



# دفتر کهربایی ۱

رصد و گزارش رویدادهای داخلی  
و بین المللی فضای مجازی  
آذرماه ۱۴۰۳

مجموعه مقالات

## همایش زندگی معنادار

در عصر فضای مجازی



مجسّم الحقوق

---



## مجموعه مقالات همایش زندگی معنادار در عصر فضای مجازی

### دفتر کهربایی (Events Report) شماره اول

مجموعه نویسندگان

تهیه شده در میز اخلاق فناوری

تمام حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به پژوهشگاه فضای مجازی است و استفاده از آن تنها با ذکر منبع مجاز است. همچنین محتوای منتشر شده در این گزارش بیانگر دیدگاه رسمی مرکز ملی فضای مجازی نیست.

نشانی: تهران، سعادت آباد، خیابان علامه شمالی، کوچه هجدهم غربی، پلاک ۱۷

تلفن: ۰۲۱-۲۲۰۷۳۰۳۱

کد پستی: ۱۹۹۷۹۸۷۶۲۹

همایش‌ها و رویدادهای فناوری و فضای مجازی به صورت ماهانه، فصلی یا سالانه در ایران و سایر کشورهای جهان برگزار می‌شوند. در این همایش‌ها موضوعات و جریان‌های نوظهور این حوزه از زوایای مختلف علمی و پژوهشی به مخاطبان عرضه می‌شود. برای هر پژوهشگر، محقق یا فرد تصمیم‌گیر در زمینه فضای مجازی و فناوری، لازم است که از جدیدترین دست‌آوردها و تحولات ارائه شده در این بستر آشنا باشد.

**دفترهای کهربایی** دسته‌ای از متون تولیدشده در پژوهشگاه فضای مجازی است که حاوی مطالب و پژوهش‌های ارائه شده در رویدادها و همایش‌های حوزه فناوری و فضای مجازی است.

## پیشگفتار

مسئله «معنای زندگی» از پرسش‌های دیرین آدمی است و بی‌نهایت مکتب‌گوناگون در پاسخ به این پرسش شکل گرفته است. البته این موضوعی نیست که باهمت و تلاش عده‌ای و یک بار برای همیشه حل شود؛ مخاطب این پرسش فرد است و هر کس باید هدفی برای زندگی خود داشته باشد. همچنین این مسئله مبهم و دیریاب است و تنها با کنکاش مفهومی و نظری به دست نمی‌آید و بخش مهم‌تر آن، اشتغال و اهتمام عملی به آن است.

در حال حاضر، سیطره فناوری و فضای مجازی بر زندگی انسان، به ابهام مسئله معنای زندگی افزوده است، زیرا زیست‌جهان ما از اساس دگرگون شده و کمتر عنصری در زندگی ما معنای سابق خود را حفظ کرده است. به همین سبب، بازشناختن معنای زندگی حتی برای کسانی که به درکی از آن رسیده بودند چالش برانگیز شده است.

فناوری‌های جدید، در مسیر رسیدن به معنای زندگی، هم می‌توانند یاری‌رسان باشند و هم می‌توانند ما را از هدف دور کنند. فضای مجازی می‌تواند با دسترسی گسترده، ارتباط نامحدود، و تبادل سریع اطلاعات، به ابهامات و سوالات ما پاسخ دهد و محدودیت‌های پیشین ما را از بین ببرد. اما از طرفی، چالش‌هایی هم از آن سر برمی‌آورد که ممکن است راه را بر ما ببندد و ما را از زندگی خود غافل کند.

یکی از این چالش‌ها از دست رفتن «رضایت‌مندی» (satisfaction) است. فناوری اگرچه ممکن است مسائلی را برای فرد تسهیل کند، اما ممکن است با مواجه کردن او با انبوهی از خواسته‌ها و ایدئال‌های دست‌نیافتنی، به رضایت‌مندی او لطمه بزند یا به او احساس ناکافی بودن بدهد. رضایت‌مندی همبستگی تامی با معنای زندگی دارد و یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های کسانی که در درک معنای زندگی سردرگم‌اند، بحران رضایت‌مندی است.

مفهوم دیگری که در معنای زندگی بسیار مهم است و فناوری و فضای مجازی آن را تحت الشعاع قرار می‌دهد، «تأمل درونی» (contemplation) است. فرد برای باز یافتن معنای زندگی باید با خودش خلوت کند، حدیث نفس کند و تأمل درونی بالایی داشته باشد. اما در عصری که زیر بمباران خروارها خبر و محتوای لحظه‌ای هستیم، فرصتی برای این تأمل درونی دست نمی‌دهد و لذا نمی‌توانیم راهی به مفهوم و معنای زندگی پیدا کنیم. زیرا بخش زیادی از معنای زندگی، درونی است و فرد اگر چنین آرامش و خلوتی با خود نداشته باشد، به آن دست پیدا نخواهد کند.

چالش بعدی متوجه «هویت» است. هویت فرد، پیش‌تر به ارتباطش با خودش و با دایره محدودی از اطرافیان‌ش معنا می‌شد. اما امروز، هویت معنای متفاوتی یافته و فرد در دنیای مجازی اساساً هویت جدیدی برای خود تعریف می‌کند. این مسئله معنای زندگی نزد فرد را هم متحول می‌کند.

اگرچه مسائلی که ذکر شد چالش‌ها و تهدیدهای فناوریست، اما در جامعه بشری گریزی از این تحولات و پیشرفت‌های فناورانه نیست. آنچه مهم است این است که در این وضعیت بتوان راهی به سوی زندگی معنادار گشود. کسی می‌تواند در این شرایط موفق باشد که در آستانه این آتش‌فشان، کاشانه‌ای برای خود بنا کند. آنچه در این دفتر آمده است در صد است که در این مسیر پرچالش و پراسیب، راهی به معنای زندگی بگشاید.

میثم غلامی

سرپرست پژوهشگاه فضای مجازی

آذرماه سال ۱۴۰۳

## فهرست مطالب

۱	مقدمه
۵	بحران معنای زندگی در اقتصاد سرمایه داری دیجیتال؛ ضرورت توجه به اقتصاد معناگرا
۳۱	تأثیر عزت نفس بر معنویت در محیط کار
۵۳	معضل شکاف مسئولیت پذیری و راهبردهایی برای توسعه مسئولانه هوش مصنوعی
۸۳	بررسی نحوه معنا بخشی به زندگی کودکان در برنامه فلسفه برای کودکان
۱۱۷	السدیر مک اینتایر و اخلاق فضیلت محور ارسطویی: تمهیدی برای ترمیم بحران اخلاقی عاطفه گرایی





## مقدمه

پرسش از «معنای زندگی» از جمله سؤالات مهمی است که در طول اعصار و قرون مختلف کم و بیش ذهن انسان‌ها را به خود مشغول کرده است. با این حال، این پرسش دست‌کم در دو قرن اخیر با شدت و حدت بیشتری طرح شده و خود را در قالب «بحران معنا» نمایان ساخته است. بحران معنا را می‌توان حاصل تغییر کلان‌روایت انسان از هستی، تزلزل در جهان‌بینی سنتی و دگرگونی زیست‌جهان انسان به واسطه علم و فناوری دانست. تاکید بر امکان وجود رابطه بین تکنولوژی و معنای زندگی از این واقعیت حاصل می‌شود که فناوری ابزاری صرف و خنثی نیست؛ بلکه واسطه‌ای است ارزش‌بار که شیوه معیشت و زیست‌جهان آدمیان را دگرگون ساخته و به آن شکل می‌دهد.

مطالعات تاریخی نشان می‌دهد که تکنولوژی نه تنها واقعیت طبیعی، بلکه نحوه مواجهه انسان با خود، دیگری و جهان را دستخوش تحول کرده است. برای مثال، لوچیانو فلوری در کتاب انقلاب چهارم از تغییر در هویت انسان و دغدغه‌های وجودی او به واسطه فناوری اطلاعات و ارتباطات سخن گفته و تأثیر آن را هم‌ارز انقلاب‌های کوپرنیکی، داروینی و فرویدی (که هر یک تأثیر مهمی بر مسئله معناداری داشته‌اند) دانسته است.

اگر در بحث معنای زندگی، موضوع فضایل و ارزش‌ها، به عنوان پایگاه و سرچشمه معناداری، از جایگاه مهمی برخوردار باشد، آنگاه بحث از رابطه معنا با تکنولوژی به مثابه امری ارزش‌بار و ارزش‌عار موضوعیت خواهد داشت. شایان ذکر است که رابطه تکنولوژی و معنادار آثار برخی از متفکران به طور خاص بررسی شده است. برای مثال، هیوبرت دریفوس، از فیلسوفان مشهور فناوری، در مقاله‌ای در باب اینترنت، نیهلیسم و معنای زندگی بحث کرده است. لازم است علاوه بر بررسی رابطه کلی بین معنای زندگی و فناوری، به طور خاص، به بررسی

معضلی که فضای سایبر برای زندگی معنادار ایجاد کرده است پردازیم. این معضل را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد که فضای مجازی ما را از خود، محیط واقعی و اطرافیان و ارزش‌هایمان تا حدی دور کرده است و این موجب نوعی (از خود) بیگانگی و بحران معنا شده است. برای پاسخ به این معضل لازم است فضای مجازی در خدمت به انسان و رابطه با محیط و اطرافیان و ارزش‌ها قرار بگیرد، و این در صورتی است که فناوری‌های فضای مجازی طوری طراحی شوند که ارزش‌ها را نمایان کرده و زندگی فضیلت‌مندانه را برای ما به ارمغان بیاورند.

البته برای دفاع از این دیدگاه، نظریات مختلف فضیلت در مکاتب اخلاقی (وظیفه‌گرایی، پیامدگرایی و فضیلت‌گرایی) باید مورد بررسی قرار گیرند تا ما را در رسیدن به زندگی فضیلت‌مندانه در عصر فناوری و فضای مجازی یاری رسانند.

«همایش ملی زندگی معنادار در عصر فضای مجازی» مجالی بود برای هم‌اندیشی در باب این مسئله. برای بررسی این مسئله، گروه اخلاق فناوری پژوهشگاه فضای مجازی با همکاری گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف در تاریخ ۷ تیر ۱۴۰۱ همایشی با عنوان «زندگی معنادار در عصر فضای مجازی» برگزار کردند. محورها و زیرمحورهای این همایش عبارت بود از:

- معنای زندگی
  - بحران معنا: علل و دلایل
  - نظریات معناداری
  - رابطه اخلاق با زندگی معنادار
- نظریه‌های اخلاقی
  - ظرفیت‌های نظریه‌های اخلاقی در مواجهه با چالش‌های اخلاقی جهان مدرن
  - چرخش فضیلت‌گرایانه در اخلاق
  - اخلاق کاربردی (با تمرکز بر مسائل مرتبط با فضای مجازی)
- فلسفه و اخلاق فناوری
  - رابطه انسان و مصنوعات تکنیکی
  - رابطه ارزش و فناوری

طراحی‌های حساس به ارزش  
رهیافت فضیلت‌گرایانه در اخلاق فناوری  
فضیلت و فناوری (با تمرکز بر فناوری‌های فضای مجازی)  
چالش‌های اخلاقی فضای مجازی: مسائل و راهکارها

- محور ویژه: بحران معنادار عصر فضای مجازی  
معنا، نیست‌انگاری و فناوری  
معنای زندگی در عصر فضای مجازی  
سلوک معنوی در عصر فضای مجازی  
زندگی اخلاقی و فضیلت‌مندانه در فضای مجازی  
مواجهه با بحران معنا در عصر حاضر و حکمرانی فضای مجازی برای نیل به زندگی معنادار

همچنین در راستای روشن‌تر شدن موضوع همایش پیش‌نشست‌هایی نیز به صورت  
برخط در بستر اسکای‌روم با مشخصات زیر برگزار شد:

- پیش‌نشست اول: رهیافت فضیلت‌گرایانه به معنای زندگی
- پیش‌نشست دوم: سلوک اخلاقی در عصر اینترنت
- پیش‌نشست سوم: عنوان نقش طراحی حساس به ارزش در معناداری زندگی

در همین راستا یک گفت‌وگوی تلویزیونی نیز در بستر تلویزیون بین آقایان محمد سبحان  
جلیلیان، دبیر علمی همایش، و محمد مهدی نصر هرنندی، کارشناس میز اخلاق فناوری  
پژوهشگاه فضای مجازی برگزار شد.

- مقالات منتخب برای سخنرانی در این همایش عبارت بودند از:
- ۱- دکتر مختار نوری (دکتری علوم سیاسی دانشگاه علوم تحقیقات): السدیر مک اینتایرو بازگشت به اخلاق فضیلت محور ارسطویی - تمهیدی برای ترمیم بحران اخلاقی عاطفه‌گرایی در جهان معاصر
  - ۲- دکتر سعیده بابایی (پژوهشگر اخلاق هوش مصنوعی دانشگاه توپینگن): معضل شکاف مسئولیت‌پذیری و راهبردهایی برای توسعه مسئولانه هوش مصنوعی
  - ۳- محبوبه پاکدل (دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران): نسبت معناداری زندگی با اخلاق و خوشبختی
  - ۴- مسعود غفاری (کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه فردوسی): شکاف سوژگی در عصر فضای مجازی
  - ۵- طاهره ایوبی (دانشجوی دکتری مدیریت رسانه دانشگاه آزاد اصفهان): حقیقت و مجاز - دوگانگی اخلاق یا یگانگی
  - ۶- دکتر حسین محمدی (دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران): بررسی ارتباط هویت دینی و سبک زندگی جوانان در عصر فضای مجازی
  - ۷- مهسا پوست فروش فرد (کارشناسی ارشد فلسفه دین دانشگاه تهران): بررسی نحوه معنابخشی به زندگی کودکان در برنامه فلسفه برای کودکان
  - ۸- مجید صالحیان (دانشجوی دکتری رشته مدیریت پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم): تأثیر عزت‌نفس بر معنویت در محیط کار

محمد مهدی نصرهرندی

کارشناس میز اخلاق فناوری

# بحران معنای زندگی در اقتصاد سرمایه‌داری دیجیتال؛ ضرورت توجه به

## اقتصاد معناگرا

نفیسه صالح‌نیا<sup>۱</sup>

محمد مهدی نصرهرندی<sup>۲</sup>

### چکیده

امروزه، شکل جدیدی از سرمایه‌داری ایجاد شده است که در آن، داده‌ها به کالای تعیین‌کننده انباشت تبدیل شده‌اند. این شکل از سرمایه‌داری، سرمایه‌داری «دیجیتال» یا «نظارتی» نامیده می‌شود. سرمایه‌داری نظارتی به طور یک‌جانبه ادعای کند که تجربه انسانی، ماده خام رایگانی برای تبدیل به داده‌های رفتاری است. همان‌طور که تمدن صنعتی که محصول سرمایه‌داری صنعتی بود ابتدا به طبیعت آسیب رساند و اکنون می‌تواند برای ما به قیمت نابودی زمین تمام شود، تمدن اطلاعاتی که توسط سرمایه‌داری نظارتی شکل گرفته نیز به قیمت از دست دادن طبیعت انسان رشد کرده و تهدیدی برای انسانیت ما خواهد بود. میراث سرمایه‌داری صنعتی، پُر شدن اقلیم ما از ناامیدی، پشیمانی و ترس بود. اکنون با سرمایه‌داری نظارتی - که به شکل غالب سرمایه‌داری اطلاعاتی در زمان ما تبدیل می‌شود - چه میراث تازه‌ای از آسیب و تأسف در انتظار نسل‌های آینده خواهد بود؟

اگر نظام امور، هدف و معنایی نداشته باشد، زندگی انسان نیز بی‌هدف و بی‌معنا خواهد بود. هدف این مقاله تحلیل نظری معنا داری زندگی سرمایه‌داری و نوع هویتی است که سرمایه‌داری کنونی برای انسان ایجاد می‌کند. نویسندگان سرمایه‌داری اغلب بر انواع مادی‌گرایانه و فردگرایانه از معنای زندگی تمرکز دارند. این نظام، مصرف‌کننده‌ای فردگرا پرورش می‌دهد که

۱. دانشجوی دکتری اقتصاد سلامت دانشگاه تربیت مدرس (nafiseh.salehnia@gmail.com)

۲. کارشناس میز اخلاق فناوری پژوهشگاه فضای مجازی (harandi@majazi.ir)

دارای سبک زندگی رقابتی، مالکیت خصوصی بر دارایی، بی‌ثباتی یا زندگی مایع و ارزش‌های مبتنی بر لذت‌گرایی است. همین ویژگی‌های شخصیتی است که می‌تواند افزایش فعلی اختلالات روانی مانند اضطراب، استرس یا افسردگی را توضیح دهد. این امر ضرورت تغییر رویکرد و توجه به اقتصاد معناگرا (دین‌گرا) را آشکار می‌کند.

معنا بخشیدن به زندگی، کارکرد اصلی دین است. دین از طریق اعتقادات، توصیه‌ها، مناسک و اعمال خود، زندگی را در چارچوبی معنادار قرار می‌دهد. با این حال معنای زندگی هنوز در مطالعات مربوط به رابطه بین دین و رفتار اقتصادی به‌طور مناسب ظاهر نشده است. از آنجاکه دین‌داری می‌تواند عامل مهمی در یافتن معنای زندگی باشد، در این مقاله پس از بررسی بحران معنا در نظام سرمایه‌داری دیجیتال، بر لزوم توجه به اقتصاد اسلامی به‌عنوان کامل‌ترین نمونه اقتصاد معناگرا تأکید شده است.

**واژه‌های کلیدی:** معنا‌داری، بحران معنا، سرمایه‌داری نظارتی، زندگی دیجیتال، دین‌داری، اقتصاد معناگرا، اقتصاد اسلامی

## مقدمه

اگر اقتصاد را فعالیت یا حوزه‌ای مجزأ در نظر بگیریم، تأثیر متقابل اقتصاد بر زندگی بشر و زندگی بشر بر اقتصاد به خوبی آشکار نمی‌شود و صرفاً به عنوان تابعی از عقلانیت ابزاری یا بازار به نظر می‌رسد. با بازتعریف سرمایه‌داری به عنوان یک سبک زندگی به جای یک نظام اقتصادی صرف، می‌توان آن را به عنوان یک سیستم کلان تحلیل کرد، نه به عنوان یک سیستم کاملاً متمایز از عوامل فرهنگی، اجتماعی، سیاسی یا حتی بیولوژیکی (Cole & Ferrarese, 2018). اگر اقتصاد یک بُعد یکپارچه از زندگی - که بر رویه‌های اقتصادی تأکید دارد - در نظر گرفته شود، مصداقی از «شکل زندگی» خواهد بود و در این صورت است که آثار منفی آن روشن شده و فرصتی برای نقد آن ایجاد می‌شود.

سرمایه‌داری به عنوان یک کلان سیستم در سطح زندگی روزمره جریان دارد و مسیر ذهن و رفتار را هدایت می‌کند. هر یک از کلان سیستم‌ها، مانند سرمایه‌داری، شامل نهادهایی اجتماعی مانند بانک جهانی، مصنوعات مانند پول، و مفاهیمی فرهنگی مانند لیبرالیسم است. علاوه بر این، هر سیستم کلان (مثلاً سرمایه‌داری) یک جنبه ذهنی یا عامل روانی دارد. به این معنا که عوامل کلان ویژگی‌های روان‌شناختی خاصی مانند خودخواهی یا نارضایتی را پرورش می‌دهند. هدف مقاله حاضر روشن کردن این مسئله است که سرمایه‌داری به عنوان یک کلان سیستم کدام شیوه زندگی و هویت را تولید کرده است و این شیوه زندگی چه تأثیری بر معناداری زندگی بشر داشته است.

منافع شخصی، لذت، و عقلانیت ابزاری، به عنوان مهم‌ترین ویژگی‌های انسان اقتصادی در نظام سرمایه‌داری، می‌توانند ویژگی‌های روان‌شناختی و سبک زندگی خاصی ایجاد کنند. در این نظام، در رفتارهای انسان اقتصادی، تنها رفتار عقلایی، حداکثر کردن منفعت مادی است و عقل انسان، بهترین ابزار خدمت برای تأمین این هدف است (صالح‌نیا و صالح‌نیا، ۱۳۹۲). از نظر ایدئولوژیک، سرمایه‌داری نئولیبرال رقابت را به عنوان ویژگی تعیین‌کننده ماهیت انسان می‌بیند؛ شهروندان می‌توانند انتخاب‌های دموکراتیک داشته باشند و کیفیت زندگی خود را با خرید به حداکثر برسانند؛ بازار به شایستگی پاداش می‌دهد تا ثروتمندان در جایگاه برتر دیده شوند و موفقیت آن‌ها به معنای موفقیت برای همه است (Moncrieff, 2001).

در دهه گذشته، بسیاری از اقتصاددانان، روزنامه‌نگاران، جامعه‌شناسان و متخصصان بهداشت روان اظهار کرده‌اند که افزایش بیماری‌های روانی و استرس، ناشی از سیاست‌ها و ایدئولوژی‌های سرمایه‌داری است (Zeira, 2022). جیمز<sup>۱</sup> در کتاب خود «سرمایه‌دار خودخواه»<sup>۲</sup> دریافت که مردم کشورهای انگلیسی‌زبانی که سیاست‌های سرمایه‌داری نئولیبرالی را اعمال کرده‌اند، دوبرابر بیشتر از مردم کشورهای اروپای غربی که این کار را نکرده‌اند، از ناراحتی عاطفی رنج می‌برند. به عقیده او سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی سرمایه‌داری، تغییری در ایدئولوژی ایجاد کرده که به نفع فردگرایی<sup>۳</sup>، مادی‌گرایی<sup>۴</sup> و رقابت‌پذیری<sup>۵</sup> بوده است؛ با نیازهای انسانی مانند ارتباط اجتماعی سازگار نیست و منجر به اضطراب و افسردگی می‌شود (James, 2008).

نئولیبرالیسم، فردگرایی را تشویق می‌کند که موجب کاهش تأکید بر نیاز انسان به اجتماع و ارتباط اجتماعی برای تکامل شده است. از آنجا که فردگرایی یک ویژگی اخلاقی مطلوب تلقی می‌شود، کمک خواستن از دیگران نیز مورد مخالفت قرار می‌گیرد (Hansen et al., 2014). همچنین نئولیبرالیسم، مصرف‌گرایی را تشویق می‌کند. زمانی که مردم ارزش‌های مادی‌گرایانه را اتخاذ می‌کنند، احتمال بیشتری دارد که علائم اضطراب و افسردگی همراه با روابط اجتماعی ضعیف‌تر و عزت‌نفس پایین‌تر داشته باشند (James, 2008).

از سال ۲۰۱۷ تا ۲۰۱۸، ۱۹ درصد از بزرگسالان در ایالات متحده یک بیماری روانی را تجربه کردند: افزایش ۵ میلیون نفری در مقایسه با سال قبل (State & of Mental Health in America, 2021). این‌ها جدا از افزایش مشکلات روانی ناشی از کووید-۱۹ است که منجر به افزایش نرخ افسردگی متوسط تا شدید، اضطراب و افکار خودکشی شده است (Shade, 2021). علاوه بر این، امید به زندگی که از سال ۱۹۱۸ سالانه افزایش یافته است، در طول

- 
1. Oliver James
  2. The Selfish Capitalist
  3. Individualism
  4. Materialism
  5. Competitiveness



چند سال گذشته در ایالات متحده به دلیل افزایش چشم‌گیر مرگ‌ومیر ناشی از خودکشی، اعتیاد به الکل و مصرف بیش از حد مواد مخدر کاهش یافته است (Case & Deaton, 2020). در واکنش به سندرم زندگی سرمایه‌داری، تعداد فزاینده‌ای از مردم خواهان تغییر فردی و اجتماعی هستند. مروری بر تحقیقات مختلف نشان می‌دهد که بسیاری از مردم از زمان سقوط بازار در سال ۲۰۰۷-۲۰۰۸ بر روی انواع اجتماعی‌تر و بزرگ‌تر معنا و اقتصاد معناگرا تمرکز کرده‌اند. بسیاری از جنبه‌های اقتصاد، از انگیزه شغلی شخصی گرفته تا ساختارهای سازمانی، مدیریت منابع انسانی و تولید، در حال تغییرند. مردم به دنبال معنای جدیدی در درون، بیرون، علیه و فراتر از سرمایه‌داری هستند. به گفته رهبران در مجمع جهانی اقتصاد، این روند معناگرا آینده اقتصاد است (Vos, 2020).

محققان به دنبال یافتن جایگزینی مناسب برای نظام سرمایه‌داری هستند. نمونه‌ای کامل از اقتصاد معناگرا را می‌توان در نظام اقتصادی اسلام مشاهده کرد. در نظام اقتصادی اسلام، انسان خداوند را محور و کانون عالم هستی می‌داند و بر اساس این نگرش، خداوند متعال را مالک حقیقی آسمان و زمین و همه آفریدگان را ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (بقره: ۲۸۴) و خود را امانت‌دار و مالک اعتباری نعمت‌هایی که او در اختیارش نهاده است می‌داند: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَإِشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ (احزاب: ۷۲). در نتیجه، بهره‌مندی انسان از این نعمت‌ها باید در گستره حدود و مقررات الهی باشد. نگرش امانی بودن کالا، مانع طغیان انسان می‌شود. در جهان بینی عرفان اسلامی، حتی وجود انسان نیز نوعی امانت و عاریه در دست اوست (دمشقی، ۱۴۲۵ق) که باید بدون کم‌وکاست به صاحب اصلی آن یعنی خداوند بازگردد؛ چنان‌که یک فرد امین در مورد هر امانتی چنین می‌کند. انسان اقتصادی در اسلام، از مواهب الهی بهره می‌برد: ﴿مَتَاعًا لَكُمْ﴾ (مائده: ۹۶)، ولی همواره از طغیان و سرمستی و غفلت از یاد خدا دوری می‌جوید: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (بقره: ۶۰) و در هر حال، خداوند را ناظر و مراقب اعمال خود می‌بیند: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (نساء: ۱).

انسان اقتصادی اسلام منافع خود را جدا از منافع جامعه نمی‌بیند: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَإِنَّا بِكُمْ﴾ (انبیاء: ۹۲). باورهای دینی او و اعتقاد به خدا و آخرت باعث می‌شود به دنبال هدف نهایی بزرگ‌تر باشد و تمام اعمال خود را در راستای اعتقادات و دستیابی به این هدف شکل دهد. طبیعتاً خداوند حکیم هر موجودی را خلق کرده است تا به کمال لایق خود برسد. این کمال با کمال موجود دیگر متفاوت است و در واقع به نوعی فصل‌میزان موجودات موجودات دیگر است. بنابراین اگر ما هدف از خلقت انسان را به دست آوریم، می‌توانیم به فصل‌میزان و با سایر موجودات که در واقع انسانیت انسان به آن است، پی ببریم (نصرهرندی، ۱۳۹۸).

توجه به ابعاد گوناگون انسان که هر یک می‌تواند منشأ انگیزه‌های گوناگون باشد و قرارداد آن در ساختارهای هماهنگ که تأمین‌کننده نیازهای انسان در عرصه‌های فردی و اجتماعی است، از ویژگی‌های مهم نظام اقتصادی اسلام به شمار می‌رود (صالح‌نیا و صالح‌نیا، ۱۳۹۲). در این نظام، هنگام تزاحم، لذت‌های غیرمادی از نظر کمی و کیفی بر لذت‌های مادی برتری دارد. لذت‌های مادی نیز چنانچه بر لذت‌های غیرمادی انسان آسیب وارد نکند، مجاز و حتی گاه مطلوب است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷). سبک زندگی شکل گرفته بر اساس این مبانی، انسان را از فردگرایی و مادی‌گرایی نظام سرمایه‌داری جدا کرده و داشتن هدف نهایی والا، به تمامی جنبه‌های زندگی مؤمنان معنا و مفهوم می‌بخشد.

## زندگی معنادار در سرمایه‌داری

آیا معنایی جهانی یا فراتاریخی در زندگی وجود دارد؟ برای پاسخ به این سؤال، از چشم‌انداز ماتریالیسم تاریخی به درک زندگی معنادار می‌پردازیم. برای شروع، بدن «طبیعی» وجود دارد؛ یعنی موجود زنده‌ای که برای زنده ماندن باید غذا، آب و سرپناه پیدا کند. همچنین بدن «کارگر» وجود دارد؛ آن موجودی که درگیر تولید در بستر اجتماع برای برآوردن نیازهای زندگی مادی بدن طبیعی و بقای آن است. دیالکتیک بدن زنده و کارگر واسطه با هم، بازتولید زندگی و جامعه است.

بنابراین، هر تلاشی برای نظریه‌پردازی زندگی معنادار باید بر اقتصادهای سیاسی خاص حاکم بر جامعه و روابط اجتماعی متأثر از آن‌ها مبتنی باشد. اکنون این سؤال پیش می‌آید: آیا زندگی معنادار در سرمایه‌داری ممکن است؟

در نظر گرفتن سرمایه‌داری به عنوان شکلی از زندگی، به درک این موضوع کمک می‌کند که چگونه اشکال زندگی ممکن است مورد نقد قرار گیرند و از این طریق در معرض دگرگونی مورد نیاز قرار بگیرند. شکل سرمایه‌دارانه زندگی، مانند همه اشکال زندگی، به این سؤال پاسخ می‌دهد که چگونه باید زندگی کنیم. تحلیل دیوید هاروی<sup>۱</sup> نشان می‌دهد که چگونه یک مکانیسم دائمی برای غارت منابع و تخریب فرهنگ‌ها، استثمار سرمایه‌داری از نیروی کار را دوچندان می‌کند. هاروی در مقاله خود با عنوان «بیگانگی جهانی»<sup>۲</sup> مفهوم بیگانگی را برای توصیف فرآیندی فراتر از سلب مالکیت خود و جهان، ناتوانی و حالت عاطفی زندگی بیگانه به کار می‌گیرد تا بی‌تفاوتی<sup>۳</sup> ناشی از سرمایه‌داری را آشکار کند. به عقیده او، بیگانگی جهانی، معمولاً بی‌ثباتی سیاسی و ژئوپلیتیکی فزاینده‌ای ایجاد می‌کند. علاوه بر این، بیگانگی جهانی زیربنای بسیاری از تراژدی‌های شخصی، مانند اپیدمی مواد مخدر همراه با مرگ‌ومیر ناشی از اعتیاد مزمن به الکل در بسیاری از مناطق «فراموش شده»<sup>۴</sup> ایالات متحده است. همچنین در خودکشی کشاورزان برنج در کره جنوبی، کشاورزان در هند، کشاورزان بریتانیا و در مالکان خانه‌های سلب مالکیت شده در یونان، منعکس شده است (Harvey, 2018).

بیگانگی تقریباً در همه جا وجود دارد. تحمیل مقررات در همه جا به طور تصاعدی افزایش یافته است. زندگی روزمره به طور فزاینده‌ای خسته‌کننده و کابوس‌وار می‌شود. معمولی‌ترین واکنش جمعیت‌های بیگانه این است که منفعل، کینه‌توز، خشمگین و افسرده بمانند

---

1. David Harvey  
2. Universal Alienation  
3. apathy  
4. forgotten

(تسلیم در برابر مواد مخدر و الکل). اما گه‌گاه با خشم، ناامیدی و طغیان فوران می‌کنند، همان‌طور که در شورش‌های لندن و جنبش‌وال استریت اتفاق افتاد (Harvey, 2018).

سرمایه‌داری مانع بسیاری از افراد برای داشتن زندگی معنادار می‌شود؛ زیرا استثمار و شیخ همیشه حاضر مرگ زودرس در سازمان نژادی و جنسیتی جامعه سرمایه‌داری ساخته شده است. همه‌گیری کووید-۱۹ منطق استثمار یا مرگ زودرس را آشکار و تقویت کرده است. البته مرگ زودرس در تضاد با زندگی معنادار است، نه فقط به این دلیل که زندگی راکوتاه می‌کند، بلکه به این دلیل که تهدید مرگ زودرس - که با لفاظی‌های سیاسی همراه می‌شود - توجه را به سمت تضمین بقای بدنی (در مقابل کمال و بقای روحی) سوق می‌دهد و از پیگیری یک زندگی معنادار - که در حقیقت برخاسته از روح انسانی یعنی وجه آن سویی بشر است - دور می‌کند. ما نه تنها شاهد ویرانی‌های یک بحران همه‌گیر و اقتصادی هستیم، بلکه شاهد آشکار شدن تدریجی بحران بی‌تفاوتی هستیم؛ بحرانی که در آن، وضعیت بد فقرا و آسیب‌پذیران نادیده گرفته می‌شود. جامعه بیگانه از اخلاق، از مراقبتی که زندگی معنادار را ممکن می‌کند، اجتناب می‌کند. در عوض، اعتراضاتی را پرورش می‌دهد که خواستار وفاداری عمومی به سودهای کاذب بازار هستند (Tyner & Rice, 2020).

### ماهیت زندگی سرمایه‌داری در عصر فضای مجازی

همان‌طور که گفته شد، نتیجه زندگی به سبک زندگی سرمایه‌داری، افزایش بیماری‌های روانی نظیر افسردگی، خودکشی یا شورش بوده است. با توسعه فناوری و ورود به عصر دیجیتال، شکل جدیدی از سرمایه‌داری ایجاد شده که به اعتقاد برخی محققان علاوه بر پیامدهای پیشین، پیامدهای به مراتب مخرب‌تری برای ماهیت زندگی بشر و هویت انسانی به دنبال دارد. سرمایه‌داری دیجیتال (نظارتی)<sup>۱</sup> زندگی ما را به یک کالای جدید به نام داده‌های شخصی تبدیل کرده است. این نوع سرمایه‌داری به‌طور یک‌جانبه ادعا می‌کند که تجربه انسان، ماده خام رایگانی است که می‌تواند تبدیل به داده‌های رفتاری شود. اگرچه برخی از این داده‌ها برای

---

1. Surveillance

بهبود محصول یا خدمات اعمال می‌شوند، بقیه به عنوان یک مازاد رفتاری، به فرآیندهای تولید پیشرفته معروف به «هوش ماشینی» وارد می‌شوند. در نهایت، این محصولات پیش بینی، در نوع جدیدی از بازار برای پیش بینی‌های رفتاری معامله می‌شوند که آن را «بازارهای آتی رفتاری»<sup>۱</sup> می‌نامند. سرمایه‌داران نظارتی از این عملیات تجاری بسیار ثروتمند شده‌اند؛ زیرا بسیاری از شرکت‌ها مشتاق اندر روی رفتار آینده‌ما سرمایه‌گذاری و حتی شرط بندی کنند.

پویایی رقابتی این بازارهای جدید، سرمایه‌داران نظارتی را به سمت دستیابی به منابع پیش بینی‌کننده‌تر مازاد رفتاری نظیر صداها، شخصیت‌ها و احساسات ما سوق می‌دهد. فشارهای رقابتی تغییری را ایجاد کرده‌اند که به موجب آن، فرآیندهای ماشین خودکار نه تنها رفتار ما را می‌شناسند، بلکه رفتار ما را در مقیاس شکل می‌دهند. با این تغییر جهت از دانش به قدرت، سرمایه‌داری به خودکار کردن جریان اطلاعات در مورد ما بسنده نمی‌کند. هدف اکنون این است که خود ما را خودکار کند. در این مرحله از تکامل سرمایه‌داری نظارتی، ابزار تولید تابع «ابزار اصلاح رفتار»<sup>۲</sup> پیچیده‌تر و جامع‌تر است. به این ترتیب، سرمایه‌داری نظارتی نوع جدیدی از قدرت را به وجود می‌آورد که ابزارگرایی<sup>۳</sup> نامیده می‌شود (Zuboff, 2020).

سرمایه‌داری نظارتی برخلاف رؤیای دیجیتالی اولیه عمل می‌کند و خانه آگاه<sup>۴</sup> را به تاریخ باستان می‌سپارد. همچنین این توهم را از بین می‌برد که شکل شبکه‌ای دارای نوعی محتوای اخلاقی بومی است، اینکه «متصل» بودن، ذاتاً طرفدار روابط اجتماعی، ذاتاً فراگیر یا به طور طبیعی به سمت دموکراتیک کردن دانش است. اتصال دیجیتالی اکنون وسیله‌ای برای اهداف تجاری دیگران است. در هسته خود، سرمایه‌داری نظارتی انگلی<sup>۵</sup> و خودارجاعی<sup>۶</sup> است و تصویر قدیمی کارل مارکس از سرمایه‌داری را به عنوان خون‌آشامی که از نیروی کار تغذیه می‌کند، با چرخشی

---

1. behavioral futures markets  
 2. means of behavioral modification  
 3. Instrumentalism  
 4. Aware Home  
 5. parasitic  
 6. self-referential

غیرمنتظره، احيای می‌کند. سرمایه‌داری این بار به جای نیروی کار، از هر جنبه‌ای از تجربه‌ی هر انسان تغذیه می‌کند (Shoshana Zuboff, 2020).

سرمایه‌داران نظارتی به سرعت دریافته‌اند که می‌توانند هر کاری که بخواهند انجام دهند و انجام دادند. آن‌ها برای جذابیت و بهره‌برداری از اضطراب‌های معاصر، لباس طرفداری و رهایی به تن کردند، درحالی‌که کنش واقعی آنان خارج از صحنه پنهان بود. لباس آن‌ها یک ردای نامرئی بود که از شعارهای شبکه‌ی قدرتمند، توانایی حرکت سریع، جریان‌های عظیم درآمد قابل اعتماد و طبیعت وحشی و بی‌دفاع سرزمینی که آن‌ها تسخیر می‌کردند بافته شده بود. آن‌ها با ناخوانایی ذاتی فرآیندهای خودکاری که بر آن‌ها حکومت می‌کنند و ناآگاهی و احساس اجتناب‌ناپذیر بودن که این فرآیندها ایجاد می‌کنند، محافظت می‌شدند.

مکانیسم‌ها و الزامات اقتصادی سرمایه‌داری نظارتی اکنون به مدل پیش‌فرض اکثر مشاغل مبتنی بر اینترنت تبدیل شده است. محصولات و خدمات سرمایه‌داری نظارتی موضوع (هدف) مبادله ارزش نیستند. آن‌ها روابط متقابل سازنده‌ای میان تولیدکننده و مصرف‌کننده ایجاد نمی‌کنند. در عوض، آن‌ها «قلاب‌هایی» هستند که کاربران را به عملیات استخراجی خود می‌کشانند و در آن تجربیات شخصی آن‌ها به عنوان وسیله‌ای برای اهداف دیگران ذخیره می‌شود. ما «مصرف‌کنندگان» سرمایه‌داری نظارتی نیستیم. اگرچه ضرب‌المثل به ما می‌گوید «اگر چیزی رایگان است، پس خود شما محصول هستید»، اما این نیز نادرست است. ما در حقیقت منابع مازاد حیاتی سرمایه‌داری نظارتی هستیم: اهداف یک عملیات استخراج مواد خام به لحاظ تکنولوژیکی پیشرفته و غیرقابل اجتناب (Zuboff, 2020).

این منطق، زندگی معمولی را به تجدید روزانه یک مجموعه‌ی فاوستین<sup>۱</sup> قرن بیست و یک تبدیل می‌کند؛ به این علت که تقریباً غیرممکن است بتوانیم خودمان را از این شرایط جدا کنیم، علی‌رغم این واقعیت که آنچه در ازای آن باید بدهیم، زندگی را آن‌طور که می‌شناسیم نابود

۱. معامله با شیطان، معامله‌ی فاوستین Faustian یا معامله‌ی مفیستوفلی نامیده می‌شود. طبق اعتقاد سنتی مسیحیان در مورد جادوگری، این پیمان بین شخص و شیطان بسته می‌شود. فرد روح خود را در ازای لطف شیطان به او می‌فروشد. این امتیازات با توجه به داستان هر فرد متفاوت است، اما شامل شهرت، قدرت، جوانی، دانش یا ثروت است.

می‌کند. اینترنت برای مشارکت اجتماعی ضروری است. این اینترنت اکنون از تجارت اشباع شده است و این تجارت اکنون تابع سرمایه‌داری نظارتی است. وابستگی ما در قلب پروژه نظارت تجاری قرار دارد که در آن نیازهای ما برای زندگی مؤثر، درمقابل تمایل به مقاومت در برابر تهاجمات جسورانه این پروژه قرار گرفته و با آن رقابت می‌کند. این تضاد بی‌حسی روانی ایجاد می‌کند و ما را مجبور می‌کند با بدبینی مستضعفانه، وضعیت را منطقی کنیم؛ بهانه‌هایی بیافرینیم که مانند مکانیسم‌های دفاعی عمل می‌کنند («چیزی برای پنهان کردن ندارم»); یا اینکه راه‌های دیگری برای فروکردن سرمان در برف پیدا کنیم و نادانی را از سر ناامیدی و درماندگی انتخاب کنیم (Winner, 1991). به این ترتیب، سرمایه‌داری نظارتی یک انتخاب اساساً نامشروع را تحمیل می‌کند که افراد قرن بیست و یکم نباید مجبور به انجام آن شوند، و عادی‌سازی آن باعث می‌شود ما در زنجیر خود آواز بخوانیم (Unger, 2006).

اثرات منفی سرمایه‌داری صنعتی، طبیعت و محیط زیست را به نابودی کشاند و منجر به نتایج ناخوشایندی مانند گرمایش جهانی زمین، آلودگی هوا، از بین رفتن گونه‌های حیوانی و غیره شد. سرمایه‌داری نظارتی می‌تواند منجر به اثرات منفی به مراتب مخرب‌تری شود و ماهیت انسانی بشر را از بین ببرد. هم‌زمان با اینکه شما در حال خواندن این مطالب هستید، این شکل جدید از سرمایه‌داری گسترده‌تر می‌شود؛ زیرا بخش‌ها، شرکت‌ها، استارت‌آپ‌ها، توسعه‌دهندگان نرم‌افزارها و سرمایه‌گذاران بیشتری حول این نسخه سرمایه‌داری اطلاعات بسیج می‌شوند. این بسیج و مقاومتی که به وجود می‌آورد، یک میدان نبرد کلیدی را مشخص می‌کند که در آن امکان وجود یک آینده انسانی در مرزهای جدید قدرت به چالش کشیده خواهد شد (Zuboff, 2020).

### **سرمایه‌داری به‌عنوان یک سبک زندگی مدرن و اثرات روانی آن**

پیام‌های مداوم در مورد مزایای تجاری‌سازی جنبه‌های بیشتر زندگی و افزایش تجارت، به محبوبیت بیشتر مصرف‌گرایی کمک کرد و این نگاه را رایج کرد که می‌توان از ثروت مادی به موفقیت دست یافت. رقابت‌پذیری نه تنها از طریق مصرف‌گرایی، بلکه به‌عنوان یک فضیلت از

فردگرایی تشویق شد و تغییری را از پذیرش فضائل جمعی به فردگرایی و خوداتکایی صورت داد (Zeira, 2022).

علاوه بر این، مجموعه‌ای از شواهد نشان می‌دهد که هنگام برخورد مهندسی رفتاری سرمایه نظارتی با قرن‌ها تلاش انگیزشی انسان به جهت خودسازی، تلفات روانی برای انسان به وجود می‌آید. محققان در حال حاضر به دو سؤال کلیدی پاسخ می‌دهند: فرآیندهای روانی ناشی از زندگی سرمایه‌داری چیست؟ پیامدهای فردی و اجتماعی این فرآیندها چیست؟

### مصرف‌گرایی و اثرات روانی آن

بر اساس تحقیقات انجام شده، سرمایه‌داری مصرفی، بر طیف وسیعی از پدیده‌های روانی شامل بیماری روانی، شخصیت، هویت و انگیزه تأثیر می‌گذارد. برخی از این تأثیرات عبارت‌اند از: ایجاد نیازهای بی‌نهایت، «پارادوکس انتخاب» - فراوانی انتخاب‌ها -، میل به تحریک حسی و لذت‌گرایی، لذت مادی، رفتار تکانشی و بیش‌فعالی، نارضایتی از زندگی سنتی یا «زندگی جامد»، تنوع‌طلبی، ارزش‌گذاری خود با محصولات تجاری، خودبزرگ‌بینی، ابراز وجود، شکست حافظه تاریخی، احساس استحقاق (حق داشتن محصولات)، توجه به ظاهر در مقابل ماهیت حقیقی، ترجیح مادی‌گرایی بر روابط اجتماعی، روابط بین فردی رو به وخامت، و شادی و رضایت شخصی (Guitart, 2011).

