

انسان امروزی در زمینه اخلاق، با مشکلات بنیادی روبه‌روست. زمانه شهره به علم و عقلانیت، در تعریف، تبیین، توجیه و تحقق اخلاق و ارزش‌های اخلاقی درمانده است.

در عالم جدید که علم استوانه آن است، اخلاق منزوی و گوشه‌نشین شده است. حتی می‌توان گفت که اخلاق در این انزوا و گوشه‌نشینی هم از تعرض مصون نمانده است. در عالمی که هرچه هست با میزان تولید و مصرف، سنجیده می‌شود و نام ارزش می‌گیرد، اخلاق چنان رقیق و سیار است که همه‌جا هست و هیچ‌جا نیست. در این وضع، ساحتی از وجود انسان که اخلاق به آن باز می‌گردد، کمتر مجال ظهور و بروز پیدا می‌کند (داوری، ۱۳۹۰).

چگونه می‌شود پاره‌تو که به تعبیر آرون از نویسندگانی است که خود می‌خواهد ملعون باشد، وقتی آرزو می‌کند توده‌های مردم نوشته‌هایش را نخوانند، و نگران است که با آگاه شدن آنها، سنگ روی سنگ بند نشود! به زعم گلدنر «همین نگرانی نزد سایر جامعه‌شناسان، باعث عدم شکل‌گیری جامعه‌شناسی اخلاق شده است!» (گولدنر، ۱۳۸۳، ص ۱۶۵). چرا جامعه‌شناسی - در مقام علم اخلاق! - با «هنر بدگمانی» و داعیه رسواکننده‌اش، تقاب از چهره اخلاق و اخلاق‌مداران برمی‌گیرد و علوم تجربی دیگر نیز در تقلیل و تعویق اخلاق، گوی سبقت از هم می‌ریزند. آیا می‌شود دانش و فضیلت، واگرا شوند؟ یافته‌های بسیاری وجود دارد که پرسش از وضعیت اخلاق و ارزش‌های اخلاقی را در عصر علم برجسته می‌سازد (روبیژک، ۱۳۸۱؛ برونر، ۱۳۸۰). برای ما ایرانیان که به جهان‌های اجتماعی دینی و دنیوی دسترس داریم و از فضای روزگار ناچاریم با هر دوی آنها سرکنیم، این پرسش برجسته‌تر می‌نماید. انقلاب اسلامی ایران، مدعی جهانی دینی است که در آن نظم نهادی، کمال‌خواهی اخلاقی را به حاشیه نبرد. جهان تجدد نیز، اگرچه در آن، نظم نهادی برآمده از علم تجربی با اخلاق هم‌نهاد نشد، دعوی اخلاق دنیوی دارد. در کشاکش این دو جهان اجتماعی دینی، و دنیوی بر سر اخلاق و ارزش‌های اخلاقی چه می‌رود؟

طرح مسئله

تسهیلات امروزی و فراوانی آنها تعلیم و تربیت همگانی را ممکن ساخته است. محتوای تعلیم و تربیت همگانی را عمدتاً «علوم تجربی» تشکیل می‌دهد و بدین‌وسیله علم تجربی نقش تربیتی می‌یابد و مهم‌ترین مسیر تربیت انسان‌ها در دنیای معاصر می‌شود (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۴۵۸). در میان افراد و گروه‌های مختلف، «نخبگان علمی» در دوران تحصیل و اشتغال خود، به غایت از این مسیر متأثر می‌-

نظام اخلاقی نخبگان علمی و عوامل جامعه‌شناختی مؤثر بر آن

latifeivazi5@gmail.com

Kachoian@ut.ac.ir

لطیف عیوضی / دکترای جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی

حسین کچوئیان / دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۲ - پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۷

چکیده

هر جهان اجتماعی سه لایه معنایی، نهادی و فردی دارد. با پیوند لایه‌های معنایی و فردی، طی فرایندهای دگرسازی، دیالکتیک بیرونی جهان اجتماعی برقرار می‌شود. فرد نیز سه لایه هویتی دانشی، خواهشی و توانشی دارد. با پیوند نظر و عمل افراد، طی فرایندهای خودسازی، دیالکتیک درونی جهان اجتماعی برقرار می‌شود. با دیالکتیک بیرونی و درونی جهان اجتماعی، «نهادها» و «نظام‌های اخلاقی» شکل می‌گیرند. جهان‌های اجتماعی گوناگون بنا به هویتشان، اتکای یکسانی بر نظم نهادی و نظم اخلاقی ندارند. تاکنون متلاطم‌ترین نظم اخلاقی، در جهان‌های اجتماعی دینی رخ نمود، و کارآمدترین نظم نهادی به مدد علم تجربی در جهان دنیوی تجدد، سربرآورد. نخبگان علمی جامعه ما بیش از همه، از فرایندهای تربیتی علم تجربی، متأثر می‌شوند که انتظار می‌رود آثار اخلاقی آن را بروز دهند. توزیع نظام‌های اخلاقی قدسی و دنیوی در میان نخبگان علمی کشور، نشانگر نقش علم تجربی در بازتولید جهان‌های دینی و دنیوی است. نخبگان علمی، بیشتر در میانه طیف نظام‌های اخلاقی قدسی - دنیوی قرار می‌گیرند و پایبندی عملی آنان به ارزش‌های اخلاقی، پایین ارزیابی می‌شود و متغیرهایی چون تعلق خانوادگی و جهان‌شناسی دینی همراه آن در اجتماعی شدن اولیه و تعلق صنفی - تخصصی و جهان‌شناسی علمی همراه آن در اجتماعی شدن ثانویه، نظام اخلاقی آنها را توضیح می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: نظام اخلاقی، جهان اجتماعی، نظام اخلاقی قدسی و دنیوی، جهان اجتماعی دینی و دنیوی، نخبگان علمی.

معین، توصیف و تبیین می‌شود. در این سطح دلایل - انگیزه‌ها و مهارت‌های اخلاقی فرد، عناصر تشکیل‌دهنده نظام اخلاقی او هستند. روان‌شناس، سازوکارهای مؤثر بر این عناصر و دیالکتیک آنها را تحلیل می‌کند. از دیدگاه جامعه‌شناختی چگونگی و چرایی اعتقاد و پایبندی افراد یک جامعه به یک نظام اخلاقی توصیف و تبیین می‌شود. جامعه‌شناس سازوکارهای مؤثر بر سطوح آرمانی و واقعی ارزش‌ها و ارتباط متقابل آنها را درون جهان اجتماعی بررسی می‌کند.

الف) نظریه‌های فلسفی

فرا اخلاق، اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی، سه گونه از مطالعات اخلاقی در حیطه فلسفه اخلاق‌اند. از آنجاکه هدف پژوهش، دستیابی به یک گونه‌شناسی از نظام‌های اخلاقی است، مرور فلسفی ما به اخلاق هنجاری محدود می‌شود. اخلاق هنجاری بخشی از فلسفه اخلاق است که در پی تبیین و تجویز نظامی از قواعد و اصول حاکم بر رفتار انسان است. اخلاق هنجاری دو سطح دارد: سطح اول از معیارهای کلی اخلاقی سخن می‌گوید (پاسخ به این پرسش که مبنا و معیار خوب بودن یک منش یا کنش انسانی چیست؟). سطح دوم از خوبی و بدی یا اخلاقی و غیراخلاقی بودن کنش‌های ویژه بحث می‌کند (پاسخ به این پرسش که کدام منش یا کنش آدمی خوب است؟).

اخلاق مجموعه اعمال شایسته ناظر به «کمال» است و از کمال، «ارزش اخلاقی» زاده می‌شود. ارزش اخلاقی، محصول فاصله نهال انسان و کمال اوست. اعمال و خلقیاتی که تحقق کمال انسانی را فراهم می‌کنند، ارزش و آنهایی که مانع کمال انسان می‌شوند، ضد ارزش‌اند. بر این اساس خوبی و بدی در قالب ارزش‌ها و ضد ارزش‌های نظام‌مند نمودار می‌شوند. به همین دلیل می‌توان از «نظام اخلاقی» سخن به میان آورد. نظام اخلاقی مجموعه‌ای از ارزش‌های اخلاقی و نحوه ارتباط میان آنهاست. این ارزش‌ها به صورت سلسله‌مراتبی با یکدیگر در ارتباط‌اند؛ یعنی برخی در حکم ارزش وسیله‌ای و بعضی در حکم ارزش غایی‌اند. بنابراین هر نظام اخلاقی، ساختاری ویژه دارد که چگونگی ارتباط و چینش ارزش‌ها را تعیین می‌کند. ارزش غایی هر نظام اخلاقی به مثابه ساختار آن عمل می‌کند. ارزش غایی هر نظام اخلاقی را جهان‌بینی و تصویر بنیادی آن از عالم و آدم و کمال (سعادت و شقاوت) او تعیین می‌کند.

در قلمرو علم اخلاق هنجاری، نظام‌های اخلاقی پرشماری وجود دارند که گونه‌شناسی آنها معرکه آرای فلسفی است. علامه طباطبائی در تفسیر المیزان نوعی گونه‌شناسی از نظام‌های اخلاقی ارائه می‌دهد. از نگاه ایشان، تحصیل ملکات فاضله در دو طرف علم و عمل و پاک کردن دل از خوی‌های زشت با

شوند و انتظار می‌رود آثار اخلاقی آن را بیش از دیگران، نمایان سازند. هر کنشگر اخلاقی یک نظام اخلاقی دارد که حاصل زندگی او در جهان اجتماعی است. برای تبیین نظام اخلاقی هر فرد، باید دید نقاط اتصال او با جهان اجتماعی کجاست. فرد انسانی از ممر خانواده، همسایه‌ها، دوستان، تعلیم و تربیت و روابط مدنی، و به‌ویژه به واسطه پیشه‌اش به جهان اجتماعی گره می‌خورد و اخلاقیات ویژه‌ای می‌یابد. به همین دلیل می‌توان از نظام اخلاقی ویژه گروه‌ها، قشرها و صنف‌های مختلف سخن به میان آورد. امروزه کار و زندگی شغلی، مهم‌ترین نقطه اتصال فرد به جهان اجتماعی است. علم یک حرفه است و نخبگان علمی کسانی‌اند که از راه تولید، توزیع و فناوری علم تجربی، امرار معاش می‌کنند و از قبل آن، هویت و نظام اخلاقی ویژه‌ای می‌یابند. نخبگان علمی حتی‌المقدور در یکی از حیطه‌های سه-گانه پژوهشی، آموزشی و فناوری علوم فیزیکی، زیستی یا انسانی - اجتماعی به تولید، توزیع یا کاربرد دانش تجربی مشغول‌اند. نظام اخلاقی نخبگان علمی، عمدتاً فرآورده تجربه زیسته آنها در نهاد علم است. وقتی محتوای تربیت (دگرسازی) را علم تجربی پر می‌کند، اخلاق (خودسازی) چگونه می‌شود؟ نهاد علم تجربی، ممر دسترس نخبگان علمی به کدام یک از جهان‌های اجتماعی دینی و دنیوی و مسیر بازتولید کدام جهان است؟ نظام اخلاقی نخبگان علمی، نشانگر خوبی برای آگاه شدن از بازتولید جهان‌های اجتماعی دینی و دنیوی و نقش علم تجربی در این زمینه است. توصیف وضعیت اخلاق‌ورزی و توزیع نظام‌های اخلاقی دینی و دنیوی در میان نخبگان علمی و عوامل مؤثر بر آن، پرسش‌های کانونی پژوهش حاضرند: آیا نخبگان علمی نظام اخلاقی ویژه‌ای دارند؟ فراوانی نظام‌های اخلاقی قدسی و دنیوی در میان نخبگان علمی چگونه است؟ عوامل جامعه‌شناختی مؤثر بر نوع نظام اخلاقی نخبگان علمی کدام‌اند؟ پایبندی عملی نخبگان علمی به اخلاق چگونه است؟

مبانی نظری

برای ارزش‌های اخلاقی می‌توان سه سطح حقیقی، نظری (ذهنی - آرمانی) و عملی (عینی - واقعی) قایل شد. از این‌رو آنها را می‌توان در سه جهان و از سه دیدگاه مطالعه کرد: در جهان اول و از دیدگاه فلسفی، چیستی اخلاق تبیین می‌شود. فیلسوفان اخلاق، نظام‌های اخلاقی را صرف‌نظر از ظهور و بروزشان در فرد یا جامعه‌ای ویژه بررسی می‌کنند. ایشان می‌کوشند تا ارزش‌های اخلاقی را برای نوع بشر تعریف، توجیه و تبیین کنند. دیدگاه‌های جهان دوم و سوم از آن روان‌شناسان و جامعه‌شناسان اخلاق است. از دیدگاه روان‌شناختی، چگونگی و چرایی اعتقاد و پایبندی فرد به یک نظام اخلاقی

«تلقین علمی» و «تکرار عملی» ممکن است که خود اینها به دو طریق ممکن می‌شوند و ایشان، راه سومی نیز بدانها می‌افزاید:

راه اول در نظر داشتن فواید دنیایی فضایل و فواید علوم و آرای است که مردم آن را می‌ستایند. این طریقه همان طریقه معهودی است که علم اخلاق قدیم، اخلاق یونان و غیره بر آن بنا شده است و قرآن کریم، اخلاق را از این طریق استعمال نکرده و زیربنای آن را مدح و ذم مردم قرار نداده که بینیم چه چیزهایی در نظر عامه مردم ممدوح و چه چیزهایی مذموم است؟ راه دوم از تهذیب اخلاق این است که آدمی فواید آخرتی آن را در نظر بگیرد. اخلاق را از راه غایات اخروی، اصلاح و تهذیب می‌کند که یک‌یک آنها کمالات حقیقی قطعی هستند نه کمالات ظنی. این روش اصلاح اخلاق، طریقه انبیاست که نمونه‌های بسیاری از آن در قرآن آمده و نیز به‌طوری که پیشوایان ما نقل کرده‌اند، در کتب آسمانی گذشته نیز بوده است. راه سوم مخصوص قرآن کریم است و در هیچ‌یک از کتب آسمانی که تاکنون به ما رسیده یافت نمی‌شود و نیز از هیچ‌یک از تعالیم انبیا گذشته نقل نشده و نیز در هیچ‌یک از مکاتب فلاسفه و حکمای الهی دیده نشده و آن عبارت است از اینکه انسان‌ها را از نظر اوصاف و طرز تفکر طوری تربیت می‌کند که دیگر محل و موضوعی برای ردایل اخلاقی باقی نمی‌گذارد و به‌عبارت دیگر اوصاف رذیله و خوی‌های ناستوده را از طریق رفع از بین می‌برد نه دفع؛ یعنی اجازه نمی‌دهد که ردایل در دل‌ها راه یابد تا درصدد برطرف کردنش برآیند؛ بلکه دل‌ها را آنچنان با علوم و معارف خود پر کرده که دیگر جایی برای ردایل باقی نمی‌گذارد. هر عملی که انسان برای غیرخدا انجام می‌دهد، لابد منظوری از آن عمل دارد؛ یا می‌خواهد عزتی به دست آورد یا از نیرویی می‌ترسد که می‌خواهد از شر آن محفوظ بماند. قرآن کریم هم عزت را منحصر در خدای سبحان کرده (انّ العزه لله جمیعاً) و هم نیرو را منحصر در او کرده (انّ القوه لله جمیعاً) و اگر به‌راستی این دو قضیه برای کسی معلوم شود، یعنی علم یقینی به آن داشته باشد، تمام بدی‌ها و پستی‌ها از دلش شسته می‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۴-۲۶۵).

