

بررسی تکنولوژی و اخلاق فناوری در پرتو تبیین عناصر حوزه انسان‌شناسی دینی

محسن شیراوند*

سید امین عظیمی**

چکیده

امروزه تکنولوژی و فناوری اطلاعات تار و پود زندگی انسان را در بر گرفته است. تکنولوژی ابزاری است که انسان آن را برای آسایش و رفاه این‌جهانی به استخدام خویش درآورده است. نکته مهم و مغفول در این به‌کارگیری، بی‌توجهی به ارتباط بین حقیقت انسان، سعادت و کمال نهایی او با ذات و ابعاد تکنولوژی است. این غفلت موجب شده است امروزه نه‌تنها تکنولوژی مستخدم انسان نباشد، بلکه همو با سرعت و قدرت حیرت‌آور خود متعرضانه انسان را در تملک خویش درآورد. این تعرض به نحوی است که امروزه انسان به هیچ وجه توان گسستن تکنولوژی از حوزه زیست خود را ندارد. هدف این پژوهش آن است که با تبیین حقیقت دوبعدی انسان و توجه به سعادت و کمال نهایی وی به موضوع تکنولوژی و فناوری اطلاعات بپردازد. این نوع روش‌شناسی نه‌تنها جدید است، بلکه به‌خوبی ذات و حقیقت تکنولوژی را نشان می‌دهد. از جمله نتایج این پژوهش می‌توان به بینونت کامل غایت انسان و تکنولوژی و مقفودشدن غایت نهایی انسان با ورود تکنولوژی و فناوری اطلاعات به حوزه زیست انسان اشاره کرد. این پژوهش به صورت اسنادی تحلیلی تنظیم شده و می‌کوشد به تکنولوژی از دریچه‌های دینی توجه کند.

کلیدواژه‌ها: تکنولوژی، اخلاق فناوری، کمال، سعادت.

* استادیار فلسفه اخلاق، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول: m.shiravand23@gmail.com)

** دانش‌آموخته دکتری آموزش مجازی دانشگاه فدرال کازان روسیه و بورسیه دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۲/۱۸

مقدمه

تاریخچه ورود تکنولوژی اولیه به ابتدای زندگی بشر برمی‌گردد. ریشه‌های فلسفی پذیرش حضور تکنولوژی از جانب انسان در زندگی خویش به شکل امروزی را باید به اروپای قرون وسطا و مربوط به دوران نوزایی دانست. این حضور بی‌چون و چرا مربوط به زمان پیشرفت صنعتی در دوره رنسانس است؛ چراکه در این دوره بر رویکرد پوزیتیویستی و تجربه‌گرایی تأکید شد و به دنبال آن انقلاب صنعتی در اواسط قرن هجدهم با پیشرفت‌های تکنولوژیکی و صنعتی در خور توجهی به وقوع پیوست. کاربست تکنولوژی در حوزه زیست انسانی انگیزه‌ای جز بهزیستی نداشته است. اما انسان تازه‌ره‌شده از رخوت و خمودگی قرون وسطا چنان بی‌محابا فناوری را به زندگی خویش کشاند که جداسازی بین انسان و تکنولوژی به امری محال تبدیل شد. هرچند این مسئله خود موجبات نگرانی انسان‌شناسان را در حوزه‌های بین‌رشته‌ای همچون اخلاق پزشکی، اخلاق زیست‌محیطی و اخلاق فناوری فراهم کرد، اما آنچه بیش از همه تبدیل به نوعی بحران هویت شده مفقودشدن حیث وجودشناسی انسان، سعادت واقعی و کمال نهایی او است. مسئله آن‌قدر بغرنج شده که مطرح کردن این بحث که اصالت با انسان است یا تکنولوژی نه‌تنها پرسش‌گزافی نیست بلکه شاید پاسخ به آن از حیث معرفت‌شناختی سخت به نظر آید.

در این پژوهش قصد داریم بدیهی‌ترین مسائل در حوزه انسان‌شناسی را، که همانا دوبعدی بودن انسان، توجه به کمال و سعادت متافیزیکی وی است، بررسی و تبیین کنیم. صرفاً در این صورت است که فلسفه وجودی و ابعاد تکنولوژی و ارتباط آن با ابعاد گوناگون انسان محل توجه قرار می‌گیرد. این پژوهش این امکان را فراهم می‌آورد که ارتباط فعلی تکنولوژی با حوزه زیست انسانی، یعنی «هست‌ها»، را با مشکل مواجه کند و این پرسش را در ذهن مخاطب القا کند که این نحوه نگرش به تکنولوژی به حوزه «بایدها» تغییر یابد. مشکل فعلی، که همگان به آن اذعان دارند، این است که تکنولوژی موجود، به شکل مخرب و تعرض‌آمیزی، به حوزه زیست انسانی ورود پیدا کرده، به نحوی که نه‌تنها با هدف اولیه به‌کارگیری آن در تعارض است، بلکه انسان و همه حیثیات وجودشناسانه او، همچون سعادت و کمال نهایی‌اش، را تحت‌الشعاع خود قرار داده است. نکته بسیار مهم در این بررسی این است که این یک واقعیت است که آنچه باعث شده تکنولوژی به شکل سرسام‌آوری زندگی انسان را دچار بحران کند مشکلات ناشی از قرون وسطا

و به تبع آن پذیرش نحوه خاص زندگی و اصالت‌دادن انسان غربی به زیست مرفه است. این نحوه زیست کاملاً عامدانه بوده و کاربست آن در زندگی انسان اروپایی از سر نحوه نگرش آنان به جهان و انسان بوده است. از این رهگذر، زیست این جهانی نسخه نهایی آنان برای کمال و سعادت انسان بوده است؛ نسخه‌ای که متأسفانه به نسخه شفافبخش همه انسان‌ها تبدیل شده است. در این پژوهش به دنبال آنیم که با رویکردی دینی و با استفاده از آرای فلاسفه مسلمان حقیقت انسان، سعادت و کمال نهایی او را بررسی، و از این رهگذر ارتباط تکنولوژی را با این مؤلفه‌های بنیادین انسان‌شناسی تبیین کنیم.

به طور مشخص، در این پژوهش به دنبال پیگیری این پرسش‌ها هستیم:

۱. آیا اساساً تکنولوژی برای پاسخ‌گویی به نیازهای معنوی (آن جهانی) انسان هم بنا شده است؟ یا از ابتدا رسالتی جز پاسخ‌گویی به نیازهای این جهانی نداشته و اساساً موضعی در قبال مسائل روحی و معنوی بشر ندارد؟
بر اساس پاسخ به پرسش فوق:

۲. آیا با توجه به فلسفه وجودی و ماهیت فناوری، پرسش از تأثیرات فناوری در جنبه‌های آن دنیایی از زندگی بشر پرسش صحیح و بجایی است؟

۳. به فرض پذیرش ماهیت خنثا برای فناوری در حوزه معنا، آیا می‌توان فناوری را به خوب و بد تقسیم کرد؟ یا این نتایج و آثار فناوری است که قابلیت تقسیم به خیر و شر را دارد؟

۴. حال اگر ماهیتی خنثا را برای فناوری نپذیریم و بنا را بر این بگذاریم که معطوف به فلسفه وجودی فناوری، می‌توانست بر مبنایی دیگر بنیان شود، آیا اگر آفرینش تکنولوژی به دست مؤمنان و دینداران اتفاق می‌افتاد، ممکن بود صورت و سیرت فناوری حالتی دیگر از وضع موجود داشته باشد؟

ذکر این نکته نیز مهم است که مخاطب این پژوهش نباید انتظار داشته باشد که هر پرسش را به صورت کاملاً مشخص پاسخ دهیم، چه اینکه روش‌شناسی این پژوهش دادن «معنای مشخص و واحد» به همه پرسش‌ها است نه پاسخ جزء‌جزء به هر پرسش. این پژوهش از سه بخش تشکیل شده است: معرفی تکنولوژی و فناوری اطلاعات؛ بررسی ذات و ماهیت تکنولوژی؛ بررسی حقیقت انسان، و تبیین کمال و سعادت او. در پایان، به این نتیجه رسیده‌ایم که غایت ترسیم‌شده

تکنولوژی صرفاً توجه به بُعد این جهانی انسان است و از پرداختن به کمال و سعادت نهایی انسان ناتوان است. علاوه بر این، به دلیل توجه‌نکردن به همه حیثیات جهان و انسان، یعنی بی‌توجهی به بعد متافیزیکی آنها، که بخشی اساسی از ساختار وجودی‌شان است، نه تنها حتی نتوانسته آن‌طور که باید و شاید رفاه و آسایش این جهانی را نیز برای بشر به ارمغان آورد، بلکه مشکلات و مصائبی را نیز برای انسان فراهم کرده است. لذا شایسته است در این بخش ابتدا توضیح مختصری راجع به تکنولوژی اطلاعات داشته باشیم.

بررسی ذات تکنولوژی و فناوری اطلاعات

اگر بخواهیم به تکنولوژی اطلاعات، که شامل تکنولوژی‌های ذخیره و بازیابی می‌شوند، اشاره کنیم می‌توان چهار دوره برای توسعه فناوری اطلاعات قائل شد. دوره پیش‌مکانیکی (۳۰۰۰ قبل از میلاد تا ۱۴۵۰ بعد از میلاد)، مکانیکی (۱۴۵۰-۱۸۴۰)، الکترومکانیک (۱۸۴۰-۱۹۴۰) و الکترونیک (۱۹۴۰ تاکنون). در این مقاله تمرکز ما بر روی آخرین دوره است که در حدود ۱۹۴۰ شروع می‌شود. در این بخش، برای معنابخشی به پژوهش و تحقق خروجی واقع‌بینانه ضروری است ماهیت تکنولوژی را از دو حیث فنی و معرفت‌شناختی بررسی کنیم. با پیگیری این موضوع چشم‌انداز روشنی از نتیجه این پژوهش محقق خواهد شد.

