

رویکردی جامعه‌شناختی به نسبت دین و فناوری

دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۱۸

پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۲۱

محمد رحیم عیوضی*

سید حسام‌الدین باب‌گوره**

احسانه محمدی***

چکیده

دین و فناوری دو واقعیت تأثیرگذار در جهان امروز به شمار می‌آیند که رابطه این دو در معرض تحولات نوینی قرار گرفته که می‌توان آن را معرفت‌جدیدی نسبت به ماهیت هر یک از آن‌ها دانست. در وضعیت پدیدآمده و پیش‌رونده، قالب‌های نظری پیشین شکسته شده و زمینه‌های اصلاح‌چارچوب‌های اندیشه‌ورزی در این خصوص فراهم آمده است. این بررسی در دایره وسیع‌تری که همان رابطه علم و دین باشد، قرار دارد و با توجه به ماهیت فناورانه علم جدید، رابطه دین و فناوری متأثر از رابطه مذکور بوده و فهم آن در گرو درک تاریخی و پیگیری زمینه‌های فراز و فرود روابط آن‌ها می‌باشد. از این رو تأمل در برآمدن علم و عقلانیت مدرن و روند همزیستی دین با علم و فناوری و چالش‌های آن، ما را در مسیری راهبردی قرار می‌دهد که تحولات نوین و پیامدهای آن به صورتی واضح و بدون ابهام در آینده محل اثر خواهد شد. تحولاتی که روشن گردانیده که نه دین آن چنان که پنداشته می‌شد، محدود، منزوی، بی‌فایده و ایستا است و نه آن طور که تصور می‌رفت، علم مطلق است. بلکه لازم است در ساحت اندیشه ورزی و خرداندوزی این رابطه تبیین منطقی شود و از همسوئی این دو، فصلی منطقی و اصولی بین هر یک ایجاد کرد.

واژگان کلیدی

دین، فناوری، علم، عقلانیت مدرن، چالش

eivazi@ikiu.ac.ir

* استاد علوم سیاسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، (نویسنده مسئول)

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

*** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد روابط بین‌الملل دانشگاه تهران

فناوری اگر چه نسبت به دین، مفهوم و موضوع نوینی در جهان محسوب می‌شود، اما اهمیت و تأثیر زیادی بر انسان و جامعه از جنبه‌های نظری و کارکردی و بینشی، روشی و رفتاری بر جا گذاشته است. یکی از این جنبه‌ها تأثیر آن بر نگرش افراد به دین و همچنین بر دین‌باوری و دین‌مداری مردم و جوامع بوده است. اینکه این تأثیر چگونه بوده است، پرسشی است که پاسخ‌های متفاوتی به آن داده شده است. برخی که معتقد به تقابل دین و فناوری هستند این دو را در برابر یکدیگر و مخالف هم قلمداد می‌کنند و از تأثیر منفی این دو بر یکدیگر سخن می‌گویند. این‌ها مبنای استدلال خود را تجربه منفی جوامع اروپایی پس از رنسانس و صنعتی شدن می‌دانند. در مقابل گروه دیگری از اندیشمندان و صاحب‌نظران نه تنها معتقد به تعامل دین و فناوری هستند، بلکه این تعامل را، هر چند با شدت و ضعف‌هایی، مثبت و سازنده می‌دانند و این دو مفهوم و موضوع را امری گریزناپذیر، مؤثر و در نهایت مفید برای مردم و جوامع می‌دانند. در این نوشتار نیز با چنین نگرشی، درصدد بیان ارتباط میان دین و تکنولوژی هستیم و تلاش می‌شود تا با رویکردی تاریخی و تحلیلی و با روش کیفی و مطالعاتی و با استناد به منابع و نظریات موجود به مرور تعامل مقوله‌های دین و تکنولوژی بپردازیم. در واقع پرسشی که این مقاله درصدد پاسخ بدان می‌باشد، این است که دین و فناوری چه نسبتی با یکدیگر دارند و رویکردهای نوین در این زمینه چه بازتاب‌ها و پیامدهایی داشته‌اند؟ مقاله پیش رو از برآمدن علم که منجر به زایش فناوری و عقلانیت مدرن شده است، شروع می‌شود که چالشی را در فهم دین ایجاد کرده است و در ادامه به همزیستی دین و فناوری و رویکردهای نوین به فناوری و همچنین بازناندیشی جایگاه دین در جامعه می‌پردازد.

۱. برآمدن علم و عقلانیت مدرن و چالش فهم دین

پرسش از رابطه دین و فناوری در فضای غالب اندیشه‌ای جهان جدید، که همانا توسعه نگرش غربی به هستی می‌باشد ممکن است غریب به نظر برسد. لیکن باید توجه داشت که این سوال مسئله معطل مانده و به حاشیه رانده شده‌ای است که از ابتدای تکوین نظام زیست جمعی جدید بشر در مغرب‌زمین و گسترش آن به سایر نقاط جهان مطرح بوده و گه‌گاه با شدت و ضعف، زمینه‌ها و فرصت‌هایی برای بروز و دیده شدن یافته است.

شکی نیست که در دوره جدید یعنی از رنسانس به این سو که تفکیک دین و به عبارت صحیح‌تر، برداشتها و التقائات ارباب کلیسا در مورد عالم و آدم از سایر حوزه‌های معرفت صورت گرفته، علم^۱ مبنای انتظام بخش جامعه و حکومت شده است. در واقع علم در معنای نوین با هدف جدید سلطه بر طبیعت، روند تازه‌ای را در سراسر عرصه‌های فعالیت بشری پدید آورد. رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) در قواعد هدایت ذهن نوشت: «من در اینجا به کلی در پی توضیح علم دیگری هستم ... جان کلام این است که من قانع شده‌ام که در میان وسایل شناسایی انسان عقل پر قدرت‌ترین وسیله‌ای است که به عنوان سرچشمه تمام قوای دیگر، از طریق عاملیت انسانی، به ما اختصاص یافته است.» (دکارت، ۱۳۷۲، ص ۲۱) بنابراین دکارت امید داشت نشان دهد وحدتی واقعی در تمام شاخه‌های گوناگون علوم نهفته است. اما این وحدت چه بود؟

نکته مهم در این روند که به مثابه واقع‌گرایی علمی به صورت دو مکتب عقل‌گرایی^۲ و تجربه‌گرایی^۳ در قرون هفدهم و هیجدهم بر آن تأکید می‌شد، نضج دیدگاهی ایستا به جهان هستی و خالق آن بود. بدین معنا که با رشد ماتریالیسم، پیشرفت‌های علمی و دستاوردهای تکنیکی، درک جهان به مثابه نظامی است که اساساً ریاضی‌گونه است. هرچند بیشتر بر اذهان سیطره یافت. در این نگرش جدید، خدا که بدون آن دین معنا ندارد، هیچ ارتباطی به عالم نداشت. خدا چیزی نبود جز ساعت‌ساز بزرگی که پس از ساختن جهان آن را به حال خود رها کرده بود.

پیرسیمون دولاپلاس (۱۷۴۹-۱۸۲۷) اصل جبرگرایی (قطعیت) را چنین بیان کرد: اگر در یک زمان موقعیت و حرکت همه ذرات جهان را بدانیم، آنگاه می‌توانیم رفتار آن‌ها را در هر زمان دیگر در گذشته یا آینده را محاسبه کنیم (مک اودی و زارات، ۱۳۸۱، ص ۱۶۱). بدین گونه نگرش به جهان در بعد مادی خلاصه شد و از نظر آنان منشاء همه شناخت آدمی عبارت بود از اینکه از احساسات و تأثراتی که از عالم بیرون دریافت می‌شود. این تأثرات پیشرفت منحصر به فرد رو به افزایش را باعث شده‌اند. به عقیده آن‌ها مفاهیمی که خداشناسان سنتی مطرح می‌کردند، مثلاً «روح»، «فرضیاتی غیرضروری بودند.» (اسپنسر و کروز، ۱۳۷۸، ص ۸۷).

