

رویکرد نظری به دانش اخلاق حرفه‌ای

منیژه عاملی*

چکیده

اخلاق حرفه‌ای به‌عنوان شاخه‌ای از دانش اخلاق به‌بررسی تکالیف اخلاقی در یک حرفه و مسائل اخلاقی آن می‌پردازد و درصدد ارائه شیوه‌ها و دستورالعمل‌هایی است که این تکالیف را برای افراد و گروه‌های حرفه‌ای تعیین نماید.

اخلاق حرفه‌ای در سنت با محوریت انسان و انگیزه خدمت به‌دیگران بوده که در طول تاریخ متحول گردیده است؛ اما امروزه گناه انسان در خدمت حرفه و حرفه نیز به ابزاری در جهت اهداف صرفاً مادی او بدل شده است. در نظام‌های غربی، مکاتب اخلاقی مانند سودانگاری، عدالت‌توزیعی، آزادی فردی و تکلیف‌گرایی درصدد رساندن انسان به‌سعادت بوده‌اند. اما در نظام اخلاق اسلامی، ملاک نهایی و سعادت حقیقی بشر تقرب به «الله» است و انسان به‌عنوان خلیفه و جانشین الهی بر روی زمین محور توجهات اخلاقی است.

واژگان کلیدی

اخلاق حرفه‌ای، قرب الهی، سعادت، سودگرایی، تکلیف‌گرایی.

man_ameli@yahoo.com

*کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

تاریخ پذیرش: ۸۸/۴/۱۷

تاریخ دریافت: ۸۷/۹/۲

۱. طرح مسأله

اخلاق‌ورزی نسبت به افراد، اصناف و محیط‌های اجتماعی مسائل مختلفی ایجاد می‌کند، به گونه‌ای که نمی‌توان انتظار داشت اخلاق واحدی در مورد همه انسان‌ها وجود داشته باشد و با یک روش با همه آنان عمل نمود و همچنین اخلاق همواره در قالب و چهارچوب مسائل اجتماعی نظیر خانواده، طبقه، حرفه و غیره مقید است. (صادقی، ۱۳۷۱: ۶۴)

در این مقاله مسائلی مطرح است: نخست، چیستی و تعریف اخلاق حرفه‌ای به لحاظ نظری. دوم، انتظارات و توقعات از اخلاق حرفه‌ای به منزله یک دانش. و سوم، ویژگی‌های معرفتی علم اخلاق برای کارآمد بودن در حوزه اخلاق حرفه‌ای.

در بخش دیگر این مقاله به نظام‌های مختلف اخلاقی در اخلاق حرفه‌ای پرداخته‌ایم تا جایگاه مباحث اخلاقی در حرفه و شغل را از طریق بررسی این دیدگاه‌ها نقد و تحلیل کنیم.

۲. مفهوم‌شناسی اخلاق حرفه‌ای

در تعریف اخلاق حرفه‌ای یا اخلاق کسب و کار عده‌ای آن را «شیوه‌های رفتاری متداول در میان اهل یک حرفه دانسته‌اند». (صدری افشار، ۱۳۷۳: ۶۷)

با توجه به این تعریف، هر حرفه و شغلی، اخلاق حرفه‌ای خاص خود را دارد که متفاوت از حرفه‌های دیگر است، مثلاً در حرفه پزشکی اخلاق حرفه‌ای را چنین آورده‌اند: «علمی است که موضوع آن بررسی مجموعه آداب و شیوه‌های رفتاری و پسندیده‌ای که صاحبان مشاغل گروه پزشکی می‌باید رعایت کنند و مجموعه صفات و اعمال نکوهیده‌ای است که لازم است از آنها اجتناب نمایند.» (اصفهانی، ۱۳۷۲: ۸) به عبارت مختصر آن را امر به معروف و نهی از منکر و آداب معاشرت در حرفه پزشکی ذکر کرده‌اند.

یا در مورد اخلاق مدیریتی می‌گویند: «یک‌نوع توازن «صحیح» یا «مناسب» یا «منصفانه» بین عملکرد اقتصادی و اجتماعی یک شرکت وجود دارد و مشکل مدیریت نیز

به یافتن این توازن مربوط می‌شود.» (هس‌مر، ۱۳۷۷: ۱۶) و در ادامه، هدف از اخلاق مدیریتی را سنجش عوامل مؤثر بر این توازن و بررسی ساختارهای مختلف تئوریک می‌داند که می‌تواند به مدیریت در جهت تعیین این توازن کمک کند.

در تعریف دیگری از اخلاق حرفه‌ای آمده: «اخلاق یک شغل و حرفه معین، قانونی است که به وسیله آن افعال را منظم می‌کند و استانداردهایی برای افرادش قرار می‌دهد.» (The world Book, Encyclopedia, ۱۹۹۵: ۶/۳۴۱)

برطبق تعریف فوق می‌توانیم در مشاغل و حرفه‌های مختلف با تعیین و تدوین آیین‌نامه‌های اخلاقی و محدوده مسائل اخلاقی هر حرفه را با توجه به منافع و مقررات حاکم بر حرفه مورد نظر، راه را برای پیشبرد اهداف تعیین شده در آن حرفه هموارتر نماییم. همچنین اخلاق حرفه‌ای را «رشته‌ای از علم اخلاق دانسته‌اند که روابط شغلی را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد.» (شعاری‌نژاد، ۱۳۶۴: ۱۵۴) در واقع تدوین آیین‌نامه‌های اخلاقی، تکلیف افراد هر حرفه را نیز مشخص نموده و روابط آنها را به‌نظم درمی‌آورد. همچنین عده‌ای اخلاق حرفه‌ای را «مدیریت رفتار و کردار آدمی هنگام انجام کارهای حرفه‌ای» (http://www.cityu.edu.kn/is/ethics.htm#define"www.altavista.com) دانسته‌اند.

عده‌ای نیز این علم را چنین تعریف کرده‌اند: «اخلاق حرفه‌ای، تکالیف اخلاقی وظیفه‌ای و سازمانی است که سازمان در قبال محیط مستقیم و یا غیر مستقیم دارد.» (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۰: ۱) با توجه به تعریف فوق می‌توانیم این علم را در نوع روابط سازمان‌ها و اجتماع و همچنین نحوه برخورد و عملکرد افراد سازمانی در برابر محیط اجتماعی، فرهنگی و غیره تأثیرگذار بدانیم. همچنین آورده‌اند: «اگر لفظ اخلاق به طایفه معینی منسوب گردد، دلالت بر رفتار خاص آن طایفه دارد.» (صلیبا، همان: ۱۲۱) که آن را اخلاق حرفه‌ای نامیده‌اند.

برطبق این تعریف ما می‌توانیم در نظام‌های اجتماعی گذشته، نمونه‌هایی از اخلاق

حرفه‌ای را بیابیم، به‌عنوان مثال اخلاق جوانمردان که از واژه عربی «فتی»^۱ (کربن، ۱۳۶۳: ۳) است.

در واقع واژه «جوانی» از لحاظ جسمانی به‌معنای رسیدن به‌کمال و شکفتگی ظاهری و جسمانی انسان و از لحاظ معنوی به‌مفهوم شکوفایی کامل خصلت‌ها و نیروهای درونی است. (همان: ۴)

خلاصه آنکه فتیان گروهی بودند با آرمان‌های خاصی که دربرگیرنده معنویت است؛ معنویتی که در عالم روحانی نفوذ کرده و همه احوال و وجوه زندگی را دربرمی‌گیرد و به آن روح می‌بخشد (همان: ۸) و فتوت در اسلام مسلکی است اخلاقی که به‌تهذیب اخلاق و استوار گردانیدن برادری میان مردم و فراخواندن به فضایل و شجاعت و دوری از رذایل و جبن می‌انجامد. (همان: ۲۱۱)

در طول تاریخ گروه‌های مختلف از فتیان را می‌بینیم که هر یک از آنها فتوت‌نامه‌ای تدوین نموده و برای خود قواعد و دستورالعمل‌های اخلاقی خاص طایفه و صنف‌شان قرار داده‌اند، از آن جمله می‌توان به‌بعضی از آنها مثل فتوت‌نامه عبدالرزاق کاشانی، (همان: ۱۴) فتوت‌نامه نجم‌الدین زرکوب تبریزی، فتوت‌نامه چیت‌سازان و غیره (همان: ۸۰) اشاره کرد. پس از بیان تعاریف مختلف از علم اخلاق حرفه‌ای و بررسی هر یک از آنها می‌توان به‌طور کلی و جامع، اخلاق حرفه‌ای را دانشی دانست که به‌بررسی تکالیف اخلاقی در یک حرفه و آثار اخلاقی آن حرفه می‌پردازد.

۳. بیان انتظارات و توقع از اخلاق حرفه‌ای به‌منزله یک دانش

یکی از مهم‌ترین وظایف و ویژگی‌های علم اخلاق را تعیین بایدها و نبایدهای اخلاقی دانستیم و گفتیم علم اخلاق با ارائه جدولی از فضایل و رذایل ما را به‌اکتساب فضایل و اجتناب از رذایل رهنمون می‌سازد. به‌طور کلی تکالیف و بایدهای اخلاقی به‌دو مفهوم

۱. Juvenis.

سنتی و جدید قابل طرح هستند و اخلاق سنتی را می‌توان جدولی دانست که شامل تکالیف و شیوه‌های رفتار فردی و ارزش‌شناسی رفتاری است و نکات اخلاقی ارائه‌شده در این بخش گسترهٔ محدود و ساده‌ای دارد و چندان فراتر از اخلاق فردی نمی‌رود، بلکه در نظام‌هایی چون نظام ارسطویی، قسیم تدبیر منزل و سیاست مُدُن قرار می‌گیرد.

اما در مفهوم جدید، علم اخلاق تکالیفی را مطرح می‌نماید که به‌نحوه ارتباط فرد با خودش، دیگران، خدا و طبیعت نظر دارد، به‌بیان دیگر ناظر به رفتار ارتباطی است. در رفتار ارتباطی، گستردگی و تنوع روابط به‌اشکال مختلف، شبکه پیچیده‌ای به‌وجود می‌آورد که این پیچیدگی نیازمند نظم و برنامه‌ریزی خاصی است.

مفهوم نخست از علم اخلاق به‌تنهایی قادر به‌سازماندهی این روابط که گاهی پیچیدگی‌ها و دشواری‌های آن منجر به معضلات بزرگ اخلاقی در جامعه می‌گردد، نیست. اخلاق به‌عنوان یک نظام از ارزش‌ها (خیر و شر) و ارادهٔ معطوف به آنها، در دنیایی که همه چیز رنگ تجارت، بازده، سود، حق‌الزحمه، کارایی و بهره‌وری و مانند آنها را به‌خود می‌گیرد، دیگر نمی‌تواند به‌صورت یک نظام نظری به‌افراد درگیر، عرضه شود. در جهانی که به‌تعبیر هابز، انسان‌ها گرگ یکدیگر می‌شوند (یا هستند) اخلاق درجهت کاهش مشکلات و تنش‌های میان افراد عمل می‌کند و از آنها می‌خواهد که مسؤولیت اجتماعی داشته و شهروندان شایسته‌ای باشند. (محمدی، ۱۰: ۱۳۷۹)

برای یک شغل یا مؤسسه‌ای که در قلمرو تأملات اخلاقی سقوط می‌کند باید سؤالاتی درباره رفتار مطرح کند، خواه درباره اینکه یک فرد یا گروه چگونه باید رفتار کند یا درباره رفتار یک پیشهٔ خاص. (Clark, ۱۹۹۶: ۶۸۳.)

