

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
سال دوازدهم، شماره‌ی چهل و هفتم، بهار ۱۴۰۰، صص ۱۶۱-۱۳۱
(مقاله علمی - پژوهشی)

کووید ۱۹ و مسائل فلسفه‌ی نظری تاریخ؛ مواجهه‌ی جدید با مسئله‌های کهن

علیرضا ملایی توانی^۱

چکیده

فلسفه‌ی نظری تاریخ یکی از دانش‌های میان‌رشته‌ای است که دست‌کم از پیوند رشته‌های تاریخ، فلسفه و الهیات شکل می‌گیرد. موضوع این دانش هستی‌تاریخی به مثابه‌ی یک پیکره‌ی واحد و یک ارگانسیم زنده است. برخلاف دانش تاریخ که به مطالعه‌ی رخدادهای خرد، جزئی، تکرارناپذیر و یگانه می‌پردازد، فلسفه‌ی نظری تاریخ به کلیت تاریخ نظر دارد و با نگاهی کلان‌نگر می‌کوشد ماهیت، منشأ، مبدأ، مقصد، هدف و معنی تاریخ را درک کند. این دانش درصدد است تا چيستی تاریخ، نیروی محرکه‌ی تاریخ، عوامل اثرگذار بر حرکت تاریخ، عوامل متوقف‌کننده و سرعت‌دهنده‌ی حرکت تاریخ و چگونگی گذار آن از یک مرحله به مرحله‌ی بعد را تحلیل و ارزیابی کند. بیماری کرونا به علت وحشت، اضطراب و آثار روانی و جسمانی فراوانی که برای بشر ایجاد کرده و نیز بحران‌های فراگیری که در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در سراسر جهان پدید آورده است، یک رخداد متعارف نیست بلکه در زمره‌ی رویدادهایی است که می‌تواند بر کلیت هستی‌تاریخی اثر بگذارد و حتی مسیر و جهت حرکت تاریخ جهان را تغییر دهد. از همین رو، کنش‌ها و واکنش‌های فراوانی در میان مردم جهان برانگیخته و بسیاری از دانشمندان و متخصصان رشته‌های گوناگون را به تفکر و تحقیق واداشته است. مسئله این است که بحران کرونا چگونه بر حوزه‌ی

۱. استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، گروه تاریخ، تهران mollaiynet@yahoo.com
تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۳/۱۸ - تاریخ تأیید ۱۴۰۰/۷/۲۰

مطالعات و موضوعات فلسفه‌ی نظری تاریخ اثر خواهد گذاشت؟ به باور نگارنده این بحران، چالش‌ها و مسئله‌های کهن فلسفه‌ی نظری تاریخ را - به ویژه در حوزه‌هایی چون غایت تاریخ، نظریه‌ی مشیت الهی، نظریه‌ی تصادف، نظریه‌ی اعجاز، نظریه‌های آخرالزمانی، مرگ و حیات تمدن‌ها- دوباره مطرح کرده و به احیای نظریه‌های زیست‌شناسانه در تاریخ دامن زده است. به همین سبب، از منظر فلسفه‌ی تاریخ رخدادی قابل تأمل است که این مقاله می‌کوشد برخی از ابعاد و لایه‌های آن را نشان دهد.

واژه‌های کلیدی: کرونا، غایت تاریخ، نظریه‌های زیست‌شناسانه، تصادف، مشیت الهی، مرگ تمدن‌ها، حرکت تاریخ

مقدمه

هنوز خیلی زود است درباره‌ی این پرسش اظهار نظر صریحی کرد که آیا بحران کووید ۱۹ یک رخداد تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز در مسیر تمدن بشری است، و یا در ردیف یکی از فاجعه‌های متعارف تاریخی قرار می‌گیرد. هنوز باید در انتظار انکشاف تاریخی این رخداد نشست تا این کلاف سردرگم باز شود، صیوروت تاریخی‌اش آشکار شود و آثار تعیین‌کننده‌اش بر هستی تاریخی بروز یابد. آنچه مسلم است اظهارنظرهای شتابزده‌ی کنونی را درباره‌ی تقسیم تمدن بشری یا تقسیم دانش‌ها به مرحله‌ی پیش و پس از کووید ۱۹، نمی‌توان به آسانی پذیرفت، و یا از دوره‌بندی‌های تاریخی و تمدنی قبل و بعد از کرونا سخن گفت. من تردید دارم تغییرات ناشی از بحران کرونا آنچنان نیرومند و تعیین‌کننده باشد که چرخه‌ی تاریخ و مسیر تحولات بشر را به طور اساسی تغییر بدهد. بی‌گمان این رخداد آنقدر کوچک نیست که بتوان تأثیرات شگرفش را در همه‌ی ساحت‌های زندگی بشر؛ از اندیشه تا اقتصاد، از سیاست تا اجتماع، از هنر تا ادبیات، از جهان علم به طور عام تا دنیای پزشکی به طور خاص، انکار کرد. بی‌تردید از این پس شاهد اصلاحات، تغییرات، نوآوری‌ها در بسیاری از ساختارها و نهادهای گوناگون در سطح ملی و بین‌المللی خواهیم بود. اگر کرونا سرآغاز ظهور ویروس‌های به مراتب خطرناکتر در آینده باشد و بشر در

کووید ۱۹ و مسائل فلسفه‌ی نظری تاریخ؛ مواجهه‌ی جدید با مسئله‌های کهن | ۱۳۳

چرخه‌ی جدال مستمر و پایان‌ناپذیر با ویروس‌های مرگبار قرار گیرد، داستان متفاوتی در انتظار انسان خواهد بود که باید مجدانه درباره‌ی آن تحقیق و تفکر کرد. اگر این‌گونه بنگریم، بحران بزرگی در فلسفه‌ی نظری تاریخ پدید خواهد آمد، زیرا اینک بحران کووید ۱۹، مسئله‌ها و چالش‌های کهن فلسفه‌ی تاریخ را مجدداً مطرح و اسباب دل‌مشغولی بسیاری از فیلسوفان تاریخ را فراهم کرده است. اینکه چرا از میان رخدادهای طبیعی چون سیل، زلزله، طوفان، آتشفشان، سونامی و ... تنها پدیده‌ی کرونا به این مسئله دامن زده است، به نوع این بحران و پیامدهای ترکیبی آن بازمی‌گردد که برخلاف رخدادهای طبیعی پیشین، نه مظاهر و دستاوردهای تمدنی انسان بر کره‌ی زمین بلکه خود انسان‌ها را نشانه گرفته و برخلاف دیگر رخدادهای طبیعی جنبه‌ی جهانی یافته است.

با وقوع بحران کرونا و اساساً خطرهای ویروسی مشابه در آینده، بشر در برابر پرسش‌های فلسفی مهمی قرار گرفته است: آیا تاریخ جهان وارد مرحله‌ی تاریخی تازه‌ای خواهد شد؟ چه تحولی در مکانیسم حرکت تاریخ ایجاد می‌شود؟ آیا ظهور کووید ۱۹ و ویروس‌های مشابه در آینده، مرحله‌ای گریزناپذیر از مراحل تکاملی تاریخ محسوب می‌شوند؟ چرخه‌ی تاریخ پس از کرونا چگونه خواهد شد؟ آیا پیدایش بحران کرونا و مخاطرات احتمالی مشابه از ذات تاریخ و طبیعت برمی‌خیزند و منشأ درونی دارند یا تحت تأثیر نیروهای بیرونی رخ می‌دهند؟ تاکنون بحث منسجمی درباره‌ی تأثیر کرونا بر فلسفه‌ی تاریخ صورت نگرفته، اما در رسانه‌های جمعی به ویژه از سوی رهبران مذهبی، درباره‌ی کووید ۱۹ به مثابه‌ی پدیده‌ی آخرالزمانی، نابودی بشر و تغییر مسیر تاریخ، سخنان فراوانی به میان آمده است. مسئله این است که طرح مسئله‌های کهن فلسفه‌ی نظری تاریخ در پیوند با کرونا، چالش‌ها و نگرش‌های تازه‌ای را در فلسفه‌ی تاریخ موجب خواهد شد؟ این چالش‌ها کدامند و چگونه بروز و ظهور خواهند یافت.

فلسفه‌ی نظری تاریخ

بنیان فکری فلسفه‌ی نظری تاریخ این است که تاریخ - در مفهوم کلان هستی‌شناسانه‌اش - یک رشته تحولات بی‌قاعده، پراکنده، بی‌هدف و ساخته‌ی انسان‌ها نیست، بلکه تاریخ

چونان موجود زنده‌ای است که مبدأ و مقصد و ساز و کار حرکت و نیز هویتی مستقل از انسان‌ها و جامعه‌ها دارد؛ موجودی که خواست خود را گاه با ظهور پیامبران، گاه با مرگ تمدن‌ها، گاه با جنگ و ویرانگری، گاه با پیشرفت‌های علمی و اقتصادی و گاه در شکل‌های دیگر نمایان می‌کند. فلسفه‌ی نظری تاریخ اساساً کوششی برای فهم چیستی، کشف معنی و هدف در روند کلی رویدادهای تاریخی است. این موجود بر پایه‌ی قوانین مشخصی به سوی هدفی روشن حرکت می‌کند، چون این حرکت تکاملی با مفاهیمی چون تحول، تطور، پیشرفت و سیوروت، سخت‌گره خورده است. انسان‌ها، جامعه‌ها، تمدن‌ها، کشورها و دگرگونی‌های کلان، پیکره‌ی این موجود زنده را شکل می‌دهند. بنابراین واحد مطالعه در فلسفه‌ی نظری تاریخ، همواره پدیده‌های فرا-فردی بوده‌اند. چنان‌که از نظر کانت گونه‌های انسانی؛ از نظر هگل ملت‌ها؛ از نظر مارکس طبقه جهانی پرولتاریا؛ و از نظر توین‌بی تمدن، کوچک‌ترین واحد قائم به ذات در مطالعات فلسفی تاریخ به شمار رفته‌اند (نوذری، ۱۳۷۹: ۵۱-۵۰). پذیرش موجودیت تاریخ، مستلزم اندیشه‌ورزی درباره‌ی چهار دسته پرسش است: ۱. تاریخ چیست، چگونه موجودی است و چه هویتی دارد؟ ۲. محرک تاریخ چیست؟ آیا حرکت تاریخ منشأ درونی و ذاتی دارد یا بیرونی؟ موتور یا عوامل حرکت‌دهنده‌ی تاریخ کدامند؟ ۳. مقصد، هدف و غایت تاریخ چیست و می‌خواهد به کدام سر منزل برسد؟ ۴. تاریخ مسیر حرکت خود را چگونه می‌پوید و در این راه از چه مرحله‌هایی می‌گذرد؟

فلسفه‌ی نظری تاریخ برخلاف علم تاریخ که می‌کوشد رخدادهای پراکنده، جزئی و تکرارناپذیر و یا تحولات و فرایندها را بررسی کند، درصدد است به کلیت تاریخ به عنوان یک مجموعه‌ی به هم پیوسته نظر کند و از این رهگذر قوانین و سنت‌های حاکم بر حرکت تاریخ را کشف کند و به تعمیم‌های تاریخی دست یابد. ایده‌الیست‌های اواخر قرن هجده و اوایل قرن نوزدهم میلادی که وارثان عصر روشنگری و جنبش رومان‌تیک بودند و با نفوذترین آنها هردر، کانت و هگل‌اند، «مشیت الهی» را «نیروی تاریخی درون ذات» تعبیر می‌کردند (ادواردز، ۱۳۷۵: ۱۸). در قرن نوزدهم میلادی، یک رشته کوشش‌های علمی

متفاوت، برای شناخت و فهم جریان تاریخ انجام شد. کسانی چون آگوست کنت و هربرت اسپنسر با بنیان‌گذاری «فلسفه تحصّلی» در این مسیر گام برداشتند و نوعی قانون جهان‌شمول و کیهانی تحول را درباره‌ی تاریخ و تکامل اجتماعی مطرح کردند. مارکس نیز با طرح دیدگاه ماتریالیستی و اقتصادمحور، حرکت تاریخ را بر پایه‌ی دیالکتیک و مراحل پنج‌گانه تفسیر کرد. سرانجام اشپینگلر و توین‌بی، به شیوه‌ی استقرائی از قوانین حاکم بر تحول تاریخ و پیشرفت متعارف تمدن‌ها سخن گفتند و مدعی شدند که این قوانین برای پیشگویی سرنوشت تمدن‌ها کاربرد دارند. در همان حال، نسل جدیدی چون نیبور، کریستوفر داوسون و هربرت باترفیلد در قرن بیستم ظهور کردند که برای یافتن معنای تاریخ، کوشش‌های دینی و کلامی تازه‌ای انجام دادند (همان: ۲۰-۲۱). اما در سده‌ی بیستم میلادی، مورخان و فیلسوفان به علّت فقدان شواهد کافی در تأیید و توجیه این ادعاهای جاه‌طلبانه، طرح‌های کلان‌نگر را کنار گذاشتند. در عوض، به تأمل درباره‌ی علم تاریخ و نقد شیوه‌ی کار مورخان پرداختند و به جای فلسفه‌ی نظری تاریخ به تأسیس فلسفه‌ی علم تاریخ همت گماشتند که موضوع آن نه هستی‌های کلان تاریخی بلکه خود دانش تاریخ است. امروزه نیز منظور از فلسفه تاریخ، عمدتاً فلسفه علم تاریخ است (استنفورد، ۱۳۸۲: ۲۲).

فیلسوفان علم تاریخ بر این باورند که هرگز نمی‌توان کل تاریخ را درک کرد، زیرا برای دیدن کل تاریخ باید بیرون از آن قرار گرفت و این معنایی به جز پایان تاریخ ندارد. افزون بر این، نه درباره‌ی حرکت و تحول جامعه و نه درباره‌ی جریان تاریخ به هیچ وجه نمی‌توان قانون روشن و جهان‌شمول وضع کرد، و یا به تعمیم‌های کلی و پیشگویانه دست زد. از نگاه آنها، شاید بتوان از رهگذر برخی فراین و موارد تجربی و رخداد‌های مشابه در گذشته، به پیش‌بینی یا ترسیم موارد مشابه در آینده اقدام کرد، اما رخداد‌های تاریخی ماهیتاً غیرقابل پیش‌بینی‌اند، زیرا قانونمندی در حوادثی امکان‌پذیر است که: ۱. کلی باشد، ۲. بیان‌کننده‌ی نظم تکرارپذیر و تغییرناپذیر باشد و ۳. مبتنی بر تجربه و در همه‌ی زمان‌ها قابل تعمیم باشند؛ نه هم‌چون رخداد‌های تاریخی که خاص، منحصر به فرد و جزئی‌اند و تنها یک بار

روی داده‌اند. از آنجا که جریان تاریخ به عنوان یک کل، تنها یک بار بروز یافته است، از یک نمونه‌ی منحصر به فرد نمی‌توان قانون علمی کشف کرد، ابطال یا اثبات آن را سنجید و آینده‌ی آن را پیش‌بینی علمی کرد. هرگونه پیش‌بینی در این عرصه، یک پیش‌گویی پیامبرانه یا غیب‌گویی است که مبتنی بر آرزوها یا اراده خدا است، نه پیش‌بینی علمی و قاعده‌مند، زیرا مباحث فلسفه‌ی نظری تاریخ، خارج از دایره‌ی علم بشر است و زبان علم در آن کوتاه. به همین سبب، این گونه تأملات را می‌توان در حوزه‌ی دین و اندیشه‌های دینی قرار داد نه در حوزه‌ی علم (سروش، ۱۳۵۷: ۴۷-۵۰؛ پوپر، ۱۳۵۰: ۵۶-۶۵ و نیز ۱۲۸ تا ۱۵۷).

به هر حال، با هر تعریف یا دریافتی از فلسفه‌ی تاریخ، ویژگی‌های درک فلسفی از تاریخ عبارت است از ۱. وجود یک متعین جهان‌شمول؛ ۲. درک مشترک از ماهیت و سرنوشت انسان؛ ۳. باور به وحدت تاریخ به این معنی که همه‌ی رویدادهای تاریخی به ایجاد کلیتی یکپارچه و واحد می‌انجامد؛ ۴. تداوم تاریخ براساس خط سیر معین؛ ۵. غایت و معنی تاریخ (محمدپور، ۱۳۹۶: ۸۵-۸۷). با توجه به آنچه گفته شد، مسئله‌های کهن فلسفه‌ی نظری تاریخ در قلمروهای زیر دوباره‌ی مطرح خواهند شد:

۱. کرونا و عوامل حرکت تاریخ

تاکنون فیلسوفان تاریخ درباره‌ی انگیزه‌های حرکت تاریخ یا موتور محرک تحولات تاریخی ایده‌های مختلفی مطرح کرده‌اند. آنها از نقش‌آفرینی پدیده‌هایی چون قهرمانان و مردان بزرگ، دین، نژاد، جغرافیا و عوامل طبیعی، پیشرفت‌های علمی و تکنیکی، عوامل اقتصادی، منازعه حق و باطل و مانند آن سخن گفته‌اند. حرکت تکاملی می‌تواند دو گونه باشد: نخست، دینامیسم یعنی حرکتی که خود به خود، درون‌زا و براساس نیرو و انگیزش ذاتی و بدون مداخله‌ی عامل خارجی صورت می‌گیرد. دوم، مکانیسم یعنی حرکتی که با مداخله‌ی عامل خارجی تحقق می‌یابد. حرکت تاریخ از چه نوعی است؟ آیا فراتر از اراده، عمل و مداخله‌ی انسان و تنها بر پایه‌ی نیروی درونی یا مشیت خداوندی صورت

| کووید ۱۹ و مسائل فلسفه‌ی نظری تاریخ؛ مواجهه‌ی جدید با مسئله‌های کهن | ۱۳۷

می‌پذیرد؟ اگر حرکت تاریخ از نوع اول باشد اراده‌ی انسان و حتی اراده‌ی خدا در آن نقشی ندارد. البته کمتر پدیده‌ای را بتوان یافت که حرکت دینامیسمی آن بدون نقش‌آفرینی عامل بیرونی انجام شود (انسان در برابر تاریخ آینده، ۱۱).

به طور کلی هر گاه رویدادهای بزرگ و اثرگذار رخ می‌دهد، این پرسش فلسفی دوباره طرح می‌شود که آیا تاریخ به حرکت درآمده است؟ اکنون یکی از این لحظه‌های تاریخی است که باید پرسیم آیا ویروس کرونا و ویروس‌های مشابه در آینده، به انگیزه یا موتور تازه‌ای برای حرکت تاریخ تبدیل شده است؟ آیا این حرکت، نوعی دینامیسم درونی است؟ آیا ممکن است ویروس‌های به مراتب خطرناکتر، کُشنده‌تر و علاج‌ناپذیرتری آینده‌ی بشریت را به نابودی بکشانند؟ علت پدیدآمدن چنین وضعیت‌های زیست‌شناسانه‌ای چیست؟ چرا طبیعت قادر است فراتر از علم و اراده‌ی بشر عمل کند؟ آیا نیروی خاصی در تاریخ، و یا طبیعت وجود دارد که به صورت جبری این پدیده و وضعیت‌های مخاطره‌آمیز مشابه را رقم می‌زنند؟ آیا ویروس کرونا از یک منطق تحولی و تکاملی و غایت مشخصی پیروی می‌کند؟

بدیهی است اگر دامنه‌ی بحران کرونا یا ویروس‌های مشابه افزایش یابد و سررشته‌ی آن از دست بشر خارج شود، انسان در برابر یک مسئله‌ی فلسفی جدی قرار می‌گیرد و غایت‌مندی تاریخ سؤال‌برانگیز می‌شود، زیرا آینده را نمی‌توان بر پایه‌ی بینش الهیاتی، و یا فلسفه‌ی روشنگری بر پایه‌ی «اندیشه‌ی ترقی»، و یا ادعای کسانی چون فوکویاما درباره‌ی پیروزی لیبرال دموکراسی ترسیم کرد. چنان که اکنون تردیدهای مهمی درباره‌ی ایده‌ی «پایان تاریخ» مطرح شده است، زیرا نظام‌های لیبرال دموکراتیک به اندازه‌ی رژیم‌های تمامیت‌خواهی چون چین قادر نبوده‌اند جان شهروندان را در برابر بیماری کرونا حفظ کنند. از آنجایی که لیبرال دموکراسی بر مداخله نکردن دولت در اقتصاد تأکید می‌کند، ممکن است تولید واکسن و مهار بیماری را به دلایل اقتصادی به تأخیر بیندازد، در حالی که دولت‌های اقتدارگرا می‌توانند آن را به هر قیمتی تولید و مهار کنند. افزون بر این، چون مصرف واکسن یک مسئله‌ی شخصی است و افراد قادرند بر پایه‌ی آزادی‌های فردی از

تزیق آن سرپیچند، حیات جمعی به مخاطره می‌افتد. درحالی‌که رژیم‌های غیرلیبرال ممکن است در این عرصه کامیاب‌تر باشند و حرکت تاریخ را با حفظ نوع بشر بهتر تداوم ببخشند (کرونا، ۲۸ فروردین ۱۳۹۹).

۲. طرح مجدد نظریه‌ی مشیت الهی

در میان مورخان و فیلسوفان پیشامدرن، باور به اراده‌ی خدا و یک نیروی ماورائی در جهان، اصل پذیرفته شده‌ی تاریخ بود و همواره از قانون و سنت الهی و اراده‌ی قاهر او در رقم زدن تحولات تاریخی سخن می‌رفت. در تاریخ مسیحیت میانه، تحقیق درباره‌ی علل مادی پدیده‌های طبیعی و تاریخ کفر محسوب می‌شد (کار، ۱۳۴۹: ۱۳۸). تاریخ در خدمت الهیات قرار داشت. وظیفه‌ی مورخ این بود که «همه چیز باید بنام خالق و رهبر واقعی اشیا نوشته شود. زیرا خالق مستقیماً تا امروز همه‌ی تاریخ را به صورت حیرت‌انگیزی هدایت می‌کند» (یرفه‌یف، ۱۳۶۰: ۱۸) بر مبنای این اندیشه، جهان هستی به صورت حکیمانه در برابر کسانی واکنش نشان می‌دهد که نقش‌های تاریخی ایفا می‌کنند، و تاریخ جهان هرگز امری مجزا از سایر اجزاء جهان هستی نیست. مشیت نشانه‌ی علم و قدرت خداست یعنی هرگاه علم، خواست، اراده، تقدیر، قضا و امضای او به هر کاری تعلق بگیرد، فوراً انجام می‌شود. لذا کووید ۱۹ یکی از نشانه‌های مشیت الهی است (مشیت الهی چه ارتباطی به علم و قدرت خدا و اختیار انسانی دارد؟ ۲۴ دی ۱۳۹۸).

اگر این ایده را بپذیریم با این پرسش مواجه می‌شویم که آیا مشیت الهی به معنای مداخله‌ی بی‌جا و بی‌حد و حصر خدا در همه‌ی حوزه‌ها و همه‌ی عرصه‌ها و همه‌ی نسل‌ها و همه‌ی عصرها است؟ متکلمان و عالمان دینی به این پرسش پاسخ‌های متعددی داده‌اند که اکنون مجال طرح آنها نیست. اما ایده‌های مشیت‌باور در برابر مدرنیته و اندیشه‌های پسامدرن رنگ باختند و به حاشیه رانده شدند. با این همه، فیلسوفان مدرنی چون توین‌بی سخت به مشیت الهی وفادار ماندند. به باور وی: «خدا خود را از درون چهارچوب تاریخ، مبهم و نیم‌پیدا، بر کسانی که صمیمانه بجویندش آشکار می‌کند.» (توین‌بی، ۱۳۷۰: ۱۷۱)

کاوید ۱۹ و مسائل فلسفه‌ی نظری تاریخ؛ مواجهه‌ی جدید با مسئله‌های کهن | ۱۳۹

بر پایه‌ی جهان‌بینی الهی، اعمال انسان همانند عوامل مادی در کار اجل و روزی، سلامت و سعادت مؤثرند و جهان به مثابه‌ی یک واحد زنده و با شعور نگرینسته می‌شود که به اعمال و افعال بشر واکنش‌های مقتضی نشان می‌دهد. لذا جهان و تاریخ نسبت به طرفداران حق و باطل بی‌طرف نیست. جهان طوری طراحی شده است که اگر افراد در راه حق و حقیقت فداکاری کنند، دستگاه جهان به حمایت از او برمی‌خیزد و از او پشتیبانی می‌کند (مطهری، ۱۳۷۹: ۷۸-۷۹). بنابراین، تفسیر الهی از تاریخ به این معنی است که انسان و جامعه در پیوند با کل هستی سنجیده می‌شود، اما اگر در جهتی مخالف با نظام هستی گام برداشت، همچون عضوی بیمار و ناهماهنگ و اخلاص‌گر دفع می‌شود. به همین سبب، پس از شیوع بیماری کرونا برخی از عالمان دینی آن را «بلای دنیوی» و ناشی از گسترش گناهان جدید و برخی «امتحان الهی» و «کفاره‌ی» گناهان مؤمنان خواندند (رسولی، ۱۵ اسفند ۱۳۹۸) و برخی هم آن را ناشی از تجاوز به طبیعت و به مثابه‌ی ایجاد آلودگی و گسترش فساد در زمین، تصرف بی‌جا و فزون از حد در طبیعت و گسترش ظلم دانسته‌اند (محقق‌داماد، ۱۳۹۹).

بدین‌سان، شیوع ویروس کرونا فرصت مجددی برای طرح ایده‌ی مشیت الهی در تاریخ پدید آورده است. بسیاری از انسان‌های درمانده‌ی کره‌ی زمین، اکنون از مشیت الهی و تقدیر و تقریر او سخن می‌گویند و این یکی از مسئله‌های بازانديشانه در فلسفه‌ی تاریخ است که حتی به تقویت نظریه‌های توحیدگرای بین‌ادیانی انجامیده است. چنان که بسیاری از ادیان و مذاهب کوشیدند در این بحران اختلاف‌ها را کنار بکنند و به سرنوشت مشترک بیاندیشند و با هم هم‌سخن شوند و از خدای واحد-صرف‌نظر از هر تعریفی که از او دارند- یاری بجویند تا جهان نجات یابد، زیرا بر پایه‌ی بینش الهیاتی نمی‌توان پذیرفت که جهان به حال خود رها شده است، و یا کره‌ی زمین با حوادثی چون برخورد یک ستاره و یا یک حادثه‌ی طبیعی نابود می‌شود، و یا حتی به دست خود بشر منهدم می‌شود. این نگرش‌ها ممکن است با علّت‌های مادی یا حتی علمی سازگار نباشد، اما باوری ریشه‌دار در مکتب پیامبران الهی است، زیرا جهان را صاحبی است به نام خدا که سعادت، رفاه، کمال، عدل،

آزادی، امنیت و خوشبختی بشر را در آینده نوید داده است. بنابراین، هرچند جهان کنونی بر سر پیچ خطرناک، و یا در آستانه‌ی سقوط قرار گرفته باشد، اما خدا درست سر همین پیچ‌های خطرناک، بشر را یاری می‌دهد و دست غیبش از آستین یک مصلح و منجی بیرون می‌آید تا نشان دهد که کار جهان عبث نیست (مطهری، ۱۳۷۹: ۹۰ تا ۹۴).

به طور کلی، کرونا مجموعه‌ای از خوش‌بینی‌ها و بدبینی‌ها را درباره‌ی آینده جهان و نقش خدا شکل داده است: عده‌ای می‌پرسند خدا کجاست، چرا کاری نمی‌کند و چرا از رهبران و نهادهای دینی کاری ساخته نیست، برخی از منتقدان هرگونه نقش و کارکرد خدا را منکر شده‌اند و حتی به مقدسات دینی توهین کرده‌اند. چنان که در اسپانیا به کلیسا و صلیب مقدس بی‌احترامی‌های فراوان شده است. البته برعکس در همان اسپانیا و ایتالیا و نیز بسیاری از نقاط جهان، بازگشت به خدا و یاری‌خواهی از او قوت گرفته و صدای اذان پس از مدت‌ها از مناره‌ی مسجدها بلند شده است. در رویکردهای دینی هرگاه بندگان خدا گناهان جدیدی مرتکب شوند، بلاهای جدیدی بر آنها نازل می‌شود و این مشیت و سنت بسیار مهم الهی است (همایون، ۲۴ فروردین ۱۳۹۹). بدین‌سان، طرح مجدد نظریه‌ی مشیت الهی به عنوان یکی از چالش‌های فلسفی تاریخ از دستاوردهای بحران کروناست.

۳. کرونا و نظریه‌ی تصادف

دفاع از اصل علیت دغدغه‌ی مشترک همه‌ی فیلسوفان تاریخ است، اما روشن است که بسیاری از امور جهان تصادفی اتفاق افتاده و ناگهان مسیر رویدادهای یک کشور را تغییر داده است. «تصادف‌ها»^۱ حوادثی هستند که بدون هیچ منطقی و بدون هیچ کنترل انسانی رخ می‌دهند و نمی‌توان از چنگ آن‌ها گریخت (بورلی ۱۳۷۹: ۸۴). بسیاری از فیلسوفان تاریخ و تاریخ‌نگاران نقش رخداد‌های تصادفی را در تاریخ بسیار حیاتی دانسته‌اند. از بینی کلوپاترا تا مرگ الکساندر پادشاه یونان در ۱۹۲۰ در پی گازگرفتن یک میمون دست‌آموز، یا تب شدید تروتسکی در لحظات مبارزه‌ی سرنوشت‌سازش با استالین و صدها رخداد از این دست که دگرگونی‌هایی را در مسیر تاریخ یک ملت یا ملت‌های دیگر

1. Chances

موجب شده‌اند، نمونه‌ای از تصادف‌ها در تاریخ‌اند.

درباره‌ی نقش تصادف‌ها در تاریخ اختلاف نظر وجود دارد. برخی درباره‌ی آن مبالغه کرده‌اند و اصل تاریخ را مبتنی بر تصادف‌ها دانسته‌اند، برخی آن را انکار کرده‌اند و برخی هم درک راز تصادف‌ها را در تاریخ از فهم آدمی فراتر شمرده‌اند. برخی از متفکران مسلمان نیز کوشیده‌اند قانون و سنت الهی را جانشین تصادف کنند (پیمان، ۱۳۶۰: ۵۸-۶۲). مارکس با آنکه نقش تصادف را در تاریخ ناچیز می‌شمرد، اما تصادف را به عنوان بخشی از روند کلی تکامل در تاریخ پذیرفته بود. به نظر او، تصادف‌ها جریان تاریخ را کند یا تند می‌کنند، اما نمی‌توانند اساس آن را تغییر دهند، زیرا یک تصادف با تصادف دیگر جبران، و یا خنثی می‌شود (کار، ۱۳۴۹: ۱۴۹). به باور اچ کار، تصادف‌ها نشان می‌دهند که ما با یک مسئله حقیقی در تاریخ روبه‌رو هستیم که طی آن توالی منطقی علت و معلول هر لحظه ممکن است با توالی دیگری قطع شود (کار، ۱۳۴۹: ۱۴۶-۱۵۱). در واقع، اگر در تاریخ جهان «تصادف‌ها» رخ نمی‌دادند، تاریخ ماهیتی اسرارآمیز می‌یافت. تصادف‌ها به شکلی کاملاً طبیعی در مسیر کلی تکامل تاریخ قرار می‌گیرند و دیگر تصادف‌ها آن را تکمیل می‌کنند (چایلد، ۱۳۵۳: ۱۳۶).

به نظر می‌رسد شیوع بیماری کرونا یکی از این تصادف‌های بزرگ در تاریخ بشر است که زنجیره‌ی رخدادهای متعارف و توالی علت - معلولی را گسست، همه‌ی پیش‌بینی‌ها و محاسبات سیاسی و اقتصادی را چه در سطح محلی و منطقه‌ای و چه در سطح بین‌المللی به هم ریخت. به گمانم بحران کرونا نظریه‌ی تصادف در تاریخ را احیا کرده است. ویروسی که به شکلی تصادفی از خفاش و یا سوپ خفاش به آدمی انتقال یافت و سرانجام عالمگیر شد، یکباره خواب بشر را آشفته کرد، طومار زندگی متعارف او را درهم پیچید و گویی تلاش می‌کند مسیر تاریخ و روند حرکت آن را تحت تأثیر قرار دهد. این رویداد به عنوان یکی از بزرگترین تصادف‌های تاریخ بشر، اندیشیدن درباره‌ی «تصادف‌ها» در تاریخ را به یک دغدغه تبدیل کرده است.

۴. طرح نظریه‌های اعجاز

بحران کرونا میدان تازه‌ای برای طرح ایده‌های فرا-علّیتی گشود. البته باور به اعجاز تا آغاز دوره‌ی مدرن، یک سنت پذیرفته شده‌ی تاریخی بود و در کلام مسیحیت و اسلام ریشه‌های نیرومندی داشت. هنگامی که دیوید هیوم نظریه‌ی مورخان سنتی درباره‌ی معجزه را به چالش کشید و در پرتو پیشرفت‌های علمی مورد تحسین قرار گرفت، تأثیر شگرفی بر اندیشه‌ی تاریخ‌نگاری مدرن گذاشت. تحت تأثیر اندیشه‌های روشنگری و نظریه‌ی پیشرفت، چنین پنداشته شد که تاریخ زائیده‌ی اندیشه و عمل انسان است و هیچ عامل فرازمینی و فراطبیعی در پدیداری و رقم زدن به آن نقش ندارند. اما بحران کرونا ادعاهای مدرن را با تردیدهایی مواجه کرد و بار دیگر بابی را در تاریخ به سوی معجزه یا اعجاز گشود. این بیماری، ضعف و ناتوانی بشر را آشکار کرده و عالمان دینی را واداشته است که از معجزه و شکستن سنت‌های الهی در تاریخ سخن بگویند (نگاه‌های دینی به کرونا و حواشی آن، خبرگزاری جمهوری اسلامی، ۲۱ اسفند ۱۳۹۸). بدیهی است هر گاه قدرت و دانش بشر ناکارآمد شود و ضعف و ناتوانی بر او غلبه کند، مسئله‌های فراعلمی دوباره مطرح می‌شوند. اکنون یکی از این لحظه‌هاست که برخی را واداشته که مدعی شوند علم سکولار قادر نیست مشکلات بشر را حل کند و باید از علم دینی برای رسوخ در باطن حقیقت دفاع کرد (همایون، ۲۴ فروردین ۱۳۹۹).

در کلام اسلامی توجیه تحول تاریخ بر پایه‌ی دین، به معنی انکار قانون علّت و معلول نیست بلکه به عنوان اصل علّت فاعلی نگریسته می‌شود. به این معنی که در سلسله مراتب علّیت، علاوه بر علّت فاعلی، علّت غائی نیز وجود دارد. یعنی همان‌گونه که در زیست‌شناسی، سلول اولیه با تکامل خود در طی میلیون‌ها سال به انسان رسیده است، یک هدف و غایت تاریخ را به جلو سوق می‌دهد. اما در این موضوع اختلاف نظر وجود دارد که آیا سلول اولیه، هدفمندانه و بر اساس یک برنامه از پیش طراحی شده، به سوی مقصود می‌شتابد، و یا تصادفاً و اتّفاقی و به طور بی‌قاعده و بی‌ضابطه به اینجا رسیده است (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۳). آیا کرونا یکی از معجزه‌های تاریخ است که قدرت خدا و طبیعت را

آشکار می‌کند؟

۵. نظریه‌های آخرالزمانی

نظریه‌های آخرالزمانی یا پایان تاریخ^۱ یکی از مناقشه‌های اصلی میان فیلسوفان تاریخ و ادیان الهی بوده و تاکنون اختلاف‌نظرهای زیادی برانگیخته است. درحالی‌که فیلسوفان علم مدعی‌اند که بر پایه‌ی یک پدیده‌ی منحصر به فرد (کره زمین و بشر ساکن روی آن) نمی‌توان نظریه‌ی علمی و قابل اثبات ارائه کرد، الهیات همواره از «آینده‌ی روشن» سخن گفته است. فیلسوفانی چون یاسپرس معتقد بودند، تاریخ هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد. پایان تاریخ ممکن است تنها بر اثر شکست و نابودی کامل بشر، و یا به سبب حوادث کیهانی رخ دهد (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۳۱۳). اما در اواخر سده‌ی بیستم میلادی، اندیشمندان پسامدرن بنیاد اندیشه‌های غایت‌گرا در تاریخ را به چالش کشاندند و از پایان این نوع تاریخ‌نگاری سخن گفتند. یکی از گرایش‌های مسلط در جامعه‌های مدرن، بازگشت به اسطوره‌های باستانی در قالب‌های جدید است که معمولاً پس از هر رویداد بزرگ و تکان‌دهنده رخ می‌دهد و وعده‌ای از رسیدن به «نقطه‌ی عطف» در تاریخ بشر سخن به میان می‌آورند، زیرا انسان جدید در درون خود به نوعی گم‌گشتگی دچار است. کرونا یکی از این رویدادهاست که بازار ایده‌های آخرالزمانی و جنبش‌ها و ایدئولوژی‌های هزاره‌ای^۲ را رواج داد (فکوهی، ۲۴ فروردین ۱۳۹۹).

بر پایه‌ی آموزه‌های دین‌های آسمانی، وقوع بلاها، آزمایش‌ها و رخدادهای ناگوار و انواع امتحان‌ها، از نشانه‌های آخرالزمان، و یا فتنه‌های فراگیر و رزمایش‌های آخرالزمانی برای بیداری بشر و بازگشت خالصانه‌تر به نظام الهی است (مطهری‌نژاد، ۱۳۹۹: ۸۳/۱-۸۴ و رسولی، ۱۵ اسفند ۱۳۹۸). یکی از گزاره‌های آخرالزمانی شیوع بیماری‌های واگیر و کشنده است که در بسیاری از فیلم‌ها نیز به صورت ظهور جانوران شیطانی، زامبی‌ها و بلاهای علاج‌ناپذیر زیست‌محیطی بازتاب یافته است (روایت آخرالزمانی نیویورک تایمز از

1. End time
2. Millenarianism

کرونا: ۲۱ فروردین ۱۳۹۹). از دیگر نشانه‌های باور به آخرالزمان، ظهور جنبش‌های هزاره‌ای است. همچنان که از نام این جنبش‌ها پیداست، در پی بروز بحران‌های فراگیر و درماندگی بشر و تیره شدن افق‌های زندگی انسان پدید می‌آیند. جنبش‌های هزاره‌ای در میان زرتشیان، مسیحیان و مسلمانان به ویژه شیعیان سابقه داشته است. جنبش‌های هزاره‌ای، دگرگونی کامل نظم جهانی و به دنبال آن رستگاری همه‌جانبه، غائی، همگانی و این‌جهانی همه‌ی انسان‌ها را انتظار می‌کشند. معمولاً هرگاه محرومیت و ستمگری گسترش یابد و به دنبال آن بلاهای طبیعی علاج‌ناپذیر یا مصیبت نهائی نازل شود و مؤمنان در برابر آن عمیقاً احساس گناه و مسئولیت کنند، این جنبش‌ها شکل می‌گیرند و عواطف و احساسات شدیدی برمی‌انگیزند تا مؤمنان را از زندگی متعارف رویگردان و با خود همراه کنند. این جنبش‌ها رهبری فراطبیعی با سیمای انسانی دارند که معمولاً از جهان مردگان رستاخیز می‌کنند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۵۲-۱۵۴).

به طور کلی، بروز بحران کرونا عرصه را برای مناقشات هزاره‌ای و موعودگرائی گشوده است و هم مسلمانان و هم مسیحیان این ایده را اکنون مطرح می‌کنند. همزمانی شیوع این بیماری با نیمه‌ی شعبان در ابتدای سال ۱۳۹۹ ش- زاد روز امام موعود شیعیان (عج)- این ایده را دوباره بر سر زبان‌ها انداخت (علم‌الهدی، ۲۲ فروردین ۱۳۹۹). مسیحیان آوانجلیکال هم ایده‌های مشابهی را مطرح کردند (مسجدجامعی، ۱۳۹۹) و رهبران ادیان از ضرورت روی آوردن به معنویت و امداد الهی و طرح ایده‌های آسمانی سخن گفتند.

۶. نظریه‌ی مرگ تمدن‌ها

به گفته‌ی توین‌بی، تمدن کوچکترین واحد مطالعاتی در فلسفه‌ی تاریخ است و نظریه‌پردازی درباره‌ی تمدن‌ها و راز شکوفائی و فروپاشی آنها از دغدغه‌های فیلسوفان تاریخ بوده است. شخصیت‌هایی مانند اسپینگلا، گوینو، توین‌بی، ویل دورانت و حتی فوکویاما، درباره‌ی ظهور و سقوط تمدن‌ها سخنان پرمغزی گفته‌اند. بازگشت به بربریت را فیلسوفان تاریخ یکسره نفی نکرده‌اند. این سقوط و حرکت قهقرائی به تعبیر هورکهایمر،

کاوید ۱۹ و مسائل فلسفی نظری تاریخ؛ مواجهه‌ی جدید با مسئله‌های کهن | ۱۴۵

ممکن است حاصل فاجعه‌های طبیعی و چه بسا نتیجه‌ی علت‌هایی باشد که به خود آدمیان وابسته‌اند. او می‌نویسد در ورای تمدن فریبنده‌ی زمان حال و در درون دولت‌های متمدن، تنش‌هایی نهفته‌اند که به خوبی می‌توانند حرکت‌های دهشتناک بازگشت به گذشته را برانگیزانند، زیرا در جهان و تاریخ، نه مقصد و عقل خودبنیاد و نه قدرت ذاتی وجود دارد که آن را به شیوه‌ای مستقل و خودفرمان هدایت کند. این عقل در همان حدی است که انسان‌ها در جهان تحقق می‌بخشند. تنها آدمیان واقعی‌اند که عمل می‌کنند و مانع‌ها را پشت‌سر می‌گذارند و شرّ فردی، همگانی و آفریده‌ی نیروهای طبیعی را می‌کاهند (هورکهایمر، ۱۳۷۶: ۱۲۸ و ۱۰۷). اما در ایده‌های دینی، شرّ یا فتنه‌ها و بلاها حتی اگر به نابودی تمدن‌ها منجر شوند، چونان یکی از ساز و کارهای الهی برای ایجاد تعادل در خلقت و هدایت جهان در مسیر مقصد نهایی نگریسته می‌شود (همایون، ۲۴ فروردین ۱۳۹۹).

اکنون با شیوع عالم‌گیر ویروس کرونا، مسئله‌ی مرگ چه در معنی مرگ انسان‌ها و چه مرگ تمدن‌ها دوباره مطرح شده است. مواجهه با مسئله‌ی مرگ از نقطه‌های عطف تمدن‌های موجود در چالش با کروناست: مرگ‌های معنادار در برابر مرگ‌های بی‌معنی صنعتی، مرگ غریبانه، گورهای دسته‌جمعی و بدون تشریفات و مراسم عزاداری. آنچه شایسته‌ی تأمل بیشتر است، آثار کرونا و ویروس‌های مشابه آینده، در مرگ و انحطاط تمدن‌ها و زایش تمدن‌های جدید است. آیا این بیماری‌ها می‌توانند جایگاه ملت‌ها، کشورها و جامعه‌ها را در نظام جهانی جابه‌جا کنند؟ اکنون اظهارنظرهای سیاسی و ایدئولوژیک فراوان، اما سطحی، درباره‌ی مرگ تمدن‌ها مطرح شده‌اند. چنان‌که ادعا می‌شود کرونا ضعف درونی تمدن غرب را عیان کرده، و یا ستون‌های لرزان تمدن غرب را به فروپاشی کشانده (کرونا به تمدن غرب پایان می‌دهد؟ ۶ فروردین ۱۳۹۹) و راه را برای شکوفائی و درخشش تمدن نوین اسلامی هموار کرده است (همایون، ۲۴ فروردین ۱۳۹۹). برخی از تحلیل‌گران غربی نیز ادعا کرده‌اند این بحران همانند فاجعه‌ی چرنوبیل که به فروپاشی رژیم کمونیستی شوروی انجامید، به سقوط حکومت کمونیستی در چین منجر

خواهد شد و برعکس، برخی دیگر مانند ژیزک مدعی‌اند که کرونا هوای تازه‌ای برای کمونیسم پدید آورده، زیرا بسیار کامیاب‌تر از دموکراسی‌های غربی در برابر این بحران عمل کرده است (ژیزک، ۱۳۹۹: ۱۳ و ۵).

می‌دانیم که در تاریخ بارها، تمدن‌هایی بر اثر رخداد‌های طبیعی از میان رفته‌اند و در متن‌های مقدس به برخی از آنها اشاره شده است، اما در پرتو غرور علمی بشر این مسئله فراموش شد. اکنون بار دیگر در برابر پرسش مقدری قرار داریم که باید به نحو ژرفی درباره‌ی این نوع از مرگ تمدن‌ها بیندیشیم.

۷. کرونا و فراروایت‌ها

منظور از فراروایت یا کلان روایت، اشاره به ایده‌ها و منابع معرفت و دانش در طول تاریخ حیات بشر است که در قالب‌های مختلفی چون فلسفه، دین، علم، ایدئولوژی یا جریان‌های دیگر، همواره در مقام مشروعیت یا اقتدار بخشیدن و یا توجیه و تعلیل پدیده‌ها و امور برآمده‌اند و کارکرد اصلی آن‌ها طرح دعوای متنوعی چون پیشرفت، قطعیت، حقیقت، شناخت، سعادت، آزادی یا رهایی و تلاش برای تحقق آن‌هاست. دعوای‌هایی که جهت‌گیری‌های مکاتب بزرگ فلسفی برای نجات بشر نشان می‌دهند (لیوتار، ۱۳۸۴: ۵۴).

علم، از قرن هجده تا اوایل قرن بیستم میلادی، تحت حاکمیت کلان‌روایت‌های قدرتمندسیاسی، فلسفی و اجتماعی قرار داشت تا از آنها حمایت کند و به آنها مشروعیت ببخشد. روشنگری با شعار «اندیشه‌ی پیشرفت» در قرن هجدهم، می‌کوشید تا آزادی انسان را به واسطه‌ی رهایی‌بخشی از استبداد سلطنتی و فتودالیسم محقق کند و انسان را به سوی آگاهی و آینده‌ای کمال‌پذیر رهنمون شود. این در حالی است که در دوره‌های پیشین تصور می‌شد که جهان و جامعه پیشرفت نمی‌کنند و همه چیز در دایره‌ی بسته‌ای در حرکت است و همواره در جهان تکرار می‌شود. در دوره‌ی مدرن این تصورات ضد تاریخ، جای خود را به عقیده‌ی تکامل در زمان، به عنوان قانون خدشه‌ناپذیر هستی داد. این همان «اندیشه ترقی» بود که به تعبیر سیدنی پولارد، هدفش بهبود و ارتقای کیفی و دائمی زندگی بشر

| کووید ۱۹ و مسائل فلسفه‌ی نظری تاریخ؛ مواجهه‌ی جدید با مسئله‌های کهن | ۱۴۷

نسبت به گذشته بود. این نگاه هرگز نگاهی مذهبی نبود، بلکه ماهیت علمی داشت. براساس اندیشه‌ی ترقی، در تاریخ بشر یک الگوی دگرگونی وجود دارد و آن «مطلوب‌تر شدن اوضاع و احوال نسبت به وضعیت قبلی است» (پولارد، ۱۳۵۴: ۹-۱۰). به همین سبب، اندیشه‌ی پیشرفت در عصر جدید را دین جدید یا جایگزین دین دانسته‌اند. اگر از کلان‌روایت پیشرفت بگذریم، همه‌ی ملّت‌ها، مذهب‌ها، جنبش‌ها، انقلاب‌ها و اقوام نیز چنین روایت‌هایی برای خود تولید کرده‌اند (استنفورد، ۱۳۸۵: ۴۹).

ظهور فاشیسم، دو جنگ جهانی، تغییرات مهیب تکنولوژی، ویرانی‌های زیست‌محیطی، گسترش دفاع‌ناپذیر سرمایه‌داری استثماری و سلب مالکیت رقت‌بار از توده‌های زحمت‌کش در جهان توسعه‌نیافته، تا اندازه‌ی زیادی فراروایت «پیشرفت» را به نابودی کشاندند (مانزلو، ۱۳۹۴: ۵۶). به دنبال آن در قرن بیست و یکم میلادی، کلان‌روایت‌هایی چون لیبرالیسم، علم، مارکسیسم، سوسیالیسم و حتمی بودن پیشرفت نفی شد. نفی کلان‌روایت‌ها در تاریخ، به معنای نفی ایده‌ها و باورهای عام و فراگیری است که قطعی، حقیقی و مسلم به نظر می‌رسند. به طور کلی فلسفه‌ی نظری تاریخ، میدان یگانه‌سازی فراروایت‌ها (کلان‌روایت‌ها و ابرروایت‌ها) است که همواره یک رشته ادعاها را به عنوان «حقیقت» به مخاطبانش عرضه کرده است. پست‌مدرن‌ها به علت دست‌نیافتنی بودن حقیقت، همه‌ی کلان‌روایت‌ها را گمراه‌کننده شمردند. یکی از پیامدهای فلسفی بحران کرونا رواج دوباره‌ی فراروایت‌هایی است که می‌کوشند تفسیری کلی از وجود حقیقت در جریان تاریخ ارائه دهند و از مقصد و غایت داشتن تاریخ، حرکت تکاملی جهان، مشیت الهی در تاریخ، مبارزه‌ی خیر و شر، و... دفاع کنند. چون کلان‌روایت‌ها مسیر و خط مشی را ترسیم می‌کنند و به آدمی جهت می‌دهند، موجب می‌شوند بسیاری از انسان‌ها، انسان‌های دیگر را به خاطر همین کلان‌روایت‌ها بکشند و ناامنی ایجاد کنند.

راز بازگشت کلان‌روایت‌ها به این امر بازمی‌گردد که به اندیشه‌ورزی، کنشگری و پژوهش آدمی در جهان جهت و هدف می‌دهند و از نظر روان‌شناسی دارای جاذبه‌های فراوان هستند. فراروایت‌ها برای مسیر تاریخ بشر اهدافی را تعیین می‌کنند که برای انسان

سرگشته‌ی امروز که به تعبیر گاست راه و نقشه‌ی حیات را گم کرده (گاست، ۱۳۷۶: ۱۰۳-۱۰۵)، اعتمادآور و اطمینان‌بخش و پیش‌بینی‌کننده‌ی تحولات است (اسپالدینگ و پارکر، ۱۳۹۲: ۵۴-۵۵). کرونا ظرفیت‌های فراوانی برای احیای فراروایت‌ها بروز داده است. یکی از این فراروایت‌های در حال وقوع، رابطه‌ی کرونا با جنیان یا موجودات غیرارگانیک است که در پیوند با میراث کهن اسلامی و علوم خفیه، امکان شکل‌گیری فراروایت‌های مقبول را نه تنها فراهم، بلکه آن را تضمین می‌کند (گرامی، ۱۴ فروردین ۱۳۹۹). از دیگر فراروایت‌ها، نظریه‌ی مشیت الهی، اعجاز در تاریخ، شرور، مبارزه‌ی حق و باطل در تاریخ، سقوط لیبرال دموکراسی، تشکیل تمدن نوین اسلامی و مانند آن است.

۸. کرونا و طرح ایده‌های زیست‌شناسانه

برخی از دانشمندان بر پایه‌ی بسیاری از پیش‌گویی‌های زیست‌شناسانه، نابودی و اضمحلال نوع بشر را نه تنها برپایه‌ی ساختار ژنوم انسان یا نژاد و امکانات زیست‌شناسانه‌ی او، بلکه بربنیاد تهدیدها و مخاطرات ناشی از بیماری‌های کشنده و فراگیری چون کرونا محتمل می‌دانند. به باور آنها تمام عواملی که برای شیوع یک بیماری کشنده و بسیار مسری لازم است مانند: غیرقابل علاج بودن (ابولا)، کشندگی نزدیک به صد در صد (هاری)، قابلیت سرایت بسیار زیاد (سرماخوردگی و ویروس کووید ۱۹) هم‌اکنون فراهم است و اگر تمام این قابلیت‌ها در یک ویروس جمع شود، کشتار نابودکننده رخ خواهد داد (بی‌تا: انقراض بشر). ویروس‌شناسان معتقدند ظهور ویروس‌های نوپدید از تغییر سبک زندگی انسان‌ها، مداخله در طبیعت و دست‌کاری در اکوسیستم‌های طبیعی ناشی است که به نحو گریزناپذیری در پی افزایش سطح تماس بشر با طبیعت رخ داده است؛ در نتیجه ویروس‌ها که موجودات هوشمندی‌اند، میزبان تازه‌ای برای خود پیدا کرده‌اند (واعظ جلالی، ۱۹ اسفند ۱۳۹۸). برخی از هواداران محیط زیست بر این باورند که هیچ دلیلی برای برتری انسان به دیگر موجودات- از حیوانات و گیاهان گرفته تا میکروب‌ها و ویروس‌ها- وجود ندارد و آنها هم به اندازه‌ی انسان حق حیات دارند. اگر این ایده‌ها را بپذیریم، دوباره‌ی باید به این

| کووید ۱۹ و مسائل فلسفه‌ی نظری تاریخ؛ مواجهه‌ی جدید با مسئله‌های کهن | ۱۴۹

پرسش بنیادی بیندیشم که انسان کیست و چیست؟ و آیا باید به آسانی در برابر ویروس‌ها و طبیعت از پا درمی‌آید؟ (فوکویاما، ۱۳۹۵: ۴۲۴) به‌راستی در برابر جبر زیست‌شناسانه و چیرگی عوامل بیولوژیک که زندگی، آزادی و اراده‌ی آدمی را زیر سایه قرار می‌دهد و چرخه‌ی تاریخ را دگرگون می‌کند، چه باید کرد؟ واقعیت این است که جهان بسیار پیچیده، ناشناخته و اسرارآمیز است و هر لحظه ممکن است ویروس کوچکی زندگی و تمدن بشر را مختل کند.

آنچه به زندگی ما گشایش می‌دهد، نشناختن و ندانستن آینده- از وقوع رخدادهای طبیعی تا تحولات اجتماعی و از امور متعارف تا تصادف‌ها- است. اگر از آینده با خبر باشیم، معنی زندگی از دست می‌رود و به تعبیر یاسپرس، چیزی از آدمی باقی نمی‌ماند (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۰۲) اگر کرونا و بیماری‌هایی از این نوع قدرت نابودی بشر را داشته باشند، تکلیف بشر و حرکت تاریخ و نیز غایت، مقصد و معنی آن چه خواهد شد؟

یکی از پیامدهای ایده‌پردازی‌های زیست‌شناسانه گسترش سایه‌ی ترس است. اگر وقوع و تکرار این نوع مخاطرات را جدی و نزدیک بدانیم، آینده‌ی بشر مبهم و ترسناک خواهد شد، زیرا از این منظر، آینده‌ی انسان نتیجه‌ی طبیعی اندیشه‌ها و فعالیت‌های او نیست بلکه در اموری فراتر از اراده‌اش قرار دارد که او هیچ کنترل یا سلطه‌ای بر آنها ندارد. هرچند آدمی می‌کوشد با آگاهی از توانایی‌هایش بر ترس خود غلبه کند، اما تنها می‌تواند بر خطرهایی چیره شود که منشأ انسانی دارند. این ترس بشر را به پیش‌بینی و آینده‌نگری وامی‌دارد. این آینده‌نگری خواه درست و خواه نادرست، مردم و جامعه‌ها را به حرکت وامی‌دارد و بر نحوه‌ی عملکردشان اثر می‌گذارد.

۹. طرح نظریه‌های توطئه

نظریه‌ی توطئه در میان کشورهای که در حاشیه‌ی نظام جهانی قرار گرفته‌اند، همواره به صورت‌های گوناگون مطرح شده، اما تاکنون به عنوان یک عامل محرک و پیش‌برنده‌ی رخدادهای تاریخی در سطح بین‌المللی مطرح نبوده و همواره کارکرد محلی و منطقه‌ای (در

چارچوب یک یا چند کشور خاص) داشته است. اما اکنون اتهام‌های چندجانبه‌ی کشورهای بزرگ به یکدیگر از جمله اتهام متقابل چین و آمریکا به یکدیگر در طراحی این ویروس، بار دیگر این موضوع را به چالشی بزرگ در فلسفه‌ی تاریخ تبدیل کرده است که باید از نظریه‌ی توطئه به عنوان یک عامل تعیین‌کننده در تحولات تاریخ سخن گفت و درباره‌ی کارکرد و پیامدهای آن تأمل کرد، زیرا یک پدیده‌ی بیولوژیک جدید اگر بر پایه‌ی ایده‌های توطئه شکل بگیرد و در مسیر تحول تاریخ نقش داشته باشد، با توجه به قدرت فوق‌العاده و تأثیرگذارش باید این نوع تئوری‌ها را جدی گرفت.

آنچه نظریه‌ی توطئه را در پیوند با کرونا تقویت می‌کند، این است که هنوز نه در عرصه‌ی علم پزشکی و نه از منظر سرویس‌های اطلاعاتی جهان، علل و ریشه‌های این پدیده و لایه‌های ناشناخته‌ی آن روشن نشده است و همه چیز بر مدار حدس، گمان و فرضیه‌ها می‌چرخد. بنابراین، بسیاری از اظهارنظرها، جهت‌گیری‌ها و تحلیل‌های سیاسی مستقیم یا غیرمستقیم، به تقویت نظریه‌ی توطئه کمک می‌کند. گمانه‌زنی‌ها و اتهام‌های متعددی که در کشورهای غربی درباره‌ی نقش چین در انتشار بیماری کووید ۱۹ مطرح می‌شوند، به ویژه ادعای بازداشت یک دانشمند آمریکایی که با دریافت مبالغی از چین، در گسترش ویروس مذکور نقش داشته است تا چین را در جنگ تجاری علیه واشنگتن یاری دهد که بتواند با پایین آمدن قیمت سهام کمپانی‌های غربی، این سهام‌ها را بخرد (ساداتیان، ۳۰ فروردین ۱۳۹۹)، و ادعاهای متقابل چین که رسماً پای آمریکا را به میان کشید و کرونا را ساخته‌ی آزمایشگاه‌های آمریکا دانست که در جریان بازی‌های ارتش‌های جهان در شهر ووهان گسترش یافته است، نظریه‌ی توطئه را به یک مناقشه‌ی جدی تبدیل کرد. در همین مناقشه‌ها بود که «ایگور نیکولین» از اعضای پیشین کمیته‌ی تسلیحات بیولوژیک سازمان ملل، احتمال داد بروز کرونا در نتیجه به‌کاربردن سلاح بیولوژیک آمریکا باشد. برجسته شدن وجود ۴۰۰ مرکز آزمایشگاه نظامی آمریکا در نقاط مختلف جهان، نظریه‌ی توطئه را هرچه بیشتر وسعت داد. در همین میان، اتهام‌ها درباره‌ی نقش اسرائیل در گسترش این ویروس مطرح شد (آقابابائیان، ۲۵ فروردین ۱۳۹۹). آنچه اکنون اهمیت دارد

اندیشیدن به این مسئله است که به‌رغم تمام تلاش‌های بین‌المللی برای مهار تولید و به کارگیری سلاح‌های بیولوژیک، حمله‌های بیولوژیکی هم‌اکنون امکان‌پذیرند (میرمحمدصادقی، ۱۶ فروردین ۱۳۹۹). لذا باید مسیر آینده‌ی جنگ‌ها، کشمکش‌ها و رقابت‌های قدرت‌های بزرگ و در نتیجه، چرخه‌ی حرکت تاریخ را به گونه‌ی دیگری درک کرد. چنان که بسیاری از آینده‌پژوهان جنگ‌های آینده را از سنخ جنگ‌های بیولوژیک و ژنتیکی می‌دانند که منجر به بحران‌های زیست‌محیطی، شیوع بیماری‌های ناشناخته و تغییرات زیستی و ژنتیکی می‌شود (گودرزی، ۱۳۹۹: ۱/۱۴۰).

۱۰. کرونا و مسئله‌ی آزادی

پس از انقلاب فرانسه، آزادی به خواسته‌ی کانونی و آرمان مشترک انسان مدرن تبدیل شد. اکنون نیز آزادی جدی‌ترین، بزرگترین و پرهزینه‌ترین خواسته‌ی بشر است. هگل برجسته‌ترین فیلسوف مدرن نیز مقصد نهائی تاریخ بشر را آگاهی از آزادی و تحقق آن برشمرد. هرچند در نظام‌ها، ایدئولوژی‌ها و مکتب‌های مختلف، تلقی‌ها و فهم‌های متفاوتی از آزادی ارائه می‌شود، این آزادی در گونه‌های متنوعی چون آزادی وجدان، آزادی اجتماعات، آزادی بیان و قلم و سایر آزادی‌های مدنی تجلی می‌یابد. موانع دست‌یابی به حقیقت و آزادی، قراردادهای آداب و رسوم و باورهای اجتماعی و و نیز دیکتاتوری‌ها و خودکامگانی‌اند که همه را مجبور می‌کند به گونه‌ای خاص بیندیشند و عمل کنند. یکی از عوامل محدودکننده‌ی آزادی و حقیقت، زور است. برای آنکه زور را برجای خود نشانند به قانون نیاز است. بنابراین، آزادی آدمی با قدرت یافتن قانون مدون آغاز می‌شود. آزادی سیاسی در نظام‌های دموکراتیک با همکاری و مشارکت مردم و از رهگذر انتخابات به دست می‌آید. آنجا که زور هست، آدمی دچار ترس و بی‌اعتمادی می‌شود و آنجا که قانون حکمفرماست، آدمی به نظم، امنیت، اعتماد و آرامش می‌رسد (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۰۹-۲۱۳).

به نظر می‌رسد، بیماری کرونا به یک عامل طبیعی محدودکننده‌ی آزادی بشر تبدیل شده و به ایجاد دیکتاتوری تازه‌ای انجامیده است. بسیاری از آزادی‌های فردی و اجتماعی

را که هیچ دستگاه زورمند سیاسی و خودکامه‌ای به محدود کردنش قادر نبود، کرونا محدود کرده است. به همین سبب، در ایتالیا دیکتاتوری کرونا بالاتر از دیکتاتوری موسولینی و در آلمان بالاتر از هیتلر و در اسپانیا فراتر از ژنرال فرانکو معرفی شده است. بنابراین افزون بر خودکامگان، بسیاری از پدیده‌های طبیعی قادرند آزادی عمل انسان را محدود کنند و حتی در روند رفتارها و کارهای متعارف انسان‌ها، تنگناهای اخلاقی و عملی ایجاد کنند.

درست است که این موضوع ماهیتی متفاوت با خودکامگی دارد، اما با توجه به نوع و عملکرد این بیماری و عملکرد سیاستمداران جهان در برابر آن، اکنون می‌توان درباره‌ی فلسفه‌ی آزادی و اخلاق در برابر این نوع بحران‌های نوپدید، اندیشه‌ورزی کرد. یکی از این چالش‌ها قرار گرفتن سیاستمداران بر سر دوراهی اقتصاد و سلامت، و یا نان و جان است که در این وضعیت کدام یک بر دیگری اولویت دارد؟ اگر قرنطینه‌ها به شدت انجام شود، بسیاری از انسان‌ها بیکار و گرسنه می‌مانند و اقتصاد به ورشگستگی می‌گراید. از همین رو گاه، از ایجاد «ایمنی گله‌ای» یا دسته‌جمعی از رهگذر آزاد گذاشتن فعالیت‌ها و مبتنی بر تنازع بقا سخن گفته‌اند. این پرسش که انسان تا کجا مجاز یا آماده است برای سلامت دیگر شهروندان از آزادی‌های مشروع خود بگذرد، از چالش‌هایی است که کرونا پدید آورده است. البته فیلسوفانی چون آگامبن از زاویه‌ی دیگری به موضوع آزادی نگریسته‌اند. به اعتقاد وی کرونا آنقدر که در رسانه‌ها تبلیغ می‌شود خطرناک نیست، اما به سرمایه‌داری فرصت مناسبی داده است تا با دامن زدن به هراس عمومی، آزادی‌های مدنی را محدود یا تعلیق کند (آزموده، ۱۵ اسفند ۱۳۹۸).

نتیجه‌گیری

هنوز درباره‌ی میزان تأثیرات کرونا بر فلسفه‌ی تاریخ و هستی‌تاریخی نمی‌توان نظر قطعی و روشن داد، زیرا این رخداد هم‌چنان در مرحله‌ی انکشاف تاریخی قرار دارد. البته روشن است که جایگاه این رخداد به اندازه‌ی بسیاری از بحران‌های یک قرن اخیر از جمله جنگ‌های جهانی اول و دوم و حتی انقلاب روسیه نیست. شاید تأثیرات اقتصادی بحران

| کووید ۱۹ و مسائل فلسفه‌ی نظری تاریخ؛ مواجهه‌ی جدید با مسئله‌های کهن | ۱۵۳

کرونا مانند بحران‌های اقتصادی ۱۹۲۹م باشد، اما برخلاف آن رکود، پیامدهای سیاسی، فکری، اجتماعی و فرهنگی فراوانی برجای نهاده است. این رخداد از نظر قربانی‌کردن انسان‌ها به جنگ‌های جهانی شباهت دارد، اما با دامنه‌ی کشتار به مراتب کمتر. هرچند بحران کرونا از نوع فجایع طبیعی یا زیست‌محیطی است، اما برخلاف فجایع طبیعی پیشین که عمدتاً آثار محلی و منطقه‌ای داشت، ابعاد عالم‌گیر یافته است. لذا این بحران آمیزه‌ای از بحران‌ها و فجایع پیشین است، اما بعید به نظر می‌رسد به‌رغم هیجانی که اکنون برانگیخته است، بتواند تأثیر معنی‌داری در تئوری‌های فلسفی تاریخ برجای نهد، یا هستی‌تاریخی را دگرگون کند، و یا سبک زندگی کنونی را از اساس تغییر دهد. با این همه، ملاحظات جدی در قلمرو فلسفه‌ی تاریخ پدید آورده است.

به طور کلی مسئله‌ها و چالش‌هایی را که بحران کرونا در فلسفه‌ی نظری تاریخ ایجاد کرده است، می‌توان از چند منظر دسته‌بندی و سپس ارزیابی کرد: نخست، طرح مسئله‌ها، موضوع‌ها و چالش‌های نوپدید. دوم، تردید در باورها و رویکردهای پیشین فلسفه‌ی تاریخ. سوم، ضرورت بازنگری در مبانی، غایت‌ها و حرکت تاریخ. فلسفه تاریخ به علت فراروایت‌ها و دستگاه مفهومی که ایجاد می‌کند، می‌تواند به خلق گفتمان‌های تاریخ‌نگرانه بینجامد. گفتمانی که می‌تواند دانش تاریخ را درون روایت گفتمان‌ساز خود پنهان می‌کند. هم‌چنان که به سوی آینده پیش می‌رویم، دیدگاه‌های ما درباره‌ی گذشته تکامل می‌یابد و از این رو به چشم‌اندازی دست می‌یابیم که همواره دگرگون می‌شود. همانند مسافرانی که به زحمت از دامنه‌ی کوه بالا می‌روند، ما نیز درمی‌یابیم هر بار به جایی نگاه می‌کنیم که از آن گذشته‌ایم، مختصات منظره‌ای که پشت سر گذاشته‌ایم متفاوت است. بدین صورت که پدیده‌های دیگری در برابر چشم ما ظاهر و احتمالاً الگوها و روابط جدیدی قابل مشاهده می‌شوند (براندیج، ۱۳۹۶: ۱۸۵). این موضوع رابطه‌ی فلسفه‌ی تاریخ و تاریخ را به درستی نشان می‌دهد. فیلسوف تاریخ، چونان کسی است که از دامنه‌ی کوه بالا می‌رود و سرانجام در بلندترین جای قلّه می‌ایستد و به دامنه‌ی کوه و دوردست‌ها می‌نگرد و مورخ کسی است که در دامنه‌ی کوه ایستاده و چشم‌انداز محدودی دارد. درباره‌ی بحران کرونا و نسبتش با

فلسفه‌ی تاریخ باید بگوییم که ما به آرامی در حال بالا رفتن از دامنه‌ی کوه هستیم. در برخورد با هر بحرانی هم نوآوری‌ها و هم تغییراتی رخ خواهد داد، در گذشته، حادثه‌های ویرانگری چون جنگ‌ها، بیماری‌ها، قحطی‌ها و خشکسالی‌ها، زمینه را برای تغییرات و اصلاحات فراهم می‌کرده‌اند. بسیاری از نهادهای جدید زائیده‌ی شرایط پس از بحرانند. انبوهی از پیشرفت‌های علمی و نیز رشد دانش پزشکی در پی بیماری‌های مسری و ایجاد نهادهای جدید، محصول همین وضعیت‌اند. اصلی‌ترین خصلت علوم، نوآوری است و نوآوری طبعاً گرایش دارد که با مبانی فکری و عقیدتی مورد قبول، اصطکاک پیدا کند. بحران کرونا هم به نوبه‌ی خود زمینه‌ساز اصلاحات، نوآوری‌ها، تغییرات و نوسازی‌های سیاسی، فکری، علمی و نهادی خواهد بود و هم آثار خود را بر دانش بشری برجای خواهد گذاشت. آنچه در این مقاله گفته شد نمایی احتمالی از این تغییرات بود. نتیجه‌ی سخن اینکه بشر باید مجدانه به نقد راه رفته و تجربه‌ی زیسته‌اش در پیوند با هستی و تاریخ بپردازد و به آسیب‌شناسی رویکردهای یک‌سویه‌ی خود در قهر با طبیعت و خدا همت گمارد و به انسانی متوازن و متعادل تبدیل شود تا نوع بشر از واکنش‌های بزرگ طبیعت و چرخش‌های ناگهانی تاریخی در امان بماند - چه غایتی برای آن قائل باشیم یا نباشیم - در غیر این صورت تمدنی پرهزینه، انسانی تک‌ساحتی و تاریخی تاریک در پیش خواهیم داشت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مآخذ

آقابابائیان، حمیدرضا (۲۵ فروردین ۱۳۹۹)، «کرونا یک اتفاق بیولوژیکی یا محصول توطئه‌ی جهانی»، خبر آنلاین.

آزموده، محسن (۱۵ اسفند ۱۳۹۸)، «تأملات کرونایی»، روزنامه اعتماد.

ادواردز، پل (۱۳۷۵)، *فلسفه تاریخ* (مجموعه مقالات دایره المعارف فلسفه)، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

اسپالدینگ، راجر و کریستوفر پارکر (۱۳۹۲)، *مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری*، ترجمه‌ی محمدتقی ایمان‌پور، تهران: پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام.

استنفورد، مایکل (۱۳۸۵)، *درآمدی بر تاریخ‌پژوهی*، ترجمه‌ی مسعود صادقی علی‌آبادی، تهران: سمت و امام صادق.

استنفورد، مایکل (۱۳۸۲)، *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، ترجمه‌ی احمد گل‌محمدی، تهران: نشر نی.

—؛ (بی‌تا)، *انسان در برابر تاریخ آینده* جزوه‌ی اول، تهران: ب. رحیمی.

—؛ (بی‌تا)، *انقراض بشر*، ویکی‌پدیا، دانشنامه آزاد.

براندیج، تونی (۱۳۹۶)، *رویاریبی با منابع: راهنمای پژوهش و نگارش تاریخ*، ترجمه‌ی محمد غفوری، تهران: سمت.

پوپر، کارل ریموند (۱۳۵۰)، *فقر تاریخیگری*، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: خوارزمی.

پولارد، سیدنی (۱۳۵۴)، *اندیشه‌ی ترقی تاریخ و جامعه*، ترجمه‌ی حسین اسدپور پیرانفر، تهران: امیرکبیر.

پیمان، حبیب‌الله (۱۳۶۰)، *برداشت‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران: مکتب.

توین‌بی، آرنولد (۱۳۷۰)، *مورخ و تاریخ*، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: خوارزمی.

چایلد، گوردون (۱۳۵۳)، *تاریخ: بررسی نظریه‌هایی درباره‌ی تاریخ‌گرایی*، ترجمه‌ی محمدتقی فرامرزی، تهران: مازیار.

رسولی، مهدی (۱۵ اسفند ۱۳۹۸)، «کرونا بلا‌ی دنیوی یا امتحان الهی»، خبرگزاری ساعد نیوز.

—؛ (۲۱ فروردین ۱۳۹۹)، «روایت آخرالزمانی نیویورک تایمز از کرونا: قرآن روایتگر بیماری‌ها و زلزله‌های فراگیر در پایان دنیاست»، خبرگزاری تسنیم.

ژبژک، اسلاوی (فروردین ۱۳۹۹)، «تصمیمی که کرونا ویروس بر ما تحمیل کرده: کمونیسم جهان

- گستر یا قانون جنگل»، مجموعه مقالات کرونا و فیلسوفان، ترجمه‌ی صالح نجفی، ویژه‌نامه‌ی یازدهم.
- ساداتیان، جلال (۳۰ فروردین ۱۳۹۹)، «چین، کرونا و نظریه‌ی توطئه»، روزنامه‌ی اعتماد، شنبه.
- سائگیت، بورلی (۱۳۷۹)، تاریخ چیست و چرا؟ دورنماهای باستانی، مدرن و پست‌مدرن، ترجمه‌ی رؤیا منجم، تهران: نگاه سبز.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۷)، فلسفه تاریخ، تهران: حکمت.
- علم‌الهدی، احمد (۲۲ فروردین ۱۳۹۹)، «وقایع کرونا از علائم ظهور اما زمان (عج) است»، خبرگزاری فرارو، کد خبر ۴۳۶۱۸۸.
- فکوهی، ناصر (۲۴ فروردین ۱۳۹۹)، «کرونا: روایت آخرالزمانی»، روزنامه اعتماد.
- فوکویاما، فرانسیس (۱۳۹۵)، پایان تاریخ و انسان واپسین، ترجمه‌ی عباس عربی و زهره عربی، تهران: سخنکده.
- کار، ادوارد هالت (۱۳۴۹)، تاریخ چیست؟، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: خوارزمی.
- _____؟ (۲۸ فروردین ۱۳۹۹)، «کرونا، فوکویاما و تاریخی که پایان ندارد»، سایت تحلیلی عصر ایران.
- _____؟ (۶ فروردین ۱۳۹۹)، «کرونا به تمدن غرب پایان می‌دهد؟»، دیپلماسی ایرانی.
- _____؟ (۲ فروردین ۱۳۹۹)، «کرونا؛ تغییر طبیعی یا تروریسم زیستی؟»، خبرگزاری جمهوری اسلامی.
- گودرزی، غلامرضا (۱۳۹۹)، جنگ‌های آینده با تأکید بر نقش نخبگان، مجموعه مقالات آزمون کرونا دیدگاه‌ها و راهبردها، به کوشش محمدهادی همایون و رضا بنی‌اسد، تهران: دانشگاه امام صادق. صادق.
- گاست، خوسه ارتگای (۱۳۷۶)، انسان و بحران، ترجمه‌ی احمد تدین، تهران: علمی و فرهنگی.
- گرامی، محمدهادی (۱۴ فروردین ۱۳۹۹)، «جنیان و کرونا: گذار از روایت‌ها به سوی فراروایت‌ها»، خبرگزاری بین‌المللی قرآن.
- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۴)، وضعیت پست‌مدرن: گزارشی درباره‌ی دانش، ترجمه‌ی حسینعلی نوذری، تهران: گام نو.
- مانزلو، آلن (۱۳۹۴)، واساخت تاریخ، ترجمه‌ی مجید مرادی سه ده، تهران: پژوهشکده‌ی تاریخ

کاوید ۱۹ و مسائل فلسفه‌ی نظری تاریخ؛ مواجهه‌ی جدید با مسئله‌های کهن | ۱۵۷

اسلام.

محقق داماد، مصطفی (۱۳۹۹)، «کرونا و تأمل در کنش بشری»، پویش رسانه‌ای امید، کانال تلگرامی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

محمدپور، احمد (۱۳۹۶)، *تاریخ به روایت فلسفه از هرودت تا آلفرد نوردینگ*، قم: لوگوس.

مسجدجامعی، محمد (۱۰ فروردین ۱۳۹۹)، «جهان قبل و بعد از کرونا/آیا آخرالزمان نزدیک است؟»، خبر آنلاین.

—؛ (۲۴ دی ۱۳۹۸)، «مشیت الهی چه ارتباطی به علم و قدرت خدا و اختیار انسانی دارد؟»، خبرگزاری دانشگاه آزاد اسلامی،

مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، *امدادهای غیبی در زندگی بشر*، قم: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، *فلسفه‌ی تاریخ*، قم: صدرا.

مطهری‌نژاد، مجید (۱۳۹۹)، *بازخوانی جایگاه کرونا در فراگردهای فرهنگی و تمدنی و حکمرانی آینده*، مجموعه مقالات آزمون کرونا دیدگاه‌ها و راهبردها، به کوشش محمدهادی همایون و رضا بنی‌اسد، تهران: دانشگاه امام صادق.

میرمحمدصادقی، مهدی (۱۶ فروردین ۱۳۹۹)، «کرونا ویروس، بیوتروریسم و محصول لابراتورها یا پدیده طبیعی؟ هابیلیان»، پایگاه خبری تحلیلی مطالعات تروریسم.

—؛ (۲۱ اسفند ۱۳۹۸)، «نگاه‌های دینی به کرونا و حواشی آن»، خبرگزاری جمهوری اسلامی، نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹): *فلسفه تاریخ؛ روش شناسی و تاریخ نگاری*، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، تهران: طرح نو.

واعظ جلالی، مریم (۱۹ اسفند ۱۳۹۸)، «ویروس‌های نوپدید انتقام طبیعت از بشر»، خبرگزاری جمهوری اسلامی.

همایون، محمدهادی (۲۴ فروردین ۱۳۹۹)، «کرونا ضعف درونی تمدن غرب را عیان کرد: گفتگوی محمدهادی همایون با خبرگزاری مهر».

هورکهایمر، ماکس (۱۳۷۶)، *سپیده‌دمان فلسفه‌ی بورژوائی تاریخ*، ترجمه‌ی محمدجعفر پوینده، تهران: نی.

همیلتون، ملکم (۱۳۷۷)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: تبیان.

یرفیه‌یف، ن. آ (۱۳۶۰)، *تاریخ چیست؟*، ترجمه‌ی محمد تقی‌زاد، تهران: جوان.

یاسپرس، کارل (۱۳۶۳)، *ترجمه‌ی محمدحسن لطفی*، تهران: خوارزمی.

List of sources with English handwriting:

- ‘Alam al-Hodā, Aḥmad, Vaqāy’-e Corona az ‘lā’me Zohūre Imām-e Zamān Ast (The events of Crona are among the signs of the Imām-e Zamān (1399), Farāro News Agency, news code 436188, April 13.
- Āqābābā’īyān, Ḥamīdreżā, Corona yek Etefāq-e Bīologīcī yā Maḥşūl-e Tūte’-e Jahānī (Corona A biological event or the product of a global conspiracy), online news, April 15, 1399.
- Āzmoūdeh, Moḥsen, Ta’amūlāt-e Coronaei (Coronai reflections), E’temād newspaper, March 6, 1398.
- Brundage, Anthony (1396), Going to the sources : a guide to historical research and writing, Translated by Moḥammad Ġafouīrī, Tehrān.
- Carr , Edward Hallet (1349), What is History ?, Translated by Ḥassan Kāmşād, Tehran, Kārazmī.
- Childe, Vere Gordon (1353), History (A Study of Theories of Historiography), Translated by Moḥammad Taqī Farāmarzī, Tehrān, Māziyār.
- Corona Be Tamaddon-e Ġarb Pāyān Mībaḵşad?(Is Corona ending Western civilization?), (1399), Iranian diplomacy, April 26.
- Corona Taḡīr-e Ṭabī’ī Ya Terrorīsm-e Zīstī (coronavirus; Natural change or biological terrorism ?)(1399), Islamic Republic News Agency, April 2.
- Corona, Fukuyama and history that has no end (1399), Analytical site of the Iranian era, April 17.
- Edwards, Paul (1375); Philosophy of History (Encyclopedia of Philosophy, Translated by Behzād Sālekī, Tehrān, Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Erofeev, Nikolai aleksandrovich (1360), What is history? Moḥammad Taqīzād, Tehrān, Naşr-e ĵavān.
- Fokouhī, Nāşer, (1399), Corona: Revāyat-e Ākaro Zamānī, E’temād newspaper, April 15.
- Fukuyama, Francis (1395) The End of History and the Last Man, 3th edition, Translated by ‘Abbās ‘Arabī and Zohreh ‘Arabī, Tehrān, Soḵankadeh.
- Gerāmī, Moḥammad Hādī (1399), Genies and Corona: Transition from narrations to metanarratives, Kādargozārīye Beīn al-Melalīye Quran, April 5.
- Gūdarzī, Qolāmreżā (1399), ĵanghāye Āyakde Ba ta’kīd bar naqşe Noḵbegān (Future Fights with Emphasis on the Role of Elites, Collection of Articles on the Corona Test of Perspectives and Strategies, by Moḥammad Hādī Homāyoūn and Reżā Banī Asad, Tehrān, Imām Şādeq University, Vol.1.
- Hamilton, Malcolm(1377) The Sociology of religion, Translated by Moḥsen Talāfī, Tehrān, Tebyān.
- Homāyoūn, Moḥammad Hādī (1399), Crona za’f-e Darūnīye Tamadone Ġarb Rā ‘Ayān kard(Corona revealed the inner weakness of Western civilization: Moḥammad Hādī Homāyoūn’s interview with Mehr News Agency, April 15.
- Horkheimer, Max (1376), Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l’histoire, Translated by Moḥammad ĵa’far Pooyandeh, Tehrān,.
- Human extinction, Wikipedia, the free encyclopedia.
- Jaspers, Carl (1363), Translated by Moḥammad Ḥassan Lotfī, Tehrān, Kārazmī.
- Liotard, Jean-Francois (1384), The postmodern condition: a report on knowledge, Translated by Ḥosseīn ‘Alī Nozarī, Tehrān, Gām-e Nū.
- Man Against Future History, Volume 1, Tehrān, Nāşer-e B. Raḥīmī, Bita, p.11
- Manzloo, Allen (1394), Vā Sākt-e Tārīk, Translated by Maĵīd Morādī She deh, Tehrān, Research Institute of Islamic History.

- Mašīyat-e Elāhī Ā Ertebāī Be 'Elm va Qodrat-e Kōdā va Ektīyār-e Ensānī Dārad?(1398), Islamic Azad University News Agency, Tuesday, January 15.
- Masjed jāme'ī, Moḥammad, jāhān Qabl va Ba'd Az Corona/ Ayā Aḳar al-Zamān Nazdīk Ast (the world before and after Corona / Is the end of the World near? Online news, April 1, 2016.
- Mīr Moḥammad Šādeqī, Mehdī (1399), Corona virus, bioterrorism and the product of laboratories or a natural phenomenon? Habilian, Analytical News Site of Terrorism Studies, April 6.
- Moḥammadpoūr, Aḥmad (1396), Tārīk be Revāyat-e Falsafe Az Herodotus Tā Alain Badiou (History in the Narration of Philosophy from Herodotus to Alain Badiou), Qom, Logos.
- Moḥaqeq Dāmād, Moṣṭafā (1399), Corona and Reflection on Human Action, Pūyeš-e Resāneī-ye Omīd, Kānāl-e Telegrami-ye Pažūhešgāhe 'Olūm-e Ensānī va Moṭāle'āt-e Farhangī.
- Moṭaharī Nežād, Majīd, Bāzkanī-ye jāyghā-e Corona dar Farāgardhā-ye Farhangī va Tamadonī va Hokmrānī-ye Āyande (1399), by Moḥammad Hadī Homāyūn and Rezā Banī Asad, Tehrān, Imam Šādeq University, vol.1.
- Moṭaharī, Morteżā (1368), Majmū'e Ātār-e Osād Šahīd Moṭaharī , Volume 2, Tehrān, Šadrā.
- Moṭaharī, Morteżā, (1375) Falsafe Tārīk (Philosophy of History), Qom, Sadra.
- Moṭaharī, Morteżā, (1379); Emdādhā-ye Ğeībī dar Zendeġī-ye Bašar, Qom, Šadrā, 20th Edition.
- Negāh-hāye Dīnī(Religious views on the corona and its outskirts, Islamic Republic News Agency, March 12, 2017.
- Nowzari, Hossein Ali (1379), Philosophy of history, methodology and historiography, Translated and edited by Hossein Ali Nowzari, Tehrān, Tarḥ-e Nū.
- Ortega Y Gasset, Jose (1376), esquema de las, Translated by Aḥmad Tadayyon, Tehrān, 'Elmī va Farhangī.
- Peymān, Ḥabībullāh (1360), Bardāsthāeī Darbāre Falsafe Tārīk Az Dīdgāh-e Quran (Perceptions about the philosophy of history from the perspective of the Quran, Tehrān, Maktab.
- Pollard, Sidney (1354), The Idea of Progress: history and society, Translated by Hossein Asadpoūr Pīrānfar, Tehrān, Amīrkabīr.
- Popper, Karl Raimund (1350), The Poverty of Historicism, Translated by Aḥmad Ārām, Tehrān, Kārazmī.
- Rasoūlī, Mehdī (1398), Corona Balāye Donyavī Ya Emteḥāne Elāhī(Corona, worldly calamity or divine test, Sā'ed News Agency, Thursday, March 6.
- Sādātīyān, jālāl (1399), China, Corona and conspiracy theory, E'temād newspaper, Saturday, April 20.
- Soroūsh, 'Abdolkarīm (1357); Philosophy of History, Tehrān: Ḥekmat.
- Southgate, Beverley C (1379), History what and why?, Translated by Royā Monajem, Tehrān: Negāh Sabz.
- Spalding, Roger, Parker, Christopher (1392), Historiography : an introduction, Translated by Moḥammad Taqī Imānpoūr, Tehrān, Institute of Islamic History.
- Stanford, Michael (1382); An Introduction to the Philosophy of History, translated by Aḥmad Golmoḥammadi, Tehrān, Našr-e Ney.
- Stanford, Michael (1385), A companion to the study of history, Translated by Mas'oud Šādeqī 'Alīābadī, Tehrān, Samat and Imam Šādeq.

- The New York Times eschatologic narrative of Corona: The Qur'an narrates diseases and pervasive earthquakes at the end of the world (1399), Tasnīm News Agency, April 11.
- Toynbee, Arnold Joseph (1370), Toynbee on Toynbee, Translated by Ḥassan Kāmšād, Tehran, Kārazmī.
- Vā'ez ĵalālī, Maryam(1398), Virusshā-ye NoPadīd Enteqām-e Ṭabī'at Az Bašr, Islamic Republic News Agency, March 10.
- Žižek, Slavoj (1399), The Decision Imposed by Coronavirus on, Collection of Articles of Corona and the Philosophers, Translated by Šālehī Najafī, Special Issue of the 11th Thesis.