بوخنسکی نیز با ایمان غیرمشروع به دانش‌هایی طبیعی جوانان، بالاترین مرجع معتقد است که واقعیت را تنها می‌توان به وسیله روش‌های دانش‌های طبیعی ادراک کرد؛ از این راه دست‌یافتنی نیست، باید مسئله دروغین و سرانجام بی‌معنی تلقی کرد و نیز اینکه تجربه اخلاقی

زیباگرایانه و دینی می‌تواند سرچشمه دیگری برای معرفت تشکیل دهد مورد انکار است (بوخنسکی، ۱۳۷۸، ص ۳۳).

بدین ترتیب با تحدید قلمرو دین و خصوصی شدن^۴ آن تا حذف کامل آن از حیات اجتماعی - سیاسی و اقتصادی، علم یگانه مبنا و اتکای فهم و شناخت قرار گرفت. به یک تعبیر در دوران اولیه اعتماد به علم، جایگزین اعتماد به دین (کلیسای قرون وسطی) گردید و فناوری به مثابه ثمره علم جدید مشروعیت و حقانیت آن را بیش از پیش تقویت می‌نمود. اوج این تکاپوی گسست از دین و پیوستگی به علم را به صورت علم‌زدگی^۵ در قرن هجدهم شاهد هستیم. با محوریت بخشیدن به تجربه^۶، مشاهده^۷ و اندازه‌گیری، عقلانیت در معنای نوین که مستقل از منبع وحی است... را نه تنها در عرصه‌های علوم طبیعی بلکه در دیگر زمینه‌ها نظیر فرهنگ و دین نیز به کار گرفتند.

از آنجا که هدف، تغییر و بلکه ویران‌سازی هر آن چیزی بود که از سابق وجود داشت و «سنت» لقب گرفته بود، در حوزه مذکور نیز به جای فهم، طرد شدن دین به عنوان ثمره ترس و جهل و توجیه‌گر وضع نابسامان موجود^۸ می‌بایستی از حیات اجتماعی کنار گذاشته می‌شد.^۹ و در مقابل، علم به عنوان نشانه جرات انسان برای کسب آگاهی و دانستن و تغییر وضع موجود و تمهید زندگی بهتر (انسانی‌تر) مورد ستایش و تمجید قرار گرفت. دینداری محصول جاهلیت تلقی گردید و «راز» به غلط به معنای نادانی و جهل فهمیده شد.

در واقع نگرش علوم طبیعی تجربی به عرصه انسانی سرایت می‌کرد بی‌آنکه تفاوت‌هایشان مورد توجه قرار گیرد. در نتیجه، دین در چنین چارچوب ادراکی قابل فهم و هضم نبود.

رنه گنون (۱۸۸۶-۱۹۵۱) توضیح می‌دهد: علم جدید چون مایل است کاملاً کمی باشد، از توجه به تفاوت‌های موجود میان وقایع جزئی و خاص و حتی مواردی که در آنها این گونه تفاوت‌ها کاملاً بارز است و طبعاً عناصر کیفی بر عناصر کمی تفوق بیشتری دارد، امتناع می‌ورزد. پس شاید بتوان گفت که به همین دلیل است که مهم‌ترین بخش واقعیت از دید علم جدید پنهان می‌ماند و از این پس جنبه جزئی حقیقت که این علم به هر صورت به درک آن قادر است تقریباً به هیچ تبدیل می‌شود.

این وضع مخصوصاً هنگامی چنین است که به مطالعه امور انسانی دست می‌زنند، زیرا این امور، از نظر کیفیت، نسبت به امور دیگری که علم جدید قصد دارد آنها را به قلمرو خود درآورد، در بالاترین مرتبه قرار دارد. با وجود این، این علم می‌کوشد امور انسانی را

درست مانند امور دیگر مورد مطالعه قرار دهد. دلیل این کار نیز این است که علم مزبور در مطالعات خود، در حقیقت، تنها یک روش دارد و این روش را به نحو همسان در مورد متفاوت‌ترین اشیاء به کار می‌برد، زیرا به دلیل دیدگاه خاص خود، قادر نیست آنچه را پایه و مایه تفاوت‌های ذاتی این اشیاء است، مشاهده کند (گنون، ۱۳۶۵، صص ۸۴-۸۳).

البته ناگفته نماند که تعاریف رازگونه از دین عملاً آن را از دسترس آدمیان خارج می‌سازد که این موضوع درکی اشتباه از دین می‌باشد.

دین نیز مجموعه‌ای از اسرار یا عقاید صرفاً رازآلود نیست بلکه ابعاد عقلانی و معرفتی دارد و یک بعد شهودی و فراعقلانی نیز دارد که آن را به قدمت معرفت و شهود قلبی می‌توان یافت و گر نه اگر فرضاً دین مجموعه‌ای از اسرار غیرقابل شناسایی بود نقش هدایت‌کنندگی نداشت و انسان‌های عادی نمی‌توانستند از آن بهره‌ای ببرند، بلکه صرفاً مخصوص خواص و برگزیدگان بود که آنان بسیار اندک و محدودند (همتی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۲).

با این اوصاف واقعیت آن است که ریاضی و فیزیک گویی همگان را به تسلیم تأییدآمیز آن‌ها واداشته بود. مارکس دوکندرسه^{۱۰} (۱۷۹۴-۱۷۴۳) در کتاب پیشرفت ذهن بشر^{۱۱} نوشت: امیدهای ما در مورد موقعیت‌های آینده نژادهای بشری ممکن است به سه نکته قابل تقسیم باشد: از بین رفتن نابرابری میان ملت‌های گوناگون، رشد و برابری در درون هر ملتی و در آخر پیشرفت واقعی انسان (Baumer, 1978, p.455).

آگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸) نیز متأثر از چنین فضای اندیشه‌ای، نتیجه بررسی خود از مطالعه تکامل عقل بشر را به صورت قانونی بنیادین برای همه زمان‌ها ارائه داد و آن قانون این است که هر یک از مفاهیمی که راهنمای ما هستند، هر یک از شاخه‌های دانش ما، پی‌درپی از سه موقعیت متفاوت نظری عبور می‌کنند: دینی یا خیال‌پردازانه، متافیزیکی یا انتزاعی، علمی یا پوزیتیویستی (اثباتی)؛ به عبارت دیگر، ذهن انسان به جهت ماهیتش سه روش استدلالی را برای پیشرفت خود به کار می‌گیرد. آن‌ها ضرورتاً متفاوتند و حتی از اساس متضاد هستند: روش دینی، متافیزیکی و پوزیتیویستی (Baumer, 1978, p.525).

بدین ترتیب کنت با اتکا به دورنمای خطی، علم را در مفهوم اثباتی آن بر صدر معارف می‌نشاند و در توضیح آن می‌نویسد: در آخرین مرحله پوزیتیو، ذهن جستجوی بیهوده در مورد مفاهیم مطلق، منشاء و مقصد جهان و علل پدیده‌ها را پایان می‌دهد و خودش را صرف

مطالعه قوانین آن‌ها یعنی روابط پیاپی نامتغیرشان و شباهت آن‌ها می‌کنند. استدلال و مشاهده چنانکه باید و شاید ترکیب شده و ابزار این نوع دانش هستند (Baumer, 1978, p.525).

۲. تجربه‌گرایی و ریاضی‌انگاری در علوم جدید

باید توجه داشت که هر چند این ابزارها ظاهراً جدید نیستند و در گذشته هم کاربرد داشته‌اند، اما درک ریاضی‌وار از هستی، معنای دیگری به آن‌ها بخشید. گالیله (۱۶۴۲-۱۵۶۴) پیش‌تاز این نگرش در اهمیت شناخت جهان توسط ریاضیات نوشته بود: فلسفه را در این کتاب بسیار بزرگ که همواره در برابر دیدگانمان گشوده است نوشته‌اند، ولی فقط کسی به فهم آن نایل خواهد آمد که قبلاً زبان این کتاب و حروفی را که بدان نوشته شده است فراگرفته باشد. این فلسفه به زبان ریاضیات نوشته شده و حروف آن عبارت است از: مثلث‌ها، دایره‌ها و دیگر اشکال هندسی که جز با واسطه آن‌ها کلامی از این کتاب برای بشر مفهوم نیست و بدون آن‌ها نیز عاقبتی جز سرگردانی بیهوده در کوره‌راه‌های تاریک به نظر نمی‌رسد. نیروی پر قدرتی که در ریاضیات برای اثبات مفاهیم وجود دارد، تحسین مرا برمی‌انگیزد و غرق در لذت می‌سازد (دوبارل، ۱۳۷۴، صص ۱۴۳-۱۱۶).

