

تحلیل هستی‌شناختی جهان سایبر

علیرضا قائمی نیا^۱، محمدمهدی حکمت‌مهر^۲

چکیده

امروزه سایبر بخش لاینفک حیات بشری است. در این میان ضرورت دارد براساس فلسفه اسلامی جهان سایبر مورد تحلیل قرار گیرد. این مقاله در صدد است بر اساس مفاهیم و اصول فلسفه اسلامی و حکمت صدرایی، رابطه بشر جدید با تکنولوژی جدید به طور عام، و فضای سایبر به طور خاص، تحلیلی به دست دهد. روشن است که در این خوانش ما از مفاهیم و گزاره‌های این فلسفه به عنوان مدلی برای فهم ویژگی‌های «زیست‌جهان سایبر» کمک می‌گیریم. این بحث به ما کمک خواهد کرد تا برخی از تحلیل‌های گذشته را تکمیل کنیم و نگاه متفاوتی به ماهیت فضای سایبر داشته باشیم. واژگان کلیدی: سایبر، پدیدارشناسی، دیجیتال‌شدن، عالم مثال، وجود ذهنی.

۱. دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشکده حکمت و دین پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم

، ایران. نویسنده مسئول: (ghaemini@qhu.ac.ir)

۲. دکتری فلسفه و مدرس دانشگاه (hekmatmehr@gmail.com)

An Ontological Analysis of Cyberspace

Alireza Ghaemini¹, Mohammadmahdi Hekmatmehr²

Abstract

Today, cyberspace constitutes an inseparable part of human life. In this context, it is essential to analyze the cyber world based on Islamic philosophy. This paper seeks to examine the relationship between modern human beings and new technologies in general, and cyberspace in particular, through a reading of the concepts and principles of Islamic philosophy and Sadrian wisdom. Clearly, in this approach we employ the concepts and propositions of this philosophical tradition as a model for understanding the characteristics of the “cyber lifeworld.” This discussion will help us complement some earlier analyses and develop a different perspective on the nature of cyberspace.

Keywords: Cyber, Phenomenology, Digitalization, Imaginal World, Mental Existence

1. Associate Professor, Department of Epistemology, Research Institute for Wisdom and Religious Studies, Islamic Culture and Thought Research Institute, Qom, Iran.

(Corresponding Author: ghaemini@qhu.ac.ir)

2. PhD in Philosophy and University Lecturer (hekmatmehr@gmail.com)

مقدمه

مباحثی که در این مقاله با توجه به فلسفه اسلامی مطرح خواهیم نمود بر دو دسته‌اند: نخست دسته‌ای که به هستی‌شناسی فضای سایبر مربوط می‌شود و بر اساس آنها نوع وجود این فضا را تعیین خواهیم کرد. دوم، دسته‌ای که به پدیدارشناسی این فضا مربوط می‌شوند؛ یعنی رابطه این فضا با انسان را تحلیل می‌کنند. برخی از مطالبی که در این مقاله بررسی خواهیم کرد عبارت‌اند از: تعیین نسبت فضای سایبر با عالم خیال، تعیین نوع اتحاد کاربر با این فضا، بحث از تعلق وجودی بشر جدید با این فضا، بررسی ظهور سایبری انسان در عالم و گسترش وجودی او.

پدیدارشناسی مطالعه و بررسی چیزها آن گونه که آشکار می‌شوند است. همچنین غالباً گفته می‌شود که پدیدارشناسی مطالعه و بررسی توصیفی است، نه تبیینی. یکی از وظایف اصلی پدیدارشناسی ارائه توصیفی واضح و نامخدوش از شیوه‌هایی است که چه چیزها آشکار می‌شوند. این امر می‌تواند از پروژه تبیین‌های علی متمایز شود که کار علوم طبیعی است. مراد از پدیدارشناسی سایبر بررسی نحوه ظهور پدیده سایبر در مقام ارتباط با انسان و جامعه بشری است. به بیان دیگر، سایبر در مقام ارتباط با انسان و جامعه چگونه ظاهر می‌شود. مراد از این ظهور، این نیست که چگونه نسبت سایبر با انسان و جامعه بر اذهان ما ظاهر می‌شود (معنای کانتی/پدیدار به معنای انفسی). بلکه مراد این است که این نسبت در علم واقع چگونه پدیدار می‌شود (معنای آفاقی پدیدار). پدیدارشناسی به دنبال این است که تکنولوژی در مقام واقع با چه نسبتی با انسان و جامعه بشری ظاهر می‌شود و چگونه این تکنولوژی و جامعه بشری به یکدیگر تقوم دارند.

فضای سایبر فضای کاملاً پیچیده‌ای است که برای خود ویژگی‌های هستی‌شناختی و پدیدارشناختی خاصی دارد. بررسی این ویژگی‌ها به ما کمک می‌کند تا بیشتر با سرشت این فضا آشنا شویم و به تأثیر آنها در دینداری و دین‌پی‌بریم. در واقع توجه به آنها می‌تواند نگاه ما را نسبت به بسیاری از مسائل الهیاتی سایبر تغییر دهد.

چنان که خواهیم گفت، فناوری‌های دیجیتال توجه بشر را به واقعیت‌های جدیدی از هستی معطوف کرده‌اند که پیش از این به آنها توجه نداشته‌اند. همچنین، آنها روابط خاصی با بشر را طلبدند که در تمام ابعاد وجودی او تأثیر داشته‌اند. به بیان دیگر، این فناوری‌ها آدمی را به لایه جدیدی از هستی وارد کرده‌اند؛ لایه‌ای که روابط جدیدی با

انسان تعریف و تعیین می‌کنند.

سه ویژگی هستی‌شناختی فضای سایبر عبارت‌اند از:

۱. دیجیتالی شدن اطلاعات

۲. تحقق صورت بدون ماده

۳. واقعی (سطح دو) بودن

در ادامه، هر یک از سه ویژگی را بیان می‌کنیم.

۱. عوالم هستی

عالم در لغت برگرفته از واژه علامت است و در اصطلاح مشتمل بر همهٔ ماسوی الله است. جهان هستی، علامت و نشانهٔ وجود خدای تعالی بوده و از این رو بدان عالم گویند. به تعبیر محقق قیصری، هر موجودی از موجودات عالم نشانهٔ اسم خاص و مظهر اسم مخصوص اسماء الله تعالی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۹). عالم به اطلاق فوق، مراتب و اقسام متعددی دارد. در یک تقسیم کلی، عالم به مادی و مجرد تقسیم می‌شود. نخستین عالمی که مُدرک با آن مرتبط می‌گردد، عالم ماده و غیر مجرد است که ویژگی آن محدودیت در حدود مادی و جسمانی دنیوی است. این قسم، عالم ملک نیز نام دارد. اما قسم دوم هستی یعنی مجردات، خود دارای مراتب و اقسامی هستند: مجردات تام و مجردات غیر تام. قسم اخیر را مجردات مثالی، و مجردات تام را مجردات عقلی نامیده‌اند. فلاسفه و عرفا هر کدام متناسب با مبانی خویش به بیان چستی و آثار این عوالم پرداخته‌اند. از منظر محی‌الدین ابن عربی، تمامی عوالم وجود در حضرات خمس خلاصه می‌شوند: لاهوت، جبروت، ملکوت، ناسوت و حضرت جامع (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۰). برای اولین بار صدرالمُتألهین به نحو کامل، عوالم برزخی در قوس صعود و قوس نزول را به اثبات رساند. از منظر ملاصدرا، عالم دارای مراتب متعدد و متکثری است. او تقسیم‌بندی‌های مختلفی برای عالم دارد. در یک تقسیم‌بندی، این مراتب متکثر عالم را در سه قسم می‌توان جمع نمود: عالم عقل، عالم مثال یا خیال منفصل و عالم ماده. این سه متناظر با مراتب سه گانهٔ ادراک است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۵-۲۲۶). یادآور می‌شود که عرفا در نظام هستی‌شناختی به پنج مقام اشاره دارند: مقام ذات، مقام احدیت، مقام واحدیت، مقام لابشرط قسمی (نفس رحمانی) و تعینات و عوالم خلقی. قسم اخیر را می‌توان به سه عالم عقل، مثال و ماده تقسیم کرد. در

این میان، مقام چهارم یعنی نفس رحمانی نخستین صادر حق تعالی است که سه عالم مذکور از تعینات و شئون او هستند. ملاصدرا نیز در قوس نزول بدین آموزه عنایت دارد (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۰۹-۳۱۱ و ۳۲۸-۳۳۱). شایان ذکر است، مرحوم علامه طباطبایی تقسیم ملاصدرا مبنی بر تقسیم مراتب هستی (وجود امکانی) به سه مرتبه کلی، عقل، مثال و حس را حصر عقلی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۱-۳۳۲). البته بالاتر از سه عالم یاد شده، صقع ربوبی و عالم اسماء قرار دارد که موجودات به لحاظ انتساب بدان، وجود ربوبی و الهی دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۸۷). انسان با استقرار در هر یک از عوالم سه گانه، منسوب به آن خواهد بود؛ یعنی انسان یا حسی و طبیعی است یا مثالی و خیالی و یا عقلی. در این میان شریف‌ترین رتبه انسان، مرتبه انسان عقلی است که از همه جهات روحانی است (همان، ج ۹، ص ۶۲-۶۴).

