراسی و وظیفه شهروندی را به جهان یاد داد و غرب هنوز برای ایفای این نقش و یاد دادن وظیفه تمدنی به جهانیان استعداد لازم را دارد.⁵

در حقیقت پارادایم پسامتافیزیک با نقد متافیزیک و طرز تفکر متافیزیکال در باب دین، تفکر تنولوژیک را هدف می گیرد. «تنولوژی یا تفکر تنولوژیک به معنای مجموعه گزاره ها و باورهای نهادینه شده در تاریخ یک قوم است که خود را به منزله حقایق مطلق، یعنی حقایق ازلی، ابدی، فراجغرافیایی، فراقومی، فرافرهنگی و در یک کلمه فراتاریخی وانمود می کنند.»⁶ به بیان دیگر، تفکر تنولوژیک نتیجه سنتز تفکر متافیزیکی یونانی و باورهای دینی است و خصلت هایی چون لسان جدلی و معارضه جویانه

¹. Ibid, p. 58-60.

². Ibid, p. 77-79.

³. Ibid, p. 61-62.

⁴. Ibid, p. 71-72.

⁵. Ibid, p. 72.

⁶. عبد الکریمی، بیژن، تأملی بر تاریخ سازی های تنولوژیک، نامه فلسفی، ج. 5، ش. 2 (1388)، 35-50، ص. 36.

داشتن، آکنده از استدلال‌های دوری بودن، دوگانه اندیشی، خودبنیادی، منطق زدگی، تفکر مفهومی یونانی، پروراندن نحوه نیست انگاری معرفت شناختی و روح شک و تردید و داشتن گرایش‌های برتری و سیطره جویانه را می‌توان از ویژگی‌ها و عناصر اصلی آن به شمار آورد.¹

بر این اساس، با بی اعتبار شدن متافیزیک در عصر تفسیر و پراگماتیسم برداشت‌های متافیزیکی و تئولوژیک دین نیز از اعتبار ساقط می‌گردد و دین به عنوان سیستم متافیزیکی نمی‌تواند در جامعه نقشی ایفا کند. به این دلیل، نقش دین در این وضعیت نوین سؤال برانگیز می‌شود و پرسش از کارایی آن یک مساله جدی تلقی می‌گردد. در راستای پاسخگویی به این مساله، بعد احساسی و عاطفی دین در مقابل رویکرد متافیزیکی و تئولوژیک برجسته شده و از آن به عنوان تلقی آینده یاد می‌شود. عشق داشتن به خدا و احساس وابستگی درونی نسبت به او و فایده عملی این کار برای فرد، از ویژگی‌های اصلی این رویکرد جدید به حساب می‌آید و نتیجه و کارکرد این نوع تلقی از دین نیز ارزش دادن به انسان و معیار قرار دادن او خلاصه می‌شود. طبق این دیدگاه، آینده دین منوط به قبولی این رویکرد و فاصله‌گیری از تلقی‌های متافیزیکال و تئولوژیک دین است. دین و به تبع آن معنویت دینی در این صورت با بازتعریف غیر متافیزیکال نقش و کارکرد خود، می‌تواند به حیات خود ادامه بدهد. در این وضعیت جدید دین بیش از ماهیت معرفتی و مفهومی، به عنوان عنصر سازنده اصلی جنبه احساسی و عاطفی آدمی در راستای دوست داشتن هموعان و انجام کارهای خیرخواهانه ظاهر خواهد شد. بدین ترتیب به اقتضای عصر پسامتافیزیک بعد شکلی و مفهومی دین و همچنین جنبه‌های معرفتی آن همچون بسیاری از برداشت و تفسیرهای کلان روایت‌های دیگر از هستی، جهان، انسان، معرفت و اخلاق، امور سوژکتیو قلمداد خواهد شد. در غیر این حالت و در صورت اصرار نهادهای دین بر حفظ و ترویج دین به عنوان نظامی از متافیزیک، از سویی روی ظرفیت‌های معنوی (احساس و عواطف) دین پوشانده خواهد شد و از سوی دیگر نیز دین همچون نظام و کلان روایت‌های دیگر متافیزیکی، به دلیل به جا نیاوردن اقتضانات جهان پسامتافیزیک از متن زندگی و جامعه دور خواهد شد و با حاشیه‌ای شدن آن، نقشش در تمدن به حد اقل خواهد رسید.

