

شیء طبیعی و مصنوعات تکنولوژیک: از دوگانه‌انگاری تا این‌همانی (بررسی و نقد چند دیدگاه)

هاله عسگری نیا*

سعیده بابایی**، مسلم صلحی راد***

محمد نمازی****، سید حسن حسینی*****

چکیده

آیا می‌توان تمایزی میان امور طبیعی و مصنوعات قائل شد؟ و یا فارغ از دوگانه‌مصنوع — طبیعی باید به جهان هستی نگریست؟ پاسخ به این سؤالات، جایگاه فلیسوف تکنولوژی را در مواجهه با مصنوع تکنیکی مشخص می‌کند و مسائل چالش‌برانگیزی را با خود به همراه می‌آورد. در این مقاله تلاش می‌شود تا به این سؤالات از منظرهای مختلف پاسخ داده شود. ابتدا، دیدگاه فلاسفه معاصر در رابطه با تمایز میان امر مصنوع و طبیعی ارائه می‌شود که تا حدی به نظر می‌آید مرز میان این دو جهان از نظر این فلاسفه لغزان است و نمی‌توان با قطعیت امور را در ذیل این دو دسته قرار داد؛ اکثر این فلاسفه در ذیل «این‌همانی» قرار می‌گیرند. در بخش دوم این مقاله، با بررسی امر طبیعی و مصنوع در سنت حکمت اسلامی تا حدی سعی در ترسیم مرزی قطعی میان این دو جهان داریم. در این سنت از مفهوم «صورت نوعیه» جهت تمایز میان امور طبیعی و مصنوعات استفاده می‌شود و می‌توان گفت فلاسفه اسلامی قائل به تمایز و «دوگانه‌انگاری» هستند. در پایان نیز به نقد برخی دیدگاه‌های مذکور خواهیم پرداخت.

* کارشناس ارشد فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف (نویسنده مسئول)، haleasgarinia@gmail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
saeedeh.babaii@gmail.com

*** کارشناس ارشد فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، ms1980_eng@yahoo.com

**** دانشجوی دکتری فلسفه علم و فناوری، دانشگاه صنعتی شریف، mh.namazi@gmail.com

***** استاد فلسفه اسلامی، دانشگاه صنعتی شریف، hoseinih@sharif.edu

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۸

کلیدواژه‌ها: امر طبیعی و مصنوع در نظریات فلاسفه معاصر، سنت حکمت اسلامی و تعیین مرز میان دو جهان طبیعی و مصنوعات، نقد چند دیدگاه.

۱. مقدمه

مفهوم رایج و معمول امر مصنوع (artifact) عبارت است از «تبدیل یا دست‌کاری طبیعت (محیط‌های فیزیکی - مادی - زیستی موجود) برای برآوردن نیازها و اهداف انسان». از این رو، مصنوع تکنولوژیک شی‌ای ساخته بشر است که کارکردی دارد و عملی را محقق می‌سازد. تفاوت میان امر طبیعی و امر مصنوعی عمدتاً با تفاوت امر خودبه‌خودی و امر عمدی یکسان لحاظ می‌شود. این تعریف از امر مصنوع و تفاوت آن با امر طبیعی، ما را به سمت دوگانه طبیعت-مصنوع می‌کشاند و بر جایگاه و نقش بارز انسان در نظام هستی صحه می‌گذارد؛ اما، تفاوت میان امر طبیعی و امر مصنوعی بسیار مبهم است و با تفکیک این دو حوزه از یکدیگر با مسائل اساسی فلسفی در باب ارتباط انسان با طبیعت مواجه می‌شویم. بشر همچون بخشی لازم از طبیعت (و به‌عنوان نتیجه تکامل طبیعی) نمی‌تواند در طبیعت اختلالی ایجاد کند. پس، پایه‌های این دوگانه‌انگاری سست می‌شود. هرچند از این منظر، ویژگی متمایز مصنوعات تکنولوژی در قیاس با امور طبیعی مبهم باقی می‌ماند (سالاری‌راد و فریدی خورشیدی، ۱۳۹۲، صص ۵۹-۶۰). آیا تفاوت میان امر طبیعی و مصنوع تکنولوژیک اساساً ذاتی است یا تفاوتی فاقد معناست؟ آیا تقسیم‌بندی قاطعی بین امر طبیعی و امر مصنوع در کار است؟ یا مرز این دو جهان متفاوت در حال محو شدن است؟ آیا می‌توان نگاهی بی‌طرف به کل هستی داشت و فراتر از دوگانه طبیعت-مصنوع حرکت کرد؟ بررسی تمایز میان امر طبیعی و امر مصنوع می‌تواند راهگشای بسیاری از مسائل مربوط به فلسفه تکنولوژی و اخلاق تکنولوژی باشد؛ لذا، مسئله مرزبندی، موضوع اساسی و قابل توجهی است. هر گونه مواجهه با این موضوع می‌تواند جایگاه یک متفکر تکنولوژی را در بین دیدگاه ابزارگرایانه و ذات‌گرایانه به تکنولوژی مشخص سازد. اگر چه در فلسفه اسلامی بحث‌های بنیادین در مورد مواجهه با تکنولوژی تاکنون کمتر صورت گرفته است، ولی می‌توان با بازسازی مفاهیمی که بر این تمایز تأکید دارند، به مسئله تکنولوژی ورود بیشتری کرد. یکی از این مفاهیم صورت نوعیه است و ویژگی‌هایی که به دنبال وجود این صورت در ترکیب حقیقی وجود دارد. در این مقاله سعی داریم تا (این) تمایز مهم میان امر مصنوع و امر طبیعی را از منظر فلاسفه تکنولوژی معاصر و در سنت حکمت اسلامی بررسی و نقد کنیم.

۲. امور طبیعی و مصنوع در فلسفه تکنولوژی معاصر

در این بخش، رویکرد برخی از فلاسفه تکنولوژی در باب تمایز میان امر طبیعی و امر مصنوعی تحلیل و ارزیابی می‌شود. فریبک (Verbeek) دوگانه‌انگاری را نتیجه تفکر مدرن می‌داند. او با برقراری رابطه میان دو قطب سوژه-ابژه درصدد است تا شکاف میان این دو را پر کند. فلورییدی (Floridi) دیدگاهی هستی‌محور اتخاذ می‌کند که در آن، تمام هستی: شامل انسان، حیوان، طبیعت و شیء مصنوع از حداقل ارزش اخلاقی برخوردار است، اما انسان به جهت برخورداری از ذهن از ارزش اخلاقی حداکثری در کل هستی بهره‌مند می‌شود و همچنان منحصربه‌فردترین هسته‌مند است. تعیین مرز میان امر طبیعی و امر مصنوعی دغدغه اصلی فینبرگ (Feenberg) نیست، هرچند با بازخوانی آراء فلاسفه یونان، این مرز مبهم را تا حدی مشخص می‌کند. لاتور (Latour) با اتخاذ رویکرد غیرمدرن (against modern: amodern) و بازسازی تاریخی امر مصنوع درصدد است تا معیاری برای تمایز میان امر طبیعی و امر مصنوعی به دست آورد. فرماس (Vermaas) با تقسیم‌بندی سه‌گانه اشیاء جهان، تمایز میان این امور را پذیرفته و به بررسی تفاوت میان آن‌ها می‌پردازد.

۱.۲ فریبک: پیوند میان انسان‌ها و نا-انسان‌ها

پیتر پاول فریبک^۱ (Peter Paul Verbeek) (۱۹۷۰)، با معرفی نظریه «وساطت تکنولوژیکی» پیوندی میان انسان‌ها و نا-انسان‌ها برقرار می‌کند. در نظریه او، سوژه، عامل اخلاقی یا همان انسان است و ابژه، مصنوع تکنیکی است که در عالم مدرن این دو حوزه مجزا از یکدیگرند. به عبارتی، «متافیزیک مدرن»، قائل به جدایی این دو حوزه است. سوژه، قصدمند و فعال و ابژه، ابزار و منفعل است. انسان دارای حالات ذهنی (mental states) قصدیت (intentionality) و آزادی (freedom) است و مصنوع تکنیکی فاقد این دو ویژگی است. فریبک فراتر از دوگانگی سوژه-ابژه مدرنیسم حرکت می‌کند و این دو حوزه را در تعامل با یکدیگر در نظر می‌گیرد. در نظریه فریبک صحبتی از اشیاء طبیعی به میان نمی‌آید، هرچند ابتدا باید مشخص کرد که اشیاء طبیعی از حالات ذهنی برخوردارند یا خیر، آنگاه در مورد سوژه و یا ابژه بودن آن‌ها قضاوت کرد (فریبک، ۲۰۱۱، صص ۱۲-۱۴).

فریبک با تجدیدنظر در مفاهیم قصدیت و آزادی، از «قصدیت مرکب» (composite intentionality) و «آزادی مرکب» (composite freedom) سخن می‌گوید؛ قصدیت و

۵۰ شیء طبیعی و مصنوعات تکنولوژیک: از دوگانه‌انگاری تا این‌همانی (بررسی و نقد چند دیدگاه)

آزادی‌ای که در رابطه میان انسان‌ها و نا-انسان‌ها شکل می‌گیرد. قصدیت و آزادی، امر خالص انسانی نیست، در روابط انسان و تکنولوژی مشخص می‌شود (همان، صص ۵۸، ۶۰ و ۶۵). او بدین ترتیب، درصدد است تا شکاف و گسست متافیزیکی را پر کند.