شایان ذکر است که عوالم به صورت مجمع‌الجزایری بی‌ارتباط با هم نیستند. سر ارتباط آن‌ها در آموزه تطابق عوالم یافتنی است. مراد از تطابق عوالم آن است که عالم پایین، مثال عالم بالاتر است و عالم بالا حقیقت عالم پایین‌ترش است. بر این اساس آنچه در عالم ماده هست، مثال‌ها، اشباح و قالب‌های اموری است که حقیقتش را باید ورای این عالم یافت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۸۸). ملاصدرا با عنایت به وحدت وجود از سویی و تشکیک وجود (و به تعبیر دقیق‌تر) تشکیک ظهور از سوی دیگر، به این نکته مهم می‌رسد که حقیقت واحد وجود دارای مراتب مختلفی است. مراتب پایین‌تر، مرتبه ناقص و رقیقه مراتب بالاتر هستند و مراتب بالا، مرتبه کامل و حقیقت مراتب پایین‌ترند. اما باین حال، عوالم وجود هرچند به کمال و نقصان متفاوت هستند، اما همگی عین یک حقیقت هستند. در واقع، این عوالم سه گانه وجود بر حسب شدت و ضعف مترتب بر یکدیگرند و ترتب آن‌ها طولی و علت و معلولی است. بدین معنی که وجود عقلی، معلول (و به تعبیر دقیق‌تر) جلوه و تجلی ذات واجب متعال است و بین او و حق تعالی واسطه‌ای نیست و خود نسبت به آنچه از جهت وجودی مادون آن قرار دارد (یعنی عالم مثال) علت متوسط است و مرتبه وجود مثالی، معلول عقل و علت وجود ماده و موجودات مادی است در اینجا نظام مثالی، ظلی از نظام عقلی است و نظام مادی نیز ظلی از عالم مثال است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۰). این در حالی است که با عدم پذیرش عالم خیال در فلسفه دوره جدید، طبیعت قلمرو مستقلی در نظر گرفت. در این میان باید توجه داشت که: اولاً هیچ یک از این عوالم و از جمله طبیعت از خود موجودیتی ندارند و هر گونه ثبوت و

وجود را مدیون خداوند هستند. از این رو، وجودشان بالعرض است نه بالذات (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۹۲). به علاوه حق تعالی به دلیل شدت تحصیل و کمالی که واجد است، جامع همه نشأت وجودی بوده و همه کمالات در اصل به او مستند است (همان، ج ۱، ص ۱۳۶).

۱-۱ عالم عقل (مثل افلاطونی)

نظریهٔ مثل، پیش از هر کس با نام افلاطون گره خورده است. از منظر افلاطون، مابه‌ازای مفاهیم جزئی در عالم محسوس موجود است و عالمی غیر محسوس به نام عالم ایده‌ها یا مثل وجود دارد که عالم تحقق کلیات و مرجع عینی مفاهیم کلی است. افلاطون این فرایند را با تمثیل خط در جمهوری با فرایند دیالکتیک نفس بیان کرده است. تمثیل خط کی از الگوسازی‌های افلاطون است که در بخش پایانی کتاب ششم از رسالهٔ جمهوری پس از تمثیل خورشید و پیش از تمثیل غار مطرح شده است. در نتیجهٔ این تمثیل یک‌سری مباحث شناخت‌شناسی و همچنین برداشت‌هایی از نظریهٔ مثل پیش می‌آید (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۵۰۹). در حکمت اسلامی، سابقهٔ طرح و پذیرش عالم مثل بیش از هر کسی به سهروردی باز می‌گردد. از منظر شیخ اشراق، عقول مشتمل بر دو قسم «عقول طولی و عقول عرضی» هستند. عقول عرضی (انوار قاهره متکافئه) همان عالم ارباب انواع و عالم مثل است. جایگاه حقیقت و طبیعت هر شیء مادی در اینجاست. تعداد موجودات عالم مثل به اندازهٔ تعداد انواع عالم ماده است. هر نوعی در عالم ماده یک رب در عالم مثل دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۴۲-۱۴۵).

از منظر ملاصدرا، هر نوع طبیعی واجد یک فرد مجرد است که البته تجردش نفسی است نه نسبی. این موجود مجرد ضمن برخورداری از وحدت، قائم به ذات نیز هست و با امور تحت تدبیرش اتحاد ماهوی دارد. یعنی فرد طبیعی مادی و فرد نوری عقلی هر یک فردی از افراد آن نوع هستند. به این معنا که حقیقت واحد به حسب وجود دارای مراتب متفاوتی است که از مرتبهٔ مجرد نوری عقلانی تا مرتبهٔ مادی شئون آن یک حقیقت هستند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۲). این موجود مجرد، اصل و مبدأ افراد مادی است و افراد مادی نیز فرع، معلول و اثر او هستند. برخلاف نگاه عرفی، مثل عقلی دارای فراگیری و شمول هستند و نه کلیت مفهومی. یعنی وجود آن‌ها در خارج، عین تشخیص است و ادراک

حقیقت آن‌ها نه به صورت علم حصولی، بلکه تنها از طریق علم حضوری میسور است. اما اگر ادراک حقایق عالم مثل از راه دور و به طریق علم حصولی باشد، مفهوم کلی بهره‌مدرک می‌شود. در اینجا تطبیق فرد مثالی بر افرادش به صورت تطبیق کلی با مصادیق خواهد بود. بنابراین تنها راه رسیدن به حقیقت عالم مثل، از طریق علم حضوری است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۶۲-۷۲). بر این اساس، هر طبیعت حسی فلکی یا عنصری واجد حقیقتی و رای خودش در عالم مثل الهی است که این حقیقت را می‌توان علت غایی، علت فاعلی و علت صوری موجودات عالم زیرین و پسین دانست (همان، ج ۵، ص ۲۰۲). آن فرد عقلانی، مربی افراد مادی خود است. یعنی تعلق تدبیری و تکمیلی به آن‌ها دارد، نه تعلق استکمالی مانند تعلق نفس به بدن (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۲).

۲-۱ عالم مثال منفصل

در فلسفه تجدد، عالم مثال حلقه‌ای مفقوده است؛ تا آنجا که برخی محققان غربی، به دشواری ترجمه خیال در زبان فرانسه و انگلیسی اذعان داشته‌اند (کربن، ۱۳۸۴، ص ۲۴۹-۲۵۰). عالم خیال به لحاظ لطافت و زمختی بینابین است. یعنی حد فاصل روحانیت محض و مادیت صرف قرار دارد. چنین عالمی را ابن عربی عالم مثال یا عالم مثال منفصل می‌نامد (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۷۷). با توجه به اینکه عالم خیال جامع عالم غیب و عالم شهادت است، ابن عربی آن را اوسع از این دو عالم می‌داند^۱ (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۴۲). همچنین از منظر ابن عربی، عالم مثال عالمی حقیقی است که صور اشیاء در آنجاست و وجودی مستقل از انسان و بیرون از اوست (همان، ج ۱، ص ۳۰۶). مجردات مثالی به عالمی به نام مثال یا برزخ تعلق دارند که برتر از عالم ماده و پایین تر از عالم مجردات تامه است؛ چرا که آنچه در عالم ملک است، به نحو اتم و اعلی در عالم مثال وجود دارد و همچنین آنچه در عالم مثال هست، به نحو اتم و اعلی در عالم عقول موجود است. البته عکس این مسئله خطاست. از این رو، در حقیقت عالم حسی در نسبت با عالم مثال، همچون حلقه‌ای کوچک در بیابان نامتناهی است. وجه تسمیه عالم مثال از منظر عرفا این است که این عالم مشتمل بر همه صور عالم جسمانی است و همچنین خیال منفصل در مرتبه علمی الهی،

۱. لازم است یادآوری شود که در اینجا مراد از اوسع بودن، سعه وجودی نیست؛ کمالینکه افزایش تنوع و کثرت در سیر نزولی، دلالت بر اوسع بودن ندارد.

اولین مثال صوری است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۸ و ۱۰۱).

از آنجا که میان عالم عقول و عالم طبیعت نهایت اختلاف هست، ضروری است که امری واسط میان این دو باشد. از منظر صدرا، این واسط چیزی نیست جز عالم خیال که نه تنها واسط بین «عالم عقل و ماده»، بلکه واسطهٔ رابط این دو عالم نیز هست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص ۴۶۵). حقایقی که در عالم عقل به صورت اندماجی هستند، در عالم مثال به تفصیل در می‌آیند و سپس در عالم ماده به صورتی مادی تحقق می‌یابند. ملاصدرا در این خصوص، عالم خیال را به کوهی تشبیه می‌کند که میان عالم معقول و محسوس حایل شده است و پرواضح است که در عین حایل بودن، موجب ارتباط آن دو قسمت نیز می‌شود (همان، ص ۴۶۵). اگر عالم مثال نباشد، فیض حق تعالی از مجردات به عالم ماده تحقق نمی‌یابد. در حالی که اگر عالم برزخ نباشد، کمال انسان از عالم ماده به مجردات در هاله‌ای از ابهام قرار می‌گیرد. در اینجا مراد از عالم مثال، قوس نزولی است که نشئه‌ای پیش از دنیا بوده و محل نقوش صور بوده و علم به آینده از طریق آن امکان‌پذیر می‌شود. در حالی که مراد از برزخ در قوس صعودی، نشئه‌ای پس از دنیا بوده و صوری که به برزخ ملحق می‌شود برخلاف صور الحاقی به عالم مثال، صور اعمال و نتیجه افعال نشئه دنیوی است. این برزخ همان برزخ مصطلح در مباحث مربوط به معاد است.

