



فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی

سال اول • شماره سوم • پاییز ۱۳۹۶

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 1, No. 3, Autumn 2017

قلمرو معرفتی اخلاق تفسیر

احد فرامرز قراملکی* | سیدهدایت جلیلی** | محمدهادی امین ناجی*** |
هاجرخاتون قدمی جویباری****

چکیده

مسئله پژوهش حاضر، ترسیم قلمرو معرفتی اخلاق تفسیر است. اخلاق تفسیر شامل کدام حوزه‌های معرفتی می‌شود؟ «اخلاق باور»، «اخلاق پژوهش» و «اخلاق علم» ساحت‌هایی هستند که زیر چتر آموزه‌های اخلاقی و قلمرو دانش اخلاق کاربردی بالیده‌اند. «اخلاق تفسیر» نیز بخشی از اخلاق کاربردی است که بر اصول و ضوابط اخلاقی فرایند تفسیر تمرکز دارد. کنش «تفسیر» می‌تواند به‌مثابه عمل متعاقب باور تفسیری مفسر ملتقای «اخلاق باور» باشد و از جهتی به‌مثابه فرایندی مسئله‌محور و دارای روش و چارچوب نظری با «اخلاق پژوهش» پیوند داشته باشد و نیز به منزله یک رشته علمی با «اخلاق علم» در ارتباط باشد؛ به این معنا که گاهی مراد از تفسیر، مدلل نمودن باورهای مفسر است، گاه تفسیر در مقام پژوهش قرار می‌گیرد و گاه در مقام علم. «اخلاق تفسیر» می‌تواند با هر کدام از این ساحت‌ها، فضای کاربرد مشابهی داشته باشد. بنابراین، فرضیه این تحقیق این است که بر اساس تلقی‌های گوناگون از دانش «تفسیر»، مقوله «اخلاق تفسیر» می‌تواند در ذیل «اخلاق باور»، «اخلاق پژوهش» و «اخلاق علم» قرار گیرد. نسبت اخلاق تفسیر به هر کدام از این دانش‌ها مقتضی و مستلزم پیش‌فرض‌هایی است که این پژوهش عهده‌دار تبیین آن‌هاست.

کلیدواژه‌ها

اخلاق تفسیر، اخلاق باور، اخلاق پژوهش، اخلاق علم.

* استاد دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ایران | ghmaleki@ut.ac.ir

** استادیار دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران | drjalili@khu.ac.ir

*** دانشیار دانشگاه پیام نور تهران، ایران | mh_aminnaji@pnu.ac.ir

**** دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور تهران، ایران (نویسنده مسئول) | hujybari.2006@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۳۰ □ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۲/۱۶

مقدمه

تعامل دانش‌ها با یکدیگر، زمینه تولید علوم بین‌رشته‌ای و مسئله‌های ذو ابعاد شده است که در فلسفه علوم مختلف به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود. در واقع، یکی از مسائل مهم در فلسفه علوم نحوه ارتباط کمی و کیفی آن‌ها با دیگر دانش‌هاست. درباره اخلاق نیز که یکی از مهم‌ترین دانش‌ها و متکفل بررسی ارزش‌هاست، این پرسش به میان می‌آید که تا کجا و تا چه حدی با علوم دیگر در داد و ستد است؟ «اخلاق» همواره مقوله‌ای محوری در عرصه حیات اجتماعی بوده است. این که در ارتباط‌های درون‌شخصی و برون‌شخصی چگونه باید عمل کرد، از جمله پرسش‌هایی است که اخلاق را در جایگاه مهم‌ترین امور زندگی بشری قرار می‌دهد.

بخش بزرگی از مباحث اخلاقی به بررسی فضایل و رذایل خلقی و خوب و بد، اطلاق و تطبیق اصول اخلاقی بر موارد خاص معطوف شده است. گزارش‌های اخلاق هنجاری کاربردی در همین راستا رشد یافته و ادبیات وسیعی یافته‌اند. اخلاق‌های هنجاری خاص گاهی به حرفه‌های خاصی معطوف هستند^۱ و گاه ناظر به موضوعی خاص - مانند اخلاق محیط زیست، اخلاق گفت‌وگو و... - اینها از مباحثی هستند که در قلمرو اخلاق کاربردی به آن پرداخته می‌شود.

امروزه علم اخلاق توسعه فراوان و شاخه‌های گوناگون یافته است؛ به گونه‌ای که می‌توان از چهار دانش اخلاق سخن گفت: ۱) فرااخلاق به بحث از مبانی علم اخلاق و تحلیل مفاهیم بنیادی و گزاره‌های پایه دانش اخلاق می‌پردازد؛ ۲) اخلاق هنجاری نظری، به نحو روشمند و موجه قواعد کلی اخلاقی را بیان می‌کند؛ ۳) اخلاق هنجاری کاربردی، معطوف به زمینه‌های عینی رفتار است و تکالیف و تصمیم‌گیری اخلاقی را در یک زمینه عینی بر اساس قواعد کلی اخلاق (برگرفته از علم اخلاق) بیان می‌کند. ارتباط اخلاق کاربردی با اخلاق نظری همچون نسبت روان‌درمانی با روان‌شناسی است. اخلاق کاربردی، چون به زمینه‌های خاص معطوف است، برحسب آن زمینه‌ها به شکل تخصصی رشد می‌کند. اخلاق حرفه‌ای نیز به منزله یک دانش شاخه‌بالنده‌ای از اخلاق کاربردی است که دامنه‌ای بسیار فراخ و شاخه‌های فراوان یافته است؛ ۴) اخلاق توصیفی. یکی از ساحت‌هایی که می‌تواند زیر چتر آموزه‌های اخلاقی و در قلمرو اخلاق کاربردی و نیز



۱. مانند اخلاق پزشکان، اخلاق معلمان، اخلاق مدیران، اخلاق وکلا و... اخلاق مشاغل نزد دانشمندان مسلمان در سده‌های پیشین مورد توجه فراوان بوده است و آثار زیادی در باب باید و نبایدهای اخلاقی مشاغل مختلف از حدود قرن چهارم هجری به بعد نگاشته شده است (نک: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۳: ۱۰۲-۱۰۳).

اخلاق حرفه‌ای قرار گیرد، دانش «تفسیر» و «اخلاق تفسیر» است. «اخلاق تفسیر» می‌تواند به‌عنوان یک شاخه علمی و معرفتی باشد که همانند دیگر شاخه‌های علمی، هویتی معرفتی دارد. «اخلاق تفسیر» قلمروی نوپدید و نوظهور در ساحت مطالعات تفسیری است و چندان برای جامعه تفسیر پژوهی شناخته نیست. اخلاق تفسیر آن‌گونه که باید و شاید در فرهنگ اسلامی جدی گرفته نشده است؛ هر چند شماری از متفکران مسلمان دیدگاه‌های خود در این مورد را در ذیل تعبیرات «روش تفسیر» و «اصول تفسیر» بیان کرده‌اند یا ذیل مطالبی همچون آداب فهم و تفسیر قرآن نکات متعددی آمده است که به‌نحوی می‌تواند ناظر به اخلاق تفسیر باشند. گاهی اوقات برخی از مفسران در مقدمه یا متن تفسیر خود به نکاتی اشاره کرده‌اند که به اخلاق تفسیر مربوط است و همچنین قرآن‌شناسان در علوم قرآن درباره روش تفسیر و علوم و مقدماتی که مفسر از باب مقدمه به آن‌ها نیازمند است، می‌پردازند. در واقع، از زمان آغاز تلاش‌های تفسیری مسلمانان و آن زمان که کوشیدند پیام خدا را آن‌گونه که هست - نه آن‌گونه که دوست دارند - دریابند، هسته اخلاق تفسیر جوانه زد و شکوفا شد؛ هر چند به نام‌های مختلف و در بخش‌های گوناگون. با این وجود، تحت عنوان مشخص «اخلاق تفسیر» تحقیق و کتاب مستقلی که منحصرأ ابعاد اخلاق تفسیر را به تفصیل و دقت بازگوید، مشاهده نشده است.

بر اساس تلقی‌های گوناگون از دانش «تفسیر»، مقوله «اخلاق تفسیر» می‌تواند در ذیل «اخلاق باور»، «اخلاق پژوهش» و «اخلاق علم» قرار گیرد که نسبت اخلاق تفسیر به هر کدام از این شاخه‌های علمی / دانش‌ها پیش‌فرض‌هایی خواهد داشت. مسئله اصلی این پژوهش، تبیین جایگاه معرفتی «اخلاق تفسیر» در ساحت‌های اخلاق باور، اخلاق پژوهش و اخلاق علم است و به بیان دیگر، پی‌جویی و پاسخ به این پرسش کلیدی که «اخلاق تفسیر» در ذیل کدام حوزه از دانش / ساحت‌ها - اخلاق باور، اخلاق پژوهش، اخلاق علم - جای می‌گیرد؟

۱. اخلاق

واژه «اخلاق» را معادل واژه «moral» و گاه «ethics» به‌کار می‌برند. این واژه در فارسی و عربی دست‌کم در دو معنا به‌کار رفته است: ۱) خُلق در برابر خَلق که بر وضعیت طبیعی، ظاهری و جسمی دلالت می‌کند و به معنای وضعیت درونی و نفسانی است. در تعریف فیلسوفان، خُلق و خوی صفت نفسانی است که در اثر تکرار افعال حاصل می‌شود و خود منشأ رفتار به‌صورت



غالب، آسان، بدون درنگ و سنجش می‌گردد (طوسی، بی‌تا: ۱۰۱). برخی نیز مفاهیمی همچون خوی، طبع، نهاد، سرشت، خصلت، مزاج، طبیعت و سیرت را در معنای آن برشمرده‌اند (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۲، ۲۱۳؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۰، ۸۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۴، ۱۵۱؛ دهخدا، ۱۴۱۴؛ طریحی، ۱۴۰۸: ۵، ۱۵۵).