۲.۲ فلوریدی: انسان و سایر هستومندها

لوچیانو فلوریدی^۲ (Luciano Floridi) (۱۹۶۴)، با معرفی نظریه «رنالیسم ساختاری اطلاعاتی»، ماهیت نهایی واقعیت را اطلاعاتی می‌داند. از این رو، نمی‌توان به معیار دقیقی جهت تمییز امر طبیعی از امر مصنوع در نظریات او دست یافت. او با معرفی «نظریه اخلاق اطلاعات»، وجود را سزاوار احترام می‌داند؛ هر چیزی که وجود دارد اعم از انسان، امر مصنوع و امر طبیعی دارای ارزش اخلاقی است. با این حال انسان در کل هستی ارزشمندترین هستومند است؛ زیرا دارای ذهن است. در ادامه به این مطلب اشاره می‌شود. اخلاق اطلاعات، هستی‌محوری (ontocentrism) را جایگزین زیست‌محوری (biocentrism) می‌کند. این نظریه اخلاقی نشان می‌دهد که چیزی به مراتب اساسی‌تر از زندگی وجود دارد که آن را وجود (being) می‌نامیم. اخلاق اطلاعات از طریق «چشم‌اندازی اطلاعاتی»^۳، واژگان مشترکی را برای فهم کل قلمرو وجود فراهم می‌کند و وجود/اطلاعات را دارای شایستگی ذاتی تلقی می‌کند. در اخلاق اطلاعات، گفتمان اخلاقی مربوط می‌شود به هر هستومند قابل فهم از نظر اطلاعاتی، نه صرفاً تمامی اشخاص و تعاملات آن‌ها، نه صرفاً حیوانات، گیاهان و زندگی آن‌ها، بلکه هر آنچه وجود دارد، از نقاشی‌ها و کتاب‌ها گرفته تا ستارگان و سنگ‌ها؛ هر آن چیزی که ممکن است وجود داشته یا وجود خواهد داشت مانند نسل‌های آتی؛ و هر آن چه که پیش‌تر بوده و امروز نیست. مطابق با اخلاق اطلاعات حتی اشیاء ناملموس یا فکری می‌توانند دارای درجه‌ای حداقلی از ارزش اخلاقی باشند، در نتیجه مستحق احترام شمرده شوند.^۴ اخلاق اطلاعات بی‌طرفانه و جهان‌شمول است، مدعایی اخلاقی که از طریق آن هر مصداقی از وجود، قابل فهم از نظر اطلاعاتی، را در برمی‌گیرد. بدون توجه به این‌که از نظر فیزیکی محقق می‌شود یا خیر. در اخلاق اطلاعات، هر هستومندی، به‌مثابه تجلی‌ای از وجود، دارای کرامتی است که با نحوه هستی و ذاتش شکل می‌گیرد که شایسته احترام است. از آنجاکه هر شکلی از وجود در هر صورت، بدنه منسجمی از اطلاعات نیز است، اطلاع‌محور (infocentric) بودن اخلاق اطلاعات معادل با تفسیر آن به‌مثابه نظریه‌ای هستی‌محور است (فلوریدی، ۲۰۱۳، صص ۶۱-۷۰، ۷۵-۷۶).

۱.۲.۲ منحصربه‌فرد بودن انسان در عین شباهت با سایر هستومندها

فلوریدی ادعا می‌کند که انسان، تنها موتور معنایی^۵ (Semantic engine) در کل عالم است؛ فقط انسان قادر به تولید معناست - او همواره در حال تولید معنا است. در مقابل، مصنوعات «موتور نحوی» (syntactic engine) هستند که نمی‌توانند داده‌های معنی‌دار - اطلاعات محتوایی - را پردازش کنند.

قابلیت معناسازی انسان، موضوع اصلی شناخت است و به سایر توانایی‌ها نیز مرتبط می‌شود، مانند: انعطاف‌پذیری در اختصاص معنی، ساخت مصنوعات مدرک، نگریستن به جهان از منظر قصدیت، توصیف عالم به روش‌های مختلف. ماشین‌ها فاقد قابلیت‌های شناختی هستند؛ قابلیت‌هایی که به اطلاعات معنایی مرتبط می‌شوند. هرچند انقلاب اطلاعات موجب شده است تا بخش اعظمی از سپهر اطلاعات، بازسازی هستی‌شناسانه شود و تمامی هستومندها به‌مثابه ساختارهای اطلاعاتی در نظر گرفته شوند، که از ماهیت اطلاعاتی مشابهی برخوردارند، اما انسان دارای ویژگی معنادهی به هستی است و این خصیصه او را منحصربه‌فرد می‌کند، یعنی، با وجود بازسازی هستی‌شناسانه سپهر اطلاعات، همچنان، انسان عاملی متمایز از سایر عامل‌هاست (جاردینو، ۲۰۱۲، صص ۱۱۵-۱۲۱). به عبارتی، فلوریدی، ساختار اطلاعاتی را جنس تمام هستومندها و ساختار معنی‌دهی را فصل انسان می‌داند.

نگاه فلوریدی به تاریخ، در طرح مسئله معنی‌دهی به هستی، نگاهی هگلی است که براساس آن، در سیر تاریخ، ذهن هرچه بیشتر به سمت شکوفایی و آزادی پیش می‌رود و نهایتاً به شأن حقیقی خود یعنی مدل‌سازی واقعیت به‌جای صرفاً شناسایی و تحلیل آن، می‌رسد (خندان، ۱۳۸۸، ص ۲۰۷).

۳.۲ فینبرگ: تفاوت میان امر طبیعی و مصنوع نزد فلاسفه یونان

در این بخش ابتدا قرائت اندرو فینبرگ^۶ (Andrew Feenberg) (۱۹۴۳) از تفاوت میان امور طبیعی و امور مصنوعی نزد فلاسفه یونان بیان می‌شود و در ادامه، نظر او در مورد این تمایز ذکر می‌شود.

در فلسفه، انسان به‌مثابه حیوانی در نظر گرفته می‌شود که در تلاش برای ایجاد تغییر و دگرگونی در طبیعت است. این تعریف، تمایزهای اساسی‌ای را شکل می‌دهد که در سنت فلسفه غربی شایع شده‌اند:

۱. تمایز میان فوژیس (physis) و پوئیسس (poiesis): فوژیس به طبیعت ترجمه می‌شود. به عقیده یونانی‌ها، طبیعت آن چیزی است که خودش را می‌سازد و از بیرون خودش پدیدار می‌شود. پوئیسس نیز فعالیت عملی ساختن است که انسان‌ها هنگام تولید یک شیء، در آن مشارکت می‌کنند. آن چیزی که طی این فرایند ساخته می‌شود، از قبیل محصولات هنری، صنعتی و قراردادهای اجتماعی، را مصنوع می‌نامیم. تخته، که ریشه واژه‌هایی همچون تکنیک و تکنولوژی است، نیز به معنای دانش یا رشته مرتبط با نوعی پوئیسس است. به‌عنوان مثال، پزشکی نوعی تخته است که به دنبال درمان بیماری‌هاست. نجاری تخته‌ای است که هدف آن ساختن به‌وسیلهٔ چوب است.

۲. تمایز میان وجود (existence) و ذات (essence): وجود، پرسش از هستی یا عدم است. درحالی‌که ذات، پاسخ به چیستی شیء است. وجود، مفهومی مبهم با تعریفی دشوار است و عمده توجهات روی مفهوم ذات متمرکز است.

دو تمایز مطرح‌شده، آشکار هستند، اما رابطهٔ میان آن‌ها واضح نیست و منشأ این ابهام، فهم یونانی‌ها از «تخته» است. تمایز میان وجود و ذات در مصنوعات واقعی و آشکار است. مصنوعات، در ابتدا به‌صورت ایده هستند و پس از آن، طی فرایند ساخت توسط انسان موجود می‌شوند. برای یونانی‌ها، ایدهٔ یک مصنوع بلاضابطه و انفسی نیست، بلکه به یک تخته تعلق دارد. هر تخته‌ای قبل از عمل ساختن، حامل ذات چیزی است که قرار است ساخته شود؛ بنابراین، ذات مصنوع، واقعیتی مستقل از خود مصنوع و سازندهٔ آن است. هدف ساختن مصنوع نیز در ایدهٔ آن نهفته است. درمجموع، اگرچه انسان‌ها مصنوعات را می‌سازند، اما این کار را طبق یک طرح (plan) و برای یک مقصود (purpose)، که جنبه‌ای آفاقی از جهان است، انجام می‌دهند.

برخلاف مصنوعات، در طبیعت، تمایز میان وجود و ذات واضح نیست. یک شیء و ذاتش با هم پدیدار می‌شوند و ذات وجود جداگانه‌ای ندارد؛ یک گل، به همراه هر آنچه آن را گل می‌کند، رشد می‌کند. وجود و چیستی شیء، هم‌زمان اتفاق می‌افتند. ما اگرچه می‌توانیم برساختی از مفهوم ذات ارائه دهیم، اما این عمل ماست، نه چیزی که موردنیاز وجود طبیعت است.

در نظر فینبرگ، تمایز میان امر مصنوع و امر طبیعی، در «ساخته‌شدن» و «رشد کردن» است. مصنوعات، اموری هستند که برای زیستن نیازمند مداخلهٔ انسانی یا حیوانی هستند، اما این موضوع در مورد موجودات طبیعی صادق نیست. او هوش مصنوعی را نیز مصنوع

می‌داند، حتی اگر این مصنوع بتواند نتایجی به همراه بیاورد که انسان‌ها از عهده انجام آن‌ها عاجز باشند. فینبرگ در مورد پدیده‌هایی همچون لانه زنبور نیز معتقد است که این پدیده‌ها مانند مصنوعات انسانی، مصنوع محسوب می‌شوند، زیرا یک شیء ساخته شده هستند؛ اما درخت حاصل از رشد یک دانه، توسط این دانه «ساخته» نشده است. به عقیده وی مصنوعات محصول رشد نیستند.

فینبرگ دسته‌سومی از امور را نیز معرفی می‌کند؛ «پدیده‌هایی که برای رشد نیازمند مداخله انسانی هستند». این گروه دسته وسیعی از پدیده‌ها به‌ویژه در کشاورزی را در برمی‌گیرد. به عبارتی، اگر پدیده‌ای برای «رشد نیازمند مداخله انسانی» باشد، در دسته سوم قرار می‌گیرد (فینبرگ، ۲۰۰۵، صص ۶-۸).

۴.۲ لاتور: تفاوت امر مصنوع و نوع طبیعی

براساس تفکر مدرن، ابتدا سعی می‌کنیم که هر آنچه در پیرامون خود داریم را به دو دسته تقسیم کنیم، سپس با بررسی تفاوت میان آن‌ها بحث‌های خود را شکل دهیم. بنای اندیشه مدرن بر دوگانه‌انگاری استوار است: دوگانه سوژه-ابژه، قوه-فعل، طبیعت-مصنوع. پست‌مدرن‌ها با نقد تفکر مدرن، تقسیم‌ها و تمایزات دوگانه را رد می‌کنند.

برونو لاتور^۷ (Bruno Latour) (۱۹۴۷)، رویکردی غیرمدرن دارد. او بدین ترتیب خود را از مدرن‌ها و پست‌مدرن‌ها متمایز می‌سازد. لاتور از طرفی، دوگانه‌انگاری را رد می‌کند؛ زیرا او معتقد است این تمایزها نقطه شروع بحث نیستند، بلکه نتیجه و ماحصل کار هستند و از طرف دیگر، به معرفی شبه‌ابژه‌ها می‌پردازد. شبه‌ابژه‌ها مصنوعاتی هستند که مسیر صیوریت خود را طی می‌کنند، همچون یک درب مکانیکی، چراغ‌راهنما، اینترنت و غیره.