در اینجا علم اخلاق با معنا، مفهوم، وظایف و عملکردهای جدیدی ظاهر می‌گردد. قبل از پرداختن به علم اخلاق در مفهوم جدید به‌ویژگی‌های ارتباطات در مفهوم جدید می‌پردازیم:

۱. ارتباط حداقل چهارسویه است، بدین‌معنا که رابطه فرد می‌تواند با خودش، دیگران، خدا و طبیعت شکل بگیرد. در اینجا فرد می‌تواند یک رابطهٔ درون‌شخصی با خودش داشته

باشد که این رابطه در واقع با نحوه عملکرد اخلاق به مفهوم سنتی مشترک است و در آن فرد به تهذیب و تزکیه نفس می‌پردازد، ولی در این مفهوم فرد به تنهایی و بدون در نظر گرفتن دیگران به خود نمی‌پردازد؛ بلکه رابطه او با دیگران در زندگی اجتماعی و رابطه او با خدا در زندگی دینی و مذهبی و رابطه او با محیط زیست در زندگی طبیعی و مادی بر نحوه رفتار او با خودش یا اخلاق فردی او تأثیرگذار است.

در این معنا رفتار فردی او رفتاری است که همسو و مکمل رفتار ارتباطی‌اش می‌باشد و سایر روابط نیز به این ترتیب با لحاظ اخلاق فردی او شکل می‌گیرد.

۲. همان‌طور که روابط چهارگانه‌ای با نظم و هماهنگی داریم، هر کدام از این ارتباطات، دوسویه نیز هستند و دارای تأثیر متقابل می‌باشند. بدین معنا که به عنوان مثال رابطه فرد با دیگران تنها وظایف اخلاقی او را نسبت به جامعه بیان نمی‌کند بلکه در قبال ارتباط او با دیگران، دیگران نیز در مقابل فرد موظف به رعایت اصول اخلاقی هستند.

۳. ویژگی بعدی رفتار ارتباطی، سازمانی بودن این نحوه ارتباطات است. در واقع شبکه‌هیچیده روابط موجود در علم اخلاق به معنای جدید، در عین پیچیدگی و پیوستگی دارای نظم سازمان‌یافته‌ای است که موجب عدم تعارض و تضاد می‌گردد. در این سیستم ارتباط فرد با هر یک از مقولات چهارگانه و روابط دوسویه آنها به شکل شبکه‌ای منظم صورت می‌گیرد. علم اخلاق با ارائه اصول و کدهای اخلاقی مناسب در روابط اجتماعی، حرفه‌ای، سیاسی و غیره، نظم و هماهنگی لازم را در رفتار ارتباطی حاصل می‌کند.

چگونگی اعمال این کدها و آیین‌نامه‌های اخلاقی و میزان پای‌بندی و التزام به این قوانین نیازمند آموزش‌های رسمی و غیر رسمی است که از وظایف علم اخلاق محسوب می‌گردد.

۴. نحوه ارتباطات رفتاری موجب ازدیاد و تضایف فضایل یا ردائیل می‌گردد و این روابط جنبه تشدیدگرایانه دارند؛ بدین معنا که به دلیل تأثیر متقابل هر یک از این روابط و پیوستگی و سازمانی بودن آنها، وجود یک فضیلت یا ردیلت در هر یک از روابط، زمینه

مناسب برای ایجاد آنها را فراهم می‌آورد، به‌عنوان مثال وجود یک فضیلت اخلاقی در رفتار فردی مانند صداقت در جنبه‌های مختلف اجتماعی از رذایلی مانند تملق، چاپلوسی و عداوت در رفتار و کردار ممانعت به‌عمل می‌آورد و فضایی مانند راستی و درستکاری در رفتار و گفتار با دیگران را موجب می‌شود و به این ترتیب با رشد فضایل و کاهش رذایلی مواجه می‌شویم.

پس از بیان ویژگی‌های ارتباط رفتاری در علم اخلاق به‌معنای جدید ابتدا به‌یکی از ارتباطات رفتاری به‌نام «علم اخلاق حرفه‌ای» (مکارم‌شیرازی، ۱۴۱۶: ۱۵) می‌پردازیم. در اخلاق حرفه‌ای به‌صورت اجتماعی در گستره حرفه‌های مختلف و روابط افراد در حرف با یکدیگر، سازمان و جامعه بحث می‌کند. اخلاق حرفه‌ای به‌منزله یک دانش اصول کلی رفتار ارتباطی در سازمان را به‌صورت نظام‌مند و منظم مطرح می‌کند و به‌دلیل شبکه‌ای بودن ارتباطات رفتاری در سطح جامعه، این علم بر رفتار فردی، خانوادگی، اجتماعی و غیره تأثیرگذار است و در صورت اجرای کدهای اخلاقی در حرفه‌های مختلف شاهد پیامدهای مثبت و کارساز فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، علمی و غیره خواهیم بود که موجب رشد و تکامل یک جامعه در جنبه‌های فوق می‌گردد.

هر فرد در یک حرفه یک شأن حرفه‌ای دارد که جایگاه فرد را در حرفه‌اش نشان می‌دهد و افراد با هویت‌های حرفه‌ای خاص خودشان دارای روابط حرفه‌ای با یکدیگر نیز هستند که سازماندهی این رفتارهای ارتباطی حرفه‌ای، بر عهده اخلاق حرفه‌ای است. بدین معنا که در یک حرفه نحوه عملکرد افراد در سطوح مختلف آن سازمان، هویت حرفه‌ای آنها را تشکیل می‌دهد، لذا به‌عنوان مثال هویت حرفه‌ای مدیر یک سازمان با هویت حرفه‌ای زیردستان متفاوت می‌باشد.

هر یک از این افراد با هویت‌های خاص خود دارای ارتباط رفتاری و تبادل اندیشه و برخورد اجتماعی هستند لذا چگونگی رفتار مدیر سازمان با بقیه افراد سازمان یا رفتار اعضای سازمان با یکدیگر یا تعهد آنها در قبال سازمان یا نحوه عملکرد آنها در قبال افراد

سازمانی دارای پیچیدگی‌ها و برنامه‌ریزی‌های دقیقی است که به‌عهده علم اخلاق حرفه‌ای می‌باشد.

بنابراین مسائل در اخلاق حرفه‌ای اصولاً هنگامی رشد می‌یابند که ارزش‌ها در مشاغل و حرف خاص حاکم شوند و با ارزش‌های دیگر در حین انجام و پرداختن به حرفه ناسازگار گردند؛ صاحبان حرف، به احتمال زیاد این ارزش‌ها را به‌عنوان امر غالب و حاکمی که دیگران ممکن است درک نکنند دریافت می‌نمایند.

تعهد به ایده‌آل‌هایی که آنها بیان می‌کنند در یک سطح وسیع، منشأ اعتبار و صلاحیت صاحبان حرف است و چنین تعهدی به‌وسیله شناسایی و تعیین هویت همکاران و سازمان‌هایی که در آن کار می‌کنند تقویت خواهد شد و آن در بسیاری از کدهای اخلاقی به کار برده می‌شود و عملکردهایشان را جهت‌دار می‌کند. (Becker, ۱۹۹۲: II/ ۱۰۱۸)

بنابراین احساس ضرورت وجود اخلاق حرفه‌ای در یک جامعه موجب پیشرفت آن جامعه در سطوح مختلف خواهد شد و با توجه به ویژگی‌های شناسایی‌گرایانه علم اخلاق، اخلاق برون‌سازمانی در تشدید عملکردهای مثبت درون‌سازمانی دارای نقش بسزایی است.

اخلاق حرفه‌ای به‌طور کلی به‌عنوان یک حوزه مطالعه شناخته می‌شود. (Dracopoulou, ۱۹۹۸: XI) که دارای یکنوع جدید از ارتباطات رفتاری است و با روابط اجتماعی به‌صورت سنتی کاملاً متفاوت است. اخلاق رفتاری جوامع در گذشته به‌مفهوم بسیط اخلاق نزدیک‌تر بود، بدین معنا که اخلاق فردی و اجتماعی و همچنین صنفی، سیاسی، فرهنگی و غیره همه در گرو پرداختن هر فرد به‌خودش بود و در واقع هر فرد با تزکیه و تهذیب نفس، با اصلاح معیارهای اخلاقی و رفتاری خود، موظف به‌اجرای آنچه که بدان مقید بود، می‌شد.

۱. Dracopoulou, Souzy, *Ethics and Healthcare management*, London and New York, ۱۹۹۸, p. XI.

از جمله این رفتارهای ارتباطی می‌توان اخلاق فتیان، عیاران، شوالیه‌ها (کربن، ۱۳۶۳: ۴) و قلندران را نام برد. به‌عنوان مثال در مورد اخلاق فتیان قابل ذکر است که فتوت در اصل مفهومی به‌خلق و خوی مربوط است و در صدر اسلام و عصر اسلام و عصر اموی و قسمتی از عصر عباسی مسلکی فردی بود که برخی از افراد در آن گام می‌زدند و آثارش در رفتار آنان جلوه‌گر بود، در آن دوران سازمان و تشکیلات اجتماعی برای اهل فتوت ملاحظه نشده است. (همان: ۲۱۱)

کم‌کم فتوت در همه جنبه‌های زندگی، حتی در وضع حرفه‌ها و مشاغل رخنه کرده و در مشاغل گوناگون، سازمان، رسوم و قواعد آنها اثر عمیقی داشت. (همان: ۸۰) در سایه این خصلت و با رشد و توسعه آن در گستره اجتماع «فرد مؤمنی که به حرفه‌ای اشتغال دارد، به‌صورت نمونه و مطلوب درمی‌آید. حرفه کسی که به فتوت می‌پیوندد، هر حرفه‌ای که باشد به‌نوعی خدمت شوالیه‌گری تبدیل می‌گردد.» (همان) البته در این دوره شوالیه‌گری جنگی، به‌عرفانی منتقل شد.

به‌طور کلی در این دوره هر فرد به‌عنوان یک «فتا» و جوانمرد سعی می‌نمود تا در زندگی فردی و اجتماعی خویش به‌نحوی خودسازی و تهذیب نفس را به‌کار گیرد و با وارد شدن در جرگه «فتیان» در برابر خود و جامعه ملزم به رعایت اصول و بایدها و نبایدهای شرعی و اخلاقی باشد.

اخلاق در گذشته به‌صورت سنتی بوده که بیشتر جنبه فردگرایانه دارد زیرا استانداردهای اخلاقی میان افراد مختلف درست یا نادرست است، مگر اینکه ثابت شود آن استاندارد به‌راستی نوعی تعهد اخلاقی در قبال دیگران به‌وجود می‌آورد و منفعتی برای خود ندارد. (هس‌مر، همان: ۱۴)

لذا امروزه این نحوه ارتباط رفتاری، چندان کارساز نبوده و با پیشرفت زمینه‌های مختلف اجتماعی و پیچیدگی روابط اجتماعی و قانونمندتر شدن جوامع مدنی، صرفاً پرداختن به خویش به‌عنوان یک فرد از یک مجموعه، پاسخگوی معضلات اجتماعی و

سازمانی جوامع بشری نخواهد بود و به‌طور کلی فرد به‌تنهایی و با اتخاذ تدابیر اخلاقی و اصلاحی برای خود قادر به‌اصلاح جامعه و سازمان‌های حرفه‌ای نیست.