نکته مهمی که دوباره یادآور می‌شود این است که واژه «تجربه» در آن زمان بیشتر به معنای اداره‌دستیابی به حقایقی تازه در برابر معتقدات مبتنی بر مراجع سنتی است. حقیقتی که بیشتر بر واقعیت کنونی پدیده‌ها استوار باشد تا بر اسم و رسم مؤلفان پرآوازه و صاحب‌نام (دوبارل، ۱۳۷۴، ص ۱۴۷).

روشن است که بر ساختن دنیای جدید با علم نوین در تقابل با دنیای ماقبل رنسانس قرار دارد و این که برای تأمل در رابطه دین و علم و فناوری ضروری است. در فهم این موضوع علاوه بر نگرش ریاضی‌گونه به جهان، تأمل در عنصر «تجربه» نیز به عنوان وجه تمایز دنیای جدید و قدیم می‌تواند مؤثر باشد، چرا که واقعیت فرهنگی اندیشه‌ها به اعمال امروزه پذیرفته شده است. هر اندیشه و عملی در یک بستر فرهنگی خاص رشد می‌کند. خودجوشی، رشد و بازپروری‌شان منوط به وجود رابطه‌های خاص و متناسب با همان فرهنگ است. بنابراین می‌توان علم و فناوری را نیز به مثابه فرآورده‌های فرهنگی تلقی نمود که وابسته به محل رشد خویش هستند و درک آن‌ها به صورت عمیق نیازمند توجه به ریشه‌های فرهنگی آن‌هاست.

اهمیت این موضوع بدان حد است که انتقال فناوری را نیز تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. بی‌جهت نیست که مریون کلکستون^{۱۲} با استناد به ماهیت فرهنگی فناوری نوشته است: بنابراین

فناوری را نمی‌توان از نظر فرهنگی خشتی دانست. هر فناوری، ارزش‌های جامعه را ثبت و بازتاب می‌کند که شامل نبوغ آفریننده حاضر در جامعه و طبیعت محیط اجتماعی - فرهنگی است که در آن فناوری توسعه یافته است. همین امر سبب می‌شود که انتقال فناوری به محیطی که اساساً متفاوت از مبدأ است، مشکل شود. چنین انتقالی در صورتی موفقیت‌آمیز خواهد بود که بتواند با ارزش‌ها و ساختارهای اجتماعی محیط جدید انطباق یابد (یونسکو، ۱۳۷۹، ص ۱۶). بر این اساس می‌توان گفت عناصر محوری در علم و فناوری جدید نظیر «تجربه»، انعکاس وضعیت و نگرش فرهنگی جوامع جدید هستند. توجه و فهم این تفاوت راهگشای بسیاری از مسایل است.

اگر گویند علم جدید نظریاتی است که تجربه آن را تأیید می‌کند، با این تعریف، علم جدید از علم نظری قدیم ممتاز می‌شود، علم جدید از علم نظری قدیم از این جهت ممتاز می‌شود که در این یکی تحقیق از ماهیت اشیاء می‌شود و به طرح فرضیه نیازی نیست و آن دیگری بدون فرضیه هیچ است، اما تفاوت علم جدید با متون و حرف قدیم و علمی که اهل حرف داشتند این است که تجربه در علم جدید مرحله‌ای در پژوهش علمی است و با یک بار تجربه ممکن است به قانون علمی رسید، اما تجربه در قدیم تکرار مشاهدات و تمرین در ساختن و پرداختن اشیاء صناعی بود.

علم جدید به ظاهر علم نظری است و تجربه نیز نظر را تأیید می‌کند اما نظری بودن و دقیق بودن این علم بیشتر از آن جهت است که فرضیه، طبیعت را به عنوان امر ریاضی و قابل اندازه‌گیری اعتبار کرده است. اصلاً تجربه و تجربی بودن علت جدید هم به همین امر منوط است، چنان که اگر بشر طبیعت را به عنوان کمیت و چیزی که قابل اندازه‌گیری است اعتبار نمی‌کرد، علم جدید هم تجربی نبود. گاهی تصور می‌شود که علم جدید از آن جهت درست و متقن است و با علم جدید قدیم فرق دارد که دقت ریاضی دارد، بر عکس، ما از آن جهت به دقت ریاضی اهمیت می‌دهیم که صرفاً پدیدارهای قابل اندازه‌گیری متعلق علم است و هر چه قابل محاسبه نباشد، علمی به شمار نمی‌آید.

فرضیه علمی هم به آن دسته از ظهورات طبیعت تعلق پیدا می‌کند که قابل محاسبه باشد. چنان که علم فیزیک از آن حیث که صورت ریاضی‌وار داشته باشد، می‌تواند تجربی باشد. اگر طبیعت در ذات خود کمی و ریاضی بود می‌توانستیم این علم را نظری صرف بدانیم، اما ما به طبیعت صورت ریاضی داده‌ایم و مثل معماری که طرح بنا را در زمین قرار می‌دهد،

طبیعت را خانه‌بندی می‌کنیم و طرحی را که طرح هندسی و ریاضی است بدان می‌دهیم. اگر طبیعت در ذات خود ریاضی بود، می‌پذیرفتیم که بشر بر اثر کمال تدریجی عقل و علم، به علم تکنولوژیک رسیده است ولی مگر می‌شود این حکم را که طبیعت قابل اندازه‌گیری است، اثبات کرد؟ و آیا این حکم، حکم علمی است و با روش جدید می‌توان آن را مورد رسیدگی قرار داد؟ خیر؛ این حکم، جزئی از روش علم جدید است، یا اصلی که علما آن را پذیرفته‌اند (داوری، ۱۳۷۴، صص ۹۰-۸۹).

آلفرد نورث وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۸) نیز با تأکید اظهار داشته که تصور غلطی وجود دارد که اسرار ریاضی علم آمار به نحوی به مکتب اثبات‌گرایی کمک می‌کند تا از محدودیت در خور خویش در مورد گذشته مورد مشاهده اجتناب کند. اما آمار هیچ چیز در مورد آینده به شما نمی‌گوید، مگر اینکه دوام شکل آماری را مفروض دارید. برای مثال، استفاده از آمار به منظور پیش‌بینی، به فرضیاتی در مورد اثبات میانگین، دامنه، خطای محتمل و تقارن یا انحراف بیان آماری همبستگی تابعی نیازمندیم. ریاضیات می‌تواند نتایج باورهای شما را بیان دارد.

مثلاً اگر سبب شما از تعداد معینی اتم تشکیل شده باشد، ریاضیات به شما می‌گوید که آن رقم فرد یا زوج است. اما شما نمی‌توانید از ریاضیات بخواهید که آن سبب، اتم‌های آن، و یا محدود بودن تعداد آن اتم‌ها را در اختیارتان بگذارد. هیچ راه استنتاج معتبری از احتمال محض به امر واقع، و یا به عبارت دیگر از ریاضیات صرف به طبیعت ملموس وجود ندارد (وایتهد، ۱۳۷۰، صص ۳۰۵-۳۰۴). از همین رو بود که آلبرت انیشتین می‌گفت: آنجا که قوانین ریاضی به واقعیات مربوط می‌شوند، حتمی نیستند و آنجا که حتمی‌اند، نمی‌توانند به واقعیت اشاره داشته باشند (کاسکو، ۱۳۸۰، ص ۲۱).