سناریوی مبتنی بر حکمت خالده

پسا متافیزیک، بی اعتبار شدن متافیزیک در عصر تفسیر را دربر می‌گرفت و انعکاس این پارادایم در حوزه دین نیز زیر سؤال بردن تئولوژی و برجسته نمودن کارکردهای احساسی و خیر خواهانه دین را اقتضا داشت. در مقابل این سناریو، حکمت خالده در عین انتقاد از تلقی‌های تئولوژیک و مفهومی و معین نمودن جایگاه این طرز تفکر در مسائل بنیادین، در صدد تفسیر دین و غلبه بر نسبیت گرایی و از بین بردن شک و تردید در مسائل بنیادین بر اساس علم حضوری و عقل قدسی است. بنابر این، حکمت خالده از جهتی با پسا متافیزیک هماهنگ است؛ به دلیل این که در رابطه با ماهیت و نارسایی

¹ دهقانی، صادق، میزگردی پیرامون تفکر مطهری، در دانشگاه صنعتی اصفهان 7 اردی بهشت 1393.

متافیزیک و تئولوژی دارای نقدهای جدی است و به علت تقلیل دین به کارکردها، احساسات و گرایش‌های درونی آدم‌ها نیز با پسا متافیزیک مخالف است.

وقتی که جهت هماهنگی حکمت خالده با پارادایم پسا متافیزیک در نظر گرفته شود، نقد این دو پارادایم بر متافیزیک و تئولوژی برجسته می‌گردد. در بنیاد این نقد هم بی شک انتقاد از عقل و ایجاد تردید در توانایی‌های آن، از اهمیت خاصی برخوردار است. به عنوان مثال افکار و اندیشه‌های دو متفکری را که یکی در حقیقت متعلق به حکمت خالده محسوب می‌شود و دیگری نیز متعلق به پارادایم پسا فیزیکی است، در نظر گرفته و آن دو درباره عقل مقایسه شود، این امر برای ما روشن تر خواهد شد. مولوی که متعلق به حکمت خالده محسوب می‌شود، عقل را به عقل جزئی و یا عقل تحصیلی و به عقل کلی تقسیم کرده و به دلیل محدودیت‌های عقل جزئی در تفکر و تأمل درباره مطلق، همیشه از آن انتقاد نموده است. از دیدگاه مولوی بین عقل جزئی و تفکر مبتنی بر شهود، تضاد و تقابلی وجود دارد. عقل جزئی فقط به جزئی از حقیقت دسترسی دارد و این نوع عقل اسیر ساختارهای خویش است. برای رسیدن به تفکر شهودی و متعلق تفکر شهودی، پاک کردن اندیشه از عناصر غیر شهودی ضرورت دارد. منشأ تفکر شهودی متعالی است و شناخت حقیقی و تفکر شهودی زمانی رخ می‌دهد که عقل از سلطه تفکری که همیشه دنبال دلایل است، رها گردد و به متعلق شناخت جذب شود.¹ هایدگر نیز به عنوان نماینده برجسته پارادایم پسا متافیزیک منطق و عقل ارسطویی و به تبع آن تفکر حسابگر حاصل از آن را به شدت مورد انتقاد قرار داده و این نوع اندیشه و عقل را دشمنان تفکر حقیقی خوانده است. چرا که از دیدگاه او تفکر حقیقی، تفکر بنیادین است که از وجود سرچشمه می‌گیرد.²

اگرچه در ابتدای امر همانگونه که بیان هم شد با توجه به انتقاد پارادایم پسا متافیزیک از متافیزیک و ابزار معرفتی آن یعنی منطق ارسطویی، بین این دو پارادایم هماهنگی جدی ملاحظه می‌شود، ولی هنگام بررسی ریشه‌های این انتقاد، تفاوت این دو آشکار می‌گردد. بر این اساس، می‌توان گفت حکمت خالده با اینکه در نقد متافیزیک و تئولوژی با پسا متافیزیک هم‌نوا است ولی مبنای نقد حکمت خالده متفاوت از پسا متافیزیک است. این نکته از آن جهت حائز اهمیت است که هنگام ارائه راه حل برای نسبییت گرای و نیهیلیسم و تبار شناسی این بحران، ما با دو مبنا مواجه می‌شویم. برای اینکه این مسئله با تفاوت‌های روشن گردد، اشاره به مبانی معرفت شناختی حکمت خالده و علت نقد عقل جزئی یا مفهومی توسط آن ضرورت دارد. به طور کلی وجه متمایز پارادایم حکمت خالده در باب ادراکات و علم، در علم حضوری نهفته و انتقاد این پارادایم از عقل جزئی نیز از استدلال‌های عارفان متأثر بوده است.

علم حضوری که در مقابل علم حصولی قرار دارد، در یک نگاه کلان با چهار ویژگی‌اش برجسته گشته و از علم حصولی متمایز می‌گردد. این چهار ویژگی عبارتند از:

1- در علم حضوری واقعیت درک شونده (معلوم) عین واقعیت علم است.

