

Artificial Intelligence and the Metaphor of Frankenstein: Confrontation of the New Philosophy of Social Sciences with the New Formulation of the Valuation Issue

Iman Erfanmanesh¹

Received: Received: 2024-02-20, Accepted: 2024-03-10

Doi: 10.22034/RCC.2024.2023439.1111

Abstract

Artificial intelligence is one of the most remarkable new technologies that has attracted not only the attention of various scientific fields but also the attention of philosophical, ethical, and religious approaches. In the meantime, the type of confrontation between the philosophy of social sciences and artificial intelligence goes beyond the usual discussions about society, humans, and technology. This confrontation includes a complex ontological and anthropological approach from physics to metaphysics. This article has used the character of "Frankenstein" as a metaphor to interpret some of the new encounters of the philosophy of social sciences with artificial intelligence and has placed the focus of its issue on "valuation". One of the bases of discussion is "Enlightenment". To develop the discussion, the article has used the multi-layered theoretical approach and the semiotic and mythological analysis method of Roland Barthes (with an emphasis on implicit, meta-linguistic, and ideological analysis) to first analyze the movie "I, Frankenstein" and then, expand the theoretical and epistemological implications about artificial intelligence. The findings are formulated in the following three axes: 1- Semiotic analysis of the movie "I, Frankenstein" (new vitalism and new materialism in the era of artificial intelligence) 2- Artificial intelligence and socialized algorithms besides value biases (digital evolutionism) 3- cyber-utopianism, new myth-making, and sacred matter (social-ideological formation of artificial intelligence). Part of the results shows the ideological link between artificial intelligence and companies that develop platforms and algorithms of this technology. In the end, some considerations are made to the relation of artificial intelligence with the following subjects: derivative intentionality, soul and value, mediation of meaning, simulation of thought and value, and social engineering.

Keywords: Artificial Intelligence (AI), Frankenstein, Value, Ideology, Metaphysics, Platform, Philosophy of Social Science

1. Assistant Professor, The Faculty of Culture & Communications, Imam Sadiq University, Ph.D. of Cultural Sociology, Tehran, Iran.
Email: i.erfan@isu.ac.ir

هوش مصنوعی و استعاره فرانکنشتاین: رویارویی فلسفه نوین علوم اجتماعی با صورت‌بندی جدید مسئله ارزش‌گذاری

ایمان عرفان‌منش^۱

دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱، پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

Doi: 10.22034/RCC.2024.2023439.1111

چکیده

هوش مصنوعی از مهم‌ترین فناوری‌های نوین است که نه تنها توجه رشته‌های مختلف علمی، بلکه توجه رویکردهای فلسفی، اخلاقی و دینی را جلب کرده است. در این میان، نوع رویارویی فلسفه علوم اجتماعی با هوش مصنوعی فراتر از مباحث متداول درباره جامعه، انسان و تکنیک است. این مواجهه رویکرد هستی‌شناختی و انسان‌شناختی پیچیده‌ای را از فیزیک تا متافیزیک دربر می‌گیرد. این مقاله از شخصیت «فرانکنشتاین» به‌منزله استعاره‌ای برای تفسیرپذیر کردن برخی از مواجهات جدید فلسفه علوم اجتماعی با هوش مصنوعی استفاده کرده و کانون مسئله خود را «ارزش‌گذاری» قرار داده است. یکی از مبادی بحث «روشنگری» است. به منظور توسعه بحث، مقاله از رویکرد نظری چند-لایه‌ای و روش تحلیل نشانه‌شناختی و اسطوره‌شناختی رولان بارت (با تأکید بر تحلیل ضمنی، فرا-زبانی و ایدئولوژیک) استفاده کرده است تا ابتدا، فیلم «من، فرانکنشتاین» را تحلیل کند و سپس، دلالت‌های نظری و معرفتی را درباره هوش مصنوعی بسط دهد. یافته‌ها در سه محور زیر صورت‌بندی شده‌اند: ۱- تحلیل نشانه‌شناختی فیلم «من، فرانکنشتاین» (حیات‌گرایی جدید و نوماتریالیسم در دوره هوش مصنوعی) ۲- هوش مصنوعی و الگوریتم‌های اجتماعی‌سازی شده با سوگیری‌های ارزشی (تکامل‌گرایی دیجیتال) ۳- آرمان‌شهرگرایی سایبری، اسطوره‌سازی جدید و امر مقدس (شکل‌گیری اجتماعی-ایدئولوژیک هوش مصنوعی). بخشی از نتایج نشان‌دهنده پیوند ایدئولوژیک هوش مصنوعی با شرکت‌های توسعه‌دهنده پلتفرم‌ها و الگوریتم‌های این فناوری است. در پایان، اشاراتی به نسبت هوش مصنوعی با موارد زیر شده است: حیث التفاتی اشتقاقی، روح و ارزش، میانجی‌گری معنا، شبیه‌سازی تفکر و ارزش، مهندسی اجتماعی.

واژگان کلیدی: هوش مصنوعی، فرانکنشتاین، ارزش، ایدئولوژی، متافیزیک، پلتفرم، فلسفه علوم اجتماعی.

۱. عضو هیئت علمی دانشکده م.ا. فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق (ع)، دکتری تخصصی جامعه‌شناسی

فرهنگی، تهران، ایران

Email: i.erfan@isu.ac.ir

0000-0002-6566-0988

مقدمه

ارزش و ارزش‌گذاری در علوم اجتماعی و نیز فلسفه این علوم یکی از چالش‌ها و مسائل معرفتی بوده است. این‌که عقل نظری (اخباری) و عقل عملی (انشایی) در علوم اجتماعی تمدن غرب چه نسبتی دارند، موضوعی بحث‌برانگیز بوده است. چنانچه دو جریان «جامعه‌شناسی برای جامعه‌شناسی» و «جامعه‌شناسی سیاست‌گذار» (یا مداخله‌ای) را تفکیک کنیم، در قسم دوم بحث از منبع و سرچشمه تجویزهای علم اجتماعی مطرح می‌شود. از نظر ژیرو، بخشی از تمایز تاریخی میان جامعه‌شناسی علمی (عمومی) و جامعه‌شناسی جانب‌دار (کاربردی) ریشه در منازعات (مکاتب هاروارد و شیکاگو) پس از جنگ جهانی در امریکا دارد (ژیرو، ۱۳۹۵: ۹۲ و ۹۳). به باور کلیفورد، علم درون فرایندهای تاریخی و زبان‌شناختی جای دارد (کلیفورد و مارکوس، ۱۹۸۶: ۲). با توجه به این‌که علوم اجتماعی مدرن محصول انقطاع از مبانی و مبادی متافیزیکی و محصور در عالم مادی و ناسوتی است، منبع عقول عملی و نظری هر دو یکسان است؛ این انسان‌روشنگری است که مقام و شأنیت ارزش‌گذاری خواهد داشت. شکاف میان «هست» و «باید» با مرجعیت سوژه مدرن مرتفع می‌شود. اساساً، معنا و تأویل مفهوم «امر اجتماعی» منبعث از الهیات انسانی است که به تدریج پس از رنسانس و به‌ویژه در عصر روشنگری تفتیح شد و عوالم و جهان (به معنای دینی) به دنیای اجتماعی تقلیل و تحدید یافت (عرفان‌منش، ۱۴۰۲). صرف نظر از مناقشات پسا‌ساختارگرایان و پسامدرن‌ها در بحث از تغییر نگرش در موضوعاتی کلیدی همچون عاملیت، علم، روایت، تکثرگرایی و نسبیت‌باوری، پس از تحولات فناورانه متأخر و گذار از عصر پسا‌صنعتی به عصر دیجیتال شدن (و امتداد آن یعنی هوش مصنوعی)، سوژه و عاملیت متکثر شد. این‌که هوش مصنوعی که بدو مخلوق انسان بوده است، استقلال سوژگی و تشخیص پیدا می‌کند، باید از جنبه‌های مختلف محل تأمل قرار گیرد و ذخیره معرفتی فلسفه علوم اجتماعی درباره مسائل مستحدثه بازاندیشی شود. هوش مصنوعی در حال تغییر افکار، دانش، ادراک و واقعیت است و به همین دلیل، در حال تغییر مسیر تاریخ انسان است (کیسینجر و دیگران، ۱۴۰۲: ۳). هوش مصنوعی نوید تغییر تمام قلمروهای تجربی انسان‌ها را دارد و اساس این تغییرات فلسفی خواهد بود؛ درکی که ما از جهان داریم و نقشی که

در این جهان بر عهده ما قرار دارد. این تغییرات جدی‌تر و عمیق‌تر از عصر روشنگری است (کیسینجر و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۴ و ۱۶). هوش مصنوعی در حال تغییر نقشی است که ذهن ما در گذشته برای شکل دادن، نظم بخشیدن و ارزیابی انتخاب‌ها و فعالیت‌های مان داشته است (کیسینجر و دیگران، ۱۴۰۲: ۴۳). یکی از کلیدی‌ترین مسائل تشدید و تجدید شده همان مسئله ارزش‌گذاری در نسبت با ماشین و انسان است. ادعای مقاله این است که دست‌کم بخشی از مسئله را باید در امتداد چالش میان فیزیک و متافیزیک (یا نسبت طبیعت، انسان و روح [خدا]) در بطن علوم و معارف تمدن غرب کنکاش کرد. به‌علاوه، شرحی از ماجرای این صورت‌بندی جنبه اسطوره‌ای (مقدس در برابر نامقدس) از جهان اجتماعی-تکنیکی را پیش می‌کشد (مایر، ۱۴۰۲).

«فرانکشتاین»^۱ نام شخصیت و ابر-انسانی ماناست که در یکی از مهم‌ترین رمان‌های دنیای مدرن (۱۸۱۸) توسط مری شلی خلق شده است تا نمونه‌ای آرمانی از تصویر انسان‌شناسی پس از رنسانس در تمدن غرب باشد. پس از رمان مذکور، چندین نسخه از فیلم‌های سینمایی بر محوریت آن شخصیت ساخته شد (مثلاً در سال‌های ۱۹۳۱، ۱۹۵۷، ۱۹۶۵، ۱۹۶۷، ۱۹۷۴، ۱۹۹۰، ۱۹۹۴، ۲۰۱۳، ۲۰۱۴، ۲۰۱۵). رمان و فیلم‌های فرانکشتاین از پرفروش‌ترین و پرمخاطب‌ترین آثار فرهنگی بوده است. صرف نظر از خوانش‌های تخیلی (فانتزیک)، یکی از دلایل اهمیت این شخصیت به ابعاد الهیاتی و متافیزیکی آن بازمی‌گردد. فیلم «من، فرانکشتاین»^۲ (۲۰۱۴) خوانشی عمیق‌تر بر پایه مسائل نوظهور دنیای بشر با رویکردی اجتماعی، فلسفی و آخرالزمانی دارد.

فرانکشتاین نه یک اسم خاص، بلکه یک نظام تفسیری برای شناخت انسان از منظر خود است. فرانکشتاین معادل با انسان منهای کاستی‌های طبیعی (مانند مرگ، خستگی و غیره) است. بنابراین، اگر خداوند انسان ناکامل خلق می‌کند، اکنون انسان می‌تواند گونه ارتقا یافته آن را با علم سرشار خود پدید آورد. اسم مخلوق در فیلم «من، فرانکشتاین»، «آدام» است که یادآور یکی از اولین مخلوقات الهی (یعنی حضرت آدم^۳) است. با یک بازگشت تاریخی می‌توان یادآور شد که کیهان‌شناسی کوپرنیکی، کپلری و نیوتنی یا فلسفه هابزی و دکارتی که نیازی به تبیین جهان با متافیزیک و روح نداشتند، انسان را هم مرکز و هم سوژه شناسایی قرار دادند. بعدها روح

انسان-بنیاد، بحث از نسبت مسئله ارزش و معنا با هوش مصنوعی گرفتار یک متافیزیک غائب است. این ضرورت در سیاست‌گذاری‌های علمی، امنیتی، فرهنگی و فناورانه حائز توجه است. در ایران، هوش مصنوعی (بسان بسیاری از فناوری‌ها) یک پدیده توأم با تأخر فرهنگی-تکنیکی و عمدتاً همراه با مشی واکنشی-بازتابی است (نه تأسیسی، درون‌زاد و پیشرو) که در آذرماه ۱۴۰۲ برای آن «شورای راهبردی هوش مصنوعی» شکل گرفته است. در بند دو- یک از سیاست‌های کلی نظام (ابلاغی ۱۳۹۳)، لزوم سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی در حوزه فناوری تصریح شده است. مآلاً، پیش از هرگونه مواجهه راهبردی و سیاست‌گذارانه در قبال فناوری، شناخت معرفتی و نظری آن ضروری است. این مقاله تلاش کرده است تا سهمی در «مطالعات بنیادین هوش مصنوعی» با رویکردی متفاوت و خلاقانه ایفا کند.

