

اخلاق

فصلنامه علمی - ترویجی در حوزه اخلاق
سال دهم، شماره ۴۱، پیاپی ۶۳، بهار ۱۴۰۰

شابا: ۷۸۹۸-۷۸۵۱

فصلنامه علمی ترویجی اخلاق

سال دهم، شماره ۴۱، پیاپی ۶۳، بهار ۱۴۰۰

ISSN : 2251-7898

Akhlagh

Quarterly Journal of Extension in Ethics
No.41/Spring 2021/Eleventh Year

قیمت: ۲۵۰۰۰ تومان

طراحی الگوی جامع برای تقویت فرهنگ سازمانی مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی اسلام
مهتا جودزاده، افسانه نامور، نورمحمد یعقوبی

غایت اخلاقی اسلوب ادبی و گفتار شرعی از دیدگاه ابن‌رشد
رامونا عیسی

اتانازی از منظر وظیفه‌گرایی شهودباور
محمدجواد موحدی

طراحی مدل اخلاق حرفه‌ای دبیران تربیت بدنی
بتول شیخی مبارکه، مهدی سلیمی، حمید زاهدی

مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران از منظر رویکرد وظیفه‌گرایانه کانت
محمدامین خوانساری، هادی صادقی

نظریه جامعه‌شناسی عمومی و اخلاق در پژوهش
مجید جعفریان

Designing a Comprehensive Model to Strengthen Organizational Culture Based on the Moral Virtues of Islam
Mahta Joodzadeh, Afsaneh Namvar, NoorMohammad Yaqubi

The Ethical Objective of Figures of Speech and Religious Speech from Averroes' viewpoint
Ramona Issa

Euthanasia in intuition-based Deontologism
Mohammad Javad Movahedi

Designing a professional ethics model for physical education teachers
Batul Shekhi Mobareke, Mehdi Salimi, Hamid Zahedi

Moral Responsibility towards Others from the Perspective of Kant's Deontological Approach
Mohammad Amin Khansari, Hadi Sadeqi

The Theory of Public Sociology and Researching Ethics
Majid Jafarian



دفتر نشریات اسلامی حوزه علمیه قم
شیراز



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعتبارنامه علمی - ترویجی فصلنامه اخلاق

شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه علمیه به استناد مصوبه شماره ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۶/۲۸ خود رتبه‌ی علمی- ترویجی نشریه اخلاق را تصویب و طی نامه شماره ۳۱/۵۷۰۷ مورخ ۱۳۹۱/۷/۳۰ ابلاغ نمود. مصوبه شماره ۶۲۵ (ماده واحده) جلسه مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی:

«مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن‌های علمی و ... دارای اعتبار رسمی بوده و موجب امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد.»

تارنمای اینترنتی فصلنامه اخلاق

فصلنامه اخلاق به منظور تسهیل فرآیند دریافت، پذیرش، ارزیابی، نظارت و نشر مقالات، تمام مراحل را از طریق تارنمای اینترنتی اختصاصی فصلنامه انجام می‌دهد. بر این اساس، ارسال و دریافت مقالات و پیگیری نتیجه ارزیابی و پذیرش آن تنها از طریق این سامانه امکان پذیر است. اطلاعات بیشتر را با مراجعه به تارنمای فصلنامه دریافت نمایید. فصلنامه از پذیرش مقالات به صورت پستی یا حضوری معذور است. فایل متنی فصلنامه از طریق سایت «Morsalat.ir»، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام «ISC»، بانک اطلاعات نشریات کشور «Magiran»، مرجع دانش «Civilica»، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی «SID»، پرتال جامع علوم انسانی «Ensani»، پایگاه مجلات تخصصی نور «Noormags» و کتابخوان همراه پژوهان «pajoohaan»، نمایه و بارگذاری می‌شود.



پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
پژوهشکده الهیات و خانواده

فصلنامه علمی - ترویجی اخلاق

سال یازدهم / شماره ۴۱، (پیاپی ۶۳) بهار ۱۴۰۰

*

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
مدیر مسئول: محمد قطبی جشقانی
سر دبیر: اصغر هادی

*

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

سیدحسن اسلامی اردکانی / استاد دانشگاه ادیان و مذاهب
مسعود آذربایجانی / دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
مهدی حبیب‌اللهی / استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)
حسین دیبا / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
محمد رضا سالاری فر / استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
مهدی علیزاده / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
اصغر هادی / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

*

همکاران علمی این شماره:

سیدحسن اسلامی اردکانی، محمد ثناگوئی زاده، حسین دیبا، مریم شیرانی، مریم فاتحی زاده، سیدجواد میری،
اصغر هادی

*

دبیر تحریریه: محمد بهارلو

ویراستار: مریم شیرانی

مترجم انگلیسی: مهدی حبیب‌اللهی

صفحه آرا: فاطمه رجبی

*

نشر: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

نشانی: اصفهان، خیابان حافظ، دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، فصلنامه علمی - ترویجی اخلاق

تارنما: akhlagh.morsalat.ir پست الکترونیک: akhlagh@dte.ir

تلفن: (۷۶۵۱ داخلی) ۴ - ۳۲۳۴۴۴۱۰ (۰۳۱) صندوق پستی: ۶۹۷-۸۱۴۶۵

دورنگار: ۳۲۲۰۸۰۰۵ (۰۳۱) کد پستی: ۸۱۴۶۹۵۷۵۷۱

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی‌های شکلی مقاله

- حتماً با الگوی فصلنامه (مندرج در صفحه اول سامانه نشریه) تنظیم شده باشد؛
۱. حجم مقاله تایپ شده همراه با چکیده و کتابنامه (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) به آدرس سامانه نشریه ارسال شود.
 ۲. مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۴ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
 ۳. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:
 - ❖ **قرآن:** آیات (همراه با ترجمه) داخل گیومه درج شده و سپس نام سوره و شماره آیه (داخل پرانتز) آورده شود. **نمونه:** «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است» (حمد: ۱).
 - ❖ **کتاب:** (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر، شماره جلد: شماره صفحه، مثال: منبع فارسی با صفحات متناوب (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۲۰۰-۲۲۰) و با صفحات متفاوت (امینی، ۱۳۸۷، ج ۱: صص ۲۰۰ و ۲۰۷)؛ **نکته:** درج (حرف ق) برای تاریخ قمری لازم است. منبع انگلیسی با صفحات متناوب (Kant, 1788: p.224-288) و با صفحات متفاوت Kant, (1788: pp.44, 288).
 - ❖ **مقاله:** (نام خانوادگی، سال انتشار اثر: شماره صفحه. مثال: یاسری، ۱۳۸۵: ص ۷۵).

تذکر:

- ✓ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر در مقاله استفاده شود، در صورت اشتراک زمان انتشار آنان، پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا در گیومه از یکدیگر متمایز شوند. مانند: (مطهری، ۱۳۶۰ «الف»، ص ۲۰۰) یا (مطهری، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۱۴۵).
- ✓ اگر مؤلفان یک اثر **بیش از سه نفر** باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.
- ✓ اگر به دو اثر از یک نویسنده، بدون فاصله ارجاع داده شود، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه

«همو» استفاده می‌شود و به جای تکرار منبع و سال «همان» درج شود. در ارجاع به منابع لاتین در متن به جای واژه «همان» از «ibid»، «همو» از «Idem» و «پیشین» از «op.cit» استفاده شود.

۴. معادل لاتین کلمات غیرفارسی و تلفظ واژگان و اصطلاحات مهجور داخل متن و پراکنش بیاید.

۵. عبارات تکریمی: از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ به جای (ص)؛ عَلَيْهِ السَّلَامُ به جای (ع)؛ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ به جای (ره) و: به جای (عليهم السلام) و ...

۶. فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به روش زیر تدوین و درج شود:

- ❖ **کتاب‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب (ایرانیک)، مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.
- ❖ **مقالات:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه (ایرانیک)، دوره و شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.
- ❖ **منابع الکترونیکی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ مشاهده منبع در سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).
- ❖ **پایان‌نامه‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال دفاع از رساله)، عنوان رساله، مقطع تحصیلی، گروه، نام دانشکده، دانشگاه.

ویژگی‌های محتوایی مقاله

- الف) صفحه اول شامل:** ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و پست الکترونیکی سازمانی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)؛ ۳. کلیدواژه‌ها (۳ تا ۷ کلمه) (ترجمه و ارسال تمامی موارد به لاتین الزامی است).
- ❖ در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد و یا تشکری لازم داشته باشد باید در پاورقی صفحه اول (چکیده) درج شود.
- ❖ مقاله پیش‌تر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارایه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.
- ❖ اعضای هیأت علمی، اساتید و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظف‌اند در مقاله

خود پست الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.

❖ در صورتی که مقاله مشترک است، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او درج شود.

ب) صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛ ۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه سازی استاندارد (پیگیری از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه گیری؛ ۴. پی نوشت ها (در صورت لزوم)؛ ۵. کتاب نامه.

اهداف

تولید و توسعه دانش در گستره اخلاق. با اولویت اخلاق خانواده؛
ارایه و نقد مطالعات نظام مند اخلاق پژوهان حوزه و دانشگاه؛
مطالعات بین رشته ای و مضاف اخلاقی؛
توسعه روش شناسی اخلاق، متناسب با نیازهای پژوهشی جهان معاصر؛
احیاء تراث در زمینه اخلاق؛
تولید و توسعه اخلاق کاربردی و حرفه ای.

یادآوری

۱. با توجه به اینکه رویکرد فصلنامه، ناظر به مباحث نظری اخلاقی است، مقالات پیمایشی در اولویت پذیرش نیستند.
۲. مقاله ارسالی باید گویای نوآوری در مسائل اخلاق و حوزه های مرتبط به ویژه اخلاق اجتماعی باشد.
۳. هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز اصلاح مقالات آزاد است.
۴. دیدگاه های مطرح شده در مقالات صرفاً نشانگر نظر نویسندگان آنهاست.

فهرست مطالب

- سخن فصلنامه ۹
- طراحی الگوی جامع برای تقویت فرهنگ سازمانی مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی اسلام ۱۱
مهتا جودزاده، افسانه نامور، نورمحمد یعقوبی
- غایت اخلاقی اسلوب ادبی و گفتار شرعی از دیدگاه ابن‌رشد ۴۳
رامونا عیسی
- اتانازی از منظر وظیفه‌گرایی شهودباور ۷۳
محمدجواد موحدی
- طراحی مدل اخلاق حرفه‌ای دبیران تربیت‌بدنی ۹۷
بتول شیخی مبارکه، مهدی سلیمی، حمید زاهدی
- مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران از منظر رویکرد وظیفه‌گرایانه کانت ۱۲۷
محمدامین خوانساری، هادی صادقی
- نظریه جامعه‌شناسی عمومی و اخلاق در پژوهش ۱۵۵
مجید جعفریان

سخن فصلنامه

هوالمحبوب

اخلاق (جمع خُلُق)، به صفات خوب و بدی اطلاق می‌شود که در درون انسان پدیدارند. البته تعریف دانش اخلاق با مفهوم اصطلاح اخلاق متفاوت است؛ مراد از دانش اخلاق، علمی است که صفات خوب و بد را معرفی می‌کند و راه‌های کسب صفات خوب و دوری از صفات بد را آموزش می‌دهد. آموزه‌های دانش اخلاق، عام است و همهٔ افعال اختیاری انسان را در بر می‌گیرد و هرکسی عمومات اخلاقی خود را با کارهای اختیاری‌اش تطبیق می‌دهد.

امروزه موضوعات جدیدی به زندگی بشر راه یافته و افعال اختیاری انسان را پیچیده و گسترده کرده است. این پیچیدگی و گستردگی سبب ایجاد دانش‌ها و حرفه‌های جدید و تخصصی شدن دانش‌ها و حرفه‌ها شده است؛ به دلیل همین پیچیدگی و گستردگی دانش‌ها و حرفه‌ها، کارآمدی اخلاق عام چندان آشکار نیست و لازم است برای هر دانش و حرفه‌ای، اخلاق خاصی تدوین شود. اهمیت این امر به اندازه‌ای است که امروزه در پژوهش‌های اخلاقی، تدوین و گسترش اخلاق خاص هر دانش و حرفه مورد توجه قرار گرفته است.

از سوی دیگر، گوناگونی مکاتب اخلاقی و دیدگاه‌های آن‌ها در ارائه مبانی خود سبب شده است در هریک از دانش‌ها و حرفه‌ها دیدگاه‌های تازه‌ای متولد شود. در این میان لازم است دیدگاه‌های ناب برگرفته از آموزه‌های اسلامی در کنار دیگر دیدگاه‌ها برجسته گردد.



در این راستا، فصلنامه اخلاق در این شماره کوشیده است با عناوین شش‌گانه زیر، گوشه‌ای از اخلاق دانش‌ها و حرفه‌های روزآمد را همراه با گوناگونی مکاتب، پیش چشم خوانندگان خود قرار دهد:

- طراحی الگوی جامع برای تقویت فرهنگ سازمانی مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی اسلام؛

- غایت اخلاقی اسلوب ادبی و گفتار شرعی از دیدگاه ابن‌رشد؛

- اتانازی از منظر وظیفه‌گرایی شهودباور؛

- طراحی مدل اخلاق حرفه‌ای دبیران تربیت‌بدنی؛

- مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران از منظر رویکرد وظیفه‌گرایانه کانت؛

- نظریه جامعه‌شناسی عمومی و اخلاق در پژوهش.

مدیر مسئول

محمد قطبی جسوقانی



طراحی الگوی جامع برای تقویت فرهنگ سازمانی مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی اسلام مهتا جودزاده،* افسانه نامور،** نورمحمد یعقوبی***

چکیده

جامعه اسلامی نیز مانند هر جامعه دیگری به فرهنگ خاص خود نیاز دارد. فرهنگ سازمانی در جامعه با اخلاق، رفتار و ارزش‌ها آمیخته است و این ارزش‌ها فرهنگ سازمانی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. فرهنگ هر جامعه با ارزش‌های انسانی و دینی و مبانی اخلاقی آن جامعه پیوستگی دارد و آرمان‌های الهی را مورد توجه قرار می‌دهد. هدف مقاله حاضر، طراحی الگوی جامع برای تقویت فرهنگ سازمانی مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی اسلام است. این تحقیق، از جنبه هدف، کیفی است و برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از تحلیل محتوای کیفی استفاده شده است. نتایج تحقیق نشان داد که طبق آیات و روایات و احادیث اسلامی، شش بعد اصلی برای فرهنگ سازمانی بر مبنای ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر اسلام وجود دارد که عبارت‌اند از: تعهد در کار، اخلاق کار، رفاه و آسایش، مردم‌گرایی در کار، انگیزه کاری و بهبود مستمر. این ابعاد خود شامل هفده مؤلفه‌اند.

* استادیار گروه مدیریت، دانشکده علوم انسانی، مؤسسه آموزش عالی جهاد دانشگاهی خوزستان، اهواز، ایران.
mahta_joodzadeh@yahoo.com

** کارشناس ارشد رشته مدیریت، دانشکده اقتصاد و مدیریت، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
afsaneh.namvar1990@yahoo.com

*** استاد گروه مدیریت، دانشکده اقتصاد و مدیریت، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
yaghoobi@hamoon.usb.ac.ir



کلیدواژه‌ها

فرهنگ، سازمان، ارزش، اخلاق، ارزش‌های اخلاقی.

مقدمه

فرهنگ اسلامی و انسانی از دیرباز در بین دیگر فرهنگ‌ها جلوه‌ای خاص و شکوهمند داشته است. تعامل فرهنگ و اخلاق، موجب خلق زیبایی‌های ارزشمندی شده است. شاخص‌های این فرهنگ را می‌توان در منابع اصیل آن جستجو کرد (رشیدپور و نادری‌نیا، ۱۳۸۹).

اگر فرهنگ را شیوه زندگی برخاسته از اندیشه (عقل نظری) و نظام ارزشی (عقل عملی) بدانیم، آنگاه می‌توانیم فرهنگ اخلاقی را این‌گونه تعریف کنیم: «شیوه زندگی برخاسته از اندیشه انسانی و نظام ارزشی اخلاق». فرد متعلق به فرهنگ اخلاقی کسی خواهد بود که از اندیشه‌ای ناب برخوردار باشد، باید و نبایدهای زندگی‌اش را در شئون فردی و اجتماعی به قرآن و سنت پیامبر اسلام ﷺ و ائمه معصوم مستند کند و در زندگی از سیره نبوی ﷺ و علوی ﷺ و روش زیستن عترت ﷺ الگو بگیرد (همان).

به سازمانی که هدف آن، اخلاق باشد و ارکان آن را نیروهای مؤمن و متعهد تشکیل بدهند و در آن، ارزش‌ها در اولویت باشند، «سازمان اخلاقی» گویند؛ سازمانی که می‌تواند از طریق ارائه الگویی توأمان از علم و دین، دمیدن روحیه تعهد و الزام اجتماعی در میان کارکنان برای بهره‌مندی از معرفت و افزایش مسئولیت‌پذیری در ارتقای ارزش‌های انسانی و فرهنگ اخلاقی آنان تأثیر داشته باشد (احمدی و همکاران، ۱۳۹۱). فرهنگ اخلاقی می‌تواند فعالیت‌های مدیران و مهم‌ترین وظیفه آنان یعنی تصمیم‌گیری در سازمان را نیز تحت تأثیر قرار دهد (حسین‌پور محمدآبای و نادری، ۱۳۹۵).

در عصر رقابت و تغییر، بهره‌گیری از نیروی انسانی متعهد و کارآمد برای هر سازمان، یک مزیت رقابتی منحصر به فرد محسوب می‌شود. از سوی دیگر، مشکلات



ناشی از روابط افراد در سازمان همواره تهدیدی است برای عملکرد و فعالیت‌های کاری سازمان. در این شرایط، مفاهیمی چون فرهنگ به‌منزله یکی از مؤلفه‌های اصلی و کلان سازمان، تأثیر مستقیمی بر ارتقای فعالیت‌های سازمان دارد. در کنار آن، فرهنگ غنی اسلام با مفاهیم ناب خود، سهم بسزایی در شکل‌گیری و پالایش رفتارهای افراد دارد (رضایی و سبزی کاران، ۱۳۹۱).

در حال حاضر، در کشور ما متولیان فرهنگی متفاوت و بسیاری وجود دارند که هدف اصلی همه آن‌ها تعمیق و گسترش فرهنگ اخلاقی است؛ برای نمونه، می‌توان به مراکز زیر اشاره کرد: شورای انقلاب فرهنگی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان تبلیغات اسلامی، بسیج و پایگاه‌های مقاومت مساجد، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها. همچنین، از مراکز فرهنگی دانشگاه‌ها می‌توان به کانون‌های قرآنی و هیأت دانشجویی و گروه‌های معارف اسلامی نام برد (دارایی و اسماعیلی، ۱۳۸۸). وقتی از فرهنگ اسلامی-ایرانی صحبت می‌کنیم، منظورمان آن نظام فرهنگی است که عناصر دیگر را نیز پوشش می‌دهد و در خود می‌گنجانند؛ زیرا ملاک خودی‌بودن در این فرهنگ، انطباق‌پذیری آن با ارزش‌های توحیدی و انسانی یا حداقل عدم مابینت با آن است. سرشت ایرانیان به گونه‌ای است که ملاک پذیرش عناصر جدید نزد آن‌ها، حق و باطل و سنخیت امر با فطرت انسانی است، نه خودی یا بیگانه‌بودن آن. درست به همین دلیل بود که اسلام در این دیار پذیرفته شد و عنصری بیگانه به شمار نیامد (فیاض، ۱۳۹۰). بنابراین، تحقیق حاضر به دنبال پاسخ این سؤال اساسی است که الگوی لازم برای تقویت فرهنگ سازمانی مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی اسلام باید چگونه باشد؟

۱- فرهنگ

فرهنگ، الگویی از مفروضات مشترک است؛ به طوری که آن الگو مشکلات انطباق‌پذیری خارجی و هماهنگی داخلی گروه را رفع می‌کند و به سبب



عملکرد و تأثیر مثبتش معتبر دانسته می‌شود و از این رو، به مثابه روش صحیح ادراک، تفکر و احساس درباره آن مشکلات گروه به اعضای جدید آموزش داده می‌شود (شاین، ۱۳۸۳). به اعتقاد هافستد، فرهنگ، برنامه‌ریزی ذهنی است که به جداسازی اعضای یک گروه یا یک جامعه از دیگران می‌انجامد و بی‌واسطه‌ترین مأخذ تأثیرگذار بر فرهنگ سازمانی، کارکنان و افراد درون سازمان می‌باشند (هافستد، ۱۳۸۷).

فرهنگ سازمانی یعنی مجموعه‌هایی از ارزش‌ها، نمادها، شعائر و الگوهای رفتاری که علاوه بر تعیین رفتار کارکنان، نقش بسزایی در شکل‌دهی هویت سازمان دارند. اجماع عمومی بر این مسئله وجود دارد که فرهنگ سازمانی، نوعی فلسفه مدیریتی است و روشی برای مدیریت سازمان‌ها به منظور ارتقای عملکرد و اثربخشی کلی آن‌ها ایجاد می‌کند.

همچنین در محیط رقابتی معاصر، فرهنگ سازمانی، ابزاری قوی برای سنجیدن کارکردهای سازمان به شمار می‌رود. پژوهش‌ها نشان داده‌اند که فرهنگ سازمانی می‌تواند بر نگرش‌ها، احساسات، تعاملات و عملکرد اعضای سازمان و همچنین، بر دامنه وسیعی از مسائل فردی و سازمانی مانند تعهد سازمانی، وفاداری و رضایت شغلی تأثیر بگذارد (راشیدی و همکاران، ۱۳۹۱).

۲- ارزش‌های اخلاقی

ارزش‌ها غالباً به ایده‌هایی اطلاق می‌شوند که انسان‌ها درباره خوب و بد، مطلوب و نامطلوب دارند. در فرهنگ فلسفی «الانند»، چهار مفهوم برای ارزش ارائه شده است: اول، ارزش به‌منزله چیزی که فرد یا گروهی به آن علاقه دارند؛ دوم، چیزی که کم‌وبیش در میان عده‌ای مورد توجه و محترم است؛ سوم، وقتی که فرد یا گروهی در رسیدن به هدف خود، ارضا می‌شوند و چهارم، از جنبه اقتصادی که ارزش کالا و عمل مطرح است. در این تعریف، مفهوم اول به درجه تعلق ارزشی، مفهوم دوم به



ارزش ذاتی، مفهوم سوم به ارزش کارکردی و مفهوم چهارم به ارزش مبادله‌ای ناظر است (محسنی، ۱۳۷۴).

وقتی ارزش‌های اخلاقی در ارتباط با سازمان و مدیریت مطرح می‌شوند، منظور این است که اسلام ارزش‌هایی را ارائه کرده که باید آن‌ها را پذیرفت و به کار بست. این ارزش‌ها - چه ما آن‌ها را بخواهیم و چه نخواهیم - معتبرند و چنین ارزش‌هایی - چه بدانیم و چه ندانیم - وجود دارند (مصباح یزدی، ۱۳۷۵).

۳- فرهنگ اخلاق گرایانه

فرهنگ اخلاق گرایانه، مجموعه‌ای از اعتقادات و اصول، آداب و رسوم، اخلاق و ارزش‌ها و قوانینی است که از ذات خداوند سرچشمه گرفته‌اند (کارگروه تدوین شاخص‌های فرهنگی شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۹). وجه تمایز این تعریف با تعاریف دیگر این است که عناصر فرهنگ اخلاقی از ذات پاک خداوند نشأت می‌گیرند. هدف در فرهنگ اخلاقی، رشد و شکوفایی جامعه بشری و رسیدن آن به کمال است. برای رسیدن به این هدف، ابتدا باید هر کس به اصلاح خود پردازد. بر این اساس، فرهنگ اخلاق گرایانه با توجه به موضوع تقویت رفتارهای مفید کارکنان، به عنوان عامل مهم در افزایش بهره‌وری، راه رسیدن به این هدف و نیز تعالی روحی را تزکیه نفس می‌داند. به طوری که هدف از فرستادن پیامبران نیز همین معرفی شده است (رضایی و سبزی کاران، ۱۳۹۱).

همچنین، می‌توان گفت فرهنگ اخلاق گرایانه اسلام (Islamic culture) «مجموعه عقاید، باورها، ارزش‌ها، آداب و رسوم، الگوها و شیوه‌های عمل متخذ از قرآن کریم و سنت معصومین علیهم‌السلام» است. حال، فرهنگ هر یک از افراد و جوامعی که دین رسمی آنان اسلام است، در صورتی اسلامی قلمداد می‌شود که بر تمامی روابط چهارگانه ایشان با خدا، خود، طبیعت و جامعه حاکم باشد. از سوی دیگر، اگر فرهنگ به «دستاوردهای بشر و میراث اجتماعی او» اطلاق شود، معنی فرهنگ



اخلاق‌گرایانه چنین می‌شود: «مجموع آثار مثبت مادی و غیرمادی جوامع اسلامی که افراد، آن عقاید، باورها، ارزش‌ها، آداب‌ورسوم، الگوها و شیوه‌های عمل خود را از قرآن کریم و سنت معصومین علیهم‌السلام اخذ کنند و در پیروی از آن هیچ‌گونه کوتاهی عمدی روا ندارند» (عسکری وزیری و همکاران، ۱۳۹۱).

۳-۱- ابعاد فرهنگ اخلاق‌گرایانه

- ابعاد اعتقادی: شامل اعتقادهای مربوط به اصول و فروع دین؛
- ابعاد رفتاری: شامل التزام به فروع دین، شرکت در مناسک، شعائر دینی و رعایت احکام شرعی؛
- ابعاد سیاسی: شامل اعتقاد به کفایت دین در اداره امور اجتماعی، احساس غرور و رضایت از مسلمان بودن، حمایت از مسلمانان و مظلومان جهان؛
- ابعاد فرهنگی: شامل احساس تعلق به میراث فرهنگ اسلامی، تعلق خاطر به نمادهای اسلامی، احساس تعلق به فرهنگ و روش زندگی اسلامی؛
- ابعاد تاریخی: آگاهی از حوادث و شخصیت‌های تاریخی اسلام به‌ویژه سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام، داشتن احساسات مثبت و منفی در قبال وقایع مختلف تاریخ اسلام (رضایی و سبزی کاران، ۱۳۹۱).

۳-۲- انواع و ملاک ارزش‌ها در نظام ارزشی اخلاق اسلامی

ارزش‌ها در اسلام یا مربوط به فرد و زندگی و ارزش‌های بندگی است یا مربوط به ارزش‌های زیستی و زندگی جمعی. در زندگی اجتماعی، ارزش‌های اجتماعی دارای دو مبنا هستند: مبنا اول، بینش‌ها و مبنا دوم، گرایش‌ها. هر ارزشی بر دو پایه بینش و گرایش استوار است. از انضمام این دو، ارزش به وجود می‌آید. ارزش، واسطه‌ای بین بینش و گرایش یا کنش انسان است. ارزش موجب می‌شود انسان هنگام عمل، چیزی را برگزیند. آنچه نوع کنش فرد را می‌سازد و به فعل او جهت



می‌دهد، ارزش‌هایی است که آن‌ها را پذیرفته است. ارزش‌ها از جنبه‌های متعدد دیگری نیز تقسیم‌بندی می‌شوند؛ مثلاً از نظر ذاتی و غیره، اخلاقی و فلسفی، جوهری (اساسی) و کارکردی (ابزاری)، معنا و مفهوم و نهایتاً در سازمان و مدیریت سلسله‌مراتب سازمانی، تقسیم می‌شوند (توکلی، ۱۳۹۱).

۳-۳- اصول و پایه‌های اساسی فرهنگ اخلاق‌گرایانه اسلامی

- نخستین شالوده فرهنگ اسلامی «خداشناسی» است:

با این امتیاز در میان تمام ذرات جهان هستی، ارتباطی محکم و ناگسستگی قائل است و فرد و اجتماع را با پروردگار عالم مربوط و متصل می‌سازد. فرهنگ اسلامی با این خصوصیات ممتاز و بی‌نظیری که دارد، غذای مطبوع و گوارایی برای همه ادراکات و افکار انسانی است. فرهنگی است که بر اساس ایمان به خدای یگانه (خدایی که با هیچ‌یک از افراد و موجودات جهان انتساب، قرابت و دوستی خاصی ندارد) استوار است و تمام جهان را با همه خصوصیات و پدیده‌هایش بنده مطیع قانون «علت و معلول» و «مشیت پروردگار» می‌داند؛ مشیتی که همه موجودات را زیر بال رحمت خود گرفته و هیچ‌گاه مانع ارتباط اسباب با مسببات و تأثیر علت در معلول نیست. بی‌دلیل نیست که در حدیث آمده است مشیت پروردگار بر این تعلق گرفته است که امور جهان از راه اسباب و علل جریان داشته باشد. قرآن مجید می‌فرماید: «خداوند زندگی هیچ گروهی را تغییر نمی‌دهد، مگر اینکه خود آن‌ها وضعیت خود را تغییر دهند».

- ابدیت فرهنگ اسلامی:

بی‌تردید هنگامی که کشش فرهنگ اسلامی تا مرحله جهان‌آفرینش و ارتباط آن با پروردگار وسعت داشته باشد، دامنه آن به ابدیت منتهی خواهد شد. با این وصف، فرهنگ اسلامی فرهنگی است باثبات و جاویدان و طوفان‌های حوادث آن را



نمی‌لرزاند و هیچ‌گاه دستخوش تغییر و تحول نخواهد شد. امتیاز ثبات و ابدیت فرهنگ اسلامی بر جمیع جوانب مذهب - عقاید و احکام و اخلاق - پرتو افکننده و در تحقق اهداف رسالت جهانی پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقش اساسی دارد تا جایی که سبب اطمینان قلب، آرامش روح، تقویت اراده و ارضای عواطف نامحدود انسان می‌گردد، او را به پیروزی و موفقیت تشویق می‌کند (اعم از اینکه به هدف برسد یا اینکه پیش از موفقیت مرگش فرارسد، خواه راه صواب را بپیماید و خواه گاهی اشتباه کرده، در راه خطا گام بردارد) و او را در راه تحصیل پیروزی و موفقیت به کوشش وامی‌دارد (چه در این راه مشهور گردد، چه در گمنامی بماند). البته این مطلب اساسی را هم نباید از نظر دور داشت که فرهنگ الهی و جاویدان اسلام با اینکه دارای امتیاز ابدیت است، مانع آزادی فکر و اجتهاد نیست؛ زیرا همان طور که یادآور شدیم به قدری پهناور است که سیر در ملکوت آسمان‌ها و غور در اعماق زمین را در بر گرفته و بر اساس نوامیس لایتغیر جهان استوار است.

- فرهنگ سازنده و پویا.

- وحدت و یکپارچگی فرهنگ اسلامی:

این ویژگی که از امتیازات مهم فرهنگ اسلامی است به این معنی است که کوشش‌های فرهنگی در هر زمینه‌ای تحقق پذیرد باید با دیگر کوشش‌ها هماهنگ باشد تا آنجا که در گوش انسان، آهنگ جهان هستی را بنوازد؛ آهنگی که با تسبیح تمام موجودات عالم همراه و هم‌نواست.

- فرهنگ جامعه‌الاطراف:

چنین فرهنگی در تمام قسمت‌ها دارای مبنای قانونی است و از یک جا و یک طرز فکر سرچشمه می‌گیرد. به‌طور طبیعی همه جوانب آن با یکدیگر هماهنگ است و نمی‌تواند همه‌جانبه نباشد و قدرت ترکیب و تألیف نداشته باشد (صدر، ۱۳۷۹).



۳-۴- تمایز فرهنگ اخلاق‌گرایانه اسلامی با فرهنگ‌های دیگر

نخستین تفاوت فرهنگ اسلامی با فرهنگ‌های دیگر این است که اسلام، دین توحید است و فرهنگ آن نمودار اصل وحدت می‌باشد. توحید را می‌توان در تمام مظاهر فرهنگ و تمدن اسلامی، فضای مسجد و خانه تا وحدت علوم مختلف مشاهده کرد (میزگرد فرهنگ و تمدن اسلامی، ۱۳۷۲). توحید در فرهنگ اسلامی، جلوه‌ای مخصوص دارد و آن جمع بین عقیده، قانون و اخلاق در کلیتی کامل و برقراری ارتباط میان آن‌هاست؛ به گونه‌ای که نمی‌توان این مفاهیم سه‌گانه را تجزیه کرد. به همین سبب، اسلام عقیده را به منزله عبادت، شریعت را به منزله قانون و اخلاق را به منزله چارچوبی که همه ارزش‌ها را در خود دارد، از یکدیگر جدا نکرده است (انورچندی، ۱۳۷۱).

مهم‌ترین تمایز دیگر اسلام وجود «معرفت» در فرهنگ اسلامی است. اگر ما اسلام را با مسیحیت و یهودیت مقایسه کنیم، درمی‌یابیم آن تکیه و تأکیدی که در اسلام بر معرفت، تفکر و شناخت وجود دارد در مسیحیت، یهودیت و سایر ادیان نیست. این مفهوم، تأثیر خود را بر فرهنگ و تمدن اسلامی نیز گذاشته است. اگر می‌بینیم که اسلام این اندازه در بهره‌مندی از دستاوردهای دیگران موفق بوده و با گشاده‌روی و سخاوت با دیگران رفتار کرده، ناشی از معرفت بوده است (میزگرد فرهنگ و تمدن اسلامی، ۱۳۷۲). مهم‌ترین تمایز دیگر فرهنگ اسلامی این است که اسلام دین «اعتدال» است؛ یعنی دینی است به دور از هرگونه افراط و تفریط و هر چیزی در آن جای شایسته و مناسب خود را دارد. بنابراین، فرهنگ و تمدن اسلامی نشان‌دهنده نظم و اعتدال نظام خلقت است که در آن هر ذره‌ای جایگاهی خاص دارد (همان).

«اجتماعی و سیاسی بودن»، خصوصیت دیگر فرهنگ و تمدن اسلامی است. یکی از اسرار گسترش اسلام در سراسر جهان نیز همین ویژگی بوده است. مسلمانان با تکیه بر این خصوصیت، بر تأسیس حکومت همت کرده و برای زندگی اجتماعی



احکام و برنامه داشته‌اند؛ یعنی مسلمان معتقد است بدون تأسیس حکومتی که اسلام را از نظر اجتماعی مستقر و محقق کند، نمی‌تواند به آرمان عالی توحیدی نزدیک شود (عیوضی، ۱۳۸۶).

امتیاز دیگر اسلام «جهان‌برادری و کامل کردن اخلاق» است و این برادری جهانی را بر اساس قانون اخلاقی فراگیر و واحدی استوار ساخته است (انورچندی، ۱۳۷۱). محققان و مورخان تمدن و فرهنگ اسلامی نوشته‌اند که یکی از عوامل پیشرفت سریع اسلام، رعایت اصول اخلاقی و رفتار انسانی و عادلانه مسلمانان بوده است (میزگرد فرهنگ و تمدن اسلامی، ۱۳۷۲).

۳-۵- عوامل مؤثر بر تقویت فرهنگ اخلاق‌گرایانه اسلامی

۳-۵-۱- عهد سازمانی

تعهد کاری یعنی احساس مسئولیت و علاقه به انجام کار با تمایل عاطفی مثبت برای احترام به حقوق دیگران؛ برای مثال، اگر کارمندی حاضر باشد بخشی از کارهای اداره را در منزل انجام دهد تا مشکلات مراجعان زودتر رفع شود، دارای تعهد کاری است (علمی و همکاران، ۱۳۸۶).

منظور از تعهد سازمانی این است که فرد، سازمان را معرفی خود بداند (رایبیز، ۱۳۸۴). ریچرز، یکی از اولین محققان دربارهٔ کانون تعهد، اعتقاد دارد که مفاهیم عمومی تعهد سازمانی زمانی بهتر درک می‌شوند که آن‌ها را مجموعه‌ای از تعهدات در نظر گرفت.

بر این اساس، کارکنان می‌توانند تعهدات مختلفی را به‌منزله اهداف و ارزش‌های گروه‌های گوناگون در درون سازمان تجربه کنند. بنابراین، در درون سازمان تنها درک تعهد سازمانی مهم نیست، بلکه توجه به کانون‌های تعهد نیز الزامی است. ریچرز، کانون‌های تعهد کارکنان را شامل تعهد به مدیریت عالی، سرپرستان، گروه کار، همکاران، مشتریان و در نهایت، تعهد به خود می‌داند. او معتقد است کارکنان



می‌توانند به این کانون‌ها، با توجه به درجه انطباق اهداف و ارزش‌هایشان با آن‌ها، به‌طور متفاوتی متعهد شوند (shiuan et al, 2003).

۳-۵-۱- مؤلفه‌های تعهد کاری

- وجدان کاری:

وجدان کاری مبتنی بر خودآگاهی و اختیار است که در فرهنگ کاری، به‌نوعی باعث خودنظارتی و بهبود رفتار در سازمان می‌شود (خاکی، ۱۳۸۶).

- مسئولیت‌پذیری:

بر اساس نظریه چلبی، تمایل به احساس مسئولیت موجب می‌شود فرد هم‌زمان فعال باشد، برای کسب موفقیت کوشش کند، بر محیط درونی و بیرونی خود نظارت کند، خودتنظیم باشد، خردورز باشد و در عین حال، به دیگران تعلق عاطفی داشته باشد. در مبحث مسئولیت‌پذیری، باید به دو نکته توجه کرد: اول، توجه به انگیزه فرد برای مسئولانه عمل کردن و دوم، توجه به فرصت‌ها یا شرایط محیطی که زمینه رشد این انگیزه را در افراد تسهیل می‌کند (خرم‌دل، ۱۳۹۰).

(ب) اخلاق و اخلاق کاری

برای اخلاق تعاریف مختلفی وجود دارد که شماری از آن‌ها در جدول ۱ ارائه شده‌اند:



جدول ۱: تعاریف و سیر تکاملی اخلاق (علی اکبری و رضانی، ۱۳۹۱)

سیر تکاملی	نگاه به تعریف اخلاق	نظریه پرداز
معنی لغوی	اخلاق جمع خلق و در لغت، به معنی خوبی هاست.	دهخدا (ذیل اخلاق)
معنی اصطلاحی (اثبات و سلبی)	هیئت خاصی است که برای نفس پیدا می شود و در انسان رسوخ می کند و به کمک آن کارها به آسانی و بدون نیاز به فکر و اندیشه از انسان صادر می شود. هرگاه این هیئت به طوری ظهور پیدا کند که کارهای شایسته و موردپسند شرع و عقل از آن ناشی شود، آن را اخلاق و خوی نیک می نامند و اگر برخلاف انتظار، از آن کارهای نکوهیده سر بزنند، آن را خوی زشت می گویند.	فیض کاشانی
معنی اصطلاحی (اثباتی و سلبی و کاربردی)	فنی که درباره ملکات بحث می کند؛ ملکاتی که مربوط به قوای نباتی و حیوانی و انسانی اوست و هدف این بحث این است که فضایل را از رذایل جدا سازد؛ یعنی این علم می خواهد معلوم کند که کدام یک از ملکات نفسانی انسان، خوب و نیک و مایه کمال و فضیلت اوست و چه ملکاتی، بد و رذیله و مایه نقص اوست تا آدمی بعد از شناسایی آنها، خود را با فضایل آراسته سازد و از رذایل فاصله گیرد.	علامه طباطبایی

تمایز اخلاق اسلامی و اخلاق غیراسلامی در جدول ۲ ارائه شده است:

جدول ۲: وجه تمایز اخلاق اسلامی و غیراسلامی (فهمینیا، ۱۳۸۹)

عناوین	اخلاق اسلامی	اخلاق غیراسلامی
اعتقادات	خدامحوری	ماورایی نسبی
ابزار شناخت	و حیاتی و عقلانی	عقلانی و طبیعی بودن
نیت و عمل	حسن فعلی و فاعلی	حسن فعلی
مبانی	ارزش های اسلامی	مفهوم سعادت



۳-۶- مؤلفه‌های اخلاق اسلامی

- صداقت:

در قرآن صداقت و مشتقات آن جایگاه والایی دارند. افزون بر معنی معروف صدق، قرآن مهریه زن را «صداق» نامیده است و پرداخت آن را نشانه صدق ادعای عشق مرد به زن می‌داند. همچنین، دوست صمیمی را «صدیق» نامیده است؛ چراکه رفتار وی، ادعای دوستی او را تصدیق می‌کند. در جای دیگر، کمک مخلصانه در راه خدا را صدقه می‌نامد؛ زیرا نشانه راستی ادعای آدمی در ایمان به خدا و بندگی او است. این واژه و مشتقات آن در موارد متعددی به معنی صدق ادعای ایمان در مقام عمل آمده است. از سوی دیگر، قرآن کریم صداقت مردان و زنان باایمان را از ویژگی‌های برجسته آنان شمرده که موجب آمرزش و پاداش بزرگ الهی است. آثار معنوی راستگویی به گونه‌ای است که رسول خدا ﷺ فرمود: «نزدیک ترین شما به من در قیامت، راستگوترین شماست». به همین دلیل بود که امام صادق (ع) همیشه یاران خود را به راستگویی و امانت‌داری سفارش می‌فرمود (ایروانی، ۱۳۹۰).

- وفاداری:

مهم‌ترین سرمایه هر جامعه، اعتماد متقابل افراد جامعه به یکدیگر است. عهد و پیمان و سوگند، راهکارهایی است برای تأکید بر حفظ این هم‌بستگی و اعتماد متقابل. به همین دلیل، در آیات قرآن کریم و احادیث معصومین بر وفاداری به عهدها و ایستادگی بر سوگندها تأکید شده و پایبند نبودن به آن‌ها از گناهان بزرگ محسوب شده است. خداوند، خود را به وفاداری ستوده و یکی از ویژگی‌های (صفات) او وفاکننده به عهدهاست: ﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ﴾ (توبه: ۱۱۱) (جوادی آملی، ۱۳۸۷).





- عدالت:

از عدالت با عنوان منشأ تمام فضایل (ام الفضائل) یاد می‌شود (همان). عدل اسلامی در قرآن ریشه دارد و قرآن، بذر عدل را در جامعه اسلامی پراکنده است؛ برای مثال، خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿اعْدُوا لَهُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾؛ عدالت پیشه کنید تا شما را به تقوا نزدیک کند» (مائده: ۸). همچنین، امام خمینی رحمته الله علیه درباره عدالت می‌فرماید:

«ملت عدالت می‌خواهد، مهم‌ترین چیز تقواست که قرآن و حدیث در آن، آن‌قدر پافشاری کردند که انسان متقی باشد، مواظب خودش باشد که مبادا با زیانش، با چشمش، با گوشش به مردم ظلم کند. عدالت را برای دیگران نخواهید؛ خودتان هم بخواهید در رفتار، عدالت داشته باشید، در گفتار عدالت داشته باشید، تشریفات را کم کنید و این ملت را خدمت‌گزار باشید (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲).

- اعتماد به عملکرد خود:

در آیات و روایات و کتاب‌های اخلاقی، مفهومی که به‌طور کامل بر اعتماد به عملکرد خود یا همان اعتماد به نفس منطبق باشد، وجود ندارد. از این‌رو، بعضی از صاحب‌نظران، اعتماد به نفس را صفتی ضد اخلاقی و به تعبیر دینی، ناسازگار با یکتاپرستی دانسته و مؤمنان را از آن پرهیز داده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، جوادی آملی، ۱۳۷۷).

۳-۷- برآوردن حاجت دیگران

مردم با وجود استقرار نظم و امنیت قادرند به هر نوع فعالیت‌های مشروع اقتصادی، صنعتی، فرهنگی، اجتماعی و شغلی که تمایل داشته باشند، اشتغال ورزند و زمینه شکوفایی و پیشرفت آن‌ها نیز فراهم است (ولیدی، ۱۳۷۸).



در دنیای امروز، رابطه انسان با خدا، از رابطه تکلیفی و تعبدی به رابطه اختیاری و رمانتیک تحول یافته است و دین نیز به گونه‌ای تعریف شده است که با برآوردن حاجت دیگران تضادی نداشته باشد. دین‌داری تحت حاکمیت فرهنگ توجه به دیگران و ایثار، ممکن است دین را به ابزاری آسایش‌زا تبدیل کند.

از نظر تصور ذهنی، امکان بقای ایمان به خدای نادیدنی و حفظ توکل و توسل و اموری از این دست، در عین افزایش توجه به دیگران و رفع حاجات ایشان کاملاً وجود دارد (مثلاً براهین متقن فلسفی و عرفان در الهیات اسلامی (نظیر برهان امکان فقری)، وجود خداوند و توحید فعلی را برای شخص مؤمن به اثبات یقینی می‌رسانند، چه او در مخاطر و موقعیت‌های ناپایدار گرفتار باشد و چه در امنیت و ثبات به سر برد) (علمی و حمیدیه، ۱۳۸۹).

در تمام موارد یادشده می‌توان این مطلب را استنباط کرد که اخلاق اسلامی در سایه دین‌داری و اعتقاد به آن، هیچ منافاتی با فرهنگ ایثار و توجه به هم‌نوعان ندارد. در هیچ شریعتی داشتن آسایش در سایه بی‌اخلاقی صحیح نیست. در محیط سازمان‌ها و زندگی فردی نیز داشتن اخلاق اسلامی در سایه دین و شریعت اسلام به ایجاد و توسعه آسایش و رفاه کمک می‌کند.

مؤلفه‌های برآوردن حاجت دیگران

❖ امید به ماندگاری در شغل:

یعنی خرسندی از داشتن یک شغل مناسب و اطمینان از تداوم آن در آینده و فقدان عوامل تهدیدکننده شرایط مناسب کاری در آن شغل (الوانی، ۱۳۸۹).

- محیط کاری امن:

حضور در محیط کار، بخش زیادی از اوقات زندگی هر فرد شاغل را به خود اختصاص می‌دهد و جامعه برای تداوم حیات فرد به کار اعضای خود نیاز دارد (شفیع آبادی، ۱۳۷۴).

- پرداخت اجرت کار:

یعنی ارتباط میان انواع فرایندهای مدیریت پرداخت اجرت و راهبردهای سازمان؛ از این رو، راهبردهای سازمان از راهبردهای مدیریت منابع انسانی سرچشمه می‌گیرد و راهبردهای مدیریت منابع انسانی نیز به سهم خود از راهبردهای سازمان متأثر است. از محل همین راهبردهای سازمانی و مدیریت منابع انسانی می‌توان فرایندهای پرداخت اجرت و حق‌الزحمه را که باید به عملکرد بهتر منجر شود، تعیین کرد.

- کار و زندگی در حد متعادل:

کار بخشی از زندگی است و نمی‌توان بین کار و زندگی مرز کشید و این دو را از هم جدا کرد؛ بلکه باید زندگی را شاداب و لذت‌بخش کرد و یکی از راه‌های لذت‌بخش کردن زندگی انجام کار کیفی، با انرژی و مفید است (سلطانی، ۱۳۹۱). طبق نظر مک‌دونالد (mcdonald) و برادلی (bradley) (۲۰۰۵) تعادل کار و زندگی در مفهوم گسترده آن، با عبارت «سطحی از رضایت‌مندی در مشغله‌ها یا تناسب بین نقش‌های چندگانه در زندگی» تعریف می‌شود. در تعریف دیگر، به روش‌های کاری که نیازهای کارکنان را جهت‌دهی یا حمایت می‌کنند تا به تعادلی بین زندگی و کار خود دست یابند، تعادل کار و زندگی می‌گویند (HEBS¹, 2002).



1. Harvard extension business society

۳-۸- مدارا با مردم

یعنی هر نوع رفتاری که موجب نزدیک شدن مردم یا زیردستان با مدیر شود؛ به گونه‌ای که انس و الفت میان آنان را زیاد کند (اسماعیلی و یوسف‌زاده، ۱۳۹۱). همچنین، می‌توان گفت مدارا با مردم از بزرگ‌ترین توصیه‌های دینی و اصول اخلاق مسلمانی است. مدارا با مردم یعنی با مردم بودن، در خدمت بندگان خدا و شریک درد و رنج و غم ایشان بودن، با آنان همراهی و هم‌دردی کردن و خلاصه خدمت‌گزار و غم‌خوار عیال خداوند (الناس عیال الله) بودن. این نشانه، نشانی و راز حیات هر مسلمان و فرهنگ و جامعه اسلامی است (ندیمی، ۱۳۸۶).

۳-۸-۱- مؤلفه‌های مدارا با مردم

- احترام به مردم حاجتمند:

حاجتمند کسی است که برای مطالبه حقی به سازمان یا اداره مراجعه می‌کند. حق او ممکن است سؤال درباره موضوعی یا گرفتن معرفی‌نامه و یا امتیاز معینی باشد. بنابراین، فرقی نمی‌کند حاجتمند برای دریافت خدمت در برابر زحمت، پرداخت پول، عضویت در جامعه و یا... به سازمان یا اداره مراجعه کند و توانایی بالفعل یا بالقوه دریافت خدمت، قوه تشخیص کیفیت و کمیت خدمت و میزان آن را دارا باشد، بلکه آنچه مهم است، ارائه خدمت صادقانه و برگزیدن رفتار مناسب و درخور شأن وی است (کلهر، ۱۳۸۳). مسئله حاجتمندان و رضایت ایشان، امروزه جزء مباحث پایه‌ای هر سازمان خدماتی یا تولیدی است. این فرد، عضوی از سازمان تلقی می‌شود که رضایت او مستقیماً منجر به توسعه، پایداری و خوش‌نامی سازمان می‌شود؛ به شکلی که تأثیرگذاری نظر حاجتمند در تصمیمات سازمان و برقراری نظام پیشنهادی و نظرسنجی از مراجعان موجب افزایش اثربخشی خدمات موردانتظار وی و حتی باعث پاسخ‌گویی بیشتر، خلاقیت در تصمیمات و تحقق عدالت خواهد شد (Osborn & plastrik, 1997).