پس از بررسی سیر تکامل علم اخلاق حرفه‌ای از گذشته تاکنون به‌بیان توقعات و انتظاراتی که از اخلاق حرفه‌ای به‌منزله یک دانش داریم می‌پردازیم:

یکی از وظایف علم اخلاق به‌طور عام و اخلاق حرفه‌ای به‌طور خاص ارائه ملاک‌هایی در نظام اخلاقی است: هر نظامی چه دینی و چه غیر دینی دارای ملاک‌هایی است که به‌عنوان شاخص در آن نظام حائز اهمیت است. اما در نظام اخلاق اسلامی ملاک‌هایی «خدا» است یعنی تقرب به او ارزش و دوری از او ضدارزش است؛ لذا هر آنچه در علم اخلاق حرفه‌ای رضایت خدا را به‌دنبال داشته باشد، ملاک‌هایی ارزش‌ها و عدم رضایت او ملاک‌هایی ضدارزش‌ها محسوب می‌شود.

همچنین ملاک‌های دیگری مانند کرامت و حرمت انسان که موجب «عدالت» و «آزادی» در سطح جامعه به‌صورت کاربردی می‌گردد به‌عنوان شاخص‌های نهایی و مقیاس سنجش رفتار فرد یا افراد در مقابل خود یا اجتماع حائز اهمیت هستند.

از دیگر وظایف حرفه‌ای پس از تعیین شاخص‌های رفتاری، ارائه جدول‌هایی از فضایل و رذایل است که این ویژگی نیز در تمام نظام‌های اخلاقی جایگاه خاصی دارد.

در واقع با ارائه کدها و آیین‌نامه‌های حرفه‌ای، تکالیف افراد در سازمان با یکدیگر در قبال سازمان و فراسازمان را روشن می‌نماید و آنها را ملزم به‌اجرای بایدها و پرهیز از نبایدها می‌کند. در هر سازمانی حداقل پنج‌نوع تکلیف قابل ذکر است که به‌اختصار به‌بیان هر یک می‌پردازیم:

یک. وظایف اخلاقی اعضای گروه در یک سازمان: بدین‌معنا که افراد یک حرفه نسبت به دیگر افراد آن حرفه و همچنین در قبال سازمان مربوطه چه وظایف و التزامات اخلاقی را باید رعایت کنند و از چه موانع اخلاقی باید اجتناب کنند.

دو. تکالیف سازمان نسبت به افراد گروه: سازمان یا حرفه در قبال افراد و اعضای

گروهش چه وظایف و مسؤولیت‌هایی دارد و چه تسهیلات و امکاناتی برای بهبود زندگی اجتماعی و فردی و اصلاح اخلاقی آنها دارد.

سه. وظیفه اخلاقی سازمان نسبت به ذی‌نفعان: سازمان علاوه بر اینکه نسبت به اعضای گروه سازمانی خویش وظایفی دارد، آیا نسبت به دیگران مانند ارباب رجوع، سهامدار و افراد برون سازمانی وابسته به خود، وظایف و مسؤولیت‌هایی دارند؟

چهار. تکالیف اخلاقی سازمان نسبت به جامعه: علاوه بر افراد خود سازمان و افراد فراسازمانی وابسته به آن، سازمان نسبت به جامعه انسانی و ملی و بین‌المللی خویش چه وظایفی دارد؟ آیا سازمان موظف است برای اصلاح جوامع بشری نیز قدم‌هایی بردارد؟

پنج. تعهد اخلاقی سازمان نسبت به طبیعت و محیط زیست
سازمان علاوه بر افراد انسانی و بشری به صورت درون سازمانی و برون سازمانی، آیا در قبال محیط و طبیعت نیز خود را موظف به اجرای قوانین اخلاقی خواهد دانست و آیا در صدد حفظ منابع طبیعی و زیست محیطی خواهد بود؟

به‌طور کلی ما در صورت وجود تعارضات، ناپسامانی و نابهنجاری در حرف، باید به اصلاح و بازسازی آیین‌نامه‌های اخلاقی بپردازیم، چراکه ترمیم نواقص موجود در تکالیف اخلاقی حرفه‌ها و مشاغل موجب بهبود زندگی و سلامت روانی افراد در زمینه‌های مختلف می‌گردد به‌عنوان مثال اخلاق پزشکی، مدیریت، صنایع، اقتصاد و غیره تأثیرات مستقیمی بر زندگی فردی و اجتماعی و همچنین بین‌المللی افراد خواهد گذاشت.

۴. علم اخلاق برای کارآمد بودن در حوزه اخلاق حرفه‌ای چه ویژگی‌های معرفتی دارد؟
در بحث گذشته پس از ذکر دوره‌های مختلف اخلاق حرفه‌ای، وظایف اخلاق حرفه‌ای را برشمردیم. در این بحث اخلاق حرفه‌ای را به‌عنوان شاخه‌ای از علم اخلاق لحاظ و ویژگی‌های معرفتی آن را بررسی می‌کنیم.

اخلاق حرفه‌ای برای کارآمد بودن باید دارای سه‌عنصر روشمندی، حل مسأله و داشتن

مبادی باشد و این موارد از ارکان علم و دانش بودن محسوب می‌شوند.

از نظر علم اخلاق «رفتار و کردار انسان» طوری توجیه و توصیف می‌گردد که قابل فهم و مفید بوده و محدود به جهل و نادانی نباشد؛ به همین دلیل است که علم و دانش دامنهٔ مسؤلیت اخلاقی ما را بیشتر کرده و با پیشرفت تکنولوژی نه تنها طرز تعلیم و تربیت نسل جدید تغییر کرده بلکه وظایف باطنی افراد نیز افزون‌تر شده است. (فلچر، ۲۰: ۱۳۴۸)

به طور کلی نتیجه می‌گیریم که ما نیازمند «علم و دانشی» به نام اخلاق حرفه‌ای هستیم که به صورت سیستماتیک و هماهنگ عمل می‌کند.

با توجه به اینکه عده‌ای معتقدند علم به تنهایی کافی نیست، اگرچه لازم است بلکه باید نوعی آمادگی و خواست قلبی هم در کار آید. هر انسانی به حسب فطرت خود به خدا متمایل است؛ اما این تمایل باید به خواست خودآگاه او برسد و ظهور یابد تا واسطه ایمان قرار گیرد. قید اسلامی بودن یک امر، معانی مختلفی به همراه خواهد داشت: گاهی اسلامی بودن یک چیز دارای معنای مجازی است یعنی وصف شیء به حال خود شیء نیست بلکه وصف شیء به حال متعلق شیء است مانند فلسفه اسلامی.

گاهی اطلاق اسلامی بودن، امری محال و بی‌معنا به نظر می‌رسد؛ مانند زیست‌شناسی اسلامی و اما گاهی اسلامی بودن به معنای حقیقی کلمه استعمال می‌گردد و در واقع به دلیل هویت واسطه‌ای داشتن علم اخلاق، اسلامی بودن آن معنایی واقعی داشته و قابل اطلاق می‌باشد. مراد از هویت واسطه‌ای داشتن یک علم، آن است که آن علم واسطه معرفتی بین وحی و ذهن و زبان مخاطبان باشد. (فرامرزی قراملکی، ۱۰۵: ۱۳۷۸) و اخلاق اسلامی معرفتی است که فضایل و رذایل اخلاقی را از متون دینی به فهم و درک انسان‌ها می‌رساند. (همان: ۱۰۶)

همچنین می‌توان یکی از ویژگی‌های خود «اخلاق اسلامی» را توصیفی بودن این علم دانست، چراکه «اخلاق توصیفی» دانشی است که اصول اخلاقی مورد قبول یک شخص یا گروه را توصیف و تبیین می‌کند. همچنین حرفه‌ای بودن از اجزای لاینفک اخلاق حرفه‌ای

محسوب می‌شود. از طرف دیگر کاربردی بودن علم اخلاق حرفه‌ای تنها با تحلیل‌ها و تئوری‌های صرفاً نظری سروکار نداشته، می‌توانیم نتایج و دستورالعمل‌های اخلاق حرفه‌ای را در زندگی اجتماعی و روزمره خود، در سطح شهر، کشور و حتی جهان شاهد باشیم.

حرفه‌ای بودن اخلاق در زمان‌های گذشته نیز به صورت فتوت‌نامه‌ها و آیین‌نامه‌های صنفی و گروهی به چشم می‌خورد به طوری که هر حرفه خود را مقید به اجرای کدهای اخلاقی آن حرفه می‌نمود. اما امروزه با تکامل جوامع بشری به دلیل پیشرفت در صنعت و فناوری و وجود شبکه‌های پیچیده‌ای از دستورالعمل‌های اخلاقی، حرفه‌های مختلف نیازمند علم اخلاق حرفه‌ای نظام‌مند و دقیقی هستند. به طور کلی علم اخلاق حرفه‌ای به دلیل کاربردی بودن ناظر بر مسائل عینی حرفه‌هاست و با توجه به تنوع حرفه‌ها، هر حرفه دارای مسائل و آیین‌نامه‌های خاص خود است که تمایز هر آیین‌نامه از آیین‌نامه‌های دیگر و رفع نواقص و تدوین نهایی آنها نیز بر عهده علم اخلاق حرفه‌ای می‌باشد. و نیز کاربردی بودن علم اخلاق حرفه‌ای با جنبه علمی و نظری بودن آن منافات ندارد و این علم مانند منطق، علمی ابزاری است که با ارائه اصول و آیین‌نامه‌های علمی و عملی، موجب کارایی تمام برنامه‌های آموزشی اخلاق حرفه‌ای می‌شود و به لحاظ کاربردی بودن آن با مشاهده نحوه عملکرد این حوزه علمی به نقاط ضعف و قوت آن پرداخته و با تغییر و اصلاح آیین‌نامه‌های حرفه‌ای موجب پیشبرد بهتر اهداف اخلاق حرفه‌ای در عرصه مشاغل و سازمان‌های حرفه‌ای می‌گردد.

گاهی اخلاق ناظر به مسائل بومی و منطقه‌ای است که در اخلاق منطقه حائز اهمیت و تأثیر شگرف است، که آداب و رسوم مناطق مختلف با طبایع افراد بومی آن و تمایل آن به مشاغل و حرفه خاص آنها ارتباط تنگاتنگ دارد و مسلماً عملکردها آیین‌نامه‌های اخلاقی خاص را می‌طلبد. البته با پیشرفت‌های صنعتی و فرهنگی که در سطح جوامع صورت می‌گیرد ضرورت تغییر و تحول در این آیین‌نامه‌های اخلاقی را بیشتر می‌کند و نیازمند علم به‌روز و جدید است.

لذا با توجه به بیان مذکور علم اخلاق حرفه‌ای ناگزیر از داشتن ویژگی‌ای به‌نام «فرهنگ وابسته»^۱ است که تنوع این ویژگی در جوامع مختلف به‌عواملی چون زبان، ملیت، تاریخ، حتی موقعیت جغرافیایی و صنعت مربوط می‌شود و بالا بودن نقاط اشتراک جوامع در موارد فوق تقریباً فرهنگی و اخلاقی به‌همراه خواهد داشت.

در اخلاق حرفه‌ای نیز با توجه به حِرَف و مشاغل از علوم مختلف استفاده می‌شود، به‌عنوان مثال در اخلاق پزشکی از علوم مختلفی چون روان‌شناسی، علم دین، جامعه‌شناسی، علم زیست‌شناسی و غیره بهره‌برداری می‌شود؛ و همه این علوم دست به‌دست هم داده تا مسائل این علم در عرصه حرفه‌ها، میان‌رشته‌ای باشد.

اکنون میان‌رشته‌ای بودن اخلاق حرفه‌ای را از طریق استدلال به‌اثبات می‌رسانیم تا برای همگان روشن و واضح باشد:

صغری: مسائل حرفه‌ای «چندتباری»^۲ (همان: ۸۵) هستند.