هدف و سؤالات

هدف: این مقاله از شخصیت «فرانکنشتاین» به‌منزله استعاره‌ای برای تفسیرپذیر کردن برخی از مواجهات جدید فلسفه علوم اجتماعی با هوش مصنوعی استفاده کرده و کانون مسئله خود را «ارزش‌گذاری» قرار داده است. سؤالات: آیا هوش مصنوعی سیاست‌ها، اولویت‌ها، ترجیحات و تصمیمات را برای جامعه انسانی اتخاذ می‌کند؟ این عملکردها بر اساس کدام ارزش‌ها اتخاذ می‌شوند؟ آیا چنین عملکردهایی با عقل ابزاری و تکنیکی اتخاذ می‌شود یا سویه‌های منفی تمدنی، ایدئولوژیکی و نژادگرایانه در آن مستتر است؟ آیا هوش مصنوعی به‌تنهایی ارزش‌گذاری می‌کند یا توسعه‌دهندگان پلتفرمی این فناوری چنین کاری را انجام می‌دهد؟

پیشینه پژوهش

وجه نوآورانه این مقاله پیوند میان مباحث فلسفه علوم اجتماعی و هوش مصنوعی از منظری انتقادی با تأکید بر مسائل ایدئولوژیکی و ارزشی است. با توجه به شمول و وسعت مسئله پیرامون هوش مصنوعی (فناوری)، مسائل کلیدی فلسفه نوین علوم اجتماعی و سابقه تاریخی و تبارشناسانه بحث ارزش و ایدئولوژی می‌توان طیفی از پژوهش‌های پیشین را نسبتاً مرتبط با تحلیل این مقاله

به روان‌تقلیل یافت و حتی فیلسوفان به اصطلاح شهودی غرب (مانند برگسون) از روان متصل به قوای شناختاری و ذهن مادی سخن گفتند. عصر هوش مصنوعی که می‌توان آن را منزلگاه سوم پس از دنیای صنعتی و پسا صنعتی دانست، عصری است که فهم رایج از انسان و سوژه فلسفه علوم اجتماعی را دست‌خوش بازنگری کرده است. دیگر ایده تسخیر جهان از سوی ابر-انسان تصویری تازه نیست، بلکه مسائلی بغرنج و جدید شکل گرفته که یکی از آنها «هوش مصنوعی ارزش‌گذار» است. به عبارت دیگر، تسخیر از بُعد مادی به ابعاد ارزشی و فکری منتقل شده است. در دهه پیش، مسائل فلسفه علوم اجتماعی در مواجهه با فناوری نوین (گذار به شبکه‌های اجتماعی، واقعیت مجازی، اینترنت رفتارها و نظایر آن) به بحث راجع به عاملیت و ساختار و بحث از سرشت اجتماعی و تکنیکی مربوط می‌شد که یکی از هسته‌های پردازش، کانونیت رویکردهای پدیدارشناسانه بود. قسمی دیگر از مباحث پیرامون تلفیق کنشگری انسان-فناوری بود (مانند مباحث دونا هاروی درباره سایبورگ). در دهه پیش رو، نگرانی‌ها از فرانکنشتاین زمانه این است که فلسفه علوم اجتماعی با مسائلی همچون ارزش، تعیین کنش (جبر، فشار و ضرورت) و آزادی به طرز عمیق‌تر و شدیدتر مواجه است. همان‌طور که فلسفه علوم اجتماعی در غرب عمدتاً از نوع پسینی و بحران-زده در نسبت با علوم اجتماعی (جامعه‌شناسی) بود، معضلات این فلسفه در عصر هوش مصنوعی مشدّد و مضاعف است.

از نظر کنت الدمدو، کابوس مری شلی در فرانکنشتاین به پارادایم دوران ما تبدیل شده است (الدمدو، ۱۴۰۳: ۲۷۶). فرانکلین باننور از قرن نوزدهم غرب با عنوان روشنگری دوم یا روشنگری جدید یاد می‌کند (باننور، ۱۹۷۷: ۳۰۲-۳۳۶). بازگشت به عصر اسطوره‌های یونان باستان اختصاص به رنسانس ندارد، بلکه عصر هوش مصنوعی را باید نوعی «رنسانس دوم» یا «ننو رنسانس» تلقی کرد که در آن، فرانکنشتاین اسطوره‌ای است که دیگر ریشه در ارباب انواع و الحادی یونان ندارد، بلکه ریشه در اسطوره ابر-انسان روشنگری دارد. از این رو، بحث از هوش مصنوعی نیازمند خوانشی اجتماعی، تکنیکی، اسطوره‌ای و الهیاتی است. هنوز علم «کلام» (با منطق جدلی) برای توضیح مسئله کانونی اختیار-جبر لازم و حیاتی محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، با توجه به کنار گذاشتن تفسیر الهیات دینی در دنیای مدرن و جایگزین شدن آن با الهیات

تشخیص داد:

نظری در دو محور مرور و نسبت‌یابی شده‌اند تا اشراف نظری پژوهشگر (و مخاطبان) را افزایش دهند و کیفیت تحلیل را تعمیق ببخشند.

عرفان‌منش (۱۴۰۳) به جهان‌شناسی اجتماعی نوین در شبکه‌های مجازی از منظر باطن‌گرایی تمدنی؛ کیسینجر و دیگران و دیگران (۱۴۰۲) به تشریح ابعاد آینده انسان در عصر هوش مصنوعی؛ کرین (۱۴۰۲) به بررسی فلسفی ذهن ماشینی؛ راگندا (۱۴۰۲) به تحلیل شکاف دیجیتال سوم و نابرابری‌های دیجیتال؛ بنی‌تمیم و سعیدی (۱۴۰۲) به بررسی دیالکتیک‌دکترین جریان آزاد اطلاعات؛ محرابیان و همکاران (۱۴۰۲) به واکاوی نقش فناوری‌های نوین ارتباطی در ازخودبیگانگی فرهنگی؛ شرودر (۱۴۰۱) به بحث درباره نظریه‌های اجتماعی بعد از اینترنت (رسانه، فناوری و جهانی‌شدن)؛ هم‌سلی (۱۴۰۰) به ارزیابی مفهوم فرهنگ؛ جیمسون (۱۹۸۴) به بررسی پست‌مدرنیسم یا منطق فرهنگ سرمایه‌داری متأخر؛ تربورن (۱۹۹۱) به تحلیل نسبت تعلق فرهنگی، موقعیت سازه‌ای و کنش انسان؛ دریفوس (۱۹۹۲) به ارزیابی انتقادی رایانه و اینترنت؛ داوسون و کوان (۲۰۰۴) به تشریح دین دیجیتال و ایمان در اینترنت؛ فریزر و دیگران (۲۰۰۶) به تحلیل زندگی نوآورانه و حیات‌گرایی جدید؛ کولی و فراست (۲۰۱۰) به بحث نوماتریالیسم (مسائل هستی‌شناسی، عاملیت و دنیای سیاست)؛ گیلپسی (۲۰۱۰) به بررسی سیاست پلتفرم‌ها؛ بری (۲۰۱۰) به تحلیل ارزش‌ها در فناوری و اخلاق افشاگرانه رایانه؛ پرایزر (۲۰۱۱) به تحلیل پدیده حباب فیلتر و سازوکار پنهان‌سازی در اینترنت؛ کلارک (۲۰۱۱) به بررسی رابطه دین و دیجیتال‌شدن؛ لینچ (۲۰۱۲) به بحث درباره امر مقدس در دنیای جدید از منظر فرهنگی و جامعه‌شناختی؛ فاجس و دیگران (۲۰۱۲) به بررسی رابطه اینترنت و نظارت (چالش‌های وب ۲ و رسانه‌های اجتماعی)؛ دولاتا (۲۰۱۳) به ظرفیت متحول‌کننده فناوری‌های نوین؛ بنت و سگربرگ (۲۰۱۳) به بحث درباره منطق کنش آنلاین (رسانه‌های دیجیتال‌ی و شخصی‌سازی سیاست‌های مناقشه‌آمیز)؛ اندرویک و گیثس (۲۰۱۴) به ارزیابی نظارت کلان-داده‌ها؛ کین (۲۰۱۵) به بررسی انتقادی نسبت به اینترنت؛ جاست و لتزر (۲۰۱۷) به تحلیل حکمرانی از طریق الگوریتم (برساخت واقعیت از طریق گزینش الگوریتمی در اینترنت) مبادرت کرده‌اند.

۱. نسبت علوم اجتماعی و فلسفه آن با بافتار ایدئولوژیک با عقب‌نشینی مسیحیت از فضای عمومی و جداسازی دین از دنیا، خلأ اخلاقی پدید آمد که دانش مدرن مترصد تکمیل آن شد. در دستگاه فکری اسپنسر و اخلاف او، اگر یک عمل با نتایج مطلوب نیک همراه باشد و اگر علم بتواند نتایج اعمال را روشن سازد، آنگاه اخلاق علم-بنیاد هدفی واقع‌بینانه خواهد بود (بر پایه دنیوی شدن اخلاقیات). داستایوفسکی هشدار داده بود که علم مرجعیت ندارد و باید از حوزه اخلاق دور نگه داشته شود (لیدمن، ۱۳۸۷: ۲۷۴-۲۷۱). همچنین، رابرت بلا تأکید می‌کند که در کل، علم نمی‌تواند وظیفه معنادار کردن جهان را انجام دهد (وستو، ۱۳۹۹: ۱۰۲). پس، باید امری دیگر در کار باشد؛ اگر مهارت تکنیکی علم اجتماعی مجوزی برای قضاوت‌های ارزشی نباشد، پس به چه کار می‌آید؟

امروزه بسیاری از جامعه‌شناسان ایده «علم اجتماعی فارغ از ارزش» وبری را به‌طور جزمی می‌پذیرند، اما مبانی تأیید این باورها را بررسی نمی‌کنند. وبری بر نیاز به حفظ «عینیت» علمی اصرار کرد، اما هشدار داد که مجموعاً این امر با بی‌تفاوتی و عدم حساسیت اخلاقی متفاوت است. بخشی از منظور وبری تأمین «نیازهای نهادی و صنفی» ناشی از ایده مذکور بود. به‌عبارت‌دیگر، او برای حفظ هم‌بستگی و استقلال دانشگاه مدرن و خصوصاً رشته‌های جدیدتر علم اجتماعی تلاش می‌کرد که می‌توان آن را آوردن صلح به اردوگاه دانشگاهی و اعلام آتش‌بس در مجادلات سیاسی آن زمان در آلمان دانست. بخشی دیگر از کارکردهای ایده علم اجتماعی فارغ از ارزش عبارت بودند از: فاصله گرفتن تحلیل‌های این علم از نگاه‌های ژورنالیستی، موقت و سست و همچنین، رهایی از تجویزهای تنگ‌نظرانه فرهنگ محلی جامعه‌شناس (استین و ویدیچ، ۱۳۹۷: ۷۱-۶۵). آرمان فوق هیچ‌گاه بیرون از صنف جامعه‌شناسان و علم جامعه‌شناسی اصلی الزام‌آور نبوده است؛ چون اساساً علم اجتماعی را نمی‌توان بدون توجه به تاریخ، سیاست و قدرت کاوید.

نسبیت‌گرایی در فلسفه علوم اجتماعی نشان می‌دهد که علم قائم‌به‌ذات و مستقل نیست، بلکه شدیداً متأثر از

مبانی نظری

با عنایت به چند-وجهی بودن مسئله مقاله، مباحث

بافت اجتماعی-تاریخی و نیز گفتمان‌های ایدئولوژیک و سیاسی در جامعه است. اساساً، علم دنیای مدرن با تسلط، عینیت‌بخشی و نظارت پیوند دارد. کوهن نیز با این اندیشه مخالف بود که دانش علمی در یک خلأ فکری تولید شده است (کوهن، ۱۳۹۳). اصحاب علم وظیفه دارند که ارزش‌ها و هویت‌های‌شان را صادقانه آشکار سازند و بدانند که کارشان ذاتاً سیاسی است (اسمیت و رایلی، ۱۳۹۴: ۴۳۰). بسیاری از یافته‌های علمی ساخته و پرداخته عملکرد آزمایشگاهی، شبکه‌های اجتماعی، تلاش برای کسب حیثیت و جذب بودجه و نظایر آن هستند (اسمیت و رایلی، ۱۳۹۴: ۴۲۲). بر پایه نقدهای فوکو از قدرت-دانش، علم خود نوعی ایدئولوژی بوده است. از نظر او، حقیقت یک رابطه فرهنگی (مانند قدرت، مالکیت یا آزادی) و بخشی از یک سلسله‌مراتب است که مبتنی بر برتری و کهرتی است و جنبه‌ای از صورت تفوق‌آمیز تسلط به شمار می‌آید. آن بخش از جهان که تمدن مدرن را به‌عنوان اصل ساختاری و ارزش اساسی آن پذیرفته است، می‌خواهد از طریق انحلال دیگری خود و هم‌رنگ‌سازی محصول این انحلال بر بقیه جهان تسلط یابد (فوکو، ۱۴۰۰). به نظر باومن، مدرنیته خواه‌ناخواه برقرار شد تا به سلسله‌مراتب‌های ستمگرانه حقانیت بخشد (باومن، ۱۹۹۱).

بر طبق چشم‌اندازگرایی (پرسپکتیویسم)، هر نوع تلاش معرفت‌شناسانه (ازجمله علم و فناوری) از منظر خاصی صورت می‌گیرد و در نتیجه، منافع و دل‌بستگی‌های سیاسی و فکری خاص در آن دخیل هستند. علم در غرب نگرش مرجح است، زیرا در آنجا هژمونی به دست آورده و در این مسیر، جایگزین‌های بسیاری را به خاموشی کشانده است. از نظر نسبیت‌باوران (در فلسفه علوم اجتماعی) هژمونی علم نشان‌دهنده قدرت برخی گروه‌ها در تسلط بر نهادهای سیاسی و فکری است (فی، ۱۴۰۲: ۵۰۴). همواره، گسترش اندیشه‌ها و تکنیک‌ها با مسئله قدرت میان گروه‌های متمایز همراه است (فی، ۱۴۰۲: ۳۹۱).