- کار جمعی:

گروه‌ها شالوده بهبود در عملکرد سازمان‌ها هستند. امروزه کار جمعی در سازمان‌ها جنبه اجتناب‌ناپذیری از زندگی سازمانی به حساب می‌آیند و سازمان‌های مولد با وجود جمع‌های کاری می‌توانند به حیات خود تداوم بخشند. تعاریف بسیاری از جمع‌های کاری شده است. جمع را می‌توان بر اساس ادراکات افراد تعریف کرد؛ یعنی اگر افراد، خود را در جمع ببینند، جمعی وجود خواهد داشت (Gounaris, 2010). جمع به مجموعه‌ای از افراد گفته می‌شود که هدف یا مقصد مشترک و احساس تعلق به یکدیگر دارند و سعی می‌کنند در یکدیگر تغییر ایجاد کنند (مقدم، ۱۳۸۷).

۳-۹- معیارهای مردم‌داری در مدیریت اسلامی

- حسن خلق:

اخلاق خوب با زیردستان از مهم‌ترین معیارهای مردم‌داری در مدیریت اسلامی است. در اهمیت این معیار، همین بس که رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «اجر خوش‌خوی همانند اجر روزه‌دار شب‌زنده‌دار است». امام محمد باقر علیه السلام نیز می‌فرماید: «باایمان‌ترین مردم خوش‌خوی‌ترین آنهاست».

مدیر می‌تواند با اخلاق خوب خود، مردم را گرد خود جمع کند و در رفع بسیاری از مشکلات، از آنان بهره‌مند شود؛ چنانکه خداوند درباره پیامبر به همین مطلب اشاره کرده، می‌فرماید: «حسن خلق و مهربانی با مردم، رحمتی است از جانب خداوند و اگر تندخو و سخت‌دل بودی، مردم از اطرافت پراکنده می‌شدند». بدخلقی مدیر موجب وحشت مردم و سبب از بین رفتن انس و الفت میان آنان می‌گردد. مدیر باید با اخلاق خوب خود، الگویی برای زیردستان و مراجعه‌کنندگان باشد.

- توجه به زیردستان و خدمت به آنان:

از دیگر معیارهای مردم‌داری، توجه به زیردستان و خدمت به آنان است. پیامبر گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: «رئیس گروه خدمت‌گزار آن‌هاست». مدیر باید با خدمت و توجه به مردم، هزینه‌های آنان را سبک کند؛ زیرا این کار آثار مثبتی بر جای خواهد گذاشت، همان‌گونه که حضرت علی عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ به مالک اشتر چنین توصیه کرد:

«وقتی هزینه‌های مردم را سبک می‌گردانی، این کار نباید برایت گران آید؛ زیرا آن اندوخته‌ای است که مردم با آباد کردن شهرها و آراستن آبادی‌ها به تو بازمی‌گردانند. همچنین، ستایش آنان را به خود جلب کرده‌ای و از آنکه در میانشان عدالت گسترانیده‌ای، شادمانی».

- در دسترس حاجتمندان بودن:

مدیر باید برنامه‌های خود را طوری تنظیم کند که مردم بتوانند در صورت نیاز، به نزد او بردند و مشکلاتشان را مطرح کنند؛ یعنی مدیر باید همیشه در دسترس حاجتمندان باشد. به عبارت دیگر، حاجتمندان باید بتوانند صدای خود را به گوش مدیر برسانند. از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده است:

«کسی که در مسئولیت کارگشایی مسلمانان، در به روی بیچاره و ستم‌دیده و حاجتمند ببندد، خداوند نیز هنگام حاجتمندی درهای رحمت خود را به روی او می‌بندد» (اسماعیلی و یوسف‌زاده، ۱۳۹۱).

۳-۱۰- تلاش و ارتقای سطح کار:

یعنی مدام به دنبال پیشرفت بودن و تلاش کردن در راستای آن.



۳-۱۰-۱- مؤلفه‌های تلاش و ارتقای سطح کار

- مشورت:

دین اسلام به نظرخواهی از دیگران و مشورت اهتمام خاصی دارد. وجود آیاتی در باب مشورت و سوره‌ای به نام «شوری» در قرآن، دال بر اهمیت این امر است. خداوند در آیه ۱۵۹ آل عمران می‌فرماید:

«ای پیامبر، از رحمت خداست که با مسلمانان نرم‌خو بوده و هستی. اگر خشن و سخت‌دل بودی از اطراف تو پراکنده می‌شدند. خطاکاران آنان را عفو کن و برایشان آموزش بخواه و در کارها با آن‌ها مشورت کن.»

از این آیه به خوبی استفاده می‌شود که مشورت در اسلام مهم است و حتی رهبران امت هم باید برای اداره امور کشور با امت بر اساس شرایطی مشورت کنند (غفاری هاشجین و علیزاده، ۱۳۹۰). همچنین، در دیدگاه امام خمینی علیه السلام، مشورت از سازکارهای بیرونی مهار قدرت به شمار می‌آید (اخوان کاظمی، ۱۳۸۶).

- داشتن فکر نیکو:

اندیشه به معنی «تلاش ذهنی برای شناخت» است (انوری، ۱۳۸۷). داشتن فکر نیکو یا خردورزی یا عقل‌گرایی به معنی به رسمیت شناختن عقل بشری برای رسیدن به شناخت و معرفت است. خرد انسان، ملاک تمایز او با جانداران دیگر است و این اصالت عقل به معنی تکیه بر اصول عقلی و منطقی است (بیات، ۱۳۸۱؛ پارکینسن، ۱۳۸۱؛ فولیکه، ۱۳۷۰؛ نوربخش گلپایگانی، ۱۳۸۰). خردورز یعنی عاقل، آگاه و هوشیار (دهخدا، ۱۳۷۲). یکی از ابعاد نظام تربیتی اسلام و در رأس آن، تعلیمات قرآن کریم، دعوت به اندیشیدن و بهره‌مندی از نیروی فکر است (ملکی، ۱۳۸۲). این آیین الهی که نخستین پیامش با فعل امر «بخوان» آغاز شده و نام کتاب مقدس و آسمانی‌اش قرآن (به معنی خواندنی) است، بارها پیروانش را



مصرانه به خواندن، دیدن، شنیدن و سیروسفر کاوشگرانه در زمین دعوت کرده و به انسان هشدار داده است که علت اصلی کفر و انحراف، عدم اندیشه‌ورزی و تفکر است. در این باره همین بس که در آیه ۱۰۰ سوره یونس می‌فرماید: ﴿وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾. آنچه در دنیای کنونی انسان را قادر می‌سازد خود را با سلاح علم، هنر، اخلاق و معنویت مجهز کند، قدرت فکری اوست (شریعتمداری، ۱۳۸۲).

- فکر بکر داشتن:

از نظر وبر، فکر بکر یعنی ظرفیت دیدن روابط جدید، پدیدآوردن اندیشه‌های غیرمعمول و فاصله گرفتن از الگوی سنتی تفکر. در واقع، افراد دارای فکر بکر، افراد توانایی هستند که می‌توانند مسئله را از جنبه‌های مختلف بررسی و در مدت کوتاهی ایده‌ها و راه‌حل‌های متعددی پیشنهاد کنند که بسیاری از آن‌ها تازگی دارند و قبلاً برای حل این مسئله به کار نرفته‌اند (Calanton, 2002).

- بهبود عملکرد:

یعنی ایجاد تغییر نسبتاً دائم بر اثر تجربه. این کار را می‌توان از راه تجربه مستقیم (اجرای عمل) یا غیرمستقیم (مشاهده) انجام داد، صرف‌نظر از وسایلی که بهبود عملکرد به وسیله آن‌ها صورت می‌گیرد (موسوی، ۱۳۸۴). لازمه تحقق اهداف آموزشی، یادگیری مطلوب است و برای رسیدن به این مهم بهتر است از اصول آن پیروی کنیم:

- ایجاد انگیزه بهبود عملکرد در فراگیران؛
- توجه به این اصل که بهبود عملکرد فرایندی است فعال نه انفعالی؛
- راهنمایی و تشویق فراگیران؛
- تأمین مواد و منابع آموزشی مناسب با اهداف آموزش؛



- فرصت دادن برای ممارست و مرور مطالب؛
- ایجاد تنوع در روش‌های آموزشی؛
- تشویق و تقویت صحیح فراگیران؛
- تفهیم و شفاف‌سازی استانداردهای عملکرد و انتظارات (ahadian, 2011).

۳-۱۱- نیروی معنوی کار:

از جمله عوامل موفقیت در کار، نیرو و نیت الهی است. به هر میزان که این نیروی کاری قوی‌تر باشد آثاری که کار در بعد تکامل فردی و اجتماعی انسان می‌گذارد، وسیع‌تر و عمیق‌تر است. عوامل ایجاد نیروی معنوی در کار عبارت‌اند از: (۱) علاقه‌مندی به نوع کار؛ (۲) ایجاد علاقه به کار؛ (۳) کار را از خود دانستن؛ (۴) کار را برای خدا انجام دادن؛ (۵) واگذار کردن نتیجه کار به خدا؛ (۶) متعادل کردن انتظارات خود از کار و صاحب کار؛ (۷) متعادل کردن آرمان‌گرایی؛ (۸) انجام دادن کار به بهترین نحو؛ (۹) فراگیری مهارت‌های همکاری با دیگران؛ (۱۰) رعایت اصول اخلاقی در کار (مرتضایی، ۱۳۹۱).

۳-۱۱-۱- مؤلفه‌های نیروی معنوی در کار

- توجه به ارزشمندی اخلاق کار:

از دیگر عواملی که باعث ایجاد انگیزه در کار می‌شود، توجه به ارزشمندی اصل اخلاق کار است. از پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سؤال شد:

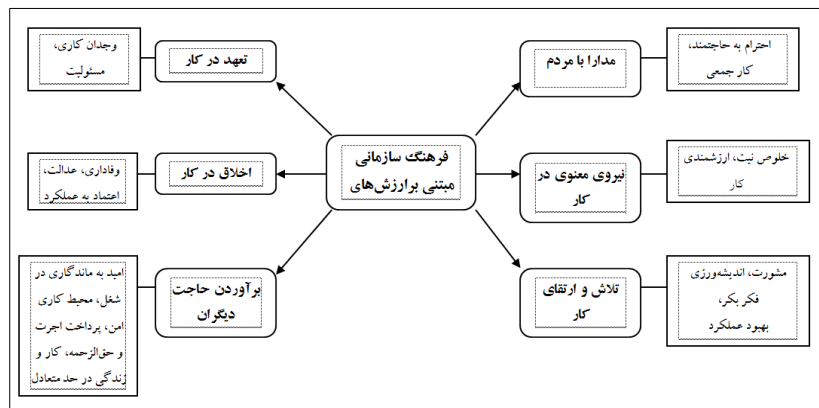
«محبوب‌ترین مردم پیش خدا چه کسی است؟» پیامبر فرمود: «کسی که بیشترین سود و خدمت را به مردم ارائه دهد». باز آن حضرت فرمود: «والله لقضاء حاجة المؤمن خير من صيام شهر و اعتكافه؛ به خدا قسم، برآوردن حاجت مردم از روزه و اعتكاف يك ماه بهتر است». بنابراین، احساس ارزشمندی از کار باعث ایجاد انگیزه در اصل کار می‌شود (همان).



- خلوص نیت در کار:

تمام فعالیت‌های یک مسلمان می‌تواند نوعی ارتباط با آفریدگار جهان محسوب شود که موجب می‌شود انسان علاوه بر ارزش اقتصادی و دنیوی، از پاداش‌های معنوی در جهان آخرت نیز برخوردار گردد. کار برای خدا، نقش مهمی در شکل دادن به رفتار اقتصادی انسان دارد. به علاوه، این انگیزه می‌تواند قوای جسمی و روحی وی را در فعالیت‌های اقتصادی چند برابر کند؛ به خاطر هدف والای او، کارش نیز مقدس خواهد شد. رسول اکرم بر این باور بود که «عبادت خداوند هفتاد جزء است و بهترین آن‌ها طلب روزی حلال است». آن حضرت اشتغال به کارهای حلال را مانند دیگر عبادات، برای زن و مرد مسلمان ضروری دانسته، می‌فرماید: «به سراغ درآمد حلال رفتن، بر هر مرد و زن مسلمان لازم است» (همان). به‌طور خلاصه مؤلفه‌های فرهنگ سازمانی مبتنی بر ارزش‌های اسلامی در قالب شکل زیر ارائه می‌شود:

شکل ۱: مؤلفه‌های فرهنگ سازمانی مبتنی بر ارزش‌های اخلاق‌گرایانه اسلام



نتیجه‌گیری

تحقیق حاضر با هدف طراحی و تدوین الگویی جامع برای فرهنگ سازمانی مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی اسلام انجام گرفت.

در این مقاله، مفاهیم فرهنگ، فرهنگ سازمانی، فرهنگ اخلاق اسلامی، ابعاد فرهنگ اسلامی، ارزش‌های اسلامی، انواع و ملاک ارزش‌ها در نظام ارزشی اسلام، اصول و پایه‌های اساسی فرهنگ اسلامی، تفاوت فرهنگ اسلامی با دیگر فرهنگ‌ها و در نهایت، عوامل مؤثر بر تقویت فرهنگ سازمانی مبتنی بر ارزش‌های اسلامی مرور شد.

نتایج تحقیق نشان داد که مدیران سازمان‌ها برای داشتن محیط کاری سالم و مبتنی بر فرهنگ اسلامی باید ابعادی را در نظر بگیرند. در حوزه تعهد در کار، خودنظارتی و مسئولیت، ارکانی هستند که باید به کارکنان آموزش داده شوند یا در وجود آن‌ها تقویت گردند. برای داشتن محیطی اخلاقی در سازمان لازم است وفاداری، عدالت‌محوری و اعتماد به نفس در کارکنان تقویت شود. همچنین، برای ایجاد رفاه و آسایش کارکنان نباید از عناصری همچون امنیت شغلی، محیط کار مناسب، حقوق و دستمزد و تعادل بین کار و زندگی غافل شد. مردم‌گرایی در کار یعنی تکریم ارباب رجوع و کار گروهی.

رضایت کارکنان از عناصر فوق از جمله حقوق و دستمزد، فضای مناسب کاری، عدالت در سازمان و... نشان‌دهنده این است که فضای سازمانی بر اساس ارزش‌های اسلامی و الهی تنظیم شده و هدایت می‌شود.

به علاوه، باید محیط سازمان را برای ایجاد و پرورش انگیزه کارکنان تقویت کرد. خلوص نیت مدیران و کارکنان و نیز ارزشمندی کار به تقویت انگیزه کارکنان کمک می‌کند. همچنین، امروزه سازمانی موفق است که مدام به دنبال بهبود مستمر باشد، به جایگاه خود مغرور نشود و عملکرد سازمانی خود را بر اساس یک شعار مدیریتی با مضمون «هر روز بهتر از دیروز» قرار دهد.



بهبود مستمر ایجاد نمی شود مگر در فرهنگی که اندیشه و خرد سنگ بنای هر جزء آن و مشورت از اصول اساسی آن باشد تا از این رهگذر خلاقیت کارکنان ارتقا یافته، یادگیری مبنای عملکرد بهتر قرار گیرد.

در این راستا، به مدیران سازمان‌ها پیشنهاد می شود علاوه بر توجه به مؤلفه‌های الگوی جامع تحقیق حاضر، موارد زیر را نیز در نظر بگیرند:

▪ توجه به فرهنگ سازمانی مبتنی بر ارزش‌های اخلاق اسلامی برای نیل به اهداف سازمان؛

▪ افزایش میزان توجه به فرهنگ اخلاق گرایانه اسلام و ارتقای آن در نظام ارزشیابی کارکنان سازمان‌ها؛

▪ آشنایی کارکنان با مفهوم فرهنگ سازمانی مبتنی بر ارزش‌های اخلاق اسلامی و کسب مهارت لازم برای تشخیص و ایجاد محیط سالم؛

▪ ارتقای فرهنگ اخلاق گرایانه اسلام از طریق برنامه‌های آموزشی و فرهنگی با هدف رشد و تعالی فکر و ذهن کارکنان؛

▪ توجه به جنبه‌های اجتماعی ارزش‌های اخلاقی اسلامی؛

▪ پرورش تفکر مثبت در ارتباط با تأثیر آموزه‌های دین اسلام بر تعالی و سرآمدی سازمان؛

▪ پیشگام شدن مدیران ارشد در زمینه تقویت ارزش‌های اخلاقی اسلام.



کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. احمدی، فریدون، فرانک مفاخری‌نیا، و بهیه فرجی (۱۳۹۱)، «ترویج فرهنگ کارآفرینی با رویکرد اسلامی در دانشگاه‌های استان کردستان»، مدیریت در دانشگاه اسلامی، ۳، سال اول، ش ۳، ص ۴۸۵-۵۰۲.
۳. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۶)، «شخصیت و شیوه رهبری امام خمینی علیه السلام و کرامت انسانی»، فصلنامه حضور، ص ۱۳۷-۱۶۰.
۴. اسماعیلی، رفیع‌الدین و حسن یوسف‌زاده (۱۳۹۱)، «اصل مردم‌داری در مدیریت اسلامی و معیارهای آن»، مجله اسلام و پژوهش‌های مدیریتی، سال اول، ش ۴، ص ۱۳۱-۱۴۸.
۵. الوانی، سیدمهدی (۱۳۸۹)، مدیریت عمومی، تهران: نشر نی.
۶. انور چندی (۱۳۷۹)، اسلام و جهان معاصر، ترجمه حمیدرضا آژیر، مشهد: آستان قدس رضوی.
۷. انوری، حسن (۱۳۸۷)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن.
۸. ایروانی، جواد (۱۳۹۰)، «اصل صداقت در قرآن و تحلیل جواز کذب»، آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ش ۱۳، ص ۱-۳۰.
۹. بیات، عبدالرسول (۱۳۸۱)، فرهنگ واژه‌ها، قم: بنیاد فرهنگی و اندیشه دینی.
۱۰. پارکینسن، جرج و هنری ردکلیف (۱۳۸۱)، عقل و تجربه از نظر اسپینوزا، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم: بوستان کتاب.
۱۱. توکلی، عبدالله (۱۳۹۱)، «تحلیل جایگاه ارزش‌ها در مدیریت؛ گامی در نظریه پردازی مدیریت اسلامی»، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، سال هجدهم، ش ۷۱، ص ۹۹-۱۷۷.
۱۲. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم (۱۳۸۲)، اخلاق کارگزاران در کلام و پیام امام خمینی علیه السلام، نشر دفتر انتشارات اسلامی.





۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۱ (مراحل اخلاق در قرآن)، قم: مرکز نشر اسرا.
۱۴. _____ (۱۳۸۷)، «جستجوی وسیله برای تقرب به خدا»، مجله پاسدار اسلام، ش ۳۲۴، ص ۶-۱۱.
۱۵. حسین پور محمدآبای، زهره و محمدعلی نادری (۱۳۹۵)، «رابطه بین فرهنگ اخلاق سازمانی و تصمیم‌های اخلاقی مدیران و کارکنان»، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال یازدهم، ش ۲، ص ۹۵-۱۰۴.
۱۶. خاکی، غلامرضا (۱۳۸۶)، «نقش وجدان کاری بر افزایش بهره‌وری سازمانی»، مجله زمانه، سال پنجم، ص ۱۷-۳۲.
۱۷. خرم‌دل، سکینه (۱۳۹۰)، «بررسی رابطه بین عزت نفس، خودمختاری و انصاف و مسئولیت‌پذیری دانش‌آموزان»، پایگاه مجلات تخصصی نور، ش ۳۸۹، ص ۲۵-۲۹.
۱۸. دارایی، اسماعیل و زهره اسماعیلی (۱۳۸۸)، «اصول حاکم بر پرورش فرهنگ اسلامی (به‌عنوان مهم‌ترین پیش‌نیاز مهندسی مجدد فرهنگی)»، فرهنگ در دانشگاه اسلامی، سال سیزدهم، ش ۲، ص ۱۶۳-۱۹۱.
۱۹. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۲)، دایرة المعارف‌ها و واژه‌نامه‌ها، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۰. رابینز، استیفن پی. (۱۳۸۴)، مبانی رفتار سازمانی، ترجمه علی پارسیان و محمد اعرابی، تهران: انتشارت دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۲۱. راشدی، وحید، صفر شمس‌والا و علی حیدری (۱۳۹۱)، «فرهنگ سازمانی دانشگاه علوم پزشکی همدان بر اساس مدل هافستد؛ دیدگاه اعضای هیئت علمی»، مجله علمی و پژوهشی پژوهان، دوره ۱۱، ش ۲، ص ۱۵-۱۹.
۲۲. رشیدی‌پور، علی و فرشاد نادری‌نیا (۱۳۸۹)، «بهره‌وری در آیینة فرهنگ اسلامی- ایرانی»، مجله مدیریت فرهنگی، سال چهارم، ش ۸، ص ۳۰-۴۵.

۲۳. رضایی، حسین و اسماعیل سبزی کاران (۱۳۹۱)، «بررسی اثر فرهنگ اسلامی بر رفتار شهروندی سازمانی مورد کاوی دفاتر پلیس +۱۰ شهر تهران»، فصلنامه نظم و امنیت/انتظامی، سال چهارم، ش ۳، ص ۱۷۳-۲۰۸.
۲۴. سلطانی، ایرج (۱۳۹۱)، «ارائه راهکارهای ایجاد تعادل بین کار و زندگی در سازمان‌های تولیدی و صنعتی»، انتشارات تدبیر، ش ۲۴۳، ص ۲۹-۳۳.
۲۵. شاین، ادگار (۱۳۸۳)، فرهنگ سازمانی، ترجمه محمدابراهیم محجوب، تهران: انتشارات فرا.
۲۶. شریعتمداری، علی (۱۳۸۲)، پرورش تفکر، تهران: فراشناختی اندیشه.
۲۷. شفیع آبادی، عبدالله (۱۳۷۴)، نظریه‌های راهنمایی و مشاوره شغلی و حرفه‌ای و نظریه‌های انتخاب شغل، تهران: رشد.
۲۸. صدر، سیدموسی (۱۳۷۹)، «اسلام و فرهنگ قرن بیستم»، مجله درس‌هایی از مکتب اسلام، سال ۸، ش ۵، ص ۳۰۵-۳۰۸.
۲۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن الکریم، قم: جامعه مدرسین قم.
۳۰. عسکری وزیری، علی، حسن زارعی متین و علی‌نقی امیری (۱۳۹۱)، «ارائه الگوی مؤلفه‌های فرهنگ سازمانی با رویکرد اسلامی و مبتنی بر نهج البلاغه»، مجله مدیریت در دانشگاه اسلامی، سال اول، ش ۳، ص ۴۰۱-۴۲۲.
۳۱. علمی، محمود، کامران صداقت و علی‌اصغر، چاوشی (۱۳۸۶)، «بررسی ارتباط بین تعهد کاری با رضایت شغلی کارکنان شرکت سهامی بیمه ایران استان آذربایجان شرقی»، ش ۱، ص ۱۰۵-۱۲۰.
۳۲. علمی، قربان و بهزاد حمیدیه (۱۳۸۹)، «پیامدهای فرهنگ رفاه برای دین‌داری»، مجله فلسفه و کلام اسلامی، ش ۲، سال ۴۳، ص ۸۳-۱۰۱.
۳۳. علی‌اکبری، حسن و حسین رضوانی (۱۳۹۱)، «بررسی پایه‌های نظری موضوع تصمیم‌گیری مبتنی بر اخلاق اسلامی»، دوفصلنامه علمی و پژوهشی مدیریت اسلامی، سال ۲۰، ش ۱، ص ۱۷۴-۱۴۹.





۳۴. عیوضی، محمدرحیم (۱۳۸۶)، «فرهنگ اسلامی؛ مفاهیم، ویژگی‌ها و اصول»، فصلنامه رهبری و مدیریت آموزشی، ش ۵۸، ص ۱۸-۲۸.
۳۵. غفاری هاشجین، زاهد و قدسی علیزاده سیلاب (۱۳۹۰)، «جایگاه و ابعاد مشورت در سیره عملی امام خمینی علیه السلام»، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، سال اول، ش ۱، ص ۱۲۵-۱۴۹.
۳۶. فولیکه، پل (۱۳۷۰)، *ما بعد الطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۷. فهیم‌نیا، محمدحسین (۱۳۸۹)، *مبانی و مفاهیم اخلاق اسلامی*، تهران: بوستان.
۳۸. فیاض، حمیده (۱۳۹۰)، «نقش حضرت زهرا علیها السلام در تعالی مؤلفه‌های فرهنگ اسلامی»، فصلنامه‌ای در عرصه مطالعات زنان و خانواده، ش ۹، ص ۱۳-۴۰.
۳۹. کارگروه تدوین شاخص‌های فرهنگی زیر نظر شورای انقلاب فرهنگی (۱۳۸۹)، *شاخص‌های راهبردی، ابعاد و مؤلفه‌های فرهنگی*، ویرایش سوم، دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۴۰. کلهر، منوچهر (۱۳۸۳)، *مقدمات رفتار اداری (تکریم ارباب رجوع)*، حدیث امروز.
۴۱. محسنی، منوچهر (۱۳۷۴)، *جامعه‌شناسی عمومی*، تهران: کتابخانه طهوری.
۴۲. مرتضایی، بهزاد (۱۳۹۱)، «قرآن از نگاه دیگر: انگیزه در کار از منظر آیات و روایات»، انتشارات بینات، ش ۷۳، ص ۱۴۶-۱۶۴.
۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵)، «ارزش‌های اسلامی در مدیریت»، نشریه معرفت، ش ۱۷، ص ۳۰-۴۲.
۴۴. مقدم، علی‌رضا (۱۳۸۷)، «بررسی عوامل مؤثر بر اثربخشی کار گروهی»، چهارمین کنفرانس توسعه منابع انسانی، تهران.
۴۵. ملکی، حسن (۱۳۸۲)، *دین و برنامه درسی*، تهران: انجمن اولیا و مربیان.

۴۶. موسوی، سیدعباس (۱۳۸۴)، «یادگیری و یادگیری سازمانی»، کنفرانس ملی آموزش و توسعه منابع انسانی، ص ۳۶-۴۰.
۴۷. «میزگرد فرهنگ و تمدن اسلامی»، (۱۳۷۲)، نامه فرهنگ، ش ۲۱، ص ۱۲-۱۳.
۴۸. ندیمی، ایرج (۱۳۸۶)، «مردم‌داری»، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ش ۶۰، ص ۲۲-۲۵.
۴۹. نوربخش گلپایگانی، مرتضی (۱۳۸۰)، واژگان علوم اجتماعی، تهران: بهینه.
۵۰. ولیدی، محمدصالح (۱۳۷۸)، «بررسی و تبیین مفاهیم نظم، امنیت و آسایش عمومی و فردی»، مجله دانش انتظامی، ش ۲، ص ۵۰-۶۵.
۵۱. هافستد، گرت (۱۳۸۷)، فرهنگ‌ها و سازمان‌ها: برنامه‌ریزی ذهن، ترجمه علی اکبر فرهنگی و همکاران، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.

52. Ahadian, M. (2011), *Educational Technology*, 38rd, Tehran: Bashiri.

53. Calantone, R.J., Cavusgil, S.T. and Zhao, Y. (2002), "Learning orientation, firm innovation capability, and firm performance", *Industrial Marketing Management*, Vol. 30, No. 6, P. 515-24.

54. Gounaris, S. (2010), "Intenal-Market Orientation Amisconceived Aspect of Marketing Theory", *Euopen Journal of Marketing*, 44(2), P.160-169.

55. HEBS (Harvard Extension Business Society), (2002), "Work-life Balance Policies: A Simple Guide", *Health Education Board for Scotland*.

56. Osborn, D. & plastrik, P. (1997), "Banishing Bureaucry: the five strategies for reinventing government", No.3, Vol.56.

57. Shiuan, C. B., Yu, J. D. & Relley, J. H. (2003), "organizational commitment, supervisory commitment and employee put comes in the shinese contex proximal phyothsis or global hypothesis", *journal of organization behavior*, vol. 24, No. 3.



غایت اخلاقی اسلوب ادبی و گفتار شرعی از دیدگاه ابن رشد

رامونا عیسی*

چکیده

ابن رشد در تلخیص بوطیقا به ابداعات و نوآوری‌هایی دست زده است؛ او در این کتاب بیشتر قوانین شعر را به گونه‌ای بیان می‌کند که مطابق طبع زبان عرب باشد. حال این پرسش مطرح می‌شود که مقصود ابن رشد از این ابداعات چیست. در این مقاله سعی شده است با بررسی یکی از ابداعات او در تلخیص بوطیقا به این پرسش پاسخ داده شود. در این مطالعه غایت اخلاقی اسلوب ادبی و گفتار شرعی ابن رشد ذیل دو موضوع بیان می‌شود: جایگاه اشعار و اسلوب ادبی در اخلاق و غایت اخلاقی شعر در گفتار شرعی. ابن رشد در این موضوعات اهداف اخلاقی را دنبال کرده است. او در عین ستایش بعضی از اشعار عربی از نظر زیبایی و اسلوب ادبی، اهداف مورد نظر آن‌ها را به دلیل حقارت و بیهودگی مذمت کرده است؛ زیرا اشعار شاعران عرب به دور از تربیت اخلاقی‌اند و قادر به تربیت جوانان نیستند. از نظر ابن رشد، هر عملی با تشبیه و محاکات به سوی دو امر حسن و قبح یا فضیلت و رذیلت کشیده می‌شود. فضیلت اخلاقی در گفتار شرعی به ویژه در قصه حضرت

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته‌های فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی و فلسفه هنر، دانشگاه هنر، دانشکده علوم نظری و مطالعات عالی هنر، تهران.



یوسف علیه السلام به خوبی نشان داده می‌شود؛ شقاوت از جانب برادران بر یوسف موجب تغییرات در نفس او شد. به سخن دیگر، ترس از خدا و رحم به برادران موجب کسب فضایل بیشتر در او گردید. بدین ترتیب، یوسف علیه السلام به سعادت دست می‌یابد و جایگاه اخلاق را نشان می‌دهد. لذا غایت اخلاق در تلخیص *بوطیقا* با آیات قرآن و گفتار شرعی کامل می‌شود؛ زیرا ابزار کاملی برای تربیت انسانی فراهم می‌کند.

کلیدواژه‌ها

ابن رشد، تلخیص *بوطیقا*، اخلاق، قرآن، فضیلت، محاکات.

مقدمه

اندیشه‌های ارسطو بر آرای فیلسوفان مسلمان بسیار تأثیرگذار بوده است. این تأثیر در آثار فیلسوفانی چون فارابی، ابن سینا و ابن رشد (به‌ویژه در شرح *بوطیقا*) به‌خوبی خود را نشان می‌دهد. کتاب *فن شعر ارسطو* در زبان عربی مترادف‌های زیادی را به خود اختصاص داده است؛ شعر، تربیت یا پروراندن، شاعری، علم و ادب، فن ابداعی، فن نظم، فن شعر، نظر شعری و پوئتیک.

در این اصطلاحات، مترادف اصطلاح *Poetique* (پوئتیک)، *بوطیقا* است. آن‌گونه که از ظاهر لفظ و اعراب کلمه *بوطیقا* برمی‌آید از اصل *Poetique* گرفته شده و از میان اصطلاحات دیگر، تأثیر بیشتری داشته و وارد زبان عربی شده است؛ زیرا چنین مرسوم بود که هر لفظی وارد زبان عربی می‌شد به‌جای کاف آن، قاف قرار می‌گرفت؛ اما اگر به‌نحو اساسی بررسی شود، اصطلاحات عربی با اصل آن‌ها در زبان غیرعربی تمایز زیادی دارند. به هر تقدیر، «بوطیقا» به‌منزله اصطلاح و ترجمه مناسبی برای فن شعر پذیرفته شده است (الهامی،

۲۰۱۳م، ص ۳-۵).





شرح ابن رشد بر *بوطیقای* ارسطو اهمیت بسزایی دارد؛ چراکه از یک سو، آشنایی غربیان با *بوطیقای* ارسطو (اواخر قرن سیزدهم) از طریق ترجمه لاتین *بوطیقای* ابن رشد آغاز شد و از سوی دیگر، شرح و تلخیص او از *بوطیقا* به زبان عربی تا حدودی هم بر فهم عرب‌زبانان از این بحث مبتنی بود و هم بر تصور آن‌ها در این باره تأثیر داشت. ابن رشد در این شرح از اشعار عربی بهره جست و آن را با آیات قرآنی آراست.

ابن رشد، اولین فیلسوفی است که اصطلاحات فن شعر را از یونانی به عربی تغییر داد و با خوانش جدید از *بوطیقای* ارسطو به رویکردی هرمنوتیکی^۱ (تفسیری) دست یافت. او با گنجاندن صور بیان و اسلوب ادبی در تلخیص *بوطیقا* و مزین کردن آن‌ها با آیات قرآن، جایگاه خاصی برای شعر فراهم کرد. از آن رو که با تفسیر، پرده از معنای حقیقی برداشته می‌شود، او این کار را با متون دینی و شرعی به خوبی انجام می‌دهد (الحسین، ۱۹۹۵م، ص ۹۴).

انواع شرح و کاربرد آن نزد ابن رشد

ابن رشد سه نوع شرح بر آثار ارسطو نوشت: شرح کبیر، اوسط و مختصر. در شرح کبیر، شرح تمام مباحث را از ارسطو آورده و سپس، آن‌ها را جزء به جزء شرح داده است. وی در نوشتن این شرح از شیوه تفسیر قرآنی پیروی کرده است؛ یعنی تفسیرها

۱- واژه هرمنوتیک از یونان باستان، به طور متفرق، رواج داشته است. ارسطو از این لفظ برای نام‌گذاری بخشی از کتاب *رغنون* که در باب منطق قضایاست، استفاده کرد و آن را «باری ارمناس» (Perihermenias) به معنی در «باب تفسیر» نامید. طی تاریخ معانی متنوعی برای هرمنوتیک ارائه شده است؛ جان مارتین کلادینوس (۱۷۵۹-۱۷۱۰) علوم انسانی را مبتنی بر «هنر تفسیر» می‌دانست. ارنست دانیل شلاپرماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) به هرمنوتیک به مثابه «هنر فهمیدن» می‌نگریست. اما تعریف «آموزه فهم» با مارتین هیدگر و هانس گادامر تناسب دارد. هدف از هرمنوتیک، وصف ماهیت فهم است یا «هرمنوتیک نظریه عمل فهم است در جریان روابطش با تفسیر متون» (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۵-۳۰). در عالم اسلام، سه شاخه خاص علم - یعنی کلام، فقه و تفسیر - به موضوع فهم متون دینی پرداخته‌اند و تمرکز آن‌ها بیشتر بر علم اصول و کیفیت فهم تفسیر قرآن کریم است؛ برای نمونه، می‌توان به شیوه مرحوم علامه طباطبایی در میزان اشاره کرد که نظریه تفسیری متفاوتی را ارائه کرد (همان، ص ۵۲-۵۳).



از نص صریح متون ارسطو هستند. این شیوه شرح فقط به ابن رشد تعلق دارد و پیش از او هیچ فیلسوفی، چه در شرق و چه در غرب عرب، این گونه عمل نکرده است. این شرح کاملاً متفاوت و در نوع خود بی نظیر است (العراقی، ۲۰۰۵م، ص ۷۸). ابن رشد در شرح اوسط یا وسیط از متن اصلی ارسطو و نظام فکری او تبعیت نکرده است. نمونه‌ای از شروع اوسط او، «مقولات» است. ابن رشد در آغاز هر عبارتی، با استفاده از کلمه «قال» به ارسطو اشاره (البته نه همیشه) و قطعه‌ای از متن اصلی را نقل می‌کند. این روش در شرق اسلام رواج داشته و ابن سینا نیز در کتاب *شفا* از همین روش پیروی کرده و در بسیاری از مواضع عین عبارات ترجمه عربی ارسطو را نقل کرده است (عویضه، ۱۹۹۳م، ص ۴۳). نوع سوم شرح ابن رشد، شرح موجز یا مختصر و یا تلخیص است. با اینکه این شرح عمدتاً ارسطویی است، ابن رشد از نظام فکری ارسطو پیروی نکرده است. ذات آن متعلق به ارسطو، اما تلخیص آن با اندیشه شارح کبیر است و برای تمام مطالب شرحی خاص قائل است تا به وحدت برسند (الجبوسی، ۲۰۰۵م، ص ۳۰).

تلخیص بوطیقا میان سه شرح است و گویی بهره‌ای از هر سه نوع شرح برده است؛ از یک سو، مطلب اصلی ارسطو را نقل کرده و از تفسیرهای قرآنی بهره گرفته است که نشان‌دهنده جزء نخست یعنی شرح کبیر است. از سوی دیگر، از لفظ «قال» استفاده می‌کند که ویژگی شرح دوم یعنی وسیط است و در نهایت، قطعه‌هایی را آورده که به نص اصلی ارتباطی ندارد و این ویژگی تلخیص یعنی جزء سوم است (همان، ص ۳۱).

ابن رشد در *تلخیص بوطیقا*، ۹۹ بیت شعر و چهارده آیه قرآن به کار برده است. او از اشعار بسیاری از شاعران عرب بهره گرفته است. نکته این است که وی به شاعران اندلس بسنده نکرده و این شاعران به یک سرزمین یا یک دوران متعلق نیستند، بلکه از شاعران دوران جاهلیت، مسلمان و نصرانی یاد کرده و حتی تلخیص خود را از اشعار بانوان عرب بی نصیب نگذاشته است (ر.ک: ابن رشد، ۱۸۷۳م).



پژوهش حاضر بر آن است که تصویری روشن از غایت اخلاقی اسلوب ادبی و گفتار شرعی از دیدگاه ابن رشد ارائه دهد؛ به عبارت دیگر، با توجه به اینکه نقدها و برداشت‌هایی از تلخیص او شده است، جای این پرسش وجود دارد که تلخیص بوطیقای ابن رشد چگونه با گفتار شرعی به تربیت اخلاقی می‌رسد؟ بدین منظور، مباحث این مقاله در دو بخش مطرح می‌شود:

در بخش نخست، تحلیل و بررسی می‌شود که آیا اسلوب ادبی و شعر در اخلاق تأثیری دارند؟ چرا قصص شعری نمی‌توانند در تربیت اخلاقی مؤثر باشند؟ چرا ابن رشد شاعران عرب را نکوهش کرده است؟

در بخش دوم، غایت اخلاقی در گفتار شعری مطرح و به این پرسش‌ها پرداخته می‌شود: ارکان صناعت مدیح چه نقشی در تربیت اخلاقی دارند؟ چرا اشعار هجایی نمی‌توانند اخلاقی باشند؟ چرا مؤلفه اخلاقی فضیلت باید با فطرت پاک در ارتباط باشد؟ اخلاق و به‌ویژه فضیلت چگونه در گفتار شرعی خود را نشان می‌دهد؟

پیشینه تحقیق

بررسی پژوهش‌هایی که تاکنون درباره بوطیقای ابن رشد انجام گرفته است، نشان می‌دهد ظاهراً به شرح ابن رشد بر بوطیقا توجه چندانی نشده است. البته این عدم توجه بیشتر در جهان شرق بوده است، در حالی که در جهان غرب شرح ابن رشد آن قدر مهم بوده که منتقدان را نیز دست به قلم کرده است:

در میان مؤلفان غربی، «چارلز باترورث» در شرح بوطیقای ابن رشد تحقیقات مفصل‌تری انجام داده است. باترورث با شروحنی بر مباحث فن شعر ابن رشد به تشبیهات، انواع گفتار شعری، استعاره، مجاز و غیره می‌پردازد (Butterworth, 1986, p.96).

«دیمتری گوتاس» خطاب به تحقیقات باترورث و هم بر شرح بوطیقای ابن رشد در مقاله‌ای مفصل با عنوان «شرح تفسیرات ابن رشد» نقدهای تندی

وارد کرد (Gutas, 1990, p.95-100). بعدها باترورث در پاسخ به نقدهای گوتاس مقاله‌ای با عنوان «شرح و تفسیر فلسفه ابن رشد» منتشر کرد (Butterworth, 1994, p.22-30).

هاتی نوریه نیز در پژوهشی مفصل با عنوان «فن الشعر عند ابن رشد بین الترجمة و التأسیل» به شرح و تفصیل فن شعر ارسطو، فارابی، ابن سینا و به‌ویژه ابن رشد پرداخته است و کوشیده اهداف ابن رشد را در شرح فن شعر به‌طور مفصل بررسی کند (ر.ک: نوریه، ۲۰۱۵م).

آثاری که در این حوزه به زبان فارسی نوشته شده و پیشینه این تحقیق محسوب می‌شوند زیاد نیستند؛ یکی از این موارد، مقاله‌ای است با عنوان «درباره بوطیقا و تأثیر آن بر نقد و ادب اسلامی- ایرانی» که با تکیه بر متن بوطیقای ارسطو، به‌طور مفصل به مقایسه این کتاب با مباحث و موضوعات کتب نقد شعر مسلمین می‌پردازد و اثبات می‌کند که برخلاف هیاهوی بسیار در تاریخ فرهنگ و ادب مسلمین، بوطیقای ارسطو تأثیر چندان جدی و عمیقی بر ادبیات و نقد ادبی مسلمین نداشته است (مجتبی، ۱۳۸۵، ص ۲۳-۲۹). کتاب رساله‌های شعری فیلسوفان مسلمان، ترجمه دکتر سید مهدی زرقانی و دکتر حسن زاده نیری به شرح رساله‌های شعری حکمای اسلامی (فارابی، ابن سینا، ابن رشد و...) می‌پردازد (رساله‌های شعری...، ۱۳۹۳، ص ۱۶۹-۲۲۷). بوطیقای ارسطو به روایت حکمای اسلامی نیز ترجمه سید محمود یوسف ثانی، ترجمه‌ای دیگر از روایت شعری حکمای اسلامی از بوطیقای ارسطو است (بوطیقای ارسطو، ۱۳۹۶، ص ۲۰۷-۲۹۵).

اهمیت و ضرورت پژوهش

اهمیت و ضرورت این پژوهش بر این مبناست که با وجود تلخیص متفاوت ابن رشد از بوطیقای ارسطو، مناقشات بسیاری را به دلیل رویکرد قرآنی و شرعی موجب شده است. تاکنون در هیچ‌یک از پژوهش‌ها به‌طور خاص و مفصل درباره ابداع و



نوآوری ابن رشد در تلخیص بوطیقا سخن گفته نشده است و به طور اجمالی به شرح یا نقد تلخیص او پرداخته‌اند. بر همین اساس، در مقاله حاضر تلاش می‌شود یکی از ابداعات و نوآوری‌های ابن رشد در تلخیص بوطیقا ذیل غایت اخلاقی با هر آنچه متعلق به اعتقادات دینی و آیات قرآنی در قالب گفتار شرعی است بررسی شود. با نگاهی بر این مبنا که محاکات یا تشبیه در گفتار شرعی رویکرد اخلاقی را نشان می‌دهد، در صورتی که شاعران عرب نتوانستند آن‌طور که باید جایگاه اسلوب ادبی را نشان دهند. اهمیت پژوهش در بیان دیدگاه ابن رشد درباره فضیلت اخلاقی و برجستگی آن در گفتار شرعی به‌ویژه نزد قهرمانی نظیر حضرت یوسف علیه السلام است؛ چون در بوطیقای ابن رشد گفتار شرعی و فضیلت با تأکید بر نکات تربیتی خود را نشان می‌دهند و اسلوب ادبی هم با وجود ادبی بودن با تأثیر از آیات قرآن معنا پیدا می‌کنند.

روش پژوهش

این تحقیق از منظر هدف، پژوهشی است و از حیث روش، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، گردآوری اطلاعات از کتاب‌ها و مقالات متعدد صورت گرفته است. منابع عمدتاً بر اساس تلخیص بوطیقای ابن رشد از گفتار شعری و آیات مطرح شده در تلخیص بوطیقا با تحلیل منابع عربی مطابق رویکرد اخلاقی شکل گرفته است.

۱- جایگاه اشعار و اسلوب ادبی در اخلاق

۱-۱- تعریف شعر از منظر ابن رشد

قرآن کریم و به طور کلی متون دینی برای تأثیر بر مخاطبان و القای اهدافشان از اسلوب و ساختارهای ادبی ویژه‌ای استفاده کرده‌اند. قرآن با وجود شیوایی و آسان‌یابی، از مخاطبان تدبر می‌طلبد. تفکر در آیات قرآن موضوعی است که با توجه به اینکه اسلوب ادبی از اجزای بلاغت کلام هستند، دقت و تأمل در آن بر





گیری و جذابیت آیات می‌افزاید و فهم کلام را برای مخاطب لذت‌بخش می‌کند (السامرای، ۲۰۰۹م، ص ۴۰).

ابن‌رشد پیرو بیان این موضوع طبق دیدگاه خود می‌کوشد تغییرات در اسلوب ادبی را با تأثیرپذیری از آیات قرآن و تأمل در آن نشان دهد. وی شعر را این‌گونه تعریف می‌کند: «همانا گفتار شعری، گفتاری قابل‌تغییر است» (ابن‌رشد، ۱۹۸۶م، ص ۱۲۱). تغییر با ابدال، تشبیه و با تغییر سخن از حالت عادی به سوی قلب، حذف، زیاده و نقصان، تقدم و تأخر، تغییر سخن از ایجاب به سلب، از سلب به ایجاب، از مقابل به مقابل و خلاصه به انواعی که مجاز نامیده می‌شوند، صورت می‌پذیرند (همان، ص ۱۲۳). این تغییرات در اسلوب ادبی با تشبیه بیان می‌شود؛ تشبیهی که آن را «ابدال» نیز می‌نامند؛ مانند این سخن خدای تعالی: ﴿وَأَزْوَاجَهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾؛ و همسران او (پیامبر) مادر ایشان (مؤمنان) اند» (احزاب: ۶) (ابن‌رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۴۳). پیامبر ﷺ نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر و همسران او مادران آنها (مؤمنان) محسوب می‌شوند. تغییر با بدل کردن دو طرف در مقام بیان این معناست؛ همان‌طور که رسول خدا ﷺ در میان شما مسلمانان از احترام فوق‌العاده‌ای برخوردار است، همسران او نیز باید در بین شما از احترام خاصی برخوردار باشند؛ زیرا زنان آن حضرت، به‌سان مادران روحانی شمایند (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۶: ص ۲۹۲).

۱-۲- استعاره

استعاره از نخستین مسائل علوم بلاغی است که مورد توجه مفسران قرار گرفت و نخست از دامن مباحث مربوط به دفع شبهات از قرآن و اعجاز قرآن برخاست. استعاره، در لغت، به معنی «عاریه خواستن لغتی به جای لغت دیگر» است. در حقیقت، استعاره نوعی مجاز لغوی است و اندیشمندان اسلامی گاهی از آن به «مجاز استعاری» تعبیر می‌کنند (هاشمی، ۱۳۹۲، ج ۱: ص ۲۵۸).

ابن رشد بر این عقیده است که با تخیل برای بازسازی یا بازآفرینی پدیده‌ها و قرینه‌سازی، نمی‌توان به امور دیگر دست یافت، بلکه تخیل و تفکر استعاری چیزی تازه می‌آفریند و این آفرینش همراه خود صورت‌های زبانی تازه‌ای نیز می‌سازد. لذا استعاره همیشه بر بنیاد تشبیه و تمثیل ساخته می‌شود و قدرت شگرفی در جلب توجه و اقناع مخاطب دارد (ابن‌رشد، ۱۹۸۶م، ص ۷۸)؛ مانند این بیت از زهیر بن سلمی که استعاره در آن به کار رفته است:

صحا القلبُ عن سلمی وأقصر باطله وُعری أفرائش الصبا و رواحله

دل از خواب عشق سلمی بیدار شده و از بیهودگی دست کشیده و زین و جهاز از شتران برداشته شده است (ابی سلمی، ۱۹۴۴م، ص ۱۲۴). بیت استعاره از کنار گذاشتن عشق و سفری است که امیال، دیگر در آن جایی ندارند و آنگاه است که درونش با دوری از امیال تسلی می‌یابد (ابن‌رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۱۳).

۱-۳- اهمیت مجاز

واژه مجاز را نخستین بار ارسطو تعریف کرد: «مجاز یعنی اینکه اسم چیزی را برای چیزی نقل کنند» (ارسطو، ۱۳۹۶، ص ۳۴۵). این واژه از قرن سوم هجری، به ویژه در کتاب‌های مرتبط با علوم قرآنی و بلاغی، کاربرد فراوانی داشته است. ابتدا به معنی راه و بیان معنی و رسیدن به مفهوم آیات بوده است، نه مجاز اصطلاحی در مقابل حقیقت که بعدها رایج شد. شوقی ضیف می‌گوید:

«اولین کسی که تعبیر مجاز را در کتاب خویش به کار برد، ابو عبیده معمر بن مثنی (متوفی ۲۰۸ق) بوده و مراد او از مجاز، مجاز در آیه است» (ضیف، ۱۹۹۵م، ص ۲۹).

