

نسبت فناوری و فلسفه تاریخ در تجدد و اسلام

سید اسماعیل مسعودی^۱
علی قتوتیان^۲

چکیده

هدف: این مقاله به بررسی نسبت فناوری و تلقی انسان درباره سیر تاریخ بشر یا فلسفه تاریخ پرداخته است. در حالی که توسعه فناوری در کشور ما به یک ضرورت تبدیل شده و یکی از دغدغه‌های جدی سیاستگذاران و سیاستمداران در تاریخ معاصر ایران بوده است، اما کمتر به ابعاد علمی و به خصوص فلسفی آن توجه شده است؛ این مسئله که آیا فناوری جدید متناسب با رویکرد خاص بشر جدید به تاریخ شکل گرفته یا اینکه فناوری جدید نسبت به هر گونه تلقی نسبت به تاریخ بی‌جهت است و اساساً آیا میان فناوری و تلقی انسان به تاریخ یا همان «فلسفه تاریخ» نسبت خاصی وجود دارد؟ **روش:** این مقاله با استفاده از روش اسنادی- کتابخانه‌ای انجام گرفته و دارای دو بخش است. در بخش نخست، نسبت فناوری جدید و فلسفه تاریخ تجدد بررسی و در بخش دوم، تفاوت‌های بنیادین فلسفه تاریخ اسلامی با فلسفه تاریخ تجدد روشن شده و الزامات این تفاوت بنیادین در فهم ماهیت فناوری بیان شده است. **نتیجه‌گیری:** درحالی‌که وجود بشر، وجودی تاریخی است؛ فناوری، فرعی از این وجود تاریخی است. سیر تاریخی بشر مدرن که نسبت به جهان پیرامونی پیش‌رونده و سلطه‌گرایانه است، چنین فناوری‌ای را ایجاد می‌کند و در جایی که سیر تاریخی بشر دینی و اسلامی شود، در حالیکه نسبت به جهان پیرامونی نسبت هماهنگی داشته باشد و نه سلطه؛ فناوری‌ای با چنین نسبتی ایجاد خواهد شد

واژگان کلیدی: فناوری، فلسفه تاریخ، فلسفه تاریخ اسلامی، فلسفه تاریخ تجدد.
پژوهش‌های فلسفی و معرفتی
پرتال جامع علوم انسانی

◆ دریافت مقاله: ۹۳/۰۵/۱۵؛ تصویب نهایی: ۹۳/۱۲/۱۲.

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز.

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز (نویسنده مسؤول) / آدرس: شیراز، میدان ارم، دانشگاه شیراز /

Email: salmanf.lr85@gmail.com

الف) مقدمه

تأملات در باب سرشت علم و فناوری جدید و بررسی علل، عوامل و دلایلی که منجر به شکست انسان دوره جدید در نیل به آزادی و سعادت شد و مطالعه و بررسی عوارض، تبعات و پیامدهای مخرب و ویرانگر علم و فناوری جدید، همچون ماشینیسیم، از خودبیگانگی (الیناسیون)، کشتارهای دسته‌جمعی، نسل‌کشی‌های متعدد، جنگهای جهانی، ساخته شدن سلاحهای هسته‌ای و شکل‌گیری انبارهای عظیم تسلیحات هسته‌ای و لذا رویارویی بشر با خطر انهدام کامل کره زمین، ساخته شدن بمبهای مختلف شیمیایی و میکروبی، فجایع عظیم هیروشیما و ناکازاکی، رشد بی‌سابقه و غیر قابل مهار صنعت و فناوری، خطر نابودی لایه ازن، تخریب و از بین رفتن جنگلها، مراتع و محیط زیست طبیعی، بر هم خوردن رابطه آدمی با طبیعت و تلاش بشر صرفاً به منظور بهره‌برداری اقتصادی از طبیعت و عدم درک طبیعت به منزله مادر و نگاهبان حیات آدمی، آلودگی‌های هوا و صوتی، ظهور بیماری‌های لاعلاج جدید و انواع بیماری‌های مهلک قلبی، عصبی و روانی و...، همه و همه از جمله مسائلی است که سبب ظهور برخی تأملات بسیار اساسی پیرامون فناوری در غرب شده است.

در نگاه نخست و بسیار ساده‌اندیشانه، به نظر می‌رسد فناوری امری صرفاً علمی و فنی است؛ امری که به طور مستقیم تنها به حوزه فعالیت مهندسان و صنعتگران و نیز به نحو غیر مستقیم به سرمایه‌داران و قدرتهای سیاسی، به منزله سرمایه‌گذاران، مدیران و هدایت‌کنندگان فعالیتهای صنعتی و فناوریانه مربوط می‌شود. اما آن دسته از متفکرانی که از فلسفه فناوری سخن می‌گویند، در واقع به درستی خواهان بیان این حقیقتند که فناوری، موضوع تأمل و تفکر فلسفی و دارای ابعاد و اوصافی است که به هیچ وجه نمی‌تواند محل امعان نظر عالمان علوم تجربی، مهندسان، صنعتگران، سرمایه‌داران، سیاستمداران، مدیران دولتی و صنعتی و اصحاب قدرت سیاسی قرار گیرد.

هر چند تأثیر و تأثرات فناوری و فرهنگ مورد توجه قرار گرفته، اما نسبت فناوری و تاریخ و به خصوص نگاههای فلسفی به تاریخ، کمتر بحث شده است. مارتین هایدگر اندیشمندی است که هم نگاه فلسفی به تاریخ دارد و هم به تجدد و از طرفی، ماهیت فناوری را مورد واکاوی قرار داده است. از همین رو، در تحلیل نسبت فلسفه تاریخ و فناوری در تجدد از اندیشه‌های هایدگر استفاده می‌شود. هر چند در موضوع فلسفه تاریخ اسلامی و همچنین ماهیت فناوری از منظر اسلام، کمتر مباحث علمی وجود دارد، اما در این میان از اندیشه‌های شهید مرتضی مطهری و سید محمد مهدی میرباقری بهره گرفته‌ایم.

ب) فلسفه و فناوری

فلسفه فناوری به تعبیری بسیار ساده و اجمالی، عبارت است از تأمل و تفکر فلسفی در باب چستی و حقیقت فناوری. به بیان دیگر؛ فلسفه فناوری خواهان اندیشیدن و پاسخگویی به این پرسش است که فناوری چیست و چه سرشتی دارد؟

یک نکته بسیار مهم و اساسی این است که تصور می‌شود فناوری، حاصل فعالیت آزادانه آدمی است؛ اما امروزه فناوری آن‌چنان بر زندگی ما سیطره یافته که تا حدود زیادی رهایی از چارچوبهایی که برای ما هر روز بیشتر و بیشتر تعیین می‌کند، دیگر امکان‌پذیر نیست و این نه فناوری است که تحت کنترل اراده و آگاهی ماست، بلکه کاملاً بر عکس، این آگاهی و اراده آدمی است که تحت کنترل و سیطره روزافزون فناوری قرار گرفته است. فهم این قدرتی که تا حدود بسیار زیادی سیطره‌ناپذیر شده و اندیشیدن در باب آن و تلاش برای رهایی و آزادی راستین انسان از سیطره فناوری و چارچوب‌های تعیین‌بخش آن، از مواردی است که موضوع تأملات در حوزه‌ای است که از آن می‌توان به فلسفه فناوری تعبیر کرد.

فهم عمیق فناوری از بُعد فلسفی، مستلزم شناخت دقیق ماهیت علم جدید و نیز فلسفه تاریخ تجدد- که به صراحت اولین بار در عصر روشنگری بیان شده است- می‌باشد.

مارتین هایدگر، متفکر بزرگ آلمانی در قرن بیستم، برای نخستین بار پرسش از چستی و سرشت فناوری جدید مطرح می‌کند و بدین ترتیب، فناوری به نحو صریح و آشکاری به منزله موضوع و متعلق تفکر فلسفی قرار می‌گیرد و آشکارا سخن از «فلسفه فناوری» به میان می‌آید. قبل از هایدگر، هیچ کس به صراحت از فلسفه فناوری و پرسش از سرشت و ماهیت فناوری سخن به میان نیاورده بود. اما ضمن به رسمیت شناختن مقام هایدگر و نقش پیش‌تاز آن در قوام یافتن شاخه‌ای مطالعاتی با عنوان فلسفه فناوری، باید به این نکته توجه داشت که از همان آغاز ظهور عقلانیت مدرن توسط متفکرانی چون: گالیله، دکارت و نیوتن؛ یعنی ظهور عقلانیتی که طبیعت را به امور محسوس و ماده و حرکت محدود کرده، وجه کمی و محاسبه‌پذیر اشیا و پدیدارها به منزله مهم‌ترین وصف آنان تلقی شد و از همان آغاز ظهور علم و فناوری مدرن که بر اساس عقلانیت جدید شکل گرفت، همه متفکران بزرگ غربی، سلباً یا ایجاباً علم، فناوری و تفکر علمی و فناوری را مورد تأمل قرار داده‌اند. آنان چارچوب تفکر علمی و فناوری را یا به منزله اصیل‌ترین صورت تفکر پذیرفته و الگوهای علمی و فناوری را به مثابه صحیح‌ترین الگوی معرفت و دانش تلقی کرده‌اند یا آنکه کوشیده‌اند به نقد علم و تفکر فناوری جدید پرداخته، محدودیتها و نقصانهای آن را نشان دهند. بنابر این، در همه متفکران بزرگ غربی در دوره جدید، می‌توان از نوعی فلسفه علم و فلسفه فناوری ضمنی سخن گفت، هر چند آنان آشکارا از فلسفه علم یا فلسفه فناوری سخن نگفته باشند. برای نمونه، در مقاومت رمانتیک‌هایی چون: گوته، نولیس، ریلکه یا هولدرلین در برابر فناوری جدید، در

انتقادهای مارکس از سرمایه‌داری، در نقدهای کی‌یر که گارد از تفکر علمی و ایزکتیو، در نقدهای نیچه، هوسرل یا ویتگنشتاین از فرهنگ و تمدن مدرن و... می‌توان خطوطی از نوعی فلسفه فناوری را ردیابی کرد. اما این در تفکر هایدگر و در آثار برخی از متفکران بعد از او، به خصوص در مکتب فرانکفورت و در اندیشه‌های متفکرانی چون: والتر بنیامین، تئودور آدورنو، هورکهایمر، مارکوزه، هابرماس و... که جملگی نیز تحت تأثیر هایدگر بوده‌اند، است که فلسفه فناوری و اندیشیدن در باب فناوری جدید صراحت بیشتری یافته، بخشی از آثار آنان را به خود اختصاص می‌دهد. توجه به این نکته لازم است که اغلب این تلقی غلط وجود داشته و دارد که «انقلاب صنعتی»، «انقلاب در صنعت» بود و ظهور فناوری جدید به منزله اختراع و کاربرد برخی از ابزارها و وسایل جدید در امر تولید، بهره‌برداری از طبیعت، حمل و نقل، ارتباطات و... بوده است. اما برخی از متفکران غربی، همزمان با ظهور انقلاب صنعتی دریافتند این انقلاب صرف انقلاب در صنعت نبود و چنین نبود که با ساخته شدن دستگاه‌های بخار صرفاً ابزار یا ابزارهایی جدید به ابزارهای گذشته افزوده شود؛ بلکه انقلاب صنعتی، انقلاب در همه چیز بود و ظهور فناوری جدید سبب تحولات بنیادین در همه حوزه‌های اجتماعی، سیاسی، دینی، فلسفی، فرهنگی و... شد؛ تا آنجا که صورت‌بندی اجتماعی و تاریخی را ابتدا در جوامع غربی و سپس در کل جهان تغییر داد و هیچ حوزه‌ای از حوزه‌های حیات فردی و اجتماعی، از جمله روابط خانوادگی، جنسی یا اخلاقی... نبود که تحت تأثیر و سیطره فناوری قرار نگرفته باشد. به بیان دیگر؛ با انقلاب صنعتی و فناوری مدرن، «عالمیت عالم» تغییر کرد، کره زمین برای نخستین بار رنگ و بوی دیگری به خود گرفت و دوره تاریخی جدیدی در حیات بشر آغاز شد. تأمل و تفکر در باب این دوره جدید تاریخی و این تحول در «عالمیت عالم»، امری فنی و در حوزه فعالیت مهندسان، صنعتگران، سرمایه‌داران، مدیران دولتی یا اصحاب قدرت سیاسی نبوده، بلکه محل امعان نظر بسیاری از فیلسوفان و متفکران و در حوزه خاصی به نام فلسفه فناوری است. این متفکران و فلاسفه‌اند که می‌توانند با تأملات نظری و فلسفی به ما بگویند با ظهور فناوری جدید چه تحولاتی در نحوه نگرش ما به جهان، معنای جهان و معنای خود انسان و زندگی و نسبت آدمی با هستی صورت پذیرفته و فرهنگ و تمدن از فناوری مدرن چه تأثیرات ژرف وجودشناختی و انسان‌شناختی پذیرفته است؛ تأثیراتی که در هیچ یک از تمدنهای پیشین مشاهده نمی‌شود.

ج) رابطه علم و فناوری در تجدد

مارتین هایدگر درباره ماهیت علم مدرن می‌گوید: «ما درباره ماهیت علم مدرن تأمل می‌کنیم تا بتوانیم آن را در بنیان مابعدالطبیعی آن بفهمیم. چه فهمی از موجود و چه فهمی از حقیقت بنیادین برای این واقعیت فراهم می‌کند که علم به پژوهش (تحقیق) مبدل گشته است؟ پژوهش، عینی کردن هر موجودی است و در ضمن، در پیش رو نهادن تمثلی به انجام می‌رسد که هدفش پیش آوردن هر وجود خاصی به

نسبت فنآوری و فلسفه تاریخ در تجدد و اسلام ❖ ۹۷

وجهی که انسان محاسبه می‌کند است تا بتواند از آن وجود اطمینان یابد؛ یعنی یقین حاصل کند. کل مابعدالطبیعه مدرن من حیث المجموع، حتی نیچه، خود را در محدوده تفسیر بودن چیست و حقیقتی که دکارت آماده کننده آن بوده است، قوام می‌بخشد. ماهیت عصر مدرن را می‌توان در این واقعیت مشاهده کرد که آدمی با رها کردن و واگذاری خود به دست خود، خود را از قیود قرون وسطی رها کرده است. تفاوت عصر کنونی با عصر جهان قدیم در این است که در آن عصر، هیچ‌گاه وجود هر آنچه هست در این امر ملاحظه نمی‌شود که به عنوان امری عینی فرایش آدمی آورده شود و در قلمرو دانایی مبتدی و در دسترس او قرار گیرد و فقط به این شیوه واجد، وجود شود. (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱)

توضیح آنکه به اعتقاد هایدگر: «هر مابعدالطبیعه، بنیان عصری را پی می‌ریزد؛ یعنی از رهگذر تفسیر خاص آنچه هست و از رهگذر فهم خاص حقیقت، پایه‌ای برای آن عصر تدارک می‌یابد که آن عصر بر مبنای آن، ذاتاً شکل می‌گیرد. این پایه بر تمامی پدیده‌های آن عصر تسلط دارد.» (همان: ۸-۱)

از دیدگاه هایدگر، مشخصه اصلی علوم مدرن و جدید مته‌متیکال^۱ بودن آن است که از واژه تامته‌متا^۲ گرفته شده است. تامته‌متا، عبارت است از آنچه آدمی در جریان برخورد عملی و نظری با چیزی که، از قبل درباره آن می‌داند. حال چرا مته‌متیکال بودن خصوصیت اساسی علم جدید است! پس مته‌متیکال همچون طرح افکنندگی شی بودن است (اباذری، ۱۳۸۶: ۳۰-۲۴).

۱. این طرح، فضایی را می‌گشاید که در آن اشیا یا امور واقع^۳ خود را نشان می‌دهند.
 ۲. در این طرح مقرر شده بود که کدام امور واقع در نظر آیند و از قبل ارزیابی چه بودن در رویارویی با این تحول کیفی و دگرگون بنیادی ابزار تولید و همه «مناسبات اجتماعی» می‌تواند تکاپو و تلاش باشد برای یافتن «قوانین حرکت» این جامعه درسیلان و دگرگونی‌های پی‌درپی و دایمی آن.
 ۳. طرح مته‌متیکال از آنجا که آگزیوماتیک است، پیش‌بینی کننده ماهیت اشیا و اجسام نیز می‌باشد؛ چون در آن اجزای بنیادی ساختار هر چیز و نسبت‌های آن با هر چیز دیگر از قبل طراحی شده است.
 ۴. بنابر این تعریف، اجسام طبیعی دیگر فقط آنهایی اند که خود را در این قلمرو طرح افکننده شده نشان می‌دهند و چگونگی این نشان دادن را نیز طرح از قبل تعیین کرده است.
- به همین سبب، طرح، شیوه مطالعه امر نشان داده شده را نیز معین می‌سازد؛ شیوه‌ای که بر آزمون کردن استوار است.

1. Mathematical
2. Tamathemata
3. Facts

۵. از آنجا که طرح، همشکلی تمام اجسام را بر حسب نسبت‌های آنها با زمان و مکان وضع می‌کند، نیازمند مقیاسی همشکل عامی برای آزمون کردن است. به همین سبب، اندازه‌گیری عددی به امری اجتناب‌ناپذیر بدل می‌شود. طرح مته‌متیکال به نحوی نوعی از ریاضیات در معنای محدود کلمه است. بی‌جهت نبود که دکارت هندسهٔ تحلیلی، نیوتن حساب بی‌نهایت کوچکها و لایب‌نیس حساب دیفرانسیل را ابداع کردند. همهٔ این ابداعات بر مبنای خصلت مته‌متیکال تفکر جدید میسر شدند و بر مبنای همین طرح، امکان پرسشها و آزمونها و وضع قوانین و قلمروهای جدید از هستی ممکن شد. (همان)

سوفر نیز همین عقیده را دارد: «ماهیت انسان‌گرایی مدرن عبارت است از مبدل کردن انسان به شیئی زیست‌شناختی و دارای عقل و قرار دادن انسان به عنوان بنیاد و مرکز هر وجود و تلقی تفکر به منزلهٔ کوششی فعال برای سلطهٔ فنی بر واقعیت. انسان‌گرایی دورهٔ رنسانس در ظهور علم جدید و ریاضی شدن طبیعت در این علم سهم بسزایی داشته است.» (سوفر، ۱۳۸۶: ۶۱)

اگر فلسفهٔ فناوری با مبانی نظری و سرشت فناوری و نسبت آن با فرهنگ و اجتماع و اخلاق سروکار دارد، این هایدگر است که در برخی آثار خود و همچنین مقاله «عصر تصویر جهان» به این موضوع نزدیک می‌شود. اگر تمایزی مشهور که میان هایدگر مقدم و مؤخر (و حتی در مواردی هایدگر سوم) فرض می‌کنند، درست باشد و اگر بتوانیم چنین تمایزی را در فلسفهٔ فناوری هایدگر بیابیم، در دورهٔ هایدگر مقدم نوع ابزاری وجود برای او اهمیت اساسی دارد و از این منظر می‌توان صحبت از فلسفهٔ فناوری هایدگر کرد. اما در دورهٔ هایدگر متأخر، توجه به فلسفهٔ فناوری به نحو مستقل مطرح است. هایدگر در این دوره مدعی است که فناوری مدرن، بیان وضعیت حال حاضر انسان در نسبت با این نوع تفکر سوژه مدارانه است، همانطور که دین، بیان وضعیت انسان در دوره قرون وسطی بود. (دوسک، ۲۰۰۷: ۷۵)

فناوری طریقی است که - طبق نظر هایدگر امروزه طریق اصلی است - در آن، جهان وجود بشری آشکار می‌شود، قوام می‌یابد و توسعه پیدا می‌کند. فناوری مجموعه‌ای از فعالیتهای زبانی و رفتاری اصلی است که به اشیا اجازه می‌دهد تا در اطراف ما به طریق خاصی ظاهر شوند. (ادواردز، ۲۰۰۵: ۴۵۸)

به نظر هایدگر، منشأ پیدایش علم جدید، نگاه فناورانه است و نگرش و رفتار انضباط دهندهٔ بشر، باعث پیدایش علوم جدید می‌شود. هایدگر فناوری را ماهیتاً بر علم مقدم دانسته، تصریح کرده است: «درست است که از نظر تقویمی، علم فیزیک جدید در قرن هفدهم آغاز می‌شود، درحالی که فناوری

نسبت فناوری و فلسفه تاریخ در تجدد و اسلام ۹۹

استوار بر نیروی ماشین در نیمه دوم قرن هجدهم پا می‌گیرد. اما فناوری جدید در عین حال که از نظر تقویمی متأخر است، از دید ماهیتی که در آن وجود دارد، از نظر تاریخی متقدم است. (هایدگر، ۱۳۷۵: ۴۷)

به همین دلیل اساساً نباید فناوری را به عنوان کاربرد محض علم طبیعی «ماهیت فناوری»^۱ در فلسفه هایدگر و ریاضی‌گونه^۲ معناداری پراکسیس^۳ انگاشت. فناوری خود عبارت است از تبدل ماهیت مستقل در حوزه پراکسیس. این تبدل ماهیت به طریقی است که کاربرد علم طبیعی را که بر بنیاد ریاضی است، می‌طلبد و مشخصه اصلی علوم مدرن و جدید، ریاضی‌گونه بودن آن است. (رز، ۲۰۰۰: ۳۲۷)

چنین وضعیتی برای علم برخاسته از فناوری نوین است که آن را در نحوهای پوشیدگی فرو می‌برد چون اندیشه را در سطح نازل ریاضی‌وارگی پایین می‌آورد و اجازه تفکر عمیق و هستی‌شناختی را از ما می‌گیرد و وجود اشیا، در حد قلیل اشیا صرفاً قابل شمارش، تنزل می‌یابند. هایدگر در کتاب «علوم جدید، متافیزیک و ریاضیات» مثال روشنگرانه‌ای آورده است؛ او می‌گوید اگر بر روی میز صبحانه، فنجان، کارد و نانی باشد، تفکر ریاضی تنها قادر است تا عدد سه بشمارد و به ما بگوید که سه شیء بر روی میز است. اما تفکر بنیادین به ما عالمی را نشان می‌دهد که در آن عالم، این اشیا با هم مرتبط‌اند. در حقیقت؛ جهانی را مطرح می‌کند که فرد در حال صرف صبحانه در آن واقع شده است.

علاوه بر این، شاید بهتر باشد که ریشه تفکر فناورانه در فیزیک جدید هم دنبال شود؛ چون ریاضیات و تفکر آماری به تنهایی علوم جدید را پدید نیاورده‌اند و اساساً علم زمانی شکل می‌گیرد که با طبیعت و فیزیک قرین و همنشین شود. در حقیقت؛ ریاضیات به منطق علوم طبیعی تبدیل شود. البته از سوی دیگر، علوم جدید نیز حاصل پیوند با ریاضیات و پذیرش طرح ریاضیاتی از طبیعتند. فیزیک جدید منادی قالب‌گذاری و در چارچوب قرار دادن است؛ منادی‌ای که ماهیت و اصل آن هنوز ناشناخته است. اما با همه اینها، ماهیت فناوری جدید مدتهاست که پوشیده است و این پوشیده‌گی حتی در جایی است که نیروی ماشین اختراع شده و فناوری الکتریکی در حد اعلا پیشرفت است. حتی در شرایطی که علوم اتمی به خوبی رشد کرده‌اند، این پوشیده‌گی هنوز وجود دارد. (هایدگر، ۱۳۷۵: ۴۷)

هایدگر در مقابله با این نوع اندیشه درباره فیزیک، در تحلیلی بنیادین به تبیین مفهوم شیء می‌پردازد. او خاطر نشان می‌کند که واژه «شیء» در زبان آلمانی قدیم به معنی «جمع‌آوری» و «گردآوری» است و در این گرد آوردن است که هستی جهان را تخصیص می‌دهد. ارتباط با «اشیا» تعریف می‌شود. در مفهومی از

1. die Naturwissenschaft
2. Mathematical
3. Praxis
4. Rouse

شیء که توسط هایدگر توضیح داده می‌شود، شیء به منزله امری مستقل و خودپشتیان^۱ است که در ادبیات و دیدگاه علمی جایگاهی ندارد (کربون، ۲۰۰۸: ۱۳۷). بدین ترتیب، باید در علوم طبیعت شیئیت اشیا مطالعه شود، نه اینکه در یک تقلیل‌گرایی افراطی از شیئیت امور صرف‌نظر کرده، با تحمیل منطقی ریاضی به امور طبیعی، از گوهر امور طبیعی غافل شویم. به هر تقدیر، اتفاقی که در واقع امر افتاده، خلاف این است. در علوم، اشیا محو می‌شوند و به اشیا بما هو اشیا اجازه نمی‌دهند که معیار امور واقعی باشند. معرفت علمی در حوزه خودش اشیا را به عنوان اشیا معدوم می‌کند.

نکته‌ای که در پایان ذکر آن خالی از لطف نیست توجه به این امر است که وقوع انقلاب اسلامی به عنوان یک پدیده اجتماعی دینی که بنیانگذار آن هم فردی الهی بود، در دوره و عصری که تفکر ناسوتی بر بشر حاکم بوده، پدیده‌ای است متفاوت با این نوع نگاه و لذا باید متفاوت هم تعریف و تحلیل شود و باید توجه داشت که ماهیت معرفت‌شناختی و تحلیلی ما هم اصولاً زمانی صحیح و معتبر خواهد بود که حرکت‌شناسی این نوع انقلاب از زاویه‌ای درونی و متناسب با خاستگاه تاریخی خود باشد. انقلاب ایران در پایان قرن بیستم، شبیه دیگر انقلاب‌های کشورهای جهان سوم طی این قرن نبود تا سمت و سوی آن به جهات ضد استعماری محدود شود، یا رسیدن به فناوری، فرهنگ و تمدن غرب را نهایت آمال خود قرار دهد. انقلاب ایران بخشی از اعتراضات دنیای اسلام را در برابر هجوم‌های ۲۰۰ ساله فرهنگ و تمدن غرب اظهار می‌کرد. این انقلاب، امت اسلامی را در آستانه خیزش و رستاخیزی جهانی قرار داد و قطب‌های سیاسی قرن بیستم را که در درون فرهنگ و تمدنی واحد سازمان می‌یافت، به سوی کانونهای تمدنی تغییر داد. امت اسلامی در جغرافیای سیاسی جدیدی در حال رقم زدن هویت تاریخی-اجتماعی خود است و به همین دلیل بیش از گذشته نیازمند شناخت بنیادهای فرهنگی و لایه‌های عمیق تمدنی خویش است؛ زیرا با بهره‌وری از این بنیادهاست که می‌تواند به شناخت مسائل واقعی خود نایل شود و نظریه‌های علمی متناسب با آن را تولید کند. (پارسا، ۱۳۹۱)

رجوع اندیشمندان مسلمان به بسترهای فرهنگی خود و ارائه نظریه‌های متناسب با آن، تنها نیاز جامعه اسلامی نیست، بلکه احتیاج دنیای غرب نیز است؛ زیرا غرب در مواجهه با قطب تمدنی مقابل خود، نیازمند حضور افرادی است که زبان گویای امت خود باشند. حضور این افراد به متفکران و اندیشمندان غربی کمک می‌کند تا در صحنه فرهنگی با شناخت طرف مقابل، توان اتخاذ تصمیم‌های بخردانه را پیدا کنند. به عبارت دیگر؛ زمانی مسئله تمدنی خود را عمیق فهم کرده‌ایم که غرب را در بنیانهای عمیقش درک کرد که این تأمل و تفکر اصلاً شامل مظاهر آن؛ یعنی فناوری نیز خواهد شد که یکی از مهم‌ترین لایه‌های این

1. Self-Supporting
2. Carbone

نسبت فناوری و فلسفه تاریخ در تجدد و اسلام ❖ ۱۰۱

نوع تمدن ماهیت فنی آن است. لذا توجه به آن، به علت متأثر بودن فرهنگ امروز مسلمانان از آن، برای فهم الزامات تمدن اسلامی، امری مهم به نظر می‌رسد.

د) فلسفه تاریخ تجدد

تجدد از آغاز سیر تاریخی خود که شروع جدی آن را بایستی حدود چهار- پنج قرن پیش دانست، سعی در ارائه یک فرا روایت یا نظریه فراگیر در قالبها و اشکال مختلفی داشته است که خود را در این سیر، نقطه نهایی در نظر گیرد. این نظریات ابتدا در قالب فلسفه‌های روشنگری در آرای کسانی چون: دکارت، لایب‌نیتس، اسپینوزا، لاک، هیوم، مونتسکیو و ... متجلی شد و سپس در قالب روایتهای کلان فلسفه تاریخ کسانی چون: بوسوئه، ویکو، کندورسه و ... پدید آمد.

آغاز تجدد را به نحوی به تحولات قرون یازدهم و دوازدهم برمی‌گردانند. اما هم به لحاظ عینی و هم به لحاظ آگاهی، آغاز خودآگاهی مدرنیته را می‌بایست قرن هجدهم دانست؛ یعنی تمامیت یافتن آن در قرن هجدهم. در این مقطع، مدرنیته آن چنان بسط و غلبه‌ای یافت که نه تنها بر صورت‌های قبلی تمدن مسیحی غرب حاکم شد، بلکه به صورت یک تحول برگشت‌ناپذیر درآمد و دلیل آن این بود که اصولاً در همین دوره، غربیان بر تشابه و تمایز خود با گذشته خود و همچنین با کل تاریخ بشری آگاه شدند و در مورد آن به نظریه‌پردازی دست برداشتند. مفروضات بنیادین تفکر مدرن، در قلمرو فلسفه و تاریخ است. بر اساس این نوع نگرش، حرکت تاریخ همیشه به سوی پیشرفت و ترقی است و بر همین اساس، قرون وسطی را روزگار عقب‌ماندگی نامیدند و مدعی شدند که ترقی با ورود به ساحت مدرن امکان‌پذیر است و اگر قوم یا مردمی مدرن یا مدرنیزه نباشند، عقب‌مانده و مرتجع و غیر پیشرفته‌اند. تلقی دوره جدید از تاریخ و برتری تاریخی خود را می‌توان یاری‌رسان به پدید آمدن جستجوی راهی در فلسفه برای نشان دادن و اثبات خودمختاری و مرجعیت بنیاد در خویش تفکر دوره جدید و فرهنگ ملازم با آن خواند. به لحاظ روش‌شناختی، اولین نظریه‌های غربی در مورد مدرنیته، از قسم نظریه‌ها یا روایتهای تاریخی است که بعدها به نام «فلسفه تاریخ» خوانده شد. این نظریات کلان، روایتهای تاریخی‌اند و به لحاظ روش‌شناختی، علمی‌اند. این عبارتها، متضمن دریافت این نکته است که این نوع تصور از تاریخ، متضمن نوعی مقام عقلایی خدایی برای انسان در جایگاه الوهی و فرض قابلیت مشابهی برای اوست. برای نمونه، در دوران روشنگری قرن هیجدهم، فکر ترقی، یگانه ایمان و امید اکثر حکیمان اروپا بود. با این همه، این اندیشه هیچ‌جا روشن‌تر و جالب‌تر از رساله کندورسه مجال بیان نیافت. نزد کندورسه این ترقی نتیجه کمال‌جویی و کمال‌پذیری انسان بود که در قلمرو فرهنگ و اخلاق نیز مثل قلمرو علم تحقق می‌یافت. در این رساله، کندورسه با نوعی شوق و هیجان مکاشفه‌آمیز، اندیشه کمال‌پذیری انسان را اعلام و دنبال می‌کند. در نظر وی، انسانیت شباهت

۱۰۲ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۲

به فردی دارد که به طور پیاپی مراحل کودکی، بلوغ و مردی را پشت سر نهاده و اکنون به دوره کمال و پختگی رسیده است. طی این مراحل نیز عبارت است از ترقی مستمر در امتداد خط مستقیم که به موازات پیشرفت در علم است (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۲۱۸-۲۱۶). اینگونه نظریه‌ها با ادعای به دست آوردن تصویری از تاریخ یکپارچه بشری و چگونگی تحول و مراحل سیر آن، در واقع؛ موقعیت نظریه‌پرداز را در موقعیت فردی بیرون از تاریخ و ماورای آن که آغاز و انجام تاریخ را می‌بیند، تصویر کرده، با مطلوب قلمداد کردن موقعیت تاریخی-اجتماعی خود، آن را به عنوان غایت تاریخ بشری فرض می‌کنند و خود را به عنوان نقطه پایان تاریخ بشری تعریف می‌کنند. حتی نقدهای فوکو به عنوان یک مرحله متمایز و تصویر عالمی متمایز در اصول و بنیانها در مابعد تجدد نیست. اما به نحو متناقض، این نوع کلان روایتها، این نوع تاریخ را آغاز تاریخ به معنای مطلق آن نیز می‌دانسته‌اند. برای آنها شکل‌گیری این نوع تمدن، آن‌چنان بی‌شبهت و متفاوت از تمدنهای شناخته شده بشری بود، که در نظر آنها به صورت انفعالی قاطع در کل تاریخ بشری نمایان و ظاهر شد. این نوع آغازگری مطلق تاریخ، به لحاظ روش‌شناختی در اندیشه‌های دکارت بروز و ظهور یافته است. (کجویان، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۶)

در دوران ما، علم و فناوری جدید همواره از بدو تولد، مهم‌ترین ابزارهای تحقق آرمانهای عصر روشنگری تلقی شده و می‌شود.

آزادی انسان از هر گونه اسارت و سعادت این جهانی وی روی کره خاک، از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین آرمانهای عصر روشنگری بوده است. به تعبیر ساده‌تر؛ قرار بود علم و فناوری مدرن، بشر را به سعادت و آزادی برساند! اما حال این پرسش به نحو بسیار جدی وجود دارد که آیا علم و فناوری جدید به راستی توانست آزادی و سعادت راستین را برای آدمی محقق سازد یا خود به ابزاری برای ظهور اشکال جدیدی از اسارت و سلطه بر آدمی و ظهور دردها و رنجهای تازه‌ای برای وی منتهی شده است؟

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

هـ) فلسفه تاریخ اسلامی

در نگاه شهید مطهری، ما دو نوع تصور از جوامع می‌توانیم داشته باشیم. یکی اینکه بگوییم جامعه‌ها با اینکه قانون بودن دارند، ولی ثابتند؛ یعنی یکنواختند، تطور و تکامل ندارند؛ قهراً ما قوانین بودنشان را ذکر می‌کنیم... [دیگر اینکه بگوییم جامعه] غیر از قانون بودن، یک قانون شدن دارند؛ یعنی یک سیر تحولی و تکاملی را طی کرده‌اند. قانون تحول و تکامل جامعه، غیر از قانون بودنش است (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۰۵). همچنین ایشان معتقدند جامعه در مجموع خود متحول و تکامل است. «در مجموع»؛ یعنی «مجموع جامعه‌ها در مجموع زمانها»، نه اینکه هر جامعه‌ای در هر زمانی رو به تکامل است. جامعه‌ها بعضی انحطاط پیدا می‌کنند، بعضی انقراض پیدا می‌کنند، جامعه مرگ دارد. حتی لازم نیست در یک زمان خاص مجموع جوامع بشری

نسبت فناوری و فلسفه تاریخ در تجدد و اسلام ♦ ۱۰۳

از یک زمان خاص ماقبل آن، جلوتر باشند (مطهری، ۱۳۶۹: ۴۳). بنابر این، در مجموع، جامعه رو به کمال پیش می‌رود؛ اما نه اینکه جامعه روی خط مستقیم رو به کمال پیش می‌رود... بنابر این، فرق است میان اینکه بگوییم جامعه که متکامل می‌شود، در مجموع حرکات خودش، در نهایت امر رو به پیشروی است و میان اینکه هر حرکت جامعه و هر وضع جامعه را پیشروی تلقی کنیم. (مطهری، ۱۳۸۳: ۵۵)

بر همین اساس، شهید مطهری با اینکه هر جامعه‌ای را رو به کمال نمی‌داند، اما تاریخ یا همان «مجموع جوامع در مجموع زمانها» را رو به کمال می‌داند. تاریخ باید در یک مسیری حرکت کند، ولی جامعه گاهی ممکن است به راست منحرف شده و قهراً از هدفش دور شود؛ گاهی ممکن است از حرکت باز ایستد و گاهی ممکن است برای مدتی عقب برگردد و مزایای کمالی خود را از دست بدهد. ولی در مجموع، حرکت تکاملی دارد؛ یعنی اگر مجموع حرکتها را در نظر بگیریم، حالت قافله‌ای را پیدا می‌کند که گاهی حرکت می‌کند، گاهی می‌ایستد، گاهی از این طرف می‌رود، گاهی از آن طرف و احياناً گاهی چند قدم به عقب برمی‌گردد، ولی در مجموع همیشه از مبداء دور و به مقصد نزدیک می‌شود. (مطهری، ۱۳۶۹: ۲۴۵)

بنابر این، تاریخ در حرکت خویش تکاملی است. البته باید توجه داشت که مفهوم پیشرفت با تکامل تفاوت دارد. هر تکاملی پیشرفت است، ولی هر پیشرفتی تکامل نیست. برای مثال، پیشرفت سربازان در جبهه جنگ، تکامل نامیده نمی‌شود. در مفهوم پیشرفت، همسطحی مأخوذ است؛ ولی در مفهوم تکامل، تعالی مأخوذ است و لااقل در مفهوم پیشرفت، شرطش ناهمسطحی نیست و اعم است. پس پیشرفت، یا مطلق حرکت است، اعم از افقی و عمودی یا خصوص افقی است؛ ولی تکامل، حرکت عمودی است. همچنین مسئله هدفداری تاریخ، فرعی از مسئله تکامل تاریخ بود. اگر قائل به تکامل تاریخ نشویم، قهراً دیگر مسئله هدف در آن مطرح نیست. اگر قائل به تکامل تاریخ بشویم، این را دو جور می‌شود توجه کرد؛ یکی اینکه تاریخ که متکامل است، هدفدار هم است و دیگر اینکه، تاریخ متکامل است بدون اینکه هدف داشته باشد؛ چنانکه در تکامل زیست‌شناسی به دنبال این موضوعند که تکامل زیست‌شناسی هدفی خاصی دارد یا اینکه بدون آنکه هدفی داشته باشد تکامل می‌یابد. (همان: ۲۲۹)

بنابر این، بر اساس فلسفه تاریخ اسلامی، حرکت عالم رو به سوی کمال است؛ زیرا اگر ما پذیرفتیم که حکمت و ربوبیت حضرت حق بر حرکت تاریخ حاکم است، باید بپذیریم که حرکت کل تاریخ باید به سوی تکامل باشد؛ یعنی نمی‌شود که برآیند حرکت کل عالم، حرکت نزولی باشد، بلکه باید حرکت رو به کمال باشد تا با حکمت سازگار باشد. و از آنجا که کمال، چیزی جز قرب به سوی خداوند متعال و گسترش عبودیت نیست، حرکت کلی عالم در پایان خود، به توسعه پرستش خداوند متعال و کمال عبودیت و بندگی ختم می‌شود. (میرباقری، ۱۳۸۳: ۲۵)

۱۰۴ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۲

تاریخ با خالقیت و ربوبیت الهی آغاز شده و اراده حق بر آن است که تاریخ با هبوط انسان و طرد شیطان آغاز شود و با تحقق جامعه مهدوی به پایان برسد و در این مسیر، ربوبیت الهی در بعثت انبیا و درگیری آنها با اولیای طاغوت جاری و ساری است. انسانها با توجه به دارا بودن اختیار و اراده، در تحقق حوادث عالم به ایفای نقش می‌پردازند. از همین جاست که حرکت تاریخ دو سمت پیدا کرده و به دو جریان تقسیم می‌شود: در یک جبهه، اراده‌هایی عمل می‌کنند که بر محور عبودیت خداوند متعال و خضوع و خشوع و تذلل در برابر او قرار دارند؛ یعنی این اراده‌ها در برابر اراده حضرت حق، تسلیم و خاضع و خاشعند؛ یعنی با اینکه حرکت ارادی است، اما هماهنگ با ربوبیت تشریحی خداوند متعال واقع می‌شود و چون ربوبیت تشریحی با ربوبیت تکوینی هماهنگ است، هماهنگی بین مشیت بالغه و فعل عباد در این منزلت اتفاق می‌افتد. از سوی دیگر، چون موجوداتی مثل انسان و جن دارای اراده و اختیارند و در اثر این اراده و اختیار، طغیان هم اتفاق می‌افتد، جبهه دوم که از آن به جبهه سرکشی، گردن‌فرازی و استکبار و تعزز در برابر خداوند متعال تعبیر می‌شود، به وجود می‌آید. هر یک از این دو جبهه در حرکت خود به دنبال گسترش خویشند و به همین دلیل، حق و باطل در تاریخ درگیر می‌شوند. اصلی‌ترین تعارضی که در تاریخ وجود دارد، تعارض ایمان و کفر و عبودیت و استکبار است (همان: ۳۰). بر همین اساس، در قرآن مجید آمده است که از آغاز جهان همواره نبردی پیگیر میان گروه اهل حق و گروه اهل باطل، میان گروهی از طراز ابراهیم و موسی و عیسی و محمد(ص) و پیروان مؤمن آنها و گروهی از طراز نمرود و فرعون و جباران یهود و ابوسفیان و امثالهم برپا بوده است. (مطهری، ۱۳۷۳: ۵۴)

بنابر این، در تاریخ دو جریان حق و باطل وجود دارد که دو جریان تولی و ولایت تاریخی است و در درون این دو جریان تاریخی، جوامعی هستند که سهم تأثیر این جوامع در کل تاریخ یکسان و یکنواخت نیست (مقایسه جامعه کوچک سیدالشهدا(ع) در سال ۶۱ که متصرف در کل تاریخ است و تکوین عالم را تحت تأثیر خود قرار داده است با جامعه کنونی ما که به وسیله مؤمنان شکل گرفته و دارای سهم تأثیر کمتری است). پس دو نوع جامعه در تاریخ وجود دارد که ولی کل این دو جامعه متفاوت است؛ یعنی یکی ولی طاغوت که محور اولیای طاغوت است و دیگری ولی الهی که محور اولیای الهی است؛ از یک طرف، وجود مقدس رسول الله(ص) و اهل بیت ایشان(ع) و طرف مقابل هم اعدای حضرت است. «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ» (انعام: ۱۱۲). ظرفیت عداوتها نیز متناسب با آن نبوتهاست. کسی را که مقابل وجود مقدس حضرت عیسی(ع) قرار می‌دهند، حتماً متفاوت است با آن کسی که مقابل وجود رسول الله(ص) و امیرالمؤمنین(ع) قرار می‌دهند. (میرباقری، ۱۳۸۵: ۱۰۵)

بنابر این، به طور کلی دو جریان تاریخی و دو جریان اجتماعی وجود دارد. در واقع؛ انباشته شدن دو جریان اجتماعی، در طی زمان دو جریان تاریخی را شکل می‌دهند. به طور مثال، جریان اجتماعی که از حضرت آدم(ع) شروع شده و در سلسله انبیا ادامه یافته است و در نهایت به سلسله امامت و دولت مهدوی

نسبت فتاوری و فلسفه تاریخ در تجدد و اسلام ❖ ۱۰۵

ختم می‌شود و در گرداگرد هر یک از این اولیای الهی، اجتماعی از افراد شکل گرفته، در واقع جامعه‌ای از اهل حق متشکل شده و جریانی را به وجود آورده‌اند؛ این سیری است که جریان تاریخی حق را نشان می‌دهد. در نقطه مقابل، جریانی از اهل باطل شکل گرفته که در مجموع جریان تاریخی باطل را نشان می‌دهد. هر یک از جریانهای تاریخی حق و باطل، در فرایند خود از آغاز تا پایان تاریخ توسعه‌ی عرضی و طولی می‌یابند و مهم آن است که هیچ لحظه‌ای از تاریخ نیست که این درگیری وجود نداشته باشد. به گفته شهید مطهری، این نزاع و درگیری حق و باطل، همیشه در صحنه وجود فرد و در صحنه اجتماع حکمفرماست (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۹). به این ترتیب، همه پدیده‌ها و فعالیتها و ساختارهای اجتماعی از بطن این درگیری سر بیرون می‌آورند. ممکن است گاهی ساختار یا پدیده یا فعالیت یا روابط اجتماعی به نحوی باشد که حاکی از غلبه جریان باطل بر جریان حق باشد یا بالعکس. بنابر این، می‌دانیم که هر دو جریان تاریخی و اجتماعی به دنبال توسعه‌ی عرض و طول خویش در قالبهای فردی و اجتماعی‌اند و هر انسان یا جامعه‌ای در تولی به ولایت یکی از این دو جریان، سعادت و شقاوت خود را رقم می‌زند. همچنین با اینکه می‌دانیم صحنه فرد، جامعه و تاریخ، صحنه امتزاج جریانهای حق و باطل است، پس هر آنچه از صحنه فرد، جامعه و تاریخ سر برمی‌آورد، حاصل و نتیجه این امتزاج و درگیری است. اما این نکته نیز روشن است که برآیند تاریخی دو جریان حق و باطل، در جهت تکامل تاریخ به سمت جریان حق و تحقق ولایت مهدوی است.

نکته دیگر اینکه، نظر علامه طباطبایی این است که چه از نظر طبیعی [فطری] و چه از نظر قرآنی، جامعه انسانی باید به سوی وحدت کلی برود و می‌رود و نهایت امر جامعه انسان یک جامعه وحدانی انسانی است. این کثرت‌هایی که الان وجود دارند در نهایت امر از بین خواهند رفت. از نظر طبیعی؛ انسانیت بالفطره به سوی وحدت حرکت می‌کند؛ یعنی آنچه برایش فطری است، وحدت است و کثرتها در اثر مراحل اولیه زندگی بشر است که در اثر عدم امکان وحدت هنوز کثرت هست. از نظر قرآنی، با توجه به آیه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳)، جامعه انسانی به سمت وحدت پیش می‌رود (مطهری، ۱۳۸۳: ۶۳-۶۲). این وحدت پس از درگیری‌های تاریخی جریان حق و جریان باطل تحقق می‌یابد. بنابر این، با اینکه دو جریان تاریخی وجود دارد، اما محور کل در دو جریان حق و باطل، دارای موازنه یکسان نیستند، بلکه در کل عالم خلقت و تاریخ حتماً محور کل در جریان حق بر محور کل در جریان باطل غلبه دارد؛ گر چه ممکن است کشمکش طولانی اتفاق بیفتد. بنابر این، جهت‌گیری کل بر محور اراده عبودیت شکل می‌گیرد. به تعبیر دیگر؛ سجود و عبودیت نبی اکرم (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت (ع) بر شیطنت شیاطین غلبه می‌کند و در مرحله بعد سجود انبیا بر شیطنت طواغیت و شیاطین انسی و جنی که در مقابل آنها هستند غالب می‌شود و حرکت کل، به سمت غلبه عبودیت پیش می‌رود. پس حرکت عالم در همین دنیا به سمت عصر ظهور است و در این حرکت، همه انسانها ایفای نقش می‌کنند، ولی نه بدان معنا که اراده‌های انسانهای متعارف، اراده‌هایی محوری در حرکت

تاریخ به سمت صلاح باشند، بلکه محور کل در جبهه حق، ربوبیت خداوند متعال است و در درون این جبهه هم، ولی‌الله محور اصلاح کل می‌باشد و ولایت و هدایت و سرپرستی آنهاست که تاریخ را به نقطه مطلوب خودش می‌رساند. (میریاقری، ۱۳۸۳: ۴۳)

(و) نتیجه‌گیری: فناوری و فلسفه تاریخ

در طول تاریخ، بشر همواره از ابزار برای تسهیل در امر زندگی استفاده کرده است. اما این ابزار در هر مقطع و تمدنی به یک صورت ظاهری و یک سیرت باطنی پدیدار شده است؛ تا اینکه در تمدن مدرن غربی، فناوری‌ای ظهور کرد که نه صرف ابزار، بلکه ماهیتی برخاسته از وجود فنی بشر است. در واقع؛ فناوری فرع وجود «بشر فنی» غربی است، اما بشر نه در گذشته تاریخ همواره فنی بوده است و نه همواره این گونه خواهد ماند. با این حال، وجود بشر، وجودی تاریخی است؛ یعنی در هر دوره تاریخی، نحوه‌ای از وجود بشر ظهور پیدا می‌کند. از همین رو، فناوری فرعی از وجود تاریخی بشر است. به همین جهت، به وضوح می‌توان فلسفه‌های تاریخ قرن هجدهمی عصر روشنگری غرب متجدد را که مبتنی بر اندیشه ترقی و پیشرفت بود، در قرابت نظری با فناوری پیش‌رونده متصرف مدرن دید. فلسفه تاریخ «پیشرفت» در آرای اندیشمندانی چون: پل ریکور، هگل و ... شکل گرفت و در نظریه‌های جامعه‌شناختی کنت و مارکس ادامه یافت. بر اساس نگاه فلسفه تاریخی کنت، بشر با عبور از دوران «الهیاتی» و سپس «فلسفی»، اکنون در دوران «علمی» به سر می‌برد. علم در دوران علم، نه معرفت الهیاتی یا فلسفی معطوف به حقیقت، بلکه دانشی معطوف به قدرت بشر در تصرف طبیعت و انسان (آنگونه که بیکن می‌گوید) است؛ یعنی علم خروجی‌ای جز فناوری ندارد. بنابر این، فلسفه تاریخ مدرن، تاریخی از آغاز و انجام بشر ترسیم می‌کند که با ابزارهای ساده شروع شده، به فناوری‌های پیچیده ختم خواهد شد و پیشرفت و تکامل بشر مبتنی بر درجه پیچیدگی فناوری تصویر می‌شود. از همین رو، بشر غربی از آن جهت رو به سوی فناوری آورد و همه همت و تلاش خود را در راه آن مصروف کرد که همه سیر تاریخ بشر و بلکه عصر موعود تاریخی خود را در بستر تحقق چنین فناوری‌ای می‌دید.

اما سیر تک‌خطی - تکاملی تاریخ، آن هم مبتنی بر درجه پیچیدگی ابزار مختص غرب متجدد است و سنتهای گذشته تاریخ بشر - همان‌طور که رنه گنون درباره سنت هندو می‌گوید - از جمله اسلام این گونه نبوده و نیستند. با این حال، هر رویکردی که اسلام در خصوص فلسفه تاریخ اخذ کند در ماهیت، نوع و چشم‌انداز فناوری مؤثر خواهد بود. در رویکرد اسلامی، تکامل نه بر اساس ابزار خارجی، بلکه بر حسب مؤلفه‌های درونی وجود بشر تصور می‌شود. تکامل نه از نسبت وجود انسانی با ابزار خارجی، بلکه از نسبت وجود انسانی با مبدا وجود نشئت می‌گیرد. به همین علت، اگر سیاستگذاری‌های اجتماعی کشور در

نسبت فناوری و فلسفه تاریخ در تجدد و اسلام ۱۰۷

بنیادی‌ترین سطح در قلمروهای فرهنگ، آموزش، سلامت، رفاه و ... مبتنی بر اصل تکنیک و فناوری باشد، شیوه مطلوب اسلام در توسعه اجتماعی نیست. با این حال، باید روشن شود فناوری چه جایگاهی در فلسفه تاریخ اسلام دارد و این مستلزم نگاهی و رویکردی روشن درباره فلسفه تاریخ اسلامی است.

همان‌طور که گفته شد، بر اساس نگاه اسلامی، تاریخ و به تبع آن جامعه، بستر درگیری‌های جریان حق و باطل است. هر کدام از جریانها هم تلاش می‌کنند بستر رشد و تکامل جریان خود را فراهم کنند؛ به همین منظور، در پی تأسیس علوم و فناوری‌های متناسب برمی‌آیند. فناوری برآمده از این جریانها، جهت‌گیری کاملاً مشخصی در نیل به اهداف آن جریان دارد. این جهت‌گیری، قابلیت جدا شدن از آن جریان را ندارد، بلکه ماهیت جدایی‌ناپذیری فناوری را تشکیل می‌دهد.

بنابر این، فناوری‌ای که در جریان باطل شکل می‌گیرد، جهت‌گیری ذاتی آن در راستای توسعه تلذذ دنیوی است. به عبارت دیگر؛ در پی خلق بهشت زمینی است. بهشت زمینی غیر از آسایش دنیایی است و نقطه مقابل آن زهد نیست، بلکه محصور کردن همه سعادهای بشری و جمیع اراده‌ها و انگیزه‌ها و توانایی‌های انسان در چارچوب محدود دنیای مادی است. در مقابل، جریان اسلامی، فناوری را در راستای توسعه عبودیت خداوند و شکل‌گیری جامعه موحدین مدنظر دارد.

نکته دیگر اینکه، درگیری‌های جریانهای حق و باطل، همه سطوح حیات انسانی (کشها، ساختارها، نهادها، علوم و ...) را در بر می‌گیرد. فناوری نیز در صحنه درگیری این جریانها قرار دارد؛ یعنی جریانها در جهت‌گیری ابزارها در جهت اهداف خود نیز رقابت دارند. هر کدام از جریانها که بتوانند فناوری مفیدتر و متناسب‌تری در جهت اهداف خود به وجود آورد، به اهداف خود نزدیک‌تر می‌شود.

بر اساس فلسفه تاریخ اسلامی که جامعه‌نهایی بشری جامعه موحدین است، ابزارها و فناوری‌ها نه می‌توانند فناوری‌های جریان مشرکان باشد و نه فناوری‌های التقاطی دو جریان، بلکه ابزار و فناوری خالصی در جهت‌گیری توسعه عبودیت الهی‌اند.

این فناوری از چند ویژگی برخوردار است: اول؛ در حالی که فناوری تجدد بر اساس نگاه ریاضی‌وار، اعداداندیش و کمی‌نگر نسبت به انسان و طبیعت شکل گرفته است، یارای ورود به جهان باطنی را ندارد. این فناوری، کیفی‌نگر و در توجه به جهان باطن شکل می‌گیرد. دوم؛ در حالی که فناوری تجدد بر اساس نگاه فلسفه تاریخی «خطی» تجدد، خود را به صورت کاملاً خطی می‌شناسد؛ یعنی فناوری در یک سیر خطی هر روز نسبت به گذشته پیشرفته‌تر می‌شود، اما در فناوری جامعه موحدین این گونه است که لزوماً فناوری هر روز پیشرفته و فناوری آینده نسبت به گذشته برای هدف توسعه عبودیت الهی مناسب‌تر شود؛ یعنی در آن جامعه، دغدغه هر روزه انسان پیشرفت هر چه بیشتر ظاهر ابزار نیست، بلکه توجه بیشتر معطوف به نسبت درونی‌ای است که با آن ابزار برقرار می‌کند.

۱۰۸ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۲

این نکته را نیز باید مد نظر داشت که فناوری امروزی که منبعث از جریان تجدد است، در جوامع اسلامی و موحدین مورد استفاده قرار می‌گیرد. همین استفاده از فناوری ذاتاً جهت‌دار جریان تجدد، سطحی از التقاط را شکل می‌دهد و مشارکت جوامع اسلامی در توسعه و بسط آن، سطح این التقاط را پیچیده‌تر و عمیق‌تر می‌کند. بنابر این، کشور ما در حال حاضر، در مرحله مصرف و توسعه فناوری متجدد است، که از این مرحله با عنوان «فناوری التقاطی» یاد می‌کنیم. این فناوری التقاطی که در واقع محل همان نزاع جریانهای حق و باطل در تاریخ است، دو مسیر را پیش رو دارد: مسیر اول؛ حرکت از التقاط به سوی خلوص جریان باطل (تجدد). مسیر دوم؛ حرکت از التقاط به سوی خلوص جریان حق. لذا با توجه به شدت پیشروی جریانهای حق و باطل در تاریخ، یکی از این دو مسیر تحقق می‌یابد.

بنابر این، رویکرد توسعه فناوری در کشور، نباید صرفاً نگاه فنی، مهندسی، مدیریتی و حتی فرهنگی باشد، بلکه باید آن را در سطح تحلیل تاریخی وارد کرد و به آن به عنوان یکی از ساحت‌های حیات بشری نگریسته شود که محل درگیری‌های جریانهای تجدد و اسلامی است.



منابع

- قرآن کریم.
- اباذری، یوسف (۱۳۸۶). «هایدگر و علم». ارغنون، ش ۱۱-۱۲.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۱). جهان‌های اجتماعی. قم: کتاب فردا.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۵). تاریخ در ترازو. تهران: امیرکبیر.
- سوفر، گایل (۱۳۸۶). «هایدگر، انسان‌گرایی و تفکیک / تخریب تاریخ». ارغنون، ش ۱۱-۱۲.
- کچوییان، حسین (۱۳۸۹). تجدد شناسی و غرب‌شناسی: حقیقت‌های متضاد. تهران: امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). حق و باطل. تهران: صدرا، چ نهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). فلسفه تاریخ. جلد ۱. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). فلسفه تاریخ. جلد ۴. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). قیام و انقلاب مهدی (عج) از دیدگاه فلسفه تاریخ. تهران: صدرا.
- میرباقری، محمد مهدی (۱۳۸۳). ارکان کلی فلسفه تاریخ شیعی. قم: فجر ولایت.
- میرباقری، محمد مهدی (۱۳۸۵). ولایت الهیه. قم: فجر ولایت.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۵). پویشی در باب تکنولوژی. ترجمه محمدرضا اسدی. تهران: اندیشه.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). «عصر تصویر جهان». تدوین یوسف اباذری. ارغنون، ش ۱۱-۱۲.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۷). فلسفه تکنولوژی. ترجمه شاپورا اعتماد. تهران: مرکز.
- The Holly Quran.
- Abazari, Yousof (2007). "Heidegger and Science", Arganon, No: 11&12. Tehran: Minister of culture and Islamic Guidance Press, pp:1-12.
- Cerbone(2008). **Heidegger**. Blackwell: UK.
- Dusek, V. (2007). **Philosophy of Technology**. Blackwell: US and UK.
- Dusek, V.(2006). **Heidegger on Connection between Nihilism, Art, Technology and Politics**. Cambridge Companion to Heidegger. Cambridge University Press: US, P.345-73.
- Edwards, J.C. (2005). **The Thinging of the Thing: The Ethic of Conditionality in Heidegger's Later Work**. A Companion to Heidegger. Blackwell: UK and Australia.
- Gail Soffer (2007). "**Heidegger, Humanism, and the Destruction of History**", Arganon, No: 11&12. Tehran: Minister of Culture and Islamic Guidance Press, pp:59-93.
- Heidegger, Martin (1997). **Die Frage nach der Technik**(The Question Concerning Technology), Trans. By: Asadi Mohammad Reza, Tehran: Andisheh Cultural Institute.

- Heidegger, Martin (2007). : "**The Age Of World Picture**" Edit by Abazari, Yousof, Arganon, No: 11&12. Tehran: Minister of Culture and Islamic Guidance Press, pp:29-58.
- Heidegger, Martin(and The Other) (1998). **The Philosophy Of Technology**, Trans. By Etemad Shapour, Tehran: Markaz Press.
- Kachouian, Hosein (2009). **Occidentalism and Modernology**, The Antithetical Truths, Amirkabir Press.
- Mirbagheri, Mohammad Mahdi (2004). **The General Principle Of Shie Philosophy Of History**, Qom: Fajre Velayat Cultural Institute.
- Mirbagheri, Mohammad Mahdi (2006). **The Province Of God**, Qom: Fajre Velayat Cultural Institute.
- Motahari, Morteza (1989). **Right and Void**, Tehran: Sadra Press.
- Motahari, Morteza (1990). *The Philosophy Of History*, Vol.1, Tehran: Sadra Press
- Motahari, Morteza (1994). **The Appearance and Revolution Of Mahdi From View Of The Philosophy Of History** , Tehran: Sadra Press.
- Motahari, Morteza (2004). **The Philosophy Of History**, Vol.4, Tehran: Sadra Press
- Parsania, Hamid (2012). **Social Worlds**, Qom: Farda Press.
- Rouse, J. (2000). "**Heideggerian Philosophy of Science**". *Oxford Encyclopedia of Philosophy*.
- Zarinkoub, Abdol-Hosein (1996). **History In Balance**, Tehran: Amirkabir Press.
- Zarshenas, Shahryar (2004). **The Principle Of Modernity**, Tehran: Sobh Press.