کاسر<sup>۱</sup> چگونگی تأثیر ارزش‌های مادی‌گرایانه بر شادی را مورد مطالعه قرار داد و دریافت که افرادی که معتقدند شادی از جمع کردن اشیاء و داشتن موقعیت برتر ناشی می‌شود، احتمالاً علائم اضطراب و افسردگی دارند. او همچنین دریافت افرادی که بیشتر توسط انگیزه‌های بیرونی هدایت می‌شوند (به این معنی که عمدتاً کارهایی انجام می‌دهند تا در ازای آن چیزی به دست آورند). احتمال بیشتری دارد که روابط کوتاه‌تر و کم‌معناتری نسبت به افرادی که انگیزه‌های درونی دارند، داشته باشند؛ زیرا افراد دارای انگیزه درونی، کارها را به این دلیل انجام می‌دهند که

1. Tim Kasser



از آن لذت می‌برند (Hari, 2019). همچنین مشخص شد که ماتریالیست‌ها رقابتی‌تر هستند و عزت نفس پایین‌تری دارند (James, 2008).

هنگامی که ارزش شخصی یک فرد توسط عوامل مادی که خارج از کنترل او هستند تعیین می‌شود، عزت نفس او در برابر نوسانات آسیب‌پذیر است. مصرف‌گرایی ارتباط نزدیکی با وضعیت رقابت دارد و زمانی که به دلیل نابرابری درآمدی، تأکید بیشتری بر وضعیت اجتماعی وجود دارد، ارزش‌های بیرونی برای افزایش موقعیت اجتماعی اهمیت بیشتری پیدا می‌کنند. قرار دادن این ارزش‌ها برای موقعیت و رقابت مداوم و مقایسه خود با دیگران خسته‌کننده است و آنچه را انسان برای تکامل نیاز دارد، فراهم نمی‌کند (James, 2008).

به گفته جیمز (۲۰۰۸) نرخ بالاتر اختلالات روانی نتیجه ثروت جویی بیش از حد در کشورهای مصرف‌گرا و سرمایه‌داری است. براساس تحقیقات انجام شده، در طول ۱۵ سال گذشته، استفاده از داروهای ضد افسردگی در ایالات متحده نزدیک به ۶۵ درصد افزایش یافته است (Products—Data Briefs, 2017) و تعدادی زیادی از افراد حداقل یک نوع بیماری روانی را تا قبل از ۱۴ سالگی تجربه کرده‌اند. آمار بالای خودکشی در میان نوجوانان و جوانان نیز به سبک زندگی سرمایه‌داری نسبت داده شده است (Zeira, 2022).

در راستای این وضعیت، پاتولوژی جدیدی به نام «آفلونزا»<sup>۱</sup> تعریف شده است. آفلونزا عبارتی است که در بحران بروز مصرف‌گرایی در جوامع مورد استفاده قرار گرفت. بر طبق تعریف، آفلونزا را بیماری مسری و دردناکی توصیف می‌کنند که از طریق اجتماع منتقل می‌شود و با بروز علائمی نظیر اضطراب، بدهی مالی و اتلاف سرمایه ظاهر می‌شود. در واقع فرد مبتلا دچار ناتوانی در درک تبعات اعمال خود می‌شود و دلایل آن را حرص و طمع وی در دستیابی به امتیازات مالی بیشتر و بیشتر می‌دانند.

جیمز شیوع بیشتر این بیماری در کشورهای انگلیسی‌زبان را به سبب ارزش‌گذاری نامتناسب بیش از حد بر روی مفاهیمی همچون پول، تملک، ظاهر فیزیکی و اجتماعی افراد و

---

۱. Affluenza: ترکیبی از دو واژه influenza (بیماری آنفولانزا) و affluence (ثروت) است.

شهرت بیان کرد. در واقع او این بیماری را نتیجه خودخواهی متکبرانۀ کاپیتالیسم می‌داند (James, 2008).

برخلاف وعده‌های اعلام شده در تبلیغات، مصرف‌گرایی برای ارضای خواسته‌ها نیست، بلکه برای برانگیختن میل به خواسته‌های مصنوعی و ترجیحاً انواع خواسته‌هایی است که اصولاً نمی‌توان آن‌ها را فرونشاند. بهادادن به افزایش بی‌پایان ثروت مادی ممکن است منجر به احساس بی‌ارزش بودن و نارضایتی شود؛ زیرا در فرهنگ‌های فراوانی و طمع، افراد ارتباط بین خواسته‌ها و نیازهای خود را قطع می‌کنند. در مجموع، «به نظر می‌رسد ماتریالیسم برای رفاه ذهنی سم است» (Kasser & Kanner, 2004).

### فردگرایی و اثرات روانی آن

به گفته باومن (۲۰۰۵) گذر از مدرنیته «جامد»<sup>۱</sup> به مدرنیته «مایع»<sup>۲</sup> یک محیط جدید و بی‌سابقه برای فعالیت‌های زندگی فردی ایجاد کرده است و افراد را با چالش‌هایی مواجه می‌کند که قبلاً هرگز با آن مواجه نشده بودند. مدرنیته مایع یا زندگی مایع به این معناست که اشکال و نهادهای اجتماعی دیگر زمان کافی برای استحکام ندارند و نمی‌توانند به عنوان چارچوب مرجع برای اعمال انسان و برنامه‌های بلندمدت زندگی عمل کنند. بنابراین افراد باید راه‌های دیگری برای سازمان‌دهی زندگی خود بیابند. افراد باید مجموعه‌ای از پروژه‌ها و قسمت‌های کوتاه‌مدت بی‌پایان را به هم بپیوندند. چنین زندگی‌های پراکنده‌ای مستلزم آن است که افراد انعطاف‌پذیر و سازگار باشند، یعنی دائماً آماده و مایل به تغییر تاکتیک‌ها در کوتاه‌مدت باشند؛ تعهدات و وفاداری‌ها را بدون پیشیمانی کنار بگذارند و فرصت‌ها را مطابق با شرایط و تمایلات فعلی خود دنبال کنند (Bauman, 2005).

---

1. Solid  
2. Liquid

پس در مدرنیته مایع، کنترل زندگی مادشوارتر است؛ زیرا نامشخص است. حدود ۳۵ سال پیش، سلیگمن<sup>۱</sup> پیشنهاد کرد که افسردگی بالینی ممکن است نتیجه فقدان کنترل یا درماندگی آموخته شده باشد. به دلیل انفجار زندگی مصرف‌گرای مایع، مردم اکنون می‌توانند کنترل و استقلال شخصی را تاحدی تجربه کنند که برای مردم در زمان‌ها و مکان‌های دیگر غیرقابل تصور باشد (Guitart, 2011).

توسعه رسانه‌های اجتماعی و فضای مجازی، دوران جدیدی را در شدت، تراکم و فراگیر شدن این اثرات روانی از طریق فرآیندهای مقایسه اجتماعی ایجاد کرده است، به ویژه برای جوان‌ترین افراد جامعه که «تقریباً دائماً آنلاین هستند». در واقع، سونامی روان‌شناختی مقایسه اجتماعی ناشی از تجربه رسانه‌های اجتماعی و تأثیر آن بر مادی‌گرایی، مصرف‌گرایی و فردگرایی، بی‌سابقه تلقی می‌شود.

همان‌طور که رسانه‌های جمعی مدرنیته با تولید انبوه و مصرف انبوه شکل گرفتند، رسانه‌های اجتماعی نیز با انباشت داده‌ها و منطق استخراج داده‌ها شکل می‌گیرند. این تغییرات در فناوری رسانه، تصورات ما از ارزش و حقیقت را شکل می‌دهد. عصر پخش رسانه‌های جمعی به عنوان عصر فردیت انبوه<sup>۲</sup> نامیده می‌شود. (Törnberg & Uitermark, 2021).

## ضرورت توجه به معنا و معناگرایی در نظام اقتصادی

همان‌طور که گفته شد، مبانی نظام سرمایه‌داری منجر به ایجاد شکل‌هایی از زندگی می‌شود که نتیجه آن افسردگی، احساس پوچی، دوری از اجتماع و مادی‌گرایی است. این عوامل باعث شده مردم برای فرار از سندرم زندگی سرمایه‌داری به دنبال اصلاح اجتماعی و تغییر خط‌مشی باشند. با گسترش فناوری، سرمایه‌داری صنعتی جای خود را به سرمایه‌داری دیجیتال داده است.

---

1. Seligman  
2. mass-individuality

سرمایه‌داری صنعتی پیامدهای ناگواری برای سلامت معنوی و روانی افراد و محیط زیست به دنبال داشت.

به عقیده محققان، پیامدهای سرمایه‌داری دیجیتال بر ماهیت زندگی و معناداری آن از سرمایه‌داری صنعتی مخرب‌تر است. بنابراین ضرورت توجه به اقتصادهای معناگرا برای بسیاری از مردم و محققان روشن شده و آن‌ها به دنبال یافتن جایگزینی مناسب برای نظام سرمایه‌داری هستند. یکی از بهترین نمونه‌های اقتصاد معناگرا در اقتصادهای دین‌گرا و به‌طور خاص در اقتصاد اسلامی قابل مشاهده است. در ادامه ابتدای نظری در زمینه ارتباط دین و اقتصاد معناگرایان می‌شود و پس از آن به بررسی معنادار نظام اقتصادی اسلام می‌پردازیم.

### ارتباط دین و اقتصاد

اگرچه فعالیت‌های مذهبی به وضوح با نگرانی‌های اقتصادی مرتبط است، متأسفانه هنوز نظریه اقتصادی استاندارد وجود ندارد که بتواند گزارش رضایت بخشی از رابطه بین دین و رفتار اقتصادی ارائه دهد (Wijngaards & Sent, 2012).

بر اساس تعاریف، رفتارهایی که در جهت مواجهه با کمبود کالاهای مادی در پرتو نیازهای نامحدود بشر شکل می‌گیرد، رفتار اقتصادی نامیده می‌شود. در این رفتارها تمرکز، بر دستیابی مؤثر به اهداف معین است. در دین نیز، رفتارهای انسان در جهت دستیابی به اهداف معینی هدایت می‌شود. با این تفاوت که دین انسان را به سمت یک هدف متعالی هدایت می‌کند. تعالی در لغت به معنای «فرا تر رفتن» است. در نتیجه، دین تجربیات و دغدغه‌های مردم را فراتر از محدودیت‌های فعالیت‌ها و اعمال روزمره گسترش می‌دهد. با انجام این کار، دین زندگی را با معنای خاصی آغشته می‌کند. یعنی دین با ارائه غایات، ارزش‌ها و اصول معنادار و تشویق انسان به دستیابی به آن‌ها، به زندگی هدف و اهمیت می‌بخشد. تلاش برای رسیدن به آن اهداف، ارزش‌ها و اصول به تبدیل زندگی به یک سرمایه‌گذاری معنادار کمک می‌کند (Loewenstein, 2007).

دین پدیده‌ای گسترده‌تر از آیین نهادی سنتی به معنای «عضویت» رسمی در یک آیین مشخص مانند مسیحیت یا اسلام است. به تعبیر ما، مذهب شامل اعمال فردگرایانه و گاه التقاطی است که در آن مردم آزادانه با بخش‌هایی از سنت‌های معنوی ارتباط برقرار می‌کنند. معنا بخشیدن به زندگی کارکرد اصلی دین است که ما از آن به عنوان عامل کلیدی در ارتباط میان دین و رفتار اقتصادی استفاده می‌کنیم. دین از طریق اعتقادات، توصیه‌ها، مناسک و اعمال خود، زندگی را در چارچوبی معنا دار قرار می‌دهد. دین با توجه دادن انسان‌ها به فطرت خود برای زندگی افراد هدفی فراتر از اهداف کوتاه‌مدت و اهداف مادی تعیین می‌کند و به زندگی فرد جهت می‌دهد. شاید روشن‌ترین دلیل مبارزه دین با توجه مطلق به اهداف مادی زوال‌پذیری آن‌ها باشد، إِنَّ اللَّهَ مَلَكًا يَنَادِي فِي كُلِّ يَوْمٍ لِدُّوَا لِلْمَوْتِ وَ اجْمَعُوا لِلْفَنَاءِ وَ اٰنْبُوا لِلْخَرَابِ (رضی، ۱۴۱۴ق)

هدف به چیزی اطلاق می‌شود که دارای اهمیت یا ارزش است؛ زیرا از کنشگر می‌خواهد تا اعمال خود را در جهت آن شکل دهد. بنابراین مطلوبیت اقتصادی، مشارکت در تحقق چیزی را که ارزش دارد، بیان می‌کند. بدین ترتیب معنای زندگی را یک رابطه ارزشی به معنای «ارزش‌هایی» تشکیل می‌دهد که کنشگر به عنوان محوری‌ترین، عالی‌ترین و والاترین امور به آن پایبند است (Wijngaards & Sent, 2012).

همان‌طور که اشاره شد، ویژگی بارز دین ایمان به حقیقت متعالی است. هدف متعالی که در یک دین مورد احترام است، چیزی را منعکس می‌کند که اعتقاد بر این است که در نهایت برای مؤمن مهم بوده و تجربه می‌شود. هدف، از چنان اهمیتی برخوردار است که جهت‌گیری ارزشی را در زندگی مؤمن فراهم می‌کند. یعنی یک دین مجموعه‌ای از ارزش‌های اصلی ارائه می‌کند که متدین را هم در تصمیم‌گیری‌های روزمره و هم در تصمیم‌های مهم‌تر راهنمایی می‌کند. دین حتی در میان اعمال و مناسک مربوط به خود که نوعی ارزش به حساب می‌آیند نیز طبقه‌بندی می‌کند؛ إِنَّ الْعِبَادَ ثَلَاثَةٌ قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَوْفًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى طَلَبَ الثَّوَابِ فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَجْرَاءِ وَ قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ حُبًّا لَهُ فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَخْرَارِ وَ هِيَ

أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ (کلینی، ۱۴۰۷ ق). به این ترتیب، دین یک چارچوب ارزیابی ارائه می‌کند که در موقعیت‌های خاص می‌تواند از منافع شخصی کنشگر حمایت‌کننده یا در تضاد با آن باشد.

این تحلیل انتزاعی از رابطه بین معنای زندگی و دین چگونه به حقایق عینی اعمال مذهبی تبدیل می‌شود؟ دین برای اینکه پیروان خود را قادر سازد با حقیقت متعالی درگیر شوند، روایات، آموزه‌ها، اعمال و مناسک را ارائه می‌دهد (Taylor, 1998). به عنوان مثال، اعتقاد بر این است که متون مقدس یهودیت، مسیحیت، و اسلام متشکل از «کلام خدا» است.

در مجموع، معنای زندگی به عنوان جهت‌گیری به سوی ارزش‌هایی درک می‌شود که «همه زندگی» را در بر می‌گیرد. دین می‌تواند با توانمند ساختن مؤمنان برای هدایت زندگی خود به سوی یک حقیقت متعالی و هدف نهایی، معنای زندگی را ارائه دهد. بر این اساس، رفتارهای اقتصادی متدینان بر مبنای دین و در جهت دستیابی به یک هدف متعالی، زندگی معناداری را برای آنان به ارمغان می‌آورد. در نتیجه، بهترین جایگزین برای اقتصاد سرمایه‌داری، اقتصاد دین‌گرا است. از آنجاکه کامل‌ترین دین الهی دین اسلام است، در ادامه مبانی نظام اقتصادی اسلام به عنوان کامل‌ترین نمونه اقتصاد معناگرا جهت جایگزینی با اقتصاد سرمایه‌داری ارائه می‌شود.

### نظام اقتصادی اسلامی و معنای زندگی

همان‌طور که گفته شد، بزرگ‌ترین نیاز روحی انسان معاصر یافتن معنایی برای زندگی است و علل اساسی بسیاری از بیماری‌های روانی عدم توان برای یافتن چنین معنایی است (علی‌خانی، ۱۳۹۴). ادیان الهی با تعالیم نجات‌بخش خود انسان را از سرگردانی و پوچی در زندگی نجات می‌بخشند و معنای زندگی را به کامل‌ترین شکل آن فراروی آدمی قرار می‌دهند.

به هر حال وقتی انسان امری را به عنوان معنا دهنده به زندگی‌اش پذیرفت، از آن به بعد در تلاش است تا امکانات و مقدمات محقق‌کننده آن هدف را فراهم سازد. در اینجا است که سبک و شیوه خاصی از زندگی ایجاد می‌شود که با سبک‌های دیگر متفاوت است. بدین ترتیب پیوند عمیق و مستحکمی میان معنای زندگی و سبک زندگی برقرار می‌شود. سبک زندگی از منظر

اسلامی مفهومی بنیادی و تمدن ساز است؛ زیرا از دغدغه های اصلی و متعالی نشئت می گیرد که در بنیادی ترین لایه های هستی انسان ریشه دارد (پیشگروهمکاران، ۱۳۹۸).

مکتب اقتصادی اسلام، دارای مبانی جهان بینی و انسان شناختی کاملاً متفاوتی از دیگر مکتب هاست. «هدف داری»، «مسئول بودن»، «اختیار»، «برخورداری از حیات جاوید» و «دو بُعدی بودن» (بُعد مادی و معنوی)، از مبانی مهم انسان شناختی در مکتب اسلام است. اسلام انسان را موجودی دو بُعدی و مرکب از روح و بدن می داند. قرآن کریم در برخی آیات ساحت روحی انسان را مورد توجه قرار داده است. برای مثال، پس از تسویه (و نظام دادن) جسد انسان، صحبت از نفخ روح در آن می کند و می فرماید: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ \* فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۸ و ۲۹). توجه اسلام به روح و تعالی آن بیش از توجه به جسم است و این مسئله نشان می دهد که روح نسبت جسم اهمیت بسیار بیشتری دارد (نصرهرندی، ۱۳۹۸). نادیده انگاشتن بُعد معنوی و روحی، آن گونه که محصول مبانی مکتب سرمایه داری است، آدمی را از مقام والای خود تنزل می دهد و «انسان اقتصادی مطرود» از دیدگاه اسلام را شکل می دهد. برخی از ویژگی ها و نشانه های رفتاری چنین انسانی این گونه است:

- پیوسته، سود مادی خویش را بر منافع دیگران ترجیح می دهد: «وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا» (اسراء: ۱۰۰)
- نمی تواند یا نمی خواهد منافع واقعی و دراز مدت خویش را در نظر گیرد: «كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ \* وَتَذُرُونَ الْآخِرَةَ» (قیامه: ۲۰ و ۲۱).
- سخت شیفته مال و ثروت است: «وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» (عادیات: ۸).
- کم ظرفیت و کم طاقت است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلِيقٌ هَلُوعًا \* إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا \* وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (معارج: ۱۹، ۲۰، ۲۱).
- در صورت توانگری، سرکشی می کند: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى \* أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى» (علق: ۷ و ۶).
- بر خود می بالد و به دیگران فخر می فروشد: «إِنَّهُ لَفَرِحَ فَخُورٌ» (هود: ۱۰).

درمقابل، انسان «تربیت یافته، تزکیه شده و اخلاق مدار» قرار دارد که از دیدگاه اسلام، «انسان اقتصادی مطلوب» به شمار می رود. ویژگی های چنین انسانی که در مقابل ویژگی های انسان اقتصادی مطرود قرار دارد، چنین است:

- با منافع دیگران هماهنگ، بلکه در موارد لازم، آن را بر منفعت شخصی خودش مقدم می دارد: «وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» (حشر: ۹).
- دل داده و وابسته به ثروتش نیست، بلکه آن را در مسیر رضایت الهی: «يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (بقره: ۲۶۵) و خدمت به نیازمندان: «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (ذاریات: ۱۹) به کار می گیرد.
- متین و خویشتن دار است. یعنی قلبش آرام است «تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ»، در برابر نابسامانی های اقتصادی و مشکلات زندگی، شکیبایی می ورزد: «والصابرين على ما أصابهم» و هنگام رفاه و آسایش، طغیان نمی کند و به سرمستی و شادمانی و فخر فروشی آلوده نمی شود: «إِنَّهُ لَفَرِحَ فَخُورٌ \* إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (هود: ۱۰ و ۱۱).
- آینده نگر و دارای بینشی عمیق است؛ از این رو، دارایی خویش را در «سودایی مقدس»، وسیله ای برای نیل به منافع درازمدت و سود و لذت پایدار قرار می دهد: «إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ \* لِيُوفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّنْ فَضْلِهِ» (فاطر: ۲۹ و ۳۰) (ایروانی، ۱۳۸۳).

بنابراین در نظام اقتصادی اسلام، مهم ترین هدف انسانی که دارای باورهای الهی است، تحقق بالاترین هدف نهایی است که همان خلیفه اللهی است. بدین معنا انسان اقتصادی اسلام، اقتصاد را به عنوان ابزاری برای نیل به هدف نهایی یعنی خلیفه اللهی در نظر می گیرد نه اینکه اقتصاد، هدف و معنای زندگی اش باشد. او تلاش می کند مسیری متناسب با این مقام و جایگاه را انتخاب کند و هیچ مسیری شایسته و سزاوار این مرتبه نیست جز عبودیت و بندگی نسبت به معبود و این شیوه و طریق خاصی از زندگی است که کاملاً متفاوت و گاه متعارض با



دیگر سبک‌های زندگی است. با طی کردن این مسیر و تبعیت از دستورات الهی است که به تدریج استعداد‌های انسانی بارور شده و در آخر مقام خلیفة اللہی محقق می‌شود.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با افزایش پیامدهای نظام سرمایه‌داری و به‌ویژه سرمایه‌داری دیجیتال جای تعجب نیست که افراد بیشتری دچار پوچ‌گرایی شده و به مصرف مواد مخدر، خودکشی و غیره روی آورند. اگرچه مطالعات مختلف به وضوح نشان داده که سیاست‌های مرتبط با سرمایه‌داری نئولیبرال به طبقات مختلف جامعه آسیب رسانده است، برخی کشورها مانند ایالات متحده همچنان به نئولیبرالیسم ادامه می‌دهند، گویی نئولیبرالیسم تنها راه روبه‌جلو است.

گسترش نئولیبرالیسم در سطح جهان از طریق تاکتیک‌های اجباری و خشونت‌آمیز باعث رنج و عذاب در سایر کشورها نیز شده است. به‌عنوان مثال گسترش نئولیبرالیسم و فقدان مقررات زیست‌محیطی برای شرکت‌ها گرمایش جهانی را در اثر گسترش بدتر کرده است. جامعه مصرف‌گرا، هویت فردگرایانه را با ایجاد نیازهای بی‌نهایت، لذت‌های مادی، رفتار تکنانشی و بیش‌فعالی، نارضایتی از «زندگی جامد»، تنوع‌طلبی، توجه به ظاهر و زوال خوشبختی و روابط بین فردی پرورش می‌دهد. سندرم هویت مایع فردگرایانه اثر روانشناسی منفی سرمایه‌داری مصرف‌گرا است.

در طرف دیگر، آفلونز ناشی از تأثیرات مخرب ظهور کاپیتالیسم افسارگسیخته‌ای بر روح و روان اجتماع است که منجر به شروع مسابقه مصرف‌گرایی و جایگزینی ارزش‌های واقعی با مفاهیمی چون مصرف، بدهی، اتلاف سرمایه، اضطراب، تشویش و تلاش بی‌حد برای رسیدن به آرزوهایی بزرگ، دور، بی‌سقف، بی‌اندازه و ناگهانی می‌شوند. نتیجه این پدیده اشتباه، بروز بیماری‌های اجتماعی نوظهوری شده است که شکاری بهتر از جوانان و نوجوانان برای خود نمی‌شناسند. بیماری‌هایی که حتی گاه نام آن‌ها را نیز نمی‌شناسیم. بنابراین می‌توان گفت سرمایه‌داری مصرف‌کننده، سندرم هویت مایع فردگرا را تقویت می‌کند که با اختلالات روانی

مانند اضطراب، استرس یا افسردگی مرتبط است و معنای زندگی را عمیقاً تحت الشعاع قرار می‌دهد.

سرمایه‌داری نظارتی نیز به لطف تسلط معرفتی خود، داده‌های رفتاری را به شرکت‌های مختلف ارائه نموده و معنای زندگی را در معرض حمله قرار می‌دهد. روش‌های هدف‌گیری رفتاری و اصلاح رفتار آن به سلاح تبدیل شده است و عدم مسئولیت‌پذیری سرمایه‌داری در قبال محتوای موجود در پلتفرم خود، فرصتی را برای حملات مخفیانه جهت تحریک شیاطین درونی شهروندان بی‌خبر فراهم می‌کند.

نکته بزرگ‌تر و نگران‌کننده‌تر این است که سرمایه‌داری نظارتی، نابرابری معرفتی را به شرایط تعیین‌کننده جوامع ما تبدیل کرده و جنگ اطلاعاتی را به‌عنوان یک ویژگی همان شرکت‌هایی که برای مشارکت اجتماعی مؤثر به آن‌ها وابسته هستیم، عادی می‌کند. آن‌ها دانش، ماشین‌آلات، علم و دانشمندان، اسرار و غیره را در اختیار دارند. تمام حریم خصوصی اکنون در اختیار آن‌هاست و سرمایه‌داری نظارتی ما را با ابزارهای کمی برای دفاع در برابر این مهاجمان غارتگر داده باقی می‌گذارد. پریشانی روانی که توسط این سیاست‌ها ایجاد شده است، دانشمندان رشته‌های مختلف را وادار نموده روندهای نگران‌کننده افزایش بیماری‌های روانی، خودکشی، مرگ‌های ناشی از مصرف بیش از حد و اعتیاد به الکل را به روشی جامع‌تر با مشارکت سیاسی بیشتر بررسی نمایند.

وظیفه دانشمندان علوم اجتماعی و اقتصاد، ترویج اصلاحات اجتماعی دگرگون‌کننده و تغییر نیروهای غیرسازنده نظام سرمایه‌داری است. در این راستا آن‌ها به دنبال راه‌هایی برای کاهش اثرات روانی منفی ناشی از نظام سرمایه‌داری بوده و به این نتیجه رسیده‌اند که باید سبک‌های زندگی متفاوتی برای جایگزینی با سبک زندگی سرمایه‌داری معرفی کنند. سبک‌هایی از زندگی که به مفاهیم بالاتری نظیر معنای زندگی و جهت‌گیری زندگی برای رسیدن به اهداف متعالی و بلندمدت توجه نموده است.

به‌طور خاص، معنای زندگی مفهومی است که باروشن کردن انگیزه‌های فرد، به تبیین رابطه دین و انتخاب اقتصادی کمک می‌کند. از این رو در سال‌های اخیر سبک زندگی دینی به‌عنوان

یکپارچه‌ترین سبک زندگی، مورد توجه قرار گرفته و تلاش‌هایی برای پیوند میان اقتصاد و دین از طریق مفهوم معنای زندگی انجام شده است. در این راستا اقتصاد اسلامی به عنوان کامل‌ترین نمونه اقتصاد دینی معناگرا می‌تواند جایگزین مناسبی برای اقتصاد سرمایه‌داری باشد. از این رو نیاز است محققان مسلمان به این مفاهیم توجه بیشتری نموده و جهت معرفی اقتصاد اسلامی به عنوان اقتصاد معناگرای جایگزین نظام سرمایه‌داری تلاش نمایند. بدین منظور انجام تحقیقاتی در زمینه اثرات دین‌داری بر رفتارهای اقتصادی و معناداری زندگی می‌تواند مفید باشد.

## منابع

۱. ایروانی جواد (۱۳۸۳). اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث. مجله الهیات و حقوق، شماره ۱۴.
۲. آربلاستر آنتونی (۱۳۶۷). ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب. مخبر، عباس. انتشارات مرکز، چاپ اول.
۳. پیشگر، زهرا؛ سمون، مرتضی؛ سیدهاشمی، سید محمد اسماعیل؛ شریفی، عنایت‌اله (۱۳۹۸). معنای زندگی از نگاه اسلام و پیوند آن با سبک زندگی. پژوهش‌های اعتقادی و کلامی، سال نهم، شماره ۳۶. ص ۲۶۳-۲۴۷.
۴. دمشقی، محمد (۱۴۲۵ق). مدارج السالکین، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۵. رضی، محمد (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه، قم: هجرت، چاپ اول.
۶. صالح‌نیا، نفیسه؛ صالح‌نیا، نیره (۱۳۹۲). انسان اقتصادی اسلام و خلق حماسه اقتصادی، اولین کنفرانس بین‌المللی حماسه سیاسی (بارویکردی بر تحولات خاورمیانه) و حماسه اقتصادی (بارویکردی بر مدیریت و حسابداری).
۷. علی‌خانی، اسماعیل (۱۳۹۴). برخی از شاخصه‌های زندگی معنادار در اسلام. جستارهای فلسفه دین، سال چهارم، شماره دوم، ص ۱۱۱-۱۳۲.
۸. کلینی، محمد (۱۴۰۷ق). کافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
۹. مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۳۷۷). اخلاق در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰. نصر هرنندی، محمد مهدی (۱۳۹۸). تحلیل تأثیر فضای مجازی بر حقیقت انسان از منظر شریعت، فلسفه و عرفان، ششمین همایش ملی فضای مجازی پاک.

12. Case Anne, Deaton Angus (2020). Deaths of despair and the future of capitalism. Princeton University Press.
13. Cole, Alyson; Ferrarese, Estelle (2018). How capitalism forms our lives. *Journal for Cultural research*, Vol. 22, no. 2, 105–112. doi.org/10.1080/14797585.2018.1461597
14. Cross, Gary S. (1993). *Time and Money: The Making of Consumer Culture*. New York: Routledge.
15. Guitart, Moises Esteban (2011). The consumer capitalist society and Its effects on identity: a macro cultural approach, *Revista Psicologia Política*, vol. 11 no. 21
16. Hansen Helly, Bourgois Philippe, Drucker E (2014). Pathologizing poverty: New forms of diagnosis, disability, and structural stigma under welfare reform. *Social Science & Medicine*, 103:76–83. doi:10.1016/j.socscimed.2013.06.033.
17. Hari Johann. *Lost connections: Why you're depressed and how to find hope*. Bloomsbury Publishing; 2019.
18. Harvey, David (2018). Universal alienation, *Journal for Cultural Research*, 22:2, 137-150, DOI: 10.1080/14797585.2018.1461350
19. James Oliver. *The selfish capitalist: Origins of affluenza*. Vermilion; 2008.
20. Kasser, Tim; & Kanner, Allen D. (Eds.). (2004). *Psychology and Consumer Culture: The Struggle for a Good Life in a Materialistic World*. Washington, DC: American Psychological Association.
21. Loewenstein, George (2007). *Exotic Preferences: Behavioral Economics and Human Motivation*. Oxford: Oxford University Press.
22. Moncrieff Joanna (2001). Neoliberalism and biopsychiatry: A marriage of convenience. *Liberatory Psychiatry*. Doi: 10.1017/cbo9780511543678.013.
23. Ronge, Bastian (2020). The Capitalist Form of Life, and How To Deconstruct It. *Open Cultural Studies*, 1: 122-130. doi.org/ 10.1515/culture-2020-0012.
- Zeira, Anna (2020). Mental Health Challenges Related to Neoliberal Capitalism in the United States, *Community Ment Health J*, 58(2): 205–212. doi: 10.1007/s10597-021-00840-7
24. Shade, Colette (2021). The problem with mental health awareness. Retrieved January 26, 2021, from <https://www.thenation.com/article/society/mental-health-awareness/>
25. Shoshana, Zuboff 2020. *The Age of Surveillance Capitalism*. PublicAffairs
26. *The State of Mental Health in America* (2021). Retrieved from, <https://www.mhanational.org/issues/state-mental-health-america>
27. Törnberg, Petter; Uitermark, Justus (2021). Tweeting ourselves to death: the cultural logic of digital capitalism. *Media, Culture & Society*, Vol. 44(3) 574–590. doi.org/10.1177/01634437211053766

28. Tyner, James; Rice, Stian (2020). Meaningful life in the time of Corona-economics. *Dialogues in Human Geography*, Vol. 10(2) 116–119. DOI: 10.1177/2043820620934921
29. Unger, Roberto Mangabeira (2006). The Dictatorship of No Alternatives. in *What Should the Left Propose?* (London: Verso, 2006), 1–11.
30. Vos, Joel (2020). *The Economics of Meaning in Life: From Capitalist Life Syndrome to Meaning-Oriented Economy*. University Professors Press; Illustrated edition
31. Wijngaards, Aloys; Sent, Esther-Mirjam (2012). Meaning of Life: Exploring the Relation between Economics and Religion, *Review of Social Economy*, 70:1, 109-130. doi.org/10.1080/00346764.2011.592277
32. Winner, Langdon (1991). A Victory for Computer Populism. *Technology Review* 94, no. 4: 66.



# تأثیر عزت نفس بر معنویت در محیط کار

مجید صالحیان<sup>۱</sup>

## چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی تأثیر عزت نفس سازمانی بر معنویت در محیط کار و ابعاد سه‌گانه آن (کار معنی‌دار، حس همبستگی با دیگران و همسویی با ارزش‌های سازمان) انجام شده است. تحقیق فوق به لحاظ هدف کاربردی، از جهت جمع‌آوری داده‌ها، توصیفی و از نوع همبستگی می‌باشد. جامعه آماری پژوهش را کارکنان یک مجموعه فروشگاه زنجیره‌ای در منطقه یک تهران که تعداد آن‌ها ۲۷۰ نفر گزارش گردید، تشکیل داده است که از این تعداد با استفاده از فرمول حجم نمونه کوکران و به روش نمونه‌گیری در دسترس، تعداد ۱۵۹ نفر به‌عنوان نمونه آماری انتخاب شد. در این تحقیق باری جمع‌آوری اطلاعات از پرسشنامه عزت نفس سازمانی پیرس و همکاران (۱۹۸۹) و پرسشنامه معنویت در محیط کار میلیمن (۲۰۰۳) استفاده شد. پس از سنجش روایی و پایایی ابزار سنجش، پرسشنامه‌ها در اختیار نمونه هدف قرار داده شد. داده‌ها به کمک نرم‌افزار SPSS و PLS و به‌کارگیری روش‌های آمار توصیفی و استنباطی (ضریب همبستگی پیرسون و تحلیل رگرسیون) مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. نتایج تحقیق بیانگر رابطه معنی‌دار ابعاد سه‌گانه معنویت در محیط کار و عزت نفس سازمانی است. بنابراین یکی از راه‌های ارتقای عزت نفس کارکنان، بهبود شاخص‌های معنویت در محیط کار است.

**واژه‌های کلیدی:** عزت نفس سازمانی، معنویت در محیط کار، کار معنی‌دار، همبستگی با دیگران، همسویی با ارزش‌های سازمان

## مقدمه

در عصر حاضر، تحولات جزء جدایی ناپذیر زندگی انسان شده‌اند و سازمان‌های زیادی در حال توسعه یا نابودی‌اند. نیروی انسانی به‌ویژه مدیر یک سازمان آن را حفظ می‌کند و به سوی کمال سوق می‌دهد. نتایج تحقیقات علوم رفتاری به‌طور اعم و رفتار سازمانی به‌طور اخص نشان می‌دهد که استفاده مطلوب از منابع انسانی، متکی به اقداماتی است که در پرتو آن‌ها جو و فضایی در سازمان ایجاد شود که هر یک از کارکنان با رضایت کامل و احساس امنیت خاطر، حداکثر تلاش را در جهت مطلوب وظایف شغلی به‌کار برند (جزنی، ۱۳۸۵).

عزت نفس، درجه تأیید، پذیرش و ارزشمندی است که شخص نسبت به خود یا خویشتن احساس می‌کند. این احساس ممکن است در مقایسه با دیگران باشد یا مستقل از آن. عزت نفس به‌عنوان یک نیاز شامل احساساتی است که انسان به داشتن آن در یک سیستم متقابل اجتماعی محتاج است؛ بدین معنا که نیاز داریم مشترکات احساسی خود را با دیگران رد و بدل کنیم و در درون خود احساس کنیم که با ارزشیم؛ همچنین احساس کنیم که دیگران ما را با ارزش می‌پندارند و معتقد باشیم که آن‌ها هم با ارزش‌اند (شاولسون، هابنرواستنتون<sup>۱</sup>، ۲۰۰۷).

عزت نفس از نظر پوپ دارای ابعاد متفاوت است که عبارت‌اند از: عزت نفس اجتماعی، عزت نفس تحصیلی، عزت نفس خانوادگی و عزت نفس کلی. با توجه به مطالب بالا مشاهده می‌شود که عزت نفس دارای پنج بُعد است، اما نوع دیگری از عزت نفس وجود دارد که عزت نفس کاری یا سازمانی است. بنابراین، یکی از بزرگترین ابعاد معنادار درونی که در میان کارکنان یک سازمان تفاوت دارد، عزت نفس سازمانی است. عزت نفس پیش‌بینی‌کننده مؤثری در رفتار، شناخت و عاطفه است. سطح عزت نفس فرد ارزیابی‌شونده، نقش مهمی در تعیین نقش ارزیابانی که فرایند بازخورد را انجام می‌دهند، داشته است. عزت نفس می‌تواند بر رفتارهای کاری با دوشیوه تأثیر بگذارد؛ اول اینکه کارکنان سطوح متفاوتی از عزت نفس در کار را

---

1. Shavelson, Hubner & Stanton



دارند که همین امر بر چگونگی افکار، احساس و رفتار آن‌ها در کار مؤثر است؛ دوم اینکه، افراد به طور کلی نیاز به احساس خوب بودن در مورد خودشان و در مورد رفتارها و یا افکارشان داشته، آن را ارتقایی دهند تا عزت نفس خود را بهبود بخشند (بروکنر، ۲۰۰۸).

بنابراین، یکی از عواملی که اغلب بر تلاش و بصیرت تأثیر دارد، عزت نفس است که با سازمان فرد در ارتباط است. عزت نفس سازمانی درجه‌ای از باور و اعتقاد اعضای سازمان است که آنان می‌توانند نیازهایشان را با سهیم شدن در نقش‌های درون سازمان برآورده سازند. این مسئله به ارزش خود ادراک شده افراد در مورد خودشان به عنوان اعضای سازمانی که در آن عمل می‌کنند، اشاره دارد. بیشتر اساس نظری عزت نفس سازمانی از نظریه انگیزشی سازگاری خود نشأت می‌گیرد. نظریه کورمن، عزت نفس را نه به وسیله تجارب فردی در سازمان، بلکه به عنوان یک تعیین کننده کلیدی در انگیزش، نگرش و رفتار کارکنان بیان می‌دارد. عزت نفس سازمانی به نظر می‌رسد که پاسخ‌های مشابه و مثبتی را به فرد القا می‌کند. این مسئله می‌تواند به سازمان‌ها در بهبود بخشیدن اعمال کارکنان کمک نماید (پیرس و همکاران، ۱۹۹۳).

## مبانی نظری

این بخش با عنوان مبانی نظری تحقیق به بررسی دیدگاه‌های علمی که در زمینه عزت نفس و معنویت مطرح شده است می‌پردازد.

عزت نفس سازمانی در موقعیت‌هایی که سازمان پیام‌ها، فرصت‌ها یا بحث‌های ساختاری را در ایجاد ارتباط با صلاحیت و ارزش کارکنان فراهم می‌سازد، رشد می‌یابد. افزایش عزت نفس سازمانی روابط مثبتی با سنجش انگیزه، رفتار شهروند سازمانی، رضایت شغلی و حرفه‌ای، تعهد سازمانی و عملکرد شغلی دارد. افراد دارای عزت نفس سازمانی بالا، همچنین ارزیابی مثبتی از خود و رفتارهایشان دارند (کورمن، ۱۹۷۶).

«معنویت» به معنی «روح و جان» است، spiritus برگرفته از ریشه کلمه spirituality است. میتروف<sup>۱</sup> استاد دانشگاه کالیفرنیا جنوبی معنویت را اینگونه تعریف می‌کند: «تمایل به یافتن هدف غایی زندگی و زیستن بر اساس آن هدف» (میتروف، ۱۹۹۹). رابینز<sup>۲</sup> می‌گوید معنویت در محل کار به معنای انجام سازماندهی شده شعائر مذهبی نبوده و به همین ترتیب خدا یا الهیات نیست (رابینز، ۲۰۰۳).

معنویت زمانی جنبه‌ای از دین بود، اما هم‌اینک به دین به عنوان یکی از راه‌های معنوی ممکن نگریسته می‌شود، زمانی معنویت راهی به سوی پیوند عمیق با خدا بود، اما اکنون برای بسیاری، خداوند دیگر تنها هدف جستجوی معنوی آنان نیست، بلکه یکی از راه‌های جستجوی معنوی و راهی برای پیوند با بسیاری از مفاهیم متعالی دیگر است.

موضوع معنویت، همیشه توجه انسان را به خود جلب کرده است. با ظهور بحران‌های اخلاقی و هویتی در سراسر جهان تأکید بر معنویت بیش از پیش آشکار شده است. به نظر می‌رسد نیاز بشر امروزی به معنویت بیش از زمان گذشته است. در قرن بیستم که اوج پیشرفت علم سازمان و مدیریت است، بسیاری از مدیران فراموش می‌کنند که با کارکنان خود

1. Mitroff

2. Rabbins

به‌عنوان انسان‌هایی که روح الهی دارند، رفتار کنند و استعدادهای الهی آن‌ها را که منشأ همه بهره‌وری‌ها و خلاقیت‌هاست در محیط کار شکوفا کنند. از اواخر قرن بیستم، محققان و اندیشمندان مدیریت به موضوع معنویت در سازمان توجه کردند؛ به طوری که در حدود سال ۱۹۹۲ افزایش ناگهانی همایش‌ها و کارگاه‌های مربوط به معنویت و کتاب‌های فراوان در این زمینه مشاهده می‌شود (زاهدی و پناهی، ۱۳۸۸). حتی آچمز و دوچن، دو صاحب‌نظر در زمینه معنویت در محیط کار، اصطلاح نهضت معنوی را مطرح کردند و بیان داشتند که امروزه سازمان‌های به ایجاد زمینه‌هایی برای ابعاد معنوی در سازمان که بیشتر مرتبط با معنا و هدف هستند، توجه می‌کنند (مارکوئیس<sup>۱</sup>، ۲۰۱۵).

محققان بیان می‌کنند تشویق معنویت در محیط کار به مزایا و منافع از قبیل افزایش تعهد سازمانی، افزایش حس تکامل شخصی، افزایش خلاقیت، افزایش صداقت و اعتماد، بهبود نگرش‌های شغلی کارکنان مانند افزایش رضایت شغلی، مشارکت شغلی و نیز کاهش تمایل به ترک محیط کار، افزایش اخلاق و وجدان کاری، انگیزه بیشتر منجر می‌شود و همه این‌ها به طور مستقیم و غیرمستقیم سبب بهبود عملکرد، سودآوری و اثربخشی سازمانی می‌شود (احدی، ایرانی، گل‌وردی و جعفری، ۱۳۹۳). معنادر زندگی مفهوم روانشناختی است که به‌عنوان یک صفت شناختی شخصیت مفهوم‌سازی شده است، در شناخت انسان ریشه دارد و بین افراد متفاوت است (هوآ<sup>۲</sup> و همکاران، ۲۰۱۰).

معنا در زندگی عبارت است از آگاهی از ادراک نظم، یکپارچگی و هدف در زندگی، پیگیری و دستیابی به اهداف با ارزش و متعاقباً دست یافتن به حس کمال، بین معنادر زندگی و معنویت رابطه وجود دارد، معنویت تمایل به پیدا کردن هدف نهایی و مطلوب و زندگی کردن براساس این اهداف است (پورناماساریا و آمالیا<sup>۳</sup>، ۲۰۱۵).