مقتضای روش اول این است که نفس خود را اصلاح کنیم و ملکات آن را تعدیل نماییم تا صفات خوبی به دست آوریم. صفاتی که مردم و جامعه آن را بستانند. روش دوم نیز نظیر اولی است با این تفاوت که هدف و غرض در این دو روش متفاوت است. در روش اول جلب توجه و حمد و ثنای مردم و در دومی سعادت حقیقی و دایمی؛ ولی هر دو در این معنا شریک‌اند که هدف نهایی آنها، فضیلت انسان از نظر عمل است؛ ولی در روش سوم هدف از تهذیب اخلاق تنها و تنها رضای خداست. مقاصد نیز به تبع آن متفاوت است. عشق به جمال و زیباپسندی، فطری بشر است. علاقه به محبوب به جایی می‌رسد که هیچ چیز را نمی‌بیند، مگر آنکه قبل از آن و با آن، خدا را می‌بیند و موجودات از مرتبه استقلال ساقط می‌شوند. پس صورت‌های علمی و طرز فکر چنین کسی غیر از دیگران است؛ برای اینکه دیگران به هر چیزی که نظر می‌کنند از پشت حجاب استقلال، نگاه می‌کنند، ولی او این حجاب را پس‌زده و این عینک را از چشم برداشته است. همچنین از نظر عمل با دیگران متفاوت است او از آنجا که غیرخدا را دوست نمی‌دارد، قهراً جز تحصیل رضای او هدفی ندارد. پس هدف او با هدف مردم متفاوت است؛ چون او تاکنون مانند سایر مردم هرچه می‌کرد به منظور کمال خود می‌کرد، ولی حالا هر کاری می‌کند بدان

جهت می‌کند که محبوبش دوست دارد. نظام اخلاقی اول یعنی مکتب حکما و فلاسفه تنها به سوی حق اجتماعی و نظام اخلاقی دوم تنها به سوی حق واقعی و کمال حقیقی؛ یعنی آنچه مایه سعادت آدمی در آخرت است فرا می‌خواند، ولی قرآن کریم به سوی حقی دعوت می‌کند که نه ظرف اجتماع، گنجایش آن را دارد و نه آخرت، و آن خدای تعالی است. قرآن اساس تربیت خود را بر این پایه نهاده که خدا یکی است و شریکی ندارد و این زیربنای دعوت اسلام است که بنده خالص بار می‌آورد و عبودیت محض را نتیجه می‌دهد و چقدر میان این سه روش فاصله است. محبت و عشق و شور، انسان محب و عاشق را به کارهایی وامی‌دارد که عقل اجتماعی آنها را نمی‌پسندد؛ چون ملاک اخلاق اجتماعی همین عقل اجتماعی است یا به کارهایی وامی‌دارد که فهم عادی - که اساس تکالیف عمومی و دینی است - آن را نمی‌فهمد (همان، ص ۲۷۱-۲۷۹).

گونه‌شناسی مرحوم علامه سه گونه دارد: نظام‌های اخلاقی فلاسفه، انبیا و قرآن. از این گونه‌ها، نظام اخلاقی فلاسفه، دارای تنوع و تعدد فراوانی است. از میان گونه‌شناسی‌های ارائه‌شده از نظام‌های اخلاقی در فلسفه اخلاق، گونه‌شناسی زیر علاوه بر شهرت، از جامعیت و مانعیتی پذیرفتنی نیز برخوردار است. این گونه‌شناسی دارای سه گونه پیامدگرایی، وظیفه‌گرایی، و فضیلت‌گرایی است. این گونه‌ها را به اقتضا و به‌اختصار مقایسه و گزارش می‌کنیم.

پیامدگرایی

پیامدگرایان معتقدند:

- اگر عملی برای شمار بسیاری خوشبختی فراهم آورد و برای هیچ کس بدبختی به وجود نیاورد غیر اخلاقی نیست؛
 - در مواقعی، روزگار انتخاب‌های صرفاً زیان‌ده پیش پای ما قرار می‌دهد. در این وضع اخلاق، ما را ملزم می‌سازد که با آنها روبه‌رو شویم و گزینه‌ای را انتخاب کنیم که زیان کمتری در پی دارد؛ یعنی باید از میان بد و بدتر، بد را برگزید؛
 - اگر اهداف ارزشمند و مهم باشند، در مواقعی وسایل و راه‌های دشوار را توجیه می‌کنند.
- پیامدگرایی خانواده‌ای از نظریه‌هاست که با یک ایده محوری به هم می‌پیوندند؛ یعنی این ایده که داوری اخلاقی اعمال، احساسات و قواعد، پاسخ به این مسئله است که آنها چه مقدار خوبی به وجود می‌آورند و به چه میزان موجب دوری از بدی‌ها می‌شوند؟ دیدگاه‌های پیامدگرا را با ملاک‌های گوناگون طبقه‌بندی می‌کنند:
- الف) بر اساس ارزش غایی: لذت، سود، قدرت، کمال و...؛

ب) بر اساس مشمولین خیر: ۱. خیر برای خود (خودگرایی)، ۲. خیر برای دیگران اعم از خانواده، جامعه و... (دیگرگرایی)، ۳. خیر برای همه (فایده‌گرایی).

فایده‌گرایی که از نظر تاریخی مشهورترین و گسترده‌ترین نوع پیامدگرایی است دو ایده را با هم ترکیب می‌کند: یکی این ادعا که خوشی، تنها ارزش ذاتی است و دومی این ایده که کنشی از نظر اخلاقی صحیح است که خوشی را بیفزاید (شافر، ۲۰۰۷، ص ۵۵۴).

دیدگاه‌های پیامدگرا، به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: پیامدگرایی کنش‌نگر و پیامدگرایی قاعده‌محور بر اساس دیدگاه پیامدگرایی کنش‌نگر، کنشی از نظر اخلاقی صحیح است که بهترین نتایج، یا در مقایسه با همه کنش‌های دیگری که کنشگر در یک موقعیت معین پیش‌رو دارد، نتایج بهتری را فراهم آورد. در تک‌تک اعمال و بدون استفاده از هیچ تعمیمی، باید تعیین کرد آن عمل به چه میزان در غلبه خیر بر شر تأثیرگذار است. در مقابل بر اساس دیدگاه پیامدگرایی قاعده‌محور، کنشی از نظر اخلاقی صحیح است که با قواعد اجتماعی بهینه مطابق باشد. منظور قواعدی است که اگر به‌طور گسترده از آنها تبعیت شود، بهترین نتایج را تولید می‌کنند. از این‌رو «باید با توسل به قواعد اخلاقی تکلیف خود را با موارد جزئی تعیین کنیم. تعیین کنیم کدام قاعده بیشترین خیر عمومی را فراهم می‌کند» (همان). پیامدگرایی قاعده‌محور برای حل مشکلاتی که پیامدگرایی کنش‌نگر با آن روبه‌رو بود توسعه یافت. پیامدگرایی کنش‌نگر درباره کنش‌ها، این ایده را که کنشی از نظر اخلاقی ذاتاً خوب یا بد باشد تصدیق نمی‌کند. از این منظر، وضعیت اخلاقی هر کنشی، تماماً به نتایج و پیامدهای آن بستگی دارد. بنابراین، هیچ چیزی که ذاتاً و مطلقاً خوب یا بد باشد وجود ندارد. در مقابل پیامدگرایی قاعده‌محور، وضعیت اخلاقی کنش‌ها را اینچنین به شرایط عینی وابسته نمی‌سازد و از این منظر حتی اگر کنشی نتایج مفیدی دربر نداشته باشد می‌تواند از نظر اخلاقی صحیح باشد و بالعکس؛ زیرا قاعده اجتماعی که چنین اعمالی را الزامی می‌سازد بهینه است؛ حتی اگر در موردی ویژه، نتایج خوبی را که عموماً در پی دارد تولید نکند.

وظیفه‌گرایی

بعضی اعمال هستند که کسی نباید آنها را انجام دهد. فهرست طویلی از این اعمال مانند کشتن عمدی افراد بی‌گناه، یا آزار و اذیت آنها وجود دارد. حتی اگر در شرایطی نادر، انجام بعضی از این اعمال، خوشبختی بیشتری فراهم آورد، کسی نباید مرتکب چنین اعمالی شود. همچنین دنبال کردن اهدافی مانند عشق و صلح الزام اخلاقی دارد. وظیفه‌گرایان معتقدند که کنش‌های معینی هستند که از نظر اخلاقی ذاتاً خوب یا بدند؛ یعنی بسیاری از کنش‌ها، کاملاً مستقل از نتایج خوب و بدی که در پی

دارند، واجد ویژگی‌های اخلاقی‌اند. مشهورترین مدافع وظیفه‌گرایی اخلاقی، ایمانوئل کانت بود. کانت معتقد بود عقل انسان به‌تنهایی ظرفیت کشف اصول صحیح اخلاقی را دارد. عقل یک قوه ذاتی است که تقریباً به‌طور یک‌سان در همه آدمیان وجود دارد. مبنای تعهد و وظیفه به صورت پیشینی در مفاهیم عقل محض وجود دارد.

از نگاه او عقل عملی مانند عقل نظری بدیهاتی پیشینی دارد. عقل نظری، موضوعات خود را تعیین می‌بخشد و عقل عملی، موضوعات خود را واقعیت می‌بخشد. سروکار عقل نظری با معرفت و فهم است و سروکار عقل عملی با اختیار و ترجیح بر اساس اصول اخلاقی است (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۲۷۶).

کانت اصول اخلاقی را مطلق می‌انگاشت؛ به این معنا که هرگز نقض نمی‌شوند. او نتایج و پیامدها را در تعیین ارزش اخلاقی کنش‌ها و افراد بی‌ارتباط می‌دانست و فکر می‌کرد تنها یک چیز است که بدون هیچ‌گونه شرطی، خوب است (به این معنا که در همه شرایط و موقعیت‌ها خوب است) و آن هم اراده نیک است. اراده نیک، انگیزه پایدار برای انجام وظیفه، فقط برای خود وظیفه است. به تعبیری انگیزه‌عامل، معیار تشخیص خوب یا بد بودن کنش است نه نتایج آن. اگر کنشی بر اساس نیت خوب، انجام شده باشد، خوب است و برعکس. نیت خوب نیز نیت ادای وظیفه است. کاری از نظر اخلاقی خوب است که افزون بر مطابقت داشتن با وظیفه، به نیت و انگیزه ادای وظیفه عقلانی سر زده باشد؛ یعنی انگیزه آن فقط اطاعت از قانون عقل باشد. انگیزه ارائه خدمات اجتماعی و تمایلات شخصی، ارزش اخلاقی نمی‌آفریند. اصول اخلاقی، الزامات عقل هستند و همه افراد، صرف‌نظر از تعلق و تعهد گروهی‌شان باید به آن پایبند باشند. این اصول از نظر عقلانی، متقاعدکننده‌اند؛ به این معنا که افراد، تنها به قیمت انکار عقلانیت خود، آنها را نقض می‌کنند. دو قرائت از اصول اخلاقی مطمح‌نظر کانت وجود دارد: «اصل تعمیم‌پذیری» و «اصل انسانیت». پرسش بنیادین اخلاقی این است که آنچه همه باید انجام بدهند چیست؟ اصل تعمیم‌پذیری ما را به فرمولی برای پاسخ به همین پرسش مجهز می‌کند. این اصل، الزامی است که هیچ استثنایی برای خود ایجاد نمی‌کند. این اصل می‌گوید: تنها بر اساس قاعده‌ای عمل کنید که بتواند یک قانون جهانی باشد.

جهانی را تصور کنید که در آن هر کس مطابق قاعده‌ما عمل می‌کند. سپس توجه کنید که ۱. آیا چنین جهانی غیرممکن است؟ ۲. یا آیا تا حدودی نقض یک تعهد بنیانی را - که هر عامل عاقلی باید داشته باشد- دربر دارد؟ اگر هر کدام از این دو شرط، موجود باشد، هیچ‌کس از نظر اخلاقی، ملزم به انجام اعمالی که این قاعده می‌گوید نیست؛ ولی اگر این دو شرط موجود نباشد، عمل به این قاعده از نظر اخلاقی مجاز است (همان، ص ۲۸۹).

کانت، خود «اصل انسانیت» را به‌منزله بهترین قرائت از الزامات اخلاقی، ترجیح می‌داد. این اصل

می‌گوید همیشه با انسانیت به منزله غایت برخورد کنید و هرگز با آن به مثابه وسیله برخورد نکنید. وسیله یا هدف بودن چیزی، فی‌البداهه آشکار نیست. برای برخورد با هر فرد به‌عنوان هدف، باید با او براساس ظرفیتی که شایسته اوست برخورد کرد؛ یعنی باید برای او ویژگی‌های عقلانیت و استقلال را به رسمیت شناخت. با موجودات غیرزنده یا «چیزها»، صرفاً به‌منزله وسیله برخورد می‌شود؛ ولی با موجودات انسانی یا «عامل‌ها» نه. انسان‌ها به خودی خود ارزشمندند.