۱. ماهیت تکنولوژی اطلاعات از حیث تکنیکی

تکنولوژی اطلاعات به طور معمول بیان‌کننده تکنولوژی‌ای است که از ترکیب پردازش اطلاعات و ارتباطات راه دور تشکیل شده است که در واقع برگرفته از شکل‌های قدیمی‌تر فناوری‌های ارتباطات الکترونیکی مانند تلگراف، تلفن، رادیو، تصاویر متحرک و تلویزیون است. در بیانی دیگر، تکنولوژی اطلاعات، یا اصطلاحات شبیه به آن مانند «سیستم‌های اطلاعاتی و تکنولوژی رسانه‌ها» را غالباً به صورت نوعی تکنولوژی ترکیبی از توان پردازش داده‌ها و تکنولوژی ارتباطات توصیف می‌کنند. تکنولوژی اطلاعات حاصل صورت‌بندی تکنولوژی‌های اولیه ارتباطات الکترونیکی در قالب روش‌های محاسباتی و سایبرنتیک است. برای هر دو اصطلاح «اطلاعات» و «تکنولوژی» نیز تعاریف مهندسی و انسان‌مدار متفاوتی ذکر شده است.

۱.۱. تعریف مهندسی یا تکنیکی اطلاعات

بنیان‌گذار مفهوم «مهندسی اطلاعات» شانون (۱۹۴۹) است. او اطلاعات را به صورت احتمال

انتقال یک سیگنال از ابزار «الف» به ابزار «ب» تعریف کرد، به طوری که این احتمال از لحاظ ریاضی کمیت‌پذیر باشد. این نظریه اطلاعات، تاکنون بنیان طراحی و تحلیل ابزارهای محاسباتی دیجیتال و نیز تکنولوژی اطلاعات بوده است؛ چه تلفن و تلویزیون و چه اینترنت.

۲.۱. تعریف انسان‌مدار اطلاعات

در مقابل معنای تکنیکی اطلاعات، مفهوم «اطلاعات» در حوزه‌ای وسیع‌تر قرار دارد؛ یعنی حوزه معنا. اطلاعات در این معنا دیگر دوجزئی نیست (سیگنالی که از الف به ب می‌رود) بلکه رابطه‌ای است سه‌وجهی. اطلاعات سیگنالی است که از ابزار الف به ابزار ب فرستاده می‌شود تا به شخص ج معنایی را القا کند. اطلاعات از این جنبه، نوعی پیغام است. هرچند تکنولوژی اطلاعات در معنای تکنیکی آن پیوسته خود را به جنبه معنایی اطلاعات نزدیک می‌کند اما ارتباط منطقی دقیقی میان آن دو وجود ندارد. هر سیگنال، مستقل از احتمال دریافت شدن آن در نقطه ب معانی مختلفی دارد؛ معنایی که هر کدام در بستر خاصی تحقق می‌یابند. اصطلاح «تکنولوژی» نیز وضع مشابهی دارد:

۳.۱. تعریف مهندسی از تکنولوژی

مطالعه و کاربرست روشمند ساخت و استفاده از مصنوعات؛ در این تعریف تکنولوژی به دو دوره تکنیک‌های پیشامدرن و تکنولوژی مدرن تقسیم می‌شود.

۴.۱. تعریف انسان‌مدار از تکنولوژی

این تعریف گسترده‌تر از تعریف مهندسی از تکنولوژی است، چراکه تمام انواع ساختن (تجربی، علمی، تولید انبوه و ...) را در تمامی شیوه‌های استفاده از آن، به عنوان دانش، مصنوع و حتی اعمال خشونت و قدرت، شامل می‌شود. با این وصف، به‌خوبی روشن می‌شود که تکنولوژی فارغ از نقش و کارکرد ابزاری هیچ ارزش و اعتباری ندارد. از این رهگذر، تحقق رفاه و آسایش این جهانی اساسی‌ترین کارکرد تکنولوژی است و اگر در برآورده کردن این هدف ناتوان بوده یا احتمالاً با غایت ذاتی خویش در تعارض باشد باید تجدیدنظری اساسی در آن لحاظ شود.

از این جهت، حدود و ثغور ماهیت تکنولوژی از حیث تکنیکال قدری روشن شد. اما این امور به‌تنهایی صلاحیت پردازش ماهیت واقعی تکنولوژی را ندارد و لازم است این حوزه در گستره دقیق‌تری، که همانا نگرش معرفت‌شناختی و فلسفی است، به‌دقت بررسی شود.

غایت تکنولوژی

بی‌شک تکنولوژی دارای فلسفه است و بدون نگاه‌داشت و استخراج آرای بنیادین فلاسفه هر نوع سخنی در این باره فاقد جهت‌گیری مناسب خواهد بود. فرانسیس بیکن، فیلسوف اواخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم، شاید نخستین فیلسوفی باشد که دریچه‌های جدیدی به روی فلسفه غرب گشود. تا پیش از وی فلسفه فقط به دنبال کسب «حقیقت» بود و این کار را از طریق صدور احکام کلی و ماورایی دنبال می‌کرد. اما بیکن با تأکید بر واژه‌های «انسان‌مداری»، «قدرت»، «استیلا» و «لذت‌جویی» به جای حقیقت، وظیفه فیلسوفان مدرن را نه وصول به حقیقت بلکه استیلای بر طبیعت و کسب قدرت می‌دانست (Bacon, 2006: 29). بیکن معتقد بود «برای خدمت به زیست این جهانی آفریده شده» (Church, 1974: 71) و این را در ترسیم مدینه فاضله خویش با برجستگی در حوزه‌هایی نظیر ترسیم مدل خاص از انسان و سبک زندگی، اخلاق زیستی متناسب با زیست این جهانی و نحوه ارتباط با دیگران برجسته کرد. شاید تعبیر میشل فوکو، اندیشمند معروف دوران پسامدرن، از انسان‌شناسی مدرن که از آن به ایدئولوژی یاد کرده، سرنخ خوبی برای فهم این معنای خاص باشد. وی معتقد است از کانت به بعد، انسان‌شناسی دیگر به دانشی خاص اطلاق نمی‌شود، بلکه گونه‌ای جهان‌بینی است که اساس کلیه علوم انسانی را تشکیل می‌دهد. به زبان ساده، انسان‌شناسی، در حقیقت، بینشی ایدئولوژیک است که در پرتو مفهوم مدرن انسان، شأنی تازه یافته و اساس و محور علوم انسانی و فلسفه مدرن شده است (Foucault, 2002: 244).

دانیل بل نیز، در کتاب *فرارسیدن جامعه پسا صنعتی*، دو عنصر کلیدی انسان‌محوری را لذت‌جویی و مصرف‌گرایی می‌داند (Bell, 1976: 479). او تأکید می‌کند که در جامعه مصرف، انسان دائماً در معرض الگوهای متنوع و متکثری قرار می‌گیرد که همه جوانب زندگی‌اش را در بر دارد؛ از سلامتی جسم گرفته تا تعادل روحی. از این‌رو دائماً ناچار به انتخاب است و لذا باید دائماً بر اطلاعاتش بیفزاید تا بتواند بهتر تصمیم بگیرد. بنابراین، انسان در جامعه پسامدرن از یک سو با کثرت اطلاعات، و از سوی دیگر، با تنوع حداکثری محاصره شده است. از دیدگاه دانیل بل، در دوران پسامدرن، تصورات مدرن جای خود را به ارزش‌های جدیدی می‌دهند که هدفشان اجازه‌دادن به این است که فردگرایی انسان ظهور یابد، التذاذ او توجیه شود و تقاضاهای فردی به رسمیت شناخته شود و نهادها با خواسته‌های افراد هماهنگ شوند. دوران پسامدرن به مثابه همگانی شدن

لذت‌جویی است و ارزش اعظم آن عبارت است از حق مطلقاً «خود» بودن و التذاذ حداکثری از زندگی. فرهنگ پسامدرن، فرهنگ توجه تام و همه‌جانبه به احساس (feeling) است. بدین معنا که انسان هیچ سرمایه‌ای از خود را راکد نگذارد و به همه «احساس‌ها» و «خواسته‌هایش» توجه تام داشته باشد. البته چنین رویکردی در همخوانی کامل با جامعه مصرف و ارکان آن، یعنی تنوع حداکثری و اطلاعات حداکثری، قرار دارد (بیابانکی، ۱۳۹۴: ۱۳۹).