کبری: مسائل چندتباری فقط از طریق «روی‌آوردهای میان‌رشته‌ای»^۳ به‌دست می‌آید.

نتیجه: مسائل اخلاق حرفه‌ای فقط از طریق روی‌آوردهای میان‌رشته‌ای به‌دست می‌آید.

یعنی مسأله واحد، در گستره‌های مختلف و در یک روند طبیعی موضوع بحث رشته‌های مختلف باشد، اعم از اینکه نتیجه واحد داشته باشد یا نه.

پس از روشن شدن صحت مقدمات قیاس، استدلال ما دارای نتیجه بوده و نتیجه به‌دست آمده از اعتبار منطقی و عقلی برخوردار است و آن اینکه مسائل اخلاق حرفه‌ای فقط از طریق روی‌آورد میان‌رشته‌ای حاصل می‌گردد و به‌بیان دیگر یکی از ویژگی‌های علم اخلاق در حوزه حرفه میان‌رشته‌ای بودن آن است.

از آنجا که موضوع اخلاق را بسیاری از علمای اخلاق «انسان» (مشکینی، ۱۳۷۴:۷)

۱. cultural index.

۲. multiple origins.

۳. interdisciplinary approach.

دانسته‌اند، می‌توانیم اخلاق را چه به معنای رفتار فردی و چه رفتار ارتباطی، یک علم انسانی بدانیم؛ چراکه دو سوی رابطه یا حداقل یک‌سوی آن قطعاً انسان خواهد بود و درباره افراد انسانی و هویت انسانی بحث می‌کند. پس هیچ نظام اخلاقی نباید با انسانیت و منافع انسانی در تضاد باشد.

اما معنای دوم از بشری بودن نیز نشان می‌دهد که اصول و قوانین اخلاقی نباید خارج از محدوده توانایی‌های بشر باشد و توسط فرد یا افراد جامعه و سازمان قابل اجرا بوده و در رفتار و کردار آنها مشهود باشد.

اما مهم‌ترین نتیجه‌ای که از بشری بودن علم اخلاق حرفه‌ای حاصل می‌گردد، متعالی نمودن انسان است، زیرا هدف از این علم را عده‌ای رسیدن انسان به درجه کمال، و سعادت او را تقرب الاهی و رستگاری و فلاح او دانسته‌اند.

همچنین با توجه به اینکه اخلاق دانش صرفاً نظری نیست که به تحلیل و تبیین امور بسنده کند. بحث آن با فلسفه و منطق تفاوت اساسی دارد و بحث خاصی را می‌طلبد که در پرتو آن به توصیه اخلاقی بپردازد و با برانگیختن عواطف و هیجانات افراد انسانی آنها را به انجام تکالیف اخلاقی‌شان رهنمون سازد.

علم اخلاق به معنای عام و اخلاق حرفه‌ای به معنای خاص به عنوان علمی که درصدد فراهم نمودن بستر مناسب برای سعادت و اصلاح بشر و زندگی بشری‌اند، به وضع و ایجاد یک سری قوانین و دستورالعمل‌های اخلاقی می‌پردازد. البته نه به معنای «قراردادی محض، شبیه مفاهیمی که در حقوق به کار می‌بریم مانند ملکیت، ریاست، زوجیت و... که نه ما به‌زای عینی دارد و نه یک تمایل تکوینی انسان به آن تعلق می‌گیرد.» (مصباح، ۱۳۷۷:۳۵) و نه به معنای قرارداد محضی که اشاعره وضع آن را به شارع مقدس نسبت می‌دهند و هرچه از نظر شارع خوب و حسن است، اخلاقی و هرچه بد و قبیح است غیر اخلاقی بدانیم و در واقع اختیار و اراده را از انسان سلب نموده و برای اخلاق، واقعیت خارجی قائل نباشیم. بلکه ما معتقدیم اصول و قوانین اخلاقی واقعیت‌هایی با معیار و

ملاک دائمی و حقیقی هستند و انسان به صورت تکوینی برای رسیدن به سعادت تمایل به سوی خیر و اعمال آن دارد و از شر و بدی دوری می‌کند؛ به عنوان مثال در اخلاق اسلامی ما با مراجعه به آیات و روایات به وضع اصول اخلاقی می‌پردازیم که با فطرت کمال جو و حقیقت طلب ما متناسب است، چنانچه با اندیشه در آیه شریفه «وَيَلْ لِكُلِّ أَفْئِكِ أَتِيمِ» (جائیه / ۱) به این مهم رهنمون می‌شویم که «دروغ گفتن بد است»، «دروغ فعل غیر اخلاقی است.» و از موانع کمال انسانی محسوب می‌گردد. در واقع با استناد به آیات و احادیث که دارای ثبات و دوام هستند حکم اخلاقی مانند «دروغ بد است» را استنباط نموده و به صورت عام و کلی، وضع و قرارداد می‌نماییم.

در حیطه اخلاق حرفه‌ای نیز به وضع قوانین و آیین‌نامه‌هایی می‌پردازیم که در درجه نخست با فطرت بشری، اعتقادات و ارزش‌های انسانی در تضاد نباشد و مبتنی بر معیارهای ثابتی باشد و در درجه بعدی همسو با شرایط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و... به هدف معین شده بیندیشد.

در مورد تفاوت اخلاق و حقوق و قوانین وضعی در جوامع انسانی نیز آورده‌اند: «غایتی که در قوانین منظور است به نظم جامعه باز می‌گردد. البته نظمی که نشان از افعال اختیاری انسان باشد. در هر زمان، حقوقدان و قانون‌گذار به این می‌اندیشد که چگونه نظم در جامعه بهتر برقرار می‌شود و اجتماع به خواسته‌های خودش بهتر می‌رسد، به حسب آنچه که عقل آنها می‌رسد یا محیط خاص و زمان و مکان خاص اقتضا می‌کند، قوانینی وضع کند.» (همان)

نکته دیگری که در مورد قراردادی بودن کدهای اخلاق درخور توجه است اینکه با توجه به رشد جوامع بشری و پیشرفت صنعت و تکنولوژی، در حوزه کسب و کار و مشاغل با پیچیدگی روابط و ارتباطات شبکه‌ای مواجه می‌گردیم که قوانین و دستورالعمل‌های اخلاقی گذشتگان کارساز نبوده و ما را به نتایج مطلوب نمی‌رساند. در نتیجه ما نیازمند وضع و جعل قواعد و آیین‌نامه‌های اخلاقی جدیدی هستیم که در عین تناسب با فطرت تکوینی بشری و ارزشی بودن، دچار تغییر و تحولات بنیادی می‌گردد.

لذا نمی‌توانیم علم اخلاق را علمی طبیعی و خارج از اختیار و اراده انسان بدانیم و اخلاق حرفه‌ای به‌عنوان شاخه‌ای از علم اخلاق، علمی وضعی و قراردادی است. با توجه به اینکه هر مطلوبی را نمی‌توان در ردیف ارزش‌های اخلاقی قرار دارد چنانچه در تعریف ارزش‌های اخلاقی آورده‌اند:

آن مطلوبی است که برای روح انسان در اثر عمل اختیاری و به‌انگیزه خواست‌هایی فوق‌غرایز حیوانی انجام می‌گیرد. (همان: ۵۵)

اخلاق حرفه‌ای علم ارزشی است بدین‌معنا که دستورالعمل‌های اخلاقی در حرفه‌های گوناگون به‌نحوی به‌سوی تکامل و سعادت انسانی است و به‌خواسته‌های متعالی انسان مرتبط است. و اعمال کدهای اخلاقی در یک سازمان علاوه‌بر نتایج مثبت مادی و اجتماعی که به‌دنبال دارد به‌منظور حفظ حرمت و هویت انسانی و تقویت آن جهت تکامل بشر به‌کار گرفته می‌شود و از سوی دیگر ارزشی بودن اخلاق حرفه‌ای موجب تعادل و توافق دو بعد مادی و غیر مادی انسان می‌گردد، به‌گونه‌ای که انسان در عین حال که ناگزیر به‌پیشرفت و تکامل در زمینه‌های مادی و غریزی خود در حد مجاز است و به‌رفاه دنیوی خویش از نظر اقتصادی، صنعتی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... می‌اندیشد، لحظه‌ای از اندیشه‌ی تعالی و تکامل بشری و دستیابی به‌هدف الهی خویش باز نخواهد ماند و چنانچه بار ارزشی از کدهای اخلاق حرفه‌ای حذف گردد، این هدف متعالی به‌صورت اجتماعی و ارتباطی رخت برمی‌بندد و تعالی انسانی جنبه فردی یافته و محدود به‌تلاش‌های شخصی برای تهذیب و تزکیه نفس می‌گردد. لذا اخلاق حرفه‌ای علاوه‌بر بایدها و نبایدهای ارتباطی که مطرح می‌سازد و اهداف سازمانی را دنبال می‌نماید، به‌ایجاد حریم امن انسانی و تقویت انسانیت و اخلاق متعالی انسانی همت می‌گمارد.

۵. نظام‌های مختلف اخلاقی در اخلاق حرفه‌ای

بررسی نظام‌های اخلاقی در حوزه کسب و کار مانند سودانگاری، تکلیف‌گرایی،

عدالت‌توزیعی و آزادی فردی به‌عنوان عمده‌ترین مکاتب اخلاقی در جهان و مقایسه اصولی بین آنها به‌منظور یافتن اصول مشترک و متفاوت هر یک و بیان انتظارتان از این نظام‌ها جهت ارائه ملاک نهایی اخلاق و جدول ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها، علاوه‌بر اینکه موجب روشن شدن نقاط قوت و ضعف این نظام‌ها می‌گردد، ما را در شناخت عمیق‌تر علم اخلاق حرفه‌ای، یاری می‌نماید.

در علم اخلاق برای تعیین بار ارزشی یا ضد ارزشی یک فعل نیازمند نوعی استدلال^۱ هستیم که ما را به‌ملاک نهایی اخلاق می‌رساند. در واقع ساختار استدلالی مانند قیاس، متشکل از مقدماتی است که از طریق آنها به نتیجه می‌رسیم. لذا نیازمند تشخیص صحت و سقم مقدمات و اثبات درستی آنها، به‌ویژه مقدمه کلی استدلال هستیم؛ آنگاه به‌استدلال دیگری که منتج از آن مقدمه کلی است، می‌پردازیم و باز این استدلال نیز دارای کبرایی است که باید اثبات گردد؛ ولی از آنجا که زنجیره استدلالات یقینی به‌ویژه استدلالات اخلاقی نمی‌تواند بی‌فرجام و نامتناهی گردد، ما را به‌ملاک نهایی در آن اصل اخلاقی می‌رساند. در این مجال نیز با تأمل در سیستم‌های اخلاقی موردنظر، سعی در یافتن ملاک نهایی آنها هستیم تا دستورالعمل‌های اخلاقی را ارزیابی و کاربردشان را در حرفه و کسب و کار بررسی نماییم.

۵-۱. مکتب سودانگاری^۲

در تعریف این مکتب آورده‌اند: «مکتبی است که معتقد است کار صواب به آن است که خیر و سود هرچه بیشتر به‌جهانی ارزانی دارد. (داکوبرت، بی‌تا: ۱۰۹)»
به‌بیان دیگر اساس اخلاقی این مکتب بر سودمندی یا اصل بزرگ‌ترین خوشبختی می‌باشد، (لالاند، ۱۳۷۷: ۸۷۶) همچنین آورده‌اند: «مذهب اصالت نفع، قوانینی است که

۱. Justification.

۲. Utilitarianism.

مراعات آنها موجب بیشترین لذت و زیر پا نهادن آنها منتهی به افزونی بدبختی‌های بشر می‌شود. (وارنوک، ۱۳۶۲: ۷۱)

انسان باید در مورد هر چیزی در زندگی مبتنی بر توانایی‌اش قضاوت کند تا بزرگ‌ترین سعادت فرد را ترویج دهد.