لاتور پیشنهاد می‌دهد که به‌جای شروع از تمایز میان امر طبیعی و امر مصنوعی، باید از رخدادها (events) شروع کنیم (اشمیدزن، ۲۰۱۵، صص ۲۸-۲۵). رخداد^۸ چیزی است که حادث شده است. منظور از رخداد در این بحث، امر مصنوع است. پس باید یک امر مصنوع را در نظر گرفته و سیر برساختگی آن را مطالعه کنیم. امر مصنوع چیزی است که برساخته انسان است و از این رو می‌توان تاریخ این برساختگی را ردیابی و مطالعه کرد.

لاتور مطالعه تاریخ یک امر مصنوع را امری دو سویه می‌داند: مطالعه تاریخی پدیده‌ها از دو سمت مختلف ممکن است: ۱. مطالعه سیر حادث شدن پدیده‌ها از گذشته تاکنون و ۲. مطالعه یک رخداد از حال به سمت گذشته آن. تاریخ در هر دو معنای آن باید مورد مطالعه

قرار گیرد. اگر از گذشته به سوی حال حرکت کنیم، می‌گوییم یک امر مصنوع «کشف» است و اگر از حال به سوی گذشته آن حرکت کنیم، امر مصنوع ماحصل اندیشه‌های ماست، می‌گوییم امر مصنوع «جعل» شده است (زندگی آزمایشگاهی، ۱۹۸۶، صص ۱۸۳-۱۷۴).

تفاوت میان امر مصنوع و امر طبیعی را می‌توان این‌گونه دانست که بازسازی تاریخی نوع دوم در مورد اشیاء طبیعی قابل‌اعمال نیست؛ زیرا نمی‌توان گفت این اشیاء برساخته ما هستند. لاتور معتقد است به دلیل محدودیت دانش در مورد اشیاء موجود در جهان، باید در مورد این اشیاء سکوت کنیم؛ اما در مورد امور مصنوعی، چون منشأ آن‌ها ذهن انسان است (برآمده از ذهن هستند)، نیازی به سکوت نیست (همان).

درنهایت، اگر فقط می‌توانیم در مورد امور مصنوع حرف بزنیمو آن‌ها را پس از برساخته شدن مورد بررسی قرار دهیم، آیا این امور می‌توانند به‌عنوان امور طبیعی در نظر گرفته شوند؟ در اندیشه لاتور، مصنوعات را می‌توان طبیعی قلمداد کرد؛ زیرا مانند امور طبیعی دارای اثر هستند. چراغ‌راهنما مانند گربه یا هر نوع طبیعی دیگر صاحب اثر است، پس می‌توان آن را طبیعی خواند.

اگرچه لاتور در «نهایت» امر مصنوع را به امر طبیعی نزدیک می‌سازد، اما برخلاف فلاسفه مدرن بحث خود را با این تمایز «آغاز» نمی‌کند. به تعبیر او، امر مصنوع و امر طبیعی و تقسیم‌بندی آن‌ها خود، نتیجه است، نه این‌که بتواند علت تبیینی باشد.

۵.۲ فرماس: دسته‌بندی اشیاء جهان

پیتر فرماس^۹ (Pieter Vermaas) (۱۹۷۵) اشیاء موجود در دنیا را به سه دسته تقسیم می‌کند: اشیاء طبیعی، اشیاء مصنوعی و اشیاء اجتماعی. در ادامه با بیان ماهیت مصنوعات تکنیکی، تفاوت میان این اشیاء و سایر اشیاء جهان را بیان می‌کنیم.

- دست‌کم سه پرسش را می‌توان در مورد هر مصنوع تکنیکی پرسید:

۱. برای چیست؟ این پرسش به هدف مصنوع، کارکرد تکنیکی مصنوع، مرتبط می‌شود.
۲. از چه تشکیل شده است؟ این پرسش، جنبه ساختاری مصنوع را در نظر می‌گیرد: ترکیب فیزیکی مصنوع تکنیکی
۳. چه طور باید به کار رود؟ این پرسش به دستورالعمل‌های کاربرد مصنوع تکنیکی مرتبط می‌شود (طرح کاربرد).

این سه جنبه از هم مستقل نیستند: مصنوع تکنیکی در یک طرح کاربرد قرار می‌گیرد که به نحوی با کارکرد مصنوع تکنیکی هماهنگ شده است (همان، ص ۲۴).

- تعریف مصنوع تکنیکی: شی‌ای فیزیکی با کارکردی تکنیکی و یک طرح کاربرد که به دست انسان طراحی و ساخته شده است.

این قید که شیء باید به دست انسان طراحی و ساخته شده باشد ضامن این است که اشیاء طبیعی که برای اهداف عملی به کار می‌روند، مصنوع تکنیکی نامیده نشوند. به‌عنوان مثال، لاک یک حیوان را می‌توان برای نوشیدن آب به کار برد. این لاک، کارکرد و طرح کاربرد دارد، اما چون قید «ساخته دست انسان بودن» را برآورده نمی‌کند، مصنوع تکنیکی نیست (همان، ص ۲۴).

۱.۵.۲ مصنوعات تکنیکی و اشیاء طبیعی: اشیاء فیزیکی و اشیاء زیست‌شناختی

مصنوعات تکنیکی نتیجه کنش هدفمند انسان‌اند درحالی‌که اشیای طبیعی چنین نیستند. طبیعت به چیزی گفته می‌شود که به‌هیچ‌وجه در معرض هیچ‌گونه مداخله انسانی نبوده یا توسط انسان درهم نریخته باشد. این تمایز را می‌توان به تمایزی که ارسطو مطرح کرده، بازگرداند: تمایز میان چیزهایی که به واسطه «طبیعت» خودشان پدید می‌آیند و چیزهایی که خاستگاه خود را مدیون دیگر علت‌ها هستند. چیزهای طبیعی، چیزهایی هستند که به واسطه طبیعت خود وجود دارند و اصل (principle) تغییر را در خود دارند. طبیعت یک‌چیز، یک اصل رشدی ذاتی است که معطوف به محقق کردن غایت یا هدف آن چیز است. هدف یک دانه، تبدیل شدن به درخت است، درخت شی‌ای طبیعی است. درحالی‌که تختخواب ساخته شده از چوب درخت، شی‌ای مصنوعی است چراکه درخت هیچ اصل ذاتی تغییری ندارد که مطابق آن به یک تختخواب تبدیل شود. در مصنوع تکنیکی، هدف در بیرون از آن و در ذهن طراح یا سازنده آن قرار گرفته است. مصنوع تکنیکی برای آن‌که کارکرد خود را در طول زمان به‌درستی انجام دهد به نگهداری و تعمیر نیاز دارد. به‌طورکلی، این واقعیت که اشیاء مشخصی نیازمند نگهداری یا تعمیر هستند، نشانه محکمی است از آن‌که ما با مصنوعات تکنیکی سروکار داریم. از این منظر، باغ‌ها یا دام‌های شیرده، مصنوعات تکنیکی هستند. آن‌ها نتیجه مستقیم مداخله انسان هستند و بدون مراقبت و نگهداری نمی‌توانند باقی بمانند (همان، صص ۲۵-۲۶).

از طرفی، اشیاء فیزیکی مانند الکترون را می‌توان در ذیل اشیاء طبیعی قرار داد. این امور، اشیائی هستند که ویژگی‌شان ساخته دست انسان نیست، بلکه توسط قوانین فیزیک، شیمی

و زیست‌شناسی معین شده است. این قوانین را می‌توان به‌سان اصول ذاتی تغییر برای آن اشیاء دانست.

۱.۱.۵.۲ تمایز میان اشیاء فیزیکی و اشیاء مصنوعی

ویژگی‌هایی که یک شیء فیزیکی را به مصنوعی تکنیکی تبدیل می‌کند عبارت‌اند از: کارکرد و طرح کاربرد. نادیده گرفتن این ویژگی‌ها، باعث می‌شود که مصنوعی به یک شیء فیزیکی و درنهایت شیء طبیعی تبدیل شود. شاید گفته شود که حتی اگر این ویژگی‌ها را در نظر نگیریم، باز هم این شیء ساخته دست انسان است و از این رو مصنوعی است. ولی در این معنا که همه ویژگی‌ها و رفتارشان از قوانین فیزیک و از ویژگی‌های فیزیکی اتم‌ها و مولکول‌های سازنده‌اش ناشی می‌شود، شیء طبیعی است (همان، صص ۲۸-۱۹).

مصنوعات تکنیکی برخلاف اشیاء فیزیکی موضوع ادعاهای هنجاری قرار می‌گیرند. حکم‌های هنجاری در مورد مصنوعات تکنیکی، به کارکرد آن‌ها مربوط می‌شود: بررسی مقاصدی که با مصنوعی تکنیکی محقق می‌شوند.

۲.۱.۵.۲ تمایز میان اشیاء مصنوعی و اشیاء زیست‌شناختی

به هر دو گروه، اشیاء مصنوعی و اشیاء زیست‌شناختی، می‌توان کارکرد را نسبت داد اما از جهاتی متفاوت:

- کارکردهای زیست‌شناختی اغلب نه به خود ارگانسیم بلکه به بخش‌های سازنده و الگوهای رفتاری آن ارگانسیم‌های زیست‌شناختی نسبت داده می‌شوند. در مقابل، کارکردهای تکنیکی، هم به اجزای مصنوعات تکنیکی و هم به خود مصنوعات تکنیکی، به‌عنوان یک کل، نسبت داده می‌شوند. به‌عنوان مثال می‌توان گفت که بال، دماغه، موتور و سایر اجزاء هواپیما یا حتی خود این مصنوعی، به‌طور کلی، دارای چه کارکردی است.

- کارکردهای زیست‌شناختی اندام‌ها برخلاف مصنوعات تکنیکی به طرح‌های کاربرد ربط داده نمی‌شوند.

- اظهار حکم‌های هنجاری درباره ارگانسیم‌ها به‌عنوان یک کل ناممکن است.

- نتیجه این‌که اگر کارکردها برخاسته از طبیعت باشند، با کارکردهای تکنیکی متفاوت خواهند بود (همان، صص ۳۰-۳۱).

به‌طورکلی، هیچ‌یک از اشیاء فیزیکی و یا ارگانسیم‌های زیست‌شناختی کارکرد ندارند. در مورد این نوع اشیاء برخلاف مصنوعات تکنیکی پرسش «برای چیست؟» بی‌معناست. گونه‌ها یا ارگانسیم‌های خاصی که با دست‌کاری ژنتیکی پرورش می‌یابند و یا مهندسی می‌شوند، درست مانند مصنوعات تکنیکی دارای یک کارکرد تکنیکی هستند (همان، صص ۳۱-۳۲).

در مورد تمایز میان اشیاء طبیعی و مصنوعات تکنیکی باید گفت هیچ مرز «طبیعی» دقیقی میان این دو نوع شیء وجود ندارد. انسان‌ها می‌توانند لاک‌های طبیعی خاصی را «بدون» هیچ‌گونه تغییری به‌عنوان فنجان برای نوشیدن به کار برند؛ اما صرف این واقعیت که یک لاک به چنین شیوه‌ای به کار می‌رود بدان معنا نیست که بگوییم فنجانی برای نوشیدن یا یک «مصنوع» تکنیکی است، چراکه ساخته دست انسان نیست. گرچه، بدون شک می‌توان آن را یک «شیء» تکنیکی خواند.