انحصار علم در تجربه و محاسبه به معنای خاص، سبب کوتاه‌بینی در تأملات انسان با خود، دیگران، هستی و خالق آن گردید. این گونه کوتاه‌بینی که تحت عنوان واقع‌گرایی مورد تجلیل قرار می‌گرفتند، وضعیت چاره‌ناپذیری بود که می‌توان آن را محصول تدوین شیوه و هدف شناخت در دوره جدید دانست. به بیان آلبرت هیرشمن اصرار شدید به در نظر گرفتن انسان «بدان سان که واقعاً هست توضیحی ساده دارد. هنگام رنسانس گمانی پدید آمد که طی سده هفدهم به عقیده‌ای راسخ بدل شد، دایر بر این که برای فرونشاندن هواهای نفسانی ویرانگر آدمی دیگر نمی‌توان بر فلسفه‌ای موعظه‌گر و پند و اندرز مذهبی تکیه کرد، بلکه باید به شیوه‌های

جدیدی دست یازید ... به طور کلی باید برای شکل دهی به الگوی اعمال انسان شیوه‌هایی کشف شود که از موعظه اخلاقی یا انذار عذاب الهی مؤثرتر باشد (هیرشمن، ۱۳۷۹، ص ۱۵).
 آیا امکان‌پذیر نیست که میان هواهای نفسانی استثناء گذاشت و مقابله به مثل کرد؟ آیا نمی‌توان از یک دسته از هواهای نفسانی بالنسبه بی‌ضرر برای خنثی‌سازی یک دسته مهلک و مخرب‌تر استفاده کرد؟ آیا نمی‌توان هواهای نفسانی را به «تفرقه بینداز و حکومت کن»^۳ از طریق جنگ‌های طرفین برانداز ضعیف و بی‌اثر ساخت؟ همین که از اثربخشی موعظه‌گری قطع امید شود، این تدبیر سهل می‌نماید (هیرشمن، ۱۳۷۹، ص ۱۵). با این وجود سؤال این است که آیا این قطع امید از یک سو و کارایی روش پیشنهادی و اعمال شده فوق به صورت مطلق درآمده است؟ خیر؛ زیرا عناصر مؤید حضور دین و خدا در عرصه حیات بشری فراتر از عوامل محیطی و مادی است که بتوان با تغییر در ترکیب آن‌ها این نیاز اساسی را از بنیان ویران نمود و این واقعیت را متفکران مختلف تصدیق و اذعان داشته‌اند.

به بیان کورت رودلف^۴، پژوهشگر تاریخ ادیان و مطالعات دینی، ادیان واقعیت‌های مهم تاریخ هستند. آن‌ها بخشی از تحقیقات و تأملات تاریخی ما را تشکیل می‌دهند. ادیان از آنجایی که به شکلی ویژه و متمایز بر آدمیان و جوامع تأثیر نهاده و تأثیر خواهند نهاد، آدمی را وامی‌دارند تا در تبیین معنای وجود انسان‌ها کوشش و کاوش کند و درباره موجودی متعامل بیندیشد که شایسته توجه و عنایت خاصی است (رودلف، ۱۳۷۸، ص ۲۱). از همین جاست که چالش‌های جدیدی فراروی رابطه تعریف شده و پیشینی دین با دنیای جدید و متعلقات آن از جمله علم و فناوری به وجود آمده است.

۳. همزیستی دین و فناوری

ورود نگرش عقلانی به عرصه‌های اجتماعی و انسانی و پیامدهای صنعتی و تکنیکی شدن زیست جمعی از همان آغاز مورد توجه، تأمل و نقد قرار گرفت. این نظرات با اتکاء به ناکامی پیش‌بینی‌های خوش‌بینانه در خصوص توانایی انسان آزاده شده از قیود کلیسا برای دستیابی به زندگی مطلوب و انسانی صورت می‌گرفتند. هر چند تأثیرات مثبت دین در تکوین دنیای جدید و نظرات اغلب شخصیت‌های برجسته علمی غیرقابل انکار است، اما ارزش‌های فرهنگی علوم جدید به گونه‌ای بودند که تعریف‌ها و تلاش‌ها و برنامه‌ها را در راستای دنیایی بدون دین سوق دادند به گونه‌ای که به تدریج این تأثیر چشمگیر و مستمر، جنبه تاریخی به

خود گرفت. یعنی واقعیتهایی که استمرار وضع موجود نه تنها نیازی بدان نداشت، بلکه آن را همچون مانعی در راه دوام خویش ارزیابی می‌نمود.

ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰) جامعه‌شناس آلمانی به عنوان کسی که به دنبال تصریح سهم نیروهای مذهبی در تشکیل بافت تکامل فرهنگ جدید غربی بود، نوشت: از هنگامی که ریاضت‌کشی کوشید تا جهان را دگرگون و همه نفوذ خود را در آن اعمال کند، نعم مادی چنان سلطه فرابنده و سرانجام گریزناپذیری بر انسان‌ها کسب کردند که در تاریخ بی‌سابقه بود. امروزه روحیه ریاضت‌کشی مذهبی شاید از قفس گریخته باشد، اما سرمایه‌داری پیروز از وقتی که بر شالوده‌های ماشینی استوار شده است دیگر به حمایت آن نیازی ندارد ... امروز در عرصه عالی‌ترین تکامل آن یعنی در ایالات متحده جستجوی ثروت با تلفیق از معنای اخلاقی - مذهبی خویش گرایش دارد تا با تمنیات دنیوی صرف که به آن خصلت یک بازی را می‌بخشد، متحد گردد (وبر، ۱۳۷۳، صص ۱۹۱-۱۹۰).

امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷) جامعه‌شناس فرانسوی در قرن ۱۹ (قرن انتقاد) نسبت معکوس انحطاط اخلاق جمعی را با پیشرفت علم و فناوری به مثابه افتخارات تمدن جدید مورد توجه قرار داده و با تردید در ماهیت اخلاقی تمدن جدید نوشته است: تعداد متوسط خودکشی‌ها و انواع جنایت‌ها در واقع معیاری است برای پس بردن به میزان بالا رفتن سطح انحطاط اخلاقی در یک جامعه معین، آری، اگر تجربه را شاهد بگیریم خواهیم دید که به هیچ وجه در راستای افتخارات تمدن نمی‌چرخد زیرا به نظر می‌رسد که تعداد این گونه پدیده‌های مرگبار به موازات پیشرفت فنون، علوم و صنعت در حال افزایش است... تأثیر فعالیت اقتصادی در پیشرفت اخلاق نه تنها بعید است بلکه می‌بینیم که جنایت‌ها و خودکشی‌ها اغلب در مراکز صنعتی بیشتر اتفاق می‌افتند؛ راه‌آهن‌ها جای دلیجان، کشتی‌های اقیانوس‌پیما جای قایق‌های بادبانی و کارخانه‌های عظیم جای کارگاه‌های کوچک را گرفته‌اند؛ همه این گسترش ایجاد شده در فعالیت‌ها گرچه معمولاً امری سودمند تلقی می‌شود اما هیچ چیزی که از لحاظ اخلاقی تعهدآور باشد، در آن‌ها نیست... وجدان اخلاقی متتها هم در این باره دچار اشتباه نیست و یک ذره عدالت را بر همه این تکامل صنعتی جهان ترجیح می‌دهد البته، فعالیت صنعتی هم دلایل وجودی خود را دارد؛ این فعالیت‌ها پاسخگوی نیازهایی است. اما این نیازها اخلاقی نیستند. (دورکیم، ۱۳۶۹، صص ۶۱-۶۲).

جالب آنکه دورکیم که نگرش سکولار داشت در انتهای عمر، نظر خود را در خصوص دین اصلاح کرد و نگاه مادی‌گرایانه‌ای که جامعه را منشاء دین قلمداد کرده و به جای خدا می‌نشاند، تغییر داد. به صورتی که هاستیوارت هیوز در این خصوص چنین ارزیابی و اظهار نمود: افکارش بیش از همه از پوزیتیویسم رنگ پذیرفته بود، تدریجاً به نظرگاهی ایده‌آلیستی یا معنوی کشانید. حیرت‌آورترین نکته در مورد دورکیم این است که نتایج مترتب بر کارهایش نهایتاً از مقوله امور «روحی» است حال آنکه روشی که در تحقیق به کار می‌رود، آشکارا پوزیتیویستی و حتی مکانیسمی است. او خود هرگز دریافت که تا کجا در این راه پیش رفته است و اجل مهلتش نداد که موضعی را که آخر کار بدان رسیده بود، به نحو پیوسته و منسجم تشریح کند (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۲۴۷).