سودانگاری نظریه‌ای است در مورد خوبی و درستی که برطبق آن تنها چیز خوب، فایده و سود است و فایده باید، در یک راه، به صورت حداکثری لحاظ شود.

در واقع این تئوری خوبی و بدی اخلاقی را به وسیله نتایج یا سبب‌های یک عمل، یک قانون تعیین کند و عقیده‌ای است که در آن افعال درست و غلط به وسیله خوبی و بدی نتایج‌شان تعیین می‌شوند. (Smart, ۱۹۷۲: ۷/ ۲۰۶)

برطبق تعاریف فوق از نظرگاه این مکتب، فعل درست، فعلی است که قطعاً یا احتمالاً حداقل به عنوان مقدار خوبی درونی نتیجه خواهد داد. یا فعلی است که در صورت تمایل به سعادت، خوب و درست و در صورت عکس بد می‌باشند. (Runei, ۱۹۸۱: ۳۲۷)

با بررسی نظرات و تعریف‌های موجود در این مکتب اخلاقی می‌توانیم اصول اساسی آن را در معنای سنتی و ایده‌آل از هم متمایز نماییم. مکتب اصالت فایده در معنای سنتی، مفهوم فایده و سود را محدود نموده و تنها «لذت» را عامل سعادت انسان‌ها می‌شمارد.

برطبق این تفسیر، سودانگاری سنتی، یک نوع خاص از سودانگاری است که در آن لذت را به عنوان خوبی لحاظ می‌کنند. (Lacye, ۱۹۹۱: ۲۵۷) به عبارت دیگر در این اندیشه «لذت بالذات تنها چیز خوب است و درد و رنج تنها چیز شر است و سعادت شامل لذت می‌شود.» (Urmson, & Ree, ۱۹۹۱: ۳۱۸)

از مهم‌ترین نمایندگان سنتی «جرمی بنتام»^۱ و «جان استوارت میل»^۲ هستند که بعدها

۱. Jermy Bentham.

۲. John-Stuart-Mill.

میل درصدد برآمد تا مصادیق مختلفی برای سعادت منتشر کند و در واقع اختلاف کیفی بین انواع مختلف لذت لحاظ نماید. (Black bourn, ۱۹۹۶: ۳۸۸) در قرون اخیر در انگلستان این نظریه تغییر شکل یافت و برطبق آن عمل صواب و درست آن است که موجب خیر و سعادت و صلاح باشد. (جوادی، ۱۳۴۸:۴۰۵؛ داکوبرت، بی‌تا: ۱۰۹) این اندیشه که به‌سودانگاری ایده‌آل معروف است به‌گسترده‌گی معنای فایده و سود انجامید.

سودانگاری ایده‌آل مبتنی است بر اینکه دیگر چیزها و همچنین لذت خوب هستند (Ibid: ۳۲۷) و این تعریف عمومی، درستی و فایده‌مندی یک عمل را با معیار افزودن شادی انسانی و کاستن درد و غم بشری تعیین می‌نماید. (Ibid: ۳۱۸)

به‌طورکلی سودانگاری ایده‌آل اجازه می‌دهد که چیزهای دیگری نیز خوب باشند و حتی خوب‌ترین باشند و این آرزوی خشنودی را جایگزین لذت بردن می‌نماید. (Ibid: ۲۵۷)

با توجه به بررسی‌هایی که درمورد تعریف این مکتب انجام گرفت، معیار و ملاک نهایی را در این مکتب بر مبنای سود و فایده قرار داده‌اند. در تعریف نفع آورده‌اند: «نفع به‌معنای واقعی عبارت از تأمین سعادت برای دیگران است زیرا عالی‌ترین طریق برای خوشبختی هر کس عبارت است از «تأمین بهترین و بزرگ‌ترین خوشبختی‌ها برای افراد بیشتر.» (مدرسی، ۱۳۷۶:۲۲۳؛ ژکس، ۱۳۵۵: ۵۱)

در این باره بین بنتام و استوارت‌میل اختلاف آرا وجود دارد؛ دیدگاه بنتام منفعت عمومی مطلوب لغیره است؛ بدین معنا که منفعت عمومی فقط در راستای منفعت خصوصی است که هدفمند می‌گردد حال آنکه از نظر میل هدف اصلی منفعت هم‌نوعان بوده و به‌سعادت جامعه انسانی می‌اندیشد.

البته همان‌گونه که در مباحث قبل بیان گردید، عده‌ای این ملاک را با مفهوم «لذت» متلازم دانسته و می‌گویند: «فایده و لذت پشت و روی یک سکه و دو تعبیر برای یک واقعیت‌اند؛ لذت جنبه نفسانی چیزی را تشکیل می‌دهد که جنبه عینی و خارجی آن را سود می‌نامیم.» (صانعی‌دره‌بیدی، همان: ۱۰۶)

در این مجال به دنبال نقد و ارزیابی این مکتب اخلاقی هستیم و انتقادات وارد بر این اندیشه را برمی‌شماریم:

یکی از نقاط ضعف این مکتب که به عنوان مکتبی اخلاقی مطرح گردیده است عبارت است از اینکه مقصود صاحبان این اندیشه از مصلحت و سود، تنها سود و بهره دنیوی است و تکیه آن بر منافع و لذات دنیایی است در حالی که لذات اخروی موجب بیشترین و پایدارترین خوشی برای انسان می‌باشد. (مصباح، همان: ۶۸)

در واقع اخلاق سودانگاری با در نظر گرفتن جهان بینی پدیدآورندگان آن، چیزی بیش از یک اخلاق حیوانی نیست که تمام هدف آن لذت بیشتر و رنج کمتر است؛ که از روی حسابگری به این خواسته‌های حیوانی دست می‌یابد.

در این اخلاق به طور کلی خصائل عالی انسانی قابل توجیه نیست و باشکوه‌ترین صحنه‌های ایثار، فداکاری و عشق کاملاً در این دستگاه رنگ باخته و دارای توجیه عقلانی و عاطفی نمی‌باشد.

این سینا نیز در کتاب *اشارات* به این نکته اشاره می‌کند و معتقد است: **فقد بان انّ الذّات الباطنه مُستعلیه علی الذّات الحسیه**. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۳۴)

در شرح سخن ایشان آورده‌اند: «همانا به اذهان مردم پیش می‌گیرد که خوشی‌های برتر و پرتوان، همان خوشی‌های حسی است و غیر آن خوشی‌ها ناچیز است و همه آنها خیالاتی است که واقعیت ندارند... ممکن است گفته شود... هرگاه بر مردان بخشنده و بزرگوار لذت یک بخشش پیش آید آن را بر لذت‌های حیوانی رجحان می‌دهند؛ همان لذتی که مورد رقابت مردم واقع شده است در آن دیگران را به خود مقدم می‌دارند و خود به سوی انعام و بخشش می‌شتابند. همچنین است حال بزرگ نفس و با شرافت که گرسنگی و تشنگی را در برابر حفظ آبرو خوار می‌شمارد. و پیش این گونه مردم بلندهمت ترس از مرگ و هلاکت ناگهانی به هنگام مبارزه با هم‌آورد و حریف ناچیز به شمار می‌آید. و

چه بسا که شخص برای لذت ستایش، هرچند که بعد از مرگ وی باشد به تنهایی بر لشکری حمله می‌کند و خود را به خطر می‌اندازد؛ گویا که این لذت درحالی که او مرده است به وی خواهد رسید.» (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۱۴)

و حتی ابن‌سینا برتری لذات باطنی را بر لذات حسی خاص انسان نمی‌پذیرد و در این باره می‌گوید: «و لیس ذلك في العاقل فقط بل و في العجم من الحيوانات» (ابن‌سینا، همان: ۳۳۴) به‌طور کلی از نظر شیخ‌الرئیس لذات باطنی و عقلی برتر از لذات ظاهری هستند؛ با توجه به این کلام محدود نمودن لذت به لذات ظاهری و حسی در مکتب سودانگاری، از دیگر مواردی است که درباره این مکتب مورد انتقاد واقع گردیده است؛ این مطلب ناظر به نظر خاص بنام درباره توجه به منفعت شخصی در پرتو منفعت عمومی است که در قالب دو نکته بیان گردیده است: یکی هنگامی است که منفعت عمومی در کار است ولی نفع شخصی نیست و دیگری هنگامی است که نفع شخصی وجود دارد ولی پای منفعت عمومی در میان نیست. در واقع این شعار بنام که مصلحت جامعه را وسیله‌ای برای منفعت فرد لحاظ می‌کند با اصل و اساس این مکتب مبنی بر «بیشترین سود برای بیشترین افراد» کاملاً منطبق نیست؛ و از سوی دیگر اگر عملی، منفعت جامعه را تأمین کند ولی برای فاعل آن فایده‌ای دربر نداشته باشد از نظر بنام عملی اخلاقی نمی‌باشد؛ حال آنکه او نماینده مکتب اصالت منفعت عمومی است و این خود تعارضی در معنا است.

همچنین نظریات خاص میل نیز در مواردی قابل انتقاد است که در قالب دو نکته مطرح می‌کنیم: نخست اینکه «وی با اصالت دادن منفعت عمومی، تنها کارهایی را ارزیابی کرده است که برای جامعه سودی داشته باشد با اینکه برخی اعمال کاملاً جنبه فردی دارند و ارتباطی با دیگر افراد جامعه پیدا نمی‌کنند ولی او ملاکی برای ارزیابی این‌گونه افعال و اعمال ارائه نکرده است.» (مصباح، همان: ۷۰)

دوم اینکه میل معیار مشخص و واضحی برای ترجیح منفعت عمومی بر منفعت فردی و

شخصی ارائه نموده است و این از مواضع نقص و کاستی نظریات میل محسوب می‌گردد. همچنین می‌توانیم از ایرادات سودمندگرایی، امکان استثمار^۱ بدانیم در جایی که قرار نیست کسی به شکل بسیار بدی ضرر و آسیب ببیند؛ توضیح آنکه چنانچه همواره توجیه منافع برای اکثریت جامعه را از طریق تحمیل فداکاری‌ها یا مجازات‌ها بر اقلیتی کوچک از جامعه، امکان‌پذیر بدانیم، در واقع نوعی استثمار و بهره‌جویی صورت گرفته است. (هس‌مر، همان: ۱۳۴)

یکی دیگر از انتقادات وارد بر مکتب اصالت نفع این است که: «آنها می‌پندارند که می‌توان نفع فرد را هماهنگ نفع جمع ساخت، به طوری که فرد نفع دیگری را مقدم بر نفع خویش بداند.» (ژکس، همان: ۵۶)

و حال آنکه از نظر عقلی ترغیب فرد «خودکامه» و «سودجو» به این امر دشوار است و به نظر می‌رسد که فرد ترجیح می‌دهد که جای برتری دادن منافع جامعه بر سود خویش، دست به کاری نزند و گوشه‌ای بنشیند و از سوی دیگر با «بی‌غرضی و عدم توجه به نفع شخصی و نفع جمع نمی‌توان اصالت فلسفه مبتنی بر لذت و بالتبع نفع طلبی را پذیرفت زیرا این فلسفه در درون و بطن خود، دارای تناقض است.» (همان: ۵۷)

به طور کلی نتیجه می‌گیریم که این مکتب اخلاقی با مکتب اخلاقی اسلامی متفاوت است و نمونه‌ای از تفاوت‌های محسوس این دو مکتب عبارت است از اینکه دیدگاه سودانگاری، سود شناخته شده و معلوم را مدنظر قرار داده و به آن بها می‌دهد؛ حال آنکه در نظام اخلاقی اسلام، انسان در بعضی موارد به پیروی از دستورات و آئین‌هایی سفارش می‌شود که خویش از مصالح دنیوی و اخروی آن آگاه نیست.