مرز جهان‌های طبیعی و مصنوعی مقیاسی لرزان دارد؛ تقسیم‌بندی قاطعی بین این دو در کار نیست، هرچند تفاوتی میان این دو جهان وجود دارد. این تفاوت به «کارکرد»، «طرح کاربرد» و «امکان اظهار حکم‌های هنجاری» مربوط می‌شوند (همان، صص ۳۲).

۲.۵.۲ مصنوعات تکنیکی و اشیاء اجتماعی

تا حد زیادی می‌توان دنیای اجتماعی را ساخته انسان‌ها دانست. انسان‌ها با مداخله آگاهانه در دنیای اجتماعی، اشیاء اجتماعی را می‌سازند؛ اشیائی از قبیل پول، گواهی‌نامه، گذرنامه. این اشیاء مصنوعات تکنیکی نیستند بلکه اشیاء اجتماعی‌اند (همان، صص ۳۳).

- تفاوت در نحوه کارکرد اشیاء تکنیکی و اشیاء اجتماعی: مصنوعات تکنیکی به واسطه ویژگی‌های فیزیکی‌شان دارای کارکرد می‌شوند درحالی‌که کارکرد اشیاء اجتماعی وابسته به پذیرش جمعی/اجتماعی است.

- تفاوت در طراحی: هنگام طراحی اشیاء اجتماعی، شناخت داشتن از رفتار اجتماعی مردم ضروری است. در مقابل، هنگام طراحی مصنوعات تکنیکی، شناخت داشتن از پدیده‌های فیزیکی ضروری است؛ بنابراین، پرسش «از چه تشکیل شده است؟» در مورد شیء اجتماعی بی‌معناست، زیرا کارکرد آن به یک ظاهر فیزیکی مشخص وابسته نیست.

باوجود تفاوت در اشیاء اجتماعی و مصنوعات تکنیکی، امکان طبقه‌بندی صریح اشیاء به یکی از این دو مقوله وجود ندارد. به عبارتی، می‌توان مسائلی را از زاویه تکنولوژیک

محض یا اجتماعی محض حل کرد، اما آمیزه‌ای از این دو رویکرد نیز قابل تصور است، چراغ راهنمایی موردی از این دست است. چراغ راهنما تماماً یک مصنوع تکنیکی نیست، هرچند یک شیء اجتماعی ناب هم نیست؛ آمیزه‌ای از هر دو است (همان، صص ۳۵-۳۹).

۳. امور طبیعی و مصنوع در سنت حکمت اسلامی

در این بخش، شاخصه‌های امر طبیعی و تفاوت آن با امر مصنوع از منظر حکمت اسلامی بیان می‌شود.

۱.۳ ترکیب حقیقی

۱.۱.۳ صورت نوعیه

مفهوم «صورت نوعیه» در حکمت و فلسفه اسلامی، هم از حیث وجودشناختی و هم از جهت معرفت‌شناختی، ملزومات و آثار فلسفی قابل اعتنایی دارد.

یکی از آثار این بحث، جداسازی انواع و اشیایی است که از این صورت برخوردارند، در کنار دیگر اشیاء و اجسامی که ترکیب آنها، منجر به ظهور و بروز این ویژگی نیست.

علامه طباطبایی در اثبات صور نوعیه در کتاب *نهایة الحکمة* - (صورت‌های جوهر جسمانی که جوهریت جسم مطلق را در انواع مختلف متحصل می‌کند) دو استدلال ارائه، و از این طریق به تفاوت مرکبات حقیقی از امور صناعی (مصنوعات) اشاره می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۶ ه.ق، ص ۱۰۶).

دلیل اول علامه مبتنی است بر نامگذاری اشیاء و اجسام مختلف به عناصر و یا مرکبات گوناگون و یا تسمیه آنها به اجناس و انواع متفاوت از قبیل درخت و حیوان و جمادات و غیره. وی معتقد است از آنجایی که هر کدام از این‌ها اخص در جسم است، ویژگی اختصاصی هر کدام، قوام بخش ذات جوهر در تحصیل یک نوع است. بنابراین، هر کدام از این خصوصیات، صورت جوهری نوع بخش‌اند.

علامه طباطبایی تأکید می‌کند آنچه درباره صورت نوعیه گفته می‌شود، مربوط به انواع و مرکبات حقیقی‌ای است که از ترکیب اجزاء آن، هویت واحد جدیدی در ورای اجزاء آن حاصل می‌شود، و در حقیقت، آثاری غیر از آثار اجزاء دارد، مثل عناصر و یا موالید؛ برخلاف

مرکبات اعتباری که از ترکیب اجزاء آن، اثر جدیدی حاصل نمی‌شود، مثل شمشیر و یا خانه و یا امور صناعی دیگر (همان).

دلیل دوم علامه طباطبایی به اختلاف آثار در میان اجسام مختلف باز می‌گردد. روشن است که برای این آثار مختلف باید به دنبال مخصّص گشت. از آن سو، مخصّص این آثار مختلف نه می‌تواند جسمیت مشترک میان همه اجسام باشد، و نه ماده مشترک میان آنها، و نه موجودی مفارق، و نه اعراض لاحق بر اجسام. در نتیجه، استناد این آثار گوناگون به امری خارج از جوهر جسمانیت باز می‌گردد که مقوم آن جوهر جسمانی نیز می‌باشد. در عین حال، براساس قاعده سنخیت در اصل علیت، مقوم جوهر نیز لزوماً باید جوهر باشد، پس مقوم جوهری اخص از جسم مطلق، صرفاً صور جوهریه انواع اجسام می‌باشد. در حقیقت مبادی همه آثار مختلف انواع از صور نوعیه جوهریه آن ناشی می‌شود (همان، ص ۱۰۷).

صدرالمتألهین نیز در کتاب اسفار درباره این استدلال به اقوال مخالف و اعتراضات اشاره می‌کند و معتقد است اگر کسی این اختلاف در آثار خارجی را که موبد صور نوعیه جوهری است به اعراض متعلق بداند، در آن صورت خود اعراض شبیه آثار خارجی خواهد شد و سؤال از مخصّصات همین اعراض یا به دور و یا تسلسل ختم می‌شود و یا در نهایت باید به صور مقوم نوعیه معتقد شد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۶۱).

ملاصدرا هم‌چنین به این نکته اشاره می‌کند که جسمیت مطلق جز با مخصّص قوام نمی‌یابد. و از آن سو مقوم جوهر جسمانی نیز باید خود جوهر باشد (نه عرض)، از آن رو که در حقیقت صورت نوعیه سبب جسمیت مطلق است و سبب باید در جوهریت از معلول خود بالاتر باشد. از سوی دیگر، این جوهر (صورت نوعیه) یا حال در ماده است و یا محل ماده. شق دوم نادرست است، و بنابراین جوهر حال در ماده است که همانا صورت نوعیه آن است (همان).

شیخ الرییس ابن سینا نیز در کتاب اشارات و تنبیهات خود، به سه نوع ترکیب اشاره می‌کند. اول ترکیبی که آن را «شی مع شی فقط» می‌نامد، و آن ترکیبی است که ماهیتی جز اجتماع اجزاء ندارد. برای مثال عدد ۱۰ هیچ هویتی جز ۱۰ واحد ندارد که ترکیبی کاملاً اعتباری است. ترکیب نوع دوم «شی لشی مع شی» می‌نامد که در آن، هیأتی و یا وضعی از ترکیب اجزاء حاصل می‌شود، مثل شکل یک ساختمان. ترکیب سوم «شی من شی مع شی» نامیده می‌شود که در آن پس از اجتماع یک امر جدید مثل مبدأ فعل و یا استعداد حاصل می‌شود. برای نمونه مزاج حاصل از عناصر اولیه زیست و یا گونه‌های طبیعی متفاوت.

قابل ذکر است که شیخ ال‌رییس در هر سه حالت معتقد است که مجموع اعضاء، کل، و مجموعه یک هویت یکسانی دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ه.ش، ج ۳، ص ۲۴).

لازم به ذکر است که ملاصدرا تفسیر فوق از همه مرکب‌ها را نپذیرفته است و بین مجموعه‌هایی که حکم اعضاء آن را می‌توان به حکم کل تسری داد، و هویت واقعی در نظر گرفت و آنجا که هویت کاملاً اعتباری است و لذا هویتی جز افراد و اعضاء ندارد، تفکیک دقیقی گذاشته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲۱).

وی تأکید می‌کند در برخی مجموعه‌ها، حکم اعضاء آن حکم کل محسوب می‌گردد و لذا مجموعه نیازمند تبیین و یا علت جداگانه‌ای جز اعضاء خود ندارد، برخلاف مجموعه و ترکیب‌هایی که چنین ویژگی ندارند. در عین حال ملاصدرا نیز همچون ابن‌سینا، به اینکه آنجا که صورت نوعیه تحقق دارد، ملاک اصلی تمایز میان امور طبیعی و امور مصنوع شکل می‌گیرد، اتفاق نظر دارند (همان).

بر همین مبنا، صورت نوعیه یکی از دو نوع علت داخلی (و در حقیقت علت اصلی) از چهار نوع علت داخلی و خارجی (علت فاعلی، علت غایی، علت مادی، و علت صوری) را تشکیل می‌دهد، و هم‌چنین وجود در وهله اول متعلق به صورت نوعیه است و با وجود آن است که صورت جسمیه و هیولی وجود فعلی می‌یابند.

بر این اساس روشن می‌شود که ملاک اصلی هویت مرکبات حقیقی، صرفاً صورت نوعیه جوهریه است، و چنانچه مرکبی از چنین ویژگی به دور بود، در دسته مرکبات مصنوعی و آثار صناعی قرار می‌گیرد.

هم‌چنین باید توجه داشت که اتحاد میان ماده و صورت انضمامی نیست، و کاملاً اتحادی است چرا که در غیر این صورت، آثار جدیدی حاصل نمی‌شد (طباطبایی، ۱۴۱۶ ه.ق، ص ۹۴).