از نظر ژيرو، تعدد معانی امر اجتماعی مبین آن است که جامعه‌شناسی با ایدئولوژی و فلسفه در کشمکش مداوم قرار دارد. اساساً، جامعه‌شناسی به‌لحاظ آن‌که در لحظات بحران اجتماعی (مانند صنعتی شدن اروپا و فروپاشی سلطنت) پی‌ریزی شده است، وارث مباحث ایدئولوژیک درباره تغییر و تحول جامعه نیز هست (ژيرو، ۱۳۹۵: ۱۵ و ۱۲). کارهایی

که در بافت پژوهش‌های اجتماعی و فرهنگی انجام شده، خواستار پیشرفت در راستای جامعه‌ای است که آزادی فردی، عدالت اجتماعی و احترام به حقوق انسان‌ها از ویژگی‌های آن است؛ اما این اصول-ارزش‌ها خالی از ابهام نیست یا همیشه با یکدیگر سازگار نیستند. فرضیه‌هایی قابل نقد درباره ارزش دخالت خواهند داشت. همچنین، نسبی‌گرایی فرهنگی تناقضاتی در خود دارد؛ افرادی که اغلب عضو فرهنگ‌های متعددی هستند معمولاً ارزش فرهنگ‌های دیگر را با فرهنگ خود یکسان نمی‌دانند (همرسل، ۱۴۰۰: ۱۴۵). نمی‌توان همه ارزش‌ها را محترم شمرد، حتی اگر در قبال آنها رواداری به خرج داد؛ برخی از آنها همیشه غیرقابل قبول به نظر می‌رسند (همرسل، ۱۴۰۰: ۱۴۹). بنابراین، این به اصلاح ارزش‌ها الزامی برای مشروعیت ایجاد نمی‌کنند. اساساً، به‌ندرت برای توجیه این پندار که دانشمندان اجتماعی صلاحیت برای انجام ارزیابی‌های عملی را دارند، تلاشی صورت گرفته است. درحالی‌که خارج از قلمرو علوم اجتماعی، ارزیابی‌های عملی نقشی محوری برای تمام انسان‌ها دارند، زیرا به شیوه‌های تصمیم‌گیری افراد درباره این‌که چه چیزی در زندگی، تعیین هویت، رابطه با دیگران، انجام کارها و توسعه اجتماعات سیاسی مهم است، توجه دارند. دانشمندان نتوانسته‌اند مفروضات ارزشی را که چارچوب کار علمی‌شان بر آنها متکی بوده‌اند، به‌طور دقیق مشخص کنند. یقیناً، حل تمام اختلافات درباره اصول ارزشی و کاربرد آنها به کمک علم امکان‌پذیر نیست. چیزی که فرایند ارزیابی به آن نیاز دارد، توجه دقیق به معانی اصولی و منابع آن است که در آن دخالت می‌کنند (همرسل، ۱۴۰۰: ۱۴۹-۱۴۶).

علوم اجتماعی می‌تواند دانشی را درباره این‌که انسان‌ها چگونه زندگی می‌کنند و چرا هرکدام به شیوه‌های خاص خود زندگی می‌کنند، فراهم کند؛ اما نمی‌تواند درباره این‌که آنها چگونه باید زندگی کنند یا جامعه چگونه باید سازمان یابد، حرفی برای گفتن داشته باشد. اگر تاکنون تجویزی داشته است، اغلب مبتنی بر تعهدات و تعلقات ایدئولوژیک بوده است (همرسل، ۱۴۰۰: ۱۵۱). به لحاظ تاریخی، نظریه تکامل اجتماعی تمدن غرب شامل یک چارچوب ارزش‌گذارانه داخلی بود (بورو، ۱۹۶۶). واگنر در بستر انسان‌شناسی نشان داده که مفهوم فرهنگ یک مفهوم غربی است که در راستای برخی اهداف روشنفکرانه خاص

ارزش^۶ زیاد بحث کرده‌اند؛ اما در کل، مصنوعات تکنیکی گرایش‌هایی نهاده‌شده‌ای^۷ در راستای ارتقا یا تنزل تحقق ارزش‌های خاصی دارند. این احتمال وجود دارد که این فناوری‌ها به تبع برخی از ارزش‌هایی که در آنها خلق شده‌اند، دچار بعضی سوگیری‌ها باشند (بری، ۲۰۱۰: ۴۳). بری سه نوع سوگیری (قصدمندانه یا غیر آن) را متمایز می‌کند: اول، سوگیری‌های از پیش موجود که ممکن است شخصی یا مربوط به جامعه‌ای خاص باشد؛ دوم، سوگیری‌های فنی است و سوم، سوگیری‌های بر آینده که از اکنون قابل پیش‌بینی نیستند (بری، ۲۰۱۰: ۴۹ و ۵۰).

طبق رویکرد فرهنگی و هنری الگزاندر به رسانه‌ها، نظارت بر وسایل تولید نمادین بر انواع روایت‌هایی که مسلط می‌شوند، تأثیر می‌گذارد (الگزاندر، ۲۰۰۴: ۳۸). بکفورد نیز معتقد است در ساختارهای اقتدار، تعداد اندکی از افراد قدرت تصمیم‌گیری و کنترل منابع نمادین جمع زیادی از افراد را در دست دارند (بکفورد، ۱۳۸۸). به عقیده جیمسون، ما اکنون به آخرین مرحله سرمایه‌داری وارد شده‌ایم که ویژگی اصلی آن گردش بی‌وقفه نشانه‌ها و نمادها و امواج اطلاعاتی جهانی است که به شیوه‌هایی ایدئولوژیک می‌کوشند تا افراد را از تاریخ و هویت جمعی‌شان منفک کنند (جیمسون، ۱۹۸۴). همچنین، کاستلز بر این باور است که جامعه شبکه‌ای خصلتی جهانی ندارد، زیرا دست‌کم به این معنا نیست که در هر جای جهان بتوان آن را پیدا کرد. به عبارت دیگر، «نخبگانی جهانی» وجود دارند که در فضای جریان‌های اطلاعاتی سکونت دارند؛ اما «محرمانی جهانی» نیز وجود دارند (کاستلز، ۱۹۹۶). تاد گیتلین از تعبیر دستورالعمل‌سازی^۸ استفاده می‌کند که بر طبق آن، رسانه‌ها برای این قدرتمندند که می‌توانند بعضی از قضایا را مهم جلوه دهند و برخی دیگر را به حاشیه برانند. به عنوان مثال، تجارت بین‌المللی اسلحه، عملکردهای غیرقانونی سیا و مسائل پروژه‌های ضد محیط زیست به دلیل تسلط سرمایه بر رسانه‌ها هرگز به گفتمان همگانی راه نیافته‌اند. آنها با استفاده از این قابلیت توانسته‌اند یک نظم و سامان ساختاری گسترده‌تر را بر جامعه تحمیل کنند (گیتلین، ۱۹۷۸). با توجه به منطق سرمایه‌داری و سودمحوری و با عنایت به حضور شرکت‌های خصوصی، می‌توان گفت که امروز علایق شخصی، سیاسی و مالی مالکان پلتفرم‌ها نقش اصلی را در مواردی چون طراحی

صورت‌بندی و مفهوم‌سازی شده است (واگنر، ۱۹۸۱). تیلور آنچه را که دارای ارزش اجتماعی جهانی باشد، فرهنگ می‌داند که فناوری را هم دربر می‌گیرد (تیلور، ۱۹۷۴). فرهنگ پایه‌گذار منابعی است که می‌توان از آن استفاده راهبردی کرد (دی ماگیو، ۱۹۹۷: ۲۶۵).

۲. روشنگری سخت و روشنگری نرم: پلتفرم و ارزش
لیدمن از تمایز میان روشنگری سخت و نرم سخن می‌گوید. بخش سخت مرکب است از علوم دقیقه، دیوان‌سالاری، فناوری و حتی بخشی از اقتصاد و علوم اجتماعی و بخش نرم متشکل است از اخلاق، هنر، مذهب و جهان‌نگری علمی. روشنگری سخت می‌تواند بدون روشنگری نرم در هر اقلیمی عمل کند؛ همان‌طور که وقایع جنگ جهانی و پسا-جنگ نتوانست جریان بی‌وقفه آن را متوقف کند. درباره فناوری این نکته حائز اهمیت است که دارای اجزای نرم نیز هست؛ یعنی انتخاب‌ها در فناوری بر پایه انواع «ارزش‌های متفاوت» در محیط‌های مختلف صورت می‌گیرد. در اینجا پرسش‌های اخلاقی نیز مطرح می‌شوند (لیدمن، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۹). به علاوه، گاهی برخوردهای ارزشی و اختلافات ایدئولوژیک بنیادی درباره جوه ارزشی فناوری پنهان می‌مانند. بخش نرم بدون تردید با آرمان سروکار دارد. پس، عدم توافق در مورد عرصه‌های نرم می‌تواند به برخورد میان انسان‌ها منتهی می‌شود (لیدمن، ۱۳۸۷: ۳۷-۳۵). روشنگری سخت نوعی اندازه‌گیری دقیق و بنا شده بر پایه آزمایش و محاسبه، کمیت‌ها و امور سنجش‌پذیر است. در مقابل، روشنگری نرم به سنت وابسته است و شامل جهان‌نگری‌ها، نظریه‌های انتزاعی، هنرهای اخلاقی، امور ارزشی و پرسش‌های بزرگ هستی‌شناختی درباره زندگی، مرگ و غیره است (لیدمن، ۱۳۸۷: ۵۴۳ و ۵۴۴). از نظر ون رایت، توسعه مدرن که متأثر از پیشرفت علم و تکنیک است، جهانی ساخته است که تا میزان زیادی عقلانی^۹ (سخت) است، اما به هیچ‌وجه خردمندانه^{۱۰} (نرم) نیست (لیدمن، ۱۳۸۷: ۵۵۱). در منطق جهانی‌شدن، یکدست شدن جهان از لحاظ رشد تکنیکی و علمی منازعه‌ناپذیر است (لیدمن، ۱۳۸۷: ۵۶۲). تکنیک و علوم غربی با وسایلی در جهان گسترش یافته‌اند که ارتباط ناچیزی با انسانیت داشته است (لیدمن، ۱۳۸۷: ۵۶۶).

فیلسوفان فناوری بر سر مسئله فارغ از ارزش^{۱۱} یا حاوی

نمودار ۱. کاربرد نظری مقاله.



آن مصادیق هستند (البرو، ۱۳۹۸: ۵۹-۵۶). همچنین در بخش تحلیل فیلم (متن) و اتصال دلالت‌های آن به بحث هوش مصنوعی (فرامتن)، این مقاله از تحلیل نشانه‌شناختی و اسطوره‌شناختی (با تأکید بر نظریه-روش رولان بارت) استفاده می‌کند.

نشانه‌شناسی فرامتنی به پارادایم تفسیری نزدیک است. تکنیک‌های معمول در نشانه‌شناسی عبارت است از: ۱. بررسی دال‌ها در یک متن (به معنای موسع) برای دستیابی به معانی نهفته و مقصود آن؛ ۲. توجه به اطلاعات احساسات، افکار، نمادها، استعاره‌ها و کنایات؛ ۳. کشف رمزها و ساختارهای رازآلود و معنادهی به آنها؛ ۴. کشف خوشه‌های واژگان مرتبط، تقابل‌ها و تعامل‌ها و ربط آنها به برخی ایدئولوژی‌ها و مکاتب. همچنین، الگوی سه‌تایی در تحلیل پیرس یعنی آشکارسازی نشانه‌های شمایی^۹، نمایه‌ای^{۱۰} و نمادی^{۱۱} عمدتاً در سطح تحلیل توصیفی است که در واقع، سطوح و لایه‌های بیرونی‌تر را شامل می‌شود (خنیفر و مسلمی، ۱۳۹۸: ۱۱۰-۱۰۴).

از نظر سوسور، این امر امکان دارد که علمی را تصور کرد که بتواند نقش نشانه‌ها را به‌عنوان بخشی از زندگی اجتماعی

پلتفرم دارد. الگوریتم‌های این پلتفرم‌ها می‌تواند در خدمت ۷ برخی اغراض اقتصادی، سیاسی و اجتماعی قرار بگیرد (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۱: ۳۳ و ۳۹). پژوهشگران نشان داده‌اند که اولویت‌های سیاسی و اقتصادی بنیان‌گذاران پلتفرم‌ها (مانند آمازون، گوگل، لینکدین، اینستاگرام و غیره) به‌شدت متأثر از ارزش‌های سرمایه‌داری نئولیبرال هستند. این پلتفرم‌ها قادرند تا آن ارزش‌ها و اولویت‌ها را پنهان نگاه دارند (کین، ۲۰۱۵).

روش پژوهش

در منطق و اصول روش‌شناختی، «قیاس» متکفل استدلال‌ات و براهین در مسیری از کل به جزء، «استقرا» متکفل تسری اکتشافات در مسیری از جزء به کل و «تمثیل» شامل دلالت تشبیهی جزء‌به‌جزء است. این مقاله از سنت منطقی تمثیل بهره برده است. استفادهٔ استعاره‌ی در بیان مقصود از گذشته تاکنون در میان متفکران اجتماعی وجود داشته است؛ مثلاً افلاطون، آکویناس، هابز، اسمیت، اسپنسر، پاره تو، پارسونز، گافمن، چامسکی و غیره. استفاده از تعبیر جامعه به‌مثابهٔ ارگانسیم، نظام (سیستم)، بازار یا نمایش در زمرهٔ

صرف نظر از ماهیت چندکانونی نشانه‌ها، گروه‌های مسلط کوشش می‌کنند معناها را از منظر ایدئولوژیک تثبیت کنند (باختین، ۱۹۸۱: ۲۷۲). از نظر اسمیت، هنگامی که سبک روایتی فاجعه‌اندیشانه باشد، انگیزش‌های کنشگران آرمانی می‌شوند و کشمکش خصلتی جهانی پیدا می‌کند (اسمیت، ۲۰۰۵: ۲۴).