فضیلت‌گرایی

فضیلت‌گرایی زمانی مترادف با اخلاق بود، ولی امروزه تنها به‌منزله یک نوع نظام اخلاقی از آن یاد می‌شود. فضیلت‌گرایی به سقراط و افلاطون تبار می‌رساند، ولی بیش از همه مدیون ارسطوست. ارسطو این تلقی عمومی را پذیرفت که همه به دنبال سعادت‌اند، ولی می‌دانست که انسان‌ها برداشت یک‌سانی از سعادت ندارند. از این‌رو تلاش خود را برای شناخت سعادت و کمال انسان به کار گرفت. او کمال هر پدیده‌ای را رسیدن به غایتی می‌دانست که برای آن آفریده شده است؛ اما غایت انسان را چگونه می‌توان شناخت؟ ارسطو برای تشخیص غایت انسان، به انسان‌شناسی روی می‌آورد و فصل ممیز انسان را از دیگر موجودات جست‌وجو می‌کند. پس عقل را فصل ممیز انسان از موجودات دیگر می‌یابد و سعادت نوع انسان را در کمال عقل می‌داند. عقل دارای دو استعداد نظری (شناسایی هست‌ها) و عملی (شناسایی و تحقق فضیلت‌ها) است. بدین ترتیب ارسطو میان فضیلت و سعادت ارتباط برقرار می‌کند. در نگاه او سعادت، کردار متناسب با فضیلت‌هاست. به عبارت دیگر، سعادت، تلاش نفس برای تطابق با فضیلت‌هاست.

عمدتاً سه معنا از فضیلت وجود دارد: یکی عادت نیندیشیده به انجام کار خوب است. فردی که نیندیشیده به درست‌کاری عادت دارد، حتی در جایی که بسیاری از آدم‌ها مرتکب نادرستی می‌شوند او از عمل نادرست، خودداری می‌کند؛ دوم فضیلت به‌معنای دوست داشتن آنچه خیر است و نفرت از آنچه شر است، یا ملکه احساس عشق به نتایج خوب یک عمل و احساس تنفر از پیامدهای بد یک عمل است؛ سوم با وجدان بودن فرد است؛ یعنی داشتن این ملکه که تا فرد باور نکند عملش درست است، آن را انجام نمی‌دهد (مور، ۱۳۸۵، ص ۳۵۷-۳۶۱).

تفاوت این سه، در نیت داشتن فرد و آگاهی او به عادت و کردار خویش است.

در چالش‌های مدرن و پسامدرن در دهه‌های اخیر و در واکنش به دو نظام اخلاقی صوری اول، خیزشی در علاقه به فضیلت‌گرایی پدیدار شده که عمدتاً ناشی از بازاندیشی دیدگاه اخلاقی ارسطوست. فضیلت‌گرایان، بر خلاف پیامدگرایان و وظیفه‌گرایان، می‌کوشند رفتار درست را با ارجاع به

فضیلت‌ها تبیین کنند. اعمال به دلیل اینکه ویژگی‌های فضیلت‌گرایانه را نمودار می‌سازند از نظر اخلاقی خوب هستند و نه به دلیل اینکه مطابق با بعضی اصول اخلاقی معین هستند.

مجموعه‌ای از اصول که برای تعیین درست یا غلط بودن کنش‌ها به انسان‌ها راهنمایی کافی بدهد وجود ندارد. در عوض باید سرمشق‌های اخلاقی را بنگریم و با رجوع به انتخابی که آنها در موقعیت می‌کنند کنش صحیح و مناسب را تشخیص دهیم. در ورود به موقعیت‌های بسیاری که ما خود را در آنها می‌یابیم، برای تشخیص کنش درست و نادرست مجموعه‌ای از اصول دقیق، نمی‌توانند وجود داشته باشند. تنها انتخاب الگوها و سرمشق‌های اخلاقی از عهده این وظیفه برمی‌آید (شافر، ۲۰۰۷، ص ۶۶۴).

گونه‌شناسی برگزیده

گونه‌شناسی علامه طباطبائی دو گونه قدسی و دنیوی دارد که گونه قدسی ایشان شامل دو نوع توحیدی و دینی می‌شود. اگر پیامدگرایی، وظیفه‌گرایی و فضیلت‌گرایی را به‌منزله سه گونه نظام اخلاقی فلاسفه در گونه‌شناسی ایشان بگجانیم، به این گونه‌شناسی از نظام‌های اخلاقی می‌رسیم: پیامدگرایی، وظیفه‌گرایی، فضیلت‌گرایی، دینی و توحیدی. این گونه‌ها بر اساس تصویری که از کمال انسان دارند، متفاوت‌اند: در ظرف دنیا (کمال طبیعی - پاس‌داشت شأن انسانی - کسب شأن انسانی)، در ظرف آخرت (بهشت و جهنم) و فراتر از ظرف دنیا و آخرت (قرب الهی). از این‌رو این گونه‌ها روی پیوستاری از نظام‌های اخلاقی دنیوی تا نظام‌های قدسی قرار می‌گیرند. این پیوستار از نازل‌ترین سطوح عقلانیت که همان عقلانیت تجربی است تا عالی‌ترین سطح عقلانیت که همان عقلانیت شهودی است امتداد می‌یابد.

نسبت این نظام‌های اخلاقی با افراد چیست؟ در واقع هیچ کدام از این نظام‌های اخلاقی به صورت ناب در رفتار اکثر انسان‌ها، گروه‌ها و جوامع نمودار نمی‌شوند. برای ما نیز در این پژوهش به تعبیر وبری به‌مثابه نوع مثالی به کار می‌آیند؛ ولی انتظار می‌رود توزیع افراد روی این طیف معنادار باشد و هرچه از سر تجربی‌تر به سطح عقلانی‌تر و شهودی‌تر آن فرامی‌رویم از فراوانی افراد کاسته شود. در جوامع دنیوی غربی، توزیع فراوانی نظام‌های اخلاقی هر می است که قاعده آن را پیامدگرایان، بالای هرم را وظیفه‌گرایان و رأس هرم را فضیلت‌گرایان تشکیل می‌دهند. در جوامع دینی نیز میان کسانی که سعادت اخروی را غایت می‌گیرند و کسانی که فراتر از ظرف دنیا و آخرت، قرب الهی را مطمح‌نظر دارند، چنین توزیعی برقرار است.

ب) نظریه‌های علمی

نظام اخلاقی به‌منزله یک تبیین‌خواه در نظریه‌های روان‌شناسی اخلاق، محصول تعامل عوامل طبیعی -

زیستی، عوامل ذهنی و عوامل اجتماعی قلمداد شده است. نظریه‌هایی که در تبیین اخلاق بر ویژگی‌های طبیعی، زیستی و ژنتیکی تأکید دارند عمدتاً بر احساسات اخلاقی از قبیل شفقت، همدردی، همدلی، دگردوستی و نوع‌دوستی دست می‌گذارند. این دسته که عمدتاً زیست‌شناسان و زیست‌شناسان اجتماعی (با محوریت داروین و ویلسون) هستند، اخلاق و احساسات اخلاقی را ودیعه‌ای طبیعی می‌دانند که کم‌وبیش در همه انسان‌ها و حتی در حیوانات و گیاهان نیز وجود دارد. آنان به هنگام ارائه راهکارهای تجویزی و شیوه‌های تربیت اخلاقی، بر جامعه به‌ویژه خانواده به‌منزله زمینه و بستری برای شکوفایی یا سرکوب این استعداد طبیعی تأکید می‌ورزند. نظریه‌هایی (با محوریت پیازه) که برای تبیین اخلاق بر عوامل ذهنی، شناخت و توان مفهومی کودکان دست می‌گذارند، بیشتر به توان قضاوت و استدلال اخلاقی برای استخراج اصول جهان‌شمول اخلاقی همچون انصاف و عدالت، و تطبیق این اصول به موقعیت‌ها و مصادیق رفتاری توجه می‌کنند. این دسته نیز بر زندگی و روابط اجتماعی به‌منزله بستر رشد مفهومی کودکان تأکید دارند. خود پیازه برای نخستین بار بر روابط برابر با همسالان برای درک مفهوم انصاف تمرکز کرد و پیروان او این حساسیت به متن و بافت اجتماعی را گسترش دادند. نظریه‌هایی (با محوریت فروید) که برای تبیین اخلاق، بر زندگی اجتماعی به‌منزله عامل جامعه‌پذیری اخلاقی - نه زمینه و بستر اخلاق - تأکید می‌کنند از وجوه مختلف اخلاق بر وجدان اخلاقی، احساس گناه، احساس شرم، رفتارهای جامعه‌گرا و موارد مشابه متمرکز می‌شوند. کسب وجدان به‌معنای موفقیت در انتقال کنترل بیرونی به کنترل درونی است. هدف ضمنی نظریه‌های بازتولید اجتماعی، درک نحوه تداوم و انتقال ارزش‌ها از والدین به کودکان و به‌طور کلی بررسی فرایند بازتولید جامعه و فرهنگ در نسل‌های جدید است. نظریه‌های جامعه‌پذیری به این مسئله می‌پردازند که کودکان (موجودات طبیعی) چگونه در فرایند رشد به انسان‌های اخلاقی تبدیل می‌شوند؟

بنابراین نظریات روان‌شناسی رشد اخلاقی بر نقش جامعه و زندگی اجتماعی یا به‌منزله زمینه برای اخلاقی شدن کودکان یا به‌مثابه عامل جامعه‌پذیری اخلاقی عنایت دارند. بعضی اخلاق را پدیده‌ای زیستی یا ذهنی می‌دانند که زندگی اجتماعی در شکوفایی یا سرکوب آن نقش دارد، بعضی دیگر اخلاق را پدیده‌ای بیرونی و از اقتضائات زندگی اجتماعی انسان‌ها می‌دانند که به تبع آن، به امری درونی تبدیل می‌شود. نظریات روان‌شناسی رشد اخلاقی، درباره تأثیر جامعه و زندگی اجتماعی در رشد اخلاقی کودکان، عمدتاً بر نقش خانواده متمرکز شده‌اند. از این‌رو بیشترین حجم مطالعات نظری و تجربی موجود، درباره خانواده و فرایندهای آن است، و در مجموع به شیوه‌های انضباطی والدین، شیوه‌های

تربیتی والدین، پایگاه اقتصادی - اجتماعی والدین، اشتغال والدین، تحصیلات والدین، ثبات و ازهم‌گسیختگی خانواده، بُعد خانوار، روابط خویشاوندی و خانوادگی، محل سکونت، میزان و نوع دین‌داری والدین، روابط خواهران و برادران، ترکیب جنسیتی خانواده، خلق و خوی کودکان، جنسیت و تمایلات زیستی - روانی کودکان، احساس تعلق کودکان به والدین، روابط والدین با فرزندان، گفتمان محاوره در خانواده، تجربه انتقال مایل (داشتن تجربه مهد کودک و عوامل اجتماعی کردن غیر از والدین) و افقی (مربیان و دیگر عوامل اجتماعی کردن)، شیوه‌های پیش‌گستر والدین شامل عایق‌کاری و مسلح‌سازی، میزان عواطف مثبت (همدلی و ...) و عواطف منفی (شرم و احساس گناه و ...) درون خانواده، و سرانجام نوع مدیریت تعارض والد - کودک در خانواده دست‌گذاشته‌اند (دان، ۱۹۸۸؛ اسمتانا، ۱۹۹۵؛ توریل، ۱۹۹۸؛ تامپسون، ۲۰۰۳، ۱۹۹۷؛ ناوارا، ۱۳۸۹؛ ...). درونی‌سازی اخلاق و نقش خانواده در جامعه‌پذیری اخلاقی از آغاز تا کنون با چالش‌هایی روبه‌رو بوده است. از مهم‌ترین چالش‌های این رویکرد، موارد زیر قابل یادآوری است:

الف) انتقال ارزش‌ها را بیش از اندازه یک‌سویه می‌پندارد؛ درحالی‌که مناسب‌تر است که آن را فرایندی دیالکتیکی ببیند؛

ب) جامعه را بسیار یک‌پارچه‌تر از آنچه در واقع هست در نظر می‌گیرد و طبیعت انسانی را بسیار هم‌نوا تر از آنکه در واقعیت خارجی وجود دارد به تصویر می‌کشد و تضاد، تنوع و تکثرهای موجود را نادیده می‌گیرد؛

ج) پیوند فرایندهای اجتماعی کردن درون خانواده با نظام‌های اجتماعی و فرهنگی گسترده‌تر را نادیده می‌گیرد. بر خلاف روان‌شناسی اخلاق، جامعه‌شناسی اخلاق، هم‌تراز دیگر گرایش‌های جامعه‌شناسی شکل‌نگرفت. علم اخلاق در میان جامعه‌شناسان شهرت بدی دارد: چگونه می‌توانیم حتی تصور علم اخلاق را بکنیم که در مقیاسی فراگیر بر انواع گوناگون شیوه‌های زندگی بشر قابل اعمال باشد؟ (کرایب، ۱۳۸۱، ص ۳۰۱).