۲. دانش اخلاق

تلقی و تعریف‌های گوناگونی از دانش اخلاق می‌شود و سه تلقی تاریخی و رایج عبارت‌اند از: الف) قُدماء، علم اخلاق را آموزگار خوی‌های نیکو و اخلاق را جمع خُلُق دانسته‌اند که عبارت است از صورت باطنی و در مفهوم‌سازی عالمان اخلاق به معنای «هیئت راسخ در نفس» است که افعال به سهولت از آن صادر می‌شود. این صفت ممکن است فضیلت و منشأ رفتار خوب، یا رذیلت و منشأ کردار زشت باشد (طوسی ۱۳۵۶: ۱۰۱؛ نراقی ۱۳۷۷: ۱، ۵۵). در واقع، قُدماء اخلاق را محصور در فضایل و رذایل صرفاً شخصی و منش می‌دانستند.

ب) فیلسوفان اخلاق در دوره معاصر - به جز فیلسوفان فضیلت‌گرا - موضوع علم اخلاق را رفتار و کُنش می‌دانند و دانش اخلاق را به علم خوب و بد رفتار یا باید و نباید در رفتار تلقی می‌کنند (نک: ابوالحسنی نیارکی و شجاعی، ۱۳۸۹: ۶۶؛ جوادی، ۱۳۹۱: ۴۰۷).

ج) می‌توان با تمایز دو گونه هدف کوتاه‌مدت و بلندمدت اخلاق، دانش اخلاق را به بایسته‌های رفتاری و فضایل خُلُق تعریف کرد که این تعریف، هر دو گفتمان را شامل می‌شود. در واقع، این دیدگاه، جمع بین دو دیدگاه قدیم و معاصر است و به بیان دیگر، راه ایجاد منش را کُنش به حساب می‌آورد، به این معنا که فرد با تکرار رفتار و کُنش اخلاقی می‌تواند به منش و فضیلت اخلاقی دست یابد. بنابر این تلقی، هدف اخلاق مسئولیت‌های کُنشی (بایستگی کُنشی) و شایستگی منشی (فضائل) است.

۳. تفسیر

«تفسیر»^۱ اصطلاحی در علوم اسلامی ناظر به توضیح معنای آیات قرآن کریم و استخراج معارف از آن است. این واژه در ترکیب «علم تفسیر» به یکی از گسترده‌ترین زمینه‌های

۱. این تعریف از تفسیر، ناظر به تفسیر قرآن کریم است.

علوم اسلامی اشاره دارد که موضوع آن تفسیر قرآن کریم است (پاکتچی، ۱۳۶۷: ۶۸۰).

«تفسیر» هنگامی آغاز می‌شود که با گفتار، نوشتار، متن و یا به تعبیر عام‌تر «دال» و نشانه‌ای روبه‌رو می‌شویم که مقصود، معنا یا «مدلول» آن روشن نیست؛ به این معنا که ممکن است متن یا سخن ابهام، ابهام، اجمال و یا حتی تناقض داشته باشد. در مواجهه با چنین متنی، پای تفسیر به میان می‌آید. بدیهی است، به میزانی که متنی جدی‌تر و ژرف‌تر می‌شود، بیشتر نیازمند نوشتن مجدد یا تفسیر است. تفسیر به این معنا، یعنی تلاش در جهت گره‌گشایی از متن و به تعبیر سنتی، نقاب از رخ متن برگرفتن (نک: ابن‌فارس، ۱۴۲۲: ۴، ۴۰۲؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷، ۲۴۷؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۲، ۷۸۱).

در ساحت تفسیر پژوهی مسلمانان، واژه «تفسیر» به واسطه چندوجهی بودنش در معانی مختلف به کار رفته است. «تفسیر» واژه‌ای دوجنبه‌ای و بلکه چندجنبه‌ای است؛ هم به معنای «فرآیند تفسیر» به کار می‌رود و هم به معنای «فرآورده تفسیر». از دیگر سو، هم به «کنش تفسیر» اطلاق می‌شود و هم به «علم تفسیر» (جلیلی، ۱۳۹۱: ۴۲۴).

مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزه تفسیر - اعم از جامعه‌شناسی تفسیر، روان‌شناسی تفسیر، اخلاق تفسیر و... - نمی‌تواند فارغ از تصور و درکی پیشین از «تفسیر» سامان یابد. از این رو، می‌توان ادعا کرد که تصور و درک از «تفسیر» پایه و اساس هر گونه مطالعه در حوزه تفسیر است. تلقی نویسندگان این مقاله از «اخلاق تفسیر» تفسیر به مثابه «فرآیند تفسیر» است و در ساحت فرایند، مقصود «مهارت تفسیر» است. بنابراین، «اخلاق تفسیر» به مسئولیت‌های اخلاقی مفسران در محیط ۳۶۰ درجه فرایند تفسیر ناظر است. این محیط امر مورد پژوهش (متن قرآن)، مفسر، صاحبان حقوق علمی و فکری، مخاطب و... را در بر می‌گیرد (قدمی جویباری و جلیلی، ۱۳۹۷: ۵۵).

۳. اخلاق تفسیر

اینک و پس از بیان مفهوم «تفسیر» و «اخلاق» به توصیف «اخلاق تفسیر» می‌پردازیم:

الف) «تفسیر» عملی ارادی، آگاهانه و آزادانه است و کارهای ارادی و اختیاری در معرض ارزش‌دواری اخلاقی بوده و مشمول الزامات اخلاقی قرار می‌گیرند و به همین دلیل است که «تفسیر به رأی» عملی مذموم و ناپسند قلمداد می‌شود. در واقع، داوری نسبت به «تفسیر به رأی»، یک داوری اخلاقی است (فناپی، ۱۳۹۱: ۵).



هرگونه تلقی از ماهیت معنا، فهم و تفسیر، مانند هر تصور و تلقی خاص از دانش و معرفت، الزامات و بایسته‌هایی را دربر دارد. در مورد تفسیر قرآن کریم نیز این قاعده و ضابطه کلی حاکم است. در واقع، «اخلاق تفسیر» به مفسر می‌آموزد که چگونه احتمال وقوع خطا در تفسیر خود را کاهش دهد و چگونه خطاهای واقع شده در تفسیر خود و دیگران را تشخیص دهد. بنابراین، اخلاق تفسیر، شاخه‌ای از علم اخلاق است که بیان‌گر حقوق و وظایف مفسران، یا بیان‌گر فضایل و رذایل اخلاقی‌ای است که بر فرایند تفسیر و نتیجه آن تأثیرگذارند.

ب) با توجه به توضیحاتی که پیش از این در بیان مفهوم «تفسیر» و «اخلاق» داده شد، مقصود از اخلاق در ترکیب اضافی «اخلاق تفسیر»، سبک رفتار ارتباطی استوار بر رعایت حقوق طرف ارتباط است و مقصود از تفسیر در «اخلاق تفسیر» چنان‌که در تعریف تفسیر آمد، تفسیر به‌مثابه «فرایند تفسیر» و در ساحت فرایند، مقصود «مهارت تفسیر» است، به این معنا که «اخلاق تفسیر» ناظر به مسئولیت‌های اخلاقی مفسران در محیط فرایند و دانش تفسیر است. این محیط، امر مورد پژوهش (متن قرآن)، مفسر، صاحبان حقوق علمی و فکری، مخاطب را دربر می‌گیرد.

ج) از آن‌جاکه اخلاق الگوی رفتار ارتباطی درون‌شخصی و بیرون‌شخصی مبتنی بر رعایت حقوق طرف ارتباط است (فرامرزی فراملکی، ۱۳۸۷: ۱۲۲)، «اخلاق تفسیر» را می‌توان بر همین اساس تحلیل کرد: اخلاق تفسیر شامل چند مؤلفه است: X شخص حقیقی (مفسر) یا شخص حقوقی (سازمان پژوهشی اعم از پژوهشگاه، انجمن علمی و...) با Y طرف ارتباط (درون‌شخصی و بیرون‌شخصی) در Z فرایند تفسیر، الگوی رفتاری R را اخذ می‌کند. Y طرف ارتباط متفاوت است؛ زیرا رفتار ارتباطی مفسر در تفسیر بنا به تعریف اخلاق، می‌تواند درون‌شخصی یا بیرون‌شخصی باشد.