مفهوم‌سازی معنویت در محیط کار در سه سطح فردی، گروهی و سازمانی مطرح می‌شود:

---

1. Marques

2. Hoa

3. Purnamasaria & Amaliahb

۱- کار با معنا (در سطح خودی): حس عمیق معنا و مقصود در کار است. این به معنویت در محیط کار مشخص می‌کند که چگونه کارکنان در کارهای روزمره در سطح خود تعامل دارند. هر فردی انگیزش درونی، تمایل و علایقی برای مبادرت به انجام فعالیت‌هایی دارد که معنای بیشتری به زندگی او و دیگران می‌بخشد.

۲- احساس همبستگی (در سطح گروهی): بعد دیگر معنویت در محیط کار، احساس نوعی پیوند احساس همبستگی عمیق با دیگران است. تعاملات بین کارکنان، ارتباطات ذهنی، احساس معنوی بین کارکنان در گروه‌های کاری است.

۳- همسویی ارزش‌ها (در سطح سازمانی): بعد دیگر معنویت در محیط کار، تجربه یک حس قوی از همسویی بین ارزش‌های فردی کارکنان با رسالت و مأموریت و ارزش‌های سازمان است، به این معنی که افراد باور دارند مدیران و کارکنان در سازمان، ارزش‌های مرتبط و نوعی وجدان کاری قوی دارند و سازمان به رفاه کارکنان و همبستگی آنان توجه دارد (عطافر و همکاران، ۲۰۱۲).

مفهوم معنویت در کار و سازمان به عنوان احساس کاری خاص برای انرژی دادن به افراد برای انجام دقیق کارها در نظر گرفته می‌شود. در رویکرد درون‌گرا به معنویت، معنویت نوعی آگاهی درونی است که از درون هر فرد برمی‌خیزد و فراتر از ارزش‌ها و باورهای برنامه‌ریزی شده است. با اینکه تاکید این دیدگاه شامل احساس پیوند درونی فرد با کار است و با دیگران نیز می‌شود. همچنین در این رویکرد معنویت شامل احساس همبستگی و ارتباط میان خود و دیگران است (فرهنگی<sup>۲</sup>، ۲۰۰۶). معنویت در کار، به توسعه اعتماد بین کارکنان و سرپرستان کمک می‌کند. وجود اعتماد در بین کارکنان موجب می‌شود همکاران و سرپرستان از تحقیر یکدیگر خودداری کنند و نسبت به یکدیگر انتقادات سازنده داشته باشند، نه مخرب (تیلور<sup>۳</sup>، ۲۰۱۴).

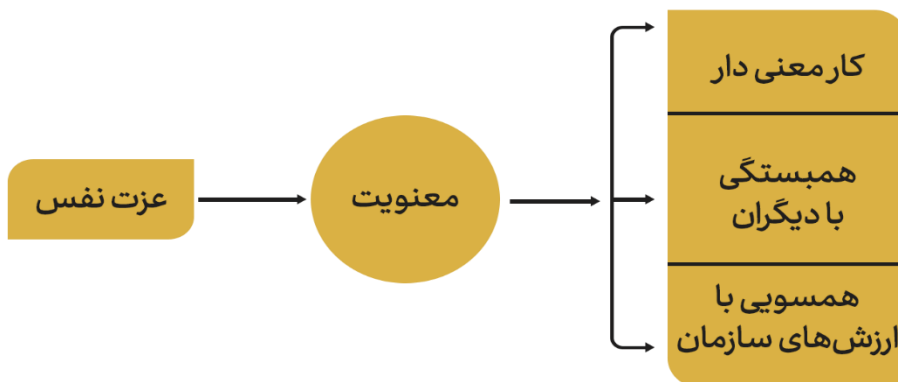
---

1. Attafar et al  
2. Farhange  
3. Taylor

معنویت یک حس عمیق معنا و مقصود در کار است. معنویت در محیط کار مشخص می‌کند که چگونه کارکنان در کار روزمره در سطح خود تعامل دارند. هر فردی انگیزش درونی، تمایل و علایقی برای مبادرت به انجام فعالیت‌هایی دارد که معنای بیشتری به زندگی خود و دیگران می‌بخشد (ادوینا، ۲۰۱۰).

با توجه به اثربخشی عزت‌نفس سازمانی و معنویت در محیط کار در افزایش بهره‌وری کارکنان و اثربخشی سازمان، پژوهش حاضر در پی پاسخ به این مسئله است که آیا عزت‌نفس بر معنویت در محیط کار تأثیر دارد؟

بنابراین مدل نهایی به دست آمده بدین شکل خواهد بود:



شکل ۱: مدل مفهومی پژوهش

باور عزت نفس به لحاظ داشتن اهمیت خاص در زندگی، اگر مورد توجه قرار گیرد، باعث رشد و پیشرفت در بسیاری از زمینه‌های فردی و اجتماعی می‌گردد و ضعف آن زمینه‌ساز بسیاری از انحطاط‌ها و آسیب‌های اجتماعی خواهد شد.

عزت نفس تبلوری است از نگاه ارزشمند انسان نسبت به رابطه انسان با خود، خدا و جهان هستی و رابطه میان آن‌ها. لذا فرایند شکل‌گیری عزت نفس تنها زمانی صحیح است که بر پایه ایدئولوژی و جهان بینی صحیح باشد (عرفانیان، ۱۳۸۶).

برای انسان هیچ ارزشی، مهم‌تر از داوری او در مورد نفس خویش نیست. تصویری که یک فرد از خویش‌تن دارد به‌طور ضمنی در همه واکنش‌های او متجلی است. نیاز به احترام و عزت نفس از نیازهای اساسی انسان است. عزت در همه فرهنگ‌ها ارزش است و ذلت ضد ارزش به حساب می‌آید، مفهوم و مصداق آن در فرهنگ‌های مختلف متفاوت است. ناتانیل براندن، پدر نهضت عزت نفس، می‌نویسد:

احساس ما از خویش‌تن و آنچه را که در مورد خود می‌اندیشیم بر کلیه جوانب به تجربه ما از زندگی اثر جدی و قطعی دارد. شیوه رفتار ما در کار و حرفه، در مسائل عشقی و عاطفی، در نقش پدر و مادر در رابطه با فرزندان و در پیشرفت امور زندگی همه و همه متأثر و در گرو احساس ما از نقش خویش‌تن است؛ همچنین راهگشای فهم و درک ما از خود و دیگران است. همه مشکلات روانی مانند اضطراب، افسردگی، اعتیاد به مواد مخدر همه و همه ریشه در عزت نفس ضعیف دارد. عزت نفس سالم یک نیاز اصولی و اساسی برای برخورداری از یک زندگی با فرجام است. منظور از برخورداری از عزت نفس نیرومند، احساس اطمینان از شایستگی در زندگی است.

منظور از برخورداری از عزت نفس نیرومند، احساس اطمینان از شایستگی در زندگی است. معنی عزت نفس ضعیف این است که انسان خود را مناسب و لایق زندگی نداند و عزت نفس متوسط نوسان بین این دو حالت است. استعداد ایجاد احترام به خویش‌تن بالقوه در ذات انسان موجود است. زیرا

نیروی تفکر، جوهر و سرمایه‌ی اساسی ما بر شایستگی است و در مقام یک موجود زنده تلاش برای نیک‌بختی و سعادت حقوق اساسی ماست. درنهایت مطلوب آن است که هرکس از عزت‌نفسی بالا بهره‌مند باشد تا هم بتواند از اعتماد به نفسی عقلانی و هم از احساسی نیرومند که نیک‌بختی را حق خود بداند، بهره‌مند گردد. اهمیت عزت‌نفس سالم در این حقیقت نهفته شده که پایه و اساس نیروی ما برای برخورد و واکنش به فرصت‌های مثبت و گران‌بهای زندگی است، خواه در کار یا مسائل عاطفی، همچنین اساس آن صفاتی است که لذات و شادی‌های زندگی را در اختیار انسان می‌گذارد (برانندن، ۱۳۷۷).

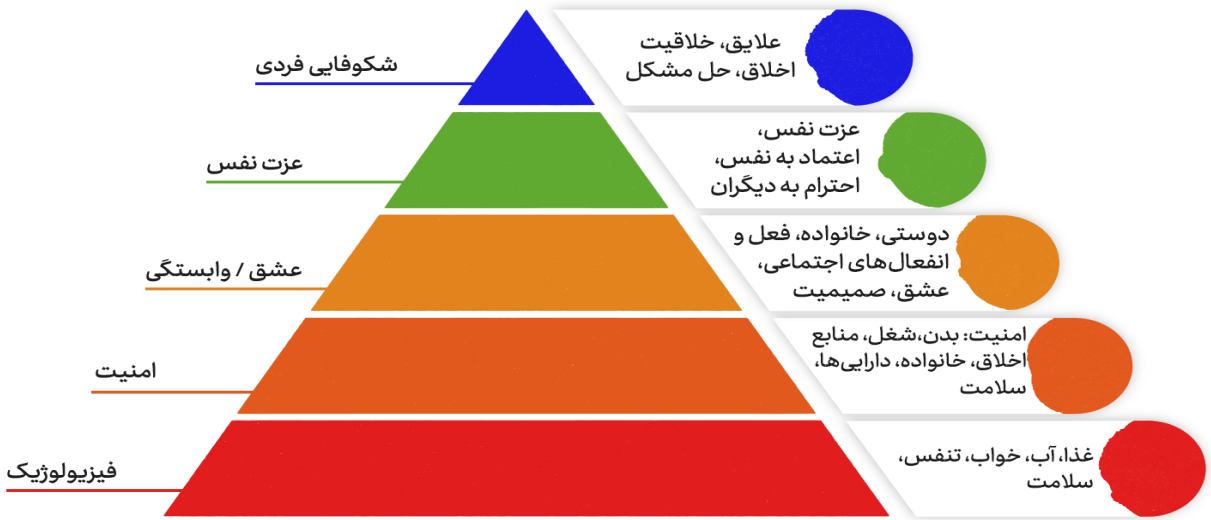
عزت‌نفس از ویژگی‌های خصوصی هر شخصیت است، به طوری که می‌توان از طریق رفتارهای افراد، به وجود آن پی برد. «شخصیت، الگوهای رفتاری و شیوه‌های تفکر معینی است که نحوه‌ی سازگاری فرد با محیط را مشخص می‌کند. شخصیت هر فرد یک جنبه‌ی اجتماعی دارد که دیگران می‌توانند آن را ببینند و یک جنبه‌ی خصوصی دارد که به ندرت قابل مشاهده است» (هلیگارد و اتکینسون<sup>۱،۲</sup>، ۱۳۸۰).

انگیزه‌ی آدمی را نیازهای فطری و مشترکی می‌سازند که از قوی‌تر تا ضعیف‌تر توسط آبراهام مازلو<sup>۳</sup> به صورت سلسله‌مراتب زیر مطرح شده است:

- ۱- نیازهای فیزیولوژیکی
- ۲- نیازهای ایمنی
- ۳- نیازهای تعلق‌پذیری و عشق
- ۴- نیازهای عزت‌نفس
- ۵- نیاز به خودشکوفایی

---

1. Branden  
2. Hilgard & Atkinson  
3. Maslow



شکل ۲: سلسله مراتب نیازهای مازلو

این نیازها به صورت نزولی مرتب شده است. قبل از آنکه نیازهای بالاتر اهمیت پیدا کنند باید نیازهای پایین‌تر (نیازهای پست) ارضا شود، چون این نیازها نیرومندتر هستند. خود شکوفایی به عنوان بالاترین نیاز، حداکثر تحقق رضایت خاطر از استعدادها، امکانات و توانایی‌های ما را در بر می‌گیرد. این نیاز، ما را وامی‌دارد تا به حداکثر آنچه لیاقت آن را داریم، تبدیل شویم. حتی اگر تمام نیازهای دیگر ما ارضا نشود، چنانکه خود را شکوفانکنیم، بی‌قرار، ناکام و ناخشنود خواهیم شد. نیاز به احترام و عزت نفس، در مرحله نیاز به احترام قرار می‌گیرد و به عنوان انگیزه رفتار و عملکرد انسان عمل می‌کند که شامل نیاز به احساس ارزش، در نظر گرفتن توانایی خود و دیگران، احساس موفقیت و مسئولیت می‌باشد.

به بیان دیگر نیاز عزت نفس شامل اجرا، دستیابی، نشان دادن کفایت در کارها، مورد تایید و شناخت دیگران واقع شدن می‌باشد (هلیگارد و اتکینسون، ۱۳۸۰). این مرحله از نیاز، پس از برآورده شدن نیازهای اولیه (سه نیاز اول) مطرح می‌شود. اگر آن به خوبی برآورده شود، فرد احساس کفایت و ارزشمندی می‌کند. اما اگر این مرحله به خوبی برآورده نشود، فرد



احساس حقارت و ناامیدی می‌کند. مازلو معتقد است که همهٔ افراد جامعه به یک ارزشیابی ثابت و استوار از خود (عزت نفس) نیازمندند. ارضای نیاز به عزت نفس به احساساتی از قبیل اعتماد به نفس، ارزش، لیاقت، کفایت و مفید و ثمر بخش بودن در جهان منتهی خواهد شد؛ اما بی‌اعتنایی به آن‌ها موجب احساساتی از قبیل حقارت، ضعف و درماندگی می‌شود. این احساسات به نوبهٔ خود به وجود آورندهٔ دل‌سردی و یأس اساسی خواهند بود.

معنویت یک حس کردن عمیق معنا و مقصود در کار است. معنویت در محیط کار مشخص می‌کند که چگونه کارکنان در کار روزمره در سطح خودی تعامل دارند. هر فردی انگیزش درونی، تمایل و علایقی برای مبادرت به انجام فعالیت‌هایی دارد که معنای بیشتری به زندگی خود و دیگران بخشد (ادوینا، ۲۰۱۰).

از آنجا که معنویت در محیط کار، تجربهٔ یک حس قوی از هم‌سویی بین ارزش‌های فردی کارکنان با رسالت مأموریت و ارزش‌های سازمان است، ضروری است محققان به مطالعهٔ ابعاد مختلف تأثیر عزت نفس بر معنویت بپردازند. رشد و تکامل هر فرد وابستگی کامل به میزان عزت نفس او دارد. علاوه بر تأثیر آن در ابعاد فردی، بر رشد و توسعه در همهٔ ابعاد جامعه تأثیر مستقیم دارد و یکی از عوامل مهم و اساسی در رشد، شخصیت و شکوفایی انسان‌ها نیز هست. این پژوهش در پی آن است که با ارائهٔ نتایج خود بتواند راه‌گشای کارکنان، مدیران و کلیهٔ دست‌اندرکاران سازمان‌ها باشد و با ارائهٔ راهکارهای عملی، زمینه‌ای فراهم کند که در آن کارکنان این جامعه با کفایت‌تر، شایسته‌تر و دارای احساس ارزشمندی باشند.

## پیشینه پژوهش

در بارهٔ اثر معنویت بر عزت نفس تحقیق‌های متعددی صورت گرفته است، از جمله:

- شهباز (۲۰۱۲) در پژوهشی با عنوان بررسی رابطهٔ ابهام نقش و عزت نفس سازمانی افراد و معنویت به عنوان متغیر تعدیل‌گر، رابطهٔ معکوس بین ابهام نقش و عزت نفس و همچنین تأثیر معنویت بر کاهش ابهام نقش را تأیید کردند.
- گیلانی و همکاران (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان رابطهٔ معنویت در محیط کار و عزت نفس سازمانی، وجود رابطهٔ بین ابعاد سه‌گانهٔ معنویت در محیط کار با عزت نفس سازمانی را تأیید کردند.
- رحیمی و هدایت (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان مدل تأثیر رهبری معنوی بر معنویت در کار؛ متغیرهای میانجی عدالت سازمانی و عزت نفس سازمانی، وجود رابطهٔ رهبری معنوی بر معنویت در کار، عدالت سازمانی و عزت نفس سازمانی و تأثیر پایداری متغیرهای میانجی عدالت سازمانی و عزت نفس سازمانی زمانی که وارد معادله می‌شوند را تأیید کردند.

## روش‌شناسی

این پژوهش یک پژوهش توصیفی-همبستگی بود. جامعه آماری این پژوهش شامل ۲۷۰ نفر از کارکنان یک مجموعه فروشگاه زنجیره‌ای در منطقه یک تهران بود. که از بین آن‌ها تعداد ۱۵۹ نفر به عنوان نمونه پژوهش به طور تصادفی انتخاب شدند. داده‌ها نیز با نرم‌افزار SPSS 25 و PLS تحلیل شد.

## ابزار سنجش

برای سنجش معنویت در محیط کار از پرسشنامه معنویت در محیط کار میلیمن و همکاران (۲۰۰۳) استفاده شده است. این پرسشنامه مجموعاً ۲۰ گویه برای سنجش ابعاد سه‌گانه معنویت در محیط کار دارد. بُعد کار معنی دار دارای ۶ گویه، بُعد احساس همبستگی دارای ۷ گویه و بُعد همسویی با ارزش‌ها دارای ۷ گویه است. در تحقیقی میلیمن و همکاران (۲۰۰۳) مقدار آلفای کرونباخ برای بُعد کار معنی دار ۰/۸۵، بُعد همبستگی با دیگران ۰/۸۹، بُعد همسویی با ارزش‌ها ۰/۸۸ و برای کل پرسشنامه ۰/۹۴ به دست آمده است.

همچنین در این پژوهش به منظور سنجش عزت نفس سازمان محور، از پرسشنامه پی-یرس و دیگران (۱۹۸۹) استفاده شده است. این پرسشنامه دارای ۱۱ ماده می‌باشد که هر ماده روی یک مقیاس ۵ درجه‌ای از ۱ (خیلی کم) تا ۵ (خیلی زیاد) پاسخ داده می‌شود. این مقیاس برای اولین بار توسط دمیری (۱۳۹۰) ترجمه و برای اجرا تنظیم گردیده است. پی‌یرس و دیگران (۱۹۸۹) ضریب پایایی این مقیاس را با استفاده از روش آلفای کرونباخ ۰/۸۹ و ضریب اعتبار آن را ۰/۷۶ گزارش کرده‌اند. لانس و براون<sup>۱</sup> (۲۰۰۸) نیز ضریب آلفای کرونباخ برای این پرسشنامه را ۰/۹۱ گزارش کرده‌اند. (به نقل از دمیری، ۱۳۹۰).

## یافته‌های تحقیق

داده‌های گردآوری شده ابتدا با استفاده از روش‌های آمار توصیفی (میانگین، انحراف معیار، کمینه و بیشینه) مورد بررسی قرار گرفت. نتایج آمار توصیفی متغیرهای تحقیق در جدول زیر بیان شده است.

جدول ۱: شاخص‌های توصیفی متغیرهای تحقیق

متغیر	کمترین	بیشترین	میانگین	انحراف استاندارد
معنادار بودن کار	۲	۵	۳/۴۷	۰/۶۱
احساس همبستگی	۱/۱۴	۵	۳/۳۹	۰/۷۵
همسویی با ارزش‌ها	۲/۱۴	۴	۲/۹۷	۰/۴۴
معنویت در محیط کار	۲/۰۵	۴/۳۵	۳/۲۷	۰/۴۹
عزت نفس سازمانی	۱/۰۹	۵	۳/۷۳	۰/۸۶

برای آزمون فرضیه‌های تحقیق، از آزمون همبستگی پیرسون جهت سنجش ضریب همبستگی بین متغیرهای تحقیق استفاده شد. نتایج در جدول زیر آمده است.

جدول ۲: ماتریس همبستگی بین متغیرهای تحقیق

متغیر	عزت نفس سازمانی	معنادار بودن کار	احساس همبستگی	همسویی با ارزش‌ها	معنویت در محیط کار
عزت نفس سازمانی	۱				
معنادار بودن کار	۰/۵۸۱**	۱			
احساس همبستگی	۰/۶۹۹**	۰/۵۵۹**	۱		
همسویی با ارزش‌ها	۰/۴۴۶**	۰/۵۳۴**	۰/۴۲۵**	۱	
معنویت در محیط کار	۰/۷۲۵**	۰/۸۳۴**	۰/۸۷**	۰/۷۳۵**	۱
*P<0/05, **P<0/01					

این جدول ماتریس همبستگی موارد مطالعه شده را نشان می‌دهد. مندرجات این جدول حاکی از آن است که بین عزت نفس سازمانی و معنی دار بودن کار همبستگی مثبت و معنادار وجود دارد ( $R= 0.581$  ,  $P<0/01$ ). بین عزت نفس سازمانی و احساس همبستگی نیز همبستگی مثبت و معنادار وجود دارد ( $R= 0.699$  ,  $P<0/01$ ). بین عزت نفس سازمانی و همسویی با ارزش‌ها، همبستگی مثبت و معنادار وجود دارد ( $R= 0.446$  ,  $P<0/01$ ). بین عزت نفس سازمانی و معنویت در محیط کار نیز همبستگی مثبت و معنادار وجود دارد ( $R= 0.725$  ,  $P<0/01$ ).

در این قسمت از تحلیل رگرسیون و آنالیز واریانس برای آزمون معنادار بودن مدل استفاده شد که نتایج آن در جدول زیر بیان شده است.

جدول ۳: تحلیل واریانس مدل تأثیر عزت نفس بر ابعاد معنویت در کار

آزمون دورین واتسون	ضریب تعیین (R <sup>۲</sup> )	ضریب همبستگی (R)	سطح معنی داری (P)	F	متوسط مربعات	مجموع آزادی	مجموع مربعات	مدل	
۱/۵۸	۰/۴۸	۰/۶۹۹	۰/۰۰۱	۱۴۹/۶۳	۶۹۷۵/۷۴	۱	۶۹۷۵/۷۴	رگرسیون	گام اول احساس همبستگی
					۴۶/۶۱	۱۵۷	۷۳۱۹/۲	باقیمانده	
						۱۵۸	۱۴۲۹۴/۹۵	مجموع	
	۰/۵۴	۰/۷۳۵	۰/۰۰۱	۹۱/۷۱	۳۸۶۲/۵۷	۲	۷۷۲۵/۱۴	رگرسیون	گام اول معنادار بودن کار
					۴۲/۱۱	۱۵۶	۶۵۶۹/۸	باقیمانده	
						۱۵۸	۱۴۲۹۴/۹۵	مجموع	
	۰/۵۵۳	۰/۷۴۴	۰/۰۰۱	۶۳/۹۶	۲۶۳۵/۷۸	۳	۷۹۰۷/۳۶	رگرسیون	گام سوم همسویی با ارزش ها
					۴۱/۲۱	۱۵۵	۶۳۸۷/۵۹	باقیمانده	
						۱۵۸	۱۴۲۹۴/۹۵	مجموع	

جدول بالا پارامترهای اعتبارسنجی مدل پژوهش را نشان می دهد. بر طبق نتایج در گام اول متغیر احساس همبستگی توانست ۶۹/۹ درصد از عزت نفس سازمانی را تبیین کند. در گام دوم با افزوده شدن متغیر معنادار بودن کار، این مقدار به ۷۳/۵ درصد رسیده است و در گام سوم با افزوده شدن همسویی با ارزش ها، این مقدار به ۷۴/۴ رسیده است. با توجه به مقدار پارامتر مدل معنادار ( $p < ۰/۰۰۱$ ) به دست آمده، مدل ارائه شده از اهمیت آماری بالایی برخوردار است و به خوبی می تواند (در سطح اطمینان ۹۹٪) تأثیر عزت نفس بر ابعاد معنویت در کار را پیش بینی کند.

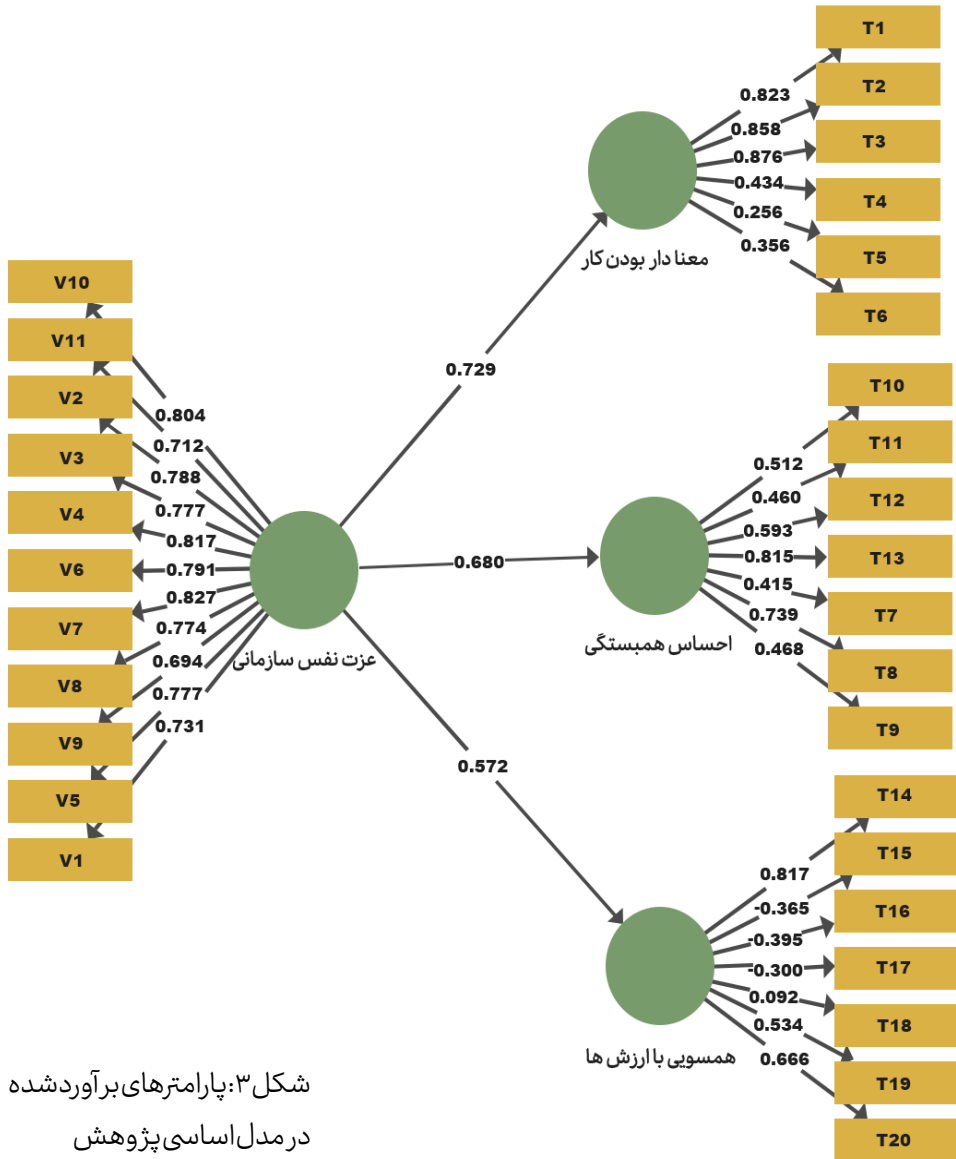
مقادیر ضرایب رگرسیون مدل در جدول زیر ارائه شده‌اند.

جدول ۴: ضرایب رگرسیون مدل تأثیر عزت نفس بر ابعاد معنویت در کار

سطح معنی داری (P)	T	ضرایب غیراستاندارد				
		BETA	انحراف استاندارد	B		
۰/۰۰۱	۴/۳۹	-	۲/۵۱	۱۱/۰۵۵	مقدار ثابت	گام اول احساس همبستگی
۰/۰۰۱	۱۲/۲۳	۰/۶۹۹	۰/۱۰۳	۱/۲۶۴	احساس همبستگی	
۰/۳۵۴	۰/۹۳	-	۳/۰۸۲	۲/۸۶۷	مقدار ثابت	گام دوم معنادار بودن کار
۰/۰۰۱	۸/۳۰۹	۰/۵۴۴	۰/۱۱۸	۰/۹۸۵	احساس همبستگی	
۰/۰۰۱	۴/۲۱	۰/۲۷۶	۰/۱۶۹	۰/۷۱۱	معنادار بودن کار	
۰/۶۶	۰/۴۴۱	-	۳/۷۲	۱/۶۴	مقدار ثابت	گام سوم همسویی با ارزش‌ها
۰/۰۰۱	۷/۸۹	۰/۵۲	۰/۱۱۹	۰/۹۴	احساس همبستگی	
۰/۰۰۲	۳/۱۰۷	۰/۲۱۹	۰/۱۸۱	۰/۵۶۳	معنادار بودن کار	
۰/۰۳۷	۲/۱۰۳	۰/۱۳۵	۰/۱۹۸	۰/۴۱۶	همسویی با ارزش‌ها	

با توجه به نتایج جدول بالا، ضرایب رگرسیون (ضرایب بتا) به دست آمده در رابطه با ابعاد معنویت در کار (احساس همبستگی و معنی دار بودن کار و همسویی با ارزش‌ها) با عزت نفس سازمانی کارکنان در سازمان مورد مطالعه معنادار است.

در شکل زیر، پارامترهای برآورد شده در مدل اساسی پژوهش رامی بینید.



شکل ۳: پارامترهای برآورد شده در مدل اساسی پژوهش



معناداری روابط بین اجزای مدل و همچنین ضرایب مسیر آن نیز در جدول زیر نشان داده شده است.

جدول ۵: ضرایب مسیر مدل پژوهش

نتیجه	معناداری P	مقادیر T	ضریب	
تأیید می شود	***	۶/۳۰۷	۰/۷۲۹	عزت نفس - معنادار بودن کار
تأیید می شود	***	۷/۹۳۵	۰/۶۸۰	عزت نفس - احساس همبستگی
تأیید می شود	***	۴/۴۸	۰/۵۷۲	عزت نفس - همسویی با ارزش ها
*** بیانگر اینست که مقدار P از ۰/۰۰۱ کمتر است				

نتایج جدول فوق نشان می دهد که همه مسیرها در مدل پژوهش معنادار هستند، بنابراین فرضیه پژوهش تأیید می شود.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

عزت نفس به معنای حرمت خود و ارزیابی مستمر و مداوم فرد نسبت به ارزشمندی خویش می‌باشد که یکی از باورهای مهم است. خانواده، همسالان، مدرسه و محیط از منابع مهم پرورش عزت نفس است، در تفکر تحول آفرین باورها فکر را، فکر توجه را و توجه، رخدادها را می‌سازند. بر این اساس باور عزت نفس بر معنویت در محیط کار اثرگذار است. افراد در جست و جوی معنا در کارشان هستند. معنویت در محیط کار، ماهیت کار را تغییر می‌دهد. با برخورداری از معنویت، مدیران و کارکنان خواهند توانست به آرامش خاطر و رضایت باطن رسیده و بهره‌وری را در محیط کار یا سازمان خود بهبود بخشند و وظایف خود را بهتر انجام دهند. این پژوهش با هدف بررسی تأثیر عزت نفس بر معنویت انجام شد. نتایج فرضیه پژوهش نشان داد عزت نفس بر معنویت در محیط کار تأثیر دارد. یعنی هرچه میزان عزت نفس افزایش یابد میزان معنویت در محیط کار افزایش می‌یابد. وجود معنویت در محیط کار به رشد ذهنی، افزایش حس تعلق به دیگران، ایجاد علاقه به دیگران و تقویت فرهنگ سازمانی منجر می‌شود. در فرهنگ سازمانی حاصل از معنویت به علت افزایش رشد ذهنی و احساس تعلق به دیگران، کارکنان و سرپرستان به یکدیگر احترام می‌گذارند و اینگونه تحقیر و توهین به یکدیگر کاهش می‌یابد.

بر اساس نتایج این فرضیه، موارد زیر به مدیران و کارکنان این دو مجموعه پیشنهاد

می‌شود:

- برنامه ریزی برای ایجاد و تقویت باورهای مشترک در جهت اهداف سازمان؛
- مشارکت دادن کارکنان در تدوین باورها و ایجاد کانون توجه در بین آنها؛
- بازنگری در قوانین و مقررات که لازم است با باورها و ارزش‌های معنوی مرتبط شوند؛
- در نظر گرفتن برنامه‌هایی برای گسترش باورها در برنامه‌های سازمان.

## منابع

۱. ابن فارس، ابوالحسین رازی، (۱۳۹۹ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: دارالفکر.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۳۸۵)، لسان العرب، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. براندن، ناتانیل، (۱۳۷۷)، رمز خویشتن یابی، (مترجم: جمال هاشمی)، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴. بیابانگرد، اسماعیل، (۱۳۸۳)، روش‌های افزایش عزت نفس در کودکان و نوجوانان، تهران: انجمن اولیا و مربیان.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۷)، توحید در قرآن، چاپ نهم، قم: اسراء.
۶. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، (۱۳۷۵)، روانشناسی رشد بانگرش به منابع اسلامی، تهران: سمت.
۷. رحیمی، غلامرضا، هدایت علی، (۱۳۹۴)، مدل تأثیر رهبری معنوی بر معنویت در کار؛ متغیر میانجی عدالت سازمانی و عزت نفس سازمانی، فصلنامه مهندسی مدیریت نوین، دوره ۴، شماره ۳.
۸. عرفانیان عطار، زهرا، (۱۳۸۶)، عزت نفس از دیدگاه قرآن و سنت، پایان نامه کارشناسی ارشد، حوزه علمیّه الزهرامشهد.
۹. گیلانی، مهناز و همکاران، (۱۳۹۴)، بررسی رابطه معنویت در محیط کار و عزت سازمانی، مطالعات رفتار سازمانی سال چهارم بهار، شمار ۱.
۱۰. مصطفوی، حسن، (۱۴۲۶ق)، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. موسوی همدانی، سید محمدباقر، (۱۳۹۸)، ترجمه تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیّه قم.
۱۲. هلیگارد، ارنست ر، اتکینسون، ری تال ال، اتیکسون، ریچاردز، (۱۳۹۰)، زمینه روانشناسی، (مترجم: براهنی و همکاران)، چاپ دهم، تهران: انتشارات رشد.
13. Attafar, A. Farokhi, M. Amiri, Y. and Amiri, Z. (2013), Studying the Effects of Islamic Spirituality on the Organizational Citizenship Behavior with Regard to the Mediating Role of Organizational Identity Slamic Azad University as a Case Study, International Journal Science and Technology, 3(3):8-20.
14. Coppersmith, S.A. (1967), The Antecedents of self-Esteem sanferancisco, CA: W.H.Freeman.
15. Edwina, P. (2010), Spirituality and Ethnic Entrepreneurship in Sweden, aut University, Auck Land, New Zealand, Available online at www. Emeraldinsight.com, 29(1):114-116.

16. Farhange, Ali Akbar, Fatahi, Mehdi and Vasegh, Bahareh (2006), Spirituality in the workplace and its role in improving organizational citizenship behavior. *Management culture*, p.13; pp. 5 to 36.
17. Hoa, M.Y. Cheunga, F. Cheung, S.F. (2010), The Role of Meaning in Life and Optimism in Promoting Well-Being, *Personality and Individual Differences*, 48(5): 658-663.
18. Mitroff, I. & Denton, E. (1999), *A spiritual Audit of Corporate: A Hard Look at Spirituality, Religion, and Values in the workplace*. Jossey-Bass San Francisco, CA.
19. Purnamasaria, P. Amaliahb, I. (2015), Fraud Prevention: Relevance to Religiosity and Spirituality in the Workplace, *Social and Behavioral Sciences*, 211: 827°835.
20. Shahbaz, V. (2013), Role Ambiguity and employees organization based self esteem: Moderating effect of workplace spirituality. *International Conference on Business Management in Lahore, Pakistan*.
21. Taylor, R.D. (2014), Kin Social Undermining, Adjustment and Family Relations Among Low-Income African American Mothers and Adolescents: Moderating Effects of Kin Social Support, *Journal of Child and Family Studies*, 15(5):1-14.

# معضل شکاف مسئولیت‌پذیری و راهبردهایی برای توسعه مسئولانه

## هوش مصنوعی

زهرا زرگر<sup>۱</sup>

سعیده بابایی<sup>۲</sup>

### چکیده

در پی توسعه سیستم‌های اجتماعی-تکنیکی، توزیع مسئولیت ناشی از پیامدهای این سیستم‌ها به مسئله‌ای نظری و عملی تبدیل شده است. مسئله توزیع مسئولیت‌پذیری وقتی ایجاد می‌شود که به علت نقش آفرینی پیچیده عوامل متعدد انسانی و تکنیکی در ایجاد یک عمل، نتوان به سادگی معین کرد چه کسانی و تا چه حد بابت وضع پیش‌آمده مسئول هستند.

اما این مسئله با ظهور فناوری‌های هوش مصنوعی شکل جدیدی پیدا کرده است. زیرا فناوری‌های هوش مصنوعی می‌توانند طیف وسیعی از وظایف را تقریباً بدون دخالت انسان‌ها انجام دهند و خود به عنوان گزینه‌ای برای عاملیت و مسئولیت اخلاقی مطرح باشند. در نتیجه در مورد این فناوری‌ها مسئله توزیع مسئولیت‌پذیری به مسئله شکاف مسئولیت‌پذیری تبدیل می‌شود، یعنی شرایطی که در آن هیچ انسانی توان مسئول دانستن.

---

۱. استادیار پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری دانشگاه شهید بهشتی (zargar89@gmail.com)

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه علم و فناوری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پژوهشگر اخلاق هوش

مصنوعی دانشگاه توپینگن (saeedeh.babaii@gmail.com)

در این مقاله، مسئله شکاف مسئولیت‌پذیری صورت‌بندی شده و چند پاسخ ارائه شده به آن مطرح می‌شود. این پاسخ‌ها به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: پاسخ‌هایی که مسئولیت اخلاقی را به خود هوش مصنوعی واگذار می‌کنند، و پاسخ‌هایی که مسئولیت اعمال هوش مصنوعی را متوجه جامعه طراحان و کاربران می‌دانند. با تحلیل این پاسخ‌ها نشان داده می‌شود که تفاوت بنیادین در تعریف شرایط لازم و کافی مسئولیت، این بحث را به یک بن‌بست نظری کشانده است. چرخش از تعبیر گذشته‌نگر و منفعل از مسئولیت، به تعبیر آینده‌نگر و فعال، موجب خروج از این بن‌بست نظری می‌شود. پذیرش تعبیر فعال از مسئولیت‌پذیری موجب می‌شود به جای حل معضل شکاف مسئولیت‌پذیری، به دنبال منحل کردن آن باشیم. به عبارت دیگر، با ارائه راهبردهایی برای توسعه مسئولانه هوش مصنوعی، فرآیندهای توسعه را به گونه‌ای طراحی کنیم که در هیچ شرایطی از عوامل انسانی سلب مسئولیت نشود.

برای این منظور، در قسمت نهایی مقاله چهار راهبرد در قالب راهبردهای توسعه مسئولانه هوش مصنوعی ارائه می‌شود. این راهبردها شامل «شفافیت ساختارهای اجتماعی-تکنیکی»، «تشکیل شورای ارزیابی اخلاقی ناظر بر توسعه»، «آگاهی بخشی درباره ابعاد عمومی مسئولیت‌پذیری»، و «سیاست‌گذاری مشارکت‌محور» به عنوان راهبردهایی مبنایی جهت پیشگیری از شکاف مسئولیت‌پذیری مطرح شده و نتایج و فواید هر یک شرح داده می‌شود.

**واژه‌های کلیدی:** اخلاق فناوری، مسئولیت‌پذیری، شکاف مسئولیت‌پذیری، توسعه فناوری‌های هوش مصنوعی

## مقدمه

مسئولیت پذیری مفهومی اساسی در اخلاق است که با نسبت دادن پیامدهای اخلاقی افعال به افرادی که افعال از آن‌ها سرزده است، آن‌ها را به سمت رعایت ارزش‌های اخلاقی سوق می‌دهد. پیشرفت روزافزون فناوری و سرعت بالای گسترش آن در جهان، مسئلهٔ مسئولیت در عصر فناوری را به چالش مهمی برای متفکران تبدیل کرده است. پیچیده‌تر شدن فناوری‌ها و شکل‌گیری شبکه‌های اجتماعی-تکنیکی باعث شده زنجیرهٔ علیّ منتهی به هر رویداد، مرکب از افراد، نهادها، و مصنوعات متعددی باشد. در نتیجه تشخیص اینکه مسئولیت هر رویداد به عهدهٔ کیست، به چالشی دشوار بدل شده است. در شرایطی که نتوان مسئول (یا مسئولان) یک رویداد را تشخیص داد، هدایت فرآیندهای منتهی به آن رویداد و یا پیشگیری از وقوع رویدادهای نامطلوب و غیراخلاقی نیز با مسئله‌ای جدی مواجه خواهد بود.

این مسئله در ادبیات اخلاق فناوری به عنوان چالش «توزیع مسئولیت پذیری» شناخته می‌شود. چالش توزیع مسئولیت پذیری با ظهور فناوری‌های هوش مصنوعی شکل تازه‌ای پیدا کرده است و به معضل «شکاف مسئولیت پذیری» بدل شده است. نسل جدید هوش مصنوعی توسط کلان داده‌ها آموزش می‌بیند و این یعنی عوامل محیطی بسیاری که ممکن است خارج از کنترل افراد مشخصی باشند، در عملکرد این فناوری‌ها تأثیر می‌گذارند. به‌گونه‌ای که می‌توان گفت اعمالی را خودمختارانه یا بدون دخالت انسان‌ها انجام می‌دهند. علاوه بر این، قدرت هوش مصنوعی در تحلیل داده‌ها، تصمیم‌گیری و کنترل سیستم‌های کلان باعث می‌شود وظایف مهمی به سیستم‌های مبتنی بر هوش مصنوعی واگذار شود؛ وظایفی مانند مدیریت سیستم‌های حمل و نقل، مدیریت سیستم‌های بهداشت و درمان عمومی، برنامه‌نویسی، و یا شاید در آینده‌ای نه چندان دور، نظریه پردازای‌های علمی. در این شرایط، مسئله تنها چگونگی توزیع مسئولیت بین عوامل انسانی نیست، بلکه مسئلهٔ چگونگی توزیع

مسئولیت بین انسان و هوش مصنوعی است. پرسش اینجاست که در رویدادهایی که خارج از کنترل و پیش بینی انسان است، می توان مسئولیت را به عهده هوش مصنوعی گذاشت؟ هدف مقاله حاضر مرور پاسخ های ارائه شده به این پرسش ها و ارائه راه حل هایی نظری و عملی برای معضل شکاف مسئولیت پذیری است.

در قسمت بعدی، چالش توزیع مسئولیت و معضل شکاف مسئولیت<sup>۱</sup> شرح داده می شود. در قسمت سوم مقاله، دیدگاه هایی که مدافع و مخالف نسبت دادن مسئولیت به هوش مصنوعی هستند، مرور و نقد می شوند. ادعای مقاله این است که برای رها شدن از بن بست نظری درباره انتساب مسئولیت به هوش مصنوعی، می توان به راهبردهایی عملی برای مواجه نشدن با این شکاف یا محدود کردن آن متوسل شد. بر این اساس در قسمت چهارم مقاله راهکارهایی برای توسعه مسئولانه هوش مصنوعی پیشنهاد می شود.