دورکیم عملاً به این عقیده رسید^{۱۵} که جامعه «فقط در ذهن افراد جامعه وجود دارد و بدین ترتیب، برای فرار از بشر مذهب تحصلی یا پوزیتیویسم، آن قدر عقب رفت که به ورطه مذهب معنوی یا ایده‌آلیسم درغلتید.

نتیجه‌ای که او گرفت این بود که اگر عاقبت معلوم شد، دین یکی از پدیدارهای اجتماعی است، از طرف دیگر به اثبات رسیده که جامعه فیزیکی از پدیدارهای دینی است. برای کسی که در آغاز سعی داشت جامعه را در چارچوب «چیزها» تعریف کند، چنین استنتاجی بی‌شبهت به بازی روزگار نبود (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۲۵۳).

کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) نیز که در جستجوی تغییرات بنیادی در وضع موجود بود، یک نظام فکری منتقدانه را پی ریخت.

در مجموع، بنیانگذاران رشته جامعه‌شناسی که تأثیرات صنعتی شدن و ورود فنون و فناوری‌های مختلف در جامعه را مورد بررسی قرار می‌دادند در خصوص خلاء به وجود آمده ناشی از گسترش فزاینده و بی‌مهار صنعت اتفاق نظر داشتند. همچنین به قول آنتونی گیدنز همه آن‌ها فکر می‌کردند اهمیت دین در دوران مدرن کاهش خواهد یافت (Giddens, 1993, p.436) و این در حالی بود که بسیاری از جامعه‌شناسان اولیه زمینه‌های دینی داشتند و در بعضی موارد به طور حرفه‌ای با دین درگیر بودند.

آن‌ها مشابه همان اهدافی را که برای زندگی دینی‌شان در نظر داشتند، برای جامعه‌شناسی نیز می‌خواستند. آن‌ها آرزو داشتند زندگی مردم بهبود یابد. با این اوصاف اغراق نیست اگر بگوییم اندیشه‌ورزی و عمل بدون در نظر داشتن دین، سرگردانی در ساماندهی اجتماعی را

به همراه آورده و سبب از دست رفتن فرصت‌های مهمی گردیده است، به طوری که اتین ژیلسون تشریح کرده «وضعیت امروزی مسئله وجود خدا کلاً تحت سیطره تفکر ایمانوئل کانت و آگوست کنت است. آراء این دو تقریباً به همان حد و اندازه متفاوت از یکدیگرند که دو رأی فلسفی ممکن است، باشد. با این همه، فلسفه انتقادی^{۱۶} کانت و فلسفه تحصیلی^{۱۷} کنت با یکدیگر این وجه اشتراک را دارند که در هر دو، مفهوم معرفت به معرفت علمی تنزل یافته است. بدین سان فعل «دانستن» به معنای شرح نسبت‌های محسوس میان حقایق مفروض بر حسب نسبت‌های ریاضی که در آن هیچ واقعیت مفروض ما به ازاء تصور ما از خدا نیست. از آنجا که خدا، متعلق معرفت تجربی نیست، پس تصویری از او نداریم. در نتیجه خدا موضوع معرفت نیست و لذا ادعای الهیات عقلی، صرفاً بیهوده‌گویی است (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۱۱۲). در جامعه سرمایه‌داری مدرن آنچه در مورد علم ایدئولوژیک به جا می‌ماند، دقیقاً این یا آن فرضیه خاص نیست، بلکه کل پدیده خود علم است، علم فی حد ذاته - به معنای پیروزی شیوه‌های تکنولوژیک و ابزاری نگرستن به جهان - به عنوان بخش مهمی از مشروعیت بخشی ایدئولوژیک بورژوازی عمل می‌کند و قادر است مسائل اخلاقی و سیاسی را به مسائل فنی‌ای بدل کند که با محاسبات کارشناسان قابل حل است... علم اسطوره‌توانمند مدرن است (ایگلتون، ۱۳۸۱، صص ۲۱۵-۲۱۴).

با این حال آنچه گفته شد یک روی سکه است و روی دیگر حکایت از روندی مخالف دارد. به قول ویلسون، در مقابل این روند مسلط، گاهی نیز با تجدید حیات دین مواجهیم (ویلسون، ۱۳۷۴، ص ۱۳۵). باید افزود امروز جامعه بشری مدرن به این باور رسیده است که غفلت از حضور دین، و تکیه صرف بر تکنولوژی در تحلیل‌ها لطمه جدی به دقت نظر آن‌ها وارد می‌سازد.

۴. رویکردهای نوین به علم، فناوری و بازانديشی جایگاه دین

در خصوص رابطه دین و فناوری در بستر حیات فردی و جمعی بشر گفتنی است، تغییرات نوینی از درون علم جدید و جوامع متکی به آن سر برآورده‌اند که سؤال و جواب در برخی موضوعات را که پیشتر مختومه تلقی شده بودند، نیازمند تجدیدنظر ساخته است. اساسی بودن این تغییرات آنگاه روشن می‌شود که بدانیم هر یک از ارزش‌های فرهنگی علوم جدید و ارزشگذاری در مورد آن‌ها به نحوی در معرض تردید قرار گرفته‌اند. این روش‌های فرهنگی

که در واقع جهان‌بینی بشر جدید را تشکیل داده و ملاک مشروعیت علم و فناوری جدید هستند عبارتند از:

الف - **عقل‌گرایی**: رشد و پذیرش محض ابزار منطقی و به‌خصوص ریاضی، استدلال و تعقل؛

ب - **تجربه‌گرایی**^{۱۸}: تأکید فزاینده بر مشاهده (علمی) و آزمایش تجربی به عنوان روش تصدیق و دستاوری معرفت جدید به وسیله تجربه حسی؛

پ - **روش منطقی - آزمودنی**^{۱۹}: ترکیب استدلال یا تعقل قیاسی و روش‌های ریاضی به رویکرد آزمون تجربی تجربه‌گرایی؛

ت - **عقیده به حکومت قانون**: هم در طبیعت و هم در جامعه (در این نظریه جامعه جرئی از طبیعت است)؛

ج - **پراگماتیسم یا اصالت عمل**: به کارگیری معرفت برای تغییر و کنترل (و نه تفکر محض منفرد)؛

چ - **ریاضت دنیایی**: در قلمرو علمی، رشد نرم‌های سیستماتیک، خالصانه و بی‌طرفانه کسب معرفت به عنوان یک تکلیف؛

ح - **شک‌گرایی**: در مورد اقتدار و سنت؛

خ - **فردگرایی**^{۲۰}: اعتماد به تعقل، قضاوت و تجربه دانشمند (و نه محک‌های سیاسی و مذهبی) در راه کسب حقیقت علمی. (توکل، ۱۳۷۰، صص ۱۱۴-۱۱۵)

به قول وایتهد هر دوره پژوهشی در محدوده‌های سخت و جامدی قرار دارد (وایتهد، ۱۳۷۰، ص ۲۹۱). در دوره جدید نیز روشن شده که محدودیت‌های فراوانی که تحت عنوان علم (جدید) اعمال شده و می‌شوند، نه علم بلکه پیش‌فرض‌هایی هستند که علوم جدید بدان‌ها متکی‌اند؛ یعنی جهت‌گیری‌های پیشین که ماهیت این علوم و به عبارت صحیح‌تر اعتباری که از مفهوم علم نزد بشر جدید شده را تحت تأثیرات جدی قرار داده است.

بنابراین انسان جدید را نباید فراموش نمود. انسانی که حوزه‌های حقوق و تکلیف خود را در ارتباط با حیات انسانی و نه حیوانی، کمتر به رسمیت شناخته است، تا بدان‌جا که در اعلامیه ونکوور در مورد بقاء در قرن بیست‌ویکم با نگرانی از آینده این وضعیت آورده‌اند: سیاره ما بی‌ثبات است. انسان با سوءاستفاده از این نیرو [غلبه بر طبیعت] خواست تا ارزش‌هایش را در

جهت تحقق کامل امکانات مادی حاصل از پیشرفت‌های علمی به کار گیرد. از طرفی ارزش‌های مربوط به ابعاد انسانی که اساس فرهنگ‌های پیشین بودند، سرکوب شدند.