یافته‌ها

یافته‌های مقاله در سه محور ارائه می‌شوند: محور اول مربوط به تحلیل فیلم «من، فرانکشتاین» اختصاص دارد که پس از تحلیل‌های ضمنی، تحلیل‌های تلویحی با توجه به اتصال بحث به هوش مصنوعی مطرح خواهند شد. بالتبع، این سنخ از تحلیل‌ها یافته‌ها را وارد بحث‌های فرا-زبانی، فلسفی، ارزشی و ایدئولوژیک می‌کنند و به دو محور دیگر یافته‌ها راه خواهند یافت. پس، رویارویی فلسفه نوین علوم اجتماعی با هوش مصنوعی (یا استعاره فرانکشتاین) از منظر مسئله ارزش‌گذاری همراه با صورت‌بندی‌ها (یا محورهای سه‌گانه) به شرح «جدول ۱» است.

۱. تحلیل نشانه‌شناختی فیلم «من، فرانکشتاین»: حیات‌گرایی جدید و نوماتریالیسم در دوره هوش مصنوعی این فیلم روایتگر تقابل دو جریان نیکی و پلیدی یا همان آپولونی در برابر دیونوسی (در رویکردی نیچه‌ای) است. «دکتر ویکتور فرانکشتاین» موجودی (یک مرد انسان‌واره تنومند) به نام «آدام» را (که در رمان اصلی و سایر فیلم‌ها همان نام فرانکشتاین را دارد) بر اساس علوم مدرن (کالبدشناسی، فیزیک و غیره) خلق می‌کند و اسرار خلق را در کتابی (با نام فرانکشتاین) تقریر می‌کند. «لئونور» به‌عنوان نماینده نیکی (یک زن همراه با نمادهای فرشتگان آسمانی) در برابر «نابریوس» به‌عنوان نماینده اهریمن (یک مرد همراه با نمادهای شیطانی) قرار دارند. یاران لئونور (موسوم به «گارگیل»‌ها) که در محفلی شبیه به کلیسایی با عظمت و آسمان‌خراش (مانند نوتردام) که توسط «میکائیل» ساخته شده است، به‌دفعات تلاش می‌کنند تا آدام را از دست نابریوس که آزمایشگاهی سرّی، مخفی و در اعماق زمین برای ساخت انسان اهریمنی دارد، نجات دهند. نابریوس پس از اطلاع از ویژگی‌های خارق‌العاده آدام تلاش می‌کند کتاب اسرار وی و خود او را تصاحب کند. پایان فیلم نشان‌دهنده

بررسی کند. این علم نشانه‌شناسی است که باید ماهیت نشانه‌ها و قوانین حاکم بر آنها را تحلیل کند (سوسور، ۱۹۸۶: ۱۶). در بررسی‌های اسطوره‌ای اشتراوس که رویکردی پسا-سوسوری دارد، توجه به ضدیت‌های دوقطبی^{۱۲} است که پیش از او در اندیشه‌های دورکیم و سنت دورکیمی (مانند موس و هرتز) درباره امر مقدس در برابر امر نامقدس مطرح شده بود. اشتروس می‌گوید که باید کل جامعه را بر وفق یک نظریه ارتباطی تفسیر کرد (لوی اشتروس، ۱۹۶۳: ۸۳). از نظر او، اسطوره‌ها از واحدهای کوچک‌تری به نام اسطورک‌ها^{۱۳} ساخته می‌شود و میان اسطورک‌ها ضدیت‌های دوقطبی وجود دارد که خاصیت بنیادی هر اسطوره است (لوی اشتروس، ۱۹۶۳: ۲۳۰). همچنین، ژرژ دومزیل با طرح فرضیه سه کارکردی^{۱۴}، ذهنیت دوقطبی را متنوع‌تر کرد. به باور وی، بسیاری از چارچوب‌های تفکر درباره سازمان جامعه در جهان غربی از این ساختار اسطوره‌ای سه‌گانه سرچشمه گرفته است؛ حتی مفهوم مسیحی تثلیث در دنیای سنت (اسمیت و رایلی، ۱۳۹۴: ۱۹۱). از نظر آکو، هسته کانونی داستان‌ها متشکل از یک رشته ضدیت‌های دوقطبی است که در پایان، این تقابل‌ها از میان برداشته می‌شوند و یک قطب بر قطب دیگر پیروز می‌شود؛ مثلاً پیروزی جریان درست‌کاران بر جریان شروران (آکو، ۱۹۸۴: ۱۵۶).

رولان بارت وظیفه نشانه‌شناسی را انجام نظام رده‌بندی^{۱۵} می‌داند؛ یعنی باید شیوه‌های خودمختارانه‌ای را کشف کرد که نظام‌های نشانه‌ای با آنها جهان را تقسیم‌بندی یا طبقه‌بندی می‌کنند (بارت، ۱۹۸۴: ۱۲۰). بارت دلالت صریح^{۱۶} و دلالت ضمنی^{۱۷} را از هم تفکیک می‌کند. از نظر او، دلالات ضمنی دربرگیرنده نوعی فرازبان^{۱۸} است که باید آنها را در یک چارچوب ایدئولوژیک، فلسفی یا جامعه‌شناختی جای داد. در تحلیل نشانه‌شناختی بارت، نظام‌های نشانه‌ای بر روی هم سوارند و به همین دلیل، چندین لایه دارند. دلالت صریح به فرایندهای سطح پایین‌تر و معناهای کم‌وبیش تحت‌اللفظی اطلاق می‌شوند؛ اما دلالت ضمنی دربرگیرنده نوعی فرازبان است (بارت، ۱۹۸۴: ۱۵۱). این کار اجازه می‌دهد که یک طرح‌واره اسطوره‌ای را با یک تاریخ عمومی مرتبط کنیم و نشان دهیم چگونه آن اسطوره با منافع یک جامعه معین ارتباط می‌یابد (بارت، ۱۹۷۳: ۱۲۸). همچنین، باختین بر نقش زمینه‌های تاریخی اجتماعی در شکل‌گیری معنای واژه‌ها و نشانه‌ها تأکید داشت. به باور او،

جدول ۱. محورهای رویارویی فلسفه نوین علوم اجتماعی با هوش مصنوعی از منظر مسئله ارزش گذاری همراه.

محورهای کلی یافته	دلالت مرکزی هر محور
تحلیل نشانه‌شناختی فیلم «من، فرانکشتاین»	حیات‌گرایی جدید و نوماتریالیسم در دوره هوش مصنوعی
هوش مصنوعی و الگوریتم‌های اجتماعی‌سازی شده با سوگیری‌های ارزشی	تکامل‌گرایی دیجیتال
آرمان‌شهرگرایی سایبری، اسطوره‌سازی جدید و امر مقدس	شکل‌گیری اجتماعی-ایدئولوژیک هوش مصنوعی

جدول ۲. تقابل‌های نشانه‌شناختی و اسطوره‌شناختی در فیلم «من، فرانکشتاین» (۲۰۱۴)

نماینده نیکی	نماینده اهریمنی
لئونور	نابریوس
نور و رنگ‌های آبی	آتش و رنگ‌های قرمز
زن	مرد
مستقر در ساختمان آسمان خراش	مستقر در ساختمان در اعماق زمین
بال	شاخ
عروج پس از نابود شدن جسم زمینی	نزول درون زمین پس از نابود شدن جسم زمینی
کلیسا	آزمایشگاه
صلیب و آب مقدس	ستاره پنج پر (پنجمیت)
عدم استفاده از نیروی ماشینی	استفاده از نیروی ماشینی
سنگ	فلز

بود. دلیل خشم آدم نسبت به خالق خود، بدعهدی او در ساختن یک همدم برایش بود. بعداً، آدم تلاش می‌کند تا از دانشمندان («دکتر وید») محافظت کند.

۳. نابریوس به منظور وارد کردن گروهی ۶۶۶ تایی از شیاطین به زمین، به دنبال زنده کردن مردگان از طریق داخل کردن ارواح شیطانی به جسم‌شان است. بناست که این لشکر برای جنگ با انسان استفاده شود. همچنین، لئونور اذعان می‌کند که انسان‌ها از جنگ میان فرشتگان و شیاطین در اطراف‌شان که مخفیانه اتفاق می‌افتد، هیچ اطلاعی ندارند. ساعت ۱۲ شب که ناقوس به صدا درمی‌آید، فرشتگان محافظ فعالیت وسیع خود را آغاز می‌کنند و لشکر شیاطین در این ساعت فرار می‌کنند.

۴. آدم تأکید می‌کند که زندگی انسان‌ها برای او هیچ اهمیتی ندارد و خود را بی‌نام و هویت می‌داند. اسم آدم توسط لئونور به او اعطا شد (در مقابل، نابریوس اسم فرانکشتاین

تقابل دو جریان مذکور و نابودی دسایس اهریمن است که با همکاری مؤثر آدم رقم می‌خورد. این فیلم نشان می‌دهد دو نیروی متعالی خیر و شر (یعنی متافیزیک) چگونه در کنار آدم (یعنی فیزیک) جدال می‌کنند. انسان‌واره توانسته است متافیزیک را نیز محتاج خود کند. کتاب راز ساخت آدم کتابی مقدس و جاذب توجهات و مقاصد است. در مجموع در «جدول ۲»، برخی تقابل‌های نشانه‌شناختی و اسطوره‌شناختی مشخص شده است.

۱. تاریخ مندرج در کتاب دستورالعمل خلق آدم ۱۷۹۳ است که اولاً، اشاره به عصر تشدید پیشرفت‌های علم در ۱۷۵۰ به بعد دارد و ثانیاً، مربوط به زمان انتشار رمان فرانکشتاین است.

۲. آدم مرکب از ۸ جسد مختلف است. او قرار بود ویکتور فرانکشتاین (به‌عنوان یک دانشمند و خالق خودش) را بکشد؛ همان‌طور که «الیزابت» (همسر ویکتور) را کشته

اما در جریان فیلم ناجی دنیای انسان‌هایی مدرن است که در صحنه کارزار نیروهای متافیزیکی (جنگ اسطوره‌های خیر و شر) بی‌پناه و قربانی‌اند. بنابراین، علم و ارتقای تولیدات علمی راه نجات بشر از نیروهای ناشناخته است. تفاوت‌گذاری میان دین، علم و جادو در مباحث متقدمان مردم‌شناسی (تیلور و مالینوفسکی) و جامعه‌شناسی (دورکیم و موس) تصریح شده است. به عبارت دیگر، دین و اسطوره دنیای انسان را نایمن می‌کند و علم راه‌هایی و برای خود زندگی کردن را به بشر ارزانی می‌بخشد. کتاب فرانکشتاین نماد همان علم بشری است. به علاوه، جان بخشیدن به انسان با «الکتروسیته» (فیزیک) نوعی کنایه و طعنه به «روح» در متافیزیک است.

به‌طورکلی، فرایند پیشرفت علمی موجب شد انسان با کپرنیک جایگاه مرکزی‌اش در عالم، با داروین جایگاه ویژه‌اش میان مخلوقات و با فروید خودآگاهی مطلقش را از دست بدهد (لیدمن، ۱۳۸۷: ۴۰). مطابق باورهای جنبش اصلاح دین، عقل انسان پس از هبوط گناه‌آلوده‌تر از آن بود که بتواند در مسائل اخلاقی همچون راهنمای او عمل کند. دکارت و پاسکال تنها اعتبار عقل محاسبه‌گر را پذیرفتند؛ نه عقلی که بتواند احکام اخلاقی صادر کند (لیدمن، ۱۳۸۷: ۵۵۶).

خبرگان امور علمی که روش علمی را به کار می‌برند و بالاتر از آن، حکومت‌ها و شرکت‌هایی بزرگ که کارشناسان فنی را استخدام می‌کنند، منشی سرشار از احساس نیرویی پایان‌ناپذیر، اعتمادبه‌نفس غرورآمیز و احساس لذت از چیرگی بر همه چیز حتی بر موجود انسانی را به دست آورده‌اند. دولت و این شرکت‌ها توانسته‌اند جانشین پایگاهی مقدس شوند که در گذشته، به مقام‌های روحانی تعلق داشت (راسل، ۱۴۰۲: ۲۱۰ و ۲۱۵). در دنیای مدرن، تنها دستگاه فلسفی راستین از آن دانشمند فرشته‌سان است (راسل، ۱۴۰۲: ۱۰۰). در آغاز، واژه ذهن جایگزین کلمه روح شد تا از تداعی‌های الهیاتی جلوگیری شده باشد. سپس، واژه موضوع جانشین آن شد که هنوز هم باقی مانده است (مانند ذهنی در برابر عینی). موضوع می‌تواند سایر چیزها را درک کند، اما توانایی درک خود را ندارد (راسل، ۱۴۰۲: ۱۰۳ و ۱۰۴). در فرانسه قرن هجدهم، شکلی از نظریات ماده‌گرایی خالص شکل گرفت که در آن، انسان به شیوه‌ای درست در اختیار قوانین فیزیکی بود؛ به این ترتیب،

را مناسب آن مخلوق می‌داند). همچنین، گارگویل‌ها برای حفاظت از آدم به او سلاح می‌دهند. لئونور معتقد است که آدم روح ندارد، اما ظرفیت داشتن آن را دارد؛ ظرفیتی که قرار است نابریوس از آن برای وارد کردن روح اهریمنی استفاده کند.