بیکن هم بارها هدف از تأسیس فلسفه خویش را فراهم‌سازی شرایطی برای ایجاد زندگی این‌جهانی با حداقل آلام موجود اعلام کرده است (Bacon, 2000: 78). به اعتقاد او علم، دانش و فلسفه فقط در صورتی ارزشمندند که خادم زندگی دنیوی انسان باشند (Ibid.: 93). برای نیل به این مقصود، بیکن نیاز داشت انسان تازه‌هاشده از جور قرون وسطا را با مشرب جدید خویش آشنا کند و طوری این مسئله را تبیین کند که «زیست این‌جهانی غایتی ارزشمند است» که از تازیانة کلیسا در امان باشد. از طرف دیگر، بیکن از جنبه قدسیت طبیعت نزد کلیسا، اندیشمندان و حتی بسیاری از مردم آگاهی داشت. لذا باید به گونه‌ای تبیینی مادی‌گرایانه از آن می‌کرد که از آسیب پیامدهایش در امان بماند. بیکن معتقد است باید با ابزار علم و تکنولوژی، طبیعت و همه موجودات زیستی، برای خدمت به زیست انسان نثار شوند. به عبارت دیگر، هر عاملی که به نحوی وجود زیست‌سعادتمندانة این‌جهانی را از انسان سلب کند مجاز به حذف و اضمحلال است. ویژگی‌هایی چون بهره‌مندی از حداکثر تمتعات و لذایذ مادی و دوری از آلام و شر، جزء لاینفک این زیست به شمار می‌آید (Durant, 1951: 114; Bacon, 2000: 110; Rossi, 2008: 49). بر این اساس، می‌توان گفت هدف غایی فلسفه تجربی بیکن «انسان» است و نه تنها التزامی برای آراستگی به فضایل اخلاقی برای او نیست، که حتی اگر اخلاق نیز سدی در برابر پیشرفت مادی انسان باشد محکوم به فنا است. در واقع، در منظومه فکری بیکن، این اخلاق است که برای انسان است و نه انسان برای اخلاق. در کل، می‌توان اصول اندیشه فلاسفه حوزه تکنولوژی، اعم از مدرن‌ها و پسامدرن‌ها را، بدین قرار تنظیم کرد:

۱. انسان مدرن با مفاهیمی چون «جراحی طبیعت» و «تمرکز اندیشه جهت تحقق زیست‌سعادتمندانة» و انسان پسامدرن با مفاهیمی چون «حفاظت از محیط زیست»، سعی دارند مسئولیت خود را در قبال کیفیت زندگی انسان انجام دهند.

۲. اومانیسیم، اولاً انسان را نه در پرتو توانایی‌های الهی و فطرت دینی‌اش، بلکه در پرتو خواسته‌های نفسانی تعریف می‌کند. در واقع، انسان عمدتاً با غرایز و نیازهای شهوانی و تأکید بر مؤلفه‌های این جهانی همچون لذت، سود و قدرت تعریف می‌شود. این نگرش با بروز حوزه‌های اخلاقی در مغرب‌زمین، همچون لذت‌گرایی، سودگرایی و قدرت‌گرایی، متبلور شده است. ثانیاً، هم اندیشه‌های مدرنیسم و هم پسامدرنیسم در به دست دادن تعریف صحیح از حقیقت انسان که نادیده گرفتن بُعد روحانی او در تصمیم‌گیری‌ها و همچنین جهت‌گیری همه امور با تمرکز صرف بر بعد جسمانی است، مشترک است. در واقع، آنچه امروزه اندیشمندان مدرن و پسامدرن را در حوزه روش‌شناسی به اشتباه می‌افکند، تحلیل جهان با ابزار صرف تجربه است. به عبارت دیگر، آنان حقیقت را صرفاً در جهان فیزیکی می‌کاوند، آن هم با علوم تجربی.

اما پرسش بسیار مهمی که همیشه باید در تحلیل تکنولوژی مد نظر داشت این است که به موازات غایت نهایی تکنولوژی، یعنی ایجاد رفاه و آسایش انسان، کدام مؤلفه‌ها به عنوان پیش شرط لازم است؟ رجوع به آرای فرانسیس بیکن به عنوان طلایه‌دار اندیشه‌های تکنولوژیک این مسئله را نشان می‌دهد. گردابی که از قرن شانزدهم با ورود آرای فلسفی بیکن در حوزه تکنولوژی گریبانگیر بشر شده دگردیسی‌ای است که بشر در سه حوزه به وجود آورده است. در واقع، پیش شرط کاربست تکنولوژی در حوزه زیست انسان، دگردیسی در امور زیر است:

الف. جایگزینی نقش خود به جای خدا

بشر عصر پسامدرن نه خود را خلیفه‌الله، که خود خدا فرض می‌کند. این خودگرگی که محصول تکنولوژی است بشر را به جایی رسانده که کارکرد و نقش خدا را برای خود فرض می‌کند و در عمل نیازی به خدا احساس نمی‌کند.

ب. جایگزینی نقش تکنولوژی به جای کتاب مقدس

در واقع، شایع‌ترین و در عین حال مخرب‌ترین تأثیری که علم تجربی از خود بر جای گذاشته غوطه‌ور کردن انسان در تکنولوژی است. بشر امروزی برای التیام آلام خودساخته، که اغلب ناشی از ورود تکنولوژی در زندگی‌اش است، باز هم از تکنولوژی کمک می‌خواهد. در واقع، انسان راه سعادت خود را استفاده حداکثری از تکنولوژی می‌داند. بشر چنان در زندگی ماشینی غوطه‌ور شده که نیازی به مراجعه به کتب مقدس دینی و تأمل دوباره بر سعادت و کمال واقعی نمی‌بیند.

در واقع، این از مختصات جهان ماشینی است که زندگی انسان را از مهد تا لحد چنان گرفتار خود می‌کند که حتی انسان‌هایی که نمی‌خواهند اسیر تکنولوژی شوند خواه‌ناخواه در گرداب مهلک آن فرو خواهند رفت. در کل، می‌توان چنین نتیجه گرفت که مبانی و پیش‌فرض‌های ترسیم مدل جدید زیستی و آنچه از آن به «زیست سعادتمندانه مبتنی بر ارزش‌های این‌جهانی با استفاده از تکنولوژی» تعبیر می‌شود عبارت است از:

۱. حذف علل غایی از حوزه فیزیکی هستی و ارجاع آن به قلمرو مابعدالطبیعه (Bacon, 2006: 95)؛
۲. حذف یا در نظر نگرفتن جنبه متافیزیکی انسان و طبیعت (Wallace, 1967: 72)؛
۳. حذف انسان به عنوان حلقه واسط میان عالم طبیعت و عالم ملکوت (Bacon, 2006: 85)؛
۴. ضرورت و تأکید بر مادی‌انگاری امور (Anderson, 1975: 56).

۲. ماهیت تکنولوژی از حیث وجودشناسانه

هایدگر را باید فیلسوف تکنولوژی در عصر حاضر قلمداد کرد. او به یک بُعد بسیار مهم تکنولوژی از حیث وجودشناسانه توجه کرده که شاید بسیاری از فعالان حوزه تکنولوژی از آن غافل مانده‌اند. ذات تکنولوژی در خدمت انسان بودن است نه به خدمت درآوردن انسان؛ مسئله‌ای که هایدگر آن را به تفصیل شرح داده و از سواری‌دادن انسان به تکنولوژی به «تعرض تکنولوژی به انسان» تعبیر کرده است. مهم‌ترین پرسش فلسفی که درباره تکنولوژی مطرح می‌شود پرسش از ذات و ماهیت آن است. یکی از دقیق‌ترین اندیشه‌ها درباره نگرش فلسفی به تکنولوژی و نقادی آن نگاه هایدگر به این حوزه است. لذا تبیین دیدگاه‌های او درباره تکنیک ما را در فهم بهتر موضوع یاری می‌کند. هایدگر در اثر معروف خود با عنوان پرسش/از تکنولوژی، می‌گوید می‌خواهیم با تکنولوژی نسبتی آزاد برقرار کنیم. این، نسبت آزاد خواهد بود که وجود انسانی ما را به ماهیت تکنولوژی می‌گشاید. در واقع، او از این طریق می‌خواهد نشان دهد چگونه می‌توان مانع غلبه‌کردن آثار منفی تکنولوژی بر زندگی شد. دن آیدی در این باره می‌گوید هدف تحلیل هایدگر آن است که پدیده تکنولوژی را چنان برجسته کند که افق و حدود آن نسبت با وجود آدمی عیان شود. واضح است که مسئله اساسی هایدگر در بحث پرسش از تکنولوژی راجع به ذات یا ماهیت تکنولوژی است. او می‌گوید: تکنولوژی با ماهیت تکنولوژی معادل نیست. وقتی ما در جست‌وجوی ماهیت درخت هستیم باید دریابیم که آنچه در هر درختی، از جهت درخت، حضور همه‌جانبه دارد، خود درختی نیست که در میان همه دیگر درختان یافت شود. به همین منوال، ماهیت تکنولوژی هم، به هیچ وجه امری

تکنیکال نیست (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۷۳).

هایدگر با این بیان سعی در دفع نگاه سطحی به تکنولوژی دارد تا از این طریق بتواند به ماهیت آن دست یابد. در اینجا دو نحوه مواجهه با موضوع مد نظر خودنمایی می‌کند:

یکی اینکه تکنولوژی وسیله‌ای است برای (وصول به) هدفی و دیگری نحوه نگرشی است که تکنولوژی را یک نحوه از فعالیت انسانی فرض می‌داند. این دو تعریف با یکدیگر مرتبط‌اند. زیرا وضع هدف و تأمین و کاربرد وسایل مناسب برای رسیدن به آن، فعالیتی انسانی است (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۷۴).

این دو تعریف را هایدگر تعاریف ابزاری و انسان‌مدار از تکنولوژی می‌خواند. وی معتقد است چنین تعریف‌هایی غیردقیق و ناکامل‌اند و علاوه بر آنکه موجبات دشواری‌های فراوانی را فراهم کرده، موجبات فهم گوهر تکنولوژی را مفتوح نمی‌دارد. از نظر وی، گوهر تکنولوژی، تکنیکال نیست. تکنولوژی می‌تواند رویکرد انسان را به ماشین نشان دهد، اما گوهر آن در ماشین، یافتنی نیست. ماشین و ماشین‌نیم نتیجه تکنولوژی هستند نه بنیاد آن (احمدی، ۱۳۸۲: ۱۵۵).