در آثار جامعه‌شناسان، اخلاق، عمدتاً در قالب سازوکارهای شکل‌گیری وجدان و اخلاقیات، طی فرایندهای اجتماعی شدن و درونی‌سازی کانون توجه قرار گرفته است. آنها عمدتاً می‌کوشند چگونگی تبدیل انسان طبیعی به انسان اخلاقی را با سازوکارهای اجتماعی تبیین کنند. در میان جامعه‌شناسان، می‌توان سه رویکرد نظری به اخلاق را رصد کرد: عاطفه‌گرایی (دورکیم، وبر، پارسونز و ...)، منفعت‌گرایی (مادی - معیشتی) (گلندر و ...) و عقل‌گرایی (هابرماس و ...) (دورکیم، ۱۳۶۰ و ۱۳۸۱؛ وبر، ۱۳۷۶؛ هابرماس، ۱۳۸۴)؛ اما بدون تردید اخلاق و نظام اخلاقی شامل وجوه عاطفی، شناختی و مهارتی است و برای تکمیل

مفهوم اخلاق باید همه متبیین‌های نظریه‌های مزبور را تلفیق کرد و متعاقب آن برای تبیین اخلاق نیز ضرورتاً باید مبین‌ها و علت‌های آنها را با یکدیگر درآمیخت. چگونگی این تلفیق به ظرفیت متفاوت مبین‌های پیش‌گفته بستگی دارد. از علل اساسی مورد توجه نظریه‌ها، جامعه بیشتر از طبیعت، ارگانیسم و ذهن ظرفیت تلفیقی دارد، اما جامعه به مفهومی که در نظریه‌های رایج به کار رفته است نقایصی دارد که از ظرفیت تلفیقی آن می‌کاهد. تأکید این نظریات بر جامعه، عمدتاً تقلیل‌گرایانه است و نقش عوامل دیگر را نادیده می‌گیرد. مهم‌تر از آن، تصویر اثباتی و طبیعت‌گرایانه این نظریه‌ها از جامعه و نادیده انگاشتن هویت آگاهانه آن و تنوع جوامع و فرهنگ‌هاست که همه آنها در نگاهی تک‌خطی به گذشته جهان تجدد فروکاسته می‌شوند. با برداشتی گسترده از جامعه، بسیاری از کاستی‌های گفته‌شده مرتفع می‌شوند؛ تفسیری از جامعه که بدون تقلیل عوامل طبیعی، زیستی، ذهنی و اجتماعی به یکدیگر، دیالکتیک این عوامل را در یک کل تبیین، و مهم‌تر از آن، تنوع تمدنی و فرهنگی جوامع مختلف را لحاظ کند. اصطلاح جهان اجتماعی در ادبیات پدیدارشناسی، تا حدود بسیاری از این ظرفیت برخوردار است.

مفهوم جهان اجتماعی اگرچه پدیده‌های اجتماعی را همچون طبیعت، بیرونی (واقعیت‌دار) تصویر می‌کند، ولی این معنا را حفظ می‌کند که این پدیده، فرآورده‌ای انسانی است. جهان اجتماعی، فرآورده انسان‌ها در محدوده جهان‌های طبیعی و ماوراءالطبیعی است، ولی به میزانی که آنها به این دو جهان نیز آگاه شوند و زندگی اجتماعی آنها از این آگاهی متأثر شود یا به تأثیر این دو جهان در زندگی خویش واقف شوند، گستره جهان اجتماعی‌شان، به این دو جهان نیز تسری می‌یابد. هر جهان اجتماعی سه قلمرو معنایی (فرهنگ)، نهادی (جامعه) و فردی (شخصیت) دارد که محصول فرایندهای انسانی - اجتماعی «برونی‌سازی، عینی‌سازی و درونی‌سازی هستند» (برگر، ۱۳۷۵، ص ۱۷۷). اخلاق در مقام اصول و ارزش‌های اخلاقی در قلمرو معنایی، و در قالب هنجارهای اخلاقی در قلمرو نهادی، و در قالب ملکات اخلاقی در قلمرو فردی هر جهان اجتماعی حضور دارد. فرد با عضویت در جهان اجتماعی، ضمن بازتولید آن، خود نیز واجد هویتی می‌شود که هسته اصلی آن نظام اخلاقی اوست. نظام اخلاقی فرد دارای وجوه شناختی، نگرشی و توانشی و محصول ابعاد هویتی او، یعنی محصول دیالکتیک وجوه سه‌گانه ارگانیسم، من مفعولی و من فاعلی اوست. ارگانیسم، امتداد وجودی او در جهان طبیعی است. من مفعولی او ناشی از زمینه فرهنگی و عضویت اجتماعی او یا امتداد وجودی او در جهان اجتماعی است. من فاعلی نیز خود حقیقی او و امتداد وجودی‌اش در جهان ماوراءالطبیعی است.

قلمرو معنایی جهان اجتماعی، همان عقاید و ارزش‌های بنیادی آن است. تشخیص و هویت هر

جهان اجتماعی نیز به همین عقاید و ارزش‌های بنیادی آن وابسته است. قلمرو معنایی در قالب «فرهنگ آرمانی» و «فرهنگ واقعی» آشکار می‌شود. بخشی از فرهنگ آرمانی که با ورود به قلمرو نهادی، نقش‌ها و کنش‌های انسانی متجسد می‌شود، فرهنگ واقعی است. فرهنگ آرمانی به صورت کلی و یک‌پارچه به فرهنگ واقعی تبدیل نمی‌شود. این بخش از فرهنگ آرمانی به صورت بین‌الذهانی در معنادهی به فرایندهای جهان اجتماعی و جهت‌دهی به آنها ایفای نقش می‌کند. ارزش‌ها و اصول اخلاقی در فرهنگ آرمانی ذخیره می‌شوند. حیات و ممات هر دو ساحت واقعی و آرمانی فرهنگ، به کنش انسان‌ها وابسته است و این دو ساحت جز در دیالکتیک با دیگر بخش‌های جهان اجتماعی دوام نمی‌آورند. جهان اجتماعی دینی و دنیوی، تصاویر آرمانی متفاوتی از خود دارند و قلمروهای نهادی و فردی خود را متناسب با تصویر آرمانی خویش سامان می‌دهند و کم‌وبیش میان واقعیت‌ها و آرمان‌های خود، نسبتی برقرار می‌کنند. جهان اجتماعی دینی بر خلاف جهان اجتماعی دنیوی، ساحتی حقیقی و رای این دو سطح فرهنگ واقعی و آرمانی قابل است که ملاک قضاوت و داوری این سطوح به‌شمار می‌آید. واقعیت‌ها و آرمان‌های جهان دینی، نسبتی با حق و باطل یا خوبی و بدی - فراتر از این سطوح پدیداری - دارند و باید با چنین ملاکی داوری شوند. این جهان، سازوکارهای لازم برای دسترس به این حقایق و ارزش‌ها را در قلمروهای گوناگون خود سازمان می‌دهد. جهان اجتماعی دنیوی، واقعیت‌ها و آرمان‌های خود را بر مدار همین سطح پدیداری و خودساخته، سازمان می‌بخشد و داوری معیاری فراتر از آن را بر نمی‌تابد و همه دانش‌ها، معارف و متولیان آنها را که از این سطح پدیداری فراتر روند از اعتبار می‌اندازد یا حتی المقدور کنترل می‌کند.

قلمرو نهادی جهان اجتماعی - در میانه قلمرو فردی و قلمرو معنایی - بستر و محمل پیوند افراد و معانی است. نهادها در قالب تنگناها و فراخناهای پیش روی افراد، کنش آنها را ممکن می‌سازند و بدین طریق، تحقق معانی و شکوفایی افراد انسانی را فراهم می‌آورند. دیالکتیک بیرونی جهان اجتماعی درون نهادها رخ می‌دهد، اما محمل دیالکتیک درونی جهان اجتماعی، فرد انسانی است. خُلق در میانه علم و عمل واقع می‌شود و اخلاق پسندیده همیشه با یک رشته اعتقادات اصیل و اعمال و افعال مناسب زنده می‌ماند. بدین ترتیب حلقه پیوند سطوح مختلف خویشتن فرد، «نظام اخلاقی» اوست. به عبارت دیگر نظام اخلاقی، محمل دیالکتیک درونی جهان اجتماعی است. قلب جهان اجتماعی، «نهادها» هستند و قلب خویشتن، «نظام اخلاقی» است. جهان اجتماعی با نهادها و فرد با نظام اخلاقی او ممکن می‌شود. از ارتباط دیالکتیک درونی و بیرونی مشخص می‌شود که نهادها و نظام اخلاقی با تأثیر و تأثر در

یکدیگر به نوعی هم‌تغییری و تناسب می‌رسند. نهادها، متضمن نوع ویژه‌ای از نظام‌های اخلاقی‌اند و هر نظام اخلاقی‌ای نیز نهادهایی ویژه می‌طلبد. نهادها در قالب تنگناها و فراخناها در تکوین و تداوم نظام‌های اخلاقی دخیل می‌شوند، ولی به‌هیچ‌وجه جای‌گزین آن نمی‌گردند؛ همان‌گونه که اخلاق نمی‌تواند جای‌گزین نهادها شود.

جهان‌های اجتماعی، بر اساس هویت خود، سهم متفاوتی برای این دو قایل می‌شوند. در این‌باره، تجربه جهان تجدد در نظر و عمل درس‌آموز است. در صدر تجدد، نهادها، جای‌گزین اخلاق تلقی می‌شدند. نهادهای توانمند و بسامان جای‌گزین انسان‌های متخلق و فضیلت‌مند تصور می‌شدند. به تعبیر باومن مسئله اخلاق از افراد به نهادها - به‌ویژه بروکراسی و بازار - منتقل شد یا به تعبیر گلدنر مسئله اخلاق به تعویق افتاد (استین و ویدیچ، ۱۹۶۳). نوعی جهان اجتماعی پا گرفت که صرفاً متکی به نهادهای کارآمد - و البته انسان‌های سودمند - بود و برتری‌اش نسبت به دیگر جهان‌های اجتماعی، همین توان نهادی‌اش بود. به بیان کانت ایجاد نظم اجتماعی درست، به جامعه‌ای از فرشتگان نیاز ندارد، بلکه حتی برای جامعه‌ای از شیاطین نیز قابل حل است؛ مشروط بر اینکه از عقل سلیم برخوردار باشند (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۱۴۶). با این حال بعدها این مسئله رخ نمود که نهادها نمی‌توانند جای‌گزین اخلاق باشند، بلکه خود محمل اخلاق یا - به تعبیر باومن - ضد اخلاق‌اند (کلمن، ۲۰۰۱، ص ۱۶۶-۱۵۱). در چنین شرایطی است که «کارآمدی» و «خوبی» در قالب نیروهای اجتماعی نهادگرا و نهادزدا رویارو می‌شوند (باومن، کیلن، ۱۳۸۴؛ برگر، ۱۳۸۹).

تأکید بر نهادها، زمانی انسان را از مفاهیم طبیعی و فوق طبیعی درباره سرنوشتش آزاد می‌ساخت؛ اما اکنون به‌طور فزاینده‌ای به یک متافیزیک سرکوبگر در جامعه دنیوی و بوروکراتیک مبدل گردیده است؛ به‌ویژه که نیروهای اجتماعی را یک واقعیت اجتماعی مستقل، جدا و خودمختار در مقابل اعمال انسان محسوب می‌کند. اگرچه این نگاه با آزاد نمودن انسان از اینکه عروسکی در دست نیروهای طبیعی و فوق طبیعی باشد، آغاز نمود؛ اما منتهی به این شد که انسان ماده خام و منفعلی در مقابل جامعه و فرهنگ است. از انسان دعوت می‌کند تا در مقابل جامعه با سیاست‌گذاری زانو بزند؛ زیرا به او گفته می‌شود که انسانیت خود را مدیون آن است (گلدنر، ۱۳۸۳، ص ۴۸۲).

تحلیل دو سطحی هابرماس از جهان اجتماعی با عناوین زیست‌جهان و سیستم به‌خوبی این معضل را نشان می‌دهد. او یکی از ویژگی‌های جهان تجدد را در این می‌بیند که برای تضمین کارآمدی، بعضی از قلمروها را از حیطه بازنگری مداوم افراد انسانی رها کند. به تعبیر خود او، این عرصه‌ها را انسان‌زدایی و اخلاق‌زدایی می‌کند و آنها را هم‌سطح طبیعت، موضوع عقلانیت‌ابزاری و علوم تجربی قرار می‌دهد.

سیاست و اقتصاد یا قدرت و ثروت از این جمله‌اند. پیش از تجدد که این دو، محدود و محکوم به دعاوی اخلاقی بودند، به رشد و شکوفایی لازم نرسیدند. در مقابل زیست‌جهان، عرصه بازاندیشی مداوم و اخلاق‌ورزی افراد انسانی است. جهان اجتماعی تجدد دو قلمرو ضروری و ارادی دارد که اولی عرصه کارآمدی با مرجعیت «علم تجربی» و دومی عرصه اخلاق‌ورزی با مرجعیت «عقل عرفی» است. این راهی در میانه دو جریان نهادگرا و نهادزدای مدرن و پست‌مدرن است. در بخشی از جهان اجتماعی، منطق نهادی پذیرفته می‌شود و در بخش دیگر آن منطق اخلاقی! هابرماس بر خلاف متفکران صدر مدرنیته، جهان مدرن را اخلاقی می‌خواهد؛ ولی نگاه دقیق‌تر آن است که تمامی قلمرو جهان اجتماعی را عرصه انسانیت و اخلاق‌ورزی بدانیم؛ زیرا همه پدیده‌های اجتماعی، فرآورده‌های انسانی و دارای پیامدهای انسانی و در نتیجه مخاطب ادعاهای خوب و بدند (نیبور، ۱۳۸۹) و نمی‌توان به بهانه منطق خاص بخش‌های مختلف، بعضی عرصه‌ها را از دعاوی اخلاقی تبرئه کرد و صرفاً به کنترل پیامدهای منفی آنها برای عرصه‌های اخلاقی بسنده کرد.