¹. همدانی، امید، عرفان و تفکر: از تاملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدگر، نگاه معاصر، تهران، 1387، ص. 213.

². همان، ص. 27.

- 2- در علم حضوری تصور، تصدیق، خطا، صواب، تفکر، تعقل و استدلال معنا ندارد.
- 3- در علم حضوری وسیله ای برای شناخت وجود ندارد بلکه درک کننده با ذات و واقعیت خود، واقعیت درک شونده (معلوم) را می یابد.
- 4- علم حضوری خطا ناپذیر است.

بحث خطاناپذیری ممکن است در ذهن این سؤال را ایجاد بکند که بسیاری از افرادی که مدعی علم حضوری یا مکاشفه بوده‌اند، مرتکب اشتباهاتی شده‌اند و اگر در علم حضوری خطا راه نداشته باشد، اشتباهات این افراد چگونه قابل توجیه است؟ جواب این سؤال واضح است و تفکیک علم حضوری از تفسیر آن، اصل جواب را تشکیل می دهد. به عبارت دیگر در علم حضوری خطایی رخ نمی دهد بلکه هنگام تفسیر آن، گوینده دچار اشتباه و خطا می شود. بنابراین، در خود علم حضوری خطایی رخ نمی دهد بلکه در تفسیر آن که ذهنیت و قالب‌های ذهنی مفسر در آن نقش دارد، خطا رخ می دهد.¹

علاوه بر علم حضوری، نقد عارفان در ادیان مختلف با ادبیات خاص خودشان بر عقل جزئی و مفهومی و نحوه انتقاد آنان، یکی از وجوه تمایز حکمت خالده از پسا‌متافیزیک می باشد. به عنوان مثال در عرفان اسلامی از ابن عربی گرفته تا مولوی از عقل به دلیل ناتوانی‌اش در ادراک و فهم حقایق بنیادین انتقاد نموده و علم و بصیرت حقیقی را به جای عقل، به قلب نسبت داده‌اند. در باب جایگاه و نقش عقل در معرفت‌شناسی عرفانی سخن زیاد است ولی می توان دیدگاه و انتقادهای عارفان را در مورد عقل چنین خلاصه نمود: «عقل در صورتی که ابزار شناسایی حقیقت در حیطه خاص خویش و بدون انکار «طور و رای طور عقل» عمل کند و مشروط به آن که مقهور غرایز و قوای مادون خویش نگردد و دستاوردهای قلب و روح و شرع را تخطئه نکند و نیز دو قید تحقیقی بودن و تنور به نور شرع، ممدوح است ... (اما در غیر این صورت) در حیطه عرفان نظری به دلیل در قید جزئیات و امور مقید و محدود بودن، در قید ظواهر بودن، مقید و متعین به اسباب بودن، مقلد بودن و در ابهام و حیرت ماندن و همچنین در عرصه عرفان عملی به دلیل در معرض تبعیت از غرایز و مقهور وهم یا قوای طبیعی و حیوانی بودن، مقید به امور زودگذر و فانی و جزئی و نیز مصالح این جهانی شدن، حسابگر و سود انگار شدن و ابزار انگارانه و برخورد شی وار و بدون عواطف با ما سوای خویش داشتن» مورد نقد قرار گرفته و مذموم انگاشته شده است.²

وجه دیگر حکمت خالده که باعث متمایز گشتن آن از پارادایم پسامتافیزیک می گردد، تأکید بر عقل قدسی یا عقل شهودی است. عقل شهودی به جنبه معرفت‌شناختی فلسفه جاویدان مربوط شده و آن به عنوان ابزار واقعی شناخت حقیقت مورد استفاده قرار می‌گیرد.³ در صورت فقدان عقل شهودی، از معرفت حرف زدن معنا ندارد. «در معرفت، شأن استدلال این است که علت اعدادی کشف واقع شود»⁴ و «درک

¹. حسین زاده، محمد، معرفت‌شناسی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1393، ص. 47.

². رحیمیان، سعید، جایگاه عقل در عرفان اسلامی، در سرچشمه حکمت: جستارهایی در باب عقل، نیا، تهران، 1388، ص. 183-184.

³. شوان، فریتوف، عقل و عقل عقل، ص. 105.

⁴. همان، 107.