شریف رضی، دو کتاب ارزشمند خود تلخیص البیان فی مجازات القرآن و المجازات النبویة را درباره مجاز نوشته است. مجاز در این دو کتاب به معنی عام





شامل مجاز، استعاره، تمثیل و تشبیه است. بسیاری از علمای مشهور بلاغت نیز تعاریفی درباره مجاز ارائه کرده‌اند (جرجانی، ۱۹۹۱م، ص ۳۵۲؛ قزوینی، ۲۰۰۹م، ص ۲۶۳).

از نظر ابن رشد، اشعاری که نفس را با تخیل برمی‌انگیزند و آن را تحت تأثیر قرار می‌دهند، تغییراتی را نیز به وجود می‌آورند؛ مراد از این تغییرات، خروج گفتار از حالت معمولی به سوی مجاز است. ابن رشد برای مجاز بر یک قسمت از آیه اصلی تأکید دارد. وی هفت نوع مجاز را بیان می‌کند و برای اغلب آن‌ها نمونه‌هایی از «کتاب عزیز»^۱ مطرح می‌کند که عبارت‌اند از:

۱- مجاز حذف: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ»، با توجه به آیه «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ»؛ (اگر به حرف ما اطمینان نداری) از قریه‌ای که در آن بودیم و از کاروانی که در میانشان به اینجا رو آورده‌ایم، سؤال کن و بی‌شک ما راست‌گوییم» (یوسف: ۸۲). «قریه» تنها به معنی روستا نیست، بلکه به محل اجتماع و مناطق مسکونی گفته می‌شود؛ خواه شهر باشد خواه روستا (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۳: ص ۳۲۵). ابن رشد با هوشیاری، قسمت اصلی آیه را برای مجاز حذف مطرح کرده است؛ زیرا با کل آیه مرتبط است: (۱) سابقه بد و دروغ در پذیرش سخنان انسان در تمام عمر ایجاد تردید می‌کند: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ»؛ (۲) گواهی شهود عینی، راهی معتبر برای اثبات مدعاست: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ... وَالْعَيْرَ...». عیر به کاروانی گفته می‌شود که مواد غذایی حمل می‌کند؛ (۳) امکان تبانی مجموعه‌ای بزرگ بر کذب، منتفی است: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ... إِنَّا لَصَادِقُونَ».

۲- مجاز تقدیم و تأخیر: «وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا». صورت کامل عبارت در قرآن چنین است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا»؛ ستایش و سپاس مخصوص خداست که بر بنده خاص خود (پیامبر) کتاب بزرگ را نازل کرد که در آن هیچ نقصانی نیست» (کهف: ۱-۲).

۱- ابن رشد در سراسر تلخیص بوطیقا از قرآن کریم با عنوان «کتاب عزیز» یاد کرده است (ر.ک: ابن رشد، ۱۸۷۳م).

«قیم» مجاز تأخیر است و بعد از «لَمْ يَجْعَل» آمده و «أَنْزَلَ عَلَيَّ عَبْدِيهِ الْكِتَابَ» نیز مجاز تقدم است؛ به دیگر سخن یعنی تقدم کتاب راست و درست را بر بنده خاص خود بدون کثرت نازل کرد. علامه طباطبایی، این تقدیم و تأخیر را رد می‌کند؛ به این علت که نفی اعوجاج در قرآن بر اثبات قیمومیت کمالی که قرآن به دیگران می‌دهد، مقدم است؛ زیرا معلوم است کمال بر تکمیل مقدم است. به عبارت دیگر، نقصان نباید مقدم بر کمال باشد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۳: ص ۳۲۵).

۳- مجاز زیادت و نقصان: درباره مجاز زیادت بحث‌های بسیاری وجود دارد. بعضی آن را از شاخه‌های عقلی دانسته‌اند؛ یعنی لفظی ذکر می‌شود، ولی مفهوم آن مورد نظر نیست، مانند این آیه که ابن رشد ذکر می‌کند: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ چیزی مانند او نیست» (شورا: ۹). در این آیه «ك» زائد است (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۴۴). عده‌ای گفته‌اند: چون زائد به معنی بیهوده است و قرآن منزله از آن، بهتر است از آن به «تأکید» تعبیر شود. برخی هم گفته‌اند الفاظ برای افاده معنی هستند، گرچه در اصطلاح نحوی، زائد نامیده شوند. پس، نه تنها زائد نیست، بلکه وجود آن با ذوق بیانی به کلام جلوه معنایی خاصی می‌دهد و اگر نباشد کلام، آن جلوه را ندارد (سیوطی، ۱۳۹۲، ج ۲: ص ۱۲).

۴- مجاز ضد، علت ضد باشد: ابن رشد قسمتی از سخن خدای متعال (وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) را بیان می‌کند و تبیین این سخن با کلیت آیه روشن می‌شود: «وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»؛ برای شما در قصاص حیات و زندگی است، ای صاحبان خرد. شاید شما تقوا پیشه کنید» (بقره: ۱۷۹). مجاز حذف در این آیه با نشر رحمت و انگیزه رأفت بیان می‌شود. قصاص، حیات را ضمانت می‌کند. قصاص، انتقام شخصی نیست؛ بلکه تأمین کننده امنیت اخلاقی و اجتماعی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ص ۶۵۷).

۵- مجاز قلب: در این مجاز، فعل یا حکمی به چیزی اسناد داده می‌شود، در حالی که مقصود غیر آن است؛ مانند این مثال ابن رشد که می‌گویند فلانی برای



پسرانش است نه پسرانش برای او یا سنت برای انسان است نه انسان برای سنت (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۴۵). در قرآن آمده است: «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ؛ برای هر زمانی نوشته‌ای است» (رعد: ۳۸)، در حالی که معنی اصلی آیه چنین است: «لِكُلِّ كِتَابٍ أَجَلٌ»؛ برای هر نوشته‌ای زمانی است» (سیوطی، ۱۳۹۲، ج ۲: ص ۱۲۸).

۶- مجاز تغییر از ایجاب به سلب: این نوع مجاز بیشتر به حکم منطقی نزدیک است. تغییر از ایجاب به سلب صورت می‌گیرد، چون اصالت با ایجاب است و اِشْرَاف بر حکم دارد. لذا ایجاب مقدم است و نوعی شهود مستقیم است و مستلزم قضیه دیگری نیست، اما سلب یا نفی مستلزم توجه به حکم دیگر است و رد و انکار ایجاب است (مظفر و شیروانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ص ۱۹۹). ابن رشد برای این نوع مجاز این مثال را آورده است: «کسی آن را انجام نداد مگر تو آن را انجام دادی» (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۴۴).

۷- مجاز جمع کردن اضداد در یک چیز: ابن رشد در این مجاز از شاعر عرب بیت شعری را برای نمونه آورده است؛ مانند این شعر نابغه:

وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنْ سُيُوفُهُمْ بِهِنَ فُلُولٌ مِنْ قِرَاعِ الْكُنَائِبِ

عیبی در آنها نیست، جز اینکه شمشیرهایشان در اثر مبارزه با دشمنان کند شده است (ذبیان، ۱۹۳۶م، ص ۴۴). به نظر می‌رسد شاعر در این بیت، فضائل را با نفی عیوب آنها اثبات کرده و تنها عیبی که برای آنها برشمرده، عیب نیست؛ بلکه خواندن چیزی به نام ضدش است. تحلیل ابن رشد این است که این بیت بر نفس تأثیرگذار است؛ زیرا در عین حضور اضداد، نفس را نیز بر می‌انگیزد. حضور اضداد به راحتی می‌توانند اخلاق فضیلتمند را ایجاد کنند.

شاعر ضمن کاربرد اسلوب در اشعار باید به تربیت اخلاقی نیز توجه کند. اگر اسلوب ادبی در اشعار با مضمون نامناسب به کار روند، دیگر آن زیبایی را ندارند و تغییرات هم به تربیت اخلاقی منجر نخواهند شد. کوچک‌ترین اشتباه شاعران،



جوانان را از اخلاق دور می‌کند؛ همان‌طور که ابن‌رشد در قصص شعری نشان می‌دهد (ابن‌رشد، ۱۸۷۳م: ص ۲۴۴).

۱-۴- قصص شعری

ابن‌رشد، «قصص شعری» را مستقیماً جزو گفتار شعری قرار نمی‌دهد و این‌گونه اشعار را مناسب تربیت اخلاقی نمی‌داند. قصص شعری، اشعاری حماسی هستند که ابن‌رشد در تلخیص بوطیقا به‌طور پراکنده (نه منسجم) آن‌ها را ذکر می‌کند. اشعار غیرعفیف و وقایع حماسی مانند جنگ، نمونه‌هایی هستند که در تلخیص بوطیقا به چشم می‌خورند. ابن‌رشد، شاعران سراینده «قصص شعری» را این‌گونه نکوهش می‌کند: «در قصص شعری باید وصف واقعیات به حدی باشد که در مقابل دیدگان تصور شود، اما اوج هنر شاعران عرب در بیان کردار ناشایست و غیرعفیف است که از تربیت اخلاقی به‌دورند و مخاطب را هم از فضیلت دور می‌کنند» (همان، ص ۲۳۰). نمونه شعر غیرعفیف از امری‌القیس:

سَمَوْتُ إِلَيْهَا بَعْدَ مَا نَامَ أَهْلُهَا سُمُو حَبَابِ الْمَاءِ حَالاً عَلَى حَالٍ
فَقَالَتْ: سَبَاكَ اللَّهُ! إِنَّكَ فَاضِحِي أَلَسْتَ تَرَى الشَّمَارَ وَالنَّاسَ أحوَالِي
فَقُلْتُ: يَمِينُ اللَّهِ! أَبْرَحُ قَاعِداً وَلَوْ قَطَعُوا رَأْسِي لَدَيْكَ وَأَوْصَالِي
(امری‌القیس، ۱۹۳۶م: ص ۱۴۰)

«پس از آنکه خانواده‌اش خوابیدند، آهسته به‌سویش رفتم؛ مانند آب که به‌آرامی و نرمش راه خود را باز می‌کند. گفت: خدا تو را لعنت کند که سبب رسوایی من خواهی شد، آیا نمی‌بینی که قصه‌پردازان شب و مردم در اطراف من هستند؟ گفتم: قسم به خدا که همین جا می‌نشینم و تو را رها نمی‌کنم، حتی اگر سرم را نزد تو ببرند و قطعه‌قطعه‌ام کنند».



ابن رشد، شعر «نسیب» را نیز مورد سرزش قرار می‌دهد؛ در «نسیب» شاعر با ظرافتی چشمگیر صحنه جدایی خود از معشوق را در شعر بازمی‌آفریند و با بیانی شورانگیز زیبایی محبوب را با جزئیات وصف می‌کند. وی تأکید دارد که نوجوانان را باید از نسیب بر حذر داشت؛ زیرا آنان را به سوی فسق و فجور می‌کشد. در عوض، باید آن‌ها را به خواندن اشعاری که مضمونشان شجاعت و بخشندگی است، تشویق کرد. اما شاعران به گونه‌ای می‌سرایند که جوانان به جای شجاعت به سوی فخرفروشی تمایل پیدا می‌کنند و از فضیلت اخلاقی دور می‌شوند (بوطیقای ارسطو، ۱۳۹۶، ص ۲۱۴-۲۱۵).

۱-۵- اهمیت محاکات

یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها درباره‌ی ماهیت محاکات این است که تعبیری از جمله بازنمایی، تقلید و تشبیهات را مترادف آن قرار می‌دهند. بخش عمده‌ای از مناقشات هنری و زیبایی‌شناختی در شعر به موضوع محاکات در هنر به‌ویژه در زیبایی‌شناسی مربوط است (گات و لويس، ۱۳۸۴، ص ۱۶). افلاطون و ارسطو از نخستین فیلسوفانی محسوب می‌شوند که دیدگاه آن‌ها درباره‌ی هنر در چهارچوب نظریه‌ی بازنمایی دسته‌بندی می‌شود. با این همه، دیدگاه‌های این دو فیلسوف در این زمینه تفاوت‌های جدی دارند. از نظر افلاطون هرگونه تصویرسازی، تقلید (محاکات) و هر نوع گرده‌برداری حاکی از انحراف است (ر.ک: رامین، ۱۳۹۳، ص ۲۳۱-۳۰۳). دیدگاه ابن‌سینا به ارسطو نزدیک است: «محاکات امری طبیعی در سرشت آدمی است و به معنی آوردن مثل چیزی به جای خود آن است» (ابن‌سینا، ۱۹۷۳م، ص ۱۶۳).

ابن رشد، واژه «تشبیه» را در کنار محاکات به کار می‌برد. از نظر او، محاکات کنندگان و تشبیه‌کنندگان، اشخاص را با افعال ارادی برمی‌انگیزند و اموری که مورد محاکات قرار می‌گیرند، اموری توأم با فضیلت یا رذیلت هستند. چه بسا هر





عملی به سوی این دو امر کشیده می‌شود (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۰۴). در هر تشبیه یا محاکاتی ممکن است دو ویژگی ستایش و نکوهش حضور داشته باشند. مردم نیز بالطبع همیشه به محاکات احوال و افعال دیگران می‌پردازند. کسانی به محاکات فضیلت می‌پردازند فعلشان کامل تر است و ویژگی ستایش را پی می‌گیرند و محاکات کننده رذیلت، فعلش ناقص تر است و رو به سوی نکوهش می‌رود (همان، ص ۲۰۵).

از نظر ابن رشد، محاکات یا تشبیه نزد اقوام عرب دیده نمی‌شود و فقط نزد اعراب اندلس به خوبی بیان می‌شود: «اشعار عرب لحن ندارند و تنها وزن دارند و گاهی وزن و محاکات را با هم. سه مؤلفه لحن، وزن و تشبیه فقط در سروده‌های شاعران اهل اندلس^۱ دیده می‌شود. این سه مؤلفه در اشعار طبیعی نظیر موشحات^۲ و ازجال^۳

۱- رکن اصلی زیبایی یک اثر ادبی، تصویر است و هر اندازه تصاویر پویاتر باشند، متن ادبی ارزشمندتر می‌شود. شعرای اندلس از نظر مقام ادبی، از جایگاه والایی برخوردار و سرشار از تصاویر ادبی زنده و متحرک است. آنان با استفاده از صور خیال چنان تصاویر زنده و پویایی خلق کرده‌اند که خوانندگان را شیفته خود می‌کنند. آنچه در شعر شعرای اندلس، تصویرها و صحنه‌ها را جان‌دار می‌کند، خیال آکنده از حیات و حرکت به ویژه تشبیه، استعاره، رنگ و تشخیص است. تصویرگری ابن حمدیس، تشبیهات ابن خفاجه، امتزاج دو تصویر استعاری از ابن دراج قسطلی و تشخیص ابن زیدون و... از جمله هنر این شاعران بوده است (ابن حمدیس، ۱۹۶۰م، ص ۱۹۲؛ ابن خفاجه، ۱۴۲۷ق، ص ۱۳؛ ابن دراج، ۱۹۶۱م، ص ۷۸؛ ابن زیدون، ۲۰۰۵م، ص ۵۱).

۲- موشحات، جمع موشح، از ریشه «وشح» به معنی «آراستن» است. آمده است که مبارزان عرب در گذشته، آلات رزم چون زره و غلاف شمشیرهایشان را که آراسته یا مرصع به نگین‌های رنگارنگ بود، موشح می‌نامیدند. بعضی گفته‌اند: «به همین دلیل، به نوعی شعر که از نظر وزن، مضمون و محتوا، شادتر و جذاب‌تر از اشعار دیگر است، موشح گفته می‌شود. به‌طور کلی، شعرای اندلس در همه انواع شعر مانند مدح، مرثیه و شکوی و وصف طبیعت سخن‌سرایی و در مضامین و کیفیت تعبیر از سخن‌سرایان مشرق تقلید کرده‌اند. تنها امتیاز شعرای اندلس آوردن کلمات ساده و به‌کاربردن الفاظ دور از ذهن است؛ یعنی گویندگان اندلس مانند شعرای جاهلیت لغات مخصوص بادیه را نیاورده‌اند و تا توانسته‌اند مضامین خود را بسیار ساده و در قالب غزل سروده‌اند» (البستانی، ۱۹۹۸م، ص ۲۶-۳۸).

۳- نوعی شعر نو است که بیشتر با لغات عامیانه سروده می‌شود. در اصطلاح شاعران نوپرداز، شعری است که در قالب قطعات چهارمصرعی سروده می‌شود و در مصراع چهارم همه قطعات، یک زوی التزام شود؛ بدین گونه که روی مصراع چهارم نخستین قطعه در چهارمین مصراع همه قطعات تکرار شود و سه مصراع نخست هر یک از قطعات روی ویژه‌ای داشته باشند و هر سه مصراع نخستین دارای یک روی مشترک باشند؛ مثلاً: ←

هستند». ابن رشد، با این وصف، اهمیت حضور محاکات را در صناعت مدیح، هجا و گفتار شرعی^۱ روشن می‌کند (بوطیقای ارسطو، ۱۳۹۶، ص ۲۱۱).

۱-۶- صناعت مدیح

از نظر ابن رشد، گفتار شعری منظوم به دو نوع «مدیح» و «هجا» تقسیم می‌شود. مضمون این اشعار عمل و فعل ارادی انسان است که می‌تواند بر اساس حسن یا قبح باشد. تعریف صناعت مدیح از نظر ابن رشد چنین است: «این صناعت با وزن‌های عروضی بلند کامل شده است و این وزن عروضی نباید مصراع‌ها را ناپسند نشان دهد. یعنی شاعر نباید آن‌قدر اشعار را طولانی کند که ابتدای آن فراموش شود. در واقع، میانه و انتهای صدر مدیح باید وحدت داشته باشند. ابن رشد، مدیح را با تعریف حدی^۲ هم این‌گونه تفسیر می‌کند: «در مدیح تشبیه نباید صرفاً مصادیق فضایل را به‌نحو جزیی بستایند، بلکه باید عمل ارادی کاملی باشد که فضایل را به‌نحو کلی

حبذا حمص و هاتیک الربوع	و کرام اشقرت مثل الشموع
لیت شعری هل الیها من رجوع	ایبن، ایبن الوصل، ایبن المتقی
یا بربقا فی الحمی قدلما	هیج المحزون حتی النوجعا
یا سقی الله الحمی ثم رعا	یا رعا الله الحمی ثم سقی

و بدین گونه است تا آخر منظومه. چون فن موشح‌سرایی در میان مردم اندلس رواج یافت و عموم اهالی، به‌علت روانی نوع و زیبایی شکل و ترصیع اجزاء (توازن کلمات) این‌گونه شعر، از آن استقبال کردند، تمام شاعران بدان سبک شعر سرودند و به زبان محلی خود آن شیوه را تقلید کردند؛ بی‌آنکه با اعراب کلمات مقید باشند و این فن نو را «زجل» خواندند و تا این روزگار هم آن شیوه را حفظ کرده‌اند (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ج ۲: ص ۱۲۷۳-۱۲۹۰).

۱- مقصود ابن رشد از گفتار شرعی (الأقوال الشرعية) عبارت است از هر آنچه متعلق به اعتقادات دینی و آیات قرآن باشد و باید از آن‌ها پیروی کرد (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۱۰).

۲- تعریف یا حد است یا رسم و هر کدام یا تام است یا ناقص. حد تام: تعریفی است که تمام ذاتیات شیء تعریف شده را در بر دارد و از نظر منطقی، از جنس قریب و فصل قریب تشکیل می‌شود؛ چراکه جنس و فصل قریب، همه ذاتیات معرّف را در بر دارد. برای تعریف انسان، این تعاریف حدی را می‌دهند: «حیوان ناطق است»، «جسم نامی حساس و متحرک با اراده و ناطق است». در واقع، در انسان «نامی، حساس، متحرک با اراده و ناطق» قابل فرض است (مظفر و شیروانی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۸).



ستایش کند و این مهم نزد حضرت یوسف علیه السلام خود را نشان خواهد داد» (ابن رشد، ۱۸۷۳م: ص ۲۱۲).

ابن رشد، شاعران را سرزنش می کند؛ آن‌ها آن قدر متعلقات ممدوح را می ستایند که از مدح ممدوح دور می شوند. در اشعار اعراب این امر بسیار دیده می شود؛ زمانی که سخن از وسایل ممدوح مانند شمشیر یا کمان به میان می آید، به محاکات آن مشغول می شوند و از ذکر خود ممدوح باز می مانند. در حالی که شعر، صنعتی است که تربیت اخلاقی را به بار آورد و شاعران نباید به هر طریقی تغییرات را ایجاد کنند، اما در اشعار عرب چنین چیزی پیدا نمی شود. از نظر ابن رشد، شعر باید موضعی اخلاقی داشته باشد که در دو حوزه این مهم دیده می شود؛ یکی در اشعار اندلس و دیگر در گفتار شرعی. محاکات در گفتار شرعی با وجود اخلاق و مؤلفه مهم آن، یعنی فضیلت، خود را به خوبی نشان می دهد و این مهم را ابن رشد مسجل می کند (ابن رشد، ۱۹۸۶م، ص ۸۶-۹۰).

۱-۷- صنعت هجاء یا استهزا

استهزا بیشتر به قصد تحقیر و توهین دیگران صورت می گیرد و گاهی نیز با اهداف دیگری مانند جبران کمبود شخصیت، تقویت روحیه خود یا تضعیف روحیه دیگری. اگرچه استهزا بیشتر به منزله رذیله ای اخلاقی و صفتی مذموم مطرح است، اما بشر گاهی از آن همچون ابزاری برای هدایت و اصلاح دیگران استفاده کرده است. قرآن کریم نیز چون بر طبق همان اسلوب و روش های بشری گام برداشته، از استهزا برای تربیت و هدایت انسان ها سود جسته است (تهرانی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۴).

استهزا در قرآن بیشتر در قالب تشبیه و تمثیل به کار رفته است؛ با این بیان که اعمال مشرکان خطاکار را با اسلوبی استهزاگونه به برخی از امور یا اشیا تشبیه کرده است یا مثل می زند تا آنان را از خطا بازدارند. وقتی از حضرت ابراهیم پرسیدند چه کسی بت ها را شکسته است، در پاسخ از استهزا استفاده کرد و گفت: بت بزرگ،



آن‌ها را شکسته است؛ بروید از او پرسید: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنَّ كَأَنُومًا يَنْطِفُونَ﴾ (انبیاء: ۶۳) (سیدباقر حسینی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۱-۱۵۸).

از نظر ابن‌رشد، هجا یا استهزا، برخلاف آنچه بیان شد، عملی قبیح است؛ برخلاف مجاز که برای آن از آیات قرآن نمونه می‌آورد، هجا را در عمل نکوهش می‌کند. به‌سخره گرفتن دیگران در اشعار، قبیح است. لذا در چهره کسی که می‌خواهد استهزا کند باید سه خصوصیت در نظر گرفت: (۱) صورت خود را زشت می‌کند تا موجبات خنده را فراهم آورد؛ (۲) وضع تحقیر به خود می‌گیرد؛ (۳) خود را به آن وضعیت تحقیرآمیز بی‌اعتنا نشان می‌دهد. ابن‌رشد بر قبیح دانستن عمل استهزا تأکید دارد؛ این‌گونه اشعار چون محاکات عملی قبیح را چه در اشعار چه در عمل ارادی انجام می‌دهند، در تربیت اخلاقی جایگاهی ندارند (ابن‌رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۰۰).

۲- غایت اخلاقی در گفتار شرعی

۲-۱- اهمیت اندیشه و اخلاق

ابن‌رشد بر این نظر است که کردار کسانی که موضوع محاکات هستند باید توأم با مجموع خطابه و قصه‌گویی باشد که در گفتارهای شعرگونه، خیال‌انگیزی ایجاد می‌کنند و مجموع این‌ها دو حالت را به وجود می‌آورد: (۱) حالتی که بر خلق و خو و اخلاق دلالت دارد؛ یعنی حالت شخص بر چهره همان است که بر اخلاق او تأثیر می‌گذارد (مانند انسانی که با غضب سخن می‌گوید)، (۲) حالتی که بر پایه اندیشه و اعتقاد است؛ کسی که سخن خود را به حق تلقی کند، حال او در گفتار خویش جدی است؛ زیرا توانایی او بر محاکات بر حسب اخلاق و اندیشه است. اخلاق زمانی شکل می‌گیرد که با اندیشه توأم باشد و شخص باید بر اندیشه به‌همراه حالاتی که بر چهره‌اش نمایان می‌شود، اشراف داشته باشد. زمانی که شخص سخن می‌گوید و گفته خود را عملی می‌کند، اندیشه او در باطن با ظاهر او به وحدت می‌رسد. در غیر این صورت، اخلاق واقعی شکل نخواهد گرفت (عیاد، ۱۹۶۷م، ص ۲۱۰).



۲-۲- ارتباط فضیلت با فطرت پاک

ابن رشد تأکید دارد ملتی که رشد می کند صناعت شعر نیز در آن شکوفا می شود. ملتی که در ابتدای کار است، مولد مراحل اولیه شعر است و نسلی که بعد می آید، مراحل نهایی شعر را تکمیل می کند. محاکات همانند ماده آماده ای است که می تواند به یکی از دو طرف تبدیل شود؛ یعنی با افزودن عملی به ستایش تبدیل شود یا با افزودن عملی دیگر به نکوهش مبدل گردد. لذا شعر باید آن قدر تأثیر اخلاقی گذاشته باشد که حضور فضیلت را مهیا کند؛ چون فضیلت در نفوس عالی و والا شکل می گیرد و به تعبیر ابن رشد، بر فطرت پاک می نشیند. این افراد نیک هستند و مدح افعال حسنه در خور آنهاست (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۰۷).

قرآن، علاوه بر اینکه یک کتاب دینی است، محتوا و مضامین ارزشمندی را به مخاطب خود می بخشد و در کنار مضامین دینی، آموزه های خود را به گونه ای ادبی و هنری بیان می کند. اما از یک زبان به زبان دیگر نمی توان نفس شنونده را با لحن و کلام برانگیخت، بلکه باید در آن تأمل کرد؛ زیرا قرآن شعر و نثر مسجع نیست، اما اهل بلاغت و معتقدان به اعجاز قرآن بر این باورند که نظم و تألیف قرآن چنان است که وزن لفظ، معنا و نظم، آن را فصیح تر، زیباتر و دلنشین تر می کند (خطابی، ۱۹۵۶م، ص ۲۷).

۳- جایگاه انواع محاکات در اخلاق

۳-۱- اداره و استدلال^۱

محاکات با دو مؤلفه صورت می گیرد: «اداره»، شروع از وضع مخالف برای دستیابی به اصل آن چیز است؛ ابتدا نفس را به تنفر از آن چیز برمی انگیزد و سپس، منظور از

۱- Peripeteia, sudden reversal یا تغییرات ناگهانی و Recognition, Discovery یا بازشناسی؛ نمونه ای که ارسطو در تراژدی «اودیپوس» با دو اصطلاح، تغییرناگهانی و بازشناسی مطرح می کند. زمانی این دو رخداد درونی روی می دهند که اودیپوس از هویت واقعی خود آگاه می شود و می فهمد مادر و پدر او چه کسانی هستند. با این تغییر در درون اودیپوس بازشناسی صورت می گیرد و از عدم شناخت و آگاهی به شناخت و آگاهی می رسد (Bywater, 1920, P.35).



محاکات آن روشن می‌شود. به عبارت دیگر، اگر بخواهند افراد سعادت‌مند را محاکات کنند، ابتدا باید محاکات شقاوت صورت گیرد تا فرد به سعادت برسد. شخص با سختی به سعادت می‌رسد. «استدلال»، محاکات خود آن عمل است و لازم نیست از محاکات عمل دیگر به سعادت برسد. البته استدلال به معنی متعارف احتجاج نیست و در اینجا معنی متفاوتی دارد که ذکر آن رفت. بدین ترتیب، «بهترین حالت تخیل، آمیختن این دو محاکات با هم است. به این صورت که یا از اداره شروع و به استدلال منتقل می‌گردد یا برعکس. اصل آن است که اتفاق از اداره به استدلال انتقال یابد» (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۱۵-۲۱۶).

محاکات‌های استدلال و اداره در ارتباط با انسان تنها در طلب کردن و دوری‌گزیدن از امر اخلاقی صورت می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، تغییرات در نفس انسان به همراه بازشناسی درون رخ می‌دهد. این نوع تغییر با کیف‌های نفسانی در نفس نظیر شفقت، سختی و حتی ترس یا رحم صورت می‌گیرد و این همان است که در صناعت مدیح، مدح افعال زیبای انسانی و هجو افعال قبیح را نشان می‌دهد. ابن رشد با دو مؤلفه اداره و استدلال قصد دارد غایت اخلاق و احوال مذکور درونی را که بر نفس تأثیر گذارند، در قصه حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ ذیل گفتار شرعی نشان دهد (ابن رشد، ۱۹۸۶م، ص ۹۰).

۴- تأثیر کیف‌های نفسانی بر اخلاق

از نظر ابن رشد، اخلاق شایسته خود را در گفتار شرعی به خوبی نشان می‌دهد؛ اخلاقی که تغییرات و بازشناسی درون را در نفس ایجاد می‌کند. به اعتقاد او، هدف از مدح‌هایی که مرکب از محاکات فضایل و امور ترسناک، غم‌بار و دردناک‌اند، ترغیب فضایل است. چه بسا درد و غم، موجب شقاوت شود؛ هر چند این شقاوت به علت عدم دسترسی به فضیلت ایجاد می‌شود، نه به این دلیل که شخص مستحق آن است. ابن رشد، شخصیتی نظیر حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ را به واسطه نبی بودن، فردی





بافضیلت برمی شمارد که ناخواسته دچار شقاوت می شود. برادران با عمل ناشایست خود شقاوت را به حضرت یوسف علیه السلام تحمیل کردند، اما او با فضیلتی که دارد به سعادت رسید. بعد از چهل سال که با برادران خود مواجه شد، کیف های نفسانی ترس و رحم در دل او متولد شدند و در عین حال، فضایل او دوچندان شد و مؤلفه استدلال یا به تعبیری، بازشناسی درون رخ داد (نوریه، ۲۰۱۵م، ص ۱۵۶-۱۶۰).

از این گفتار ابن رشد چنین برمی آید که حضرت یوسف اسباب فضیلت را تماماً مسجل کرده بود. لذا کیف نفسانی رحم به عمل منجر نمی شود، مگر با ارتباطی که در کیف نفسانی ترس صورت گیرد و این شامل حال حضرت یوسف علیه السلام می شود. او مستحق ماحصل شقاوتی که برادرانش مهیا کردند نبود؛ زیرا شفقت بر او بسنده نبود. در برابر عمل شنیعی که برادران انجام دادند، وی در انجام عمل بافضیلت پیشی گرفت و بدین سان، ترس و رحم در دل او فضیلت را مضاعف کرد؛ چون او به واسطه مقام نبوت، فضیلت را از قبل داشت (ابن رشد، ۱۹۸۶م، ص ۹۳).

۴-۱- فضیلت اخلاقی در گفتار شرعی

شقاوت زمانی بر شخص بافضیلت وارد می شود که از محاکات فضایل به محاکات بدبختی و شقاوت منتقل شود که ماحصل آن تعالی نفس است. از نظر ابن رشد، اغلب گفتارها، حتی گفتارهای شرعی، در صناعت مدیح این گونه هستند و مدح در این گفتار به خوبی صورت می گیرد. قرآن با آنکه شعر نیست، بهترین کلام ادبی است؛ به گونه ای که ممکن نیست کلامی در قیاس آن باشد و در عین حال، اهداف صحیح گفتارهای تخیلی در آن وجود دارد.

قرآن بهترین نمونه ای است که می تواند محاکات را در گفتار شرعی بیان کند؛ برای مثال، ماجرای حضرت یوسف علیه السلام و برادرانش یا قصه هایی که به نام «مواعظ» مشهورند. قهرمان قصه، یعنی حضرت یوسف علیه السلام، به واسطه برادرانش میان فضیلت و



غیرفضیلت قرار گرفت و دچار شقاوت شد. حضرت مرتکب کاری نشده بود و این شقاوت موجب تعالی نفس وی گردید (ابن رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۱۸).

﴿إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ امْكُرُوا وَرَجُلَانِي كَاذِبِينَ * فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ إِنَّكَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ لَنَاصِتٌ * لَمَّا قَالُوا يَا يُوسُفُ مُبِينٌ فَاصْبِرْ * إِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ وَمِنْ وَجْهِ رَبِّكَ عَلِيمٌ * إِنَّكَ لَمِنَ الْمُنذَرِينَ﴾؛ هنگامی که برادران یوسف گفتند ما با آنکه چندین برادریم، پدر چنان دل بسته یوسف است که او را به تنهایی بیش از همه ما دوست می‌دارد و ضلالت او در حب یوسف نیک پدیدار است. باید یوسف را یا بکشید یا در دیاری بیفکنید و روی پدر را یک جهت به طرف خود کنید. آنگاه بعد از این عمل توبه کنید، مردمی صالح و درستکار شوید» (یوسف: ۸-۱۰). بی‌شک آنچه در حین آغاز و شنیدن مواعظ و قصص در اختیار ابن رشد بود، اسبابی را برای تربیت اخلاقی فراهم می‌کند و مایه تمسک جستن به فضایل می‌شود. باید یقین حاصل کرد که با شنیدن مواعظ، پرهیزکاری نزد عرب در زمان ابن رشد مانند مروارید و گوهری است که موجب ترس و رحم شنونده می‌شود و او را به واقعیت فضیلت و پرهیزکاری واقف می‌سازد (نوریه، ۲۰۱۵م، ص ۱۴۸).

به نظر می‌رسد تفسیر گفتار ابن رشد در بهترین حالت این گونه باشد: سختی حاصل از شقاوت، حضرت یوسف علیه السلام را به سعادت نائل کرد. هم‌زمان بازشناسی درونی در وجودش رخ داد. بعد از چندین سال که برادران را دید، رحم و ترس درونی بر نفس او تأثیر گذاشت و موجب تعالی نفس و فزونی فضایل او شد (ابن رشد، ۱۹۸۶م، ص ۹۵).

به عبارت دیگر، رحم و رقت به دلیل شقاوت و از بد روزگار برای کسی که سزاوار آن نیست، حادث شد. حضرت یوسف علیه السلام سزاوار شقاوتی نبود که برای او حادث شد، اما این سختی، فضایل او را دوچندان کرد و با کیف‌های نفسانی چون ترس و رحم، محبت او به برادرانش برانگیخته شد.

بنابراین، این همان اخلاق فضیلت‌مدار در گفتار شرعی از دیدگاه ابن‌رشد است که هیچ‌گاه در شعر یافت نمی‌شود، بلکه محاکات آن در گفتار شرعی وجود دارد و تنها در گفتار شرعی اخلاق به‌خوبی نمایان می‌شود.

بنابراین، حتی مدیح خوب در بوطیقا باید حاوی چنین ترکیبی از فضایل، امور ترسناک و اندوهگین‌کننده به‌همراه تغییرات درونی و بازشناسی وجود و نفس باشد تا اوج تربیت اخلاقی را نشان دهد. اما شاعران از بیان چنین اموری عاجزند (ابن‌رشد، ۱۸۷۳م، ص ۲۱۸-۲۱۹).



نتیجه‌گیری

انسان به‌طور طبیعی دائم در حال آفرینش سخن است و این خلق با تخیل جان می‌گیرد و به صورت‌های زبانی جدیدی خود را مکشوف می‌کند. هر انسانی تا حدودی از قوه تفکر برخوردار است و قادر به یادگیری است. پس، شعر با جذابیت طبیعی خود می‌تواند وسیله یا ابزار کاملی برای تربیت باشد. شاعران باید آگاه باشند که نقش مؤثری در ترویج اخلاق دارند. مسئله پژوهش این است که ابن‌رشد از شاعران انتقاد می‌کند که به‌خوبی نمی‌توانند محاکات در اشعار را تبیین کنند، آنان عمل ناقص و جزئی را در صناعت مدیح می‌سرایند و از مدح اصلی فاصله می‌گیرند و چون اندیشه‌هایشان متأثر از معیارهای قرآن کریم نیست، از تربیت اخلاقی دور می‌شوند.

راه‌حلی که او ارائه کرده چنین است: قرآن با اینکه در قالب شعر نیست، ریشه بسیاری از اسلوب ادبی را در بر دارد و بهترین کلامی است که در زبان عربی یافت می‌شود. قرآن، اهداف صحیح اسلوب ادبی و گفتارهای تخیلی را در خود دارد و هیچ کلامی نمی‌تواند با آن هم‌مرتب باشد.

پس، شاعران باید اسلوب‌ها را نه فقط برای زیبایی در شعر، بلکه برای دورماندن از ایجاد لغزش در اخلاق به کار بگیرند. ابن‌رشد با بیان تخیل فضایل و تخیل رذایل تأکید دارد که شاعر در اشعار خود مخاطب را به انجام بعضی از اعمال ترغیب می‌کند و از انجام برخی دیگر برحذر می‌دارد و از آن رو که خلیفات شاعران در تخیل فضایل و رذایل متفاوت است، باید هجو رذایل و مدح فضایل را با تأثیرپذیری از قرآن بسراید. حتی لازم است صناعت هجاء و قصص شعری و دیگر اشعار به‌سوی حسن فضایل رهنمون شوند؛ به همین دلیل، ابن‌رشد برای شاعران نقش تربیتی یا سیاسی قائل است.

بنابراین، محاکات کامل فقط در گفتارهای شرعی و دینی به‌ویژه در مواعظ و قصص وجود دارد و نمونه بارز آن در قصه حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام است؛ از این رو،



مدح کامل در «کتاب عزیز» در گفتار شرعی به خوبی آشکار می‌شود و عمل کامل حضرت یوسف علیه السلام از شقاوت به سعادت و ماحصل آن، تعالی فضایل را روشن می‌کند. در نهایت، ابن‌رشد تأکید دارد آنچه شنوندگان در فلسفه و شعر نمی‌یابند، در قرآن (مخصوصاً در گفتار شرعی) خواهند یافت؛ زیرا قرآن این قابلیت را دارد که بتواند خواننده و مردم را با اخلاق حقیقی تعلیم دهد.



كتاب نامه

١. قرآن كريم.
٢. ابن حمديس، عبدالجبار (١٩٦٠م)، *الديوان*، تصحيح احسان عباس، بيروت: دار صادر و دار بيروت.
٣. ابن خفاجه، ابراهيم (١٤٢٧ق)، *الديوان*، تحقيق عبدالله سنده، بيروت: دار المعرفة.
٤. ابن خلدون، عبدالرحمن (١٣٧٥)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروين گنابادي، تهران: علمي فرهنگي.
٥. ابن دراج، أبو عمر (١٩٦١م)، *الديوان*، تحقيق محمود علي مكى، دون مكان: المكتب الاسلامي.
٦. ابن رشد، أبو الوليد (١٨٧٣م)، *تلخيص كتاب ارسطوطاليس في الشعر (شرح الوسيط)*، پيزا: نشره لزينو.
٧. _____ (١٩٨٦م)، *تلخيص كتاب الشعر*، تحقيق تشارلس بتوروث وأحمد عبدالمجيد هريدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٨. ابن زيدون، احمد بن عبدالله (٢٠٠٥م)، *الديوان*، تهذيب عبدالله سنده، بيروت: دار المعرفة.
٩. ابن سينا، حسين بن عبدالله (١٩٧٣م)، *فن الشعر من كتاب الشفاء ضمن كتاب فن الشعر لارسطو*، تحقيق عبدالرحمن بدوي، بيروت: دار الثقافة.
١٠. ابو عبيده، معمر (٢٠٠٩م)، *مجاز القرآن*، تحقيق محمد فؤاد سزكين، القاهرة: مكتبة خانجي.
١١. أبي سلمى، الزهير (١٩٤٤م)، *ديوان أبي سلمى*، القاهرة: دار الكتب المصرية.
١٢. ارسطو (١٣٩٦)، *خطابه*، ترجمه اسماعيل سعادت، چاپ دوم، تهران: هرمس.
١٣. امرى القيس، بن حجر كندی (١٩٣٩م)، *ديوان امرى القيس*، شارح ابوبكر عاصم بن ايوب، القاهرة: للسندوبى.



۱۴. البستانی، بطرس (۱۹۹۸م)، ادباء العرب الأندلسی وعصر الإنبعاث، بیروت: دارالجيل.
۱۵. بو طیقای ارسطوبه روایت حکمای اسلامی (آثاری از فارابی، ابن سینا، ابن رشد...)، (۱۳۹۶)، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۱۶. تهرانی، محمدصادق (۱۳۹۰)، الفرقان تفسیر القرآن بلقرآن و السنة، قم: فرهنگ اسلامی.
۱۷. جرجانی، عبدالقاهر (۱۹۹۱م)، اسرار البلاغة، تحقیق محمود محمد شاکر، جدة: دار المدنی.
۱۸. الجیوسی، مصطفی (۲۰۰۵م)، موسوعة علماء العرب والمسلمین وأعلامهم، الاردن: دار أسامة للنشر و التوزیع.
۱۹. الحسین، قصی (۱۹۹۵م)، «ابن رشد: سیاقات الشعر و تصویب المصطلح الخاطیء!»، بیروت: الفكر العربی، العدد ۸۱، ۹۳-۱۰۰.
۲۰. خطابى، حمد بن محمد (۱۹۵۶م)، بیان اعجاز القرآن، تحقیق محمد خلف الله احمد و محمد زغلول سلام، قاهرة: دار المعارف.
۲۱. ذبیان، نابغه (۱۲۹۳ق)، التوضیح و البیان عن شعر نابغه ذبیان، مجمع مشتمل علی خمسہ ذواوین من اشعار العرب، القاهرة: المطبعة الأهیة بیروت.
۲۲. رامین، علی (۱۳۹۳)، نظریه های فلسفی و جامعه شناسختی در هنر، تهران: نشر نی.
۲۳. رساله های شعری فیلسوفان مسلمان، (۱۳۹۳)، ترجمه سید مهدی زرقانی و محمد حسن حسن زاده نیری، تهران: سخن.
۲۴. السامرایى، فاضل (۲۰۰۹م)، الجملة العربیة تألیفها و اقسامها، دمشق: دار الفكر.
۲۵. سید باقر حسینی، سید جعفر (۱۳۸۷)، من اسالیب التریبة فی القرآن، قم: بوستان کتاب.

۲۶. سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۳۹۲)، *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، چاپ دهم، تهران: امیر کبیر.
۲۷. ضیف، شوقی (۱۹۹۵م)، *البلاغة تطور والتاریخ*، مصر: دار المعرف کورنیش نیل.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۲)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دار الفکر.
۲۹. العراقی، عاطف (۲۰۰۵م)، *الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية*، السودان: دار الرشاد.
۳۰. عیاد، شکری محمد (۱۹۷۶م)، *کتاب أرسطوطاليس في الشعر*، القاهرة: دار الكتاب العربي.
۳۱. عویضة، کامل محمد (۱۹۹۳م)، *ابن رشد فیلسوف العرب و المسلمین*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۲. القزوينی، محمد بن عبدالرحمن جلال الدین (۲۰۰۹م)، *الایضاح فی علوم البلاغة المعانی والبیان والبدیع*، تحقیق ابراهیم شمس الدین، البنان: دار الکتب العلمیة.
۳۳. گات، بریس و دومینیک مک آیور لويس (۱۳۸۴)، *دانشنامه زیبایی شناسی*، گروه مترجمان منوچهر صانعی دره بیدی و دیگران، چاپ دوم، تهران: فرهنگستان هنر.
۳۴. محبتی، مهدی (۱۳۸۵)، «درباره بوطیقا و تأثیر آن بر نقد ادب اسلامی_ ایرانی»، *مجله نامه پارسی*، سال یازدهم، ش ۱، ص ۹-۲۹.
۳۵. مظفر، محمدرضا و علی شیروانی (۱۳۹۰)، *منطق*، چاپ بیستم، تهران: دار العلم.
۳۶. نوریه، هاتی (۲۰۱۵م)، *فن الشعر عند ابن رشد بین الترجمة والتأصيل*، الجمهوریه الجزائریة: وزارة التعليم العالی و البحث العلمی، جامعة عبدالحمید بن بادیس_ مستغانم _ كلية الادب و الفنون قسم اللغة العربية و آدابها.



۳۷. واعظی، احمد (۱۳۸۰)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۸. هاشمی، احمد (۱۳۹۲)، *جواهر البلاغة فی المعانی و البیان و البدیع*، چاپ ششم، تهران: الهام.
۳۹. الهمامی، الطاهر (۲۰۱۳م)، «نقد الشعر فی بحث عن المصطلح»، *مجلة كلية الادب و اللغات، تونس: عدد ۲۱*.

40. Butterworth, Charles E. (1986), "Ibn Rušd's Middle Commentary on Aristotle's Poetics", *Princeton University Press*.

41. Butterworth, Charles E. (1994), "Translation and Philosophy the Case of Averroes Commentaries", in *International of the Middle East Studies*, p.19-35.

42. Bywater, Ingram. (1920), *Aristotle on the Art of Poetry. A Revised Text, with Critical Introduction, Translation and Commentary*, Oxford.

43. Gould, Rebecca Ruth. (2014), "The Poetics from Athens to Al-Andalus: Ibn Rushd's", *University of Birmingham, Article in Modern Philology*.p1-24.

44. Gutas, Dimitri. (1990), "on Tranlating Averroes's Commentaries", Published by: *American Oriental Society*, p. 92-101.



اتانازی از منظر وظیفه‌گرایی شهودباور

محمدجواد موحدی*

چکیده

اتانازی، از جمله مسائل مطرح در مراقبت‌های پایان حیات است. بسیاری از انسان‌ها خواهان آن هستند که در پایان عمر خود، درد و رنجی نبینند و سربار دیگر اعضای خانواده خویش نباشند. در کنار این افراد، پزشکان زیادی می‌کوشند تا مرگ راحت و آرامی برای آن‌ها مهیا کنند. اکنون بعضی از آشکال اتانازی، در شماری از کشورهای جهان به صورت قانونی در حال انجام‌اند یا روند قانونی شدن را طی می‌کنند؛ البته اتانازی مخالفان بسیار جدی‌ای نیز دارد. در میان بررسی‌های پزشکی، فقهی، حقوقی و غیره، تحلیل اخلاقی اتانازی جایگاه ویژه‌ای دارد. این مقاله، اتانازی را از منظر وظیفه‌گرایی شهودباور، با توجه به پاره‌ای از مهم‌ترین اصول و مبانی اخلاقی دیوید راس که یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان در حوزه اخلاق است، مورد مذاقه قرار داده است تا روایی انواع مختلف آن را بررسی کند؛ اصولی نظیر وفاداری، نیکوکاری، خوداصلاح‌گری و صدمه‌نزدن به دیگران در نگاه راس، از مهم‌ترین اصول معارض اتانازی هستند. در این بررسی نشان داده شده که صرفاً اتانازی منفعل داوطلبانه و تجویز دارو برای تسکین درد را می‌توان بر پایه اصول و مبانی وظیفه‌گرایی شهودباور مجاز دانست.

* محقق پسا دکتری گروه فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.



کلیدواژه‌ها

وظیفه‌گرایی، اتانازی، شهود، دیوید راس.

مقدمه

اخلاق پزشکی، یکی از بحث‌برانگیزترین حوزه‌های اخلاق کاربردی است که در آن درباره مسائل و موضوعات اخلاقی بی‌شماری کاوش می‌گردد و سعی می‌شود به آن‌ها پاسخ داده شود؛ بعضی از این موضوعات همواره و به اشکال مختلف مطرح بوده‌اند و بعضی نیز نوپدیدند. درباره دسته اول که در واقع مسائل کلاسیک اخلاق پزشکی هستند، منابع و متونی می‌توان یافت که نشان می‌دهد در گذشته بدین مسائل پرداخته شده است، اما پرداختن به بسیاری از موضوعات نوپدید در این حوزه، شاید سابقه‌ای بیش از یک دهه اخیر نداشته باشد. مسائل کلاسیک اخلاق پزشکی، نظیر سقط جنین و اتانازی، از دیرباز مطرح بوده‌اند و متخصصان اخلاق پزشکی در هر برهه زمانی کوشیده‌اند برای آن‌ها راه‌حلی پیدا کنند، اما اینکه چرا باید باز هم به آن‌ها پرداخته شود، بدین علت است که پیشرفت علم پزشکی (که از جمله علوم تجربی است)، یافتن درمان‌های تازه و ساخت تجهیزات جدید نگهداری و مراقبت از بیماران سبب شده است که راه‌حل‌های گذشته کارایی خود را از دست بدهند و آن مسائل کلاسیک همواره مطرح باشند.

بحث ما درباره اتانازی به مراقبت‌های پایان حیات مربوط می‌شود. در این باره مسائل اخلاقی بسیار جدی‌ای مطرح است که گاهی افراد را در مراقبت از سالمندان، بیماران مشرف به موت یا دارای بیماری صعب‌العلاج و مبتلایان به مرگ مغزی، دچار شک و تردید می‌کند و آن‌ها را با پرسش‌هایی از این دست مواجه می‌سازد: آیا پزشک حق دارد داروهای مسکنی به بیمار بدهد که درد او را کاهش می‌دهد، ولی مرگش را سرعت می‌بخشد؟ آیا پزشک از نظر اخلاقی حق دارد به کسانی که به مرگ مغزی دچار شده‌اند یا بیماری صعب‌العلاج دارند، کمک کند تا آسان



بمیرند و از درد و رنج بیماری خلاص شوند؟ آیا بیمار حق دارد از پزشک خود بخواهد او را در زودتر مردن کمک کند؟

این سؤالات و سؤالات بی‌شمار دیگر در این باره، همواره ذهن افراد درگیر با این مسئله را به خود مشغول کرده و آن‌ها را واداشته تا به دنبال چاره‌جویی برای آن باشند؛ وظیفه‌گرایی شهودباور راس، یکی از این چاره‌هاست که از منظر آن می‌توان به این سؤالات پاسخ داد و روایی انواع مختلف اتانازی را سنجید؛ گفتنی است در دو مقالهٔ موحدی و حیدری (۱۳۹۴) و موحدی و توکلی (۱۳۹۴)، موضوع اتانازی از دو منظر وظیفه‌گرایی عقل‌باور کانت و وظیفه‌گرایی دین‌باور تحلیل و بررسی شده است و چنان که گفته خواهد شد، این مقاله همان موضوع (اتانازی) را از منظر وظیفه‌گرایی شهودباور نقد و بررسی می‌کند؛ به عبارت دیگر، هر سه مقاله در بیان مقدمات اتانازی مشترک‌اند، لکن از سه منظر مختلف به این موضوع نگریده‌اند.

وظیفه‌گرایان در پاسخ به اینکه چگونه می‌توانیم وظایف اخلاقی را کشف کنیم، پاسخ‌های متفاوتی می‌دهند؛ بعضی مدعی‌اند که ما در یافتن وظایف اخلاقی، نیازمند عقل هستیم و عقل دربارهٔ آنچه از لحاظ اخلاقی خوب است، حکم می‌کند؛ نظیر کانت^۱ که مدعی است وظایف ما به وسیلهٔ «عقل عملی محض» (Pure Practical Reason) تعیین می‌شوند؛ شهودگرایان، نظیر دیوید راس،^۲ مدعی‌اند که ما توسط شهود یا ادراک مستقیم درمی‌یابیم که انجام چه عملی در موقعیت موردنظر مناسب است؛ به عبارت دیگر، آنچه وظایف و تکالیف اخلاقی را به ما می‌نمایاند، شهود است. بعضی دیگر معتقدند همواره افراد ملزم به تبعیت از فرامینی هستند که خداوند متعال به منزلهٔ وظیفه و تکلیف بر عهدهٔ آن‌ها گذاشته است



۱. Immanuel Kant (1724-1804) فیلسوف آلمانی

۲. W.D. Ross (1877-1971). ارسطو شناس و اخلاق‌دان اسکاتلندی

و وظیفه دارند به آن عمل کنند؛ این تکالیف از طریق رسولان الهی یا کتاب مقدس معرفی و شناخته می‌شوند (See: Lacewing, 2009, P.10).

بر این اساس، می‌توان این سه دسته وظیفه‌گرایی را که بر پایه مبانی مختلف به کشف وظایف می‌پردازند، به ترتیب، عقل‌باور، شهودباور و دین‌باور نامید. در این مقاله سعی می‌شود از منظر وظیفه‌گرایی شهودباور، روایی انواع مختلف اتانازی بررسی شود؛ لذا در ابتدا به تعریف مختصر انواع مختلف اتانازی خواهیم پرداخت و سپس، آن‌ها را با توجه به پاره‌ای از مهم‌ترین اصول و مبانی اخلاقی راس بررسی می‌کنیم.

۱- تعریف واژه اتانازی و انواع مختلف آن

در فرهنگ فارسی از اتانازی (Euthanasia) سخنی به میان نیامده است، ولی در فرهنگ انگلیسی به فارسی، این معانی برای آن ذکر شده است: مرگ آسان، مرگ یا قتل کسانی که دچار مرض سخت و لاعلاج‌اند برای تخفیف درد آن‌ها. واژه‌نامه تاریخی آکسفورد، اتانازی را مرگی آرام و آسان (a quiet and easy death) تعریف کرده است (Onions, 1998, V.1: P.687). اما آنچه امروزه از این اصطلاح فهمیده می‌شود فقط مردن آسان نیست، بلکه افزون بر آن، اقدام به قتل است؛ قتلی که از سر شفقت باشد؛ به همین سبب، گاهی به جای اتانازی از تعبیر قتل از روی ترحم یا «قتل مشفقانه» (mercy killing) نیز استفاده می‌شود (اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰).

واژه اتانازی در نوشته‌های فارسی، معادل بیمارکشی طبی، تسریع در مرگ محتضر، مرگ آرام و آسان، مرگ شیرین، به‌کشی، قتل از روی ترحم، مرگ خوب، مرگ مطلوب و به‌مرگی به کار برده می‌شود. تعریف اتانازی بدین شرح است: «اتانازی یعنی به‌طور عمدی موجب مرگ شدن؛ با فعل یا ترک فعل، به



شیوه‌ای بدون درد و رنج و حداقل توسط شخص دیگر، در جایی که مرگ شخص اتفاق خواهد افتاد یا در رنج و عذاب خواهد بود، رنج کشیدنی که یا طولانی مدت خواهد بود یا لاعلاج، و اقدام اولیه برای فعل یا ترک فعل، جلوگیری یا حذف آن درد و رنج است» (Lindsay, 2013, P.1772).

اتانازی را با توجه به روش و نحوه انجام آن می‌توان تقسیم کرد؛ البته نباید فراموش کرد که مجری آن می‌تواند فردی غیر از پزشک و اعضای کادر درمان باشد، ولی در بیشتر موارد، به دلیل اینکه درد و رنج و بیماری از جمله علل شایع انجام انواع اتانازی است و بیش از همه، پزشک و اعضای کادر درمانی درگیر این مسئله‌اند، در موضوع مجری، روی سخن بیشتر به جانب این افراد است. در تقسیم اولیه، با توجه به اینکه فعل اصلی توسط چه کسی انجام شود، دو نوع اتانازی وجود دارد (Baergen, 2001, P. 191-193):

۱) اتانازی مستقیم:

به مواردی اطلاق می‌شود که اقدام (فعل یا ترک فعل) خاصی برای پایان دادن به زندگی بیمار توسط پزشک (که فاعل مباشر تلقی می‌شود) صورت گیرد.

۲) اتانازی غیرمستقیم:

در این قسم، پزشک به عنوان فاعل غیرمباشر ظاهر می‌شود و دخالت مستقیمی در وقوع مرگ بیمار ندارد، بلکه فعل او صرفاً مقدمات مرگ بیمار را فراهم می‌کند؛ این نوع از اتانازی بر دو نوع است: ۱) تلقین خودکشی به بیمار علاج‌ناپذیر تا بدین وسیله خود را از شر درد و رنج رها سازد. در این نوع قتل ترحمی، از حيله و نیرنگ نیز استفاده می‌شود؛ برای مثال، قرارداد داروهای مخدر در کنار بستر بیمار و تأکید بر اینکه مبادا در مصرف این داروها زیاده‌روی کند که باعث مرگش خواهد شد؛ ۲) تجویز دارو برای تسکین درد. در این حالت ضددردهای مخدر یا داروهای دیگر



برای تسکین درد بیمار تجویز می‌شود، اما پیامد عَرَضی آن، از کارافتادن دستگاه تنفس بیمار است (اگر داروهای ضددرد مخدر با دوز بالا تجویز شوند، مرکز تنفسی را مهار می‌کنند) که منجر به مرگ وی می‌شود. بنابراین، در این دو نوع اتانازی غیرمستقیم، دارو موجب مرگ بیمار می‌شود؛ با این تفاوت که در اولی، اتانازی به دست خود بیمار صورت می‌گیرد و در دومی، پیامد عَرَضی تجویز دارو برای تسکین درد، موجب مرگ بیمار می‌شود؛ زیرا هدف و پیامد اصلی آن، تسکین درد است.

اتانازی مستقیم که با دخالت یا عدم دخالت پزشک انجام می‌شود، بر دو نوع است (Lindsay, 2013, P.1772):

۱) اتانازی فعال:

آن است که پزشک آگاهانه و عامدانه، از روی ترحم یا انگیزه‌ای مشابه، به زندگی بیمار خاتمه می‌دهد. اتانازی فعال، زمانی است که با مداخله پزشک، بیمار دارای درد و رنج با تزریق داروی مرگ‌آور از بین می‌رود؛ برای مثال، بیماری که در شرایط بحرانی است و پزشکان، مداوای او را امکان‌پذیر نمی‌دانند و مرگش قطعی است، برای اینکه مرگی آرام و راحت داشته باشد، فاصله باقی مانده تا مرگ او را با تزریق دارویی کشنده کم می‌کنند. در اتانازی فعال، فعلی که به مرگ منجر می‌شود، در اصل عمدی است. در اینجا بیماری باعث مرگ فرد نشده، بلکه در واقع، مرگ را کسی دیگر موجب شده است.

۲) اتانازی منفعل:

آن است که پزشک از ادامه درمان و تلاش برای زنده‌نگه داشتن بیمار علاج‌ناپذیر، بنا به درخواست خود بیمار یا خانواده او و یا تشخیص خودش صرف نظر کند؛ با علم به اینکه نتیجه این ترک فعل، تسریع در مرگ بیمار خواهد بود. در



این نوع اتانازی، پزشک، فعلی را که سبب طولانی شدن حیات مشقت‌بار بیمار
لا‌علاج می‌شود، ترک می‌کند.

درخواست و رضایت یا عدم درخواست و رضایت بیمار سبب می‌شود که هر دو
نوع اتانازی فعال و منفعل، سه حالت داشته باشند (Ibid):

۱) داوطلبانه (voluntary):

به مواردی اطلاق می‌شود که بیمار آگاهانه و با تقاضای صریح از دیگری می‌خواهد
تا او را به کام مرگ بفرستد یا در این راه به او کمک کند. در واقع، بیمار خود
خواهان مرگ است.

۲) غیر داوطلبانه (non-voluntary):

به مواردی اطلاق می‌شود که اتانازی بدون اعلام رضایت و نظر بیمار انجام
می‌شود؛ وقتی خود بیمار صلاحیت تصمیم‌گیری (اهلیت یا صلاحیت قانونی)
ندارد و از جنبه روانی قادر به درخواست صریح برای این عمل نیست یا در
وضعیت او گرفتن چنین رضایتی ممکن نیست، پزشکان، خانواده یا
خویشاوندان درباره قطع درمان‌هایی که به بهبود وضعیت وی کمکی
نمی‌کند، تصمیم‌گیری می‌کنند؛ مثلاً بیمار در وضعیت مرگ مغزی یا
کمای برگشت‌ناپذیر قرار دارد و یا نوزاد یا فرد سالخورده‌ای است که مشاعرش را
کاملاً از دست داده است.

۳) اجباری (involuntary):

به مواردی اطلاق می‌شود که فرد صلاحیت تصمیم‌گیری را دارد و هیچ‌گونه
درخواست صریحی برای این عمل نداشته و خواهان ادامه زندگی است، اما به
زندگی وی خاتمه داده می‌شود.



۲- اتانازی از منظر وظیفه‌گرایی شهودباور

یک وظیفه‌گرا، اگر در یافتن الزامات و تکالیف اخلاقی به شهود عقلی خویش رجوع کند، شهودباور نامیده می‌شود. در شهودگرایی، مفاهیم اساسی اخلاق به‌طور بدیهی و با شهود عقلی درک و دانسته می‌شوند (یعنی از تعریف و استدلال بی‌نیازند). از جمله شهودگرایان کلاسیک می‌توان به هنری سيجویک^۱، اچ. ای. پریچارد^۲، دابلیو دی. راس، سی. دی. براد^۳ و ای. سی. یوئینگ^۴ اشاره کرد. شهودگرایان متأخر نیز عبارت‌اند از: درک پارفیت^۵، جان مک‌داول^۶ و توماس اسکنلان^۷. شهودگرایان معتقدند دسته‌خاصی از احکام اخلاقی بدیهی هستند؛ چنان‌که پریچارد بر مفهوم الزام یا وظیفه و راس بر مفهوم صواب و خطا به‌منزله مفهومی بدیهی و تعریف‌ناپذیر و غیرطبیعی، متمرکز شده‌اند. تمرکز پریچارد و راس بر مفاهیم ناظر به الزام است. پریچارد معتقد است علاوه بر خوبی، چنان‌که مور^۸ معتقد است، الزام یا وظیفه نیز امری بدیهی است؛ یعنی ما ادراکاتی حضوری از آن مفهوم (وظیفه) در خود داریم و الزام و خوبی را شهود می‌کنیم (وارنووک، ۱۳۶۸، ص ۱۴). راس نیز معتقد است صواب و خوبی، دو وصف اخلاقی هستند که از رهگذر شهود درک می‌شوند (وارنووک، ۱۳۸۰، ص ۱۰۰) و صواب نیز همانند خوبی، چنان‌که مور معتقد است، تعریف‌ناپذیر و بسیط است.

۱. H. Sidgwick (1837-1900): فیلسوف انگلیسی

۲. H. A. Prichard (1871-1947): فیلسوف انگلیسی

۳. C. D. Broad (1887-1971): فیلسوف انگلیسی

۴. A. C. Ewing (1899-1973): فیلسوف انگلیسی

۵. Derek Parfit (1942-): فیلسوف انگلیسی

۶. J. H. McDowell (1942-): فیلسوف آفریقای جنوبی

۷. T. M. Scanlon (1940-): فیلسوف انگلیسی

۸. G. E. Moore (1873-1958): فیلسوف تحلیل‌زبانی و اخلاق‌دان انگلیسی



بر این اساس و با توجه به موضوع اصلی، این پرسش مطرح می‌شود که اگر اتانازی به منزله یک مسئله در اخلاق وظیفه‌گرای شهودباور مطرح شود، چه راه‌حلی خواهد داشت و نحوه مواجهه یک وظیفه‌گرای شهودباور با این مسئله چگونه خواهد بود؟ در واقع، می‌خواهیم بدانیم که آیا افراد می‌توانند توسط شهود عقلی به روایی یا ناروایی اتانازی پی ببرند؟ لذا این مسئله را به دیدگاه اخلاقی راس عرضه کرده، به تحلیل آن می‌پردازیم.

۳- اتانازی از منظر دیوید راس

راس معتقد است وظایف ما «بخشی از سرشت بنیادی جهان هستند» و از سوی دیگر، بر «وظایف در نگاه نخست» (Prima Facie Duties) تأکید می‌ورزد (Fieser, 2006, P.6-7). وی، فهرستی از وظایف را ارائه می‌دهد که معتقد است عقاید اخلاقی واقعی ما را منعکس می‌کنند. علاوه بر این، او موقعیت‌هایی را ذکر می‌کند که در آن موقعیت‌ها، ما باید بین انجام دو وظیفه متناقض، یکی را برگزینیم. طبق نظر او، ما به‌طور شهودی درخواهیم یافت که کدام یک از این وظایف، وظیفه واقعی ما هستند و در حقیقت، موظف به انجام آن هستیم (Ross, 2002, P.23).

در دیدگاه اخلاقی راس همواره این‌طور نیست که وقتی اختلافی بین تکالیف اولی پیدا شود، یک قاعده یا اصل کلی راهنمای ما برای تصمیم‌گیری باشد؛ ما توسط شهود یا ادراک مستقیم درمی‌یابیم که انجام چه عملی برای موقعیت موردنظر مناسب است (صانعی، ۱۳۶۸، ص ۹۳).

بعد از کانت، راس از جمله کسانی است که در حوزه اخلاق، نظریه اخلاقی خود را به وظیفه‌گرایی اختصاص داد و به‌نحوی سعی داشت اخلاق کانت را که در پاسخ به تعارض وظایف ناکام مانده بود، یاری کند و پذیرفتن استثنا را در وظایف، مجاز بشمارد. البته راس بر خلاف کانت، بر اعتبار کلی قوانین اخلاقی تأکید چندانی



نداشت؛ برای او، قوانین اخلاقی یا افعال اخلاقی الزام آور، دارای بداهت اولی هستند و همین بداهت و اولیت این افعال، آن‌ها را الزام آور می‌کند؛ در نتیجه، او کلیت قوانین اخلاقی را در این حوزه، باطل دانست و در حل تعارض میان وظایف بر این اعتقاد بود که آنچه بیشتر به صلاح است، باید انجام شود؛ اما در اینکه قوانین اخلاقی مبتنی بر مصلحت‌اندیشی یا هم‌دردی و یا سودجویی و امثال آن نیستند، با کانت موافق بود (همان، ص ۱۴-۲۱۲).

راس در کتاب خود با عنوان «صواب و خوبی» (The right and the good) در صدد است تقدم درستی را بر خوبی نشان دهد؛ لذا در ابتدا این پرسش را مطرح می‌کند که «چه چیزی موجب می‌شود اعمال صواب، صواب باشند؟» او معتقد است برای پاسخ به این پرسش، تلاش‌های بی‌شماری انجام شده است؛ مثلاً از طرف سودگرایان و خودگرایان، ولی جذاب‌ترین پاسخ را پروفیسور مور بیان کرده است:

«آنچه باعث صواب‌بودن اعمال است (و صواب‌بودن اعمال منوط به آن است)، این است که اعمال پدیدآورنده بیشترین خیر باشند، در مقایسه با سایر اعمالی که فاعل قادر به انجام آن‌هاست» (تقدم خیر بر صواب در نگاه مور) (Ross, 2002, P.16).

راس، این نظریه را حد‌اعلای همه تلاش‌هایی می‌داند که سعی کرده‌اند صواب را بر مبنای پدیدآورندگی انواع نتایج قرار دهند. اما او نظریات سودگرایی لذت-گرایانه و خودگرایانه را رد می‌کند و می‌گوید که «دلیل صواب‌بودن یک عمل، ایجاد بیشترین خوبی ممکن یا بهترین نتایج ممکن نیست» (Ibid, P.16-17). برای مثال، وقتی کسی قراری می‌گذارد و خود را ملزم به وفای به عهد می‌بیند، این حس الزام نه به خاطر نتایج کلی عمل، بلکه به خاطر این است که این عمل، وظیفه اوست؛ به عبارت دیگر، نگاه فاعل در چنین مواردی بیشتر به گذشته است، نه به آینده و آنچه باعث درستی عمل او می‌شود، نفس انجام خود عمل است و نه چیز دیگری.



وی می گوید: «وقتی من به وعده‌هایم وفا می‌کنم، افکارم معمولاً معطوف به آینده، معطوف به خیر حاصل از انجام دادن کاری که روزی وعده داده‌ام، نیست؛ بلکه افکارم معطوف به گذشته است، معطوف به این واقعیت است که من وعده عمل به آن را داده‌ام. دلیل من برای انجام دادنش این است و چیزی که موجب می‌شود آن عمل وظیفه من باشد این است که من قول عمل کردن به آن را داده‌ام» (Ibid, P.17). به طور کلی، راس معتقد است اعمال به روش‌های مختلف و به اعتبارهای مختلف می‌توانند وظیفه قرار بگیرند و فقط بعضی از این روش‌ها یا اعتبارها با پیامدها ارتباط پیدا می‌کنند. آدمی می‌تواند وظایفی داشته باشد که از نقش او به عنوان همسایه یا معلم و یا دوست نشأت گرفته‌اند و این وظایف الزاماً با بهترساختن امور ارتباطی ندارند. در واقع، این وظایف به هیچ وجه بر افکار مربوط به امور خوب‌تر یا بدتر و یا بر ملاحظات مربوط به ارزش‌ها مبتنی نیستند (دنسی، ۱۳۹۲، ص ۵۸).

اما ممکن است مواردی پیش آید که فاعل مجبور شود درباره وظایف خود استثنا قائل شود و به وظیفه غالب‌تر عمل کند؛ برای مثال، وفای به عهد و پیمان، وظیفه هر کسی است، اما ممکن است نجات جان دیگران به منزله وظیفه متزاحم دیگری در مقابل وظیفه اولی او پدیدار شود. بنابراین، دلیل اینکه چرا او باید به وظیفه دوم عمل کند، به خاطر فراهم آوردن خیر بیشتر نیست، بلکه به خاطر این است که چنین وظیفه‌ای در چنین شرایطی وظیفه مقدم اوست؛ یعنی همواره امکان وظایف غالب‌تری وجود دارد.

راس معتقد است روابطی مانند قرض‌دهنده و مقروض، زن و شوهر، فرزند و والدین، دوست و دوست و... باعث به وجود آمدن وظایف در نگاه نخست می‌شوند؛ وظایفی که باید مطابق شرایط به آن‌ها عمل کرد و همواره آن‌ها را مدنظر داشت (Ross, 2002, P.19). او وظیفه در نگاه نخست یا «وظیفه مشروط» (Conditional Duty) را شیوه‌ای موجز در اشاره به خصیصه عمل در موارد معین





می‌داند و از سوی دیگر، این وظیفه در صورتی وظیفه فاعل است که در آن واحد با وظیفه اخلاقی دیگری در تعارض قرار نگیرد (Ibid). راس، وظایف در نگاه نخست را بدون هیچ ادعایی درباره کامل بودن یا قطعیت آن‌ها، این‌گونه تقسیم‌بندی می‌کند (Ibid, P.21؛ همچنین، ر.ک: اترک، ۱۳۹۱، ص ۹-۱۰):

۱. بعضی از وظایف بر اعمال گذشته فاعل مبتنی هستند؛ این وظایف در دو مقوله جای می‌گیرند:

- وظیفه وفاداری؛ بر قول ضمنی فاعل مبتنی است، مثلاً در وفای به عهد و دروغ‌نگفتن؛

- وظیفه جبران؛ بر اعمال نادرست قبلی فاعل مبتنی است که باید آن‌ها را جبران کند.

۲. بعضی از وظایف بر اعمال گذشته دیگران مبتنی هستند:

- وظیفه قدردانی؛ به این معنی که فاعل باید در قبال خیرخواهی دیگران، حق‌شناس باشد.

۳. بعضی از وظایف بر واقعیت یا امکان توزیع لذت یا خوشی نامنطبق بر شایستگی‌های افراد مبتنی هستند:

- وظیفه عدالت؛ به این معنی که بعضی از وظایف بر جلوگیری از توزیع ناعادلانه منفعت‌ها و ضررها مبتنی هستند.

۴. بعضی از وظایف بر درک حضور دیگران و مسئولیت در قبال آن‌ها مبتنی است:

- وظیفه نیکوکاری؛ به این معنی که بعضی از وظایف بر این حقیقت مبتنی‌اند که ما می‌توانیم برای دیگران شرایط بهتری را از نظر فضیلت، هوش، لذت، سلامت و... ایجاد کنیم.

۵. بعضی از وظایف بر این واقعیت مبتنی‌اند که ما می‌توانیم وضعیت خودمان را از نظر فضیلت یا هوش بهبود ببخشیم:

- وظیفه خوداصلاح‌گری (بهبود وضع خود)؛ ما وظیفه داریم وضعیت خود را از نظر اخلاقی، عقلی، سلامت و... ارتقا دهیم.

۶. وظیفه‌ای که راس پیشنهاد می‌کند از وظیفه نیکوکاری جدا شود:

- وظیفه صدمه‌زدن به دیگران یا عدم‌شرارت؛ بعضی وظایف ما را ملزم می‌کنند از صدمه‌زدن به دیگران - به‌خاطر میل به این کار یا لذت‌بردن از آن - خودداری کنیم. شناخت این وظیفه، نخستین گام برای شناخت وظیفه نیکوکاری است. چند نکته درباره این تقسیم‌بندی:

(۱) این فهرست، قطعی و نهایی نیست و میان وظایف هیچ اولویتی وجود ندارد؛ در واقع، این فهرست، طبقه‌بندی در نگاه نخست وظایفی است که عقاید اخلاقی ما را منعکس می‌کنند. بنابراین، فهرستی از وظایف مشروط معتبر ماست؛ هرچند ضرورتاً کامل نیست.

(۲) هیچ دلیلی برای پیش‌بینی اینکه چرا فلان عمل وظیفه ماست، وجود ندارد؛ هر کس وظیفه خود را به‌طور قطعی و یقینی در خودش تشخیص می‌دهد (Darwall, 2003, P.60-61).

سپس، راس به تمایز بین وظایف در نگاه نخست و وظیفه واقعی (Actual Duty) اشاره می‌کند که ممکن است میان آن‌ها تضاد و تناقض وجود داشته باشد. همواره امکان دارد وظیفه‌ای واقعی یا مطلق، به‌عنوان وظیفه‌ای متضاد با وظیفه در نگاه نخست، در مقابل ما پدیدار شود و ما بر اساس آن عمل کنیم؛ زیرا وظیفه در نگاه نخست بر حسب شرایط و موقعیت‌ها الزام پیدا می‌کند.

برای مثال، وظیفه در نگاه نخست ما این است که به عهد خود وفا کنیم، اما اگر در آن واحد با وظیفه غالب‌تر، یعنی همان وظیفه واقعی یا مطلق، مواجه شویم (مانند نجات جان افراد بی‌گناه)، اخلاقاً ملزم هستیم به وظیفه خود در نجات جان دیگران عمل کنیم و وظیفه در نگاه نخست ما خودبه‌خود جایش را به وظیفه واقعی می‌دهد که برخلاف وظیفه در نگاه نخست، مطلق است و مشروط به شرایطی خاص نیست.



بنابراین، وفای به عهد و پیمان در نگاه نخست، عملی درست و وظیفه بدیهی ماست و از سوی دیگر، خلف وعده به خاطر نجات جان دیگران به طور واقعی یا مطلق، عملی درست است و این تنها با در نظر گرفتن همه شرایط مشخص و میسر می شود؛ یعنی، در ابتدای امر برای ما بدیهی نیست، ولی با در نظر گرفتن همه شرایط، به منزله وظیفه واقعی یا مطلق ظاهر می گردد (Ross, 2002, P.30).

اصول اخلاق زیستی و وظایف در نگاه نخست

در اخلاق زیستی، چهار اصل کلیدی وجود دارد که به طور آشکارا یا ضمنی می توان آن ها را در فهرست وظایف در نگاه نخست راس مشاهده یا از آن استنتاج کرد. به دلیل این قرابت و شباهت، ذکر آن ها سبب خواهد شد تا در بحث از اتانازی از دیدگاه راس، به نتایج دقیق تری برسیم. این اصول کلیدی عبارت اند از:

۱) اصل خودآیینی (Principle of Autonomy):

بر اساس مفاد این اصل، هر شخص عاقل و بالغ حق دارد نحوه درمان خود را به میل خودش انتخاب کند. ما (پزشکان) وظیفه داریم به میل و خواست او احترام بگذاریم (این اصل از اصول زیربنایی اخلاق است و مسلماً پیش فرض همه وظایفی است که راس برمی شمرد).

۲) اصل سود یا منفعت (Principle of Beneficence):

بر اساس مفاد این اصل، باید به نحوی عمل کرد که عمل ما سبب پیشبرد رفاه و منفعت دیگران شود و از ضرر و زیان آن ها جلوگیری کند. این اصل مستلزم انجام خدمتی برای دیگران است (نزدیک به مضمون وظایف در نگاه نخست نیکوکاری و خوداصلاح گری).



۳) اصل ضرر نرساندن (Principle of Non-Maleficence):

بر اساس مفاد این اصل، باید از ضرر زدن به دیگران (مخاطره بی دلیل که احتمال ضرر زدن به دیگران در آن وجود داشته باشد) اجتناب کنیم. این اصل مستلزم خودداری از انجام اعمال شروانه در مواجهه با دیگران است (شبهه وظیفه در نگاه نخست عدم شرارت).

۴) اصل حفظ حیات (Principle of Life Preservation):

بر اساس مفاد این اصل، وظیفه اخلاقی همه ماست که تا حد امکان از زندگی انسان‌ها حمایت و حفاظت کنیم. وزن این اصل بر اهمیت و توجه به زندگی انسان است، نه صرفاً بر حفظ حیات (این اصل، در حقیقت، وظیفه مطلق و حق واقعی همه انسان‌هاست) (Moreland, 1992, P.5).

کارایی این اصول و وظایف در نگاه نخست، زمانی معلوم می‌شود که فرد در عمل بدان‌ها دچار تناقض نشود و اگر شد، بتواند با عمل به یکی از آن‌ها از آن دشواری برهد؛ برای مثال، اگر یک بیمار دیالیزی عاقل و بالغ، خواستار توقف درمانش شود (که در این صورت، در اندک زمانی خواهد مرد)، اصل خودآیینی با اصول منفعت، ضرر نرساندن و حفظ حیات در تناقض قرار می‌گیرد؛ در چنین موقعیتی به کدام اصل باید عمل کرد؟

چنین مواردی نشان می‌دهند که اهمیت اصول مطلق، در درجه اهمیت یا تأثیر آن‌ها حین عمل قرار دارد. از همین رو بود که راس، فهرستی از وظایف در نگاه نخست ارائه کرد، با پذیرفتن این احتمال که ممکن است با وظایف واقعی در تراحم یا تعارض قرار بگیرند؛ وی راه برون‌رفت از این تراحم یا تعارض را عمل به وظیفه واقعی یا وظیفه نهایی (Ultima Facie Duties) می‌داند که می‌توان از این راه‌حل در مسئله تعارض اصول اخلاق زیستی بهره گرفت.



بر این اساس، می‌توان دو ویژگی برای اصول مطلق اخلاقی، البته با یک قید در نظر گرفت: ۱) آن‌ها واقعاً صحیح‌اند، خواه کسی به آن‌ها معتقد باشد خواه نباشد؛ ۲) آن‌ها در همه موارد مشابه، به طریقی اخلاقاً متناسب اطلاق می‌شوند، اما بعضی از آن‌ها ممکن است در حین عمل، نسبت به اصول دیگر، اولویت پیدا کنند و وظیفه واقعی فرد باشند (See: Ibid).

نکته مهم در این باره این است که اگر برای مثال، وظیفه در نگاه نخست که وظیفه مطلق است با وظیفه واقعی در تقابل قرار گیرد، اگرچه عمل به وظیفه واقعی اولویت پیدا می‌کند، ولی آن وظیفه در نگاه نخست از بین نرفته است و هنوز حضور کم‌رنگی دارد و این با نادیده‌انگاشتن و رها کردن آن متفاوت است. بنابراین، لازم است در اینجا میان معافیت وظایف و استثناسدن آن‌ها تمایزی ترسیم کنیم؛ در اولویت یافتن وظایف، وظیفه نهایی سبب می‌شود که وظیفه در نگاه نخست معاف شود و عمل بدان اولویت کمتری داشته باشد. در استثناسدن وظایف، زمانی که یک وظیفه باید اطلاق شود (مثل راست‌گویی)، به دلایلی به تعطیلات می‌رود و در آن برهه هیچ حضوری نخواهد داشت. اما راس قبلاً به این پرسش که از کجا می‌توان فهمید عمل به کدام وظیفه اولویت دارد، پاسخ داده است: لحاظ کردن همه شرایط و در نظر گرفتن آن‌ها در تصمیم‌گیری (البته توسط شهود عقلی) (Darwall, 2003, P.66).

بنابراین، در مسائل مربوط به علم پزشکی باید همه شرایط و موقعیت‌ها را سنجید و آنگاه به وظیفه‌ای که اولویت پیدا می‌کند، عمل کرد. پزشکی که از ادامه درمان صرف‌نظر یا آن را منع می‌کند، باید حتماً همه شرایط را بسنجد. در ابتدا، با نگاهی گذرا به وظایف در نگاه نخست و اصول اخلاق زیستی، می‌توان تعارض انجام عمل اتانازی را به‌طور کلی با بعضی از اصول دریافت: تعارض با اصول در نگاه نخست وفاداری (چون پزشک همواره متعهد به درمان بیماران است)، نیکوکاری (چون باید همواره به دنبال ایجاد شرایط بهتر برای به‌زیستن دیگران باشیم، نه به‌مردن آن‌ها و



رهانیدن بیمار از درد و رنج، سبب به‌مردن بیمار می‌شود، نه به‌زیستن وی)، خوداصلاح‌گری (چون با انجام اتانازی وضعیت خود را بهبود نبخشیده‌ایم، بلکه از آن فرار کرده‌ایم)، صدمه زدن به دیگران (چون این وظیفه مقدم و الزامی‌تر از وظیفه نیکوکاری است، باید از صدمه زدن به دیگران یا صدمه دیدن آنان جلوگیری کنیم) و تعارض با دو اصل اخلاق زیستی ضرررساندن و حفظ حیات (چون بی-توجهی و اهمیت ندادن به مقوله حیات به اصل انسانیت ضرر می‌زند و وجود برتر انسان را به سطح حیوان کاهش می‌دهد).

بررسی جواز یا عدم جواز انواع اتانازی

در اتانازی فعال، پزشک یا فرد دیگری با انگیزه ترحم یا انگیزه‌ای مشابه به زندگی بیمار خاتمه می‌دهد. اگر این تصمیم‌گیری به درخواست بیمار باشد، اصل خودآیینی رعایت شده است؛ ما باید به خواست و میل دیگران احترام بگذاریم، هر چند تمایل به پایان دادن به زندگی خود داشته باشند. همچنین، اگر خاتمه دادن به زندگی بیمار نوعی ترحم و نیکی به وی در نظر گرفته شود، با اصل سود یا منفعت - که به معنی انجام خدمتی برای دیگران است - نیز سازگار است. برای اینکه مرگ خوب باشد، زندگی کردن باید بدتر از مردن باشد (Lacewing, 2004, P.1).

اما به‌طور شهودی درخواهند یافت که این عمل با اصول دیگر، از جمله اصول حفظ حیات و ضرررساندن و وظیفه صدمه زدن در تعارض صریح قرار دارد. اصل ضرررساندن بر اصل سود یا منفعت مقدم است و اصل حفظ حیات و توجه به انسانیت بر هر دو. لذا اگرچه اصل خودآیینی رعایت می‌شود، اصول و وظایف مهم دیگری که بر سرنوشت انسان‌ها و روابطشان با یکدیگر تأثیرگذار است، زیر پا گذاشته می‌شوند. پس، چه باید کرد؟ طبق نظر راس، برای حل این تعارض، باید با توجه به درک و دریافت شهودی از شرایط و موقعیت، به اصلی عمل کرد که در اولویت قرار دارد (Ross, 2002, P.30).





در سخت‌ترین شرایط، بیمار گرفتار درد و رنج جان‌فرسا می‌خواهد به زندگی‌اش پایان بدهند یا به او در انجام چنین کاری کمک کنند. باید توجه کرد که حق حیات، دارای ارزش ذاتی و سلب‌نشدنی است و نمی‌توان به دلیل بیماری یا به دلایل دیگر از این حق و وظیفه حفظ آن چشم‌پوشی کرد (ر.ک: پالمر، ۱۳۸۵، ص ۹۹). همچنین، وظیفه نیکوکاری از ما می‌خواهد که به بهبود وضعیت دیگران کمک کنیم، نه به ازبین‌بردنشان. اخلاق حکم می‌کند که ما در چنین شرایطی در پی حفظ حیات و نیکوکاری باشیم، و گرنه در شرایط عادی، عمل به این اصول و وظایف از مسلمات است.

اگر این تصمیم‌گیری به درخواست خانواده یا بستگان بیمار باشد، اصل سود یا منفعت در نظر گرفته شده، ولی اصول دیگر، به‌ویژه اصل خودآیینی لحاظ نشده است. همچنین، دیگر وظایف نیز نادیده گرفته شده است و اگرچه این تصمیم به وظیفه نیکوکاری نزدیک است، بر اساس مفاد وظیفه نیکوکاری ما باید به دیگران برای سالم‌شدن و سالم‌ماندن کمک کنیم، نه در حذف درد و رنجشان از طریق کشتن آنان. در حقیقت، با انجام اتانازی فعال، آخرین در نیز به روی بیمار بسته می‌شود؛ چراکه ممکن است تشخیص اشتباه بوده باشد یا اینکه امکان یا امکانات بهبود وضعیت بیمار و نجات و حفظ بقای او ایجاد شود (به هر دلیل دیگری). علم پزشکی از جمله علوم تجربی است و هیچ‌گاه نباید در آن نظری را به طور قطعی ابراز کرد (Nilsson, 2005, P.3).

در چنین شرایطی، افراد به‌طور شهودی درخواست می‌کنند که این تصمیم با وظیفه صدمه‌نزدن و دو اصل ضرر‌نرساندن و حفظ حیات در تعارض قرار می‌گیرد و از آنجا که تصمیم واقعی خود شخص را نمی‌دانند، به نظر می‌رسد باید از فکر اتانازی غیردوطلبانه بیرون بیایند؛ زیرا وظیفه صدمه‌نزدن بر وظیفه نیکوکاری مقدم است و اصل حفظ حیات بیان می‌کند که باید حیات را پاس داشت و انسان نباید به‌هیچ‌وجه درباره ارزش ذاتی افراد و ادامه یا خاتمه حیات آن‌ها تصمیم‌گیری کند (Ibid, P.2).

در اتانازی منفعل، بر اساس اصول و وظایف بالا، پزشک به طور شهودی درمی یابد که نمی تواند درمان بی فایده و تلاش برای زنده نگه داشتن بیمار علاج ناپذیر را بنا به تشخیص خود رها کند یا بیمار را از درمان بی فایده منع کند، اما به درخواست خود بیمار، مجاز به انجام چنین کاری است. برای درک بهتر این جواز و عدم جواز، نگاهی مختصر خواهیم داشت به وظایف اخلاقی ای که ادموند پلگرینو^۱ معتقد است پزشکان در همه حال برای اینکه تصمیم هایشان اخلاقی و صحیح باشد، باید آن ها را رعایت کنند (Ibid, P.2):

(۱) قتل نکردن (هنر پزشکی، هنر شفادادن و بازگرداندن سلامت بیمار است، نه به هیچ طریقی کشتن یا سبب مرگ وی شدن)؛ (۲) تلاش برای بهبود وضعیت بیمار (که باید برای شفادادن و سالم کردن وی باشد یا برای کاهش درد، نه برای کشتن او. در نهایت، وقتی از نظر علمی، امکان شفا وجود ندارد، مشاوره، راهنمایی و هم دردی با بیمار و خانواده او حتماً مؤثر است)؛ (۳) عدم خلف وعده (وعده و میثاق ضمنی هر پزشک با بیمار خود، کمک به درمان اوست. بنابراین، پزشک هرگز نباید به آسیب و ضرر رساندن به بیمارش راضی شود، حتی اگر خود بیمار آرزوی مرگ کند)؛ (۴) عدم مصالحه یا سازش درباره ارزش ذاتی بیمار؛ (۵) دروغ نگفتن؛ (۷) پرهیز از هم دستی - هر چند صوری - در انجام اعمال شرورانه.

همان طور که مشاهده شد، وظایف ساده و ابتدایی بالا که هر پزشکی ملزم به رعایت آن هاست، عدم جواز اتانازی منفعل غیر داوطلبانه را تأیید می کنند. در شکل داوطلبانه، هر چند تأکید بر آن است که پزشک صرف نظر کردن یا توقف درمان را از سوی بیمار نپذیرد و از وی بخواهد به درمان ادامه بدهد، ولی نمی تواند او را به ادامه درمان مجبور کند؛ پزشک ناگزیر باید به خود آیینی بیمار احترام بگذارد و تصمیم او را بپذیرد. در حالت تجویز دارو برای تسکین درد که پیامد عرضی آن مرگ بیمار



است نیز چنین است؛ پزشک در اصل، بر اساس وظایف نیکوکاری و عدالت و اصل سود یا منفعت می‌کوشد بیمار را از درد غیرقابل تحمل رهایی بخشد و برای تسکین درد وی خدمتی بکند. او حتی به اصل حفظ حیات هم نظر دارد؛ چون این فعل وی، متوجه زندگی بی‌درد یا همراه با درد قابل تحمل برای بیمار است.

درباره اتانازی فعال و منفعل اجباری، وضعیت مشخص است؛ این نوع اتانازی با هیچ‌یک از اصول و وظایف سازگاری ندارد و با قتل نفس یکی است. تلقین خودکشی نیز با هیچ‌کدام از اصول و وظایف سازگاری ندارد و به‌ویژه با وظایف نیکوکاری و صدمه‌نزدن به دیگران و اصل حفظ حیات و ضرر نرساندن و حتی با اصل خودآیینی هم سازگاری ندارد؛ چون بیمار فریب می‌خورد و تحت شرایط نامساعد دست به خودکشی می‌زند، در حالی که در شرایط معمولی، بعید به نظر می‌رسد چنین کند.



نتیجه گیری

از میان انواع مختلف اتانازی، آنچه بر اساس بعضی از مهم ترین اصول و مبانی اخلاقی راس، پذیرفتنی است، اتانازی منفعل داوطلبانه و انجام درمان های تسکینی برای تخفیف درد بیمار است. به طور کلی، می توان دیدگاه راس را درباره انواع مختلف اتانازی در جدول زیر مشاهده کرد:

نوع اتانازی	پذیرش	عدم پذیرش
فعال داوطلبانه		✓
فعال غیر داوطلبانه		✓
منفعل داوطلبانه	✓	
منفعل غیر داوطلبانه		✓
اجباری		✓
تلقین خودکشی		✓
تجویز دارو برای تسکین درد	✓	

به هر حال، دیدگاه اخلاقی راس، یکی از تأثیر گذارترین دیدگاه های طبی تاریخ فلسفه اخلاق بوده است.

لذا تحلیل و تفسیر دقیق دیدگاه وی درباره بسیاری از مسائل نوپدید، می تواند راهنمای اخلاقی خوبی برای افراد و بالاخره، پاسخی اخلاقی به مسائل باشد.

بحث های فراوانی درباره اتانازی و به ویژه نوع منفعل آن، در میان پزشکان و دیگر دست اندرکاران پزشکی در کشور ما وجود دارد که در این میان، ورود



اخلاق‌دانان و تحلیل دیدگاه‌های اخلاقی را در این حوزه ضروری کرده است. هدف ما در این مقاله این بود که نشان دهیم اگر وظیفه‌گرایی، آن هم از نوع شهودباور را معیار و محک عمل قرار دهیم، صرفاً برای همان دو نوع اتانازی یادشده، می‌توان جواز اخلاقی صادر کرد.



کتاب‌نامه

۱. اترک، حسین (۱۳۹۱)، «تحلیل مفهوم وظیفه در نگاه نخست در اخلاق دیوید راس»، معرفت اخلاقی، سال سوم، ش ۲، ص ۵-۲۶.
۲. اسلامی، سید حسن (۱۳۸۶)، کرامت انسانی و حق به‌مرگی، همایش اصول و مبانی کرامت انسان، جلد ۵، صص ۲۶-۱۱۸.
۳. پالمر، مایکل (۱۳۸۵)، مسائل اخلاقی، ترجمه علیرضا آل‌بویه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. دنسی، جانانان (۱۳۹۲)، «شهودگرایی اخلاقی»، ترجمه انشاءالله رحمتی، نشریه اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۹۴، ص ۸-۵۶.
۵. صانعی، منوچهر (۱۳۶۸)، فلسفه اخلاق در تفکر غرب، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۶. موحدی، محمدجواد و کمال حیدری (۱۳۹۴)، «اتانازی از منظر وظیفه‌گرایی عقل‌باور کانت»، فلسفه، ۴۳:۲، صص ۱۱۳-۹۵.
۷. موحدی، محمدجواد و غلامحسین توکلی (۱۳۹۴)، «اتانازی از منظر وظیفه‌گرایی دین‌باور»، اخلاق پزشکی، ۹:۳۴، صص ۸۶-۱۶۵.
۸. وارنوک، ج. (۱۳۶۸)، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه صادق‌الله لاریجانی، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر کتاب.
۹. وارنوک، مری (۱۳۸۰)، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمه ابوالقاسم فنایی، قم: بوستان کتاب.
10. Baergen, R. (2001), *Ethics at the End of Life*, Canada: Wadsworth.
11. Darwall, S. (2003), *Deontology*, London: Blackwell Publishing.
12. Fieser, J. (2006), "Ethics", UTM, PP.6-7, [Http:// WWW.UTM.Edu/~jfieser/](http://WWW.UTM.Edu/~jfieser/)
13. Lacewing, M. (2009), *Euthanasia in: Key Themes in Philosophy*, London: Routledge.



14. Lindsay, Ronald A. (2013), *Euthanasia, the international encyclopedia of ethics*, edited by Hugh LaFollette, Volume 3, Wiley and Blackwell publishing.
15. Moreland, J.P. (1992), “The Euthanasia Debate: Understanding the Issues”, *The Christian Research Journal*, Winter.
16. Nilsson, F. (2005), Euthanasia and Deontology from a Utilitarian Perspective, Lunds Universitet, fpr 520, Biomedicinsk Etik hostterminen.
17. Onions, C. T. (1998), *The Shorter Oxford English Dictionary Oxford*, Clarendon Press.
18. Ross, W. D. (2002), *The Right and the Good*, Edited by Philip Stratton-Lake, New York: Oxford University Press.

طراحی مدل اخلاق حرفه‌ای دبیران تربیت‌بدنی

بتول شیخی مبارکه*، مهدی سلیمی**، حمید زاهدی***

چکیده

تربیت‌بدنی و ورزش، بخش مهمی از برنامه آموزشی مدرسه و فرآیند تربیت و پرورش دانش‌آموزان را تشکیل می‌دهد و رعایت اصول اخلاق حرفه‌ای از سوی معلمان ورزش، امری اساسی در کیفیت آموزش تلقی می‌گردد؛ لذا هدف از پژوهش حاضر طراحی مدل اخلاق حرفه‌ای دبیران تربیت‌بدنی است که با روش کیفی مبتنی بر نظریه مبنايي (با رهیافت ساخت‌گرایانه چارمز) انجام پذیرفته است. جامعه آماری تحقیق شامل صاحب‌نظران حوزه اخلاق و ورزش است که برای گزینش مصاحبه‌شوندگان از نمونه‌گیری هدفمند مبتنی بر روش نظری استفاده شد. برای سنجش روایی ابزار از معیارهای اسکینر و همکاران و برای سنجش پایایی از پایایی بازآزمون بهره گرفته شد. فرآیند تحلیل داده‌ها نیز مبتنی بر سه مرحله کدگذاری اولیه یا باز، کدگذاری متمرکز شده و کدگذاری نظری انجام پذیرفت.

* دانشجوی دکتری مدیریت ورزشی، گروه تربیت‌بدنی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد.

b.sheikhi@yahoo.com

** استادیار مدیریت ورزشی، دانشکده علوم ورزشی، دانشگاه اصفهان.

salimi_3@yahoo.com_m

*** استادیار گروه تربیت‌بدنی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد.

hamidzhd@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۴/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۵



در نهایت، مدل اخلاق حرفه‌ای دبیران تربیت‌بدنی در سه سطح شامل عوامل مؤثر بر اخلاق حرفه‌ای، سطوح اخلاق حرفه‌ای و پیامدهای آن شکل گرفت.

کلیدواژه‌ها

اخلاق حرفه‌ای، معلمان، تربیت‌بدنی، رهیافت داده‌بنیاد.

مقدمه

مقوله اخلاق در جوامع توسعه یافته، طی یک‌ونیم قرن گذشته، به‌مرور پیگیری و نهادینه شده و امروزه مبحث اخلاق حرفه‌ای در مجموع مباحث مدیریت منابع انسانی مورد توجه است (قراملکی، ۱۳۹۳). اخلاق حرفه‌ای به‌منزله یکی از شعبه‌های جدید اخلاق به چگونگی رفتار، آداب و عمل شخص هنگام انجام کارهای مرتبط با حرفه و شغل خود می‌پردازد (ایمانی‌پور، ۱۳۹۱).

همچنین می‌توان گفت اخلاق حرفه‌ای مجموعه‌ای از گزاره‌های اخلاقی، بایدها و نبایدهای موجود در یک حرفه و مجموعه‌ای از کنش‌ها و واکنش‌های اخلاقی پذیرفته‌شده است که از سوی سازمان‌ها و مجامع حرفه‌ای مقرر می‌شود تا مطلوب‌ترین روابط ممکن را برای اعضای خود در اجرای وظایف حرفه‌ای فراهم آورد (مؤمنی، ۱۳۹۴).

مدیریت اخلاق حرفه‌ای در محیط کار، منافع بسیاری برای سازمان‌ها اعم از منافع عملکردی و اخلاقی در پی خواهد داشت که این موضوع به‌ویژه در عصر حاضر که منابع انسانی با ارزش‌های بسیار متنوعی در محیط کار ارتباط دارند، صادق است (مرادی و همکاران، ۱۳۹۸). از سوی دیگر، در شرایط متغیر و پویای امروز، تمام سازمان‌ها برای بقا ناچارند پیوسته قابلیت‌ها و شایستگی‌های خود را توسعه دهند تا بتوانند پاسخ‌گوی شرایط متحول و متفاوت محیطی باشند.



سازمان‌ها در حوزه آموزش و مؤسسات آموزشی زیرمجموعه نیز مانند دیگر سازمان‌ها در معرض نیروهای پیچیده‌ای هستند که آن‌ها را به سازگاری مداوم برای بقا واداشته است (محب‌زادگان و همکاران، ۱۳۹۵).

جامعه همچون یک ابرسیستم، از زیرسیستم‌های بسیاری تشکیل شده است که هر یک از این زیرسیستم‌ها در جای خود اهمیت دارند؛ بر این اساس، نظام آموزش و پرورش از بزرگ‌ترین و گسترده‌ترین سیستم‌های درون‌جامعه‌ای است که سرنوشت آن جامعه را در درازمدت تعیین می‌کند (بورقانی فراهانی و همکاران، ۱۳۹۷). برنامه‌های آموزشی و پرورشی بیش از هر مقوله دیگری بر ملاحظات اخلاقی استوار است (سپهوند و همکاران، ۱۳۹۵)؛ چراکه آموزش و تعلیم در جامعه به منزله یک وظیفه مقدس پذیرفته شده است و این تقدس، معلمان را وادار می‌کند به ارزش‌های اخلاقی پایبند باشند (Unlü, 2018).