طبق این دیدگاه ابزارگرایی، تکنولوژی فقط ابزار است؛ جریانی تابع قاعده که به وسیله اهداف عقلانی هدایت می‌شود. به گفته دن آیدی، چنین تعریفی مستلزم آن است که تکنولوژی صرفاً اختراع فاعلی باشد و صرفاً به مثابه ابزاری خنثا عمل کند. تصمیم‌گیری‌های مهندسان و دانشمندان فارغ از تأثیر عوامل بیرونی است و انتخاب ابزارها فقط به ملاحظات فنی وابسته است و منافع و باورهای انسانی، در نسبت با تصمیمات تکنولوژیک چیزی است خنثا و فارغ از ارزش؛ و تکنولوژی از نظر فرهنگی، اخلاقی و سیاسی بی‌طرف است؛ بدین معنا که می‌تواند وسایلی عرضه کند که آزاد از نظام‌های ارزشی محلی هستند و می‌توان بی‌طرفانه آنها را در خدمت شیوه‌های زیستی کاملاً متفاوت به کار گرفت. در توضیح این نکته برنشتاین معتقد است انسان تمایل دارد تکنولوژی را فی‌نفسه خنثا تصور کند. وی در این باره می‌گوید:

همه چیز وابسته به این است که چگونه تکنولوژی را به کار بندیم. تکنولوژی‌های مفیدی وجود دارند از قبیل تکنولوژی‌های جدید طبی که ما را قادر می‌سازند آلام انسانی را تسکین بخشیم و زندگی انسان‌ها را نجات دهیم. تکنولوژی‌های مهلک نیز وجود دارند که می‌توانند زندگی انسانی را نابود سازند. همه چیز در گرو آن است که چگونه تکنولوژی‌هایی را که در دسترس ما است آزادانه به کار بندیم. گمان می‌رود که تکنولوژی باید ابزاری خنثا یا وسیله‌ای برای دستیابی به اهداف انسانی باشد (حالا این اهداف هر چه می‌خواهند باشند) (برنشتاین، ۱۳۸۶: ۳۱).

واضح است که ماهیت تکنولوژی از حیث آنتولوژیک صرفاً ابزاری است که باید در خدمت انسان قرار گیرد. آنچه سبب شده است انسان به سمت تکنولوژی برود «به‌زیستی» و تأمین نیازهای انسان است. اما اینکه «آیا به‌راستی ورود تکنولوژی توانسته است حیاتی طیبه برای انسان به ارمغان آورد یا خیر؟» مسئله‌ای است که صرفاً با تحلیل حقیقت انسان و معنابخشی به سعادت و کمال انسان در پرتو آموزه‌های دینی امکان‌پذیر است. در ادامه به این مسئله می‌پردازیم.

رابطه بین انسان و تکنولوژی

اندیشمندان حوزه فلسفه تکنولوژی از آفت‌های بسیاری در حوزه ارتباط بین انسان و فناوری پرده برداشته‌اند، اما اگر بخواهیم اساسی‌ترین آفت در این ترابط را برشمیریم، بی‌شک باید از «تعرض تکنولوژی» به انسان نام ببریم. هایدگر به عنوان اندیشمندی فعال در حوزه فلسفه تکنولوژی نگرش ابزاری به تکنولوژی را درست، اما نارسا و ناکافی می‌داند. اما بر مبنای این تعریف درست، آنچه را باید تفکر رایج درباره پرسش از تکنولوژی باشد بیان می‌کند. او عامدانه با ایجاد شک، راهی را که می‌خواهد بگشاید پیش‌بینی می‌کند و در اینجا بین صحیح یا راست و حقیقی (بین امر صحیح و امر حقیقی) تمایز می‌گذارد. وی امر صحیح (تعریف صحیح و درست از یک موضوع) را امری دانسته که به امور مربوط به آن که مقوم ذات و داخل در ذات نیستند، می‌پردازد و درباره آنها سخن گفته و آنها را مشخص و معین می‌کند. در حالی که «امر حقیقی» به خود آن موضوع (و نه امور پیرامونی آن) پرداخته و از خود آن موضوع و مقومات ذاتی آن کشف حجاب می‌کند. «امر صحیح» جزءنگر است و فقط به جزء خاصی یا جنبه خاصی از آن موضوع می‌پردازد و از سایر اجزا و جهات غفلت می‌کند، در حالی که «امر حقیقی» کل‌نگر است و به تمام اجزا و شرایط و حیثیات موضوع محل بحث می‌پردازد. در حالی که امر حقیقی باطن‌نگر و به طور کافی رسا است و از چهره حقیقت کشف حجاب می‌کند، امر صحیح ممکن است خود حجاب شود و بر روی حقیقت بنیادین پرده بیفکند.

بر این اساس، تعریف ابزاری و انسان‌مدار از تکنولوژی تعریفی صحیح اما جزئی است که با مجموعه‌ای از شروط ذهنی‌گرا محدود می‌شود. اما تعریف حقیقی از تکنولوژی فقط مجموعه‌ای از امور و فعالیت‌ها نیست، بلکه وجهی از حقیقت است، یا به سخن دیگر میدانی است که امور و

فعالیت‌ها می‌توانند در آن به صورتی که می‌بینیم ظهور کنند. تفسیر تکنولوژی در این معنا از نقش ابزاری عبور می‌کند و به تعریف کامل‌تری از آن، یعنی «تکنولوژی به عنوان نحوه‌ای از انکشاف و حضور»، ناائل می‌گردد. بر این اساس، حتی تکنولوژی جدید هم باید در سیاق و زمینه انکشاف و رفع حجاب فهمیده شود. در واقع، انکشاف حاکم در تکنولوژی جدید نوعی تعرض است. تعرضی که طبیعت را در برابر این انتظار بیجا قرار می‌دهد که تأمین‌کننده انرژی باشد تا بتوان انرژی را از آن حیث که انرژی است از دل طبیعت استخراج کرد (علی‌زمانی، ۱۳۷۹: ۲۲۲).

بنابراین، می‌توان گفت تکنولوژی جدید و تکنولوژی قدیم در این جهت مشترک‌اند که هر دو نوعی انکشاف‌اند. نحوه انکشاف در تکنولوژی جدید متفاوت است. انکشاف حاکم بر این تکنولوژی، انکشاف تعرض‌آمیز است. این نحوه خاص انکشاف حاکم بر تکنولوژی جدید مستلزم داشتن نگاه تازه و خاصی به طبیعت است؛ یعنی نگاه به طبیعت به عنوان منبع تأمین‌کننده انرژی. بنابراین، این نگاه خاص به طبیعت، مستلزم پیدایش رابطه خاص تازه‌ای بین انسان و طبیعت شده است که رابطه تعرض و تصرف بی‌امان در طبیعت (درافتادن با طبیعت) است و در این نسبت تازه‌ای که انسان با طبیعت پیدا کرده، همه چیز در معرض تعرض قرار می‌گیرد. حاصل این درافتادن تعرض‌آمیز ایجاد این نکته است که تو گویی همه چیز در حال آماده‌باش است تا بلافاصله مهیا شود و در هر زمان که لازم باشد از نو سفارش داده شود. در دوره ظهور تکنولوژی، مهم‌ترین تحولی که رخ داده این است که نگاه ما به جهان عوض شده و درک تازه‌ای از آن به جای درک پیشین نشست است (همان). در واقع، این نحوه نگرش خود به دگرذیسی در امور مبدل شده به نحوی که این تبدیل و دگرگونی موجودات به منبع لایزال، نگرش تازه‌ای را بر ساخته است. نگرشی که در آن هویت به عنوان اشیا ادراک می‌شوند. هایدگر در این باره می‌گوید:

انقلاب تمام‌عیار در نگرش بشر، در فلسفه جدید اتفاق افتاده است. اکنون جهان همچون یک شیء در معرض حملات تفکر حسابگرانه قرار گرفته است، حملاتی که گمان نمی‌رود هیچ چیز بتواند در برابر آن مقاومت کند. طبیعت به صورت یک مخزن عظیم و منبع انرژی‌ای برای صنعت و تکنولوژی جدید درآمده است. این نسبت انسان با جهان اساساً یک نسبت تکنیکی است^۱ (هایدگر، ۱۳۸۲: ۵۵).

این نحوه مواجهه راجع به نسبت انسان با طبیعت است، اما به‌خوبی ماهیت تکنولوژی را بیان

۱. این مطلب بخشی از سخنرانی هایدگر به نام «وارستگی: گفتاری در تفکر معنوی» است که عیناً نقل می‌شود.

می‌دارد. هرچند درباره تکامل تکنولوژی امکان پیش‌بینی تغییرات ژرف در شرف وقوع بسیار دشوار است، اما بسط تکنولوژی با شتاب هرچه بیشتر ادامه دارد و هرگز متوقف نمی‌شود. این از مصائب بشری است که رشد بی‌منطق تکنولوژی چنان شتاب گرفته که تنها مؤلفه آن «سرعت رشد» بوده و هیچ غایت دیگری را نمی‌شناسد. به عبارت دیگر، هرچند هدف اولیه تکنولوژی امکان تأسیس زیستی سعادت‌مندانه برای انسان بوده، اما این هدف به مرور زمان گم شده و «خود تکنولوژی و سرعت رشد منهای غایت آن» اصل نهایی آن شده است. در واقع:

وجود بشر از جمیع جهات در محاصره قوای تکنولوژی است که حلقه آن هر روز تنگ‌تر می‌شود. این قوا هر لحظه و هر کجا آدمی را به بهانه تدابیر و اختراعات فنی گوناگون بازخواست می‌کنند و به دنبال خود می‌کشند و بر او فشار می‌آورند و خود را به او تحمیل می‌کنند؛ و چون ساخته دست آدمی^۱ نیستند، بسیار فراتر از خواست و اراده او رفته‌اند و بیش از ظرفیت تصمیم‌گیری او رشد می‌کنند (همان: ۷۸).