ابن‌سینا در نمط اول از کتاب شرح اشارات نیز استدلال روشنی را بر اثبات صورت نوعیه که مناط ترکیب حقیقی و طبیعی اشیاء است ارائه کرده است. وی می‌گوید صورت نوعیه در هیچ حالتی نمی‌تواند از هیولی مفارقت کند. گرچه مفارقت یک نوع از صورت نوعیه و تبدل آن با صورت نوعیه دیگر، امکان پذیر است. بنابراین، مفارقت هیولی با صورت نوعیه ضروری نیست، گرچه انفکاک آن از تمامی صور نوعیه ممتنع است. ابن‌سینا هم‌چنین توضیح می‌دهد که خالی بودن جسم از انفکاک و التیام و تشکل محال است. و این در حالی است که عناصر مختلف از جهات مذکور متفاوت‌اند، درحالی که جسمیت همه

جواهر جسمانی یکسان است. و همچنین علت این آثار متنوع، نفس هیولی نمی‌تواند باشد، از آن رو که فاعل نمی‌تواند قابل باشد و هیولی صرفاً جنسیت قبول دارد. در عین حال علت این آثار مختلف باید مقارن جسمیت باشد، چرا که امر مفارق (بر فرض) به همه اجسام نسبت مساوی دارد، و از این رو باید آن را صورتی متعلق به هیولی دانست که همانا صورت نوعیه نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵ ه.ش، ج ۱، ص ۱۰۳).

۲.۱.۳ غایت‌مندی

از دیگر شاخصه‌های یک مرکب حقیقی در مقابل مرکب اعتباری (و مصنوعات) در دایره طبیعیات و موجودات متعلق به ماده، می‌توان به غایت‌مندی همه ترکیبات حقیقی اشاره کرد. به عبارت دیگر، در طبیعت، حرکت به سمت وضعیت جدید، غایت آن امر متحرک، و در جایی که اراده علمی نیز وجود داشته باشد، مقصدی که حرکت برای آن ایجاد شده است، غایت آن فعل تلقی می‌گردد. هم‌چنین از حرکت جوهریه همه جواهر جسمانی نیز می‌توان نام برد که همه طبیعیات و عالم ماده را یک هویت سیال می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۶ ه.ق، ص ۱۸۴).

در حقیقت، آنچه ملاک غایت‌مندی یک ترکیب حقیقی است، صورت نوعیه است که چه در فواعل با شعور و آگاهی و چه در فواعل غیر شعورمند (مثل طبیعت) براساس اصل یکنواختی طبیعت و یا اراده آزاد (در موجود هوشمند) عمل می‌کند که در هر حال، برگرفته از صورت نوعیه در ترکیب حقیقی است.

اضافه بر این، در امور مجرد تام نیز غایت متحقق است، با این تفاوت که در مجردات محض غایت از فصل متمایز نیست، و یک امر واحد است (اتحاد فاعل و غایت) (همان). چنین تفسیری از غایت آن را در فاعلیت فاعل متحد می‌سازد، و تفسیر یکسانی از آن ارائه می‌کند.

بر این اساس، از آنجا که در مصنوعات بشری (چه ساده و چه پیشرفته) صورت نوعیه جدیدی در اثر تعامل اجزاء حاصل نمی‌شود، نمی‌تواند علت غایی و غایت ناشی از صورت نوعیه را در خود متحقق سازد و آنچه می‌ماند، کارکرد است که در اثر هیأت اجتماع حاصل می‌گردد.

مرتضی مطهری نیز در تبیین رابطه اتحادی ماده و صورت اذعان می‌کند که ماده و صورت دو امر جداگانه و مغایر هم نیستند، بلکه صورت همان ماده است ولی در مرحله عالی‌تر و نسبت این دو نسبت قوه و فعلیت است و لذا ترکیب انضمامی نیست (مطهری،

۶۲ شیء طبیعی و مصنوعات تکنولوژیک: از دوگانه‌انگاری تا این‌همانی (بررسی و نقد چند دیدگاه)

۱۳۵۷، ج ۱۱، ص ۴۴۶) این بدان معنا است که در غیر این نوع، ترکیب از نوع انضمام است نه اتحاد واقعی مثل مصنوعات بشری.

این موضوع مورد تأکید ملاصدرا نیز بوده است و وی در این بحث خود را تابع صدرالدین دشتکی می‌داند که برای اولین بار این مسأله را مطرح کرده است (همان، ص ۴۴۷).

حاج ملاهادی سبزواری نیز در چند فصل مجزا در حقیقت، ملاک روشنی در تفکیک امور و ترکیب حقیقی از مصنوعات بشری به دست می‌دهد. وی تأکید می‌کند حقیقت یک نوع به فصل اخیر آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۷۳). وی در توصیف ویژگی اصلی مرکب حقیقی، به علامت وحدت حقیقی اشاره می‌کند که براساس آن، موصوف وحدت، آثاری غیر از اجزاء دارد (مثل یاقوت) برخلاف ترکیب‌های اعتباری. روشن است که این ویژگی واحد صرفاً به وحدت حقیقی ناشی از صورت واحد آن مرکب باز می‌گردد (سبزواری، ۱۳۶۶، صص ۱۰۲-۱۰۵).

در تکمیل بحث غایت در آنجا که صورت نوعیه وجود دارد، اشاره‌ای به نوع فاعل و تلازم آن با غایت نیز مهم است. در حکمت اسلامی تقسیم‌بندی کاملی از علت فاعلی ارائه شده است که به نحوی ملازم با غایت‌مندی است، به این معنا که هر جا که علت فاعلی وجود داشته باشد، آن فاعل دارای غایتی نیز هست. چه در موجودات طبیعی صرف (دارای صورت نوعیه) و چه در فواعل هوشمند و واجد علم (طباطبایی، ۱۴۱۶ ه.ق.، ص ۹۴).

بر این اساس می‌توان گفت که هر جا که فاعل حقیقی وجود داشته باشد، آن را می‌توان مرکب حقیقی‌ای دانست که در دسته اشیاء طبیعی محسوب می‌شود. دسته دوم موجودات مصنوعی‌ای هستند که اگرچه دارای کارکردی ناشی از هیأت اجتماعی ترکیبی خود می‌باشند، اما در هیچ کدام از دسته‌بندی‌های هفت‌گانه فواعل قرار نمی‌گیرند. از آن سو نیز هر جا فاعل حقیقی، فاعلیت خود را به فعلیت رساند، غایت‌مندی آن مد نظر قرار می‌گیرد.

۲.۳ دیدگاه استاد مطهری در مورد تمایز میان امور طبیعی و امور مصنوعی

۱.۲.۳ ذات‌مندی امور طبیعی

در نظر استاد مطهری، مهم‌ترین تفاوت میان مصنوع و امور طبیعی، عدم برخوردار بودن مصنوع تکنیکی از «صورت»، «طبیعت»، «ذات» یا «نفس»^[۱] است. وجود ذات یا صورت در شیء طبیعی، سبب می‌شود تا همه اجزاء آن شیء در اختیار غایتی باشد که ذاتش (آن شیء) رو

به‌سوی آن دارد. وی بر این است که در مصنوعات، صورت‌های مختلف در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، اما این مقارنت و هماهنگی، صورت جدید و واحدی را که بر کل مصنوع حاکم باشد، موجب نمی‌شود. لذا گرچه در مصنوع تکنیکی، مقارنت اجزا و طراحی هماهنگ آن‌ها، موجب عملکرد متقارن و هماهنگ اجزای مختلف می‌شود، اما این هماهنگی، ناشی از وجود «ذات» یا «صورت» در مصنوع نیست (مطهری، ۱۳۵۷، ج ۷، ص ۴۳۴).

مطلب فوق، برای فهم تفاوت مصنوع تکنیکی با اشیاء طبیعی حائز اهمیت است. البته برخورداری اشیاء طبیعی از صورت یا نفس، طبق بسیاری از مکاتب فلسفی جدید مورد قبول نیست. در دیدگاه مدرن، هر چیزی از مجموعه‌ای از اتم‌ها تشکیل شده است که تعداد و نوع قرارگیری آن‌ها خاصیت‌هایی را در آن شیء موجب می‌شوند؛ بنابراین، تعداد و شکل چپش اتم‌هاست که خاصیت‌های یک شیء طبیعی را به وجود می‌آورد و چیزی به اسم نفس یا صورت، معنایی ندارد؛ اما استاد مطهری، متأثر از فلسفه اسلامی، وجود صورت در شیء طبیعی را از ویژگی‌های متمایزکننده آن از مصنوعات به حساب می‌آورد.

۲.۲.۳ عدم قابلیت مصنوع در راه‌یابی بر اساس غایت

استاد مطهری تفاوت دیگر مصنوع و شیء طبیعی را در راه‌یابی بر اساس غایت می‌داند. وی برای تشریح این بیان، دو نوع راه‌یابی را از یکدیگر تفکیک کرده است:

۱. راه‌یابی‌ای که لازمه جبری سازمان داخلی یک شیء است: در این نوع راه‌یابی، شیء بر اساس تشکیلات داخلی منظم خود، می‌تواند راهی که باید برود و کاری که باید انجام دهد را بیابد. مثلاً یک سفینه فضایی آن‌چنان دقیق و منظم ساخته می‌شود که مسیر خود را بدون انحراف طی می‌کند و کارهایی از قبیل عکس‌برداری و مخابره عکس‌ها را به‌طور دقیق به انجام می‌رساند؛ بنابراین از نظر ایشان، حرکات و تصمیم‌های چنین مجموعه یا دستگاهی، بر اساس سازمان مادی شیء قابل پیش‌بینی است (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۹۵۰).

۲. استاد مطهری، نوع دیگری از راه‌یابی را هم معرفی می‌کند. این نوع راه‌یابی، از رابطه مرموزی میان شیء و آینده‌اش، یا از نوعی علاقه و توجه به غایت و هدف شیء حکایت می‌کند. از نظر ایشان، اشیاء طبیعی، از این نوع راه‌یابی برخوردارند. آن‌ها با توجه به برخورداری از این نوع راه‌یابی، ضمن اینکه هنگام مواجه شدن با یک دوراهی، فعالیت خاصی را انجام نمی‌دهند، می‌توانند راهی را انتخاب کنند که آن‌ها را به «هدف» می‌رساند (همان، ۹۵۱) پس طبق دیدگاه استاد مطهری، مصنوع تکنیکی، از هر قدر هوشمندی و

توانایی کنترل برخوردار باشد، باز هم به لحاظ راه‌یابی، مانند طبیعت نخواهد شد؛ زیرا طبیعت بر اساس غایتی که برآمده از صورت نوعیه یک چیز است، مسیر خود را مشخص می‌کند؛ و این تعیین مسیر حاکی از ارتباطی مرموز و پیچیده بین غایت و رفتار طبیعت است؛ اما در مصنوع اینانسان سازنده است که بنا بر امکانات علمی و فنی خود، قابلیت‌هایی را برای راه‌یابی در اختیار مصنوع می‌گذارد.