در تفسیر متن، پنج نوع ارتباط و تعامل می‌تواند متصور باشد:

۱. رفتار مفسر با خود؛
۲. رفتار مفسر با متن؛
۳. رفتار مفسر با گوینده متن؛
۴. رفتار مفسر با مخاطب تفسیر؛
۵. رفتار مفسر با مفسران دیگر (زیرا تفسیر به مثابه گستره معرفتی دارای حیات جمعی و تاریخی است).

د) به «اخلاق تفسیر» به دو معنا می‌توان نگریست: اخلاق تفسیر توصیفی و اخلاق تفسیر

هنجاری (کاربردی).

ه) گُش «تفسیر» می‌تواند به‌مثابه عمل متعاقب باور تفسیری مفسّر ملتقای «اخلاق باور» باشد، از جهتی به‌مثابه فرایندی مسئله‌محور و دارای روش و چارچوب نظری با «اخلاق پژوهش» پیوند داشته باشد و نیز به‌منزله یک رشته علمی با «اخلاق علم» در ارتباط باشد.

۱. اخلاق تفسیر به‌مثابه اخلاق باور

واژه «blief» در فارسی به باور، عقیده، ایمان و اعتقاد ترجمه شده است (آریان‌پور و دیگران، ۱۳۸۵: ج ۲: ۲۰۲). این واژه از اصطلاحات مربوط به حوزه روان‌شناسی اجتماعی است که مباحث مربوط به پدیده روانی اعتقاد را این حیث که دارای رفتارسازی اجتماعی اند، مطالعه می‌کند. در یک تعریف ساده و رسا، «باورها یا عقیده‌ها، اندیشه‌هایی هستند که فرد به درستی و حقانیت آن‌ها اعتقاد دارد» (پارسا، ۱۳۸۳: ۳۱۲). برخی باور را چنین تعریف کرده‌اند: «باور، سازمانی باثبات از ادراک و شناختی نسبی درباره جنبه خاصی از دنیای فرد است» (روش‌بلاو و بورفیون، ۱۳۷۱: ۱۲۴). برخی روان‌شناسان اجتماعی به این نتیجه رسیده‌اند که «باورها یک ریشه اصلی دارند: تجربه شخصی، اطلاعات حاصل از دیگران و استنتاج؛ حتی ممکن است باورها محصول هم‌زمان این سه منبع باشند» (بدر و دزیز و لامارش، ۱۴۸۹: ۹۲).

یکی از مسائل مهم در فلسفه اخلاق، ماهیت گزاره‌های اخلاقی است. محمول گزاره‌های اخلاقی به دو دسته «مفاهیم ارزشی» و «مفاهیم الزامی» قابل تقسیم‌اند؛ مفاهیم ارزشی شامل «خوب» و «بد» و مفاهیم الزامی شامل «باید» و «نباید» (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۶: ۱، ۲۱ و ۵۱). در فلسفه اخلاق امروزی محمول گزاره‌های اخلاقی با یکی از ده مفهوم (خوب، بد، درست، نادرست، باید (اخلاقی)، نباید (اخلاقی)، وظیفه، مسئولیت، فضیلت و رذیلت) سرو کار دارد (ملکیان، ۱۳۷۹: ۷).

از آن‌جا که موضوع گزاره‌های اخلاقی باید یک فعل ارادی - اختیاری باشد، یکی از پرسش‌هایی که در این‌جا طرح می‌شود، این است که فعل چیست؟ در تبیین این مسئله قابل بیان است که این افعال ارادی اختیاری که علم اخلاق درباره ارزش آن‌ها داوری می‌کند، به دو دسته قابل تقسیم‌اند: الف) افعال بیرونی؛ ب) افعال درونی.

بنابر این، سیطره اخلاق تنها بر جسم نیست، بلکه بر روح و قلمرو نفسانیات نیز سیطره دارد. (ملکیان، ۱۳۷۹: ۸) و بخشی از افعال نفسانی ما، افعالی‌اند که به عالم ذهن، تفکر، باور و معرفت



مربوط می‌شوند؛ بنابراین، اخلاق در این بخش نیز دارای اوامر و نواهی است. اخلاق باور به معنای عام آن، یعنی هر گونه وظیفه‌ای - اعم از معرفتی، اخلاقی، مصلحت‌اندیشانه - که فرد در قبال باورهای خود دارد، اما به معنای خاص آن، نخستین متفکری که ایده «اخلاق باور»^۱ را طرح کرد، ویلیام کلیفورد^۲ - ریاضی‌دان و فیلسوف قرن نوزدهم - بود که طی رهیافتی این ایده را طرح کرد و مدعی شد هرکس باوری را بدون قرینه و شاهد پذیرد، مرتکب خطای اخلاقی شده است. اندکی پس از کلیفورد، ویلیام جیمز، فیلسوف و روان‌شناس آمریکایی، آرا و نظرات وی را پی گرفت. البته، جیمز برخی از آرای کلیفورد را پذیرفت و با برخی مخالفت کرد (ملکیان، ۱۳۷۹: ۹). با این که کلیفورد حریم اخلاق را تا حوزه‌های تفکر و باور گسترش داده است، اما این پرسش که آیا گزاره‌های اخلاقی تاب برتافتن چنین توسعه‌ای را دارند یا خیر؟ همواره محل تأمل بوده است.

کلیفورد چنین استدلال می‌کند که (۱) هر باوری منجر به عمل می‌شود و اگر باوری چنین نبود، اصلاً باور نیست. آن عمل را اصطلاحاً «فعل متعاقب» آن باور می‌نامند و این دو با هم تلازم دارند. (۲) هم تمام باورهای فرد به هم پیچیده و مرتبط است و هم باورهای افراد یک جامعه به هم مرتبط اند و هر جای این شبکه مانند دچار لغزش شود، بر دیگر باورها تأثیر منفی می‌گذارد؛ (۳) حال که باورهای ما بسیار مهم و تأثیرگذار هستند، آیا می‌توانیم به این امر مهم

1. the ethics of belief
2. William Kingdon Clifford

۳. کلیفورد برای ارائه ایده خود از چند مثال بهره می‌گیرد که برای تبیین زوایای بحث آن‌ها را با فرض‌های مختلفی بیان می‌دارد: کشتی کهنه‌ای را فرض کنید که صاحب آن قصد دارد برای چندمین بار و بعد از سال‌ها استفاده، باز هم آن را به همراه شماری از مسافران به دریا بفرستد. این بار تردیدهایی به ذهن صاحب کشتی خطور می‌کند و او را آزار می‌دهد: آیا کشتی فرسوده این بار هم می‌تواند مسافران را به سلامت به مقصد برساند؟ آیا لازم نیست کشتی دریانورد و طوفان‌دیده تعمیر شود تا مبادا در دل اقیانوس غرق شود... او در درگیری با این پرسش‌ها و آزارها سرانجام موفق می‌شود بر آن‌ها غلبه کند و وجدان خود را آرام نماید. او با خود می‌گوید: «این کشتی بدون هیچ خطری سفرهای فراوانی را تجربه کرده و از بسیاری طوفان‌ها در امان مانده است و بیهوده است اگر گمان کنم از این سفر نیز سالم بازنگردد». او سپس با خاطری آسوده و اعتماد به مشیت الهی مسافران را با کشتی روانه کرد، ناگهان این بار کشتی در وسط اقیانوس غرق شد! دیگر سخنی از آنان نبود و صاحب کشتی مانده بود و کشتی غرق شده! او به شرکت‌های بیمه رفت و خسارت خود را دریافت کرد. از لحاظ حقوقی او هیچ خطایی نکرده است، اما کلیفورد او را مقصر اصلی به کام مرگ فرو رفتن مسافران می‌داند و معتقد است که او حق نداشت بر اساس «شواهد ناکافی» از استحکام کشتی مسافران را به کام حادثه‌های مُحمّتل بفرستد. بنابراین، او مسئول چنین فاجعه‌ای است (see Clifford, 1901).

کم‌توجه باشیم و حریم باورهای خود را بر هر گزاره ساده و بی‌پشتوانه بگشاییم؟ کلیفورد در این بخش قرینه‌گرا و وظیفه‌گراست و سخن از قرائن و شواهد کافی به میان می‌آورد؛ (۴) تخلف از این وظیفه (جمع‌آوری قرائن کافی) خطایی اخلاقی است (جوادی‌پور، ۱۳۹۰: ۷۳-۷۴). کلیفورد التزام به یک باور را در حوزه گزاره‌های اخلاقی داخل می‌کند. از نظر وی هر فردی اخلاقاً مسئول باورهای خود است و اگر قرائن و شواهد کافی را برای باور خود مهیا نکرده باشد؛ اولاً باوری ناموجه دارد، ثانیاً خطای اخلاقی از او سر زده و مستوجب مذمت است. بر این اساس، کلیفورد عبارتی را بیان می‌کند که امروزه به قاعده یا «اصل کلیفورد» مشهور شده است: «همیشه، همه‌جا و برای هرکس خطاست که بر اساس قرائن ناکافی به چیزی معتقد شود» (Clifford, 1877: 295).