۵. لئونور کتاب اسرار فرانکشتاین (دستورالعمل خلق آدم) را تنها مدرک نوشته شده بر ضد بشریت نام‌گذاری می‌کند و آن را در خزانه مخفی قرار می‌دهد تا دست گروه شیاطین به آن نیافتد. به عبارت دیگر، شیطان به علم انسان برای تکثیر و تقویت خود نیازمند است. به همین دلیل، لئونور بعداً در یک تصمیم موقت فرمان می‌دهد تا آدم را نابود کنند تا کتاب که به دست او افتاده است، از وی گرفته شود. در پایان فیلم، آدم کتاب را در آتش می‌سوزاند و لئونور به دلیل رسیدن آدم به هدفی والا یعنی نجات انسان‌ها دیگر به دنبال نابود کردنش نیست.

۶. نابریوس نام مستعار «چالرز و سکس» را برای خود برگزیده است. اتاق نابریوس دارای صندلی قرمز، شومینه آفرخته (آتش) و واقع‌شده در طبقه پنج (یادآور بافومت) است. او خود را اهل علم و مشتاق پیشرفت معرفی می‌کند. دکتر وید (زن) و «کارل» دو دانشمندی هستند که برای نابریوس کار می‌کنند تا بر اساس آخرین روش‌های علمی به موجودات مرده حیات ببخشند. روی پیشانی مردگانی که قرار است در این پروژه علمی جان بگیرند، علامت بافومت درج شده است. از رموز جان بخشیدن به مردگان طبق قوانین علمی، انتقال جریان الکتروسیته (انرژی) به مقدار ۱۵۰۰۰ ژول است. نابریوس تلاش می‌کند آدم را نیز تسخیر کند (با منتقل کردن روح شیطانی درون کالبد وی). اما در پایان فیلم، آدم به همراه لشکر لئونور و دکتر وید آزمایشگاه را منهدم می‌کنند و اجسام در حال جان گرفتن (با ارواح شیطانی) را از بین می‌برند. پس از نابودی نابریوس، آتش روحش به شکل ستاره پنج‌پر نزول می‌کند. آدم و دکتر وید توسط لئونور نجات می‌یابند. در انتها، آدم خود را نابودکننده شیاطین معرفی می‌کند.

فرانکشتاین (آدم) محصول هوش سرشار بشر است که بعداً تعیین‌کننده سرنوشت همان بشر در عالم طبیعت و فراتر از آن یعنی مناسبات عالم فراطبیعت می‌شود. مخلوقی که می‌تواند به‌تهایی تفکر کند و تشخیص‌دهنده ارزش‌ها باشد. در ابتدای فیلم، آدم از میل به‌تهایی خود می‌گوید،

به‌عنوان «تعامل‌گرایی»^{۱۹} (مصالحه‌جویی و آشتی‌باوری) است (فی، ۱۴۰۲).

در پی تأثیرپذیری علوم اجتماعی از تحولات فناورانه جامعه، آنچه پیشنهاد شده، یک «حیات‌گرایی جدید» است که در آن بسیاری از صفات انسانی (به‌ویژه عاملیت) برای اشیای بی‌جان منصوب شده است. در اینجا، هدف نوعی از حل تمایز و فاصله بین دو قلمرو اجتماعی و زیستی است. به‌طورکلی، «نوماتریالیسم» این‌گونه استدلال می‌کند که می‌تواند بر تنش بین عوامل مادی و فرهنگی و نیز تنش بین جبرگرایی و اراده‌گرایی فائق آید (فریزر و دیگران، ۲۰۰۶؛ کولی و فراست، ۲۰۱۰). هنگامی که از هوش مصنوعی GPT پرسیده شد که آیا وجدان یا نوعی اصول اخلاقی دارد، پاسخ منفی بود؛ همین پاسخ را درباره این‌که تفکر مستقلی دارد یا نه، ابراز کرد و افزود که من یک مدل زبانی هستم، نه مکانیزم استدلال مانند شما انسان‌ها (کیسینجر و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۰).

برخی هوش مصنوعی را علم به ماشین‌های متفکر می‌دانند؛ درحالی‌که برخی دیگر آن را هوش به معنای عام تلقی می‌کنند (بودن، ۱۹۹۰: ۳). ایده فلسفی در پس هوش مصنوعی همواره ایده ساخت رایانه‌ای متفکر بوده است. اگرچه این فناوری پیچیده است، اما متفکر قلمداد نمی‌شود. تفکر کاری است که ما انجام می‌دهیم؛ یعنی ذات تفکر عبارت است از تفکر انسانی. هوش مصنوعی فقط قادر است که یک شبیه‌ساز تفکر باشد؛ نه صاحب تفکر واقعی (کرین، ۱۴۰۲: ۱۴۷ و ۱۴۸). از نظر دریفوس، رایانه‌ها باید از قواعد (اعم از الگوریتم یا روش اکتشافی) پیروی کنند و هرگز نمی‌توان تفکر را در نظامی از قواعد محصور کرد. تفکر مستلزم درگیری فعال با زندگی، مشارکت در فرهنگ و نوعی مهارت است. آنها با دست‌کاری بازموها کار می‌کنند (دریفوس، ۱۹۹۲: ۳). فیلسوفان بین معرفت به ماهیت یک چیز^{۲۰} و معرفت به چگونگی انجام آن^{۲۱} تمایز قائل هستند. نوع اول معرفت به واقعیات است؛ درحالی‌که نوع دوم معرفت عبارت است از داشتن مهارت و توانایی. نوع دوم چیزی نیست که بتوان آن را به‌طور کامل به دانستن قواعد یا اصول خاص تقلیل داد. هوش مصنوعی مبتنی بر معرفت نوع اول است. شیوه زندگی ما در جهان بر مهارت‌ها و تعامل با اشیاء استوار است و برای درک واقعی به تعامل با جهان نیازمندیم (کرین، ۱۴۰۲: ۱۵۶-۱۵۳). اگر شناخت

روح دیگر وجود خارجی ندارد (راسل، ۱۴۰۲: ۱۰۸). دیگر این امکان وجود ندارد که روح و جسم به‌عنوان ذات در نظر گرفته شوند، بلکه می‌توان تعریفی از شخص به دست داد که بر طبق آن، شخص رشته‌ای از رویدادهای ذهنی است که با یک جسم معین پیوند دارد (راسل، ۱۴۰۲: ۱۱۹ و ۱۲۰). جبرگرایی نیرومندترین متحد خود را در فیزیک پیدا کرد؛ علمی که متوجه شد قوانینی وجود دارد که بر تمامی حرکات ماده نظارت می‌کند و به‌طور نظری توانایی پیش‌بینی آنها را هم دارد (راسل، ۱۴۰۲: ۱۲۶). در مقابل، نظریه اراده آزاد از جهت ارتباطش با اخلاق با اهمیت در نظر گرفته شد که دو جنبه دارد: یکی، کاربردش در تعریف گناه و دیگری، موجه جلوه دادن مجازات و کیفر الهی. در مجموع، هم جبرگرایی و هم اراده‌گرایی در زمره نظریات مطلقاً متافیزیکی هستند؛ یعنی فراتر از آن‌اند که از سوی علم تأییدشدنی باشند. دست‌کم جبرگرایی این برتری را دارد که کشف قوانین علت و معلول زاینده قدرت است؛ علم به دلیل تولید قدرت پذیرفته شده است (راسل، ۱۴۰۲: ۱۴۵-۱۴۳).

فرایند تولید دانش قدرتمندتر در زمینه فناوری‌های نو زوال شخصیت یا رویکردی جبرگرایانه‌تر به جهان را به بار می‌آورد و می‌تواند ایده مسئولیت شخصی و یکی از سنگ بناهای جهان‌بینی مدرن یعنی اراده آزاد را از پایه ویران کند. بالتبع، حق تعیین سرنوشت خارج از بافتار مرسوم رقم می‌خورد (شرودر، ۱۴۰۱: ۲۲۹). در دنیای نظام‌های هوش مصنوعی مستقل و خودگردان، اصول اخلاقی و اراده و اختیار تحت الشعاع قرار می‌گیرند (کیسینجر و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۷۹). هوش مصنوعی می‌تواند به برخی گزینه‌ها برای اتخاذ موضع سیاسی، فلسفی یا اعتقادی شکل بدهد؛ تا جایی که ممکن است منزلت انسان سقوط کند (کیسینجر و دیگران، ۱۴۰۲: ۲۲ و ۲۱). پس، مسئله مهم این است که چگونه هوش مصنوعی را با مفاهیمی همچون اختیار و منزلت انسان هماهنگ می‌کنیم؟ شاید هوش مصنوعی به دو روش سنتی و مدرن (یعنی ایمان و عقل) که انسان‌ها جهان را شناخته‌اند، روش سومی اضافه می‌کند (کیسینجر و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۴۵ و ۱۴۶). جوامع باید تصمیم بگیرند که کدام‌یک از ابعاد زندگی را برای هوش انسان در نظر بگیرند، کدام را به هوش مصنوعی تفویض کنند و کدام را با مشارکت هر دو پیش ببرند (کیسینجر و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۴۸). یکی از نسخه‌های جدید فلسفه علوم اجتماعی، رویکرد برابری

هوش مصنوعی را یک موضوع راهبردی (استراتژیک) قلمداد می‌کنند. البته ورود بخش خصوصی به این عرصه نگرانی‌هایی را دامن زده است، چون کنترل دولت بر این عرصه را تضعیف می‌کند. اساساً، هوش مصنوعی در دوره «وب ۳» جای می‌گیرد که ویژگی آن غیرمتمرکز بودن داده‌ها (خوشه‌ای غیرمتمرکز) است و کاربران، شرکت‌ها یا سازمان‌های مختلف می‌توانند از آن بهره‌برداری کنند.

الگوریتم‌ها بر اساس داده‌های قرار داده شده توسط مخترعان و ناظران عمل می‌کند؛ مثلاً نژادگرایی منتقل شده از انسان به ربات یکی از این موارد است که در زمینه‌ای گسترده‌تر قوانین تبعیض‌آمیز بیومتریک را رقم می‌زند. ضریب خطای بالا در تشخیص چهره سیاه‌پوستان نگرانی‌هایی را درباره «عدالت» ایجاد کرده است. در سال ۲۰۲۳، مؤسسه «آینده زندگی» از مخاطرات جدی هوش مصنوعی برای «جامعه و تمدن» سخن گفت. جین ایستریلی مدیر آژانس امنیت سایبری و زیرساخت امریکا هوش مصنوعی را به منزله «قوی‌ترین سلاح زمان» توصیف کرده است. آنتونیو گوترش دبیر کل سازمان ملل هوش مصنوعی را شبیه به تهدید جنگ هسته‌ای قلمداد کرده است. اتحادیه اروپا مسئولیت گسترش این فناوری با ریسک بالا را بر عهده شرکت‌های مولد گذاشته است تا در قبال تغییرات شناختی و رفتاری کاربران پاسخگو باشند. در مجمع جهان اقتصاد (WEF) ۲۰۲۴، هوش مصنوعی در فهرست مخاطراتی قرار گرفت که قادر است تأثیرات جدی در «قطبی کردن جوامع» داشته باشد.

بنا بر آنچه گفته شد، عاملیت یک خصیصه نسبی است؛ فرد می‌تواند این خصیصه را به درجات مختلف (کم‌تر یا بیش‌تر) داشته باشد. برخی افراد به یمن جایگاه‌شان در نظام اجتماعی، مهارت‌شان، استعداد‌های‌شان و غیره بیش‌تر از بقیه عامل هستند (فی، ۱۴۰۲: ۱۱۵). در دنیای امروز، ما شاهد نوعی «تکامل دیجیتال» هستیم که برخی جوامع و مردم از آن عقب مانده‌اند (تیلی، ۲۰۰۴). این تعبیر نشان‌دهنده همان خط سیر تکامل‌گرایی اجتماعی است. پس، در تحلیل نابرابری‌های دیجیتال باید نظام فرهنگی و اجتماعی را که فناوری‌ها در آن جاسازی شده‌اند، در نظر گرفت (راگندا، ۱۴۰۲: ۶۳). گروه‌های منزلتی افرادی هستند که زبان، ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی مشترک و مشابه دارند و به سازمان‌دهی سیاسی برای حفاظت از امتیازات فرهنگی

نظام‌مند است، لازم است که حامل آن نیز نظام‌مند باشد و چون شبکه‌های پیوندگرای عصبی در هوش مصنوعی (الگوریتم‌های یادگیری) نظام‌مند نیستند، نمی‌توانند نقش حامل شناخت را بازی کنند؛ بلکه تنها نقش واسط را دارند (کرین، ۱۴۰۲: ۱۹۸). اندیشنده‌ای که به شکل مصنوعی خلق می‌شود، می‌تواند امیال و حالات را کسب کند که مخترعش معین کرده است؛ به عبارت دیگر، حالات هوش مصنوعی تنها «حیث التفاتی اشتقاقی» دارد، نه «حیث التفاتی اصیل»؛ مگر این‌که رویکرد ما فیزیکیالیستی باشد (یعنی فکر را محصول ماده بدانیم). بنابراین، هوش مصنوعی انسان نیست و فقط چیزی است که انسان به نظر می‌رسد (کرین، ۱۴۰۲: ۲۳۱-۲۲۹). ادراک کردن با حکم کردن یا باور کردن یکسان نیست. ادراک فقط از اطلاعات یک دامنه شناختی محدود استفاده می‌کند و همچون فکر نیست که بتواند هر گزاره‌ای را درباره جهان بازنمایی کند (کرین، ۱۴۰۲: ۲۴۲-۲۴۰).