۳.۲.۳ استفاده از ابزار جهت کسب غایت

استاد مطهری، غرض‌ها یا غایات افعال اختیاری انسانرا غرض طبیعت غیر شاعر او می‌داند؛ یعنی وجود عینی انسان، بالذات به سوی کمال حرکت می‌کند. این حرکت در سایر ذرات عالم نیز وجود دارد. پس شباهت میان انسان و سایر موجودات مانند گیاهان و حیوانات، طی کردن مسیر به سوی کمالی است که از ذاتشان برمی‌آید. در اینجافتاوت انسان با موجودات دیگر نیز آشکار می‌شود. گیاهان و حیوانات بر اساس حرکت ذاتی خودشان و بدون نیاز به ابزارهایی خارجی به کمالشان می‌رسند؛ درحالی‌که چنین امکانی برای انسان وجود ندارد. انسان باید وسایلی را برای کسب کمالی که از ذاتش برمی‌آید، مهیا کند. صنعت‌گری یا استفاده از ابزار، برای کسب غایت فاعل انسانی لازم است (مطهری، ۱۳۵۷، ج ۶، ص ۹۵۱).

۴.۲.۳ عدم قابلیت مصنوع در انطباق با محیط و خوددرمانی

صورت طبیعی، ویژگی‌هایی را برای شیء طبیعی در پی دارد که مصنوع از آن‌ها بی‌بهره است:

۱. قابلیت انطباق با محیط: شیء طبیعی، خود را با محیطی که در آن قرار می‌گیرد، منطبق می‌کند. این قابلیت انطباق برآمده از وحدت طبیعی و برخوردارگی از ذات است. از آنجایی که شیء طبیعی از یک صورت طبیعی واحد برخوردار است، در صورتی که در محیطی متفاوت با محیط سابق خود قرار بگیرد، خود را با شرایط جدید منطبق می‌کند. این ویژگی در مصنوع تکنیکی وجود ندارد و اگر هم چیزی شبیه به این در مصنوع تکنیکی یا ماشین، تعبیه شود، برآمده از ذات یا صورت مصنوع نیست، بلکه ترکیبی جدید از اشیاء برای انطباق ترکیب با شرایط جدید است و چنین انطباقی متفاوت با چیزی است در شیء طبیعی رخ می‌دهد.

۲. شیء طبیعی از قابلیت خوددرمانی برخوردار است: از آنجایی شیء طبیعی، دارای صورت طبیعی یا ذات است، در صورت بروز یک مشکل، می‌تواند خود را درمان کند اما،

مصنوع یا ماشین، نسبت به حالتی که در آن قرار دارد، بی تفاوت است. البته از نظر استاد مطهری، ممکن است به مجموعه پیوندهای تشکیل‌دهنده یک ماشین، جزئی را هم اضافه کرد تا در صورت بروز ناهماهنگی با محیط، یا ایجاد نقص و مشکل، توانایی کنترل یا ترمیم آن را داشته باشد، اما چنین مداوایی، از نظر ایشان، با رفتار شیء طبیعی متفاوت است؛ زیرا رفتار شیء طبیعی در چنین وضعیتی، ناشی از صورت یا ذات آن است، اما مصنوع یا ماشین از صورت برخوردار نیست و نمی‌تواند رفتاری مشابه با طبیعت داشته باشد (مطهری، ۱۳۵۷، ج ۷، صص ۴۳۵-۴۳۷).

۵.۲.۳ تفاوت مصنوع با طبیعت در سطح تغییرات

استاد مطهری تفاوت در «سطح تغییرات» را به‌عنوان یکی دیگر از تفاوت‌های میان امر مصنوع و طبیعت مورد توجه قرار داده است. تغییرات طبیعی و تغییرات تکنولوژیک، از نظر سطح تغییر با یکدیگر متفاوت‌اند؛ یکی تغییر در ماهیت و تبدیل یک ذات و جوهر به ذات و جوهری دیگر است؛ و دیگری تغییری سطحی در روابط و پیوندهاست. البته همان‌طور که در تغییرات طبیعی، محدودیت‌هایی وجود دارد و هر چیزی قابلیت، تبدیل به هر چیز دیگری را ندارد، در تغییرات تکنولوژیک هم، هر مجموعه از صورت‌ها و ترکیب‌ها، قابلیت ایجاد هر ترکیب را ندارد (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۶، صص ۷۲۹-۷۳۰).

در خصوص فناوری‌هایی که نحوه وجود یک موجود زنده را متأثر می‌کنند، بازهم باید تغییر تکنیکی را سطحی دانست؟ در حال حاضر، امکان تولید یک محصول کشاورزی یا حیوان با ویژگی‌های دلخواه صاحب تکنیک وجود دارد. انسان با استفاده از تکنولوژی، رنگ، مزه یا اندازه یک میوه را تغییر می‌دهد، یا حیوانی را با رنگ و توانایی دلخواه ایجاد می‌کند. استاد مطهری معتقدند در این موارد نیز تغییرات سطحی و عرضی هستند و نه ذاتی؛ زیرا تغییر در شکل، رنگ، اندازه و امثال این‌ها ایجاد شده است، نه تغییر در ذات یک شیء. همچنین در فناوری‌هایی که اوج آن‌ها در رب‌تیک دیده می‌شود نیز ذات اجسام تغییر نمی‌کنند؛ یا شاید بتوان گفت، تغییرات تکنیکی، به ایجاد یک مصنوع‌ذاتمند نمی‌انجامد. البته در اینجا باید مشخص کرد که: به چه تغییراتی ذاتی و به چه تغییراتی سطحی و غیر ذاتی گفته می‌شود. استاد مطهری، ذاتی و غیر ذاتی بودن تغییرات را بر اساس طبیعیتا مصنوعی بودن تقسیم‌بندی کرده است؛ یعنی از نظر ایشان، بدون بررسی ویژگی‌های تغییر، همین‌که تغییری در مصنوع باشد، باید حکم به سطحی بودن آن کرد. گرچه ممکن است تغییرات در

شیء طبیعی، سطحی یا ذاتی باشد؛ اما این‌طور اظهارنظر، با مشکل مواجه خواهد شد؛ زیرا، تکنولوژی‌های حاضر به سمتی پیش می‌روند که مرز طبیعی یا مصنوع بودن را نمی‌توان به راحتی مشخص کرد؛ امر طبیعی و مصنوع با یکدیگر آمیخته‌اند به طوری که نمی‌توان حدود آن‌ها را به راحتی از یکدیگر مشخص کرد. بنابراین، حتی اگر تفاوت طبیعیات و مصنوعات در برخورداری و عدم برخورداری از صورت نوعیه را بپذیریم، باید برای تعیین ذاتیا سطحی بودن تغییرات آن‌ها، معیارهای مشخصی ارائه کنیم. در ادامه، دیدگاه فلاسفه مذکور در تمایز میان امر مصنوع و طبیعی نقد خواهد شد.

۴. نقد برخی دیدگاه‌های مطرح شده در راستای تمایز میان شیء طبیعی و مصنوع تکنولوژیک

۱.۴ نقد دیدگاه فریبک

فریبک به دنبال «اخلاقی کردن تکنولوژی» است. او کار خود را با دوگانه انسان و نا-انسان آغاز می‌کند و در ادامه، با وارد کردن نا-انسان‌ها به حوزه انسان‌ها در تلاش است این دو حوزه را به هم پیوند زند. در نظریه او، نا-انسان دلالت بر مصنوع تکنیکی دارد. فریبک معتقد است مصنوعات تکنیکی دارای نوعی عاملیت هستند، عاملیتی که در رابطه با انسان‌ها شکل می‌گیرد.

تکنولوژی‌ها، هرچند به شیوه‌ای متفاوت از انسان‌ها، اما قادرند در جهان انسانی «عمل» کنند. مصنوعات تکنیکی، شکل خاصی از عاملیت‌اند (agency). عاملیتی که عاری از هدفمندی است. مصنوعات فاقد معنا هستند. انسان‌ها، خلاً کارکردی دارند. همین امر مصنوعات و انسان‌ها را به ایجاد اتصال و درهم‌تنیدن سوق می‌دهد (بروئن و کاپدویلا، ۱۹۹۹، صص ۴۰-۴۱). پس می‌توان به طور ضمنی ادعا کرد که مصنوع، چیزی است که با انسان وارد رابطه شده و دارای کارکرد است. از دو منظر می‌توان نظریه فریبک را به چالش کشید.

۱. فریبک نظریه خود را در تقابل با نظریاتی مطرح می‌کند که اخلاق را صرفاً در جامعه انسانی تعریف می‌کنند. در این نظریات انسان از حالات ذهنی قصدیت و اراده آزاد برخوردار است و مصنوع تکنیکی فاقد این ویژگی‌هاست. او با تعریف اخلاق در رابطه میان انسان و نا-انسان، جامعه اخلاقی را بسط می‌دهد هرچند جایی برای امور طبیعی در شکل‌گیری اخلاق انسانی در نظر نمی‌گیرد. به نظر می‌آید جامعه اخلاقی انسانی از دو

جهت قابل توسعه است؛ هم از سمت روابطی که با نا-انسان‌ها یا مصنوعات تکنیکی برقرار می‌کند و هم از سمت روابطی که با غیرانسان‌ها، حیوان‌ها و طبیعت برقرار می‌کند. فریبک توجهی به دومین سمت ندارد و شاید همین دلیلی باشد که در آثار خود معیاری برای تفکیک امر طبیعی از امر مصنوعی ارائه نمی‌دهد؛ حال آن‌که امور طبیعی نیز در شکل دادن تصمیمات انسانی مؤثرند.

۲. عاملیت مصنوعات تکنیکی در رابطه با انسان‌ها معنا پیدا می‌کنند؛ در شبکه‌ای نامتقارن و متشکل از انسان و نا-انسان، عاملیت تعریف می‌شود. حال اگر انسان از این حلقه ارتباطی حذف شود، چه بر سر عاملیت مصنوعات تکنیکی می‌آید؟ در جامعه اطلاعاتی با ظهور فناوری‌هایی مواجه هستیم که انسان را از حلقه ارتباطی حذف می‌کنند. ماشین‌های بدون سرشین یا تلفن‌های همراه هوشمند نمونه‌هایی از این تکنولوژی‌ها هستند که در میان دو تکنولوژی دیگر قرار گرفته‌اند و انسان جایی در این حلقه ارتباطی تکنیکی ندارد. اگر این امور را به‌عنوان عامل‌های مصنوعی در نظر بگیریم پس باید در تعریف ذکر شده، تجدید نظر و قید ارتباط با انسان را از این تعریف حذف کنیم. آن‌گاه فریبک باید معیارهای جدیدی برای عاملیت نا-انسان ارائه دهد، معیارهایی مثل خودمختاری و سازگاری که این معیارها حوزه عامل‌های طبیعی را نیز در برمی‌گیرند. او سپس باید معیاری برای تمایز عامل‌های مصنوعی از عامل‌های طبیعی ارائه کند تا مشخص شود گوسفند شبیه‌سازی شده در ذیل کدام امور قرار می‌گیرد: شیء طبیعی یا مصنوع تکنیکی؟

۲.۴ نقد دیدگاه فینبرگ

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، فینبرگ با پذیرش تلویحی دیدگاه یونانیان مبنی بر اینکه انسان، حیوانی در تلاش برای تغییر طبیعت است، این دو گروه را در یک دسته قرار می‌دهد و آنچه توسط آن‌ها ساخته می‌شود را مصنوع تلقی می‌کند. در تقابل با این رویکرد، دیدگاه‌هایی نیز وجود دارند که این دو گروه را جدای از یکدیگر در نظر می‌گیرند و هر آنچه به دست موجودی غیرانسانی ساخته می‌شود را در زمره اشیاء طبیعی طبقه‌بندی می‌کنند. با توجه به این مسئله، دیدگاه فرماس را می‌توان مقابل رویکرد فینبرگ در نظر گرفت. اینکه معیار فینبرگ برای قرار دادن این دو دسته در یک طبقه چیست، موضوعی است که باید مورد توجه بیشتری قرار گیرد. اگر از منظر او انسان نیز نوعی حیوان باشد و

تمایزی میان او و حیوانات وجود ندارد، می‌توان با تکیه بر دیدگاه‌هایی که به دنبال یافتن تمایز میان انسان و غیرانسان هستند، نقدهایی جدی علیه فیبنرگ اقامه کرد. علاوه بر مناقشه‌ای که مطرح شد، به نظر می‌رسد که مسئله تمایز میان مصنوعات و اشیاء طبیعی برای فیبنرگ در اولویت نیست. با جستجو در آثار او می‌بینیم که پرداخت او به این موضوع بسیار کمرنگ و مبهم است. دسته‌بندی‌ای که وی ارائه می‌دهد، نمی‌تواند به صورتی جامع و مانع پدیده‌های جهان را طبقه‌بندی کند. برای مثال، گوسفندی که شبیه‌سازی می‌شود یا جنینی که برای زنده ماندن باید در محیط آزمایشگاهی نگهداری شود، طبق نظر فیبنرگ، در مراحلی که نیازمند مداخله انسانی هستند مصنوع تلقی می‌شوند، اما زمانی که به مرحله‌ای برسند که این نیاز رفع شود و بتوانند به تنهایی رشد کنند، به دسته موجودات طبیعی وارد می‌شوند. این موضوع حتی در پدیده‌های ساده‌تری نیز مطرح می‌شود؛ برای مثال، محصولات کشاورزی‌ای که اصلاحات ژنتیکی روی آنها اعمال می‌شود، به عقیده فیبنرگ در دسته سومی (که اعضایش برای ادامه رشد نیازمند مداخله انسانی هستند) قرار می‌گیرند که هیچ اشاره‌ای به این دسته در آثار او مشاهده نمی‌شود و عنوانی هم برای آنها وجود ندارد. بسیاری از تکنولوژی‌های مدرن، جزء این دسته سوم قابل طبقه‌بندی هستند و عدم پرداخت به ماهیت چنین تکنولوژی‌هایی می‌تواند یکی از نواقص فلسفه تکنولوژی فیبنرگ محسوب شود. در مجموع، به نظر می‌رسد که مسئله تفکیک و تمایز میان موجودات طبیعی و مصنوعی برای فیبنرگ موضوعیتی ندارد و نظرات او در این باب بسیار مبهم است.

۳.۴ نقد دیدگاه لاتور

کنشگر- شبکه رویکردی است که به توصیف فرآیند برساختگی مصنوعات تکنیکی یا فکت‌های علمی می‌پردازد. لاتور روند تغییر یک مصنوع را از مرحله بی‌نامی یا اکتانت تا مرحله نام یافتن یا اکتور، کنشگر- شبکه می‌خواند. وقتی یک امر مصنوع ثبات (مفهومی) می‌یابد به آن کنشگر اطلاق می‌شود. یک امر مصنوع در همان زمان که یک کنشگر است، خود یک شبکه نیز هست. لاتور کنشگر- شبکه را دارای دو خصیصه «چرخش» و «تحول» می‌داند. منظور از «چرخش» همان نسبت‌هایی است که قسمت‌های مختلف ابژه نهایی با انسان برقرار کرده‌اند، یا اینکه در نسبت و رابطه در شرایط مختلف به تعریف نهایی خود رسیده‌اند. منظور از «تحول» این است که مادامی که اجزای یک ابژه یا امر مصنوع در شرایط

مختلف و در شبکه‌های مختلف در نسبت با انسان‌ها قرار می‌گیرند دچار تحول می‌شوند. این دو اصطلاح در مثال درب مکانیکی قابل توضیح است. در ابتدا ما یک لولا و یک قاب چوبی داشتیم. این دو به علت عدم پاسخگویی کامل به نیازهای ما دچار تحول شده و یک جزء اضافه یعنی فنر هم به آن اضافه شد. پس، درب در حال تغییر است و این تغییر یا تحول را مدیون چرخش خود در شرایط مختلف است. سپس به علت ضعف فنر و مشکلات موجود در آن (مثل بسته شدن سریع) این درب تغییر کرده و به جای فنر یک بازوی مکانیکی در آن تعبیه شد. این درب جدید باز هم دچار تحول شده است که اگرچه باز هم درب به آن اطلاق می‌شود ولی با درب قبلی که فاقد بازوی مکانیکی و دارای فنر بود، متفاوت است. حال سؤالی که به ذهن متبادر می‌شود این است که مواجهه رویکرد کنشگر-شبکه با امور مصنوعی چون اینترنت چگونه است؟ اموری که تغییر هستی‌شناسانه در آن‌ها صراحتاً مشخص نیست، اما دائماً در حال چرخش هستند^{۱۱}. پس، موضع کنشگر-شبکه با پدیده‌های مصنوعی که تغییراتی نامحسوس دارند، چگونه است؟ فرض کنید فردی می‌خواهد سندی (نوشته‌ای) را از طریق ایمیل برای دوستش ارسال کند. سند مذکور در این انتقال (تحول) دچار چرخش (تغییر) نمی‌شود؛ به عبارتی در شبکه (مجازی) اینترنت امکان تغییر سند انتقالی کمتر از شبکه حقیقی است. درحالی‌که براساس نظریه کنشگر-شبکه، تحول همواره با تغییر همراه است. موضع رویکرد کنشگر-شبکه در برابر این امور مصنوعی چگونه است؟ در اینجا لاتور با معرفی حالات وجودی، هستی‌شناسی شبکه‌های حقیقی را متمایز از شبکه‌های مجازی در نظر می‌گیرد. در حالت اول، از هستی‌شناسی کنشگر-شبکه (ANT) و در حالت دوم از حالت وجودی «دوبار کلیک» (Double Click: DC) استفاده می‌کند. لذا، به نظر می‌رسد که ابتدای کنشگر-شبکه بر مصنوعات است که از تعیین خارجی برخوردارند؛ اما آنچه باید اخیراً مدنظر فیلسوفان باشد، پرداختن به مصنوعات است که فاقد تعیین خارجی هستند.

۴.۴ نقد دیدگاه مذکور در سنت حکمت اسلامی

با استفاده از روش تشخیص طبیعی از مصنوع با شاخص برخورداری از صورت نوعی ه و عدم برخورداری از آن، با «دور» مواجه می‌شویم و یا در معنایی حداقلی، دچار سردرگمی می‌شویم. در این روش، امری که دارای صورت نوعیه است، طبیعی و در غیراین صورت مصنوع است. حال سؤال مطرح می‌شود که چه عنصری دارای صورت نوعیه است؟ پاسخ،

امری است که از ویژگی‌هایی نظیر راه‌یابی مرموز، خود درمانی، قابلیت انطباق با محیط برخوردار باشد. حال اگر سؤال دیگری مطرح کنیم که تشخیص این ویژگی‌ها چگونه ممکن است؟ پاسخ این‌گونه خواهد بود که معیاری در دست نداریم. به عبارتی می‌توان گفت، راه‌یابی مرموز چیزی است که امر طبیعی از آن برخوردار است، یک ارتباط ویژه و مرموزی بین کارها و غایت آن وجود دارد، این ارتباط مرموز به دلیل برخورداری از صورت نوعیه ایجاد شده است.

استاد مطهری بحث غایت‌مند برای ذیل بحث خداشناسی مطرح کرده‌اند و معتقدند آن نوع غایت‌مندی که نشان‌دهنده رابطه مرموز بین افعال یک چیز و هدف آن است، غایت‌مندی جهان را نشان می‌دهد. این دیدگاه مورد انتقاد برخی از فلاسفه اسلامی معاصر قرار گرفته است. برای مثال، آیت‌الله مصباحی زدی، تبیین غایت‌مندی براساس طبیعت یا صورت را دقیق نمی‌داند. ویخیر و کمالی که در اثر انجام یک فعل برای فاعل مختار ایجاد خواهد شد را غایت و علم و محبت به آن کمال را علت غایی به حساب می‌آورد. وی معتقد است، علت غایی به معنای میل و محبتی که در اثر تصور کمال حاصل از یک فعل در فاعل ایجاد می‌شود، فقط برای فاعل بااراده معنادار است و در نظر گرفتن میل و اراده برای اشیای طبیعی، فقط می‌تواند معنایی استعاره داشته باشد. طبق دیدگاه آیت‌الله مصباح، براساس اصالت وجود، طبایع به معنای ماهیات، اموری اعتباری هستند و اقتضائی نسبت به امور وجودی ندارند. وجودهایی که افراد طبایع بی‌شعور هستند، اراده و قصدی نسبت به کمال خودشان یا کمال جهان ندارند، چنان که اراده‌ای نسبت به عدم آن هم ندارند. اما با پذیرفتن این دیدگاه، چگونه می‌توان نظم دقیق و هدف‌مندی عجیب موجود در طبیعت را تبیین کرد. آیت‌الله مصباح، نظم و هدف‌مندی پیچیده موجود در عالم را با استناد به نظام علی و معلولی توضیح می‌دهد؛ روابط علی و معلولی چنان فاعل‌ها را به هم پیوند داده است که هر یک سهمی در برقراری نظام شگفت‌انگیز عالم طبیعی دارند، اما نه به این معنا که نسبت به فعلشان قصد و اراده‌ای داشته باشند و یا فعلشان را به صورت قسری و جبری انجام دهند و می‌گویند:

همه فاعل‌های طبیعی، فاعل‌های مسخر هستند و فوق فاعلیت آن‌ها، فاعلیت مبادی عالیه و در نهایت، فاعلیت خدای متعالی قرار دارد و بدین ترتیب همه حوادث دارای هدف و علت غائی هستند، اما نه در درون طبیعت؛ بلکه در ذات فاعل‌های فوق طبیعی، و آنچه درجه ان طبیعت تحقق می‌یابد، غایات حرکات است نه علل غائی! (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۴۹).

۵. نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که بیان شد، می‌توان جایگاه فلاسفه مذکور را در طیف «دوگانه‌انگاری تا این‌همانی» تا حدودی مشخص کرد. به نظر می‌رسد سنت حکمت اسلامی به دوگانه‌انگاری و تمایز میان شیء مصنوع و امر طبیعی نزدیک‌تر باشد؛ زیرا در این دیدگاه، علی‌رغم مناقشاتی که علیه آن وجود دارد، معیارهایی برای تمایز نهادن میان این امور ارائه شده و این تمایز به رسمیت شناخته شده است. فرماس نیز با دسته‌بندی سه‌گانه امور و ارائه معیار جهت تمایز، در سمت دوگانه‌انگاری این طیف قرار می‌گیرد. فینبرگ، علی‌رغم ابهاماتی که در نسبتش با این تمایز وجود دارد، خود تمایز را به رسمیت می‌شناسد و معیار قطعی او برای طبیعی بودن یک موجود، توانایی آن در رشد کردن و معیارش برای مصنوع بودن، ساخته شدن توسط موجودی انسانی یا حیوانی است. بر اساس این معیار جایگاه بسیاری از پدیده‌ها در طیف مشخص می‌شود. اگرچه، همچنان موجودات بسیاری وجود خواهند داشت که نمی‌توان آنها در دسته مشخصی جای داد؛ اما به نظر می‌رسد این موضوع دغدغه مهمی برای فینبرگ نیست و تلاشی برای رفع ابهامات موضعش نمی‌کند. بنابراین، با توجه به اینکه برخی از پدیده‌ها از منظر فینبرگ جایگاه مشخصی در این طیف ندارند، می‌توان مدعی شد که فینبرگ کمی دورتر از دوگانه‌انگاری محض و جایگاه سنت حکمت اسلامی و استاد مطهری در طیف مذکور قرار می‌گیرد. لاتور نیز هرگونه دوگانه‌انگاری را حاصل تفکر مدرن می‌داند و آن را ایده‌ای اضافی و غیرضروری تلقی می‌کند که صرفاً باعث ایجاد سردرگمی‌هایی شده و نتیجه‌ای به همراه نداشته است. بنابراین، با تمایز نهادن میان مصنوع و امر طبیعی هم مقابله می‌کند و پیشنهادش این است که برای بررسی هر پدیده، فقط به خود آن پدیده پردازیم و تاریخ شکل‌گیری آن را در شبکه‌ای از عوامل بررسی کنیم و از تقلیل دادن پدیده به عوامل طبیعی و اجتماعی صرف پرهیزیم. فریبک و فلورییدی نیز دو فیلسوفی هستند که نظریاتشان معطوف به این‌همانی است و تمایز میان امر طبیعی و شیء مصنوعی را به رسمیت نمی‌شناسند و نقطه کانونی بحث خود را معطوف به پذیرش یا انکار تمایز میان انسان و نایسان قرار می‌دهند و از این منظر موجودات را طبقه‌بندی می‌کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. فیلسوف تکنولوژی هلندی است. او رئیس دپارتمان فلسفه دانشگاه توئنته هلند، عضو انجمن علوم انسانی هلند و همچنین عضو انجمن فلسفه و تکنولوژی است. فریبک «نظریه وساطت

- تکنولوژیکی» را مطرح می‌کند. این نظریه بر نقش واسطه‌ای تکنولوژی در رابطه میان انسان و جهان متمرکز می‌شود و نظریه «پس‌پدیدارشناسی» دن آیدی را بسط می‌دهد.
۲. فیلسوف ایتالیایی، استاد فلسفه و اخلاق اطلاعات در دانشگاه آکسفورد، مؤسسه اینترنت آکسفورد، است. بنیانگذار و مدیر «گروه اخلاق اطلاع‌رسانی» در دانشگاه آکسفورد، بنیان‌گذار و مدیر «وب‌سایت ایتالیایی فلسفه»، رئیس «انجمن بین‌المللی عملیات کامپیوتری و فلسفه»، سردبیر همکار در مجله «ستیز»، سردبیر همکار در مجله «جامعه اطلاعاتی»، عضو شورای سردبیری مجله‌های: «اخلاق و تکنولوژی اطلاعات»، «ذهن‌ها و ماشین‌ها»، «مجله بین‌المللی تکنولوژی و تعامل انسانی» و «تله‌ماتیک و انفورماتیک» است. اکنون فلوریدی هم خود را تماماً متوجه فلسفه اطلاعات و اخلاق اطلاعات کرده است.
۳. منظور، به‌کارگیری روش «سطح انتزاع اطلاعاتی» در حوزه اخلاق اطلاعات است.
۴. یونسکو با حمایت خود از «شاهکارهای میراث شفاهی و ناملموس بشری» از طریق نسبت دادن ارزش ذاتی به آن‌ها این موضوع را به رسمیت می‌شناسد.
۵. وظیفه موتور معنایی، جستجو و بازیابی اطلاعات، داده‌کاوی، تجزیه و تحلیل معنایی است.
۶. فیلسوف تکنولوژی اهل آمریکا و شاغل در دانشگاه «سایمون فریزر» کانادا است. زمینه کاری او شامل فلسفه تکنولوژی، فلسفه قاره‌ای، نقد تکنولوژی و مطالعات علم و تکنولوژی است.
۷. نظریه‌پرداز فرانسوی در زمینه علم، تکنولوژی و سیاست است. شهرت او به دلیل توسعه و بسط نظریه «کنشگر-شبکه» و پیشگام بودن در مطالعات علم و تکنولوژی در اروپا است. البته، علاوه بر اروپا، آثار او در آمریکای شمالی نیز بسیار تأثیرگذار بوده است. بسیاری از مفاهیم مورد استفاده او، کاربردهای فرارشته‌ای و میان‌رشته‌ای یافته‌اند.
۸. بسیاری از اصطلاحاتی که لاتور به کار می‌برد از مطالعات دین‌شناسی اخذ شده‌اند. کلماتی چون Mediator, Translation, Inscription و ... دلیل این امر شروع به کار لاتور با مطالعات دین‌شناسی و ادامه پروژه کساننی چون دوسراتو است که به دنبال بررسی این نکته هستند که ریشه‌های علوم مدرن را در مذهب بازنمایی کنند. لاتور به جای این بررسی سعی می‌کند فعالیت‌های انجام شده در علم را با اصطلاحات موجود در مباحث فلسفه دین تویح دهد. یکی از این موارد Event (رخداد) است. رخداد چیزی است که حادث شده است. مثلاً تجسد مسیح یک رخداد است. اما استفاده لاتور از رخداد و تعمیم آن به مطالعات علم و تکنولوژی به این دلیل است که می‌خواهد سیر برساختگی یک مصنوع تکنیکی را از آخر به اول طی کند؛ یعنی او با فرض حادث شدن یک مصنوع تکنیکی و لحاظ آن به‌عنوان یک رخداد سیر برساختگی آن را مطالعه می‌کند.

۹. استاد فلسفه در دانشگاه صنعتی دلفت هلند است. او با همکاران خود در دانشگاه دلفت، نظریه ماهیت دوگانه مصنوعات تکنیکی را مطرح کردند. مطابق با این نظریه، مصنوعات تکنیکی دارای ماهیت ساختاری و قصدمند هستند.
۱۰. این صورت یا طبیعت در انسان و حیوان، «نفس» نامیده می‌شود. (مجموعه آثار شهید مطهری (درس‌های اشارات، نجات، الهیات «شفا»)، ج ۷، ص: ۴۳۴).
۱۱. لاتور نیز خود تصریح می‌کند که منظور او از شبکه همان شبکه اینترنت نیست، زیرا در این شبکه تحول مشهود نیست.

کتاب‌نامه

- ابن سینا (شیخ‌الرئیس) (۱۳۷۵ ه.ش.)، الاشارات و التنبیهاث (با شرح خواجه نصیرالدین طوسی)، نشر البلاغه، مجلدات ۱، ۳.
- خندان، م. (۱۳۸۸)، فلسفه اطلاعات در نظر لوچیانو فلوریدی و رافائل کاپورو، تهران: چاپار؛ نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور.
- سبزواری، الحاج ملاهادی. (۱۳۶۶)، شرح المنظومه، مؤسسه انتشارات دارالعلم.
- سالاری‌راد، م. و فریدی خورشیدی، م. (۱۳۹۲)، تبیین مسئله تکنولوژی و جایگاه آن در الهیات عقلی، نشریه پژوهش‌های فلسفی: دانشگاه تبریز، صص ۴۷-۷۶.
- صدرالمتألهین (ملاصدرا)، صدرالدین محمد الشیرازی. (۱۳۸۲ ه.ش.)، حاشیه برالهیات شفاء، قم: بیدار.
- صدرالمتألهین (ملاصدرا)، صدرالدین محمدالشیرازی. (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (اسفار)، دار احیاء التراث العربی، مجلدات ۵، ۶.
- طباطبایی، علامه سید محمد حسین. (۱۴۱۶ ه.ق.)، نهایه‌الحکمه، مؤسسه النشر الاسلامی.
- مصباح‌یزدی، م. ت. (۱۳۹۱)، آموزش فلسفه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، م. (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا.
- مطهری، م. (۱۳۵۷)، مجموعه آثار شهید مطهری، انتشارات صدرا، مجلدات ۶، ۷ و ۱۱.
- ورماس، پ؛ و همکاران، (۱۳۹۱)، رویکردی در فلسفه تکنولوژی: از مصنوعات تکنیکی تا سیستم‌های اجتماعی-تکنیکی، ترجمه تقوی، م. و کاکائی، ف.، تهران: کتاب آمه.

Brown, S. and Capdevila, R. (1999), Perpetum Mobile: Substance, Force and the Sociology of Translation, In Law, J. and Hassard, J. (eds.), Actor Network Theory and After, Oxford: Blackwell, 26-50.

Feenberg, A. (2005), Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History, Routledge.

Floridi, L. (2013), the Ethics of Information. Oxford University Press.

Giardino, V. (2012), I Mean It! (And I Cannot Help It): Cognition and (Semantic) Information, in Luciano Floridi's Philosophy of Technology, Springer Dordrecht Heidelberg New York and London, PP. 105-122.

Verbeek, P. P. (2011), Moralizing technology: Understanding and Designing the Morality of Things, Chicago/London: The University of Chicago Press.

Schmidten, H. (2015), Bruno Latour in Pieces, Translated by Gloria Custance, Fordham University Press, New York.

Latour, B. And Woolgar, S. (1986). Laboratory life: The Construction of Scientific Facts, Princeton University Press. Princeton: New Jersey.