واقعیّت مطلق تنها به وسیله عقل میسر است و این درک به همان قدر و یا به همان نحو خواهد بود که عقل با مدرک حقیقی خود منطبق شود.¹

بنابراین علم حضوری، انتقاد از عقل جزئی و تأکید بر عقل قدسی سه بحث اساسی است که در تبیین معرفت شناسی حکمت خالده از اهمیت خاصی برخوردارند. اگر ماهیت و ویژگی‌های عقل قدسی در نظر گرفته شود، بحث‌های مربوط به علم حضوری و انتقاد از عقل قابل درک هست ولی با توجه به پیچیدگی موضوع، تفکیک این مفاهیم و مباحث از همدیگر، برای روشن تر شدن زوایای مطلب ضروری بود. با روشن شدن مؤلفه‌های حکمت خالده، تفاوت‌های آن با پارادایم پسامتافیزیک در باب دین نیز آشکار شده و زمینه‌های لازم برای پیش بینی آینده معنویت دینی و سناریو نویسی در مورد آن ایجاد گردیده است. در یک مقایسه کلی می توان این تفاوت‌ها را به شکل ذیل خلاصه نمود:

1- انتقاد پارادایم پسامتافیزیک از متافیزیک و به تبع آن از تنولوژی و تفکر مفهومی به دلیل ناتوانی و بی کفایتی عقل ارسطویی در حل مسائل بنیادین است ولی انتقاد حکمت خالده از متافیزیک و تفکر تنولوژیک علاوه بر بی کفایتی عقل ارسطویی، به علت بازگشایی عرصه برای عقل شهودی و قدسی صورت گرفته است.

2- پسا متافیزیک با بی اعتبار خواندن متافیزیک، دین را به احساسات درونی آدمیان تقلیل داده و در این زمینه عشق به خدا و انجام کارهای خیرخواهانه را به عنوان انعکاس این عشق در زندگی اجتماعی مطرح ساخته است. پسا متافیزیک با این رویکردش که احساسات درونی آدمیان در آن برجسته است، نوعی به ناتورالیسم و طبیعت گرایی تمایل پیدا کرده ولی از چگونگی پیدایش عشق به خدا در درون آدمیان ناتورالیست سخن به میان نیاورده و چگونگی انجام کارهای خیرخواهانه را در نبود مبنای اخلاقی لازم برای این نوع کنش، بیان نکرده است. در مقابل، حکمت خالده با تأکید بر عقل قدسی، علاوه بر برجسته معرفت زایی آن، جنبه دگرگون کننده وجودی آن را در تغییر درون و باطن انسان مد نظر داشته و احساسات و گرایش‌های متأثر از عقل قدسی را به عنوان کنش‌های انسان کامل ارزشمند تلقی نموده است. به عبارت دیگر پسا متافیزیک احساسات درونی آدمیان ناتورالیست، کثرت بین و به این معنا سفلی را هدایتگر دانسته و عشق به خدا و انجام کارهای خیرخواهانه را با آن مرتبط ساخته است ولی حکمت خالده از گذرگاه ناتورالیسم به عشق الهی را ممتنع و محال ارزیابی کرده و فقط در صورت وحدت بین و علوی شدن انسان، عشق واقعی به خدا و انعکاس اجتماعی آن را در قالب انجام کارهای خیرخواهانه امکان پذیر و معنادار دانسته است.

3- پارادایم پسا متافیزیک برای بقای دین تنزیل آن در سطح انسان سفلی را ضروری می داند. در این نگرش دین تابع انسان شده و اومانیزم خود را نشان می دهد. در حقیقت در صورت تحقق این ایده و تلقی از دین، از دین به جز مصنوعات بشری چیزی باقی نمی ماند و بشر خالق دین خویش می گردد. در برابر این رویکرد، حکمت خالده انسان را نیازمند به دین دانسته و ضمن حفظ جایگاه قدسی و هدایتگری دین، با شکوفا نمودن قوا، ظرفیت و پتانسیل‌های دورنی و باطنی انسان از طریق به فعلیت رساندن عقل

¹. همان، 29.

قدسی نهفته در درون وی، به جای تنزیل دین در سطح بشر، بشر را به سوی مقام واقعی خویش و جایگاه قدسی دین ارتقا می‌دهد و بدین وسیله او را با کتاب تکوین و تدوین هماهنگ می‌نماید.