۲. هوش مصنوعی و الگوریتم‌های اجتماعی‌سازی شده^{۲۲} با سوگیری‌های ارزشی: تکامل‌گرایی دیجیتالی

گسترش هوش مصنوعی فراخوانی برای ورود بشر به عصر «سایبرفیزیک» است که در آن، زیست انسان با بوم‌سازگان (اکوسیستم) مجازی پیوند می‌یابد. تلاش مؤسسه علوم مغز «آلن» در سیاتل امریکا برای اتصال مغز به رایانه با برش زدن بخشی از مغز و انتقال اطلاعات آن به رایانه یا اقدام موفق مؤسسه «نورالینک»^{۲۳} (زیر نظر ایلان ماسک) برای وارد کردن تراشه مغزی (پروژه تله‌پاتی) به منظور تسهیل ارتباط میان انسان و رایانه از جمله مصادیق جهت‌گیری‌ها در این عصر است. به‌طورکلی، هوش مصنوعی متشکل از شبکه‌های عصبی، نظام (سیستم) استدلال فازی و الگوریتم است که رفتار و پاسخ را به الگوهای رفتاری انسان نزدیک‌سازی می‌کند. هوش مصنوعی نشان‌دهنده قابلیت ماشین برای برنامه‌ریزی، استدلال، حل مسئله، بازنمایی، ادراک، حرکت، هوش اجتماعی و خلاقیت است. مرکز «یولیش» در آلمان نسخه هوش مصنوعی انیشتین و نیوتن را ساخته که به معنای شبیه‌سازی ذهن آن دو دانشمند است. چین یکی از پیشگامان برای قرار دادن هوش مصنوعی در اولویت‌های سیاست‌گذاری عمومی آن کشور بوده است. بیشتر کشورها (همچون امریکا، سنگاپور و سوئیس)

هنجارها را مطلق‌العنان می‌کند؛ البته سهمی از مقاومت برای کاربران وجود دارد. به‌رحال، ابر-شرکت‌های جهانی فناوری (اپل، گوگل، آمازون، متا و مایکروسافت) کنشگرانی تنظیم‌کننده‌اند که با مشخص کردن چارچوب اجتماعی-تکنیکی حرکت و تجربه کاربران را شکل می‌دهند (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۱: ۵۷ و ۵۸). نقش زیرساخت‌ها به‌مثابه عنصری قوام‌بخش در خلق، جهت‌گیری و بازتولید رفتار کاربران است و می‌توان عواملی را همچون امکان رأی‌گیری مستقل، هماهنگی، نظارت، کنترل، ارزیابی و نظارت نتیجه همان نقش دانست. عمده این زیرساخت‌ها متعلق به سازمان‌های اطلاعاتی دولتی یا اپراتورهای خصوصی پلتفرم‌ها هستند (فاجس و دیگران، ۲۰۱۲؛ اندرویک و گیتس، ۲۰۱۴). زیرساخت‌های فناورانه به این معنا شبیه قوانین، مقررات، استانداردها و «ارزش‌های اجتماعی» هستند که نمی‌توان آنها نادیده گرفت و اثر آنها را خنثی کرد (دولاتا، ۲۰۱۳: ۳۶-۳۳). از نظر ون‌دایک، ابر-شرکت‌ها برای برخی رفتارهای خاص انگیزه فراهم می‌کنند، برخی قالب‌های ارتباطی خاص را تقویت می‌کنند و برخی دیگر را تضعیف می‌کنند. بنابراین، جامعه‌جویی در حال انتقال از سپهر و فضای عمومی به فضای ابر-شرکتی است؛ یعنی محدود شرکت‌هایی که به‌مثابه صاحبان و نگهداران هستند (ون‌دایک، ۲۰۱۳). آنها خاصیت «قاعده‌سازی»^{۲۵} و خودکارسازی» دارند (بنت و سگربرگ، ۲۰۱۳: ۱۹۶). به باور وینر، چیزهایی که ما آنها را فناوری می‌نامیم، روش‌هایی برای به وجود آوردن نظم در جهان ما هستند و شبیه به مصوبه‌ها قانون‌گذاری یا بنیادهای سیاسی هستند که چارچوبی برای نظم عمومی تأسیس می‌کنند (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۱: ۱۵۳). از همین وجه و به دلیل تأثیر آنها در تنظیم رفتارها، لسینگ استعاره «کد قانون است» را رواج داد (لسینگ، ۱۹۹۹). از نظر پایتیز، خاصیت ساخت‌بندی کنش و تنظیم‌کنندگی فناوری تصادفی نیست، بلکه به دست تولیدکنندگان آن از سر تدبیر و تأمل طراحی و پیاده‌سازی شده است (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۱: ۱۵۳). نقش‌های نهادی در فناوری عموماً، قلمرو اختصاصی تولیدکنندگان بخش خصوصی هستند و به‌ندرت قابل مذاکره یا قابل کنترل هستند. الگوریتم‌ها برنامه‌هایی به‌شدت سیاسی‌اند که واقعیت اجتماعی را بر می‌سازند (جاست و لتزر، ۲۰۱۷؛ پرایزر، ۲۰۱۱). ابر-شرکت‌ها به‌واسطه قدرت زیرساختی و

اجتماعی خود تمایل دارند (راگندا، ۱۴۰۲: ۱۲۴). دنیل بل گروه غالب در دنیای فناوری‌های جدید و اطلاعات را دانشمندان می‌داند. در نگاه بورديو، ارزش به‌طور کامل یک اثر تمرینی قدرت یا خشونت نمادین توسط یک گروه غالب است (همرسل، ۱۴۰۰). پس، نابرابری دیجیتالی و فناورانه زمانی ساختاری می‌شود که بخش‌های خاصی از جمعیت به‌طور نظام‌مند و منظم از فناوری‌ها استفاده می‌کنند، از آن سود می‌برند و موقعیت ممتازشان را در جامعه تقویت می‌کنند (راگندا، ۱۴۰۲: ۱۳۳). «طرد دیجیتالی» و «طرد اجتماعی» ناگزیر به هم گره خورده‌اند و متقابلاً بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند (راگندا، ۱۴۰۲: ۱۵۸). کسانی که تجربه و سهم بیشتری در مدیریت فناوری‌های نو و استفاده متنوع‌تر از آنها دارند، سود بیشتری خواهند برد (راگندا، ۱۴۰۲: ۱۶۰).

شرکت‌های فناوری‌های نو در بخش خصوصی ابزارهای قدرتمندی برای هدف قرار دادن و دست بردن در فضاهای عمومی دارند و امکان بیشتری برای کنترل کاربران در اختیار دارند (شرودر، ۱۴۰۱: ۱۵). اساساً، فناوری‌های نو و دیجیتالی مبتنی بر یک معرفت‌شناسی رئالیستی و پراگماتیستی هستند که اصلاح، دست‌کاری، مداخله و تغییر در جهان و رفتار انسان‌ها را تسهیل می‌کنند. الگوریتم‌های کمی‌ابزاری قدرتمند برای تکثیر و اجرا هستند (شرودر، ۱۴۰۱: ۲۱۸-۲۱۴). ممکن است «مهندسی اجتماعی» و تغییر افکار عمومی یکی از اهداف یا مخاطرات بالقوه باشد (شرودر، ۱۴۰۱: ۲۲۷). در این شرایط برخی شرکت‌ها و دولت‌ها قادر به شکل دادن ذهن مردم هستند (شرودر، ۱۴۰۱: ۲۳۳). اساساً، هم‌رسل دو اهرم فشار ماتریالیسم فرهنگی غرب را بازار و دموکراسی می‌داند (همرسل، ۱۴۰۰: ۳۸). گره‌های الگوریتمی جزئی از اسرار شرکت‌های فناوری است (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۱: ۱۸۸). پلتفرم‌ها نوعی توانایی متفاوتی برای سازمان‌دهی و هماهنگی دارند (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۱: ۱۹۲).

از نظر اسپیر، فناوری‌های نو داده‌هایی درباره عادت‌های اشخاص را از طریق پایش رفتارها، تعاملات اجتماعی و استفاده از آن جمع‌آوری می‌کند که به آنها داده‌های رفتاری^{۲۶} می‌گویند (اسکینر، ۲۰۱۵: ۲۰۲). الگوریتم‌ها که سبب ایجاد رفتارهای مورد انتظار در کاربران می‌شود، قدرت اینترنت و امکانات آن در شکل‌دهی به رفتارها و بنای

می‌رسد که وعده‌ای که مذهب درباره بهشت ازلی داده است، می‌تواند روی زمین و به مدد نیروی خود انسان تحقق پذیرد (لیدمن، ۱۳۸۷: ۴۲۱-۴۱۹). در جادوی عصر کنونی یا همان افسون مدرنیته، انسان با ساخته خود روبه‌روست (لیدمن، ۱۳۸۷: ۴۷۷). هوش مصنوعی می‌تواند یکی از آن ساخته‌ها باشد.

گوردون لینچ که در جست‌وجوی یک جامعه‌شناسی فرهنگی امر مقدس است، می‌گوید افراد امر مقدس را به‌صورت جمعی تجربه می‌کنند که هنجارهایی را برای معانی و هدایت زندگی روزمره وضع می‌کنند. از نظر او، تمام صورت‌های مقدس با واسطه‌اند و از این منظر، رسانه‌ها و فناوری‌ها به ساختار اولیه درگیر شدن با امر مقدس تبدیل شده‌اند. امر مقدس (نه دین) صورت‌های فرهنگی مقدس دینی یا دنیوی شده‌اند که افراد با آنها ارتباط برقرار می‌کنند (لینچ، ۲۰۱۲: ۲۹ و ۳۹). داسون معتقد است که انگاره واقعی «جهان سایبر» در حال تبدیل شد به یک اسطوره است (داسون و کوان، ۲۰۰۴). در این شرایط، اجتماع اخلاقی و باورهای آن ساخته و بازتولید می‌شود. تمایل به اجتماع (حول فناوری‌های نو) تمایلی برای داشتن حسی از تعلق است. اساساً، فناوری ممکن است تعلق فرهنگی ایجاد کند که مبنای آفلاین ندارد. از نظر گریس دیوی، افراد (در غرب) در پی کاهش انکارناپذیر حضور در کلیسا به برخی شیوه‌های توصیف تداوم امر مقدس نیاز دارند (دیوی، ۱۹۹۴: ۹۴).

یکی از تغییرات اخیر، کوچ آرمان‌شهر به فضای سایبر (اینترنت) بوده است (سرجنت، ۱۴۰۰: ۳۴). از نظر اسپیر، اساساً نوعی «آرمان‌شهرگرایی سایبری» متجسم شده است که مصداق روشنی از دیدگاه جبرگرایانه نسبت به ارزش‌های دموکراتیک فناوری‌ها و پلتفرم‌هاست (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۱: ۴۳). جهانی‌سازی جزئی از نظریه اجتماعی آرمان‌شهرگرایی است. در تلاش برای آرمان‌شهرپردازی، این امر احتمال دارد که عده‌ای تلاش کنند تا ایده‌های‌شان را درباره عناصر سازنده آینده مطلوب به دیگران تحمیل کنند. یکی از جریان‌های آرمان‌شهرگرایی تصویری واقع‌گرایانه‌تر دارد که به دست انسان‌ها و با استفاده از هوش آنان به وجود می‌آید (سرجنت، ۱۴۰۰: ۱۲-۷). از این منظر، مانهایم هم ایدئولوژی و هم آرمان‌شهر را زاده ستیزهای سیاسی می‌دانست. ریکور باور داشت که جنبه

تنظیم‌کنندگی خود «مربیان گفتمان عمومی» اند که کنش‌ها و عقاید را شکل می‌دهند (گیلسپی، ۲۰۱۰: ۳۴۷). پس، هوش مصنوعی صحنه‌پردازان خود را دارند.

در قلمرو سیاست، جهان در حال ورود به عصری است که نظام‌های هوش مصنوعی با استفاده از کلان‌داده از ابعادی جدید خبر می‌دهند. تولید اطلاعات جعلی به دست افراد مغرض و انتشار آنها با هدف ایجاد آشوب اجتماعی محتمل و قریب‌الوقوع است (کیسینجر و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۷). استفاده از هوش مصنوعی به‌منزله قدرت است (کیسینجر و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۴۹). هوش مصنوعی بهتر از روش‌های سیاسی گذشته می‌تواند از هیجانات مختلف انسان سوءاستفاده کند. هوش مصنوعی با توجه به اولویت‌ها و غرایز طبیعی انسان از سوی تولیدکننده و مجریان خود پاسخ‌هایی ارائه می‌کند که نشان می‌دهد تحت کنترل گروهی خاص است. به‌علاوه، هوش مصنوعی اطلاعاتی که کاربران مایل به دیدن آنها هستند، برای آنها در اولویت قرار می‌دهد و به‌این ترتیب، برای آنها واقعیت به شکلی دیگر جلوه می‌کند (کیسینجر و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۵۸). هوش مصنوعی می‌تواند سوگیری‌های ما را افزایش دهد (کیسینجر و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۷۹).