قلمرو فردی جهان اجتماعی، محصول زندگی افراد در نهادها، و ثمره فرایندهای اجتماعی شدن و درونی‌سازی است. اجتماعی شدن موفق به معنای به دست آمدن فرد و بازتولید جهان اجتماعی است. امروزه انواعی از اجتماعی شدن‌های ناموفق رواج دارد. اجتماعی شدن ناموفق به معنای حد فراوانی از عدم تقارن میان واقعیت بیرونی و واقعیت ذهنی است. اجتماعی شدن ناموفق می‌تواند برای جهان اجتماعی مسئله بازتولید و برای افراد، مشکل هویت‌یابی و نظام اخلاقی پایدار را فراهم آورد. یکی از موقعیت‌های مهم اجتماعی شدن ناموفق، ناشی از اختلاف میان اجتماعی شدن اولیه و ثانویه است. معمولاً میان اجتماعی شدن اولیه و ثانویه زاویه‌ای وجود دارد و میزانی از آن از سوی جهان اجتماعی پذیرفته و طبیعی است؛ ولی اگر این زاویه به میزانی افزایش یابد که بازتولید جهان اجتماعی را به مخاطره اندازد، تحمل نمی‌شود. مهم‌ترین حالت شکاف میان اجتماعی شدن اولیه و ثانویه صورتی است که این دو فرایند، در دو جهان اجتماعی رویارو رخ دهند؛ به‌گونه‌ای که اجتماعی شدن ثانویه، مستلزم استحاله هویت و نظام اخلاقی حاصل از اجتماعی شدن اولیه باشد. اگر شمار چنین افرادی افزایش یابد و فرصت عینیت اجتماعی بیابند، زمینه استقرار یک ضد جهان فراهم می‌شود. در ایران امروز ما از جهان‌های اساسی در دسترس، دو جهان اجتماعی دینی و دنیوی‌اند؛ دو جهانی که هر کدام ظرفیت‌ها و فرصت‌هایی برای عضوگیری و بازتولید خود دارند. متناظر با بازتولید جهان‌های اجتماعی دینی و دنیوی، هویت‌ها و نظام‌های اخلاقی متفاوتی شکل می‌گیرد. تنگناها و فراخناهای متفاوت این

دو جهان در بازتولید خود از مسیر اجتماعی کردن اولیه و ثانویه افراد، توزیع کمی و کیفی نظام‌های اخلاقی را تبیین می‌کند. امروزه جهان‌های دینی و دنیوی بر مبنای بازار عرضه می‌شوند. البته ظرفیت این جهان‌ها در سطوح مختلف معنایی، نهادی و فردی‌شان متفاوت است و افراد و اقشار گوناگون، دسترس‌های متفاوتی به این جهان‌ها و سطوح مختلف آنها دارند. در دسترس بودن این دو جهان، واقعیت‌ها و هویت‌های ویژه‌ای را ایجاد می‌کند. در چنین شرایطی جهان دینی و دنیوی هر دو نسبی جلوه می‌کنند. فرد جهان خود را نه مطلق جهان، بلکه به صورت یک جهان ادراک می‌کند و امکان گسست ذهنی از آن برایش فراهم می‌شود. این وضعیت خود را به صورت یک‌سان به همه افراد و گروه‌ها عرضه نمی‌کند و در نهادهای مختلف جلوه‌هایی متفاوت می‌یابد. این وضعیت برای بعضی از اقشار صورتی مبرم پیدا می‌کند. نخبگان علمی جامعه ما یکی از این اقشارند.

چارچوب نظری

هویت هر فرد انسان از سه لایه دانستنی‌ها، خواستنی‌ها و توانستنی‌ها تشکیل می‌شود. نظام اخلاقی هر فرد انسان، مرکز ثقل هویت او و حلقه پیوند میان نظر و عمل اوست. تکوین نظام اخلاقی به این معناست که فرد عواطف و خواسته‌های خود را به گونه‌ای سامان‌دهی کند که عمل و رفتار او، تبلور اندیشه‌اش باشد؛ یعنی فرد آن‌گونه که می‌اندیشد زندگی کند و زندگی‌اش نیز محملی برای اندیشه‌ورزی او باشد. بدین‌وسیله نظر و عمل فرد در یک رابطه دوسویه «کمال» می‌یابند و زندگی او از قداست و تعالی برخوردار می‌شود. وقتی فردی به نظامی اخلاقی مقید می‌شود، این کار برای لایه‌های شناختی، انگیزشی و توانشی هویت او، دلالت‌هایی دارد. در بعد شناختی، آشنایی با قواعد اخلاقی و توانایی داوری اخلاقی در تطبیق قواعد به مصادیق مورد انتظار است. از نشانه‌های بعد انگیزشی، داشتن تمایل به ارزش‌های اخلاقی و تفر از ضد ارزش‌ها و داشتن احساس گناه پس از تخطی از قواعد اخلاقی است. در بعد توانشی، مراعات قواعد اخلاقی و مقاومت در برابر وسوسه‌های شکستن آنها در شرایط مختلف انتظار می‌رود. سطح شناختی - انگیزشی یا دلایل و انگیزه‌های فرد در حکم ساختار نظام اخلاقی او عمل می‌کنند. بنا به گونه‌شناسی مختار از نظام‌های اخلاقی، پنج دلیل یا انگیزه عمده افراد از مبادرت به کنش‌های اخلاقی عبارت‌اند از: الف) کسب رضایت الهی، ب) کسب پاداش و پرهیز از کیفر اخروی، ج) آراسته شدن به فضیلت‌های انسانی، د) پاس‌داشت شأن و حرمت انسانی در خویشستن و دیگران، ه) جلب فایده یا آسایش برای خود و دیگران و دفع ضرر یا رنج از خود و دیگران.

ماهیت یا چیستی انسان، موقعیت او در «جهان هستی» و هویت‌یابی یا کیستی فرد به معنای موقعیت‌یابی او در یک «جهان اجتماعی» است که تلاش فرد و جهان اجتماعی مصروف این می‌گردد که این دو بر هم منطبق و با هم یگانه شوند. نظام اخلاقی افراد، محصول موقعیت‌یابی‌های انتسابی و اکتسابی است که توأمان اثر فعالیت جهان اجتماعی و فرد را بر جبین دارد. فرد و جهان اجتماعی در ارتباطی دوسویه و دیالکتیکی همدیگر را تصاحب می‌کنند و با قرار دادن تنگناها و فراخناهایی پیش روی یکدیگر، محقق می‌شوند. هر جهان اجتماعی با کنترل فرایندهای دگرسازانه مانند فرهنگ‌پذیری، جامعه‌پذیری و تحرک اجتماعی برای شکل‌گیری هویت‌ها و نظام‌های اخلاقی همسو زمینه‌سازی، و از تحقق نظام‌های اخلاقی مغایر پیشگیری می‌کند.

نقطه آغاز مشارکت هر فرد در دیالکتیک جهان اجتماعی، مرحله درونی‌سازی است. فرد طی فرایند اجتماعی شدن، جهان اجتماعی را درونی می‌سازد و از این طریق در آن جهان اجتماعی عضویت می‌یابد. عضویت در جهان اجتماعی به این معناست که فرد دارای یک جهان (واقعیت بیرونی) و یک هویت (واقعیت ذهنی) می‌شود که هسته مرکزی آن، نظام اخلاقی اوست. اجتماعی شدن فرایندی است که در طول عمر افراد صورت می‌گیرد، ولی مقاطع اساسی دارد: اجتماعی شدن اولیه و اجتماعی شدن ثانویه. اجتماعی شدن اولیه و ثانویه در بستر نهادها رخ می‌دهند. نهاد خانواده مهم‌ترین عامل و مسیر اجتماعی شدن اولیه است. تعلیم و تربیت رسمی و مشاغل، مهم‌ترین مسیرهای اجتماعی شدن ثانویه به‌شمار می‌روند. از آنجاکه امروزه تعلیم و تربیت خود، عمدتاً مقدمه و پیش‌نیاز ورود به زندگی شغلی افراد است، می‌توان گفت: مشاغل، مهم‌ترین گذرگاه اجتماعی شدن ثانویه‌اند. افراد عمدتاً از دو طریق با جهان اجتماعی ارتباط می‌یابند: یکی از طریق عضویت در گروهی و نهادی که در جهان اجتماعی دارند و این کار، همان روابط پایدار و سخت آنها را شکل می‌دهد و دیگری از مسیر روابط سست و اتفاقی است که با دیگر ساکنان جهان اجتماعی دارند. روابط سست و اتفاقی افراد هم تا حدود فراوانی تابع روابط سخت و پایدار آنهاست. بدین ترتیب زندگی خانوادگی (گروه اولیه محوری) و زندگی شغلی (گروه ثانویه محوری) مهم‌ترین گذرگاه‌های ارتباط با جهان اجتماعی و عضویت در آن هستند. البته اهمیت و سهم این دو نیز در جهان‌های اجتماعی گوناگون متفاوت است. در جهان تجدد، خانواده تا حدود بسیاری به نفع زندگی شغلی، کارکردهای خود را از دست می‌دهد. در مقابل، خانواده را بنا به تأثیرش، می‌توان نهاد ممیز جامعه ایران از چنین جوامعی به‌شمار آورد.

برقراری دیالکتیک جهان اجتماعی اقتضا می‌کند که اجتماعی شدن اولیه و ثانویه، متمم و مکمل

یکدیگر باشند یا دست‌کم شکاف عمیقی میان آنها وجود نداشته باشد؛ ولی امروزه مسئله بنیادین این است که افراد در جهان اجتماعی واحدی، اجتماعی نمی‌شوند، بلکه جهان‌های متفاوتی در دسترس افراد قرار دارد. فرصت‌ها و محدودیت‌های ناشی از وجود جهان‌های مختلف در دسترس، مشکلاتی از قبیل هویت‌های چندپاره، استحاله و «بی‌خانمانی ذهنی» (برگر، ۱۳۸۱) و آشفتگی ارزشی و اخلاقی را برای فرد و پیدایش ضد جهان‌ها و مسئله بازتولید را برای جهان اجتماعی ایجاد می‌کند. در ایران امروز دو جهان اجتماعی عمده در دسترس، جهان‌های اجتماعی دینی و دنیوی‌اند. کیفیت و کمیت حضور جهان‌های اجتماعی دینی و دنیوی در حرفه‌های گوناگون، تفاوت‌های درخور توجهی دارد و برای بعضی مشاغل صورتی مبرم می‌یابد. در چنین شرایطی، اجتماعی شدن ثانویه، اهمیتی ویژه می‌یابد. در ایران امروز، نخبگان علمی، عمدتاً از طریق دو نهاد خانواده و نهاد علم به جهان اجتماعی راه می‌یابند. اجتماعی شدن اولیه آنان در نهاد خانواده پایه آنها (خانواده‌ای که در آن متولد شده‌اند) روی می‌دهد و اجتماعی شدن ثانویه‌شان از گذرگاه تعلیم و تربیت تخصصی، شغل و تجربیات شغلی در نهاد علم و دانشگاه صورت می‌گیرد. با توجه به اینکه خانواده‌ای که آنان خود تشکیل می‌دهند، عمدتاً متأثر از زندگی شغلی و هویت دانشگاهی آنهاست (موریش، ۱۳۷۳، ص ۱۷۶-۱۸۱) امتداد جامعه‌پذیری ثانویه آنان در خانواده خود، تابع زندگی شغلی و دانشگاهی آنهاست و با محوریت آن صورت می‌گیرد. دیگر روابط و فعالیت‌های نخبگان علمی عمدتاً در حاشیه این دو نهاد مهم رخ می‌دهد. لذا این قشر، بیشتر از همین دو مدخل و گذرگاه به دیالکتیک جهان اجتماعی وارد می‌شوند. نخبگان علمی ما از دلان دو نهاد فرهنگی عمومی و تخصصی جامعه ما می‌گذرند. از این رو بررسی و برآورد نظام اخلاقی آنان معرف مناسبی از چگونگی کارکرد نهادهای فرهنگی در دیالکتیک امروز جهان اجتماعی و بازتولید فردای آن است. نقشه‌ای که نخبگان علمی ما، مطابق آن، خود را می‌سازند و ساخته می‌شوند، تصویر برجسته‌ای از عمارت فردای جهان اجتماعی ماست.

نهاد خانواده در ایران، هنوز محمل انتقال جهان اجتماعی، هویت و نظام اخلاقی دینی است؛ ولی به سبب تماس جهان‌های اجتماعی دینی و دنیوی در همه سطوح و گشودگی آنها نسبت به یکدیگر، خانواده ایرانی نیز تأثیراتی پذیرفته است. بنابراین خانواده‌های متفاوت و متنوعی امکان بروز و ظهور یافته‌اند و به منزله گذرگاه‌های بازتولید جهان‌های اجتماعی مختلف ایفای نقش می‌کنند. از آنجاکه اجتماعی شدن اولیه افراد در خانواده صورت می‌گیرد، انتظار می‌رود تفاوت‌ها و شباهت‌های خانوادگی‌شان، همسانی‌ها و ناهمسانی‌های کمی و کیفی نظام‌های اخلاقی آنان را توصیف و تبیین کند.

در تشریح سازوکار جامعه‌پذیری اخلاقی افراد در خانواده باید متغیرهای فردی را نیز در نظر داشت. از متغیرهای خانوادگی می‌توان میزان دین‌داری والدین، شبکه ارتباطات خانوادگی، منزلت فرهنگی و اجتماعی خانواده، انسجام خانواده، حجم خانواده، روابط خواهران و برادران، میزان و نوع تحصیلات والدین، شغل والدین و شیوه‌های انضباطی والدین را واریسی کرد و از متغیرهای فردی، تمایلات زیستی - روانی (جنس، هوش، تخیل، طبع یا خلق و خو) (کیلن و استمانا، ۱۳۸۹؛ آرنست، ۱۳۶۹) و احساس تعلق خانوادگی افراد مورد توجه است. منطق نظری انتخاب عوامل یادشده دو ویژگی است: یکی اینکه این عوامل ظرفیت متفاوت خانواده‌ها را در انتقال جهان اجتماعی دینی نشان دهد و دوم اینکه در تبیین ویژگی‌های اخلاقی افراد دخیل باشند. میزان دین‌داری والدین نشانگر اعتقاد و التزام آنها به عقاید، ارزش‌ها، هنجارها و جزای پایه‌ای است که جهان اجتماعی دینی بر آنها بنا می‌شود. خانواده‌های مختلف در شناخت، التزام و انتقال این عناصر ظرفیت‌های متفاوتی دارند. شبکه ارتباطات خانوادگی نیز دلان دسترس متفاوت خانواده‌ها به جهان‌های اجتماعی دینی و دنیوی است. مهم‌ترین وجه آن کمیت و کیفیت رابطه با اقوام، خویشان و آشنایانی است که دسترس متفاوتی به جهان‌های دینی و دنیوی دارند؛ اما این دسترس می‌تواند از طریق رسانه‌های مختلف نیز صورت پذیرد. منزلت فرهنگی - اجتماعی خانواده، جایگاه آن را در متن یا حاشیه جهان اجتماعی پایه نشان می‌دهد. تجربه تاریخی نشان می‌دهد که خانواده‌ها و افرادی که در حاشیه جهان اجتماعی پایه قرار دارند، برای گسستن از آن و دسترس به ضد جهان‌ها و هویت‌ها و نظام‌های اخلاقی بدیل پیشتاز می‌شوند. انسجام و حجم خانواده به معنای کامل و جامع بودن آن از نظر تعداد، تنوع جنسیتی، حضور نسل‌های مختلف و به‌ویژه با هم زندگی کردن اعضا و عدم وجود نزاع مستمر والدین و فرزندان است. خانواده کامل، فرصت تجربه انواع روابط از جمله برابری، احترام، فرمان‌بری، فرمان‌دهی و دوستی را برای اعضای خانواده فراهم می‌آورد (آرون، ۱۳۷۷، ص ۱۲۰).