4- پارادایم پسا متافیزیک با اینکه از ماهیت سوپرناتوریستی و نیهیلیستی تفکر متافیزیک آگاه است ولی برای این معضل اساسی راه حل بنیادین ارائه نداده و فقط با نقد این جنبه متافیزیک و طرح رویکردهای کارکردگرایانه و پراگماتیستی به عنوان تنها راه فرا روی بشر، عملاً عبور از نیهیلیسم و فائق آمدن بر این بحران ویرانگر را ناممکن دانسته و آن را به رسمیت شناخته است. در حالی که حکمت خالده از سویی با مورد تأکید قرار دادن عقل قدسی در مباحث معرفت شناختی دسترسی به یقین را در رابطه با مسائل بنیادین امکان پذیر ساخته و به این صورت مشکل معنا را برای فرد قابل حل می‌نماید و از سوی دیگر نیز با پر کردن خلأهای وجودی انسان به وسیله به فعلیت رساندن قوای درونی و به ویژه عقل قدسی، به معنای واقعی کلمه کارایی خود را نشان می‌دهد.

با این چهار تفاوت اصلی وجوه متمایز حکمت خالده روشن شد ولی در رابطه با خود حکمت خالده نکته قابل توجهی وجود دارد که نباید از آن غفلت نمود. بر اساس دیدگاه سنت‌گرایان، رویکرد مبتنی بر حکمت خالده در همه سنت‌های اصیل وجود دارد و در ادیان سماوی با ادبیاتی مختلف از عقل قدسی و حقایق اصلی دیگر سخن رفته است، ولی به دلایل مختلف گاهی سنت در بعضی از ادیان کارایی خود را از دست می‌دهد و نقش زنده و دینامیک خود را نمی‌تواند ایفا کند. به نظر سنت‌گرایان، دین مبین اسلام به عنوان یک سنت زنده و کارآمد در دوره کنونی اهمیت پیدا کرده و برجسته می‌گردد. با وجود اعتقاد بر همه ادیان الهی و عدم پذیرش منسوخ شدن آنان، بسیاری از سنت‌گرایان از قبیل رنه گنون، فریتیف شوان و مارتین لنگز به خاطر زنده بودن سنت در اسلام مسلمان شده و در مقابل طوفان مدرنیسم و فرهنگ الحادی به اندیشه و سبک زندگی اسلامی و به ویژه عرفان اسلامی پناه برده‌اند.

بنابراین، در اینجا اسلام به طور عام و عرفان اسلامی نیز به طور خاص به عنوان کانون گفتمان حکمت خالده ظاهر می‌شود. بی تردید تمایل به عرفانی اسلامی در میان اندیشمندان مهم چون سنت‌گرایان، به ظرفیت و کارکردهای آن در حل بحران‌های معاصر بر می‌گردد. نصر نیز با تأیید تداوم گرایش به عرفان اسلامی در مقابل بحران‌های معاصر در غرب، ضمن یادآوری نکاتی، به کارکردهای آن اشاره می‌نماید. به نظر وی، بسیاری از غربی‌هایی که عرفان اسلامی را مورد توجه قرار می‌دهند، از فهم ذهنی عرفان، انتظار متحقق شدن به حقایق آن را دارند و این یک اشتباه محض است. با این حال همین درک و فهم عرفان در سطح ذهن نیز کارکرد از بین بردن شکاکیت را داشته و علم الیقین به وجود می‌آورد و زمینه را برای اشراق بالفعل فراهم می‌کند. علاوه بر این جنبه مهم و کارکردگرایانه عرفان اسلامی، یکپارچه ساختن شخصیت آدمی که بسیاری از روان‌کاوی‌ها و روان‌درمانی‌ها به دنبال این هدف هستند، نیز به عنوان نکته قوت آن در مقابل نیهیلیسم وجودی به حساب می‌آید. از آنجا که راه زنده شدن سنت و حقایق ازلی و ابدی در ادیان دیگر بر قراری ارتباط با سنت زنده هست، عرفان اسلامی می‌تواند پتانسیل‌های الهی ادیان دیگر را نیز زنده نماید و بدین طریق سد محکمی در برابر پوچ‌گرایی و الحاد ایجاد

کند.¹ مع الوصف عرفان اسلامی هنوز در دنیای امروزی در مقابل بحران‌های معاصر آن جایگاه شایسته خود را پیدا نکرده است. بی شک درباره این مسأله موانعی وجود داشته است. بنابراین، به فعلیت رساندن ظرفیت و پتانسیل‌های عرفان اسلامی و از این طریق حفظ جایگاه دین و به ویژه معنویت دینی در آینده بشر و تمدن، بررسی و شناسایی این موانع و ارائه راه کارهایی را ضروری می‌سازد.