## شکاف مسئولیت: مسئولیت با کیست؟

مسئولیت پذیری مفهومی چندبعدی است و اندیشمندان مختلف بر ابعاد متفاوتی از آن تاکید داشته اند. مسئولیت در قبال یک شرایط، در بردارنده مفاهیمی چون سرزنش پذیری (Blamability)، پاسخگویی (Accountability/Answerability)، و مجازات پذیری (Culpability) است و می تواند شامل یک یا چندتا از این موارد باشد. وقتی فردی را بابت شرایطی پاسخگومی دانیم، مجازات (یا تشویق) می کنیم، و یا سرزنش (یا تحسین) می کنیم، در صورتی کار ما عقلانی است که شرایط مورد نظر به نحوی محصول نیت و افعال فرد باشند و به عبارتی بتوان فرد را بابت آن مسئول دانست. به همین دلیل شرایط مسئول دانستن افراد، از دیرباز مورد توجه فیلسوفان بوده است. طبق نظر ارسطو ما در شرایطی می توانیم فردی را مسئول یک فعل (و تبعات آن) بدانیم، که او در انجام آن فعل معرفت کافی و قدرت کنترل داشته باشد. یعنی هم عامدانه و آگاهانه از پیامدها فعل را انجام داده باشد، و هم قدرتی برای انجام

---

1. Gap of Responsibility



کاری غیر از آن داشته باشد [2] [1]. افراد دیگری نیز با توسل به مفاهیمی مشابه، ایدهٔ مسئولیت‌پذیری را تعریف کرده‌اند.

ارزیابی دو شرط معرفت و کنترل درمورد افعال ساده و بی‌واسطهٔ انسانی غالباً پیچیده نیست. اگر از بحث‌های فلسفی حول جبرگرایی عبور کنیم و انسان را دارای ارادهٔ آزاد بدانیم، می‌توانیم بپذیریم که ما در زندگی روزمره با ارادهٔ آزاد اعمالی انجام می‌دهیم که به قدر کافی با پیامدهای آن آشنا هستیم و در نتیجه بی‌شک بابت آن‌ها مسئولیم. اما هنگامی که افعال انسانی با واسطه‌های تکنیکی و به صورت جمعی انجام شوند، بررسی احراز این دو شرط می‌تواند بسیار دشوار یا حتی ناممکن باشد.

برای مثال موقعیتی را در نظر بگیرید که در آن ماشین درحالی که چراغ قرمز است به عابری روی خط عابر پیاده برخورد می‌کند. شاید داور اولیۀ شما این باشد که رانندهٔ ماشین مقصر است که به موقع ترمز نکرده است. اما اگر بدانید این خودرو محصول کارخانه‌ای است که تمام محصولاتش اشکالی جزئی در ترمز دارند و با تأخیری نیم ثانیه‌ای ترمز می‌گیرند، ممکن است نظرتان دربارهٔ مسئولیت راننده عوض شود. همچنین اگر بدانید در چراغ‌های راهنمایی نیز اشکالی جزئی وجود دارد و قبل از قرمز شدن چراغ ماشین‌ها، چراغ‌عابران پیاده سبز شده است، یا اگر مشاهده کنید خط‌کشی عابر پیاده روی زمین محوشده و تشخیص آن برای رانندگان ساده نباشد، باز هم ممکن است در میزان مسئولیتی که به راننده نسبت می‌دهید تجدید نظر کنید.

کارخانهٔ خودروسازی، چراغ‌های راهنما، خط عابر پیاده، و حتی قوانین راهنمایی رانندگی که توسط افرادی در گذشته تدوین شده‌اند، همگی ابعادی انسانی-تکنیکی از این حادثه هستند که در چگونگی واگذاری مسئولیت نقش ایفا می‌کنند. آن‌ها می‌توانند میزان عاملیت و قدرت عمل کاربر را برای پیشگیری از حادثه، تحت تأثیر قرار دهند. با افزایش پارامترهایی که در انجام یک فعل دخالت دارند، ما با قطعیت کمتری می‌توانیم یک فعل را به یک عامل انسانی نسبت دهیم. این مسئله که به نام «مسئلهٔ دست‌های بسیار» معروف است، گویای حالتی است که در

آن عامل‌های انسانی بسیاری (در طول زمان و در عرض مکان) در وقوع یک حادثه نقش داشته‌اند. عاملانی که هیچ‌یک آگاهی و اراده کافی برای جلوگیری از این واقعه را نداشته‌اند و بنابراین مسئولیت تمام و کمال حادثه را به عهده ندارند. در چنین مواردی با چالش توزیع مسئولیت میان عاملان دخیل در حادثه و مشخص کردن سهم هریک از آن‌ها روبه‌رو می‌شویم.

اما در ارتباط با فناوری‌های هوش مصنوعی وضعیت دشوارتر شده و از مسئله توزیع مسئولیت بین عوامل انسانی فراتر می‌رود. چراکه فناوری‌های هوش مصنوعی اعمالی را تا حد زیادی بدون مداخله انسان‌ها انجام می‌دهند و بنابراین خود نیز گزینه‌ای برای انتساب مسئولیت هستند. حال سوال این است که مسئولیت عملی که توسط هوش مصنوعی به انجام رسیده است تنها میان انسان‌ها توزیع می‌شود یا هوش مصنوعی نیز سهمی از این مسئولیت دارد؟ آندریاس ماتیاس<sup>۱</sup> این مسئله را «شکاف مسئولیت» نامگذاری می‌کند. او به نمونه‌های متعددی از فناوری‌های هوش مصنوعی که در آن‌ها برنامه‌نویس و کاربر نقش بسیار حداقلی در عمل نهایی دارند اشاره می‌کند و می‌گوید با بیشتر شدن و پیچیده‌تر شدن شبکه‌های فناوری کنترل عامل‌های انسانی کاهش یافته و شکاف مسئولیت عمیق‌تر می‌شود [3, p. 176]. در نتیجه این پدیده، ما با حوادثی مواجهیم که نمی‌توان کسی را بابت خسارت‌های آن مسئول دانست یا به جبران آن وادار کرد.

ویژگی متمایز نسل‌های جدید هوش مصنوعی یادگیری آن‌هاست. این ویژگی آن‌ها را به حدی از خودمختاری رسانده که باعث می‌شود بتوانند بدون مداخله انسانی، درباره برخی کارها تصمیم بگیرند و عمل کنند. آن‌ها از قوانینی تبعیت می‌کنند که در فرآیند طراحی و تولیدشان معین نشده‌اند، بلکه براساس بازخوردهای محیطی و با فاصله گرفتن ماشین از تنظیمات و برنامه‌ریزی اولیه خود، و طی فرآیند سعی و خطا شکل گرفته‌اند. حال مسئله این است که بابت این خطاهای (گاهی) اجتناب‌ناپذیر چه کسی را باید مسئول دانست؟

---

1. Andreas Matthias

ماتیاس می‌گوید در این موارد نمی‌توان طراحان یا کاربران را مسئول دانست. چون به خاطر محدودیت‌های اساسی، هیچ‌یک به‌اندازه‌کافی دارای کنترل و آگاهی نسبت به عمل ماشین نیستند [3, p. 177]. در انواع شیوه‌های برنامه‌نویسی هوش مصنوعی (از سیستم‌های نمادین، سیستم‌های پیوندگرا و شبکه‌های عصبی، الگوریتم‌های ژنتیکی و نهایتاً عامل‌های خودمختار) به تدریج سهم کنترل برنامه‌نویس در عملکرد برنامه و خروجی نهایی کمتر می‌شود. تعامل با محیط باعث می‌شود اینکه چه اتفاقی می‌افتد و فرآیند یادگیری و تصمیم‌گیری دقیقاً به چه شکلی پیش می‌رود تا حدی خارج از پیش‌بینی و شناخت برنامه‌نویس باشد [3, pp. 179-81]. در نتیجه اعمال این فناوری‌ها نه کاملاً قابل پیش‌بینی و نه قانوناً قابل پیگیری است [3, p. 182].

مأمور در رو به افزایشی از موقعیت‌هایی داریم که در آن‌ها امکان نظارت یک عامل انسانی روی ماشین در حال کارکرد، یا علی‌الاصول و یا به دلایل اقتصادی منتفی است؛ مثلاً وقتی ماشین دارای مزیتی اطلاعاتی نسبت به کاربر است (رایانه‌های راهبری در وسایل نقلیه که دارای اطلاعاتی ماهواره‌ای هستند)، یا وقتی که سرعت پردازش آن‌ها بسیار بالاست و فاکتورهای عملیاتی چندگانه‌ای وجود دارد (مثلاً تحلیل حرکت چندین آسانسور در برجی چند طبقه) که بررسی و نظارت بر آن از عهده‌عاملان انسانی خارج است.

پرسشی که اینجا مطرح می‌شود این است که آیا با وجود شکاف مسئولیت‌پذیری، همچنان مجازیم فناوری‌های هوش مصنوعی را توسعه دهیم؟ برخی از اندیشمندان - خصوصاً افرادی که گرایش‌های فناوری‌هراسانه دارند- به این پرسش پاسخی منفی می‌دهند. از دید آن‌ها توسعه هوش مصنوعی منجر به ظهور پیامدهایی می‌شود که خارج از کنترل انسان‌ها است و لذا باید به‌طور قاطع جلوی آن را گرفت. با این حال منافع گسترده فناوری‌های هوش مصنوعی باعث می‌شود چنین پاسخی در میان اندیشمندان و خصوصاً فناوران با استقبال چندانی روبه‌رو نشود. در این صورت باید دید آیا حذف شکاف مسئولیت‌پذیری امکان‌پذیر است؟ و چه راه‌حلی برای رفع آن وجود دارد؟

## آیا می‌توان هوش مصنوعی را مسئول دانست؟

در بین فیلسوفانی که از توسعه هوش مصنوعی دفاع می‌کنند، دو دیدگاه عمده نسبت به مسئله شکاف مسئولیت وجود دارد: دیدگاهی که خود هوش مصنوعی را دارای مسئولیت اخلاقی می‌داند؛ و دیدگاهی که مسئولیت اعمال هوش مصنوعی را به انسان‌ها واگذار می‌کند و این معضل را به نوعی به مسئله توزیع مسئولیت برمی‌گرداند. در ادامه استدلال‌های هر دو گروه مرور و تحلیل می‌شوند.

### ۱. امکان مسئولیت اخلاقی هوش مصنوعی

استدلال‌های متفاوتی در دفاع از مسئولیت‌پذیری اخلاقی هوش مصنوعی ارائه شده است. این استدلال‌ها دو گام عمده دارند: در گام اول شرایط لازم و کافی برای نسبت دادن مسئولیت‌پذیری شرح داده می‌شود و در گام دوم ادعا می‌شود هوش مصنوعی این شروط را برآورده می‌کند. دو استدلال عمده در دفاع از مسئولیت‌پذیری هوش مصنوعی مبتنی بر «تعریف ربطی مسئولیت‌پذیری»، و استدلال مبتنی بر «امکان‌های آینده هوش مصنوعی» هستند.

### استدلال مبتنی بر تعریف ربطی مسئولیت‌پذیری

در استدلال مبتنی بر تعریف ربطی، ما با تعریف خاصی از مسئولیت‌پذیری مواجه هستیم. به طور کلی درباره اینکه چگونه و تحت چه شرایطی یک هستومند را می‌توان عاملی اخلاقی در نظر گرفت یا به او مسئولیت واگذار کرد، پاسخ‌های مختلفی مطرح شده است: طبق دیدگاه اول که آن را «دیدگاه متمرکز بر ویژگی‌ها»<sup>۱</sup> می‌خوانیم، اگر یک هستومند دارای ویژگی‌های مشخصی باشد، در قبال اعمال خود مسئولیت اخلاقی دارد. ویژگی‌هایی نظیر آگاهی [4]، خودمختاری [5]، حالات قصدمندانه خاص [6]، حکمت عملی [7]، حالات احساسی خاص، قصدمندی مرتبه

---

1. Property-focused

بالتر [8]، یا ترکیبی از آن‌ها [9]. اما طبق دیدگاه دوم یا «رویکرد ربطی»<sup>۱</sup>، شأن اخلاقی یک هستومند بسته به این است که ما چگونه آن را در یابیم، در مواجهه‌های خاص با این هستومند چگونه با او ارتباط برقرار کنیم و به او پاسخ دهیم. بنابراین، نحوه درگیری ما با این هستومند است که عاملیت اخلاقی او را تعیین می‌کند. این دیدگاه در مقایسه با دیدگاه قبلی که رویکردی وجودی داشت، رویکردی عملگرایانه دارد. به جای اتکا بر خصلت‌های هستومند، بر اینکه ما چطور بر اساس رفتار بیرونی آن در باره خصلت‌هایش قضاوت می‌کنیم متمرکز می‌شود.

بسیاری از موقعیت‌هایی که هوش مصنوعی به طور بالقوه می‌تواند در آن قرار بگیرد موقعیت‌هایی هستند که اگر در آن‌ها عامل به جای هوش مصنوعی یک انسان باشد، بی‌تردید آن را موقعیتی اخلاقی می‌دانیم. مانند موقعیت مراقبت‌گری از سالمند یا کودک، یک پزشک، یا یک معلم. در این صورت اگر هوش مصنوعی به گونه‌ای عمل کند که رفتارش از نظر ما دارای ارزش اخلاقی مثبت باشد، عمل او اخلاقی بوده و اگر ارزش منفی داشته باشد، غیر اخلاقی است. مبنای انتساب مسئولیت در این دیدگاه، شباهت زیاد بین عمل انسانی و عمل هوش مصنوعی؛ و عدم دسترسی به ملاکی برای تفکیک عمل انسانی از عمل هوش مصنوعی است.

از جمله مدافعان این دیدگاه جان سالینز<sup>۲</sup> است. او برای باورپذیر کردن ادعایش، فناوری‌های هوش مصنوعی را با سگ‌های دست‌آموز راهنمای نابینایان مقایسه می‌کند. او می‌گوید عملی که این سگ‌ها انجام می‌دهند عملی اخلاقی است که مورد تحسین افراد قرار می‌گیرد. اما این تحسین اخلاقی دقیقاً به چه چیزی نسبت داده می‌شود؟ از نظر سالینز هم آموزش دهنده و هم سگ در آن شریک هستند. همانطور که مربی سگ در خروجی مثبت این کار نقش دارد، خود سگ هم موثر و شایسته تحسین است. خصوصاً به این دلیل که ما در توصیف رابطه بین انسان و سگ از عباراتی مشابه عبارات مربوط به توصیف رابطه دو انسان استفاده می‌کنیم. پس همانطور که در موارد همکاری بین دو انسان، ارزش اخلاقی به هر دو آن‌ها نسبت داده می‌شود در باره سگ و انسان نیز چنین است [9].

1. Relational approach

2. John. P. Sullins

به باور سالینز، همین شهود را می‌توان در مورد هوش مصنوعی تعمیم داد. اگرچه هیچ روباتی به اندازه یک سگ دارای قدرت شناختی نیست، اما اگر گروه تکنولوژی‌ها را یک طیف در نظر بگیریم، روبات‌های امروزی به یک سگ بیشتر شباهت دارند تا به ابزارهای ساده‌ای همچون چکش. پس دور از ذهن نیست که درباره ارزش و عاملیت اخلاقی آن‌ها بیندیشیم. سالینز برای مجاز بودن انتساب عاملیت<sup>۱</sup> به هوش مصنوعی شرایط سه‌گانه‌ای را برمی‌شمرد:

۱. هوش مصنوعی باید نسبت به برنامه‌نویس یا اپراتور ماشین به اندازه کافی خودمختار باشد،
۲. رفتار او چنان باشد که برای تحلیل آن ناچار شویم نوعی قصد اخلاقی یا غیر اخلاقی به او نسبت دهیم، و
۳. نقش‌های اجتماعی‌ای را انجام دهد که در بردارنده برخی مسئولیت‌های اجتماعی باشند و تنه‌اراهی که می‌توانیم به کار او معنا دهیم، نسبت دادن درکی از مسئولیت‌پذیری به او باشد. در این شروط مفهوم «خودمختاری»، دارای تعبیری عرفی و به دور از دقت و عمق فلسفی است. همین که خروجی هوش مصنوعی تا درجه‌ای از برنامه‌ریزی طراحانش مستقل باشد برای خودمختار شمردن آن کفایت می‌کند [9]. همچنین در شروط دوم و سوم نیز جنبه ربطی بودن عاملیت (و مسئولیت) آشکار است. برآورده شدن یا نشدن این شروط به شیوه فهم و تحلیل ما از رفتار هوش مصنوعی وابسته است.

مشابه این دیدگاه را در آراء برونو لاتور<sup>۲</sup> نیز می‌توان یافت. لاتور در پاسخ به این پرسش مشهور در فلسفه فناوری که «اسلحه می‌کشد یا انسان؟» می‌گوید «نه اسلحه می‌کشد و نه انسان. مسئولیت یک کنش باید میان اکتانت<sup>۳</sup>‌های مختلف تقسیم شود» [10، p. 180]. عاملیت از ارتباط میان اکتانت‌های مختلف در یک شبکه ظهور می‌یابد و عمل، ویژگی مجموعه‌ای از هستومندهای مرتبط به هم است. از منظر لاتور، همه عامل‌های انسانی و

---

۱. درباره نسبت میان عاملیت اخلاقی و مسئولیت اخلاقی دیدگاه‌های متفاوتی میان فیلسوفان اخلاق وجود دارد. برخی معتقدند هر هستومندی که دارای عاملیت اخلاقی باشد، دارای مسئولیت اخلاقی نیز هست. اما برخی این دورالازم و ملزوم یکدیگر نمی‌دانند. سالینز از جمله افرادی است که از وجود عاملیت برای یک هستومند، مسئولیت آن را نیز نتیجه می‌گیرد.

2. Bruno Latour

3. actant

غیرانسانی در شبکه‌های عامل‌هایی که یک خروجی را تولید می‌کنند، در حاصل شدن این خروجی نقش دارند و بخشی از مسئولیت بر عهده هر یک از آن‌هاست.

### استدلال مبتنی بر امکان‌های آینده هوش مصنوعی

اما استدلال دیگری که از انتساب مسئولیت به هوش مصنوعی دفاع می‌کند، مبتنی بر امکان‌های آینده هوش مصنوعی است. در این استدلال برای تعریف مفهوم مسئولیت، رویکرد مبتنی بر ویژگی اتخاذ شده است. یعنی فرض این است که برای مسئولیت اخلاقی لازم است کنشگر -مستقل از جایگاه ربطی‌اش با انسان‌ها- دارای حالات ذهنی از جمله آگاهی، خودمختاری، قصدمندی و ... باشد. مدافعان این استدلال معتقدند براساس این تعریف هوش مصنوعی می‌تواند در آینده با احراز چنین شرایطی، مسئولیت‌پذیر باشد. اگرچه در نمونه‌های امروزی هوش مصنوعی این قابلیت وجود ندارد، اما طبق چشم‌اندازی که برای پیشرفت آن متصور است در آینده چنین شرایطی محقق خواهد شد.

دنیل دنت<sup>۱</sup> فیلسوفی است که بر این اساس از انتساب مسئولیت‌پذیری به هوش مصنوعی دفاع می‌کند. او می‌گوید فناوری‌های هوش مصنوعی در آینده می‌توانند به نقطه‌ای برسند که حالات ذهنی داشته باشند. این حالات می‌تواند شامل حالت‌های انگیزشی مثل هدف، حالت‌های شناختی مثل باور، یا حالت‌های غیرذهنی مثل قصور و اهمال باشد. این حالات می‌توانند با ارزش‌های اخلاقی نسبت سازگار یا ناسازگار داشته باشند و نیاتی مثبت یا منفی باشند [11]. اما برای اینکه مسئولیت‌پذیری به معنای مجازات‌پذیری در مورد هوش مصنوعی برقرار باشد، این فناوری باید قصدمندی‌های<sup>۲</sup> مرتبه بالاتری را نیز داشته باشد. به این معنا که باید باورهایی درباره باورها و امیالی درباره امیال خود و یا درباره ترس‌هایش، افکارش، امیدهایش داشته باشد. دنت باور ندارد که ما ماشین‌های این چنینی را امروز در دست داریم. اما احتمال اینکه در آینده چنین ماشین‌هایی پدید بیایند را درخور توجه می‌داند.

---

1. Daniel Dennet

2. intentionality

## ۲. ردّ مسئولیت اخلاقی هوش مصنوعی

برخلاف فیلسوفانی که با مسئول دانستن هوش مصنوعی به دنبال پر کردن شکاف مسئولیت هستند، گروهی از فیلسوفان امکان مسئولیت اخلاقی هوش مصنوعی را رد می‌کنند و بار این مسئولیت را منحصرأً به دوش انسان می‌گذارند. به عبارت دیگر مسئله شکاف مسئولیت را به مسئله سابق توزیع مسئولیت تحویل می‌کنند. راهبرد کلی این فیلسوفان نشان دادن عدم احراز شرایط مسئولیت در مورد هوش مصنوعی است. در اینجا نیز دو استدلال کلی وجود دارد: استدلالی که عاملیت اخلاقی هوش مصنوعی را رد کرده و بر این اساس مسئولیت‌پذیری اخلاقی آن را نیز منتفی می‌داند؛ و استدلالی که هوش مصنوعی را حائز شرایط عاملیت اخلاقی دانسته، با این حال آن را دارای مسئولیت اخلاقی نمی‌داند.

سلمر برینگزورد<sup>۱</sup> برای ردّ مسئولیت‌پذیری هوش مصنوعی، از استدلال اول بهره می‌برد. او با زیر سوال بردن شرط خودمختاری به عنوان شرط لازم برای عاملیت اخلاقی، امکان مسئولیت‌پذیری هوش مصنوعی را رد می‌کند. دلیل برینگزورد برای ردّ خودمختاری هوش مصنوعی این است که هوش مصنوعی هرگز نمی‌تواند کاری را انجام دهد که از دایره امکان‌های تعبیه شده در برنامه آن خارج است [12]. به عبارت دیگر اگرچه برنامه‌ریزی هوش مصنوعی خروجی آن را دقیقاً متعین نمی‌کند، اما طیفی از امکان‌ها را فراهم می‌کند که هوش مصنوعی همواره در همین طیف عمل خواهد کرد و خروج از آن برای آن ممکن نیست. او در آزمایشی تمثیلی ربّاتی به نام پری را آزمون می‌کند که کره‌ای را به عنوان نمادی از زمین در دست دارد. انداختن کره به مثابه عملی غیر اخلاقی و نگه داشتن آن عملی اخلاقی محسوب می‌شود. اینکه پری کره را بیندازد یا نگه دارد وابسته به دستور کار بریا طراح نیست بلکه محصول فرآیندهای تصادفی درون ربّات است. به این معنا پری مستقل از طراح و کاربر است اما در عین حال همچنان عملکرد او در چارچوب دو حالت تعریف شده توسط طراح است. پس نمی‌توان آن را حقیقتاً خودمختار دانست.

---

1. Selmer Bringsjord



اما تمام فیلسوفان شرط سختگیرانه برینگزورد در مورد عاملیت اخلاقی را نمی‌پذیرند. پیتر-پاول فریبک از جمله فیلسوفانی است که از استدلال دوم بهره می‌برد. او قائل به عاملیت اخلاقی هوش مصنوعی بوده، باین حال آن را فاقد مسئولیت‌پذیری اخلاقی می‌داند. فریبک عاملیت اخلاقی را یک مقوله ترکیبی می‌داند که حاصل تعامل پیچیده انسان-فناوری است. کنشگرانی که در چنین تعاملی نقشی علی ایفا می‌کنند در جایگاه عامل اخلاقی قرار می‌گیرند [13]. در این تعامل، فناوری به نحوی فعالانه و در دو سطح میان انسان‌ها و جهان پیرامونشان وساطت می‌کند: 1. از طریق تأثیرگذاری بر ادراک انسان از جهان، وساطتی هرمنوتیکی دارد. 2. از طریق مشارکت در کنش‌های انسانی، وساطتی عملی دارد.

این دو نوع واسطه‌گری موجب می‌شود انسان و فناوری در عمل اخلاقی عاملیتی اشتراکی داشته باشند [14]. باین حال فریبک برخلاف لاتور میان کنشگران انسانی و مصنوعی تفاوت قائل می‌شود و معتقد است از آنجاکه انسان‌ها طراح فناوری هستند، مسئولیت پیامدهای ناخواسته با آن‌هاست. چراکه با طراحی فناوری آن‌ها در حال مادی کردن<sup>۲</sup> اخلاق و شکل دادن انسان‌ها نیز هستند. این عدم تقارن بین کنشگری انسان و فناوری، بار مسئولیت را به عهده انسان می‌گذارد [14].

لوچیانو فلوریدی<sup>۳</sup> و جی. دبلیو ساندرز<sup>۴</sup> نیز از طریق دیگری به نتیجه مشابهی می‌رسند. از نظر آن‌ها برای حل پارادوکس‌های اخلاقی، باید به یک نظریه اخلاق بدون ذهن<sup>۵</sup> متوسل شویم. نظریه‌ای که از مفروض گرفتن ویژگی‌هایی نظیر اراده آزاد و قصدمندی برای عامل اخلاقی پرهیز می‌کند. به عقیده آن‌ها مناقشاتی که در فلسفه ذهن در باره چیستی آگاهی و اراده وجود دارد، نباید وارد حوزه اخلاق هوش مصنوعی شده و مباحث آن را تحت الشعاع قرار دهد. برای این منظور، می‌توان نظریه‌ای اخلاقی داشت که تنها بر خروجی رفتاری متمرکز است و به حالات

---

1. Peter-Paul Verbeek

2. materialize

3. Luciano Floridi

4. J. W. Sanders

5. Mind-less morality

درونی ذهنی آن‌ها کاری ندارد. به این ترتیب اگر خروجی رفتار هوش مصنوعی به قدر کافی شبیه به انسان باشد برای نسبت دادن عاملیت به آن کفایت می‌کند [15].

طبق این تعبیر از عاملیت بدون ذهن، برقراری سه شرط برای عامل بودن یک هستومند کفایت می‌کند: 1. تعامل با محیط (پاسخ به محرک از طریق تغییر حالت)، 2. خودمختاری (توانایی تغییر حالت بدون محرک) و 3. انطباق پذیری (توانایی تغییر «قواعدگذار» برای تغییر حالت). این عاملیت منتهی به مسئولیت پذیری - با تمام ابعاد آن - نمی‌شود. اما هوش مصنوعی ای که این حد از عاملیت را داشته باشد، جنبه‌ای از مسئولیت پذیری یعنی پاسخگویی<sup>۱</sup> را خواهد داشت. از نظر فلوریدی و ساندرز پاسخگویی به این معناست که اگر فعلی یک عامل منجر به خروجی غیراخلاقی در کل شبکه شود، باید آن فعل را اصلاح کرد یا در صورت نیاز آن عامل را کلاً حذف کرد [15]. در اینجا بحث بر سر شایستگی اخلاقی یا خصلت‌های وجودی عامل نیست، بلکه عامل - اعم از انسان یا هوش مصنوعی - صرفاً به عنوان کنشگری دیده می‌شود که با تنظیم عمل آن می‌توان خروجی شبکه را به سمت اخلاقی شدن پیش برد. در حالی که کنشگر مصنوعی بابت خروجی خود تحسین یا سرزنش اخلاقی دریافت نمی‌کند و در نتیجه مسئولیتی متوجهش نیست.

---

1. accountable

### ۳. مسئولیت‌پذیری آینده‌نگر و خروج از بن‌بست نظری

محل اصلی اختلاف در مورد مسئولیت‌پذیری هوش مصنوعی، به چگونگی تعریف مسئولیت‌پذیری برمی‌گردد. تقریباً تمام فیلسوفان بر سر این نکته اتفاق نظر دارند که هوش مصنوعی دارای حالت‌های ذهنی همچون قصدمندی، عواطف و... نیست (حتی دنت نیز این ویژگی‌ها را در آینده قابل تحقق می‌داند نه حال حاضر). با این همه بحث بر سر این است که آیا تحقق این ویژگی‌ها برای انتساب مسئولیت به هوش مصنوعی ضرورت دارند یا خیر؟

چنان‌که در بخش ۳-۱ اشاره شد تعریف مبتنی بر ویژگی از مسئولیت، این ویژگی‌ها را برای مسئول بودن ضروری می‌داند. چراکه نمونه پارادایمی فرد مسئول را یک انسان بالغ در نظر می‌گیرد و شرایط او را از منظر اول شخص بررسی می‌کند. فرد بالغ در شرایطی خود را مسئول می‌داند که عملی را با آگاهی و قصدمندی انجام داده باشد و پاداش یا مجازات آن عمل در او عواطفی را برانگیزد. اما مدافعین رویکرد ربطی یا عملگرایانه در تحلیل شرایط انتساب مسئولیت‌پذیری از منظر سوم شخص به مسئله نگاه می‌کنند. آن‌ها ادعا می‌کنند ما در بسیاری از موارد مسئولیت را به افراد نسبت می‌دهیم بدون اینکه بتوانیم شرایط فوق را در مورد آن‌ها ارزیابی و تایید کنیم. در واقع ما نه براساس خصوصیات ذهنی، بلکه براساس خروجی رفتار فرد و شباهت آن با رفتارهایی که ما خود را در آن مسئول می‌دانیم درباره مسئولیت یا عدم مسئولیت اخلاقی یک عامل قضاوت می‌کنیم. همین باعث می‌شود به کودکان یا حیوانات نیز درجاتی از مسئولیت را نسبت دهیم. به همین ترتیب هنگامی که عملکرد هوش مصنوعی به قدر کافی شبیه به انسان باشد، مجازیم به آن مسئولیت اخلاقی نسبت دهیم. پاسخ مسئله شکاف مسئولیت‌پذیری در حالی به انتخاب یکی از این دو رویکرد وابسته است که تعیین اینکه کدام یک از این دو رویکرد ارجح هستند، یک پرسش فلسفی باز است.

اما برای خروج از این بن‌بست نظری می‌توان به چرخشی در مفهوم مسئولیت‌پذیری متوسل شد. معضل شکاف مسئولیت‌پذیری چنان‌که تشریح شد، در مورد موقعیت‌هایی رخ

می‌دهد که سیستم اجتماعی-تکنیکی شامل هوش مصنوعی منجر به خروجی‌ای غیراخلاقی شده است و در تعیین اینکه مسئولیت با انسان است یا هوش مصنوعی دچار معضل شده‌ایم. در اینجا تعبیری گذشته‌نگر و منفعلانه از مسئولیت‌پذیری فرض شده است. تعبیری که طبق آن ما بار دایمی مسیر منتهی به یک واقعه به سمت عقب به دنبال یافتن مقصر هستیم. با در نظر گرفتن این تعبیر، شکاف مسئولیت‌پذیری در مورد هوش مصنوعی به یک معضل نظری تبدیل می‌شود؛ چراکه نه در مورد کنشگران انسانی می‌توان به راحتی شرایط مسئولیت را احراز کرد و نه در مورد هوش مصنوعی.

اما طبق تعبیر آینده‌نگرانه یا فعال از مسئولیت‌پذیری، مسئولیت اخلاقی شامل انجام اعمالی پیشگیرانه برای جلوگیری از وقوع پیامدهای غیراخلاقی نیز می‌شود. با مبنا قرار دادن این تعبیر، انتساب یا عدم انتساب مسئولیت به هوش مصنوعی دیگر تنها نحوه‌ای نخواهد بود که به مسئله مسئولیت‌پذیری در هوش مصنوعی می‌توان پرداخت. بلکه این مسئله نیز پرنسپل خواهد شد که چطور می‌توان مسیر توسعه هوش مصنوعی را به شیوه‌ای راهبردی کرد که کنترل و آگاهی انسانی همواره در سطحی باقی بماند که نتوان از انسان‌ها بابت رویدادهای آینده سلب مسئولیت کرد. با توجه به اینکه نسبت دادن مسئولیت به هوش مصنوعی کمکی به جلوگیری از رویدادهای نامطلوب نمی‌کند، راهبرد اصلی آن است که مسئولیت انسانی را در مورد فناوری‌های هوش مصنوعی حفظ کنیم. این رویکردی است که دیدگاه مارک کاکلبرگ [18] به آن دلالت می‌کند.

از نظر کاکلبرگ هوش مصنوعی به لحاظ اخلاقی نه مسئول است و نه غیرمسئول، بلکه در مسئولیت انسان‌ها مدخلیت دارد.<sup>۱</sup> کاکلبرگ با تفکیک قائل شدن بین مسئولیت گذشته‌نگر و آینده‌نگر، بر جنبه آینده‌نگر مسئولیت تاکید می‌کند. او می‌گوید با آگاهی از اینکه فناوری‌های هوش مصنوعی در مواردی می‌توانند از کنترل انسانی خارج شوند، و یا اعمالی پیش‌بینی نشده انجام دهند، مسئولیت توسعه محتاطانه آن‌ها به عهده انسان‌ها است. در واقع نقطه

۱. کاکلبرگ از تعبیر a-responsible برای هوش مصنوعی استفاده می‌کند.

تعیین‌کننده در مسئولیت، جایی است که انسان وظایفی را به هوش مصنوعی واگذار می‌کند. انسان‌ها برای پیشگیری حداکثری از چنین وضعیت‌هایی، موظف‌اند که به مسئولانه‌ترین نحو ممکن هوش مصنوعی را توسعه دهند و مخاطرات آن را به نحو پیشینی مدیریت و پیش‌بینی کنند. می‌توان گفت با تکیه بر نظر کاکلبرگ در مواجهه با مسئله شکاف مسئولیت‌پذیری به جای حل آن، باید برای منحل کردن آن تلاش کرد. در آراء خود کاکلبرگ و فیلسوفان دیگر راهبردها یا ایده‌هایی برای توسعه مسئولانه هوش مصنوعی وجود دارد، که بسط، توسعه و پیاده‌سازی آن‌ها می‌تواند به منحل شدن شکاف مسئولیت‌پذیری کمک کند.

### راهبردهای توسعه مسئولانه فناوری‌های هوش مصنوعی

در این بخش چهار راهبرد اساسی با عنوان‌های «شفافیت ساختارهای اجتماعی-تکنیکی»، «تشکیل شورای ارزیابی اخلاقی ناظر بر توسعه»، «آگاهی‌بخشی درباره ابعاد عمومی مسئولیت‌پذیری»، و «سیاست‌گذاری مشارکت‌محور» به عنوان راهبردهایی مبنایی جهت پیشگیری از شکاف مسئولیت‌پذیری مطرح شده و نتایج و فواید هر یک شرح داده می‌شود.

#### شفافیت ساختارهای اجتماعی-تکنیکی

یکی از عواملی که موجب ایجاد شکاف مسئولیت می‌شود، شفاف نبودن عوامل، نهادها و ساختارهای درگیر در یک شبکه اجتماعی-تکنیکی، و نقش هر یک از آن‌ها در تولید خروجی نهایی است. فیلیپو دیسیو<sup>۱</sup> و جولینو مکاچی<sup>۲</sup> برای حل معضل شکاف مسئولیت‌پذیری، بر اهمیت شفافیت نهادی به عنوان یک اصل کلیدی اشاره می‌کنند. این به آن معناست که نه تنها جنبه‌های تکنیکی یک ساختار باید شفاف باشند؛ بلکه برای حفظ مسئولیت انسانی، نهادهای حقوقی و قوانین نیز باید شفاف باشند.

---

1. Filippo De Sio  
2. Giulio Mecacci

اگر چیدمان‌های نهادی و قانونی به صورتی باشد که نقش هر نهاد و ارزش‌های آن در مسیر توسعه مشخص باشد، ابهام در روابط بین بخشی و نقش علی و حقوقی نهادها از بین می‌رود و مسئولیت قابل پیگیری خواهد بود. برای این منظور لازم است نقشه‌ای از تمام عاملان مرتبط در طراحی، کنترل، قانون‌گذاری و استفاده از یک سیستم فراهم شود و نسبت این عاملان با دلایل، ارزش‌ها و مقاصد موردنظر تحلیل شود.<sup>۱</sup> در این صورت خروجی‌های سیستم تبیین‌پذیر خواهند بود. یعنی می‌توان با ارجاع به چنین نقشه‌ای، توضیح داد که چه فرآیندی منتهی به خروجی فعلی شده است. نکته‌ای که کاکلبرگ نیز بر آن به عنوان مؤلفه ضروری مسئولیت تأکید می‌کند [2062.p,18].

برای ملموس تر شدن بحث، از مثالی فرضی استفاده می‌کنیم. فرض کنید قرار است یک فناوری هوش مصنوعی به نام «به مان» در حوزه تشخیص پزشکی و درمان توسعه پیدا کند. برنامه‌ای که روی گوشی‌های همراه نصب می‌شود و با گرفتن شرح حال از بیمار و پردازش داده‌های صوتی و تصویری او بیماری او را تشخیص داده و روند درمان را به او پیشنهاد کند. نهادهای گوناگونی درگیر توسعه این فناوری خواهند بود.

نهادهایی همچون دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌هایی که داده‌های علمی پزشکی و الگوهای تشخیصی و درمان مورد نیاز را فراهم می‌کنند، شرکت‌های طراحی و برنامه‌نویسی و تولیدکنندگان گوشی‌های همراه که زیرساخت تکنیکی این فناوری را تولید می‌کنند، مراکز درمانی که داده‌های بیماران را برای یادگیری هوش مصنوعی در اختیار آن قرار می‌دهند و از بیماران بازخورد می‌گیرند، شرکت‌های بیمه و داروسازی، نهادهای دولتی که قوانین امنیتی و اقتصادی تولید این فناوری را تعیین و بر اجرای آن نظارت می‌کنند و....

---

۱. مدل‌های مختلفی برای تحلیل نقش و مسئولیت عاملان در شکل‌گیری مسیر توسعه فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی ارائه شده است. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به:

Johnson, D.G., Verdicchio, M. AI, agency and responsibility: the VW fraud case and beyond. *AI & Society* 34, 639–647 (2019).

هریک از این نهادها ارزش‌هایی خاص (مانند بیشینه کردن سود اقتصادی، بالا بردن سطح سلامت مردم، حفاظت از محرمانگی داده‌ها و...) دارند و بر این اساس در این ساختار عمل می‌کنند. در صورتی که حادثه‌ای ناخوشایند در این سیستم رخ دهد - مثلاً اطلاعات بیماران بدون رضایت آن‌ها در اختیار شرکت‌های دارویی یا غذایی قرار گیرد - با رجوع به نقشه‌ای شفاف از ارتباط میان نهادها می‌توان نقش گروه‌های مختلف را در این واقعه ردیابی کرد. به این ترتیب این راهبرد در عین حال که امکان مطالبه و بازخواست را فراهم می‌کند، در تقویت مسئولیت‌پذیری فعال نیز مؤثر است و موجب توجه هر یک از نهادها به اهمیت کار خود و پیامدهای ناخواسته احتمالی می‌شود.

### تعریف شورای ارزیابی اخلاقی در سیستم

شفافیت نهادی با وجود اهمیتی که دارد، برای حذف شکاف مسئولیت کافی نیست. چراکه با وجود مشخص بودن نقش هر نهاد، همچنان این امکان وجود دارد که در غیاب نگاه کلان اخلاقی به سیستم، موضوعاتی اخلاقی در توسعه سیستم از نظر پنهان بماند. در یک سیستم پیچیده اینکه هر نهاد به خودی خود مسئولانه رفتار کند، برای اینکه خروجی هم اخلاقی باشد کفایت نمی‌کند. چراکه گاهی خروجی تمام عاملان در گستره مسئولانه است اما خروجی نهایی سیستم غیر اخلاقی است.

برای مثال، در مورد فناوری فرضی «به مان» بیماری‌ای را تصور کنید که در آن چگونگی ظهور علائم وابسته به ویژگی‌های قومیتی باشد، چنان که بسیاری از بیماری‌ها چنین‌اند. حال در مورد این بیماری خاص، وابستگی علائم به ویژگی‌های قومیتی هنوز در پژوهش‌های علمی نیز کشف نشده است. در حالی که افراد آن قومیت به دلایلی همچون فناوری‌های هراسی، یا عدم دسترسی به

---

۱. دیسیوو و مکاچی در مقاله‌ای که در سال ۲۰۲۰ به چاپ رسیده است، این نقشه را در مورد سیستم‌های حمل و نقل دو حالتی ترسیم کرده‌اند:

Mecacci, G., & Santoni de Sio, F. (2020). Meaningful human control as reason-responsiveness: The case of dual-mode vehicles. *Ethics and Information Technology*, 22, 103–115. <https://doi.org/10.1007/s10676-019-09519-w>.

گوشی‌های پیشرفته از چنین برنامه‌ای استفاده نمی‌کنند و لذا فناوری برای تشخیص بیماری در افراد آن قومیت به اندازه کافی داده دریافت نکرده و آموزش ندیده است. در نتیجه هوش مصنوعی در تشخیص بیماری آن افراد از این قومیت که از برنامه استفاده می‌کنند نیز به خطا می‌رود. در اینجا هیچ‌یک از نهادها در انجام وظیفه خود کوتاهی نکرده‌اند اما در کل خروجی سیستم با مشکل اخلاقی مواجه است.

برای پیشگیری از چنین اشکالاتی لازم است نگاهی کل نگر و آشنا به جنبه‌های اخلاقی در سیستم حضور داشته باشد و ضمن نظارت بر فرآیند توسعه، دارای قدرت اعمال نظر نیز باشد. در غیاب چنین منظری، محتمل است حالات بسیاری واقع شوند که در آن‌ها هیچ‌کس مسئولیت پاسخگویی نسبت به وضع موجود را نپذیرد. چراکه هیچ‌کس به اطلاعات لازم برای درک اتفاقی که در حال وقوع بوده و قدرت لازم برای پیشگیری از آن مجهز نبوده است.

برای حفظ امکان پاسخگویی، پیشنهاد دیسیو و مکاچی تعریف یک جایگاه حقیقی یا حقوقی برای پاسخگویی اخلاقی است. چنین جایگاهی را می‌توان «شورای ارزیابی اخلاقی در سیستم» نامید. شورایی که در هر سیستم در زنجیره طراحی و توسعه و کاربری نقش ایفا می‌کند، می‌تواند ابعاد اخلاقی سیستم را درک کند و قدرت کنترل و اعمال نظر نسبت به خروجی‌ها را -براساس ارزیابی اخلاقی خود- دارد. اعطای جایگاه حقوقی و قضایی به چنین شورایی، می‌تواند به مثابه ضمانتی برای تشکیل و عملکرد مناسب آن باشد.

چنین شورایی در قبال خروجی سیستم نسبت به عموم جامعه و قانون، پاسخگو خواهد بود. هدف این است که با تعریف این جایگاه توزیعی منصفانه از مجازات‌پذیری اخلاقی داشته باشیم که مانع از وقوع دو نوع خطا می‌شود: اینکه کسی بدون اینکه امکان اجتناب از خطا داشته باشد مجازات شود، و اینکه کسی بابت خطاهای اجتناب‌پذیر مجازات نشود. تعریف چنین جایگاهی می‌تواند شکاف پاسخگویی اخلاقی، پاسخگویی عمومی و مجازات‌پذیری را کاهش



## آگاهی بخشی در باره جنبه‌های عمومی مسئولیت‌پذیری

جنبه دیگری که در ارتباط با توسعه هوش مصنوعی حائز اهمیت است، نقش کاربران و محیط در شکل‌دهی خروجی سیستم‌های فناورانه هستند. سیستم‌های هوش مصنوعی برخلاف نرم‌افزارهای پیشین که صرفاً براساس برنامه‌ریزی‌شان کار می‌کنند، از محیط می‌آموزند. بازخوردهای محیط و کنش کاربران انسانی، هوش مصنوعی را آموزش می‌دهند و خروجی رفتار آن را متعین می‌کنند. این در حالی است که غالب مردم تصویری از نقش علی و مسئولیت خود در قبال خروجی این سیستم‌ها ندارند و صرفاً طراحان و تولیدکنندگان را مسئول می‌دانند.

کاکلبرگ نیز بر این نکته تاکید می‌کند. از نظر او وقتی درباره رابطه بین توسعه‌دهندگان فناوری و کاربران آن فکر می‌کنیم، نباید کاربران را صرفاً عناصری منفعل در نظر بگیریم. اعطای نقش و عاملیت به جامعه کاربران، از چند جهت اهمیت دارد.

اول اینکه با به رسمیت شناختن نقش عاملیت کاربران، پاسخگویی به آن‌ها نیز اهمیت پیدا می‌کند. توجه به ضرورت پاسخگویی، خود منجر به تلاش برای حفظ تبیین‌پذیری و شفافیت مسیر توسعه فناوری می‌شود. این به آن معناست که کاربران در تعیین مصادیق تبیین‌خواه و کم و کیف چنین تبیین‌هایی نقش ایفا می‌کنند. بنابراین برای آنکه پاسخگویی و تبیین‌پذیری محقق شود، لازم است عموم جامعه دارای درک مناسبی از مسائل مرتبط با فناوری‌های هوش مصنوعی، و تأثیرات احتمالی آن بر زندگی و منافعشان داشته باشند. در غیاب آگاهی و احساس نیاز عمومی، بخش مهمی از انگیزه شفاف‌سازی فرآیندهای توسعه از دست خواهد رفت.

اما اهمیت تعامل با مخاطبان تنها به مسئله تبیین‌پذیری محدود نمی‌شود. در کارکرد فناوری‌های هوش مصنوعی که قابلیت یادگیری دارند، عملاً بخشی از توسعه فناوری از طریق تعامل با محیط (یعنی کاربران) اتفاق می‌افتد. کاربران به‌عنوان کسانی که داده‌های ورودی سیستم‌های هوش مصنوعی را فراهم می‌کنند، در چگونگی شکل‌گیری و رفتار این سیستم‌ها نقش ایفا می‌کنند.<sup>3</sup> در واقع می‌توان گفت توسعه تکنولوژی و عمل فناورانه عملی جمعی است

که مسئولیتی جمعی<sup>۱</sup> در پی دارد. عملی که در آن نه تنها مجموعه‌ای از عناصر رسمی مربوط به توسعه تکنولوژی نقش دارند؛ بلکه عموم جامعه و مختصات فکری و فرهنگی جامعه نیز در آن نقش ایفا می‌کنند. ممکن است یک فناوری هوش مصنوعی دارای سوگیری ارزشی باشد که منعکس‌کننده سوگیری نهادینه شده در کل جامعه باشد و ارزش‌هایی را که در فرهنگ جامعه رسوخ کرده تحقق بخشد.

به مورد فرضی «به مان» برگردیم. فرض کنید گروهی از کاربران این برنامه بدون قصد واقعی برای دریافت تشخیص و درمان پزشکی و صرفاً برای سرگرمی، اطلاعاتی غلط وارد برنامه کنند. مجموعه‌ای از علائم غیرواقعی را به سیستم داده تا عملکرد سیستم را امتحان کنند، یا حتی برای تفریح بر سر اینکه سیستم چه تشخیصی می‌دهد با دوستان خود شرط‌بندی کنند. ورود این اطلاعات غلط، از طرفی می‌تواند آمار نادرستی درباره همبستگی میان مجموعه‌ای از علائم مشخص با یک بیماری را به هوش مصنوعی بدهد. از طرف دیگر می‌تواند سوگیری‌های غیراخلاقی را وارد این سیستم کند. برای مثال اگر در یک جامعه کاربران محض سرگرمی اطلاعات مربوط به یک نژاد، یک جنسیت یا یک قومیت را با علائم بیماری‌های بدنام (همچون بیماری‌های مقاربتی) وارد سیستم کنند، به مرور سیستم را نسبت به آن جنسیت یا نژاد دچار سوگیری می‌کند.

در غیاب آگاهی بخشی عمومی، با این که کاربران در توسعه فناوری نقش ایفا می‌کنند اما به دلیل فقدان مؤلفه آگاهی نمی‌توان آن‌ها را مسئول دانست و اعمالشان را در جهت اخلاقی بودن تنظیم کرد. اما آگاه بخشی عمومی با تقویت مؤلفه آگاهی میان کاربران باعث می‌شود آنان نیز نسبت به نقش خود در این فرآیند احساس مسئولیت کنند.

## سیاست‌گذاری مشارکت‌محور

راهبرد دیگری که مسیر توسعه مسئولانه هوش مصنوعی را هموار می‌کند، تمرکززدایی از سیاست‌گذاری، و مشارکت دادن افکار عمومی و ذی‌نفعان در توسعه فناوری‌های هوش مصنوعی است. این راهبرد دو مزیت مهم دارد. یک مزیت این است که کنترل کاربران بر مسیر توسعه فناوری را بیشتر می‌کند. این از جنبه‌ای حق کاربران است که نسبت به فناوری‌هایی که زندگی آن‌ها را به شکلی بازگشت‌ناپذیر دگرگون می‌کند نظر بدهند و نقش ایفاکنند و از جنبه‌ای دیگر باعث می‌شود به جای آنکه عاملیتی محدود و ناخودآگاه نسبت به مسیر توسعه فناوری داشته باشند، مشارکتی فعال و آگاهانه و در نتیجه مسئولانه داشته باشند.

اما مزیت دوم این است که خرد جمعی و افکار عمومی می‌تواند واجد آگاهی و اطلاعاتی درباره جنبه‌های مختلف اخلاقی این فناوری‌ها باشد که محتمل است از نظر سیاست‌گذاران دور بماند. به دلیل محدودیت منظر سیاست‌گذاران، طراحان و سرمایه‌گذاران، همواره این احتمال مطرح است که ابعاد اخلاقی مهم یا خطراتی وجود داشته باشد که توسعه‌دهندگان قادر به درک آن نباشند و نمایندگان گوناگون مردم بتوانند این ابعاد پوشیده را باز کنند.

در فرآیند تعاملی بین توسعه‌دهندگان و کاربران، اطلاعات لازم درباره سیستم در حال توسعه و امکان‌های بالقوه آن به کاربران داده می‌شود. به این ترتیب ذهن کاربران نسبت به موضوع حساس شده و پرسش‌های نویی در آن شکل می‌گیرد که فرآیند تبیین‌پذیری را غنی‌تر می‌کند. همین‌طور با نقش نهادهای مختلف در توسعه فناوری آشنا می‌شوند که امکان مطالبه و پرسش‌گری را در ایشان ایجاد می‌کند.

کاکلبرگ نیز در این راستا می‌گوید در تنگناهای اخلاقی فناوری - همچون مورد هوش مصنوعی یادگیرنده که در آن پیش‌بینی‌پذیری دور از دسترس است - گفت‌وگو با ذی‌نفعان نقش مهمی در فهم بهتر شرایط و برون‌رفت از تنگنا دارد [5-2064, pp. 18]. استفاده از ایده‌ها، روایت‌ها و توجه به ترجیحات گروه‌های مختلف به متخصصین در درک بهتر

موقعیت‌های بالقوه پیش‌رو کمک‌کند. و نهایتاً تصمیم‌سازی مشارکتی، در پذیرش فناوری در جامعه و در مسیر درست قرار گرفتن آن نقش مثبتی ایفا می‌کند.

سابینه روزر<sup>۱</sup> و اودو پیش<sup>۲</sup> نیز با اشاره به نقش عواطف عمومی در تشخیص مخاطرات فناوری، از رویکرد مشارکت محور دفاع می‌کنند. از نظر آن‌ها -برخلاف تفکر سنتی- عواطف نه تنها در تقابل با دلیل‌آوری و عقلانیت نیستند، بلکه مؤلفه‌ای از عقلانیت و تفکر اخلاقی هستند. عواطفی همچون شفقت و همدلی و احساس مسئولیت نقش مهمی در توسعه عدالت و اخلاق دارند. فناوری‌ها در عین حال که به بهبود رفاه مردم کمک می‌کنند، به واسطه پیامدهای منفی‌شان عواطفی چون ترس و خشم را نیز در بین مردم برمی‌انگیزند. این احساسات عمومی به‌عنوان مؤلفه‌ای از خرد جمعی، باید در ارزیابی فناوری‌ها و تصمیم‌گیری برای آن‌ها نقش داشته باشند. بر این اساس، آن‌ها از رویکرد ارزیابی مشارکتی ریسک<sup>۳</sup> دفاع می‌کنند. رویکردی فرآیندی برای سیاست‌گذاری، که واکنش‌های عاطفی نسبت به مخاطرات تکنولوژی یک و عواطفی که پشتوانه آن است را جدی می‌گیرد [276..p,20]

برای نمونه، در مورد مثال فرضی «به مان»، یک راه توسعه این فناوری این است که کمیسیون از متخصصان پزشکی تشکیل شود و در این کمیسیون درباره اینکه چه بیماری‌هایی و روال‌های درمانی‌ای در دستور کار این برنامه قرار بگیرند تصمیم‌گیری شود. اما روش دیگر این است که از گروه‌های مختلف مردم، در سنین، جنسیت، قومیت، مذهب و... مختلف دعوت شود تا درباره اینکه از چنین برنامه‌ای چه توقعاتی دارند، در مورد درمان کدام بیماری‌ها به آن اعتماد می‌کنند، آیا آن را جایگزین قابل‌قبولی برای پزشک می‌دانند یا خیر، چه پیامدهای نامطلوبی برای این فناوری پیش‌بینی می‌کنند، و آیا حاضرند داده‌هایشان در اختیار نهادهای عمومی قرار بگیرد یا نه نظر بدهند. بدون شک رویکرد مشارکت محور بسیاری از

---

1. Sabine Roeser

2. Udo Pesch

3. Participatory Risk Assessment

خلاهای اخلاقی توسعه فناوری را پر کرده، از بروز خطاهای ممکن پیشگیری می‌کند و توجه و مسئولیت عمومی را نسبت به مسائل برمی‌انگیزد.

برای پیاده‌سازی روش مشارکت محور راه‌حل‌های گوناگونی پیشنهاد شده است.

ازجمله:

- تشکیل گروه‌های متمرکز که در آن افراد ذی‌نفع درباره عقاید و ترجیحاتشان گفت‌وگو می‌کنند؛
- فرآیند تعاملی تحلیل سناریو که در آن یک گروه مسائل اصلی را تشخیص داده و سناریوهای مختلف را طرح و بررسی می‌کنند و با استفاده از نظرات افراد مختلف آن‌ها را محک می‌زنند؛
- تشکیل گروهی از مشارکت‌کنندگان گوناگون و تجمیع آگاهی آنان برای پرورش و کاوش ایده‌ها و سیاست‌ها؛
- تشکیل هیات‌های داوری از شهروندان مطلع که بازنمایی‌کننده باورهای عمومی هستند [20, p. 279].

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این مقاله به تحلیل معضل شکاف مسئولیت پرداخت که به پیچیدگی‌های توزیع و تشخیص مسئولیت در مورد فناوری‌های هوش مصنوعی دلالت دارد. در قلب این معضل، مسئله امکان‌پذیری یا عدم امکان‌پذیری انتساب مسئولیت به هوش مصنوعی قرار دارد. مدافعان مسئولیت هوش مصنوعی، با دو استدلال تکیه بر مفهوم ربطی از مسئولیت، و امکان‌های آینده فناوری هوش مصنوعی از انتساب مسئولیت به هوش مصنوعی دفاع می‌کنند. در حالی که مخالفان این ایده، معتقدند به دلیل نداشتن ذهن یا مجازات‌پذیر نبودن، نمی‌توان هوش مصنوعی را مسئول دانست. به نظر می‌رسد که محل اختلاف اصلی در اینجا تعریف مسئولیت از منظر اول شخص و با اتکا به ویژگی‌های وجودی، و یا تعریف آن از منظر سوم شخص و بارویکردی ربطی و عمل‌گرایانه است.

از آنجا که انتخاب میان این دو رویکرد یک پرسش فلسفی باز است، برای خروج از این بن‌بست نظری می‌توان به تعبیر فعالانه از مسئولیت متوسل شد. طبق این تعبیر - برخلاف تعبیر منفعلانه که به دنبال یافتن مقصر یک حادثه است - باید فعالانه از وقوع یک حادثه پیشگیری کنیم. با تکیه بر این تعبیر به جای آنکه در مورد ابهامات آینده فناوری‌های هوش مصنوعی نگران و سردرگم باشیم، برای حفظ مسئولیت انسانی در فرآیند توسعه هوش مصنوعی تلاش می‌کنیم که از وقوع شکاف مسئولیت پیشگیری شود. به این ترتیب از درگیر و متوقف شدن در بحث درباره امکان یا عدم امکان انتساب مسئولیت به هوش مصنوعی پرهیز می‌کنیم. در چنین رویکردی، ارائه راهبردهایی عملی برای توسعه مسئولانه هوش مصنوعی محوریت دارد.

«شفافیت ساختارهای اجتماعی-تکنیکی»، «تشکیل شورای ارزیابی اخلاقی ناظر بر توسعه»، «آگاهی‌بخشی درباره ابعاد عمومی مسئولیت‌پذیری»، و «سیاست‌گذاری مشارکت محور» راهبردهایی مبنایی برای پیشگیری از ایجاد شکاف مسئولیت هستند. دو

راهبرد «شفافیت ساختارهای اجتماعی-تکنیکی» و «تشکیل شورای ارزیابی اخلاقی ناظر بر توسعه» جنبه پاسخگویی، مجازات‌پذیری و مسئولیت‌پذیری فعال را تقویت می‌کنند. این راهبردها ایجاب می‌کنند ارتباط بین فرآیندهای تکنیکی که منتهی به تولید این فناوری‌ها می‌شوند، و قوانین و ضوابط و نهادهای اجتماعی که در توسعه فناوری‌ها نقش دارند واضح و روشن باشد. این کار هم مسئولیت‌پذیری فعال را ممکن کرده و از وقوع رویدادهای ناخوشایند پیشگیری می‌کند، و هم در صورت وقوع مشکل امکان تبیین نقش عاملان مختلف در وقوع آن را فراهم می‌سازد.

با اذعان به اینکه جامعه کاربران نیز در توسعه هوش مصنوعی عاملیت دارند، برای آنکه بتوان مسئولیت را نیز به آن‌ها واگذار کرد باید دو عامل آگاهی و کنترل در آن‌ها تقویت شود. راهبردهای «آگاهی‌بخشی درباره ابعاد عمومی مسئولیت‌پذیری» و «سیاست‌گذاری مشارکت‌محور» برای این منظور پیشنهاد می‌شوند. راهبرد آگاهی‌بخشی، اطلاعات لازم درباره نقش کاربران در جهت‌دهی به هوش مصنوعی را در اختیار ایشان قرار می‌دهد و راهبرد سیاست‌گذاری مشارکت‌محور، از ایده‌ها و نظرات کاربران در توسعه فناوری بهره می‌برد. در نتیجه حلقه مفقوده‌ای از مسئولیت‌های مربوط به توسعه هوش مصنوعی که مربوط به کاربران است، به این زنجیره اضافه می‌شود.

## پی‌نوشت‌ها

۱. برای مثال یک سیستم کنترل راهبری هوشمند را در نظر بگیرید. در کارکرد چنین سیستمی عوامل زیر دخیل‌اند: رانندگان، دستیار هوش مصنوعی که حرکت ماشین را کنترل می‌کند، کارخانه‌ای که ماشین را ساخته است، کارخانه‌ای که سیستم هوش مصنوعی آن را تولید کرده و ارتقا داده است، کارخانه‌ای که داده‌های لازم را فراهم می‌کند، یادگیری هوش مصنوعی از سایر رانندگان، سازمان تنظیم مقررات رانندگی، سازمان آموزش رانندگی به رانندگان و... در صورتی که این سیستم یک خروجی غلط داشته باشد، تعیین اینکه سهم هرکدام از عوامل فوق چقدر است کار دشواری است. بنابراین این احتمال وجود دارد که عوامل قوی‌تر (مثل کارخانه‌های مربوطه یا نهادهای تنظیم مقررات) راننده را مقصر جلوه داده‌وراننده نیز تقصیر و مجازات خود را بپذیرد.

۲. اگرچه دیسیو و مکاچی سه جنبه گفته شده از مسئولیت‌پذیری را منفعل و رو به عقب می‌دانند، اما پاسخگویی اخلاقی از آن جنبه که شامل تأمل بر ابعاد اخلاقی فعل می‌شود، نگاهی رو به جلو داشته و می‌توان آن را بعدی از مسئولیت‌پذیری فعال به حساب آورد.

۳. کاکلبرگ به عنوان نمونه به مورد تی اشاره می‌کند. تی نام یک چت بات بود که در سال ۲۰۱۶ توسط مایکروسافت ساخته و در توییتر شروع به کار کرد. تی در تعاملی که با کاربران برقرار می‌کرد، عمل یادگیری را انجام می‌داد و رفته رفته باهوش تر می‌شد. او در زمان کوتاهی در حدود ۲۴ ساعت به سرعت محبوب شد، ۵۰ هزار دنبال کننده پیدا کرد و بیش از صد هزار توئیت را تولید کرد. این چت بات در طول این ۲۴ ساعت زندگی در توئیت علاوه بر اینکه باهوش تر می‌شد، به گونه‌ای آموزش دید که نژادپرستی، سوگیری جنسیتی و افراطی‌گری سیاسی نیز در آن رشد کرد و در نهایت، توئیت‌های وقیحانه، فاشیستی و ضد زن تولید کرد. توئیت‌های تی پراز نفرت بود و اورفتار کاربران خود را منعکس می‌کرد.



1. F. Rudy-Hiller, Philosophy, The epistemic condition for moral responsibility. Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/moral-responsibility-epistemic/>, 2018.
2. J. M. & R. M. Fischer, Responsibility and control: A theory of moral responsibility, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
3. A. Matthias, "The Responsibility Gap: Ascribing Responsibility for the Actions of Learning Automata," *Ethics and Information Technology*, pp. 175-183, 2004.
4. K. E. Himma, "Artificial agency, consciousness, and the criteria for moral agency: what properties must an artificial agent have to be a moral agent?," *Ethics and Information Technology*, pp. (11) 19-29, 2009 .
5. W. F. Haselager , "Robotics, philosophy and the problems of autonomy," *Pragmatics & Cognition*, pp. 515 - 532, 2005.
6. R. Rodogno, "Social robots, fiction, and sentimentality," *Ethics and Information Technology*, p. 257–268, 2016.
7. C. List and P. Pettit, Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents, Oxford University Press , 2011.
8. D. Dennet, Brainchildren: Essays on Designing Minds (Representation and Mind), MIT Press, 1998.
9. J. P. Sullins, "When Is a Robot a Moral Agent?," *International Review of Information Ethics*, pp. 23-30, 2006.
10. B. Latour, Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies, Cambridge: Mass.: Harvard Univ. Press, 1999.
11. D. Dennett, "When HAL Kills, Who's to Blame?," in *Stork, David, HAL's Legacy: 2001's Computer as Dream and Reality*, MIT Press, 1998.
12. S. Bringsjord, Robots: The Future Can Heed Us, AI and Society (online), 2007.
13. P.-P. Verbeek, "Some Misunderstandings About the Moral Significance of Technology," in *The Moral Status of Technical Artefacts*, Dordrecht, Springer, 2014, pp. 75-88.
14. P.-P. Verbeek, "Beyond Interaction: A Short Introduction to Mediation Theory," *Interactions*, pp. 26-31, 2015.

15. L. Floridi and J. W. Sanders, "On the Morality of Artificial Agents," *Minds and Machines*, pp. 14 (349-379), 2004.
16. L. Floridi, "Faultless Responsibility: On the Nature and Allocation of Moral Responsibility for Distributed Moral Actions," *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, pp. 374, Issue 2083, at p. 4., 2016.
17. F. Desio and G. Mecacci, "Four Responsibility Gaps with Artificial Intelligence: Why They Matter and How to Address Them," *Philosophy and Technology*, p. Online Published, 2021.
18. M. Coeckelbargh, "ARTIFICIAL INTELLIGENCE, RESPONSIBILITY ATTRIBUTION, AND A RELATIONAL JUSTIFICATION OF EXPLAINABILITY," *SCIENCE AD ENGINEERING ETHICS*, pp. 2051-2068, 2020.
19. D. Johnson and M. Verdicchio, "AI, agency and responsibility: the VW fraud case and beyond," *AI & Soc* 34, p. 639–647, 2019.
20. S. Roeser and U. Pesch, "An Emotional Deliberate Approach to Risk," *Science, Technology and Human Values*, pp. 274-297, 2016.

# بررسی نحوه معنابخشی به زندگی کودکان در برنامه فلسفه برای کودکان

مهسا پوست فروش فرد<sup>۱</sup>

سعید ناجی<sup>۲</sup>

## چکیده

پرسش از معنای زندگی مدتی است که بیش از پیش ذهن انسان را به خود مشغول کرده است. انسانی که بر اثر پیشرفت های علوم مختلف، جایگاه محوری خویش را از دست داده و به کناری رانده شده است، حال برای بازتعریف نقش خود در جهان به جست و جوی معنای زندگی و منابع معنابخش آن می پردازد. به نظر می رسد یکی از نهادهایی که می تواند به درک معنای زندگی کمک کند، تعلیم و تربیت است که در مقابل نیز فقدان عناصری در آن و تمرکز روی بُعد خاصی از آموزش، می تواند حتی به تشدید بحران معنا و نوعی پوچی بیانجامد.

در میان رویکرد مختلف تعلیم و تربیت، برنامه فلسفه برای کودکان (فبک) که انقلابی نو در این حوزه محسوب می شود، در کنار اهداف اصلی خود ادعا دارد که نظام های تعلیم و تربیت کنونی نمی توانند به معنابخشی زندگی کودکان کمک کنند ولی این برنامه با در نظر گرفتن و

---

۱. کارشناسی ارشد فلسفه دین تهران (نویسنده مسئول)، (mahsa\_pf73@yahoo.com)

۲. دکترای فلسفه علم و فناوری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، عضو هیئت علمی گروه فبک (p4cii@yahoo.com)

وارد کردن عناصری که مورد غفلت واقع شده، می‌تواند به کودکان و نوجوانان یاری رساند تا به زندگی خویش معنا دهند.

در این نوشتار در تلاشیم به این سؤال پاسخ دهیم که: «برنامه فلسفه برای کودکان (فبک) که ادعا می‌کند نظام‌های تعلیم و تربیت کنونی، در معنادار سازی زندگی کودک ناتوان‌اند، توجه به چه عناصری را در این نظام‌ها مغفول می‌بیند؟» همچنین «فبک که مدعی است می‌تواند به کودکان در دستیابی به یک زندگی معنادار کمک کند؛ چگونه این کار را انجام می‌دهد؟ یا به بیان دیگر، فبک چه مؤلفه‌هایی برای یک تعلیم و تربیت معنادار برمی‌شمرد که با وارد کردن آن‌ها به ساختار خود، توانسته پاسخگوی این نیاز باشد؟»

پاسخ این سؤالات را در آموزه‌های پیشگامان فبک جست‌وجو می‌کنیم. به نظر می‌رسد برنامه فبک برخلاف نظام‌های تعلیم و تربیت سنتی (و رایج)، با به رسمیت شناختن فلسفه و روش و تفکر فلسفی به عنوان حلقه گمشده تعلیم و تربیت و وارد کردن آن به این نظام، تلاش می‌کند پاسخگوی نیاز کودکان و نوجوانان به معنا باشد؛ معنایی که می‌تواند ارزش، هدف و کارکرد زندگی را در برگیرد. همچنین این پاسخگویی می‌تواند از طریق توجه به مواردی از این قبیل باشد که در نظام‌های سنتی مغفول مانده است: بهره‌بردن از روش گفت‌وگویی و حلقه کندوکاو فلسفی، مشارکت دادن دانش‌آموزان در فرایند ساخت دانش، کمک به آن‌ها برای یافتن ارزش‌های زندگی در ابعاد مختلف از طریق کندوکاو جمعی، توجه به ضرورت ایجاد درک همپوشان بودن رشته‌های علمی مطرح در مواد درسی و وجود یک کل به هم پیوسته در پشت این اجزا و نشان دادن رابطه این دروس با زندگی دانش‌آموزان، کمک گرفتن از ابزار آموزشی معنادار و معلمانی آگاه و غیره. روش تحقیق منطبق بر روش کتابخانه‌ای و شیوه بحث تحلیلی خواهد بود.

**واژه‌های کلیدی:** معنای زندگی، منابع معنا بخش زندگی، فلسفه برای کودکان و نوجوانان

## مقدمه

امروزه شاید کم‌تر اندیشمندی به وجود نوعی ارتباط بین تعلیم و تربیت و مسئله معنای زندگی واقف نباشد؛ به خصوص که بحران بی‌معنایی در جهان مدرن با پیشرفت‌های تکنولوژی و فضای مجازی قابل‌انکار نیست و تعلیم و تربیت به‌عنوان یکی از نظام‌هایی که می‌تواند نقشی در این باره ایفا کند، وظیفه‌ای در قابل‌کودکان دارد؛ کودکانی که کم‌تر کسی نیاز و عطش آن‌ها را به معنا درمی‌یابد و به رسمیت می‌شناسد. برای بزرگسالانی که درگیر زندگی روزمره خویش هستند، اهمیت چندانی ندارد به‌کودکان کمک کنند تا جهان اطراف خود را درک کرده و جایگاه خویش را در آن بیابند. از سوی دیگر، اینکه نظام آموزشی سنتی فعلی هم - به نحوی که هم‌اکنون در جریان است - بتواند به چنین وظیفه‌ای عمل کند، محل شک است. بنابراین لازم است فیلسوفان حوزه تعلیم و تربیت توجه بیشتری به این حوزه کنند و با بررسی پیش‌فرض‌ها و موانع موجود در نظام سنتی، راهی را برای برون‌رفت از این مشکل بیابند؛ چرا که چه موضوعی مهم‌تر از مسئله معنای انسان می‌تواند وجود داشته باشد و وقتی پیامدهای نپرداختن به این موضوع نیز قابل‌چشم‌پوشی نیست؛ پیامدهایی چون گرفتار شدن در دام مواد مخدر، بیماری‌های روانی، خودکشی و....

در ادامه، پیشینه برخی از مقالاتی را که با نگاهی فلسفی<sup>۱</sup> به بحث معنای زندگی و تعلیم و تربیت پرداخته‌اند، می‌توان چنین ذکر کرد:

مقاله *Education and Life's Meaning* (2015) نوشته Anders Schinkel و همکارانش،

مقاله *Education and a meaningful life* (2009) نوشته John White،

مقاله *The Meaning of Life and Education* (1991) نوشته R. T. Allen،

و غیره.

---

۱. زمانی که به بحث معنای زندگی می‌پردازیم، مرجع پاسخگو در این بحث می‌تواند متنوع باشد: مرجعی فلسفی، مرجعی دینی، مرجعی روانشناختی و غیره که انتخاب ما همان مرجع فلسفی خواهد بود.

در بین این منابع، ماقالۀ *Education and Life's Meaning* را به سبب جدید بودن، پوشش دادن باقی مقالات و همسویی بیشتر با اهداف نوشتار حاضر، به عنوان مرجع خود انتخاب کردیم.

در نهایت، بین نظام‌های تعلیم و تربیتی حاضر، ما بر آنیم که برنامه فلسفه برای کودکان از عهده چنین وظیفه‌ای برخوردار آمد و می‌تواند کودکان را در مسیر معنای زندگی همراهی کند. درباره سیری که این نوشتار طی خواهد کرد، باید گفت در قسمت اول و دوم به طور مختصر و کلی با ادبیات بحث معنای زندگی، سوالات و تفکیک‌های مطرح در این زمینه، برنامه فلسفه برای کودکان و جایگاه آن در تعلیم و تربیت آشنا می‌شویم. هدف ما در این دو قسمت آشنایی مختصری با فضا و ادبیات هر دو حوزه است.

سپس در قسمت سوم، به بحث رابطه میان معنای زندگی و تعلیم و تربیت ابتدا به طور کلی وارد می‌شویم و نقشی را که قرار است تعلیم و تربیت در حوزه معنای زندگی بر عهده گیرد، واضح می‌کنیم. بعد از بررسی رابطه میان این دو مفهوم و اتخاذ نوعی رابطه یاری‌گر، به طور جزئی‌تر بر برنامه فبک تمرکز می‌کنیم و در تلاشیم تا در ذیل ارائه بحث‌هایی حول نیاز طبیعی کودکان به معنا، معنای مدنظر کودکان، نقش آموزش و استخراج معیارهایی برای یک آموزش معنادار، بررسی تبعات یک آموزش تهی از معنا و غیره به سوالات اصلی این پژوهش نیز پاسخ دهیم. سوالاتی چون برنامه فلسفه برای کودکان که ادعای کند نظام‌های تعلیم و تربیت کنونی ناتوان در معنادار سازی زندگی کودک هستند، چه ویژگی‌هایی را برای یک آموزش معنادار برمی‌شمرد؟ فبک که مدعی است می‌تواند به کودکان در درک یک زندگی معنادار کمک کند؛ خود چه مؤلفه‌هایی را در برنامه‌اش در نظر گرفته است؟ و غیره.

## معنای زندگی

### معناشناسی «معنای زندگی» و سؤالات مطرح در این حوزه

اندکی آشنایی با ادبیات بحث «معنای زندگی» نشان می‌دهد که تفاسیر، دیدگاه‌ها و زوایای بررسی آن بسیار متنوع است. با وجود این حجم از تنوع، برای تشکیل مقدمات بحث نیاز است که ابتدا به اختصار به معناشناسی «معنای زندگی» بپردازیم تا سؤالات این حوزه نیز روشن گردد. معمولاً در سیاق تحلیلی، برای معناشناسی مفهوم «معنای زندگی»، چنین سیری طی می‌شود که پس از بررسی و ایضاح مفاهیم «معنا» و «زندگی»، به معناشناسی خود «معنای زندگی» می‌پردازند. جهت اختصار مطلب و فاصله نگرفتن از موضوع اصلی این نوشتار، تنها به بررسی معنای «معنای زندگی» بسنده می‌کنیم. «به نظر می‌رسد که «معنای زندگی» به معنای «هدف»<sup>۱</sup>، «ارزش»<sup>۲</sup> و «کارکرد»<sup>۳</sup> زندگی است و نظریه‌های معنای زندگی بر پایه و محور یکی از آن‌ها سامان یافته‌اند؛ ... البته در نظریه‌های معنای زندگی به معانی فوق به یک اندازه توجه نشده است، بلکه بیشتر بر محور ... «ارزش» و سپس «هدف» و سرانجام «کارکرد» زندگی نظریه‌پردازی شده است.» (بیات، ۱۳۹۴: ۶۴).

در باره این سه معنی به اندازه کافی نظریه‌پردازی شده است و اتخاذ هر یک می‌تواند بر سؤال مطرح در بحث معنای زندگی تأثیرگذار باشد. باید توجه شود که در پرسش از معنای زندگی، هدف پرسش از معنای زندگی انسان است. به عنوان مثال در معنای زندگی به مثابه ارزش زندگی، البته اگر معانی متعددی را که باز خود «ارزش» هم می‌تواند داشته باشد کنار بگذاریم، این سؤال ایجاد می‌شود که «آیا در این جهان ارزشی وجود دارد که به زندگی انسان‌ها معنادار و اگر وجود دارد، چیست؟»

---

1. Purpose  
2. Value  
3. Function

در معنای زندگی به مثابه هدف زندگی، می توان سؤال را چنین مطرح کرد که «هر فرد انسانی چه هدف یا اهدافی می تواند یا باید در زندگی داشته باشد تا به مدد آن بتواند به زندگی خویش معنادار دهد؟» و در نهایت در معنای زندگی به مثابه کارکرد زندگی که معنای «کارکرد» در اینجا ارتباط تنگاتنگی با معنای «هدف» هم دارد، «پرسش از نقش و فایده ای است که آن چیز در تحقق هدف و برنامه یک مجموعه بزرگ تر از خویش، بر عهده دارد؛ بنابراین نخست باید یک چیز را با کل یا کل های بزرگ تر از خود سنجید تا بتوان از کارکرد... آن پرسید.» و سؤال به این شکل طرح می شود که «نوع انسانی یا فرد انسانی چه نقشی در جهان ایفا می کند؟ آیا بدون آنان در کار زیر مجموعه-شان خللی ایجاد می شود؟» البته برخلاف معنای زندگی به مثابه هدف زندگی، در پرسش از کارکرد لازم نیست موجود یا مجموعه حتماً دارای علم و اراده باشد و بدین ترتیب ما می توانیم از کارکرد تمام موجودات پرسش کنیم (همان، ۵۴-۶۰).

### نکات و تفکیک هایی برای درک بهتر مسئله «معنای زندگی»

**تفکیک میان نظریه جعل<sup>۱</sup> و کشف<sup>۲</sup>:** در این تفکیک، بحث اصلی در مورد معنای زندگی این است که آیا هر کس معنای زندگی را برای خویش می آفریند یا کشف می کند. در نظریه جعل، هر فرد انسانی معنای زندگی را برای خویش می آفریند و به نوعی آن را قرارداد می کند ولی در نظریه کشف، نوعی معنا چه قبل و چه بعد از تعلق گرفتن علم ما به آن، وجود دارد و ما به کشف آن می پردازیم و به آن علم پیدا می کنیم (ملکیان، ۱۳۸۲: ۲۱).

**تفکیک میان رویکردهای مطرح:** در بحث معنای زندگی به طور کلی سه رویکرد «طبیعت گرا»<sup>۳</sup>، «فراطبیعت گرا»<sup>۴</sup> و «ناطبیعت گرا»<sup>۵</sup> وجود دارد که نظریه های معنای زندگی هم تابع یکی از این رویکردها خواهد بود. در یک رویکرد «طبیعت گرا»، حتی اگر هیچ قلمروی روحانی ای هم وجود

- 
1. Invention
  2. Discovery
  3. Naturalistic approach
  4. Super naturalistic approach
  5. None-naturalistic approach



نداشته باشد، مشکلی ایجاد نمی‌شود چرا که شرایط لازم و کافی را برای پاسخ به سؤال معنای زندگی در همین جهان مادی و طبیعی که علم آن رابه مای شناساند، مهیاست. خوداین رویکرد به نظریه‌های ذهن‌گرایانه که معنار امری ذهنی می‌دانند و نظریه‌های عینی‌گرایانه که برای معنا ملاکی ثابت و عینی قائل هستند، تقسیم می‌گردد و البته که دراین بین دیدگاه‌هایی میانه نیز به چشم می‌خورد.

در مقابل آن، رویکرد «فراطبیعت‌گرا» قرار می‌گیرد که جهانی فراتر یا موجودی بالاتر را برای وجود یک زندگی معنادار لازم می‌بیند که معنا از طریق ارتباط با آن قلمروی روحانی حاصل می‌گردد. طرف‌داران این رویکرد، برخی دارای دیدگاه خدامحورانه و برخی دارای دیدگاه روح‌محورانه هستند. در نهایت، در رویکرد «ناتبیعت‌گرا» نیز نیاز به وجود یک سلسله‌اصول عقلی محض، مانند یک چارچوب اخلاقی، است که زندگی را معنا بخشد و به نظر برخی قابل تقلیل به همان نظریات طبیعت‌گرا است (بیات، ۱۳۹۴: ۸۱-۸۴ و ۹۷-۹۸؛ متز، ۱۳۹۰: ۱۹ و ۲۳).

حال اگر بر چهار مفهوم مطرح در بحث معنای زندگی یعنی طبیعت‌گرایی/naturalism، فراطبیعت‌گرایی/supernaturalism، سوپرناتوریسم/ذهن‌گرایی/subjectivism و درنهایت ابژکتیویسم/عین‌گرایی/objectivism تمرکز کنیم، به نظر می‌آید درحالی که عین‌گرایی در طبیعت‌گرایی و فراطبیعت‌گرایی حضور دارد و ذهن‌گرایی مطلق هم تنها مختص نظریات طبیعت‌گراست؛ هم نظریات طبیعت‌گرا و هم نظریات فراطبیعت‌گرا این امکان را دارند که دیدگاهی ترکیبی (hybrid) و میانه این دو را هم اتخاذ کنند (Schinkel and others, 2015: 7). این دیدگاه ترکیبی، دیدگاه موردنظر ما نیز خواهد بود که در قسمت «بررسی رابطه میان دو مفهوم معنای زندگی و تربیت به‌طور کلی» بیشتر به آن خواهیم پرداخت.<sup>۱</sup>

## برنامه فلسفه برای کودکان (فبک)

### مختصری از برنامه فبک از نگاه تاریخی و روش‌شناسی

فلسفه برای کودکان<sup>۱</sup> یا به اختصار فبک، نام برنامه‌ای است که پروفیسور متیو لپمن<sup>۲</sup> آن را در اواخر ۱۹۶۰ با هدف پرورش تفکر خلاق<sup>۳</sup>، تفکر مراقبتی<sup>۴</sup> و تفکر انتقادی<sup>۵</sup> پایه‌گذاری کرد. در مسیر توسعه این برنامه، شاخه‌ها و گرایش‌های جدیدی هم از آن منشعب شد (ناجی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۷۱) و این نوشتار هم البته تنها ناظر به نسخه لپمنی نیست. لپمن زمانی که استاد فلسفه در دانشگاه کلمبیا در آمریکا بود، با مشاهده ناتوانی دانشجویانش در تفکر منطقی و استدلال ورزی به این نتیجه رسید که آموزش این امر بایدمدت‌های پیش و در سنین پایین‌تر آغاز بشود.

او که فلسفه را حلقه گمشده آموزش می‌دانست، به کالج مونت‌کلیر رفت و با همکاری دستیارانش، مؤسسه توسعه و پیشبرد فلسفه برای کودکان<sup>۶</sup> را تأسیس و شروع به تدوین داستان‌های فکری - فلسفی برای دانش‌آموزان مقاطع مختلف کرد. او روشی جدید و مبتنی بر کندوکاو را در آموزش و پرورش پایه‌گذاری نمود که دستاوردهای زیادی داشت (همان: ۲۵). او برای طرح برنامه فلسفه برای کودکان، از دیدگاه‌های مختلفی تأثیر پذیرفت و تغییرات زیادی را در نگاه حاضر به کودک<sup>۷</sup>، تعلیم و تربیت، فلسفه، روان‌شناسی و ادبیات ایجاد کرد. در این برنامه،

---

1. Philosophy for Children (P4C)

2. Matthew Lipman

3. Creative thinking

4. Caring thinking

5. Critical thinking

6. The Institute for the Advancement of Philosophy for Children (IAPC)

۷. طبق تعریف یونیسف در پیمان‌نامه جهانی حقوق کودک، به فرد زیر هجده سال تمام، کودک گفته می‌شود؛ مگر آنکه طبق قانون آن کشور، سن بلوغ کم‌تر تشخیص داده شود. در این تعریف، گروه سنی نوجوان نیز زیرمجموعه کودک محسوب می‌شود. در برنامه فبک، کتاب‌هایی که لپمن و همکارانش در مؤسسه پیشبرد فلسفه برای کودکان نوشته‌اند از سه تا ۱۸ سالگی را (منظور قبل از ورود به دانشگاه) در بردارد (لپمن و همکاران، ۱۳۹۵: ۶۳). بدین ترتیب در برنامه فبک، مفهوم کودک در چنین بازه سنی‌ای مدنظر قرار می‌گیرد و حتی اگر اشاره نگردد، نوجوان نیز در این مجموعه دخیل خواهد بود.

شیوه کلاس داری سنتی و جایگاه معلم تغییر می یابد و باروشی به نام «حلقه کندوکاو» روبه رو می شویم. زمانی که کلاس درس به یک حلقه کندوکاو تبدیل می شود، دانش آموزان در میان محتوای ارائه شده و پرسش های مطرح شده، با مفهوم ها و دیدگاه هایی جدید روبه رو می شوند و حال باید بین این دیدگاه ناآشنا با تجارب و باورهای قبلی خود سازش برقرار کنند و دانش و فهم خود را در باره جهان، در خلال تجربه و تأمل در باره آن، «بسازند».

به بیان دیگر معنا در فبک در عین کشف دیدگاه های جدید، ساخته هم می شود. در حلقه کندوکاو «تفکر برای خود» مورد تاکید است و کودکان و نوجوانان با گفت وگو و درک معانی و ایده های جدید و متفاوت به اصلاح دیدگاه ها، نگرش ها و عادات خود می پردازند. کمک به استدلال، مفهوم سازی و کشف معنای مدنظر کودکان و نوجوانان از جمله اهداف کندوکاو فلسفی است. شکل کلاس از حالت سخنرانی و نقش معلم به عنوان دانای کل نیز تغییر می کند. معلم در این روش، تسهیلگری است که در مسیر کندوکاو همراه با دانش آموزان خود حرکتی رو به جلو دارد و حتی از آنان یاد می گیرد.

جدال از پیش فرض هایی چون خطا پذیری، استفاده نکردن از زبان پیچیده فلسفی و غیره که یک حلقه کندوکاو فلسفی در خود نهان دارد؛ خود جلسات فبک معمولاً شامل پنج بخش هستند: ۱. محرک [که می تواند در قالب داستان، بازی و غیره باشد]. ۲. زمانی برای تأمل ۳. طرح سؤالاتی که محرک برای گروه ایجاد کرده است ۴. بحث و گفت وگو [به روش کندوکاوی] ۵. ارائه بستار [که می تواند به صورت محتوایی یا رویه ای باشد] (Mohr Lone, 2022: 6-7).

هدف نهایی برنامه فبک شاید بسته به نگاه هر یک از بزرگان این حوزه متفاوت به نظر برسد؛ اما یکی از اهدافی که بارها ذیل متون و کتاب های به خصوص لیپمن، بنیان گذار اصلی برنامه، به آن اشاره شده، بحث معنا و اهمیت آن برای کودکان است که به تفصیل بدان در بخش سوم خواهیم پرداخت.

### تعلیم و تربیت و جایگاه برنامه فلسفه برای کودکان در آن

فبک، الگویی جدید و تأملی در تعلیم و تربیت محسوب می‌شود که لیپمن، در یکی از مصاحبه‌هایش به روشنی این الگوی تأملی را مقابل تعلیم و تربیت سنتی قرار می‌دهد. در نگاه سنتی، درک از تعلیم و تربیت بدین صورت بود که نسل‌های جدید نیازی ندارند در مورد چیزهایی که می‌آموزند، تفکر کنند؛ چرا که نسل‌های پیشین این کار را انجام داده‌اند و حال زمان این است که نسل جدید تنها دانش نسل قدیم را اختیار کند. اما الگوی تأملی تعلیم و تربیت، اصولی دیگری را دنبال می‌کند. در این الگو دیگر آموزش و انتقال صرف دانش کافی نبوده و کودکان نیز باید در فرایند ساخت دانش سهیم بوده و مشارکت داشته باشند و تفکری را دنبال کنند که دقیق، آزاداندیشانه و بی‌تعصب باشد (ناجی و هاشم، ۱۳۹۹: ۴۴-۴۷).

## بررسی رابطه میان معنای زندگی و برنامه فلسفه برای کودکان

### بررسی رابطه میان دو مفهوم معنای زندگی و تعلیم و تربیت به طور کلی

پیوندهای عمیقی بین تعلیم و تربیت<sup>۱</sup> و مسئله معنای زندگی وجود دارد. برای انسان‌ها مسئله معنای زیستن و زندگی کردن - که نحوه پاسخ‌دهی به آن بر نحوه تربیت فرزندان هم تأثیرگذار خواهد بود - امری مسلم نبوده و از آن پرسش می‌کنند. البته که پرسش از معنای زندگی بیشتر دستاورد عصر جدید محسوب می‌شود. عصری که با پیشرفت علم و عقل‌گرایی همراه بود و به تدریج این سؤال را برای مردم به وجود آورد که آیا اصلاً زندگی آن‌ها اهمیتی هم دارد؟ نیاز انسان‌ها به معنادار زندگی قابل انکار نیست و برآورده نشدن این نیاز که خود را در نوجوانی هم به شدت نشان می‌دهد، منجر به بحران‌های شخصی و بالقوه اجتماعی می‌شود.

این موضوع نشان‌دهنده اهمیت آن هم در بعد نظری و هم عملی است. در بین توجهاتی که در فلسفه، روانشناسی، دین و غیره به این بحث شده است، جای خالی فلسفه تعلیم و تربیت دیده می‌شود. این فیلسوفان تعلیم و تربیت هستند که باید بدین موضوع پردازند زمانی که ایفاگری نقش تعلیم و تربیت در بحث معنای زندگی پذیرفته شود، این نقش چه خواهد بود؟ در مقاله *Schinkel, Education and Life's Meaning* و همکارانش که نقش تعلیم و تربیت را در بحث معنای زندگی به رسمیت می‌شناسند، سه رابطه زیر را بین این دو مفهوم متصور می‌شوند:

۱. رابطه سازنده (The Constitutive Relation): در این نوع رابطه، معنای زندگی سازنده معنای

آموزش است. بدین ترتیب هر آن‌چه زندگی را معنادار می‌سازد، به تعلیم و تربیت هم جهت می‌دهد و معناداری عمل تعلیم و تربیت به معناداری زندگی وابسته است. R.T. Allen از

---

۱. این کلمه ترجمه Education است که گاهی از آن به آموزش و پرورش نیز یاد شده و معمولاً منظور از آن نظامی بزرگ‌تر از صرف مدرسه اما در برگیرنده آن خواهد بود که البته تمرکز بیشتر نویسندگان هم بر همین جنبه است.

مدافعان این دیدگاه است. اودر مقاله‌اش تحت عنوان *The Meaning of Life and Education* به این موضوع اشاره دارد که عمل تعلیم و تربیت در خودچنین پیش فرضی دارد که زندگی معنادار است و مشارکت در آن مستلزم این باور است که زندگی، به هر طریقی، معنا یا مجموعه‌ای از معانی دارد و کاملاً بی‌معنا نیست؛ چرا که باور به خلاف آن، نوعی تضاد را ایجاد می‌کند (Allen, 1991: ۵۶).

۲. رابطه توجیه‌کننده (The Justificatory Relation): در این نوع رابطه، تعلیم و تربیت نیازمند نوعی توجیه با ارجاع است که [منبع] این ارجاع در نهایت به معنای زندگی خواهد بود. اگرچه این مورد در قسمت‌هایی می‌تواند با رابطه سازنده مرتبط باشد اما این دولزوماً یکسان نیستند. چرا که در یک رابطه توجیه‌کننده، اگرچه ترویج معنا شرط ضروری در یک تعلیم و تربیت موجه خواهد بود، اما این به منظور هدف‌غایی آن تعلیم و تربیت نیست. این در حالی است که در یک رابطه سازنده، معنای زندگی و پاسخی که به سؤالات آن داده می‌شود، در واقع هدف‌غایی آن تعلیم و تربیت را روشن می‌سازد.

۳. رابطه یاری‌کننده (The Contributory Relation): در این نوع رابطه، تعلیم و تربیت در دو حالت می‌تواند به بحث معنای زندگی یاری‌رساند:

حالت اول: تعلیم و تربیت خود به مثابه یکی از منابع بالقوه معنا بخش زندگی است که هم زندگی کودکان و هم آموزگاران را معنای بخشید یا وظیفه دارد که ببخشد.

حالت دوم: تعلیم و تربیت از طریق افزایش توانایی‌های [شناختی و عاطفی] کودکان و تجهیز آنان، به بحث معنای زندگی (چه در کشف و چه در جعل این معنا) کمک می‌رساند.<sup>۱</sup>

---

۱. به عنوان مثال، مقاله مفهوم خودپیری یا autonomy را کاملاً به بحث معنای زندگی مربوط می‌داند که پرورش آن در تعلیم و تربیت به بحث معنای زندگی یاری می‌رساند. بنگرید به: Schinkel and others, 2015:10. نکته مهم آنکه خودپیری و در کنار آن تفکر برای خود از مفاهیم مطرح در فبک هم هست.

حال، اگر از بین روابط مطرح شده، رابطه یاری‌کننده (با تمرکز بر حالت دوم آن) انتخاب ما در این نوشتار گردد، پیش از آن یک روشننگری ضروری به نظر می‌رسد. شاید با اتخاذ برخی از رویکردهای ذکر شده در بحث معنای زندگی، عده‌ای این‌گونه دلیل بیاورند از آنجایی که زندگی معنای خود را دارد، تعلیم و تربیت نمی‌تواند واقعاً یاری‌گر این حوزه باشد یا تصمیم به یاری رساندن یا نرساندن تعلیم و تربیت بستگی به رویکردی دارد که در معنای زندگی اتخاذ شده است و تعلیم و تربیت در بهترین حالت شاید تنها بتواند به آشنا کردن کودکان با رویکردهای مطرح در این بحث بپردازد. نکته‌ای که در اینجا وجود دارد این است که باید از ابتدا بین معنای زندگی در دو بُعد و قلمرو تفاوت قائل شد:

بُعد جهانی (the cosmic/global dimension) که از آن به the meaning of life هم تعبیر می‌شود؛

بُعد فردی (the individualist/local dimension) که از آن به meaning in life تعبیر می‌شود).

با این تفکیک، حتی اگر در بعد جهانی زندگی دارای معنایی مشخص باشد، در بعد فردی، جایی که فرد خود باید زندگی خویش را معنا ببخشد یا معنایی برای آن بیابد، تعلیم و تربیت می‌تواند تأثیرگذار و تسهیل‌کننده مسیر باشد (البته شاید نظریات عینی‌گرایانه محض که هیچ جایگاهی برای نوع نگاه انسان قائل نیست، استثنای این حرف باشند)؛ بنابراین اینکه تعلیم و تربیت بخواهد به بحث معنای زندگی یاری رساند، زیاده‌ارتباطی به رویکرد اتخاذ شده در بحث معنای زندگی ندارد؛ جز شاید چند رویکرد خاص که همان‌طور که گفته شد مدنظر ما هم در اینجا نیستند.<sup>۱</sup> به خصوص تا وقتی که ما دیدگاهی میانه و ترکیبی (جایی میان ابژکتیو/عینی و سوژکتیو/ذهنی) را اتخاذ کنیم، رویکردهایی هم که امکان دنبال کردن این دیدگاه ترکیبی را دارند، می‌توانند رابطه یاری‌گر را بپذیرند (Schinkel and others, 2015: 7-12). همچنین شاید یک تعلیم و تربیت از نوع تأملی و انتقادی بتواند در انتخاب نوع رویکرد به معنای زندگی هم یاری رساند یا کمک کند که رویکرد از پیش اتخاذ شده مستحکم‌تر و مدلل‌تر گردد و برعکس.

در نهایت، به نظر نویسندگان، فبک در بحث معنای زندگی یاری‌گر و تسهیل‌گر بحث معنای زندگی در هر دو معنای آن است؛ بدین صورت که هم خود این برنامه‌یادگیر کردن کودکان در یک عمل کندوکاوی معنادار، می‌تواند یکی از منابع معنا تلقی می‌شود و هم با افزایش توانایی‌های کودکان در طول اجرای این برنامه، به آن‌ها در این راه یاری می‌رساند. هرچند تمرکز اصلی بحث بر حالت دوم خواهد بود. در قسمت بعد به توضیح بیشتر نحوه‌ی این یاری‌رساندن و مؤلفه‌هایی که با وارد شدن آن‌ها به فبک موجب این امر شده‌اند، می‌پردازیم.

### نحوه‌ی یاری‌رساندن برنامه‌ی فبک به بحث معنای زندگی

بعد از روشن شدن رابطه‌ی دو مفهوم معنای زندگی و تعلیم و تربیت، حال در این قسمت در تلاشیم به این سؤال پاسخ دهیم که برنامه‌ی فلسفه برای کودکان که ادعا دارد نظام‌های تعلیم و تربیت کنونی ناتوان در معنادار سازی زندگی کودکان هستند، توجه به چه عناصری را در این نظام‌ها مغفول می‌بیند؟ یا به بیان دیگر یک نظام تعلیم و تربیت معنادار چه ویژگی‌هایی دارد؟ همچنین در کنار شناخت این عناصر مغفول، به چگونگی کمک کردن فبک به بحث معنای زندگی به وسیله‌ی شناسایی عوامل یاری‌گر موجود در این برنامه می‌پردازیم. اما پیش از آن خوب است مشخص کنیم در یک رابطه‌ی یاری‌گر (با تمرکز بر حالت دوم)، یک نظام تعلیم و تربیتی چگونه به بحث معنای زندگی کمک می‌رساند.

Schinkel و همکارانش با مطرح کردن دو بُعد شناختی و عاطفی برای معنا، ذیل روشی که تعلیم و تربیت می‌تواند به بحث معنای زندگی یاری‌رساند، دو مورد را ذکر می‌کنند:

۱. با تقویت کردن ظرفیت‌های شناختی (Cognitive Capacities)، علم به خویشتن و درک [خود و جهان] (Self-Knowledge, and Understanding):

باید گفته شود که درک و احساس یا زیستن یک زندگی معنادار ضرورتاً نیازی به وجود نوعی شناخت یا بررسی دلایل به هم پیوسته‌ای که این معناداری را ایجاد کرده‌اند، ندارد. اما این آگاهی شناختی باعث تقویت و تشدید معناداری خواهد شد؛ چراکه معنا حداقل دارای یک بعد



ذهنی/سوبژکتیو<sup>۱</sup> خواهد بود که در خود به‌عنوان مثال معیارهایی را دربارهٔ آنچه زندگی را ارزشمند می‌کند؛ دارد و این نوع آگاهی و توانایی تأمل بر باورها و جایگزین‌های آن، به فرد در تعدیل یا تغییر این معیارها کمک خواهد رساند تا در نهایت یک زندگی معنادارتر و غنی‌تر را تجربه کند. از آنجایی که یک زندگی معنادار در چارچوبی انباشته از دلایل نهان و تودرتو در طی زندگی شکل می‌گیرد، کمک کردن به کودک از همان سال‌های اولیه برای شکل‌گیری این چارچوب به معناداری زندگی او یاری خواهد رساند.

این کمکِ تعلیم و تربیت می‌تواند در چنین قالب‌هایی خود را نشان دهد: ساختن چارچوبی ارزشی که کودک بتواند به کمک آن فعالیت‌ها و روابط معنادار خود و دیگری را شناسایی و ارزیابی کند، ایجاد نوعی تمایل در وی برای اینکه معیارها و باورها و جایگاه خود را در جهان را مدام در معرض آزمون قرار دهد و غیره.

نکتهٔ جالب آنکه نویسندگان یادشده درک جامعیت یا comprehensibility را هم یکی از ابعاد [شناختی] معنا می‌دانند که با افزایش درک و فهم ما از جهان، توانایی ما در یافتن یا ساختن معنا نیز افزایش می‌یابد (ibid, 12- 13). این دقیقاً یکی از نیازهایی است که فلسفه برای کودکان تحت عنوان درک جامعیت مطرح می‌کند و درصدد پرورش آن به کمک فضای کلاس و مربی است؛ چراکه این درک به کودکان کمک می‌کند ارتباط‌های بین باورهای خود و جهان ببینند و در نهایت افکار و تجربیات خود را تحت عنوان چارچوبی جامع قرار دهند که برای آنان معنادار است و یک مجموعهٔ معنادار را بسازد و البته که هر چه زمینهٔ باورها جامع‌تر گردد، معنا نیز غنی‌تر خواهد شد (لیپمن و همکاران، ۱۳۹۵: ۳۴ و ۸۸).

۲. با تقویت کردن احساسات (Sensibilities)، پرورش عواطف (Cultivating Feelings) و تحریک قوهٔ تخیل (Stimulating the Imagination):

در این مورد نیز تعلیم و تربیت باید برای کمک به بعد عاطفی معنا، باید از پرکردن وقت کودکان با فعالیت‌های بی‌اهمیتی که معنی‌داری را کاهش می‌دهد، پرهیز کند. فعالیت‌هایی که

۱. جز در برخی رویکردها که چنان‌که گفته شد اینجا مدنظر ما نیستند.

معمولاً باز بین بردن حساسیت‌ها، احساسات، تخیل و خلاقیت کودکان همراه است. در واقع این بعد عاطفی معناست که با خود نوعی میل volition و انگیزه<sup>۱</sup> motivation را [برای درگیر شدن در هر فرایندی] به همراه می‌آورد. پرورش جنبه عاطفی معنا مستلزم این است که تعلیم و تربیت کودکان را با فعالیت‌هایی معنادار آشنا سازد، به آن‌ها کمک کند روابط معنادار ایجاد کنند، توجهشان را به منابع بالقوه معنا و ارزش جلب کند و حساسیت آنان را به محیط اطراف و رازآلودگی‌اش پرورش دهد. در پرورش این بُعد، اکتشاف/exploration، آزمایش/experimentation و درگیر شدن/engagement در فعالیت‌های معنادار اهمیت زیادی دارد. در این بعد چیزی از جنس تجربه نیاز است نه از جنس دانش نظری صرف (Schinkel and others, 2015: 15-17). در برنامه فبک نیز توجه به این موضوعات را می‌بینیم که هنگام بررسی آن، روشن‌تر خواهد شد.

حال به سؤال اصلی بازمی‌گردیم و برای یافتن پاسخ، کتاب *فلسفه در کلاس درس* نوشته متیو لیپمن و همکاران را محور اصلی خود قرار می‌دهیم. این کتاب بارها به اهمیت معناداری اشاره دارد؛ اما معنای «معنا» در اینجا چه می‌تواند باشد؟ به‌طور کلی در ذیل معنای «معنا» می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. به معنای روابط علی و معلولی (چه ناظر به علت و چه ناظر به معلول) ۲. به معنای رابطه زبانی ۳. به معنای قصد، نیت و هدف ۴. به معنای درس عبرت ۵. به معنای کارکرد ۶. به معنای ارزش. از آنجایی که معناها دوم و چهارم در ادبیات معنای زندگی جایی ندارند، از آن‌ها صرف نظر می‌کنیم. همچنین معنای اول را هم می‌توان به کارکرد مربوط دانست؛ چراکه کارکرد یک چیز (مثلاً زندگی) می‌تواند نتیجه علی-معلولی آن باشد (بیات، ۱۳۹۴: ۵۳-۵۸)؛ بنابراین در ادامه بحث نیز می‌توان معنای معنارادر سه دسته ارزش، کارکرد و هدف خلاصه کرد که متن کتاب نیز هنگام اشاره به معنا، به یک، دو یا هر سه این موارد نظر دارد. در ادامه، حین بررسی مواردی که از کتاب ذکر شده حول بحث معنا استخراج و در بحث‌های یک تا پنج آورده شده است، به سؤالات اصلی این نوشتار نیز پاسخ می‌گوییم.

۱. اسپلیتروشارپ نیز به رابطه تنگاتنگ معنا و انگیزه اشاره دارند. بنگرید به: اسپلیتروشارپ، ۱۳۹۶: ۱۴۱.

## بحث اول: نیاز کودکان به معنا، چه نیازی محسوب می‌شود؟

در نگاه لیپمن، تجربه بی‌معنایی، برای همه افراد تجربه‌ای بسیار دشوار است. در این بین گاهی فراموش می‌شود که کودکان نیز نوعی نیازی طبیعی به معنا داشته و تشنه آن هستند و مدام در جست‌وجوی سرنخی هستند و در این مسیر، معناداری را از فرایند آموزش نیز طلب می‌کنند؛ بنابراین تعلیم و تربیت وظیفه دارد در بحث معنای زندگی نقش خود را ایفا کند؛ چرا که کودکان خواستار آن هستند.

لیپمن در کتاب *فلسفه در کلاس درس* چنین می‌گوید:

«همه ما، نه فقط کودکان، فهمیده‌ایم که بی‌معنا بودن چیزها چگونه است. چنین تجربه‌ای بسیار آزاردهنده‌تر از گیج شدن صرف است. هنگامی که گیج می‌شویم، گمان می‌کنیم جایی پاسخی هست که بالاخره فهمیده خواهد شد. اما بی‌معنا بودن می‌تواند ترسناک باشد. کودکانی که پشت میزهای خود نشسته و در انبوهی از اطلاعاتی غرق شده‌اند که به نظر درهم ریخته، بی‌هدف و بی‌ربط به زندگی‌شان است، حسی قوی از بی‌معنا بودن تجربه خود دارند! بی‌معنا بودن مشکلی بسیار اساسی‌تر است از این است که صرفاً ندانیم به چه باور داشته باشیم. کودکانی که آن را تجربه می‌کنند، با تلاش دنبال سرنخی می‌گردند که آن‌ها را به طریقی راهنمایی کند.»

«کودکان اغلب شکایت می‌کنند که درس‌هایشان ربط، جذابیت و معنا ندارند. به هر حال این تعبیر محتمل‌ترین تعبیر ممکن از حرف‌های آن‌ها است.» «آیا این اشتباه است که کودکان انتظار داشته باشند تمامی فرایند

---

۱. بانوعی برداشت ایجابی از این جمله می‌توان گفت وجود اطلاعاتی درهم‌نریخته، باهدف و باربیط به زندگی، می‌تواند منجر به تجربه احساس نامعنایی گردد. همچنین سه ویژگی ذکر شده، باسه معنای مطرح در بحث معنای زندگی (ارزش، هدف و کاربرد) بی‌ارتباط نیستند.

آموزش— چونان یک کل در هر مرحله و نیز طی گذار از مرحله‌ای به مرحله‌ی دیگر - معنادار باشد؟ از سوی دیگر، اگر کودکان تشنه‌ی معنا هستند و حق دارند آن را از فرایند آموزشی بخواهند، پس این امر ذهن ما را درباره‌ی مشوق‌های مشروعی روشن می‌کند که ممکن است در برانگیختن کودکان استفاده کنیم. همان‌طور که انتظار نمی‌رود افراد در تجارت بر معامله‌ای به شدت ناسودمند اصرار ورزند، منفعت شخصی کودکان هم خواستار آن است که به صورت معنا [از آموزش] بهره‌مند شوند. ما اکنون مجبوریم بپذیریم که مدرسه باید بر اساس ماهیت آموزش تعریف شود، نه آموزش بر اساس ماهیت مدرسه» (لیپمن و همکاران، ۱۳۹۵: ۶-۷ و ۱۴).

### بحث دوم: معنای مدنظر کودکان، چه نوع معنایی است؟

در کنار عطش کودکان برای معنا، در مرحله‌ی دوم باید روشن گردد که معنای مدنظر کودکان دقیقاً چیست. لیپمن می‌گوید:

«اما کودکان در جست‌وجوی چه نوع معنایی هستند؟ معنایی که کودکان تشنه‌ی آن هستند، معنایی است که می‌تواند مربوط به - و می‌تواند روشنی‌بخش - زندگی آن‌ها باشد... بنابراین اگر قرار است در کودکان علاقه‌مداومی به خواندن پرورش داده شود، این امر باید به صورت معناداری مربوط به نگرانی‌های عمده‌ی آن‌ها باشد؛ [به عبارت دیگر]، باید مربوط به چیزهایی باشد که بالاترین اهمیت را در زندگی آن‌ها دارد. آنچه مهم است این نیست که کودک بیاموزد کلمات را ببیند و آن‌ها را بیان کند، بلکه باید بیاموزد معنای کلمات، عبارات و جمله‌ها را در زمینه‌هایشان درک کند.»

«کودکان باید چه چیز بیاموزند؟ اغلب به ما گفته می‌شود که اصول اساسی میراث تمدن غربی باید آموخته شود... کودکان در جایگاهی نیستند که اهمیت

انتقال اهمیت فرهنگی به جامعه‌شان را بسنجند؛ آنان تنهایی توانند معنادار بودن آن را برای خودشان ارزیابی کنند... هنگامی که آن‌ها اعتراض می‌کنند (...که نمی‌توانند بفهمند این امور به چه معناست، ما آن‌ها را با گفتن اینکه "بالاخره معنای آن‌ها را خواهید فهمید" آرام می‌کنیم و آن‌ها ممکن است که بار دیگر اندک زمانی بیشتر، دست در دست ما به امید اینکه این اتفاق بیفتد، با ما همراه باشند.»

«هنگامی که دانش همچون داروی بدمزه‌ای که شاید در آینده مفید باشد به کودک داده می‌شود، توجیهی ندارد که از وی، با انگیزه کم، انتظار داشته باشیم "دانش را برای خود دانش دوست داشته باشد". اینکه این کتاب دهشتناک، سرانجام موجب آگاهی آن‌ها خواهد شد، چیزی است که کودکان نمی‌توانند آن را انکار کنند، درست مانند اینکه نمی‌توانند انکار کنند که ماده تهوع‌آور در قاشق، سرانجام موجب درمان خواهد بود. اما ما با آگاهی از آینده زاده نشده‌ایم؛ بزرگسالان چنین آگاهی‌ای را بر اساس تجربیات و تحقیقات گذشته می‌سازند. کودکان آینده گسترده‌ای ندارند که بخواهند روی آن حساب کنند؛ آن‌ها فقط می‌دانند که حال، به خودی خود، با معنا یا بی‌معناست.» (همان، ۱۹۰ و ۱۹۱).

بنابراین معنایی که کودکان در جست‌وجوی آن هستند و آن را از تعلیم و تربیت درخواست می‌کنند، معنایی مربوط به زمان حال و اکنون است. به بیانی دیگر «ما همیشه در زمانی زندگی می‌کنیم که هستیم، نه در زمان دیگر، و فقط بر اساس دریافت معنای کامل تجربیاتمان در زمان حال ماده انجام همان کار در آینده هستیم. فقط به دلیل همین آمادگی است که هر چیزی در بلند اعتبار پیدا می‌کند» (اسپلیتر و شارپ، ۱۳۹۶: ۱۲۵). معنا همچنین باید مرتبط به زندگی کودک بوده و بدان روشنی بخشد و بانگرانی‌ها و موضوعات با اهمیت برای او ارتباط داشته باشد. به بیان دیگر معنایی مدنظر کودک است که از آن خود او باشد؛ چرا که چنانچه بارها در نوشته‌های لیپمن هم مشاهده می‌شود، معنارانی توان به کسی بخشید و کودکان معانی‌ای را محترم می‌شمرند که خود در کشف و ساخت آن‌ها نقش داشته‌اند.

## بحث سوم: نقش مدارس و تعلیم و تربیت در معنا چه می تواند باشد؟

چنان که قبلاً هم اشاره شد، در نظر لیپمن مدارس و آموزش ابزار کمک کننده و تسهیل کننده کشف معنا هستند و باید تلاش کنند به این نیاز پاسخ گویند. در نظر اسپلیترو و شارپ نیز «معناسازی (یعنی درک معنای هر آنچه اهمیت دارد) هدف عالی آموزش است» و «یکی از شرایط آموزش فراهم کردن امکاناتی است که کودکان بتوانند ارتباط های با معنا را تجربه کنند و این معانی را به قلمروهای معمولاً تجربه نشده و جدید انتقال دهند» (همان، ۱۲۷ و ۱۴۰).

در کتاب فلسفه در کلاس درس در این باره چنین می خوانیم:

«به جای اصرار بر اینکه آموزش نوع خاصی از تجربه است که تنها مدارس می توانند آن را فراهم کنند، باید بگوییم که هر چه به ما کمک کند تا معنا را در زندگی کشف کنیم، آموزشی است و مدارس تنها تا آنجایی آموزشی هستند که این کشف را تسهیل کنند.»

«رابطه بین آموزش و معنا باید محترم و ناگسستنی باشد. هر جا معنا حاصل شود، آموزش حاصل شده است. این اتفاق ممکن است در مدرسه، خانه، کلیسا، زمین بازی یا در هر جنبه ای از زندگی کودک رخ دهد. از سوی دیگر، رابطه بین مدرسه و آموختن بسیار ناضوری است. به این معنا که مدارس ممکن است آموزش بدهند یا ندهند. گرچه مدرسی که آموزش را مأموریت و هدف خود می دانند، مدرسی هستند که خود را وقف کمک به کودکان برای یافتن معانی مربوط به زندگی خود کرده اند. معانی را نمی توان (میان کودکان) پخش کرد.» (لیپمن و همکاران، ۱۳۹۵: ۷ و ۱۵).

## بحث چهارم: نحوه کسب معنای مدنظر کودکان و در ادامه ویژگی‌های یک آموزش معنادار چیست؟

درست است که گفته شد آموزش باید تسهیل‌کننده کشف معنا در زندگی باشد، اما باید در نظر داشت که هر نوع تعلیم و تربیت و آموزشی هم نمی‌تواند معنادار باشد و باید ویژگی‌هایی را در درون خود جای دهد و همچنین به راه‌های کسب معنا نظر داشته باشد. اسپلیتر و شارپ معناسازی را برخاسته از نیاز کودک به معنا بخشیدن به تجربه خویش در چارچوب مدرسه یا بیرون از آن می‌دانند و کلید معناسازی را «پیش رفتن از محدوده تجربیاتمان و برقراری ارتباط‌هایی که این محدوده‌ها را وسعت ببخشد» (اسپلیتر و شارپ، ۱۳۹۶: ۱۲۷-۱۲۸).

همچنین معنا در نگاه لیپمن از روش‌های متعددی کسب می‌شود. به عنوان مثال از ادراک هم‌زمان رابطه: ادراک روابط کل-جزء (که نوعی معناداری درونی را به ارمغان می‌آورند) و درک روابط وسیله-هدف (که نوعی معناداری بیرونی از آن حاصل می‌شود). این نگاه به معنا مشابهت زیادی با «معنا» در معنای هدف و کارکرد پیدامی‌کند.

لیپمن می‌گوید:

«[...] هیچ برنامه آموزشی سزاوار این نام نخواهد بود، مگر آنکه به تجاربی بامعنا در مدرسه و پس از مدرسه منجر شود، آن‌گاه می‌توانیم تقریباً مطمئن باشیم که به یکی از معیارهای مهم برای ارزیابی طرح‌های آموزشی نایل شده‌ایم [...] . معانی از ادراک روابط کل-جزء و همچنین روابط وسیله-هدف پدید می‌آیند. اینکه چیزی جزء به جزء ارائه شود، به صرف این وعده که سرانجام کلی فراهم می‌آید که معنای هر جزء را به آن می‌دهد، مانند ساختن نظامی آموزشی بر اساس الگوی جورچین است [...]».

مشخص کردن اهداف طرح آموزشی بدون مشخص کردن وسایلی که می‌توان به کمک آن‌ها به آن اهداف رسید، سرهم کردن امری کاملاً بی‌معناست.

البته مشخص کردن اهداف و وسایل بدون آگاه بودن از عواقب ناخواسته‌ای که ممکن است از به‌کارگیری چنان وسایلی پدید آیند، مسلماً بی‌مسئولیتی قلمداد می‌شود، زیرا اجرای چنین نقشه‌ای می‌تواند در نزد کسانی که تحت تأثیر آن قرار می‌گیرند، معنایی را فراهم آورد که با معنای مورد نظر ناسازگار باشند. روابط جزء-کل، مانند معنای یک قسمت از بازی نسبت به کل آن، یا معنای یک کلمه در جمله، یا معنای قسمتی از یک فیلم، روابطی انباشته از معنا هستند.

از آنجاکه معنا، هم‌زمان با ادراک رابطه کسب می‌شود، از چنین معنایی، به طور عمومی، به عنوان «درونی» intrinsic یاد می‌شود. براین اساس، آنچه در زمینه context قرار ندارد، معنایی ندارد. معناداری بیرونی extrinsic هنگامی رخ می‌دهد که وسایل به صورت خارجی یا ابزاری با اهداف مرتبط می‌شوند. این‌گونه است که حلب بنزینی که در صحنه یک آتش‌سوزی یافته شده، با معناست، یا همان‌گونه که کارکردن و حقوق گرفتن به هم مرتبط هستند که در آن، یکی به خاطر دیگری انجام می‌شود، اما بخش با معنایی از آن نیست.

در این صورت، یک کتاب درسی آموزشی سنتی Didactic textbook محض باید فقط از نظر بیرونی، معنادار در نظر گرفته شود. با توجه به استفاده آن باید پرسیم (۱) آیا این کتاب در واقع، به اهدافی می‌رسد که قصد رسیدن به آن‌ها را دارد؟ (۲) آیا نتایج ناخواسته و زیان‌باری هم دارد؟ ما باید زمینه را مشخص کنیم. زیرا درباره دانش‌آموزی بسیار با‌انگیزه، رویکرد کتاب درسی آموزش سنتی می‌تواند قابل استفاده باشد و ممکن است سختی‌هایی جزئی در پی داشته باشد.

اما در مورد دانش‌آموزانی که انگیزه کمتری دارند، استفاده از چنین ابزارهایی ممکن است به بی‌اعتنایی یا تنفر کامل آن‌ها منجر شود. صرف سودمند بودن، درجه پایینی از معنای درونی دارد؛... به این دلیل است که آن‌ها



قدر وسایل آموزشی معنادار (Meaning-laden) را می‌دانند. داستان‌ها، بازی‌ها، بحث و گفت‌وگوها، روابط شخصی همراه با اعتماد و نظیر آن‌ها» (لیپمن و همکاران، ۱۳۹۵: ۹-۱۱).

از حرف لیپمن چنین برمی‌آید که یک آموزش معنادار به معنای درونی و آنچه در زمینه قرار دارد، هم توجه دارد و همچنین از ابزارهای آموزشی معنادار نیز نظیر داستان و بازی و غیره کمک می‌گیرد که نظیر این ابزار را در خود برنامه فیک مشاهده می‌کنیم (برخلاف نظام‌های آموزشی سنتی که مواد درسی آن فاقد این نوع معناداری بوده یا بیشتر بر معناداری بیرونی تمرکز دارند). این نوع معناداری در تمامی فرایندهای آموزش معنادار؛ چونان یک کل در هر مرحله و نیز طی گذار از مرحله‌ای به مرحله دیگر به چشم می‌خورد.

علاوه بر درک روابط، راه دیگر کسب معنا که یک آموزش معنادار نیز باید آن را در خود جای دهد، توانمند کردن کودکان برای یافتن معنای تجربه‌شان است. آموزش باید به ارزش تجربه توجه کند؛ چرا که آنچه به تجربه کودک ارتباط نداشته باشد، بی‌معناست و معناسازی هم وظیفه آموزش است (اسپلیتروشارپ، ۱۳۹۶: ۱۳۶). اما این کار چگونه انجام خواهد گرفت؟  
لیپمن چنین پاسخ می‌دهد:

«چه کاری می‌توان برای کودکان انجام داد تا قادر شوند معناها را موجود در تجارب زندگی‌شان را کشف کنند؟ توجه کنید که ما نمی‌گوییم چه کاری می‌توان برای معنا بخشیدن به زندگی آن‌ها انجام داد. زیرا، تنها معنای آن‌ها که کودکان محترم خواهند انگاشت، معنای آن‌ها هستند که خود می‌توانند از زندگی خود استخراج کنند، نه معنایی که دیگران به آن‌ها می‌دهند. کشف ارتباط‌ها یکی از راه‌های دست‌یافتن به معنای آن‌ها است. شاید شخصی بعضی عوارض جدی پزشکی را در خود بیابد و بگوید: "من نمی‌دانم این عوارض چه معنایی دارند" اما هنگامی که می‌فهمد آن‌ها نتیجه‌ای هستند که او در کارخانه‌ای که در آن کار می‌کند در معرض بعضی سموم قرار گرفته است، می‌گوید: "اوه! فهمیدم یعنی چه"، زیرا اکنون ارتباط را درک می‌کند.

یا هنگامی که فردی نظر خود را می‌گوید، دیگران شاید بگویند: «ما منظور شمارانمی فهمیم، چه دلیلی برای این حرف دارید؟» [اما هنگامی که دلیل برای آن‌ها نقل شود، آن‌ها می‌گویند: «اوه! حالا منظور شما را بهتر می‌فهمیم». یا اگر از شخصی خواسته شود که فقط با داشتن یک گزینه تصمیم بگیرد، چنین تصمیمی بی‌معناست. حال فرض کنید که او چند گزینه دیگر را کشف می‌کند و ارتباط بین آن‌ها را علاوه بر پیامدهای هر یک دریابد. در این صورت، بلافاصله انتخاب او با معنا خواهد شد. تازمانی که فرد از بستریک رویداد آگاه نباشد، این انتخاب شاید برای او بی‌معنا به نظر برسد.

به جمله‌ای فکر کنید که به تنهایی بسیار بی‌معناست ولی در یک پاراگراف مناسب، کاملاً معنادار است. تجارب زندگی هم همین‌گونه هستند. اگر به کودکان کمک کنیم که روابط جزء-کل<sup>۱</sup> را در زندگی خود کشف کنند، به آن‌ها کمک کرده‌ایم که معنای تجارب جداگانه را درک کنند. می‌توان برخی راه‌های کشف معنا را شناسایی کرد: کشف گزینه‌های جایگزین، کشف بی‌طرف بودن، کشف هم‌سازی، کشف امکان دلیل آوردن برای باورها، کشف جامعیت، کشف موقعیت‌ها، و کشف روابط جزء-کل<sup>۱</sup> (لیپمن و همکاران، ۱۳۹۵: ۷۹).

در خط آخر همچنین به دیگر راه‌های کسب معنا نظیر کشف گزینه‌های جایگزین، کشف بی‌طرف بودن، کشف هم‌سازی، کشف امکان دلیل آوردن برای باورها، کشف جامعیت، کشف موقعیت‌ها و کشف روابط جزء-کل<sup>۱</sup> اشاره شده است.

همچنین در یک آموزش معنادار باید نوعی ارتباط بین مواد درسی آن وجود داشته باشد و با یکدیگر یک کل معنادار را تشکیل دهند. لیپمن این مسئله را این‌گونه تشریح می‌کند:

«اگر از پژوهشگرانی که آزمایش‌هایی برای ایجاد ناکامی ... در حیوانات انجام می‌دهند، خواسته شود که فرایندی آموزشی بر همان اساس، برای ناکامی

در کودکان تنظیم کنند، به احتمال زیاد آن‌ها اصرار می‌کنند که همه مواد درسی به صورت اموری مجزا درس داده شوند، به طوری که حتی اندک ارتباطی نیز با یکدیگر نداشته باشند، به گونه‌ای که کودکان، با توجه به نیازهایشان به درک کلیت و جامعیت، به تنهایی مجبور به انجام شاهکار قهرمانانه ترکیب آن‌ها شوند؛ و به این ترتیب، ناکامی آن‌ها تضمین شده خواهد بود.

اما به راستی، چه تفاوتی میان چنین نظام فرضی و نظام موجود کنونی هست؟ آیا دلیل متقاعدکننده‌ای وجود دارد که چرا آموزش نمی‌تواند فرایندی باشد که از کل به جزء، از عمومی به تخصصی، از جامع به خاص و نه بالعکس، حرکت کند؟ کودکان نیز همانند هر فرد دیگری، آرزوی زندگی‌ای با تجارب غنی و پرمعنا دارند [...]

کودکان می‌خواهند بیاموزند، اما به طور معنادار بیاموزند. بارها دیده‌ایم که آن‌ها به تلویزیون چسبیده‌اند و این رفتار را ناشی از علاقه آن‌ها به شور و هیجان می‌دانیم و این نکته را نادیده می‌گیریم که سرگرمی‌های عامه‌پسند هرچه باشند، دست‌کم به صورت کل‌های هیجان‌انگیز و نه چون بخش‌های از هم گسیخته نامفهوم ارائه می‌شوند. این معانی ممکن است سطحی باشند، اما بهتر از آن است که هیچ معنایی در کار نباشد» (همان، ۹).

ویژگی دیگر یک نظام آموزشی معنادار، گنجاندن عنصر کشف و نوعی روش اکتشاف مبتنی بر گفت‌وگو و پژوهش در آن است که به فراهم کردن معنا کمک می‌رساند؛<sup>۱</sup> معنایی نه صرفاً ذهنی که هم‌زمان توسط فرد هم کشف می‌شوند. در دیدگاه لیپمن، از آنجایی که معانی باید کشف گردند و هم‌زمان ساخته شوند، از طریق درگیر کردن کودکان در کندوکاو است که می‌توان

---

۱. قبلاً هم اشاره شده که تقویت بُعد عاطفی معنادار گرو درگیر کردن کودکان در نوعی تجربه معنادار خواهد بود که حلقه کندوکاو و فبک مصداق خوبی از آن است.

به آن‌ها مسیری برای ساخت و کشف معنا نشان داد و علاوه بر آن به کودکان کمک کرد از معانی‌ای را که از آن خود کرده‌اند، مراقبت کرده و آن‌ها را پرورش دهند:

«اطلاعات می‌توانند منتقل شوند، آموزه‌ها می‌توانند آموخته شوند، احساسات می‌توانند با دیگران در میان گذاشته شوند، اما معانی باید کشف شوند. هیچ‌کس نمی‌تواند معانی را به فرد دیگری «بدهد». می‌توان کتابی نوشت که دیگران آن را بخوانند، اما معنایی که خوانندگان سرانجام به آن می‌رسند، آن‌هایی هستند که خود، از کتاب می‌گیرند، نه ضرورتاً معنایی که نویسنده، آن‌ها را در کتاب گنجانده است. (نویسندگان کتاب‌های درسی به طور معمول، فرض می‌کنند معنای مربوط به موضوع‌هایی که با آن‌ها سروکار دارند، خود به خود به خوانندگان نشان منتقل می‌شوند، درحالی‌که، متن به مثابه یک نظام انتقال دهنده، اندکی از آنچه در خود دارد انتقال می‌دهد.)

فرض کنید که در بحثی حضور می‌یابید، برانگیخته و هیجان زده می‌شوید، با دادن چند نظر در آن مشارکت می‌کنید، سپس بعدها هنگامی که از شما درباره آن رخداد سؤال می‌شود، آن را با توضیح نظرات خودتان خلاصه می‌کنید. گزارش شما در مقایسه با گزارشی جامع و عینی از کل بحث، باید یک سوپیه در نظر گرفته شود. اما آنچه شما احتمالاً می‌کوشید بیان کنید این است که کل بحث و گفت‌وگو را در نظر گرفته بودید. از نظر شما، نکاتی که بیان کرده‌اید، نشان‌دهنده ارزیابی شما از ماحصل بحث مذکور و اظهار نظر شما در مورد آن است. این امر به هر حال تجربه‌ای انسانی است که همه ما آن را داشته‌ایم. این‌که پس از یک بحث عمومی، به طور خاص، در مورد اظهارات خودمان تأمل می‌کنیم. اما این اظهارات، نشان‌دهنده معنای مربوط به آن رخداد است که ما آن‌ها را از آن خود کرده‌ایم، معنایی که آن‌ها را صرفاً «ذهنی» نمی‌دانیم، زیرا

آن‌ها تنها از ما (یا از «ذهن‌های» ما) صادر نشده‌اند، بلکه حاصل کل گفت‌وگو بوده‌اند.<sup>۱</sup>

درمورد کودکان هم همین‌طور است. معناهایی که آن‌ها طالب آن‌اند نمی‌توان به همان طریقی که شیرینی میان شرکت‌کنندگان در مراسم عشای ربانی تقسیم می‌شود، بین آن‌ها توزیع کرد؛ کودکان باید از طریق درگیرشدن در گفت‌وگو و پژوهش، معناهایی را برای خود فراهم کنند. البته این پایان ماجرا نیز نیست، زیرا پس از دریافت معانی، باید از آن‌ها مراقبت کرد و آن‌ها را پرورش داد، همان‌طور که فردی ممکن است از گیاهان خانگی، حیوانات خانگی یا دیگر گنجینه‌های ارزشمند و حیاتی‌اش مراقبت کند» (همان، ۷-۸).

همچنین در یک آموزش معنادار معلمان<sup>۲</sup> می‌دانند چطور فرصت‌هایی برای این موضوع فراهم کنند و به کودکان کمک کنند از تجربیات خود معانی را استخراج کنند. این نوع آموزش به «تفکر برای خود»، پرورش انواع مهارت‌های فکری و منطقی‌تر شدن که به معناداری زندگی کودکان کمک می‌کند، ارزش قائل می‌شود و در تلاش برای پرورش آن‌ها است:

«معانی را نمی‌توان (میان کودکان) پخش کرد. نمی‌توان آن‌ها را به کودکان داد. معانی باید کسب شوند، نه اینکه داده شوند. باید بیاموزیم که چگونه اوضاع و فرصت‌هایی را بنا نهیم که کودکان را، با توجه به کنجکاوای طبیعی و میلشان به معنا، به رسیدن به سرخ‌های مناسب و درک چیزها برای خودشان قادر کند. بسیاری معلمان خواهند گفت که در حال حاضر این کار را می‌کنند و شکی نیست که چنین است.

---

۱. استفاده مدام از کلمات معناسازی و کشف معنادار برنامه فیک به چشم می‌خورد که نشان‌دهنده باور به دیدگاهی در میانه جعل و کشف است.

۲. لازم به ذکر است که درباره اهمیت نقش معلمان در بحث معناداری آموزش، Schinkel و همکاران نیز به این موضوع اشاره دارند. به عنوان مثال نک. Schinkel and others, 2015: 15.

اما فرایند آموزش، از مدارس تعلیم و تربیتی که خود معلمان در آن‌ها آموزش داده شده‌اند تا کلاس درس واقعی، بدین طریق عمل نمی‌کند. کاری باید کرد که کودکان بتوانند برای خود معنا کسب کنند. آن‌ها معنا را فقط با آموختن محتوای دانش بزرگسالان کسب نخواهند کرد. به آن‌ها باید تفکر، به ویژه، تفکر برای خود، آموخته شود. تفکر مهارتی سطح بالا است که کودکان را به کسب معنا قادر می‌کند.»

«برنامه مهارت‌های تفکر باید به کودکان کمک کند که منطقی‌تر و معنادارتر فکر کنند. این دو پیش شرط بسیار به هم مربوط هستند. از آنجایی که معنای یک گزاره در گرو استنتاج‌هایی است که به طور منطقی می‌توان از آن داشت، توانایی داشتن استنتاج‌های صحیح برای معنادار کردن فعالیت‌های کودکان در داخل و خارج از مدرسه، اهمیت بسیاری دارد.» (همان، ۱۵ و ۱۸).

ویژگی دیگر آنکه در یک آموزش معنادار نیازی به اجبار کودک به آموختن نیست. چرا که «اگر فرایند آموزشی برای کودکان ربط، جذابیت و معنا داشت، احتیاجی نبود که آن‌ها را وادار به آموختن کنند» (همان، ۶). همچنین در این نظام عنصر ماجراجویی وارد شده است که مدام شگفتی<sup>۱</sup> می‌آفریند و شاید فلسفه‌ای که خود با شگفتی آغاز می‌شود و مدام افق‌های تازه می‌گشاید، حلقه گمشده یک آموزش معنادار محسوب می‌شود؛ چرا که «کندوکاو و فلسفه با معناسازی سروکار دارد.» (اسپلیترو شارپ، ۱۳۹۶: ۱۲۷).

عنصر شگفتی همچنین با معنا در ارتباط است؛ چرا که هنگام برخورد با یک موضوع حیرت‌آور، ذهن مازمانی آرام خواهد گرفت که چارچوبی بزرگ‌تر را برای این تجربه جدید یافته و ارتباط آن را با کل بزرگ‌تری بیابد و این خود چنان‌که گفته شد یکی از راه‌های کسب معناست

۱. درباره اهمیت نقش شگفتی در بحث معناداری آموزش، Schinkel و همکارانش نیز یک کارکرد و کمک مهم آموزش به معنا را برانگیختن حس شگفتی، توجه و قدردانی در کودکان و آشکار کردن پیچیدگی و غنی بودن جهان برای آن‌ها می‌دانند. به عنوان مثال بنگرید به: Schinkel and others, 2015: 14- 15 و همچنین <https://wonderfuleducation.eu/> که پروژه‌ای در همین زمینه است.

(لیپمن و همکاران، ۱۳۹۵: ۳۷). یک تعلیم و تربیت ماجراجویانه در برابر تعلیم و تربیتی قرار می‌گیرد که دچار روزمرگی شده است و به دنبال روزمرگی، بی‌معنایی در انتظار ما خواهد بود. لیپمن چنین می‌اندیشد:

«مدرسه باید مالا مال از فرصت‌هایی برای غافلگیری، با کشش به سوی امکان‌های هیجان‌انگیز، همراه با معماهای و سوسه‌انگیز که موجب شگفتی شوند و همچنین همراه با توضیحات و روشنگری‌های جذاب باشد. آیاروزه‌های مدرسه، به طور ضروری، باید شامل روزمرگی‌های پیوسته‌ای باشند که کودکان مهر بانانه در آن زندانی شده‌اند؟ البته، روزمرگی و ماجراجویی در نقطه مقابل هم قرار دارند. روزمرگی پایان‌ناپذیر است، حال آنکه ماجراجویی آغاز، میانه و پایان دارد. روزمرگی ذاتاً بی‌معناست، گرچه از آن به خاطر ارزش‌های بیرونی استفاده می‌کنیم که با آن مرتبط‌اند.

ماجراجویی، ذاتاً و به خودی خود رضایت‌بخش است؛ در واقع، افراد اغلب طوری در خاطرات ماجراجویی‌های گذشته‌شان غرق می‌شوند که گویی همچون رؤیاها، شامل معنای نهانی همه زندگی‌شان هستند. روزمرگی از جنس تکرار است، اما ماجراجویی که هرگز خالی از خطر و بلا تکلیفی‌های لذت‌بخش نیست، همان است که خیال‌پردازان کودک می‌گویند زندگی باید چنان باشد. بدیهی است اگر تصویری که کودکان از آموزش داشتند، با ماجراجویی هماهنگ‌تر بود تا با روزمرگی، در این صورت مشکلاتی چون فرار از مدرسه، بزهکاری و بی‌قراری در مدرسه به طرز چشمگیری کاهش می‌یافت» (همان، ۱۱).

در نهایت، تمام ویژگی‌هایی که دربارهٔ ویژگی‌های یک آموزش معنادار نظیر وجود ارتباط بین مواد درسی، اجباری نبودن، وجود عنصر شگفتی و ماجراجویی و غیره گذشت، در خود برنامهٔ فیک نیز به چشم می‌خورد و این برنامه با وارد کردن مواردی چون فلسفه، حلقهٔ کندوکاو، ابزار درسی معنادار و غیره می‌تواند در معنادار ساختن زندگی کودکان یاری‌رساند.

## بحث پنجم: پیامدهای یک آموزش تهی از معنا چه خواهد بود؟

ناکارآمدی اولین پیامد یک آموزش تهی از معناست؛ چراکه آموزشی که به نیازهای کودک که معنا هم یکی از آن هاست، توجهی نکند، ناکارآمد و تجربهٔ تحصیل امری بی معنی خواهد شد. «معنا نخستین و اصلی ترین تلفات مدرسه‌ای است» (اسپلیتر و شارپ، ۱۳۹۶: ۱۲۷ و ۱۳۶) اگر تعلیم و تربیت نخواهد این وظیفه و تسهیل‌گری را بر عهده گیرد و زمینه‌های یک آموزش معنادار را فراهم سازد و در ادامه نیز روز به روز بر تنفر کودکان از آموزش افزوده خواهد گشت. «اگر مدرسه نتواند به کودکان کمک کند که اهمیت تجاربشان را درک کنند و اگر این در اصل، وظیفهٔ مدرسه نباشد، پس ممکن است هیچ جایگزینی جز این نماند که نظام آموزشی را به دست کسانی بسپاریم که در نهایت می‌توانند با فریبکاری رضایت کودکان را به دست آورند تا آنان را به سعادت‌ی فارغ از تفکر برسانند.»

همچنین جدا از افتادن به دام افرادی فریبکار، «کودکانی که نمی‌توانند معنایی به تجربه‌هایشان بدهند و جهان را بیگانه، از هم‌گسسته و گیج‌کننده می‌یابند، ممکن است در پی یافتن راه‌های میان‌بر برای نیل به تجارب کامل بروند و سرانجام ممکن است به مواد مخدر پناه ببرند یا تسلیم بیماری‌های روانی شوند. احتمالاً پیش از آنکه کودکان به چنین راه‌حل‌های نومیدانه‌ای برسند، ما خواهیم توانست با کمک به آن‌ها برای یافتن معنایی به آن‌ها آموزش دهیم که فقدان آن‌ها را به شدت در زندگی‌شان حس می‌کنند» (لیپمن و همکاران، ۱۳۹۵: ۷ و ۸).



## نتیجه‌گیری

در این نوشتار به چنین مباحثی پرداختیم؛ بحث معنای زندگی و اهمیت آن در زندگی کودکان و نوجوانان، برنامه فلسفه برای کودکان (فبک) به عنوان یک برنامه تعلیم و تربیتی و در نهایت، نحوه یاری رساندن این برنامه به بحث معنای زندگی. بعد از کوتاه نگاهی به موضوعات اول و دوم و روشن شدن ادبیات بحث، از بین روابط متصور بین تعلیم و تربیت و معنای زندگی، به نقش یاری کننده‌ای که به طور کلی تعلیم و تربیت می‌تواند در حوزه معنای زندگی داشته باشد، اشاره داشتیم و دانستیم که این یاری‌گری می‌تواند با تقویت کردن ظرفیت‌های شناختی و عاطفی کودکان صورت گیرد.

همچنین در حین گذر از پله‌هایی برای پاسخ به سؤالات این نوشتار، نیاز کودکان به معنا، نیازی طبیعی دانسته شد که آن را از فرایند آموزشی هم طلب می‌کنند. معنای مورد طلب نیز معنایی مربوط به زمان حال، مرتبط به زندگی و دغدغه‌های کودک و از آن خوداواست؛ نه معنایی که دیگری به او دهد. مدارس و آموزش هم ابزار کمک‌کننده و تسهیل‌کننده کسب معنا شناخته شدند که باید تلاش کنند به این نیاز پاسخ گویند. چرا که در غیر این صورت، عواقبی چون پناه بردن به مواد مخدر یا تسلیم بیماری‌های روانی شدن در انتظار کودکان و نوجوانان خواهد بود.

در نهایت، سؤالاتی که در این نوشتار به آن‌ها نظر داشتیم و پاسخ‌هایی که باکندوکاو در آموزه‌های فبک بدان رسیدیم، عبارت‌اند از:

۱. برنامه فلسفه برای کودکان که ادعای کند نظام‌های تعلیم و تربیت کنونی ناتوان در معنادار سازی زندگی کودک هستند، توجه به چه عناصری را در این نظام‌ها مغفول می‌بیند؟ یا به بیان دیگر یک نظام تعلیم و تربیت معنادار چه ویژگی‌هایی دارد؟ ویژگی‌هایی که در یک نظام تعلیم و تربیت معنادار به چشم می‌خورد، در ادامه آمده است که متأسفانه توجه کمی به آن‌ها در نظام‌های تعلیم و تربیت کنونی شده یا حتی شاید بتوان گفت اصلاً توجهی نشده است:

- یک آموزش معنادار علاوه بر معناداری بیرونی، به معناداری درونی و همچنین راه‌های کسب معنا توجه دارد. به‌عنوان مثال این آموزش در تلاش است کودکان را در ادراک هم‌زمان رابطه توانمند سازد؛ چه ادراک روابط کل-جزء که نوعی معناداری درونی را به ارمغان می‌آورد و چه درک روابط وسیله-هدف که نوعی معناداری بیرونی از آن حاصل می‌شود. علاوه بر درک روابط، توانمند کردن کودکان برای یافتن معنادار تجربه‌شان نیز راهی برای کسب معنا محسوب می‌شود؛ بنابراین یک آموزش معنادار به ارزش تجربه نیز توجه دارد؛ چراکه آنچه به تجربه کودک ارتباط نداشته باشد، بی‌معناست. این معنایی در تجربه نیز با کمک به کودکان در کشف گزینه‌های جایگزین، کشف بی‌طرف بودن، کشف هم‌سازی، کشف امکان دلیل آوردن برای باورها، کشف جامعیت، کشف موقعیت‌ها و کشف روابط جزء-کل صورت می‌گیرد.
- معناداری در تمامی فرایندهای آموزش معنادار؛ چونان یک کل در هر مرحله و نیز طی گذار از مرحله‌ای به مرحله‌ی دیگر حضور دارد. چراکه در یک آموزش معنادار نوعی ارتباط بین مواد درسی آن وجود دارد و بایکدیگر یک کل معنادار را تشکیل می‌دهند.
- یک آموزش معنادار از ابزارهای آموزشی معنادار نظیر داستان و بازی و غیره کمک می‌گیرد.
- در یک نظام آموزشی معنادار، به گنجاندن عنصر کشف و نوعی روش اکتشاف مبتنی بر گفت‌وگو و پژوهش توجه شده که به کسب معنا کمک می‌رساند؛ معنایی نه صرفاً ذهنی که هم‌زمان توسط فرد هم‌کشف می‌شوند و این کار از طریق درگیر کردن کودکان در کندوکاو امکان‌پذیر است.
- در یک آموزش معنادار معلمان نیز می‌دانند چگونه فرصت‌هایی را برای این نوع آموزش فراهم سازند.
- در یک آموزش معنادار نیازی به اجبار کودک به آموختن نیست و عنصر ماجراجویی هم‌وارد آن شده است که در مقابل روزمرگی قرار دارد و مدام شگفتی می‌آفریند که این عنصر شگفتی، خود نیز با معنادار ارتباط است.

- همچنین فلسفه نیز که با شگفتی آغاز می‌شود، حلقه گمشده یک آموزش معنادار محسوب شده و در این آموزش جای مخصوصی دارد.

۲. فبک که مدعی است می‌تواند به کودکان در دستیابی به یک زندگی معنادار کمک کند؛ خود چگونه این کار را انجام می‌دهد؟ این برنامه نیز با توجه به راه‌های کسب معنا، کمک‌گرفتن از ابزارهای درسی معناداری چون داستان، بازی، انیمیشن و غیره، واردکردن فلسفه، حلقه کندوکاو و روش آموزش تأملی و گفت‌وگومحور، پرورش معلمانی که آموزش معنادار را ارج می‌نهند و غیره توانسته است به نیاز طبیعی کودکان به معنا پاسخ گوید.

### پیشنهادی برای پژوهش بیشتر

بررسی تأثیرات فضای مجازی در معنا بخشی/معنا دایی به/از زندگی کودکان و نقش فبک در این بین.

## منابع

۱. اسپلیتر، لورنس. جی و شارپ، آن مارگارت. (۱۳۹۶). چگونه بهتر اندیشیدن را آموزش دهیم: حلقه کندوکاو در کلاس. ترجمه ناهید حجازی. چاپ اول. تهران: پژوهاک فروزان.
۲. بیات، محمد رضا. (۱۳۹۴). دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی. چاپ دوم. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳. متز، تادئوس (۱۳۹۰). «معنای زندگی». مترجم: زهرا رمضان لولو. کتاب ماه دین، شماره ۱۶۵، تیرماه، ص ۱۶-۲۷.
۴. لیپمن، متیو و همکاران. (۱۳۹۵). فلسفه در کلاس درس. ترجمه زهیر باقری نوع پرست. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۲). درس گفتار معنای زندگی. دوره دکتری دانشگاه تربیت مدرس.
۶. ناجی، سعید و هاشم، رسنانی. (۱۳۹۹). فلسفه برای کودکان و نوجوانان «چشم اندازهای جهانی». ترجمه حمیدرضا محمدی. چاپ اول. تهران: نی.
۷. ناجی، سعید. (۱۳۹۳). کندوکاو فلسفی برای کودکان و نوجوانان: گفت‌وگو با پیشگامان انقلابی نو در تعلیم و تربیت. جلد اول. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
8. Allen, R. T. (1991) "The Meaning of Life and Education", *Journal of Philosophy of Education*, 25.1, pp. 47–57
9. Mohr Lone, Jana (2022) "Philosophy for Children", 32th chapter in the volume *Companion to Public Philosophy*, Wiley forthcoming, pp.1-20.
10. Schinkel, A. De Ruyter, D. J. and Aviram, A. (2015) "Education and Life's Meaning", *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 00, No. 0, pp1-21..

# السدیر مک اینتایر و اخلاق فضیلت محور ارسطویی: تمهیدی برای ترمیم بحران اخلاقی عاطفه گرایی

مختارنوری<sup>۱</sup>

## چکیده

السدیر مک اینتایر یکی از برجسته‌ترین متفکران بحران‌اندیش معاصر است که از «بحران اخلاقی عاطفه‌گرایی» در زندگی بشری صحبت به میان آورده است. از نظر او دنیای مدرن و نظام‌های سیاسی برآمده از آن دچار بحران اخلاقی شده‌اند و این انحطاط اخلاقی از عصر روشنگری تا به امروز تداوم یافته و در نتیجه زیست‌انسانی و معنادار بشری با اختلال مواجه شده است.

مک اینتایر شاخص‌های بحران عاطفه‌گرایی را در معضلاتی چون «مصرف‌گرایی»، «خودمحوری» و «ابزاری بودن فرهنگ مدرن» تشخیص داده است. او هشدار می‌دهد تا آثار مخرب‌بی‌مانند آلودگی‌های زیست‌محیطی، هسته‌ای و فجایع ناشی از علم‌ژنتیک را که برآمده از فردگرایی، علم‌گرایی، تکنولوژی و سرمایه‌داری مدرن است در نظر بگیریم. این فیلسوف در

---

۱. دکترای علوم سیاسی و مدیر گروه روندهای فکری مرکز مطالعات استراتژیک خاورمیانه  
(Nouri.mokhtar63@gmail.com)

نتیجه سلطه چین و وضعیتی تلاش می‌کند تا ضمن شناخت وضع نابسامان موجود، راهکاری برای حل و فصل معضلات پدیدار شده ارائه کند.

بنابراین پرسش این است که السدیر مک‌اینتایر به عنوان منتقد اخلاقی دنیای مدرن چه تمهیدی برای ترمیم بحران اخلاقی عاطفه‌گرایی در جهان معاصر اندیشیده است؟ پاسخ این است که او برای رهایی از بحران اخلاقی عاطفه‌گرایی که ریشه‌های آن را در «فردگرایی افراطی لیبرال» و «اخلاق سودمندگرا» جست‌وجو می‌کند، بازگشت به فضایل موجود در فلسفه اخلاق ارسطویی را تجویز می‌کند.

از نظر مک‌اینتایر امروزه می‌توان سنت فکری ارسطویی را به گونه‌ای بازسازی کرد که معقولیت را به تعهدات و نگرش‌های اخلاقی و اجتماعی ما انسان‌های معاصر بازگرداند. پروژه فکری مک‌اینتایر رهایی بخشی انسان معاصر از چنین وضعیت نابسامانی است و مقاله حاضر تلاش دارد ضمن توجه به اندیشه این فیلسوف، راهکارهای مورد نظر او را تجزیه و تحلیل نماید تا امکان شناخت زندگی اصیل و معنادار برای شهروندان ایرانی در زندگی روزمره نیز فراهم گردد.

**واژه‌های کلیدی:** مدرنیته، لیبرالیسم، عاطفه‌گرایی، سودمندگرایی، فضیلت‌گرایی، معنای زندگی

## مقدمه

مقاله حاضر با تمرکز بر آرا و افکار السدیر چالمرز مک‌این‌تایر<sup>۱</sup> (۱۹۲۹-) فیلسوف اسکاتلندی تبار معاصر تلاش دارد نگرش انتقادی موجود در منظومه فکری این متفکر نسبت به بحران اخلاقی رایج در زندگی انسان معاصر را بیان کند. مک‌این‌تایر فیلسوفی است که عمدتاً به سبب طرح دیدگاه‌هایش در فلسفه اخلاق و به طور خاص «اخلاق فضیلت» شناخته شده است. از این فیلسوف معاصر که دهه‌های متمادی از عمرش را صرف «اخلاقی زیستن» و به تبع آن «معنای زندگی»<sup>۲</sup> ساخته آثار مختلفی نیز منتشر شده است. در میان آثار مختلف او، سه‌گانه «در پی فضیلت»، «عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟» و «سه تقریر رقیب در باب پژوهش اخلاقی» از شهرت بیشتری برخوردارند. چنان‌که انتشار کتاب دوران ساز «در پی فضیلت» او را به عنوان «پرچمدار اخلاق فضیلت» و جریان فکری «نوارسطوگرایی» در دوران معاصر به شهرت جهانی رسانده است. هرچه هست اینکه مک‌این‌تایر فیلسوفی «بحران‌اندیش» است و ذیل «بحران اخلاقی عاطفه‌گرایی»<sup>۳</sup> در پی پیدا کردن راهی به‌رهایی است. از نظر مک‌این‌تایر، عاطفه‌گرایی یک نظریه اخلاقی است که بر اساس آن همه داورها، و به ویژه داورهای اخلاقی، از آن حیث که خصلتاً اخلاقی یا ارزش‌گذارانه‌اند، صرفاً بیان‌پسندها و ناپسندها، نگرش‌ها و احساسات هستند. به نظری در قرن هجدهم، دیوید هیوم<sup>۴</sup> عناصری از عاطفه‌گرایی را در ساختار گسترده و پیچیده نظریه اخلاقی خویش جای داد. با این وجود، در قرن حاضر است که عاطفه‌گرایی به‌منزله نظریه‌ای مستقل رونق گرفته است (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۳: ۴۲-۳۸).

- 
1. Alasdair MacIntyre
  2. The Meaning of Life
  3. Emotivism
  4. David Hume

ناظر بر چنین بحرانی، مک اینتایر معضل اصلی جهان مدرن را وضعیت می‌داند که بنابر اصطلاحات ارسطویی «حرص و طمع» نامیده می‌شود. میل به داشتن هرچه بیشتر کالا و ابزار پایه اصلی اقتصاد مصرفی و سرمایه‌داری معاصر است و دولت مدرن در خدمت نیروهای مسلط در چنین اقتصادی است. مک اینتایر مدعی است دولت مدرن از عمل کردن به عنوان مربی اخلاق در جوامع مدرن ناتوان است. به نظر این اندیشمند منتقد، دنیای مدرن به‌طور عام و نظام سرمایه‌داری به‌طور خاص ساختار و ماهیت جوامع مختلف و زندگی شهروندان را در روند تحقق بخشیدن به یک زندگی فضیلت‌مندانه و معنادار با آسیب‌هایی جدی مواجه کرده است (ن.ک: نوری، ۱۴۰۰).

در نتیجه سیطره یافتن چنین شرایطی، مک اینتایر انتقادات شدیدی بر عاطفه‌گرایی، مصرف‌گرایی، خودمحوری، ابزاری بودن فرهنگ مدرن و مدرنیته به‌منزله یک کل مطرح می‌کند. واکنش او به نظام اخلاقی و فکری مدرن را می‌توان با شایستگی یکی از غنی‌ترین انتقادات در حوزه نقد مدرنیته به‌شمار آورد. البته این فیلسوف اخلاق در نتیجه سلطه چنین شرایطی در آثارش تلاش می‌کند تا ضمن شناخت وضعیت نابسامان موجود، راهکاری نیز برای حل و فصل معضلات ناشی از مدرنیته و ابعاد سیاسی و اخلاقی آن ارائه کند.

اگرچه این اندیشمند جماعت‌گرا با نقدهای فردریش نیچه<sup>۱</sup> و آسیب‌شناسی اخلاق او از مدرنیته همدلی دارد، اما در نهایت راه حل او ناظر بر بازگشت به اخلاق فضیلت‌محور است. اخلاقی که بیش از هر جا در یونان باستان و بیش از هر متفکر دیگری توسط ارسطو نظریه‌پردازی شده بود.

مک اینتایر با بررسی دقیق اندیشه و اخلاق نیچه‌ای به این پرسش مهم رسید که آیا باید از نیچه پیروی کنیم و بر این باور باشیم که نهاد اخلاق یک نهاد کاملاً جعلی است و باید آن را همچون نهاد تابو کنار گذاشت؟ پاسخ مک اینتایر به این پرسش منفی است. برعکس او

---

1. Friedrich Nietzsche



معتقد است اگرچه نیچه دارای قوهٔ تشخیص مناسبی در شناخت بحران اخلاقی عصر مدرن است، اما نباید تجویزات اخلاقی او دربارهٔ «ابرمرد» را به کار گرفت. در مقابل به زعم مک‌ایننتایر، جایگزینی در کنار نظریات اخلاقی عصر روشنگری و دورهٔ پس از آن وجود دارد و آن چیزی جز «ارسطوگرایی» نیست.

همانطور که تونی برنز می‌گوید: «در دیدگاه مک‌ایننتایر بازگشت به ارسطوگرایی، چارهٔ برطرف ساختن کمبودهای رویکردهای اخلاقی و سیاسی است که فیلسوفان اخلاقِ مدرن (وظیفه‌گرایی و سودمندگرایی)، به خصوص از قرن هجدهم، اتخاذ کرده‌اند» (برنز، ۱۳۹۸: ۲۷). اما با وجود راهگشایی مک‌ایننتایر برای عبور از بحران اخلاقی معاصر، او مطرح می‌کند که برخی مخالفان پروژهٔ فکری او اظهار می‌دارند که تقابل اصلی در دوران ما نه تقابل میان «فردگرایی مدرن و لیبرال» و «سنت ارسطویی» آن‌گونه که وی روایت می‌کند، بلکه تقابل میان فردگرایی لیبرال و تقریری از مارکسیسم یا نوما رکیسیسم است.

از نظر مک‌ایننتایر جالب توجه‌ترین نمایندگان این دیدگاه کسانی هستند که تبارشناسی عقاید کانت و هگل را از طریق مارکس پی گرفته و مدعی‌اند که توسط مارکسیسم می‌توان اندیشهٔ خودمختاری انسان را از صورت‌بندی‌های فردگرایانهٔ اولیه‌اش رهایی بخشید و آن را در قالب توسل به شکل ممکن از جامعه که در آن از خودبیگانگی مغلوب شده، آگاهی کاذب از میان رفته، و ارزش‌های مساوات و برادری تحقق یافته است، بازسازی کرد (مک‌ایننتایر، ۱۳۹۳: ۴۳۵-۴۳۴).

با این اوصاف، مک‌ایننتایر تقابل میان فردگرایی لیبرال و تقریرات مارکسیستی و نوما رکیسیستی را نمی‌پذیرد و همچنان بر تقابلی که خود تشخیص داده اصرار می‌ورزد. از این منظر، جماعت‌گرایی<sup>۱</sup> مورد نظر مک‌ایننتایر تازه‌ترین جان‌نشین مارکسیسم است، اما رویکرد او

---

۱. جماعت‌گرایی به‌عنوان یکی از متأخرترین مکاتب فکری در فلسفهٔ معاصر غرب شناخته شده است که نسبت به مدرنیته، فردگرایی لیبرال، اخلاق مدرنیستی و سودمندگرا و نظریات لیبرال معاصر انتقادات مهمی دارد. السدیر مک‌ایننتایر، چارلز تیلور، مایکل سندل و مایکل والزر به‌عنوان نسل اولیه و رابرت بلا، ویلیام گالستون، ماری آن‌گلندن و آمیتا اتز یونی نیز به‌منزلهٔ نسل جدید جماعت‌گرایی

فاقد سخت‌گیری اخلاقی مارکسیستی است که همانا عشق به عدالت یا برابری است (ن.ک: کیملیکا، ۱۳۹۶). مک‌اینتایر اگرچه در مقاطعی از زندگی فکری خود دارای گرایش‌های مارکسیستی بوده و آثاری نیز منتشر کرده است،<sup>۱</sup> اما او نهایتاً از این اندیشه روی‌گردان و به منتقد آن نیز تبدیل شد. نتیجه آنکه مک‌اینتایر بر این باور است که مارکسیسم به‌عنوان یک سنت سیاسی و فکری فرسوده شده است، ادعایی که برخی از طرفداران اندیشه مارکسیستی نیز آن را تأیید می‌کنند.

البته به نظر مک‌اینتایر این سخن بدان معنی نیست که مارکسیسم دیگر یکی از غنی‌ترین منابع فکری برای تقابل با جامعه مدرن نیست، بلکه این فرسودگی ویژگی مشترک همه سنت‌های سیاسی دیگر در فرهنگ معاصر است. اینک که مک‌اینتایر از فرسودگی سنت‌های فکری و سیاسی مهم روزگار معاصر و ضعف در پاسخگویی و راهگشایی آن‌ها سخن به میان آورده است، پرسش این است که او به‌عنوان منتقد اخلاقی دنیای مدرن چه تهمیدی برای ترمیم بحران اخلاقی عاطفه‌گرایی در جهان معاصر اتخاذ کرده است؟

به‌عنوان فرضیه، پاسخ نویسنده این است که مک‌اینتایر برای رهایی از این بدبینی و گشودن راهی نو در تقابل با بحران‌های اخلاقی جهان مدرن احیای «سنت اخلاق ارسطویی» را مطرح کرده است. در نتیجه، تلاش او این است تا با رجعت به «حکمت یونانی» آن‌گونه که در اندیشه ارسطو درباره فضایل و زندگی نیک آمده است، شیوه دیگری از زیست جمعی را سامان دهد که بر اجتماع و سیاست جمعی استوار باشد و در آن امکان دستیابی به غایاتی مانند

شمرده می‌شوند. آماج اصلی بیشتر آثار جماعت‌گرایان، نوشته‌های جان رالز، به‌ویژه اثر اصلی او «نظریه‌ای در باب عدالت» است که به‌منزله مهم‌ترین تجلی لیبرالیسم معاصر شناخته می‌شود. قابل ذکر است که در زبان فارسی معادل‌هایی چون جماعت‌گرایی، جامعه‌گرایی، باهمادگرایی، اجتماع‌گرایی و باهمستان‌گرایی از سوی نویسندگان و مترجمان ایرانی برای مفهوم Communitarianism به کار رفته است (بنگرید به: نوری، ۱۴۰۰).

۱. مک‌اینتایر در سال ۱۹۴۷ و در هجده سالگی به عضویت حزب کمونیست درآمد که ماحصل آن نگارش کتاب «تقریری از مارکسیسم» بود که چند سال بعد منتشر کرد. او سرانجام از حزب کمونیست جدا شد و به عضویت گروهی تروتسکیست به نام «سوسیالیست‌های بین‌المللی» درآمد و دیری نگذشت که با آن‌ها نیز قطع رابطه کرد (بنگرید به: نوری، ۱۴۰۰).

«سعادت»، «فضیلت»، «خیرعمومی» و «زندگی معنادار» به عنوان حلقه‌های مفقوده زندگی معاصر بشری تحقق یابد. پیام مفاهیم مذکور روشن است و آن اینکه مک‌ایننتایر نیز متفکری معنا‌اندیش است، اگرچه به صراحت در آثارش به این مقوله توجه نشان نداده است. چنان‌که می‌دانیم، موضوع معنای زندگی از مباحث فکری مهم در طول تاریخ زندگی بشری است و متفکران زیادی در حوزه‌های فلسفه، اخلاق، علم، متافیزیک، روانشناسی و... به آن توجه کرده‌اند. از همان آغاز ظهور فلسفه که سقراط مسائل انسانی را به جای طبیعت در دست‌ورکار فلسفه قرار داد به نوعی معنای زندگی و تفکر درباره آن آغاز شد. از این حیث، در طول قرون گذشته متفکران مختلفی در یونان و روم باستان تا عصر روشنگری و در سده اخیر مسئله معنای زندگی را مورد توجه قرار داده‌اند (ن.ک: یانگ، ۱۳۹۷).

در حوزه معنای زندگی عمدتاً پرسش‌های وجودی در باب زندگی انسان مطرح است. یکی از پرسش‌های کلیدی این حوزه، پرسش از غایت وجودی آدمی و زندگی اوست. از این منظر یکی از مهم‌ترین خصلت‌های نظریه‌های اخلاقی فضیلت‌مدار، غایت‌گرایی است.

ناظر بر چنین مباحثی می‌توان مک‌ایننتایر را نیز فیلسوفی معناگرا و مرتبط با مقوله معنای زندگی معرفی کرد، زیرا او در آثارش همواره در پی غایت زندگی که همان خیر و سعادت است در حرکت بوده و نفی و انکار غایت توسط مدرنیست‌ها را به چالش کشیده است. این مباحث موضوعاتی هستند که در مقاله حاضر به بحث و بررسی گذاشته خواهند شد و مباحث مورد نظر همگی معطوف به بررسی استدلال‌های مک‌ایننتایر در خصوص بحران اخلاقی جهان مدرن و راه‌های برون‌رفت از چنین بحرانی است. تلاش خواهد شد ارزیابی روشنی از منظومه فکری این فیلسوف انتقادی معاصر ارائه گردد تا نقاط قوت و ضعف استدلال‌های او روشن شود. بدیهی است این بررسی قبل از هر چیز نیازمند شرح مک‌ایننتایر از بحران اخلاقی عاطفه‌گرایی است که در ادامه بحث را با آن آغاز می‌کنیم.

## روایت مک‌این‌تایر از بحران اخلاقی عاطفه‌گرایی

ارسطو هزاران سال پیش این پرسشی اساسی که «چگونه باید زندگی کنیم؟» را در پیشانی فلسفه غرب قرار داد. از آن زمان تا به امروز متفکران مختلفی در فضای این پرسش ارسطویی به تفکر پرداخته‌اند و پس از گذشت قرن‌ها همان پرسش قدیمی او را در دستور کار خود قرار داده‌اند. سورن کی‌یر کگارد<sup>۱</sup> (یا این یا آن)، هیلاری پاتنام<sup>۲</sup> (معنا و علم اخلاق)، مارتا نوسباوم<sup>۳</sup> (شکندگی خیر) و السدیر مک‌این‌تایر (در پی فضیلت) را می‌توان در زمره آن دسته از فیلسوفانی دانست که پرسش ارسطویی برای خوب زیستن و زندگی معنادار را سرلوحه آثار و گفتارهای خود در جهان معاصر قرار داده‌اند. البته آن‌ها به طور همزمان نسبت به این موضوع آگاهی دارند که زیست اخلاقی و معنادار ما معاصران در نتیجه چالش‌های برآمده از نگرش ابزاری در جهان مدرن تا حدی زیادی مخدوش شده است.

مک‌این‌تایر از جمله این متفکران است که در کتاب «در پی فضیلت» و با رویکردی تمثیلی، تصویری نگران‌کننده از دنیایی سرشار از آشفتگی فکری و اخلاقی به دست می‌دهد. دنیایی که در آن افراد، در جامعه‌ای از هم گسیخته، شرحه شرحه و بی‌معنا زندگی می‌کنند، اما از حال و روز آشوب‌زده خود بی‌خبرند. از نظر مک‌این‌تایر، جهان مدرن در چنین هرج و مرج و آشوب گرفتار است، و این بحران نه در حوزه علوم اجتماعی، بلکه در زمینه اخلاق رایج است (ن.ک: مک‌این‌تایر، ۱۳۹۳).

او مباحث چالش برانگیز خود را با این موضوع دنبال می‌کند که دموکراسی‌های لیبرال عصر مدرن، پراز مباحثه میان کسانی است که در موضوعات مختلف نظیر «درستی سقط جنین»، «موجه بودن آموزه‌های بازدارندگی در عصر اتم» و «ساختار جوامع حقیقتاً عادلانه»، دارای مواضع اخلاقی متضاد هستند و تاکنون نیز پاسخی مورد پذیرش عموم به این پرسش‌ها داده نشده است.

- 
1. Soren Kierkegaard
  2. Hilary Putnam
  3. Martha Nussbaum

به نظر مک‌این‌تایر آنچه نگران‌کننده است صرف روی دادن این مباحثه‌ها یا به نتیجه نرسیدن آن‌ها نیست، بلکه نگرانی او این است که این مباحثه‌ها به صورتی روی می‌دهد که اطمینان داریم هیچ‌گاه به نتیجه‌ای معقول نمی‌رسند. دلیل این مطلب آن است که مواضع اخلاقی هر یک از طرفین در این مباحثه‌ها به طور بنیادینی «قیاس‌ناپذیر» است (مال‌هال و سوئیفت، ۱۳۸۵: ۸۱).

از نظر مک‌این‌تایر مادر چنین زمانه پرتنش زندگی می‌کنیم که او این تنش و آلودگی زیستی را بیش از هر چیزی محصول «بحران اخلاقی عاطفه‌گرایی» تلقی می‌کند. در چنین فرهنگ عاطفه‌گرایانه‌ای ما انسان‌ها از گزاره‌های اخلاقی به مثابه شیوه‌ای برای ابراز احساسات و نگرش‌های به شدت دل‌بخواهی و سلیقه‌ای استفاده می‌کنیم.

مطابق نظریه عاطفه‌گرایی، احکام اخلاقی نه از نوع وقوع قضایا بلکه ظهور و بروز گرایش و احساس ما هستند. وقتی می‌گوییم «چیزی خوب است» قضیه‌ای را درباره یک امر واقع بیان نمی‌کنیم، بلکه بدین وسیله احساسات خود را ظاهر می‌نماییم و زمانی که «چیزی را بد می‌خوانیم» احساس ناموافق خود را نشان می‌دهیم. در چارچوب اخلاق عاطفه‌گرا فردی که می‌گوید دزدی بد است و دیگری که می‌گوید خوب است، هر دو احساسات خود را نسبت به فعل دزدی ابراز می‌کنند. یکی ابراز احساسات خوب دارد و دیگری بد و هیچ تناقضی در کار نیست چون هر شخصی احساس خویش را بیان کرده است.

بنابراین، از نظر عاطفه‌گرایان گزاره‌های اخلاقی چیزی جز ابراز احساسات، عواطف و سلائق فردی تلقی نمی‌شوند. در نتیجه، عاطفه‌گرایی تمایلات و ترجیحات انسانی را کاملاً فردی و متمایز و فارغ از پیوندهای انسان با اجتماع و بسترهای جمعی در کانون توجه خود قرار می‌دهد. از این منظر است که مک‌این‌تایر معتقد است در سنت اخلاقی لیبرال، یک گزاره اخلاقی نه تنها برای ابراز عواطف فردی به کار می‌رود، بلکه فرد با این ابراز نظر، در صدد تأثیرگذاری بر دیگران نیز هست. به این معنا که هر فرد برای دست‌یابی به اهداف شخصی خود تلاش می‌کند تا سلائق و احساسات

دیگران را مطابق میل خود در آورد و آن‌ها را با خود همراه سازد. این شیوه از مباحث اخلاقی چیزی جز استفاده ابزاری از دیگران برای مقاصد فردی نیست (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵: ۸۶).

نهایتاً اینکه، از نظر مک‌ایننتایر خودِ عاطفه‌گرا جزء لاینفک نوعی نظم اجتماعی و سیاسی است که ما امروزه در کشورهای پیشرفته و صنعتی جهان غرب شاهد آن هستیم. در جوامع سرمایه‌داری معاصر هدف آن است که هر انسانی بتواند سودی به دیگری برساند. انسان معاصر در تقلای خودبینانه‌اش برای رسیدن به ثروت و قدرت پاره‌پاره و ازهم‌گسیخته شده است. زیرا در جامعه‌ای که فقط «خیرهای بیرونی» (مانند قدرت و ثروت) به رسمیت شناخته شوند، رقابت جویی می‌تواند خصیصه‌ای غالب و حتی انحصاری باشد.

به زعم مک‌ایننتایر ما تصویر عالی از چنین جامعه‌ای را در شرح‌ها بزی از «وضع طبیعی» که انسان در پی شهوت، قدرت و خیرهای بیرونی است در دست داریم (ن.ک: مک‌ایننتایر، ۱۳۹۳). انسان‌ها فقط به هوای رسیدن به سود و منفعت بیشتر، سخاوت به خرج می‌دهند و دنیا در سایه خودپسندی کورمال کورمال راهش را پیش می‌برد.

جهان بینی امروز بشری علاقه‌ای بیمارگونه به سود دارد و این نگرش سودمحور هم به بهروزی و اخلاق‌مداری انسانی آسیب رسانده و هم زمین و محیط‌زیستی که بر آن پای گذاشته‌ایم و در آن نفس می‌کشیم را در معرض خطرات جدی قرار داده است. دوستی‌ها و روابط انسانی نیز به روابطی قراردادی و بازاری شبیه شده‌اند و در مقابل ارتباطات شخصی و آگاهی از وابستگی متقابل کم‌رنگ شده است. دوستان به جای تعامل در جایگاه دو فرد که می‌خواهند با یکدیگر اشتراک مساعی و ارتباط آگاهانه و اصیل داشته باشند، برای فعالیت‌ها یا امیالی معین به کار گرفته می‌شوند (ن.ک: نوری، ۱۴۰۰).

در نتیجه، مک‌ایننتایر به منزله متفکری منتقد با دلایلی مختلف تبیین می‌کند که اخلاق عملی و نظری غرب اینک در نابسامانی و بحران به سر می‌برد. او مدعی است ریشه‌های این بحران تا حد زیادی ناشی از عقلانیت سکولار برآمده از عصر روشن‌گری است. لذا مک‌ایننتایر

به‌عنوان نظریه‌پردازی قاعده‌مند به علت ضرورت عملی فهم آن دسته از مشکلات اخلاقی که موجد رنج بشر شده‌اند و چه بسا جامعه بشری را در چنبر خود اسیر کرده‌اند، مجبور به نوشتن آثار مختلفش شده است. بنابراین، ضروری است ابتدا آن چه مک اینتایر درباره ماهیت این نابسامانی و اثرات مخرب آن در زندگی اخلاقی و انسانی بیان کرده درک شود و سپس راه برون‌رفت او از بحران نیز معرفی گردد.

### جایگاه مک اینتایر در گسترش ارسطوگرایی در جهان معاصر

گام بعدی بحث معطوف به بررسی جایگاه و نقش مک اینتایر در گسترش ارسطوگرایی در جهان معاصر است. ارسطویی که نه تنها مک اینتایر، بلکه بسیاری از علمای معاصر برای بحران‌زدایی از زندگی مدرن بشری دست به دامن او شده‌اند. چنان‌که می‌دانیم، با ظهور انقلابات علمی دنیای مدرن اهمیت علم ارسطویی رو به افول گذاشت، و اخلاق ارسطویی نیز با سرنوشت مشابهی مواجه شد.

در این دوره به جای اخلاق فضیلت‌محور ارسطویی، نظام‌های اخلاقی جدیدی پدیدار شدند و بسیاری از آن‌ها مفاهیمی را به کار گرفتند که برای اندیشه ارسطویی بیگانه بود. یکی از آن‌ها «اخلاق فایده‌باور» بود که بر مبنای آن باید چنان عمل شود که بیش‌ترین میزان سود تولید گردد و دیگری «اخلاق کانتی» بود که مدعی بود حکم اخلاقی قانون جهان‌شمول عقلی است (فورلی، ۱۳۹۴: ۲۵۴).

در این تحول، به تعبیر جورج کلسکو فیلسوفان «داغان‌کننده‌ای»<sup>۱</sup> چون دیوید هیوم کوشیدند تا بنای استدلالی متفکران قدیم درباره اخلاق را ویران کنند (کلسکو، ۱۳۹۱: ۲۹۹). هابز، هیوم، بنتام و دیگر متفکران از این دست از هر دو اندیشه اخلاقی جهان‌باستان و اندیشه اخلاقی سده‌های میانه به نحو چشمگیری فاصله گرفتند. البته هیوم مثل فیلسوفان اخلاق

---

1. Destroyer

پیش از خود، فضیلت را در قلب فلسفه اخلاقش جا داده بود، اما او اساس عقلانی فضیلت را «فایده» می‌دانست که بر ساخته انفعالات موجود عاملان اخلاق کاملاً طبیعی شده است.

در اندیشه هیوم آنچه فضیلت پنداشته می‌شود باید خود را در پیشگاه ارزش‌های این جهانی نشان دهد، یعنی آن دسته از ارزش‌هایی که طبقه مسلط در انگلستان قرن هجدهم که ملک و املاک زیادی دارند آن ارزش‌ها را می‌ستایند (انجی، ۱۴۰۰: ۲۴).

به هر شکل، در نتیجه تغییر و تحولات صورت گرفته در دنیای مدرن، فلاسفه اخلاق عصر مدرن با ابتدای معرفت‌شناسی دنیای جدید پرسشی اساساً متفاوت از آنچه متفکران یونانی می‌پرسیدند مطرح ساختند. آن‌ها به جای آنکه پرسند چه خصایل و ویژگی‌هایی از انسان یک انسان خوب و نیک می‌سازد؟ با این پرسش شروع کردند که کدام عامل است که انجام دادنش درست و مفید به فایده است؟

این امر آن‌ها را در جهت متفاوت سوق داد و منجر شد تا نظریاتی نه درباره فضیلت، بلکه درباره درستی اخلاقی و تکلیف بوجود آورند. در این دیدگاه هر شخصی باید هر آن کاری را که به بهترین وجه «منافع» او را تأمین می‌کند انجام دهد. همانطور که ریچلز می‌گوید: «اخلاق وظیفه‌گرایی کانت مدعی شد وظیفه ما پیروی از قواعدی است که بتوانیم به نحوی سازگار اراده کنیم که قوانینی جهانشمول شوند. یعنی قواعدی که مایل خواهیم بود همه کس در هر زمان و هر شرایطی از آن‌ها پیروی کنند. فایده‌گرایی چون جرمی بنتام<sup>۱</sup>، جان استوارت میل<sup>۲</sup> و هنری سجویک<sup>۳</sup> نیز مدعی شدند ما باید هر آن چه را که بیشترین خشنودی را برای حداکثر تعداد افراد تأمین می‌کند انجام دهیم. این‌ها همان تقریرهای آشنایی هستند که از قرن هفدهم به بعد فلسفه اخلاق مدرن را تحت الشعاع خود قرار داده‌اند» (ریچلز، ۱۳۸۷: ۲۴۱).

---

1. Jeremy Bentham

2. John Stuart Mill

3. Henry Sidgwick



به طور کلی، با سیطره یافتن رویکردهای اخلاقی مدرن و ظهور معرفت‌شناسی‌های جدید در نتیجهٔ حدوث تجربهٔ مدرنیته ما شاهد طرد و انکار اخلاقِ فضیلت به شیوهٔ قدما توسط متفکرانی مانند نیکولو ماکیاولی<sup>۱</sup>، توماس هابز<sup>۲</sup>، فردریش نیچه و امثالهم هستیم. آنگونه که دیوید ووتن در کتاب «قدرت، لذت سود: امیال سیری ناپذیر از ماکیاولی تا مَدیسون» می‌گوید: «پس از ماکیاولی و هابز فلسفه اخلاق ناممکن شد. در جهان پساهازی، فضیلت صرفاً مجموعه‌ای از استراتژی‌ها برای پیگیری لذت و امتیاز تلقی می‌شود و پیامد منطقی این شیوه اندیشیدن فایده‌گرایی بود که به تعبیر مک‌اینْتایر باعث ذهنی شدن امور خوب و بد و ظهور «عاطفه‌گرایی» گردید» (Wootton, 2018: 11).

با این اوصاف، اخلاقِ فضیلت که سابقهٔ نظری آن به ارسطو و سابقهٔ عملی آن به سقراط باز می‌گردد، پس از یک دورهٔ فترت در عصر مدرن و در نتیجهٔ حاکمیت اخلاقِ سودمندگرا و سیطرهٔ فرهنگِ عاطفه‌گرایی به تعبیر مک‌اینْتایر، مجدداً در نیمهٔ دوم قرن بیستم و با مقالهٔ مشهور «فلسفه اخلاق مدرن»<sup>۳</sup> الیزابت آنسکوم<sup>۴</sup> فیلسوف اخلاقِ بریتانیایی مورد توجه قرار گرفت. در این حوزهٔ فکری اجماعی اساسی وجود دارد که احیای علاقه به فضایل سرچشمه در این مقالهٔ دوران ساز آنسکوم دارد.<sup>۵</sup>

1. Niccolo Machiavelli

2. Thomas Hobbes

3. ModernMoral Philosophy

4. Elizabeth Anscombe

۵. مقالهٔ آنسکوم سرمشقی برای نگارش و انتشار طیف متعددی از منابع در حوزهٔ اخلاقِ فضیلت است که در دهه‌های اخیر و به خصوص از دههٔ ۱۹۷۰ میلادی تولید شده‌اند، از جملهٔ این آثار می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

Peter Geach's *The Virtues* (1977), Philippa Foot's *Virtues and Vices* (1978), MacIntyre's *After Virtue* (1981), Bernard Williams's *Moral Luck* (1981) and *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), Charles Taylor's *Sources of the Self* (1989), Michael Slote's *From Morality to Virtue* (1992), John McDowell's *Mind, Value, and Reality* (1998), and Rosalind Hursthouse's *On Virtue Ethics* (1999), Martha Nussbaum's *The Fragility of Goodness* (1986) and *The Therapy of Desire* (1994), Nancy Sherman's *The Fabric of Character* (1989), Williams's *Shame and Necessity* (1993), and Julia Annas's *The Morality of Happiness* (1993).

بدون شک متفکرانی پیش از آنکسوم بوده اند که در مورد فضایل مباحثی مطرح کرده اند، اما رویکردی که از آن زمان اتخاذ شده نقطه آغازش در توصیه های آنسکوم است. اگرچه در ادبیات این حوزه مقاله آنسکوم یک نقطه عطف است، اما او در این احیاگری تنها نبوده است. اچ. ای. پریچارد با نگارش مقاله «آیا فلسفه اخلاق مبتنی بر خطاست؟»، و فیلیپا فوت با نگارش مقاله «فضایل و رذایل» از جمله متفکرانی هستند که در راه احیای اخلاق فضیلت نقشی محوری داشته اند (ن. ک: نوری، ۱۴۰۰). اما با وجود کلیه تلاش هایی صورت گرفته توسط الیزابت آنسکوم، لیندا زگز بسکی، رزالیند هرستهاوس، جولیا آناس و دیگر نوآرسطویان معاصر در گسترش اخلاق فضیلت، این السدیر مک اینتایر و کتاب اثرگذار او یعنی «در پی فضیلت» است که در احیای اخلاق فضیلت به سبک و سیاقی ارسطویی به مثابه یک نقطه عطف شناخته شده است. ادعای اصلی مک اینتایر این است که فرهنگ معاصر در مواجهه با پرسش های اخلاقی اساساً عاطفه گراست. دلیلش این است که سرمشق های نماینده این فرهنگ عبارت اند از: کارکترهای جمال پرست، مدیر و روان درمانگر. جمال پرست شخصیتی است که دغدغه او این است که رفتارهایی را در دیگران پدید آورد که آن ها را پذیرای امیال خود کند و کاری کند که دیگران کام سیری ناپذیر او را بر آورند، او با این کار می خواهد خود را از شر افسردگی و ملالی که آزادی های دوران مدرن به بار آورده است برهاند.

چنین آدمی در جهانی زندگی می کند که آن را صرفاً جای بر آوردن امیال و خواسته های می داند. مدیر نیز شخصیتی است که خود را وقف سازمان ها می کند و درگیر یک نزاع رقابتی بر سر منابع ناکافی است تا به اهداف ویژه ای برسد. می توان مدیر را شخصیتی تصور کرد که با زرنگی از افراد بهره برداری می کند تا اهداف ویژه ای را بر آورده کند و هر کس را منبع بالقوه ای می داند که او را یک گام به بر آورده شدن مقاصد از پیش تعیین شده نزدیک تر می کند. شخصیت سومی که مک اینتایر از آن سخن می گوید روان درمانگر است.

روان درمانگر نیز نماینده همین نابودی است، اما این نابودی نه در زندگی حرفه‌ای بلکه در زندگی شخصی صورت می‌گیرد. هدف روان درمانگر آن است که نشانه‌های بیماری روان‌نژندی را به نیرویی هدایت شده و افراد ناسازگار با خود و محیط را به افرادی سازگار تبدیل کند. مدیران شخص را در چارچوب بوروکراسی و روان‌درمانگران او را در چارچوب شخصیت دگرگون می‌کنند (مک‌اینتایر، ۱۳۹۳: ۵۸-۶۸). نزد مک‌اینتایر این افراد یعنی جمال‌پرستان، مدیران و روان‌درمانگران سه چهره اصلی دنیای مدرن تشکیل می‌دهند و از شخصیت‌های اصلی عصر عاطفه‌گرا محسوب می‌شوند.

شخصیت‌هایی که نمی‌توانند بر غایات عینی و جهان‌شمول صحنه بگذارند و هر غایتی را که طرح شود صرفاً برآز پسند عاطفی شخصی و سودجویانه می‌دانند. در مقابل، مک‌اینتایر به جای این ویرانشهر اخلاقی معاصر، مدافع بازگشت به ارسطوگرایی است، دیدگاهی که به نوعی غایت‌شناسی اخلاقی راستین مجال مفهومی و متافیزیکی می‌دهد (انجی‌یر، ۲۰۰۹: ۱۴).

در نتیجه چنین نگرشی است که استفن‌کاردن معتقد است مک‌اینتایر چهره‌ای محوری در احیای علاقه به فضایل به عنوان مفهومی اساسی در فلسفه اخلاق است. پروژه او در چند دهه گذشته یک پروژه در حال گسترش و در عین حال مداوم و تأثیرگذار برای رسیدگی به موضوعات اساسی در نظریه اخلاق و فرهنگ معاصر را تشکیل می‌دهد (Carden, 2006: 1-6). او در آثارش توجیهاتی اساسی در باره اهمیت اندیشه ارسطو و اخلاق فضیلت‌محورش برای رهایی از بحران اخلاقی عصر مدرن را فراهم ساخته است.

اخلاق فضیلت‌محور به روایت مک‌اینتایر و دیگر همفکران او، نظریه‌ای هنجاری است که برخلاف دیگر تقریرهای اخلاقی رقیب که بر نتایج عمل یا وظیفه و قواعد اخلاقی تأکید دارند، «فضایل» و «منش اخلاقی فاعل» را مورد توجه قرار می‌دهد. او در «تاریخچه فلسفه اخلاق» نوشت که جهت پاسخ‌گفتن به پرسش «من چه باید بکنم؟»، نخست باید به پرسش «من کیستم؟» پاسخ داده باشیم. این پرسش دوم است که به زعم مک‌اینتایر فرد را در قلمرو زندگی

اجتماعی و معناداری آن جای می‌دهد، چراکه هر کنش در زمینه زندگی اجتماعی قابل فهم و تبیین است (ن.ک: مک‌این‌تایر، ۱۳۷۹).

از این روست که السدیر مک‌این‌تایر به عنوان پرچمدار احیای اخلاق فضیلت در دوران معاصر می‌گوید اخلاقی که بر «سنت فضیلت‌گرایی» استوار است، بهترین امید ما برای اخلاقی زیستن، حیات نیک و معنادار است. لذا بسیاری از محققان حوزه اخلاق و جامعه‌شناسی بر این موضوع تأکید ویژه دارند که هر نوع ارزیابی از تأثیر احتمالی اخلاق فضیلت بر جامعه‌شناسی و مسائل اجتماعی، باید آثار و نوشته‌های این فیلسوف اخلاق را در نظر بگیرد.

به زعم محققان مذکور، دیدگاه‌های مک‌این‌تایر به دلیل شرح‌هایی که از مباحث موجود در فلسفه اخلاقی ارائه داده باید مورد توجه جامعه‌شناسان معاصر قرار گیرد (McMylor, 2001: 21-22). این توجهات جامعه‌شناختی به مک‌این‌تایر از آن رو برجسته شده که او بر این باور است فضایل صرفاً دارای ابعاد فلسفی نیستند، بلکه دارای مبنای جامعه‌شناختی نیز هستند.<sup>۱</sup>

مک‌این‌تایر به عنوان فیلسوف اخلاق، مداخلات چشمگیری را در تفکر سیاسی، اجتماعی و اخلاقی معاصر انجام داده است. اندیشیدن به مقولاتی چون فرد، هویت، حقوق، شهروندی، دولت، نهادها و انجمن‌های اجتماعی و... و تزریق رویکردهای فضیلت‌محورانه به آن‌ها همگی بیان‌کننده نگرش‌های جامعه‌شناسانه مک‌این‌تایر هستند. با این حال، کار مک‌این‌تایر صرفاً احیای این رویکرد اخلاقی در دوران معاصر نیست، بلکه او علاوه بر احیاء به اصلاح‌گری نیز دست زده و برخی نوآوری‌ها در سنت اخلاق فضیلت نیز به ارمغان آورده است.

---

۱. در ظاهر مک‌این‌تایر را فیلسوف اخلاقی تصور می‌کنند که اندیشه و دستگاه فکری اش فاقد ابعاد «جامعه‌شناختی» است. در حالی که چنین نگرشی به آراء او اشتباه است، او در سال ۱۹۷۰ با همکاری دُرُوتی اِمِت، استاد راهنمایش، در دوره کارشناسی ارشد کتاب مهمی با عنوان «نظریه جامعه‌شناختی و تحلیل فلسفی» منتشر کرد. این اثر بارویکردی فلسفی به آراء برخی از ممتازترین جامعه‌شناسان معاصر مانند آلفرد شوتز، سیدنی مورگنبرس، یورگن هابرماس، تام برنس، استیون لوکس، ارنست گلر، ویکتور ترنر، ادموند لیچ، پیتر وورزی پرداخته (Emmet and MacIntyre, 1970). و موضوعات مختلف را از دریچه افکار این جامعه‌شناسان بررسی کرده است.

## فضیلت‌گرایی ارسطو: تمهیدی برای ترمیم بحران اخلاقی عاطفه‌گرایی

تاکنون بایدروشن شده باشد که از نظر مک‌این‌تایر بحران اخلاقی حاکم بر زندگی بشری چیست و چرا او برای رهایی از چنین بحرانی که زندگی مدنی، اخلاقی و معنادار انسان معاصر را به چالش کشیده است، دست به دامن ارسطو و آکویناس به عنوان متفکری ارسطویی و بصیرت‌های فکری کهن آنان شده است. بصیرت‌های فکری ارسطو شکل دهنده به زندگی اخلاقی، معنادار و در یک کلام «زندگی فضیلت‌مندانه» هستند. از این رو، ارسطوگرایی در جهان معاصر به یک سرفصل فکری مهم تبدیل شده است. متفکران مختلفی نیز در احیاگری و گسترش آرای ارسطو در زیست‌جهان بحرانی امروزی نقش بازی کرده‌اند.

در میان همه آن‌ها نقش مک‌این‌تایر بسیاری اساسی و راهبردی است. چنانکه به تعبیر راس پول در دهه‌های اخیر مک‌این‌تایر برای نجات اخلاق از شر گرایش‌های نیهیلیستی مدرن، دست به کار شده است (پول، ۱۳۹۸: ۲۱۱). مک‌این‌تایر دیدگاه‌های اخلاقی فلاسفه مدرن مانند هیوم، کانت، بنتام، نیچه و میل را واکاوی کرده تا فروپاشی اخلاقی دنیای مدرن را نشان دهد. در مقابل او با‌ابتنای بر فضایل اخلاقی مواضع استواری از خود بر جای گذاشته است.

مواضع و خط فکری فضیلت‌خواهی او از طریق برخی از آثار مهم او رشد و تکامل یافته است. مک‌این‌تایر در فصول ابتدایی «در پی فضیلت» مباحث مفصلی پیرامون موضوعاتی چون بحران اخلاقی عاطفه‌گرایی، فرهنگ عصر روشنگری و ناکامی‌ها و شکست‌های این عصر در توجیه اخلاق ارائه کرده است. اما او پس از آسیب‌شناسی اخلاقی از دنیای مدرن عنوان فصل نهم اثرش را «نیچه یا ارسطو» گذاشت (ن.ک: مک‌این‌تایر، ۱۳۹۳)، عنوانی که بیش از هر چیز بیانگر رویکرد تجویزی او نسبت به بحران‌های موجود در زندگی معاصر بشری است.

این انتخاب و نام‌گذاری نشانگر این موضوع است که اگر مک اینتایر قائل به بحران اخلاقی در زندگی انسان مدرن و دارای نگاه انتقادی در این زمینه است، به طور همزمان راه‌هایی از این وضعیت نگران‌کننده را نیز جست‌وجو می‌کند. مک اینتایر پس از همه انتقاداتی که بر فرهنگ عاطفه‌گرای عصر مدرن وارد ساخته است، کوشیده تا در پرتو فلسفه اخلاق راهی به‌رهایی نیز بگستراند. این راه برای مک اینتایر راه اخلاق ارسطویی و احیای آن در دنیای بحران‌زده امروز است. از نظر مک اینتایر استدلالی که منجر به طرح پرسش از نیچه یا ارسطو شده دو مقدمه اصلی دارد: «مقدمه نخست آن است که امروزه و در دوره معاصر زبان اخلاق، در نتیجه تاحدی عمل اخلاقی، در نابسامانی شدیدی قرار دارد.

مقدمه دوم این است که از هنگام بی‌اعتبار شدن اعتقاد به غایت‌انگاری ارسطویی، فیلسوفان اخلاق تلاش کرده‌اند تا شرحی جان‌نشین برای ماهیت و جایگاه اخلاق عرضه کنند که عقلانی، غیردینی و سکولار باشد. همه این تلاش‌ها، هر چند متعدد و به اشکال گوناگون پر جاذبه بوده‌اند، اما ناکام مانده‌اند. ناکامی‌ای که نیچه به روشن‌ترین وجه بدان پی برده بود» (مک اینتایر، ۱۳۹۳: ۴۲۷).

در نتیجه چنین وضعیتی، مک اینتایر این مدعا را مطرح ساخته که رویکرد اخلاقی ارسطو یعنی فضیلت‌گرایی، پیشینه بسامان اخلاقیات نابسامان عصر مدرن است. چنان که می‌دانیم، ادعای اصلی نظریه اخلاق فضیلت معطوف به پرسش «من باید چگونه باشم؟» است، زیرا ما تنها زمانی می‌توانیم بدانیم در حوزه عمومی و اجتماعی چه باید کرد که قبلاً تصویری از یک شخص اخلاقاً خوب یا فضیلت‌مند داشته باشیم. شخص فضیلت‌مند کسی است که فضایی دارد، یعنی در وجود او ویژگی‌های اخلاقی نیکی وجود دارد. در این صورت، عمل درست بیانگر ویژگی‌های خوب شخصیتی است و همین امر آن را به عملی درست در سطح جامعه نیز تبدیل می‌کند.

بنابراین مک اینتایر بارویکرد ارسطویی اش سعی می‌کند فضایل را بر حسب عمل و روابط میان افراد در سطوح مختلف اجتماعی توضیح دهد و از این حیث بر فضیلت مندی و معناداری زندگی انسان بیفزاید. از نظر او برای آنکه بتوانیم در روابطمان با دیگران به خوبی رفتار کنیم و به اهدافی که میان همه ما مشترک است، دست یابیم، فضایل اموری ضروری‌اند. جهد و کوشش مک اینتایر در برون‌رفت از این نوع وضعیت بحرانی روشن است و او در آثاری چون «در پی فضیلت» و «تاریخچه فلسفه اخلاق» به تاریخ فلسفه اخلاق روی آورده و با بیان یک سیر تاریخی مباحثش را در خصوص اهمیت اخلاق فضیلت برای انسان‌های بحران‌زده معاصر تبیین ساخته است.

به هر صورت، این نوع تبارشناسی تاریخی در ساحت اخلاق، فیلسوف مورد نظر ما را به سوی ارسطو رهنمون ساخته است. در توجیه علل انتخاب ارسطو از سوی مک اینتایر باید گفت میان نظر به پردازان مدرن و عصر روشنگری و رویکرد اخلاقی ارسطو تفاوت بنیادینی وجود دارد که منجر به انتخاب ارسطو شده است. متفکران مدرن در نخستین گام «علت غایی<sup>۱</sup>» را از نظام فکری خود حذف کردند، که از نظر مک اینتایر این موضوع مهم‌ترین حلقه مفقوده تفکر اخلاقی و سیاسی عصر مدرن است.

از نظر این متفکر جماعت‌گرا، حذف «غایت»<sup>۲</sup> در اندیشه مدرن، بنیادی‌ترین تفاوت ارسطو و اندیشمندان دنیای مدرن است. در نتیجه، مک اینتایر مهم‌ترین وجه تمایز مدرنیست‌ها از ارسطوگرایانی چون خود را حذف غایت از اندیشه مدرن می‌داند که از نظریه راه درمان بیماری اخلاقی ناشی از مدرنیته نیز بازگشت دوباره به فضایل غایت‌محور و ارسطویی است. مک اینتایر برای رفع معضلاتی چون مصرف‌گرایی، اتمیسم و سودمحوری در جهان مدرن از فلسفه اخلاق کانت در می‌گذرد و به ارسطو باز می‌گردد.

۱. این مفهوم یکی از آن چهار علتی است که در فلسفه ارسطو به «علل اربعه» معروف است. از نظر ارسطو چهار علت مادی، صوری، فاعلی و غایی علل اصلی در طبیعت هر چیزی به شمار می‌آیند.

چون به نظر او غربی‌ها و به‌طور کلی جهان مدرن در نتیجهٔ سیطرهٔ عصر روشنگری و عقلانیت سکولار برآمده از آن فردپرست و خودخواه شده‌اند و از آن تاریخ به بعد، اساساً ارزش‌های اخلاقی و هرگونه تصویری از فضیلت را از دست داده‌اند. به عبارت دیگر، مبنا و مصدر احکام ارزشی جهان غرب محدود به عواطف و هیجانات آن‌ها شده است و کار به جایی کشیده که آنان اگر در چاه و بیل شکاکیت سقوط نکنند، تازه صفت هستی‌نگر، وجودی و آگزیستانسیال به خود می‌دهند (دلاکامپانی، ۱۳۸۲: ۱۹۷).

بنابراین، از نظر مک اینتایر شاید تعجبی نداشته باشد که در یابیم «خود» یا فردی را که این گونه تصور شده است نمی‌توان حامل فضایل ارسطویی دانست، زیرا خود جدا شده از نقش‌هایش به شیوهٔ آگزیستانسیالیستی و وجودی‌سارتری، فاقد عرصه‌ای از روابط اجتماعی است که در آن فضایل ارسطویی مجال عمل داشته باشند. الگوهای زندگی فضیلت‌مندانه در زیر سخنان محکوم‌کنندهٔ قراردادی بودن که سارتر آن را در دهان آنتوان روکانتن در رمان «تهوع»<sup>۱</sup> قرار می‌دهد و در «هستی و نیستی» خودش شخصاً بر زبان می‌آورد، از پای در می‌آید (مک اینتایر، ۱۳۹۲: ۵۴۹).

در مواجهه با چنین وضعیتی، استدلال مک اینتایر این است که برای احیای معنای خیر و نیکی در زندگی اجتماعی و در یک کلام یکپارچگی و وحدت حیات بشری باید به اخلاق ارسطویی بازگشت و آن را طبق شرایط زمانه بازتفسیر کرد. در روایت مک اینتایر، برجستگی ارسطو برای زندگی امروز بشری به این خاطر است که او بینش‌هایی را مطرح ساخته که مخالف اصول لیبرالیسم، فردگرایی کاذب و نگرش‌های قراردادی عصر جدید است. اندیشهٔ ارسطو بر خلاف

---

۱. عنوان یکی از مشهورترین رمان‌های ژان پل سارتر، فیلسوف آگزیستانسیالیست فرانسوی است که در سال ۱۹۳۸ منتشر شد. این اولین رمان سارتر و از نظر خودش یکی از بهترین نوشته‌هایش است. تهوع راجع به مردی سی‌ساله به نام آنتوان روکانتن، مورخ افسرده و گوشه‌گیری است که به این باور می‌رسد که اشیاء بی‌جان و موقعیت‌های مختلف، بر تعریف او از خود و آزادی عقلانی و روحی‌اش لطمه می‌زنند و این ناتوانی، او را دچار تهوع می‌کند.



لیبرالیسم، برتری فرد را نمی‌پذیرد، بلکه مدعی است که دولت یا شهر ذاتاً مقدم بر خانواده و تک‌تک افراد است.

ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی سیاست، یعنی هنر شاهانهٔ افلاطون، را به‌عنوان «معتبرترین علم» و هدفش را خیر اعلی یا همان سعادت که انسان فی‌نفسه خواهان آن است، تعریف می‌کند (روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۱). ناظر بر اهمیتی که سیاست در اندیشه ارسطو دارد، او استدلال کرد که انواع پیوندهای سیاسی نظیر شهر یا دولت برای سرنوشت افراد عرضی نیستند، بلکه منطقاً لازمهٔ شخصیت افراد هستند. از نظر ارسطو، اولویت دولت یک حقیقت متافیزیکی است، زیرا کل ضرورتاً مقدم بر جزء است و انسان‌ها ذاتاً بخشی از شهر هستند.

از نظر ارسطو هدف جامعهٔ سیاسی یا دولت، کمال و سعادت انسان‌هاست. گرچه دولت را انسان‌ها ایجاد می‌کنند ولی دولت به نوبهٔ خود یک نهاد طبیعی نیز هست و انسان در بیرون از چارچوب دولت، موجودیت انسانی ندارد؛ چراکه خارج از دولت، وی یا موجودی فراتر و یا فروتر از انسان می‌باشد. ارسطو همچنین فردگرایی اخلاقی را انکار کرد و این ایده را غیرمعقول می‌دانست که خیر فرد می‌تواند جدا از خیر شهر باشد. به‌گفتهٔ او غایت دولت، خیر فرد است و فرد نمی‌تواند سعادت خود را بدون دولت به دست آورد (تلیس، ۱۳۹۱: ۴۳، ۴۲).

به دلیل وجود چنین خصلت‌های ارزشمندی که در میراث فکری ارسطو به یادگار مانده است، مک‌این‌تایر اخلاق ارسطویی را یکی از بهترین گونه‌های اخلاقی می‌داند که به دلیل دارا بودن عناصری با ارزش می‌تواند موجب جلوگیری از سقوط ارزش‌های اخلاقی و انحطاط انسانی در دنیای مدرن گردد. همچنین از جمله نظام‌های اخلاقی است که در آن رویکردهای عقل‌عملی و عقل‌نظری و فضایل‌نظری و عملی‌گوناگونی برای انسان در نظر گرفته شده تا با به‌کارگیری آن‌ها انسان به خیر و سعادت برسد.

چنانکه بیان شد، از نظر ارسطو غایت نهایی آدمی سعادت و نیک‌بختی است و هدف همه اعمال و فعالیت‌های او باید در راستای رسیدن به این هدف باشد. ارسطو در ادامه می‌پرسد که

آدمی از چه راهی به این هدف می‌رسد و نیک‌بخت می‌شود؟ و در پاسخ او مفهوم «فضیلت»<sup>۱</sup> را وارد بحث می‌کند و معتقد است که راه رسیدن به نیک‌بختی و سعادت صاحب فضیلت شدن است. اینجاست که ارسطو از دو نوع فضیلت‌های اخلاقی و عقلی صحبت به میان می‌آورد و به ما می‌گوید که سعادت آدمی در زندگی عقلانی است، یعنی باید دست کم یک فضیلت عقلی یا ذهنی وجود داشته باشد که بدون آن اصولاً نیک‌بختی در میان نیست و هیچ‌یک از فضیلت‌های اخلاقی هم تحقق نمی‌یابد (حسینی، ۱۴۰۱: ۸-۹).

نتیجه آنکه در دیدگاه ارسطو، سعادت، عبارت است از عمل و فعالیتی که نفس بر وفق عقل انجام می‌دهد. هر چه هست اینکه ویژگی‌های مذکور در اخلاق ارسطویی توانسته است آن را با گذشت هزاران سال به منزله یک سنت اخلاقی خوب حفظ کند. با عنایت به چنین ویژگی‌هایی است که مک‌این‌تایر به عنوان یک فیلسوف نوارسطویی تلاش می‌کند این ماندگاری را در زمانه ما نیز تداوم بخشد تا از بحران اخلاقی عاطفه‌گرایی‌رهایی یابیم.

به هر ترتیب، مک‌این‌تایر به عنوان نظریه‌پرداز منسجم، بحران موجود در جوامع غربی را اخلاقی تلقی می‌کند و ریشه‌های این بحران اخلاقی را در کلیت تفکر مدرن و به خصوص لیبرالیسم و اخلاق سودمندگرا و نگرش ابزاری تشخیص داده است. از نظر مک‌این‌تایر، مکتب لیبرال با ابتدای بر تفکر سوژه‌محورانه، انسان را از پشتوانه‌های سنتی و اخلاقی تهی ساخته و زندگی بی‌محتوایی را برای وی رقم زده است. لذا او راه حل خروج از این بحران را در بازگشت به سنت ارسطویی و اخلاق فضیلت‌محور می‌داند.

اگرچه مک‌این‌تایر برای رهایی از بحران اخلاقی جامعه مدرن و اخلاق عاطفه‌گرا دست به دامن ارسطو می‌شود، اما این بازگشت او به ارسطو خالی از اصلاح‌گری نیست. مک‌این‌تایر نقصان طرح ارسطو را در برخی جهات نشان می‌دهد و سعی می‌کند با افزودن نکاتی آن را بازسازی کند. در مجموع او برای رهایی از بحران اخلاقی موجود انتخابی را به اهالی دنیای مدرن

---

1. Virtue

پیشنهاد کرد، انتخاب میان اخلاق فرجام‌شناسانهٔ ارسطو و فردگرایی یا اراده‌گرایی رادیکال نیچه. خود مک‌این‌تایر ارسطو را برمی‌گزیند، زیرا معتقد است فلسفهٔ اخلاق فضیلت‌مدار ارسطویی می‌تواند اندیشه‌ورزی اخلاقی بر پایهٔ روش‌های عقلانی رادوباره‌احیاء کند. جهان اخلاقی‌ای که مک‌این‌تایر با پیروی از ارسطو ترسیم می‌کند، جهانی انسانی و بصیرت‌آفرین است، زیرا دغدغهٔ اصلی او بیش از هر چیز اخلاق و احیاء گونه‌ای از اخلاقیات در دنیای معاصر است که به اخلاق فضیلت‌محور معروف است. تمرکز اصلی اخلاق فضیلت‌گرانی بر کسب فضایل و مهارت‌هایی چون خویشتنداری، صداقت، عدالت، شجاعت، سخاوت، بزرگ‌منشی و ... از سوی افراد جهت ایجاد جامعه‌ای فضیلت‌مند و نیک‌زیستن در زندگی خصوصی و عمومی در پهنهٔ اجتماعی است. در نتیجه، تلاش مک‌این‌تایر را می‌توان نوعی «باستان‌شناسی اخلاقی» دانست، زیرا او با کاوشی تاریخی می‌کوشد به کشف طرحی از شهر پنهان شده در زیر مخروبه‌های تاریخ اقدام کند.

### خروجی اندیشهٔ مک‌این‌تایر در معرکهٔ آرای معاصر: زندگی فضیلت‌مند

مباحث ذکرشده از اندیشهٔ مک‌این‌تایر ما را با این پرسش مواجه می‌سازد که خروجی چنین مباحثی برای ما انسان‌های معاصر که در عصری بحرانی زندگی می‌کنیم چه می‌تواند باشد؟ آیا فراتر از مباحث انتزاعی، در صحنهٔ واقعی زندگی می‌توان به آن چه مک‌این‌تایر روایت و سپس تجویز می‌کند امیدوار بود؟

پاسخ نویسنده به این پرسش‌ها مثبت است، زیرا مک‌این‌تایر متفکری بحران‌اندیش است که خوانش و تفسیرهای جدید از اندیشهٔ او می‌تواند همچنان برای ما حائز اهمیت باشد و ما را به نتایجی مشخص در زندگی روزمره رهنمون سازد. مک‌این‌تایر فیلسوفی است که درک صحیحی از اندیشه و تفکرات دنیای غرب در حوزه‌های اخلاقی و سیاسی ارائه داده است.

با این حال باید توجه داشت که مک‌این‌تایر در شناخت بحران اخلاقی و سیاسی دنیای مدرن متفکری تنها نیست، زیرا معضلات اخلاقی، سیاسی و معرفت‌شناختی دنیای مدرن ذهن بسیاری از فلاسفه و متفکران معاصر در نحله‌های فکری مختلف را به خود مشغول داشته است. برای مثال، کل‌تلاش ادموند هوسرل<sup>۱</sup> و دستگاه معرفتی او فائق آمدن بر بحران علم و فلسفه در دنیای مدرن بود.

هوسرل قائل به بحران در جهان مدرن بود و ریشه‌های آن را بیش از هر چیز در استیلا‌ی تفکر ریاضی‌گونه بر زندگی بشری و جهان زیست او می‌دانست. در حقیقت بحران مذکور از فردیت، عقل‌انگاری ابزاری و پوچی ویرانگر نشئت گرفته بود و پدیدارشناسانی مانند هوسرل و هایدگر می‌کوشیدند به نحوی سرچشمه بحران را کشف و سپس آن را مهار کنند. همچنین، چنین بحرانی پس‌امدرن‌ها را نیز درگیر خود ساخته بود و آن‌ها به نحوی اساسی خود را به این بحران مشغول داشته بودند تا جایی که متفکری مانند ژان فرانسوا لیوتار<sup>۲</sup> بحران دنیای مدرن را زمینه‌ساز صورت‌بندی وضعیتی جدید تحت عنوان «وضعیت پست‌مدرن» تلقی کرده است. پس‌امدرن‌ها اگر چه از منتقدان سرسخت مدرنیته هستند و از مبانی فرهنگ غربی با مذمت صحبت می‌کنند و قائل به خروج از دنیای مدرن هستند (ن.ک: نوری، ۱۳۹۹)، اما هرگز نتوانستند جز ساختارشکنی اقدام دیگری انجام دهند. به تعبیری آن‌ها اگر به‌طور سلبی موضعی اتخاذ کردند، ایجاباً نتوانستند گامی به پیش نهند. این موضوع همواره محل بحث اندیشمندان و شارحان فلسفه معاصر بوده است که پست‌مدرن‌ها فاقد هرگونه طرح و نقشه راه منسجمی برای رهایی بخشی انسان بحران زده معاصر هستند. به سخن دیگر، پس‌امدرن‌ها به‌رغم نفی نظری همه مبانی مدرنیته و اصول و فروع آن هیچگاه نتوانستند از بحران اخلاقی و خودبنیادی افراطی آن عبور کنند.

---

1. Edmund Husserl

2. Jean-Francois Lyotard

با وجود چنین دیدگاه‌های متعدد و مهمی که در اندیشه‌ی معاصر و در نقد مدرنیته ابراز شده است، حال این پرسش مطرح است که پرداختن به اندیشه‌ی مک‌اینتایر در این سنت انتقادی چه اهمیتی دارد و چه موضوعی دیدگاه‌های انتقادی او را جذاب و متمایز می‌سازد؟ به‌زعم نویسندگان، برای ارائه‌ی پاسخ صحیح به چنین پرسشی همچنان مقایسه‌ی اندیشه‌ی مک‌اینتایر با نظریات انتقادی معاصر می‌تواند روشن‌کننده باشد. به عبارت دیگر، در قیاس با اندیشمندان انتقادی رقیب بهتر می‌توان به اهمیت اندیشه‌ی مک‌اینتایر و وجود زمینه‌های سلبی و ایجابی هم‌زمان در دستگاه فکری او پی برد.

مک‌اینتایر مانند اکثر متفکران انتقادی معاصر، مسئله‌ی اصلی خود را شکست طرح روشنگری و عقلانیت نهفته در آن می‌داند و از این حیث می‌توان او را دارای اشتراک نظر با سایر رقبا در نقد مدرنیته دانست. شناخت از شکست پروژه‌ی روشنگری و ناکامی‌های آن در دست‌یابی به شعارهای این عصر مانند برابری، برادری و آزادی و در یک کلام سعادت و رهایی انسان، وجه هم‌بانی و اشتراک جماعت‌گرایی مک‌اینتایر با پسا مدرن‌ها و نوما رکیسیست‌های مکتب فرانکفورت است.

اما مک‌اینتایر در ادامه آن‌ها را با بدبینی‌ها و دیالکتیک‌های منفی‌شان تنها می‌گذارد و در جست‌وجوی راه درمان به کاوش‌های تاریخی خود ادامه می‌دهد. این متفکر مسیره‌های تاریخی گوناگونی را در اعصار معاصر، مدرن و کلاسیک بررسی می‌کند و با عنایت به جنبه‌های ایجابی تفکر، ضمن بازگشت به تفکر کلاسیک و اخلاق فضیلت‌محور ارسطویی کوشید تا این نوع رویکرد اخلاقی را در دوره‌ی معاصر احیا کند.

اگرچه او در این احیاء تنها نیست، اما قطعاً پژواک صدای مک‌اینتایر از دیگر احیاءگران فضیلت‌محوری رساتر و نیرومندتر است. تا جایی که فضیلت‌محوری مک‌اینتایر را به مثابه «انقلابی ارسطویی» در فلسفه‌ی اخلاق و سیاست در قرن بیستم دانسته‌اند. در نتیجه، فضیلت‌گرایی مک‌اینتایر را می‌توان به‌عنوان مهم‌ترین خروجی اندیشه‌ی این فیلسوف در

معرکه آرای معاصر دانست و آن را به مثابه پادزهر و راه درمانی برای فرهنگ عاطفه‌گرا و روابط استثمارگرانه در میان انسان‌ها تلقی کرد.

اهمیت فضیلت خواهی مک‌اینتایر آن‌جا افزایش می‌یابد که ما هرروزه شاهد گسترش بی‌رویه مناسبات مادی در روابط میان انسان‌های معاصر هستیم. لذا فقدان فضایل در زندگی خصوصی و روابط انسانی می‌تواند زمینه‌ساز و شکل‌دهنده به دنیایی غیرانسانی باشد. کنش‌ها و اعمال انسانی بدون فضایل، بدون عدالت، بدون شجاعت و صداقت نمی‌توانند در برابر قدرت مخرب نهادها و نگاه‌های مادی معاصر مقاومت کنند.

این در حالی است که فضایل به روایت ارسطویی مک‌اینتایر می‌توانند همواره مانعی بالقوه برای آمال و آرزوهای استثمارگرانه، مادیت‌های معاصر و مصرف‌گرایی غیرانسانی (مصرف‌گرایی می‌تواند فراتر از مصرف مادی به مصرف شدن انسان‌ها توسط یکدیگر و اعمال نگاه‌های ابزاری در روابط انسانی نیز تسری داده شود) باشند.

به سخن دیگر، زندگی، اعمال و کنش انسان‌ها برای حفظ درستی و شرافت خود و شکل دادن به جهانی انسانی‌تر بسیار بستگی به نحوه به‌کارگیری فضایل مختلف توسط انسان معاصر دارد. از این‌رو، نگرستن از منظر وضعیت غیراخلاقی معاصر به اخلاق کلاسیک ارسطویی این مزیت را برای ما به همراه دارد که می‌توانیم بر بسیاری از نابسامانی‌ها و ناخرسندی‌های زندگی روزمره نورافشانی کنیم. این نورافشانی همان اقدام ارزشمندی است که مک‌اینتایر با احیای فضیلت محوری ارسطویی آن را در زمانه نابسامان معاصر انجام داده است.

اخلاق با کسب فضایل و دفع رذایل و گذار انسان‌ها از شرایط ناپختگی و بی‌تجربگی به شرایط بهتر سروکار دارد. در نتیجه، به نظر مک‌اینتایر، اخلاقی که بر سنت فضیلت‌گرایی استوار است، بهترین امید ما برای اخلاقی زیستن و حیات نیک و معنادار است. به تعبیر دیگر، اگر فضیلت‌مدار باشیم، در سطوح فردی و اجتماعی در مقابل بسیاری از کارهای وحشتناک و

غیرانسانی واکسینه شده ایم، زیرا انسان فضیلت مدار حتی اگر وسوسه شود، باز نمی تواند و به خود اجازه نمی دهد که از ضعف سایر افراد سوء استفاده کند. همچنین انسان فضیلت گرا قادر خواهد بود که نهادهای سیاسی و اجتماعی یک جامعه خوب را زنده و پویا نگه دارد. چنین امور ارزشمندی را می توان دستاوردهای اصلی مک اینتایر در حوزه اندیشه سیاسی و اخلاق معاصر دانست.

## نتیجه‌گیری

این موضوع از اهمیتی ویژه برخوردار است که در عصر پساها (پسامدرنیسم، پساساختارگرایی، پسااثبات‌گرایی، پساانسانی، پسارفتارگرایی، پساسکولار، پساحقیقت) و عبور از مدرنیته، در میان اندیشمندان معاصر متفکری را جست‌وجو کنیم که ضمن نقادی مدرنیته راه برون‌رفتی نیز بگشاید. متفکری که ضمن منتقد بودن، دچار نسبی‌گرایی مطلق به سبک پسامدرن‌ها نباشد و بتواند الگویی تأسیسی در دوران نابسامان معاصر ارائه کند. مک اینتایر در زمره چنین متفکرانی است که ضمن مطرح کردن اعتراضاتی ویرانگر بر مدرنیته و وجوه سیاسی و اخلاقی آن می‌کوشد راهی به رهایی به انسان‌های معاصر نشان دهد. او با بازگشت به دستگاه فلسفی و اخلاقی ارسطو می‌کوشد راه و روش زندگی غیرعاطفه‌گرایانه و منفعت‌طلبانه، یعنی زندگی فضیلت‌مند را آموزش دهد. در زندگی منفعت‌طلبانه شاهد سیطره نگرش ابزاری در روابط انسانی هستیم، نگرشی که زندگی انسانی را لحظه به لحظه از معنا و اخلاق تهی می‌سازد.

انسان معاصر در چنگال جهان ابزاری گرفتار شده است و اگر او در پی دستیابی به هدفی والا چون زندگی اخلاقی و فضیلت‌مند است، باید به این موضوع توجه ویژه داشته باشد که این نوع زندگی به فرارفتن از نگرش‌های صرف مادی، ابزاری و محدودکننده نیاز دارد. چنانکه می‌دانیم، نگرش ابزاری و مادی نگرشی برآمده از عقل ابزاری در دنیای مدرن است. در مقابل، در زندگی اخلاقی با انسان‌ها همچون هدف و غایت برخورد می‌شود و هر انسانی می‌تواند برای دیگری قابل اتکا و دارای اهمیت باشد. در نتیجه آنگونه که سرآمدانی چون مک اینتایر به ما می‌گویند هدف اصلی باید برقراری اخلاق و زندگی فضیلت‌مند باشد و این نوع حیات به وضعیت اشاره دارد که در آن ابعاد «کمی» و «کیفی» زندگی بشر چنان سامان می‌یابند که هر دو جایگاه و مصداق مناسب خود را داشته باشند.



بر مبنای بصیرت و بینش‌هایی که امثال مک‌اینتایر در اختیار مقرر داده‌اند می‌توان به این نتیجه رسید که «زندگی معنادار» در ستیز با نگرش ابزاری است. از این رو می‌توان گفت پدیده‌هایی سرمنشأ معنا به شمار می‌آیند که غایتی فی‌نفسه دارند و معنا از کارهایی سرچشمه می‌گیرد که ما به خاطر خود آن‌ها دست به کارشان می‌شویم، نه آن کارهایی که وقتی انجام می‌دهیم، سودای به چنگ آوردن یا رسیدن به چیز دیگری را در سر می‌پرورانیم.

بدیهی است که در اندیشه مک‌اینتایر مقوله معناداری زندگی به وضوح به بحث گذاشته نشده است، بلکه نویسنده تلاش دارد تا از نگرش اخلاقی و فضیلت‌مندانه او بحثی درباره معناداری زندگی استخراج کند. بدین صورت که اگر نگرش ابزاری را در زندگی امروز بشری نگرشی غالب بدانیم، در مقابل زندگی فضیلت‌مند به روایت مک‌اینتایر به مثابه زیستی متعالی و معنوی نشانگر آن است که علاوه بر ابعاد کمی و مادی، انسان در سطوح مختلف دیگری نیز به دیگران وابسته است، زیرا انسان‌ها حیواناتی اجتماعی‌اند. در سطحی فراتر از دغدغه‌های مادی و زیستی، انسان برای چیزهایی که به زندگی «معنا» می‌بخشد، به دیگران وابسته است، چیزهایی که زندگی عادی را به «زندگی خوب» تبدیل می‌کنند.

## منابع

۱. انجی‌یر، تام (۱۴۰۰)، «مقدمه»، در کتاب: متفکران بزرگ: فلسفه اخلاق، ویراسته تام انجی‌یر، ترجمه کاوه بهبهانی، ویراسته کاوه بهبهانی، تهران: نشر لگا.
  ۲. برنز، تونی (۱۳۹۸)، «کدام ارسطو؟ کدام مارکس؟ اخلاق، قانون و عدالت در اندیشه ارسطو و مارکس»، در کتاب: مارکس و اخلاق، ترجمه پوریا گل شناس، تهران: ژرف.
  ۳. پول، راس (۱۳۹۸)، اخلاق و مدرنیته: انسان مدرن چه چیزی را در زندگی از دست داد؟، ترجمه محمد جواد سلطانی و محمد کمالی گوکی، تهران: عقل سرخ.
  ۴. تلیس، رابرت. بی (۱۳۹۱)، دموکراسی پس از لیبرالیسم، ترجمه عسگر قهرمانپور، تهران: طرح نو.
  ۵. حسینی، مالک (۱۴۰۱)، چگونه خوب زندگی کنیم؟، راهنمای اخلاق نیکو ماخوس ارسطو، تهران: کرگدن.
  ۶. دلاکامپانی، کریستیان (۱۳۸۲)، فلسفه سیاست در جهان معاصر، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: هرمس.
  ۷. ریچلز، جیمز (۱۳۸۷)، فلسفه اخلاق، ترجمه آرش اخگری، تهران: حکمت.
  ۸. روزنتال، آروین آی. جی (۱۳۸۸)، اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه، ترجمه علی اردستانی، تهران: قومس.
  ۹. فورلی، دیوید (۱۳۹۴)، تاریخ فلسفه راتلج، جلد دوم، ترجمه علی معظمی، تهران: چشمه.
  ۱۰. کلوسکو، جورج (۱۳۹۱)، تاریخ فلسفه سیاسی، جلد سوم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نی.
  ۱۱. کیملیکا، ویل (۱۳۹۶)، درآمدی بر فلسفه سیاسی معاصر، ترجمه میثم بادامچی و محمد مباشری، تهران: نگاه معاصر.
  ۱۲. مک‌اینتایر، السدیر (۱۳۹۳)، در پی فضیلت، ترجمه حمید شهریاری و محمد علی شمالی، تهران: سمت.
  ۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: حکمت.
  ۱۴. مال‌هال، استفن و سوئیفت، آدام (۱۳۸۵)، جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم (گزیده اندیشه‌های سندل، مک‌اینتایر، تیلور و والزر)، ترجمه جمعی از مترجمان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
  ۱۵. نوری، مختار (۱۴۰۰)، السدیر مک‌اینتایر: جماعت‌گرایی، فضیلت محوری و سیاست، تهران: قصیده سرا.
  ۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹)، سه تقریر قریب در باره مدرنیته: خروج، اعتراض، وفاداری، تهران: قصیده سرا.
  ۱۷. یانگ، جولیان (۱۳۹۷)، فلسفه قاره‌ای و معنای زندگی، ترجمه بهنام خداپناه، تهران: حکمت.
18. Carden, Sthephen (2006), *Virtue ethics: Dewey and MacIntyre*, New Yok: Continuum.

19. Emmet, Dorothy and MacIntyre, Alasdair (1970), *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, London: Macmillan.
20. MacMylor, Peter (2001), «Classical Thinking for a Postmodern World: Alasdair MacIntyre and the Moral Critique of the Present», in: *Virtue, Ethics and Sociology: Issues of Modernity and Religion*, ed by: Kieran Flanagan and Peter Jupp, Uk: Palgrave Macmillan.
21. Wootton, David (2018), *Power, Pleasure, and Profit: Insatiable Appetites from Machiavelli to Madison*, Belknap Press

# دفترهای کهربایی

E R  
V E  
E P  
N O  
T R  
S T

در همایش‌ها و رویدادهای حوزه فناوری و فضای مجازی که به صورت ماهانه یا فصلی در ایران و دیگر کشورها برگزار می‌شوند، موضوعات و جریان‌های نوظهور این حوزه به مخاطبان ارائه می‌گردد. دفترهای کهربایی حاوی مطالب و پژوهش‌های ارائه‌شده در رویدادهای حوزه فضای مجازی و فناوری است.

پژوهشگاه  
فضای مجازی