۱. Exploitation.

۵-۲. مکتب تکلیف‌گرایی^۱

بر اساس این نظریه، ارزش اخلاقی هر عملی، به نتیجه آن بستگی ندارد زیرا نتیجه آن در زمان اخذ تصمیم مشخص و معلوم نیست، ولی ارزش آن عمل به نیت شخص تصمیم‌گیرنده بستگی دارد. (هس‌مر، همان: ۱۳۵) در واقع ما نسبت به دیگران وظایفی داریم.

عده‌ای در تعریف این مکتب آورده‌اند: «اخلاقی است که معتقد است دست کم بعضی افعال اخلاقی را می‌توان یافت که با قطع نظر از نتایجی که به بار می‌آورند، انجام آنها برای انسان الزامی است و این الزام در خود افعال قرار دارد.» (صانعی‌دره‌بیدی، همان ۲۱۲)

همچنین در تعریف دیگری درمی‌یابیم وظیفه‌شناسی، مکتبی است که معتقد است برخی افعال الزام‌آور از نظر اخلاقی نسبت به نتایجشان برای سعادت و بدبختی بشری بی‌اعتنا هستند. (Ibid: ۳۴۳)

عده‌ای معتقدند: «تکلیف‌گرایی مبتنی بر این تصور است که یک وظیفه یا آنچه درست است با سیستم اخلاقی‌ای که بر ایده‌های مبتنی است که کار خوبی را به دست آورد و یا شرایط ضروری برای زندگی خوبی را فراهم آورد، متناقض است.» (Ibid: ۱۰۰) و مکتبی است که بر نظریه ارزش، اعتقادی که یک فعل ممکن است شناخته شود تا درست باشد بدون ملاحظه خوبی آن یا دست کم فعلی که ممکن است درست باشد، مبتنی است. (Ibid: ۷۶) در واقع نظریه‌ای است که التزام و تعهد یا وظایف اخلاقی را لحاظ می‌کند و آنچه با لذات و صرف نظر از نتایج‌اش درست یا غلط است که بر نمونه‌های مطلق اخلاقی و حقوق انسانی تأکید دارد.

به‌طور کلی در نظر ایمانوئل کانت^۲ برای عمل اخلاقی، نباید رفتار را به وسیله روابط عاطفی یا احساسی همانند همدردی، رحم، شفقت و جستجوی لذت تبیین کرد، بلکه چنین توصیه می‌شود که باید به وسیله تکلیف و پیروی از قانون اخلاقی که در ضمیر انسان نهفته است، انجام گیرد. (ژکس، همان: ۱۰۱)

۱. De ontological theory.

۲. Immanuel Kant.

در واقع کانت جز ادای تکلیف، هر نوع انگیزه اخلاقی را طرد و رد می‌کند؛ البته افعال خیرخواهانه، به‌اشکال مختلف مورد قباحت واقع نمی‌گردد ولی برطبق اندیشه‌های اخلاقی کانت، ارزش اخلاقی به‌افعالی تعلق می‌گیرد که به‌سبب تکلیف و وظیفه انجام می‌گیرد. این وظیفه و تکلیف از نظر کانت امری «مطلق» بوده و مشروط به‌هیچ قیدی نیست، (هس مر، همان: ۱۳۶) که به‌صورت حکم بدیهی عقل عملی و از احکام پیشنی بوده و اختصاص به فرد خاص و شرایط و نتایج خاص نداشته باشند. (مصباح، ۱۳۷۸:۹۵)

نکته دیگری که در مورد تکلیف اخلاقی قابل توجه است، نسبت به رابطه تکلیف با اختیار و آزادی است؛ بدین معنا که اگر همه چیز برای انسان ضروری بود و انسان از آزادی و اختیار بهره‌مند نبود، وظیفه اخلاقی و تکلیف و الزام برای او معنی نداشت. (ژکس، همان: ۳۰)

بنابراین از نظر کانت افعالی، اخلاقی و پسندیده هستند که انسان از روی اراده و اختیار و برای ادای تکلیف و وظیفه انجام دهد. پس از توضیح و تبیین مکتب تکلیف‌شناسی در صدد یافتن معیار و ملاک نهایی در این مکتب اخلاقی هستیم. این مکتب پیرامون واژه «تکلیف» یا «وظیفه» یا «تعهد» می‌گردد، در واقع برای آگاهی بیشتر از این معیار، به‌معنا و مفهوم تکلیف و وظیفه می‌پردازیم.

عده‌ای معتقدند تکلیف را به عمل ناشی از احترام به‌قانون تعریف نموده‌اند. (کانت، ۱۳۶۹: ۲۴) و همچنین آن را «رفتاری می‌دانند که وضع شخص نسبت به اشخاص دیگر موجد آن است.» (لوماریه، ۱۳۲۷: ۴۳) عده‌ای از متخصصین اخلاق تکلیف را به‌نحو خاصی تعریف نموده‌اند؛ چنانچه گفته‌اند: «تکلیف چیزی است که وجدان آن را واجب نماید؛ امری قطعی است که قانون اجرای آن را لازم می‌شمارد.» (نصر، ۱۳۳۹: ۳۴)

به‌طور کلی در تعریف و مفهوم تکلیف در واقع نوعی تعهد و معنای لازم نهفته است، حال در پاسخ به این پرسش که چرا تکلیف همیشه همراه با تعهد و الزام است؟ با توجه به اینکه تکلیف یک الزام اخلاقی است که یک واسطه نسبت به فرد دیگری دارد و وظایفی که نسبت به فرد دیگر هست معتقدیم که تکلیف امری است که محتاج تعلق است یعنی

تکلیف در واقع به معنای تکلیف کسی بر کسی در خصوص امری است و از آنجا که توجه به این متعلق نوعی باید و الزام به همراه دارد، به رمز همراهی تکلیف و تعهد پی می‌بریم. عده‌ای تکلیف را تقسیم‌بندی نموده‌اند و گفته‌اند: «بیشتر تکالیف شامل دو طبقه مهم از وظایف می‌شوند: نخست، وظایفی که از روابط شخصی و اجتماعی که ما با دیگران داریم. والدین نسبت به فرزندان و فرزندان هم نسبت به والدین وظایفی دارند، عموم مردم در خصوص مشاغل شان و شرکت‌هایی که به شغل شان مرتبط است، وظایفی دارند؛ بدهکاران نسبت به پرداخت بدهی به بستانکاران وظایفی دارند. دوم، وظایفی که در روابط سیاسی، داوطلبانه وارد آن می‌شویم، برعهده ماست. (Naghton, ۱۹۹۸: ۲/ ۸۹۰.)

همچنین گاهی فلاسفه اخلاق واژه «تکالیف اخلاقی» را با توسع به کار می‌برند، همچنین گاهی فلاسفه اخلاق واژه «تکالیف اخلاقی» را با توسع به کار می‌برند، به طوری که انواع وظایف را در بر می‌گیرد اما این امر برخلاف کاربرد متعارف و بالقوه گمراه کننده است. (اتکینسون، ۱۳۶۹: ۳۳) جی. ای. مور نیز پیشنهاد می‌کند که اصطلاح «تکلیف» را فقط در مواردی به کار ببریم که انجام عملی که تجویز می‌شود به شدت مخالف میل باشد. (همان)

اما یکی از اشکالات وارده بر مکتب اخلاق کانت عبارتست از اینکه «سیستم اخلاقی کانت هرچند برای بعضی دارای کشش است، اما پایه‌ها و راه‌های اثبات مطالب، درست نیست.» (مدرسی، همان: ۲۱۹) یکی دیگر از موارد نقص این مکتب این است که او در بحث نقد عقل نظری دچار اشتباه کرده و بسیاری از مفاهیم واقعی را که حاکم بر حقایق وجودی است، ساخته و پرداخته ذهن انسانی دانسته است. (همان) و چنین امری دست عقل را از تطبیق احکام استنباطی خود بر سراسر عالم وجود کوتاه کرده است؛ همچنین در این مکتب فضیلت از سعادت جدا شده و به قول خود کانت او امر تأکیدی را، امر اخلاقی ندانسته است؛ حال آنکه سعادت حقیقی دقیقاً با فضیلت هماهنگ است.

ایراد دیگری که بر مکتب تکلیف‌گرایی وارد دانسته‌اند، این است که اخلاق وی

به صورت ظاهر و مبتنی بر این اساس است که خیر را فرع تکلیف و حتی تابع امر مطلق می‌شمارد. (ژکس، همان: ۱۰۴)

همچنین گفته‌اند: کانت در اخلاق، از هرگونه عامل انفعالی سلب اعتبار کرده و احساسات را بی‌ارج و ناچیز شمرده است. (همان) انتقاد دیگر بر وظیفه‌گرایی عبارت است از اینکه گرچه این مکتب روشی مناسب برای ارائه دلیل اخلاقی است اما در این حالت اولویت‌ها و درجات و مراتب وجود ندارد. (هسمر، همان: ۱۳۷)

۳-۵. مکتب عدالت توزیعی^۱

نظریه عدالت توزیعی به عنوان مکتبی اخلاقی توسط فیلسوف آمریکایی و نظریه‌پرداز سیاسی، جان رالز^۲ متولد ۱۹۲۱م در «بالتیمور»^۳ و عضو دانشگاه هاروارد، پیشنهاد شده است. (همان: ۱۳۸) که با تلاش در دهه ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۰ نظریه عدالت را بر اساس برتری یک ارزش واحد به نام عدالت، مطرح نمود.

از مهم‌ترین آثار او «نظری عدالت» (Theory of justice) (۱۹۷۱م) یکی از متن‌های نخستین در فلسفه سیاست است که در آن تلاش می‌کند در قرارداد اجتماعی و سیاسی «لاک»، «روسو» و «کانت» یک شق دیگر از فلسفه سودانگاری سیاسی را ابراز نماید. در واقع او تحت تاثیر قرارداد لیبرال و سوسیال‌دمکرات آنها استدلال می‌کند که بیشترین اصول استدلالی عدالت آنهایی هستند که هر یک باید با عدالت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی موافق باشند و آن را بپذیرند. (Ibid: ۷۷۴) زیرا لالز معتقد است که این منظومه‌های توزیع تدوین شده ناعادلانه هستند؛ او پیشنهاد می‌کند که تقدم عدالت در ساختار اساسی جامعه ما نیازمند تساوی بیشتر است زیرا اشخاص آزاد و عاقل که مزایای

۱. Distributive Justice.

۲. John Rowls.

۳. Baltimore.

مشهود همکاری را می‌دانند و کمتر نگران توزیع آن منافع هستند نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی را می‌پذیرند. (هس، مر، همان: ۱۳۸)

از آنجا که دو مکتب سودانگاری و تکلیف‌گرایی نمی‌توانند یگانه معیار اساسی صواب و خطای قانع‌کننده در اخلاق باشند باید اصلی را درباره عدالت معتبر بدانیم تا ما را در توزیع خوبی و بدی، هدایت کرده و از هر اصلی مستقل باشد تا در به‌حد اعلا رساندن غلبه خوبی بر بدی در جهان کمک کند و آن مکتب عدالت‌توزیعی است.