خانواده کامل در انتقال فراگیر ویژگی‌های جهان اجتماعی و شکل‌دهی به تمامی وجوه اخلاقی، ظرفیت بیشتری دارد. کمیت و کیفیت روابط میان برادران و خواهران در تشکیل و تثبیت اخلاقیات درون خانواده از جمله متغیرهای تأثیرگذار است. بیشترین تجربیات اخلاقی کودکان در رابطه با خواهران و برادرانشان رخ می‌دهد. روابط گرم، عاطفی و صمیمی یا روابط خشک و سرد آنها درون خانواده موجب تراکم و تثبیت این تجربیات است. درباره مطلق تحصیلات والدین، می‌توان انتظار داشت والدینی که از سواد و آگاهی‌های بیشتری برخوردارند، دسترس عمیق‌تری به بنیان‌های اعتقادی و

ارزشی جهان اجتماعی و روش‌های مناسب برای انتقال آنها به فرزندان خود داشته باشند. درباره نوع تحصیلات نیز انتظار می‌رود تحصیلات مکتب‌خانه‌ای و حوزوی والدین بیشتر از تحصیلات جدید، راه‌های دسترس به جهان اجتماعی دینی را فراهم آورد. مشاغل سنتی و صنعتی والدین و محل سکونت خانواده نیز می‌تواند دلان‌های دسترس به جهان‌های اجتماعی دینی و دنیوی باشد. منظور از شیوه‌های انضباطی، چگونگی برخورد والدین در ارتباط با مسائل و تجربه‌های اخلاقی کودکان در خانواده است. شیوه‌های مبتنی بر اعمال قدرت، شیوه‌های خودداری از محبت و شیوه‌های گفت‌وگویی (تحلیل نتایج بد اعمال غیر اخلاقی برای فرزندان) از جمله روش‌های مورد تأکید نظریه‌های مختلف است. روش‌های کنترل روابط فرزندان با محیط‌ها و افراد غیر اخلاقی شامل پایش محیطی (جلوگیری از ارتباط با افراد و محیط‌های نامقبول) و مسلح‌سازی (تجهیز فرزندان به شرایط شناختی و عاطفی لازم برای مواجهه با افراد و محیط‌های ناپسند) نیز از این جمله‌اند. این عوامل بسته به اینکه بر کدام یک از سطوح شناختی، نگرشی و توانشی اخلاق اثرگذار باشند، بر روی طیفی از عمیق‌ترین تا سطحی‌ترین روش‌ها قرار می‌گیرند. تعلق افراد به خانواده، شاخص پابندی و علاقه‌مندی آنها به سرنوشت جهان اجتماعی، هویت و نظام اخلاقی است که از دریچه خانواده خود به آن دست یافته‌اند. به میزانی که افراد حاضر باشند با ویژگی‌های خانوادگی‌شان تعریف شوند و علقه‌های خانوادگی خود را از مؤلفه‌های هویتی خویش بپندارند، گسستن آنها از جهان اجتماعی پایه و پیوستن به جهان اجتماعی دیگر دشوارتر خواهد بود. نقطه مقابل آن برای کسانی صادق است که نه خود چنین پابندی‌ای را به خانواده خویش دارند و نه خانواده آنان درون جهان اجتماعی پایه مستقر است.

بهرغم سازوکارهای مشترک اجتماعی شدن اولیه و ثانویه، تفاوت‌هایی میان آنها وجود دارد. در اجتماعی شدن ثانویه از ابعاد عاطفی و احساسی درونی‌سازی و محدودیت‌های زیستی آن کاسته، و بر عاملیت فرد اجتماعی شونده افزوده می‌شود. اجتماعی شدن ثانویه متأثر از اجتماعی شدن اولیه است؛ زیرا با یک خود و نظام اخلاقی از پیش تعیین شده سروکار دارد و با زمین بکر دوران کودکی روبه‌رو نیست.

علم تجربی و دانشگاه، نهاد متجددی است که طی ارتباط ما و غرب، کم‌وبیش وارد زندگی ما شده و در کشاکش جهان‌های اجتماعی دینی و دنیوی روزگار گذرانده، در سطوح مختلف معنایی، نهادی و فردی ایفای نقش کرده و از این طریق، دارای واقعیتی عینی و ذهنی شده است. نخبگان علمی با یک جهان اجتماعی و نظام اخلاقی از پیش تشکیل شده به این نهاد راه می‌یابند. نهاد علم همانند نهاد خانواده می‌تواند مدخل و نقطه اتصال افراد به یکی از جهان‌های اجتماعی دینی و دنیوی باشد. ظرفیت و

قابلیت نهاد علم و دانشگاه در بازتولید جهان‌های اجتماعی دینی و دنیوی، بر شکل‌گیری نظام اخلاقی نخبگان علمی و نوع آن مؤثر است. تعامل نظام اخلاقی از پیش آورده و نظام اخلاقی به‌دست‌آمده از تجربه زیسته دانشگاهی نخبگان علمی در رابطه‌ای دیالکتیکی، نوع نظام اخلاقی آنان را تعیین می‌کند. برای نتایج این تعامل، برخی حالت‌های احتمالی قابل تصور است: در یک سر طیف، حالتی قابل تصور است که نظام اخلاقی اولیه با نظام اخلاقی ثانویه، تحکیم و تعمیق می‌شود و مطابق آن، جهان اجتماعی پایه بازتولید می‌گردد. در سر دیگر طیف می‌توان انتظار داشت که نظام اخلاقی اولیه و نظام اخلاقی ثانویه در تقابل، و رویارو باشند؛ به گونه‌ای که نظام اخلاقی ثانویه جز با استحاله کامل نظام اخلاقی اولیه امکان تحقق نداشته باشد. این حالت مستلزم، اجتماعی شدن دوباره فرد و شکل‌گیری ضد جهان است. در میانه این دو انتها می‌توان به نظام‌های اخلاقی دوگانه اشاره کرد که میان دو جهان اجتماعی اولیه و ثانویه مذبذب‌اند و به میزان مشارکت در دیالکتیک هر کدام از این جهان‌ها در آنها عضویت پاره‌وقت می‌یابند و متناسب با این مشارکت، نوعی نظام اخلاقی دوگانه پیدا می‌کنند و تا مدتی، دشواری سازگار کردن این دو جهان اجتماعی را به دوش می‌کشند. وقتی بر تعداد صاحبان این نظام‌های اخلاقی دوگانه افزوده شود و امکان تعامل آنها فراهم گردد، این مسئله از سطح فردی فراتر می‌رود و با شکل‌گیری جهان اجتماعی خاص، از دشواری همسازی عناصر نظام اخلاقی دوگانه کاسته می‌شود؛ اگرچه هنوز تعامل با جهان‌های اجتماعی اولیه و ثانویه، نوعی موقعیت حاشیه‌ای برای فرد مستحیل و مذبذب و نظام اخلاقی گزینش‌شده‌اش به‌شمار می‌آید که واقعیت آنها را خدشه‌دار می‌سازد.

عقاید، ارزش‌ها، هنجارها و جزایهای مضمَر در نهاد علم و دانشگاه در قالب تنگناها و فراخناهای پیش‌روی افراد تحقق می‌یابد که در ارتباطات درون‌نهادی و برون‌نهادی علم متبلور می‌شوند. این روابط، مدخل‌ها و اتصالات نهاد علم را به دو جهان یادشده نشان می‌دهند. شبکه روابط درون‌نهادی علم، همان روابط نسبتاً پایداری است که فرد با افراد، گروه‌ها، تشکله‌ها و مؤسسات درون‌نهاد علم و دانشگاه دارد. همچنین حضور مستمر فرد در مکان‌ها و زمان‌هایی است که اقتضای حرفه علمی اوست. کمیت و کیفیت این روابط دارای اهمیت است. منظور از کمیت، میزان روابط، گفت‌وگوها و معانی مبادله‌شده است و منظور از کیفیت، نوع گفت‌وگوها و معانی مبادله‌شده. تعامل با همکاران، مدیران، دانشجویان، انجمن‌های علمی، مجلات تخصصی، نشست‌های بین‌المللی علمی، فضای مجازی، تشکلهای سیاسی و دینی درون دانشگاه، فرصت مطالعاتی، مشارکت در طرح‌های پژوهشی مشترک، نوع و میزان مطالعه، و ساعات حضور در آزمایشگاه، کتابخانه از مصادیق عینی‌تر این روابط‌اند. تحقق

نهاد علم، مستلزم ارتباط با بخش‌ها و پدیده‌های دیگر جهان اجتماعی در سطوح معنایی، نهادی و فردی است. این واقعیت موجب شکل‌گیری شبکه‌ی روابط برون‌نهادی علم می‌شود. منظور از شبکه‌ی روابط برون‌نهادی علم، تعامل با افراد، گروه‌ها، تشکله‌ها و مؤسساتی بیرون از نهاد علم، و حضور مستمر در مکان‌ها و زمان‌هایی است که محصول تنگناها و فراخناهای ناشی از تحقق نهاد علم و دانشگاه در جهان اجتماعی است. ارتباط با تشکله‌ها و نهادها و استفاده از برنامه‌های علمی رسانه‌هایی چون اینترنت و روزنامه‌ها از مصادیق تجربی‌تر این شبکه‌ی روابط است.

افراد اغلب به دو روش از نهاد علم متأثر می‌شوند: یکی روش مستقیم که با آموزش علوم حاصل می‌شود و دیگری روش غیرمستقیم که اگرچه از روش اول تفکیک‌پذیر نیست و فرع بر آن است، اهمیت و تأثیرش قابل قیاس با تأثیر آموزش و درک مفاهیم و معانی نیست. علوم تجربی صرف‌نظر از اینکه آموخته می‌شوند و در آنها پژوهش می‌شود، در روابط و مناسبات زندگی افراد نیز وارد می‌شوند و بر باز و بسته شدن روزنه و دریچه‌ی فهم آنها از عالم و آدم، و حتی بر صورت‌بخشی آن اثر می‌گذارند. بر این اساس، تأثیرات اخلاقی نهاد علم به دو روش پیش‌بینی‌پذیر است: یکی اینکه علم با یک جهان-بینی خاص، تعریفی از سعادت و شقاوت انسان و مجموعه‌ای از ارزش‌های اخلاقی و خوب و بد‌ها ارائه کند؛ دیگری اینکه فعالیت علمی به صورت عاطفی و رفتاری، عادات و آدابی به همراه داشته باشد که با تخلق نخبگان علمی به آنها، به‌طور ضمنی، جهان‌بینی و ارزش‌های ویژه‌ای را منتقل کند. متغیرهای فردی در میزان تأثیرپذیری افراد از هر کدام از شقوق پیش‌گفته دخیل‌اند.

پنداشت نخبگان علمی نسبت به علم تجربی و ماهیت و کارکرد آن، متغیر واسطی است که تأثیر نهاد علم بر نظام اخلاقی آنها را برجسته می‌سازد. اینکه افراد چه رسالتی برای علم قایل باشند، بر چگونگی مشارکت آنان در دیالکتیک نهاد علم و به‌تبع آن، نوع اثرپذیری‌شان اثرگذار است. عمده‌تأثیر برای علم تجربی، سه رسالت متفاوت قایل شده‌اند: گروهی علم را حرفه‌ای در کنار دیگر حرفه‌ها می‌بینند؛ بعضی کارکرد علم را وظیفه‌ی خاص تولید دانش می‌دانند و آن را حرفه‌ای ویژه به‌شمار می‌آورند و برخی نیز علم را تنها شناخت موثق و معتبر می‌دانند که باید عالم و آدم را با آن سامان داد و از این‌رو رسالتی پیامبرانه برای آن قایل می‌شوند. هرچه از پنداشت اول از علم به پنداشت سوم نزدیک‌تر شویم تأثیرگذاری علم بر نظام اخلاقی به شیوه‌ی اول نزدیک‌تر می‌شود که با توجه به اهمیت آگاهی و انگیزه در اخلاق، تأثیرگذاری علم بر نظام اخلاقی (البته برای شماری کمتر) بنیادی‌تر است؛ ولی از آنجاکه جهان‌های اجتماعی خود را بیشتر در قالب فراخناها و تنگناهای عملی به عموم افراد عرضه می‌کنند و

برای عموم افراد نیز نیازهای عملی مقدم بر دغدغه‌های نظری آنهاست، می‌توان انتظار داشت در این عرصه نیز بیشتر افراد از شیوه‌ی دوم متأثر شوند. از این‌رو شیوه‌ی دوم اهمیت جامعه‌شناختی بیشتری دارد. جهان اجتماعی دنیوی عمده‌تأثیر از علم به همراه دارد که دیگر معارف و سطوح عقلانیت را به حاشیه می‌برد و حتی کنترل و سرکوب می‌کند و نوعی تلازم میان علم تجربی و نگاه دنیوی به عالم و آدم را رواج می‌دهد. سیطره‌ی این تصویر از علم، فرصت اندکی برای نگاه‌های رقیب و مهم‌تر از همه، نگاه قدسی به عالم و آدم باقی می‌گذارد که می‌توان از آن به‌عنوان ایدئولوژی همراه علم یاد کرد. در این فضا، علم تجربی نوعی جهان‌نگری دنیوی به همراه دارد که دیگر جهان‌بینی‌ها باید مرجعیت آن را بپذیرند. از این‌رو احتمال اینکه شمار درخور اعتنایی از افراد، متفاوت با این فضا بیندیشند و از آثار ارزشی و اخلاقی آن مبرا باشند، به‌گونه‌ای که بازتولید جهان اجتماعی دنیوی از گذرگاه نهاد علم را به صورت بنیادی با مشکل روبه‌رو سازد دور از انتظار می‌نماید.