علاوه بر این، در هر حرفه‌ای تدوین و به‌کارگیری اصول اخلاقی و رفتار حرفه‌ای، ابزاری برای حفظ استانداردهای حرفه‌ای است و در سطح آموزش و پرورش و در حرفه معلمی، معلمان باید سطح بالایی از اصول اخلاقی و رفتار حرفه‌ای را به کار گیرند (Mabagala et al, 2013) که این امر در حوزه‌های متفاوت فعالیت معلمان، امری متغیر است.

یکی از جنبه‌های تأثیرگذار سازمان آموزش و پرورش در پرورش جسمانی و روانی دانش‌آموزان، حیطة مربوط به تربیت بدنی و ورزش است (احدی و همکاران، ۱۳۹۶). تربیت بدنی و ورزش در جایگاه یکی از مؤلفه‌های مهم نظام آموزش و پرورش، نقش بسیار ارزنده‌ای در دستیابی به آرمان‌های هر کشوری در حوزه ورزش دارد (Mirsafian et al, 2013).

بر اساس تقسیم‌بندی مول، بی‌لس و جیمسون ورزش به چهار بخش ورزش آموزشی، تفریحی، قهرمانی و حرفه‌ای تقسیم‌بندی می‌شود. گسترده‌ترین بخش



ورزش، ورزش تربیتی (آموزشی) است که در پرورش فرد از پایین‌ترین سطح آموزشی (یعنی دوره‌های پیش‌دبستانی) تا دبستان، راهنمایی، دبیرستان و دانشگاه در زمینه‌های مختلف جسمی، روانی و تحصیلی مؤثر است. معلمان تربیت‌بدنی در مدارس از اجزای مهم ورزش آموزشی هستند که در جایگاه پایه‌گذاران ورزش کشور بر تمام بخش‌های ورزشی بسیار تأثیر گذارند (آقایی و همکاران، ۱۳۹۶).

معلمان تربیت‌بدنی و ورزش، مسئول رشد جسمی، عاطفی، شناختی و ذهنی دانش‌آموزان هستند و به آنان کمک می‌کنند تا از نظر اجتماعی با جامعه سازگار شوند (Karaçam et al, 2020). آن‌ها مریان حرکت و بازی هستند و می‌کوشند سلامت کلی فرد (جسمانی و روانی) و مهارت‌های حرکتی-ورزشی را در فراگیران توسعه دهند؛ این در حالی است که در مسیر تربیت جسمانی و حرکتی فرد، هیچ‌گاه نباید پرورش کلی یادگیرنده و تربیت همه‌جانبه او فراموش گردد. شاید اصطلاح تربیت‌بدنی موجب چنین برداشت یا تفسیر محدود و ناقصی شده است که مریان تربیت‌بدنی، صرفاً به پرورش بدن و جسم توجه دارند و فقط به آن می‌پردازند؛ در حالی که تربیت حرکتی یا رفتارها و واکنش‌های حرکتی مجموعه‌ای از حرکات مکانیکی ساده و ماشینی نیستند، بلکه رفتارهای حرکتی با تلاش‌های درونی و تعامل جنبه‌ها یا عناصر شناختی، عاطفی، روانی و اجتماعی همراه هستند و با هم پیوند می‌خورند.

ورزش تربیتی بیشترین گستردگی را در مقایسه با دیگر ورزش‌ها دارد و اساس و مسیر رسیدن به ورزش قهرمانی و حرفه‌ای است؛ بنابراین، برخورداری از ویژگی‌های فردی و شخصی متناسب از ضروریات اصلی حرفه معلمی و مربی‌گری است و می‌توان ادعا کرد که وظایف شغلی معلمان ورزش به دلایل مختلف دشوارتر از کار دیگر معلمان و مسئولان آموزشی است. شرایط و ماهیت کلاس‌ها یا



برنامه‌های ورزشی، وجود فضای آزاد بیشتر برای جنب و جوش، بازی و حرکت، تعامل و ارتباط نزدیک دانش‌آموزان با هم و با مربی، شرایط هیجانی و تنوع رفتارهای مختلف در کلاس، وجود ویژگی‌های آموزشی و رفتارهای خاصی را در مربیان ضروری می‌سازد (میرحسینی و همکاران، ۱۳۹۸). لذا با توجه به شرایط ویژه معلمان تربیت‌بدنی در تدریس، علاوه بر مهارت‌ها و راهبردها در حوزه فنی تدریس، آن‌ها باید در حوزه روان‌شناختی، ادراکی و عاطفی نیز دارای دانش و تجربه باشند تا در تدریس موفق باشند (Zairi Husain et al, 2015).

از آنجا که رعایت اخلاق حرفه‌ای در هر حوزه‌ای، امری لازم و ضروری است، طی سال‌های گذشته مطالعات مختلفی درباره این موضوع انجام شده است؛ برای مثال، نتایج پژوهش میرحسینی و همکاران (۱۳۹۸) نشان داد پنج بُعد اصلی شامل شناختی، عاطفی، مهارتی، آموزشی و رفتاری، مهم‌ترین صلاحیت‌های حرفه‌ای ضروری معلمان تربیت‌بدنی از نگاه خبرگان، متخصصان این حوزه و معلمان تربیت‌بدنی هستند. همچنین، از جمله مهم‌ترین مؤلفه‌های اخلاق حرفه‌ای معلمان ورزش بر اساس نتایج پژوهش محمدزاده و همکاران عبارت‌اند از: عقلانیت اخلاقی، رشد اخلاقی، اقتدار اخلاقی، نگرش، تعهد، پذیرش و انسجام (Mohammadzadeh et al, 2020).

بر اساس نتایج پژوهش سلیمی و مصلحی (۱۳۹۵)، مؤلفه‌های اخلاق حرفه‌ای استادان درس تربیت‌بدنی عمومی عبارت‌اند از: ارتباط با دانشجو، ارزشیابی، ویژگی‌های شخصیتی، داشتن برنامه و به‌روزر بودن و رشد و ارتقای دانشجو. قنبرپور و همکاران (۱۳۹۸) در تحقیقی نشان دادند که معلمان باید در قبال دانش‌آموزان، اولیا، حرفه و سازمان خود پاسخ‌گو باشند. از طرفی، در تحقیق دیگری که گورتو با محوریت اخلاق حرفه‌ای در آموزش معلمان انجام داد، مشخص شد که معلمان باید در قبال جامعه، دانش‌آموزان و حرفه خود پاسخ‌گو باشند (Gurtu, 2019).



هایس و همکاران هم در بررسی استانداردهای معلمان تربیت‌بدنی، برخورداری از دانش محتوایی را مهم‌ترین شاخص معلم تربیت‌بدنی گزارش کردند (Hayes et al, 2008).

گفتنی است توجه به بعد ساختاری و فراهم کردن امکانات برای معلمان تربیت‌بدنی همراه با آموزش‌های لازم در دانشگاه‌ها و مراکز تربیت معلم می‌تواند کاستی‌های موجود در احراز صلاحیت‌های معلمی را برطرف کند؛ بر این اساس و با توجه به این کمبودها، توجه به استانداردهای حرفه‌معلمی و تکامل آن در مراحل مختلف زمانی و متناسب با گسترش علم و فناوری امری ضروری است (احدی و همکاران، ۱۳۹۶).

هرچه مزایا و منافع حاصل از اخلاق حرفه‌ای بیشتر و فراگیرتر باشد، میزان تعهد به اصول آن از طرف معلمان بیشتر می‌شود و هرچه محدودیت‌های اعمال‌شده ناشی از اصول اخلاقی، منطقی‌تر و متناسب با رشد فردی و سازمانی باشد، پابندی معلمان به آن‌ها افزایش می‌یابد. بر این اساس، پژوهش حاضر بر آن است تا با بهره‌گیری از یک مدل زمینه‌ای به طراحی مدل اخلاق حرفه‌ای دبیران تربیت‌بدنی بپردازد.

روش‌شناسی

روش در این مطالعه، کیفی است و از روش نظریه‌مبنایی با رهیافت ساخت‌گرایانه چارمز به‌منزله روش عملیاتی تحقیق استفاده شد. بنای نسخه ساخت‌گرا بر واقعیت‌های چندگانه در پارادایم تفسیری قرار دارد. در این پارادایم، فرض بر آن است که ادراک مردم درباره جهان از مسیری که در آن زندگی می‌کنند، حاصل می‌شود و فرآیند معنابخشی را افراد خلق می‌کنند. افراد معناهای ذهنی خود را درباره تجربیاتشان وسعت می‌دهند که این معناها متنوع و چندگانه‌اند. در این الگو، محقق



موظف است انتقال‌دهنده فرایند معنابخشی باشد و واقعیت موردبررسی را از نظر آنان معنا و بیان کند (رشیدی و فراست‌خواه، ۱۳۹۷).

جامعه آماری تحقیق شامل صاحب‌نظران حوزه اخلاق و ورزش هستند. در این تحقیق برای گزینش مصاحبه‌شوندگان از نمونه‌گیری هدفمند و برای تشخیص تعداد افراد، تعیین محل داده‌های لازم و یافتن مسیر پژوهش از نمونه‌گیری نظری استفاده شد. در این مطالعه با هدف گردآوری اطلاعات لازم از مطلعان، مصاحبه‌های مختلفی با صاحب‌نظران ترتیب داده شد و پس از انجام ده مصاحبه نیمه‌ساختاریافته طی دو ماه، اشباع نظری حاصل شد. همه مصاحبه‌ها با افراد آشنا با اخلاق و ورزش و دارای تجربه کار و پژوهش در حوزه یادشده انجام شد.

سؤالات مصاحبه‌ها با در نظر گرفتن ویژگی‌های خاص تدریس ورزش در مدارس از جمله جایگاه درس تربیت‌بدنی در بین دیگر دروس، امکانات و شرایط ویژه تدریس، اصول اخلاقی ویژه حوزه ورزش، جذابیت‌های ورزش و نقش آن در الگوپذیری دانش‌آموزان طراحی شد.

در پژوهش حاضر برای سنجش روایی یافته‌های به‌دست‌آمده از معیارهای اسکینر و همکاران استفاده شد (Skinner et al, 2014)؛ همچنین، برای سنجش پایایی در این تحقیق از روش پایایی بازآزمون (شاخص ثبات) استفاده شد. برای محاسبه پایایی بازآزمون از میان مصاحبه‌های انجام‌گرفته، دو مصاحبه به‌منزله نمونه انتخاب و در بازه زمانی سی‌روزه کدگذاری و با هم مقایسه شدند و از این طریق، میزان توافقات و عدم‌توافقات دو مرحله کدگذاری محاسبه گردید.



جدول ۱- محاسبه پایایی

ردیف	شماره مصاحبه	تعداد کل کدها	تعداد توافقات	تعداد عدم توافقات	پایایی
۱	P1	۱۲	۵	۲	٪۸۳
۲	P8	۱۸	۸	۳	٪۸۸
جمع					٪۸۶

پایایی بازآزمون مصاحبه‌های این تحقیق، با استفاده از روش یادشده، برابر با ۸۶ درصد است. با توجه به اینکه این میزان بیشتر از ۶۰ درصد است، می‌توان گفت پایایی کدگذاری‌های این تحقیق تأیید می‌شود. گفتنی است به دلیل نبودن تحقیق و محدودیت احتمالی داده‌ها، برای گردآوری اطلاعات به‌طور کلی از رویکرد مثلث‌سازی (Triangulation) استفاده شد. سرانجام، فرایند تحلیل داده‌ها مبتنی بر سه مرحله کدگذاری اولیه یا باز، کدگذاری متمرکز شده و کدگذاری نظری انجام گرفت.

یافته‌ها

در جدول (۲)، ویژگی‌های جمعیت‌شناختی مشارکت‌کنندگان در تحقیق که ده نفرند، در قالب تحصیلات و حوزه فعالیت ارائه شده است.



جدول ۲- ویژگی‌های جمعیت‌شناختی مشارکت‌کنندگان در تحقیق

نشانه	تحصیلات	حوزه فعالیت
P1	استاد	پژوهشگر در حوزه ورزش و دارای سابقه تدریس در دانشگاه تربیت معلم
P2	استادیار	رئیس دانشگاه فرهنگیان (تربیت معلم)، پژوهشگر در حوزه ورزش و تربیت بدنی
P3	دانشیار	پژوهشگر در حوزه ورزش و دارای سابقه دبیری تربیت بدنی و تدریس در دانشگاه تربیت معلم
P4	استادیار	معاون تربیت بدنی و تندرستی اداره کل آموزش و پرورش استان اصفهان
P5	استادیار	پژوهشگر در حوزه ورزش، تربیت بدنی و اخلاق
P6	استادیار	مسئول پژوهش اداره کل آموزش و پرورش و دارای سابقه دبیری تربیت بدنی
P7	استادیار	پژوهشگر در حوزه ورزش، تربیت بدنی و اخلاق
P8	دانشجوی دکتری	مدرس دانشگاه فرهنگیان، و کارشناس مسئول دانشجویان تربیت بدنی دانشگاه فرهنگیان
P9	کارشناس ارشد	کارشناس مسئول امور دانشجویی و تربیت بدنی دانشگاه فرهنگیان، دارای سابقه تدریس در دانشگاه فرهنگیان
P10	دکتری	پژوهشگر در حوزه ورزش، تربیت بدنی و اخلاق

کدگذاری اولیه

کدگذاری اولیه یعنی فروشکستن داده‌های کیفی به بخش‌های مجزا، بررسی دقیق و مقایسه آن‌ها برای یافتن شباهت‌ها و تفاوت‌هایشان. این مرحله پایه نخست مفهوم‌سازی در نظریه‌مبنایی است و پراکندگی داده‌ها را مثل نوری در کانون مقولات جمع می‌کند و به آن‌ها قوت معنایی می‌بخشد (Charmaz, 2006). در این قسمت، به جای ارائه تمام صفحات نگارش شده از مصاحبه‌ها، فقط نکات کلیدی مصاحبه‌ها به صورت نمونه و بر اساس حاشیه‌نویسی بر متون مصاحبه ارائه شده است.



جدول ۳- نمونه‌ای از نکات کلیدی مصاحبه‌ها به همراه کدگذاری اولیه

منبع	متن مصاحبه	کدگذاری اولیه
مصاحبه شماره ۱	معلم ورزش فرصت‌هایی دارد که می‌تواند در حین تدریس راستگویی، صداقت، پابندی و مسئولیت‌پذیری را به دانش‌آموزان عملاً نشان بدهد و فقط حرف نزند. این وجه تمایز دبیران تربیت بدنی است.	رعایت استانداردهای اخلاقی موردانتظار جامعه
	با توجه به جذابیت‌های ورزش برای کودکان، نوجوانان و جوانان و الگوپذیری این قشر، کسی که در حوزه ورزش فعالیت می‌کند باید به استانداردهای اخلاقی موردانتظار جامعه پابند باشد.	رعایت استانداردهای اخلاقی موردانتظار جامعه
	با توجه به شرایط ویژه درس تربیت‌بدنی، ارزش‌ها و هنجارهای جامعه می‌تواند بر روند تدریس مؤثر باشد.	ارزش‌های جامعه
	با توجه به مسائل تدریس درس ورزش، فهم اجتماعی افرادی که با آن‌ها در ارتباط‌اند و سر و کار دارند می‌تواند بر درک اخلاق حرفه‌ای معلم تربیت‌بدنی مؤثر باشد.	فهم اجتماعی افراد
	سطح بلوغ اجتماعی دانش‌آموزان که می‌تواند بر درک رفتار حرفه‌ای معلمان ورزش مؤثر باشد، در هر مقطع یا مدرسه با مقطع و مدرسه دیگر تفاوت دارد.	بلوغ اجتماعی دانش‌آموزان
	با توجه به نقش ورزش بر فرهنگ هر جامعه، معلم ورزش می‌تواند بر نهادینه کردن ارزش‌های اجتماعی تأثیرگذار باشد	نهادینه کردن ارزش‌های اجتماعی
	با توجه به نقش ورزش بر فرهنگ هر جامعه، معلم ورزش می‌تواند سطح فرهنگ عمومی، انتظارات و سطح موردنظر اخلاق در جامعه را بالا ببرد	بالا بردن سطح فرهنگ عمومی
	البته بخشی بر عهده معلم ورزش و بخشی بر عهده سازمان است؛ بنابراین، نظارت سازمانی باید وجود داشته باشد.	بی‌اعتنابودن سازمان‌ها
	سطح بلوغ و تجربه معلم ورزش می‌تواند در سطح اخلاق حرفه‌ای مؤثر باشد.	بلوغ فرد
	رعایت اخلاق حرفه‌ای از سوی دبیران ورزش به پابندی به اصول اخلاقی همگانی در بین آنان منجر می‌گردد.	پابندی به اصول اخلاقی



با استناد به کدبندی مرحله اول، از طریق بازبینی مصاحبه‌های انجام گرفته با

صاحب‌نظران، ۷۷ کد بازشناسی گردید.

کدگذاری متمرکز شده

دومین مرحله مهم در تحلیل داده‌ها پس از کدگذاری اولیه، کدگذاری میانی یا متمرکز است. اغلب اعتقاد بر این است که کدگذاری اولیه، داده‌ها را از هم گسسته است و کدگذاری میانی دوباره داده‌ها را به طریقی که از نظر مفهومی انتزاعی تر از آنچه از یک تحلیل موضوعی حاصل شده باشد، به هم پیوند می‌دهد. کدگذاری محوری، پیشرفته‌ترین شکل کدگذاری میانی است. منظور از دور دوم کدگذاری، فرآیندهایی است که در مراحل بعدی تحلیل اجرا می‌شود و طی آن‌ها (هم واقعی و هم به‌طور استعاری) کدها به‌طور مداوم با هم مقایسه و سازمان‌دهی مجدد یا در قالب مقوله‌ها تنظیم می‌شوند و اولویت‌های آن‌ها مشخص می‌شود تا مقوله‌های محوری که مقوله‌های دیگر در اطراف آن‌ها آرایش می‌یابد، بسط پیدا کند (جوادی، ۱۳۹۹). در جدول (۴)، نتایج حاصل از بخشی از کدگذاری‌های متمرکز مشاهده می‌شود.

جدول ۴- کدهای باز و کدبندی متمرکز شده

منبع	کدهای اولیه	کدمتمرکز شده
مصاحبه ۳	افزایش تعهد در دانش‌آموزان برای یادگیری در کلاس ورزش	قابلیت یادگیری
مصاحبه ۷	شکوفایی دانش‌آموزان در رشته‌های ورزشی که در آن مستعدند	
مصاحبه ۷	شناسایی ناهنجاری اخلاقی دانش‌آموزان در روند تدریس ورزش	
مصاحبه ۷	الگو برداری دانش‌آموزان از دبیر در جایگاه یک فرد ورزشی و اخلاق‌مدار	
مصاحبه ۴	ارتقای اطلاعات و دانش اخلاقی	تعالی اخلاق حرفه‌ای
مصاحبه ۸	ترویج و توسعه و سیاست‌گذاری اخلاق حرفه‌ای	
مصاحبه ۹	رشد اجتماعی و اخلاقی دبیران ورزش	



کدهم‌تکر شده	کدهای اولیه	منبع
	تقویت ارزش‌ها در روند تدریس ورزش	مصاحبه ۹
اعتماد آفرینی	ارتقای سطح اعتماد به معلمان ورزش در سطح سازمانی	مصاحبه ۲
	اعتماد دانش‌آموزان به آموزش‌های صورت گرفته	مصاحبه ۴
	ارتقای سطح اعتماد به معلمان ورزش در جامعه	مصاحبه ۴
آموزش	دوره‌های ضمن خدمت ویژه برای دبیران ورزش	مصاحبه ۴
	آموزش و آشنایی با اخلاق حرفه‌ای	مصاحبه ۶
	نیازسنجی و برگزاری کلاس‌های آموزشی و کارگاه‌های آموزشی ویژه دبیران ورزش	مصاحبه ۱۰
	آموزه‌های دینی مرتبط با تدریس ورزش	مصاحبه ۶
	پرورش نیروهای آزاد	مصاحبه ۷
عوامل اجتماعی	بلوغ اجتماعی دانش‌آموزان	مصاحبه ۱
	رشد اخلاقی دانش‌آموزان	مصاحبه ۵
	ارزش‌های جامعه	مصاحبه ۱
	فهم اجتماعی افراد	مصاحبه ۱
عوامل مدیریتی و سازمانی	همکاری مدیر و مسئولان مدرسه با دبیر تربیت‌بدنی	مصاحبه ۲
	ارزش‌های سازمانی حاکم بر تدریس ورزش	مصاحبه ۶
	استخدام افراد اخلاق‌مدار برای تدریس ورزش	مصاحبه ۱۰
	نظارت و ارزیابی سازمان بر عملکرد دبیران ورزش	مصاحبه ۶
	نظارت مدیر مدرسه	مصاحبه ۷
	بی‌اعتنائبودن سازمان‌ها	مصاحبه ۱
	امنیت شغلی دبیران ورزش	مصاحبه ۲
	عدالت در کار در بین مدرسان دروس غیرورزش و ورزش	مصاحبه ۵
	اخلاق‌مداربودن مدیران در مواجهه با دبیران ورزش	مصاحبه ۶
عوامل محیطی	قوانین و مقررات سازمانی در حوزه تدریس ورزش	مصاحبه ۶
	حقوق و دستمزد و مزایای مدرسان ورزش	مصاحبه ۷
	محیط سخت‌افزاری مدرسه شامل امکانات ورزشی	مصاحبه ۳
	بستر مناسب برای توسعه اخلاق حرفه‌ای	مصاحبه ۹
ساختار سازمانی	نگاه بروکراتیک به درس تربیت‌بدنی	مصاحبه ۳



منبع	کدهای اولیه	کدمتمرکز شده
مصاحبه ۷	نظارت بر حفظ حقوق اخلاقی	
مصاحبه ۷	استفاده از مشاوران و بازنشستگان در کنار دبیر تربیت بدنی	
مصاحبه ۶	آگاهی رسانی به موقع	
مصاحبه ۷	تشویق معلمان به اینکه حقوق حرفه‌ای خود را رعایت کنند	
مصاحبه ۹	فراهم کردن بستر فرهنگی	
مصاحبه ۸	اعتقادی کردن دبیران	
مصاحبه ۹	آگاه کردن دبیران از مزایای اخلاق حرفه‌ای	
مصاحبه ۶	وظیفه‌شناسی طی فرایند تدریس	ویژگی‌های فردی
مصاحبه ۵	شایستگی تدریس برای دروس عملی	
مصاحبه ۹	رعایت اصول مربی‌گری	
مصاحبه ۹	آگاهی از حقوق ورزشی	
مصاحبه ۵	بلوغ فرد	
مصاحبه ۱	هوش اخلاقی	
مصاحبه ۶	وجدان کاری در ارائه مبانی نظری و عملی	
مصاحبه ۶	خودکنترلی طی فرایند آموزش و نظارت عملکرد ورزشی	
مصاحبه ۴	جایگاه ورزش در بین دروس از دیدگاه مدیران سازمانی	فرهنگ سازمانی
مصاحبه ۲	سطح بلوغ فرهنگ ورزش (مشارکت ورزشی) در بین کارکنان سازمانی	
مصاحبه ۲	سطح بلوغ کارکنان سازمانی درباره فرهنگ و ارزش‌های اجتماعی	
مصاحبه ۱	رعایت ارزش‌ها و هنجارهای جامعه	مسئولیت اخلاقی در قبال جامعه
مصاحبه ۱	ارتقای استانداردهای اخلاقی موردانتظار جامعه	
مصاحبه ۴	ارتقای فرهنگ ورزش در جامعه	
مصاحبه ۱	نهادینه کردن ارزش‌های اجتماعی	
مصاحبه ۱	بالا بردن سطح فرهنگ عمومی	
مصاحبه ۶	مسئولیت در حوزه نحوه تعامل و ارتباطات با والدین	مسئولیت اخلاقی در قبال سازمان و والدین
مصاحبه ۶	تعهد به اهداف سازمانی	
مصاحبه ۷	تعهد به قوانین سازمانی	



منبع	کدهای اولیه	کدمتمرکز شده
مصاحبه ۸	توجه به اهداف پرورشی	
مصاحبه ۶	مسئولیت در حوزه ارتباطات (با همکاران)	مسئولیت اخلاقی در قبال حرفه و همکاران
مصاحبه ۴	تعهد به افزایش علم و دانش روز	
مصاحبه ۲	مسئولیت در حوزه رعایت قوانین مرتبط با حرفه و شغل	
مصاحبه ۴	تعهد برای به اشتراک گذاری علم در حرفه موردنظر	
مصاحبه ۴	تعهد به رعایت شأن شغلی	
مصاحبه ۶	رعایت امانت در ارتباط با همکاران	
مصاحبه ۷	تعهد به اهداف تربیت بدنی	
مصاحبه ۲	مسئولیت در حوزه نحوه تعامل و ارتباطات	مسئولیت اخلاقی در قبال دانش آموزان
مصاحبه ۶	مسئولیت در حوزه آموزش صحیح مهارت‌های ورزشی، اخلاق ورزشی و...	
مصاحبه ۷	مسئولیت در حوزه ارزشیابی صحیح در حوزه عملکرد ورزشی	
مصاحبه ۹	مسئولیت در حوزه رعایت قوانین آموزشی در تدریس	

با استناد به نتایج کدبندی متمرکز شده و روابط بین مقوله‌های شناسایی شده، چهارده کد با نام‌های قابلیت یادگیری، تعالی اخلاق حرفه‌ای، اعتماد آفرینی، آموزش، عوامل اجتماعی، عوامل مدیریتی و سازمانی، عوامل محیطی، ساختار سازمانی، فرهنگ سازمانی، ویژگی‌های فردی، مسئولیت اخلاقی در قبال جامعه، مسئولیت اخلاقی در قبال سازمان و والدین، مسئولیت اخلاقی در قبال حرفه و همکاران و مسئولیت اخلاقی در قبال دانش آموزان به دست آمد.

کدگذاری نظری

در حالی که کدگذاری متمرکز، سازمان‌دهی کدها و مفاهیم بنا شده طی مرحله کدگذاری اولیه را به سطح بالایی مقوله‌ها تسهیل می‌کند، کدگذاری نظری به منزله آخرین مرحله کدگذاری موجب اشباع مقوله‌های مرکزی شناسایی شده طی



کد گذاری متمرکز می‌شود. مقوله مرکزی، مقوله‌ای است که از نظر مفهومی انتزاعی و به تمام مضمون‌های دیگر و مقوله‌ها متصل است. کاربرد یادداشت‌ها و قیاس دائم بین کدهای متمرکز برای کد گذاری نظری سودمند و مفید است. طی هریک از این پالایش‌ها و فرایندهای اشباع، تحلیل از توصیف صرف به سوی انگاشت‌پردازی حرکت می‌کند (جودی و همکاران، ۱۳۹۹). نتایج کد گذاری‌های نظری در جدول (۵) آمده است.

جدول ۵- کد گذاری نظری

کد نظری	کدهای متمرکز شده	منبع
سطوح اخلاق حرفه‌ای	مسئولیت اخلاقی در قبال جامعه	۴م، ۱م
	مسئولیت اخلاقی در قبال سازمان و والدین	۷م، ۶م، ۸م
	مسئولیت اخلاقی در قبال حرفه و همکاران	۲م، ۴م، ۶م، ۷م
	مسئولیت اخلاقی در قبال دانش‌آموزان	۲م، ۶م، ۷م، ۹م
عوامل مؤثر	آموزش	۱۰م، ۷م، ۶م، ۴م
	عوامل اجتماعی	۵م، ۱م
	عوامل مدیریتی و سازمانی	۱۰م، ۵م، ۴م، ۱م، ۷م، ۶م، ۲م
	عوامل محیطی	۹م، ۳م، ۷م، ۶م
	ساختار سازمانی	۹م، ۸م، ۷م، ۶م، ۳م
	فرهنگ سازمانی	۲م، ۴م
	ویژگی‌های فردی	۹م، ۱م، ۵م، ۶م
پیامدها	قابلیت یادگیری	۷م، ۳م
	تعالی اخلاق حرفه‌ای	۹م، ۸م، ۴م
	اعتماد آفرینی	۴م، ۲م



ارائه مدل

مدل نهایی اخلاق حرفه‌ای دبیران تربیت‌بدنی، بر اساس نتایج حاصل از سه مرحله کد گذاری، در شکل (۱) قابل مشاهده است.

شکل ۱- مدل زمینه‌ای اخلاق حرفه‌ای دبیران تربیت‌بدنی



نتیجه گیری

هدف از پژوهش حاضر ارائه مدل اخلاق حرفه‌ای دبیران تربیت‌بدنی بود. به کمک روش تحقیق کیفی و با استفاده از مصاحبه، داده‌هایی به دست آمد که از طریق کدگذاری‌های اولیه، متمرکز شده و نظری تجزیه و تحلیل شدند.

بر اساس مدل برخاسته از داده‌های تحقیق، عوامل مؤثر بر اخلاق حرفه‌ای دبیران تربیت‌بدنی عبارت‌اند از: ویژگی‌های فردی، آموزش، عوامل اجتماعی، عوامل مدیریتی و سازمانی، عوامل محیطی، ساختار سازمانی و فرهنگ سازمانی. در این راستا، نتایج پژوهش دریابگیان و همکاران (۱۳۹۵) نشان داد که عوامل مؤثر در توسعه اخلاق حرفه‌ای شامل عوامل فردی، سازمانی، محیطی و زمینه‌ای است. همچنین، سلیمی (۱۳۹۶) در ارائه الگوی توسعه اخلاق حرفه‌ای در سازمان‌های ورزشی به شاخص‌های مدیریتی، آموزشی، اخلاقی، مالی و فردی اشاره داشت.

«ویژگی‌های فردی» یکی از عوامل مطرح شده در این بخش است که در این باره این استنباط وجود دارد که معلمان ورزشی که از نظر شخصیتی تکامل یافته‌اند در رفتار با دانش‌آموزان در حین آموزش مهارت‌های ورزشی، نظارت بر عملکرد ورزشی و آزمون و ارزشیابی بر اصول اخلاقی حرفه تعهد و پایبندی قوی‌تری دارند؛ همان‌طور که نتایج پژوهش ریب‌ریوسیلوا و آموریم نیز نشان داد ویژگی‌های شخصی اخلاقی معلمان ورزش، امری مؤثر بر اخلاق حرفه‌ای معلمان محسوب می‌گردد (Ribeiro-Silva & Amorim, 2020)؛ اما با عنایت به اینکه رعایت اصول اخلاق حرفه‌ای تابع الزامات مختلفی است، ضرورت دارد به مسئله توانمندسازی دبیران تربیت‌بدنی در حوزه توسعه اخلاق حرفه‌ای نیز توجه شود.

بر اساس عامل دوم «ساختار سازمانی»، انتظار می‌رود ساختار بعضی از سازمان‌ها به طریقی حمایت‌گر و راهنمای افراد باشد، در حالی که بعضی از سازمان‌ها طوری سازمان یافته‌اند که برای کارکنان خود مانع ایجاد کنند.



اقداماتی که وزارت آموزش و پرورش در سطح کلان و ادارات کل تربیت بدنی در سطح استان و شهرستان در سطوح پایین تر در راستای ارتقای سطح اخلاق حرفه‌ای معلمان تربیت بدنی می‌توانند انجام دهند، شامل اقداماتی است که ضمانت اجرایی آن در سطح قابل قبولی مورد نظر است.

با توجه به دیدگاه افراد نمونه، لزوم به کارگیری مشاوران و افراد مجربی همچون بازنشستگان با سابقه اخلاقی برای ارتقای سطح اخلاق حرفه‌ای دبیران تربیت بدنی، امری مؤثر است. فراهم سازی بستر ارتقای فرهنگ توسعه اخلاق حرفه‌ای دبیران تربیت بدنی با استفاده از ظرفیت‌های موجود در ساختار سازمانی امری ضروری است.

از طرفی، اصول اخلاقی جامعه ما از اصول و اعتقادات مذهبی متأثر است و ارتقای سطح این اعتقادات در بین معلمان تربیت بدنی می‌تواند در توسعه اخلاق حرفه‌ای آن‌ها که بخشی از آن در تقویت ارزش‌های حاکم بر جامعه نقش دارد، مؤثر واقع شود. در این راستا، نتایج مطالعات محمد داوودی و بهادری (۱۳۹۵) نشان داد عامل فردی، ساختار سازمانی، و عوامل فرهنگی - اجتماعی از جمله عواملی است که در اثربخشی اخلاق حرفه‌ای از دیدگاه معلمان استان قم نقش دارد.

درباره عامل سوم «فرهنگ سازمانی»، گاهی بعضی از سازمان‌ها ندانسته رفتارهایی را ترویج می‌دهند که توسعه اخلاق حرفه‌ای دبیران تربیت بدنی را با موانعی مواجه می‌سازد. از سویی، این امر ممکن است موجب کاهش ارزش ورزش و تربیت بدنی در بین دیگر دروس شود. لذا جایگاه ورزش در بین دروس دیگر از دیدگاه مدیران سازمانی و سطح بلوغ فرهنگ ورزش (مشارکت ورزشی) در بین کارکنان سازمانی می‌تواند به نوعی بر نحوه نگرش به درس ورزش و در نهایت، ادراک معلم ورزش از ارزش تدریس در این واحد درسی مؤثر باشد؛ بنابراین، ارتقای سطح فرهنگ سازمانی مرتبط با جایگاه درس ورزش و معلمان



ورزش از اهمیت زیادی برخوردار است. تاشلینسکایا گزارش کرد که اخلاق حرفه-ای تحت تأثیر فرهنگ است (Tashlinskaya, 2018).

عامل چهارم، «آموزش» است. به نظر می‌رسد هر مجموعه سازمانی دارای کدهای اخلاقی متناسب با ساختار حرفه‌ای خود است که اخلاق حرفه‌ای نام دارد. آموزش و پرورش نیز نظامی حرفه‌ای است و دبیران تربیت‌بدنی در جایگاه کسانی که مسئولیت تعلیم و تربیت فراگیران را بر عهده دارند، باید از اصول اخلاق حرفه‌ای آگاهی داشته، به آن پایبند باشند. این امر با توجه به نقش و جایگاه ورزش در فرهنگ اجتماعی و الگوپذیری کودکان، نوجوانان و جوانان از معلمان و مربیان ورزشی امری قابل توجه است. در این باره ارائه آموزش‌ها پیرو رعایت اخلاق حرفه-ای، تضمین‌کننده سلامت فرایند یاددهی-یادگیری در حین تدریس مهارت‌های ورزشی و آموزش رعایت اصول اخلاق ورزشی است و در نهایت، موجب افزایش تعهد پاسخ‌گویی معلمان به مسائل اخلاقی می‌شود.

درباره عامل پنجم (عوامل اجتماعی) می‌توان گفت دبیری که اخلاق حرفه‌ای دارد، درصدد این است که دانش آموزان به سطحی از بلوغ اجتماعی برسند، رشد اخلاقی و اجتماعی آنان تسهیل و ارزش‌های اجتماعی در آن‌ها نهادینه شود. همچنین، او می‌کوشد فهم اجتماعی افراد را بهتر و ارزش‌های حاکم بر جامعه را با اهمیت جلوه دهد. اما موفقیت در این امر به عواملی چون سطح بلوغ اجتماعی دانش آموزان، سطح رشد اخلاقی دانش آموزان، ارزش‌های حاکم بر جامعه و سطح فهم اجتماعی افراد به‌طور کلی در جامعه بستگی دارد.

عامل ششم، «عوامل مدیریتی و سازمانی» است؛ عواملی مانند همکاری مدیر و مسئولان مدرسه با دبیر تربیت‌بدنی، ارزش‌های سازمانی، استخدام افراد اخلاق‌مدار، نظارت و ارزیابی در سازمان، نظارت مدیر مدرسه، بی‌اعتنابودن سازمان‌ها، امنیت شغلی، نظارت و ارزیابی سازمان بر عملکرد دبیران ورزش در عمل در این حیطه قرار می‌گیرند و نامطلوب‌بودن این موارد، عامل تهدیدکننده اخلاق حرفه‌ای است.





دربارهٔ عامل هفتم (عوامل محیطی) می‌توان گفت علاوه بر عواملی که مستقیم و غیرمستقیم به معلمان ورزش در رعایت اخلاق حرفه‌ای مربوط می‌شود، عوامل محیطی نیز وجود دارند که می‌توانند رفتار حرفه‌ای معلمان را تحت تأثیر قرار دهد. در این راستا فراهم کردن بسترهای زمینه‌ای و محیطی از جمله فراهم‌سازی قوانین و مقررات سازمانی، حقوق و دستمزد، ایجاد فضای آموزشی مناسب اعم از امکانات ورزشی می‌تواند در رعایت اصول اخلاقی نقش تسهیل‌کننده داشته باشد.

نتایج پژوهش نشان داد سطوح اخلاق حرفه‌ای معلمان تربیت‌بدنی مبتنی بر چهار سطح «مسئولیت اخلاقی در دانش‌آموزان»، «مسئولیت اخلاقی در قبال حرفه و همکاران»، «مسئولیت اخلاقی در قبال سازمان و والدین» و «مسئولیت اخلاقی در قبال جامعه» است. این یافته به‌طور نسبی با نتایج این مطالعات هم‌خوانی دارد: تحقیق قنبرپور و همکاران (۱۳۹۸) مبنی بر اینکه معلم در قبال دانش‌آموزان، اولیا، حرفه و سازمان خود مسئولیت اخلاقی دارد و شاید یکی از عمده‌مسئولیت‌های اخلاقی معلمان زیرحوزهٔ حرفه قرار می‌گیرد؛ مطالعهٔ گورتو (۲۰۱۹) که نشان داد معلمان در مبحث اخلاق در قبال جامعه، دانش‌آموزان و حرفه باید پاسخ‌گو باشند؛ تحقیق میلر (۲۰۲۰) که کشف کرد معلمان باید در قبال حرفه، دانش‌آموزان، اجتماع و فناوری پاسخ‌گو باشند.

در تبیین این یافته می‌توان به این نکته اشاره کرد که هر حرفه ویژگی‌ها، ارزش‌ها و آیین‌نامه‌های خاص خود را دارد. به همین ترتیب، ارائه انواع ارزش و اخلاق باید مبتنی بر حوزهٔ مربوط باشد. شاید به این دلیل باشد که در بسیاری از حوزه‌ها از الگوهای اخلاقی مختلف و متفاوت استفاده می‌شود.

به‌دلیل تأثیرگذاری اخلاق حرفه‌ای دبیر ورزش بر رفتار و افکار فراگیران، دبیر باید خود را به فضایل اخلاقی آراسته کند. در حوزهٔ ورزش حرفه‌ای رفتار مربی نه تنها می‌تواند نقش مهمی در شکل‌دادن عملکرد ورزش‌کاران داشته باشد، بلکه در کسب تجارب روحی و روانی آنان نیز مؤثر است (مازیاری و همکاران، ۱۳۹۵).

معلم ورزش باید بداند مؤثرترین روش در انتقال ارزش‌های اخلاقی، رعایت آن‌ها از سوی اوست که این الزام در قبال حرفه و همکاران نیز وجود دارد. مسئولیت در حوزه ارتباطات (با همکاران)، رعایت امانت در ارتباط با همکاران، مسئولیت در حوزه رعایت قوانین مرتبط با حرفه و شغل، تعهد به افزایش علم و دانش روز، تعهد به رعایت شأن شغلی و تعهد به اهداف تربیت‌بدنی، کدهای موردنظر در حوزه مسئولیت اخلاقی در قبال حرفه و همکاران معرفی شد. در پژوهش سلیمی و مصلحی (۱۳۹۵)، داشتن برنامه و به‌روزرسانی از مؤلفه‌های اخلاق حرفه‌ای استادان تربیت‌بدنی شناسایی شد. همچنین، در پژوهش میرحسینی و همکاران (۱۳۹۸)، آموزش‌های تخصصی در رشته تربیت‌بدنی از صلاحیت‌های رفتاری مرتبط با صلاحیت‌های حرفه‌ای معلمان تربیت‌بدنی شناسایی شد.

از طرفی، به دلیل وظیفه‌ای که معلم در قبال برآوردن نیازهای آموزشی دانش‌آموزان دارد، باید با رعایت حداکثری اصول اخلاقی در ایفای وظایف حرفه‌ای، مسئولیت آموزشی خود را در قبال دانش‌آموزان به بهترین نحو انجام دهد. این امر در پژوهش حاضر در نحوه تعاملات با دانش‌آموزان، مسئولیت در حوزه آموزش، مسئولیت در حوزه ارزشیابی صحیح و مسئولیت در رعایت قوانین آموزشی موردتوجه است. همان‌طور که نتایج پژوهش سلیمی و مصلحی (۱۳۹۵) نشان داد رعایت اصول و قوانین آموزشی از مهم‌ترین شاخص‌های ارزشیابی استادان تربیت‌بدنی است.

دبیران، عوامل اجرایی عناصر مافوق هستند؛ بر این اساس، تصمیم‌گیری‌های مهم درباره اصول اخلاقی چه به‌طور مستقل و چه به‌طور مشترک با دانش‌آموزان نمی‌تواند بدون پاسخ‌گویی به سازمان و والدین باشد.

تمام افراد (از جمله معلم، مدیر مدرسه و...) و نیز والدین و خانواده‌ها در فرایند شکل‌گیری اخلاق، اجازه دارند در تعیین خط‌مشی‌های این فرایند مشارکت کنند؛ مسئولیت در حوزه نحوه تعامل و ارتباطات با والدین، تعهد به اهداف و قوانین



سازمانی و تعهد به اهداف پرورشی از کدهای مورد توجه در این بخش هستند. توانایی ارتباط مناسب و تعامل با اولیای دانش‌آموزان، مدیر، عوامل اجرایی و دیگر معلمان از مفاهیم اولیه‌شناسایی شده در پژوهش میرحسینی و همکاران (۱۳۹۸) درباره نقش ارتباطی صلاحیت حرفه‌ای معلمان تربیت‌بدنی بود.

اما دبیران با تربیت نسلی روبه‌رو هستند که باید آن‌ها را برای زندگی اجتماعی آماده کند؛ بی‌توجهی به شرایط و اقتضائات و ضروریات اخلاقی باعث می‌شود فراگیران مهارت‌های لازم را در تطبیق با جامعه نیاموخته باشند و دچار آسیب جدی شوند. در پژوهش حاضر مسئولیت‌های اخلاقی معلم در قبال جامعه در دو بخش رعایت ارزش‌ها و هنجارهای جامعه و همچنین، ارتقای استانداردهای اخلاقی موردانتظار جامعه مدنظر قرار گرفت. فیریر و همکاران، ادراک معلمان بزرگسالی را در آموزش ارزش‌ها در کلاس‌های تربیت‌بدنی ارزیابی کردند (Freire, 2016) که نتایج نشان داد اگرچه معلمان تربیت‌بدنی آموزش‌هایی در حوزه‌های ارزشی دارند، اما آموزش‌ها جامع و همه‌جانبه نیستند. همان‌طور که شیر و ثیل بیان می‌کنند کودکان و جوانان (و خانواده‌هایشان) باید اطمینان داشته باشند که وقتی در مدرسه‌اند معلمان تربیت‌بدنی با آنان با احترام و درک رفتار می‌کنند (Scheuer & Thill, 2019). بنابراین، بسیار مهم است که معلمان تربیت‌بدنی ضمن رعایت اصول مربوط به ارزش‌ها و آگاهی از مسئولیت‌های خود در قبال کودکان و جوانانی که تحت مراقبت خود دارند، اقدامات و روش‌های درست و شایسته را ترویج دهند. سرانجام، به نظر می‌رسد با حاکمیت اخلاق حرفه‌ای در دبیران تربیت‌بدنی و رعایت اصول آن، قابلیت یادگیری، تعالی اخلاق حرفه‌ای و اعتمادآفرینی به میزان زیادی ارتقا پیدا کند. این یافته به‌طور نسبی با نتایج مطالعات گلاچ‌مانوا (۲۰۱۵) درباره اهمیت اخلاق حرفه‌ی معلمی مبنی بر اینکه در نظر گرفتن مسائل اخلاقی، امری ضروری در آموزش و پرورش است و فرصتی را فراهم می‌سازد تا فراگیران به وسیله آن عمق دانش و یادگیری خود را افزایش دهند، هم‌خوان است.



در این راستا، نتایج پژوهش صابری و همکاران (۱۳۹۸) نیز نشان داد اخلاق حرفه‌ای استادان تربیت‌بدنی عمومی بر انگیزش پیشرفت دانشجویان دختر در فعالیت بدنی تأثیر می‌گذارد. رعایت اصول اخلاق حرفه‌ای از سوی معلمان ورزش می‌تواند فرهنگ رعایت اخلاق حرفه‌ای را در جامعه معلمان ورزش توسعه دهد و در نهایت، تأثیر فزاینده‌ای بر تعالی و رشد اخلاق حرفه‌ای در بین معلمان بگذارد. این امر از طرفی موجب ایجاد اعتماد از سوی مسئولان و والدین در قبال معلمان ورزش در انجام تعهدات شغلی در حوزه آموزش ورزش پرورشی به دانش‌آموزان می‌گردد.

نتایج پژوهش فلاح و کمی (۱۳۹۵) نشان داد هرچه مربیان اصول اخلاقی را بیشتر رعایت کنند، وفاداری ورزش‌کاران بیشتر شده، رضایت آنان نیز تأمین و امکان حضور مجدد آنان بیشتر می‌شود. بی‌تردید، می‌توان گفت اخلاق حرفه‌ای یکی از مسائل اساسی همه جوامع بشری است. امروزه بسیاری از کشورها به این بلوغ رسیده‌اند که بی‌اعتنایی به مسائل اخلاقی و فرار از مسئولیت‌ها و تعهدات اجتماعی، زیان‌های جبران‌ناپذیری را در پی دارد و این امر در حوزه ورزش با توجه به ویژگی‌های خاص تدریس ورزش در مدارس از حساسیت زیادی برخوردار است. اگر معلم ورزش با اخلاق حرفه‌ای در رشته تخصصی خود آشنا باشد و به نحو صحیح آن را در روند تدریس به اجرا گذارد، مسئولیت خود را در پرورش نسل آینده با موفقیت به انجام خواهد رساند.

به همین دلیل، بسیاری از کشورها برای تدوین راهبرد اخلاقی در حوزه تدریس ورزش احساس نیاز کرده و از این رو کوشیده‌اند به تحقیقات درباره اخلاق حرفه‌ای در این حوزه جایگاه ویژه‌ای بدهند؛ بر این اساس پیشنهاد می‌شود مسئولان آموزش و پرورش ضمن بهره‌گیری از نتایج تحقیقات در این زمینه، به تدوین منشور اخلاقی برای دبیران تربیت‌بدنی اقدام کنند تا گره‌گشایی برای بسیاری از مسائل اخلاقی دبیران این حرفه باشد.



کتاب نامه

۱. آقایی، نجف، مرجان صفاری و فرناز میرحسینی (۱۳۹۶)، «شناسایی صلاحیت حرفه‌ای ضروری معلمان تربیت‌بدنی با رویکرد نظریه‌پردازی داده‌بنیاد»، *دوفصلنامه پژوهش در مدیریت ورزشی و رفتار حرکتی*، دوره ۷، ش ۱۴، ص ۷۱-۸۳.
۲. احدی، بهزاد، میرحسن سیدعامری و مالک احمدی (۱۳۹۶)، «بررسی صلاحیت‌های حرفه‌ای معلمان تربیت‌بدنی شهر ارومیه بر اساس وضعیت موجود و مطلوب»، *مدیریت و توسعه ورزش*، دوره ۶، ش ۲، ص ۱۰۳-۱۱۷.
۳. ایمانی‌پور، معصومه (۱۳۹۱)، «اصول اخلاق حرفه‌ای در آموزش»، *مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی*، دوره ۵، ش ۶، ص ۲۵-۳۸.
۴. بورقانی فراهانی، سهیلا، بنفشه فتوت، پدرام ابدارزاده و امین همتی (۱۳۹۷)، «مطالعه نقش اخلاق کار بر استرس شغلی و فرسودگی شغلی (مورد مطالعه: دبیران تربیت‌بدنی مدارس متوسطه شهر تهران)»، *مطالعات مدیریت رفتار سازمانی در ورزش*، دوره ۵، ش ۱، ص ۴۳-۵۱.
۵. جودی، پویا (۱۳۹۹)، «به‌کارگیری روش نظریه‌مبنایی بر ساخت‌گرا در پژوهش‌های برنامه‌ریزی شهری و منطقه‌ای»، *فصلنامه مطالعات شهری*، دوره ۹، ش ۳۴، ص ۳-۱۶.
۶. دریابگیان، آرزو، صمد کریم‌زاده و فتاح ناظم (۱۳۹۵)، «شناسایی عوامل مؤثر در توسعه اخلاق حرفه‌ای در میان مدیران مدارس متوسط استان فارس»، *تحقیقات مدیریت آموزشی*، دوره ۸، ش ۳۰، ص ۴۸-۲۹.
۷. رشیدی، زهرا و مسعود فراست‌خواه (۱۳۹۷)، «مفهوم‌پردازی پدیده سایش از منظر اعضای هیئت‌علمی دانشگاه‌های جامع شهر تهران؛ مطالعه‌ای زمینه‌ای»، *پژوهش و برنامه‌ریزی در آموزش عالی*، سال ۲۴، ش ۴، ص ۱۲۳-۱۵۰.