۳. آرمان‌شهرگرایی سایبری، اسطوره‌سازی جدید و امر مقدس: شکل‌گیری اجتماعی-ایدئولوژیک هوش مصنوعی مارکس می‌گوید درک از طبیعت و روابط اجتماعی که تخیل یونانی و اساطیر یونان بر آن بنا شده، با دستگاه بافندگی خودکار، راه‌آهن و لکوموتیو (قطار) و تلگراف برقی امکان‌پذیر شده است. به‌عبارت دیگر، همه اسطوره‌ها در خیال و به مدد نیروی خیال بر نیروهای طبیعت پیروز و بر آنها مسلط می‌شوند و آنها را شکل می‌دهند. از این رو، با تسلط واقعی بشر بر نیروهای طبیعت اسطوره از میان می‌رود. در تبعی مشابه، ویکتور هوگو اذعان می‌کند ما انسان‌ها هیدرا^{۲۶} را رام کرده‌ایم و نام آن را کشتی بخار گذاشته‌ایم؛ اژدها را رام کرده‌ایم و به آن لکوموتیو (قطار) می‌گوییم و گریفین^{۲۷} را هم رام می‌کنیم و نام بالون را بر آن می‌گذاریم. پس، روزی که انسان غول‌های سه‌گانه عهد باستان را به‌طور قطعی تحت انقیاد خود درآورد و بر آب، آتش و هوا چیره شود، انسان برای باقی مخلوقات همان چیزی می‌شود که خدایان دوران باستان برای او بودند. اشتراک مارکس و هوگو به این قضیه

تغذیه‌کنندگان و مفسران معنای فرهنگی در تصرف داشتند، بر عهده بگیرند (لوهیم و لینچ، ۲۰۱۱). در نتیجه، با بی‌ثبات شدن دین سنتی، امکان افزایش و گسترش عاملیت و اقتدار فراهم می‌شود. تصورات در خلال فناوری‌های نوین دیجیتال دست‌کاری و مجدداً تفسیر می‌شوند و به اشتراک گذاشته می‌شوند (کلارک، ۲۰۱۱). این فناوری‌ها منبعی هستند که افراد معنا را آنها دریافت می‌کنند تا بتوانند آرمان‌ها و باورهای دینی را در جامعه معاصر توضیح دهند یا تلفیق کنند (هورر، ۲۰۰۶). تا جایی که شرایط برای ایده‌های معنوی و روایت‌های دینی جایگزین فراهم می‌شود (کوئس و مارچینسن، ۲۰۱۵). فناوری‌های رسانه‌ای به‌عنوان زبان، تخیل دینی را مطابق با ژانرهای فرهنگ عامه شکل می‌دهند و به‌عنوان محیط‌هایی فرهنگی، بسیاری از کارکردهای اجتماعی ادیان نهادی را عهده‌دار می‌شوند. آنها راهنمایانی اخلاقی و معنوی برای جامعه خواهند بود (هاروارد، ۲۰۰۸: ۹). فناوری‌های نو برای فرایندهای معناسازی زندگی روزمره در دسترس افراد قرار دارند.

هوش مصنوعی سبب می‌شود که ایده‌هایی جدید گسترش پیدا کند که با اصول و رسوم جاری مغایرت دارند؛ به‌تدریج، تغییراتی در باورهای مذهبی یا سیاسی شکل می‌گیرد (کیسینجر و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۶۸). همچنین، تأثیر آن بر افکار انسان برای مجاب کردن، هدایت کردن و تغییر رفتار افزایش می‌یابد. ممکن است اطلاعات را تحریف کند تا اولویت‌های ما را تحت تأثیر قرار دهد و تمایلات و گرایش‌های احتمالی ما را جهت‌دهی کند (کیسینجر و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۷۱). این تحولات به‌گونه‌ای است که ممکن است افراد احساس کنند با یک «هوش آسمانی» سروکار دارند و روشی «فراابشری و شهودی» برای شناخت جهان و ساختارهای آن است (کیسینجر و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۷۲). هوش مصنوعی متأثر از ارزش‌های جامعه‌ای است که در آن شکل گرفته است؛ یعنی تحت تأثیر ایدئولوژی خط‌مشی‌گذاران هوش مصنوعی (کیسینجر و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۸۰ و ۱۸۲). کیفیت ایفای نقش میانجی‌گری فناوری‌های نو در جهان اجتماعی توسط نظام معنایی و جهان‌بینی حاکم بر آن جهان مشخص می‌شود. معمولاً، نهاد سیاست و اقتصاد کیفیت میانجی‌گری را تعیین می‌بخشد (یوسف‌زاده و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۰۰ و ۳۰۳).

منفی ایدئولوژی تحریف و جنبه مثبت آن یکپارچگی یا هویت است؛ همچنین، جنبه منفی آرمان‌شهر تخیل و جنبه مثبت آن شکل بدیل قدرت (تغییر اجتماعی) و کشف امکان است (سرچنت، ۱۴۰۰: ۱۲۶-۱۲۳).

مسئله اصلی سنت شکل‌گیری دینی-اجتماعی فناوری دیجیتال این است که چگونه عناصر گسترده ساختاری و اجتماعی، جهان‌بینی و نظام باورهای افراد متعلق به بسترهای فرهنگی خاص نوع فناوری انتخابی آنها را متأثر می‌سازد. به‌عبارت‌دیگر، پذیرش یک فناوری جدید در راستای ارزش‌های کنونی اجتماعی است. این رویکرد چارچوبی برای مطالعه انگیزه اجتماعات برای تصمیم‌گیری در راستای کنترل یا مقاومت در برابر فناوری‌های نوین ارائه می‌کند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۹: ۳۳-۳۱). از نظر ایلول، فناوری سرشار از ارزش‌هایی است که اعمال اجتماعی و فرهنگی را شکل می‌دهد (ایلول، ۱۹۶۴). فناوری صرفاً یک امر از بیرون وارد شده نیست، بلکه با انتخاب‌های طراحان و کاربران شکل می‌گیرد. زندگی تاریخی یک اجتماع (از جمله دینی)، سنت تفسیری و عملی شدن ارزش‌های کنونی آنها بر انتخاب‌های‌شان درباره پذیرش فناوری و سازگاری با آن اثر می‌گذارد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۹). گوردون تربورن اظهار می‌دارد که تعلق داشتن به یک فرهنگ به معنای بخشی از یک جهان آموخته‌های مشترک بودن است. او به سه جنبه تعلق اشاره می‌کند: (۱) ترجیحات، اهداف، تمایلات متفاوت زندگی خاص و شیوه‌های خاص بیان یا کنترل احساسات را می‌آموزد؛ (۲) بخشی از یک جهان خاص معنا می‌شود؛ (۳) مستلزم داشتن هویت مشترک و متمایز با برخی افراد است (تربورن، ۱۹۹۱: ۱۸۲ و ۱۸۳).

باید با اینترنت نه‌فقط به‌عنوان یک ابزار یا نیروی فناورانه، بلکه به‌عنوان یک زمینه و فضای اجتماعی که فرهنگ در آن ساخته و به‌مذاکره گذاشته می‌شود، برخورد کرد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۹: ۹). در این وضعیت، رسانه‌ای شدن و میانجی‌گری معنا متأثر می‌شود و درک مردم عوام به لحاظ اجتماعی و دینی تغییر می‌پذیرد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۹: ۲۶-۲۰). فناوری‌های نوین در جامعه به‌عنوان نهادهایی مستقل درک می‌شوند که دین و فرهنگ دینی با آنها تطابق می‌یابد (لاندبای، ۲۰۱۴). رسانه‌ای شدن زمانی رخ می‌دهد که نهادهای رسانه‌ای بر نظم اجتماعی مسلط شوند و جایگاهی را که زمانی نهادهای دینی به‌عنوان

نتیجه‌گیری

در بازگشت به مسئله و هدف مقاله، باید یادآور شد که فهم تاریخی مثال‌واره فرانکنشتاین با تفسیر دنیای اجتماعی-تکنیکی اکنون و گام برداشتن به عصر هوش مصنوعی مرتبط است: تحولات سازنده دنیای مدرن که پس از رنسانس آغازیدن گرفت، مقارن با تکوین نوعی از الهیات این-زمینی بود. اعراض از دین (کلیسای مسیحی) سبب ایجاد خلأ جهان‌شناختی شد که به‌جای عالمان دینی، دانشمندان و فناوران تلاش کردند تا جهان، انسان و طبیعت را تفسیر و فهم‌پذیر کنند. مجموعه این تلاش‌ها نگرشی انسان-مرکز به دنیا را شکل داد. برخی از علوم (مثلاً زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی) سهمی جدی‌تر ایفا کردند. در مقطعی از تاریخ (قرن ۱۷) آرمان‌شهرنویسی نیز شکل گرفت که نشان از بهشت موعود مستقر در این دنیا بود. از نظر سرجنت، آرمان‌شهرگرایی غربی ریشه در اسطوره‌های یونان و روم باستان دارد. پیش از دوره مسیحیت، جهان برتر بر اساس فعالیت انسان ساخته می‌شد؛ نه آن‌که هدیه‌ای از جانب خدایان باشد. در برخی موارد، آرمان‌شهر بازتاب استفاده هوشمندانه از علم و فناوری بوده است. جنبش فن‌سالاری که پیشنهاد می‌داد مهندسان و دانشمندان جای سیاست‌مداران را بگیرند، چندین آرمان‌شهر (از جمله زندگی در جامعه‌ای فن‌سالار اثر هارولد لوب) ایجاد کرد (سرجنت، ۱۴۰۰: ۳۲-۱۴). در امتداد دوره روشنگری، عده‌ای نیز نقش پیامبران را بر عهده گرفتند که «پیامبران پاریس» از آن جمله بودند (مانوئل، ۱۹۶۲). کتاب زمینی (نه آسمانی) برای تحقیر قداست و انحصار دین (مسیحیت) نیز نگارش یافت که نمونه‌اعلای آن را می‌توان «دایرة‌المعارف» در دوره روشنگری دانست.

پس، دانشمندان و فناوران در جایگاه مفسر جهان بودند که دنیا را ابتدا با روش‌های تجربی و سپس با روش‌های عقلی تفسیر می‌کردند. شاید تنها موضوعی که به لحاظ سابقه تاریخی و ذهنی در انحصار خدا تلقی می‌شد، «خلق» انسان بود که بازایش ایده‌ستریک فرانکنشتاین، از خدا در مقام «خالق» انسان انحصارزدایی شد. پس، انسان به مقام خالق مقتدر اعتلا یافت. اینها همگی مدیون نظام‌نامه اجتماعی تنقیح شده پس از انقلاب‌های اجتماعی و سامان‌های سیاسی دنیای مدرن بودند. هگل انقلاب فرانسه را آغاز پایان تاریخ می‌دانست که بشر به بلوغ عقلی رسیده است (این

موضوع یادآور تقلید از ایده بلوغ ذهنی در دوره پیامبر خاتم (ص) است). جایگزین‌های بعدی برای دین، منابع معنا ساز بودند که اوج آن را می‌توان در فهم و تلقی دنیای مدرن غربی از «فرهنگ» دانست (از قرائت‌های زیبایی‌شناسانه تا بین‌الذنهانی). انبوهی از پایه‌های اصلی بحث درباره فرهنگ اصول ارزشی متأثر از اومانیزم دوران رنسانس و رمانتیسیسم است (همرسل، ۱۴۰۰: ۱۵۰). فناوری یکی از محصولات فرهنگی تلقی می‌شود که گونه‌های جدید و هوشمند آن تلفیقی از عینیت و ذهنیت و نیز ماده و فکر هستند. تجلی این توصیف را می‌توان به نحو احسن در جهان سایبر یافت. به دلیل رویکرد اسطوره‌ای به فناوری‌های نو، درک از هوش مصنوعی با درکی مقدس همراه بوده است. یک صورت مسئله جدید این است که هوش مصنوعی را می‌توان در دو وجه مخلوق و خالق بررسی کرد که با دخیل کردن معیار شدت یا ضعف عاملیت به انضمام مسائل روح (و ارزش) موقف اصلی این فناوری همان مقام مخلوق (تابع بشر) خواهد بود. داروین‌یسم اجتماعی (قرن ۱۹) به داروین‌یسم اجتماعی-تکنیکی (عصر هوش مصنوعی) ارتقا یافته است؛ یعنی فهمی از عاملیت‌های انسانی-فناورانه که «همچنان» ضرورتی به داشتن روح ندارند و در سطح فیزیکالیستی عمل می‌کنند و قابل توضیح هستند. رد پای ایدئولوژی مسلط (یعنی فهم علم و فناوری در چارچوب قدرت) در تکامل‌گرایی دیجیتال دیده می‌شود.

مواجهه فلسفه علوم اجتماعی با هوش مصنوعی موضوعی بود که در مقاله به آن پرداخته شد. با عنایت به چارچوب نظری روشنگری سخت-نرم (لیدمن) و ایده شکل‌گیری و تأثیرپذیری علم و فناوری در نظام سیاست و بازار (قدرت)، هوش مصنوعی ارزش‌گذار متأثر از اغراض و سیاست‌های پلتفرمی و الگوریتمی شرکت‌های فناورانه‌ای است که این محصول را توسعه می‌دهند. پس، قاعده‌سازی رفتار و باور جای دیگری رقم می‌خورد و هوش مصنوعی می‌تواند نقش میانجی‌گری معنا را ایفا کند. اساساً، ارزش متعلق به حیات فرهنگی و روحی انسان‌هاست. هوش مصنوعی فاقد روح است. صرف‌نظر از تعریف صوری منطق درباره انسان، باید در نظر داشت که انسان صرفاً حیوان ناطق نیست، بلکه «حی متألّه» است. به این معنا، هوش مصنوعی دارای حیث التفاتی اشتقاقی است؛ نه اصیل. تجویزات و ارزش‌گذاری‌های هوش مصنوعی منبعث از مبادی

درگیر با این فناوری

— اتخاذ رویکرد حکمرانی چند-ضلعی در زمینه هوش مصنوعی و توجه به دیپلماسی فناوری (مشارکت با چند کشور همسو برای توسعه نسخه‌های متناسب‌سازی‌شده از این فناوری) و مشارکت فعالانه در اجلاس‌های فناوری در سطح جهانی

— توجه به مطالعات همه-جانبه با رویکرد آینده‌شناسی درباره تأثیرات خواسته و ناخواسته هوش مصنوعی با تمرکز بر الگوریتم‌های مناسب با بوم‌سازگان کشور

— حمایت از دانش‌بنیان‌ها و شرکت‌های نوآور (استارت‌آپ‌ها) در زمینه هوش مصنوعی و تسهیل روندهای زنجیره ارزش و تجاری‌سازی محصولات (توجه به پارک‌ها و شهرهای هوشمند)

— انجام مطالعات راهبردی برای پیش‌بینی خلأهای قانونی، حقوقی و فقهی در زمینه هوش مصنوعی

— ترویج «سواد هوش مصنوعی» برای گروه‌های هدف (شهروندان) از طریق رسانه‌ها، مدارس و دانشگاه‌ها برای بهره‌مندی از مزایای این فناوری و پیشگیری از مخاطرات آن (امنیتی، هویتی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و عقیدتی)

استعلایی و متافیزیکی نیست؛ بلکه به یک ماشین و منطق شبیه‌ساز تفکر مرتبط است که در پیوندهای الگوریتمی ریشه دارد. بنابراین، هوش مصنوعی با ایدئولوژی‌های دنیای سرمایه‌داری متأخر (منطق شرکت‌های خصوصی) پیوند دارد (خواه توسط دانشمندان-سیاست‌مداران چین و آمریکا باشد، یا نظام ایدئولوژیک دیگری). مخاطرات اخلاقی فناوری هوش مصنوعی نیز نه از ناحیه ذات آن فناوری، بلکه از ناحیه کدگذاران آن است. به‌عنوان مثال، هوش مصنوعی آشکارا در مواجهه با برخی مضامین ارزشی (ورودی‌های ایجاد و برانگیختگی^{۲۸}) همراهی می‌کند و در مواجهه با بعضی دیگر از عبارات ارزشی همکاری نمی‌کند. شاید رؤیای مهندسی اجتماعی محقق شده باشد.

در پایان، چند ملاحظه و توصیه راهبردی مطرح می‌شود:

— لزوم بهره‌مندی «شورای راهبردی هوش مصنوعی» از نتایج و تحلیل‌های مطالعات بنیادین در عرصه هوش مصنوعی (از جمله علوم اجتماعی)

— «نگاشت نهادی» در زمینه هوش مصنوعی در راستای امر سیاست‌گذاری و نظارت راهبردی مندرج در بند دو-یک از سیاست‌های کلی نظام در حوزه فناوری برای سازمان‌های

پی‌نوشت‌ها

- | | | | |
|------------------------|-------------------------------|--------------------|--------------------------|
| 1. Frankenstein | 8. Agenda Setting | 15. Taxonomy | 22. Socialized Algorithm |
| 2. I, Frankenstein | 9. Iconic | 16. Denotation | 23. Neuralink |
| 3. Rational | 10. Indexical | 17. Connotation | 24. Behavioral Data |
| 4. Reasonable | 11. Symbolic | 18. Meta-language | 25. Rule-setting |
| 5. Value-free | 12. Binary Opposition | 19. Interactionism | 26. Hydra |
| 6. Value-laden | 13. Mytheme | 20. Know-that | 27. Griffin |
| 7. Built-in Tendencies | 14. Tri-functional Hypothesis | 21. Know-how | 28. Prompt |

منابع

استین، موریس و ویدیچ، آرتور (۱۳۹۷)، *جامعه‌شناسی در محکمه جامعه‌شناسان*، ترجمه لطیف عیوضی، تهران: ترجمان.

اسمیت، فیلیپ و رایلی، الگندر (۱۳۹۴)، *نظریه فرهنگی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.

البرو، مارتین (۱۳۹۸)، *مقدمات جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نی.

الدمدو، کنت (۱۴۰۳)، *سنت‌گرایی: دین در پرتو فلسفه جاویدان*، ترجمه رضا بهشتی، تهران: حکمت.

بکفورد، جیمز (۱۳۸۸)، *دین و جامعه صنعتی پیشرفته*، ترجمه فاطمه گلابی، تهران: کویر.

بنی‌تمیم، محمدمبین و سعیدی، رحمان (۱۴۰۲)، *دیالکتیک دکترین جریان آزاد اطلاعات، مطالعات راهبردی ارتباطات*، ۳ (۲).

فی، براین (۱۴۰۲)، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی: با نگرش چند فرهنگی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نو.

کرین، تیم (۱۴۰۲)، *ذهن ماشینی: درآمدی فلسفی به ذهن، ماشین و بازنمایی ذهنی*، ترجمه مهدی امیریان، تهران: کرگدن.

کوهن، تامس (۱۳۹۳)، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.

کیسینجر و دیگران، هنری و دیگران (۱۴۰۲)، *عصر هوش مصنوعی و آینده ما انسان‌ها*، ترجمه علی علی‌پناه، تهران: ذهن آویز.

لیدمن، سون اریک (۱۳۸۷)، *در سایه آینده: تاریخ اندیشه مدرنیته*، ترجمه سعید مقدم، تهران: اختران.

مایر، آدرین (۱۴۰۲)، *خدایان و ربات‌ها: اسطوره‌ها، ماشین‌ها و رؤیای فناوری در دوران باستان*، ترجمه نازنین سیف‌اللهی، تهران: روزگار.

محراییان، رامین و همکاران (۱۴۰۲)، *نقش فناوری‌های نوین ارتباطی در از خود بیگانگی فرهنگی*، *مطالعات راهبردی ارتباطات*، ۳ (۳).

وسنو، روبرت (۱۳۹۹)، *جامعه‌شناسی فرهنگ: نظریه‌ای درباره رابطه اندیشه و ساختار اجتماعی*، ترجمه مصطفی مهرآیین، تهران: کرگدن.

همرسل، مارتین (۱۴۰۰)، *مفهوم فرهنگ: تاریخچه و ارزیابی*، ترجمه حجت‌اله خدری و ولی‌اله نصیری، تهران: نقد فرهنگ.

یوسف‌زاده، حسن و دیگران (۱۳۹۴)، *درآمدی بر ارتباطات جمعی از منظر اسلام: الگوی رسانه مطلوب*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

جمعی از نویسندگان (۱۳۹۹)، *دین دیجیتال، گردآوری و ترجمه مریم هاشم‌پور و مجید موحد*، تهران: طرح نو.

جمعی از نویسندگان (۱۴۰۱)، *کنش جمعی آنلاین در رسانه‌های اجتماعی: نظریه‌ها، مفاهیم و موردکاوی*، گزینش و ترجمه ابوطالب صفدری، تهران: سوره مهر.

خنیفی، حسین و مسلمی، ناهید (۱۳۹۸)، *مبانی و اصول روش‌های پژوهش کیفی*، ج ۱، تهران: نگاه دانش.

راسل، برتراند (۱۴۰۲)، *علم و دین در جامعه*، ترجمه علی‌اصغر مهاجر و احمد ایرانی، تهران: جامی.

راگند، ماسیمو (۱۴۰۲)، *شکاف دیجیتال سوم: رویکردی ویری به نابرابری‌های دیجیتال*، ترجمه علی راغب، تهران: ققنوس.

ژیرو، کلود (۱۳۹۵)، *تاریخ جامعه‌شناسی*، ترجمه گیتی خرسند، تهران: نگاه معاصر.

سرجنت، لایمن تاور (۱۴۰۰)، *درآمدی کوتاه بر آرمان‌شهرگرایی*، ترجمه امیر یداله‌پور، تهران: کرگدن.

شرودر، رالف (۱۴۰۱)، *نظریه‌های اجتماعی بعد از اینترنت: رسانه، فناوری و جهانی‌شدن*، ترجمه حمیدرضا بیژنی، تهران: نقد فرهنگ.

عرفان‌منش، ایمان (۱۴۰۲)، *تمدن-جامعه‌شناسی: رویکردی انتقادی و تحولی از دریچه فلسفه تاریخ و تمدن*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

عرفان‌منش، ایمان (۱۴۰۳)، *جهان‌شناسی اجتماعی نوین در شبکه‌های مجازی از منظر باطن‌گرایی تمدنی: مطالعه پدیدارشناسانه هرمنوتیکی*، *راهبرد اجتماعی فرهنگی*، ۵۱: ۱-۳۰.

فوکو، میشل (۱۴۰۰)، *مراقبت و تنبیه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده تهران: نی.

Alexander, J. (2004) *The meaning of Social Life: A Cultural Sociology*, NY: Oxford University.

Andrejevic, M. & Gates, K. (2014) "Big Data Surveillance: Introduction", *Surveillance & Society*, 12 (2): 185-196.

Bakhtin, M. (1981) *Dialogic Imagination*, Austin: University of Texas.

Barthes, R. (1973) *Mythologies*, St. Albans: Paladin.

Barthes, R. (1984) *Writing Degree Zero and Elements of Semiology*, London: Jonathan Cape.

Bauman, Z. (1991) *Modernity and Ambivalence*,

Cornel: Cornel University.

Baumer, F. L. (1977) *Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600-1950*, NY: Macmillan.

Bennett, W.L. & Segerberg, A. (2013) *The Logic of Connective Action: Digital Media & the Personalization of Contentious Politics*: NY: Cambridge University.

Boden, M. (1990) *The Philosophy of Artificial Intelligence*, Oxford: Oxford University.

Brey, P. (2010) "Values in Technology and Discl-

- sive Computer Ethics", in Floridi, P. *The Cambridge Handbook of Information and Computer*, Cambridge: Cambridge University.
- Burrow, J. (1966) *Evolution and Society*, Cambridge: Cambridge University.
- Castells, M. (1996) *The Rise of the Network Society*, London: Blackwell.
- Clark, L.S. (2011) "Considering Religion and Mediatization", *Culture & Religion*, 12 (2): 167-184.
- Clifford, J. & Marcus, G. (1986) *Writing Culture*, Berkeley: University of California.
- Coole, D. & Frost, S. (2010) *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham: Duke University.
- Davie, G. (1994) *Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging*, Oxford: Blackwell.
- Dawson, L.L. & Cowan, D.E. (2004) *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, NY: Routledge.
- DiMaggio, P. (1997) "Culture and Cognition", *Annual Review of Sociology*, 23: 263-287.
- Dolata, U. (2013) *The Transformative Capacity of New Technologies: A Theory of Sociotechnical Change*, London: Routledge.
- Dreyfus, H. (1992) *What Computers Still Can't Do*, NY: MIT.
- Eco, U. (1984) *The Role of the Readers*, Bloomington; Indiana University.
- Ellul, J. (1964) *The Technological Society*, NY: Vintage.
- Fraser, M. & et al (2006) *Inventive Life: Approaches to the New Vitalism*, London: Sage.
- Fuchs, C. & et al (2012) *Internet and Surveillance: The Challenges of Web 2.0 and Social Media*, London: Routledge.
- Gillespie, T. (2010) "The Politics of Platforms", *New Media & Society*, 12 (3): 347-364.
- Giltin, T. (1978) "Media Sociology", *Theory and Society*, 6 (2): 205-254.
- Hjarvard, S. (2008) "The Mediatization of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change", *Northern Lights: Film & Media Studies Yearbook*, 6: 9-26.
- Hoover, S.M. (2006) *Religion in the Media Age*, London: Routledge.
- Jameson, F. (1984) "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review*, 46: 53-92.
- Just, N. & Latzer, M. (2017) "Governance by Algorithms: Reality Construction by Algorithmic Selection on the Internet", *Media, Culture & Society*, 39 (2): 238-258.
- Keen, A. (2015) *The Internet Is not the Answer*, NY: Atlantic Monthly.
- Lessig, L. (1999) *CODE and Other Laws of Cyberspace*, NY: Basic Books.
- Levi-Strauss, C. (1963) *Structural Anthropology*, Boston: Basic Books.
- Lovheim, M. & Lynch, G. (2011) "The Mediatization of Religion Debate: An Introduction", *Culture & Religion*, 12 (2): 111-117.
- Lundby, K. (2014) *Mediatization of Communication*, Berlin: De Gruyter.
- Lynch, G. (2012) *The Sacred in the Modern World: A Cultural Sociological Approach*, Oxford: Oxford University.
- Manuel, F.E. (1962) *The Prophets of Paris*, NY: Harvard University.
- Pariser, E. (2011) *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*, NY: Penguin.
- Saussure, F.D. (1986) *Course in General Linguistics*, LaSalle: Open Court.
- Schneier, B. (2015) *Data and Goliath*, NY: Norton.
- Smith, P. (2005) *Why War? The Cultural Logic of Iraq, the Gulf War, and Suez*, Chicago: University of Chicago.
- Therborn, G. (1991) "Cultural Belonging, Structural Location and Human Action", *Acta Sociologica*, 34 (3): 177-191.
- Tilly, C. (2004) "Trust and Rule", *Theory & Society*, 33 (1): 1-30.
- Tylor, E. B. (1974) *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, NY: Gordon.
- Van Dijck, J. (2013) *The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media*, Oxford: Oxford University.
- Wagner, R. (1981) *The Invention of Culture*, Chicago: University of Chicago.