قبل از پرداختن به معنا و مفهوم عدالت‌توزیعی به‌خود واژه عدالت به‌عنوان یک مفهوم اخلاقی می‌پردازیم تا در سایه روشن شدن این اصطلاح، مکتب عدالت‌توزیعی نیز محسوس‌تر گردد.

عدالت از دید افلاطون «عبارت است از اینکه هر کس کار خود را انجام دهد و در کار دیگران دخالت نکند.» (صانعی دره‌بیدی، همان: ۲۱) عده‌ای نیز عدالت را رعایت و احترام به حقوق دیگران که شعار عدالت را «ادای حق هر کس» یا «داد دیگران را دادن» دانسته‌اند. (ژکس، همان: ۳۷)

عده‌ای نیز در تعریف عدالت آورده‌اند: «عدالت عبارتست از احترام به شخص و حقوق وی» (لوماریه، ۱۳۲۷: ۴۷) و قدما عدالت را در دو پند خلاصه می‌کردند: «به کسی زیان مرسان» و «حق هر کس را بده و بازده». (همان)

برخی عدالت را به‌عنوان یک فضیلت چنین تعریف می‌کنند که: «عبارت است از مراعات قوانین مقوم، و ردیلت چیزی نیست جز نقض این قوانین و پیمان‌شکنی.» (صانعی دره‌بیدی، همان: ۵۱)

اما نظریه عدالت‌توزیعی «جان رالز»^۱ را به‌عنوان یک مکتب اخلاقی می‌توان از یک سیستم اقتصادی خاص توزیع منافع به یک سیستم اخلاقی برای ارزیابی رفتار گسترش

۱. John Rawls.

داد که بر اساس آن می‌تواند یک عمل را در صورتی که منجر به افزایش همکاری بین اعضای جامعه می‌گردد، «درست»، «عادلانه» و «مناسب» نامید و هرچه مخالف این جریان باشد «نادرست»، «ناعادلانه» و «نامناسب» دانست. (هسمر، همان: ۱۴۰) همچنین آورده‌اند که عدالت توزیعی از طرف قدرت حاکمه به‌اجرا درمی‌آید و عبارتست از تقسیم خوبی‌ها و بدی‌ها بر حسب لیاقت‌اشخاص؛ به عبارت بهتر «عدالت توزیعی یعنی آنچه مربوط است به تقسیم افتخارات، اموال یا هرگونه امتیازات دیگری که بتوان بین کسانی که در زندگی اجتماعی دستی دارند، تقسیم کرد و جز به تقسیم امتیازات و ثروت اجتماعی به چیز دیگری اطلاق نمی‌گردد.» (لالاند، همان: ۱۲۲)

عده دیگری در تعریف عدالت توزیعی می‌گویند: «منظور از عدالت توزیعی عبارت است از توزیع و تقسیم اموال و املاک و غنایم و افتخارات و امتیازات برحسب لیاقت افراد.» (ژکس، همان: ۳۸)

به عبارت دیگر عدالت توزیعی به تناسب بین اعمال و رفتار و لیاقت و فضایل آنان مربوط است. از دیدگاه ارسطو عدالت یا جزئی است یا کلی؛ عدالت جزئی نیز خود به دو گونه است: نخست، عدالت در توزیع شرافت و ثروت در میان شهروندان و دیگری، عدالت جبرانی در روابط بین مردم. (راس، همان: ۳۱۸)

عدالت به عنوان مظهر توزیع شهرت، پول، حقوق و مزایا در میان افراد یک جامعه، توسعه ارسطو به عنوان ضرورت مساوات در تناسب بین افراد و اجر و پاداش‌ها توصیف می‌شود. (Ibid: ۸۳)

در واقع عدالت توزیعی به انصاف در توزیع منابع مربوط می‌شود، و توزیع انصاف، توزیعی است که در آن به یک معنا، سود است؛ بعضی نیز ذکر می‌کنند که توزیع انصاف، توزیع هر آنچه از بازار آزاد نتیجه می‌شود، است. (B. W., ۱۹۹۹: ۴۵۷). در فلسفه مدرن نیز بحث درباره عدالت به وسیله سؤال‌های زیادی در مورد اینکه چه چیزی عدالت را در منابع انجام می‌دهد، تحت الشعاع قرار گرفته است. به طور کلی معیارهای اخلاقی

بودن بر اساس «عدالت» بدین معنا است که هر فردی در جامعه انسانی چگونه عمل نماید تا توزیع عادلانه منافع، عملی گردد، چراکه اجرای عدالت موجب افزایش عزت نفس می‌گردد. برخلاف مکتب سودانگاری، با توجه به انحصارشان که به سعادت مجموع مربوط است، رالز استدلال می‌کند که ارزش‌های اساسی سیاسی بین حقوق فردی یا عدالت به‌عنوان انصاف مربوط می‌شود. (Ibid: ۲۷۲) از آنجا که پذیرش این مکتب به‌همکاری اجتماعی برای دستیابی به منافع وابسته است، تلاش فردی کم‌اهمیت گرفته می‌شود، حال آنکه فعالیت‌های سازمانی اتفاق نخواهد افتاد مگر اینکه یک نفر راضی شود خطرات و مسؤولیت‌های شروع و هدایت این فعالیت را بپذیرد.

در واقع تجمع‌های گروهی که قصد انجام فعالیت‌های مفید اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و غیره را دارند متشکل از افراد عضو این سازمان‌ها هستند و از کنار هم قرار گرفتن فعالیت‌های فردی، نتایج بزرگ اجتماعی به‌ثمر می‌رسد.

۵-۴ مکتب آزادی فردی^۱

نظریه آزادی فردی از ابتکارات «رابرت نوزیک»^۲ است که بر اساس تقدم یک ارزش به‌نام «آزادی فردی» طراحی گردیده است. برطبق این نظریه اخلاقی، آزادی فردی را از یک منظومه بازار دارایی‌ها به یک منظومه اخلاقی ویژه ارزیابی رفتارها گسترش داد. بدین معنا که فرد با انتخاب‌های آگاهانه خود به آنچه درست و مناسب است دست می‌یابد.

در تبیین مفهوم آزادی برخی معتقدند: مفهوم آزادی کلید تبیین استقلال اراده است. همان‌طور که اراده نوعی از علیت موجودات زنده است تا آنجا که خردمند باشند، آزادی نیز همچنان خصیصه‌ای از علت است که به‌وسیله آن بتواند مستقل از تعیین‌شدن توسط علت‌های بیگانه عمل کند. (کانت، ۱۳۶۹: ۱۰۴)

۱. Personal Liberty.

۲. Robert Nozick.

آزادی در مکتب مدرسی در واقع یک استعداد برای هر یک از دو متقابل است مانند اینکه کار خود را انجام دهد یا انجام ندهد، عمل کند یا عمل نکند. (Runei, ۱۹۸۱, ۱۶۸). عده‌ای نیز واژه‌هایی مانند «آزادی» و «آزادی‌خواه» را واژه‌های مبهمی می‌دانند که گاهی در یک معنای سیاسی در انگلستان در اوایل قرن نوزدهم توسط مخالفان محافظه‌کار استعمال گردید و گاهی نیز به شکل اسپانیایی به کار می‌رفت. (Cranston, ۱۹۷۲, ۳/ ۴۵۸). نکته قابل توجه دیگر اینکه آیا بین اصل علیت و اراده آزاد تعارضی وجود دارد؟ در تبیین سؤال می‌گوییم: آنچه در این موضوع محقق است این است که اگر ما دارای اراده آزاد هستیم باید می‌توانستیم فعلی را که انجام نداده‌ایم، انجام دهیم و دیگر اینکه اگر هر چیزی علتی دارد هرگز نمی‌توانستیم فعلی را که انجام نداده‌ایم انجام دهیم. (ادوارد مور، ۱۳۶۶: ۱۵۵).

اما برطبق مکتب آزادی فردی، همه باید برای آزادی بیشتر فعالیت کنند زیرا موجب افزایش تبادل بازار می‌گردد که برای بهره‌جویی اجتماعی ضروری است. (هس مر، همان: ۱۴۴) در نظریات مربوط به آزادی خواهی، در محیط سیاسی حداکثر حقوق فرد حمایت می‌شود، به‌ویژه حقوقی که به عملکرد بازار آزاد و کم کردن نقش دولت مربوط می‌شود و طبق این نظریات نقش دولت به نقش «نگهبان شب»^۱ محدود می‌شود البته به شرط اینکه خدمات عمومی از طریق بازار آزاد خودبه‌خود به وجود نیاید. (Ibid: ۲۱۸). طبق نظر «رابرت نوزیک» در کتاب هرج و مرج، دولت و جزیره خیالی در واقع دولت نگهبان شب آزادی خواهی به‌طور کلاسیک با حقوق منفی^۲ فرد برای زندگی، آزادی و دارایی سازگار است! (Ibid: ۴۵). همچنین آزادی فردی به‌عنوان یک قالب برای «جزیره خیالی» نوزیک است که در آن افراد می‌توانند خارج از رفتار شخصی‌شان عمل کنند. (Ibid: ۴۶).

۱. night watchman.

۲. negative right.

به‌طور کلی نظریه آزادی فردی نوزیک برخلاف مکتب عدالت‌توزیعی در مورد عدالت مبتنی بر بزرگ‌ترین مرتبه حقوق شخصی، استدلال می‌کند. و ظاهراً این اندیشه نسبت به نیازها و زیان‌های دیگران سهل‌انگار است. (Urmson, & Ree, ۱۹۹۱: ۲۶۶.)

از جمله انتقادات وارد بر این نظریه اخلاقی عبارت است از اینکه این مفهوم بر اساس تعریفی کوتاه‌بینانه از آزادی بنا شده است و به حق منفی محدود است. و افراد دیگر حق دخالت ندارند؛ اگرچه حق مثبتی برای بهره‌مندی از بعضی منافع که نصیب دیگران شده وجود داشته باشد. (هسمر، ۱۳۷۷: ۱۴۲)

منابع و مآخذ

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۵۳، *دانش‌نامه علایی*، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، تهران، کتاب‌فروشی دهخدا.
۲. _____، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنهيات مع الشرح للمحقق نصیرالدین محمدبن محمدبن‌الحسین الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب‌الدین محمدبن ابی‌جعفر الرازی*، ج ۱، قم، البلاغه.
۳. ابن‌مسکویه، ابوعلی احمد، بی‌تا، *تهذیب‌الاخلاق و تطهیر‌الاعراق*، اصفهان مهدوی.
۴. ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، *لسان‌العرب (المحیط)*، ج ۴، بیروت، دار‌الاحیاء التراث العربی، مؤسسه‌التاریخ العربی.
۵. اتکینسون، آر. اف، ۱۳۶۹، *درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۶. ارموی، سراج‌الدین محمود، ۱۳۵۱، *لطائف‌الحکمه*، تهران بنیاد فرهنگ ایران.
۷. اصفهانی، محمد مهدی، ۱۳۷۲، *اخلاق حرفه‌ای در خدمات بهداشتی و درمانی*، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران.
۸. امام، سید محمد کاظم، ۱۳۵۳، *فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمه‌الاشراق و افکار و آثار*