بر این اساس، باور صرفاً یک امر شخصی یا چیزی که قابل تفکیک از دیگر جنبه‌های حیات انسان باشد، نیست (Clifford, 1877: 292). در واقع، باورهای یک شخص نه تنها برای خود او، بلکه برای دیگران نیز پیامدها و نتایجی را دربر دارد. در حقیقت، کلیفورد بر این ارتباط درونی میان باور و عمل دست گذاشته و آن را برجسته کرده است (Amesbury, 2008: 63).

سخن گفتن از اخلاق باور یا اخلاق تفکر بر این پیش‌فرض مبتنی است که هنجارهای مطرح در منطق، معرفت‌شناسی و تفکر نقدی همگی هنجارهای اخلاقی هستند که مراعات آن‌ها لازم و ضروری است و نقض عالمانه و عامدانه آن‌ها گناهی اخلاقی و مستوجب سرزنش است. به دیگر سخن، گزاره‌های این علوم در آن واحد هم موضوع آن علوم هستند و هم محمولات اخلاقی (نک: فنایی، ۱۳۸۴: ۵۹-۶۰).

بنابراین، مسئله اصلی این است که آیا اصولاً باورهای آدمی در اختیار انسان‌اند، تا مشمول ارزش‌گذاری‌های اخلاقی شوند، یا این که باید آن‌ها را، همچون بسیاری از حالات روانی، غیرارادی و انفعالی و در نتیجه، معاف از ارزش‌گذاری‌های اخلاقی دانست. به کسانی که باور را امری ارادی می‌دانند، «اراده‌گرا»^۱ می‌گویند و در بحث توجیه باور عده‌ای وظیفه‌گرا هستند که سه‌گونه وظیفه را ذکر کرده‌اند:^۲ معرفتی؛ اخلاقی و علمی (غایت‌اندیشانه) (نک: فغالی،

1. voluntarist

۲. وظیفه‌گرایی یکی از پیامدهای ارادی بودن باور است و اگر کسی فرایند اکتساب باور را غیرارادی بداند - مانند آلستون و پلانتینگا - دیگر بحث وظیفه‌گرایی مطرح نیست.

۱۳۷۹:۱۶۷-۱۷۳؛ مینی، ۱۳۸۹:۲۴-۲۶). کلیفورد بر وظایف اخلاقی تأکید می‌کند و در واقع، التزام به یک باور را در حوزه گزاره‌های اخلاقی داخل می‌کند.

ردپای مباحث اخلاق باور را می‌توان در سنت اسلامی و در میان آثار فیلسوفان و متکلمان مسلمان نیز یافت. هرچند متفکران مسلمان - به صراحت - به مسئله اخلاق باور نپرداخته‌اند، ولی می‌توان، همانند بسیاری از مباحث نوظهور، تلقی آن‌ها را نسبت به این مسئله استنباط و موضع آن‌ها را از میان آثارشان بازسازی کرد. عبارت معروف «نحن انباء الدلیل، نمیل حیث یمیل؛ ما فرزند دلیم، هرجا دلیل برود، دنبال آن می‌رویم» صرف‌نظر از این‌که حکما و فیلسوفان تا چه حد بدان التزام عملی داشته‌اند، به نحوی به مسئله اخلاق باور اشاره دارد. برای مثال، استاد مرتضی مطهری از جمله اندیشمندانی است که معتقد است اخلاق در سه ساحت قابل طرح است: ساحت فعل، ساحت صفات، و ساحت اندیشه‌ها (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۲، ۲۸۷-۲۸۸). مطهری بر این باور است که تفکر، فعلی درونی و نفسانی و بدون واسطه در اختیار اراده انسان است؛ یعنی آدمی هر زمان اراده کند، می‌تواند تفکر کند و هیچ چیزی نمی‌تواند مانع تفکر او باشد: «تنها در مورد تعقل و محاسبه و سنجش می‌توان گفت که بلاواسطه در اختیار من است» (مطهری، ۱۳۸۸: ۶، ۲۲، ۶۲۵).^۱

بنابراین، اخلاق باور مستلزم نوعی وظیفه‌گرایی معرفتی در باب باورهاست و وظیفه‌گرایی معرفتی نیز مستلزم اراده‌گری در خصوص باورهاست؛ یعنی این‌که باورهای ما به‌نحوی متأثر از اراده و خواست ما هستند. بر این اساس، می‌توان از مقوله‌ای با نام «اخلاق باور» سخن گفت. یکی از پیش‌فرض‌های اخلاق تفسیر این است که تفسیر، به مثابه باورهای تفسیری است که در ذهن مفسر شکل می‌گیرند و این اندیشه‌ها و باورهای تفسیری تحت کنترل و اختیار او هستند و او می‌تواند بین پذیرش و رد آن‌ها دست به انتخاب بزند. در واقع، فرایند تفسیر، عمل متعاقب باورها و تفکرات تفسیری است. بنابراین، اخلاق تفسیری یکی از شاخه‌های «اخلاق باور» در حوزه تفسیر متن است. چنان‌که پیش از این تبیین شد، در نظر بسیاری از اندیشمندان و معرفت‌شناسان، فعل «باور کردن» از افعال ارادی و اختیاری است، تفسیر نیز چنین است. سخن گفتن از وجود یک هنجار یا مجموعه‌ای از هنجارها وقتی معنا دارد که آن هنجارها بتوانند راهنمای عمل باشند و شخصی که مخاطب آن هنجار/هنجارهاست بتواند بین

۱. برای تفصیل بیشتر درباره اندیشه‌های مطهری در باب اخلاق باور، نک: ملایوسفی، ۱۳۹۱.

پیروی کردن از آن/ آن‌ها یا نقض آن/ آن‌ها دست به انتخاب بزند. بنابراین، اختیاری بودن باورهای تفسیری یکی از پیش‌فرض‌هایی است که «اخلاق تفسیر» در گرو آن است. اخلاق تفسیر به شرطی ممکن می‌شود که ما مفروض بگیریم که باورهای تفسیری تحت کنترل و اختیار مفسر در ذهن او شکل می‌گیرند. بنابراین، تمام دلایلی که بر امکان «اخلاق باور» ارائه شوند، می‌توانند به تبع آن بر امکان «اخلاق تفسیر» به مثابه زیرمجموعه «اخلاق باور» نیز ارائه شوند و مسئولیت‌های اخلاقی‌ای که بر عهده صاحب باور است، بر عهده مفسر نیز هست.

بنابراین، کُنش تفسیر، عمل متعاقب باور تفسیری مفسر است و از آن‌جا که تفسیر امری ارادی و اختیاری است، مشمول ارزش‌گذاری‌های اخلاقی می‌شود و مفسر وظیفه دارد برای باور تفسیری خود قرائن و شواهد کافی به دست آورد و تخلف از این وظیفه (جمع‌آوری قرائن کافی)، تنها خطای معرفتی صرف نیست، بلکه یک خطای اخلاقی است.

۲. اخلاق تفسیر به مثابه اخلاق پژوهش

پژوهش یا تحقیق، روندی آگاهانه، فعالانه و سامان‌مند برای کشف، تعبیر و بازنگری پدیده‌ها، رخدادها، رفتارها و فرضیه‌هاست (Frery & Wellman: 2005: 1).

اگرچه نمی‌توان هویت پژوهش را به وسیله تعریفی عاری از مناقشه نشان داد، ضرورت تمایز پژوهش از امور مشتبه و متشابه، نیاز به تعریفی کارآمد را موجب می‌سازد. پژوهش در نگاه نخست، یک فرایند سامان‌دار و نظام‌مند است که مراحل مختلف و به هم پیوسته‌ای دارد. موفقیت در هر مرحله منوط به موفقیت در مرحله پیشین است. مهم‌ترین خصلت این فرایند، زیایی، باروری و تولید است. پژوهش فرایندی است که به نوآوری می‌انجامد و ملاک نوآوری نیز گستره و شاخه‌ای از علوم است که پژوهش به آن تعلق دارد. همه عناصر یادشده را می‌توان به عنوان ارکان پژوهش و مقومات آن اخذ کرد. بر این اساس، می‌توان گفت: پژوهش، گردآوری و پردازش اطلاعات است، با فرایند نظام‌مند، متعلق به گستره خاصی از علوم، دارای هویت جمعی و متضمن نوآوری.