نتیجه‌گیری

با نقد عقل مدرن و جزمیت نهفته در آن، دین از سویی مجال مطرح کردن خود را پیدا کرده ولی از سوی دیگر نسبی شدن معرفت دسترسی به یقین را سخت کرده و به این صورت دین و سبک زندگی معنوی تبدیل به یکی از بازی‌های زبانی در کنار بازی‌های دیگر گردیده است. به عبارت دیگر، نسبی شدن معرفت جنبه معنا بخشی دین به زندگی آدمی را نیز به چالش کشیده است. از طرف دیگر ترویج اندیشه‌های پسا مدرنیستی در محافل آکادمیک و نشر فرهنگ نسبیت گرایی در فرایند جهانی شدن توسط ابزارهای دست جمعی و تأخر تاریخی جهان سوم، پارادایم پست مدرنیسم را به صورت پارادایم آینده در آورده است. به این صورت هرگونه پیش بینی در مورد دین و معنویت دینی در آینده به شناختن پست مدرنیسم به عنوان نشان دهنده روندهای کلان معرفتی کنونی و آینده و به فائق آمدن بر بحران نسبیت گرایی و نیهیلیسم مستتر در آن، ارتباط پیدا کرده است. بر این اساس، سؤال مهم سرنوشت دین به طور عام و معنویت دینی به طور خاص در عصر و دوره پسا مدرن چگونه خواهد بود، مطرح گردیده و نسبت به این سؤال دو پاسخ به مثابه دو سناریو ارائه شده است. پاسخ و سناریو اول که مبتنی بر نظریه پسا متافیزیک است توسط اندیشمندی چون رورتی، واتیمو و زابالا ارائه شده و سناریوم دوم نیز با استفاده از مجموعه دیدگاه‌های سنت گرایان و به ویژه با محور قرار دادن حکمت خالده تدوین گردیده است. طبق سناریو مبتنی بر پسا متافیزیک به دلیل بی اعتبار شدن ضعف‌های متافیزیک و تلقی‌های تتولوژیک مبتنی بر این نوع طرز تفکر، اصرار بر تبیین‌های متافیزیک و تتولوژیک در باب دین بی معنا و ناکارآمد است؛ زیرا متافیزیک عامل سوژکتیسم و سوژکتیسم نیز پدید آورنده نیهیلیسم محسوب می‌شود. بنابراین عبور از متافیزیک و تتولوژی ضروری انگاشته شده و به جای آن نیز در قالب نظریه پسا متافیزیک و با محوریت یک سری مفاهیم خاص همچون هرمنوتیک، احساس درونی، عشق به خدا، کارآمدی و کارهای خیرخواهانه، رویکرد جدیدی نسبت به دین ارائه گردیده است.

در مقابل این سناریو با استفاده از الهام‌گیری از دیدگاه‌های سنت گرایان سناریو مبتنی بر حکمت خالده ارائه شده است. طبق این سناریو تنها راه حفظ و کارآمدی معنویت دینی در آینده در برابر بحران نسبیت گرایی و نیهیلیسم، به طور عام احیا و ترویج حکمت خالده و به طور خاص برجسته نمودن و مورد تأکید قرار دادن رویکردهای مبتنی بر عقل قدسی است. اگرچه حکمت خالده نیز مثل پسا متافیزیک ناقد

¹. نصر، سید حسین، در غربت غربی (زندگی‌نامه خودنوشت دکتر سیدحسین نصر) ترجمه امیر مازیار و امیر نصری، رسا، تهران، 1383، ص. 118 و 145.

متافیزیک و تفکر مفهومی در باب دین است و به این معنا در حل مسائل بنیادین، تفکر ارسطویی و متافیزیک را ناتوان و ناکارآمد می‌داند، ولی با برجسته نمودن مؤلفه‌هایی چون عقل قدسی و علم حضوری از آن متمایز می‌گردد. بنابراین، با در نظر گرفتن این وجوه و مؤلفه‌های متمایز، تفاوت‌های بین پسا‌متافیزیک و حکمت خالده نیز روشن می‌شود. بر این اساس پسا‌متافیزیک با عبور از متافیزیک، آینده دین و معنویت دینی را با مبنای قرار دادن احساسات دورنی، ناتورالیسم و هرمنوتیک پیش بینی کرده و به این ترتیب در مقابل بحران نیهیلیسم راه حلی ارائه نداده، دین را به سطح انسان سفلی تقلیل داده و با طرح هرمنوتیک و نادیده گرفتن مرجعیت معرفتی عملاً در مورد فهم و تفسیر دین برای آنارشیسم معرفتی شرایط را مهیا ساخته است. در نقطه مقابل، حکمت خالده با تأکید بر عقل قدسی که هم از بعد معرفت‌زایی و هم از بعد تحول‌آفرینی درونی برخوردار است، در مقابل نیهیلیسم معرفتی و وجودی راه حل ارائه داده، جایگاه قدسی دین را در مرتبه اصلی آن حفظ کرده و ارتقای انسان به این مرتبه و برقراری نسبت با امر قدسی را از طریق علم حضوری و عقل قدسی امکان‌پذیر ساخته است. بنابراین، با مبنای قرار دادن حکمت خالده معنا بخشی دین به زندگی آدمی متحقق می‌شود و با حل معضل ویرانگر نیهیلیسم و نسبیست‌گرایی، دین کارکرد خود را نشان می‌دهد.

