

بررسی نظریه انتقادی تکنولوژی فینبرگ از منظر حکمت اسلامی با تأکید بر آثار شهید مطهری

mohaddesalireza@gmail.com

علیرضا محدث / دکترای فلسفه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۰۵

چکیده

فینبرگ از جمله فیلسوفان تکنولوژی است که می‌کوشد در قالب «تئوری انتقادی تکنولوژی» دو ویژگی مکانیسم ارزش‌باری و چگونگی انتقادپذیری تکنولوژی را تبیین کند. اندیشه انتقادی و ظرفیت‌های موجود در فلسفه تکنولوژی او، موجب شد تا نظریه وی از منظر حکمت اسلامی مورد بررسی قرار گیرد. در تعقیب این هدف، نخست نظریه ابزارسازی وی با روش اسنادی - کتابخانه‌ای تشریح و در قالب نموداری صورت‌بندی شده، آن‌گاه با روش تحلیلی عقلی، مواضع تعامل و تقابل آن با مبانی حکمت اسلامی با تأکید بر آثار شهید مطهری بررسی گردیده است. توجه به ارزش‌باری و انتقادپذیری تکنولوژی و اجتناب از نگرش ابزار، ذات‌انگاری و برساخت‌گرایی اجتماعی، برخی از یافته‌ها در موضع تعامل است. اختلاف در الگوی تصرف مطلوب در طبیعت به‌عنوان مهم‌ترین منبع تغذیه تکنولوژی و اختلاف در منشأ ارزش‌های بارگذاری شده در مرحله طراحی سامانه‌های تکنیکی، پاره‌ای از یافته‌های این تحقیق در موضع تقابل است. این تقابل، پاره‌ای از نقدهای پیامدی چون بازگشت به قفس آهنین در سایه بر ساختی بودن مطلق ارزش‌ها، قداست‌زدایی از ارزش‌ها و فروکاستن آنها به ارزش‌های زیست‌محیطی و مهندسی را به‌دنبال دارد.

کلیدواژه‌ها: تئوری انتقادی تکنولوژی، نظریه ابزارسازی، حکمت اسلامی، رابطه غایی، رابطه فاعلی.

آندرو فینبرگ از جمله اندیشمندان غربی است که در حوزه فلسفه تکنولوژی فعالیت می‌کند. وی از سال ۲۰۰۳ م کرسی تحقیقات در فلسفه تکنولوژی در دانشگاه سیمون فریزر و نیز استادی فلسفه تکنولوژی در دانشکده ارتباطات این دانشگاه در کانادا را برعهده دارد (فینبرگ، ۱۳۹۵، ص ۴). فینبرگ در مطالعات خود، پدیدارشناسی هایدگر و اندیشه لوکاج را مورد بررسی قرار داد و تز پایان‌نامه دکترایش با عنوان «گفت‌وگوی نظریه و عمل» در سال ۱۹۷۳ م نیز درباره لوکاج نخست و مارکوزه بود (همان). مجموع علایق فردی و مطالعات فلسفی وی موجب شد تا فینبرگ در سال ۱۹۹۱ م با ارائه «نظریه انتقادی تکنولوژی» در کتابی با همین نام به چهره‌های شناخته‌شده در حوزه فلسفه تکنولوژی مبدل شود. وی در سایر آثار خود، مانند مدرنیته جایگزین: چرخش فنی در فلسفه و نظریه اجتماعی (۱۹۹۵ م) و پرسش از تکنولوژی (۱۹۹۹ م) این نگاه را تعقیب و تکمیل کرده است. او کتاب نظریه انتقادی تکنولوژی را در سال ۲۰۰۲ م با ویرایش جدید و بازبینی با عنوان تحول تکنولوژی (Transforming Technology) منتشر کرد. افزون بر این، وی مقالات و یادداشت‌های پژوهشی و فلسفی زیادی در حوزه فلسفه تکنولوژی و در نقد مدرنیته و فیلسوفان معاصر ارائه کرده است. در نوشتار پیش‌رو نظریه انتقادی تکنولوژی وی از منظر حکمت اسلامی با روش اسنادی و تحلیلی - عقلی بررسی می‌گردد و مواضع تعامل و تقابل این نظریه با مبانی حکمت اسلامی تشریح می‌شود.

نظریه انتقادی تکنولوژی فینبرگ

نظریه انتقادی تکنولوژی (Critical theory of Technology)، نظریه سیاسی مدرنیته با بعد هنجاری و متعلق به سنتی است که از مارکس تا فوکو و مکتب فرانکفورت امتداد یافته است (فینبرگ، ۲۰۱۰، ص ۷۹) و از بینش هایدگر، فوکو، مکتب فرانکفورت و جامعه‌شناسی برساخت‌گرای تکنولوژی بهره می‌برد (همان، ص xxxiii). تحلیل مسائل فلسفه تکنولوژی از دیدی اجتماعی در کار فینبرگ، متأثر از فلسفه پراکسیس و عمل‌گرایانه حاکم بر مکتب انتقادی فرانکفورت است. از نگاه این مکتب، مسائل بنیادی فلسفی، در حقیقت مسائل و تضادهای اجتماعی‌اند که در اشکال انتزاعی ظاهر می‌شوند و مشکلات و تضادهای ظاهراً فلسفی ریشه در واقعیت اجتماعی دارند و تنها تغییر اجتماعی موجب می‌شود تا این تضادها و احکام جدلی‌طرفینی - که فلسفه هگل به دلیل تفکر نظرورنانه‌اش در حل آن ناتوان است - برطرف گردد (یوتن، ۲۰۱۵، ص ۱-۲) و از همین‌روست که فینبرگ فلسفه پراکسیس را آن شکلی می‌داند که فعالیت سیاسی را به‌عنوان جزء لازم برای حل معضلات و تضادهای عقلانیت تعریف می‌کند. این تضادها معمولاً شامل اضداد میان ارزش و امر واقع، آزادی و ضرورت، فرد و اجتماع و در نهایت سوژه و ابژه می‌شود (فینبرگ، ۱۳۹۵، ص ۴). فینبرگ سیر تطور این مسئله را در اندیشه مارکس، لوکاج، آدورنو و مارکوزه در رساله دکتری خویش با عنوان «گفت‌وگوی نظریه و عمل» در سال ۱۹۷۳ م دنبال کرد؛ سپس در کتابی با نام لوکاج، مارکس و خاستگاه‌های نظریه انتقادی در سال ۱۹۸۱ م به چاپ رساند.

زمینه‌های تاریخی - اجتماعی نظریه

پیدایش انقلاب صنعتی در سده هجدهم، به‌تدریج تحولات همسسته گوناگونی را در سده نوزدهم و نخستین سال‌های سده بیستم دربرگرفت و سرانجام، جهان غربی را از یک نظام غالباً کشاورزی به یک نظام کاملاً صنعتی دگرگون ساخت. شمار

انبوهی از مردم، مزارع و کار کشاورزی را ترک کردند و به کارهای صنعتی در کارخانه‌های نوپدید روی آوردند. خود این کارخانه‌ها نیز بر اثر یک رشته بهبودهای فن‌شناختی دگرگون شده بودند. دیوان‌سالاری‌های اقتصادی وسیعی پدیدار شده بودند تا خدمات موردنیاز صنعت و نظام اقتصادی نوپدید سرمایه‌داری را فراهم آورند. آرمان این نظام اقتصادی، بازار آزاد بود که در آن، محصولات گوناگون نظام صنعتی را می‌شد مبادله کرد. در چارچوب این نظام، شمار معدودی از مردم سودهای هنگفتی می‌بردند؛ حال آنکه اکثریت مردم برای دستمزدهای ناچیز ساعت‌های طولانی کار می‌کردند. این نظام صنعتی و سرمایه‌داری واکنش‌هایی را نیز به دنبال داشت که به جنبش‌های کارگری و نیز جنبش‌های گوناگون تندرو و دیگر جنبش‌ها انجامید که هدفشان سرنگونی نظام سرمایه‌داری بود (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۷). در تحلیل فینبرگ دو نمونه از این جنبش‌های بزرگ اجتماعی که در همین راستا در اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ شکل گرفت، جنبش دانشجویی و جنبش محیط‌زیست است که به نقطه عطفی در درک عمومی از سیاسی بودن تکنولوژی مبدل گشت و رویکردهای سستی تکنولوژی را به چالش کشید (فینبرگ، ۱۹۹۹، ص ۱۹) از نگاه وی، انگیزه اصلی جنبش‌های دهه ۱۹۶۰ م، به‌ویژه رویدادهای ماه می ۱۹۶۸ فرانسه، به تنفر شدید از فشارهای یک‌سویه فرهنگی دهه ۱۹۵۰ بازمی‌گردد (فینبرگ، بی‌تا، ص ۵). از نگاه فینبرگ، جنبش ۱۹۶۸ جبرگرایی تکنولوژیکی را در نظریه و عمل، هر دو شکست داد. این جنبش، شورش در برابر تکنوکراسی بود؛ جنبشی دانشجویی که تکنوکراسی سرمایه‌دارانه و کمونیسم، هر دو را رد کرد و به‌جای آن، دانشجویان از خودمدریتهی جامعه به‌وسیله اعضا طرفداری می‌کردند؛ یعنی خواهان از بین بردن مدیریت بوروکراتیک جامعه به‌نفع دموکراسی محل کار بودند (فینبرگ، ۲۰۱۰، ص ۵۲)، اما از نگاه فینبرگ، بر سر راه تحقق این هدف، یک مانع بزرگ تاریخی به‌نام بحران تمدنی وجود دارد که غرب بدان مبتلا شده است. وی در واکوی علل این بحران، تلقی ابزاری از تکنولوژی را برجسته می‌سازد و همین امر موجب می‌شود که او درصد راه‌حلی برای کاستن از این بحران برآید و راه‌حل را در تغییر رویکرد به تکنولوژی از نگرش ابزاری به نگرش انتقادی می‌داند. در نگاه او، نگرش ابزاری به تکنولوژی به‌عنوان ابزارهای کارآمد و پر قدرت در قرن نوزدهم موجب شد تا مدرنیته از راه پیشرفت فناوریانه، پیشرفتی بی‌پایان به‌سوی ارضای نیازهای انسان تلقی شود؛ اما شک جدی در این تلقی تا زمانی که تکنولوژی به آسیب جدی مبتلا نشده بود، از مجامع کوچک روشن‌فکران فراتر نرفت. با گذر قرن بیستم از جنگ‌های جهانی و تمرکز بر موضوعاتی چون فجایع زیست‌محیطی، چشم‌پوشی از بی‌هدفی عجیب مدرنیته دشوارتر شده و این موضوع به بحران تمدن انجامیده که از آن راه فراری وجود ندارد؛ زیرا ما می‌دانیم چگونه به مقصد برسیم؛ ولی نمی‌دانیم که چرا می‌رویم و حتی نمی‌دانیم کجا می‌رویم (فینبرگ، ۲۰۰۳، ص ۵). به هر تقدیر، نظریه انتقادی تکنولوژی تحت تأثیر چنین زمینه‌های تاریخی و اجتماعی بحث می‌کند که به مرور زمان باید دموکراسی را به حوزه تکنولوژی گسترش داد (همان، ص ۹) تا بتوان ارزش‌های عموم مردم را در فرایند طراحی و توسعه تکنولوژی سهیم کرد و از غلبه ارزش‌های مختص به یک طبقه خاص بر یک نظام تکنیکی ممانعت به‌عمل آورد.