۱-۳ عالم ماده

در میان عوالم هستی پایین‌ترین مرتبهٔ عالم، عالم ماده است. فیلسوفان اسلامی، بالاخص بوعلی در قسمت طبیعیات یا سماع طبیعی یا سماع الکیان، از عالم ماده بحث می‌کنند. اشیاء مادی دارای ویژگی‌های مختلفی‌اند. از جمله مهم‌ترین این ویژگی‌ها داشتن قوه و استعداد است. علامه در توصیف عالم ماده به این ویژگی اشاره می‌کند. ایشان عالم ماده را به‌عنوان یکی از عوالم هستی این‌چنین معرفی می‌کند که در آن قوه و استعداد هست و کمالات وجودی در ذات اشیاء این عالم بالفعل نیست. یعنی کمالات را از ابتدا ندارند و این خصوصیت درست مقابل عالم مثال و عقل است که همهٔ کمالات از ابتدا در آن‌ها جمع‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۰).

توضیح بیشتر اینکه وجود به‌طور کلی یا چنان است که در آن قوه و استعداد هست و کمالات وجودی در ذات او بالفعل جمع نیست و در ابتدای هستی خود، کمالات اولیه و ثانویه را یکجا در خود ندارد و یا وجودی است که همهٔ کمالات اولی و ثانوی ویژه‌اش در

او جمع است و چیزی به او افزوده نمی‌شود که خود قبلاً فاقد آن باشد.

۲. مشخصه‌های هستی‌شناختی عالم سایبر

۲-۱ دیجیتال شدن اطلاعات در سایبر

فضای دیجیتال یک فضای واقعی است که دو اتفاق هستی‌شناختی مهم انسان را به این لایه از هستی فراخوانده است: یکی دیجیتالی شدن اطلاعات و دیگر، تحقق صورت بدون ماده. اما مراد از دیجیتالی شدن اطلاعات (اتفاق نخست) چیست؟ عصر جدید عصر اطلاعات است. اما این توصیف به تنهایی این عصر را باز نمی‌نماید. در عصر جدید حجم زیادی از اطلاعات در قالب‌های دیجیتالی رد و بدل می‌شود. بی‌تردید، چهره اصلی این عصر را در بن این نکته باید جست. به بیان دیگر، خود مبادله حجم بالای اطلاعات هم معلول علتی دیگر است که این امر را امکان‌پذیر ساخته است. و بلکه، پدیده‌های دیگری را هم به دنبال داشته است که همه آنها نیز معلول آن علت هستند. آن علت که بنیان همه این پدیده‌هاست و انتقال حجم بالایی از اطلاعات را امکان‌پذیر ساخته، «دیجیتالی شدن اطلاعات» است. اطلاعات در عصر جدید شکل هستی‌شناختی خاصی به خود گرفته که آن را از عصر قدیم متمایز می‌سازد. اطلاعات در عصر قدیم از طریق کتاب‌ها و رساله‌ها و غیره انتقال داده می‌شد. اما در عصر جدید با اطلاعات دیجیتال سروکار داریم که به تدریج اشکال قبلی اطلاعات را منسوخ می‌سازد.

این هستی جدید دستاورد تلاش‌های طولانی دانشمندان در قرن‌های متمادی بود که با تولد رایانه‌های جدید پا به عرصه وجود گذاشته است. تردینیک^۱ به این نکته اشاره می‌کند که ویژگی اصلی اطلاعات در عصر جدید رهایی آن از تجسم مادی‌اش است. در گذشته اطلاعات تجسم مادی داشت. اما اطلاعات دیجیتال کاملاً از تجسم مادی رها شده است: «چالشی که اطلاعات دیجیتال فراروی ما نهاده بسیار ژرف است. این چالش از دو سرچشمه آب می‌خورد: یکی، خود ماهیت اطلاعات دیجیتال و دیگری، جاهایی است که این اطلاعات در آن‌ها استفاده می‌شود. در گذشته، اطلاعات را آمیخته با تجسم مادی‌اش می‌شناختند، اما در عصر دیجیتال، اطلاعات تا حد زیادی از تجسم مادی‌اش رها و مستقل شده است. در نتیجه، می‌توان بدون هیچ هزینه‌ای اطلاعات دیجیتال را تکثیر، پردازش،

1. Luke Tredinnick

ذخیره و حذف کرد و بدین گونه، اطلاعات دیجیتال انعطاف‌پذیری بیشتری از دیگر رسانه‌های سنتی پیدا می‌کند. این نکته نه تنها در حجم اطلاعاتی که تولید و استفاده می‌شود تأثیر گذاشته، بلکه ارزش‌های فرهنگی منسوب به این اطلاعات را نیز دچار تحول کرده است. در دنیای دیجیتال که اطلاعات فراوان و زیاد است، دیگر ارزش در تولید اطلاعات نیست، بلکه گزینش و پالایش اطلاعات است که ارزش ایجاد می‌کند» (تردینیک، ۱۳۹۵، ص ۲۰-۲۱).

تعریف اطلاعات دیجیتال در این مورد تا حدی ساده است. اطلاعات دیجیتال به مجموعه‌ای از اطلاعات گفته می‌شود که در مرحله‌ای از چرخه حیاتشان به کمک رایانه‌ها تولید، ذخیره یا منتقل شده‌اند. این نوع اطلاعات به وجود رایانه‌ها و ابزارهای دیجیتال وابسته هستند.

مراد از دیجیتالی شدن اطلاعات هم همین است که اطلاعات در قالب ابزارهای دیجیتال تولید و ذخیره و انتقال داده می‌شوند. اطلاعات را باید در بیت‌های رایانه‌ها جست. آنها صورت دیجیتالی و الکترونیکی یافته‌اند؛ برای نمونه، مانند کلماتی نیستند که بر روی کاغذ نوشته می‌شوند، بلکه با منطق صفر و یک صورت‌بندی و زبان دیجیتال یافته‌اند.

۲-۲ تحقق صورت بدون ماده

اتفاق هستی‌شناختی دوم که مکمل اتفاق نخست بود، تحقق ماده بدون صورت است. تفکیک ماده از صورت (فرم) از دستاوردهای ارسطو بود. صورت و ماده همیشه با هم وجود دارند و امکان ندارد یکی بدون دیگری تحقق یابد. صورت، همان ساختار و حقیقت یک شیء است؛ مثلاً دانه و گیاه یک ماده مشترک دارند، اما صورت‌های آنها مختلف است. دانه ساختار دانه و گیاه ساختار گیاه را دارد. دانه ویژگی‌های خاص خود را دارد که حقیقت آن را تشکیل می‌دهد. مجموع آنها با صورت دانه مشخص می‌شوند. گیاه هم بر همین قیاس صورت خاص خود را دارد. صورت از ماده جدایی‌ناپذیر است. زیرا ویژگی شیئی از آن جدا نیست. ماده هم بدون صورت تحقق ندارد و حتماً باید صورتی داشته باشد. ماده یا دانه است یا گیاه هست و غیره. هر یک از این‌ها برای خود صورتی دارند. در فضای دیجیتال این معادله در هم شکست. با دیجیتالی شدن اطلاعات، صورت (اطلاعات) از ماده جدا شد و به نحوی از انحا از عالم ماده جدا شده است. اطلاعات در قدیم بر روی کاغذ یا

چرم و غیره نوشته می‌شدند و به دیگران انتقال داده می‌شدند. اگر شما می‌خواستید به کسی در دوردست اطلاعاتی بفرستید نامه‌ای به او می‌نوشتید و اطلاعات را در آن وارد می‌کردید. اما در فضای مجازی بدون این قبیل مواد اطلاعات را انتقال می‌دهید. روشن است که بنا به دیدگاه ارسطو صورت هرگز از ماده جدا نمی‌شود. بنا بر این، «تحقق صورت بدون ماده» در فضای دیجیتال باید معنایی متفاوت داشته باشد. نخست به سخن تردینیک در این باره توجه کنید.