البته به فعالیت رسیدن ظرفیت‌های حکمت خالده بر اساس مکانیسم خاصی صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، حکمت خالده خود را در درون یک سنت زنده و دینامیک در قالب یک دین الهی و سماوی نشان داده و ظرفیت و پتانسیل‌های خود را آشکار می‌نماید. در رابطه با این موضوع اقرار و اعتراف زنده بودن سنت در اسلام و به ویژه کارایی عرفان اسلامی در این زمینه توسط سنت‌گرایان، اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد و این مسأله، ضرورت تبیین و تبایغ آموزه‌های حکمت خالده بر اساس عرفان اسلامی را روشن می‌گرداند.

هر چند به لحاظ تئوریک پیش‌بینی آینده معنویت دینی در تمدن بشری در چارچوب این بحث‌های اندیشه‌ای و تحلیلی قابل ارائه و ارزیابی است ولی در صورت عدم توجه به چالش‌های فرا روی حکمت خالده و راهکارها، تلاش و کوشش‌های مذکور به نتیجه مطلوب نخواهد رسید. به خاطر این، توجه به چالش‌هایی نظیر هژمونی نئولیبرالیسم و دین‌شناسی مورد نظر آن، غلبه تبیین‌های تئولوژیک در محافل حوزوی و آکادمیک و اصرار بر تداوم آن و همچنین نزاع و درگیری‌های هویتی و مذهبی نشأت گرفته از تلقی‌های تئولوژیک از یک تأثیرگذاری فوق‌العاده برخوردار بوده و درمقابل این چالش‌ها ارائه یک گفتمان منسجم، کارآمد و به روز با مبنای قرار دادن حکمت خالده و عرفان اسلامی و نشر و گسترش آن در جهان ضرورت دارد.

منابع

1. عضدانلو، حمید، آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، نشر نی، تهران، 1386.
2. نهج البلاغه

3. Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
4. خاتمی، محمود، مدخل فلسفه غربی معاصر، نشر علم، تهران، 1386.
5. شرت، ایون، فلسفه علوم اجتماعی قاره ای، ترجمه هادی جلیلی، نشر نی، تهران، 1393.
6. ریتز، جورج، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، تهران، 1382.
7. چالمرز، آلن فرانسیس، چپستی علم: درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیبا کلام، سمت، تهران، 1384.
8. استونز، راب، متفکران بزرگ جامعه شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، نشر مرکز، تهران، 1392.
9. حقیقت، صادق، روش شناسی علوم سیاسی، سازمان انتشارات دانشگاه مفید، قم، 1387.
10. نصر، سید حسین، در جستجوی امر قدسی، گفت‌وگوی رامین جهاننگلو با سید حسین نصر، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، نشر نی، تهران، 1385.
11. نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ترجمه انشاء الله رحمتی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، 1380.
12. گنون، رنه، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، امیر کبیر، تهران، 1372.
13. نصر، حسین، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میانداری، مؤسسه فرهنگی طه، قم، 1378.
14. شوان، فریتویف، عقل و عقل و عقل، انتشارات هرمس، تهران، 1384.
15. قائمی نیا، علیرضا، علم قدسی در حکمت خالده، ذهن، شماره 26، تابستان 1385.
16. خسروپناه، عبدالحسین، تبیین و تحلیل علم قدسی در سنت‌گرایی دکتر سید حسین نصر، روش شناسی علوم انسانی، شماره 67، تابستان 1390.
17. Rorty, Richard and Vattimo, Gianni, *The Future of Religion*, edited by Santiago Zabala, Columbia University Press, 2004.
18. عبد الکریمی، بیژن، تأملی بر تاریخ‌سازی‌های تکنولوژیک، نامه فلسفی، ج. 5، ش. 2 (1388)، 35-50.
19. دهقانی، صادق، میزگردی پیرامون تفکر مطهری، در دانشگاه صنعتی اصفهان 7 اردی بهشت 1393.
20. همدانی، امید، عرفان و تفکر: از تاملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدگر، نگاه معاصر، تهران، 1387.
21. حسین زاده، محمد، معرفت شناسی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم، 1393.
22. رحیمیان، سعید، جایگاه عقل در عرفان اسلامی، در سرچشمه حکمت: جستارهایی در باب عقل، نیا، تهران، 1388.
23. نصر، سید حسین، در غربت غربی (زندگی‌نامه خودنوشت دکتر سیدحسین نصر) ترجمه امیر مازیار و امیر نصری، رسا، تهران، 1383.

Dr. Məhəmməd Hadi Mədəni

***Dini mənəviyyatın gələcəyinin postmodernizm və ənənəviçilik
mövqeyindən müqayisəli təhlili***
(xülasə)

Həyatın mənası, din tərəfindən insanın əsas bəşəri suallarını cavablayaraq, insan varlığının daxilən rahatlamasını ifadə etmək üçün istifadə edilir. Bu tərifə əsasən, insan, cəmiyyət və ənənələrin formalaşmasında dini mənəviyyat çox böyük rol oynayır. Digər tərəfdən, dini mənəviyyatın yaradıcı imkan və mümkünlüyünün meydana çıxması dövrün nüfuzlu deyimləri ilə sıx bağlıdır. Fəlsəfə və dini tədqiqatların nüfuzlu ifadəsi kimi postmodernizm və ənənəçilik bəzi təməl görüşlərə və münasibətlərə malikdir. Bu cəhətdən, dini mənəviyyat postmodernizm və ənənəçilik baxımından gələcəyin vacib məsələsi kimi qəbul edilir. Göründüyü kimi, postmodernizm dünyagörüşünün mərkəzində yer alan relyativizm və postmetafizik düşüncə və ənənəviçiliyin mərkəzində yer alan hikmət və onun müqəddəs ağıl və bilik kimi komponentləri bu fundamental iki suala istiqamətlənmiş ifadənin cavabını tapmaqdadır. Bu məqalə, postmodernizm və ənənəviçiliyin dini mənəviyyatın gələcəyilə bağlı fikirlərini müəyyənləşdirməyə istiqamətlənməklə müqayisəli şəkildə tədqiqat aparır.

Açar sözlər: dini mənəviyyat, postmodernizm, ənənəviçilik, əbədi hikmət, müqəddəs elm

Dr. Mohammed Hadi Madani

***A comparative analysis of future of religious spirituality from the
viewpoint of post-modernism and traditionalism***
(резюме)

The meaning of life is used to bestowing mean to the life by responding to the fundamental questions of human beings and creating inner relaxing in human beings by religion. By this definition, the role of Religious Spirituality has very important in construction human being, society and tradition. From another side the emergence of constructive possibilities and opportunities of Religious Spirituality has very narrow relationship with the authoritative discourse of the era. Post-Modernism and Traditionalism as the influential discourse of the philosophy and religious studies have some basic viewpoints and attitudes. So, the future of Religious Spirituality from the viewpoint of Post-Modernism and Traditionalism is regarded

as an important question. It seems that the existence of relativism and metaphysical thought in the main discourse of Post-Modernism and existence of Sophia Perennis and its components like intellect and holy knowledge in the main discourse of Traditionalism clarify the response of these two discourses towards this essential question. The current article looks at the recognition of viewpoints of Post-Modernism and Traditionalism concerning the future of the Religious Spirituality as its main target and performs this research comparatively.

Keywords: *Religious Spirituality, Post-Modernism, Traditionalism, Relativism, Sophia Perennis, Holy Knowledge.*

Др. Мохаммед Хади Мадани

Сравнительный анализ будущего религиозной духовности с точки зрения постмодернизма и традиционализма
(резюме)

Смысл жизни используется для того, чтобы придать смысл жизни, отвечая на фундаментальные вопросы человеческого бытия и создания внутреннего раскрепощения в людях посредством религии. По этому определению, роль религиозной духовности очень важна для построения человеческого бытия, общества и традиции. С другой стороны, появление конструктивных возможностей и средств религиозной духовности имеет очень тесную связь с авторитарным дискурсом эпохи. Постмодернизм и традиционализм как влиятельный дискурс философии и религиозных исследований имеют некоторые фундаментальные точки зрения и позиции. Таким образом, будущее религиозной духовности рассматривается как важный вопрос с точки зрения постмодернизма и традиционализма. Кажется, что существование релятивизма и метафизической мысли в главном дискурсе постмодернизма и существования Софии Перенис и её компонентов, таких как интеллект и святое знание в главном дискурсе традиционализма, проясняют реакцию этих двух дискурсов в отношении этого важного вопроса. В настоящей статье, с помощью сравнительного анализа, рассматриваются точки зрения постмодернизма и традиционализма на будущее религиозной духовности как основной цели.

Ключевые слова: *религиозная духовность, постмодернизм, традиционализм, релятивизм, София Перенис, священные знания.*