زمینه‌های معرفتی و نظریه ابزارسازی

به‌طور کلی می‌توان گفت که فینبرگ در صورت‌بندی نظریه خود بیشتر متأثر از سه حوزه معرفتی فلسفه علوم اجتماعی (مکتب فرانکفورت)، فلسفه علم (تر دوئم - کواپن) و جامعه‌شناسی تکنولوژی (تاریخی و ساخت‌گرا) است (محدث، ۱۳۹۷،

ص ۴۹) و هریک از این زمینه‌ها هم‌زمان بر بنیان‌های نظری این دیدگاه، همچون هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی تأثیر نهاده و به‌گونه‌ای در نظریه ابزارسازی فینبرگ حضور دارد. از منظر فینبرگ، هستی‌شناختی، نه کاملاً ارزش‌بار و برساخته و خالی از هرگونه بُعد تکنیکی است آن‌گونه که بر ساخت‌گرایان ادعا می‌کنند؛ و نه تماماً فارغ از ارزش‌هاست، آن‌گونه که ابزارگرایان وانمود می‌کنند. در نگاه وی، «شکل مسلط عقلانیت تکنولوژیک، نه ایدئولوژی است و نه بازتاب خنثا از قوانین طبیعی؛ بلکه مبتنی بر تلاقی میان ایدئولوژی و تکنیک در جایی است که هر دو برای کنترل وجودهای انسانی و منابع گرد هم می‌آیند» (فینبرگ، ۲۰۰۲، ص ۱۵). فینبرگ این دو بعد را در قالب نظریه ابزارسازی (Instrumentalization Theory) بیشتر تشریح می‌کند. از آنجاکه تکنولوژی در اندیشه وی برخوردار از ماهیتی دوجبه‌ای است: بعد تکنیکال و بعد طراحی (اجتماعی). این ابعاد نیز در دو سطح ابزارسازی اولیه و ثانویه تحلیل می‌شوند؛ دو سطحی که در واقعیت تکنولوژی، درهم‌تنیده و یکی هستند و از این‌رو تمایز این دو بعد، صرفاً تحلیلی است (فینبرگ، ۲۰۱۰، ص ۱۸).

ابزارسازی اولیه

در گام نخست فرایند ارزش‌باری تکنولوژی، ابزارسازی اولیه (Primary Instrumentalization) راه را برای ترکیب یک شیء با سیستم عقلانی باز می‌کند و دو عملیات مفهومی را پیش‌فرض می‌گیرد؛ یعنی این سطح از ابزارسازی، خود از دو مرحله تحلیلی تشکیل می‌شود. البته هر دو مرحله تحلیلی، یعنی مرحله جهان‌زدایی و تقلیل‌گرایی، تحت هدایت «ایده» مدنظر طراح تکنولوژی انجام می‌پذیرد. منظور از ایده، همان تصویر ابتدایی است که از نگاه فینبرگ با عطف به زمینه‌ها و نیازها و عناصر سیاسی و اجتماعی، در ذهن طراح شکل می‌گیرد.

مرحله نخست ابزارسازی اولیه، کشف قابلیت‌های نهفته در ابژه‌ها (اشیای موردنظر) است. در این مرحله، ابژه‌ها از زمینه اولیه‌ای که در آن قرار دارند، «جهان‌زدایی» (de-worlded) می‌شوند و جداگانه در معرض تحلیل و بررسی قرار می‌گیرند تا در قالب مجموعه‌ای از قابلیت‌ها آشکار شوند؛ مانند بریدن درخت و جدا کردن آن از بافت طبیعی‌اش و نیز از روابط پیچیده‌اش با دیگر موجودات زنده و کندن پوست و شاخه‌های آن و تبدیل آن به الوار که به آشکار شدن قابلیت‌های نهفته در الوار می‌انجامد.

مرحله دوم، مرحله «تقلیل‌گرایی» (Reductionism) یا «ساده‌سازی» (Simplify) است تا فقط به برجستگی آن ابعادی از قابلیت‌ها بینجامد که می‌تواند در قالب هدف، کاربردپذیر شود (فینبرگ، ۲۰۰۸، ص ۱۶). به عبارتی بهتر، در این مرحله ابژه‌های جهان‌زدایی شده، از کیفیت‌هایی که از جهت تکنیکی سودمند نیستند، جدا می‌شوند و به آن جنبه از کیفیت‌شان که از طریق آنها می‌توانند به عضویت شبکه‌های تکنیکی درآیند، تقلیل می‌یابند؛ کیفیت‌هایی که برای موفقیت یک برنامه تکنیکی ضروری است؛ مثلاً کیفیت تنه درخت جداشده از زمینه طبیعی خود (جهان‌زدایی شده) برای نجاری که قصد ساختن چرخ (به‌عنوان عضوی از یک ارابه چوبی به‌عنوان مثال) دارد، به کیفیت گردی تقلیل داده می‌شود (فینبرگ، ۱۹۹۹، ص ۲۰۲ و ۲۰۳).

ابزارسازی ثانویه

بر پایه تر تعین ناقص (محدث، ۱۳۹۷، ص ۴۹)، در ابزارسازی اولیه، شیء آماده عضویت در شبکه‌های تکنیکی می‌شود؛ ولی تعین کامل صورت نمی‌گیرد و هنوز جایگزین‌های متعددی برای رسیدن به یک هدف وجود دارد. در گام دوم از فرایند ارزش‌باری تکنولوژی، به ابزارسازی ثانویه (Secondary Instrumentalization) می‌رسیم. ابزارسازی ثانویه محل دخالت عوامل اجتماعی غیرتکنیکی است. ابزارسازی ثانویه پیوند میان جامعه و تکنولوژی را نمایان می‌سازد. حوزه اجتماعی به دو صورت اصلی در حوزه تکنیکی دخالت می‌کند و موقعیت ابزارهای تکنیکی در دو بُعد مورد توجه قرار می‌گیرد:

نخست بعد «نظام‌سازی» است. ابزار پس از پشت سر گذاشتن دو مرحله جهان‌زدایی و تقلیل‌گرایی، پیش از اینکه بتواند به‌عنوان یک مصنوع کارآمد گسترش یابد، باید «دوباره زمینه‌سازی» شود؛ یعنی به زمینه جدیدی برگردانده شود که فیبرگ نام فرایندی را که در آن مجدداً ابزار زمینه‌سازی می‌شود، «نظام‌سازی» می‌گذارد. نظام‌سازی، مصنوعات یا سیستم‌های تکنیکی را با محیط تکنیکی و طبیعی آن پیوند می‌دهد؛ یعنی ابزارهای تکنیکی زمینه‌زدایی شده با نظر به مناسبات علی میان آنها و یکپارچه شدن آنها با محیط پیرامون خود و دیگر ابزار آلات در کنار هم قرار می‌گیرند تا سامانه‌ای منظم و قانونمند را ایجاد کنند؛ مثلاً نیاز به یکپارچگی وسیله با محیط طبیعی و تکنیکی در بعد نظام‌سازی، طراحی اتومبیل‌هایی متناسب با جاده‌ها، آب‌وهوای حاکم و سوخت‌های رایج را رقم می‌زند.