۸. سپهوند، رضا، حجت وحدتی، محمودرضا اسماعیلی و صمد رحیمی اقدام (۱۳۹۵)، «رابطه مدیریت استعداد با ارتقای اخلاق حرفه‌ای»، *اخلاق در علوم و فناوری*، دوره ۱۱، ش ۴، ص ۸۱-۸۸.
۹. سلیمی، مهدی (۱۳۹۵)، «مؤلفه‌های اخلاق حرفه‌ای اساتید دروس تربیت بدنی عمومی دانشگاه‌ها»، *فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری*، دوره ۱۱، ش ۲، ص ۵۱-۶۰.
۱۰. _____ (۱۳۹۶)، «ارائه الگوی توسعه اخلاق حرفه‌ای در سازمان‌های ورزشی»، *فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری*، دوره ۱۲، ش ۱، ص ۴۹-۶۱.
۱۱. _____ و لیلا مصلحی (۱۳۹۵)، «شناسایی مؤلفه‌ها و شاخص‌های ارزشیابی استادان تربیت بدنی عمومی»، *پژوهش در ورزش تربیتی*، دوره ۴، ش ۱۰، ص ۱۷-۳۴.
۱۲. صابری، علی، صمد گودرزی، مجید جاوید و محمدحسین باقری (۱۳۹۸)، «تأثیر اخلاق حرفه‌ای اساتید تربیت بدنی عمومی بر انگیزش پیشرفت دانشجویان دختر در فعالیت‌های ورزشی»، *مدیریت در دانشگاه اسلامی*، دوره ۸، ش ۲، ص ۴۰۷-۴۲۰.
۱۳. فلاح، زین العابدین و فریبا کمی (۱۳۹۵)، «رابطه بین اخلاق حرفه‌ای مربیان و وفاداری ورزش کاران باشگاه‌های ورزشی (مورد مطالعه: شهرستان ترکمن)»، *فصلنامه علوم ورزشی*، دوره ۹، ش ۲۵، ص ۱۰۰-۱۱۳.
۱۴. قراملکی، فرامرز (۱۳۸۵)، *سازمان‌های اخلاقی در کسب و کار*، تهران: مرکز ملی مطالعات جهانی شدن.
۱۵. قنبرپور، امید، حسین عباسیان، حمیدرضا آراسته و عبدالرحیم نوابراهیم (۱۳۹۸)، «طراحی الگوی اخلاق حرفه‌ای معلمان: یک مطالعه آمیخته»، *فصلنامه نوآوری‌های آموزشی*، دوره ۱۸، ش ۶۹، ص ۳۳-۶۰.

۱۶. مازیاری، محمد، سید محمد کاشف و میرحسن سیدعامری (۱۳۹۵)، «رابطه رفتار حمایت اجتماعی دبیران تربیت‌بدنی و بی‌انگیزگی دانش‌آموزان در فعالیت‌های تربیت‌بدنی»، *دوفصلنامه پژوهش در مدیریت ورزشی و رفتار حرکتی*، دوره ۶، ش ۱۱، ص ۴۱-۵۰.
۱۷. محب‌زادگان، یوسف، محمدحسن پرداختچی، محمد قرهمانی و مقصود فراستخواه (۱۳۹۵)، «اعتبارسنجی الگوی بالندگی اعضای هیات علمی دانشگاه‌های شهر تهران»، *فصلنامه آموزش و توسعه منابع انسانی*، دوره ۳، ش ۱۰، ص ۷۳-۹۴.
۱۸. محمدداوودی، امیرحسین و سعید بهادری (۱۳۹۵)، «تعیین عوامل مؤثر بر اثربخشی اخلاق حرفه‌ای از دیدگاه معلمان استان قم»، *رهیافتی نو در مدیریت آموزشی*، دوره ۸، ش ۳، ص ۱۶۵-۱۸۶.
۱۹. مرادی، سعید، فریده صادق‌زاده و محمدامین سابک‌زهی (۱۳۹۸)، «رابطه اخلاق حرفه‌ای و هوش اخلاقی با عملکرد مدیران مدارس شهرستان نیک‌شهر»، *پیشرفت‌های نوین در روانشناسی، علوم تربیتی و آموزش و پرورش*، دوره ۲، ش ۱۰، ص ۱-۱۱.
۲۰. مؤمنی، ناصر (۱۳۹۴)، «تحلیل نقش انسان‌شناسی در اخلاق حرفه‌ای»، *فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری*، دوره ۱۰، ش ۴، ص ۱۷-۳۶.
۲۱. میرحسینی، فرنازسادات، نجف آقایی و مرجان صفاری (۱۳۹۸)، «طراحی مدل صلاحیت حرفه‌ای معلمان تربیت‌بدنی ایران»، *پژوهش در ورزش تربیتی*، دوره ۷، ش ۱۷، ص ۱۷-۳۴.





22. Charmaz, K. (2006), "Constructing grounded theory: A practical guide through qualitative analysis", Sage.
23. Freire, E., Marques, B., Miranda, M. (2016), "Teaching values in physical education classes: the perception of Brazilian teachers", *Sport Education and Society*, 23(5), P. 449-461.
24. Gluchmanova, M. (2015), "The importance of ethics in the teaching profession", *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 176, P. 509-513.
25. Gurtu, A. (2019), "Professional Ethics in Teacher Education", *TechnoLearn: An International Journal of Educational Technology*, 9(2), P. 87-89.
26. Hayes, S., Capel, S., Katene, W., & Cook, P. (2008), "An examination of knowledge prioritisation in secondary physical education teacher education courses", *Journal of Teaching and Teacher Education*, 24, P. 330-342.
27. Karacam, A., Bulgurcuoğlu, A., Sivrikaya, K., & Canli, U. (2020), "The Effect of Physical Education and Sports Teachers' Ethic Position on Attitudes towards Profession", *Ambient Science*, 7(1), P. 44-49.
28. Mabagala, S., Mwisukha, A., Wanderi, M. & Muindi, D. (2013), "Physical Education Teachers' Knowledge on the Professional Code of Ethics and Conduct in Tanzania", *Journal of Emerging Trends in Educational Research and Policy Studies (JETERAPS)*, 4(4), P. 690-697.

29. Mirsafian H, Mohamadinejad A, Homaie R, & Hédi. C. (2013), "Motivation of Iranian University Students for Participation in Sporting Activities", *Physical Culture and Sport Studies and Research*, 59, P. 42-48.
30. Mohammadzadeh, N., Kashef M., & Khodadadi, M.R. (2020), "Designing a professional ethics model for physical education teachers in Iran", *Journal of Advanced Pharmacy Education & Research*, 10(S4), P. 165-172.
31. Mull, Richard., Bayless, K., & Jamieson L. (2005), *Recreational Sport Management*, 4th Edition, Human Kinetics.
32. Ribeiro-Silva, E., Amorim, C. (2020), "Physical Education Cooperating Teachers' perspectives on professional ethics", *Journal of Sport Pedagogy and Research*, 6(1), P. 46-50.
33. Scheuer C., Thill, J. (2019), "Ethical Aspects in Teaching Physical Education", *Encyclopedia of Teacher Education*, Publisher: Springer.
34. Skinner J, Edwards A, Corbett B. (2014), *Research methods for sport management*, 1st edition, Routledge.
35. Tashlinskaya E. (2018), "Professional Culture and Professional Ethics: A View from Russia", *Dialogue and Universalism*, 2, P. 149-158.
36. Ünlü M. (2018), "An evaluation of occupational ethical values of geography teacher candidates in Turkey", *Educational Research and Reviews*, 13(2), P. 68-73.

37. Zairi Husain, M., Hasan, A., Abdul Wahab, N., & Jantan, J. (2015), *Determining Teaching Effectiveness for Physical Education Teacher*, Global Conference on Business & Social Science, Kuala Lumpur.



مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران از منظر رویکرد وظیفه‌گرایانه کانت

محمدامین خوانساری،* هادی صادقی**

چکیده

مسئولیت اخلاقی در قبال انسان‌های دیگر از جمله مسائل اساسی است که مکاتب و فیلسوفان اخلاقی به آن پرداخته‌اند. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی با تکیه بر دیدگاه کانت، در پی پاسخ دادن به این پرسش‌هاست: مفهوم مسئولیت اخلاقی چیست؟ از منظر وظیفه‌گرایان، دیگران در روابط و مسئولیت‌های اخلاقی چه جایگاهی دارند؟ و عامل اخلاقی چرا در قبال دیگران مسئولیت اخلاقی دارد؟ وظیفه‌گرایی با تأکید بر مسئله شایستگی و استحقاق عامل اخلاقی به نقش حُسن فاعلی در کنار حُسن فعلی، بر نقش وظایف اخلاقی اهمیت می‌دهد. در یک منظر کلی، وظیفه‌گرایی در مقایسه با نظریه‌های اخلاقی، رویکرد منسجم‌تری به مفهوم مسئولیت اخلاقی دارد و مسائلی مانند استحقاق، اختیار، عقل‌گرایی، کرامت و شایستگی را در این مسئله لحاظ می‌کند. کانت در نظریه اخلاقی‌اش، به بسیاری از اشکالات وظیفه‌گرایی از جمله عقل‌گرایی و نخبه‌گرایی توجه دارد،

* پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم.

** استاد دانشگاه قرآن و حدیث، قم.

Ma.khansari@gmail.com

sadeqi.hadi@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۱۲/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۹



اما به دنبال این است که اخلاق را از احساس و تجربه و حکمت مردم‌پسند به بنیاد عقلانی برساند و بر این اساس، مسئولیت اخلاقی را بر پایه سزاواری و شایستگی ترسیم کند.

کلیدواژه‌ها

مسئولیت اخلاقی، وظیفه‌گرایی، کانت، تکلیف، دیگران، استحقاق، شایستگی.

مقدمه

مسئولیت (responsibility) از جمله مسائل مهم دینی، اخلاقی، فلسفی و حقوقی است که در حوزه اخلاق با عنوان «مسئولیت اخلاقی» (moral responsibility) طرح شده است. مسئولیت اخلاقی از مفاهیم اساسی و پر دامنه در حوزه اخلاق است که بسیاری از تعهدها، الزامها، تکلیفها، مجازاتها، تحسینها و تقبیحها بر اساس این مفهوم شکل گرفته است. همچنین، بسیاری از مناسبات اجتماعی و اخلاقی انسانها را ارزیابی می‌کند و پشتوانه نظری بسیاری از معضلات اخلاقی و موضوعات کاربردی است.

مسئولیت اخلاقی درباره کنش‌های متفاوت انسان قابل تصور است، اما کاربرد آن درباره انسان‌های دیگر اهمیت دوچندانی دارد؛ زیرا اثبات و ضرورت مسئولیت اخلاقی در قبال خود (به‌خاطر وجود امیال خودگرایانه، لذت‌گرایانه و حب ذات) یا خداوند (بنا بر تکالیف شرعی، فرامین الهی و تبیین‌های دینی) چندان دشوار نیست. آنچه دشوار می‌نماید این است که چرا در قبال انسان‌های دیگر مسئولیت و تعهد اخلاقی دارد.

این پژوهش، علاوه بر تبیین ماهیت مسئولیت اخلاقی، آن را به منزله یکی از مهم‌ترین موضوعات در بستر روابط انسان‌ها با یکدیگر بررسی می‌کند و به این



پرسش هنجاری پاسخ می‌دهد که چرا تعهد و مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران ارزشمند است و چرا انسان‌ها در قبال یکدیگر مسئولیت اخلاقی دارند؟ تبیین ریشه‌ها و رویکردهای نظری مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران از منظر دیدگاه‌های فلسفی و اخلاقی - مانند دیدگاه وظیفه‌گرایانه کانت - کمک شایانی به تبیین این مفاهیم بنیادین و فراگیری مسئولیت‌پذیری و گسترش احترام انسان‌ها به یکدیگر می‌کند.

مهم‌ترین نماینده وظیفه‌گرایی اخلاقی (deontological ethics) در فلسفه غرب، ایمانوئل کانت (Immanuel Kant) است که بر وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر عقل‌محور تأکید دارد. وظیفه‌گرایی اخلاقی به نظریه‌های اخلاقی اطلاق می‌شود که سنجش اعمال و افعال اخلاقی را لزوماً به غایات و نتایج وابسته نمی‌دانند، بلکه بر ملاک‌هایی مانند تکلیف، وظیفه و حقوق در افعال و اعمال اخلاقی تأکید دارند. توجه اصلی این نظریه‌ها به ذات عمل و انگیزه و نیت عامل است و در مسئله مسئولیت اخلاقی نیز بر همین رویکرد تکلیف‌نگری فارغ از پیامدهای مسئولیت تأکید دارند. در این منظر، درستی و نادرستی اخلاقی بر قواعد و اصول مبتنی است، نه بر اوضاع و احوال و پیامدهای خاص. آنچه اهمیت دارد، ذات اعمال و قوانین اخلاقی است که عمل انسان باید منطبق با آن‌ها باشد.

تبیین وظیفه‌گرایانه مفهوم مسئولیت اخلاقی

رویکرد وظیفه‌گرایانه به مفهوم مسئولیت اخلاقی با رویکرد نظریه‌های پیامد‌گرا یا غایت‌گرا (teleological) متفاوت است. در وظیفه‌گرایی به شایستگی، سزاواری و استحقاق فرد و تکلیفی که در قبال دیگران وجود دارد و در نظریه‌های غایت‌گرا به تمایلات انسانی و پیامدها و نتایج عمل توجه می‌شود.



مسئولیت اخلاقی نزد کانت بر محور مفاهیم مرتبط با حق مانند حقوق و استحقاق می‌گردد. در نگاه وی، حق یعنی مجموعه شرایطی که به موجب آن گزینش یک نفر می‌تواند طبق قانون کلی اختیار با گزینش فرد دیگری متحد شود (کانت، ۱۳۸۸، ص ۶۵-۶۶). حقوق به منزله یک زمینه اخلاقی برای مکلف کردن دیگران، یا فطری هستند یا تملکی. حق فطری یا درونی، حقی است که بدون وابستگی به هر نوع فعل حقوقی از طبیعت ناشی شده باشد. حق تملکی یا خارجی نیز حقی است که از فعل تملکی حاصل شده باشد (همان، ص ۷۳-۷۹). بنابراین، بیشتر تکالیف و مسئولیت‌های انسان در قبال دیگران برآمده از حق است؛ حقی که یا برآمده از حق فطری و درونی است یا حق تملکی و خارجی است.

بر اساس این رویکرد، مسئولیت اخلاقی یا ستایش و نکوهش، واکنشی مناسب به این است که عامل اخلاقی، شایسته و مستحق و سزاوار چنین واکنشی که لازمه مسئولیت اخلاقی است، باشد. انسان نباید صرفاً به نتایج و آثار که به منزله غایات هستند، توجه کند؛ بلکه فقط باید به اصل نیت یا خواستی که عمل به موجب آن صورت گرفته است، توجه کند. ارزش اخلاقی فقط باید در اصل نیت یا خواست باشد، صرف نظر از غایاتی که به آن‌ها می‌توان رسید (کانت، ۱۳۹۴ ب، ص ۴۴-۴۵).

از نظر کانت، انسان ممکن است به عنوان نتیجه و اثر عمل به چیزی میل داشته باشد، ولی نباید به آن میل (خواه میل من یا میل دیگری) احترام بگذارد؛ بلکه وظیفه انسان، ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون است. انسان باید از قانون تنها به خاطر خود قانون پیروی کند و تأثیر میل و هرگونه موضوع و متعلق اراده را نادیده بگیرد. والاترین خیری که به اصطلاح ما اخلاقی است، چیزی نیست جز تصور خود قانون که فقط برای موجودی صاحب عقل می‌تواند دست بدهد (کانت، ۱۳۸۸، ص ۴۶-۴۷).

در این منظر، انسان مسئولیت‌های اخلاقی در قبال دیگران را نه برای نفع و



مصلحت شخصی و نه برای تمایل بی‌واسطه، بلکه باید به خاطر حق فطری یا تملکی و به نیت و اراده‌ی خیر و تکلیف اخلاقی انجام دهد. در این صورت است که مسئولیت، امری اخلاقی، ارزشمند و پسندیده است.

تبیین شرایط مسئولیت اخلاقی

فیلسوفان وظیفه‌گرا مانند کانت که چنین تصویری از مسئولیت اخلاقی دارند، به ناهم‌سازی‌گرایی تمایل دارند؛ یعنی بیشتر آن‌ها تصور کرده‌اند که اگر قرار باشد عاملی واقعاً شایسته‌ستایش یا نکوهش در قبال چیزی یا افرادی باشد، باید به شکل خاصی بر آن تسلط داشته باشد؛ برای مثال، بتواند در زمان عمل آن را انجام بدهد یا انجام ندهد. چنین رویکردی با اینکه عمل عامل به نحو علی موجب باشد، ناسازگار است (اسمایلی و اشلمن، ۱۳۹۴، ص ۹۸). دیدگاه کانت درباره‌ی شرایط مسئول دانستن، اشتراکات فراوانی با دیدگاه ارسطو دارد.

در این تلقی، باید به اثبات برسد که فاعل دارای اختیار است. منظور از اختیار این است که اولاً با اجبار واقع نشده باشد و ثانیاً با آگاهی از اوضاع و احوال تحقق یافته باشد. کانت هم بر دو شرط عالم‌بودن و عامد بودن فاعل اخلاقی برای مسئول دانستن و سزاواری سرزنش و ستایش تأکید دارد. بیشتر وظیفه‌گرایان مانند کانت، منکر سازگاری اخلاق با موجبیت بوده‌اند.

برای وظیفه‌گرایان، آزادی عامل اخلاقی اهمیت دارد؛ اگر عامل از آزادی عمل برخوردار نباشد، سرزنش و ستایش و حتی مسئول دانستن وی صحیح نیست. وظیفه‌گرایان، علاوه بر شرط‌های پیشین، بر شرط سومی نیز تأکید دارند و آن این است که فاعل باید مسئولیتش را با انگیزه‌ی انجام وظیفه انجام داده باشد؛ به همین دلیل، اراده‌ی خیر - یعنی انگیزه‌ی انجام وظیفه برای تحسین و تقبیح شخص - پیش شرط ضروری است که باید احراز شود (برهانی، ۱۳۹۵، ص ۲۵۸-۲۵۹).



کانت به دنبال حل این مسئله بود که در جهانی که تابع قوانین طبیعی علت و معلول است، چگونه می‌توان فاعل‌های اخلاقی را در قبال اعمالشان مسئول دانست؛ زیرا اگر فعل انسان معلول قانون طبیعت است، چگونه می‌توان افراد را اخلاقاً مسئول دانست؟

پاسخ کانت در نقد عقل محض مبتنی بر تمایز میان «عالم حس یا طبیعی یا تجربی» و «عالم متعقل یا معقول» است (نک: کانت، ۱۳۹۴ الف). عالم تجربی تابع قوانین طبیعی است و معلول‌ها به صورت تعیین‌یافته و ایجاب‌شده، به واسطه قانون طبیعی، از پی‌علت‌ها می‌آیند؛ اما انسان‌ها موجودات طبیعی محض نیستند، بلکه موجوداتی متعقل‌اند و در مقام اعضای نظام عقلی، قابلیت «خودانگیختگی و صرافت طبع» دارند. آن‌ها قادرند بر مبنای ایجاب‌ها یا تصمیم‌های عقل (نه از طریق علل)، معلول‌هایی ایجاد کنند. انسان از این دو سرشت برخوردار است؛ به همین دلیل، در آن واحد در هر دو عالم قرار دارد و اعمال انسان به طور هم‌زمان تابع قانون طبیعی و قانون اخلاقی است. از نظر کانت، فقط ضرورت عملی می‌تواند عامل محرک باشد و هیچ ضرورت دیگری با اختیار همراه نیست. این محرکات می‌توانند عملی یا اخلاقی باشند.

مفهوم اختیار با علیت اخلاقی، هم‌سازی درونی دارد و ذاتاً مستلزم تناقض نیست. کانت با استفاده از تجربه اخلاقی، وجود اختیار را برای انسان اثبات می‌کند. اینکه ما قانون اخلاق را درمی‌یابیم و همچنین، درک می‌کنیم که باید تابع آن قانون باشیم، نتیجه تجربه اخلاقی است و این خود مستلزم اختیار است. بنابراین، حق با ماست که دریافت خود از قانون اخلاق را مطابق برداشت وجدان اخلاقی متعارفمان تلقی کنیم؛ یعنی آن قانون را فرمانی مطلق بدانیم که با وجود اینکه جزئی از نظام علت و معلول در طبیعت هستیم، می‌توانیم آن را به اجرا درآوریم.

البته این به این معنا نیست که می‌توانیم به آزادی و اختیاری مانند مصادیق علیت در طبیعت، معرفت پیدا کنیم. اعمال ما چون جزئی از طبیعت است به ضرورت علی



به وقوع می‌پیوندد، در حالی که خود ما چون عامل مختاریم اخلاقاً در قبال آن مسئولیم (لوبار، ۱۳۹۲، ص ۳۲۲).

بر این اساس، اگر اراده بخواهد آزاد باشد، قانون آن باید خودمختارانه باشد و اراده تحت قانون خودمختار همان اراده تحت قانون اخلاقی و امر مطلق است و اراده‌ای که در سلطه قانون اخلاقی باشد، اراده نیک است. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا انسان صرفاً در اراده نیک، آزاد و مختار است و مسئولیت دارد و در اراده اخلاقاً بد، مجبور است و مسئولیتی ندارد؟ به عبارت دیگر، آیا تنها اراده اخلاقاً نیک، آزاد است و اراده اخلاقاً بد، مجبور و ضروری است و عامل، مسئولیتی در آن ندارد؟

پاسخ کانت این است که دانستن قوانین اخلاقی، اذعان به امر مطلق است، نه بالضرورة اطاعت از آن؛ زیرا ممکن است قانون اخلاقی را بدانیم، ولی تمایلات مانع عمل شود. بنابراین، کانت عقیده ندارد که ما فقط مسئول اعمال خوبمان هستیم، بلکه به اعتقاد او، ما در قبال هر دو نوع عمل خوب و بد خود مسئولیم. انسان مسئول تمایلات و انگیزه‌هایش نیست، بلکه مسئول کاری‌هایی است که باعث تخلف از قانون اخلاقی می‌شود (محمدرضایی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۱-۲۰۲).

در این منظر، می‌توانیم عملی را به کسی نسبت بدهیم، بدون اینکه او را مسئول بدانیم؛ برای مثال، اعمال شخص خشمگین یا مست را می‌توان به او نسبت داد، اما نمی‌توان او را مسئول اعمال دانست. مسئولیت مستلزم این است که عمل آزادانه از انسان صادر شده باشد، شخص مست را نمی‌توان مسئول اعمالی دانست که حین مستی از او سر زده است، بلکه وقتی که شراب می‌نوشد، مسئول افراط در نوشیدن است. پس، الزام مسئولیت مستلزم اتحاد قانون با عمل آزادانه است (کانت، ۱۳۸۰ الف، ص ۸۶).

از نظر کانت، انسان از نظر اقدام به رفتار اخلاقی، آزاد است؛ در نتیجه، می‌توان او را مسئول تمام نتایج اعمال خود دانست، اما نمی‌توان او را مسئول نتایجی دانست





که ناشی از ترک عمل بوده است. در اخلاق، انسان مجبور به اجرای عمل نیست و نمی‌توان او را به احسان و نیکوکاری ملزم کرد. افعال حقوقی اضطراری را نمی‌توان متهم به مسئولیت کرد؛ زیرا رفتار انسان در این موارد آزاد نیست.

در مقابل، افعالی را می‌توان متهم به مسئولیت کرد که ضد قوانین حقوقی باشند؛ زیرا در این موارد، افعال انسان آزاد است. همچنین، افعالی که فاقد الزام اخلاقی هستند، فاقد مسئولیت‌اند؛ زیرا ترک این افعال در جایی که انسان قصور نکرده باشد، عمل محسوب نمی‌شود. پس، از دیدگاه حقوقی هر عملی که متهم به مسئولیت است، یک فعل شر است، اما از دیدگاه اخلاقی هر عملی که متهم به مسئولیت باشد، یک فعل خیر است؛ زیرا قوانین اخلاقی برخلاف قوانین حقوقی، اضطراری و اجباری نیستند (همان، ص ۸۹-۹۲).

بر اساس تمایز کانت، مسئولیت اخلاقی، از اجبار یا تحمیل دیگران نشأت نمی‌گیرد و اگر هم بر آن متکی باشد، برخاسته از رفتار عامل است. علت تحریک درونی، تکلیف است. تکلیف یا خصلت اخلاقی، زمینه تحریک الزامات اخلاقی را فراهم می‌کند. انسان به این دلیل باید کار خود را انجام دهد که بایسته است؛ من مسئولم و باید قرض خود را به دیگری بپردازم، نه به این دلیل که دیگری می‌تواند مرا مجبور کند، بلکه به این دلیل که این عمل بایسته است (همان، ص ۷۵).

در دیدگاه وظیفه‌گرایانه، مراتب مسئولیت، ناشی از مراتب اختیار است. افعال انسان بر حسب اختیار دارای درجات متنوعی از مسئولیت است. هر فعلی که ناشی از اختیار باشد - حتی اگر مستقیماً برخاسته از اختیار نباشد، بلکه به‌طور غیرمستقیم از اختیار نشأت گرفته باشد - قابل مسئولیت است و در صورت فقدان اختیار، هیچ مسئولیتی وجود ندارد؛ برای مثال، اعمال متهورانه در حال مستی قابل مسئولیت نیست، اما خود مست شدن قابل مسئولیت است.

اگر کسی در حالت خشم و غیرت دیگری را به قتل برساند، نسبت به کسی که با



تأمل و ضربات مهلک دیگری را به قتل برساند، مسئولیت و شرارت کمتری دارد. مسئولیت شخص گرسنه‌ای که نان سرقت می‌کند با مسئولیت کسی که اشتهای افراطی و غیرطبیعی دارد، قابل مقایسه نیست. انسان هرچه بیشتر از خارج به انجام عملی مجبور شده باشد، کمتر در قبال آن عمل مسئول است.

انسان هرچه بر اجبار خارجی غلبه و عمل را ترک کند، بیشتر مسئول است. ضرورت ناشی از عادت نیز از مسئولیت می‌کاهد؛ زیرا اراده را محدود می‌کند. همچنین، عادت غیرارادی از مسئولیت می‌کاهد. ضعف و نقص در طبیعت انسان نیز از زمینه‌های کاهش مسئولیت هستند؛ مقصود از ضعف طبیعت انسان این است که درجه خیر اخلاقی او در حدی نباشد که بتواند رفتار او را با قانون اخلاقی وفق دهد و مقصود از نقص طبیعت انسان این است که نه فقط فاقد خیر اخلاقی است، بلکه حتی تمایل به رفتار شر نیز در او وجود دارد (کورنر، ۱۳۹۴، ص ۹۲-۹۵).

نقش عقل در مسئولیت اخلاقی

کانت - برخلاف فیلسوفان پیشین - پایه مفاهیم و هنجارهای اخلاقی مانند تکلیف و مسئولیت اخلاقی را بر طبیعت، تجربه، محرک‌های حسی و نتایج عمل مبتنی نمی‌داند. تلاش کانت در بنیاد مابعدالطبیعه/اخلاق، ارائه فلسفه اخلاق محض و کاملاً منزله از هر چیز تجربی و مردم‌پسند است. الزام و ضرورت مسئولیت‌ها و افعال اختیاری انسان، تحت امر عقل است. عقل، منشأ تکلیف و مسئولیت اخلاقی است و راه تشخیص آن‌ها نیز با اراده خیر است.

از نظر وی، مابعدالطبیعه اخلاق، در عقل ریشه دارد و با طبیعیات، انسان‌شناسی، خداشناسی و کیفیات غیبی نیامیخته است. پایگاه و سرچشمه همه مفاهیم اخلاقی به نحو پیشین در عقل است و نمی‌توان آن‌ها را به روش انتزاعی از تجربه و معرفتی که صرفاً محتمل باشد، به دست آورد (کانت، ۱۳۸۰ الف، ص ۶۲-۶۴).

کانت در مقدمهٔ دین در محدودهٔ عقل تنها به این مسئله می‌پردازد که اخلاق، مبتنی بر مفهوم انسان در جایگاه یک موجود آزاد است و به موجب عقل، یک موجود وابسته به قوانین نامشروط است. اخلاق، به چیزی که حاکم بر او باشد و تکالیف اخلاقی را از آن دریافت کند و همچنین، به انگیزهٔ دیگری غیر از قانون عقل نیاز ندارد. انسان برای سامان دادن به کار خویش به هیچ وجه نیازمند دین نیست، بلکه قوهٔ عقل عملی ناب برایش کافی است (کانت، ۱۳۸۰، ص ۴۰).

از منظر کانت، خیر را از نظر غایت آن می‌توان به سه بخش به‌منزلهٔ عناصر شخصیت انسان تقسیم کرد: استعداد زندگی حیوانی در وجود انسان به‌منزلهٔ یک موجود زنده؛ استعداد انسانی به‌منزلهٔ یک موجود زنده و در عین حال، یک موجود ناطق؛ استعداد شخصیت در وجود انسان به‌منزلهٔ یک موجود ناطق و مسئولیت‌پذیر. در این استعدادهای سه‌گانه، اولی ریشهٔ عقلانی ندارد؛ دومی مبتنی بر عقل عملی، اما فقط برای انگیزه‌های غیرعقلانی است؛^۱ و فقط استعداد سومی است که فی‌نفسه یک استعداد عملی به‌منزلهٔ قانون‌گذار مطلق است و در عقل ریشه دارد (همان، ص ۶۰-۶۳)؛ زیرا در این استعداد، احترام به قانون اخلاقی به‌منزلهٔ انگیزهٔ درونی و مکتفی به ذات اراده وجود دارد.

در این منظر، مقام اجتماعی یا استعدادهای شخصی به انسان کرامت نمی‌بخشند، بلکه نیروی فطری عقل به انسان کرامت می‌بخشد و به او توان اندیشیدن و تصمیم‌گیری می‌دهد تا انسان نه تنها به زندگی خود شکل دهد، بلکه با وضع قوانینی که ساختار قانونی زندگی همه را تشکیل می‌دهد، به حفظ و ترویج احترام متقابل

۱. استعدادهای اول و دوم را می‌توان برخلاف غایت انسانی به کار برد، اما هیچ‌کدام را نمی‌توان از وجود انسان ریشه‌کن کرد.



میان مردم یاری برساند. کانت به این اختیار و مسئولیت عمل کردن بر طبق اصل عام عدالت، «خودآیینی» (autonomy) نام داده است. اساس خودآیینی، احساسات و امیال یکایک افراد نیست. امیال یا خواهش‌ها چون مشروط به شرایط و از شخصی به شخص دیگر و طی عمر متغیرند، نمی‌توانند اساسی پایدار و مطمئن برای قواعد عام رفتار به وجود آورند که بتواند بافت جامعه را حفظ کند. رجوع به هر چیزی خارج از دایره عقل، نقطه مقابل خودآیینی (یعنی دیگرآیینی) است (سالیوان، ۱۳۸۰، ص ۴۴-۴۵).

در دیدگاه کانت، بنای هنجارهای اخلاقی را نمی‌توان بر تجربه گذاشت؛ زیرا تجربه صرفاً نشان می‌دهد که مردم به همه گونه رفتارها عمل می‌کنند. همچنین، نتایج، معیار خوبی برای سنجش منش اخلاقی و آزمونی برای تشخیص اراده خیر نیستند. یگانه مرجع و پایه کرامت انسان، عقل است. هرکسی دارای این قدرت و اختیار و خودآیینی و دارای این حق و مسئولیت است که بر خود حاکم باشد و مهار سرنوشت خویش را به دست گیرد. کرامت هرکسی از او جدا نیست و حدود مرزی ندارد (همان، ص ۵۲-۵۴). کانت، هنجار نهایی اخلاق را امر مطلق می‌خواند و تقریرهای مختلفی از آن ارائه می‌کند که به رابطه آن‌ها با مسئولیت اخلاقی خواهیم پرداخت.

شاید تا پیش از کانت، خاستگاه اخلاق (در طلب سعادت) در نظام طبیعت یا اجتماع انسانی، در اراده الهی یا در احساس اخلاقی جست‌وجو می‌شد؛ اما کانت، خاستگاه اخلاق را در عقل، خودآیینی و خودقانون‌گذاری اراده قرار داد (هوفه، ۱۳۹۲، ص ۱۱۳). عقل انسان می‌تواند به‌طور مناسبی رفتارها و مسئولیت‌هایش را تنظیم کند و انسان را به غرض و هدف اصلی برساند.

کاربرد اصلی و اساسی عقل، توجه به خیر مطلق یا اراده خیر است که همه اهداف حتی سعادت و مسئولیت در قبال دیگری هم تابع آن است؛ بنابراین، لازم است به نقش اراده خیر در مسئولیت اخلاقی هم پرداخته شود.



مسئولیت اخلاقی و اراده خیر در قبال دیگران

کانت در مبحث «گذار از معرفت عقلی معمولی اخلاق به معرفت فلسفی اخلاق» معتقد است باید به اراده خیر یا خواست خوب (gutter wille, good will) پرداخت. منشأ، پیش فرض و اصل اعلای اخلاق در «اراده خیر» است و همه مفاهیم و محمولات اخلاقی مانند مسئولیت اخلاقی باید بر اساس آن ارزیابی شوند. هیچ چیز را در جهان و حتی بیرون از جهان نمی توان در اندیشه آورد که بی قید و شرط خوب دانسته شود، مگر نیت یا خواست خوب را (کانت، ۱۳۹۴، ب، ص ۳۳).

اراده خیر، اراده ای مطلق است که در هر شرایطی خیر است و این گونه نیست که خیر بودن آن مشروط به مکان و زمان و فرد خاصی باشد یا بر اساس امیال افراد یا ابزار برای هدفی خاص و یا خواست افرادی، خوب یا بد شود؛ بلکه خیر بودن آن در هر شرایطی، خیر مطلق و نامشروط است. خوبی وسایل، تابع خوبی غایاتی آنهاست و حُسن آن غایات که الزام اخلاقی ندارند، تابع نقشی است که در سعادت دارند و حُسن خود سعادت هم مشروط به داشتن اراده نیک است.

بنابراین، در نگاه کانت، تنها ارزش مطلق، اراده نیک است و هر چیز دیگری باید توجه خود را به آن مستند کند. فضایل و سعادت و غایات خاص باید از اراده نیک سرچشمه بگیرند و بدون آن هیچ ارزش حقیقی ندارند. هدف نهایی آدمیان باید هدف نهایی کل عالم به شمار آید. چون هر آنچه اراده نیک برگزیند، خوب است (کرسگارد، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰-۱۱۲).

بدین ترتیب، همه مفاهیم اخلاقی مانند مسئولیت اخلاقی باید بر اساس اراده خیر سنجیده شوند. اگر انسان در قبال دیگران مسئول و خیرخواه باشد، اما نه از سر اراده خیر - بلکه برای به دست آوردن لذت یا منت بر دیگران - پسندیده نیست و ارزش اخلاقی ندارد.

مسئولیت اخلاقی باید از روی وظیفه شناسی باشد و صرف اینکه فرد اعمالش را مطابق وظیفه و به خاطر خیرخواهی و دیگرخواهی انجام دهد، ارزش اخلاقی ندارد.



مسئولیتی ارزشمند و اخلاقی است که برای نفس مسئولیت و با انگیزه وظیفه‌شناسی انجام شده باشد.

انسان مسئولیت و وظیفه دارد که به دیگران نیکی کند. بسیاری از افراد هستند که نهادشان به مهر و هم‌دردی سرشته شده است و بدون انگیزه خودپرستانه، از محبت کردن به دیگران لذت می‌برند. رفتار آن‌ها هر چند سزاوار ستایش و تشویق است، اما از نظر اخلاقی ارزشی ندارد؛ زیرا رفتارها و مسئولیت‌های انسان باید از روی وظیفه‌شناسی و نه از روی میل انجام بگیرد. اگر کسی برای یاری به دیگران، مسئولیتی را نه از روی میل، بلکه از روی وظیفه‌شناسی انجام دهد، این کار ارزش اخلاقی دارد. باید بین مسئولیتی که برای رفع تکلیف و مسئولیتی که برآمده از انگیزه وظیفه‌شناسی است، تفاوت قائل شد. مسئولیت وقتی اخلاقی است که نه صرفاً برای رفع تکلیف، بلکه با انگیزه وظیفه‌شناسی یا به خاطر نفس وظیفه باشد.

انسان اگر به ضرورت علی محکوم بود، نمی‌توانست اراده خویش را بر حسب آن تعیین کند. ممکن بود از تعارض بین وظیفه و خواهش نفسانی تجربه حاصل کند، اما نمی‌توانست برخلاف امیال و خواهش‌ها به وظیفه خود عمل کند؛ زیرا فقط همین خواهش‌ها اراده او را موجب می‌شدند. اگر بناست اصلی در اخلاق از خواهش‌ها و مقاصد ناشی از آن‌ها مستقل باشد، باید از سرچشمه‌ای بیرون از زنجیره علت و معلول نشأت بگیرد. انسان یا موجود عاقل نه تنها تابع امر مطلق، بلکه آفریننده آن است. هر موجود عاقل نه تنها از قانون اخلاق تبعیت می‌کند، بلکه خود مقنن است (کورنر، ۱۳۹۴، ص ۲۹۸).

بنابراین، از نظر کانت، اراده خیر، ارزش فی‌نفسه دارد و ارزش آن با افراد و نتایج خاص، افزایش و کاهش نمی‌یابد. همه ارزش‌ها و محمولات اخلاقی مانند مسئولیت اخلاقی هم باید با آن سنجیده شوند. هر کار و مسئولیتی که منطبق با سنجه اراده خیر باشد، دارای ارزش اخلاقی است.





انواع مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران

کانت، مسئولیت‌ها و تکالیف انسان در قبال انسان‌های دیگر را به دو گروه تقسیم می‌کند:

۱. تکالیف مربوط به اراده خیر یا خیرخواهی: اعمال انسان در ادای این تکالیف، خیر و پسندیده است.
۲. تکالیف مربوط به مسئولیت یا عدالت: اعمال انسان در ادای این تکالیف، مسئولانه و عادلانه است.

از نظر کانت، خیرخواهی ناشی از عشق، برخاسته از قلب و روح انسان است. در تکلیف اخلاقی که مربوط به اراده خیر است، نمی‌توان گفت انسان ملزم و مکلف است که دیگران را دوست داشته باشد؛ زیرا کسی که دیگری را دوست بدارد، خیرخواه اوست - بدون اینکه در قبال او تکلیف و مسئولیتی داشته باشد - اما خیرخواهی ناشی از تکلیف، و الزام بیشتر برخاسته از اصول فاهمه است؛ برای مثال، انسان ممکن است بر اساس عشق، به همسر خود نیکی کند، اما جایی که این محبت وجود نداشته باشد، انسان باید بر اساس تکلیف نیکی کند. مسئولیتی که برآمده از اراده خیر است، ارزشمند است؛ زیرا عشق و محبت مبتنی بر تمایلات و نیازهای انسان است و در علم اخلاق نمی‌توان بر اساس میل عمل کرد. قوانین و مسئولیت‌های اخلاقی باید مبتنی بر اراده خیر باشند.

تکالیف نوع دوم، برخاسته از تمایلات انسان نیستند، بلکه از حقوق دیگران نشأت گرفته‌اند. در اینجا نیازها و احتیاجات دیگران مطرح نیست، بلکه حقوق دیگران اهمیت دارد. دیگران ممکن است نیاز داشته باشند یا نداشته باشند، ممکن است فقیر باشند یا نباشند، اما در هر حال وقتی حقوق آن‌ها مطرح باشد، من مسئول مراعات آن حقوق هستم. این تکالیف بر قاعده کلی حقوق مبتنی است (کانت، ۱۳۸۰ الف، ص ۲۶۲-۲۶۵).

زندگی و دنیای مسئولانه، دنیایی است که در آن بر اساس حق و عدالت عمل

شود، نه صرف بر مبنای نیکوکاری و خیرخواهی؛ زیرا دنیا باید صحنه فعالیت عقل باشد، نه میدان تاخت و تاز تمایلات. بنابراین، تمام معلمان اخلاق باید توجه داشته باشند که خیرخواهی را حتی الامکان تکلیف و مسئولیت اخلاقی انسان در قبال دیگران معرفی کنند و نهایتاً آن را به عدالت بازگردانند. اراده خیر برخاسته از عشق را نمی‌توان به منزله تکلیف مطالبه کرد، اما اراده خیر برخاسته از الزام اخلاقی، قابل مطالبه است (همان، ص ۲۶۷).

در تعریف کانت، انسانیت به معنی مشارکت در مقدرات دیگران است و عدم انسانیت هنگامی است که انسان خود را شریک مقدرات دیگران نداند. انسان باید دیگران را دوست بدارد؛ زیرا دوست داشتن دیگران خیر است و موجب خوش طبعی ما می‌شود. اما اگر دیگران لایق دوستی نباشند، چگونه می‌توان آن‌ها را دوست داشت؟ این دوست داشتن بر اساس تمایل نیست، بلکه اراده‌ای است که به موجب آن مطلوب دیگران مطلوب ما می‌شود (همان، ص ۲۷۰-۲۷۲).

از نظر کانت، می‌توان در قبال دیگران مسئولیت اخلاقی داشت و ادای وظیفه کرد، بدون دوست داشتن آنان و حتی با وجود بیزاری و تنفر از ایشان (کانت، ۱۳۹۴ ب، ص ۴۱-۴۲). اعمال و تکالیف ناشی از حقوق دیگران، بزرگ‌ترین تکالیفی هستند که ما در قبال دیگران به عهده داریم. اعمال ما فقط تا آنجا خیرخواهانه تلقی می‌شوند که مستلزم تضییع حقوق دیگران نباشد؛ برای مثال، ما نمی‌توانیم خانواده‌ای را از فقر نجات دهیم تا صرفاً آن‌ها را مدیون خود سازیم. در جهان چیزی به اندازه حقوق دیگران مقدس نیست (کانت، ۱۳۸۰ الف، ص ۲۸۸).

کانت در *فلسفه فضیلت*، تکلیف فضیلت در قبال دیگران را به «تکالیف ما در قبال دیگران صرفاً در جایگاه انسان» و «تکالیف اخلاقی انسان‌ها در قبال یکدیگر از حیث موقعیت‌هایشان» تقسیم می‌کند. انسان تکلیف دارد که مسئولیت‌هایش مانند سخاوت و بخشش را به گونه‌ای ابراز کند که موجب نشود فرد مقابل احساس کند



خوشی او وابسته به سخاوت دیگری است و این موجب تحقیر وی شود؛ بلکه تکلیف این است که رفتار انسان چنان باشد که دریافت کننده، این احسان را یا صرفاً مسئولیت دیگری یا دست کم حاکی از عشق بی‌شائبه او تلقی کند تا هم تواضع فرد مسئول محفوظ بماند و هم حرمت طرف مقابل.

در مسئولیت‌ها و مفاهیمی مانند عشق و احترام باید سخن از قوانین تکلیف باشد، نه قوانین طبیعت. باید سخن از روابط خارجی انسان‌ها با یکدیگر باشد و ما خود را در جهانی از اخلاق و عقلانیت ببینیم که در مقایسه با جهان طبیعی، موجودات عاقل در آن با یکدیگر در ارتباط‌اند. اصل عشق متقابل، پیوسته آن‌ها را به یکدیگر نزدیک می‌کند و اصل احترام متقابل است که به موجب آن، انسان‌ها مسئول یکدیگرند (کانت، ۱۳۹۳، ص ۱۱۸).

عشق نباید همچون یک احساس (امر حسی)، یعنی التذاذ از کمالات افراد دیگر و عامل خرسندی در وجود آن‌ها، فهمیده شود؛ زیرا کسی نمی‌تواند توسط دیگران ملزم شده باشد که واجد احساسی باشد، بلکه باید به منزله قاعده خیرخواهی در عمل تصور شود که نتیجه آن نیکوکاری خواهد بود.

این مطلب درباره احترام به دیگران هم صادق است. احترام نباید احساسی ناشی از مقایسه ارزش‌های خودمان با ارزش‌های دیگران باشد، بلکه قاعده‌ای است برای محدود کردن ارزش خود به واسطه ارزش انسانیت که در اشخاص دیگر موجود است. بنابراین، احترام را باید به معنای عملی آن فهمید.

به محض اینکه انسان تکلیفش را در قبال دیگری انجام دهد، دیگری را مکلف و ملزم ساخته که خود را برای او شایسته کند. تکلیف عشق به همسایه یعنی اینکه غایت همسایه را تا آنجا که غایت اخلاق نباشد از آن خود بدانیم و تکلیف احترام به همسایه مندرج در این قاعده است که نباید هیچ انسان دیگری را وسیله غایت خود قرار دهیم. «همسایه‌ات را مثل خودت دوست داشته باش»، قاعده خیرخواهی (انسان‌دوستی عملی)، تکلیف تمام انسان‌ها در قبال یکدیگر است، خواه



ارزش دوست داشتن داشته باشد یا نه؛ زیرا هر رابطه اخلاقی-عملی بین انسان‌ها، رابطه‌ای است که عقل محض آن را تصور می‌کند؛ یعنی عمل آزاد مطابق قاعده که به قانون‌گذاری عام می‌انجامد، زمینه‌ساز یک رابطه خودخواهانه نیست.

من خواهان خیرخواهی همه هستم؛ پس، باید خیرخواه همه باشم. عقل قانون‌گذار که کل نوع انسان را در معنی انسانیت می‌گنجانند، طبق قانون برابری، مرا هم (مانند دیگران) در مقام یک واضح قانون کلی در تکلیف خیرخواهی متقابل، در بر می‌گیرد و مجاز می‌داند که تو به شرط آنکه خیرخواه همگان باشی، خیرخواه خود نیز باشی؛ زیرا قاعده تو برای خیرخواهی فقط از این طریق می‌تواند شرط قانون‌گذاری کلی را حاصل کند؛ شرطی که هر قانون تکلیفی بر آن مبتنی است (همان، ص ۱۱۹-۱۲۱).

منظور از خیرخواهی این نیست که صرفاً برای طلب خیر و خرسندی از رفاه دیگران باشد، بدون اینکه فرد عملاً بدان اقدام کند؛ بلکه خیرخواهی، عملی فعال است که غایت آن خیر و سعادت دیگران باشد؛ زیرا در مقام طلب و آرزو می‌توان به‌طور مساوی خیرخواه همگان شد، اما در عمل، بدون اینکه خدشه‌ای به کلیت قاعده وارد شود، بر اساس تنوع و اختلاف افراد موردعلاقه (که نزدیک‌ترین آن‌ها به من، خود من هستم)، خیرخواهی می‌تواند دارای درجات متنوع باشد.

نیکوکاری یعنی به کار گرفتن امکانات خود برای رفع نیازهای دیگران، بدون هیچ چشمداشتی، تکلیف هر انسانی است؛ زیرا هر انسانی که خود را نیازمند بیابد، آرزومند است که از سوی دیگران حمایت شود، اما اگر در مقابل نیاز دیگران، قاعده او کمک‌نکردن باشد و بخواهد این قاعده را به‌صورت قانون کلی جاری کند، دیگران هم به او کمک نخواهند کرد.

پس، قاعده نفع خصوصی، وقتی به‌صورت قانون کلی درآید، برخلاف تکلیف، موجب نقض خود می‌شود. نفع عمومی نیکوکاری در حق نیازمندان، تکلیف عام



انسانی است؛ زیرا انسان‌ها موجوداتی هم‌نوع هستند با نیازهای مشترک که در طبیعت مستقر شده‌اند و می‌توانند برای رفع نیازهای یکدیگر به هم کمک کنند (همان، ص ۱۲۲-۱۲۳).

تصویر دیگری در صورت‌بندی امر مطلق

بر اساس صورت‌بندی کانت از امر مطلق، باید به سه معیار اخلاقی در مواجهه با دیگری توجه کرد که در ادامه، بدان‌ها خواهیم پرداخت:

۱-۱- دیگری؛ به مثابه قانون کلی طبیعت

بر اساس صورت‌بندی نخست امر مطلق، «فقط یک بایسته وجود دارد و آن این است که تنها بر پایه آن آیینی رفتار کن که در عین حال بخواهی آن آیین قانونی عام باشد»؛ چون کلیت قانونی که همه سبب‌ها به موجب آن کارگر می‌شوند، طبیعت است. بایسته تعیین‌کننده وظیفه را می‌توان چنین بیان کرد: «چنان عمل کن که گویی بناست آیین رفتار تو، به اراده تو یکی از قوانین عام طبیعت شود» (کانت، ۱۳۹۴ب، ص ۸۰-۸۱).

بر این اساس، انسان در مسئولیت‌های اخلاقی در قبال دیگران باید توجه داشته باشد که این مسئولیت او همچون قاعده عملی و رفتاری است که الگویی برای دیگران می‌شود و ملزم به پیروی از آن می‌شوند. دیگران هم خود را در قبال فرد ملزم می‌دانند. این مسئولیت، با نظام طبیعت سازگار است؛ زیرا طبیعت، نظامی از اشیای موجود است که در حاکمیت قوانینی قرار دارد که الگوهای حوادث را توصیف می‌کنند و استثنایزیر و متناقض با دیگر قوانین نیستند.

برای مثال، کسی را تصور کنید که احوال خوشی دارد و با خود می‌گوید که دیگران چه ربطی به من دارند و نمی‌خواهم به بهروزی کسی یاری کنم. بی‌شک، اگر شیوه اندیشیدن قانونی عام این‌گونه باشد، چه بسا حال آدمی بهتر از



زمانی باشد که مردم از هم‌دردی و نیک‌خواهی دم بزنند؛ ولی از سوی دیگر، هر وقت دستشان برسد به حقوق دیگران خیانت می‌کنند یا آن را زیر پا می‌گذارند. ممکن است موارد بسیاری پیش آید که آدمی در آن‌ها به مهربانی و هم‌دردی با دیگران نیازمند شود، ولی به حکم این قانون طبیعی که از خواست فرد برآمده است، خویشتن را از هرگونه امید به یاری دیگران محروم کند (همان، ص ۸۲-۸۵).

بر اساس این اصل که «چنان عمل کن که گویی بناست آیین رفتار تو، به اراده تو، یکی از قوانین عام طبیعت شود»، انسان باید مسئولیت اخلاقی خود در قبال دیگران را همچون قاعده و آیینی عام بداند که استثناپذیر نیست. انسان نمی‌تواند خود را واضع قوانین خودم‌محورانه بداند؛ زیرا به تناقض منجر می‌شوند. آدمی باید دائم از خود بپرسد که اگر رفتار من، قانونی عام شود، وضع چگونه خواهد شد؟ مطمئناً توجه به مسئولیت‌های همگانی و یاری‌خواهانه در قبال دیگران با قوانین عام طبیعت سازگارتر است. انسان‌ها موجوداتی وابسته و آسیب‌پذیرند و نیازهایی دارند که باید به کمک یکدیگر رفع کنند.

۱-۲- دیگری؛ به‌مثابه غایت فی‌نفسه، نه ابزار

بر اساس صورت‌بندی امر مطلق، «انسان و به‌طور کلی، هر ذات خردمند به‌منزله غایتی مستقل و به‌خودی‌خود وجود دارد، نه صرفاً به‌منزله وسیله‌ای که این یا آن اراده خودسرانه آن را به کار برد. در همه کارهایش، چه به خودش مربوط شود و چه به ذات‌های خردمند دیگر، همیشه باید در آن واحد در مقام غایت دانسته شود... چنان رفتار کن که بشریت را، چه در شخص خود و چه در شخص دیگری، همیشه به‌منزله یک غایت به‌شمار آوری، نه هرگز تنها همچون وسیله‌ای» (همان، ص ۹۲-۹۴).

در این صورت‌بندی، دیگری معیار و غایت قرار داده شده است. انسان باید



دیگران را همچون غایت و هدف اصیل بدانند، نه صرفاً وسیله و ابزاری برای رسیدن به منافع شخصی. دیگران ارزش مطلق دارند و دادن ارزش مشروط و ابزاری به انسان‌ها نارواست. نگرش ابزاری به دیگران و ابتنای مسئولیت انسان در قبال دیگران به شکل مشروط، غلط است؛ مثلاً اگر کسی در قبال دیگران مسئولیت پذیر شود تا دیگران هم در آینده به او متعهد باشند، این نگرش، ابزاری تلقی می‌شود و نارواست. تعهد و مسئولیت در قبال دیگران نباید به خاطر تأمین منافع شخصی باشد، بلکه خود انسان هدف است و انسانیت ارزش اصیل دارد و منشأ مسئولیت اخلاقی است. انسان در مقام یک موجود عاقل، منشأ همه ارزش‌هاست و کرامتی مطلق دارد که همگان باید خود را در برابر آن مسئول بدانند.

اگر با انسان مانند وسیله رفتار شود، بخشی از طبیعت او نادیده گرفته شده و از این حقیقت که انسان موجودی عاقل و غایت بالذات و دارای شخصیت است، غفلت شده است. شناخت و پذیرش شخصیت خود مستلزم شناخت و پذیرش دیگر اشخاص است؛ یعنی موجوداتی که سیاست وضع می‌کنند و مدعی‌اند صرفاً ابزار نیستند. (کورنر، ۱۳۹۴، ص ۲۹۶).

ذات خردمند انسان، غایتی ذهنی نیست، بلکه غایتی عینی است که وجودش به خودی خود و به طور مستقل، غایت است. بر اساس این اصل، انسان باید چنان رفتار کند که بشریت را چه در شخص خود و چه در شخص دیگر همیشه یک غایت در نظر بگیرد، نه یک وسیله (ر.ک: کانت، ۱۳۹۴، ص ۹۱-۹۳).

این اصل که انسانیت و به طور کلی، هر نهاد خردمند یا ذات معقول، غایتی مستقل است، از تجربه گرفته نمی‌شود؛ این اصل از عقل محض برمی‌خیزد (همان، ص ۹۴-۱۰۰).

انسان موظف نیست مسئولیت منش اخلاقی دیگران را بر عهده بگیرد، ولی وظیفه دارد تا حد توان، تلاش آنان را برای دستیابی به سعادت درک کند و پیش برد. باید به دیگران هم دلانه همچون خود نگریست. انسان باید خوشی و آسایش



دیگران را در نظر داشته باشد و به اشخاص از حیث شخص بودن احترام بگذارد. مسئولیت منفی انسان در قبال دیگران این است که از نقض احترام دیگران خودداری کند و این در حکم یکی از قوانین عام است. جایز نیست انسان به هیچ کس بی‌احترامی کند.

از نظر کانت، ما موظف نیستیم برای کمک به سعادت دیگران، سعادت خویش را فدا کنیم. هر کسی را باید بر اساس امکانات، منافع و قدرتی که دارد، ارزیابی کرد. فقط خداوند است که می‌تواند به همه کس بدون استثنا خیر برساند. همچنین، کانت، حساسیت دربارهٔ کسانی که به ما نزدیک‌ترند و آگاهی از حال آنان را نادیده نمی‌گیرد؛ انسان باید به کسانی که با آن‌ها پیوند عاطفی یا خانوادگی دارد بیشتر اهمیت بدهد. انسان اخلاقاً مجاز است که اول به نیازهای شخصی رسیدگی کند و بعد به نیازهای دیگران (سالیوان، ۱۳۸۰، ص ۱۲۰-۱۲۳).

دیگران بر اساس استحقاقی که دارند سزاوار ستایش و نکوهش ناشی از مسئولیت‌هایشان هستند. بر اساس قاعده‌ای که می‌گوید انسان فی‌نفسه هدف است، ما با مجازات افراد، ایشان را مسئول اعمالشان قلمداد می‌کنیم. اینکه چه میزان خیر یا شر حاصل می‌شود، اهمیتی ندارد؛ آنچه اهمیت دارد این است که هر کس سزای عمل و مسئولیتش را دریافت کند؛ بنابراین، در بعضی موارد، درد و رنج حاصل از مسئولیت و مجازات ذاتاً مذموم نیست، بلکه امری مطلوب است.

۱-۳- دیگری؛ به‌مثابهٔ قانونی برای وضع قوانین جامعهٔ اخلاقی

مطابق صورت‌بندی سوم، ذات خردمند، ذاتی است که خود را از راه آیین‌های رفتارش واضح قوانین عام بداند تا دربارهٔ خود و کارهایش داوری کند؛ به‌طوری که گویی عضوی از مملکت غایات است. منظور از مملکت غایات، پیوستگی منظم ذات‌های خردمند، به‌وسیلهٔ قوانین مشترک است. اگر اختلافات شخصی ذات‌های خردمند و تمامی محتوای غایات خصوصی آنان را





کنار بگذاریم، می‌توانیم همه غایات را در کلی منظم تصور کنیم (ر.ک: کانت، ۱۳۹۴ ب، ص ۹۸-۱۰۲).

بر اساس این صورت‌بندی، انسان باید مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران را بر پایه اصولی که دارای ارزش ذاتی هستند بنا نهد، نه بر پایه غریزه و امیال شخصی. مسئولیت اخلاقی باید تکلیف‌محور و مبتنی بر اراده و خودمختاری باشد. کانت بر خودآینی (در مقابل دیگرآینی یا دیگرهنجاری) تأکید دارد. هرگاه اراده بر تمایل یا نفع شخصی استوار باشد یا قانون خود را وضع نکند، مسئولیت‌ها بر اساس اصل دیگرآینی متعین می‌شود (همان، ص ۱۱۵).

هدفی که کانت بیان می‌کند، هدفی جمعی و دربردارنده خیر اجتماعی است. وظیفه انسان در پیشبرد ملکوت غایات، تکلیفی ویژه و متفاوت است؛ زیرا پای کل نوع بشر را به میان می‌آورد و ایجاب می‌کند یکایک انسان‌ها بپذیرند که در کوشش‌های اجتماعی مشترک، سرنوشت اخلاقی‌شان از مناسباتشان با یکدیگر انفکاک‌ناپذیر است (سالیوان، ۱۳۸۰، ص ۱۲۹). انسان مسئول، در تلاش برای تحقق مملکت غایات در این جهان باید چنان مسئولانه عمل کند که گویی جهان به وسیله یک حاکم خیرخواه و حکیم مطلق اراده می‌شود و غرض نهایی، همان تحقق خیر کامل است؛ مملکتی که در آن فضیلت غلبه دارد و متناسب با سعادت به اعمال نیک خواهانه و مسئولانه انسان پاداش داده می‌شود.

انسان «هدف» است، نه «ابزار». انسانیت یک ارزش و غایت است و انسان دارای ارزش ذاتی یعنی کرامت است. وجود جنبه ارزشی در انسان سبب می‌شود ما «انسانیت را چه در شخص خودمان و چه در دیگران غایت بدانیم، نه وسیله صرف»؛ بنابراین، هدف اصلی فلسفه کانت، مسئولیت و احترام به ارزش انسانیت خود و دیگری بوده است (اخوان، ۱۳۹۰، ص ۱۳۶-۱۶۷).

انسان‌ها ارزشمندترین مخلوقات‌اند؛ زیرا می‌توانند آرزوها و اهداف خودآگاهانه داشته باشند و به دلیل قدرت تعقل دارای ارزش ذاتی (کرامت) هستند. معنی

ضمنی عمیق‌تر در ایده کرامت انسانی، فی‌نفسه هدف دانستن انسان‌ها و احترام گذاشتن به عقلانیت آن‌هاست (ریچلز، ۱۳۸۹، ص ۱۹۵-۱۹۸). بر اساس خودقانون‌گذاری کانت، برابری و مساوات همه انسان‌ها به‌عنوان اصل قرار می‌گیرد. هرکس از نظر اخلاقی ملزم به رعایت حقوق دیگران و حفظ احترام آن‌هاست. انسان به همان ترتیب که نمی‌تواند برای شخصیت خودش قیمت قائل شود - چون چنین عملی خلاف ارزش ذاتی است - نمی‌تواند برخلاف ارزش ذاتی دیگران هم عمل کند.



نتیجه‌گیری

وظیفه‌گرایی، رویکردی منسجم به مفهوم مسئولیت اخلاقی دارد و نقش استحقاق و شایستگی را در این مفهوم نادیده نمی‌گیرد. همچنین، شرایطی را برای اخلاقی‌بودن مسئولیت در نظر می‌گیرد و نقشی پررنگ به جایگاه عقل در مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی (مانند مسئولیت اخلاقی) می‌دهد. در این نظریه، به مفهوم استحقاق و سزاواری توجه شده و با تأکید بر نقش عقل و اختیار انسان، هرگونه جبر‌گرایی نفی شده است.

همچنین، علاوه بر حسن فعلی، به حسن فاعلی هم توجه شده و انگیزه‌عامل مهم تلقی شده است. اصول و ارزش‌های اخلاقی نادیده گرفته نشده و با رعایت ارزش انسانیت سعی شده است دیگران به‌مثابه هدف باشند، نه ابزاری برای دستیابی به منافع و اهداف شخصی. موقعیت‌های زمانی و مکانی تأثیری در اعمال و مسئولیت‌ها ندارند. انسان در همه حال مسئولیت دارد به دیگران راست بگوید و هیچ استثنایی وجود ندارد. بنابراین، می‌توان ویژگی‌هایی مانند اطلاق‌گرایی، عقل‌گرایی و نخبه‌گرایی را از جمله ویژگی‌های این نظریه برشمرد.

البته باید به این نکته توجه کرد که کانت در نظریه اخلاقی‌اش، به بسیاری از این اشکالات که در عقل‌گرایی و نخبه‌گرایی در حوزه اخلاق وارد است، توجه دارد؛ اما به دنبال این است که اخلاق را از احساس و تجربه و حکمت مردم‌پسند به سوی بنیاد عقلانی سوق دهد. او معتقد به چنین نگرشی در حوزه اخلاق است و این مسئله‌ای است که نباید نادیده گرفته شود.

با همه این اشکالات، رویکرد کانت در مسئله مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران، انسجام خوبی دارد و در این نظریه به مسائل مهمی مانند عقل، وجدان، استحقاق، شایستگی، نگاه غیرابزاری و کرامت انسان در مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران، توجه کرده است. اما به هر حال، این رویکردی نخبه‌گرایانه است که نمی‌توان برای همه مردم به‌ویژه در سطوح نخست اخلاقی توصیه کرد؛ زیرا مردم معمولاً در بند



منافع خویش‌اند و کمتر می‌توان کسانی را یافت که از این نظر آزاد باشند. بنابراین، نظریه کانت در همراه‌سازی توده‌های مردم ناموفق است و جمع بسیاری از انسان‌ها را از دایره اخلاق خارج می‌کند.

اشکال دیگر نظریه او این است که گمان می‌کند مسئله دشوار جبر و اختیار را حل کرده است. وی آدمیان را موجودات متعلقی می‌داند که به‌عنوان اعضای نظام عقلی، قابلیت «خودانگیختگی و صرافت طبع» دارند. آن‌ها می‌توانند بر مبنای ایجاب‌ها یا تصمیم‌های عقل (نه از طریق علل)، معلول‌هایی ایجاد کنند. این سخن کانت بی‌اشکال نیست. در ایجاب‌ها یا تصمیم‌های عقل چه عاملی وجود دارد؟ اگر بگوییم هیچ عاملی وجود ندارد، اصل علیت نقض شده است و اگر بگوییم عامل دیگری وجود دارد، خودانگیختگی موردنظر کانت محقق نشده است. کانت پاسخی برای این اشکال ندارد.

موضع کانت درباره ترک فعل‌ها نیز محل مناقشه است. وی ترک‌ها را فعل نمی‌داند. در حالی که در هر ترک، چندین فعل وجود دارد. در آن‌ها اراده، اختیار، تصمیم، شوق و دیگر امور هست. فعل وجود دارد، اما از نوع دیگری است که ظاهر آن سلب است. اما در هر سلبی، فعل‌های متعددی وجود دارد. بنابراین، مسئولیت اخلاقی در اینجا نیز مانند افعال ایجابی وجود دارد.

خوش‌بینی افراطی کانت به عقل، قابل دفاع نیست. بی‌نیازی از دین و تجربه چگونه اثبات می‌شود؟ عقل به‌تنهایی چگونه می‌تواند تمام نیازهای حوزه عمل را تأمین کند؟ وی، هر چند محدودیت‌های عقل را درک می‌کند، اما در توان تشخیص و خودآینی عقل افراط می‌کند و به همین دلیل است که یگانه منبع اخلاقیات را عقل می‌داند. معلوم نیست اگر دین به کمک عقل نیاید چه اتفاقی می‌افتد.

در نظر کانت، نتایج، معیار خوبی برای سنجش منش اخلاقی و آزمونی برای تشخیص اراده خیر نیستند. این سخن جای تأمل دارد؛ نمی‌توان گفت وظایف را صرفاً از ذات کارها تشخیص می‌دهیم. شاید در بیشتر موارد، تکالیف اخلاقی را از



روی آثار و نتایج کارها تشخیص دهیم. اگر کاری نتیجه خوبی برای انسان - بما هو انسان - نداشته باشد، چرا باید آن را خوب بدانیم؟

اصل تناسب میزان مسئولیت با میزان درونی بودن علت عمل، اصلی ارزشمند در نظریه کانت است که می تواند برای دیگر نظریه ها نیز به کار گرفته شود. این سخن کانت تا حدودی قابل دفاع است. شاید بتوان گفت تنها چیزی که به طور مطلق در اختیار انسان است، اراده خیر و شر است. هر آدمی می تواند در هر شرایطی نیت های متفاوتی، اعم از خیر یا شر، داشته باشد.

البته می توان درباره میزان سلطه انسان بر نیتش تردید کرد. نیت های ما محصول یک تصمیم در لحظه و اراده ای مطلق نیستند. اراده و نیت انسان محصول علل پیشین است. نیت های انسان بر پایه تربیت، شرایط رشد، محیط و بسیاری چیزهای دیگر ساخته می شود و نمی توان گفت درون آدمی به طور مطلق در اختیار خودش است.

کانت تمایز زیبایی میان کار برای رفع تکلیف و کار از سر وظیفه شناسی قائل است و اولی را نامطلوب و دومی را اصیل و ارزشمند دانسته است.

ترسیم درجات خیرخواهی و نیکوکاری با درجات دوری و نزدیکی افراد به عامل اخلاقی، از جمله موارد واقع بینانه ای است که بسیار لازم و ضروری است. اما چگونه می توان این را بر پایه اصل نیت مطلق کانت استوار کرد؟ چگونه می توان خود را قانون گذار ملکوت اخلاق دانست و اصلی عمومی ایجاد کرد و در عین حال، درجات خیرخواهی متفاوت ترسیم کرد؟



کتاب‌نامه

۱. اسمایلی، ماریون و اندرو اشلمن (۱۳۹۴) *مسئولیت جمعی و اخلاقی* (دانشنامه فلسفه استنفورد)، ترجمه مریم خدادادی، تهران: ققنوس.
۲. اخوان، مهدی (۱۳۹۰)، «کرامت آدمی در اخلاق کانتی»، *نقد و نظر*، سال شانزدهم، ش ۱ (پیاپی ۶۱)، ص ۱۳۶-۱۶۷.
۳. برهانی، محسن (۱۳۹۵)، *اخلاق و حقوق کیفری*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. ریچلز، جیمز (۱۳۸۹)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، تهران: حکمت.
۵. سالیوان، راجر (۱۳۸۰)، *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
۶. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰ الف)، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
۷. _____ (۱۳۸۰ ب)، *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
۸. _____ (۱۳۸۸)، *فلسفه حقوق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
۹. _____ (۱۳۹۳)، *فلسفه فضیلت*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
۱۰. _____ (۱۳۹۴ الف)، *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس.
۱۱. _____ (۱۳۹۴ ب)، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (گفتاری در حکمت کردار)*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
۱۲. کرسگارد، کریستین (۱۳۷۹)، «سرچشمه ارزش از نظر ارسطو و کانت»، ترجمه محسن جوادی ارغنون، ش ۱۶، ص ۹۵-۱۲۰.



۱۳. کورنر، اشتفان (۱۳۹۴)، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.
۱۴. لوبار، مارک (۱۳۹۲)، «اخلاق کانتی»، در *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ترجمه و تدوین انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۱۵. محمدرضایی، محمد (۱۳۸۹)، *تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت*، قم: بوستان کتاب.
۱۶. هوفه، اتفرید (۱۳۹۲)، *قانون اخلاقی در درون: درآمدهای بر فلسفه عملی ایمانوئل کانت*، ترجمه رضا مصیبی، تهران: نشر نی.



نظریه جامعه‌شناسی عمومی و اخلاق در پژوهش

مجید جعفریان*

چکیده

جامعه‌شناسی عمومی به منزله یک حوزه بین‌رشته‌ای بر دانش برخاسته از مردم و برای مردم تأکید کرده و معتقد به ارائه سیاست‌هایی برای تأمین رفاه عمومی جامعه است. اخلاق پژوهش نیز مدعی است پژوهشگر باید در مطالعه سوژه‌ها شیوه‌ای اخلاقی در پیش بگیرد. با این حال، از یک سو، جامعه‌شناسی عمومی قرار دارد که با مردم و پژوهش درباره آن‌ها ارتباط تنگاتنگ دارد و از سوی دیگر، این ارتباط، جامعه‌شناس را درگیر بخشی از مسائل اخلاقی می‌کند که محصول تعاملات پژوهشگر، مشارکت‌کنندگان، ذی‌نفعان و حامیان پژوهش است. این مقاله می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که اساساً چه مسائل اخلاقی در حوزه پژوهش با نگاه جامعه‌شناسی عمومی وجود دارد که هدف آن بازگرداندن ارزش‌های اخلاقی به پژوهش‌های اجتماعی است. روش در این پژوهش، توصیفی-تحلیلی و داده‌های پژوهش مبتنی بر مطالعه منابع کتابخانه‌ای است. بررسی یافته‌های موجود نشان می‌دهد نگاه حداکثری به انتخاب مشارکت‌کنندگان، آزادی پژوهشگر در

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.



اظهار نظرهای علمی، در نظر گرفتن مزایای تحقیق و توجه به نظارت ناپذیری و پیامدهای ناگوار تأثیر پژوهش‌ها بر مشارکت کنندگان مستقیم، چهار مسئله اخلاقی مهمی است که می‌توان در حوزه پژوهش با نگاه جامعه‌شناسی عمومی طرح و پیگیری کرد.

کلیدواژه‌ها

جامعه‌شناسی عمومی، اخلاق، پژوهش‌های اجتماعی، پژوهشگر، مشارکت کنندگان.

مقدمه

به‌طور کلی، جامعه‌شناسی رشته‌ای است که به نقش‌ها و وظایف دانشمندان علوم اجتماعی پرداخته، آن‌ها را به شیوه‌هایی مجهز می‌کند که می‌توانند با فرصتی که در اختیار دارند سوژه‌های اجتماعی را واکاوند و در عرصه سیاست‌گذاری به جامعه کمک کنند.

در دهه‌های اخیر، جامعه‌شناسی عمومی رشد چشم‌گیری داشته است. این رشته به دلیل دو دغدغه و سرخوردگی جامعه‌شناسان از جامعه‌شناسی و به‌طور کلی حوزه علوم اجتماعی ایجاد شد؛ نخست اینکه نگاه میان‌رشته‌ای در حوزه علوم اجتماعی و به‌ویژه جامعه‌شناسی بسیار محدود بود و پارادایم اثبات‌گرایی که نگاه اصلی آن به سوژه‌ها کمی است، بر این فضا تسلط جدی داشت. دغدغه دوم که جامعه‌شناسی عمومی بوراوی را شکل می‌دهد، به عوامل اجتماعی-اقتصادی مربوط است که علت اصلی آن جهانی‌شدن نگاه‌های نئولیبرال‌ها و در پی آن، رشد فردگرایی بی‌رویه، تمرکز بر بازار و خصوصی‌سازی و افزایش نابرابری‌های اجتماعی در جوامع امروزی است (Burawoy, 2005, p.3).

به عقیده بوراوی، جامعه‌شناسی عمومی راهی برای رسیدگی و واکنش به مسائلی بود که رویکرد جهانی‌شدن به جهان اجتماعی در اذهان عمومی ایجاد کرد. در این





راستا، تنها جامعه‌شناسی عمومی می‌تواند اثبات‌گرایی را نقد کند، مسائل خصوصی جامعه را به دغدغه‌های عمومی تبدیل کند و به تحقیقاتی که با انگیزه‌های سیاسی و اخلاقی انجام می‌شود، مشروعیت بخشد (Creese, McLaren and Pulkingham, 2009). بوراوی، علاوه بر اینکه می‌گوید باید جامعه‌شناسی عمومی، رشته‌ای علمی باشد، معتقد است «جامعه‌شناسی عمومی اکنون باید با بازگرداندن دانش به کسانی که این دانش محصول مطالعه آن‌ها [عموم مردم] است و نیز با تبدیل مشکلات خصوصی جامعه به مسائل عمومی، بر بازسازی جامعه‌شناسی با رویکردی اخلاقی تمرکز کند» (Burawoy, 2005, p.5).

بنابراین، جامعه‌شناسی عمومی تلاشی است برای توجه به دغدغه‌هایی که در جامعه در قبال تغییرات اجتماعی وجود دارد و همچنین، اقدامی است که جامعه‌شناسان برای بازگرداندن ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی به حوزه جامعه‌شناسی انجام خواهند داد. با این حال، جامعه‌شناسان هم‌زمان علاوه بر افرادی که سوژه تحقیقات جامعه‌شناسی هستند، به‌طور کلی، با عموم مردم که این پژوهش‌ها قرار است برای آن‌ها مفید باشد نیز ارتباط تنگاتنگی دارند. این هدف به‌ویژه در جامعه‌شناسی عمومی که به اشکال مختلف پژوهش‌های مشارکتی بین محققان و گروه‌ها و طبقات اجتماعی خاص در جامعه اشاره دارد، صادق و بسیار قابل‌پیگیری است (Burawoy, 2005, p.7-8).

با وجود این، پرسش اصلی این است که چه مسائل اخلاقی در حوزه پژوهش‌های اجتماعی که با نگاه و رویکرد جامعه‌شناسی عمومی - به‌منزله یک دانش مبتنی بر زمینه‌های عینی اجتماعی که با مشارکت‌کنندگان، ذی‌نفعان و حامیان پژوهش درگیر است و بر بازسازی اخلاق در جامعه‌شناسی تأکید دارد - انجام می‌شود، وجود دارد؟

بی‌تردید، در چنین پژوهش‌هایی، بررسی و کشف این سنخ از مسائل از سه جنبه ضرورت دارد؛ نخست اینکه عمدتاً پژوهش‌های اجتماعی برای کسانی که در این

تحقیقات با جامعه‌شناسان مشارکت می‌کنند، آسیب‌هایی روحی-روانی و شخصیتی به همراه خواهد داشت. بعضی معتقدند این آسیب‌ها در پژوهش‌های علوم اجتماعی به‌طور کلی کمتر از آسیب‌های ناشی از پژوهش‌های حوزه پزشکی است. آسیب‌هایی که ممکن است در علوم اجتماعی گریبان‌گیر مشارکت‌کنندگان شود، عبارت‌اند از: تجاوز به حریم خصوصی، از بین رفتن محرمانگی، ضربه‌های روحی، آسیب جسمی غیرمستقیم، خجالت‌زدگی، انگ و برچسب‌های گروهی (Oakes, 2002, p.449).

از این رو، باید بین حفظ شخصیت انسانی مشارکت‌کنندگان و اقداماتی که در فرایند تحقیقات، نشر و ترویج اطلاعات به دست آمده، مزایای تحقیق و در نهایت، تأثیراتی که خواهد داشت، تعادل ایجاد کرد. این تعادل زمانی ایجاد می‌شود که مسائل اخلاقی مرتبط با آن نیز روشن گردد. همچنین، باید به سیاست‌های مربوط به رفتار اخلاقی برای بخش‌های مهم پژوهش‌های اجتماعی که سوژه اصلی آن‌ها انسان است، توجه کرد. بنیان سیاست‌های ناظر به رفتار اخلاقی قابل طرح در پژوهش‌های اجتماعی، بر شناخت اصول و قانون‌های اخلاقی عامی مبتنی است که به‌طور مشترک اولاً می‌توانند برای همه نوع تحقیقات مشارکتی و غیرمشارکتی تعریف و به کار گرفته شوند. ثانیاً مبتنی بر ارزش‌های مشترکی است که همه جوامع بر آن توافق دارند و در قالب عقل جمعی اخلاقی پذیرفته شده‌اند (Bosk and De Vries, 2004, p.252). علاوه بر این، این سنخ بررسی‌ها مسیر اصلی ورود ارزش‌ها و مسائل اخلاقی را به مطالعات جامعه‌شناسی هموار خواهند کرد.

بررسی پژوهش‌های انجام‌شده نشان داد، پژوهشی که به‌طور مستقل به نظریه جامعه‌شناسی عمومی و رابطه آن با اخلاق پژوهش پرداخته باشد، انجام نشده است؛ اگرچه بخشی از پژوهش‌ها به بررسی روابط و مناسبات اخلاق و جامعه‌شناسی سنتی پرداخته‌اند. خاستگاه اخلاق در این پژوهش‌ها، دانش جامعه‌شناختی برشمرده شده و





درباره تأثیر گذاری این دانش بر فرایند امر اخلاقی استدلال‌ورزی شده است. همچنین، تلاش شده امر اخلاقی در جوامع دیگر گزارش یا در ایران با رویکرد جامعه‌شناسی، مطالعه و بررسی شود (ر.ک: غفاری‌نسب و ایمان، ۱۳۹۲؛ دیرباز و صادقی، ۱۳۹۰؛ ودادهیر و همکاران، ۱۳۸۷؛ صادقی، ۱۳۹۵؛ شهریاری‌پور، ۱۳۹۱؛ حاجیانی، ۱۳۹۳).

دسته دیگری از پژوهش‌ها به‌طور خاص به جایگاه و نقش اخلاق پژوهش در حوزه علوم اجتماعی از جنبه نظری پرداخته و گستره نگاه جامعه‌شناختی سنتی را با نگاهی اخلاقی در امر پژوهش ترکیب کرده‌اند. تعداد این دست از پژوهش‌ها بسیار محدود بوده و توجه به این عرصه پژوهش ضروری است (ر.ک: میرزایی و قاراخانی، ۱۳۹۳؛ خالقی، ۱۳۸۷).

پژوهش حاضر با پذیرش مناسبات بین اخلاق و پژوهش در علوم اجتماعی به طرح نظریه جامعه‌شناسی عمومی پرداخته که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این پژوهش در عین پر کردن خلأ موجود، با برجسته کردن عناصر اصلی مؤثر در پژوهش‌های اجتماعی (یعنی مشارکت‌کنندگان، پژوهشگران، مزایایی بالقوه تحقیق و تأثیرات آن‌ها بر مشارکت‌کنندگان)، به دنبال طرح مسائل اخلاقی درباره این عناصر در حوزه نظریه جامعه‌شناسی عمومی است. روش در این پژوهش توصیفی-تحلیلی است و داده‌ها با تکیه بر مطالعه منابع کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده‌اند.

۱. نظریه جامعه‌شناسی عمومی

هربرت گانس (Herbert Gans) (۱۹۸۹) برای بهبود روابط جامعه‌شناسان با مردم عادی، مفهوم جامعه‌شناسی عمومی را رواج داد و مایکل بوراوی (Burawoy) آن را بسط داد.

بوراوی معتقد بود «جامعه‌شناسی عمومی شامل فعالیت‌های متعددی از جمله نوشتن در صفحه نظریات روزنامه‌های عمومی، مشارکت در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی و همچنین، انجام تحقیقاتی است که پژوهشگران با مشارکت عموم مردم انجام می‌دهند. این دست از فعالیت‌ها برجسته‌کننده شیوه‌هایی است که دانش جامعه‌شناسی می‌تواند به واسطه آنها در خارج از محافل حرفه‌ای و دانشگاهی به مردم دسترسی یابد، این دانش را به آنها برساند و برای آنها مفید جلوه دهد. در واقع، جامعه‌شناسی عمومی می‌کوشد طبقات مختلف اجتماعی را به واسطه روش‌های مختلف با یکدیگر پیوند زده و با مسائل خصوصی جامعه درگیر کند» (Burawoy, 2005, p.4).

جامعه‌شناسی عمومی ترکیبی از انواع مختلف جامعه‌شناسی است که «طیف‌های مختلف مردم و طبقات اجتماعی و راه‌های متعدد دسترسی به آنها» را نشان می‌دهد، در حالی که جامعه‌شناسی سنتی، از مجاری غیرآکادمیک نظیر کتاب، سخنرانی، تفسیر روزنامه‌ها و غیره برای رسیدن به مردم و دامن‌زدن به یک بحث عمومی استفاده می‌کند» (Bonacich, 2007, p.74). در جامعه‌شناسی سنتی، هیچ تعامل مستقیمی با عموم مردم وجود ندارد؛ زیرا در این نگاه، بدان دلیل که عموم مردم جنبش یا سازمانی را تشکیل نمی‌دهند، از نظر ظاهری نامرئی‌اند (Burawoy, 2005, p.7-8).

از سوی دیگر، مکمل جامعه‌شناسی عمومی، جامعه‌شناسی عمومی ارگانیک است که متضمن تعامل و گفتگو بین جامعه‌شناسان و عموم مردمی است که از طریق مشارکت سیاسی و تحقیقات مشارکتی به دنبال حل مسائل اجتماعی است. جامعه‌شناسان عمومی ارگانیک با کسانی کار می‌کنند که در زمینه پژوهش حضوری فعال دارند و از وضعیت جامعه مورد مطالعه آگاه‌اند.

بوراوی تأکید می‌کند که به رسمیت شناختن جامعه‌شناسی عمومی باید به گونه‌ای ارگانیک‌گسترش یابد که اغلب آنچه نامرئی است ظاهر کند، آنچه خصوصی است



عمومی کند و آنچه جدا از زندگی ماست، در پرتو دانشی حرفه‌ای تحلیل کند (Ibid, p.7-8). بنابراین، جامعه‌شناسی عمومی ارگانیک شامل تعامل با مردم مختلف طی فرایند تحقیق است.

علاوه بر این، تفاوت جامعه‌شناسی عمومی با جامعه‌شناسی عمومی سنتی این است که در جامعه‌شناسی عمومی، دانش جامعه‌شناسی توسط جامعه‌شناسان بدون کار میدانی مستقیم تولید و سپس، به عموم مردم منتقل می‌شود. جامعه‌شناسی عمومی ارگانیک، مانند بسیاری از شیوه‌های جدید تولید دانش، در تلاش است دوگانگی موجود بین تولید دانش و استفاده از دانش از یک سو و بین موضوعات تحقیق و کاربران پژوهش را از سوی دیگر برطرف کند. در اینجا مخاطب بسیاری از جامعه‌شناسان، گروه‌ها یا افراد خاصی هستند که غالباً محققان در مراحل اولیه کار برای تعریف یک طرح تحقیقاتی ناچارند با آن‌ها در آن زمینه تحقیقی ارتباط برقرار کنند، گفتگو کنند، اهمیت طرح را برایشان تبیین کنند و در نهایت، نتایج حاصل از تحقیق را با آن‌ها در میان بگذارند (Nowotny, Scott and Gibbons, 2003, p.180).

جامعه‌شناسی عمومی برچسب جدیدی است که به طیف وسیعی از انواع تحقیقات اجتماعی جدید مانند اقدام‌پژوهی، اقدام‌پژوهی مشارکتی و تحقیقات پشتیبان اشاره دارد. با اینکه تفاوت‌های چشمگیری بین انواع مختلف این تحقیقات وجود دارد، دست کم دو ویژگی مشترک در همه این تحقیقات قابل توجه است: نخست اینکه هدف اولیه آن‌ها تحقیق و پژوهش است و از این رو، مشارکت‌کنندگان هم به عنوان سوژه و هم به عنوان محقق مورد توجه این روش‌ها هستند؛ به این معنا که محقق به جای اینکه در یک فضای خاص با مشارکت‌کنندگان کار کند، خود نیز با آن‌ها همراه شده، یکی از آن‌ها می‌شود. ویژگی مشترک دوم، تقویت منافع همه کسانی است که در پژوهش ذی‌نفع تلقی می‌شوند.



در این میان، تمایز بین جامعه‌شناسی عمومی و جامعه‌شناسی سیاست‌گذاری نیز بر یک مرزبندی واضح متکی است. از یک سو، سیاست‌گذاران به‌طور کلی کسانی هستند که در موقعیت قدرت جامعه قرار دارند. در مقابل، جنبش‌های اجتماعی و بقیه مردم، عمومی تلقی می‌شوند که فاقد قدرت و صدا در جامعه مدنی‌اند.

از دیدگاه بوراوی، جامعه‌شناسان سیاست‌گذار، دانش و ابزاری برای مزایای مشتریان محافظه‌کار تولید می‌کنند، در حالی که جامعه‌شناسان عمومی تولیدکننده نوعی دانش انتقادی برای گروه‌های روشنفکر و ترقی‌خواه هستند. تصور بوراوی از جامعه‌شناسی عمومی، به‌دلیل تصورات چپ‌گرایانه و مارکسیستی او، با این پیش‌فرض همراه است که فعالیت گروه‌ها و جوامع نشان‌دهنده این است که آن‌ها به دنبال منافع و عدالت اجتماعی دموکراتیک و واقعی شهروندان محروم در همه جا هستند (Goldberg and van den Berg, 2009, p.786).

اگرچه هم جامعه‌شناسی سیاست‌گذاری و هم جامعه‌شناسی عمومی، مخاطبان خارج از دانشگاه را هدف قرار می‌هند، دانش‌های متفاوتی را ترویج می‌کنند. از نگاه جامعه‌شناسی سیاست‌گذاری، جامعه‌شناسی در خدمت هدفی است که مجریان سازمان‌ها و نهادهای دولتی و خصوصی از جامعه‌شناس می‌خواهند.

دلیل آن این است که مجریان توقع دارند جامعه‌شناسان برای مشکلات آنان راه‌حل جدید ارائه کنند یا راه‌حل‌های منطقی‌ای را که قبلاً وجود داشته است، مجدد کشف کنند و در دسترس قرار دهند. در مقابل، جامعه‌شناسی عمومی در حقیقت، نوعی گفتگو و رابطه بین جامعه‌شناس و عموم مردم ایجاد می‌کند که در آن، برنامه و جایگاه هریک از طرفین مشخص است (Burawoy, 2005, p.9).

با وجود این، اولاً جامعه‌شناسان عمومی درباره طیف وسیعی از مردم مطالعه می‌کنند و از اقلیت‌های خاموش فراتر می‌روند. در واقع، از نظر جامعه‌شناسان عمومی، مردمی که باید با آن‌ها مشارکت داشته باشند کسانی هستند



که به نوعی ساختار قدرت را به نقد می‌کشند و این واقعیت را که آنچه قدرت را تشکیل می‌دهد یا آنچه معضل قدرت است، می‌تواند از جانب خود آن‌ها باشد، نادیده می‌گیرند.

ثانیاً، عموم مردم به چیزی که دانش جامعه‌شناختی تولید می‌کند، بی‌توجه نیستند؛ به عبارت دیگر، دانش جامعه‌شناختی در دست مردم عادی همچون ابزاری است برای سرنگون کردن قدرت سیاسی. در واقع، این همان خطر جدی است که سیاست‌گذاران و طبقات قدرتمند اجتماعی، دولت‌ها را با آن تهدید می‌کنند (Brint, 2007, p.241-245).

به نظر بوراوی، هر شکلی از تحقیقات سازمان‌یافته با اهداف تعیین‌شده‌ای که نقش مشارکت‌کنندگان را در پژوهش تعیین می‌کند، به نوعی در معرض آسیب قرار دارد. این به هیچ‌وجه به تحقیقاتی که مشارکت‌کنندگان آن سیاست‌گذاران یا عموم مردم باشند، محدود نیست. مشارکت‌کنندگان در تحقیق می‌خواهند کاربران اصلی تحقیق باشند، تا جایی که به دنبال تحقیقات دانشگاهی بی‌عیب و نقصی هستند که به کمک آن‌ها نظر خودشان را اثبات کنند. محققان غالباً باید از میان باور قلبی خود به حقیقت و آنچه به واسطه بررسی سوژه‌های مطالعاتی برای آن‌ها حاصل می‌شود، یکی را انتخاب کنند (Bonacich, 2007, p.86).

از این نظر، برای بسیاری از تحقیقات سازمان‌یافته، مسیر متفاوتی بین جامعه‌شناسی عمومی و جامعه‌شناسی سیاست‌گذاری و به‌طور دقیق‌تر، بین دانش بازتابی و دانش ابزاری ایجاد می‌شود. تعامل و گفتگوی نزدیک بین محقق و چیزی که ضد نگاه حوزه عمومی است، لزوماً دانش بازتابی را ایجاد نمی‌کند. در واقع، این تعامل و گفتگو می‌تواند تولیدکننده دانش ابزاری باشد که برای نگاه جامعه‌شناسی عمومی سودمند است. برعکس، جامعه‌شناسی سیاست‌گذاری به واسطه کار با گروه‌های اصلی جامعه یا سازمان‌هایی که خود را مدعی می‌دانند،



دانش بازتابی را تولید خواهد کرد که موجب گفتگو دربارهٔ سوژه‌های سیاسی (نه اخلاقی) می‌شود (Burawoy, 2004, p.1607).

۲. اخلاق در پژوهش

تزریق سلول‌های سرطانی کبد به بیماران بدون اطلاع آن‌ها توسط پژوهشگران آمریکا، تزریق ویروس هپاتیت به یک گروه از کودکان عقب‌ماندهٔ ذهنی، انجام تحقیقات روی چهارصد بیمار آفریقایی مبتلا به سیفلیس بدون اینکه اقدام درمانی برای آن‌ها انجام گیرد و انجام تحقیقاتی خشن و غیرانسانی روی جنین انسان (خالقی، ۱۳۸۰، ص ۸۴) خبرهایی بود که موجب شد اخلاق طی دهه‌های اخیر به یک اصل مهم در پژوهش‌های پزشکی و غیرپزشکی تبدیل و در این حوزه معنای جدیدی از آن استنباط شود.

با این حال، در صورتی که بپذیریم منظور از اخلاق اصولی انسانی است که بر رفتار افراد حاکم است، اخلاق در پژوهش به انجام کاری در حوزه‌های انسانی اشاره دارد که از نظر قوانین اخلاقی در تحقیق، درست و بهنجار تلقی شده، نوعی عدالت اخلاقی برقرار می‌کند. در واقع، قوانین و اصول اخلاقی در پژوهش، همان هنجارها و ارزش‌هایی است که برای تنظیم رفتار محققان وضع می‌شود و این قدرت را به آن‌ها می‌دهد که بتوانند عادلانه بین رفتار درست و غلط و رفتارهای قابل قبول و غیرقابل قبول تمایز قائل شوند و اجزای پژوهش را در راستای یک حقیقت مشترک اخلاقی قرار دهند. از این رو، «اخلاق پژوهش، شاخصه‌ای از اخلاق حرفه‌ای است که به بررسی مسائل اخلاقی در حرفهٔ پژوهش می‌پردازد» (میرزایی و قاراخانی، ۱۳۹۳، ص ۵).

اخلاق پژوهش بیان می‌کند که «تحقیق یک فرایند چند مرحله‌ای است و اخلاق باید بر تک تک این مراحل نظارت داشته و حاکم باشد؛ چون واقعیت این است که در



هر مرحله از فرآیند تحقیق می‌توان نگرانی‌ها و دغدغه‌های اخلاقی را مطرح کرد و محققان باید به مسائل مختلف اخلاقی در سطوح مختلف این فرایند توجه داشته باشند» (Bickman & Rog, 2009, p.43). با وجود این، نگاه اخلاقی حاکم بر نظریه جامعه‌شناسی عمومی تأکید می‌کند که با افزایش نگرانی‌های عمومی درباره محدودیت‌های تحقیق، محافظت از داده‌ها و تغییرات قانونی که ممکن است در جامعه‌ای اتفاق بیفتد، توجه به ملاحظات اخلاقی در تحقیقات اجتماعی یک اصل جدی است.

۳. مشارکت‌کنندگان و زمینه‌های تحقیق

مشارکت‌کنندگان در تحقیق، افراد آسیب‌پذیری هستند که باید به اندازه کافی از آسیب‌های احتمالی تحقیقات علمی محافظت شوند. این ادعا هسته اصلی اخلاق پژوهش است که به دنبال موارد متعدد سوءاستفاده از مشارکت‌کنندگان در تحقیقات پزشکی و علوم اجتماعی به منزله یک توافق جمعی پذیرفته شده است (Mertens and Ginsberg, 2009). عده‌ای معتقدند «اشخاصی که مورد مطالعه قرار می‌گیرند معمولاً نسبت به پژوهشگران قدرت کمتری دارند و باید از حمایت‌هایی برخوردار باشند که این نابرابری را از نظر اخلاقی قابل قبول جلوه دهد» (Sieber, 1992, p.13). ممکن است این تصور سنتی در تحقیقات پزشکی صادق باشد، اما عمدتاً در پژوهش‌های اجتماعی این گونه نیست.

برای اثبات این ادعا به دو دلیل عمده می‌توان استناد کرد؛ نخست اینکه به طور کلی، در بسیاری از پژوهش‌های اجتماعی مشارکت‌کنندگانی که تحصیلات بیشتری دارند، در گروه‌ها و جوامعی سازمان‌دهی می‌شوند که کمتر در معرض سوءاستفاده محققان قرار می‌گیرند و از منطبق تحقیقات علمی آگاهی بیشتری دارند.





در مقابل، افراد عادی به طور فزاینده‌ای در برابر موضوعات تحقیق مقاومت می‌کنند؛ به‌ویژه زمانی که اهداف تحقیق برای آن‌ها روشن نباشد. همچنین، آن‌ها تمایل دارند شرایطی برای نظارت بر برخی از طرح‌های تحقیقاتی که در آن شرکت می‌کنند، مشخص و اعمال کنند (Bonacich, 2007, p.86).

دلیل دیگر این است که در بسیاری از پژوهش‌های اجتماعی، پژوهشگران برعکس نظر بالا به سراغ مشارکت‌کنندگانی رفته‌اند که از قدرت اجتماعی کافی برخوردار بوده‌اند. اگرچه، جامعه‌شناسان به طور سنتی تمایل به مطالعه درباره فرودستان دارند، نباید علایق تحقیقاتی آن‌ها به مطالعه افراد ناتوان محدود باشد. در واقع، «منافع افراد قدرتمند و ضعیف، ثروتمندان و فقرا، افراد دارای جایگاه و منزوی جامعه، همگی باید در نگاه پژوهشگر یکسان باشند و احوال آنان در فرایند تحقیق او منعکس شود» (Brief and Cortina, 2000, p.11).

اگر جامعه‌شناسان به دنبال فهم بهتر جهان اجتماعی هستند، باید همه اجزای آن را بررسی کرده، نوعی گستره علمی و زمینه‌های وسیع‌تری برای مطالعه «کلیت جهان اجتماعی» ایجاد کنند. هیچ دلیل منطقی وجود ندارد که چرا جامعه‌شناسان از جمله جامعه‌شناسان عمومی ارگانیک باید روی افراد خاص (عموماً محرومان) یا فقط بر جامعه مدنی تمرکز کنند. تحقیقات جامعه‌شناختی به معنای درک تجربیات و بازیگران متعدد جامعه مدنی است و بنابراین، باید طیف کاملی از بازیگران و شرایطی که درباره مسئله پژوهش وجود دارد، در روند کار وارد کند (Goldberg and van de Berg, 2009, p.788).

مطالعه افراد محروم از دیدگاه جامعه‌شناسی عمومی که هدف آن «تعمیق دموکراسی» است نیز مشکل‌آفرین است. درک نقش‌ها و عملکرد مشارکت‌کنندگان دارای نفوذ و قدرتمند برای پرداختن دقیق به جامعه قطعاً ضروری است؛ به طور مثال، بوناچیچ (Bonacich) که خود را یک جامعه‌شناس عمومی ارگانیک می‌داند، نحوه تصمیم‌گیری برای همکاری با اتحادیه نویسندگان آمریکا را بیان کرده است؛

اتحادیه‌ای که نمایندگان آن، هنرمندان ممتاز و عمدتاً سفیدپوست و هالیوودی بودند. طرح‌های قبلی او که دربارهٔ دستمزد اندک کارگران مهاجر بود و با همکاری با انجمن نویسندگان آمریکا انجام شده بود، به وی این امکان را داد تا نقش رسانه‌های قدرتمند را در جامعه مطرح و آسیب‌های نفوذ تبلیغاتی آن‌ها را در برنامه‌های تلویزیونی محکوم کند (Bonacich, 2007, p.73-83).

با طرح این مبحث، دیگر دانشمندان علوم اجتماعی خواستار تغییر سوژه‌های سنتی تحقیق و انتخاب افراد قدرتمند و ثروتمند برای استفادهٔ بهتر از ماهیت ذاتی تحقیقات اجتماعی شدند. این نوع از تحقیقات اجتماعی، شماری از مسائل اخلاقی را مطرح می‌کند که به‌ندرت در ادبیات یا بحث دربارهٔ تحقیقات نشان داده می‌شود؛ برای مثال، استنلی بارت (Stanley R. Barrett) استدلال می‌کند که «افشای عملکرد داخلی یک گروه یا یک سازمان نشان‌دهندهٔ این است که چگونه می‌توان بر این افراد نظارت کرد.

به نظر وی، تحقیقات اجتماعی به این معنی است که قدرت افراد موردبررسی به‌واسطهٔ تحقیقی که دربارهٔ آن‌ها صورت می‌گیرد، اغلب تضعیف می‌شود. بنابراین، بارت به‌جای اینکه دربارهٔ قربانیان نژادپرستی مطالعه کند، دربارهٔ افراط‌گرایان سفید پژوهش کرده است» (Barrett, 1984, p.4).

بارت همچنین در این باره معتقد است «با توجه به اینکه تحقیقات قابل توجهی دربارهٔ قربانیان انجام نشده و احتمال دارد نتایج قابل توجهی از آن به دست نیاید، قضاوت من این است که می‌توان مشارکت علمی و اجتماعی بیشتری با طرف دیگر یعنی سفیدپوستان افراطی داشت و از طریق نوع ظلمی که به سیاهان می‌شود به‌خوبی مشکلات آن‌ها را رصد کرد» (Ibid, p.7).