به نظر می‌رسد هنوز این فرصت باقی است که بشر با دگردیسی یا بازخوانی مجدد در مؤلفه‌های بنیادین حوزه انسان‌شناسی، نظیر توجه به دویعدی بودن انسان، اصل قراردادن حقیقت وجودی وی، یعنی توجه به بُعد روحانی (هم در حوزه هستی‌شناسی و هم در حوزه انسان‌پژوهی) و توجه به کمال و سعادت متافیزیکی انسان، طور دیگری عمل کند و به نحوی از اسباب فنی استفاده شود که در عین حال، با بهره‌گیری صحیح، خود را از قید آن آزاد کنیم. بدین طریق رابطه ما با تکنولوژی به طرز شگفت‌انگیزی ساده و راحت خواهد شد. با این نگرش ضمن اجازه ورود به تکنولوژی در زیست انسان در امور روزانه امکان خروج آن نیز همواره وجود خواهد داشت.

واضح است که چنین دیدگاهی درباره تکنولوژی سلبی‌ایجابی است. چرخش به سمت فن و تکنیک در حد ابزاری قابل اعتنا است، به نحوی که به راحتی بتوان آن را از حوزه زیست انسان جدا کرد که به نظر می‌رسد این نگرش پردازندگان به تکنولوژی مادامی میسر است که ماهیت آن به درستی شناخته شود و زاویه دید خود را راجع به آن مشخص کنیم. اما با همه این توصیفات آیا تکنولوژی مطلوب انسان هست؟ به عبارت دیگر، مهم‌ترین پرسش درباره ترابط انسان و تکنولوژی

۱. هایدگر در جایی به مثالی اشاره می‌کند که کشاورزی دانه‌ها به زمین می‌باشد و زمین دانه‌ها را می‌پروراند. وی با این مثال (به منزله تکنولوژی) می‌خواهد بگوید کشاورز تعرضی در زمین نکرده ولی تکنولوژی‌های جدید به همه منابع تعرض می‌کنند.

این است که: تکنولوژی و «فناوری ابزاری» باید در خدمت چه کسی باشد؟ بی‌هیچ تأملی پاسخ این است که تکنولوژی و هر فناوری باید در خدمت انسان باشد. اما جان مطلب درست همین جا است. انسان کیست و چه عنصری حقیقت واقعی او را شکل می‌دهد؟ و مگر نه این است که تکنولوژی باید در خدمت «حقیقت انسان»، «کمال» و «سعادت» او باشد. این جدی‌ترین پرسش در حوزه نگرش فلسفی به تکنولوژی است. بدون شک پاسخ به این پرسش پردازش حقیقت انسان را مطالبه می‌کند.

حقیقت وجودشناسانه انسان

الف. حقیقت انسان در قرآن

در میان مخلوقات خداوند، انسان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ چنان‌که خداوند پس از آفرینش او، هم خود را احسن‌الخالقین معرفی کرده و هم انسان را بهترین آفرینندگان خطاب می‌کند. دلیل این خطاب ویژه چیست؟ حقیقت اصیل انسان که این‌چنین ویژه خطاب قرار گرفته کدام است؟ بی‌هیچ تردیدی، پرداختن به این پرسش بنیادی باید از منظر روش‌شناسی دوساحتی به انسان پاسخ داده شود. یعنی این پرسش کهن که «انسان موجودی مادی است یا مجرد؟» مهم‌ترین پرسش است و پاسخ به آن تعیین‌کننده‌ترین و سرنوشت‌سازترین مطلب برای هر نوع پژوهش انسان‌شناختی است. عده‌ای جز همین اعضای مادی و طبیعی، که دارای قوانین مخصوص به خود است، در وجود آدمی به واقعیت دیگری اعتقاد ندارند و همه فعالیت‌ها و بازتاب‌های انسان را ناشی از اعضای مادی و طبیعی وجود او می‌دانند. قرآن و الهیون معتقدند حقیقت انسانی و رای بخش فیزیکی او است. از نگاه آنها، آثار و فعالیت‌های غیرمادی انسان از همین حقیقت غیرمادی سرچشمه می‌گیرد. همین حقیقت غیرمادی است که اصل و اساس انسان را شکل می‌دهد. اما خود روح چگونه موجودی است؟

این مسئله از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی و کلامی است و بحث آن در این مجال نمی‌گنجد. به‌اجمال می‌گوییم که از دیدگاه فلاسفه مسلمان، نفس غیر از بدن است و موجودی است مجرد و تمام آثار و افعال بدنی و غیربدنی به نفس برمی‌گردد. عظمت روح انسانی از این جهت است که روح در صعودش توانایی و استعداد رسیدن به بالاترین کمالات را دارد و می‌تواند به عظمتی دست پیدا کند که هیچ مخلوقی یارای رسیدن به آن را نداشته باشد. قرآن در این زمینه می‌فرماید: «و

يَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي». بر این اساس، حقیقت انسان به بُعد روحانی اما بسیار ناشناخته او برمی‌گردد که سبب شده است او رازآلودترین موجود در هستی پس از خالق متعال باشد. مفسران در باب حقیقت بعد روحانی انسان عاجزند، اما منشأ علم، تفکر، خردورزی و اراده انسان را از مختصات آن ذکر می‌کنند و نیل انسان به درجه عقل کامل را از ظرفیت‌های وجودی او به شمار می‌آورند. آنها معتقدند همین اوصاف است که خدای متعال برای عظمت‌دادن و ارج‌گذاردن به روح آن را به خود نسبت داده است و الا هر گونه ترکیب و جزء برای خداوند محال و بی‌معنا است چه رسد جزئی که جدا شود (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۲: ۱۵۵ و ۲۵۱).

آنچه در حوزه زیست‌انسانی با همه متعلقات مربوطش به حوزه تکنولوژی مغفول‌عنه مانده بی‌توجهی به همین موضوع اساسی در حوزه انسان‌شناختی، یعنی نگرش تک‌بعدی به انسان و ورود انسان و همه تحقیقات وی، بر مدار کاملاً غلط است. بشر باید به این فراست دست یابد که اولاً انسان موجودی دوبعدی است و ثانیاً حقیقت وی را بعد روحانی او برمی‌سازد نه بعد جسمانی‌اش. این شاه‌کلید همه تحقیقات و پژوهش‌هایی است که می‌تواند حوزه فناوری را به سمت و سویی متناسب سوق دهد: «اصل الانسان لبه؛ اصل و حقیقت انسان جان ملکوتی او است». آنچه به انسان هویت می‌بخشد جنبه روحانی و ملکوتی او است که خداوند آن را در وجود انسان دمیده است: «و نفخت فيه من روحي». شناخت کامل انسان به حیث فراطبیعی و ماورایی او است و محدودکردن انسان به حیث طبیعی‌اش شناخت وی در این جهت است نه حقیقت کامل وی (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۶۰). تا بشر به این رشد فکری و دگردیسی در روش‌شناسی شناختی روی نیاورد تکنولوژی نگرش سرسام‌آور عرضی و نه طولی خود را متوقف نمی‌کند و هیچ موطن توقف‌پذیری برای آن متصور نیست.

چیستی و حقیقت انسان، موضوعی است که مدت‌های طولانی ذهن بشر را به خود مشغول کرده و اندیشمندان بسیاری در سراسر جهان، عمر خود را صرف مطالعه بر روی این موضوع کرده‌اند. انسان، از نظر قرآن، موجودی دوبعدی، یعنی ملکی و ملکوتی، خاکی و آسمانی، دارای روح رحمانی و نفس شهوانی و مجمع اضداد نیک و بد است و نتیجه آن تحقیق و فناوری‌ای اصیل خواهد بود که به این مسئله توجه کند. صرفاً در این صورت است که می‌توان این ادعا را مطرح کرد که بین حوزه فیزیکی و متافیزیکی عالم معادله‌ای منصفانه ایجاد شده است. البته

بدون تردید هر یک از دو بعد وجود انسان دارای اوصاف خاص خود و طبیعتاً حیات مخصوص به خود است. چه اینکه ویژگی‌ها فرع بر وجود حیات است. بُعد جسمانی انسان شباهت و نزدیکی او به طبیعت و خوی حیوانی را نشان می‌دهد و در حوزه وجودشناسی و معرفت‌شناسی هیچ حقیقتی جز ابزاری برای رسیدن بُعد روحانی انسان به مقاصد عالی‌اش ندارد. حقیقت بُعد جسمانی انسان را حتی پزشک نیز می‌تواند تشخیص دهد و همین خود نشانگر آن است که این بُعد از لحاظ وجودشناختی در اخس مراتب جای دارد، در صورتی که مختصات وجودی بُعد روحانی بسیار سخت است و این موضوع در کلام وحی نیز منعکس شده است.

پنج حسی هست جز این پنج حس	آن چو زر سرخ و این حس‌ها چو مس
حس ابدان قوت ظلمت می‌خورد	حس جان از آفتابی می‌چرد
اندر آن بازار کاهل محشرند	حس مس را چون حس زر کی خرنند
حس دنیا نردبان این جهان	حس عقبی نردبان آسمان
صحت این حس بجوید از طبیب	صحت آن حس بجوید از حبیب
صحت این حس ز معموری تن	صحت آن حس ز تخریب بدن

(مولوی، ۱۳۹۱: دفتر دوم)

ب. حقیقت وجودشناسانه انسان در فلسفه

شاید این شبهه مطرح شود که بررسی حیث دوگانه انسان در نصوص دینی برای تبیین ارتباط آن با تکنولوژی کفایت می‌کند و نیازی به مطرح کردن این مسئله در فلسفه وجود ندارد. چنین برداشتی نوعی سطحی‌نگری و حتی بی‌اطلاعی است. چه اینکه امروزه در دیپارتمان‌ها و آکادمی‌های علمی دنیا ارتباط بررسی حیث فلسفی تکنولوژی از اهمیت وافری برخوردار است. در واقع، «فلسفه تکنولوژی» رشته‌ای علمی است و نگرش فلسفی به این موضوع اهمیت بسیار دارد. از این جهت و با توجه به اینکه رویکرد این پژوهش در چارچوبی دینی تنظیم و تبویب شده، ضروری است نگرش فیلسوفان برجسته را به صورت فشرده درباره حیث دوگانه انسان بیان کنیم.

در آرای فلاسفه مسلمان بررسی حیث وجودشناسانه نفس انسانی به عنوان موجودی غیر از بدن، بدیهی و بی‌نیاز از دلیل اعلام شده است. زیرا هر کس خویشتن را با علم حضوری می‌یابد، حال آنکه به بدنش با علم حصولی علم دارد. هر انسانی علاوه بر بدن، نفسی دارد که بدون واسطه

و مستقیماً آن را می‌یابد و همین علم حضوری مستقیم ما را از تعریف و اثبات آن بی‌نیاز می‌کند. زیرا علم حضوری خطاناپذیر است. از این‌رو، بدون پرداختن به تعریف نفس انسانی و ادله‌ای که برای وجود آن در فلسفه مطرح است، اصل مسئله را بررسی می‌کنیم.

حقیقت انسان نفس ناطقه است و حقیقت نفس ناطقه که عین هستی است و جزء وجود و تشخیص چیز دیگری به شمار نمی‌آید در مرجع ضمیر «من» ظاهر و آشکار می‌شود. شناخت آنچه ذات و خود معرفی می‌شود از طریق مفاهیم و صورت ذهنی ممکن نیست. زیرا صورت ادراکی هر چه باشد خود انسانی نیست و با ضمیر «من» نمی‌توان بدان اشاره کرد، بلکه مفهوم است و فقط با ضمیر «او» یا «آن» می‌توان از مفاهیم سخن به میان آورد. پس هرگز نمی‌توان از نفس ناطقه همیشه فعال و دراک که سراپا فعلیت است و ادراک، وجود یا صورت ذهنی به دست آورد و با آن مفهوم به حقیقت ذات انسان اشاره کرد. زیرا در این صورت ماهیت خود را از دست خواهد داد و من حقیقی نخواهد بود (شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۸؛ ۳۴۳؛ اخلاقی، ۱۳۹۲: ۱۵).

ملاصدرا، همانند فیلسوفان سلف، انسان را حیوان ناطق تعریف می‌کند و نطق را که فصل منطقی آدمی است به معنای درک کلیات می‌داند که حکایت از حقیقتی دارد و آن حقیقت فصل حقیقی انسان، یعنی نفس ناطقه او است و خاص انسان است. زیرا علم و ادراک از ویژگی‌های موجودات مجرد است و علم چیزی جز «حضور مجرد نزد مجرد» نیست. اما باید در نظر داشت در عالم خلقت انسان فقط نفس ناطقه نیست بلکه مرکب از نفس و بدن است اما نه به نحو ترکیب دو جزء مجزا از یکدیگر. به سخن دیگر، اگرچه نفس و بدن در منزلت و مرتبت با یکدیگر متفاوتی دارند، ولی در حد ذات حقیقت واحدی هستند که در عین وحدت و بساطت درجات متفاوتی دارند. درست مانند شیء واحدی که دو طرف دارد. طرفی که دائماً در حال تحول و تبدل و فنا بوده و فرع است و طرفی ثابت و باقی که اصل است؛ شخصیت و هویت واحدی که در اصل جوهر ترقی می‌کند و وحدت شخصیه‌اش در تمام مراتب محفوظ است. منتها در هر مرتبه کامل‌تر می‌شود و هر چه نفس در وجودش کامل‌تر شود، بدن صفا و لطافت بیشتری یافته، اتصال و پیوستگی‌اش به نفس شدت می‌یابد و اتحاد میان این دو قوی‌تر و شدیدتر می‌شود تا جایی که وقتی انسان به مرتبه وجود عقلی رسید و انسان عقلی شد بدون هیچ‌گونه مغایرتی امر واحدی خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۹۲: ج ۹: ۹۸).

به اعتقاد ابن‌سینا نیز، نفس جوهر واحدی است که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و مصدر

افعال مختلف در انسان است. انسان جسم طبیعی است که از ماده و صورت تکوین یافته، ماده او همان بدن است و صورت او نفس است که عامل ممیزه انسان از موجودات غیرزنده است. نفس مخلوق و حادث است، یعنی پیش از بدن موجود نبوده و هرچند بعد از فنا شدن بدن باقی است، اما جز به هنگام وجود یافتن بدن وجود نمی‌یابد. به عبارت دیگر، نفس را آغاز هست ولی پایان نیست و نشانه حدوث نفس این است که جز به واسطه جسم متعین نمی‌شود. زیرا اگر نفس بیش از بدن موجود باشد، از دو حال بیرون نیست؛ یا متعدد است، یا برای همه اجسام واحد است. در حالی که نفس تا هنگامی که مجرد است ماهیتی است که به چیزی تخصیص نیافته و راهی برای تعدد آن نیست و وحدت هم پذیرفتنی نیست. زیرا تمایز اشخاص از یکدیگر فقط به ابدانسان نیست بلکه به نفوسشان هم هست (ملک‌شاهی، ۱۳۷۵: ۱۲۲).

بررسی حیث دوگانه انسان در نصوص دینی و آرای فلسفه تأکیدی است بر مقصود این پژوهش که تکنولوژی به هیچ وجه نمی‌تواند نگرش بی‌طرفانه و خنثا راجع به این موضوع داشته باشد. «سرعت» و «رشد» تک‌بعدی ناظر به حیث فیزیکی انسان و جهان و بی‌توجهی به حیث متافیزیکی انسان و جهان آفت‌های وجودشناسانه بسیار خطرناکی در پی دارد که متأسفانه امروز جهان، در حال گذار از مرحله بحران به مرحله‌ای به مراتب خطرناک‌تر از این است.

کمال و سعادت نهایی انسان

پیش از معرفی کمال انسان در چارچوب دینی، ضروری است تأکید کنیم که تکیه بر لذایذ این‌جهانی اگر یگانه‌گایت و کمال انسان معاصر تلقی نشود، یکی از آرمان‌های اساسی بشر است. بودریار، اندیشمند معاصر، انسان پسامدرن را همچون بیابان‌نشینانی دانسته که از بهترین امکانات و تجهیزات بهره می‌گیرند و در رفاه کامل و لذت حداکثری غرق است، اما این بیابان‌نشینان، غایت و آرمانی ندارد که به سوی آن حرکت کند. «غایت» و «آرمان» او همان بهره‌گیری کامل از التذاذ حداکثری است. البته به زعم بودریار، او از چنین وضعیتی ناراضی نیست؛ چراکه اینجا نقطه توقف و کمال بشر است. بر این اساس، زندگی کردن بدون ایدئال و بدون هدف متعالی امکان‌پذیر است. در جامعه پسامدرن، انسان می‌تواند زندگی کند و بمیرد، بدون اینکه به امری متعالی و فراتر از دیگر چیزها بیندیشد (بیابانکی، ۱۳۹۴: ۱۴۵). بودریار در ادامه تمثیل خود از جامعه معاصر، به عنصر

«لذت‌جویی» اشاره می‌کند و می‌گوید:

از این پس دیگر میل یا حتی ذوق و سلیقه و تمایل خاصی در کار نیست، بلکه با یک کنجکاوی عمومیت‌یافته روبه‌رویم؛ یعنی با یک «اخلاق تفریح» یا تکلیف به خوش‌گذرانی و استفاده کامل از همه امکان‌ها برای به هیجان درآوردن خود و لذت‌بردن (رشیدیان، ۱۳۸۵: ۱۱۹).

بودریار حتی پا را از این هم فراتر نهاده و لذت‌گرایی را به عنوان یک «تکلیف»^۱ برای انسان معاصر غربی مطرح کرده است. دیگر چنین نیست که لذت‌طلبی حق طبیعی انسان و امری مجاز برای او شمرده شود، بلکه انسان مکلف به لذت‌جویی برای تحقق و عینیت‌بخشیدن به خود است. انسان مصرف‌کننده خودش را ملزم به التذاذ می‌داند و خود را همچون مؤسسه‌ای برای لذت و ارضا تلقی می‌کند (همان). در واقع، کمال‌نهایی و نهایی‌ترین سعادت قابل تصور برای انسان معاصر کام‌جویی از همه امکانات بالفعل یا به فعلیت رساندن همه امکانات بالقوه است. نکته در خور تأمل در این نوع نگرش این است که در چنین چارچوبی، ارزش‌ها نه کشف می‌شوند و نه نفی، بلکه «خلق» می‌شوند. ارزش‌ها و بایدها و نبایدها بخش لاینفکی از زندگی بشر را تشکیل می‌دهند. اما آن هنگام که انسان غایت و ارزشی متعالی‌تر از زندگی روزمره خویش سراغ ندارد که به کشف آن و نیل بدان راغب گردد، دست به خلق ارزش‌ها می‌زند (بیابانکی، ۱۳۹۴: ۱۴۶). به تعبیر وبر، در کتاب *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*:

جایی که تحقق تکلیف را نتوان مستقیماً به والاترین ارزش‌های معنوی و فرهنگی نسبت داد ... فرد به تدریج از کوشش برای توجیه آن دست می‌کشد. انگیزش مادی جایگزین انگیزش‌های زهدگرایانه می‌شود و شیوه‌های لذت‌طلبانه زندگی، تکلیف را در خود غرق می‌سازد (وبر، ۱۳۷۴: ۱۶۲).

اما به‌راستی آیا نصوص دینی هم چنین رویه‌ای را دنبال می‌کنند؟ در چارچوب دینی، انسان دارای دو بُعد و یک کمال است. مفهوم «کمال» با توجه به بُعد حقیقی انسان تفسیر می‌شود. بدون شک برای حصول به کمال‌نهایی انسان لازم است مقدماتی را نصب‌العین خود قرار دهیم تا در دام سفسطه‌گویی و مغالطه گرفتار نشویم. پردازش کمال و سعادت واقعی و نه تخیلی را باید در نگرش‌های متفاوتی که درباره انسان مطرح شده جست‌وجو کرد. تفاوت نگرش در خصوص سنخ‌شناسی انسان (اینکه انسان موجودی تک‌بعدی است یا دوبعدی) و وجود جهان‌بینی‌های

۱. متخصصان فلسفه اخلاق و محققان حوزه زیست‌انسانی از عمق معرفتی این اصطلاح مطلع‌اند و به‌خوبی می‌توان سقوط معرفتی انسان را به حضيض مراتب وجودی مشاهده کرد.

متعدد در خصوص همین تحلیل بنیادین راجع به انسان موجبات تنوع در نظریات مربوط به کمال و سعادت را فراهم کرده است. بر همین اساس، مکتبی که انسان را موجودی مادی فرض می‌کند، سعادت وی را در گرو تأمین نیازهای مادی‌اش می‌داند و بر همین اساس عده‌ای کمال انسان را در برخورداری هر چه بیشتر از لذایذ مادی تعریف می‌کنند و آنکه عقل را معیار انسانیت می‌داند سعادت را در شکوفایی عقل از طریق معارف و حقایق الهی تلقی می‌کند.

روش‌شناسی عرفانی، انسان را موجودی گرفتارآمده در قفس و دورمانده از اصل و وطنش می‌داند؛ سعادتش را به میزان بهره‌مندی‌اش از عشق لحاظ می‌کند و آن گروه که همچون نیچه قدرت را اساس کار قرار می‌دهند، انسان سعادت‌مند را انسان قدرتمند می‌دانند (استرن، ۱۳۷۳: ۱۲۳ و ۱۲۸). اما بر مبنای نظریه اسلام انسان این‌گونه معرفی شده است: موجودی که استعدادهاى مختلف دارد، از جان و تن ترکیب یافته است و مادی صرف نیست، زندگی واقعی و اصلی او در جهان دیگر است، برای ابد خلق شده و اندیشه و اعمال و رفتار و اخلاقیاتش، بدن اخروی‌اش را می‌سازد. با چنین بینشی، سعادت انسان با شکوفایی هماهنگ استعدادهایش و پاسخ مناسب به نیازهای روحی و جسمی‌اش محقق می‌شود. علامه طباطبایی در این باره می‌گوید سعادت هر چیزی عبارت است از رسیدنش به خیر وجودش، و سعادت انسان که موجودی است مرکب از روح و بدن عبارت است از رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی‌اش و متنعم‌شدن به آن روح که از خدا است: «و نفخت فیه من روحی»، سعادتش در گرو تقرب به خدا است؛ یعنی بازگشت به مبدأى که از آنجا نشئت گرفته است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۱ ج: ۲۸).

ملاصدرا، اندیشمند بزرگ اسلامی، این موضوع را در چارچوبی حکمی - دینی بیان کرده و معتقد است هستی دارای سیلان و جنبش است و این در همه موجودات جاندار، بی‌جان، طبیعت و ماوراء طبیعت امری ذاتی است. جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم از ذاتی متحرک برخوردار است. دائم در حال تغییر و تحول است و به تعبیری دارای نهادی ناآرام است. جهان با همه عوام‌فریبی ظاهری خویش در نشان‌دادن چهره‌ای ثابت و آرام، از حقیقتی ناآرام و در حال حرکت برخوردار است. همه موجودات جهان، حتی جمادات، به سمتی در حال سیر و حرکت‌اند. اما به راستی این حرکت به کدامین سو می‌رود؟ و منتهای این حرکت تا به کجا است؟ پاسخی که صدرا به این پرسش می‌دهد این است که همه حرکاتی که در جهان وجود دارد غایتمند است که این

حرکات غایتمند، ناشی از علم، شعور و ادراکی است که در همه موجودات وجود دارد. لذا هر یک از موجودات عالم طبیعت، حتی جمادات، به سمت غایتی که در بیرون آنها است در حرکت‌اند. با توجه به حرکت جوهری، جهان یکپارچه حرکت، پویایی و سرزندگی است و از پذیرش رکود و سکون ابا دارد (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۲۱).

آنچه در این نگرش مهم است، تحلیل هستی بر اساس نگرشی غایت‌انگازانه و رو به کمال است. در حقیقت، عالم طبیعت عین حرکت است و این حرکت غایتی جز فعلیت کامل و متعالی را دنبال نمی‌کند. نه تنها جزء جزء طبیعت و جهان، بلکه کل هستی در همه مراتبش، چه در حرکت صعودی و چه نزولی، غایتمند عمل می‌کند. غایت هیولا (ماده اولین)، عنصرشدن؛ غایت عناصر، مرکبات؛ غایت مرکبات، گیاه‌شدن؛ غایت گیاه، در حیوان؛ و کمال حیوان در نفس ناطقه؛ و کمال نفس ناطقه در مجردبودن محض و غایت مجردات شباهت کامل به خدا است. بنابراین، طبیعت همواره میل به تعالی دارد و در راه وصول به خداوند است (همان، ج ۹: ۳۸۶).

بر مبنای حکمت متعالیه، انسان به عنوان بزرگ‌ترین آیه خداوند، هدف همه حرکت‌ها در عالم و هدف غایی خلقت است. همچنین، در عین اینکه هر یک از موجودات آفرینش غایتی دارند اما غایت آنها در جهت غایت انسان در نظر گرفته می‌شود. به عبارت دیگر، کمال موجودات مقدمه‌ای برای کمال انسان محسوب می‌شود (همان). ثانیاً، سعادت از کمال جدایی ندارد. انسان به هر اندازه که از کمال بهره‌بردار به سعادت رسیده است. سعادت روح در نزدیک‌شدن و رسیدن به خدا است و در این صورت است که به غایت کمال خودش می‌رسد. اما روش‌شناسی مد نظر این پژوهش در این باب جدید است، به نحوی که سعادت و کمال را از منظر تقسیم عوالم وجود بررسی می‌کنیم.

فلاسفه اسلامی عوالم وجود را به سه دسته تقسیم کرده‌اند: ۱. عالم ماده یا طبیعت؛ ۲. عالم مثال؛ ۳. عالم عقل؛ عالم عقل، عالم مجرد از ماده و آثار آن است. ذاتاً و فعلاً، عالم مثال مجرد از ماده است، اما از آثار ماده مجرد نیست. و عالم ماده، هم مادی است و هم از آثار ماده برخوردار است (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۳۷۹).

از منظر ملاصدرا، هرچه از عالم طبیعت فاصله بگیریم و به عالم عقل نزدیک‌تر شویم سعادت‌مندتریم و به کمال نهایی واصل شده‌ایم. در این هندسه فکری، انسان حلقه واسط عالم

امر و خلق است، و چون چکیده‌ای از هر دو عالم محسوب می‌شود، با قوانین و راز و رمزهای هر دو عالم به‌خوبی آشنایی دارد. از طرف دیگر، چون جهان و تار و پود آن دارای غایت است، بهترین موجودی که بتواند او را به سرمنزل مقصود برساند موجودی است که با قوانین آن آشنایی داشته باشد؛ و همه این خصوصیات در انسان وجود دارد. مع‌الوصف، انسان ترجمان قوس صعود و نزول عالم و در واقع مینیاتوری از عالم خلق و امر است. از این منظر، انسان را باید از طرفی موجودی در تراز عالم امر، و از طرف دیگر، موجودی در تراز عالم خلق تلقی کرد؛ لذا او خلیفه‌الله است.

تحلیل و تبیین

با بررسی آرا و اندیشه‌های بیکن، هایدگر، بودریار و برخی دیگر از فعالان حوزه تکنولوژی نکاتی برجسته می‌شود که باید به‌اختصار به آنها پرداخت. حقیقت آن است که تکنولوژی با هدف تأمین زیست این جهانی انسان به کار گرفته شده و از ذاتی ابزاری برخوردار است. در واقع، تکنولوژی و فناوری اطلاعات از ماهیتی فیزیکی برخوردار است که شعاع حوزه فعالیت آن بیش از این تجاوز نکرده و انتظاری جز این نیست. واقعیت این است که توجه به نیازهای حوزه فیزیکی انسان توجه به بخش مهمی از نیازهای واقعی انسان است و هیچ انسانی منکر این واقعیت نیست. اما تمرکزگرایی صرف بر این حوزه موجبات حذف یا دست‌کم نادیده‌انگاری بخش اصلی نیازهای حوزه متافیزیکی را فراهم کرده است. حقیقت آن است که در نگرش دینی هم به این مسئله توجه شده و با نگاهی اجمالی به هر یک از افعال و امیال خود به‌وضوح درمی‌یابیم که محرک و عامل اصلی ما در انجام‌دادن کارها یا دوری از برخی امور نیل به لذت و گریز از الم است. این مسئله در لذات حسی کاملاً روشن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۱۵۸).

اما مسئله اساسی این است که از منظر نصوص دینی و فلاسفه مسلمان آنچه حقیقت حقه حوزه انسان‌شناختی را تشکیل می‌دهد بخش متافیزیکی آن است که بررسی مسئله سعادت و کمال اصلی‌ترین بخش این حوزه را تشکیل می‌دهد. توجه به زیست سعادت‌مندان از اساسی‌ترین برنامه‌های دینی است؛ اما مسئله این است که: کدام سعادت؟ هرچند این پژوهش درصدد پاسخ تفصیلی به این مسئله نیست، اما به‌اجمال به بحث درباره سعادت و کمال نهایی انسان با برجسته‌سازی «قرب الهی» پرداخته شد. از دیدگاه دینی، سعادت و کمال انسان صرفاً در توجه به

هدف نهایی خلقت، یعنی قرب الهی، امکان‌پذیر است. اما نکته اساسی، که جان این پژوهش در آن مستتر است، این است که این غایت نهایی با توجه به تأکید بر نکات بدیهی^۱ زیر حاصل خواهد شد:

۱. تأکید بر اینکه انسان موجودی دوبعدی است.
۲. اصالت انسان و همه حیثیت انسان بعد متافیزیکی آن است.
۳. کمال و سعادت انسان که همانا قرب الهی است صرفاً با قبول داشتن دو فقره پیشین حاصل می‌شود نه ذبح آنها به بهانه زیست سعادت‌مندان.

حذف مؤلفه‌ها و عناصر اصلی حوزه انسان‌شناختی نه تنها موجبات سعادت و کمال انسان را فراهم نمی‌آورد، بلکه زیست سعادت‌مندان هنگامی حاصل می‌شود که انسان با استفاده از همه استعدادها و امکانات فیزیکی و متافیزیکی خود به ایجاد رفاه همت گمارد. امروزه فیلسوفان تکنولوژی هم منتقد استفاده بی‌محابا از تکنولوژی شده‌اند و به جرئت می‌توان ادعا کرد کسی پیدا نمی‌شود که طرفدار مطلق العنان بودن استفاده از تکنولوژی باشد. چه اینکه شواهد فراوانی دال بر ناموفق بودن زیست مبتنی بر تکنولوژی برای همگان بروز یافته و آن ادعای نخستین که زمانی در روزگار فرانسیس بیکن جرقه‌های آن خورد با تردید مواجه شده است. در واقع، تکنولوژی‌ای پذیرفتنی است که ناظر به سعادت و کمال واقعی انسانی باشد.

نکته دیگر اینکه: آیا اصولاً تکنولوژی می‌تواند ناظر به سعادت و کمال واقعی دینی باشد؟ پیش از پرداختن به پاسخ این پرسش باید به صورت سلبی به این سؤال این‌گونه پاسخ داد که: آیا تکنولوژی‌ای که در خدمت بُعد متافیزیکی انسان نباشد و موجبات سعادت و کمال انسان را فراهم نیآورد یا دست‌کم در پی این مسائل نباشد قابل اعتنا است؟ آنچنان که پیش‌تر هم گفته شد، نگارنده درصدد نادیده‌انگاشتن نیازهای حوزه فیزیکی (نیازهای جسمانی) انسان نیست، اما نتیجه آن تکنولوژی‌ای هم که حذف یا نادیده‌انگاشتن عناصر متافیزیکی حوزه انسان‌شناختی باشد قطعاً مردود است. هدف نهایی این پژوهش هم توجه به همین فقره است.

اما پاسخ ایجابی به پرسش این است که انسان غربی پس از قرون وسطا، که تازه از جور تازیانه رکود و خمودگی آبی کلیسا رهایی یافته بود، تو گویی تکلیف خود می‌دانست که با هر آنچه مهر

۱. استفاده از اصطلاح بدیهی عمدی است. چه اینکه نگارنده معتقد است فراموشی اصول بدیهی حوزه انسان‌شناختی و مغفول ماندن این امور در زرق و برق مادی‌گرایانه معاصر عامل بخش اعظم مصائب بشری است.

متافیزیکی داشت مقابله کند. انسان مدرن و پسامدرن با تأسی به همین آموزه ناصواب قرون وسطایی کوشید این مسئله را که «رفاه و آسایش این‌جهانی انسان در گرو حذف عناصر متافیزیکی حوزه انسان‌شناسی» است مسئله‌ای جهانی و عام جلوه دهد. نگارنده معتقد است اگر سیر کشف و اختراع مسائل مربوط به تکنولوژی به دست انسان‌های صالح، آشنا به دوبعدی‌بودن انسان و جهان و دارای انگیزه‌های الهی می‌افتاد، چنان‌که روزگاری برجستگان تکنولوژی در زمان ائمه (ع) از این سنخ بودند، جهان امروز شاهد این همه مصائب ناشی از تکنولوژی نبود. اسارت بشر امروزی ناشی از هدف‌گذاری ناصواب تکنولوژی (آسایش منهای ایجاد آرامش)، استفاده از روش‌شناسی صرف تجربی و از همه مهم‌تر ناآگاهی از ساحت متافیزیکی یا لحاظ‌نکردن آن در تصمیم‌گیری‌ها از سوی دست‌اندرکاران تکنولوژی است. امروزه آموزه گریز از مسائل متافیزیکی قرون وسطایی در آفرینش هر نوع تکنولوژی اصل نخستین است و همه توجه متولیان ساخت و ساز تکنولوژی و فناوری اطلاعات را به خود جلب کرده و شاید هیچ غایتی جز این برای تکنولوژی متصور نیست. همه توجه این پژوهش نیز تأکید بر این نکته است که تکنولوژی باید دارای پیوستی متافیزیکی و انسان‌شناختی باشد و بدون در نظر گرفتن این مطلب، آسایش و رفاه سرایی بیش نخواهد بود.

نتیجه

با بررسی آموزه‌های حوزه انسان‌شناسی دینی و توجه به اندیشه‌های فلسفی حکمای مسلمان درباره حقیقت انسان، سعادت و کمال نهایی از یک طرف و بررسی ذات و حقیقت تکنولوژی موجود به عنوان ابزاری که غایتش رفاه این‌جهانی و افتخارش سرعت عرضی، تخریب و تعرض‌آفرینی است می‌توان به این نتیجه رسید که تا وقتی همین رویکرد و غایت تالی‌تلو تکنولوژی باشد هیچ امیدی به سعادت‌بخشی و کمال‌آفرینی حقیقی وجود نخواهد داشت. از این رهگذر، ارتباط ماهوی و سنخیت واقعی بین تکنولوژی و حقیقت انسان متصور نیست. چون:

۱. ذات تکنولوژی و فناوری موجود ابزاری است که حداکثر توان آن پوشش حیث فیزیکی انسان است و از پرداختن به بعد روحانی انسان و طبیعت ناتوان است.
۲. ذات تکنولوژی به نحوی است که باعث قطع ارتباط بین دو ساحت فیزیکی و متافیزیکی خواهد شد.

۳. از آنجا که سعادت و کمال نهایی انسان امری متافیزیکی است، تکنولوژی با حقیقت‌ابزاری خود نمی‌تواند توجه چندانی به این امور کند.

فهرست منابع

- آیدی، دن (۱۳۷۷)، «هنر و تکنولوژی: فلسفه پدیدارشناختی هایدگر در باب تکنولوژی»، ترجمه: شاپور اعتماد، در: *فلسفه تکنولوژی*، تهران: نشر مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۸۲)، *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران: نشر مرکز.
- اخلاقی، مرضیه (۱۳۹۲)، «حقیقت انسان و جایگاه آن در نظام هستی»، در: <http://www.mullasadra.org>
- استرن، جوزف پیتر (۱۳۷۳)، *نیچه*، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- برنشتاین، ریچارد (۱۳۸۶)، «تکنولوژی و منش اخلاقی شرحی بر پرسش از تکنولوژی»، ترجمه: یوسف ابادری، در: *ارغنون*، ش ۱، ص ۳۱-۶۸.
- بیابانکی، سید مهدی (۱۳۹۴)، «مقایسه انسان‌شناسی اسلامی و پست‌مدرن و تأثیر آن در فلسفه اخلاق: مجموعه مقالات نخستین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی»، ج ۱، بی‌جا: آفتاب توسعه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، قم: اسراء.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۵)، «از فرد مدرن تا شخص پست‌مدرن»، در: *فلسفه*، ش ۱۱، ص ۱۰۳-۱۲۲.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۸)، *اسفار اربعه*، قم: چاپ مصطفوی، ج ۳، ۸، ۹.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۳)، *نهایه الحکمه*، قم: دفتر تبلیغات انقلاب اسلامی، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۹۲)، *المیزان*، قم: مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۸، ۱۱، ۱۳.
- علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۷۹)، «ماهیت تکنولوژی از دیدگاه هایدگر»، در: *نامه مفید*، ش ۲۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- ملک‌شاهی، حسن (۱۳۷۵)، *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا*، تهران: سروش، چاپ سوم.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۹۱)، *مثنوی معنوی*، به کوشش: محمد افشین وفاپی، پژمان فیروزبخش، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- وبر، ماکس (۱۳۷۴)، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه: عبدالمعبود انصاری، تهران: سمت.

- هایدگر، مارتین (۱۳۸۲)، «وارستگی: گفتاری در تفکر معنوی»، ترجمه: محمدرضا جوزی، در: مجموعه مقالات فلسفه و بحران غرب، تهران: هرمس.

- _____ (۱۳۸۶). «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه: شاپور اعتماد، در: ارغنون، ش ۱،

ص ۱-۳۰.

- Anderson, F. H. (1975), *The Philosophy of Francis Bacon*, London: Octagon Books..
- Bacon, Francis (2000), *New Organon*, Cambridge: Cambridge University press..
- _____ (2006), *Advancement of Learning*, London: DODO Press..
- Bell, Daniel (1976), *The Coming of Post-industrial Society*, New York: Basic Book. .
- Church, R. W. (1974), *Bacon*, Ed By: Mary Scott, New York..
- Durant, Will (1951), *The Story of Philosophy, The Lives and Opinions of the World's Greatest Philosophers*, New York: Time Incorporated..
- Foucault, Michel (2002), *The Order of Things; An Archaeology of the Human Sciences*, London: Routledge..
- Rossi, P. (2008), *Francis Bacon: From Magic to Science*, London: Routledge, Lionel..
- Wallace, K. R. (1967), *Francis Bacon on the Nature of Man*, Oxford: Oxford University Press..

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی