

تحلیل مبانی فلسفی و تکنولوژیکی بحران محیط زیست؛ ضرورت تولید علم دینی

سیدحسین حسینی*

چکیده

این مقاله به بررسی ارتباط و نسبت بحران زیست محیطی جهان معاصر با مبانی فلسفی آن می‌پردازد تا از این طریق راهی به سوی طرح دیدگاه‌های دینی در مسئله بگشاید. بحران جهانی موجود را جدای از ریشه‌های زیست‌شناسی و تجربی آن و آنچه در حوزه علوم طبیعی و زیستی و تکنولوژی مطرح می‌شود می‌توان با ریشه‌ها و علل عمیق‌تری نیز پیوند زد و آن، تحلیل مسئله از زاویه مبانی و رویکردهای فلسفی است. مقاله حاضر از این منظر به تحلیل موضوع پرداخته تا در نهایت نتیجه گیرد که یکی از راه‌های برون‌رفت از بحران، تحول مبنایی در ساختار علوم معاصر است.

بدین‌سان پس از ارائه مقدمه‌ای کوتاه در طرح مسئله، از حکومت نگاه اومانستی در عصر جدید و ارتباط این مبنای فلسفی با نقش علوم و تکنولوژی جهان غرب سخن گفته و نتیجه می‌گیرد که تغییر و تحول در حوزه «فلسفه»، «علم» و «فناوری» بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند و سپس در پایان به چند راه‌حل علمی و کاربردی نیز اشاره دارد.

هدف نهایی مقاله، طرح راه‌حل برای چاره‌جویی بحران زیست محیطی جهان معاصر با ضرورت تحول در حوزه علوم و ضرورت تولید علم دینی است تا راه برای فرار از بحران‌های ساخته و پرداخته مبانی فلسفی مادی‌گرایانه فراهم شود.

کلیدواژه‌ها: بحران محیط زیست، اومانیزم، فلسفه تکنولوژی، علم و فلسفه، علم دینی.

۱. مقدمه

بدون تردید یکی از بحران‌های کنونی انسان معاصر که همه هویت فردی و جمعی و حتی تاریخی وی را نشانه رفته است و نه فقط انسانیت انسان، که ظرف حیات، طبیعت و جهان زندگی‌اش را نیز به مخاطره انداخته، مشکلات جدی پیش آمده در محیط زیست انسان است؛ بحرانی که جایی برای روان و جسم انسان باقی نمی‌گذارد و بشر کنونی را پایان بخش نسل انسان در طول تاریخ حیات کره زمین قرار خواهد داد به نحوی که انسان مدرن قرن بیستم با فرورفتن در این چالش، همه انسان‌ها در کره خاک و هم کل تاریخ گذشته خود را، به یکباره، به فراموشی خواهد سپرد.

پرسش مقاله حاضر این است که آیا بین بحران موجود زیست محیطی در جهان معاصر، و مبانی فلسفی، ارتباطی وجود دارد، و آیا چنین دیدگاه‌هایی می‌توانند راهی به سوی حل این بحران بگشایند و یا از شدت آن بکاهد، و آیا از زاویه این نگرش‌ها می‌توان به ضرورت تولید علم دینی رهنمون شد؟

هرچند در تحلیل این مسئله از جانب نگرش‌های علمی و تکنولوژیکی، مسائلی در سطح جهانی مطرح شده است، ارتباط این امر با رویکردهای فلسفی از منظر دیدگاه‌های اسلامی و تحلیل ارتباط مسئله با ضرورت دستیابی به علم دینی، کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است.

این مقاله پس از اشاره به ریشه‌های فلسفی بحران انسان معاصر، نگرش اومانستی را مبدأ اصلی بحران محیط زیست می‌داند، اما فاصله این مبدأ تا نتیجه مخرب آن را در نقش علم و تکنولوژی در حلقه میانی بین مبنای فلسفی و نتیجه زیست محیطی آن دانسته است. در نهایت در چهارچوب یک نگاه سیستمی به بحران موجود، دو نوع راه‌حل درون‌رفت و برون‌رفت را از هم تفکیک کرده و با تأکید بر چاره‌جویی‌های نوع دوم، دیدگاه‌های افرادی چون گنون و نصر را نیز از هم متفاوت می‌داند و سپس با نقد این دیدگاه بر ضرورت تولید علم دینی تأکید می‌کند.

۲. ریشه‌های فلسفی بحران

گابریل مارسل، فیلسوف فرانسوی، در کتاب *انسان مسئله‌گون* به تحلیل وضعیت کنونی انسان معاصر پرداخته و از تحلیل مفهوم انسان مسئله‌گون سخن می‌گوید؛ وی در این باره مثالی می‌زند: انسانی را در نظر آورید که همه چیز اعم از امکانات مادی را دارد ولی ناگهان

همه داشته‌های خود را از دست می‌دهد و به نابودی مطلق می‌گردد. در چنین وضعیتی است که انسان برای خودش تبدیل به مسئله می‌شود و از خودش می‌پرسد: من کیستم و زندگی برای من چه معنا و مفهومی دارد؟ و سؤالاتی از این قبیل. بدیهی است که در برابر چنین فردی پاسخ‌های کلیشه‌ای شبیه این که انسان حیوان ناطق است، و امثال این، معنایی ندارد چرا که این انسان در یک حالت خلأ مطلق قرار گرفته و همه چیز برای او بی‌معنا شده است. وی در ادامه نتیجه می‌گیرد که وضعیت انسان معاصر نیز چنین است یعنی انسانی که در آینه درونش گم شده است!

مارسل در نهایت به علت‌یابی می‌پردازد و همین ریشه‌یابی وی می‌تواند سرآغاز مباحث این مقال باشد؛ او با استفاده از تفکرات نیچه به این نتیجه می‌رسد که اساس این وضعیت ریشه در متافیزیک و جداسدن انسان از مرجعیت الهی‌اش دارد یعنی انسان در اث جدایی از مرجع الهی خودش به چنین گمگشتی‌ای رسیده است (← مارسل، ۱۳۸۸: ۴۶؛ پیرامون اندیشه‌های فلسفی مارسل ← بلاکهام، ۱۳۸۷: ۱۰۲-۱۳۲).

این تعبیر شبیه آن چیزی است که برخی با عنوان «بحران هویت و معنویت امروز بشر» از آن یاد کرده‌اند که بی‌تردید بی‌ارتباط با «بحران محنت در علوم انسانی» (حسینی، ۱۳۸۷: ۴۵۸) نیز نیست؛ یعنی بحران دوره تجدد که خصلت اصلی آن، همان قداست‌زدایی است (نصر، ۱۳۷۹: ۵؛ آشوری، ۱۳۸۶: ۳۷؛ کچوئیان، ۱۳۸۳: ۱۰؛ آشوری، ۱۳۸۶: ۱۴، ۱۹).

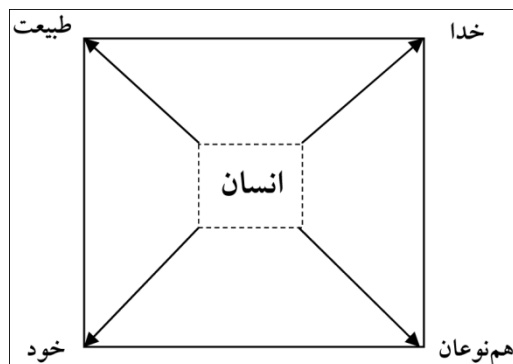
۱.۲ نگاه اومانستی

این جدایی و بریدگی انسان از مبدأ آلهی خود که از ویژگی‌های دنیای غرب در برابر شرق بود، به تدریج زمینه‌های خط و نگرش فلسفی - اومانستی را در عصر جدید پایه‌گذاری کرد؛ و هر آینه این جدایی انسان امروز را تا آن‌جا پیش برد که:

... تحولاتی که در طی قرون هجدهم و نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم رخ داد به تضعیف دین و خداباوری در جوامع علمی انجامید. هیوم و اصحابش فقط داده‌های حسی را پذیرفتند و بقیه را فاقد معنا دانستند. کانت خدا را به یک احساس ذهنی تقلیل داد. داروین تصادف را توضیح بهتری برای جهان دانست تا خالق را. مارکس خدا را افیون توده‌ها پنداشت که به وسیله طبقه حاکم و استثمارگر اختراع شده است. نیچه خدا را مرده اعلام کرد و فروید اصرار داشت که ایده دین ناشی از روان‌رنجوری است (زرشناس، ۱۳۸۳: ۳۱؛ همچنین ← آشوری، ۱۳۸۶: ۱۵ و ۱۶ و ۲۵؛ گلشنی، ۱۳۷۹: ۹؛ و گلشنی، ۱۳۸۰: ۱۷-۲۷).

رسانس قرن ۱۴ و سپس قرن ۱۵ و ۱۶ به تدریج زمینه‌های اومانیزم را (به‌مثابه مهم‌ترین ویژگی دنیای مدرن) فراهم ساخت و سپس سبب بروز انقلاب علمی و انقلاب صنعتی شد و نهایتاً این تحول از مرز جوامع اروپایی به سراسر جهان سرایت داده شد و پایه‌های مدرنیته به‌مثابه بارزترین صفت غرب مدرن شناخته شد. تا آن‌جا که تکنولوژی جدید نیز از انقلاب صنعتی سر زد. اومانیزم از استقلال بخشی به انسان و دنیوی دانستن آن و این‌که انسان، وجودی مستقل دارد آغاز شد و تا اصالت فرد و عقل‌گرایی و ظهور فلسفه‌های راسیونالیستی دکارتی و جدایی فلسفه از دین و بی‌نیازی از وحی و سپس مکاتب شک‌گرایی و درنهایت طبیعت‌گرایی و انسان‌پرومته‌ای (عصیان‌گر) و حداکثر اعمال سلطه بر عالم پیش رفت و سرانجام در این بستر به ظهور علم و تکنولوژی جدید پای گذارد (← زرشناس، ۱۳۸۳: ۳۵-۴۲؛ نصر، ۱۳۸۴ ب: ۲۷۶-۳۰۸؛ نصر، ۱۳۷۹: ۲۹۰).

بنابراین نقطه محوری اومانیزم اصالت انسان در برابر هر آنچه غیر اوست و این غیر، در درجه نخست خدا و طبیعت و سپس هم‌نوعان و حتی نفس خودش است! در این نگاه، انسان محور همه هستی و مرکز ترسیم همه امور است و از این رو ستون ثابت و حقیقی، انسان است و تمامی هستندگان بر محور او معنا و مفهوم پیدا می‌کنند و همه خلق یک‌سره باید در خدمت انسان باشد؛ چراکه «انسان، مقیاس همه چیز است» (← گنون، ۱۳۸۷: ۳۳؛ ادگار، ۱۳۸۸: ۷۲) و ارزش برتر متعلق به اوست. در تمام حلقه‌های ارتباطی انسان با خدا، طبیعت، هم‌نوعان و نفس خودش، این، خود اوست که اصل و مدار هستی است پس باید بیش‌ترین بهره و استفاده را ببرد.



در این منظر، حتی خداوند هم ساخته و محصول تفکر بشری است و برای اثبات او نیز باید از مسیر «اصل من فکر می‌کنم پس هستم» دست یازید!

در نتیجه، این نگاه کلی و ریشه‌ای، مبنای عصر تمدن و تکنولوژی جدید قرار گرفت و به تدریج این نگاه در غرب به سمت تقدس‌زدایی از طبیعت و کل هستی پیش رفت. بنابراین از همه‌چیز تقدس‌زدایی شد و به عالم و آدم صرفاً یک نگاه علمی - تجربی شد تا آن‌جا که هر آنچه به تجربه ثابت نشود پس الزاماً وجود خارجی هم ندارد.

با مروری بر سیر اندیشه و تفکر در غرب و با چشم‌داشتی بر نقش و اهمیت مباحث طبیعت‌گرایی، طبق نظر صاحب‌نظران این عرصه، پایان قرون وسطی را باید پایان نگاه معنوی به طبیعت و جانشینی نگاه عقل‌گرایانه دانست و بدین ترتیب کائنات به تدریج صورت مسیحی خود را از دست دادند و سپس انسان اروپایی از طریق رنسانس، بهشت عصر ایمان را رها کرد و خود را متوجه عرصه جدید طبیعت و صورت طبیعی کرد؛ طبیعتی که از سویی انعکاسی از یک واقعیت آسمانی نداشت و از سوی دیگر با انسانی که کاملاً بشری شده و پای‌بند زمین شده بود رو به رو بود و نه انسان دوگانه نیم‌فرشته و نیم‌بشر قرون وسطی؛ و در نتیجه:

انسان به فتح و سلطه بر زمین، و به همراه آن بازکردن افق‌هایی تازه در جغرافیا و تاریخ طبیعی ادامه داد ... این ادراک جدید از انسان وابسته به زمین که از نزدیک با انسان‌مداری اومانیزم (humanism) و انسان‌گونه‌انگاری تشبیه (anthropomorphism) این دوره پیوند دارد با تخریب و زوال تدریجی آن‌چه از سازمان‌های نوحاسته و باطنی قرون وسطی باقی مانده هم‌زمان شد ... در هر صورت تعداد بسیار فراوان این گونه آثار در خلال این دوره، پیش از همه و بیش‌تر از هر چیز مدیون تخریب و نابودی مخازن این گونه دانش است که بدین ترتیب زمینه دنیوی‌شدن و ابتدال آن‌ها را تسهیل کرد ... (نصر، ۱۳۸۴ ب: ۲۸۵).

چنان‌که صاحب‌نظران نیز گفته‌اند انسان در چنبره رنسانس به صورت یک کالای صرف در آمد و به کره خاکی نیز همین نگاه را کرد، زمینی بسیار غنی و دست‌نخورده که در نظر او می‌توانست وی را از مواهب بسیاری برخوردار کند تا بشر خاکی، موجودی تمام‌عیار باشد و در این صورت، انسان دیگر نه آن موجود نیم‌فرشته و نیم‌انسان، بلکه موجودی بود سراسر در مسیر سقوط.

بدین ترتیب همانند افرادی چون دکتر نصر می‌توان نتیجه گرفت که یکی از مهم‌ترین ریشه‌های مشکلات بحران محیط زیست، در تفسیر نادرست از انسان و هویت انسانی اوست و چنان‌چه به تفسیر درستی از انسان در هستی و جایگاه زیست وی دست یافتیم جهان نیز دگرگون خواهد شد چراکه علت قداست طبیعت و حفظ آن نیز اعتقاد به همین مبناست (نصر، ۱۳۸۴ الف: ۱۲).

۳. نقش علم و تکنولوژی

پس از اشاره به مبانی فلسفی بحران، جای این پرسش هست که نقش علم و تکنولوژی در این میان چیست؟ چراکه بدون تردید بین مبانی فلسفی در دنیای ذهن و اندیشه تا بحران‌های زیست محیطی در دنیای عینی و واقعی، فاصله‌ای عمیق و طولانی وجود دارد؛ این فاصله توسط ابزارها و قوانینی طی می‌شود که علم و تکنولوژی عهده‌دار آن خواهند بود.

در این جا سخن فرانسیس بیکن (Francis Bacon) که خود از حامیان علوم جدید بود قابل توجه است:

نقش علم در دوره جدید این بود که به طبیعت سلطه قهریه پیدا کند و بر آن حاکم شود تا آن را مجبور سازد به خاطر شکوه و مجد الهی و برای فراهم کردن زمینه قدرت و ثروت مادی بشر، اسرار درونی خویش را برملا کند (نصر، ۱۳۸۴ ب: ۱۹؛ و نیز ← آشوری، ۱۳۸۶: ۱۵۱-۱۶۱).

گرچه علم و فلسفه در غرب با دیدگاه‌ها و جهان‌بینی‌های مشابه سنتی آغاز شد اما بینش غربی از قرن شانزدهم به بعد از نظر به تقدس طبیعت فاصله گرفت تا آن‌جا که انسان را از طبیعت بیگانه دید و به آن مانند یک مجموعه بی‌روح و به‌مثابه ماشینی در خدمت انسان مادی نگریست. در واقع در منظر علم و فلسفه غرب، دقیقاً برخلاف دیدگاه‌های الهی ادیان توحیدی، مبنای حقیقی صیانت از طبیعت مورد توجه قرار نگرفت؛ این مبانی کارساز در حفظ حرمت طبیعی و الهی محیط زیست انسان و سایر موجودات هستی و سپاس‌گزاری در برابر صنع الهی، آن‌چنان که پاره‌ای صاحب‌نظران اسلامی نیز اشاره کرده‌اند عبارت است از اصل «کرامت انسانی» و پیرو آن، مرهون اصل «خلافت الهی انسان» است (← نصر، ۱۳۸۴ الف: ۱۸-۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۳ و ۲۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۱۶).

حال بایستی به ارتباط علوم و تکنولوژی توجه کرد آن‌چنان که در دیدگاه‌های معاصر نه‌تنها علوم جدید ریشه در نوع نگاه اومانستی دارند که تکنولوژی و فناوری تمدن موجود نیز با علوم جدید و البته مبانی فلسفی‌اش مرتبط و هماهنگ است. یعنی این نوع «نگاه فلسفی» به سمت تولید «علوم نوین مدرن» پیش می‌رود و این علوم نیز مبدأ تولید «تکنولوژی قرن ۱۹ و ۲۰» می‌شود.

- فلسفه ← علم ← تکنولوژی

- مبانی نظری و مکاتب فلسفی ← علوم انسانی و تجربی ← فنآوری و ابزار عینی

- اومانیسیم ← ساینتیسم و پوزیتیویسم ← تکنیک و تکنولوژی غربی

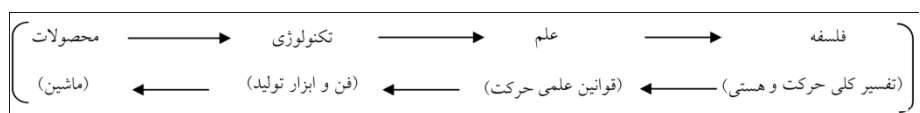
- عقل خودبنیاد ← علوم مدرن ← نظام سرمایه‌داری مدرن

درحقیقت به علت پیوند وثیق فلسفه با علم و تکنولوژی، اومانیسیم به‌مثابه یک نوع نگاه و مکتب فلسفی، در حوزه علوم مدرن به سوی علوم تجربه‌گرا و ساینتیسم سوق پیدا کرد؛ علمی که بر پایه فلسفه‌های حسی و مادی‌گرایانه به سوی دیدگاه‌های علمی پوزیتیویستی و پراگماتیستی کشیده شد (نصر، ۱۳۷۹: ۱۲۹) و این نوع هندسه علوم مدرن، به تدریج فنآوری و ابزارهای تکنولوژیکی را پدید آورد که هدفشان تسلط بیش‌تر بر مواهب طبیعی و انسانی (با نگاه تجربه‌گرا و اصالت انسان‌مداری) بود.

بنابراین بی‌تردید ساخت و ساختار علوم مدرن غربی را باید به‌مثابه یکی از مهم‌ترین عوامل بحران زیست محیطی معاصر بدانیم؛ امری که دیگران نیز بدان اشاره داشته‌اند:

... کاربردهای علم غربی، علمی که تا چند دهه قبل کاملاً غربی بود و اکنون به دیگر قاره‌ها سرایت کرده، مستقیم یا غیر مستقیم باعث فاجعه زیست محیطی بی‌سابقه‌ای گشته و امکان عملی فروپاشی کامل نظام طبیعی را فراهم آورده است (ادگار، ۱۳۸۸: ۱۸۳).

تردیدی نیست که تکنولوژی نوعی ابزار عمل و فن کاربرد است یعنی راه‌کاری عینی و عملیاتی برای برقراری ارتباط با جهان عینیت، اما این ابزار عینی وابسته و محتاج به دانشی خاص به عنوان طرح قوانین علمی برای ارتباط با دنیای عینی است که بدون در دست داشتن آن قوانین علمی مسیر بهره‌برداری از جهان طبیعت به روی انسان بسته است (بحران علم مدرن، ۱۳۸۵: ۱۱۵؛ نصر، ۱۳۷۹: ۱۴۵؛ جرج، ۱۳۹۰: ۵۳؛ گلشنی، ۱۳۷۹: ۳۸-۳۹) و در طرف سوم، فهم و کشف و ابداع قوانین علمی جهان هستی نیز وابسته و وام‌دار نظر کلی به هستی، انسان، معرفت، عقل و مفاهیمی فلسفی از این دست است؛ یعنی ارائه قوانین علمی نیز در پس فهم قوانین کلی حاکم بر هستی است. بدین‌سان ابزار تولید (تکنولوژی)، به حوزه قوانین علمی و دانش (علوم)، و آن نیز به حوزه مفاهیم بنیادین هستی (فلسفه) مربوط می‌شود.



طبیعی است که در این صورت هر نگاه فلسفی با هر مجموعه‌ای از هرم و هندسه علوم و آن نیز با هر فناوری هم‌خوانی نخواهد داشت. برای مثال اگر طبیعت در اندیشه‌های چین باستان و آئین لائوسه مظهر «تائو» بوده است، بشر هم به دلیل این مظهریت به آن احترام می‌گذارد و برای آن تقدس قائل بوده است و در نتیجه بشر چینی باستان به جای استخدام و استیلا بر طبیعت (تا مرز نابودی آن)، از آن پیروی و تبعیت داشته است؛ از این رو باروت را اختراع کردند اما تفنگ نساختند و یا صنعت چاپ را گسترش ندادند. یا مثلاً در ایران باستان عناصر چهارگانه طبیعت، مقدس پنداشته می‌شد و در نتیجه طبیعت، برای آنان معبد بوده نه کارخانه (هایدگر، ۱۳۷۷: ۸).

گروهی از صاحب‌نظران، تکنولوژی را به‌کارگیری قوانین علمی برای تولید ابزار دانسته‌اند:

... تکنولوژی از ریشه لاتین techist به معنای ساختن گرفته شده است. بنابراین تکنولوژی رابطه مستقیم با محصولات دارد که بر مبنای آن تکنولوژی ساخته می‌شود و این محصولات، بر جهان‌بینی ما بسیار تأثیرگذارند. در نظر داشته باشید که قوانین، جهان‌بینی افراد را متأثر نمی‌سازد بلکه تکنولوژی مبتنی بر این قوانین است که جهان‌بینی را دستخوش تحول می‌کنند ... (← هایدگر، ۱۳۷۷: ۱-۳۱؛ ادگار، ۱۳۸۸: ۱۸۷-۱۹۰؛ میچام، ۱۳۸۸: ۴۲-۵۲؛ اقبال، ۱۳۸۴: ۱۰).

این کلام تا این‌جا قابل قبول است که تکنولوژی برآمده از نوعی نگاه خاص به علم است و هندسه خاص ترسیمی علوم بر نوع و شکل تکنولوژی نیز مؤثر خواهد بود؛ چراکه دانش تکنولوژیک در دنیای علوم ترسیم می‌شود و البته که ترسیم هرم علوم انسانی و نحوه ترابط و داد و ستد آن‌ها نیز وابسته به مبانی و نگاه‌های فلسفی و کلی‌تر است. در این صورت نه تنها محصولات تکنولوژی بر انسان و جامعه تأثیرگذار است که اصولاً تکنولوژی به واسطه دنیای دانش، با یک نگاه خاص مکتبی و فلسفی مرتبط بوده است و به لازمه محصولات آن نیز با یک بینش خاص هماهنگی خواهد داشت و لذا فرض تکنولوژی خستی و بی‌هدف، منطقی به نظر نمی‌آید. پس این تصور که صرفاً محصولات تکنولوژی بر جهان‌بینی تأثیرگذارند بدون توجه به ارتباط قوانین علمی با جهان‌بینی و نگاه‌های فلسفی، قدری ساده‌نگری است.

معمولاً در این نوع نگاه‌ها تکنولوژی به‌مثابه امری ابزاری دانسته می‌شود؛ این همان تعریفی است که مارتین هایدگر نیز در «پرسش از تکنولوژی» (← هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۰۰؛

داوری، ۱۳۷۹: ۳۸) از آن آغاز کرده اما در نهایت از این تعریف گذر می‌کند و به تعریف خودش می‌رسد یعنی تکنولوژی به‌مثابه کشف و انکشاف.

در تعریف ابزاری، تکنولوژی یک آلت، وسیله و فعالیتی انسانی است برای رسیدن به هدفی. هایدگر این تعریف را کافی نمی‌داند و از چستی خود امر ابزاری پرسش می‌کند و در نهایت نتیجه می‌گیرد که تکنولوژی یک وسیله صرف نیست؛ تکنولوژی نحوی انکشاف است. وی سپس این تعریف را فقط در حوزه تفکر یونانی و در مورد تکنولوژی دست‌افزاری صادق ندانسته و آن را بر تکنولوژی جدید مبتنی بر نیروی ماشینی نیز قابل اطلاق می‌داند، با این تفاوت که انکشافی که در تکنولوژی جدید حاکم است، خود را در فرآوردن به معنای پوئیسس (تولید دست‌افزاری یا به ظهور آوردن) متحقق نمی‌سازد. انکشاف حاکم در تکنولوژی جدید نوعی تعرض (herausfordern) است، تعرضی که طبیعت را در برابر این انتظار بی‌جا قرار می‌دهد که تأمین‌کننده انرژی باشد تا بتوان انرژی را از آن حیث که انرژی است از دل طبیعت استخراج و ذخیره کرد (← هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۱ و ۱۶ و ۸ و ۱۰). سپس اشاره می‌کند که در تکنولوژی قدیم به نظم درآوردن طبیعت برای بهره‌برداری همراه با مراقبت و نگهداری از آن هم بود و مثلاً کشاورز متعرض زمین زراعی نمی‌شد، اما اکنون به نظم درآوردن به معنای با طبیعت درافتادن است؛ درافتادنی که خود به معنای تعرض به طبیعت است؛ وی در جمع‌بندی خود وقتی تعریف صرفاً ابزاری و انسان‌مدار را از تکنولوژی بی‌اعتبار دانست به این نکته اشاره دارد که بشر در عصر تکنولوژیک به نحو چشم‌گیری به انکشاف فراخوانده شده است و بعد به ارتباط این انکشاف با طبیعت و نیز نقش علوم جدید در این عرصه می‌پردازد:

... این انکشاف، در درجه اول، به طبیعت معطوف است، طبیعت به عنوان ذخیره یا منبع ثابت انرژی. از این رو، این نگرش و رفتار انضباط‌دهنده بشر نخست با پیدایش علوم دقیقه جدید آشکار می‌شود. (علم جدید) با نحوه تفکر خود، طبیعت را به عنوان شبکه‌ای از نیروهای محاسبه‌پذیر دنبال و محصور می‌کند ... (← همان: ۱۸ و ۱۹ و ۵۴؛ جانسون، ۱۳۸۸: ۱۳۶).

هایدگر پس از این به ماهیت تکنولوژی نیز می‌پردازد و نکته قابل توجهی را بیان می‌دارد؛ وی در تحلیل ماهیت تکنولوژی از واژه گِستِل (gestell) استفاده می‌کند به معنای اسکلت‌بندی، چهارچوب‌بندی یا شبکه‌بندی؛ و چون بشر جدید در یک چنین فضا و بستر و ساختاری تقدیرگونه قرار گرفته است بنابراین:

گشتل مانع تجلی (shinig-forth) و استیلاهی حقیقت می‌شود. در نتیجه تقدیری که به انضباط می‌آورد، بزرگ‌ترین خطر است. تکنولوژی خود خطرناک نیست، تکنولوژی امری شیطانی نیست، ولی ماهیت آن اسرارآمیز است. ماهیت تکنولوژی، به عنوان تقدیر انکشاف، خود خطر است. شاید معنای تحول‌یافته گشتل تا حدی مأنوس‌تر شود اگر گشتل را به مفهوم تقدیر (geschick) و خطر (gefahr) تصور کنیم. آنچه بشر را تهدید می‌کند در وهله نخست ماشین‌آلات و دستگاه‌های بالقوه مهلک تکنولوژی نیست. تهدید واقعی، دیگر اثر خود را بر ماهیت بشر گذاشته است. فرمانروایی گشتل بشر را مورد تهدیدی قرار داده است که به سبب آن امکان دارد او نتواند در مسیر انکشاف اصیل‌تری قرار گیرد و در نتیجه فراخوان حقیقت آغازین‌تری را تجربه کند (هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۲).

این تحلیل هایدگر از جهاتی مؤید ادعای مقال است؛ اولاً تعریف تکنولوژی جدید به تعرض به طبیعت، یعنی نه تنها تکنولوژی به مثابه یک ابزار در نهایت بشر را به معارضه با طبیعت سوق می‌دهد که خود، اصولاً نوعی انکشاف یا سویه تعرض به طبیعت قلمداد شده است. یعنی وی خصوصیت تعرض را در ماهیت تکنولوژی مستتر می‌داند. ثانیاً به درستی به نقش ساختاری علوم و نحوه تفکر جدید در حوزه علوم، در مسیر تحول و تکامل و شکل‌گیری تکنولوژی اشاره دارد و این به معنای ارتباط نظام‌واره تکنولوژی جدید با مجموعه علوم مدرن و جدید است؛ ثالثاً اگر معنای دوم تکنولوژی را (به مثابه کشف و انکشاف) بپذیریم، به طریق اولی تکنولوژی با «قوانین علمی» در حوزه علم و «مبانی فلسفی»، در حوزه مکاتب و اندیشه‌های فلسفی مرتبط خواهد شد و دیگر نمی‌توان تکنولوژی را امری خنثی و صرفاً با نگاهی ابزاری نظاره کرد که در آن صورت:

... اگر تکنولوژی را امری خنثی تلقی کنیم، به بدترین صورت تسلیم آن خواهیم شد؛ زیرا چنین تصویری از تکنولوژی، که امروزه به خصوص مورد ستایش است، چشم ما را به کلی بر ماهیت تکنولوژی می‌بندد (همان: ۲).

انکشاف نوعی پرده‌برداری و کشف و آشکارشدن است که طبیعتاً بدون جهت و مبنا نخواهد بود. پرده‌برداری از چه چیزی و برای چه چیزی؟ سؤالاتی است که ما را به سمت مبانی و مکاتب کلی فلسفی و نگاه‌های کلی‌تر از علوم در دایره و حوزه فلسفی سوق می‌دهد. علاوه بر این که اگر ماهیت این انکشاف را به واقعیت تعرض به طبیعت پیوند بزنیم و سوی انکشاف را در تکنولوژی جدید به در افتادن با طبیعت به مثابه یک منبع ثابت انرژی بشری در نظر آوریم تردیدی نیست که این سویه، دقیقاً سازگار با مبانی فلسفی جدید در

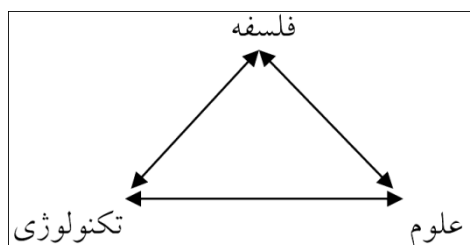
عصر جدید انسان‌گرایی است که طبیعت را به‌مثابه یک سوژه قابل بهره‌برداری انسانی تلقی کرده و علوم جدید نیز به طبیعت به‌مثابه یک نیروی قابل محاسبه و ثابت که می‌توان بر آن تسلط داشت و حداکثر بهره‌برداری را نیز از آن برد نگاه می‌کنند.

... ما در لبه پذیرش گشتل به عنوان سرنوشت هستیم تا به عنوان تقدیر یا حوالت. نشان این «سقوط شتاب‌زده» غوطه‌ور شدن در این اندیشه است که آدمی «خدایگان زمین» است. انسان‌مداری مابعدالطبیعی بزرگ‌ترین خطر گشتل را پنهان می‌کند ... (همان: ۵۷؛ و نیز ← جانسون، ۱۳۸۸: ۱۴۰ و ۱۴۱؛ هوسرل، ۱۳۸۹: ۱۲۸).

بدین‌سان در چنین تحلیلی، تکنولوژی دقیقاً در پیوند با علوم و فلسفه در مسیر خاص تعیین‌شده‌اش پیش خواهد رفت؛ تکنولوژی که با ماهیت گشتل‌گونه‌اش درنهایت مانع استیلاي حقیقت بر بشر شده و او را از انکشاف اصیل‌تر و حقیقی باز خواهد داشت و دقیقاً خطر نیز همین است؛ تکنولوژی شیء‌وارگی که آدمی را به وسیله‌ای شیء‌گونه تبدیل ساخته و موجب بندگی انسان‌ها می‌شود. شاید به همین دلیل است که عده‌ای از صاحب‌نظران «استثمار فنون» را یکی از علائم و نشانه‌های سقوط تمدن امروز بشری به حساب آورده‌اند (← هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۰۳-۱۰۵ و ۱۹۱؛ آشوری، ۱۳۸۶: ۳۲؛ داوری، ۱۳۷۹: ۲۴).

۴. نگاه نظام‌مند به بحران

از آن‌چه تا به این‌جا مطرح شد می‌توان به این‌صورت دست یافت که نگاه ما به محصولات قرن باید به صورت جامع و نظام‌مند باشد یعنی علاوه بر آن‌که در زاویه دید و نگاه خود به مسئله، هیچ عنصری را به فراموشی نسپاریم، همگی عناصر و مؤلفه‌های لازم را نیز در ربط با یک‌دیگر و به صورت سیستمی نظاره کنیم. بنابراین می‌توان آن‌چه در جهان معاصر به‌مثابه دستاوردهای امروزی به حساب می‌آوریم، در ارتباط و هم‌سنگ با مثلث «تکنولوژی»، «علوم معاصر» و «مبانی و مکاتب فلسفی امروز» بدانیم.



با این حساب اگر بناست تغییری صورت گیرد، این تحول باید از نگاه‌های کلی فلسفی به انسان و هستی نشئت گیرد، اما این سخن به این معنا نیست که امروزه، علم و تکنولوژی نیز بر نگاه‌های فلسفی تأثیری ندارند.

پس از ۴ قرن سلطهٔ بینش مادی‌گرایانه و اومانستی (گنون، ۱۳۸۷: ۱۹-۳۷ و ۸۳ و ۸۴) بر جهان معاصر، مصائب امروز بشری آن قدر جدی است که یک فاجعهٔ عظیم در راه است و لذا باید به دنبال راه‌حل‌های اساسی بود؛ نازک‌شدن لایهٔ اُزن، گرم‌شدن آب و هوای کره زمین، آتش‌سوزی جنگل‌های استوایی، نشت نفت‌های عمده در دریاها و غرق‌شدن نفت‌کش‌های غول‌پیکر، جنگ‌های خانمان‌برانداز، انفجار پایگاه‌های اتمی و ... بخشی از دستاوردهای تمدن مادی امروز بشری است که تمام هویت انسان و طبیعت پیرامون وی را تهدید می‌کند.

در یک نگاه همه‌جانبه باید دانست: اولاً با توجه به حجم عظیم بحران، بشر کنونی فرصت زیادی در اختیار ندارد؛ ثانیاً جهان سوم در آتش جهان اول و دوم می‌سوزد و لذا باید تلاشی دوچندان کند (بحران علم مدرن، ۱۳۸۵: ۲۳ و ۲۸ و ۱۱۴؛ نصر، ۱۳۷۹: ۲۳۵؛ Foltz, 2005). به‌ویژه با توجه به فزون‌خواهی نظام‌های استعماری و نقش آنان در آلودگی محیط زیست؛ ثالثاً در این امر علاوه بر تکالیف انسانی و میهنی و جهانی، تکالیف دینی و مذهبی نیز جاری و ساری است، آن هم تکلیفی همگانی برای حفظ آبادانی زمین؛ رابعاً نباید چون افرادی مانند ژاک الول (Jacques Ellul) ناامیدانه و عاجزانه هیچ طرح و برنامه‌ای برای حل مشکل ارائه نداد و معتقد بود تکنولوژی امروز نهایتاً همان هیولای آخرالزمانی است که هر چیز و هر کس را می‌درد و می‌بلعد و هرگونه تماس با آن به نابودی گریزناپذیر آدمی منجر خواهد شد و در چنین وضعیتی تنها پاسخ ممکن، تقوایشه‌کردن و به انتظار نزول شهر جدید غیر تکنولوژیک از ملکوت آسمان نشستن است! (← هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۰۶) بلکه با همهٔ جدی‌بودن بحران باید به راه‌حل‌های ممکن و عملی اقدام کرد؛ و خامساً در کنار راه‌حل‌های درون‌رفت که در چهارچوب وضعیت تمدنی موجود به دنبال ایجاد تغییرات می‌گردد، باید به راه‌حل‌های برون‌رفت نیز اندیشید.

راه‌حل‌های نوع اول در صدد تغییر و تحول در درون چهارچوب نظام موجود جهانی برمی‌آید یعنی بر مبنای حفظ ساختار تکنولوژی موجود به تغییر اشکال گونه‌گون همین تکنولوژی روی می‌آورد. بر همین اساس نشریهٔ *بی بی سی* به نقل از برخی دانشمندان به روش‌های فناورانه برای حل مشکل اشاره کرده و معتقد است بحران گرمای جهانی در عین

بزرگی به اندازه‌ای قابل حل است که می‌توان آن را با توسعه‌دادن شیوه‌های خلاقانه و معمولی مهار کرد. مانند: اسپری کردن در لایه ازن، عینک آفتابی برای زمین، ساخت فیلترهای عظیم هوا، ساخت درخت‌های مصنوعی، استفاده از ابرهای نمکی، پرورش پلانکتون‌ها، به دام انداختن دی‌اکسیدکربن در زیر زمین و مانند آن است. گرچه اجرای هر یک از این روش‌ها خود با مشکلات عظیم و بسیار پیچیده‌ای توأم است و در اکثر موارد نیز به تدریج منجر به بروز معضلات و بحران‌های زیست محیطی دیگری خواهد شد؛ اما جدای از این، دامنه و بُرد آن‌ها در برابر نگاه فزون‌خواه و مادی‌گرایانه بشر ناچیز است و لذا باید به تغییر و تحول در مبانی کلی و فلسفی نگاه بشر به انسان، خدا و طبیعت نگرست یعنی چاره‌جویی در جهت تغییر پایه‌ها و بنیادهای تمدن موجود و بنای یک تمدن دینی نوین. بر این اساس با تغییر «مبانی فلسفی» به لزوم تولید «علوم نوین» دست یازیده و سپس به سربرآوردن «تکنولوژی» متناسب با نظام طبیعت و انسان امیدوار خواهیم شد.

رنه‌گون نیز در زاویه بحث آزمایش‌گرایی و در پاسخ به این پرسش که چرا علوم تجربی در تمدن جدید به گسترشی دست پیدا کردند که در هیچ تمدن دیگری نداشتند؟ به نوعی، از ارتباط و تناسب علوم با دامنه و زمینه تمدنی‌شان سخن می‌گوید:

... دلیل این است که این‌ها علوم دنیای محسوس، علوم ماده و همچنین علوم هستند که به مستقیم‌ترین نحو برای کاربردهای عملی مناسب‌اند، بنابراین، گسترش آن‌ها، که هم‌پای آن‌چه به خوبی «خرافه و اقیعت‌ها» (superstition of facts) می‌توان نامید پیش می‌رود، در توافق کامل با تمایلات خصوصاً جدید است، ... حتی، در یک تمدن بهنجار، علوم را بر مبنای روش‌های تجربی می‌توان تصور کرد که مانند علوم دیگر، به اصول متصل است و بر این اساس نوعی ارزش نظری واقعی کسب می‌کند ... (گنون، ۱۳۸۷: ۷۴).

تز دکتر نصر و نتیجه‌ای که وی در این باره می‌گیرد نیز قابل توجه است:

درست است که علم فی‌نفسه امری مشروع است، اما نقش و عمل کرد و شیوه انطباق و کاربرد آن، به خاطر فقدان صورت بالاتری از معرفت که بتوان علم را درون آن جای داد و نیز تخریب ارزش قدسی و معنوی طبیعت، به صورت امری نامشروع و حتی خطرناک درآمده است. برای اصلاح این وضع، معرفت متافیزیکی طبیعت باید از نو احیا شده و ماهیت قدسی طبیعت دوباره بدان باز گردانده شود ... نتیجه امر، اعطای دوباره ماهیتی مقدس به طبیعت خواهد بود و نیز فراهم آوردن زمینه‌ای جدید برای علوم، بی آن‌که بخواهیم ارزش و مشروعیت آن‌ها را در قلمروی خاص خودشان نفی کنیم (نصر، ۱۳۸۴ الف: ۲).

شاید در مقایسه این دو دیدگاه، نگاه گنون را به مقصود نویسنده مقاله نزدیک‌تر بدانیم چراکه نصر معتقد است علوم موجود با فقدان معرفت بالادستی به سمت تخریب ارزش‌های قدسی و معنوی طبیعت پیش‌رفته و البته راه‌حل نیز اصلاح نگاه معرفت‌متافیزیکی در منظر فلسفه طبیعت است و این تغییر افق دید، مآلاً به تغییر زمینه‌های جدید برای علوم و تغییر دستاوردهای آن منجر خواهد شد؛ اما گنون این سازواری را بیش‌تر و عمیق‌تر نظاره می‌کند چراکه در نزد وی علوم موجود، علوم مادی‌گرایانه‌اند که با دنیای مادی و تمدن نابهنجار امروز بشری سازگاری دارند و در نتیجه، در فرض تحقق تمدن هنجار، علوم متصل به اصول عالی نیز خواهیم داشت. با این تحلیل می‌توان نتیجه گرفت که هر تمدنی، علوم خاص و ویژه خود را پرورش می‌دهد و راه برون‌رفت بشر امروز از بحران‌های موجود پیش روی وی نیز ایجاد تمدن نوین دینی است که در دل آن با تغییر نگاه‌های فلسفی به سمت و سوی ایجاد و تولید علوم و سپس تکنولوژی برآمده از آن‌ها حرکت کنیم.

دکتر نصر در جایی دیگر هم اشاره می‌کند که راه‌حل این معضل، تغییر نگرش و الگوی دید جهانیان بر اساس دیدگاه مابعدالطبیعه سنتی است و با تغییر نگرش در رابطه با طبیعت، فناوری ویژه چیرگی بر طبیعت هم تغییر می‌کند (← همان: ۳۶-۴۱؛ نصر، ۱۳۷۹: ۲۷۸ و ۲۷۹). وی نیک در تحلیل مبانی پیش می‌رود، اما به نظر می‌رسد که به چیزی بیش از تغییر دیدگاه نیاز داریم یعنی الگو و مدل برنامه متناسب با آن مبانی جدید در غیر این صورت با صرف تغییر نگرش کلی آدمیان، در فناوری چیرگی بر طبیعت تغییری حاصل نخواهد شد و این امر محتاج مکانیزم‌های خاصی برای تحقق در حوزه عمل است و البته این مسئله یکی از چالش‌های اساسی تفکر نصر است که آیا با فرض تغییر نگرش، باز می‌توان از مجموعه دستاوردهای علمی دنیای غرب که مبتنی بر مدرنیسم است بهره برد یا این‌که باید دست به یک حرکت جدید علمی و تحولی رنسانس‌گونه در قلمرو علوم زد؟ نصر با زیرکی تمام ریشه فکری معضل را دریافته و حقیقتاً می‌داند که مبنای انسان‌مداری عصر تجدد و مدرنیسم، همه عصر را جولانگاه تسلط و چیرگی هرچه تمام‌تر آدمیان امروزی کرده است و بر این اساس مدار طبیعی طبیعت که با مدار انسانی انسان‌دارای هم‌سویی و هماهنگی بود، به هم ریخته و به جای آن، مدار و مبنای طبیعت انسانی نشسته است. او نیک در فهم مبانی پیش‌رفته و اصولاً راه بازگشت نیز جز این نیست، اما ما به چیزی بیش از تغییر دیدگاه نیاز داریم و آن، الگو و مدل برنامه متناسب با آن مبانی جدید است؛ یعنی فناوری نوینی که مبتنی بر آن مبانی شکل گرفته باشد والا این‌که فکر کنیم با تغییر نگرش کلی آدمیان، فناوری

چیرگی بر طبیعت هم شروع به تغییر خواهد کرد یک ساده‌انگاری محض و نوعی کلی‌گویی است چراکه این امر محتاج مکانیزم خاصی برای تحقق در حوزه عمل و عینیت خواهد بود و اصولاً یکی از چالش‌های اساسی تفکر نصر نیز در همین جا رُخ می‌نماید که گرچه وی تا مرحله نقد مدرنیسم و مبانی فکری آن پیش می‌آید، ولی در مرحله‌ی جان‌شینی و اثباتی مسئله، یا به کلی‌گویی روی می‌آورد و یا این‌که به درستی روشن نمی‌کند که آیا با فرض تغییر نگرش، باز می‌توان از مجموعه دستاوردهای علمی دنیای غرب که مبتنی بر مدرنیسم‌اند، بهره برد یا این‌که باید دست به یک حرکت جدید علمی و تحولی رنسانس‌گونه در قلمرو علوم زد؟ (← حسینی، ۱۳۸۷: ۶۱).

چنان‌چه بپذیریم علوم کنونی معاصر هم خود، با بحران‌های گونه‌گونی رو به رو هستند (حسینی، ۱۳۸۷) و هم دنیای موجود را به بحران‌های متعددی سوق داده‌اند، راه‌حل اساسی، تلاش در مسیر تولید و ابداع علوم نوینی است که خود، باید زائیده‌ی یک رنسانس علمی جدید باشند؛ رنسانسی که با نگاهی جدید به «انسان، خدا، و طبیعت» همراه باشد؛ یعنی رنسانسی دینی در عصر جدید. و گرچه این دیدگاه پرطرفدار نیست اما بی‌طرف‌دار هم نیست به نحوی که،

برخی از انقلاب علمی جدیدی، قابل قیاس با انقلاب سده هفدهم، سخن به میان می‌آورند که به علمی منتج شود که تفاوتش با آنچه که امروزه علم خوانده می‌شود به اندازه تفاوت علم سده هفدهم با خلف قرون وسطایی‌اش باشد (نصر، ۱۳۷۹: ۱۳۸).

بنابراین ریشه مشکل در خود علوم معاصر است و راه‌حل را نیز باید در آن‌جا جست‌وجو کرد؛ علمی که علت بحران فعلی مواجهه انسان با طبیعت‌اند و از طریق یک فرایند تدریجی سکولاریزه‌شده و جلوه‌های جمال الهی در طبیعت را نادیده انگاشته است. هم او در جای دیگر می‌گوید:

آنچه مورد نیاز است پرکردن این شکاف‌های دیواره‌های علم به وسیله نور از بالاست، و نه تاریکی از پایین. علم را باید با یک متافیزیک از بالا در هم آمیخت تا این‌که واقعیات بلامنازع آن همچنین بتوانند اهمیتی معنوی کسب کنند (نصر، ۱۳۸۴ الف: ۱۱ و ۴۱).

گرچه این سخن در کلیت خود قابل قبول است و بخشی از تحقق یک رنسانس علمی دینی جدید نیز به حاکمیت یک تفکر متافیزیکی الهی و دینی بر گستره علوم خواهد بود، اما پرسش مبنایی آن است که آیا علوم مادی‌گرایانه دنیای معاصر این قابلیت و ظرفیت را برای قبول و پذیرش چنین بینش الهیاتی دارند؟! یا این‌که چنین نگاه کلی و جامعی، بستر دانشی

خاص خود را می‌طلبد و به ملازمه صرف حکومت یک تفکر (و به بیان خود ایشان فلسفه طبیعت یا الهیات طبیعی) کافی برای تغییر ساختار هویتی علوم نخواهد بود. وی در جایی می‌پذیرد که فقط از مابعدالطبیعه سنتی برمی‌آید که فلسفه اصیلی را درباره طبیعت فراهم آورد تا در حل معضلاتی بکوشیم که از علم جدید و از بحران نوحاسته محیط زیست سرچشمه می‌گیرد و برای حل معضلاتی مانند بحران محیط زیست نمی‌توان به سراغ مهندسی برتر رفت، بلکه باید به تغییر دیدگاه نسبت به طبیعت و انسان دست یافت و این نگرش جدید را هم باز نمی‌توان از مفاهیم رایج در غرب به دست آورد. اما آیا پس از تغییر نگرش، مسئله حل خواهد شد؟! یا این که بر مبنای نگرش جدید و تغییر یافته، باید الگوها و چهارچوب‌های علمی و متدیک جدیدی نیز استوار و تنظیم گردند تا امکان جریان‌دادن به آن نگرش کلی را در موضوعات و ساحت‌های گوناگون و متنوع زندگی امروز بشری داشته باشند؟ و این به معنای آن است که عرصه علوم و ضرورتاً حوزه دانش امروز بشری قادر به پاسخ‌گویی به چنین نگرش جدیدی نخواهد بود (حسینی، ۱۳۸۷: ۶۶).

دکتر نصر در کتاب *نیاز به علم مقدس* در بحث از علم سنتی و علم جدید، به تحلیل سرشت علوم غربی می‌پردازد؛ وی در بحران فاجعه زیست محیطی و فروپاشی کامل نظام طبیعی، این علوم را مسئول دانسته و در تحلیل ریشه این انحراف، از رنسانس و انقلاب علمی قرن ۱۷ (که منجر به حاکمیت تحمیلی الگوی تفکر انسان‌گونه بر علم شد) سخن می‌گوید که در نهایت به انقلاب صنعتی و استعمار جهان و بحران‌های زیست محیطی منجر شد. این انحراف سبب ایجاد یک علم یک‌جانبه و دنیوی، انعطاف‌ناپذیر و بریده از مراتب بالای انسانی و عالم روح انسان گردید و علوم موجود غربی را دارای دو قطب عینی و ذهنی ساخت؛ قطب عینی از ترکیب روانی جسمی جهان طبیعی محیط بر انسان و قطب ذهنی از تعقل بشری صرفاً انسان‌گونه و جدای از نور حقیقی. این وضعیت چنان بحرانی شد که به بروز بن‌بست‌های جدی در علوم و ظهور بی‌اعتمادی محض به آن‌ها حتی در دنیای غرب منجر شد تا حد تردید در اندیشه پیشرفت علوم و نیز طرح مسئله افول علم و نیز طرح انقلاب‌های علمی جدید مشابه انقلاب سده ۱۷ و بدین‌سان بحران اطمینان دامان تکنولوژی را نیز فرا گرفت و آن را در پرده ابهام قرار داد چراکه تکنولوژی موجود نیز هماهنگی کل نظام طبیعی را به مخاطره انداخته بود. در این تحلیل علت بحران زیست محیطی، فراموشی علوم مقدسی است که انسان و جهان را در یک هماهنگی عظیم ببیند و ریشه بحران فناوری مبتنی بر حرص و آز و کاربرد هدایت‌ناشده علم و فناوری

است. راه‌حلی که وی مطرح می‌کند فقط به دنبال آشکال بدیل فناوری مانند فناوری سبک (soft technology) نیست بلکه باید به دنبال ترکیب علوم غربی با سنت و فرهنگ‌های شرقی رفت یعنی نوعی برقراری ارتباط بین علوم جدید با فرهنگ‌های شرقی و البته از تجدید نظر انسان در بهره‌برداری از محیط زیست، از نو کشف‌کردن علم برین (علم مابعدالطبیعه مقدس به نظام کیهانی) و تقویت معنویت برای مهار هوای نفس انسانی نیز نباید غافل شد، که البته با حرکت در مسیر راه‌حل نخست، لوازم بعدی نیز ممکن خواهد شد. وی معتقد است که البته در دنیای امروز هم عطش زیادی به علم مقدس و فلسفه طبیعت و جهان‌بینی کلی که جهت تازه‌ای به علوم نوین بدهد وجود دارد. ایشان به این نکته نیز واقف است که اگرچه فرهنگ‌های شرقی بسیار متکثرند ولی نقاط وحدت‌بخش زیادی نیز دارند و این جنبه‌های مابعدالطبیعی فرهنگ‌های شرقی، می‌توانند الهام‌بخش علوم و فنون شوند مانند سرشت سلسله مراتبی واقعیت، برتری امور معنوی بر امور مادی، سرشت مقدس جهان، جدایی‌ناپذیری سرنوشت انسان از سرنوشت محیط طبیعی و کیهانی، وحدت معرفت و ارتباط متقابل تمام اشیا (نصر، ۱۳۷۹: ۱۲۸-۱۶۶).

در اصل ضرورت نیاز به یک دانش و علم جدید نباید با ایشان مخالفت کرد که این نیز داعیه مقاله است، اما در تحلیل این نیاز و راه دستیابی به آن تفاوت‌هایی وجود دارد؛ اولاً آن علم برین و آن جهان‌بینی کلی که در صدد ارائه جهت تازه‌ای به علوم است کدام‌اند؟! بدون شک اگر این مجموعه‌ها در میان حوزه گسترده علوم بشری قابل شناسایی‌اند، پس نام و نشانی دارند و در یک چهارچوب و دسته خاص جای گرفته و جزو علوم شناسنامه‌دار هستند که در این صورت، حالت کلیت و شمولیت نخواهند داشت که بتوانند مورد اتفاق اکثر قرار گیرند و به اختلاف و معارضه تن در ندهند و در این صورت دیگر وظیفه جهت‌دهی و راهنمایی خود را از دست خواهند داد. علاوه بر این که جهت‌دهی جهان‌بینی کلی به علوم، محتاج تعیین ساز و کار و ساختار تأثیر و تأثر دقیق آن است که امری کاملاً روشی است تا بتوان کلیاتی در عالم ذهن و نظر را در صحنه علوم تبدیل به معادله و فرمول و ساختار علمی خاص خود کرد.

ثانیاً به نظر می‌آید در این تحلیل نیازمندی به علوم جدید (برخلاف مدعای این مقاله که عمده راه‌حل بحران را طرح علوم نوین انسانی اسلامی می‌داند)، راه‌حلی دیگر طرح می‌شود و آن، برقراری پیوند بین علوم جدید و ترکیب علوم غربی با سنت و فرهنگ‌های شرقی است. گرچه این سخن را در کلیت خود نمی‌توان انکار کرد، اما سؤال این‌جاست که آیا

انقلاب و رنسانس علمی جدید (شبیبه آن‌چه در رنسانس روی داد) با چنین ترکیبی به وقوع می‌پیوندد؟! اول آن‌که آیا می‌توان علومی که از مبنا با نگاه مادی‌گرایانه و اومانستی به وجود آمده‌اند با مبانی الهیاتی و غیرمادی جمع کرد؟ آیا جمع ظاهری دو عنصر غیر قابل جمع ما را به ترکیبی جدید و حلال سوق می‌دهد؟ دوم آن‌که کدام شرق مد نظر است؟ تمام آن‌چه به‌مثابه جنبه‌های مشترک مابعدالطبیعی ذکر شد در مکاتب و ادیان و دیدگاه‌های متنوع شرقی دارای لایه‌ها و جوانب بسیار متفاوت و پیچیده‌ای‌اند که در هر زاویه دید و در هر نظام فکری و عقیدتی، صورتی خاص خود خواهد داشت. آیا سرشت جهان، انسان، امور معنوی، معرفت انسان، مراتب کیهانی، و ... در همه صور گوناگون ادیان و مکاتب شرقی یکسان است؟ و نیک می‌دانیم که تفاوت دید و منظر هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه در این فرهنگ‌ها و جهان‌بینی‌ها به تولید و ابداع علوم خاص و متفاوتی منجر خواهد شد. بنابراین در مسیر تولید علوم نوین باید زاویه دید و جهت کلی فلسفی حاکم خود را برگزینیم و سپس بر آن اساس به سمت تنظیم هرم علوم و آن‌گاه تولید فناوری متناسب با آن روی آوریم.

۵. نتیجه‌گیری

آن‌چه از این مقاله برمی‌آید آن است که اولاً بحران‌هایی شبیه بحران محیط زیست در جهان معاصر، جدای از ریشه‌های تکنولوژیک و دلایل زیست‌شناسانه، دارای ریشه‌های عمیق‌تر فلسفی است؛ ثانیاً ریشه‌های فلسفی این بحران را بایستی در مبانی فلسفی اومانستی بشر عصر جدید جست‌وجو کرد؛ ثالثاً در تحلیل این گونه بحران‌های جهانی و با دامنه‌های بشری امروز، باید به ارتباط و تأثیر و تأثر حوزه‌های سه‌گانه «فلسفه»، «علم»، و «تکنولوژی» توجه دقیق و تام داشت. در واقع مهم‌ترین دستاورد این مقاله توجه به ارتباط و نسبت معنادار این سه حوزه متفاوت با یک‌دیگر است به نحوی که ریشه‌های بنیادین بحران محیط زیست را باید در سلسله نحوه پیوند این حلقات دنبال کرد؛ رابعاً یکی از راه‌حل‌های بحران را باید در ضرورت تحول در علوم و البته تولید علم دینی دانست؛ خامساً در تحلیل ماهیت تکنولوژی بایستی به خاستگاه فلسفی و پایگاه علمی آن توجه کنیم و آن را امری خنثی و یا تصادفی به حساب نیاوریم.

بدین‌سان به مسائلی دست می‌یابیم که شایسته است در پژوهش‌های بعدی پیرامون آن‌ها بیش‌تر اندیشید، پرسش‌هایی که حل و تحلیل نتایج این تحقیق به بازگشایی آن‌ها وابسته است:

۱. بررسی مفهومی تمدن اسلامی و امکان وقوع و نقش آن در حل مسائل زیست محیطی جهان معاصر؛
۲. بررسی امکان و شرایط تولید علوم انسانی اسلامی؛
۳. نقد مبانی فلسفی مکتب اومانیسم با توجه به ریشه‌های نظری و فلسفی تکنولوژی موجود و پاسخ به پرسش‌هایی از این دست که آیا می‌توانیم تکنولوژی دینی^۱ هم داشته باشیم.

پی‌نوشت

۱. مقاله مظفر اقبال که از شخصیت‌های بنام در این حوزه است، قابل تأمل است (← اقبال، ۱۳۸۴). این نکته نیز افزودنی است که ترسیم چشم‌انداز مفهوم کلی «تکنولوژی دینی» در این مقاله با آنچه افرادی مانند سوزان جرج از نسبت دین و تکنولوژی و ویژگی‌های عصر تکنو دینی (techno-religions) در بستر یک فرهنگ جهانی جدید یا فرهنگ فرافرهنگی (transcultural) مطرح می‌کنند متفاوت خواهد بود (← جرج، ۱۳۹۰: ۱۷۹ و ۴۲۷).

منابع

- ادگار، اندرو (۱۳۸۸). مفاهیم کلیدی در نظریه فرهنگی، با همکاری گروه نویسندگان، ترجمه ناصرالدین علی تقویان، تهران: دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی و پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
- اقبال، مظفر (۱۳۸۴). «آیا تکنولوژی هویت اسلامی ما را به مخاطره انداخته است؟». روزنامه ایران، سال یازدهم، ش ۳۳۵۳.
- آشوری، داریوش و دیگران (۱۳۸۶). مسائل و چشم‌اندازهای فرهنگ (مجموعه مقالات)، ترجمه بهروز منتظمی و دیگران، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- بحران علم مدرن (۱۳۸۵). جمع‌بندی و چکیده مباحث کنفرانس بین‌المللی بحران علم مدرن (مالزی ۱۹۸۶)، برگزارکنندگان شبکه جهانی سوم و جامعه مصرف‌کنندگان پنانگ، ترجمه مجتبی عزیزی، تهران: کتاب صبح.
- بلاکهام، هرولدجان (۱۳۸۷). شش متفکر اگزستانسیالیست، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز.
- جاسون، پاتریشیا الترنند (۱۳۸۸). راه مارتین هایدگر، ترجمه مجید کمالی، تهران: مهر نیوشا.
- جرج، سوزان (۱۳۹۰). دین و تکنولوژی در قرن بیست و یکم، ایمان در دنیای الکترونیکی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). تفسیر انسان به انسان، قم: مرکز نشر اسرا.

۶۰ تحلیل مبانی فلسفی و تکنولوژیکی بحران محیط زیست؛ ...

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *اسلام و محیط زیست*، قم: مرکز نشر اسرا.
- حسینی، سید حسین، مقاله سنت (۱۳۸۷). «غرب و غربت، نقد و نقی بر کتاب در جست‌وجوی امر قدسی»، مجله علمی تخصصی پژوهش‌های اسلامی، سال اول، ش ۲.
- حسینی، سید علی اکبر (۱۳۸۷). «نشانه‌ها و علاوم بروز بحران محنت در علوم انسانی معاصر»، در طرح دیدگاه‌های اسلامی، مجموعه مقالات نظری و تحلیلی، ج ۱، شیراز: دانشگاه شیراز.
- داوری، رضا (۱۳۷۹). *درباره علم*، تهران: هرمس.
- زرشناس، شهریار (۱۳۸۳). *مبانی نظری غرب مدرن*، تهران: کتاب صبح.
- کچوئیان، حسین (۱۳۸۳). *تجدد از نگاهی دیگر، روایتی ناگفته از چگونگی ظهور و رشد تجدد*، تهران: معاونت پژوهشی و آموزشی سازمان تبلیغات اسلامی و اداره کل پژوهش‌های سیما.
- گلشنی، مهدی (۱۳۷۹). *علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۰). *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گون، رنه (۱۳۸۷). *بحران دنیای متجدد*، ترجمه حسن عزیزی، تهران: حکمت.
- مارسل، گابریل (۱۳۸۸). *انسان مسئله‌گون*، ترجمه بیتا شمسینی، تهران: ققنوس.
- مورن ادگار (۱۳۸۷). *اندیشه پیچیده و روش یادگیری در عصر سیاره‌ای*، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- میچام، کارل (۱۳۸۸). *فلسفه تکنولوژی چیست؟*، تهران: مؤسسه انتشاراتی روزنامه ایران.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۹). *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میانداری، ویراسته احمدرضا جلیلی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۴ الف). *انسان و طبیعت، بحران معنوی انسان متجدد*، ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۴ ب). *دین و نظام طبیعت*، ترجمه محمدحسن غفوری، تهران: حکمت.
- هایدگر، مارتین و دیگران (۱۳۸۶). «فرهنگ و تکنولوژی (مجموعه مقالات)» مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- هایدگر، مارتین و دیگران (۱۳۷۷). *فلسفه تکنولوژی*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: نشر مرکز.
- هوسرل، ادmond و دیگران (۱۳۸۹). *فلسفه و بحران غرب*، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: هرمس.

Foltz, Richard C. (2005). *Environmentalism in the Muslim World*, Nova Science pub Inc.

Gottlieb, Roger S. (2009). *A Greener Faith, Religious Environmentalism and our Planet's Future*, Oxford.