مفاهیم و قیدهایی مانند «فرایند»، «نظام‌مند»، «نوآوری»، «متعلق به گستره خاصی از علوم» در تعریف از «پژوهش» مشاهده می‌شود. پژوهش، یک فرایند است، یعنی دارای مرحله است؛ یعنی این‌که سؤالی که به ذهن پژوهشگر خطور کرده طی مراحل و بر اساس روش‌هایی خاص، به تدریج با گردآوری داده‌ها و مطالعات درست و منطقی و نظام‌مند، به نتیجه درست می‌رسد و در



مرحله بعد پردازش اطلاعات که مقوم اصلی پژوهش است، حاجت به نظم و انضباط را نشان می‌دهد. پژوهش به‌عنوان یک فرآیند، دارای چارچوب نظری معین و ضابطه و قواعدی مشخص است و آنچه پژوهش را از مطالعات پراکنده متمایز می‌سازد، نظام‌مند بودن آن است. از دیگر مقومات پژوهش، تعلق به گستره معینی از علوم است. واژه «تحقیق» و واژه‌های مترادف آن را به‌صورت مطلق به‌کار نمی‌بریم، بلکه آن را به‌صورت مضاف استعمال می‌کنیم: تحقیقات فلسفی، پژوهش‌های کلامی، مطالعات قرآنی و... در همه این موارد، مضاف‌الیه گستره معینی از علوم است که پژوهش به آن متعلق است. در واقع، یکی از مواضع عمده در انحراف از تحقیق و ناکامی در آن، درآمیختن گستره‌هاست. برای مثال، مسائل فلسفی تمایز روشی با مسائل علوم تجربی دارند و به همین دلیل، هیچ مسئله فلسفی را با تحقیقات تجربی نمی‌توان حل کرد (سروش، ۱۳۷۱: ۷۵).

گستره‌ای که پژوهش به آن متعلق است، نظام‌مندی فرایند تحقیق را ارائه می‌کند. کسانی که به تعلق پژوهش به گستره معین توجه ندارند، غالباً مبانی و ضوابط علوم را درمی‌آمیزند و سرانجام از انتظام دور می‌مانند. تعلق به گستره معین، به‌معنای تعلق پژوهش به تاریخ علم است. توجه محقق به این واقعیت، سبب التفات وی به هویت جمعی پژوهش (یکی از مؤلفه‌های مهم در تعریف تحقیق) است. هر تحقیقی عنصری از خانواده علم و عضوی از فعالیت جمعی محققان یک گستره معین در تاریخ آن علم است؛ به‌گونه‌ای که در ارتباط معنادار با تحقیقات پیشین و پسین به ثمر می‌نشیند. افزون بر این، اصل تعلق تحقیق به دانش خاص، روشنگر این مهم است که پژوهشگر پیش از پرداختن به تحقیق در یک مسئله، باید در علمی که مسئله به آن علم متعلق است، آموزش کافی دیده باشد که این خود یکی از اصول تحقیق است.

عمل «تفسیر» نیز فرایندی است که با تکیه بر مبانی خاص و در چارچوب روشی منضبط غالباً پرسشی درباره متن قرآن طرح می‌کند و آن را با استدلال‌های علمی و نظام‌مند پاسخ می‌دهد تا معنای متن کشف شود. این فرایند می‌تواند برداشتی جدید از متن بوده، یا نقد، تعمیق، توسعه یا ترویج برداشت مفسران دیگر باشد.^۱

۱. نورمن بلیکی چهار رویکرد اصلی را در پژوهش برمی‌شمارد: (۱) توسعه‌ای: به‌معنای ادامه تحقیقات و پژوهش‌های دیگران که حکم مقدمه برای پژوهش حاضر را دارند؛ (۲) ترویجی: به‌معنای بسط نظریه‌ها و دیدگاه‌های پیشینیان که تا زمان انجام پژوهش مورد نظر، ابطال نشده است؛ (۳) شرح روش‌ها و الگوهای پژوهش: در این پژوهش روش‌ها و الگوهایی که دیگران در پژوهش خود استفاده کرده‌اند و به نتایجی رسیده‌اند، شرح داده می‌شود؛ (۴) شرح مفاهیم و عناصر و ایده‌ها و تعبیر (نک: بلیکی، ۱۳۸۴).

بر اساس اصل مسبقیت پژوهش بر آموزش، همان‌گونه که آموزش کافی سبب می‌شود تا پژوهشگر نسبت به گسترش پژوهش خود، مفاهیم بنیادی آن، مبانی، مسائل و نظریات، چهارچوب نظری، روش‌ها، ابزار و مکاتب عمده آن آشنایی عمیق به دست آورد و به سهولت بتواند مشکلات را رؤیت و آن‌ها را به مسئله تبدیل کند و راه‌حل مسائل را از بیراهه‌ها بازشناسایی کند و بر معضلات معرفتی آن گستره، واقف شود، در عمل تفسیر به‌مثابه پژوهش، نیز مفسّر نیازمند فراگیری علوم متعددی است که اهمّ آن‌ها را به نقل از دو تن از بزرگان این فن برمی‌شماریم:

راغب اصفهانی دانش‌هایی را که مفسّر در فهم قرآن کریم به آن نیازمند است، این‌گونه برمی‌شمارد: ۱. علم لغت؛ ۲. علم اشتقاق؛ ۳. صرف و نحو؛ ۴. علم قرائت؛ ۵. شناخت اسباب نزول و قصص تاریخی؛ ۶. علم سنن؛ ۷. علم اصول؛ ۸. علم فقه و زهد؛ ۹. شناخت ادله عقل؛ ۱۰. علم موهبت (راغب اصفهانی، ۱۴۰۵: ۹۳-۹۷). جلال‌الدین سیوطی نیز پانزده علم را برای مفسّر لازم و ضروری می‌داند: ۱. لغت؛ ۲. نحو؛ ۳. تصریف؛ ۴. اشتقاق؛ ۵. معانی؛ ۶. بیان؛ ۷. بدیع؛ ۸. قرائت؛ ۹. اصول دین؛ ۱۰. اصول فقه؛ ۱۱. اسباب نزول و قصص؛ ۱۲. ناسخ و منسوخ؛ ۱۳. فقه؛ ۱۴. احادیث؛ ۱۵. علم موهبت (سیوطی، ۱۴۲۶: ۸۶۴-۸۶۶).

بی‌شک امروزه با پیشرفت شاخه‌های مختلف علوم، نیاز به فراگیری علوم بیشتری است تا مفسّر بتواند به‌کُنّه معارف قرآن پی‌برد و به ضرورت‌های عصر حاضر پاسخ‌گویند. البته از آن‌جا که قرآن یک متن مقدّس به‌شمار می‌آید، مفسّر علاوه بر آموزش علوم پیش‌نیاز برای تفسیر، بایستی دارای ویژگی‌های معنوی و ایمانی باشد و این همان چیزی است که علما به «علم الموهبة» تعبیر کرده‌اند.^۲

نکته‌ای که در تبیین این بخش قابل ذکر است این است که، برای این‌که بگوییم عمل تفسیر به‌منزله پژوهش است، باید بین دو نگاه به «تفسیر» تفکیک قائل شویم؛ به این معنا که گاهی مراد از تفسیر، صرفاً فهم یک متن است و به دیگر سخن، وقتی یک مسلمان قرآن را قرائت می‌کند و

۱. از جمله آن علوم می‌توان به زبان‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه ذهن، فلسفه دین، کلام جدید اشاره کرد.

۲. اهمیت «علم الموهبة» به‌قدری است که جلال‌الدین سیوطی، هنگام بیان این بخش، برخلاف دأب غالبش، تنها به نقل اقوال تنی چند از صاحب‌نظران بسنده نمی‌کند، بلکه بیانی از خویش را بر آن می‌افزاید و زهد و عمل را زمینه‌ساز رسیدن به «علم الموهبة» می‌خواند (نک: سیوطی، ۱۴۶).

درصد فهم آن برمی آید. در این جا فهم باید تابع منطق فهم باشد، اما نیاز به منطق پژوهش نیست. نگاه دیگر به «تفسیر» این است که عمل «تفسیر» را به منزله گستره معرفتی و دانش قلمداد کنیم؛ یعنی تفسیر، فهم روشمند دارای چارچوب نظری و به مثابه دانش است و صرفاً یک فعل یا کنش ذهنی به نام فهمیدن نیست.

بنابراین، عمل «تفسیر» به منزله فرایندی مسئله محور و دارای روش و چارچوب نظری می تواند نوعی تحقیق و پژوهش به شمار آید. چنان که پژوهش دارای دو مرحله «یافتن پرسش پژوهش» و «پاسخ دادن به آن» است که به نوآوری و «تولید علم» می انجامد (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۵: ۵۶)، مفسر نیز در کنش تفسیر، ابتدا پرسش هایی را در یافتن به معنای آیه طرح کرده، سپس طی فرایند تحلیل اطلاعات به معنا و فهم نهایی می رسد و آن را به عنوان تفسیر آیه ارائه می کند. بنابراین، همچنان که پژوهش به منزله یک رفتار می تواند متصف به اخلاقی یا غیر اخلاقی بشود، تفسیر نیز می تواند متصف به چنین اوصافی شود.

نکته دیگری که در این جا شایسته توجه است، طرح این مسئله است که کدام رهیافت به اخلاق پژوهش بر مسائل، ابعاد و حتی بر شیوه های ترویج اخلاق تأثیرگذارتر است؟ تاکنون دو رهیافت عمده در اخلاق کاربردی وجود داشته که یکی سنتی و جاافتاده است و دیگری جدید و نیازمند توجه؛ اولی رهیافت فردگرایانه و دومی رهیافت سازمانی است.

اخلاق حرفه ای در رویکرد فردگرایانه چیزی جز اخلاق صاحبان مشاغل نیست: پزشکان، پرستاران، معماران، استادان و... (فلاح، ۱۳۹۳: ۵۲). غالب مشاغل در روزگار ما در درون سازمان تحقق می یابند به گونه ای که روزگار ما را «عصر سازمان» نامیده اند. مواجهه سازمانی نگاه سیستمی را به همراه می آورد و سبب تحلیل ژرف تر و جامع نگر مسائل اخلاقی در پژوهش می شود. در واقع، نگاه سازمانی به پژوهش متضمن نگاه سیستمی است. سیستم در ساده ترین بیان و فراگیرترین کاربرد واژه، مجموعه واحد متشکل از اجزای مربوط به یکدیگر است. این تعریف اهمیت گوناگونی سیستم ها را نادیده می گیرد، اما عنصر مهم این تعریف «مجموعه واحد» است. مراد از مجموعه واحد، جمع اجزاء نیست، بلکه وحدت حاصل از انسجام بین اجزاء است که سبب ظهور هویت جدیدی می شود. در مواجهه سازمانی با پژوهش، سه تلقی وجود دارد که هر یک از این تلقی ها نقش راهبردی در مواجهه سازمانی با پژوهش و به تبع آن تحلیل مسائل اخلاقی در پژوهش دارند: (۱) سازمان به منزله یک سیستم عقلانی؛ (۲) سازمان به منزله یک سیستم طبیعی؛ (۳) سازمان به منزله یک سیستم باز. این سه تلقی

گونه‌های مختلفی از سازمان‌ها را در محیط‌های مختلف تفسیر می‌کنند (فلاح، ۱۳۹۳: ۵۲).

اهمیت مواجهه سازمانی به اخلاق پژوهش را در دو مقام پژوهش در مقام تعریف و پژوهش در مقام تحقق می‌توان نشان داد (فلاح، ۱۳۹۳: ۵۲). داشتن هویت جمعی پژوهش را با فکر (به‌طور کلی) متمایز می‌دارد. ارتباط وثیق محقق با محققان، با سنت پژوهشی سلف و خلف در تاریخ گستره معرفتی است. ارتباط فرایند پژوهش در هر سه مرحله گردآوری و سنجش داده‌ها، پردازش اطلاعات و گزارش نتایج با پیشینیان و پسینیان مقوم پژوهش است. اصل تأثر از سلف و تأثیر بر خلف محقق را عضوی از جمعیت تاریخی گستره می‌کند.

نگاه فرایندی به ماهیت پژوهش چشم را به دیدن سازمانی از گونه سیستم بینا و باز می‌کند و محقق اخلاق را به داد و ستدهای پیدا و پنهان در شبکه ارتباطی پژوهشگر در حیات تاریخی گسترده واقف می‌سازد. نگرش سیستمی به پژوهش هم اثربخشی آن و هم مسائل اخلاقی آن را ژرف‌تر و جامع‌نگر تحلیل می‌کند (فلاح، ۱۳۹۳: ۶۰).



بررسی پژوهش در مقام تحقق نیز ضرورت مواجهه سازمانی را آشکار می‌کند. هر پژوهش نظام‌مند، در واقع، یک سیستم است و آن به دلیل ارتباط تأثیری از سلف و ارتباط تأثیری بر خلف، زیرسیستمی در سیستم بسیار کلان، یعنی گستره معرفتی خاص است. گستره معرفتی خاص یک سیستم کلان و جهان‌شمول است. هویت فردی محقق با هویت جمعی بلکه تاریخی گستره معرفتی در تعامل و داد و ستد است. این تعامل سخت با اخلاق پژوهش مؤثر است. بین آن زیرسیستم (پژوهش خاص) و سیستم بسیار کلان (گستره معرفتی) سازمان یا سازمان‌هایی قرار دارند که محقق یا عضو آن سازمان است. بین این سازمان‌ها و گستره معرفتی، جامعه ملی یا جهانی قرار دارد. مواجهه سازمانی مبتنی بر نگرش سیستمی شبکه ارتباطی بین این سیستم‌ها و تأثیر برآیند آن بر اثربخشی و اخلاقی بودن پژوهش را لحاظ می‌کند.

در ضرورت مواجهه سازمانی با اخلاق پژوهش گفتنی است که در عصر سیطره سازمان بر فعالیت پژوهش نمی‌توان به اخلاقی بودن محقق بسنده کرد؛ زیرا محقق به‌عنوان یک فرد در یک سازمان، تحت تأثیر دو عامل مهم سازمان و گروه‌هاست. الزام‌های برخاسته از سیاست سازمان، فرهنگ یا ساختار آن، بر فرد سیطره می‌یابد و نگرش، ارزش و انگیزه‌های او را می‌رباید. بنابراین، اخلاق پژوهش سخت تحت تأثیر عوامل سازمانی و مناسبات سیستمی قرار دارد. مواجهه سازمانی به اخلاق پژوهش چشم ما را به مسئولیت‌پذیری مراکز پژوهش و اهمیت تدوین مسئولیت‌های اخلاقی موسسه‌های پژوهشی در قبال عناصر محیط درونی و بیرونی مؤسسه بینا

می‌کند. نگرش سیستمی با کشف زمینه‌های بروز رفتارهای غیراخلاقی در پژوهش، مهارت تشخیص معضلات اخلاقی و حل اثربخش آن‌ها را در محیط حرفه‌ای پژوهش افزایش می‌دهد. اخلاق تفسیر نیز همچون اخلاق پژوهش، به‌منزله یک شاخه معرفت می‌تواند با دو رویکرد فردگرایانه و رویکرد سازمانی به تفسیر بپردازد. در اولین رویکرد اخلاق تفسیر برای مفسران به‌عنوان شخصیت حقیقی و فردی مد نظر قرار می‌گیرد و مستقیماً مسئولیت اخلاقی در فرایند تفسیر متوجه شخص مفسر می‌شود، اما گاهی ممکن است سازمان یا مرکزی پژوهشی با یک تیم یا گروهی عهده‌دار تفسیر شود و در این صورت، بحث از اخلاق تفسیر در رویکرد سازمانی است که در این رویکرد بر مسئولیت‌های اخلاقی مؤسسه‌ها و سازمان‌های پژوهشی تأکید می‌شود.

۳. اخلاق تفسیر به‌مثابه اخلاق علم

الف) «علم» یک واژه عربی است که از ریشه «ع ل م» به معنای «آموزش» مشتق شده و در لغت به معنای یقین، معرفت و دانش است. واژه «علم» در زبان فارسی در دو معنای متفاوت به‌کار می‌رود: الف) معنای نخستین علم (تعریف عام = معرفت) دانستن در برابر ندانستن؛ در این معنا علم در برابر «جهل» قرار می‌گیرد. واژه «knowledge» در انگلیسی، «connaissance» در فرانسه، معادل این معنای علم هستند؛ ب) معنای علم در معنای دوم (تعریف خاص = دانش تجربی)، منحصرأ به دانستی‌هایی اطلاق می‌شود که از طریق تجربه مستقیم حسی به‌دست آمده باشند. علم در این جا در برابر جهل قرار نمی‌گیرد، بلکه در برابر همه دانستی‌ها قرار می‌گیرد که مستقیماً از آزمون حسی برنمی‌خیزند. اخلاق، متافیزیک، منطق، فقه و... همه بیرون از علم، به‌معنای دوم آن قرار می‌گیرند. واژه «science» در انگلیسی و فرانسه، معادل این معنای علم است. با این توصیف، دیده می‌شود که علم به‌معنای دوم، بخشی از علم به‌معنای اول را تشکیل می‌دهد و به سخن دیگر، علم تجربی نوعی از انواع دانستی‌های بسیاری است که می‌تواند در اختیار بشر قرار گیرد. علم به‌معنای مطلق آگاهی (مطابق با تعریف اول)، آغازش با پیدایش بشر هم‌زمان است، در حالی که شکل‌گیری علم به‌معنای دوم، عمدتاً از شروع دوره رنسانس است (سروش، ۱۳۷۵: ۳).

ب) در باب هر عمل ارادی انسان می‌توان داوری اخلاقی^۱ کرد. داوری‌های اخلاقی ناظر به هر

گونه فعل ارادی انسان‌اند، بنابراین، تولید علم و دانش نیز به‌منزله عملی ارادی شامل ارزش‌داوری اخلاقی می‌شود و عالم و پژوهشگر را ملزم به دانستن و به‌کار بستن قواعد اخلاقی می‌کند. «اخلاق علم» مجموعه‌ای از آداب و اصول اخلاقی است که قرار است توسط تمام اعضای یک جامعه علمی در فرآیند استفاده، تولید و نشر دانش رعایت شود. این آداب یا در قالب منشورهای حرفه‌ای مکتوب و مدوّن شده‌اند، یا همچون «اصولی نانوشته» مورد توافق متخصصان رشته‌های مختلف قرار گرفته‌اند. در سایه این اخلاق، پژوهشگران به یکدیگر اعتماد دارند و جامعه نیز به اصالت، صحت و درستی یافته‌های پژوهشی اعتماد خواهد داشت. برای رعایت اخلاق علمی باید دید چه کسانی در فرآیند تولید علم دخالت دارند و چه کسانی از این فرآیند بهره‌مند می‌شوند. به این ترتیب پژوهشگر موظف است حقوق همه این گروه‌ها را رعایت کند. در یک تقسیم‌بندی کاملاً کلی، هفت گروه اصلی در این فرآیند مشارکت دارند و از آثار آن بهره‌مند می‌شوند. این گروه‌ها عبارت‌اند از: جامعه مورد مطالعه، پدیدآورندگان آثار مورد استناد، خوانندگان آثار علمی، پژوهشگران همکار، رسانه‌های متولّی نشر علمی، پژوهشگران فردی و سازمان‌های حامی پژوهش. رعایت اصول اخلاقی علم ضامن سلامت و استواری فرآیند تولید، اشتراک و نشر دانش است.



ج) با این‌که در سنت دینی ما اخلاق و علم به هم گره خورده‌اند، از قرن هجدهم به بعد در اروپا بحث جدایی تعالیم اخلاقی از عرصه علمی به جد مطرح و ادعا شد که اخلاق به عرصه ارزش‌ها تعلق دارد؛ حال آن‌که علم ناظر به واقعیت‌های صرف است و شکافی پرنشدنی میان واقعیت و ارزش وجود دارد (اسلامی، ۱۳۹۱: ۴۹).^۱

چنین نگاهی به اخلاق و ضوابط اخلاقی، تکلیف دانشمندان و پژوهشگران را روشن می‌کند. آنان بایستی صرفاً در پی تحقیق و کشف حقایق فارغ از هرگونه ارزش‌داوری باشند. با این‌همه، فلاسفه و عالمان امروز بازگشتی به نسبت ارزش و دانش کرده و این مسئله را مجدداً به دیده تردید و تأمل نگریسته‌اند. حاصل این تغییر دیدگاه، تأملات ارزنده در عرصه اخلاق پژوهش و نشر آثار خواندنی در این عرصه است. عالمان کوشیده‌اند به‌دقت به ابعاد اخلاقی پژوهش‌های تجربی،

۱. مسئله دوگانگی حل‌ناشدنی ارزش - واقعیت، به‌مثابه مسئله‌ای جدی از زمان دیوید هیوم و تردیدهای فلسفی او به‌گونه‌ای جدی اذهان بسیاری را به خود مشغول داشته و برای کسانی از مسلمات به‌شمار می‌رود. برای دیدن گزارشی تاریخی و تحلیلی از این مسئله، نک: جوادی، ۱۳۷۵.

میدانی و تاریخی یا اسنادی پردازند و قواعدی را که پژوهشگران رشته‌های گوناگون باید پیروی کنند، معین سازند و بازگویند (اسلامی، ۱۳۹۱: ۵۴).

البته، جامعه‌شناسان سهم چشم‌گیری در پرداختن به ابعاد و دلالت‌های اخلاقی علم و فناوری داشته‌اند. کندوکاو در تاریخ تفکرات جامعه‌شناختی، نشان می‌دهد که جامعه‌شناسان به‌طور پیوسته، نگرانی‌ها و تأملات خود را دربارهٔ اخلاق به مفهوم کلان و اخلاق علم نشان داده‌اند. در این میان می‌توان به رابرت مerten^۱ و دیوید رزنیک^۲ اشاره کرد. مerten، علم را نهاد اجتماعی نظام‌مندی می‌داند که دارای مجموعه متمایزی از هنجارها و آداب نهادینه شده و الزام‌آور است که از حیث اخلاقی بر دانشمندان اعمال اقتدار می‌کنند. رزنیک، علم را به‌مثابه حرفه‌ای می‌داند که دارای اخلاق خاص خود است و رعایت اخلاق حرفه‌ای ضمن آن که بر کارکرد علم تأثیر مثبتی دارد، اعتماد اجتماعی نسبت به علم و اصحاب علم را افزایش می‌دهد.

به‌رغم تفاوت دو متفکر اجتماعی در تعریف علم و ماهیت آن، آن‌ها نه فقط اخلاقی بودن یا اقتدا به معیارهای اخلاقی را در شناخت و انجام کار علمی توصیه می‌کنند، بلکه فراتر از آن، اخلاق را برای کارکرد علم و توسعه آن اساسی می‌دانند. به عقیده آن‌ها، در شرایط ناهنجار و بی‌اخلاقی، علم قادر به تحقق اهداف خود نیست و با ناکامی‌های نهادی و حرفه‌ای بیشتری روبه‌رو می‌شود.

در منظومه فکری یا جامعه‌شناسی علم مerten مفهوم «آداب علم»^۳ یا آنچه وی آن را «الزامات نهادی» یا «هنجارهای علم»^۴ نیز نامیده است، مفهومی کلیدی به حساب می‌آید. مفهوم یا نظریه‌ای که استیو فولر آن را نوعی «دست نامرئی در کار علم»^۵ می‌نامد (Fuller, 2000: 25).

در یک برداشت کلی، آداب علم در حکم نسخه‌ها، تجویزات، توصیه‌ها، ترجیحات و امور مجاز است و ارزش‌های نهادی‌شان در اجتماع دانشمندان باید مشروع شمرده شود تا کار علمی بتواند استمرار یابد. از نظر مرتون نهاد علم، پاداش‌های خود را به آن دانشمندانی اعطا می‌کند که بیشتر به هنجارهای علم وفادارند تا ضد هنجارهای علم (see Merton, 1973).

رزنیک نیز با تلقی علم به‌مثابه حرفه‌ای که دارای اخلاق حرفه‌ای خاص خود است، دوازده اصل یا معیار برای رفتار اخلاقی در عرصه علم توصیه کرده است (Resnik, 1998: 65; Resnik, 2008: 149-158).

1. Robert Merton
2. David Resnik
3. ethos of science
4. institutional imperatives / norms of science
5. invisible hand at work in science

او همچون مرتن، معتقد است که این معیارهای کلی در پی توصیف رفتار دانشمندان نیستند، بلکه در حکم نسخه‌هایی برای رفتار اخلاقی (آرمان‌های هنجاری) هستند که فرایند شناخت و انجام کار علمی در صورت انطباق با این الگوها تسهیل می‌شود و تبعیت از آن‌ها علاوه بر تأثیرگذاری مثبت بر کارکرد علم، اعتماد اجتماعی نسبت به علم و اصحاب علم را نیز افزایش می‌دهد. طبق نظر رزنیک، اخلاق مشتمل بر معیارهای رفتاری است که بر رفتار افرادی که یک شغل یا نقش حرفه‌ای را ایفا می‌کنند، ناظر است و شخصی که وارد یک حرفه می‌شود، متعهد به اقتدا به یک سلسله وظایف و تکالیف اخلاقی است. بنابراین، محققان در انجام فعالیت علمی، در کنار پژوهش، مسئولیت‌های اخلاقی و حرفه‌ای نیز دارند که طبق آن باید بکوشند در جمعی گسترده‌تر از محیط فنی خویش فعالیت کنند.

مراد از علم تفسیر، فراتر از «دانش به معنای عام»^۱ و صرف مجموعه‌ای از اطلاعات^۲ است. در این جا علم تفسیر به مثابه یک رشته علمی^۳ است. دیسپلینی را که مربوط به تفسیر است، هرمنوتیک^۴ می‌نامند، اما فرایند تفسیر تنها در علم تفسیر خلاصه نمی‌شود. عمل تفسیر با صرف دانش تفسیر سامان نمی‌یابد. چه بسا فردی عالم به علم تفسیر باشد، اما نتواند آن را در تفسیر یک آیه به کار بندد. از همین رو، پای مقوله «مهارت» به میان می‌آید.

پرسشی که در این بخش می‌توان طرح کرد این است که وقتی ما تفسیر را یک «علم» تلقی می‌کنیم، آیا این، به منزله نفی تفسیر چونان «فن»، «مهارت» یا «کنش» است یا این که تفسیر را در تلقی‌های دیگر نفی نمی‌کنیم؟^۵ در پاسخ می‌توان گفت که دانش تفسیر هم شامل علوم نظری قابل انتقال و جنبه‌های تئوریک صرف است و هم شامل مهارت‌هایی می‌شود که در حین تجربه متمادی در میدان عمل تفسیر به دست می‌آیند که به آن «مهارت تفسیر» گفته می‌شود. بنابراین، تلقی تفسیر به عنوان علم با تفسیر به منزله مهارت منافاتی ندارد. بنابراین، «تفسیر» به منزله یک رشته علمی در قلمرو اخلاق کاربردی قرار گرفته و با عنوان «اخلاق تفسیر» می‌تواند زیر چتر «اخلاق علم» مشمول الزامات اخلاقی آن باشد.

1. knowledge
2. information
3. disciplin
4. hermenutics

۵. بابایی در روش‌شناسی تفسیر قرآن، تلقی‌ها و تعریف‌ها از تفسیر را به دو دسته تقسیم کرده است: دسته‌ای تفسیر را چونان «تلاش مفسر» قلمداد کرده‌اند و دسته‌ای که آن را به مثابه یک علم به تعریف و توصیف نهسته‌اند (نک: بابایی، ۱۳۷۹).



۴. نتیجه

- اخلاق تفسیر شاخه‌ای از اخلاق کاربردی است و موقعیت معین در «اخلاق تفسیر» حرفه تفسیر است و از آن‌جاکه فرآیند فهم متن و تفسیر نیازمند مهارت و تخصصی است که فرد مفسر را بر قواعد و اصول لازم و تطبیق مناسب آن‌ها بر متن قادر می‌سازد. بنابراین، عمل تفسیر را می‌توان به‌عنوان یک حرفه تخصصی برشمرد. از این جهت، اخلاق تفسیر متعلق اخلاق حرفه‌ای نیز هست که به بررسی مسائل اخلاقی در حرفه تفسیر می‌پردازد.

- ساحت‌هایی همچون «اخلاق باور»، «اخلاق پژوهش» و «اخلاق علم» پیش از این زیر چتر آموزه‌های اخلاقی و قلمرو اخلاق کاربردی بالیده‌اند و از جهاتی می‌توان «اخلاق تفسیر» را ملتقای «اخلاق باور»، «اخلاق پژوهش» و «اخلاق علم» شمرد.

- کنش «تفسیر»، می‌تواند به‌مثابه عمل متعاقب باور تفسیری مفسر باشد و از آن‌جا که تفسیر همچون باور، امری ارادی و اختیاری است، مشمول ارزش‌گذاری‌های اخلاقی می‌شود و مفسر وظیفه دارد تا برای باور تفسیری خود قرائن و شواهد کافی به دست آورد و تخلف از این وظیفه (جمع‌آوری قرائن کافی)، تنها خطای معرفتی صرف نیست، بلکه یک خطای اخلاقی است.

- عمل «تفسیر» همچون «پژوهش» فرایندی است که با تکیه بر مبانی خاص و در چارچوب روشی منضبط غالباً پرسشی درباره متن قرآن طرح می‌کند و آن را با استدلال‌های علمی و نظام‌مند پاسخ می‌دهد تا معنای متن کشف شود. این فرایند می‌تواند برداشتی جدید از متن بوده، یا نقد، تعمیق، توسعه یا ترویج برداشت مفسران دیگر باشد.

- «تفسیر» به‌منزله یک رشته علمی هم شامل علوم نظری قابل انتقال و جنبه‌های تئوریک صرف است و هم شامل مهارت‌هایی است که در حین تجربه متمادی در میدان عمل تفسیر به‌دست می‌آید که به آن «مهارت تفسیر» گفته می‌شود.

بنابراین، «اخلاق تفسیر» را می‌توان ملتقای «اخلاق باور»، «اخلاق پژوهش» و «اخلاق علم» شمرد؛ به این معنا که گاهی تفسیر به‌منزله باور و مدلل نمودن باور تفسیری است، گاه به‌منزله فرایندی نظام‌مند همراه با استدلال‌های علمی و گاه یک رشته علمی و از همین رو، نیاز نیست اخلاق تفسیر را به یک حوزه خاص مقید کنیم، اما طبق تقسیم‌بندی‌های رایج در عرصه اخلاق، اخلاق تفسیر به‌منزله هر کدام از «اخلاق باور»، «اخلاق پژوهش» و «اخلاق علم» باشد، زیرمجموعه و متعلق به حوزه «اخلاق کاربردی» است.

فهرست منابع

- ابن فارس، احمد. (۱۴۲۲ ق). معجم مقاییس اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۰۵ ق). لسان العرب. قم: نشر ادب الحوزه.
- ابوالحسنی نیارکی، فرشته؛ شجاعی، امیراحمد. (۱۳۸۹). مقایسه دو مفهوم‌سازی سنتی و جدید از اخلاق» پژوهشنامه اخلاق. ۱۰(۳): ۳۵-۵۰.
- آریان‌پور، منوچهر و دیگران. (۱۳۸۵). فرهنگ انگلیسی به فارسی. (چاپ ششم). تهران: جهان رایانه.
- اسلامی اردکانی، سید حسن. (۱۳۹۱). نوشتن در جزایر پراکنده. قم: نور مطاف.
- بابایی، علی‌اکبر. (۱۳۷۹). روش‌شناسی تفسیر قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. تهران: انتشارات سمت.
- بدار، لوک و دزیل، ژوزه؛ لامارش، لوک. (۱۳۸۹). روان‌شناسی اجتماعی. (چاپ هفتم). تهران: ساوالان.
- بلیکی، نورمن. (۱۳۸۴). طراحی پژوهش‌های اجتماعی. (ترجمه: حسن چاوشیان). تهران: انتشارات نی.
- پارسا، محمد. (۱۳۸۸). زمینه روان‌شناسی نوین. (چاپ بیستم). تهران: بعثت.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۹۱). تاریخ تفسیر قرآن کریم. تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- جلیلی، سید هدایت. (۱۳۹۰). پژوهش در تفسیر پژوهی قرآن. تهران: انتشارات سخن.
- جوادیور، غلامحسین. (۱۳۹۰). اخلاق باور، رهیافتی به پیوند اخلاق و معرفت‌شناسی. پژوهش‌نامه اخلاق. ۱۱(۴): ۸۴-۵۵.
- جوادی، محسن. (۱۳۷۵). مسئله باید و هست: بحثی در رابطه ارزش و واقع. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- جوادی، محسن. (۱۳۹۱). اخلاق پژوهش؛ مبانی و مسائل. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جوهری، اسماعیل. (۱۴۰۷ ق). الصحاح. (تحقیق: احمد عطار). بیروت: مؤسسة المحمودی.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۴۱۴ ق). لغت‌نامه، بیروت: دار الصاد.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین. (۱۴۰۵ ق). مقدمه جامع التفاسیر، کویت: دار الدعوة.
- روشبلاو، آن ماری و بورفیون، ادیل. (۱۳۷۱). روان‌شناسی اجتماعی. (چاپ دوم). تهران: مروارید.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۵). علم چیست؟ فلسفه چیست؟ تهران: انتشارات صراط.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۱۶ ق). الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: دارالکتب العربی.
- طریحی، فخرالدین. (۱۴۰۸ ق). مجمع البحرین. (تحقیق: احمد الحسینی). بی‌جا. نشرالثقافة الاسلامیة.
- طوسی، نصیرالدین. (۱۳۵۶). اخلاق ناصری. (تصحیح و تفتیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری). تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۸۳). اخلاق حرفه‌ای. (چاپ دوم). تهران: معجون.
- فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۸۵). اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی. قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۸۵). روش‌شناسی مطالعات دینی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق). العین. (تحقیق: مهدی مخزومی - ابراهیم سامرایی). بی جا: موسسه دارالهجرة.
- فعّالی، محمدتقی. (۱۳۷۹). درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر. (چاپ دوم). قم: انتشارات معارف.
- فلاح، رستم. (۱۳۹۳). جستارهایی در اخلاق پژوهش، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فنایی، ابوالقاسم. (۱۳۹۲). دین در ترازوی اخلاق، تهران: انتشارات صراط.
- قدمی جویری، هاجر خاتون؛ جلیلی، سید هدایت. (۱۳۹۷). سنجش کارآمدی تعریف تفسیر پژوهان مسلمان از پدیده تفسیر. «مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی»، ۲(۲)، ۶۹-۸۹.
- کرلینجر، آلفرد. (۱۳۷۴). مبانی پژوهش در علوم رفتاری، (ترجمه: حسن پاشا شریفی و جعفر نجفی زند)، تهران: آوای نور.
- مبینی، محمدعلی. (۱۳۸۹). توجیه باور: آری یا نه؟ بررسی آرای ویلیام الستون، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۳). دروس فلسفه اخلاق. (چاپ سوم). تهران: انتشارات اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۶). اخلاق در قرآن، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصلوق، حمید. (۱۳۵۰). مقدمه ای بر روش تحقیق. تهران: مدرسه عالی مدیریت کرمان.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). مجموعه آثار. (ج ۶ و ۲۲). تهران: صدرا.
- ملایوسفی، مجید، الله یاری؛ احمد، اسکندری، مریم. (۱۳۹۱). مطهری و اخلاق باور. فصلنامه حکمت معاصر، ۱۳(۱)، ۱۱۹-۱۴۰.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹). اخلاق باور. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نراقی، ملا احمد. (بی تا). جامع السعادات. (ج ۴). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- Amesbury, R. (2008). The Virtues of Belief: Toward a Non-Evidentialist Ethics of Belief-Formation. *International Journal for Philosophy of Religion*, 63(13), 25-37. <https://doi.org/10.1007/s11153-007-9139-4>
- Clifford, W. K. (1877). The Ethics of Belief. *Contemporary Review*.
- Resnik David B. (2008). Ethics of science. In the *Routledge Companion to philosophy of Science*. Ed. by Stathis Psillos & Martin Cord, New York: Routledge.
- Fuller, S. (2000). *Governance of Science*. Buckingham: Open University Press.
- Frey, R. G., & Wellman, C. H. (Eds.). (2005). *A Companion to Applied Ethics*. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
- Merton R. K. (1973). *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago: University of Chicago Press.
- Resnik D. B. (1998). *The Ethics of Science: An Introduction*. London: Routledge.