- و تاریخچه زندگانی سهروردی، بنیاد نیکوکاری نوریانی.
۹. امین، احمد، ۱۹۷۴، *الاخلاق*، بیروت، دارالکتب العربی.
۱۰. امین‌زاده، محمدرضا، ۱۳۷۸، *اخلاق اسلامی*، در راه حق.
۱۱. بامداد، محمدعلی، ۱۹۵۸، *علم اخلاق (حکمت عملی)*، حاج محمدعلی علمی.
۱۲. بطحائی گلپایگانی، سیدهاشم، ۱۳۷۷، *اخلاق تحلیلی اسلام*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۳. پرهیزگار، کمال، ۱۳۷۳، *مدیریت منابع انسانی و اداره امور استخدامی*، تهران، دیدار.
۱۴. تهنوی، محمد اعلی بن علی، ۱۳۸۲ق، *کشاف اصطلاحات الفنون*، ج ۲، قاهره، المؤسسة المصریه العافه.
۱۵. تهرانی، علی، ۱۳۵۷، *اخلاق اسلامی*، ج ۱، مشهد، کانون نشر ایران.
۱۶. توسلی، غلامعباس، ۱۳۷۵، *جامعه‌شناسی کار و شغل*، تهران، سمت.
۱۷. جوادی، ذبیح‌الله، ۱۳۴۸، *الفیای فلسفه جدید*، ج ۱، ابن‌سینا.
۱۸. داکوبرت، د. رونس، بی‌تا، *فرهنگ مکتب‌های فلسفی*، ترجمه احمد اردوبادی، موسوی.
۱۹. دروینسکی، الک، ۱۳۶۸، *تاریخ علم اخلاق*، ترجمه فریدون شایان، پیشرو.
۲۰. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۲، *لغت‌نامه*، ج ۱ (آ- اردی)، تهران، تهران.
۲۱. دوانی، جلال‌الدین، ۱۳۰۲، *اخلاق جلالی*، بی‌جا، مطبع نامی منشی نول کشور.
۲۲. رایینز، استیلفن پی، ۱۳۷۸، *مبانی رفتار سازمانی*، ترجمه علی پارسائیان و سیدمحمد اعرابی، ج ۱، تهران، دفتر پژوهشهای فرهنگی.
۲۳. راس، دیوید، ۱۳۷۷، *ارسطو*، ترجمه محمد مهدی قوام‌صفری، تهران، فکر روز.
۲۴. رجائی، فرهنگ، ۱۳۸۰، *پدیده جهاتی شدن (وضعیت بشری و تمدن اطلاعاتی)*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، آگه.
۲۵. الزبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴، *تاج العروس من جواهر القاموس*، سید محمد مرتضی حسینی، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر.
۲۶. ژانه، پیر، ۱۳۷۳، *اخلاق*، ترجمه بدارالدین کتابی، اصفهان، اداره کل آموزش و پرورش استان اصفهان.

۲۷. زکس، ۱۳۵۵، *فلسفه اخلاق (حکمت عملی)*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، کتاب‌فروشی سیمرغ (وابسته به انتشارات امیرکبیر).
۲۸. سجادی، سیدجعفر، ۱۳۴۱، *فرهنگ علوم عقلی*، کتابخانه ابن‌سینا.
۲۹. سلزام، هوارد، ۱۳۷۵، *علم اخلاق و پیشرفت*، ترجمه مجید مددی، روشنگران.
۳۰. شعاری‌نژاد، علی‌اکبر، ۱۳۶۴، *فرهنگ علوم رفتاری*، تهران، امیرکبیر.
۳۱. صادقی، محمدرضا، ۱۳۷۱، *پایه‌های اجتماعی اخلاق*، بی‌جا، اشاره.
۳۲. صانعی دره‌بیدی، منوچهر، ۱۳۶۸، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب*، تهران، دانشگاه شهیدبهشتی.
۳۳. صدری افشار، غلامحسین، ۱۳۷۳، *فرهنگ فارسی امروزی*، مؤسسه نشر کلمه.
۳۴. صلیبا، جمیل، ۱۳۶۶، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.
۳۵. طوسی، خواجه‌نصیرالدین، ۱۳۶۰، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
۳۶. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۵۲، *کیمیای سعادت*، ج ۱، تهران، مرکزی.
۳۷. ———، ۱۴۰۲، *احیاء علوم‌الدین*، ج ۳، بیروت، دارالمعرفه.
۳۸. فانی کشمیری، محسن، ۱۳۶۱، *اخلاق محسنی (عالم آرا)*، تصحیح و پیش‌گفتار: خ جاویدی، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات ایران و پاکستان.
۳۹. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۷۸، *هندسه معرفتی کلام جدید*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۴۰. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۸۰، *چکیده در سنامه اخلاق حرفه‌ای*، بی‌جا، بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی، امور مدیران.
۴۱. الفراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۱۴، *ترتیب کتاب‌العین*، ج ۱، محقق: الدكتور مهدی المخزومی و الدكتور ابراهیم‌السامرائی، تصحیح‌الاستاذ اسعد الطیب، قم، اسوه.
۴۲. فلچر، جوزف، ۱۳۴۸، *پزشکی و اخلاق*، ترجمه احمد نظافتی و علیزاده خسروشاهی، تبریز، مؤسسه نشر ارمان.

۴۳. فوشه کور، شارل - هانری دو، ۱۳۷۷، *اخلاقیات*، ترجمه محمدعلی امیرمعزی و عبدالمحمد روح‌بخشان، بی‌جا، مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایرانشاهی فرانسه در ایران.
۴۴. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد ما بعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۴۵. _____، ۱۳۷۸، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی‌دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار.
۴۶. کربن، هانری، ۱۳۶۳، *آیین جوانمردی*، ترجمه احسان نراقی، تهران، نشر نو.
۴۷. گنون، رنه، ۱۳۶۵، *سیطره کمیت و علائم آخر زمان*، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴۸. لالاند، آندره، ۱۳۷۷، *فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه*، ترجمه غلامرضا وثیق، مؤسسه انتشاراتی فردوسی.
۴۹. لوماریه، ۱۳۲۷، *فلسفه اخلاق*، ترجمه مهرانگیز منوچهریان، تهران، بنگاه مطبوعاتی صیقلی‌شاه.
۵۰. مجلسی، محمدباقر، بی‌تا، *بحارالانوار*، ج ۷۸، بی‌جا، بی‌نا.
۵۱. محمدی، مجید، ۱۳۷۹، *اخلاق رسانه‌ها*، تهران، نقش و نگار.
۵۲. مدرسی، سیدمحمدرضا، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، تهران، سروش.
۵۳. مشکینی، علی، ۱۳۷۴، *دروس فی‌الاخلاق*، قم، الهادی.
۵۴. مصاحب، غلامحسین، ۱۳۴۵، *دایره‌المعارف فارسی*، ج ۱، مؤسسه انتشارات فرانکلین.
۵۵. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.
۵۶. مصباح‌یزدی، مجتبی، ۱۳۷۸، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۵۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *فلسفه اخلاق*، قم، صدرا.
۵۸. مکارم‌شیرازی، ناصر، ۱۴۱۶، *الحیاه فی ضل‌الاخلاق*، بیروت، دارالبناء.
۵۹. ملک‌شاهی، حسن، ۱۳۷۵، *شرح و ترجمه اشارات و تنبیها*، ج ۱، تهران، سروش.

۶۰. منصور، محمود، ۱۳۵۸، *زمینه راهنمایی حرفه‌ای*، تهران، ج ۳، چهره.
۶۱. مور، جرج ادوارد، ۱۳۶۶، *اخلاق*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، ج ۱، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶۲. نراقی، ملا احمد، ۱۳۲۵، *معراج السعاده*، بی‌جا، کتاب‌فروشی اسلامیه.
۶۳. نراقی، ملامهدی، ۱۳۸۳ق، *جامع‌السعادات*، نجف، جامعه النحیف.
۶۴. نصر، سیدولی‌الله، ۱۳۳۹، *دانش و اخلاق*، تهران، کتاب‌خانه ابن‌سینا.
۶۵. نفیسی، علی‌اکبر، ۱۳۵۵، *فرهنگ نفیسی*، ج ۱، بی‌جا، کتاب‌فروشی خیام.
۶۶. هس مر، ال.تی، ۱۳۷۷، *اخلاق در مدیریت*، ترجمه سیدمحمد اعرابی و داود ایزدی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۶۷. وارنوک، ج، ۱۳۶۲، *فلسفه اخلاق در قرن معاصر*، ترجمه و تعلیمات صادق الریجانی، تهران، علمی و فرهنگی.
۶۸. Aedia, Microra, ۱۹۹۴, *The New Encyclopedia Britania*, Vol:۴, printed in U.S.A
۶۹. Becker, Lawrence.C, ۱۹۹۲, *Encyclopedia of Ethics*, Associated: charlotte B.Becker, Vol: I, st jamespress, Chicago and London.
۷۰. Blackburn, simon, ۱۹۹۶, *Oxford dictionary of philosophy*, New york, Oxford university press.
۷۱. B.W.H, ۱۹۹۹, "John Rawls": *The Cambridge Dictionary of philosophy* ed: Robert Audi, Cambridge university press.
۷۲. Chadwick, Ruth, ۱۹۹۸, "professional Ethics", *Encyclopedia of Routledge*, Vol:۷, London and New york, ed: Routledge.
۷۳. Clark, paul Barry and Linzey, Andrew, ۱۹۹۶. *Dictionary of Ethics, Theology and socity*, London and New york, Routledge.
۷۴. Cranston, Maurice, ۱۹۷۲, "Liberalism", *The Encyclopedia of philosophy*, ed: paul Edwards, Vol:۳, New york, Macmillan publishing co.

۷۵. Dracopoulou, souzy, ۱۹۹۸, *Ethics and values in Health care management*, London and New York, Routledge.
۷۶. Lacey, A.R, ۱۹۹۱, *Dictionary of philosophy*, London and New York, Routledge.
۷۷. Navaghton, David. Mc, ۱۹۹۸, "Deontological Ethics", *Routledge Encyclopedia of philosophy*, ed: Edward craig, Vol:۲, London and New York, Routledge.
۷۸. Olson, Robert.G, ۱۹۷۲, *The Encyclopedia of philosophy*, ed: paulEdwards, Vol:۱, New York, Macmillan publishing co.
۷۹. Pojman, Louis.p, ۱۹۹۸, *Ethical theory: classical and contemporary Readings*, united states Military Academy, wadsworth publishing company.
۸۰. Purnell and sons Ltd, ۱۹۶۶, *The New coxton Encyclopedia*, Vol:۷, London and New York, The coxton publishing.
۸۱. Ross, W.D, ۱۹۶۴, *ARISTOTLE*, London, Methuen & COLTD.
۸۲. Runei, Dagobert and ۷۲ Authorities, ۱۹۸۱, *Dictionary of philosophy*, New Jersey, little field, Adams & co.
۸۳. Smart, J.J.C, ۱۹۷۲, *The Encyclopedia of philosophy*, ed: paulEdwards, Vol:۷, New York, Macmillan publishing co.
۸۴. The world Book Encyclopedia, Vol:۶, ۱۹۹۵, *world Book INC*, London, sydney, Tunbiradge. Weels, Chicago.
۸۵. Urmsom j.o & Ree, janathan, ۱۹۹۱, *The concise Encyclopedia of western philosophy and philosopher*, Routledge, London and New York.
۸۶. Wolfe, janathan, ۱۹۹۸, "Nozick Robert", *Routledge Encyclopedia of philosophy*, ed: Edward craig, Vol:۷, London and New York, Routledge.
۸۷. <http://www.cityu.edu.kn/is/ethics.htm#defin> "ww.altavista.com"

۸۸ . <http://www.altavista.com> [search:profession]



شپږه شکاره علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی