

تعلق وجودی انسان در فضای سایبر

علیرضا قائمی نیا*

چکیده

نسبت انسان با فناوری قدیم نسبت ابزاری بود؛ یعنی فناوری ابزار انسان بود و او تقوم وجودی به تکنولوژی نداشت. اما قوام بشر جدید به تکنولوژی مدرن است. یا به تعبیر دیگر، بشر جدید نسبت به تکنولوژی فقر وجودی یا تعلق وجودی دارد. هیچ یک از ساحت‌های وجودی او از تکنولوژی مستقل نیست و بلکه سر تا پا قائم به آن است. به عبارت دیگر، در فناوری قدیم بشر از آن استقلال وجودی داشت و بدون آن زندگی می‌کرد. این فناوری در حد ابزاری بیش نبود. اما قوام وجودی بشر جدید به تکنولوژی است؛ بدون آن حیات فردی و اجتماعی او از هم می‌پاشد. با استفاده از بحث مناظ علیت در فلسفه اسلامی می‌توان به فهم خاصی از نسبت انسان با تکنولوژی جدید و نیز با فضای سایبر را به دست بیاوریم. به نظر می‌آید که این بحث می‌تواند مدل خاصی در این زمینه به دست دهد که از جهتی فهم این نسبت را از نظر فلسفی ساده‌تر سازد.

کلیدواژه‌ها: سایبر، تعلق وجودی، امکان فقری، علیت، ظهور سایبری.

* دانشیار گروه معرفت شناسی و علوم شناختی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.
(alirezaqaemini@gmail.com)

مقدمه:

فضای سایبر و فرهنگ سایبر از جمله اصطلاحاتی هستند که برای نشان دادن این ابعاد اضافی اینترنت و شبکه جهانی استفاده می‌شوند. عبارت «فضای سایبر» یا فضای مجازی، از یک رمان علمی - تخیلی گرفته شده است که یکی از متون کلیدی برای زیر مجموعه‌ای از داستان‌های علمی - تخیلی به نام سایبرپانک است: رمان نیورومنسر^۱ اثر ویلیام گیبسون (۱۹۸۴).

گیبسون شیفته تماشای جوانان بود که بازی‌های رایانه‌ای می‌کردند و از این که آنها چه قدر در بازی غرق می‌شدند - آنها مشغول بازی بودند که در یک صفحه‌نمایش اتفاق می‌افتاد، اما گویا به طور فیزیکی آن را تجربه می‌کردند - هیجان‌زده می‌شد. او از این مشاهده برای ظاهر کردن شبکه‌ای از رایانه‌ها و بانک‌های اطلاعاتی به هم پیوسته استفاده کرد که مردم به وسیله ارتباط ذهنی‌شان با شبکه، مستقیماً وارد آن می‌شدند؛ فرایندی که «Jacking in» نامیده می‌شد. کاربران وقتی داخل بودند، می‌توانستند از شبکه عبور کنند و به بانک‌های اطلاعاتی‌ای که از قبل به صورت آسمان خراش طبقه‌بندی شده بودند، دسترسی پیدا کنند. اکثر این برج‌های اطلاعاتی به صورت مشارکتی صاحب داشتند، و «قهرمانان» گیبسون، هکرها و «گاوچرانانی» بودند که به طور غیرقانونی وارد این بانک‌ها می‌شدند. تصویر علمی - تخیلی واضحی که گیبسون رسم کرده بود، بحث‌های مفسران را به دنبال داشت و بر چگونگی اینترنت و شبکه جهانی تأثیر زیادی گذاشت. خواه درست باشد یا نه، نکته کلیدی این است که منابع نمادین مانند رمان‌ها، فیلم‌ها و غیره نقش مهمی در برداشت ما از فناوری و نحوه مواجهه ما با آن‌ها دارند (ر.ک: کریبر و رویستون، ۱۳۹۰: ۷۰-۶۹).

در ادبیات بحث، اصطلاح واقعیت مجازی (VR) غالباً مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما تا به امروز در مورد چگونگی تعریف آن اتفاق نظر وجود ندارد. یک تعریف عمومی پذیرفته شده از VR، شبیه‌سازی رایانه‌ای از یک سیستم واقعی یا خیالی است که کاربران را قادر می‌سازد در فضاهای مجازی عملیاتی را انجام دهند و در زمان واقعی جلوه‌هایی را نشان می‌دهد.

سه تعریف از «فضای سایبر» ارائه شده که هر یک استعاره‌ای خاص در بردارد. آنها

عبارت‌اند (ر.ک: بل، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۲).

۱. **دیدگاه سخت‌افزاری:** برای مثال، به‌عنوان شبکه‌ای جهانی از کامپیوترها که از طریق زیرساخت‌های ارتباطی به هم متصل شده‌اند و اشکال گوناگون تعامل میان کنشگران دور از هم را تسهیل می‌سازند. فضای سایبر در اینجا مجموع همه آن گره‌ها و شبکه‌هاست.

۲. **دیدگاه نرم‌افزاری:** تعریفی که تا حدودی مبتنی بر استعاره «نمادین» است، می‌توان فضای سایبر را به‌عنوان فضایی خیالی بین کامپیوترها تعریف کرد که در آنجا افراد ممکن است خودهای جدید و دنیاهای جدیدی بسازند.

۳. **دیدگاه نرم‌افزاری و سخت‌افزاری:** مجموعه‌ای از تصویرها و ایده‌ها هست که جدایی‌ناپذیرند. همچنین، شیوه‌هایی که ما فضای سایبر را تجربه می‌کنیم، بازنمایی‌کننده نوعی تلاقی میان عناصر مادی و نمادین است که بسته به نوع تجربه، به هر کدام ارزش‌های متفاوتی داده می‌شود. ما می‌توانیم فضای سایبر را به شکل یک حوزه غوطه‌ورانه سه‌بعدی تجربه کنیم که [در آن] بدن‌های «واقعی» و هویت‌هایمان ناپدید می‌شوند - حتی اگر کاری که ما در این دو سناریو انجام می‌دهیم، در یک سطح از واپرسی، چندان متفاوت نباشد.

اصطلاح فضای مجازی هم در برابر فضای واقعی به کار می‌رود و مبتنی بر یک نوع استعاره است. این نکته در باره واقعیت مجازی در برابر واقعیت هم صدق می‌کند. در زبان ما عبارت حقیقی و عبارت مجازی داریم. در عبارت حقیقی عبارت به معنای تحت‌اللفظی و واقعی خود به‌کاررفته است. اما در عبارت مجازی عبارت موردنظر را در معنای ثانوی و غیر تحت‌اللفظی به کار بردیم. در زبان اصالت با عبارت‌های حقیقی است و با وجود قرائن، آنها در معنای ثانوی و مجازی به کار می‌روند. گویا این استعاره هم بدین معناست که اصالت با فضای واقعی است و فضای مجازی گونه‌ای فضای ثانوی و غیراصولی. این استعاره در این حق شاید قابل‌قبول باشد؛ اما هرگز بدین معنا نیست که فضای مجازی تابع فضای واقعی است. بلکه در برخی موارد خود فضای مجازی در فضای واقعی تأثیر می‌گذارد و آن را تابع خود می‌سازد. از این گذشته، این فضا به تدریج چنان برای بشر جدید واقعیت پیدا می‌کند که خود فضای واقعی را نیز پشت سر خود قرار می‌دهد.

تله‌پرژانس (حضور از راه دور) به‌عنوان اصطلاح برای اولین بار توسط ماروین مینسکی در سال ۱۹۸۰ م برای توصیف تجربه بهره‌بردار دستگاه‌های مستقر در راه دور استفاده شد. مینسکی با انتخاب مجله علمی مشهور Omni برای دستیابی به مخاطبان گسترده‌تر از مجلات فنی، مقیاس

زمانی، هزینه و کاربردهای بالقوه این فناوری را ارائه داد. این انتشار تأثیر مهمی در این زمینه داشت و از آن زمان اصطلاح تله‌پرانس توسط بسیاری از محققان مربوط به تجربه تعامل از راه دور (و تعریف مجدد آن به طور مداوم) پذیرفته شده است.

به گفته بولتر و گروسین (۱۹۹۹)، با استفاده از سیگنال‌های ویدئویی و گرافیک رایانه‌ای کاربران خود را در یک مکان دور یا غیرقابل دسترسی قرار می‌دهند. این توانایی برای دنیای آموزش قابل توجه است. چرا که به‌عنوان مثال به یک معلم این اجازه را می‌دهد که به‌عنوان یک معلم مجازی به‌صورت یک تصویر هولوگرافیک در مقابل دانش‌آموزانی که از نظر جغرافیایی در دوردست قرار دارند در زمان واقعی حضور داشته باشد و سخنرانی کند.

حضور از راه دور از طریق کنفرانس ویدئویی به‌گونه‌ای است که ارتباط طبیعی بیشتری را ایجاد می‌کند و ارتباط چشمی کاملی را بین کاربران خود برقرار می‌کند که با به‌کارگیری فناوری‌های خاص دوربین نوری تعبیه شده امکان‌پذیر است. در مقابل، ویدئوکنفرانس معمولاً یک سیستم ویدئویی دوطرفه است که معمولاً دوربین‌هایی در بالای مانیتور قرار می‌گیرند و باعث می‌شود شرکت‌کنندگان به‌جای دوربین به تصاویر یکدیگر نگاه کنند.

در این مقاله ابتدا مناط و ملاک نیاز معلول به علت مورد بررسی قرار می‌گیرد و امکان فقری توضیح داده می‌شود. در ادامه تعلق وجودی به سایبر و همچنین جهت‌های پنج‌گانه تعلق وجودی به سایبر مورد بررسی قرار می‌گیرد. افزون بر این اتساع وجودی و ظهور سایبری تحلیل می‌شود و در انتها تفاوت تعلق وجودی با دیدگاه آیدی بیان خواهد شد.

مناطق نیاز معلول به علت

بر عالم قانون علیت حکمرانی می‌کند. فلاسفه در باره علیت از دیرباز بسیار سخن گفته‌اند. هر پدیده‌ای را که در عالم می‌بینیم برای خود علتی دارد؛ یعنی از چیزی پدید آمده است. پرسش اساسی که در این میان مطرح می‌شود این است که چرا معلول به علت نیاز دارد؟ پاسخ به این پرسش به مناط علیت باز می‌گردد که ناظر به ملاک نیازمندی اشیا به علت است؛ یعنی سر‌نیاز و احتیاج به علت از کجا ناشی می‌شود. به‌طور کلی چهار نظر در این خصوص وجود دارد:

۱) **نظریه وجود:** بر اساس این نظریه هر موجودی نیازمند علت است: «الموجود یحتاج الی العلة». حاجت ذاتی وجود است و وجودی نیست که از این حاجت رها باشد. شهید صدر این نظریه را عقیده فلاسفه مارکسیستی می‌داند. مستند آنها در این باره تجارب علمی است؛ از این رو و به حکم تجارب علمی علیت قانون عام وجود است و فرض موجودی که نیازمند علت نباشد، نقض قانون است. آنان با استفاده از این قانون می‌گویند عقیده‌شان بر خلاف نظریه حکمای الهی گرفتار صدفه و اتفاق نیست، زیرا حکمای الهی مبدأ اول یعنی خدا را ناشی از هیچ سبب نمی‌دانند. به عقیده مارکسیست‌ها این سخن خروج از قانون علیت و پذیرش نوعی صدفه و اتفاق است، در حالی که علم صدفه را نفی می‌کند (صدر، ۱۳۸۹: ۲۷۳).

۲) **نظریه حدوث:** مطابق نظریه حدوث، خصوصیتی که موجب می‌شود شیء نیازمند علت باشد، حدوث است و خصوصیتی که موجب می‌شود شیء بی‌نیاز از علت باشد، قدم است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳: ۴۹۹). صدرالمآلهین در اسفار و دیگر آثار خود ابتدا نظریه حدوث را تحلیل و نقد کرده است. وی همانند دیگر حکما بر این عقیده است که حدوث با ضرورت همراه است و ضرورت مانع احتیاج شیء به غیر بوده، از این رو حدوث مانع احتیاج به غیر خود است. اما ماهیت بر خلاف حدوث با ضرورت همراه نیست و متصف به امکان می‌شود و امکان همواره با احتیاج همراه است. به باور ملاصدر/ اگر حدوث سبب احتیاج به واجب باشد، موجودات امکانی در بقای خود محتاج واجب نخواهند بود و در این فرض عبادت‌ها، نیایش‌ها و تضرع و مددخواهی درباره حوادثی که به وجود آمده است، بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا آنچه پیش آمده، در بقا و استمرار خود بی‌ارتباط به واجب است، ولی در نظریه امکان ارتباط همیشگی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۱۵؛ جوادی آملی؛ ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۸). ملاصدرا در نقد نظریه حدوث و معرفی امکان به‌عنوان ملاک نیازمندی شیء به علت در اغلب آثار خود بحث کرده است. او تنها در *اسفار ده برهان* در این باره اقامه کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۹۰). در دیگر آثار خود از جمله در تفسیر قرآن تصریح دارد که علت احتیاج شیء به علت و مؤثر، امکان شیء است (همو، ۱۴۱۹، ج ۱: ۶۶). علامه برهانی را بر این مسئله اقامه کرده است که بیشتر با اصالت وجود سازگار است و آن اینکه وجود معلول نسبت به علت وجود رابط است. حال اگر وجود رابط در بقا بی‌نیاز

از علت باشد، بدان معناست که چنین وجودی، مستقل و غیر قائم به علت است و چنین چیزی خلف فرض است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۶۴).

۳) نظریه امکان ماهوی: امکان ماهوی از طریق تمایز ماهیت و وجود است. در توضیح این مدعا باید گفت هر چیزی که ماهیت و وجودی دارد، ذاتش یعنی ماهیتش غیر از وجود واقعیتش می‌باشد؛ از این رو نیازمند علت است؛ خواه آن موجود حادث باشد یا قدیم. اما موجودی که ذاتش عین وجود و واقعیت است و حقیقتش مؤلف از ماهیت و وجود نیست، بی‌نیاز از علت است. در واقع معلول از جهت امکان ذاتی خود محتاج علت است نه علت معین؛ ولی استنادش به علت معین به خاطر امری است که به علت بر نمی‌گردد؛ زیرا ذات علت کما هی هی، مقتضی ذات معلول است؛ پس افتقار مطلق از ناحیه معلول و تعیین علت از جانب علت است. فیاض لاهیجی تحت تأثیر اندیشه‌های حکمای مشاء در بحث ملاک حاجت ممکن به مؤثر می‌گوید: حق این است که حکم به اینکه ممکن، محتاج مؤثر و علت می‌باشد، از امور ضروری و بدیهی است که عقل به محض تصور موضوع و محمولش آن را تصدیق خواهد کرد. اگر کسی ماهیت یعنی امر ممکن را تصور کرده، سپس تساوی نسبت آن را با وجود و عدم تصور کند که ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم متوقف بر امر دیگری است، جزم خواهد یافت که ممکن در حصول وجود یا عدم محتاج مؤثر است (لاهیجی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۵۱۹).

ملاصدرا در نقد نظریه امکان ماهوی همان نقدی را که طرفداران نظریه امکان ماهوی در رد نظریه حدوث بیان کرده بودند، علیه نظریه امکان ماهوی آورده است. به عقیده او اگر امکان ملاک نیازمندی اشیا به علت باشد، می‌توان گفت امکان نیز لازمه ماهیت بوده و مسبوق به ماهیت است و ماهیت نیز مسبوق به وجود است؛ زیرا ماهیت حد وجود بوده و وجود مسبوق به ایجاد و مسبوق به وجود معلول و وجود معلول مسبوق به ایجاد علت و ایجاد علت مسبوق به حاجت معلول و حاجت معلول مسبوق به امکان معلول است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۸۹).

۴) امکان فقری: ملاصدرا و فیلسوفان صدرایی در خصوص مسئله مورد بحث نظریه امکان فقری را برگزیده‌اند. از منظر حکمای حکمت متعالیه، نیازی که به وجود مجعول استناد داده می‌شود، لازمه وجود و در نتیجه متأخر از او نیست؛ بلکه عین همان وجود و نفس آن است و مانند وجود مجعول یک واقعیت خارجی و غیر اعتباری و غیر انتزاعی است. در حکمت متعالیه از این

احتیاج و نیاز که عین محتاج و نیازمند است، به امکان وجودی یاد می‌کنند و چون این امکان بر خلاف امکان ماهوی ناظر بر تساوی نسبت شیء به وجود و عدم نبوده، بلکه عین وجود تعلق می‌باشد، آن را امکان فقری نامیده‌اند. امکان فقری یعنی آمیختگی و یگانگی نیاز و احتیاج با هستی محتاج و نیازمند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۹۹). ملاصدرا ملاک نیازمندی اشیا به علت را فقر و فاقت وجودی می‌داند که هم در حدوث و هم بقا همراه معلول است. وجود فقری ذات دارای فقر نیست که فقر عارض بر او شود؛ بلکه فقر و نداری عین هویت و ذات اوست؛ طوری که بدون قوام به مقوم خود وجود ندارد. او سخن کسانی را که می‌گویند معلول در حدوث محتاج علت است نه در بقا سخنی سخیف می‌داند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲: ۲۶۳). علامه طباطبایی در *نهایة الحکمة* به این نکته اشاره کردند که حاجت معلول به علت در ذات معلول استقرار دارد و لازم این نکته این است که معلول عین حاجت و قائم الذات به وجود علت باشد و هیچ استقلالی بدون علت اصلاً نداشته باشد و مقتضای این نکته این است که وجود هر معلولی، خواه جوهر و خواه عرض، موجود فی نفسه رابط نسبت به علتش باشد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۰).

تعلق وجودی به سایبر

باتوجه به مباحث فوق، می‌توانیم تصویری از نسبت انسان با فضای سایبر را بیان کنیم. روشن است که مراد ما از این بحث به دست آوردن مدلی مناسب برای فهم نسبت انسان با فضای سایبر است. نسبت انسان با فناوری قدیم نسبت ابزاری بود؛ یعنی فناوری ابزار انسان بود و او تقوّم وجودی به تکنولوژی نداشت. اما قوام بشر جدید به تکنولوژی مدرن است. یا به تعبیر دیگر، بشر جدید نسبت به تکنولوژی فقر وجودی یا تعلق وجودی دارد. هیچ یک از ساحت‌های وجودی او از تکنولوژی مستقل نیست و بلکه سرتاپا قائم به آن است. به عبارت دیگر، در فناوری قدیم بشر از آن استقلال وجودی داشت و بدون آن زندگی می‌کرد. این فناوری در حد ابزاری بیش نبود. اما قوام وجودی بشر جدید به تکنولوژی است؛ بدون آن حیات فردی و اجتماعی او از هم می‌پاشد. این قوام را نباید بدین معنا گرفت که تکنولوژی جدید بشر را به وجود آورده است. تکنولوژی خالق بشر نیست. هر چند امروزه می‌بینیم که گاهی به کمک تکنولوژی‌های جدید زیست‌فناوری انسانی تولید می‌شود یا شبیه‌سازی و غیره بر اساس مهندسی ژنتیک در صدد تحقق یافتن است، اما

مقصود از قوام وجودی بشر به تکنولوژی این نیست. بلکه مراد این این است که ساحت‌های مختلف وجودی بشر از تکنولوژی تقوم می‌یابد و فقر وجودی به آن دارد. تکنولوژی در تمام ابعاد وجودی انسان رخنه کرده است. ارتباط انسان با تکنولوژی صرفاً ارتباط ابزاری نیست که با کنار گذاشتن آن هیچ دگرگونی در انسان حاصل نشود. هویت بشر جدید به تکنولوژی وابسته است و با کنار گذاشتن آن دیگر بشر جدید وجود نخواهد داشت. نحوه در عالم بودن این بشر به تکنولوژی وابستگی دارد.

فقر وجودی بشر جدید نسبت به تکنولوژی تشکیک‌پذیر است و این فقر و وجود تعلقی نسبت به همه انواع تکنولوژی یکسان نیست. امروزه وسایل حمل‌ونقل عمومی بسیاری وجود دارد که هر یک از آنها در جامعه ما تغییراتی را به وجود آورده‌اند. اتوبوس‌ها و قطارها و هواپیماها و غیره. ورود هر یک از این نوع فناوری‌ها جامعه را تغییر می‌دهد. اما در برخی از جوامع وابستگی به اتوبوس یا قطار بیشتر است و در برخی دیگر به هواپیما. اما انسان‌ها در همه این جوامع به فضای مجازی وابستگی دارند. امروزه برنامه حرکت اتوبوس‌ها و قطارها و هواپیماها هم به کمک فضای مجازی تعیین می‌شود و حتی خریدوفروش بلیط آنها هم به کمک اینترنت و فضای مجازی صورت می‌گیرد. حال اگر اختلالی در کار فضای مجازی پیش بیاید حرکت همه این وسایل به هم می‌ریزد. به این معنا تکنولوژی‌های دیگر در عرض فضای مجازی نیستند، بلکه در طول آن قرار دارند و وابستگی بشر نسبت به آن روزبه‌روز بیشتر می‌شود. تعلق وجودی ما نسبت به فضای مجازی بیشتر است تا نسبت به یک وسیله نقلیه خاص.

سخن فوق تنها اختصاص به وسایل حمل‌ونقل عمومی ندارند، بلکه فضای مجازی و اینترنت سرور و سالار همه تکنولوژی‌هایی شده که امروزه در زندگی روزمره از آنها استفاده می‌کنیم و وابستگی ما هم به آن روزبه‌روز بیشتر می‌شود. در خریدوفروش روزمره، در بیمارستان‌ها و مراکز تجاری و کاروباری، در ادارجات... در همه فضای مجازی سیطره‌ای بلامنازع پیدا کرده است و هیچ جایگزینی هم ندارد. آموزش به کمک این فضا صورت می‌گیرد. تعلق وجودی ما نسبت به این تکنولوژی شدیدتر و شدیدتر شده است. گزارف نیست که بگوییم جامعه امروزی «جامعه مجازی» و «جامعه سایبر» است. فضای سایبر یک تکنولوژی تمامیت‌خواه است و همه ابعاد زندگی و اندیشه بشر را در می‌نوردد.

جهت‌های پنج‌گانه تعلق وجودی به سایبر

تعلق وجودی بشر جدید به فضای سایبر دست‌کم از چند جهت است:

۱. از جهت زندگی روزمره و سبک زندگی

۲. از جهت مدیریت جامعه و فرهنگ

۳. از جهت تصرف در عالم

۴. از جهت مدیریت علم و اطلاعات

۵. از جهت مدیریت تکنولوژی‌های دیگر

سبک زندگی بشر جدید سبک دیجیتالی و سایبر است. امروز از آشپزی و درمان گرفته تا دوست‌یابی و همسریابی و غیره همه به کمک فضای سایبر صورت می‌گیرد. فناوری‌های اطلاعات که در فضاهای دیجیتال تجسم پیدا کرده‌اند کاملاً زندگی ما را دگرگون کرده است. ما در هر بخش زندگی خود به این اطلاعات نیازمند هستیم و با آنها سروکار داریم. بی‌تردید، ظهور «اینترنت اشیا» به این امر بیش از گذشته شدت خواهد بخشید. این سبک زندگی اجتناب‌ناپذیر شده است و بازگشتن به سبک‌های پیشین امکان‌پذیر نیست. سبک زندگی ما کاملاً به این فضا وابستگی دارد.

کامپیوتر امروزه صرفاً یک ماشین محاسبه نیست که کارهای حسابی و عددی را با آن انجام دهیم. یا تنها یک ماشین تایپ نیست که متنی را با آن تایپ کنیم. کامپیوتر؛ یعنی هر کاری که می‌خواهید بکنید باید از آن کمک بگیرید؛ جزء جدایی‌ناپذیر زندگی انسان و واسطه تصرف وجودی انسان در عالم. کامپیوتر عرشی است که بشر امروزی به روی آن می‌نشیند و بر عالم حکم می‌راند. بشر جدید در تصرف وجودی و افعال خودش نیز نسبت به فضای سایبر فقر وجودی دارد. تصرف بشر در طبیعت، در وجود خودش و موجودات دیگر، همه به کمک این فناوری صورت می‌گیرد. به‌عنوان نمونه، پزشکی امروزه به سمت پدیده تله‌پرزانس (حضور از راه دور) می‌رود. پزشکان متخصص می‌توانند از دور به کمک رایانه و اینترنت به عمل جراحی و درمان بپردازند. مدیریت جامعه و فرهنگ هم سایبری شده است و این نکته را می‌توانیم در جنبه‌های نظارتی و قضایی و پلیسی و غیره ببینیم. به‌عنوان نمونه، در جامعه امروزی حضور عامل انسانی برای نظارت کم‌رنگ شده، کنترل‌ها با دوربین‌های دیجیتال و ابزارهای ردیابی و غیره صورت می‌گیرد. شاید به‌تدریج در جامعه آینده هیچ نیروی پلیس در کار نباشد و همه امور را همین فضاهای

مجازی و وسایل دیجیتال انجام دهند. این فضا به اشاعه فرهنگ و مصرف فرهنگ و غیره کمک شایانی می‌کند و به‌طور کلی فرهنگ‌پذیری هم امروز دیجیتال شده است.

از مشخصه‌های جامعه مدرن، صنعتی‌سازی فرهنگ است. با این توضیح که به دلیل تسلط رسانه‌ها به‌جای این که مردم خودشان خالق سرگرمی‌هایشان باشند صنعت فرهنگ است که برای آنان طراحی و تولید می‌کند و فقط جنبه سرگرمی است و سبب تفکر و تأمل نمی‌گردد و چون نکته تفکر برانگیزی ندارند و امکان تجربه جدید را فراهم نمی‌کنند. از ویژگی‌های فرهنگ فاخر جدا می‌شوند. امروزه تمام فعالیت‌های ما تحت تأثیر صنعت فرهنگ قرار گرفته و حتی به‌گونه‌ای گشته که گریز از آن ناممکن است. به‌طوری که اگر فیلم‌ها را از دست بدهیم گویا تجربه مهمی را از دست داده‌ایم. این‌گونه صنعت، فرهنگ امیال ما را دست‌کاری کرده تا خواهان چیزهایی باشیم که به ما عرضه می‌کنند. مهم‌ترین ابزار صنعت فرهنگ که یکی از پدیده‌های مهم عصر جدید است فضاهای مجازی هستند. صنعتی‌سازی فرهنگ در دنیای مدرن به فضای سایبر ختم می‌شود. ما از لحاظ فرهنگی فقر وجودی نسبت به این فضا داریم. بدون این فضا نه صنعتی‌سازی فرهنگ تحقق خواهد یافت و نه فرهنگ‌پذیری اعضای جامعه ممکن خواهد شد.

بشر جدید در مدیریت علم و اطلاعات هم وابستگی وجودی به فضای سایبر دارد. امروز هر کسی که یک گوشی موبایل دارد به‌راحتی می‌تواند به هر اطلاعاتی دست بیابد و آنها را به‌خاطر هدف خود دسته‌بندی و تنظیم کند. همچنین، می‌تواند به‌راحتی به آخرین نظریات در این زمینه دست بیابد. امروزه بدون وجود ابزارهای دیجیتال معرفت علمی در جهان جریان نمی‌یابد. خود دانشمندان جهان هم در رشته‌های گوناگون به کمک رایانه‌ها علم و اطلاعات خود را مدیریت می‌کنند. همه آنها در مدیریت علم خود به فضای مجازی وابستگی وجودی دارند.

دانشمندان در تصرف بر کیهان و عالم به‌طور کلی به رایانه‌ها تکیه می‌زنند. ماهواره‌ها و سفینه‌های فضایی، اطلاعاتی که آنها از نقاط دور دست کیهان به دست می‌آورند، همه به کمک رایانه‌ها صورت می‌گیرد. سبک علم‌ورزی و تصرف تکنولوژیکی در عالم هم دیجیتال شده است.

اتساع وجودی و ظهور سایبری

فضای سایبر حضور وجود انسان در عالم را گسترش داده است. بشر به کمک این فناوری در همه اکناف عالم حضور پیدا کرده است. وجود فردی او به کمک این فناوری به وجود سعی و اتساعی تبدیل شده است؛ وجودی که به بالاترین گسترش خود در عالم عین دست‌یافته است. این «سعه وجودی» امکان تصرف بیشتر در پدیده‌های طبیعت و عالم را برای او فراهم آورده است. به بیان دیگر، فضای سایبر موجب گردیده که انسان در همه گوشه‌های جهان حضور و ظهور سایبری داشته باشد. «ظهور سایبری انسان» به معنای امتدادیافتن وجود انسان فراتر از مکان و زمان محدودی است که بدنش در آن حضور دارد. این نکته به انسان این قدرت را داده که پا فراتر از محدودیت‌های بدنی‌اش بگذارد.

انسان در اتساع وجودی‌اش نسبت به تکنولوژی عین حاجت و نیاز است. تعلق وجودی انسان به تکنولوژی از این جهت است که انسان دائماً به دنبال گسترش دادن وجود خود در عالم است. او نمی‌تواند بدون تکنولوژی وجود خودش را در عالم گسترش بدهد و حضور همه‌جایی داشته باشد.

۱. انسان موجودی است که بی‌وقفه به دنبال گسترش دادن وجود خودش در عالم است.

۲. رشد تاریخی تکنولوژی را باید فرایند اتساع تدریجی وجود انسان در نظر گرفت.

۳. انسان با فضای سایبر به بالاترین درجه از اتساع وجودی خود دست پیدا کرده و به مرحله «ظهور سایبری» در عالم رسیده است. شایان یاد است، نظریه ظهور سایبری انسان در عالم با نظریه «ذهن توسعه‌یافته»^۱ که کلارک و چالمرز در علوم‌شناختی مطرح کرده‌اند هم‌خوان است (Clark, 2008: ix) بنا به این نظریه، وقتی ابزارهای دیجیتالی با ذهن انسان جفت شوند و ذهن با آنها فرایندهای شناختی را انجام دهد در واقع ذهن توسعه‌یافته و آنها بخشی از ذهن شده‌اند. ما بعداً در باره این نظریه سخن خواهیم گفت. ولی تذکر این نکته ضروری است که بنا به نظریه ظهور سایبری تنها ذهن انسان در فضای سایبر و با این فضا توسعه نمی‌یابد، بلکه تمام ابعاد وجودی انسان گسترش می‌یابد. بیان این نکته مجال دیگری می‌طلبد.

۴. انسان در اتساع وجودی و ظهور سایبری خودش در عالم نسبت به تکنولوژی تعلق وجودی دارد.

علامه طباطبایی نکته‌ای در باب پیدایش اجتماع دارند که برای تبیین و بسط ظهور سایبری بشر در عالم می‌تواند کمک کند. بشر موجودی است که مستخدم بالطبع است. در عالم خارج هر پدیده‌ای ترکیبی به همراه دارد که برای حفظ بقای خود از خارج به نحوی استفاده می‌نماید. این خاصیت در همه موجودات به‌ویژه در یک دسته از موجودات که جانوران زنده را تشکیل می‌دهند بسیار روشن است. این دسته از موجودات برای مثال آب را نوشیده و گیاه یا میوه را خورده و با به کار انداختن دستگاه تغذیه و هضم مخصوص خود اجزایی را که برای بدن خود لازم دارد از آنها گرفته، بازمانده را پس می‌دهد.

انسان اولیه برای رهایی از شر درندگان و دشمنان خود میان آب زندگی می‌کرده، در بالای درختان یا در شکاف کوه‌ها می‌نشست. انسان نخست احتیاجات صناعی خود را با سنگ‌های تیزه برنده و پس از آن با فلزات و پس از آن با بخار و پس از آن با برق و مغناطیس و پس از آن با شکافتن اتم تأمین می‌کرده و...

همچنین، انسان هرگونه بهره‌برداری خوراکی و دارویی و پوشاکی و غیره را از گیاه و درخت و چوب می‌کند. او هرگونه تصرف در گوشت و استخوان و خون و پوست حیوانات می‌نماید. او حیوانات را برای کارهای مختلف به کار می‌گیرد. خلاصه، انسان از همه موجودات پیرامون خود و هم‌نوعان خود را به کار می‌گیرد و به استخدام خود در می‌آورد. این روش مستند به طبیعت انسان است و از این‌رو، می‌گوییم انسان مستخدم بالطبع است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶: ۴۳۳-۴۳۴).

علامه در ادامه به بیان این نکته می‌پردازد که انسان از لحاظ تولید و تغذیه به اجتماع نیاز دارد. هر چند که ساختمان کالبد انسان با دستگاه تغذیه نسبتاً اجتماعی مجهز می‌باشد و ماده انسان پستان دارد که دقیقاً برای بیرون‌دادن شیر آماده است و پشت سر این دستگاه، دستگاه دقیق دیگری برای ساختن شیر درست شده و از طرف دیگر، کودک با لب و دهانی مجهز می‌باشد که کاملاً با مکیدن پستان و گرفتن شیر توافق دارد و غیره، اما این تجهیزات (دستگاه تغذیه و تولید) به جز با اجتماع سر نمی‌گیرد (ر.ک همان: ۴۳۴-۴۳۵).

این تحلیل سرانجام بدین نکته می‌انجامد که انسان مدنی بالطبع است و اعتبار استخدام به تعاون و اجتماع می‌انجامد.

هر پدیده از پدیده‌های جهان، از آن جمله حیوان، به‌ویژه فرد انسان، حب ذات داشته و خود را دوست می‌دارد و هم نوع خود را هم همان خود می‌بیند و از این راه احساس انس در درون وی پدیدآمده و نزدیک شدن به گرایش به هم‌نوعان خود را می‌خواهد و به اجتماع فعلیت می‌دهد و چنان که پیداست همین نزدیک شدن و گرد هم آمدن (تقارب و اجتماع) یک نوع استخدام و استفاده است که به سود احساس غریزی انجام می‌گیرد و سپس در هر مورد که یک فردی راهی به استفاده از هم‌نوعان خود پیدا نماید خواهد پیمود و چون این غریزه در همه به طور متشابه موجود است اجتماع را پدید می‌آورد.

همچنین، از سخنان علامه استفاده می‌شود که این نوع استخدام که در طبع انسان قرار دارد با استخدام و استعماری که در عالم غرب و شرق وجود دارد تفاوت دارد:

و همچنین نمی‌خواهیم بگوییم؛ چون انسان بالطبع مدنی و اجتماعی است به دستاویز اینکه همه زمین و آفریده‌های زمینی از آن همه است تنی چند در پس پرده فریبنده انتر ناسیونالیسم به نام «رفع تضادهای داخلی» افکار انسانی را کشته و یک گله انسان بی‌فکر بی‌اراده بار آورند که کوچک‌ترین دخالتی در خوب و بد و بایدونباید جهان نداشته باشند و به اتهام ارتجاع، اخلاق فاضله عفت و عصمت و غیرت و حیا و صبر را پایمال نمایند و به‌عنوان اینکه مرام کمونیسم و سازمان اشتراک بر پایه تحول و تکامل عمومی استوار است. واژه انصاف و رحم و عطوفت و صداقت و صدق و صفا و همچنین بیم و امید و آرزو و افسوس را از قاموس بشریت شسته و چراغ‌هایی که صنع و ایجاد در درون تاریخ انسان روشن نموده خاموش کرده و یک انسان لا انسان، آری انسان لا انسان، بار آورند. مراد ما اینها نیست، بلکه ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدلت و قبح ظلم) و در نتیجه فطرت انسانی حکمی که با الهام طبیعت و تکوین می‌نماید قضاوت عمومی است و هیچ‌گونه کینه خصوصی با طبقه متراقیه ندارد و دشمنی خاصی با طبقه پایین نمی‌کند؛ بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف طبقاتی قرایح و استعدادات تسلیم داشته و روی سه اصل نامبرده می‌خواهد هر کسی در جای خودش بنشیند (همان: ۴۳۶-۴۳۷).

گفتنی است که تحلیل علامه، همان‌طور که از مثال‌های او پیداست، کاملاً خاستگاه زیست‌شناختی دارد. انسان برای رفع نیازهای خودش و از روی غریزه دیگر موجودات را به استخدام خود در می‌آورد. این استخدام ناشی از یک غریزه درونی و هدایت طبیعی است.

از لابه‌لای سخنان علامه این نکته هم پیداست که ابزارهای فناورانه را هم حاصل همین اصل استخدام می‌داند. چرا که به احتیاجات صناعی انسان و برخی از ابزارها و رشد آنها از سنگ و فلز به مغناطیس و برق و اتم نیز اشاره می‌کند. از این‌رو، می‌توان گفت که تکنولوژی از نظر علامه طباطبایی ریشه در اصل استخدام دارد و به یک معنا به ذات و طبع بشر برمی‌گردد. تکنولوژی از آنجا پدید می‌آید که انسان می‌خواهد موجودات پیرامون را به استخدام بگیرد و از آنها به سود خود استفاده کند.

اصل استخدام مستلزم گسترش وجود انسان است. انسان با به‌کارگیری موجودات دیگر و استفاده از آنها به نحوی وجود خود را گسترش می‌دهد. این اصل را نباید صرفاً در حد اصلی راجع به بقای زیستی و بقای نوع دانست، هر چند که اولین نمود آن را باید در این دو زمینه دید. اجتماع و تعاون هم صرفاً برای رفع نیازهای زندگی تحقق نمی‌یابد. بلکه در این تعاون و همکاری وجود نوع انسان گسترش می‌یابد.

انسان موجودی است که مدام به دنبال گسترش وجودی خودش است. نیازهای انسان صرفاً در حد نیازهای طبیعی تغذیه و تولید نیست. بشر امروزه می‌خواهد کیهان را به تسخیر خود در بیاورد و به‌کرات دیگر پای بگذارد. او می‌خواهد در کل عالم حضور داشته باشد. این هدف از آرزوهای بشر قدیمی بود که امروزه عملی‌تر به نظر می‌آید و بی‌تردید، از همان اصل استخدام ناشی می‌شود که گسترش وجودی او را به دنبال دارد.

تاریخ تکنولوژی را باید تاریخ بسط وجودی انسان دید. او در ابتدا با ابزارهای ساده نیازهای طبیعی خود را رفع می‌کرد. اما در ادامه با پیشرفت تکنولوژی وجود خود را به تدریج در عالم بسط داده است. فضای سایبر هم هر چند در ابتدا برای رفع برخی نیازهای روزمره؛ از قبیل ارتباط برقرار کردن با دیگران و ارسال اطلاعات و غیره، طراحی شد، اما در ادامه به حضور وجودی انسان در عالم کمک کرده و به نحوی وجود او را گسترش داده است.

تفاوت با دیدگاه آیدی

تعلق وجودی بشر به فضای سایبر و فقر وجودی‌اش نسبت به آن با روابطی که آیدی در نسبت بشر با تکنولوژی مطرح کرده تفاوت دارد. از منظر دون آیدی روابط انسان با تکنولوژی به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

۱. **رابطه بدن‌مندی:** در این حالت تکنولوژی واسطه تجربه ادراکی سوژکتیو به جهان لحاظ می‌شود در نتیجه، حس ادراکی و جسمانی سوژه را تغییر می‌دهد. به‌عنوان مثال، وقتی ما عینک می‌زنیم و از پشت عینک به جهان می‌نگریم، نه‌تنها از طریق عینک جهان را می‌بینیم، بلکه عینک هم از این طریق دیده می‌شود. آیدی این رابطه را واجد صورت «من - عینک - جهان» می‌داند و این نکته را می‌افزاید که این رابطه دارای ساختاری ضروری به نام ساختار «تشدید/تقلیل» خاص خود است. روابط بدن‌مندی هم‌زمان به تشدید و تقویت و یا کنارگذاشتن (از صحنه خارج کردن) آن از طریقشان تجربه می‌شود (یا نمی‌شود) می‌پردازند. به‌عنوان نمونه، ماه را ممکن است با تلسکوپ ببینیم یا با چشم غیرمسلح ببینیم. ماهی که با تلسکوپ دیده می‌شود با ماهی که در آسمان شب با چشم غیرمسلح دیده می‌شود متفاوت است. حاضرشدن شخصی در برابر من در آن سوی چت آنلاین از فاصله بسیار دور به بهای تقلیل‌یافتن وی به متنی روی صفحه‌نمایش تمام می‌شود. در این صورت وجود او به آن متن تقلیل و تحویل می‌یابد.

۲. **رابطه هرمنوتیکی:** در این رابطه تکنولوژی، نه واسطه ادراک، بلکه واسطه اشاره و فهم جهان می‌شود. در این نوع رابطه تکنولوژی همچون اشاره‌ای بی‌واسطه به چیزی فراتر از خود عمل می‌کند. به‌عنوان مثال، ما از یک نقشه برای فهم نسبت‌های موجود در جهان خارج کمک می‌گیریم. ممکن است من بر متن نقشه تمرکز کنم. اما آنچه در واقع آیا با آن مواجه می‌شوم بلافاصله و هم‌زمان پیشاپیش جهانی است که نقشه به آن اشاره دارد. در این مورد شفافیت تکنولوژی از نوع هرمنوتیکی است، نه ادراکی. به بیان دیگر، من نسبت‌های موجود در جهان خارج را بر اساس این نقشه می‌فهمم، نه این که از پشت آن جهان خارج را ببینم. به‌تدریج که در نقشه‌خوانی مهارت پیدا می‌کنم نقشه‌ها یا پس می‌کشند یا بی‌درنگ و پیشاپیش برای من خود جهان می‌شوند. آیدی این رابطه را از نوع «من - نقشه - جهان» می‌بیند.

۳. رابطه غیریت: در این نوع رابطه تکنولوژی به‌عنوان موجودی غیر از من و متفاوت با من تجربه می‌شود؛ یعنی تکنولوژی به‌عنوان امری کاملاً دیگر تجربه می‌شود. یعنی تکنولوژی به‌عنوان امری کاملاً دیگر تجربه می‌شود. مثال‌های این مورد زیادند. مانند شمایل‌های مذهبی و روبات‌های هوشمند. در تعامل من با این تکنولوژی‌ها چنین می‌نماید که آنها جهان خود را دارند. وقتی با آنها درگیر می‌شوند مرا از جهان زندگی روزمره جدا می‌سازند و به قابلیت‌های جهان‌های دیگری اشاره می‌کنند. دلیل حضور فراگیر آنها در فعالیت‌هایی مانند بازی، هنر و ورزش همین است. آیدی این روابط را به‌صورت روابطی از نوع «من - تکنولوژی - [جهان]» می‌بیند در این رابطه جهان به پس زمینه یا پس می‌کشد و تکنولوژی همچون موجودی کانونی پدیدار می‌شود که من طاقت آن با آن درگیر هستم. به‌عنوان مثال وقتی با ربات سخنگوی خودم فوتبال بازی می‌کنم، چنین صورتی از تعامل با تکنولوژی در کار است.

۴. رابطه پس‌زمینه: در این رابطه تکنولوژی به‌طور مستقیم در فرایند آگاهانه درگیری و مشارکت کنشگر انسانی دخیل نیست. به‌عنوان مثال، سیستم‌های خودکار حرارت مرکزی و سیستم‌های کنترل ترافیک و نظایر آن‌ها از این قبیل هستند. این سیستم‌ها در جعبه سیاه قرار دارند، به‌طوری‌که نسبت به آنها بی‌توجه هستیم. ولی درعین‌حال برای زیست روزمره خود به آنها تکیه می‌کنیم. این سیستم‌ها در جایگاه شرایط پس‌زمینه‌ای قرار دارند یا پس می‌کشند. این نوع رابطه را می‌توانیم به‌صورت روابطی از نوع «من - [تکنولوژی] - جهان» بیان کنیم (اینترونا، ۱۳۹۵: ۳۷-۴۰). اما در تفاوت باید به نکات زیر توجه کرد:

- آیدی نسبت انسان و تکنولوژی و جهان را مورد بررسی قرار می‌دهد و به دنبال تعیین این نکته است که تکنولوژی در این میان چه نقشی را ایفا می‌کند؛ یعنی تکنولوژی در این وساطت چه نقش‌هایی را بازی می‌کند؛ گاهی به‌مثابه بدن انسان ظهور می‌کند. گاهی هم واسطه فهم و ادراک او می‌شود و غیره. اما نسبت وجود انسان با تکنولوژی را نمی‌سنجد. تکنولوژی هم امتداد وجود انسان است و وجود او را گسترش می‌دهد.

- ما این بسط وجودی را مبتنی بر انسان‌شناسی خاصی می‌دانیم. انسان موجودی مستخدم بالطبع است. اصل استخدام هم به بسط وجودی او می‌انجامد. البته خود این اصل از نیازهای

زیستی و تمایل انسان به بسط وجودی‌اش ناشی می‌شود و در ادامه در مقام تحقق بسط وجودی او را به دنبال دارد.

گفتنی است که آیدی نسبت آگاهی (و ادراک) انسان را با تکنولوژی و جهان می‌سنجد و اقسام مذکور را در این میان بر می‌شمارد. مثلاً، تکنولوژی می‌تواند رابطه بدن‌مندی را فراهم بیاورد؛ یعنی بخشی از بدن مُدرک به شمار آید (مانند عینک).

اما در نگاه وجودی که مطرح کردیم حالات دیگری را هم می‌توان در نظر گرفت. انسان در این بسط وجودی به تکنولوژی نیاز و تعلق وجودی دارد. اقسامی که آیدی برای وساطت تکنولوژی میان انسان و جهان بر می‌شمارد تنها نمونه‌های محدودی هستند و همه از مصادیق این بسط و تعلق وجودی هستند. بسط وجودی انسان که با تکنولوژی و فضای سایبر صورت می‌گیرد دست‌کم دو صورت مختلف می‌تواند داشته باشد:

۱. بسط کنشی: بسط فعلی انسان می‌تواند صورتهای مختلفی داشته باشد. به‌عنوان نمونه، ممکن است از طریق فضای مجازی و اینترنت با کسی در دوردست سخن بگوییم. در این صورت از این طریق فعل گفتاری انجام می‌دهیم. همچنین، ممکن است یک پزشک از راه دور به کمک اینترنت و فضای مجازی عمل جراحی انجام دهد. در این صورت هم فعلی را از این طریق انجام می‌دهیم و فضای سایبر به بسط کنشی ما کمک کرده است. کنش‌ها بر دو دسته‌اند: گفتاری و غیرگفتاری. ما هر دو دسته را با فضای سایبر انجام می‌دهیم.

کنش‌های گفتاری از قبیل گفتن و امرکردن و خبردادن و غیره.

کنش‌های غیرگفتاری هم اقسام بسیار زیادی دارند. مانند انجام‌دادن کارهای بدنی، به حرکت درآوردن ماشین‌ها و غیره.

۲. بسط شناختی: گاهی فضای سایبر به بسط فعالیت‌های شناختی ما کمک می‌کند. برای مثال، ادراک و آگاهی ما را گسترش می‌دهد. یا نحوه دیدن ما را تغییر می‌دهد. همچنین، در نحوه استدلال ما تأثیر می‌گذارد و غیره. همچنین، ممکن است حافظه ما را گسترش دهد. یک موبایل به‌عنوان نمونه حافظه ما را گسترش می‌دهد. اکنون این ابزارها بخشی از حافظه ما را تشکیل می‌دهند. همچنین، ممکن است این ابزارها محدوده توجه ما را گسترش دهند.

فضای سایبر به گسترش همه‌ساحت‌های وجودی انسان؛ اعم از کنشی و شناختی، کمک می‌کند. اینترنت تنها ذهن آدمی را وسعت نبخشیده، بلکه تمام ساحت‌های وجودی او را گسترش داده است.

نتیجه

فضای سایبر حضور وجود انسان در عالم را گسترش داده است. بشر به کمک این فناوری در همه اکناف و اطراف عالم حضور پیدا کرده است. وجود فردی او به کمک این فناوری به وجود سعی و اتساعی تبدیل شده است؛ وجودی که به بالاترین گسترش خود در عالم عین دست‌یافته است. این «سعه وجودی» امکان تصرف بیشتر در پدیده‌های طبیعت و عالم را برای او فراهم آورده است. این نکته را با «ظهور سایبری انسان» در عالم بیان کردیم.

تاریخ تکنولوژی را باید تاریخ بسط وجودی انسان دید. او در ابتدا با ابزارهای ساده نیازهای طبیعی خود را رفع می‌کرد. اما در ادامه با پیشرفت تکنولوژی وجود خود را به تدریج در عالم بسط داده است. فضای سایبر هم به حضور وجودی انسان در عالم کمک کرده و به نحوی وجود او را گسترش داده است.

از سخنان علامه پیداست که ایشان ابزارهای فناورانه را هم حاصل همین اصل استخدام می‌داند. از این رو، می‌توان گفت که تکنولوژی از نظر علامه طباطبایی ریشه در اصل استخدام دارد و به یک معنا به ذات و طبع بشر برمی‌گردد. تکنولوژی از آنجا پدید می‌آید که انسان می‌خواهد موجودات پیرامون را به استخدام خود بگیرد و از آنها به سود خود استفاده کند.

بسط وجودی انسان با تکنولوژی و فضای سایبر دست‌کم دو صورت مختلف می‌تواند داشته باشد: (۱) بسط کنشی: بسط فعلی انسان می‌تواند صورت‌های مختلفی داشته باشد. این صورت به کنش گفتاری و غیرگفتاری تقسیم می‌شود. (۲) بسط شناختی: گاهی فضای سایبر به بسط فعالیت‌های شناختی ما کمک می‌کند. این دیدگاه با دیدگاه آیدی تفاوت دارد؛ زیرا او به نقش تکنولوژی در آگاهی انسان نسبت به جهان توجه دارد.

منابع

- اینترونا، لوکاس (۱۳۹۵)، *رویکردهای پدیدارشناسانه به اخلاق و تکنولوژی اطلاعات*، ترجمه ابوالفضل توکلی شاندیز، تهران: ققنوس.
- بل، دیوید (۱۳۸۹)، *درآمدی بر فرهنگ‌های سایبر*، ترجمه مسعود کوثری و حسین حسینی، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *رحیق مختم شرح حکمت متعالیه*، قم: اسراء.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۴۱۳ق)، *شرح المنظومه*؛ تهران: نشر ناب.
- صدر، محمدباقر (۱۳۸۹)، *فلسفتنا*؛ قم: دار الصدر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم: انتشارات مصطفوی.
- _____ (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (بی‌تا)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، [بی‌جا]: سهامی عام.
- کریبر، گلن و رویستون، مارتین (۱۳۹۰)، *فرهنگ‌های دیجیتال*، ترجمه مرضیه وحدانی، تهران: انتشارات ساقی.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۴۲۸ق)، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق (ع).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- Clark, Andy (2008), *Supersizing The mind; embodiment, action, and cognitive extension*, NewYork: Oxford University Press.