بعد دیگر «اعمال ارزشی» است. هم‌زمان با نظام‌سازی، اعمال یا تصرفات ارزشی (valuative enactments) در بُعد طراحی مورد ملاحظه قرار می‌گیرند. این اعمال در قالب محدودیت‌ها و فشارهای قانونی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی در روند طراحی و تولید مداخله می‌کنند و مصنوع تکنیکی را که قادر به ورود به دنیای اجتماعی خاص باشد، تعین می‌بخشند. بنابراین، مصنوع تکنیکی صرفاً با نظر به کارکرد آن، به جهان نیازهای انسانی و اجتماعی قدم نمی‌نهد، بلکه افزون بر این، اعمال ارزشی نیز در تعین کامل آن تأثیر می‌گذارد. به‌طور کلی در این بعد، و بر پایه تر تعین ناقص، چون تنها یک منطق علی برای تعیین عملکرد بهینه یک ابزار و روابط میان تکنولوژی‌ها وجود ندارد، عوامل اجتماعی نیز در کنار عوامل محیطی و تکنیکی، در نوع ترکیب و یکپارچه‌سازی آن مداخله می‌کنند. برای نمونه در همان مثال خودرو، علاوه بر ملاحظه تناسب خودرو با محیط طبیعی (جاده و آب و هوای غالب) و نیز سیستم تکنیکی (سوخت‌های رایج)، ملاحظه محیط اجتماعی نیز در تعین کامل خودرو امری ضروری است؛ مانند طراحی اتومبیل‌هایی برای مالکیت شخصی که هم‌زمان مد روز و سلیقه‌های زیباشناختی نیز در شکل و ابعاد آن مداخله می‌کند (فیبرگ، ۲۰۰۸، ص ۱۷).

رسوم تکنیکی و هستی متغیر تکنولوژی

با توجه به همین بعد اجتماعی پویا و متغیر تکنولوژی است که فیبرگ از آن به «رسوم تکنیکی» (Technical codes) یاد می‌کند (فیبرگ، ۲۰۱۰، ص ۶۸). رسوم تکنیکی عنوانی است اشاره‌کننده به اینکه هستی تکنولوژی همانند آداب و رسوم - که پسوند زمینه‌ای و فرهنگی دارد - پسوند ایدئولوژیکی و زمینه‌ای می‌پذیرد؛ و تکنولوژی‌های موجود همانند رسوم، تجلی آن دسته از رسوم تکنیکی‌اند که توانسته‌اند ارزش‌های خود را نهادینه کنند و بر سایر رسوم غلبه دهند. به

عبارتی دیگر، سیستم‌های تکنولوژیک همانند نهادها، قوانین و آداب و رسوم‌اند. همان‌طور که این امور توسط کنش‌های انسانی تغییرپذیرند، سیستم‌های تکنولوژیک نیز با کنش‌های انسانی قابل تغییرند (فینبرگ، ۲۰۰۹، ص ۱۴۶). به‌طور کلی در هر سیستم تکنیکی، یک رسم تکنیکی، تناسب و سازگاری یک تقاضای اجتماعی و مشخصه تکنیکی را توصیف می‌کند؛ و این تناسب در دو حوزه متفاوت هستی‌شناختی تجسم می‌یابد: حوزه گفت‌مانی و حوزه تکنیکی (فینبرگ، ۲۰۱۰، ص ۶۸). حوزه گفت‌مانی اشاره به ابزارسازی ثانویه دارد و حوزه تکنیکی بیشتر ناظر به ابزارسازی اولیه است. در مجموع، رسوم تکنیکی نشان می‌دهد که تکنولوژی و جامعه قلمروهای بیگانه از هم نیستند؛ بلکه آنها همواره از راه تحقق ارزش‌ها در طراحی و تأثیر طراحی بر ارزش‌ها با یکدیگر در ارتباط‌اند (همان).

مناسبات کارکرد تکنولوژی با ارزش‌ها در پیدایش تکنولوژی‌ها

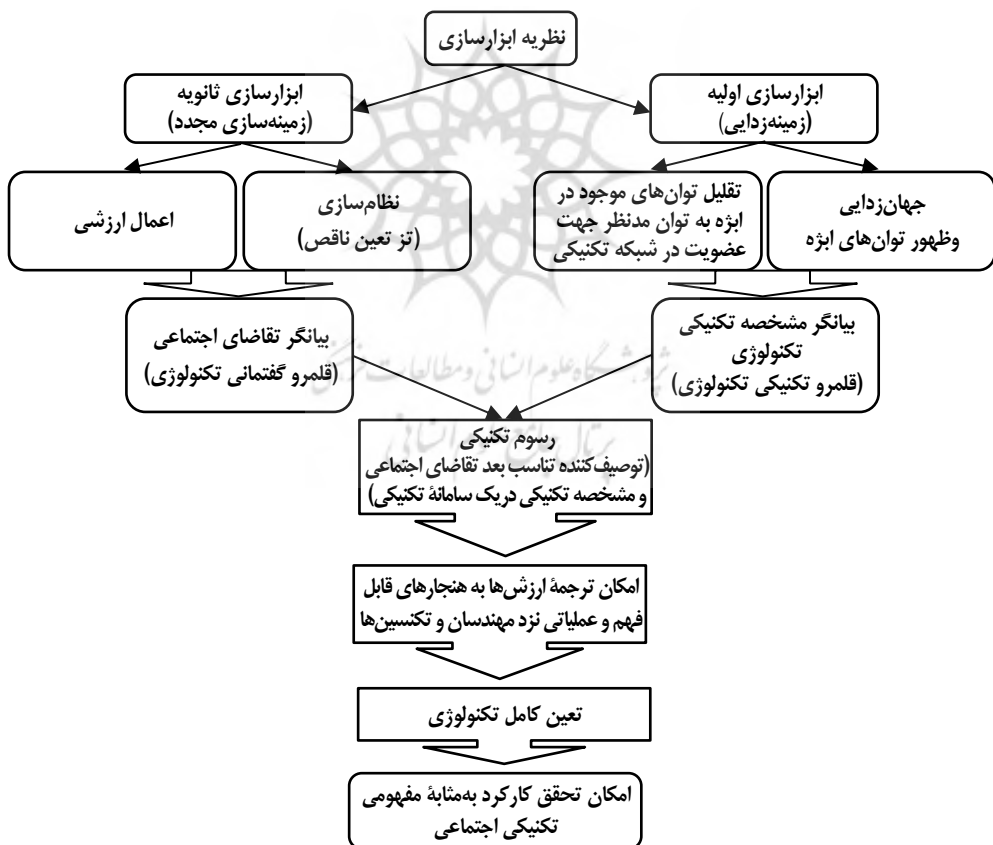
مفهوم کارکرد (Function) تکنولوژی در نظریه انتقادی فینبرگ، مفهومی است که تأثیر روشنی بر فهم هستی‌تکنولوژی و درک نسبت آن با ارزش‌ها دارد. این مفهوم، محور ارتباطی میان دنیای مادی و جهان فرهنگی است. به میانه‌گری کارکرد است که دنیای تکنیک و دنیای اجتماعی به هم پیوند می‌خورند. کارکردهای تکنولوژی وابسته به چارچوب فرهنگی است که در درون آن، کنشگران نیازهای خود و محدودیت‌های محیط را درک می‌کنند (فینبرگ، ۲۰۱۶، ص ۲۸۳). در واقع، کارکرد هر تکنولوژی وابسته به سازمان‌هایی است که آن را ایجاد و کنترل می‌کنند و هدفی را به آن اختصاص می‌دهند (فینبرگ، ۱۹۹۹، ص ۱۱۷) و به موجب آن، اشبای تکنیکی پای در دو جهان دارند: دنیایی از اهداف انسانی و دنیایی از خصوصیات عینی (همان). بنابراین، کارکرد مفهومی نیست که صرفاً محصول عقلانیت ابزاری و علوم کاربردی باشد؛ بلکه «معنا و کارکرد تکنولوژی به تصور اجتماعی بستگی دارد و کاملاً با استدلال علمی فنی‌شده، تعیین نمی‌شود» (فینبرگ این مضمون را لب فلسفه تکنولوژی خود می‌داند (فینبرگ، ۱۳۹۵، ص ۲).

فرایند ترجمه ارزش‌ها به هنجارهای تکنیکی

از آنجاکه هستی‌تکنولوژی از نگاه فینبرگ ارزش‌بار است، این پرسش مطرح می‌شود که ارزش‌ها با چه سازوکاری در مرتبه شکل‌گیری و هستی‌تکنولوژی‌ها تأثیرگذارند؟ باتوجه به اینکه خود ارزش‌ها مفاهیمی انتزاعی‌اند (محدث، ۱۳۹۹)، جهت تأثیرگذاری بر زیست‌جهان فرهنگی باید به هنجارها و الزاماتی قابل فهم برای مهندسان و تکنسین‌ها ترجمه شوند تا در قالب این هنجارها و الزامات بتوانند بر زیست‌جهان تأثیر بگذارند. در همین راستا وی می‌کوشد تا فرایندهای تصمیم‌گیری درباره ابزارها، روش‌ها و تکنیک‌ها در رویه طراحی سیستم‌های تکنولوژیک، هرچه بیشتر شفاف گردد تا بدین‌وسیله هنجارها و باورهای پشتیبان آن نیز هرچه بیشتر آشکار شوند و راحت‌تر در حوزه آگاهی عمومی و مطالبه و ارزیابی دموکراتیک قرار گیرند تا پیوسته میزان همخوانی ارزش‌های جهت‌بخش تکنولوژی با ارزش‌های دموکراسی رصد شود و کیفیت زیست‌جهان ارتقا یابد. برای نمونه، هنگامی که مشخص شد گاز کلروفلوروکربن‌ها (CFCs) که به‌عنوان گازی سردکننده و استاندارد در تولید یخچال‌ها به کار می‌رفت، در حال تخریب لایه ازن است، طرفداران محیط‌زیست نگرانی عمومی از تخریب لایه ازن را در قالب پیامدهای آن، مانند سرطان پوست ابراز کردند و توانستند تا این نگرانی را به هنجارها و الزامات قانونی و دولتی مبدل کنند و این الزامات