سلب مفهوم انسانیت که حذف و نادیده گرفتن سایر ابعاد انسان است، دقیقاً در راستای علمی است که نسبت به جهان و انسان وجود دارد. از این دیدگاه جهان به صورت ماشین و انسان تنها به صورت چرخ‌دنده آن نگریسته می‌شود. اگر ما نتوانیم علم و فناوری را دوباره به سمت نیازهای اساسی سوق دهیم، پیشرفت‌های کنونی در زمینه انفورماتیک (اندوخته دانش)، فناوری زیست (حق بهره‌مندی از اشکال زندگی)، و مهندسی ژنتیک (طراحی ژن انسانی) به نتایج زیانبار و غیرقابل جبرانی برای آینده بشر منتهی خواهد شد. وضعیتی که انسان درگیر آن است از بین رفتن تعادل میان نوع بشر و حیات دیگر موجودات زنده ساکن کره زمین است (یونسکو، ۱۳۷۹، صص ۱۴-۱۱).

با تزلزل در اعتماد به علم و فناوری در مقام هدف‌گزینی برای جوامع بشری، دین که سابقاً کنار گذاشته شده بود فضای مناسبی برای ظهور می‌یابد. در واقع فرصت «تأمل» در نیازهای اساسی بشر فراهم آمده است. این فرصت را نه مجامع دینی بلکه محافل علمی و تحقیقاتی که بر اساس علوم جدید فعالیت می‌کنند به وجود آورده‌اند. تردید در فیزیک نیوتنی^{۲۱} و ویژگی یقینی بودن ریاضیات که به مثابه وحدت تمام علوم تلقی می‌شد، انحصارگرایی و تحویل‌گرایی علم جدید را در هم شکسته است.

مارتینز، جی، هیولت^{۲۲} به درستی گفته است: واژه «پیش‌بینی‌پذیر» به طور ضمنی به معنای «جبر» است. جبرگرایی از اندیشه‌های نیوتن در مورد جهان فیزیکی نشأت می‌گیرد. این اندیشه در قرن حاضر به خاطر ارائه شدن نظریه‌های کوانتوم و نسبیّت، اعتبار خود را از دست داده است (هیولت، ۱۳۸۳، ص ۱۰۶).

مارتین هیدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) در قرن بیستم «پرسش از فناوری» را به هدف برقراری «نسبیتی آزاد» با آن مطرح ساخت. در نظر او اگر فناوری را امری خشی تلقی کنیم، به بدترین صورت تسلیم آن خواهیم شد؛ زیرا چنین از تکنولوژی که امروزه به خصوص مورد ستایش است، چشم ما را به کلی بر ماهیت تکنولوژی می‌بندد (هیدگر، ۱۳۷۳، ص ۲).

پل فایرابند (۱۹۲۴-۱۹۹۴) علم را که به صورت یک ایدئولوژی برای دنیا درآمده، به افسانه‌های پریان تشبیه نمود، مانند اندرزنانه‌هایی که ممکن است دستورالعمل‌های سودمندی باشند، ولی چنانچه به طور کامل رعایت شوند، مهلک خواهند بود (فایرابند، ۱۳۷۳، ص ۱۴۹).

یورگن هابرماس که عقلانیت ارتباطی را مطرح کرده پس از بیان مشکلات جوامع صنعتی غرب این چنین نتیجه‌گیری نموده است: کوتاه سخن اینکه، کشمکش‌های جدید ناشی از مشکلات توزیع نیست، بلکه به دستور زبان صور زندگی مربوط است (پیوزی و هابرماس، ۱۳۷۹، ص ۱۴۸).

سید حسن نصر در «نیاز به علم مقدس» استدلال می‌کند: نیازی به گفتن نیست که تثبیت خداوند به مثابه حق در مقام و جایگاه قبلی‌اش، امکان‌پذیر نیست مگر آنکه نحوه تصورمان از این مسئله و امکان معرفت را تغییر دهیم. تا زمانی که تجربه‌باوری شایع با عقل‌باوری مکمل آن همچنان به سلطه خود ادامه دهد، یا آن عقل ستیزی‌ای که ناگهان در قرن نوزدهم در اروپا سر برآورد، جانشین آن گردد. پی بردن به اعتبار حکمت سنتی یا خرد جاویدان^{۲۳} که همیشه خداوند را به مثابه حق دیده است و جهان را خوبی که فرزانه از طریق فهم یادآوری و فرد عادی با مرگ از آن بیدار شود، امکان‌پذیر نیست. برای درک این آموزه، لازم است که آن دیدگاه حکیمانه سنتی که کسب معرفت اصیل را از دو منبع بصیرت عقلی و وحی ممکن می‌شمرد، همراه مابعدالطبیعه‌ای که ثمره این نحو کسب معرفت است، به مقام قبلی‌اش بازگردانده شود (نصر، ۱۳۷۹، صص ۴۲-۴۱).

یوستین گاردنر، معلم فلسفه در پاسخ به این سؤال که آیا روح وجود دارد؟ گفته است: بله، وقتی من می‌میرم، چه رخ می‌دهد؟ دیگر هیچ؟ در گذشته من می‌گفتم، پس از مرگ مسلماً هیچ چیز دیگری وجود ندارد. این روزها در پاسخگویی به این سؤال بیشتر فروتن شده‌ام زیرا زندگی معمایی بس عظیم است. ما با همان به وجود آمدن جهان، مرزهای امور ممکن را پشت سر گذاشتیم. این جهان چنان جنون‌آمیز است که تصور اینکه زندگی دیگری پس از مرگ وجود دارد خواهد داشت، دیگر جنون‌آمیز نمی‌نماید (گفتگوی اشترن با گاردنر، ۱۳۷۶، ص ۲۷۷).

نکته اساسی در همین «امکان» نهفته است. دین «امکان» جدید را فراروی بشر می‌گذارد و این دقیقاً همان چیزی است که علم جدید آن را نفی می‌کرد. راجر تریک با انتقاد از انحصارگرایی علم جدید می‌نویسد: مطمئناً تکبر خاصی می‌توان در آن دسته از افراد یافت که فکر می‌کنند علم می‌تواند جای دین و فلسفه را بگیرد. علمی که به جای الخطا بودن انسان اهمیت کمتری می‌دهد، اما واقعیت این است که اصحاب پست‌مدرنیسم این واقعیت را که

امکان اشتباه برای ما وجود دارد، نادیده می‌گیرند، چرا که نسبی‌گرایی آن‌ها نمی‌تواند امکان خطا را جدی بگیرد (تریگ، ۱۳۸۲، ص ۲۴۷).

جرج رتیزر از عقلانیت متراکم^{۲۴} سخن به میان آورد و هیولت هم گفت تنها دلیلی که سبب می‌شود ما فکر کنیم علم دارای دیدگاه کامل می‌باشد، این است که از هیچ دیدگاه دیگری مطلع نیستیم (هیولت، ۱۳۸۳، ص ۹۹). این قبیل بازخوردهای فکری زندگی با علم و فناوری در کنار ظهور جنبش‌های دینی و فرامادی و پایداری دین در جامعه تقویت می‌شوند. پیترکیویستو به «پایندگی قدرت اعتقادات مذهبی» اشاره کرده (کیویستو، ۱۳۷۸، ص ۱۹۸). و رونالد اینگلهارت با بیان اینکه دین چنان که پیش‌بینی می‌رفت از میان نرفت، نوشته است: شاید این پرسش که چگونه زندگی خود را بگذرانیم، اولین پرسشی باشد که مردم از خود می‌کنند، ولی اینکه چرا زندگی می‌کنیم، احتمالاً پرسشی است که همیشه با ما خواهد بود (اینگلهارت، ۱۳۷۳، ص ۴۸۸).

در دهه‌های اخیر حرکت‌ها و نهضت‌های دینی نوین بسیار زیادی ظهور کرده‌اند و حتی همین‌ها را نیز می‌توان واکنشی در قبال جریان جداانگاری دین و دنیا دانست (ویلسون، ۱۳۷۴، صص ۱۳۹-۱۳۸). این جنبش‌ها جملگی فرصت‌ها و بسترهای «تأمل» در «امکان» زندگی به گونه‌ای غیر از آنچه که امروز هست، می‌باشند. دین و مسئله دنیای پس از مرگ، بار دیگر مطرح شده‌اند و لذا برنامه‌ریزی اجتماعی با علم و فناوری که در این زمینه نمی‌توانند سختی داشته باشند، ناقص و زیانبار خواهد بود.

مرحوم علامه طباطبایی در توضیح دیدگاه قرآن آورده‌اند: قرآن کریم^{۲۵} تشخیص می‌دهد که حیات انسانی حیاتی است جاودانی که با مرگ قطع نمی‌شود و در نتیجه^{۲۶} باید روشی را در زندگی اتخاذ نماید که هم به درد این سرای گذران و هم به درد آن سرای جاویدان بخورد، راهی را برود که وی را به سرمنزل سعادت دنیا و آخرت (هر دو) برساند، این روش همان است که قرآن به نام دین می‌نامد و این روش همان روش خواهد بود که از نیروی عمومی و اقتضای کلی دستگاه آفرینش الهام و سرچشمه می‌گیرد.^{۲۷} دین از نظر منطق قرآن یک روش زندگی اجتماعی است که انسان اجتماعی به منظور تأمین سعادت زندگی اتخاذ نموده باشد (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۱۰۵).

به گفته ایشان این امور بدان جهت فراموش یا انکار می‌شوند که انسان گاهی چنان گرفتار کشمکش‌های زندگی می‌شود که تمام نیروهای شعور خود را در راه مبارزه‌های حیاتی

به کار می‌اندازد و تمام وقت خود را صرف تکاپوی زندگی می‌نماید. دیگر کمترین مجالی برای رسیدگی به اینگونه افکار پیدا نمی‌کند و در نتیجه از این حقیقت غفلت می‌ورزد یا اینکه مجذوب ظواهر دل‌فریب طبیعت شده، سرگرم هوسرانی و خوشگذرانی می‌گردد و چون پایبندی به این حقایق از بسیاری از بی‌بندوباری‌های مادیت‌جوگیری می‌نمایند، طبعاً از پی‌جویی و بررسی این حقیقت و نظایر آن سرباز می‌زند و زیر بارش نمی‌رود (طباطبایی، ۱۳۶۰، صص ۱۲۴).

شکست ایدئولوژی‌های گوناگون، جنبش‌های مختلف را با اتکاء به دین، بیش از پیش مورد توجه قرار داده است. این‌ها هر کدام تجربه‌های جدیدی هستند که گویی بار دیگر زندگی با دین را مورد آزمایش قرار می‌دهند. در میان تجارب متنوعی که بروز نموده جنبش‌های اسلامی اهمیت خاصی دارند و علت آن وجود مسائلی چون جهاد و شهادت در اسلام می‌باشد. دینی که مسئولیت‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی افراد را به عنوان یک تکلیف می‌طلبد و از کاستی‌های مادی مبرا است. در ارزیابی تنسی^{۲۸} بنیادگرایی اسلامی، در بسیاری موارد پویاترین حرکت سیاسی - مذهبی اواخر قرن بیستم به نظر می‌رسد (تنسی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵).

امروز در عصر جهان جهانی شده و یا به تعبیر برخی از نویسندگان در جهان دوج جهانی شده (عاملی، ۱۳۹۰، ص ۸۷) دین در فضای جدید صورتبندی مجازی نیز یافته است که نشان از همسویی دین و فناوری دارد. واقعیت مجازی شدن دین که متأثر از فناوری هم‌زمان ارتباطات و صنایع مربوط به دیجیتالی شدن اطلاعات و واقعیت مجازی شدن آن‌ها است، پدیده‌ای جدید است که با آمیختگی رایانه با امور دینی، به وجود آمده است. مجازی شدن دین، منعکس‌کننده ظهور دین در جهان جدیدی است که از آن به جهان مجازی و یا جهان واقعی مجازی و یا جهان- مجازی واقعی تعبیر می‌شود. فناوری مربوط به این جهان که می‌توان آن را جهان جایگزین و یا جهان دوم نامید، می‌کوشد تا تمامی حس دینی اعم از اعتقادات دینی، مراسم و شعائر دینی، اندیشه‌های آزادی‌بخش دینی و مبارزات دینی به فضای واقعی مجازی منتقل می‌کند (عاملی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴). مازول^{۲۹} در بیان وجوه اشتراک دین و فضای مجازی حاصل از پیشرفت فناوری در عصر جهانی شدن، فرامادی بودن و فرا فضا بودن را وجه اشتراک آن دو قلمداد می‌کند (Mazwell, 2002, p.343). همچنین می‌توان گفت جهانی شدن و فناوری حاصل از این فرآیند، موجبات تشدید انتشار دین می‌شود (ترنر، ۱۳۸۶، ص ۱۴). براین اساس می‌توان

اذعان داشت که این امر، وضعیتی از همسویی دین و فناوری خلق کرده است که موجبات ظهور آموزه‌های دین در فضای مجازی را فراهم نموده است.

در این بین، مزیت بزرگ اسلام آن است که نه تنها دکترین مذهبی، بلکه شکلی متمایز از سنت اجتماعی و فرهنگی و در بسیاری موارد، مساوی یا برتر از آنچه در اروپای مسیحی است را ارائه می‌کند. از این رهگذر، قرن‌ها پیشرفت مذهبی و معنوی را از این دوران می‌توان برشمرد (تنسی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶).

جمع‌بندی

به طور خلاصه می‌توان گفت تردید در ارزش‌های فرهنگی علوم جدید که قداست‌زدایی از علم و فناوری را به همراه آورده به دنبال پیامدهای مخرب انسانی و طبیعی آن‌ها و آگاهی هرچه بیشتر به ما ماهیت سیاسی علم و فناوری، در کنار تحولات درون رشته‌ای در علوم فیزیک و ریاضی و وقوع تحولات پیش‌بینی نشده و خلاف انتظار در تحولات سیاسی - اجتماعی در آن‌ها، به نحوی دین به صورت جدی تأثیر داشته است. رویکردهای نوین نسبت به علم و فناوری و بازانندیشی در جایگاه دین اندک اندک تکوین و رشد یافته‌اند.

با نفی امکان پیش‌بینی دقیق، علم از جایگاه پیشین فروافتاده و در مقابل اراده انسانی نمود بیشتری یافته است؛ ضمن آنکه کمک گرفتن از دین برای دیگر گونه دیدن و زندگی کردن جذابیت پیدا کرده و در این راستا جمهوری اسلامی ایران اهمیت خاصی می‌یابد. زیرا این موضوع را در درون یک نظام سیاسی تجربه می‌کند. این تجربه اهمیتی اساسی در بیان کارایی دین در جهان امروز دارد. هر قدر احساس موفقیت از این تجربه بیشتر گردد، این نمونه جایگاه مناسب‌تری خواهد یافت که این مهم در گرو تولید علم و تمرکز بر تربیت دینی و انسانی است.

یادداشت‌ها

1. Science
2. rationalism
3. empiricism
4. Privatization
5. Scientism
6. experience
7. observation

۸. به عنوان نمونه مارکس دین را «همچون نیک بحثی توهم‌آمیز مردم» (احمدی، ۱۳۷۹: ۳۶۸) دانست و به زعم وی الغای دین به معنای «فراخوان آنان (مردم) توهم درباره شرایطشان (همان) است. به نظر او یزدان‌شناسی هم‌ریشه شر را در هبوط آدمی توضیح می‌دهد یعنی آنچه باید توضیح داده شود، در شکلی تاریخی به عمران یک واقعیت مسلم نمودار می‌گردد. (مارکس، ۱۳۸۲، ص ۱۲۵)

۹. کتاب تاریخ طبیعی دین نوشته دیرید هیوم نمونه خوبی در این زمینه می‌باشد. در واقع آشفستگی اجتماعی مبنای انتقاد از دین (مسیح) قرار گرفته است. (هیوم، ۱۳۶۰، صص ۹۸-۵۰)

10. Condorcet
11. The progress of the Human mind
12. Mervyn Claxton
13. divide at impera
14. Kurt Rudolph

۱۵. از نظرات در مورد دین است که چیزی ابدی در دین هست که باید از ورای تمام نمادهای ویژه‌ای که تفکر دینی با موفقیت تمام خود را در آن‌ها پنهان کردن است، دیده شود. هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد که نیاز به حفظ و تصدیق مجدد احساسات و عقاید جمعی را احساس نکند، احساسات و عقایدی که به جامعه وحدت و فردیت خاص آن جامعه را اعطا می‌کند. (گیدنز، ۱۳۶۳، ص ۸۵)

16. Criticism
17. Positivism
18. Empiricism
19. Logico-Experimental
20. Individualism

۲۱. جهت کسب اطلاعات بیشتر مراجعه کنید به گلشنی، مهدی (۱۳۸۰)، تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.