در همین زمینه، بوناچیچ دربارهٔ مدیران میانی که آن‌ها را «خدمتگزاران طبقهٔ سرمایه‌دار» می‌داند، پژوهش کرده و می‌گوید: «در این میان یک محقق نقش رابین هود را خواهد داشت؛ به این معنا که اطلاعات افراد بالاتر یا همان قدرتمندان را



سرقت و آن‌ها را به نفع فرودستان یا فقرا تحلیل می‌کند». با اینکه او احساس می‌کند «بیشتر مدیران میانی که با آن‌ها صحبت کرده است، افرادی شایسته، صادق، حساس و خوش فکر هستند»، خود را مجاز می‌داند با پنهان کردن اهداف واقعی پژوهش از خیانت به آن‌ها خودداری کرده، نتایج پژوهش را برملا نسازد» (Bonacich, 2007, p.87).

موضوعات اخلاقی حاصل از تحقیق دربارهٔ افراد قدرتمند در سیاست کلی اخلاق تحقیق جایی ندارند. با این حال، همان طور که از سخنان بارت و بوناچیچ برمی‌آید، مطالعهٔ افراد قدرتمند لزوماً به معنی خدمت به آن‌ها در مقام مشارکت‌کنندگان خاص نیست. مطالعات جامعه‌شناسی عمومی ارگانیک همه نوع مشارکت‌کننده اعم از افراد محروم و ناتوان تا ثروتمندان و قدرتمندان را در بر می‌گیرد. اگر می‌خواهیم استدلال بوراوی را دربارهٔ ارزش جامعه‌شناسی بر اساس تعامل مستقیم بین محقق و موضوع تحقیق را دنبال کنیم، باید تصور خود را از سیاست کار میدانی که زیربنای این تعامل است، گسترش دهیم.

محققان باید دربارهٔ تحقیقات با مشارکت‌کنندگان اعم از عموم مردم و اعضای سازمان‌ها گفتگو کنند. دسترسی به انواع سازمان‌ها (اتحادیه‌ها، جنبش‌ها، انجمن‌ها، سازمان‌های دولتی، شرکت‌های خصوصی یا دولتی و غیره) و اطلاعات پاسخ‌دهندگان یا مطلعین در شرایطی که این دسترسی روزبه‌روز بیشتر می‌شود، بسیار دشوار است. سازمان‌ها به دلیل اینکه به آن‌ها بسیار مراجعه می‌شود، غالباً از درخواست دسترسی مکرر به پژوهش‌ها اشباع شده‌اند و مدیران برای کمک به محققان در انجام تحقیقات دانشگاهی کمتر وقت می‌گذارند.

علاوه بر این، رفتار اعضای سازمان‌ها در قبال محققان اجتماعی با شک و تردید همراه است. بسیاری از آن‌ها از ابزارهای مختلفی برای محروم کردن محققان استفاده می‌کنند و از دسترسی آن‌ها به مشارکت‌کنندگان و پاسخ‌دهندگان جلوگیری می‌کنند. همچنین، از ارائه داده‌های محرمانه و طبقه‌بندی شده امتناع می‌کنند و زمان



کمی را به محققان اختصاص می‌هند تا با محدودیت زمان اطلاعات کمتری نصیب آن‌ها شود (Beynon, 1988, p.21).

۴. آزادی پژوهشگر در کار علمی و پایبندی به اصول پژوهش

تحقیقات اجتماعی دانشگاهی به‌طور فزاینده‌ای مشارکتی است؛ به این معنا که محققان تمایل دارند با طیف وسیعی از سرمایه‌گذاران، پاسخ‌دهندگان، سازمان‌ها و نهادها و به‌طور کلی و در یک معنای وسیع‌تر، دولت‌ها در مراحل مختلف فرآیند تحقیق، از جمله تعریف طرح تحقیقاتی، جمع‌آوری داده‌ها، تجزیه و تحلیل داده‌ها و انتشار نتایج همکاری کنند (Goldberg and van den Berg, 2009, p.770).

علاوه بر این، بخش فزاینده‌ای از فعالیت‌های تحقیقاتی اجتماعی در خارج از دانشگاه انجام می‌شود. طیف وسیعی از سازمان‌ها، گروه‌ها یا مؤسسات، تحقیقات نظام‌مند را برای درک بهتر پدیده‌های اجتماعی و مرتبط با اقدامات و علایق خودشان دنبال می‌کنند. همچنین، آن‌ها از روش‌های معمول در تحقیقات دانشگاهی بهره می‌گیرند و گاهی در قالب یک گروه تحقیقاتی مستقل عمل می‌کنند (Bonacich, 2007, p.88).

آن‌ها همچنین اغلب از محققان دانشگاهی برای انجام و ادامه‌چنین فعالیت‌های پژوهشی کمک می‌گیرند. در بعضی از طرح‌ها ممکن است محققان دانشگاهی به‌عنوان مشاور مداخله کنند. مشارکت آن‌ها می‌تواند از تصدی کل طرح تحقیقاتی گرفته تا تأیید نمادین و فرایند تحقیقاتی که تا حد زیادی از حیطه نظارت آن‌ها خارج است، متغیر باشد.

با وجود این، نمی‌توان به‌راحتی بین تحقیقات اجتماعی محققان دانشگاهی (که به اصول پژوهش پایبندند و در کار علمی مستقل عمل می‌کنند) با دیگر شیوه‌های تحقیقاتی معمول در برخی سازمان‌ها که از استانداردهای علمی گریزان‌اند، تمایزی قائل شد. این تمایز به‌ویژه در صورتی اهمیت می‌یابد که



بخواهیم مشروعیت جامعه‌شناسی عمومی ارگانیک را تقویت کنیم. بی تردید، شرط مهم برای حفظ این مشروعیت این است که محققان دانشگاهی در تمام مراحل طرح‌های تحقیقاتی که موافقت خود را برای مشارکت در آن اعلام می‌کنند، اظهارنظر کنند.

طیف وسیعی از دانشمندان علوم اجتماعی با خطر تبدیل شدن به «خدمتگزاران قدرت»، مواجه‌اند؛ یعنی وظیفه خود را برای خدمت به منافع عمومی کنار گذاشته، خواسته یا ناخواسته به کسانی تبدیل می‌شوند که به منافع یک طبقه خاص توجه دارند. مخالفان جامعه‌شناسی عمومی، جامعه‌شناسان عمومی ارگانیک را متهم می‌کنند که تخصص و دانش خود را - به معنی واقعی کلمه یا به طور نمادین - به گروه‌های خاص و علاقه‌مند می‌فروشند. این کار، جامعه‌شناسی عمومی ارگانیک را به شکل دیگری از جامعه‌شناسی سیاست‌گذاری تبدیل می‌کند؛ به این معنی که هدف آن، خدمت به مشتریان خاص است.

با این حال، در دفاع از طرفداران جامعه‌شناسی عمومی ارگانیک می‌توان گفت اگرچه این‌ها عموماً کمتر از جامعه‌شناسی سیاست‌گذاری درگیر چنین مسائلی هستند، اما این واقعیت وجود دارد که پژوهش برای تحقق علایق عده‌ای خاص در هر دو طیف وجود دارد؛ چراکه هیچ راهی برای کاهش این خطر و هیچ تعریف واضحی برای تحقیقات علمی، در این دو شیوه وجود ندارد.

بوناچیچ، در تحقیقات گسترده خود درباره اتحادیه‌های کارگری، شرح روشنی از نحوه دستیابی‌اش به راهکارهایی برای تحقق آزادی پژوهشگر در کار علمی و پایبندی به اصول پژوهش ارائه می‌دهد. وی در این باره می‌گوید: «من دوست ندارم به من بگویند چه کار کنم.

من در هر جایی که بخواهم برای مطالعه اقدام می‌کنم و به موضع‌گیری مستقل قائلم. بنابراین، من از اتحادیه‌ها پول نمی‌گیرم و کار علمی را بر اساس شرایطی که آن‌ها برای من تعیین می‌کنند، انجام نمی‌دهم» (Ibid, p.76).



بنابراین، آزادی در کار علمی، امکان تحقیق انتقادی و پایبندی به اصول پژوهش تا حدی به میزان نظارتی بستگی دارد که محقق قادر به حفظ آن بر فرایند تحقیق است، چه این تحقیق برای ذی‌نفعان انجام شود چه برای حامیان پژوهش‌های اجتماعی.

این نکته در بعضی از اشکال پژوهش‌های مشارکتی بسیار مشکل است؛ به‌طور مثال، محققان دانشگاهی به‌منزله یکی از ذی‌نفعان در روند تحقیق، گاهی درباره تعریف طرح تحقیقاتی، جامعه آماری، جمع‌آوری یا تجزیه و تحلیل داده‌ها اظهار نظر چندانی نمی‌کنند. پایبندی به اصول پژوهش به ما یاد می‌دهد که باید حداقل الزامات مربوط به نظارت یا تأثیر پژوهشگر در روند تحقیق را مورد توجه قرار داد. خارج از این الزامات حداقلی، پژوهش نباید صرفاً یک تحقیق آکادمیک در نظر گرفته شود، بلکه باید مشارکت محققان را در این طرح‌ها در نظر گرفت.

با وجود این، امروزه از محققان دانشگاهی به‌کرات خواسته می‌شود تا در طرح‌های تحقیقاتی گروه‌ها یا سازمان‌هایی که وظیفه جمع‌آوری داده‌ها را بر عهده دارند، حضور یابند و البته فقط برای تجزیه و تحلیل داده‌ها همکاری کنند.

سازمان‌ها، گروه‌ها و نهادها، تحقیقات تجربی خود را درباره کارکنان، مشتریان، ذی‌نفعان یا بازارهای خود انجام می‌دهند و تنها پس از اتمام جمع‌آوری داده‌ها از محققان دانشگاهی برای تحلیل آن‌ها استفاده می‌کنند. برخی از محققان، این طرح‌ها را صرفاً طرح‌های دانشگاهی می‌دانند و گاهی برای آن‌ها بودجه دریافت می‌کنند و بعضی نیز به‌دلیل چاپ محتوا در قالب کتاب دانشگاهی در این طرح‌ها فعال می‌شوند. پژوهشگرانی که دعوت می‌شوند، ادعا کرده‌اند که این طرح‌ها محصول داده‌های دست‌دومی هستند که در اصل برای تحقیقات دانشگاهی جمع‌آوری شده و البته هیچ نقش یا مسئولیتی در قابلیت اطمینان و اخلاق فرایند جمع‌آوری داده‌های آن وجود نداشته است.



برعکس، گاهی از محققان دانشگاهی درخواست می‌شود صرفاً در مقام یک «متخصص روش‌شناسی» برای جمع‌آوری داده‌ها مداخله کنند، اما در تجزیه و تحلیل و نتیجه‌گیری دخالت نداشته باشند. نقش آن‌ها اطمینان از مطابقت جمع‌آوری داده‌ها با استانداردهای تحقیقات علمی است و مسئولیت تجزیه و تحلیل و تفسیر داده‌ها را به عهده کارفرما می‌گذارند. این وضعیت بسیار متفاوت از وضعیتی است که در آن تجزیه و تحلیل داده‌ها به‌طور مشترک توسط محققان و مشارکت‌کنندگان در تحقیق انجام می‌شود؛ وضعیتی که در روش اقدام‌پژوهی بسیار متداول است.

جامعه‌شناسی عمومی ارگانیک اغلب بر این دلالت دارد که محققان نتایج خود را با مشارکت‌کنندگان و افراد خاصی که در جریان نتایج تحقیق قرار گرفته‌اند، در میان می‌گذارند. آن‌ها غالباً انتظار دارند این نتایج به‌گونه‌ای جمعی تفسیر و منتشر شوند که البته گاهی این رویه منجر به نوعی ابهام و پیچیدگی در مقصود آن‌ها در تحلیل داده‌ها می‌شود. با این حال، این روش‌ها باید به‌وضوح از طرح‌های تحقیقاتی که در آن‌ها دانشمندان اجتماعی به‌سادگی در تجزیه و تحلیل و تفسیر داده‌ها دخیل نیستند یا فقط به‌عنوان مشاور یا مشاور خارجی عمل می‌کنند، متمایز شوند.

اگر حداقل الزامات درباره نظارت پژوهشگران بر روند تحقیق تعریف نشود، همه این شیوه‌ها یکسان‌اند. این آسیب وجود دارد که در علوم اجتماعی سازمان‌یافته و دیگر اشکال تحقیقات مشارکتی که معمولاً از اصول پژوهش پیروی می‌کنند، در غیاب دستورالعمل‌هایی برای تشخیص تحقیقات علمی از تحقیقات تجاری، جامعه علمی بخشی از دیدگاه‌ها را در این سنخ از پژوهش‌ها نادیده بگیرند.

در مواردی که چندین ذی‌نفع از جنبه‌های مختلف در تحقیقات علمی مشارکت دارند، جامعه‌شناسی عمومی ارگانیک باید کاملاً از دیگر شیوه‌هایی که در آن محققان دانشگاهی نظارت و مسئولیت بخش‌های بزرگی از فرایند تحقیق را برعهده می‌گیرند، متمایز شود.



حداقل الزامات برای مشارکت محققان باید شامل جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل داده‌ها باشد. لزوم گفت‌وگو دربارهٔ مراحل تحقیقاتی با ذی‌نفعان دیگر و واگذاری آن‌ها، نقض آشکار اخلاق و پایبندی به اصول در کار پژوهشی است و جامعه‌شناسی عمومی ارگانیک از آن به‌دور است.

۵. مزایای تحقیق برای مشارکت‌کنندگان (مستقیم) در تحقیقات

در تحقیقات پزشکی که روی انسان انجام می‌شود، از نظر اخلاقی، مشارکت‌کنندگان مستقیم باید اولین کسانی باشند که از تحقیقات علمی سود می‌برند؛ از این رو، وقتی تحقیقات آسیب‌های جدی برای مشارکت‌کنندگان به همراه دارد، محققان باید بتوانند نشان دهند که چگونه این آسیب‌ها با در نظر گرفتن مزایای بالقوه متعادل می‌شوند. با این حال، «تحقیقات زیادی انجام می‌شود که هیچ مزیت بالقوه یا بالفعلی برای آن تعریف نشده است. اگرچه در بیشتر تحقیقات، یکی از مزایای اولیه‌ای که برای ترغیب مشارکت‌کنندگان گفته می‌شود، پیشرفت و تولید دانش برای جامعه است. البته تحقیقاتی هم که مشارکت‌کنندگان بومی در آن‌ها حضور داشته‌اند، نشان داده که تعدادی از گروه‌ها و جوامع به تحقیقات بی‌اعتماد شده‌اند؛ چون احساس کرده‌اند که انجام آن به نفع آن‌ها نبوده است» (Mabry, 2009, p.108).

بنابراین، از محققان خواسته می‌شود مزایای بالقوهٔ تحقیقات خود را به‌وضوح بیان کنند و توجه ویژه‌ای به مزایای کوتاه‌مدت در ازای تلاش مشارکت‌کنندگان داشته باشند (Sieber, 1992, p.101).

از دیدگاه اخلاق پژوهش، این مزایای کوتاه‌مدت می‌تواند در قالب دیون نیز به مشارکت‌کنندگان تعلق گیرد. همچنین، این امکان وجود دارد که برای دسترسی به این افراد برای حضور در تحقیقات آینده، مزایای دیگری چون تعامل با اندیشمندان، دانش یا تحصیل در دانشگاه‌های برجسته، ایجاد منابع مالی و فرصت‌های بی‌رقیب



برای انجام فعالیت‌های مدنی تعیین گردد. جامعه‌شناسانی که درگیر تحقیقات عملی، تحقیقات مشارکتی، تحقیقات آزاد یا تحقیقات پشتیبان هستند، همیشه نگران تأثیرات فرایند تحقیق بر مشارکت‌کنندگان مستقیم این تحقیقات بوده‌اند. در واقع، این تأثیرات که یکی از اهداف اصلی همه تحقیقات اجتماعی است، برخلاف تحقیقات سنتی با تولید دانش علمی همراه بوده است و تأثیر آزاردهنده یا دگرگون‌کننده آن نقطه قوت این سنخ از تحقیقات تلقی می‌شود، نه نقص آن.

با وجود این، دستیابی به مزایای مشارکت‌کنندگانی که مستقیم در بطن پروژه هستند، همیشه آسان نیست و مهم‌تر اینکه شماری از این مزایا تا حدی از دست محقق خارج است. در مواردی نیز مزایای تحقیق برای مشارکت‌کنندگان می‌تواند تا حد بهبود سلامت یا حتی نجات جان آن‌ها باشد؛ برای مثال، توماس رایت (Thomas A. Wright) و وینسنت رایت (Vincent P. Wright) گزارش می‌دهند که چگونه تحقیقات سازمانی درباره استرس - که روی کارمندان یک سازمان انجام شده بود - آن‌ها را قادر ساخت به وضعیت استرس خود پی ببرند و تصمیم بگیرند قبل از آنکه دیر شود، برای درمان اقدام کنند (Wright and Wright, 2002, p.173).

توماس رایت و وینسنت رایت، با توجه به موارد متعدد خودکشی در محل کار که ناشی از سطوح بالای استرس ناشناخته بود، آنچه را «رویکرد متعهدانه تحقیق به مشارکت‌کننده» می‌نامیدند و بر اظهار دلسوزی و همدلی با مشارکت‌کنندگان و سلامت آن‌ها دلالت داشت، توسعه داده‌اند. در بسیاری از موارد، ترغیب افراد برای مشارکت در تحقیقات اجتماعی با قول دادن برای اعطای مزایای مستقیم به آن‌ها راهبردی نسبتاً عملی نیست (Ibid, p.176-179).

همان‌طور که استنلی بارت می‌گوید: «شاید زمانی بود که ما می‌توانستیم سوژه‌های پژوهشی خودمان را به مشارکت‌کننده تحمیل کنیم و خودمان



نیز معتقد بودیم که تلاش‌های تحقیقاتی ما برای آن‌ها مفید خواهد بود. اما غالباً مردم آن‌قدر پیچیده شده‌اند که تمایل به هضم این نوع ایده‌ها را ندارند» (Barrett, 1984, p.3).

با این حال، به نظر می‌رسد از نظر اخلاقی، «رویکرد متعهدانه تحقیق به مشارکت‌کننده» باید به‌طور کلی ویژگی تحقیقات اجتماعی باشد؛ از این‌رو، مزایای مشارکت‌کنندگان مستقیم به دو شرط بستگی دارد که به راحتی با اصول فعلی اخلاق تحقیق مطابقت ندارند:

اولاً، اگر به مشارکت‌کنندگان در تحقیقات قول داده شود که اطلاعات آن‌ها محرمانه خواهد ماند، این مزایا به خطر خواهد افتاد. در هر صورت همان‌طور که رایت به درستی بیان کرده است، این مزایا بر اساس ارائه اطلاعات خواهد بود و چنین قولی برخلاف اخلاق است و وعده محرمانه بودن آن را غیرممکن می‌سازد؛ زیرا محقق می‌تواند به‌طور معناداری با مشارکت‌کنندگان تعامل کند و بدون اینکه آن‌ها اجازه دهند، داده‌های به دست آمده از آنان را در دسترس افراد دیگر قرار دهد. همچنین، تمایل بیشتر به تکیه بر بانک‌های اطلاعاتی ساخته شده از اطلاعات افراد ناشناس و غیرقابل شناسایی نیز در تضاد مستقیم با اصل مزایای تحقیق برای مشارکت‌کنندگان مستقیم است.

ثانیاً، مزایای بالقوه نیز خطرهای آسیب‌های بالقوه‌ای به همراه دارند. حتی اگر بررسی اخلاقی یک طرح تحقیقاتی دقیق و آگاهانه باشد، این واقعیت در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی وجود دارد که نحوه واکنش مشارکت‌کنندگان به فرایند تحقیق یا نتایج آن تا حد زیادی پیش‌بینی‌نشده است؛ برای مثال، در همان مورد استرس در محل کار، می‌توان چنین تصور کرد که یک مشارکت‌کننده در پژوهش، به جای احساس قدرت از نتایج تحقیقات درباره میزان استرس خود، از این نتایج ناراحت شود تا جایی که سلامت او به‌طور جدی به خطر بیفتد. بنابراین، تعاملات نزدیک بین محققان و مشارکت‌کنندگان برای نظارت بر



واکنش‌های مختلفی که ممکن است مشارکت‌کنندگان طی فرایند تحقیق یا هنگام مواجهه با نتایج تحقیقات داشته باشند، ضروری است. به همین دلیل، آزمایش‌های هم‌زمان که در آن‌ها نظارت محققان بر واکنش‌های مشارکت‌کنندگان در روند تحقیق غیرممکن است، می‌توانند مشکل‌ساز باشد (Wright and Wright, 2002, p.181).

با وجود این، قابل‌پیش‌بینی نبودن آثار تحقیق بر مشارکت‌کنندگان مستقیم را نمی‌توان به راحتی با سیاست فعلی درباره اخلاق پژوهش تطبیق داد. سیاست اخلاق پژوهش بر ضرورت محافظت از مشارکت‌کنندگان در برابر پیامدهای ناخوشایند ناشی از مشارکت آن‌ها در تحقیقات علمی متمرکز است. از این منظر، وضعیت مطلوب، شرایطی است که مشارکت‌کنندگان، تحت تأثیر روند تحقیق قرار نگیرند و تغییر نکنند. چنین دیدگاهی با مبانی معرفتی جامعه‌شناسی عمومی و دیگر رویکردهای علوم اجتماعی (که بر تأثیر تحول‌آفرین دانش علوم اجتماعی با تکیه بر منابع زمینه‌ای استوارند) تضاد آشکار دارد. هزینه‌ای که برای محافظت از مشارکت‌کنندگان در برابر آسیب‌های احتمالی پرداخته می‌شود این است که این آثار دگرگون‌کننده را به‌طور کلی کنار بگذاریم یا از تلاش برای تأثیرگذاری آن‌ها صرف‌نظر کنیم.

با این حال، نگرانی برای مزایای مشارکت‌کنندگان در تحقیق نیز مستقیماً به مبحث بالا درباره روابط قدرت بین محقق و مورد تحقیق مرتبط است. مشارکت‌کنندگان در تحقیق ممکن است علائق خاصی را نمایندگی کنند و موضوع تحقیق به جای اینکه در خدمت منافع عمومی قرار گیرد، به دنبال تأمین علائق خاص عده‌ای از افراد باشد.

اگر مشارکت‌کنندگان در تحقیق سازمان‌دهی شوند و ابزار کافی برای ارائه اطلاعات به محققان داشته باشند، به‌طور فزاینده‌ای می‌توانند نوع مزایای مستقیمی را که از پژوهش انتظار دارند به محققان تحمیل کنند؛ برای مثال، ممکن است





مشارکت‌کنندگان از محققانی که فرهنگ بومیان آمریکا را مطالعه می‌کنند، بگویند به شرطی برای ادامه تحقیقات با آنها همکاری خواهند کرد که در دادگاه برای ادعای آنها درباره زمین‌هایشان شهادت دهند (Clifford, 1986, p.9).

چنین الزامی ممکن است با اهداف یک طرح تحقیقاتی خاص مغایرت داشته باشد. در این صورت، محققان به‌سادگی از انجام طرح‌های تحقیقاتی خود محروم می‌شوند؛ چراکه این طرح‌ها با اهداف و علایق کوتاه‌مدت افراد مطابقت ندارد.

اصرار بر مزایای کوتاه‌مدت و قابل مشاهده برای مشارکت‌کنندگان، تضعیف‌کننده دیدگاهی است که به‌طور گسترده بر مزایای کمتر قابل مشاهده و بلندمدت پژوهش برای جامعه یا عموم مردم تأکید می‌کند. نگرانی از حمایت از مشارکت‌کنندگان، همراه با فشار برای ارتباط بیشتر آنها در جریان تحقیقات علمی به تصور محدودتری از مزایای تحقیق منجر می‌شود (Goldberg and van den Berg, 2009, p.770). بنابراین، وقتی محققان به‌روشنی وعده سود برای علم و جامعه نمی‌دهند، در اینکه کار آنها خردورزانه است، تردیدی وجود ندارد؛ چون احتمال اینکه طی فرایند طرح به نتایج مثبتی نرسند یا به نتایج کمتری برسند، وجود دارد» (Sieber, 1992, p.97).

۶. تأثیر نتایج تحقیقات بر مردم عادی، ذی‌نفعان و حامیان پژوهش

حتی اگر تأثیر دانش علوم اجتماعی بر جامعه و پژوهش‌هایی که در این عرصه انجام می‌شود، نامرئی و بلندمدت نباشد، نمی‌توان این تأثیر را به‌سادگی نادیده گرفت. این تأثیر از جنبه‌های مختلف مورد مطالعه قرار گرفته است؛ از انتشار دانش علوم اجتماعی به‌واسطه رسانه‌های جمعی گرفته تا تصاحب آن توسط افراد عادی، تأثیر روشن آن بر سیاست‌گذاران اجتماعی و تبدیل آن به یک ذهنیت جمعی، گفتمان عمومی و بازنمایی‌های اجتماعی. آثار دانش علوم اجتماعی اغلب غیرمستقیم،

ظریف و حتی ناخودآگاه است. اگرچه افراد عادی دانش خود را با دانش جامعه‌شناختی جامعه پیوند نمی‌زنند، اما خاستگاه بخشی از این دانش، تحقیقات جامعه‌شناسی است.

با این حال، تلاش برای به‌دست آوردن شواهد روشنی درباره سودمندی مستقیم تحقیقات آن هم بر اساس گزارش‌های شخصی که مشارکت‌کنندگان ارائه می‌کنند، احتمالاً محکوم به شکست یا دست‌کم پذیرش یافته‌هایی است که از اعتبار و پایایی جدی برخوردار نیست (Brief, 2000, p.350).

نظارت‌ناپذیری و قابل‌ردیابی نبودن تأثیرات تحقیق، مسائل اخلاقی مهمی را مطرح می‌کند. جامعه‌شناسان عمومی که سعی کرده‌اند بر نحوه انتشار کار خود در رسانه‌های جمعی تأثیر بگذارند، از این مسائل اخلاقی آگاهی کامل دارند. دانش جامعه‌شناسی هرگز منتقل نمی‌شود، بلکه از طریق انتشار در رسانه‌های جمعی دگرگون می‌شود و می‌تواند به مباحث عمومی به گونه‌ای دامن‌بزند که در تضاد کامل با اهداف و باورهای پژوهشگران باشد.

پژوهشگران، مسئولیت تأثیر دانش علوم اجتماعی را با بسیاری از ذی‌نفعان دیگر مانند روزنامه‌نگاران، سیاست‌گذاران، قانون‌گذاران، مریبان و غیره به اشتراک می‌گذارند و همین مسئله از دید صاحبان داده‌ها (یعنی مشارکت‌کنندگان) یکی از برجسته‌ترین مسائل غیراخلاقی در پژوهش‌های اجتماعی است (Mesny and Mailhot, 2012, p.180). با وجود این، بین نحوه تصور مشارکت‌کنندگان درباره اخلاق پژوهش و نحوه ارتباط دانشمندان اجتماعی و به‌ویژه جامعه‌شناسان عمومی با سوژه‌هایی که بررسی می‌شوند، ناسازگاری اساسی وجود دارد. به‌طور مثال، در تحقیقات زیست‌پزشکی، خطرها و آسیب‌های مربوط به مشارکت مستقیم در فرایند تحقیق اغلب بسیار حاد است. برعکس، در علوم اجتماعی، این خطرها و آسیب‌ها در مقایسه با دسته دیگری از خطرهای جمعی که ممکن است ضرر آن فراتر از خود شخص و مربوط به یک جمع باشد، اهمیت کمتری دارد (Bower and de Gasparis, 1978, p.12).



این آسیب‌ها بیشتر از آنکه ناشی از فرایند تحقیق باشند، از نتایج تحقیق سرچشمه می‌گیرند و به همان اندازه مشارکت‌کنندگانی را که به‌طور مستقیم درگیر پژوهش هستند، درگیر می‌کنند. از این نظر، افراد بیشتری درگیر می‌شود و احتمال اینکه کل مجموعه در معرض آسیب‌های جدی قرار گیرند، وجود دارد. بنابراین، محدود کردن وظیفه اخلاقی محققان در حمایت از افرادی که صرفاً و مستقیماً در تحقیق شرکت کرده و غالباً به‌عنوان پاسخ‌دهندگان فعالیت می‌کنند، از نظر اخلاقی قابل قبول نیست. از این رو، محققانی که به مطالعه اعضای سازمان‌ها می‌پردازند، به میزانی که از مشارکت‌کنندگان فردی حمایت می‌کنند، باید از اعضای این سازمان‌ها نیز حمایت کنند.

با وجود این، در حوزه علوم اجتماعی، درباره همه کسانی که با طرح پژوهشی در ارتباطند (ذی‌نفعان پژوهش، کاربران تحقیق و حامیان تحقیق) ابهام وجود دارد؛ به این معنا که گاهی همه این عناوین به همه این افراد یا عموم اطلاق می‌شود. به عبارت دیگر، افرادی که در تحقیق شرکت می‌کنند ممکن است از کسانی باشند که اتفاقاً از آن تحقیق حمایت می‌کنند.

این حمایت‌ها نیز لزوماً به معنی تأمین بودجه نیست، بلکه همین که مشارکت‌کننده به دنبال تولید دانش در جامعه است، حمایت‌کننده و پشتیبان پژوهش قلمداد می‌شود و می‌تواند از نتایج تحقیق نیز سود ببرد و ذی‌نفع محسوب شود. گاهی نیز این افراد متفاوت‌اند و این دسته‌بندی‌ها به گروه‌های مختلف اشاره دارند؛ به‌طور مثال، ممکن است محققان درباره گروه خاصی مطالعه کنند، اما کسانی که حامی تحقیق هستند یا می‌توانند از نتایج تحقیق استفاده کنند، افراد دیگری باشند. بنابراین، از نظر اخلاقی مهم است که روشن شود که مشارکت‌کنندگان مستقیم، مشارکت‌کنندگان غیرمستقیم، حامیان و کاربران تحقیق چه کسانی هستند و چه سهمی در پژوهش دارند.



نتیجه‌گیری

پژوهشی که به‌طور مستقیم با مشارکت‌کنندگان ارتباط دارد، باید از مشروعیت اخلاقی برخوردار باشد. این مقاله با تکیه بر نظریه جامعه‌شناسی عمومی و اخلاق در پژوهش، علاوه بر برشمردن مواضع حساس در پژوهش‌های اجتماعی، تلاش کرد ارزش‌های اخلاقی را در این سنخ پژوهش‌ها برجسته و آن‌ها را در حیطه دانش جامعه‌شناسی طرح کند. با بررسی یافته‌ها نتایج زیر حاصل شد:

۱. اخلاق در پژوهش معتقد است در پژوهش‌های اجتماعی باید به همه گروه‌های اجتماعی و البته مشارکت‌کنندگان در پژوهش توجه کرد. جامعه‌شناسی سنتی برخلاف جامعه‌شناسی عمومی معتقد است بخش عمده‌ای از مشارکت‌کنندگان، افراد محرومی هستند که جایگاهشان نسبت به جایگاه محقق در پژوهش، بسیار پایین و نقش آن‌ها در فرایند تحقق بی‌تأثیر است. در حالی که در نگاه جامعه‌شناسی عمومی، توجه به پژوهش‌های اجتماعی به معنی درک و تفسیر تجربیات کنشگران و تأثیر آن‌ها در فرایند تحقیق است؛ از این رو، برای دسترسی به این هدف باید طیف گسترده‌ای از افراد را درگیر طرح‌ها کرد.

۲. آزادی پژوهشگر در کار علمی و پایبندی به اصول پژوهش، یک اصل مسلم اخلاقی است. زمانی که یک پژوهشگر موافقت خود را برای انجام تمام مراحل طرح‌های تحقیقاتی اعلام کند، حق اظهارنظر نداشته باشد و سازمان‌های آکادمیک انجام طرح را مشروط به این امر کنند، بی‌تردید این شرط در تناقض با اصول اخلاقی است. در این باره، پایبندی به اصول پژوهش به ما یاد می‌دهد که باید حداقل الزامات مربوط به نظارت یا تأثیر پژوهشگر در روند تحقیق را دست‌کم تا رسیدن به نتایج پژوهش مورد توجه قرار داد.

۳. از نگاه اخلاقی، پژوهش نباید صرفاً یک تحقیق آکادمیک در نظر گرفته شود و نتایج آن باید دربرگیرنده منافع همه گروه‌های دخیل باشد. در واقع، ذی‌نفعان تحقیق همه کسانی هستند که به‌نوعی در انجام و ادامه یافتن طرح،



نقش تعیین کننده داشته‌اند. این منافع در صورتی محقق خواهد شد که عدالت برای همگان رعایت شود.

۴. اصول اخلاقی تأکید می‌کند که تأثیرات ناهنجار ترویج و انتشار اطلاعات به دست آمده توسط رسانه‌های جمعی باید برای مردم عادی، ذی‌نفعان و حامیان پژوهش از نوعی شفافیت اخلاقی برخوردار باشد. بنابراین، لازم است ما به عنوان یک جامعه‌شناس بپذیریم که هرگز نمی‌توان اطمینان داشت عموم مردمی که می‌خواهیم به آن‌ها به واسطه مشارکت در تحقیق قدرت بدهیم، نماینده واقعی جامعه هستند و می‌توان نتایج تحقیقی را که با مشارکت آن‌ها انجام شده است، به دیگران تعمیم داد. همچنین، نوعی شجاعت لازم است که بپذیریم آنچه جامعه‌شناسان گاهی باید ارائه دهند حقایق ناراحت کننده‌ای است که تعداد کمی از مردم توان درک و استفاده از آن را دارند و همه این اطلاعات قابل انتشار در حوزه عمومی نیست.



کتاب‌نامه

۱. حاجیانی، ابراهیم (۱۳۹۳)، *جامعه‌شناسی اخلاق (تحلیل وضعیت اخلاق اجتماعی در جامعه ایران)*، تهران: جامعه‌شناسان.
۲. خالقی، نرگس (۱۳۸۷)، «اخلاق پژوهش در حوزه علوم اجتماعی»، *اخلاق در علوم و فناوری*، ش ۱-۲، ص ۸۳-۹۲.
۳. دیرباز، عسکر و مسعود صادقی (۱۳۹۰)، «طرح و تبیین جامعه‌شناسی در اخلاق اسلامی»، *پژوهش‌های اخلاقی*، ش ۳، ص ۲۷-۳۶.
۴. شهریارپور، علیرضا (۱۳۹۱)، «مبانی جامعه‌شناختی مسئولیت اخلاقی در اخلاق اسلامی»، *معرفت اخلاقی*، ش ۲۴، ص ۲۵-۳۸.
۵. صادقی، مسعود (۱۳۹۵)، «جامعه‌شناسی در اخلاق اسلامی و نسبت آن با جامعه‌شناسی اخلاق»، *کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی*.
۶. غفاری‌نسب، اسفندیار و محمدتقی ایمان (۱۳۹۲)، «نقش معیارهای اخلاقی در جامعه‌شناسی کاربردی»، *جامعه‌شناسی کاربردی*، ش ۴، ص ۸۵-۱۰۲.
۷. میرزایی، سید آیت‌الله و معصومه قاراخانی (۱۳۹۳)، «اخلاق پژوهش در علوم اجتماعی ایران»، *جامعه‌شناسی ایران*، ش ۲، ص ۳-۲۲.
۸. ودادهیر، ابوعلی، داریوش فرهود، سید محمود قاضی طباطبایی و غلامعباس توسلی (۱۳۸۷)، «معیارهای رفتار اخلاقی در انجام کار علمی»، *اخلاق در علوم و فناوری*، ش ۳-۴، ص ۶-۱۷.
9. Barrett, Stanley R. (1984), "Racism, Ethics, and the Subversive Nature of Anthropological Inquiry", *Philosophy of the Social Sciences*, 14: 1-25.
10. Beynon, Huw (1988), "Regulating Research: Politics and Decision Making in Industrial Organization." In *Doing Research in Organizations*, edited by Alan Bryman, 21-33. New York: Routledge.





11. Bickman, L. & Rog, D. (2009), *Applied research design: A practical approach*, In L. Bickman & D. Rog (Eds.), *Handbook of applied social research methods* (2nd ed., P.3–43) Thousand Oaks, CA: Sage.
12. Bonacich, Edna (2007), “Working with the Labor Movement: A Personal Journey in Organic Public Sociology.” In *Public Sociology: The Contemporary Debate*, edited by Lawrence T. Nichols, 73-94. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
13. Bosk, Charles, and Raymond G. De Vries (2004), “Bureaucracies of Mass Deception: Institutional Review Boards and the Ethics of Ethnographic Research”, *Annals of the American Academy*, 595: 249-63.
14. Bower, Robert T. and Priscilla de Gasparis (1978), *Ethics in Social Research: Protecting the Interests of Human Subjects*, New York: Praeger.
15. Brief, Arthur and José Cortina (2000), “Research Ethics: A Place to Begin”. *Academy of Management: Research Methods Division Newsletter*.
16. Brint, Steven (2007), “Guide for the Perplexed: On Michael Burawoy’s Public Sociology”, In *Public Sociology: The Contemporary Debate*, edited by Lawrence T. Nichols, 237-62. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
17. Burawoy, Michael (2004), “Public Sociologies: Contradictions, Dilemmas, and Possibilities”, *Social Forces* 82, 4: 1603-18.

18. Burawoy, Michael (2005), "Presidential Address: For Public Sociology", *American Sociological Review* 70, 1: 4-28.
19. Creese, Gillian, Arlene Tigar McLaren, and Jane Pulkingham (2009), "Rethinking Burawoy: Reflections from Canadian Feminist Sociology." *Canadian Journal of Sociology* 34, 3: 601-22.
20. Goldberg, Avi, and Axel van den Berg (2009), "What Do Public Sociologists Do? A Critique of Burawoy", *Canadian Journal of Sociology* 34, 3: 765-802.
21. Clifford, James (1986), "Introduction: Partial Truths." In *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, edited by James Clifford and George E. Marcus, 1-26. Berkeley: University of California Press.
22. Mabry, Linda (2009), "Governmental Regulation in Social Science", In *The Handbook of Social Research Ethics*, edited by Donna M. Mertens and Pauline E. Ginsberg, 107-20. London: Sage.
23. Mertens, Donna M. and Pauline E. Ginsberg, Eds (2009), *the Handbook of Social Research Ethics*, London: Sage.
24. Mesny, Anne and Chantale Mailhot (2012), "Control and traceability of research impact on practice: reframing the 'relevance gap' debate in management", *M@n@gement*, 15(2), 180-207
25. Nowotny, Helga, Peter Scott, and Michael Gibbons (2003), "Mode 2' Revisited: The New Production of Knowledge", *Minerva* 41: 179-94.
26. Oakes, J. Michael (2002), "Risks and Wrongs in Social Science Research: An Evaluator's Guide to the IRB", *Evaluation Review* 26, 5: 443-79.



27. Sieber, Joan E (1992), *Planning Ethically Responsible Research: A Guide for Students and Internal Review Boards*, Newbury Park, CA: Sage.
28. Wright, Thomas A. and Vincent P. Wright (2002), “Organizational Researcher Values, Ethical Responsibility, and the Committed-to-Participant Research Perspective”, *Journal of Management Inquiry* 11, 2: 173-85.



The Theory of Public Sociology and Researching Ethics

Majid Jafarian*

Abstract

Public Sociology, as an interdisciplinary field, emphasizes knowledge derived from the people and made for the people, and believes in providing policies for the public welfare of society. Research ethics argues that the subjects studied by the researcher should be dealt with in an ethical manner. On the one hand, however, there is public sociology, which is closely related to people and research about them. On the other hand, this relationship will involve the sociologist in part of the ethical issues that are the product of the interactions of the researcher, participants, stakeholders and supporters of the research. This article tries to answer the question of what are the ethical issues in the field of research from the perspective of public sociology, which aims to return ethical values to social research. The method in this research is descriptive-analytical and the research data is based on the study of library resources. Examination of the available findings shows that the maximum view on the selection of participants, the researcher's freedom to express scientific opinions, considering the benefits of research, and attention to the uncontrollability and adverse consequences of research on direct participants are four important ethical issues that can be addressed in the field of research with the perspective of public sociology.

Keywords

Public Sociology, Ethics, Social Research, Researcher, Participants.



*PhD in Theology (Sociology), Assistant Professor at the Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom.
Majidjafarian1357@yahoo.com

Moral Responsibility towards Others from the Perspective of Kant's Deontological Approach

Mohammad Amin Khansari*, Hadi Sadeqi**

Abstract

Moral responsibility to other human beings is one of the fundamental issues addressed by moral schools and philosophers. The present study, using a descriptive-analytical method based on Kant's view, addresses the question of what is the concept of moral responsibility and from the perspective of conscientious objectors, what is the position of others in moral relations and responsibilities and why the moral agent has moral responsibility to others. Based on the explanations and evaluations, it became clear that conscientiousness, unlike other theories, has a more coherent approach to the concept of moral responsibility. Conscientiousness emphasizes the role of actual goodness along with the present goodness on the role of moral duties by emphasizing the issue of merit, competence and merit of the moral agent. In a general sense, conscientiousness has a more coherent approach to the concept of moral responsibility than moral theories, and considers issues such as entitlement, authority, rationalism, dignity, and merit. In his moral theory, Kant addresses many forms of conscientiousness, including rationalism and elitism in the field of ethics, but he seeks to bring ethics from popular sentiment, experience, and wisdom to the rational foundation, and accordingly to responsibility. Draw a morality based on merit and merit.

Keywords

Moral responsibility, deontological ethics, Kant, duty, others, entitlement, merit.

* Researcher of Research Institute Quran and Hadith, Qom, Iran (Responsible author).
Ma.khansari@gmail.com

**Professor of the University of Quran & Hadith, Qom, Iran.
sadeqi.hadi@gmail.com





Designing a professional ethics model for physical education teachers

Batul Shekhi Mobareke^{*}, Mehdi Salimi^{**}, Hamid Zahedi^{***}

Abstract

Physical education and sports are an important part of the school curriculum and the process of educating students, and the observance of the principles of professional ethics by sports teachers is considered essential to the quality of education ;Therefore, the purpose of this study was to design a professional ethics model for physical education teachers, which was done with a qualitative method based on basic theory (with Charms constructivist approach. (The statistical population of the study included experts in the field of ethics and sports. To select the interviewees, purposeful sampling based on the theoretical method was used to select the sample. Skinner et al.'s criteria were used to assess the validity of the instrument and retest reliability was used to assess the reliability .The data analysis process was based on three stages of initial or open coding, centralized coding and theoretical coding. Finally, the professional ethics model of physical education teachers was formed at three levels, including the factors affecting professional ethics, levels of professional ethics and its consequences.

Keywords

Professional Ethics, Teachers, Physical Education, Data Foundation Approach.

^{*} PhD Student in Sports Management, Department of Physical Education, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran.
b.sheikhi@yahoo.com

^{**} Assistant Professor of Sports Management, Faculty of Sports Sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran.
m_salimi_3@yahoo.com

^{***} Assistant Professor, Department of Physical Education, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran (Corresponding Author).
hamidzhd@yahoo.com

Euthanasia in intuition-based Deontology

Mohammad Javad Movahedi*

Abstract

Euthanasia is a critical issue in the scope of life ending cares. Many people want to end their lives, without pain and suffering, and do not want to impose burdensome to their family members; besides these people, many doctors try to prepare for them the comfortable and quiet death. Many countries are attempting to legitimize this practice and in many countries are now being done legally. Of course, there are very serious opponents. Among the the medical, legal, and... discussions, ethical analysis of Euthanasia is a very important oe. This paper tries to review Euthanasia in terms of intuition-based Deontology, According to some of the most important ethical principles of David Ross. Principles such as loyalty, beneficence, self-improvement, and avoidance of hurting others are at the top of the most important principles against euthanasia. In this study, it has shown that only voluntary passive euthanasia and palliative care could be allowed based on the principles of intuition-based Deontology.

Keywords

Deontology, Euthanasia, Intuition, Ross.

* Postdoctoral researcher, Department of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan.
Movahedi.mj@gmail.com



The Ethical Objective of Figures of Speech and Religious Speech from Averroes' viewpoint

Ramona Issa*

Abstract

In *Talkhīṣ Buṭīqā*, Averroes has his own innovations. In this book, he expresses the most poetic rules according to the characteristics of Arabic language. Now the question arises: What is the purpose of these innovations? This essay tries to examine one of these innovations and answer the above question. In this study, the ethical Objective of religious speech from *Talkhīṣ Buṭīqā* are divided and expressed into two parts: the importance of using figures of speech and the ethical objective of Religious Speech. In these subjects, he follows ethical purposes. In his view, most Arab verses, while can be praised due to their aesthetics and exalted figures of speech, at the same time should be reproached because of their humiliation and frivolity. He believes that, because Arab poets are far away from ethical education they cannot overtake young people education. According to Ibn Rushd, every action is drawn to either goodness or ugliness, virtue or vice by simile and other figures. Moral virtue is well illustrated in religious discourse, especially in the story of Prophet Yusuf (AS). Cruelty towards him by his brothers leads to more virtues by changing the self and creating fear and mercy towards the brothers, thus achieving happiness and showing the status of morality. Therefore, the end of morality in *Talkhīṣ Buṭīqā* is literally completed with the verses of the Qur'an and the Shari'a, because it provides a complete tool for human education.

Keywords

Averroes, *Talkhīṣ Buṭīqā*, Ethic, Quran, Virtue, Imitations.



*Graduated of Master's Degree Philosophy, Allameh Tabatabaei University, Faculty of Literature and Foreign Languages .And Graduated of Master's Degree Philosophy of Art, University of Art, Faculty of Theoretical Sciences and Higher Art Studies, Tehran.

rose1376113@yahoo.com

Designing a Comprehensive Model to Strengthen Organizational Culture Based on the Moral Virtues of Islam

Mahta Joodzadeh^{*}, Afsaneh Namvar^{**}, NoorMohammad Yaqubi^{***}

Abstract

Islamic society, like any other society, needs its own culture. Organizational culture in society is intertwined with ethics, behavior, and values, and these values influence organizational culture. The culture of the society is connected with human and religious values and its moral principles and pays attention to the divine ideals. The purpose of this article is to design a comprehensive model to strengthen the organizational culture based on the moral values of Islam. The present study is qualitative in terms of purpose and qualitative content analysis has been used to analyze the data. The results showed that according to Islamic verses, hadiths and hadiths, there are six main dimensions to organizational culture based on moral values based on Islam: commitment at work, work ethic, welfare and comfort, populism at work, work motivation and Continuous improvement that these dimensions include 17 components.

Keywords

culture, organization, values, ethics, moral values.

^{*}Assistant Professor, Department of Management, Faculty of Humanities, Institute of Higher Education Of Jihad Daneshgahi, Ahvaz.

mahta_joodzadeh@yahoo.com

^{**}Master of Management, Faculty of Economics and Management, Sistan and Baluchestan University, Zahedan.

afsaneh.namvar1990@yahoo.com

^{***}Professor of Department of Management, Faculty of Economics and Management, Sistan and Baluchestan University, Zahedan.

yaghoobi@hamoon.usb.ac.ir



CONTENTS

Designing a Comprehensive Model to Strengthen Organizational Culture Based on the Moral Virtues of Islam

Mahta Joodzadeh, Afsaneh Namvar, NoorMohammad Yaqubi

The Ethical Objective of Figures of Speech and Religious Speech from Averroes' viewpoint

Ramona Issa

Euthanasia in intuition-based Deontology

Mohammad Javad Movahedi

Designing a professional ethics model for physical education teachers

Batul Shekhi Mobareke, Mehdi Salimi, Hamid Zahedi

Moral Responsibility towards Others from the Perspective of Kant's Deontological Approach

Mohammad Amin Khansari, Hadi Sadeqi

The Theory of Public Sociology and Researching Ethics

Majid Jafarian

CONTENTS

ABSTRACTS

IN THE NAME OF ALLAH



Islamic Sciences and Culture Academy
Institute of Family and Theology

No.41 (63th Successive) Spring 2021 /Eleventh Year

Publisher: Islamic Publicity Office of the Theological Seminary of Qom

Director in Chief: Ghotbi Jashoghani, Mohammad

Editor in Chief: Hadi, Asgahr

*

Editorial Board (in alphaalphabetical order):

Alizadeh, Mahdi/Assistant Professor of the Islamic Science and Culture Academy
Azarbayjani, Masoud/Associate Professor of the Institute of Hawza and University
Diba, Hossein/Assistant Professor of the Islamic Science and Culture Academy
Eslami Ardakani, Sayyed Hassan /Professor of the University of Religions and
Denominations

Habibollahi, Mahdi/Assistant Professor of Bagher-Ol'Oloom University

Hadi, Asghar/Assistant Professor of the Islamic Science and Culture Academy

Salarifar, Mohammadreza/ Assistant Professor of the Institute of Hawza and
University

*

Editorial Board of this Issue:

Sayyed Hassan Eslami Ardakani, Mohammad Sanagooizadeh, Hossein Diba,
Maryam Shirani, Maryam Fatehizadeh, Sayyed Javad Miri, Asghar Hadi

*

Secretary Specialist: Baharloo, Mohammad

Proofreader: shirani, Maryam

English Translator: Habibollahi, Mahdi

Typesetting: Rajabi, Fatemeh

Publication: Isfahan Islamic Preaching Office Publication

Published by: Boostan Ketab Institute of Publication – Islamic Preaching Office

Published by: Institute of Family and Theology, affiliated to the Academy of
Islamic Research, Science and Culture

Address: Islamic Preaching Office, Hafez St., Isfahan 81469-57571, Iran

E-mail: akhlagh@dte.irwebsite: <http://akhlagh.morsalat.ir>

Tel: 031-32344410 (EX7651) PO Box: 81465-697 Fax: 031-32208005