نیز به نوبه خود به صورت فرایندهای تکنیکی اجرایشده توسط مهندسان ترجمه شد، (فیبنرگ، ۲۰۱۰، ص ۷۴ و ۲۰۰۸، ص ۱۱۵) و بدین سان ارزش سلامت عمومی به فرایند طراحی در قالب هنجارها و مقرراتی بازگردانده شد. فرایند ترجمه ارزش‌ها به هنجارهای تکنیکی، پیوندزنده دو بعد رسوم تکنیکی است که پیش‌تر بدان اشاره شد؛ یعنی بعد اجتماعی و بعد تکنیکی. رسوم تکنیکی توصیف‌کننده همخوانی تقاضای اجتماعی و مشخصه تکنیکی در یک سیستم تکنیکی است که در دو حوزه متفاوت هستی‌شناختی گفتمانی و تکنیکی تجسم می‌یابد. وظیفه فرایند ترجمه این است که این دو حوزه را به هم پیوند می‌زند؛ بدین معنا که حوزه گفتمانی که حامل ارزش‌های گروه‌های مختلف مشارکت‌کننده و ذی‌نفع در تکنولوژی است و مربوط به ابزارسازی ثانویه می‌باشد، بسته به میزان قدرت نفوذ هریک از این گروه‌ها، ارزش‌های آنها با ابعاد تکنیکی و مرتبط با ابزارسازی اولیه تکنولوژی، پیوند داده می‌شود؛ به گونه‌ای که در قالب مقررات و هنجارهایی قابل فهم نزد مهندسان و تکنسین‌ها درآید و براساس همان مقررات نیز تکنولوژی مدنظر تولید گردد. برای مثال، تقاضای توجه بیشتر به ارزش ایمنی خودرو، به هنجار کم‌ربند ایمنی و کیسه‌های هوا ترجمه می‌شود و این کارکردها از نظر زبان عملیاتی نزد مهندسان و تکنسین‌ها، ابزارهای ایمنی محسوب می‌شوند (فیبنرگ، ۲۰۱۰، ص ۶۸) و خودرو نیز به همین صورت تولید می‌گردد.

نمودار نظریه ابزارسازی فیبنرگ



بررسی نظریه از منظر حکمت اسلامی

از منظر حکمت اسلامی، محیط مصنوعات بشری، محیطی مرکب از محیط طبیعی (عالم ماده) و محیط انسانی - اجتماعی است و مصنوعات بشری هم‌زمان پای در دو جهان حکمت نظری و عملی دارند. وجوه تکنیکال و قوانین علی موجود در آن، مربوط به حکمت نظری است و وجوه ارزشی و جهت‌داری آن پای در جهان حکمت عملی دارد (محدث، ۱۴۰۰، ص ۲۶۶). براساس حکمت اسلامی، تکنولوژی‌ها با عطف به غایت انسانی ساخته می‌شوند و این غایات در مرحله قبل از تحقق تکنولوژی‌ها، نقش علت غایی را ایفا می‌کنند که از یک سو، خود تحت تأثیر مبانی معرفتی و غیرمعرفتی، همچون زمینه‌ها و نیازهای اجتماعی و منافع و علایق خاصی شکل می‌گیرند. از این رو برخلاف دیدگاه ذات‌گرایان، چنین نیست که تکنولوژی‌ها مطلقاً جدای از بافت فرهنگی - اجتماعی خودشان و صرفاً براساس نوعی نظام علی معلولی خودمختار تعیین یابند؛ و از سویی دیگر، برخلاف نگرش ابزارگرایان، به شکل‌گیری هنجارها و الزامات خاصی در پیکره درونی تکنولوژی‌ها (علل داخلی) می‌انجامد؛ و از سوی سوم، در مقام کاربرد و به‌عنوان بخشی از نظام تکنیکی، مستلزم شکل‌گیری رفتارها و کنش‌های خاص انسانی همسو با غایات و کارکردهای متوقع از آنهاست (همان، ص ۴۵). برپایه این چارچوب کلی، در ادامه به بررسی مواضع تعامل و تقابل نظریه انتقادی فینبرگ با مبانی حکمت اسلامی می‌پردازیم. از آنجاکه شهید مطهری یکی از شارحان توانمند حکمت اسلامی شمرده می‌شود، این بررسی با تأکید بر آثار وی سامان یافته است.

بررسی مواضع تعامل نظریه از منظر حکمت اسلامی

به‌طور کلی، از میان رویکردهای مختلف فلسفه تکنولوژی، دیدگاه انتقادی فینبرگ در مقایسه با دیدگاه ابزارگرایی، ذات‌گرایی و بر ساخت‌گرایی، قرابت بیشتری با مبانی حکمت اسلامی دارد. نظریه انتقادی تکنولوژی فینبرگ واجد نقاط قوت قابل توجهی است؛ از جمله توجه به ارزش‌باری تکنولوژی و اجتناب از نگرش ابزاری به آن؛ توجه به هر دو بعد تکنولوژی (بعد تکنیکال که سوبه مهندسی دارد و بعد طراحی که سوبه اجتماعی فرهنگی دارد)؛ اعتقاد به واقع‌نمایی بعد تکنیکال و فاصله‌گیری از برساخت‌گرایی اجتماعی؛ اعتقاد به انتقادپذیری تکنولوژی و دور شدن از موضع جبرگرایی و خودمختاری تکنولوژی؛ موردکاو و ارائه نمونه‌های تاریخی برای تشریح تر تعین ناقص و توجه هم‌زمان به تحلیل خودتکنولوژی و تأثیر آن بر اجتماع و فرهنگ؛ و ارائه درکی سیستمی از تکنولوژی به‌مثابه سیستم‌های اجتماعی تکنیکی، نه به‌مثابه محصولات تکنیکی (محدث، ۱۳۹۸، ص ۲۲۴-۲۳۸) با وجود این، دیدگاه وی مبتلا به برخی نقدهای مبنایی است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

بررسی مواضع تقابل از منظر حکمت اسلامی

نقدهای هستی‌شناختی

الف) تبعیت حد تصرف در طبیعت از مبانی غایت‌شناسی

از منظر حکمت اسلامی، ارزش‌ها و علل غایی حاکم بر ذهن سازندگان و مهندسان به‌مثابه علل فاعلی تکنولوژی‌ها، هنگام مواجهه با طبیعت، در کم و کیف تصرف آنان در طبیعت کاملاً مؤثرند (محدث، ۱۳۹۹، ص ۴۲). از سویی دیگر، ارزش‌ها و علل غایی حاکم بر ذهن سازندگان نیز نمی‌توانند ابتدا به ساکن و بدون عقبه‌های معرفتی و زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی سامان یابند؛ بلکه پیوسته از جانب مبانی معرفتی و زمینه‌های غیرمعرفتی پیشینیانی می‌شوند.

ب) تصرف مطلوب در طبیعت بر مدار اراده آزاد سوژه در نگاه فیبنرگ

از نگاه فیبنرگ، تحت تأثیر اندیشمندان مکتب فرانکفورت همچون لوکاچ، آدرنو و مارکوزه و اندیشمندان اگزیستانسیالیسم نظیر هایدگر، انسان موجودی است مختار که وجودش بر ماهیت و شخصیتش مقدم است؛ بدین معنا که هیچ گونه ویژگی سرشتی و پیشاتاریخی در او وجود ندارد و تنها واجد آزادی در انتخاب‌های خویش است و خودش باید هویت خویش را بسازد و تعیین بخشد. در همین راستا، تأکید فیبنرگ بر اختیار و آزادی سوژه انسانی قابل فهم است (فیبنرگ، ۲۰۰۲، ص ۳). از نگاه او، ضرورت وجودی انسان در حال و آینده، در شکل ابزارهای ما تعیین می‌شود و کمتر از ضرورتی نیست که تحت تأثیر عملکرد دولتمردان و جنبش‌های سیاسی تعیین می‌گردد؛ اما در وضع موجود، این انتخاب‌ها به طور فزاینده‌ای توسط تصمیمات تکنیکی واسطه‌گری می‌شوند و محرومیت اکثریت قریب به اتفاق افراد جامعه، از مشارکت در این تصمیم، دلیل اصلی بسیاری از مشکلات ماست. تکنولوژی موجود به دلیل سلطه ارزش‌های سرمایه‌داری و ضد دموکراتیک بر آن، اجازه انتخاب آزادانه انسان در نحوه تحول وجودی خویش را سلب کرده است (همان، ص ۴۳). بر پایه مبانی فیبنرگ، ارزش‌های معیار و تعیین‌بخش تکنولوژی، ارزش‌هایی‌اند که باید در ذیل اراده آزاد سوژه در فرایند دموکراتیزه کردن بعد طراحی تکنولوژی‌ها ساخته و پرداخته شوند تا بستر تعیین‌بخشی به هویت سوژه فراهم گردد و سوژه با انتخاب آزادانه خویش و در نسبتی آزاد با تکنولوژی، نحوه ضرورت و تحول وجودی خویش را رقم زند. از این رو اگر تصرفات در طبیعت نیز بر پایه مشارکت دادن عموم مردم در مرحله طراحی تکنولوژی‌ها انجام و تحت اراده آزاد سوژه جمعی ساخته و پرداخته شوند، تصرفاتی محق و بایسته و قانونی هستند.

ج) محدوده تصرف در طبیعت از منظر حکمت اسلامی

هرچند غایت تصرف انسان در طبیعت، متناسب‌سازی طبیعت در راستای نیازهای انسان است، از منظر حکمت اسلامی خطوط کلی این تصرف، نه بر مدار سوژه آزاد انسان در اجتماع، بلکه بر پایه غایت حقیقی و وجودی انسان و رابطه غایی انسان با سایر موجودات انجام می‌پذیرد و صرف اختیار داشتن انسان درخصوص تصرف در طبیعت، وی را محق در تصرف و صاحب حق (به معنای نوعی امتیاز و اختصاص) نمی‌سازد.

بر پایه مبانی حکمت اسلامی، نظام عالم نظام علت و معلول و سبب و مسبب است؛ و علت و سبب ایجاد (چیزی که سبب به وجود آمدن چیزی می‌شود) نیز بر دو قسم فاعلی یا غایی است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۵۰)؛ یعنی یا از آن جهت است که فاعل و انجام‌دهنده آن فعل است؛ به گونه‌ای که اگر این فاعل نباشد، آن فعل هم محقق نخواهد شد؛ یا از آن جهت است که غایت و مقصد آن فعل است و آن فعل مقدمه و وسیله است برای به وجود آمدن آن غایت و مقصد؛ مانند «سختی» که کسی می‌گوید (مطهری، ۱۳۸۹، الف، ص ۵۲)، یک رابطه با خودش دارد که رابطه فعل با فاعل است و اگر متکلم به عنوان فاعل نباشد، فعل سخن گفتن هم محقق نخواهد شد؛ و یک رابطه هم با مقصدش دارد (رابطه وسیله با مقصد). مقصد، تفهیم معنا و مقصودی به دیگری است و خود سخن به مثابه وسیله‌ای برای آن مقصد است. اگر این مقصد و آن وسیله نباشند، هرگز سخن گفتن تحقق نمی‌یابد. پس در مجموع، اگر هیچ‌یک از این دو سبب فاعلی و غایی نباشند، عمل سخن گفتن محقق نمی‌شود. بنابراین، هر کدام از اینها به وجودآورنده آن عمل هستند (همان).

و) تقدم رابطه غایی بر رابطه فاعلی در نسبت انسان با طبیعت از منظر حکمت اسلامی

بی‌شک در باب حق و ذی‌حق، میان بشر و سایر موجودات این عالم و اجزای طبیعت نیز نوعی رابطه خاص به‌نام «حق» شکل می‌گیرد و بشر براساس آن برای خود در این عالم، حقوقی قائل می‌گردد. از منظر حکمت اسلامی، سبب و مؤجد این رابطه میان ذی‌حق و حق، در رتبه نخست، رابطه غایی است؛ یعنی رابطه وسیله و مقصد و در رتبه بعدی می‌تواند از نوع رابطه فاعلی یعنی از نوع رابطه فعل با فاعل باشد.

رابطه غایی میان انسان و سایر موجودات بدین معناست که بین انسان و مواهب عالم در متن خلقت و در نقشه کلی خلقت، رابطه‌ای است که اگر انسان جزء این نقشه نبود، حساب این نقشه حساب دیگری بود. بنابراین، مواهب عالم برای انسان و به‌خاطر او به‌وجود آمده است. حکمای اسلامی بر پایه تکررگرای روشی و تحلیل‌های عقلی و تأییدات علم زیست‌شناسی مبنی بر انکارناپذیری اصل علت غایی درباره موجودات زنده (همان، ص ۵۴) و در پرتو رهنمودهای وحیانی، معتقدند: پیش از آنکه بشر بتواند فعالیتی بکند و به کاری پردازد و قبل از آنکه دستورهای دین به وسیله پیامبر ﷺ به مردم اعلام شود، یک نوع ارتباط بین انسان و مواهب خلقت هست و این مواهب از آن انسان و حق انسان است؛ بی‌آنکه این ارتباط به او مانع و مانع‌ساز نباشد. خدای متعال در این باره می‌فرماید: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹)؛ خدا هر چه در زمین است، برای شما و به‌خاطر شما آفرید (همان، ص ۵۲).

هـ.) حاکمیت نوعی شعور کلی بر قوانین علی - معلولی عالم

نکته حائز اهمیت این است که این نوع از ارتباط (رابطه غایی میان انسان و سایر موجودات)، فرع بر این است که قبول کنیم نوعی شعور کلی بر قوانین علی و معلولی عالم حکم‌فرماست و آن شعور کلی چیزی را برای چیزی و به‌خاطر چیز دیگر به وجود می‌آورد (همان) و براساس پذیرش چنین شعور کلی در حکمت اسلامی، نوعی رابطه غایی بین جماد و نبات و همچنین بین هر دوی اینها و حیوان، و همچنین بین همه اینها (جماد و نبات و حیوان) و انسان هست. در زمین، از طرفی یک سلسله مواد غذایی هست و از طرفی حیوان‌ها طوری هستند که فقط با آن مواد غذایی می‌توانند زندگی کنند و اگر آن مواد غذایی نباشد، نمی‌توانند به حیات خود ادامه دهند. از این‌رو نمی‌توان گفت که در نظام کلی کائنات هیچ ارتباطی بین مواد غذایی این عالم و طرز ساختمان‌های تغذیه انسان یا سایر حیوان‌ها وجود ندارد و تصادفاً موافقتی بین اینها و آنها هست (همان، ص ۵۴). این نوع ارتباط، ارتباط غایی است که از نظر اصول کلی و جهان‌بینی عمومی اسلامی، بین حق و ذی‌حق هست (همان، ص ۵۷). اما وجود رابطه غایی میان انسان و مواهب عالم، از منظر فلسفه‌های مادی، از جمله مبانی طبیعت‌شناسی فینبرگ، بی‌معناست. لازمه انحصار هستی به عالم ماده، انکار حاکمیت چنین شعور و درکی بر اجزای طبیعت است و اگر احیاناً یک موجود از موجود دیگر استفاده می‌کند، نه از آن جهت است که تحت یک نوع شعور کلی، آن یکی برای این یکی مقدمه و وسیله است و به‌خاطر آن به وجود آمده، بلکه تصادفاً برای استفاده این یکی مفید واقع شده است. نوع دیگر از رابطه، رابطه فاعلی است؛ به این معنا که ذی‌حق، مورد حق را خودش برای خودش به‌وجود آورده و فاعل آن باشد؛ مانند کسی که درختی در زمین می‌کارد و آن درخت را مراقبت و آبیاری می‌کند تا آن درخت میوه می‌دهد. رابطه‌ای که بین این شخص و آن میوه هست، رابطه فعل و فاعل است؛ یعنی فعالیت او سبب شده که این میوه به وجود آید؛ اگر او فعالیت نمی‌کرد، آن میوه به وجود نمی‌آمد. خود این رابطه نیز مانند رابطه غایی، ایجاد حق می‌کند.

و) تفکیک میان بالقوه بودن حق غایی و بالفعل بودن حق فاعلی در حکمت اسلامی

رابطه اول، یعنی رابطه غایی میان انسان و مواهب عالم خلقت، یک رابطه کلی و عمومی است و از این منظر، کسی بالفعل، حق اختصاصی ندارد. همه مردم چون مخلوق خدا هستند و فرزند این زمین و این آب و خاکاند حقی به عهده این زمین دارند و به این اعتبار، گویا زمین مادر دوم آنان است (همان، ص ۵۸) و چون همه بالقوه حق دارند از پستان مادر زمین شیر بنوشند، کسی نمی‌تواند مانع استیفای حق دیگران شود و همه حقوق و امتیازات را به خود اختصاص دهد (همان، ص ۶۰)؛ اما اینکه هر انسانی حقوق خود در زمینه طبیعت، از جمله متناسب‌سازی طبیعت در راستای نیازهای فناورانه خود را به چه نحو استیفا کند، در رتبه و مرحله دوم یعنی رابطه فاعلی است. در این مرحله است که «تکلیف» و «حق» ضمیمه یکدیگر می‌شوند و حقوق در اثر انجام تکلیف و وظیفه فعلیت پیدا می‌کند و هر کسی به حق اختصاصی خود می‌رسد و صرف فرزند زمین بودن کافی نیست که حق هر انسانی در بهره‌مندی از طبیعت به فعلیت برسد و ذی‌حق گردد و حقیش جداگانه شناخته شود، بلکه چیز دیگری لازم است و آن عمل و فعالیت و عمران و احیای زمین است. تا این تکلیف عملی نشود، آن حق به فعلیت نمی‌رسد و محرز و جدا شده نمی‌گردد (همان، ص ۵۸)؛ چون به انسان عقل و اراده و اختیار داده شده و عقل و اختیار است که وسعت دایره عمل او را زیاد کرده است.

ز) تأکید یک‌جانبه بر حق انسان خودبنیاد در بهره‌گیری از طبیعت

توجه به تکلیف انسان در قبال طبیعت، در عین حق داشتن (همان، ص ۵۷)، از جمله اموری است که در مبانی طبیعت‌شناسی فیبرگ مورد غفلت واقع شده است. در مبانی وی، بیشتر تأکید بر حق سوژه آزاد در بهره‌گیری از طبیعت است؛ اما به تکالیف سوژه آزاد انسانی در قبال طبیعت و تلازم میان حق و تکلیف در این مسئله توجهی نمی‌شود. اساساً در نگرش انسان خودبنیاد و آزاد، به‌جای نگاه متوازن به حقوق و مسئولیت‌های خود در قبال طبیعت، اغلب به‌گونه‌ای یک‌جانبه بر حق خویش تأکید می‌ورزد. ریشه این امر به منشأ آزادی سوژه در مبانی انسان‌شناختی فیبرگ بازمی‌گردد. اساساً اندیشمندان انتقادی ریشه آزادی را - که خود مبنای دموکراتیزه کردن ارزش‌هاست - تمایلات انسان می‌دانند و فرقی میان اراده و تمایلات (میل‌ها) قائل نیستند از نظر آنها، اصل در میل‌ها و اراده‌های انسان‌ها آزادی است و آزادی را فقط میل‌های دیگران و برخورد با اراده دیگران محدود می‌کند، نه چیز دیگر (مطهری، ۱۳۸۹ ب، ص ۲۶۹). همین تأکید موجب برجسته شدن مطالبه حقوق و کمرنگ شدن تکالیف و مسئولیت‌ها خواهد شد.

اما در حکمت اسلامی به‌دلیل ابتدای رابطه فاعلی بر مدار رابطه غایی، توجه به تلازم حق و تکلیف در مرتبه رابطه فاعلی وجود دارد و در نتیجه انسان در مقابل طبیعت، علاوه بر حق داشتن، تکلیف نیز دارد و برخی از حکمای اسلامی در پرتو معارف دینی به این مسئله توجه داده‌اند؛ برای نمونه، امیرمؤمنان علی علیه السلام در همان روزهای اول خلافت به مسئولیت و تکلیف مردم در قبال زمین و چهارپایان تصریح می‌کند و می‌فرماید: «إِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْبِقَاعِ وَالْبَهَائِمِ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۰، خطبه ۱۶۷؛ نامه ۵۳)؛ شما مسئولیت دارید؛ حتی در قبال چهارپایان و زمین؛ یعنی نه تنها در برابر خدا

و مردم مسئولید، بلکه درباره حیوانات هم مسئولید و نمی‌توانید بار فراتر از توان حیوان را به آن تحمیل کنید یا آن را تشنه و گرسنه نگه دارید یا به حفظ سلامت آن بی‌تفاوت باشید. همچنین شما در قبال زمین‌ها نیز مسئولید که آنها را ویران نکنند و آباد سازید. خداوند متعال آبادی آن را از شما خواسته است (مطهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۵۹).

ح) بقای حق غایی اقدار ضعیف جامعه در بهره‌مندی از مواهب طبیعت

اقدار ضعیف جامعه، نظیر ضعیفان و عاجزان و بینوایان، که قادر به کار و کسب نیستند یا کسب و کارشان وافی نیست، مکلف به کار و زحمت نیستند یا بیش از آن اندازه که کار می‌کنند و توانایی دارند؛ مکلف نیستند. پس تکلیف از آنها ساقط است. از سوی دیگر، درست است که آنها تولیدکننده نیستند و وظیفه کار و عمران را نمی‌توانند انجام دهند، اما نمی‌توان آنها را محروم کرد؛ زیرا به حکم اصل اولی و به حکم رابطه غایی که بین آنها و مواد این عالم وجود دارد، این سفره که پهن شده، برای آنها هم پهن شده است: «وَ الْأَرْضَ وَصَّعَهَا لِلْأَنَامِ» (الرحمن: ۱۰)؛ یعنی خداوند این زمین را برای همه (نه برای بعضی) قرار داده است، اینها اگر قادر بودند و وظیفه خود را انجام نمی‌دادند، جریمه‌شان این بود که از این سفره محروم باشند، ولی اکنون که قادر نیستند، حق اولی آنها سر جای خود باقی است. واقعاً ضعفا و فقرا و بینوایان در اموال اغنیا ذی‌حق‌اند (مطهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۶۰).

بر پایه مبانی فینبرگ نمی‌توان مسئله ذی‌حق بودن این قشر از جامعه را تبیین کرد. در جامعه دموکراتیک، اگر ارزش دموکراتیزه شده از راه مشارکت سوژه‌های آزاد به حذف ضعفا و فقرا و بینوایان تعلق گیرد، منطقاً می‌توان این ارزش را در قالب هنجارها و الزاماتی همچون ارزش مهارت‌زدایی از کارگران فاقد مهارت خاص و ضعیف، از راه طراحی خودکار و هوشمند سامانه‌های تکنیکی اجرا کرد؛ اما بر پایه مبانی حقوقی حکمت اسلامی و اصل علت غایی و با نظر به تقدم حق غایی بر حق فاعلی، منطقاً نارواست. فقرا و ضعفا و بینوایان به‌لحاظ اصل اولی «برابری همه بشر در بهره‌گیری از مواهب طبیعت»، با دیگران هیچ تفاوتی ندارند و در مرحله فعلیت یافتن این حق و استیفای آن، فرض بر این است که موانعی خارج از کنترل و اراده آنها پیش آمده که مانع بهره‌گیری آنان از طبیعت شده است؛ بنابراین، با ارجاع به همان اصل اولی مستفاد از حق غایی، باید حقوق آنها نیز به رسمیت شناخته شود. بر پایه همین مبانی است که در اسلام واقعاً برای فقرا و عَجَزَه و ضَعْفَا حقی در اموال دیگران منظور شده است (اسراء: ۲۶؛ معارج: ۲۴ و ۲۵).

ط) غایت وجودی انسان، مدار حق تصرف در طبیعت

بر پایه مبانی انسان‌شناسی حکمت اسلامی، تنها امری حق انسان محسوب می‌شود که با اهداف و غایات وجودی انسان هماهنگ باشد و غایات وجودی انسان نیز امری تحمیلی و برساخته و بیرونی نیست؛ بلکه اقتضای سرشتی اوست. آنچه این حق را می‌آورد، انتخابی است که کمالی به وجود انسان بیفزاید و اولین مرتبه حق، علت غایی است. علت غایی موجب حق غایی می‌شود. برای نمونه، سوادآموزی برای انسان یک حق است؛ زیرا سوادآموزی ظرفیت و استعداد آن را دارد که کمالی

به انسان بیفزاید؛ اما هیچ انسانی نمی‌تواند بگوید چون آزاد و مختارم، حق من است که بی‌سواد بمانم؛ او چنین حقی ندارد. از همین رو، اختیار به‌خودی خود حق ایجاد نمی‌کند و نمی‌توان گفت مناط و مدار حق، اختیاری‌مندی و آزادی انسان است؛ ولی انسان‌ها این حق را برای گوسفند قائل نمی‌شوند؛ زیرا چنین استعداد و غایتی در او وجود ندارد (مطهری، ۱۳۸۹ ج ۳، ص ۲۱۶ و ۱۳۸۹ ج ۱، ص ۲۶۹ و ۱۳۹۳، ص ۱۶ و ۱۳۹۵، ص ۳۹). بنابراین صرف توافق سوژه‌های آزاد با مناط آزادی آنها بر سر وضع ارزش‌های خاصی در تکنولوژی، آنها را محق نمی‌کند تا به‌مثابه معیاری کلی حد و حدود تصرف در طبیعت جهت طراحی و ساخت تکنولوژی را متعین سازد. معیار خوبی و بدی و حقانیت و بطلان امور، صرف قرارداد سوژه‌های آزاد نیست؛ قراردادهای اجتماعی تنها در جایی معتبرند که غایات واقعی رعایت شده باشد. در واقع، غایات واقعی بر تمامی قراردادها تقدم دارد و حقوق قراردادی تنها در چارچوب حقوق طبیعی و غایی معتبر است (مطهری، ۱۳۷۸ ج ۲، ص ۷۷ و ۱۳۹۰، ص ۴۰۷).

نقد‌های انسان‌شناختی

به‌رغم تصریح فیبنرگ به وجود بحران ناآگاهی درباره کجایی و چرایی مقصد در فلسفه غرب (فیبنرگ، ۲۰۰۳، ص ۵)، به‌نظر می‌رسد که مبانی نظریه انتقادی تکنولوژی وی نیز از انسجام لازم برای رفع این بحران برخوردار نیست. اگر وضع مطلوب فیبنرگ همان ارزش‌های عصر روشنگری، نظیر رهایی انسان و رسیدن به سوژه آزاد و بازگشت به خویشتن باشد، با مبانی برساخت‌گرایانه وی امکان دستیابی به چنین وضع مطلوبی در حوزه تکنولوژی وجود ندارد. دلایل تفصیلی این نقد در ادامه تشریح می‌شود.

الف) غایت‌زدایی از طبیعت و انسان در فلسفه تکنولوژی فیبنرگ

بر پایه مبانی فیبنرگ و نگاه اگزیستانسیالیست‌ها، ارزش‌های اخلاقی ارزش‌هایی آفریدنی و خلق کردنی هستند، نه یافتنی. انسان با اراده خود و با آفرینش ارزش‌های اخلاقی، به جهان و زندگانی خویش معنا و ارج می‌دهد. انسان یگانه موجودی است که در عالم به آزادی و خلاقیت رسیده و می‌تواند خودش ارزش‌های اخلاقی را بیافریند و زندگی بر بنیاد ارزش‌های اخلاقی آفریده انسان، همان زندگی انسانی است. در این نگره، انسان دارای حد و مرز تعیین‌شده قبلی نیست، بلکه انسان آن چیزی است که بخواهد باشد (مطهری، ۱۳۸۹ ج ۲، ص ۴۷ و ۱۳۹۰، ص ۲۰۲) و لازمه آن این است که ارزش‌های اخلاقی با قطع نظر از اعتبار انسان وجود ندارد و انسان‌ها به‌لحاظ ظرفیت‌های سرشتی و پیش‌فرهنگی، کاملاً تهی و لایشرط و فاقد جهت‌گیری به‌سمت اهداف و ارزش‌های بالقوه‌ای هستند که با اختیار و آزادی خود بتوانند آنها را فعلیت بخشند، بلکه ارزش‌ها به‌نحو بیرونی برساخته خواهند شد و موتور محرکه تاریخ نیز صرفاً بیرونی و با نگاهی سیال و فرهنگی بررسی می‌شود و سیوریت انسان در بعد فردی و امتدادهای اجتماعی و سیاسی آن در قالب اصلاح یا انقلاب، همگی به‌نحو بیرونی و در منازعات تاریخی و فرهنگی دنبال می‌شود. به‌طور خاص در حوزه فلسفه تکنولوژی از منظر فیبنرگ نیز منازعات بر سر اصلاح وضع موجود تکنولوژی‌ها و تقابل با ارزش‌های سرمایه‌داری در رویه طراحی سامانه‌های تکنولوژیک، منازعاتی غیرسرشتی و صرفاً برساختی و تاریخی تحلیل می‌شوند.

ب) صیوروت تاریخی، حقیقت وجود انسان از منظر فینبرگ

فینبرگ با تأکید بر سوژه اجتماعی و ویژگی تاریخی آن در فلسفه پراکسیس خود تأکید می‌کند که حقیقت وجود، از جمله وجود انسان، صیوروت تاریخی است. این نگاه از منظر هستی‌شناختی، مبتنی بر اگزیزستانسیالیسم، از جهت معرفت‌شناختی، تحت تأثیر نوکانتی‌ها، و از نظر روش نظریه‌پردازی، متأثر از فلسفه پراکسیس مارکس و سپس آثار متأخر لوکاچ و نسل اول مکتب فرانکفورت است که بیشتر، از منظر تحولات سیاسی در فلسفه تکنولوژی در حال بازتولید شدن است (هیگمن، ۲۰۰۶، ص ۷۲). از نگاه این مکتب، مسائل بنیادی فلسفی در حقیقت مسائل و تضادهای اجتماعی‌اند که در اشکال انتزاعی ظاهر می‌شوند و تضادهای ظاهراً فلسفی ریشه در واقعیت اجتماعی دارند و تنها با عمل و تغییر اجتماعی است که می‌توان این تضادها و احکام جدلی‌الطرفین را برطرف کرد (یوتن، ۲۰۱۵، ص ۱). فاعل این تغییر، سوژه جمعی است و میدان تجربه آن انقلاب و عرصه ظهور آن تاریخ است (ستاری، ۱۳۹۵، ص ۱۰). و در نتیجه، فلسفه پراکسیس به دنبال پر کردن شکاف میان نظریه و عمل است و از همین منظر، فینبرگ نیز فلسفه پراکسیس را آن صورتی از تفکر می‌داند که فعالیت سیاسی را به‌عنوان جزء لازم برای حل معضلات و تضادهای عقلانیت تلقی می‌کند.

ج) درستی اعتباریات در وسائل، نه در اهداف در نگاه حکمت اسلامی

بر پایه مبانی ارزش‌شناختی حکمت اسلامی، نگاه برساخته اجتماعی و سیال به ارزش‌های انسانی، مخدوش است. اعتباریات، همواره در مقدمات و وسائل درست است، نه در اهداف. انسان چون هدفی دارد، برای رسیدن به آن هدف نیازمند به اعتبار کردن برخی امور است و تا اعتبار نکند، نمی‌تواند به هدف خودش برسد. از منظر حکمت اسلامی و بر پایه فطرت‌مندی هستی انسانی، انسان فعل اخلاقی را خلق می‌کند و خودش را بر معیار ارزش‌های اخلاقی می‌آفریند؛ اما برای خود ارزش‌ها واقعیتی قائل است؛ گویا یک مدل مشخص از انسان کامل را قبلاً کشف می‌کند و بعد خودش را براساس آن مدل می‌سازد (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۶۹-۲۷۱). انسان بالذات کمال‌جو و پیشرو است و ارزش‌های انسانی، همه اصیل‌اند و ریشه در سرشت انسان دارند و همین ارزش‌ها عامل اصلی حرکات تاریخ به‌شمار می‌روند. براین‌اساس از منظر حکمت اسلامی، بدون توجه به عاملیت چنین ارزش‌های اصیلی به‌عنوان محرک تاریخ و بارگذاری آنها در طراحی سیستم‌های فناورانه، امکان اصلاح و تغییر وضع موجود تکنولوژی‌ها و رفع بحران‌های معنوی و زیست‌محیطی ناشی از آنها وجود ندارد.

د) حرکت دینامیکی انسان به‌سوی ارزش‌ها در حکمت اسلامی

مقصد و راه، و کمال بودن مقصد و ارزش بودن ارزش‌های انسانی، در متن خلقت و آفرینش هستی تعین پیدا کرده‌اند و انسان باید آنها را کشف کند و مقصد را بجوید و راه را بییابید. بنابراین، انسان نیز همانند طبیعت دارای غایت حقیقی است؛

با این تفاوت که انسان باید آن را از میان طبیعت‌های متضاد علوی و سفلی در خودش انتخاب کند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۸-۴۹). در حکمت اسلامی پایه همه گرایش‌ها و ارزش‌های والای انسانی، ارزش توحید است. اگر این ارزش وجود نداشته باشد، دیگر ارزشی در دنیا معنا ندارد (همان، ج ۷، ص ۸۱). پس بشر باید تمام فعالیت‌ها و خلاقیت‌های عینی و اعتباری خود را به‌مثابه وسائل و مقدماتی در راستای تقرب به ارزش توحید قرار دهد، نه در تعارض با آن یا غفلت از آن. وضع مطلوب تکنولوژی‌ها نیز بر پایه ارزش‌باری تکنولوژی‌ها و واقع‌نمایی و اصالت ارزش‌های غایی، زمانی است که سیاست‌ها و خطمشی‌های کلی حاکم بر رویه طراحی تکنولوژی‌ها در تعارض با غایات واقعی انسان قرار نگیرد. اعتباری ندانستن خود اهداف و ارزش‌های انسانی موجب می‌شود تا بشر با نگاهی مکانیکی، صرفاً بر نابسامانی‌های بیرونی از سرشت خود نشورد؛ بلکه هم‌زمان و در رتبه‌ای بالاتر از آن به مبارزه علیه تباهی‌های درونی خود نیز اهتمام ورزد و تنها با داشتن نگاهی اگزیستانسیالیستی و برساختی از خود، غایت‌زدایی نکند، بلکه به توان‌ها و ظرفیت‌های فطری و سرشتی خود نیز فرصت شکوفایی بدهد و از سرکوب آنها خودداری ورزد. در حقیقت، خصلت اساسی و ویژه انسان - که معیار انسانیت اوست و بدون آن از انسانیت فقط نامی می‌ماند و بس - نیروی تسلط و حاکمیت انسان بر نفس خویش و قیام بر تبهکاری‌های خود است. روشنی‌های حیات انسانی در طول تاریخ، از همین خصلت ناشی می‌شود (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۴۸). از این رو حرکت انسان به سوی کمال و استقلال انسانی، دینامیکی است، نه صرفاً مکانیکی و متأثر از عوامل خارجی و تکامل، لازمه ذات اجزای طبیعت، و از جمله انسان و نیز تاریخ انسان است؛ و در نتیجه، تحولات و انقلاب‌ها صرفاً خصلت اجتماعی محض ندارند، بلکه در سرشت انسان ریشه دارند (مطهری، ۱۳۸۹ هـ ج ۱۰، ص ۲۳-۲۴).

نقد معرفت‌شناختی

فیبنرگ که به دنبال احیای ارزش‌های عصر روشنگری است، تحت تأثیر مبانی معرفت‌شناختی عصر مدرنیته عنصر آگاهی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی را امری برساخته می‌داند که در ذیل اراده آزاد سوژه و انسان خودبنیاد در حال شکل‌گیری است. فیبنرگ به تاسی از مبانی معرفت‌شناختی مکتب فرانکفورت، هرگونه آگاهی را ارزش‌بار می‌داند و قائل به جهت‌داری آگاهی انسان است و آگاهی را امری اجتماعی و فرهنگی می‌داند که می‌تواند به‌گونه‌ای کاذب به سطح ناخودآگاه توده‌ها القا شده باشد؛ از جمله این القا که تکنولوژی امری خودمختار یا ابزار صرف است. از این رو در نظریه انتقادی خود می‌کوشد تا این آگاهی‌های کاذب را به سطح خودآگاه منتقل کند و مورد بازاندیشی و نقادی قرار دهد.

اما از منظر مبانی معرفت‌شناسی حکمت اسلامی، هر نوع آگاهی، برساختی و جهت‌دار یا محتمل‌الکذب نیست تا نیازمند نقادی باشد، بلکه پاره‌ای از آگاهی‌ها، گزاره‌های پایه و بدیهی‌اند که با اتکا به علم حضوری، خود معیار معرفت و نقدند (مصباح و محمدی، ۱۳۹۶، ص ۴۸-۸۲). بر پایه مبانی حکمت اسلامی، برساختی شدن حوزه معرفت باعث شد تا ظرفیت‌های فطرت انسانی در حوزه ادراکات شناختی، نه تنها شکوفا نشود، بلکه مبتلا به شکاکیت ساختاری کانتی و نوکانتی شود و هم‌زمان در حوزه گرایش‌های فطری نیز به‌گونه‌ای ناموزون و تک‌بعدی، تنها حوزه قدرت مادی - که یکی از فروع میل به

بقاست - در انسان پرورش یابد؛ آن هم به گونه‌ای تحریف یافته و در حصار هستی‌های مادی و اینجایی، نه فراتر از آن؛ و در حوزه اجتماعی به صورت قراردادهای اجتماعی خود را نمایان می‌کند و پایگاه واقعی ارزش‌های والای انسانی، همچون کرامت انسانی و عدالت اجتماعی، انکار می‌شود و به بر ساخته‌های تاریخی و فرهنگی فرو می‌کاهد.

جمع‌بندی

خلاصهٔ مواضع تعامل و تقابل حکمت اسلامی با نظریهٔ فیبنبرگ و نیز نقدهای پیامدی مترتب بر دیدگاه وی، به‌طور خلاصه و از باب جمع‌بندی بحث، در جداول زیر ارائه شده است:

جدول ۱: مواضع تعامل و تقابل حکمت اسلامی با دیدگاه فیبنبرگ

الف) مواضع تعامل		
۱. توجه به ارزش‌باری تکنولوژی و اجتناب از نگرش ابزاربازی به آن		
۲. توجه به تکنولوژی از هر دو بعد تکنیکال (سویهٔ مهندسی) و بعد طراحی (سویهٔ اجتماعی)		
۳. اعتقاد به واقع‌نمایی بعد تکنیکال و فاصله‌گیری از برساخت‌گرایی اجتماعی		
۴. اعتقاد به انتقادپذیری تکنولوژی و دور شدن از موضع جبرگرایی و خودمختاری تکنولوژی		
۵. ارائهٔ درکی سیستمی از تکنولوژی به‌منابۀ سیستم‌های اجتماعی تکنیکی		
ب. مواضع تقابل	حکمت اسلامی	نظریهٔ فیبنبرگ
۱. اختلاف در الگوی تصرف مطلوب در طبیعت	رابطهٔ غایی انسان با سایر موجودات و تقدم رابطهٔ غایی بر جمیع قراردادهای اجتماعی	ارادهٔ آزاد سوزده در فرایند دموکراتیزه کردن بُعد طراحی تکنولوژی‌ها
۲. اختلاف در توجه به تلازم حق و تکلیف	تأکید دو جانبه بر حق و تکلیف انسان در قبال طبیعت	تأکید یک‌جانبه بر حق انسان خودبنیاد در بهره‌گیری از طبیعت
۳. اختلاف در تبیین حقوق اقشار ضعیف جامعه در بهره‌مندی از طبیعت	ضرورت محق شمردن اقشار ضعیف مبتنی بر تقدم حق غایی بر حق فاعلی و توافق‌های اجتماعی	امکان نادیده‌انگاری حقوق اقشار ضعیف در جامعهٔ دموکراتیک از راه مشارکت سوزده‌های آزاد
۴. اختلاف در معیار محق شدن انسان در تصرفات خویش	همسویی با غایت وجودی انسان و تقدم غایات واقعی بر تمامی قراردادهای اجتماعی و حق فاعلی	صرف توافق سوزده‌های آزاد با مناظ آزادی آنها بر سر وضع ارزش‌های خاصی در تکنولوژی
۵. اختلاف در منشأ ارزش‌های اخلاقی و موتور محرکهٔ تاریخ	حرکت دینامیکی و درون‌زای انسان به‌سمت ارزش‌ها و عاملیت ارزش‌های درونی و بالقوه انسانی	خلق مکانیکی ارزش‌ها و صبورت تاریخی حقیقت وجود انسان

جدول ۲: نقدهای پیامدی: آثار سلبی مترتب بر دیدگاه فیبنرگ

نقدهای پیامدی	منشأ پیامد
بازگشت قفس آهنین ویر و بروکراتیک خزنده به جای دموکراسی	برساختی بودن مطلق ارزش‌ها و فقدان ارزش‌های واقعی، ثابت و معیار
برساختی بودن مطلق نیازهای انسانی و نگرش تاریخی به آن	غایت‌زدایی از انسان و نگرش مکانیکی به هستی انسان
قداست‌زدایی از ارزش‌ها و فروکاستن آنها به ارزش‌های زیست‌محیطی و مهندسی	دموکراتیزه کردن ارزش‌ها با اعتقاد به برساختی بودن و توافقی بودن آنها
تناقض میان سوژه آزاد و دعوت بازگشت به خویشتن	صبرورت تاریخی حقیقت وجود انسان
توده‌انگاری مردم در عرصه دموکراتیزه کردن ارزش‌های حاکم بر تکنولوژی‌ها	تهی‌انگاری انسان از فطرت در ساحت ادراک و گرایش‌های عالی انسانی
تشدید تقسیم کار و گمشدگی معنای زندگی	برساختی تلقی کردن ارزش‌ها و حواله کردن آن به توافقات اجتماعی، هم‌زمان با توسعه شتابان و فزاینده تکنولوژی‌ها
چالش دموکراتیزه کردن ارزش‌باری تکنولوژی در گستره بین‌الملل، از باب نمونه میان دو ارزش حریم خصوصی و آزادی بیان	برساختی بودن و تکثر و تراحم ارزش‌هایی نظیر «حریم شخصی» و «آزادی بیان»

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۸۰، ترجمه محمد دشتی، قم، الهادی.

ریتزر جرج، ۱۳۸۹، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.

ستاری، سهند، ۱۳۹۵، «نگاهی به آخرین کتاب فیبنرگ»، *روزنامه شرق*، سال سیزدهم، ش ۲۵۴۹، ص ۱۰.

فیبنرگ آندرو، ۱۳۹۵، *پاسخ اندرو فیبنرگ به پرسش‌های فرهنگ امروز (مصاحبه با اندرو فیبنرگ)*، در: فرهنگ امروز، farhangemrooz.com/news

فیبنرگ، آندرو، بی‌تا، *هایدگر، مارکوزه و فلسفه تکنولوژی*، ترجمه میثم عالی پور، در:

www.sfu.ca/andrewf/Heidegger,Marcuse,PhilosophyofTech_farsi

محدث، علیرضا، ۱۳۹۷، «درآمدی بر انتقادپذیری تکنولوژی از منظر مارکوزه و فیبنرگ»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۳۶، ص ۳۹-۵۴.

محدث، علیرضا، ۱۳۹۸، *بررسی مناسبات تکنولوژی و ارزش‌ها از منظر حکمت اسلامی در مواجهه با نظریه اندرو فیبنرگ*، رساله دکتری، قم، دانشگاه باقرالعلوم ☞.

محدث، علیرضا، ۱۳۹۹، «درآمدی بر ارزش‌باری تکنولوژی از منظر حکمت اسلامی»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۴۴، ص ۲۹-۴۶.

محدث، علیرضا، ۱۴۰۰، *مناسبات تکنولوژی و ارزش‌ها از منظر فیلسوفان تحلیلی، قاره‌ای و حکمت اسلامی*، قم، دانشگاه باقرالعلوم

مصباح، مجتبی و عبدالله محمدی، ۱۳۹۶، *معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، *یادداشت‌ها*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۳، *قیام و انقلاب مهدی (ع)*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۹ الف، *بیست گفتار*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۹ ب، *آینده انقلاب اسلامی ایران*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۹ ج، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۹ د، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۹ هـ، *یادداشت‌ها*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۹۰، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۹۳، *بردگی در اسلام*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۹۵، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۴): انسان در قرآن*، تهران، صدرا.

Feenberg, Andrew, 1999, *Questioning Technology*, First published by Routledge.

_____, 2002, *Transforming Technology*, New York, Oxford.

_____, 2003, *What Is Philosophy of Technology?, Lecture for the Komaba undergraduates*, www.rohan.sdsu.edu/faculty/feenberg/komaba.htm.

_____, 2008, "From Critical Theory of Technology to the Rational Critique of Rationality", *Social Epistemology*, n. 22, p 5-28.

_____, 2008, "Thinking about Design: Critical Theory of Technology and the Design Process" in *Philosophy and Design: From Engineering to Architecture*, ed. Kroes, Peter & Light, Andrew & Moore, Steven A & Vermaas, Pieter E. Springer, p 115.

_____, 2009, "Critical Theory of Technology", in J. K. B. Olsen & et al, *A Companion to the Philosophy of Technology*. Blackwell Publishing Ltd.

_____, 2010, *Between Reason and Experience*, Essays in Technology and Modernity, The MIT Press.

_____, 2016, *The Concept of Function in Critical Theory of Technology*, in *Philosophy of Technology After The Empirical Turn*, M. Franssen, P. Vermaas, P. Kroes, An. W. M. Meijers, eds., Springer Verlag.

Hikman, Larry A., 2006, *From Critical Theory to Pragmatism*, in *Democratizing Technology*, Andrew Feenberg's Critical Theory of Technology, Edited and with an introduction by Tyler Veak state, state University of New York Press.

<https://ndpr.nd.edu/news/the-philosophy-of-praxis-marx-lukcs-and-the-frankfurt-school>,

Reviewed by Timo Jütten, University of Essex, 2015.03.05, 1398/8/24.