22. Martinez j. Hewlet
23. Sophia Perennis
24. Hyperrationality

۲۵. قل الله یحییکم ثم یسیئکم ثم یجعکم الی یوم القیامه لاریب فیہ (حانیه، ۲۶)

۲۶. فمن ابتع هداى فلا یضل و لا یتفی و من اعرض عن ذکرى فان له معیشه و نحشره یوم القیامه اعمی (طه، ۱۲۵)

۲۷. فاقم وجهک للدین حنیفاً قطره الله التی قطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذالک الدین القیم (روم، ۳۰)

28. Tansey
29. Mazwell

- اباذری، یوسف و فرهادپور، مراد (۱۳۸۰). نیویورک، کابل (نشانه‌شناسی ۱۱ سپتامبر)، تهران: انتشارات طرح نو.
- احمدی، بابک (۱۳۷۹). مارکس و سیاست مدرن، تهران: نشر مرکز.
- اسپنسر، لوید و کروز، آندرژ (۱۳۷۸). روشنگری، ترجمه مهدی شکیبانیا، تهران: شیرازه.
- ایگلتن، تری (۱۳۸۱). درآمدی بر ایدئولوژی، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی، تهران: آگاه.
- اینگلهارت، رونالد (۱۳۷۳). تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی، ترجمه مریم وتر، تهران: انتشارات کویر.
- بوخنسکی، لینوستیوس (۱۳۷۸). فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- پایا، علی (۱۳۸۳). نهادهای مولد اندیشه: موتور محرکی برای رشد در قرن بیست‌ویکم، تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، معاونت فرهنگی اجتماعی - دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی.
- پیوزی، مایکل (۱۳۷۹). یورگن هابرماس، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
- ترنر، ب (۱۳۸۶). شرق‌شناسی، پسا‌مدرنیسم و جهانی شدن، ترجمه سعید وصالی، تهران: انتشارات بنیاد نهج‌البلاغه.
- تریگ، راجر (۱۳۸۲). دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی (رویکردی تاریخی)، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (به اهتمام: سعید ناجی).
- تنسی، استفان (۱۳۷۸). مبانی سیاست، ترجمه دکتر ملک محمدی، تهران: نشر دادگستر.
- توکل، محمد (۱۳۷۰). جامعه‌شناسی علم، تهران: مؤسسه فرهنگی - علمی «نص».
- جهانگیری، محسن (۱۳۶۹). احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴). فلسفه چیست؟، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دکارت، رنه (۱۳۷۲). قواعد هدایت ذهن، ترجمه منوچهر صادقی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- دوبارل، در (۱۳۷۴). روش علمی گالیله، ترجمه ناصر موفقیان، مرکز بین‌المللی سنتز، بخش تاریخ علم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- دورکیم، امیل (۱۳۶۹). درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، بابل: کتابسرای بابل.

رابینسون، دیوید و گارات، کریس (۱۳۷۸). *اخلاق*، ترجمه علی اکبر عبدل آبادی، تهران: شیرازه. رودلف، کورت (۱۳۷۸). *درآمدی بر دین‌شناسی جدید*، ترجمه همایون همتی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی حوزه هنری.

ژیلسون، اتین (۱۳۷۴). *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: انتشارات حقیقت. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۰). *مباحثی در وحی و قرآن*، تهران: بنیاد علوم اسلامی. عاملی، سعیدرضا (۱۳۹۰). *مطالعات جهانی شدن*، دو فضایی شدن‌ها و دو جهانی شدن‌ها، تهران: سمت. فایراند، پل (۱۳۷۳). "چگونه باید از جامعه در برابر علم دفاع کرد؟"، ترجمه شاپور اعتماد، *فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی ارغنون* (۱)، سال اول، بهار.

کاسکو، بارت (۱۳۸۰). *تفکر فازی*، ترجمه علی غفاری، علیرضا پورستار، عادل مقصودپور و جمشید قسیم، چاپ دوم، تهران: دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی.

کیویستو، پیتر (۱۳۷۸). *اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی. "گفتگوی اشترن با یوستین گاردنر" (۱۳۷۶). ترجمه پریسا رضایی، نامه فلسفه، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، سال اول، شماره اول، پاییز.

گلشنی، مهدی (۱۳۸۰). *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر*، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.

گنون، رنه (۱۳۶۵). *سیطره کمیت و علایم آخرالزمان*، ترجمه علی محمد کاردان، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

گیدنز، آنتونی (۱۳۶۳). *دورکم*، ترجمه یوسف اباذری، تهران: انتشارات خوارزمی. مارکس، کارل (۱۳۸۲). *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴*، ترجمه حسن مرتضوی، چاپ دوم، تهران: آگاه.

مک آدی، جی. پی. و زارات، اسکار (۱۳۸۱). *نظریه کوانتوم*، ترجمه مجتبی سلطانی، چاپ دوم، تهران: شیرازه.

نصر، سیدحسین (۱۳۷۹). *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میاننداری، قم: مؤسسه فرهنگی طه. همتی، همایون (۱۳۷۵). "سکولاریزم و اندیشه دینی در جهان معاصر"، *فصلنامه قیاسات*، سال اول، شماره اول، پاییز.

همتی، همایون (۱۳۷۸). *سیر ملام*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی حوزه هنری. هیدگر، مارتین (۱۳۷۳). "پریسش از تکنولوژی"، ترجمه شاپور اعتماد، *فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی ارغنون* (۱)، سال اول، بهار.

هیرشمن، آبرت (۱۳۷۹). *هواهای نفسانی و منافع (استدلال‌های سیاسی به طرفداری از سرمایه‌داری پیش از اوج‌گیری)*، ترجمه محمود مالجو، تهران: شیرازه.

هیوز، ه. استیوارت (۱۳۶۹). *آگاهی و جامعه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

هیولت، مارتینز، جی (۱۳۸۳). *تقلیل‌گرایی و ارزش آن، علم و کندوکاو معنوی (تازه‌ترین نوشتارها از پیشگامان علم امروز)*، ترجمه محمدحسین ملایری، تهران: پنگان.

هیوم، دیوید (۱۳۶۰). *تاریخ طبیعی دین*، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات خوارزمی.

وایتهد، آلفرد نورث (۱۳۷۰). *سرگذشت اندیشه‌ها*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، جلد اول، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

ویر، ماکس (۱۳۷۳). *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهر کاشانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

ویلسون، براین ر (۱۳۷۴). "جدانگاری دین و دنیا"، ترجمه مرتضی اسعدی، فرهنگ و دین (برگزیده مقالات دایره‌المعارف دین). *ویراسته: میرچا الیاده*، هیئت مترجمان: زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول.

یونسکو (سازمان علمی، فرهنگی و تربیتی ملل متحد) (۱۳۷۹). *راهنمای عملی توسعه‌های فرهنگی*، ترجمه محمد فاضلی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، معاونت پژوهشی، مرکز پژوهش‌های بنیاد: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

- Baumer, Franklin Levan (1978). "Main Currents of Western Thought", Yale University, Fourth Edition.
- Giddens, Anthony (1993). "Sociology", Pokity press, Seconf Edition
- Mazwell, p. (2002). "Virtual Religion in Context", Religion, No 32, pp 343-354.
- Ritzer, Georange (1988). "Sociological Theory", Second Edition. Publishe by Alfred A. KNOPF, Inc. New York.