شغل یکی از مهم‌ترین گذرگاه‌های ارتباط فرد با جهان اجتماعی است. افراد شاغل در هر حرفه، پنداشتی از رضایت شغلی خود دارند و برای رضایت یا نارضایتی شغلی خود دلایلی دارند. البته ممکن است میان پنداشت آنها با واقعیت‌های بیرونی فاصله‌ای وجود داشته باشد، ولی پنداشت خود آنها از اهمیت بسیار برخوردار است. اینکه فرد به چه میزان رضایت یا نارضایتی شغلی خود را معلول عوامل بیرون یا درون‌نهاد علم ببیند، شاخص تأثیرپذیری بیشتر او از جهان اجتماعی است که از طریق نهاد علم و دانشگاه منتقل می‌شود. از این طریق می‌توان به تأثیر دیگر نهادها از جمله نهادهای اقتصادی و سیاسی بر نهاد علم و تأثیر آنها بر نظام اخلاقی نخبگان علمی نیز پی برد. نخبگان علمی رضایت یا نارضایتی شغلی خود را بیشتر به کدام‌یک از جهان‌های اجتماعی دینی و دنیوی و عوامل آنها نسبت می‌دهند؟ نارضایتی از مدیریت علم، شیوه‌ی ارزشیابی استادان، درآمد، امنیت شغلی، امکان طرح آزادانه‌ی مباحث، ارتباط آزادانه با محافل علمی جهان، عدم استقبال جامعه و مسئولان از تولیدات علمی، یا پاسخ‌گو نبودن علم به نیازهای جامعه، غیربومی و دنیوی بودن علم، عدم پاسخ‌گویی علم تجربی به نیازها و مسائل بنیادی بشر، ایدئولوژی همراه علم و سرکوب دیگر سطوح عقلانیت، از مصادیق این ارجاعات است. با توجه به اهمیت مشاغل در زندگی اجتماعی امروزی و نقش آن در هویت‌یابی انسان‌ها، رضایت شغلی و احساس تعلق شغلی از متغیرهای واسط مهم تأثیرگذاری نهاد علم بر نظام اخلاقی نخبگان علمی است. در روزگار ما شمار بسیاری از افراد خود را با شغلشان تعریف و توصیف می‌کنند و دیگران نیز آنان را به همین اعتبار می‌شناسند. به میزانی که افراد خودشان را با شغلشان

تعریف کنند و شغل را از عناصر بنیادین هویت خویش بدانند و دل در گرو آن داشته باشند و اجتماع صنفی آنها نیز این تصویر ذهنی آنها را به منزله واقعیتهای بیرونی تأیید کند، به همان میزان می‌توان انتظار داشت نهاد علم تجربی و دانشگاه از عناصر تبیین‌کننده نظام اخلاقی نخبگان علمی به‌شمار آید. رضایت شغلی و احساس تعلق صنفی، به صورت هم‌افزا عمل می‌کنند.

بنابراین انتظار می‌رود:

الف) خانواده در ایران بیشتر دالان ارتباط با جهان اجتماعی دینی، و نهاد علم تجربی و دانشگاه گذرگاه ارتباط با جهان اجتماعی دنیوی باشد؛

ب) از آنجاکه اجتماعی شدن اولیه بار عاطفی بیشتری به همراه دارد، تأثیرات خانواده بر فرد نسبت به تأثیرات نهاد علم، پایایی و مانایی بیشتری داشته باشد؛ لذا تأثیرات خانواده تا حد بسیاری آثار نهاد علم و دانشگاه را کنترل کند؛

ج) از آنجاکه در بازتولید جهان اجتماعی خانواده، یک نهاد عمومی، و علم و دانشگاه نهادی تخصصی و حرفه‌ای است، خانواده گذرگاه ارتباط نخبگان علمی با لایه‌های سطحی جهان اجتماعی دینی و علم تجربی دالان ارتباط آنها به سطوح عمیق‌تر جهان اجتماعی دنیوی باشد و دستاوردهای دانشگاهی در مقام دانش علمی، داشته‌های خانوادگی را در مقام دانش عمومی کنترل کند.

فرضیات پژوهش

۱. میان تمایلات زیستی- روانی (جنس، هوش، تخیل و خلق و خو یا طبع) نخبگان علمی و نوع نظام اخلاقی آنان رابطه وجود دارد؛
۲. هرچه دسترس خانواده‌های نخبگان علمی به جهان اجتماعی دینی بیشتر باشد، نظام اخلاقی آنان دینی‌تر خواهد بود؛
۳. هرچه دسترس خانواده‌های نخبگان علمی به جهان اجتماعی دنیوی بیشتر باشد، نظام اخلاقی آنان دنیوی‌تر خواهد بود؛
۴. هرچه دسترس نخبگان علمی از گذرگاه نهاد علم و دانشگاه به جهان اجتماعی دنیوی بیشتر باشد، نظام اخلاقی آنان دنیوی‌تر خواهد بود؛
۵. هرچه دسترس نخبگان علمی به جهان اجتماعی دینی بیشتر باشد، نظام اخلاقی ایشان دینی‌تر خواهد بود؛
۶. هرچه دسترس خانواده‌های نخبگان علمی به جهان اجتماعی دینی بیشتر باشد، اثرپذیری خود آنها از نهاد علم و دانشگاه کمتر خواهد بود.

روش‌شناسی پژوهش: در این پژوهش، روش و ابزار رجوع به واقعیت و جمع‌آوری داده‌های تجربی، پیمایش و پرسش‌نامه، و فرد واحد تحلیل و مشاهده است. در این روش از مفاهیم و متغیرهای پژوهش، تعریف مفهومی و عملیاتی ارائه می‌شود و در قالب پرسش‌نامه به صورت تصادفی در اختیار پاسخ‌گویان قرار می‌گیرد. جامعه آماری پژوهش عبارت‌اند از: اعضای هیئت علمی دانشگاه‌ها، پژوهشگاه‌ها، پژوهشکده‌ها و مراکز آموزشی و پژوهشی زیر نظر وزارت علوم، تحقیقات و فناوری در شهر تهران، در رشته‌های علوم تجربی در سه شاخه علوم فیزیکی، علوم زیستی و علوم انسانی - اجتماعی. بر اساس اطلاعات دریافت‌شده از وزارت علوم در سال ۱۳۸۹ تعداد جامعه آماری (به شرح پیش‌گفته) مشتمل بر ۹۳۲۱ نفر بوده است که از این تعداد ۳۰۲۵ نفر در حوزه علوم فیزیکی، ۴۸۶۶ نفر در حوزه علوم زیستی و ۱۴۳۰ نفر در حوزه علوم انسانی و اجتماعی اشتغال داشته‌اند. این آمار، ویژه رشته‌های علوم تجربی است و رشته‌هایی همچون ریاضیات، فلسفه، هنر و معارف دینی، نخست از جمع کل اعضای هیئت علمی کسر شد. با استفاده از روش نمونه‌گیری سهمیه‌ای، حجم نمونه ۱۵۰ نفر تعیین و بدین شرح تخصیص داده شد: علوم فیزیکی: ۵۰ نفر؛ علوم زیستی: ۷۰ نفر؛ علوم انسانی - اجتماعی: ۳۰ نفر.

نتایج توصیفی

پاسخ‌گویان در انجام برخی اعمال اخلاقی جهان‌شمول در عرصه‌های طبیعت، بدن، خویشتن و اجتماع (خانوادگی، دوستی، شغلی و مدنی) میان دلایل و انگیزه‌های اخلاقی پنج‌گانه قایل به اولویت شدند. دلایل و انگیزه‌های وظیفه‌گرایی، توحیدی، فضیلت‌گرایی، دینی و پیامدگرایی به‌ترتیب، از بیشترین اولویت برخوردار بودند. در یک تقسیم‌بندی کلی، نظام‌های اخلاقی به دو دسته پیامدگرا و غیرپیامدگرا تقسیم می‌شوند. از این‌رو، جامعه آماری، بیشتر غیرپیامدگرا هستند و از نگاه وسیله‌ای صرف به اخلاق اکره دارند. با دادن ضریب (۱ تا ۵) به دلایل و انگیزه‌های پاسخ‌گویان، شاخص نظام اخلاقی قدسی - دنیوی ساخته شد که نتایج به‌دست‌آمده از این شاخص نشان می‌دهد ۱۹/۷ درصد پاسخ‌گویان در نخستین طبقه (دنیوی‌ترین)، ۱۹ درصد آنان در دومین طبقه، ۲۱/۲ درصد آنان در طبقه سوم (بینابین)، ۲۰/۴ درصد در طبقه چهارم و ۱۹/۷ درصد در طبقه پنجم (قدسی‌ترین) قرار گرفته‌اند. میانگین این طیف ۳ است که در فاصله نمرات ۱ تا ۵ نشانگر آن است که جامعه آماری بیشتر در میانه طیف قدسی - دنیوی توزیع شده‌اند. میزان پایبندی پاسخ‌گویان به برخی اعمال اخلاقی جهان‌شمول در هفت عرصه

پیش‌گفته ارزیابی شد. میانگین پایبندی عملی پاسخ‌گویان به ارزش‌های اخلاقی ۲/۴۸ است که در فاصله میان نمرات ۱ تا ۵ میانگین پایینی است. نتایج آزمون گاما حاکی از عدم ارتباط معنادار میان شاخص نظام اخلاقی قدسی - دنیوی و شاخص اخلاق عملی پاسخ‌گویان است. ضریب گامای محاسبه‌شده معادل ۰/۰۶۰ و سطح معناداری ۰/۳۳۵ است؛ یعنی هیچ‌کدام از دلایل و انگیزه‌های اخلاقی قدسی‌تر یا دنیوی‌تر در عمل موجب بیشتر شدن پایبندی عملی افراد به اخلاق نمی‌شود. این یافته، شاهدی بر وجود شکاف میان نظر و عمل پاسخ‌گویان است.

نتایج تبیینی

در جامعه آماری، تمایلات زیستی - روانی (جنسیت، بهره هوشی، میزان تخیل و خلق‌و‌خو یا طبع افراد) در تغییرات شاخص نظام اخلاقی دنیوی - قدسی دخالت ندارند.

نتایج آزمون رابطه میان میزان دسترس خانواده افراد به جهان اجتماعی دینی (با مؤلفه‌های میزان دین‌داری والدین، شبکه روابط خویشاوندی، حجم خانواده، انسجام خانواده، کم و کیف روابط خواهران و برادران، شیوه‌های انضباطی والدین و منزلت اجتماعی خانواده سنجیده شد) و نوع نظام اخلاقی آنها، حاکی از ارتباط معنادار میان آنهاست. ضریب گامای محاسبه‌شده معادل ۰/۴۴۸ و سطح معناداری ۰/۰۰۰ است؛ یعنی افرادی که خانواده‌های آنان، دسترس بیشتری به جهان اجتماعی دینی داشتند، نظام اخلاقی قدسی‌تری دارند. افرادی که خانواده‌هایشان دین‌دارتر، منسجم‌تر، بزرگ‌تر و دارای شبکه روابط خویشاوندی گسترده‌تری بودند، نظام اخلاقی قدسی‌تری داشتند.

میزان ارتباط خانواده‌ها با جهان اجتماعی دنیوی با مؤلفه‌هایی چون میزان ارتباط با اقوام و آشنایان خارج از کشور، ارتباط با پزشکان، مهندسان و دانشمندان اقوام و آشنا، مسافرت خانواده به کشورهای صنعتی، و استفاده از رسانه‌ها سنجش شده است. این مؤلفه‌ها دالان‌های دسترس خانواده‌ها با جهان اجتماعی دنیوی به‌شمار می‌آیند. نتایج آزمون گاما حاکی از عدم ارتباط معنادار میان شاخص میزان ارتباط خانواده‌ها با جهان اجتماعی دنیوی و شاخص نظام اخلاقی پاسخ‌گویان است. ضریب گامای محاسبه‌شده معادل ۰/۳۲- و سطح معناداری ۰/۶۶۰ است؛ اگرچه منفی بودن ضریب گاما حکایت از رابطه منفی دو شاخص مورد اشاره دارد، سطح معناداری آن پذیرفتنی نیست. ذیل این شاخص، متغیرهای دیگری چون نوع و میزان تحصیلات والدین، شغل والدین و محل سکونت خانواده آزمون شد که درباره محل سکونت خانواده، نتایج نشان می‌دهد شاخص نظام اخلاقی کسانی که دوران

کودکی خود را در شهرهای بزرگ سپری کرده‌اند، از کسانی که دوران کودکی خود را در شهرهای کوچک‌تر و روستاها گذرانده‌اند دنیوی‌تر است. نتایج به‌دست‌آمده از طریق آزمون تحلیل واریانس یک‌طرفه با $(f=3)$ و سطح معناداری ۰/۰۰۱ نشانگر معناداری تفاوت میانگین‌های این سه گروه است. شاخصی که از مؤلفه‌های میزان مطالعه علمی، گفت‌وگوی علمی، مشارکت در برنامه‌های علمی، تعامل با تشکل‌های علمی، تعامل با افراد دانشگاهی، ساعات حضور در دانشگاه، استفاده از برنامه‌های علمی رسانه‌ها در دوران تحصیل و اشتغال ساخته شد، با شاخص نظام اخلاقی در ارتباط قرار گرفت. نتایج آزمون گاما حاکی از عدم ارتباط معنادار میان میزان مشارکت فرد در نهاد علم و دانشگاه و شاخص نظام اخلاقی پاسخ‌گویان است. درباره متغیرهای رشته علمی، رتبه علمی و عرصه فعالیت علمی (آموزشی، پژوهشی، فناوری) و نوع نظام اخلاقی افراد نیز رابطه معناداری دیده نشد، ولی درباره سابقه اشتغال علمی، نتایج آزمون گاما حاکی از ارتباط معنادار میان سابقه اشتغال علمی و نظام اخلاقی پاسخ‌گویان است. هر چه افراد سابقه اشتغال علمی بیشتری داشته باشند، نظام اخلاقی آنها دنیوی‌تر است و بالعکس، افراد با سابقه کمتر، نظام اخلاقی قدسی‌تری دارند. ضریب گامای محاسبه‌شده معادل ۰/۳۱۲- و سطح معناداری ۰/۰۰۶ است. همین نتیجه نیز درباره میزان مطالعات غربی پاسخ‌گویان در موضوعاتی چون تاریخ، فلسفه و ادبیات (شعر، رمان و...) غرب به دست آمد. ضریب گامای محاسبه شده معادل ۰/۲۲۸- و سطح معناداری ۰/۰۴۹ است. افرادی که در موضوعاتی چون تاریخ، فلسفه و ادبیات غرب مطالعات بیشتری داشتند نظام اخلاقی دنیوی‌تر دارند.

ارتباط افراد با جهان اجتماعی دینی از گذرگاه نهاد علم و دانشگاه با دو مؤلفه تعامل با نهادها و تشکل‌های دینی در دانشگاه‌ها همچون انجمن اسلامی دانشجویان و استادان، بسیج دانشجویی و استادان، جهاد دانشگاهی و نهاد نمایندگی ولی فقیه و... و دیگری شناخت‌های دینی حاصل از دروس معارف اسلامی دانشگاه‌ها در دوران تحصیل و اشتغال سنجش و آزمون شد. نتایج حاکی از عدم ارتباط معنادار میان میزان تعامل پاسخ‌گویان با نهادها و تشکل‌های دینی دانشگاه‌ها و شاخص نظام اخلاقی است. ضریب گامای محاسبه‌شده معادل ۰/۰۹۵ و سطح معناداری ۰/۱۷۶ است. در مجموع نهاد علم و دانشگاه، دالانی برای دسترس افراد به جهان اجتماعی دینی نیست. شاخص ارتباط افراد با جهان اجتماعی دینی از مسیرهای عمومی چون میزان مطالعه دینی، گفت‌وگوهای دینی، استفاده از برنامه‌های دینی رسانه‌ها ساخته شد و با نظام اخلاقی در ارتباط قرار گرفت. ضریب گامای محاسبه‌شده معادل ۰/۳۲۱ و سطح معناداری ۰/۰۰۰ است. نتایج، نشانگر ارتباط مثبت میان شاخص ارتباط افراد با جهان اجتماعی دینی از گذرگاه نهادها عمومی و شاخص نظام اخلاقی افراد است.

از آنجاکه پاسخ‌گویان اعضای هیئت علمی دانشگاه‌ها هستند و این عضویت را بخش مهمی از هویت خود می‌پندارند و از هر عضو هیئت علمی انتظار می‌رود بیشترین مشارکت را در نهاد علم داشته باشد، می‌توان انتظار داشت که تفاوت پاسخ‌گویان در پاسخ به پرسش‌های مربوط به میزان مشارکت در نهاد علم و دانشگاه، به‌درستی نمایان نشده باشد. لذا باید میزان اثرپذیری پاسخ‌گویان از نهاد علم را از طرق دیگری محاسبه کرد. فرض ششم ناظر به رابطه میزان اثرپذیری افراد از نهاد علم و دانشگاه و نوع نظام اخلاقی آنها، از طریق مؤلفه‌هایی چون رضایت شغلی و پنداشت از علم تجربی آزمون شده است. نتایج آزمون گاما حاکی از عدم ارتباط معنادار میان میزان مطلق رضایت شغلی پاسخ‌گویان و شاخص نظام اخلاقی است؛ ولی تحلیل تفصیلی‌تر نارضایتی شغلی دلالت‌های دیگری را نمایان می‌سازد. علل درونی نارضایتی شغلی، عواملی هستند که از خود نهاد علم و دانشگاه ناشی می‌شوند. نتایج آزمون گاما حاکی از ارتباط معنادار میان میزان نارضایتی شغلی درونی پاسخ‌گویان و شاخص نظام اخلاقی است. ضریب گامای محاسبه‌شده معادل $0/353$ و سطح معناداری $0/035$ است. افرادی که در علل نارضایتی شغلی خود، بیشتر به نارسایی‌ها و کاستی‌های خود علم تجربی استناد می‌کنند، دارای نظام اخلاقی قدسی‌تری هستند و در عوض آنانی که کمتر به ضعف‌ها و کاستی‌های علم تجربی استناد می‌کنند، نظام اخلاقی دنیوی‌تری دارند. پنداشت افراد از علم تجربی دو وجه دارد: یکی «علم در مقام معرفت» و دیگری «علم به‌مثابه حرفه». پاسخ‌گویان از این حیث، به دو گروه علم‌گرایان و ناعلم‌گرایان طبقه‌بندی شده‌اند. نتایج به‌دست‌آمده نشان می‌دهد که علم‌گرایان نسبت به ناعلم‌گرایان، نظام اخلاقی دنیوی‌تری دارند. میانگین شاخص نظام اخلاقی (قدسی - دنیوی) در بین ناعلم‌گرایان برابر $3/11$ و در مقابل در میان علم‌گرایان برابر $2/5$ است. یافته‌های حاصل از آزمون t دو نمونه مستقل، بیانگر آن است که مقدار t برابر با $1/826$ و سطح معناداری $s=0/000$ مطلوب ارزیابی می‌شود. بدین ترتیب آشکار می‌شود افرادی که اثرپذیری بیشتری از نهاد علم و دانشگاه دارند، نظام اخلاقی دنیوی‌تری دارند. تأیید رابطه منفی سابقه اشتغال علمی با شاخص نظام اخلاقی قدسی - دنیوی، شاهد دیگر این ادعاست.

نتایج آزمون گاما حاکی از ارتباط معنادار میان میزان دسترس خانوادگی افراد به جهان اجتماعی دینی و پنداشت آنان از علم تجربی است. افرادی که خانواده آنها به جهان اجتماعی دینی دسترس بیشتری داشتند، پنداشتشان از علم تجربی به سمت ناعلم‌گرایی تمایل دارد و افرادی که در خانواده‌هایی با موقعیت حاشیه‌ای‌تر بالیده‌اند، پنداشت علم‌گرایانه‌تری دارند. ضریب گامای محاسبه‌شده معادل $0/7$ - و سطح معناداری $0/000$ است. همین ارتباط میان دسترس خانوادگی افراد به جهان اجتماعی دینی و تحلیل

نارضایتی شغلی آنان دیده می‌شود. افرادی که خانواده‌های آنان به جهان اجتماعی دینی دسترس بیشتری دارند، در تحلیل نارضایتی شغلی خود به عوامل درونی نهاد علم بیشتر استناد می‌کنند و آمادگی بیشتری برای مواجهه انتقادی با نهاد علم تجربی و برشمردن کاستی‌های آن دارند. ضریب گامای محاسبه‌شده معادل $0/567$ و سطح معناداری $0/000$ است. کسانی که در خانواده‌های دینی‌تر بزرگ شده‌اند، از مشارکت در نهاد علم و دانشگاه اثرات کمتری پذیرفته و در مواجهه نظری و عملی با علم تجربی آمادگی بیشتری برای نقد و ارزیابی دارند. شاهد دیگر این ادعا تأثیر دسترس خانوادگی افراد به جهان اجتماعی دینی بر تعلق صنفی - تخصصی آنهاست. ضریب گامای محاسبه‌شده معادل $0/440$ - و سطح معناداری $0/001$ است. هر چه خانواده فرد به جهان اجتماعی دینی دسترس بیشتری داشته باشد، تعلق صنفی - تخصصی او نسبت به دیگر تعلقات هویتی‌اش از قبیل پیوندهای دینی و خانوادگی پایین‌تر است؛ یعنی کمتر تمایل دارد که مهم‌ترین پیوند اجتماعی خود را تخصص و حرفه علمی‌اش بداند و خود را با آن معرفی کند؛ بلکه تمایل بیشتری دارد که خودش را با پیوندهای خانوادگی و دینی‌اش معرفی کند.

نتایج فرضیه‌های ششم و هفتم که اولی مؤید آثار مشارکت افراد در نهاد علم بر دنیوی‌تر شدن نظام اخلاقی آنان و دومی مؤید آثار ارتباط خانواده افراد با جهان اجتماعی دینی و اثرپذیری کمتر آنان از مشارکت در نهاد علم است، آشکار می‌سازد که خانواده‌ها هنوز دلان ارتباط نخبگان علمی با جهان اجتماعی دینی و بازتولید آن هستند و تا حدی آثار نهاد علم و دانشگاه را در بازتولید جهان اجتماعی دنیوی نیز کنترل می‌کنند.

نتیجه‌گیری

دیالکتیک متغیرهای عمده‌ای چون تعلق خانوادگی و جهان‌شناسی دینی همراه آن، از دوران اجتماعی شدن اولیه و تعلق صنفی - تخصصی و جهان‌شناسی علمی همراه آن از دوران اجتماعی شدن ثانویه می‌توانند نوع نظام اخلاقی نخبگان علمی را توضیح دهند. اگر آنچه نخبگان علمی از اجتماعی شدن اولیه به دست می‌آورند، آنان را به صورتی عمیق با جهان اجتماعی دینی مرتبط سازد، گسستن از جهان اجتماعی دینی در اجتماعی شدن ثانویه، دشوارتر و نظام اخلاقی آنان، قدسی‌تر خواهد بود؛ و اگر محصول اجتماعی شدن اولیه، ارتباط عمیق آنان را با جهان اجتماعی دینی برقرار نسازد، تأثیرپذیری آنان از جهان‌شناسی علمی و تعلق صنفی - تخصصی بیشتر، نظام اخلاقی‌شان دنیوی‌تر، و عضویتشان در جهان اجتماعی دنیوی محتمل‌تر خواهد بود.

منابع

- آرنت، هانا، ۱۳۶۹، *اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی*، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر نی.
- آرون، ریمون، ۱۳۷۷، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی.
- اشتراوس، لئو، ۱۳۷۳، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- برگر، پیتر و لاکمن، ۱۳۷۵، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ، ۱۳۸۱، *ذهن بی‌خانمان نوسازی و آگاهی*، ترجمه محمد ساوجی، تهران، نشر نی.
- برونر، فرنارد، ۱۳۸۰، *نسبت نظر و عمل طی تحول تمدن و تفکر غربی*، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران، ساقی.
- داوری‌اردکانی، رضا، ۱۳۹۰، «علم، اخلاق و سیاست»، *خبرنامه فرهنگستان علوم*، سال یازدهم، ش ۴۰، ص ۵۰-۷۰.
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۱، *جامعه‌شناسی تربیتی*، ترجمه محمد مشایخی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- ، ۱۳۶۰، *فلسفه و جامعه‌شناسی*، ترجمه فرحناز خمسه، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- روبیژک، پل، ۱۳۸۱، *ارزش‌های اخلاقی در عصر علم*، ترجمه نفیسه و محبوبه ساطع، تهران، حکمت.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۳، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دارالعلم.
- کرایب، یان، ۱۳۸۱، *نظریه اجتماعی مدرن*، ترجمه عباس مخیر، تهران، آگه.
- کیلن، ملانی و جودیت استمانا، ۱۳۸۹، *رشد اخلاقی*، ترجمه محمدرضا جهانگیرزاده، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- گلدنر، آلون، ۱۳۸۳، *بحران جامعه‌شناسی غرب*، ترجمه فریده ممتاز، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- مور، جرج ادوارد، ۱۳۸۵، *مبانی اخلاق*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۷، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- موریش، آیور، ۱۳۷۳، *درآمدی بر جامعه‌شناسی تعلیم و تربیت*، ترجمه غلامعلی سرمد، تهران، نشر مرکز.
- نیبور، راینهولد، ۱۳۸۹، *انسان اخلاقی و جامعه غیراخلاقی*، ترجمه رستم فلاح، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- هابرماس، یورگن، ۱۳۸۴، *نظریه کنش ارتباطی*، ترجمه کمال پولادی، تهران، مؤسسه انتشاراتی روزنامه ایران.
- ویر، ماکس، ۱۳۷۶، *دانشمند و سیاستمدار*، ترجمه احمد تقیب‌زاده، تهران، دانشگاه تهران.

در وضعیت کنونی، نهاد علم و دانشگاه به‌منزله یکی از مهم‌ترین نهادهای فرهنگی در پیگیری آرمان هم‌نهادی کارآمدی و اخلاق، در بستر جهان اجتماعی دینی، ظرفیت و توان لازم را ندارد و چاره‌اندیشی برای آن از ضرورت‌های فرهنگی - تمدنی است. در سطح معنایی جهان اجتماعی، مسئله علم و دین از مهم‌ترین مسائل ماست که باید در خودآگاه فرهنگ تخصصی و فرهنگ عمومی، احیا شود و نمی‌توان با دور زدن آن، از هویت جهان اجتماعی پاسداری کرد. علم تجربی و آموزش و انتقال آن، آثار دانشی و ارزشی فراوانی در پی دارد. باید برای شناخت عمیق‌تر این فرایند، دیدگاه‌های فلسفی و فرهنگی - تمدنی نسبت به علم تجربی و آموزش آن کانون توجه جدی قرار گیرد. بایسته است با نگاهی فرهنگی - تمدنی و به دور از سیاست‌زدگی، پس از سه دهه تجربه، و آشکار شدن فرصت‌ها و تنگناها، بار دیگر در چگونگی حضور دین و نهادهای دینی و انقلابی در دانشگاه بازبینی شود و برای بهبود و اصلاح آنها اقدام گردد.

خانواده، دالان اصلی انتقال و تداوم جهان اجتماعی - دینی است. مسئله سطح نهادی جهان اجتماعی، رابطه نهاد خانواده با نهاد شغل و حرفه است. چالش نهاد خانواده و شغل، بیش از آنکه ضرورتی جهانی باشد، انتخابی فرهنگی - تمدنی است که باید تدبیر شود. تاکنون نگاه غالب این بوده که واپسین پایگاه و سنگر نفوذناپذیر و کارکرد بی‌بدیل دین، اخلاق است؛ ولی امروزه، که به‌وفور از امکان اخلاق دنیوی سخن به میان می‌آید و در میان نخبگان و عموم مردم تبلیغ و ترویج می‌شود، نقد و بررسی دقیق این دعاوی از دیدگاه‌های گوناگون، حیاتی است.

- Bishop, P., 2006, "Nietzsche's new morality: Gay science, materialist ethics", *History of European Ideas*, 32, p. 223-236.
- Collins, Randall, 1994, *Four sociological traditions*, Oxford University Press.
- Dunn, J, 1988, *The Beginning of Social Understanding Cambridge*, MA, Harvard University Press.
- Kelemen, Mihaela and peltoneh Tuomo, 2001, "the Contribution of Zygmunt Bauman and Michel Foucault to postmodern business ethics", *Scandinavian journal of Management*, 17, p. 151-166.
- Stein, Maurice and Vidich Arthur, 1963, *Sociology on trial*, prentice-Hall, Inc.
- Shafer, Russ, 2007, *Ethical theory*, Blackwell Publishing.
- Semetana J.G, 1995, *Morality in Context*, London, Jessica Kingsley.
- Turiel, E, 1998, *Moral development*, New York, Wiley.