«وقتی می‌گوییم اطلاعات، غالباً منظورمان وسایل انتقال مادی‌ای است که اطلاعات در آنها رمزگذاری شده است. اطلاعات همواره به واسطه یک نوع عامل مادی، مانند کتاب، مجله، پالس‌های برق یا نور، امواج رادیویی یا دی.ان.ای بروز پیدا می‌کند. متخصصان اطلاعات هم به جای آنکه مستقیماً با خود اطلاعات سروکار داشته باشند، با دست‌ساخته‌های مادی نماینده اطلاعات کار می‌کنند. برای مثال، کتابدارها به طور سنتی با کتاب‌ها سروکار دارند، نه با متون و با صفحات موسیقی کار می‌کنند، نه با صدا. در تجربه حرفه‌ای و کاری اطلاعات، چندان معنی ندارد که بین دست‌ساخته‌های مادی حامل اطلاعات و اطلاعاتی که آنها حمل می‌کنند، تمایز قائل شویم، چون این دو همواره با هم هستند. تلفیق ماده و فرم، ما را قادر می‌کند که دست‌ساخته‌های مادی را در نقاط بحرانی جریانشان ردیابی کنیم، مانند هنگامی که کتابی از کتابخانه بیرون می‌رود و نسخه‌های جانشین در تطابق یک به یک با ساخته‌های مادی اطلاعات ایجاد می‌شوند. بنابراین، تمرکز بر این عوامل مادی هدف نظری نسبتاً ثابتی برای ما در مطالعه اطلاعات فراهم می‌کند... با وجود این، در اطلاعات دیجیتال، آن گونه که به متخصصان اطلاعات و کاربران نهایی عرضه می‌شود، همواره مادیت اطلاعات جنبه اساسی ندارد. سند دیجیتال، آن گونه که سند کاغذی مادی است، شیئی مادی نیست و تلقی و تقلیل آن به چیزی مادی، در نهایت، به بحث مادیت خود مفهوم دودویی منجر می‌شود که خود را به شکل پالس‌های الکترون، قطبیدگی اکسید آهن بر سطح لوح فشرده یا حفره‌های سطح دی‌وی‌دی نشان می‌دهد. می‌تواند چنین رویکرد تقلیل‌گرایی را نیز در پیش‌گرفت؛ لانداور (۱۹۹۱) در مقاله‌اش با «عنوان اطلاعات فیزیکی است» می‌گوید حتی می‌توان بیت‌ها را مادی دانست. در واقع، در برخی از شرایط، مانند مهندسی انتقال اطلاعات یا پردازش اطلاعات، این رویکرد تقلیل‌گرا امتیازات عمده‌ای دارد. با وجود این، نمی‌توان با صرف تمرکز بر پالس‌های الکتریکی یا تکه‌های قطبیده اکسید آهن، به نحوه شایسته ماهیت اطلاعات دیجیتال و تأثیر گسترده‌تر

اجتماعی فرهنگی‌اش را، آن‌گونه که به منافع علم اطلاعات مربوط می‌شود، بیان کرد» (تردینیک، ۱۳۹۵: ۲۶). در واقع در فضای دیجیتال اطلاعات ماده‌ای متفاوت با ماده به معنای متعارف پیدا می‌کند. به بیان دیگر، بیت‌ها در واقع ماده‌ی اطلاعات هستند. قبل از پیدایش این فضا اطلاعات با مواد به معنای متعارف (کاغذ و چوب و غیره) انتقال می‌یافتند. اما با پیدایش این فضا بر روی بیت‌ها، دی‌وی‌دی‌ها و غیره ذخیره می‌شوند. در نتیجه، ویژگی هستی‌شناختی این فضا تحقق ماده بدون صورت نیست، بلکه گسترش یافتن معنای ماده به اموری از قبیل بیت‌ها و غیره است. ماده در این فضا هویت بسیار گسترده‌تری یافته است. برای تکمیل سخن بالا بهتر است به تقابل دیدگاه ارسطو با افلاطون هم اشاره کنیم. افلاطون به جهان مُثل قائل بود که در آنها ایده‌ها یا صورت‌ها بدون ماده وجود دارند. او در کتاب جمهوری دنیایی از ایده‌های محض و قلمروی از فرم‌های انتزاعی و رها از ماده را توصیف کرد که تمام اجسام مادی‌ای که پیرامونمان می‌بینیم، صرفاً بازتابی از اصلشان در آن عالم هستند. به بیان دیگر، همه موجودات این عالم سایه‌های همان ایده‌ها یا مُثل هستند. اما تحقق ماده بدون صورت بیشتر با متافیزیک ارسطو ارتباط دارد تا افلاطون. تردینیک در این باره می‌گوید: «در نقطه مقابل ماده، فرم قرار دارد. کلمه اطلاعات که عمل خَلق فرم را نیز در خود دارد (inform)، حاوی تمایز بین ماده و فرم است؛ تمایزی که سابقه‌اش به افلاطون می‌رسد. افلاطون اما تصور مدرن ما از فرم بیشتر مرهون متافیزیک ارسطو است، که در آن فرم به منزله مجموع خواص اساسی یک شیء تعریف شده است. ظاهراً اطلاعات نه تنها از نظر ریشه‌شناسی به این مفهوم از فرم ربط دارد، بلکه رابطه روشن فرم و اطلاعات این است که فرم اطلاعات است معنی را منتقل می‌کند و نه مادیت آن. بنابراین، جنبه‌های جالب‌تر و مفیدتر اطلاعات به منزله ابژه‌ای اجتماعی-فرهنگی، در همین ویژگی‌های فرمی اطلاعات قرار دارند. با در نظر گرفتن فرم در رابطه با اطلاعات است که روشن می‌شود چگونه علاماتی بر روی کاغذ، حفره‌هایی در سطح دیسک یا شعاع‌های نور در کابل فیبر نوری می‌توانند انتقال‌دهنده معنی باشند» (همان: ۲۷).

اطلاعات دیجیتال به معنای ایده‌ها و مُثل افلاطونی نیستند که در جهان مُثل قرار داشته باشند. آنها هر چند از کاغذ و پوست و چرم استقلال یافته‌اند. اما در فضای دیجیتال حیات دارند و از نظر وجود به ابزارهایی تکیه دارند. اما دیگر محدودیت‌های ماده و صورت قدیم را ندارند. به راحتی انتقال می‌یابند و تکثیر می‌شوند. فرم اطلاعات به قدری اهمیت یافته که دیگر ماده را به حاشیه رانده است. در انتقال مجازی اطلاعات دیگر ماده

خاص اهمیت خودش را از دست داده است.

فلوریدی برای بیان این ویژگی اصطلاح «مادیت‌زدایی شده»^۱ را به کار می‌برد. به نظر او، ما با توجه به ظهور فضای اطلاعات در حال تغییر دادن منظر روزمره‌مان نسبت به سرشت نهایی واقعیت از منظر تاریخی و مادی گرا هستیم. در نگاه تاریخی و مادی گرا اشیاء مادی و فرایندهای مکانیکی نقش مهمی را بازی می‌کنند. این نگاه در حال تغییر کردن به منظری ابرتاریخی^۲ و اطلاعاتی است. این انتقال و تغییر بدین معناست که اشیاء و فرآیندها مادیت‌زدایی شده‌اند؛ به این معنا تمایل دارند مستقل از چیزهایی دیده شوند که آنها را پشتیبانی می‌کنند. یک فایل صوتی موسیقی را در نظر بگیرید. ما می‌توانیم از آن کپی بگیریم. این فایل قابل شبیه‌سازی است، به این معنا که نسخه‌ی من و نسخه‌ی شما غیر قابل تشخیص و در نتیجه، قابل تعویض هستند. با توجه به دو شیء دیجیتالی غیر ممکن است که بتوانیم بگوییم کدام یک اصلی است (Floridi, 2014: 50).

فلوریدی به پیدایش هستی‌شناسی جدیدی در این میان توجه دارد که بنا به آن، دیگر اشیاء و موجودات عالم در امور مادی منحصر نیستند. بی‌تردید، ظهور عصر دیجیتال مادی‌گرایی را در هم کوبیده است. چرا که اساس و بنیان این عصر را مادیت‌زدایی تشکیل می‌دهد. اگر در عصر قدیم به شکل مادی اطلاعات اهمیت داده می‌شد، امروزه شکل مادی اهمیت خودش را از دست داده و از ماده فیزیکی رها شده است. تکثیر این فضا محدودیت‌هایی مادی را به همراه ندارد و اصل و فرع در آن یکسان هستند.

۲-۳ واقعیت سطح دو

دیوید چالمرز، فیلسوف مشهور ذهن، دیدگاه خاصی در باب هستی‌شناسی فضای مجازی دارد. او این دیدگاه را در مقاله «امر مجازی و امر حقیقی» به تفصیل بیان کرده است. به نظر او، واقعیت مجازی یک «واقعیت مرتبه دو»^۳ نیست. البته ممکن است آن را یک واقعیت سطح دوم بدانیم؛ بدین معنی که درون واقعیت فیزیکی قرار دارد و توسط فرایندهایی در دنیای فیزیکی تحقق می‌یابد، اما این نکته، از واقعی بودن یا ارزشمند بودن آن نمی‌کاهد. او واقعیت مجازی را نوعی واقعیت اصیل و حقیقی می‌داند و در ادامه دو

1. dephysicalized
2. hyperhistorical
3. second-class reality.

دیدگاه را مقابل هم قرار می‌دهد:

۱. دیجیتالیزم مجازی: ^۱ بنا به این دیدگاه، اشیاء مجازی، اشیاء دیجیتالی واقعی هستند.

۲. کارکردگرایی مجازی: ^۲ بنا به این دیدگاه اشیاء مجازی اشیاء وهمی و تخیلی هستند. او در این مورد از دیجیتالیزم مجازی دفاع می‌کند و بر این باور است که ادراک در واقعیت مجازی نیازی به توهم ندارد و زندگی در دنیای مجازی می‌تواند تقریباً همان ارزش زندگی در دنیای غیر مجازی را داشته باشد. او نخست دو دیدگاه را از هم جدا می‌سازد: واقع‌گرایی مجازی و ناواقع‌گرایی مجازی. واقع‌گرایی مجازی ^۳ دیدگاه هایم است که می‌توان آن را در اصول زیر خلاصه کرد:

۱. اشیاء مجازی واقعاً وجود دارند.

۲. حوادث در واقعیت‌های مجازی واقعاً اتفاق می‌افتند.

۳. تجربیات در واقعیت‌های مجازی وهمی نیستند.

۴. تجربیات مجازی به اندازه تجربه غیر مجازی ارزشمند هستند.

در مقابل، ناواقع‌گرایی مجازی ^۴ ادعا می‌کند:

۱. اشیاء مجازی واقعاً وجود ندارند.

۲. حوادث در واقعیت‌های مجازی واقعاً اتفاق نمی‌افتند.

۳. تجربیات در واقعیت‌های مجازی وهمی هستند.

۴. تجربیات مجازی به اندازه تجربه غیر مجازی ارزشمند نیستند.

هر یک از اصول چهارگانه در هر یک از دو دیدگاه قابل تفکیک هستند و ممکن است که یکی یا دو تا از این اصول را فقط بپذیریم.

اکثریت فیلسوفانی که در مورد جهان‌های مجازی مطالبی نوشته‌اند ناواقع‌گرای مجازی هستند؛ یعنی معتقدند جهان‌های مجازی جهان‌های تخیلی هستند. از این‌رو، این دیدگاه «تخیل‌گرایی مجازی» ^۵ هم نام گرفته است. اشیاء مجازی در واقعیت وجود ندارند، بلکه فقط در داستان وجود دارند. اتفاقاتی که قرار است برای آنها بیفتد، در واقعیت اتفاق نمی‌افتد، بلکه فقط در داستان است. دنیای مجازی به عنوان زندگی دوم (در مقابل زندگی

1. virtual digitalism
2. virtual fictionalism
3. virtual realism
4. virtual irrealism
5. virtual fictionalism

واقعی) دانسته شده و به طور کلی به عنوان یک صحنه و نه یک بازی توصیف می‌شود. در دنیای زندگی دوم هیچ هدف خاصی وجود ندارد. کاربران می‌توانند از این دنیا برای انواع فعالیت‌ها و تعاملات استفاده کنند. فرض کنید برای گفتگو با یک دوست وارد محیط مجازی زندگی دوم می‌شوم. آنچه داستانی می‌گذرد چیست؟ من واقعاً در حال گفتگو با دوستم هستم: این اصلاً داستانی نیست. دنیای مجازی زندگی دوم، بدن‌های مجازی را در بر دارد. بدن‌های مجازی از اجسام مادی تمایز دارند. ما واقعاً این بدن‌های مجازی را داریم و همچنین، دارای بدن مادی هستیم. این بدن‌های مجازی واقعاً در فضای مجازی ساکن هستند. اگر در زندگی دوم یک سکه مجازی را بردارم، واقعاً از بدن مجازی خود برای مالکیت یک سکه مجازی استفاده می‌کنم. هیچ چیز تخیلی در این مورد وجود ندارد.

پیش‌تر گفتیم، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فضای سایر استقلال صورت از ماده است. این فضا حاصل استقلال صورت از ماده است؛ بدین معنا که ماده در این فضا گسترش دیگری یافته و همین امر به آن توانایی‌های خاصی داده است. در عالم مثال هم صورت از ماده استقلال پیدا می‌کند؛ یعنی صور مادی بدون احتیاج و تقوم به ماده وجود دارند. از این‌رو، از نظر دسته‌بندی فلاسفه اسلامی فضای سایر باید جزو عالم خیال باشد. چرا که در این فضا صور و عوارض مادی را بدون ماده می‌بینیم. برای مثال نوشته‌ای را می‌بینیم که بر روی کاغذ نیست یا انسانی را می‌بینیم که بدن مادی ندارد و غیره.

ممکن است گفته شود که فضای مجازی بر اساس ابزارهای خاصی پیدا می‌شود. مثلاً باید رایانه یا موبایلی باشد تا فضای سایر و مجازی وجود داشته باشد. بنابراین، صوری که در این فضا وجود دارند به طور کلی مستقل از ماده نیستند و باید بر رایانه یا موبایل قائم باشند. دو گونه استقلال از ماده وجود دارد: استقلال تام و استقلال ناقص. عالم عقل استقلال تام از ماده و آثار آن دارد. در مقابل، عالم خیال هم استقلال ناقص از عالم ماده دارد؛ چرا که از ماده تجرد دارد، ولی از آثار و عوارض ماده تجرد ندارد. خود تجرد و استقلال از ماده را هم بر دو گونه می‌توان تصور کرد:

۱. استقلال و تجرد از تقوم حلولی: استقلال و تجرد خود صورت‌های خیالی از تقوم به ماده: صورت‌های عالم خیال از تقوم به ماده تجرد و استقلال دارند. آنها در وجود خود نیازی به ماده ندارند و بدون تکیه بر ماده وجود دارند. برای مثال، در عالم ماده حجم بر ماده تکیه می‌زند و از حجم یک ماده سخن به میان می‌آوریم. ولی در عالم خیال حجم بدون ماده وجود دارد و نیازی نیست روی ماده باشد. به بیان دیگر، صورت‌ها در عالم ماده

تقوم حلولی به ماده دارند و باید روی ماده باشند. اما در عالم خیال تقوم حلولی به ماده ندارند.

۲. استقلال و تجرد از تقوم وجودی: ممکن است صورت‌های خیالی در وجود خود به امر مادی یا چیزی که با امر مادی پیوند دارد تقوم وجودی نداشته باشند. به عنوان نفس آنها را ایجاد نکرده باشد. در این صورت عالم خیال منفصل می‌شود. موجودات این عالم به واسطه نفس و تخیل آن پیدا نمی‌شوند. بلکه مستقلاً (و به طور مستقیم توسط عالم عقل) ایجاد می‌شوند.

در فلسفه اسلامی تقوم ایجاد نسبت به نفس انسانی در نظر گرفته شده است؛ یعنی از این نکته بحث شده که اگر صور خیالی تقوم وجودی به نفس داشته باشند و نفس موجد آنها باشد در خیال متصل هستند و اگر تقوم وجودی به نفس نداشته باشند در خیال منفصل‌اند. اما با ظهور فضای مجازی می‌توانیم تقوم وجودی را توسعه دهیم. هویات مجازی تقوم حلولی به ماده ندارند. موجوداتی که در یک کامپیوتر می‌بینیم بر روی ماده حلول نکرده‌اند. اما به وسیله ابزارهای الکترونیکی ایجاد شده‌اند. این ابزارها مادی هستند و موجب شده‌اند صورت‌های غیرمادی پیدا شوند. موجودات مجازی تقوم وجودی به ابزارهای الکترونیکی دارند. بنابراین، تقوم وجودی بر دو گونه است: تقوم به نفس انسانی، و تقوم وجودی به ابزارهای الکترونیکی. این ابزارها هم می‌توانند موجودات خیالی را به وجود بیاورند. پیدایش فضای مجازی می‌تواند حتا نگاه ما را به مباحث فلسفی تغییر دهد و در نحوه نگاه ما به اموری از قبیل عالم خیال متصل و غیره نیز تغییری ایجاد کنند. البته انسان از طریق همین ابزارهای دیجیتال در فضای مجازی دخل و تصرف و برنامه‌ریزی می‌کند. او به کمک این ابزارها در این فضا هویتی را ایجاد می‌کند یا فرایندهای خاصی را به وجود می‌آورد. برای مثال، یک بازی رایانه‌ای را می‌سازد. یا یک برنامه تجاری یا آموزشی را طراحی می‌کند. از این جهت فضای سایبر به عامل انسانی هم تقوم وجودی دارد و این عامل به آن قوام وجودی می‌بخشد. خلاصه، فضای مجازی از دو جهت به ابزارهای دیجیتال وابسته‌اند: یکی از این جهت که این فضا باید توسط آنها به وجود آید. و دیگر، از این جهت که عامل انسانی توسط این ابزارها در آن دخل و تصرف می‌کند و بدون دخل و تصرف انسان هویات این فضا وجود ندارند. ما دیجیتالیسم مجازی را می‌پذیریم که بنا به آن، هویات و اشیاء مجازی واقعیت دارند و صرفاً هویات تخیلی و وهمی نیستند. کاربران وقتی به این فضای مجازی وارد می‌شوند در فضای واقعی زندگی

می‌کنند که برای خود آثاری دارد. هر چند آثار این فضا با آثار جهان بیرونی تفاوت دارد، ولی این فضا هم برای خود آثار واقعی دارد. فرایندهای فیزیکی و دیجیتال در پیدایش این فضا تأثیر دارند، اما این هویت رابطه حلولی با آنها ندارند. هویت دیجیتال واقعی هستند، نه توهمی. بلکه، آنها سطحی از واقعیت را تشکیل می‌دهند. این مرتبه از واقعیت به ابزارهای الکترونیکی و دیجیتال تقوم وجودی دارد؛ یعنی بدون آنها وجود نمی‌یابد.

۳. وجود ذهنی و فضای سایر

در فلسفه اسلامی وجود به وجود ذهنی و خارجی تقسیم می‌شود مرحوم علامه طباطبایی در کتاب *نهایة الحکمة* در این باره گفته است:

«المعروف من مذهب الحکما أن لهذه الماهیات الموجودة المترتبة علیها آثارها وجوداً آخر لا یترتب علیها فی آثارها الخارجیة بعینها، وإن ترتبت آثار آخر غیر آثارها الخارجیة. و هذا النحو من الوجود هو الذی نسمیه الوجود الذهنی و هو علمنا بماهیات الأشياء» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۴).

روشن است که در این تفکیک ترتب آثار خارجی اهمیت دارد. یک ماهیت وقتی وجود خارجی پیدا می‌کند، آثار خارجی هم بر آن مترتب می‌شود. اما وقتی در ذهن وجود دارد، همان آثار خارجی را ندارد. برای مثال، ماهیت آتش وقتی در خارج وجود دارد، می‌سوزاند. اما وقتی در ذهن وجود پیدا می‌کند، دیگر آن اثر خارجی را ندارد؛ یعنی چیزی را نمی‌سوزاند، هرچند که برای خود آثار دیگری در ذهن دارد. وقتی آتش را تصور می‌کنیم گرما هم را به یاد می‌آوریم. این یک نوع اثر ذهنی است، اما آن اثر خارجی را ندارد. هر دو وجود هم وجود خارجی و هم وجود ذهنی برای خود آثاری دارند و وجود با ترتب آثار مساوق است. تفاوت در این نکته نهفته است که در وجود ذهنی آن آثار وجود خارجی در کار نیستند.

فضای سایر از برخی جهات به وجود ذهنی شباهت دارد و گویا ذهن انسان در کامپیوتر و ابزارهای دیجیتال تجسد یافته است. برخی از این شباهت‌ها عبارت‌اند از:

۱. عدم ترتب همه آثار: بر هویتی که در فضای سایر یا مجازی هستند همان آثار وجود خارجی مترتب نمی‌شود. برای مثال، انسان‌های موجود در این فضا واقعاً نمی‌میرند. وجود آنها به اراده کسانی که آنها را طراحی کرده‌اند یا به کار می‌گیرند بستگی دارند. اما

خود این اموری که در این فضا هستند برای خود آثاری دارند. مثلاً ما با دیدن آن‌ها شاد یا غمگین یا سرگرم می‌شویم و غیره.

۲. عدم وجود محدودیت: در فضای سایبر با محدودیت‌های فضای واقعی روبه‌رو نیستیم. اشیاء را می‌توانیم به راحتی در این فضا تکثیر کنیم؛ مثلاً یک فایل را به مراتب زیادی تکثیر کنیم. ذهن هم همین قدرت را دارد که اشیاء زیادی را تصور کند؛ چیزهایی که در زندگی روزمره آدمیان به آنها دسترسی ندارد. قدرت تصور بی‌پایان ذهن با عدم محدودیت در تکثیر در فضای مجازی مشابه هم هستند.

۳. وجود امور غیر واقعی: ذهن می‌تواند وجود چیزهایی را تصور کند که در خارج وجود ندارند. به عنوان نمونه، می‌تواند کوهی از طلا را تصور کند، یا حتا عدم را تصور کند. بر همین قیاس، می‌توانیم در فضای مجازی چیزهایی را ایجاد و تولید کنیم که در جهان خارج وجود ندارند. برای مثال، می‌توانیم در فضای مجازی انسان پرنده را تولید کنیم و غیره.

۴. تجرد

به برخی از تفاوت‌های وجود ذهنی با وجود مجازی نیز اشاره می‌کنیم:

۱. تصور امور غیر ممکن: ذهن می‌تواند امور غیر ممکن را تصور کند، اما در فضای مجازی امکان وجود امور متناقض نیست. برای مثال، ذهن می‌تواند جمع نقیضین را تصور کند. اما در فضای مجازی چنین چیزی تحقق نمی‌یابد.

۲. تصور مفاهیم کلی: ذهن می‌تواند مفاهیم کلی را تصور کند، اما مفهوم کلی هم در فضای مجازی به صورت کلی وجود پیدا نمی‌کنند (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۳۷).

۳. تصور صرف حقیقت: ذهن می‌تواند صرف از حقیقت را تصور کند. مراد از صرف حقیقت آن است که همهٔ اموری که آن را متکثر می‌سازد از آن حذف شود. برای مثال، می‌تواند رنگ سفید را بدون اموری که با آن در می‌آمیزد تصور کند. در فلسفه این قاعده را گفته‌اند که «صرف الشیء لایثنی و لایتکرر». حقیقت به این معنا در ذهن وجود دارد. ولی در فضای مجازی وجود پیدا نمی‌کند. در این فضا هم با اموری مخلوط می‌شود. صرف حقیقت یا حقیقت خالص در فضای مجازی وجود ندارد.

۴. امکان بازتولید: اینترنت هم آینه و هم سایهٔ جهان آفلاین است؛ یعنی در دنیای واقعی چیزهای کمی وجود دارد که به طور الکترونیکی به صورت آنلاین بازتولید نشود، و چیزهای اندکی آنلاین هست که مبنا یا مدلول آفلاین نداشته باشد. بسیاری از چیزهایی که

وجود مجازی دارند می‌توانند در دنیای واقعی هم تولید شوند مثلاً از یک فایل می‌توانیم کپی بگیریم. اما به راحتی نمی‌توانیم وجود ذهنی یک فایل را به کپی تبدیل کنیم، مگر آنکه آن را بنویسیم یا تایپ کنیم. البته روشن است که در این مورد که فایل مورد نظر نخست وجود ذهنی پیدا می‌کند و بعد در فضای مجازی از طریق تایپ وجود می‌یابد. اما کاملاً ممکن است که خود کامپیوتر فایلی را تولید کند که وجود ذهنی از پیش نداشته باشد.

۴. فضای اتحادی

فضای سایبر، هرچند زیست‌جهان کاربر را تشکیل می‌دهد، اما نباید آن را صرفاً زیست‌جهان او دانست. همچنین، این فضا هرچند به نحوه در عالم بودن کاربران مربوط می‌شود. اما چیزی فراتر از این امور است. این نکته را می‌توانیم به کمک بحث اتحاد عاقل به معقول نشان دهیم. این بحث، هرچند یک بحث هستی‌شناختی درباره علم است که در حکمت متعالیه بدان پرداخته شده، اما الگوی مناسبی از برخی جهات برای فهم رابطه بشر جدید با فضای سایبر می‌تواند باشد. چنان که خواهیم گفت، این اتحاد گونه‌ای نامتعارف از اتحاد است که در آن کاربر با اطلاعاتی سیال اتحاد پیدا می‌کند. برای تبیین این نکته اقسام اتحاد را بیان می‌کنیم.

فلاسفه برای اتحاد اقسامی را ذکر کردند که به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. اتحاد در هویت و شخصیت: در صورت اول دو موجود مستقل و ممتاز در هویت و شخصیت که در عرض هم‌اند یکی می‌شوند. مانند اینکه زید و امر که دو فرد مستقل انسان هستند، یکی شوند و اتحاد وجودی بیابند. در عین حال هم هویت هر دو در این اتحاد محفوظ باشد.

۲. اتحاد مفهومی دو مفهوم: صورت دوم این است که دو معنا و مفهوم متقابل که در عرض هم‌اند یکی شوند و اولی عین دومی شود. مثل اینکه مفهوم کتابت با مفهوم قیام یکی و مفهوم عاقل عین مفهوم معقول شود.

۳. اتحاد دو ماهیت: صورت سوم اتحاد دو ماهیت متخالف مثل اینکه دو ماهیت بقر و غنم به حمل اولی ذاتی یکی گردند. این سه صورت اتحاد باطل بوده، امکان‌پذیر نیستند.

۴. اتحاد مفاهیم مختلف در یک وجود: صورت دیگر اتحاد این است که معانی و مفاهیم متعدد مختلف در عرض هم بر موجود واحد صدق کنند؛ یعنی یک وجود منشأ اعتبار و انتزاع آنها بوده باشد.

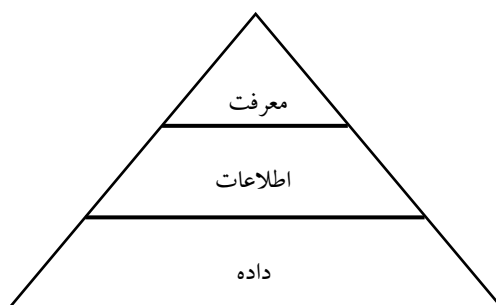
۵. اتحاد اندک‌کاکي: معنای دیگر اتحاد که بسیار مهم‌تر است و می‌توانیم آن را «اتحاد اندک‌کاکي» بنامیم. این اتحاد در صورتی تحقق می‌یابد که دو امر در طول هم بوده، یکی ناقص در وجود است و دیگری صورت کمالیه آن ناقص است به حسب وجود. در این صورت موجودی به واسطه حرکت جوهری و استکمال وجودی در مسیر مراتب استکمال وجود ناقص آن در مرتبه‌ای، در وجود کامل آن در مرتبه دیگر مندرج می‌شود، آن چنان اندراجی که در آن منداک می‌شود و در هر مرتبه نقصی از او رفع می‌گردد و کمالی می‌یابد و در هر درجه از قوه به فعل خارج می‌گردد و در حقیقت، از نقص به سوی کمال ارتقا می‌یابد. مثل اینکه هسته نهال می‌گردد و نهال درخت و یا اینکه نطفه کودک شود و کودک جوان گردد و یا نادان، دانا شود. پس در حقیقت از وجودی به وجود اعلی و ارفع ارتقا می‌یابد که ادراک تکامل نفس در اطوار علمیه است و افکار علمیه، صورت روان می‌گردد.

۶. اتحاد تعلقی: برخی به قسم دیگری از اتحاد در حکمت متعالیه اشاره کرده و آن را «اتحاد تعلقی» نامیده‌اند. در این نوع اتحاد نفس ناطقه با اعیان موجودات خارجی یک نحو اتحادی پیدا می‌کند و به آنها تعلق می‌گیرد. آنها هم از مراتب وجود و شئون ذات نفس ناطق می‌گردند. همچنان که بدن مرتبه نازله نفس است و همه قوا و اعضای وی مراتب وجودی و شئون ذاتی اویند. این نحوه اتحاد، اتحاد تعلقی نفس به اعیان موجودات خارجی است. (ر.ک: حسن‌زاده، ۱۴۰۴، ص ۱۶۲-۱۷۲).

اتحاد کاربرد با فضای سایبر از قبیل هیچ یک از اتحادهای فوق نیست. در این مورد اتحاد مفهومی در کار نیست؛ یعنی مفهوم کاربرد با مفهوم فضای سایبر یکی نیست. همچنین، ماهیت این دو یکی نمی‌شود. از این گذشته، اتحاد مصداقی و وجودی هم ندارند یعنی دو مفهوم نیستند که از یک وجود انتزاع شده باشند. اما اتحاد اندک‌کاکي چگونه؟ آیا فضای سایبر و کاربران اتحاد اندک‌کاکي دارند؟

اتحاد عالم با معلوم از قبیل اتحاد اندک‌کاکي است. در فضای سایبر هم اطلاعات داریم که کاربرد غرق در آنها می‌شود. اما این اطلاعات، علم به معنای دقیق کلمه نیستند. توضیح مطلب آنکه باید میان سه چیز فرق بگذاریم: (۱) داده، (۲) اطلاعات، (۳) معرفت. تعبیر «داده» (چیزی که داده می‌شود) تا حدی حالت رمزی دارد و معمولاً بر اعداد و اندازه‌ها دلالت می‌کند، هر چند که بر هر چیزی اطلاق می‌شود که ممکن است آن را ضبط و ثبت کرد و بعداً مورد استفاده قرار داد. مثلاً واژه‌های یک کتاب داده هستند.

اطلاعات داده‌های معنادار هستند؛ یعنی مجموعه‌هایی از داده‌های مرتبط را کنار هم می‌گذاریم تا چیزی معنی‌دار درباره جهان به ما بگوید. اگر واژه‌های این کتاب داده هستند، طریقی که من واژه‌ها را در جمله‌ها و فصل‌ها تنظیم کرده‌ام آنها را به اطلاعات تبدیل می‌کند. و در نهایت، از اطلاعات هم معرفت می‌سازیم. معرفت ما تعبیر و تفسیری است از اطلاعات برای به کار گرفتن آن - با خواندن کتاب و پردازش اطلاعات به منظور شکل دادن به اندیشه‌ها، نظرات و اقدامات بعدی معرفت حاصل می‌شود (کلگ، ۱۳۹۹، ص ۱۹-۲۰). در هرم زیر می‌توان داده را به صورت قاعده هرم در نظر گرفت:



می‌توانیم سه دوره تاریخی را در خصوص حفظ داده‌ها از هم جدا سازیم:

۱. مرحله ثبت داده در ذهن و حفظ آنها
۲. مرحله ثبت داده‌ها بر الواح و کاغذ و غیره
۳. انقلاب کامپیوتری و ظهور کلان‌داده‌ها.

از آغاز تمدن بشر، ما معرفت خود را برای به کار گرفتن داده و بالا رفتن از این هرم افزایش داده‌ایم. این کار حداقل ۴۰۰۰ سال پیش با الواح گلین شروع شد که در بین‌النهرین از آن‌ها استفاده می‌شد. به جای اینکه داده در ذهن نگه داشته شود، الواح این امکان را به وجود می‌آوردند که داده به صورتی عملی و قابل استفاده حفظ شود. تقریباً در همان زمان‌ها بود که نخستین داده‌پرداز به صورت چرتکه‌ای ساده، ولی به گونه‌ای شگفت‌انگیز، به تدریج ساخته شد. این ابزار - که ابتدا با استفاده از سنگ به صورت ستون، و بعدها مهره‌هایی بود که مفتولی از داخل‌شان رد می‌شد - به کارگیری داده‌های عددی ساده را امکان‌پذیر کرد. ولی با این که توانایی انسان برای استفاده درست از داده در طی سده‌ها افزایش یافته بود، معانی کلان‌داده تازه در پایان سده نوزدهم و به سبب مشکلی که

در سرشماری پیش آمد، ظهور کردند (ر.ک: همان، ص ۲۱-۲۲).

حالا که ما از طریق دسترسی به اینترنت و لپ‌تاب انقلاب کامپیوتری دیگری را از سر می‌گذرانیم، کلان‌داده روش جایگزین عملگرایانه‌تری برای رسیدن به سطح بالای هرم داده - اطلاعات - معرفت به دست می‌دهد. سیستم کلان‌داده مقادیر زیادی داده را می‌گیرد - داده‌ای که معمولاً بی‌نظم و به‌سرعت در جریان است - و با استفاده از آخرین فناوری‌های اطلاعاتی این داده را تحلیل می‌کند، آن هم به شیوه‌ای که انعطاف‌ناپذیری کمتر و تأثیرپذیری بیشتری دارد. تا همین اواخر این کار غیر ممکن بود. به کارگیری داده در این مقیاس عملی نبود؛ از این رو کسانی که در زمینه‌ای مطالعه می‌کردند، متکی به نمونه‌ها بودند (ر.ک: کلگک، ص ۲۲-۲۳).

اطلاعات داده‌هایی معنادارند که در زمینه‌های مختلف به دست می‌آوریم، اما برای اینکه به معرفت تبدیل شوند باید شرایط دیگری را هم داشته باشند. در معرفت‌شناسی یا اپیستمولوژی معرفت بر اساس سه جزء تعریف می‌شود: «باور صادق موجه»؛ این تعریف ریشه در محاورات افلاطون دارد. به نظر او، معرفت عبارت از «باور حقیقی» به علاوه «چیزی» که فقط این باور را به معرفت تبدیل می‌کند. به عبارت دیگر، باید چیزی به باور حقیقی افزوده شود تا آن را به معرفت مبدل سازد (ر.ک: اهارا، ۱۳۹۳، ص ۲۸).

از زمان افلاطون برای معرفت سه مؤلفه: باور، صدق و توجیه بیان شده است. این سه به عنوان عناصر اصلی معرفت مطرح بوده‌اند. بر اساس این تحلیل، هرگاه بخواهیم از تحقق معرفت مطمئن بشویم باید این سه شرط را بررسی کنیم. به همین دلیل معرفت به «باور صادق موجه تعریف» شده است. این تعریف به تعریف سه جزئی معرفت مشهور شده است. نخست آنکه فرد باید به گزاره مورد نظر باور داشته باشد و اگر او به آن گزاره باور نداشته باشد در واقع معرفت به آن ندارد. همچنین، باید محقق شود که گزاره مورد نظر صادق است و اگر آن گزاره راست نباشد باز معرفتی محقق نخواهد شد و بالاخره، شرط سوم اینکه گزاره مورد نظر باید موجه باشد. به بیان دیگر، شخص باید قادر باشد که آن گزاره را به نحوی معقول ارائه دهد. برای مثال، باید آن را اثبات کند یا نشان دهد که از راه مشاهده بدان دست یافته است.

اهارا بر این باور است که سنت تعریف معرفت به «باور صادق موجه» به دو دلیل متزلزل شده است: نخست، پست‌مدرنیسم و دوم، ظهور پدیدارهای تکنولوژیک متأخر چون رایانه و اینترنت. او در مقابل معرفت‌شناسی مبتنی بر «باور صادق موجه»،

معرفت‌شناسی «اطلاعات‌بنیان» را مطرح می‌کند و بر این باور است که این نوع معرفت‌شناسی با عصر اینترنت و فضای مجازی تناسب دارد. او در این باره می‌گوید:

«اما اگر قرار است ما با واقعیت‌ها روبه‌رو شویم اینترنت و تکنولوژی‌های مربوط به آن، شیوه نگرستن به معرفت را تغییر داده‌اند.... ما به معرفت‌شناسی‌ای نیاز داریم که برای این بافتار مناسب باشد و سنت باور صادق موجه چنین نیست. البته من جهانی از تکنولوژی جدید و مفاهیم کلیدی را توصیف کرده‌ام که ممکن است گذرا باشند. می‌توان آن‌گونه پنداشت که اگر باور صادق موجه محکم سر جای خودش بنشیند و شرایط کنونی را مد نظر نگیرد، کاربرد خود را مجدداً به دست خواهد آورد. این امر قطعاً امکان‌پذیر است. اما نمی‌تواند نیاز به یک معرفت‌شناسی «اطلاعات‌بنیان» را نادیده بگیرد و هدف این واقعیت که اقتصاد دانش ممکن است هفته آینده ناپدید شود، نشان نمی‌دهد که هیچ نیاز معرفت‌شناختی مبرمی وجود ندارد یا کشفیات معرفت‌شناختی در آن زمینه هیچ علاقه یا کاربرد وسیع‌تری نخواهد داشت» (همان، ص ۶۱-۶۲).

روشن است که معرفت‌شناسی اطلاعات‌بنیان با مشکلاتی روبه‌رو می‌شود که مهم‌ترین آن شک‌گرایی است. به نظر اهارا شک‌گرایی در این مورد اشکالی پیش نمی‌آورد. داده‌ها مجموعه‌ای از نمادها هستند و حال آنکه اطلاعات داده‌های معنادارند. معرفت هم اطلاعاتی است که برای مقاصد حمایت یا نشان دادن عمل قابل استفاده است. معرفت در واقع گامی به سوی یک غایت است. در چنین صورتی دیگر شک‌گرایی جایی ندارد (ر.ک: همان، ص ۴۹). بدین‌سان وجود کاربرد در وجود این اطلاعات مندرک نمی‌شود و یا به واسطه حرکت جوهری با آنها استکمال پیدا نمی‌کند. به بیان دیگر، در فضای سایبر کاربرد با اطلاعاتی که دائماً در جریان هستند اتحاد پیدا می‌کند. این نوع اتحاد، اتحاد اندک‌اکی نیست. چنان‌که گفتیم با حرکت جوهری نفس پدید نمی‌آیند. چرا که هنوز به مقام معرفت ارتقا نیافته‌اند هرچند که کاربرد آنها را به معرفت به شمار آورد. مثل کاربر در میان این اطلاعات بی‌پایان مثل قایقی کوچک در اقیانوس بی‌پایان است که دائماً در اقیانوس حرکت می‌کند و وقفه‌ای برای آن تصور نمی‌شود. این اتحاد «اتحاد سیال» است؛ یعنی اتحاد ذهن کاربر با مجموعه‌ای از اطلاعات است. در اتحاد سیال نفس با انبوهی از داده‌ها روبه‌رو می‌شود که در هیچ یک از آنها توقف نمی‌کند و گویا همه آنها با سرعت از برابر دیدگان او می‌گذرند. او بر هیچ یک از آنها تمرکز نمی‌کند.

نتیجه

در این مقاله با بهره‌گیری از برخی مباحث فلسفه اسلامی مدلی را برای فهم تکنولوژی و فضای سایبر مطرح کردیم. پرسش نخست این بود که فضای مجازی چه نوع واقعیتی است؟ و چه نوع عالمی است؟ گفتیم در حکمت متعالیه عوالم به سه عالم تقسیم شده‌اند: عالم ماده، عالم مثال، عالم عقل.

در فلسفه اسلامی تقوم ایجادی نسبت به نفس انسانی در نظر گرفته شده است؛ یعنی از این نکته بحث شده که اگر صور خیالی تقوم وجودی به نفس داشته باشند و نفس موجد آنها باشد در خیال متصل هستند و اگر تقوم وجودی به نفس نداشته باشند در خیال منفصل‌اند. اما با ظهور فضای مجازی می‌توانیم تقوم وجودی را توسعه دهیم. هویات مجازی تقوم حلولی به ماده ندارند. موجوداتی که در یک کامپیوتر می‌بینیم بر روی ماده حلول نکرده‌اند. اما به وسیله ابزارهای الکترونیکی ایجاد شده‌اند. موجودات مجازی تقوم وجودی به ابزارهای الکترونیکی دارند.

ما دیجیتال‌سیم مجازی را پذیرفتیم که بنا به آن، هویات و اشیاء مجازی واقعیت دارند و صرفاً هویات تخیلی و وهمی نیستند. کاربران وقتی به این فضای مجازی وارد می‌شوند در فضای واقعی زندگی می‌کنند که برای خود آثاری دارد. فرایندهای فیزیکی و دیجیتال در پیدایش این فضا تأثیر دارند، اما این هویات رابطه حلولی با آنها ندارند. هویات دیجیتال واقعی هستند، نه توهمی. بلکه، آنها سطحی از واقعیت را تشکیل می‌دهند.

به برخی از شباهت‌ها و تفاوت‌های فضای مجازی با فضای وجودی اشاره کردیم. گویا ذهن انسان در کامپیوتر و ابزارهای دیجیتال تجسد یافته است. برخی از این شباهت‌ها عبارت‌اند از: (۱) عدم ترتب همه آثار: بر هویاتی که در فضای سایبر یا مجازی هستند همان آثار وجود خارجی مترتب نمی‌شود. (۲) عدم وجود محدودیت‌ها: در فضای سایبر با محدودیت‌های فضای واقعی روبه‌رو نیستیم. اشیاء را می‌توانیم به راحتی در این فضا تکثیر کنیم. (۳) وجود امور غیرواقعی: در فضای مجازی می‌توانیم چیزهایی را ایجاد و تولید کنیم که در جهان خارج وجود ندارند. ذهن هم این توانایی را دارد.

برخی از تفاوت‌های وجود ذهنی با وجود مجازی هم عبارت‌اند از: (۱) تصور امور غیرممکن: ذهن می‌تواند امور غیرممکن را تصور کند، اما در فضای مجازی امکان وجود امور متناقض نیست. برای مثال، ذهن می‌تواند جمع نقیضین را تصور کند. اما در فضای

مجازی چنین چیزی تحقق نمی‌یابد. ۲) تصور مفاهیم کلی: ذهن می‌تواند مفاهیم کلی را تصور کند، اما مفهوم کلی هم در فضای مجازی به صورت کلی وجود پیدا نمی‌کند. ۳) تصور صرف حقیقت: ذهن می‌تواند صرف از حقیقت را تصور کند. ولی در فضای مجازی وجود پیدا نمی‌کند. در این فضا هم با اموری مخلوط می‌شود. ۴) امکان بازتولید: بسیاری از چیزهایی که وجود مجازی دارند می‌توانند در دنیای واقعی هم تولید شوند مثلاً از یک فایل می‌توانیم کپی بگیریم. اما به راحتی نمی‌توانیم وجود ذهنی یک فایل را به کپی تبدیل کنیم، مگر آنکه آن را بنویسیم یا تایپ کنیم.

فضای سایبر حضور وجود انسان در عالم را گسترش داده است. بشر به کمک این فناوری در همهٔ اکناف و اطراف عالم حضور یافته 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 دست یافته است. این «سعهٔ وجودی» امکان تصرف بیشتر در پدیده‌های طبیعت و عالم را برای او فراهم آورده است.

منابع

- ابن عربی، محمدبن علی (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*. (ج ۱-۳)، بیروت: دار صادر.
- افلاطون (۱۳۷۴)، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، چاپ ششم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- اهارا، کیرن (۱۳۹۳)، افلاطون و اینترنت، ترجمه محسن محمودی، تهران: شرکت نشر افلاطون.
- تردینیک، لوک (۱۳۹۵)، *بسترهای اطلاعات دیجیتال: رهیافت‌های نظری برای فهم اطلاعات*، ترجمه علی فارسی‌نژاد، تهران: چاپار.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۲)، *در رساله مثل و مثال*، تهران: نثر طوبی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۴۰۴ق)، *اتحاد عاقل به معقول*، تهران: انتشارات حکمت.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، (ج ۲)، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۱۹ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، (ج ۱، ۲، ۴، ۶، ۷، ۹)، چاپ چهارم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- (۱۳۶۳)، *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، چاپ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸)، *نهایه‌الحکمه*، تصحیح غلام‌رضا فیاضی، چاپ سوم. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
- الطباطبایی، السید محمدحسین (۱۴۲۷ق)، *بدایه‌الحکمه*، قم: جامعه‌المدرسین.
- قیصری رومی، محمدداوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کربن، هانری (۱۳۸۴)، *مجموعه مقالات*، گردآوری و تدوین محمدامین شاهجویی با اشراف شهرام پازوکی. تهران: حقیقت.
- کلگ، براین (۱۳۹۹)، *کلان‌داده*، ترجمه پری آزمون‌وند، تهران: فرهنگ نشر نو.

Floridi, Luciano (2014), *The Forth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford: Oxford University Press.