

جایگاه‌شناسی اخلاق حرفه‌ای در علوم اجتماعی و عقل عملی

هادی موسوی*

سید حمیدرضا حسنی**

چکیده

نسبت اخلاق با هویت اجتماعی را می‌توان از طریق ریشه‌های پیدایش «اخلاق حرفه‌ای» در علوم اجتماعی جست‌وجو کرد. این مقاله در تحلیلی علمی، بر نخستین آثاری متمرکز است که با دغدغه تعیین هویت اخلاق حرفه‌ای، این بحث را در ضمن یک نظریه اجتماعی کلان مشاهده کرده‌اند. دو دسته از مباحث را باید تفکیک کرد: اول، مباحث ناظر به «خلقیات حرفه» (اخلاق اهل یک حرفه) و اموری که به عنوان قانون میان ایشان از آن خلقیات انتزاع می‌شوند؛ و دوم، مباحث «اخلاق و حرفه‌ها» به عنوان مباحث اخلاقی عام انسانی تعیین یافته در حوزه حرفه‌ها. این دو دسته را باید به‌مثابه دو گونه هنجار در حوزه نهادهای اجتماعی تفکیک کرد. از مباحث دسته اول نیز عموماً با عنوان اخلاق حرفه‌ای و اخلاق رسانه یاد می‌شود؛ اما این امور، هنجارهایی برآمده از گروه‌های اجتماعی‌اند. دسته دوم بر اهمیت ورود ارزش‌های اخلاقی مشترک میان همه انسان‌ها در تمامی حرفه‌ها تأکید دارند. نخستین کارکردهای این تبیین را می‌توان در آثار جامعه‌شناسانی همانند امیل دورکیم ردگیری کرد. او مفهوم اخلاق حرفه‌ای را از نظریه «همبستگی مکانیکی و همبستگی ارگانیکی» استنتاج می‌کند. اخلاق در این نظریه، برآمده از هویت اجتماع است. اما در نظریه‌های حکیمان مسلمان، مبنای اخلاق بر عقل عملی نهاده شده است. عقل عملی که با قانون حسن و قبح عقلی، احکام جهان‌شمول اخلاقی را به عهده می‌گیرد، حیثیت دیگری دارد که می‌توان آن را «عقل تدبیری» نامید. این بخش از عقل، به خوبی می‌تواند عهده‌دار تبیین اخلاق اهالی حرفه، صنوف و صنایع باشد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق حرفه‌ای، کارکرد اجتماعی اخلاق، عقل تدبیری، عقل اخلاقی.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (hmousavi@rihu.ac.ir).

** هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

(تاریخ دریافت: ۹۷/۰۷/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۰۸)

مقدمه

در جست‌وجوی شناسایی نسبت اخلاق با مشاغل و حرفه‌ها می‌توان از طریق ریشه‌های پیدایش «اخلاق حرفه‌ای» در فضای علوم اجتماعی کاوش‌هایی را آغاز کرد. در اخلاق حرفه‌ای اروپایی، می‌توان دوره‌های مختلف تاریخی را برای شناسایی این مسأله مشخص کرد؛ تاریخی که اگر از بخش تمدن‌های ایران و چین باستان عبور کنیم، در بخش اروپایی آن، طبق برخی تحقیقات از دوره یونانی - رومی^۱ اخلاق تا دوره‌ای که در آن کلیسای کاتولیک برای کنترل حرفه‌ها تلاش می‌کرد و بالاخره دوره سکولار شدن آن از راه تعلیم و تربیت و اصناف شغلی، می‌توان شواهدی ارائه کرد (Lacovino, 2006: 180). این سه دوره بزرگ، هر یک نقش اصلی در ترسیم چارچوب‌های اخلاق حرفه‌ای دوره خویش داشته‌اند. اما دوره‌ای که امروزه اخلاق حرفه‌ای در آن رشد می‌کند، دوره‌ای است موسوم به دوره مدرن و پسامدرن. شناسایی بخش اخیر در حیات اخلاق حرفه‌ای و شاخه‌های آن، از جمله اخلاق رسانه را می‌توان در اندیشه‌های نخستین اندیشمندانی مشاهده کرد که تلاش می‌کردند اخلاق را تنها به عنوان امری اجتماعی تعریف کنند. دوره ورود اخلاق حرفه‌ای در تعلیم و تربیت و اجتماعی شدن اخلاق^۲ را می‌توان در آثار روسو و بعد از او امیل دورکیم به خوبی مشاهده کرد؛ جریانی که تلاش می‌کرد هدف راهبردی کلیسای کاتولیک برای تعمیق روح در تعلیم و تربیت را به انزوا بکشاند و به جای آن اخلاق اجتماعی را ترویج کند. جای‌گیری هر یک از این اهداف راهبردی در نظامات اجتماعی تبعات فوق‌العاده کلانی برای جوامع بشری به دنبال داشت؛ به نحوی که توانست ایده مسیحی را به کلی از نظام اخلاقی تعلیم و تربیت و به تبع آن حرفه‌ها^۳ دور کند. این جریان با نگاهی اجتماعی به

1. Greco-Roman.

۲. اخلاق در دیدگاه این اندیشمندان، بنیان خود را از اجتماع می‌گیرد؛ بدین معنا که با مطالعه جامعه می‌توان اصول اخلاق را به دست آورد (C.f: Luks, 1985: 381).

3. Professions.

اخلاق، در کنار تقابل‌هایی که با رویکردهای دینی در مسیحیت داشت (Luks, 1985: 381)، توانمندی‌هایی را نیز برای مطالعات علمی در پی داشت که آن را برای اهالی علم جذاب جلوه می‌داد. این رویکرد تلاش می‌کرد در وضعیتی ابجکتیو توانایی مطالعه علمی را برای واقعیت‌های اخلاقی فراهم کند (دورکیم، ۱۳۵۹: ۳۹).

مفهوم اخلاق حرفه‌ای مدرن که به طور متمایز و برجسته در دوره‌ای از تاریخ علوم اجتماعی اروپا قدم به دنیای علم نهاد، تلاش می‌کرد برای فردگرایی که پیامد ناخودآگاه مدرن شدن جوامع بود، چاره‌ای بیندیشد. مفهوم اخلاق حرفه‌ای را نمی‌توان جدای از تبیین طرح‌شده جامعه‌شناسانی همانند امیل دورکیم در مورد هویت دنیای مدرن، فروگشایی کرد. نخستین کارکردها و تبیین اخلاق حرفه‌ای را می‌توان در آثار امیل دورکیم جامعه‌شناس و فردی که عمری به تدریس پداگوژی (تعلیم و تربیت عملی) مشغول بود، ردگیری کرد (دورکیم، ۱۳۷۶: ۶۴).

اگر بتوان خاستگاه اخلاق حرفه‌ای در جامعه‌شناسی را پیش از فلسفه تحلیلی ردگیری کرد، می‌توان ریشه‌های شناسایی این نوع از اخلاق در حرفه‌ها را نیز واکاوی کرد. از طریق شناسایی خاستگاه اخلاق حرفه‌ای، می‌توان مباحث حول اخلاق [= خُلَقیات] حرفه‌ای را که تمایزی اساسی با مباحث اخلاقی ارزشی در اسلام و مکاتب اخلاقی دارند، از یکدیگر تفکیک کرد. این مباحث اخلاقی ارزشی در نظام‌های اخلاقی نظیر اخلاق فضیلت‌گرا، اخلاق وظیفه‌گرا، اخلاق سودگرا، اخلاق اسلامی و اخلاق مسیحی قرار دارند که در صدند مستقل از حرفه و شغل، قانون‌ها، ملاکات و دستوراتی اخلاقی را برای بشریت ترسیم کنند. در این نظام‌های اخلاقی، ملاک‌های متعددی برای داوری در مورد مطلق کنش‌های اخلاقی طرح می‌شود؛ در برخی به حدّ وسط طلایی ارسطو، و در برخی به سودگرایی بتتام و میل بر مبنای بیشترین سود برای بیشترین افراد، تمسک می‌شود؛ در قانون دستوری کانت به عنوان امر اخلاقی به‌مثابه امری که بتواند جهانی باشد، یا در ایده عدالت رالز به پرده بی‌خبری ارجاع می‌شود (Gordon, 1999: ix)؛ اما چنان‌که دورکیم تصویر می‌کند، مباحث اخلاق حرفه‌ای به شکلی متفاوت از این نظام‌های اخلاقی ناظر به هنجارهای ناشی از

خُلقیات اهالی یک حرفه هستند: خُلقیاتی که به صورت یک هویت اجتماعی تعیین بخش روابط اهل آن حرفه هستند.

پیدایش اخلاق حرفه‌ای از تبیین چیستی تمدن مدرن

اولین تبیین‌هایی که در علوم اجتماعی از چیستی عالم مدرن و تمایز آن از دنیای سنتی وجود دارد، می‌تواند خاستگاه مفهومی جدیدی در دنیای علوم اجتماعی با عنوان اخلاق حرفه‌ای برای ما فروگشاید. روشن‌ترین تبیین در این زمینه را می‌توان در نظریه امیل دورکیم در تمایز جامعه سنتی از جامعه مدرن یافت. از دیدگاه او بحث از اخلاق حرفه‌ای، ویژگی‌ای است که لازم است در دنیای مدرن احیا شود. این تبیین مبتنی بر ایده چیستی اخلاق و منبع اخلاق است. برای توضیح این مطلب، لازم است این نظریه که در موقعیت تمایز میان جامعه مدرن و سنتی شکل گرفته است و تلاش دارد جایگاه اخلاق در هر یک از این دو سنخ جامعه را مشخص کند، شناسایی شود.

دورکیم مفهوم اخلاق حرفه‌ای را از نظریه خود در تبیین‌های جوامع مدرن و جوامع غیرمدرن استنتاج می‌کند؛ نظریه‌ای که با عنوان «همبستگی مکانیکی» و «همبستگی ارگانیکی» معروف است. همبستگی مکانیکی، بیانگر هویت اجتماعی جوامع غیرمدرن یا سنتی، و همبستگی ارگانیکی، تبیین‌کننده هویت اجتماعی جوامع مدرن است. در نظر بخش عمده‌ای از جامعه‌شناسان، اخلاق، برآمده از هویت اجتماع است و در نتیجه، اخلاق جوامع غیرمدرن از هویت اجتماعی برمی‌آید که دارای همبستگی مکانیکی است و اخلاق جامعه مدرن، برآمده از جامعه‌ای است که دارای همبستگی ارگانیکی است. اخلاق در جوامع قدیمی در همه جامعه یکدست و فراگیر است و از این رو این جوامع به نحو مکانیکی عمل می‌کنند. اما در جوامع مدرن، هر گروه و حرفه، اخلاق خاص خود را دارد. این حرفه‌ها به مثابه اجزای ارگانیزم اجتماع، عهده‌دار وظایف مشخصی در اجتماع هستند. از آن‌جا که اخلاق از هنجارهای مشترک در هویت اجتماعی برمی‌آید و از آن‌جا که در جامعه مدرن هویت هنجاری بر اساس تمایزات و تقسیم کار شکل گرفته است، هویت هنجاری در گروه‌های پیوسته به هم - که نقش اعضای ارگانیزم جامعه را بازی می‌کنند - پدید می‌آید. با

این وصف، اخلاق حرفه‌ای ناظر به هنجارهای اجتماعی حاکم بر یک گروه یا حرفه خاص است (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵).

تا بدین جا به نحو اجمالی می‌توان تبیینی از چیستی «اخلاق [=خُلَقیات] حرفه‌ای» دریافت. با این که این تبیین در حیطه جامعه‌شناسی از توفیقاتی برخوردار بوده است، حوزه اخلاق ارزشی را که واقعیتی انسانی و نه صرفاً اجتماعی است، از دستگاه علمی حذف کرده است. بر اساس تقریر حکمای اسلامی، اخلاق نه صرفاً از اجتماع و گروه‌های اجتماعی، بلکه از قانون عقل در مورد نیکویی عدل و زشتی ظلم برمی‌آید (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۱۴۲). با این وصف، گرچه تبیین جامعه‌شناختی اخلاق حرفه‌ای در حوزه خود در تمسک به نوعی از هنجارهای خُلَقی بر حرفه‌ها درست است، ما را از حوزه دیگری از مباحث با عنوان تعینات اخلاق عمومی و ارزشی در حرفه‌ها مستغنی نمی‌کند.

تفکیک «اخلاق [=خُلَقیات] حرفه‌ها» از «اخلاق و حرفه» به مثابه تفکیک دو گونه از هنجارها است؛ افزون بر این که تفکیک دو حوزه نظری و اجتماعی مطالعات اخلاقی است.^۱ در این تفکیک هنجاری، «اخلاق [=خُلَقیات] حرفه‌ای» به دسته‌ای از هنجارها اشاره دارد که برآمده از گروه‌های اجتماعی هستند و «مباحث اخلاقی حرفه‌ها» بر اهمیت ورود ارزش‌های اخلاقی مشترک میان همه انسان‌ها در تمامی حرفه‌ها تأکید دارد. این تبیین، ارمغان ارزشمندی برای جامعه علمی دارد و آن این است که «اخلاق [=خُلَقیات] حرفه‌ها» ناظر به مباحثی از سنخ هنجارهای حرفه‌ای و دلالت‌های فرهنگی جامعه خاص حاکم بر اهالی رسانه است. قانون عامی که در مورد علوم فرهنگی وجود دارد (وبر، ۱۳۹۲: ۱۳۳-۱۳۴)، در مورد این شاخه از مطالعات اخلاقی نیز جاری است. این در حالی است که «مباحث اخلاقی

۱. گونه‌ای از اخلاق را می‌توان تصویر کرد که مبتنی بر کار میدانی برای به دست آوردن خُلَقیات اهل حرفه‌ها است. آنچه در نظریه جامعه‌شناسی دورکیمی مشاهده می‌کنیم، در صدد است که اخلاق را بدین نحو ترسیم کند. اما حوزه دیگری از اخلاق هست که به جهت ابتدای آن بر اصول عقلانی، تعینات آن برای حوزه‌های خاص و حرفه‌های خاص را نمی‌توان بر اساس مطالعات اجتماعی مشخص کرد، بلکه کاری از سنخ مطالعات نظری می‌طلبد.

حرفه‌ها» مباحث حوزه اخلاق و ارزش‌های انسانی را وارد حرفه‌ها می‌کند؛ به نحوی که هر یک از این دو مبحث، موجب بی‌نیازی از دیگری نخواهد شد.

از سوی دیگر، مباحث ارزشی (جهان‌شمول) اخلاقی در حرفه‌ها را نمی‌توان به عنوان مباحث اخلاقی حرفه‌ای مطرح کرد؛ چراکه این جایگزینی با غیرحرفه‌ای بودن، همسان خواهد شد. تفکیک این دو حوزه در سطح نظری، کارکرد اجتماعی و عملیاتی، تبعاتی نیز در سطح عمل دارد. این تفکیک می‌تواند بی‌نظمی‌هایی را که در حوزه مطالعات اخلاق حرفه‌ای و اخلاق حرفه‌های خاص پیش آمده، سامان بخشد و این امر از طریق تفکیک روش‌شناسی بحث در هر یک از این حوزه‌ها میسر خواهد شد. «اخلاق [=خُلَقیات] حرفه‌ای» امری است که در میان اهالی هر حرفه جاری است؛ اما ارزش‌های اخلاقی جهان‌شمول لزوماً در میان اهالی این حرفه وجود ندارد. حال در این موقعیت، تفکیک نظری این دو حوزه موجب می‌شود سیاست‌های هر یک از دو حوزه «اخلاق [=خُلَقیات] حرفه‌ای» و «مباحث اخلاقی حرفه» از دیگری تفکیک شود؛ به نحوی که عدم توجه به این تفکیک در سیاست‌گذاری‌ها، ناکامی‌های اجرایی به دنبال خواهد داشت. کارکرد مباحث اخلاق حرفه‌ای به عنوان هنجارهای حاکم بر اهالی حرفه خاص، شرط ضروری ورود به جرگه آن حرفه است و کارکرد مباحث اخلاقی حرفه، ورود به جرگه انسانیت است.

همبستگی به مثابه بیان‌کننده چیستی جامعه

نظریه‌های علوم اجتماعی که در تلاشند مؤلفه‌های هویت‌بخش یک جامعه را برشمرند و تصویری از هویت آن جامعه ارائه کنند، ضرورتاً در بخشی از خود، جوامع دیگر را که متفاوت هستند نیز تبیین خواهند کرد. بیان تمایز و ویژگی‌های هویت‌بخش جوامع، نیازمند نظریه است و عامل تمایزبخش در نظریه در یک منطقه اجتماعی حضور دارد و در منطقه دیگری نمی‌توان آن را یافت. از آن‌جا که ویژگی خاص یک جامعه در جوامع دیگر وجود ندارد، یک نظریه اجتماعی با ساختار منطقی خاص، هنگام تبیین یک واحد اجتماعی به نحو

کلی می‌تواند دیگر جوامع را نیز تبیین کند. این وضعیت را می‌توان در استفاده دورکیم از واژه «همبستگی»^۱ جست‌وجو کرد.

آنچه دورکیم با عنوان همبستگی با دو قسم همبستگی مکانیکی و ارگانیکی یاد می‌کند، در واقع دو نوع تصویر متفاوت از هویت جامعه انسانی است. او هویت جامعه مدرن را با مفهوم همبستگی ارگانیکی تصویر می‌کند. دورکیم با عناصری از جمله مشابهت‌ها، تمایزها، وجدان فردی، و وجدان اجتماعی، به معادله‌ای در باب اقسام همبستگی در اجتماع دست می‌یابد. همبستگی مکانیکی و همبستگی ارگانیکی، دو نوع از همبستگی هستند که بر پایه مشابهت‌ها و تمایزهای انسان‌ها در وجدان فردی و اجتماعی‌شان بنا شده‌اند. هر دوی مشابهت‌ها و تمایزها نقش مهمی در تبیین چیستی اخلاق و جامعه مدرن و در نتیجه، پیدایش اخلاق هنجاری در جامعه مدرن دارند.

دورکیم با این چهار مفهوم اساسی سعی در تبیین تمام هویت جوامع دارد. وجدان فردی انسان‌ها دائماً از ارگانیزم بدنی‌شان برمی‌خیزد و همین حیث است که فردیت ثابتی را برای انسان‌ها در همه ادوار تاریخ تضمین می‌کند (Durkheim, 1973: 151). اما اگر انسان‌ها مستقل از وضعیت بدنی‌شان، در گروه‌ها و اجتماعاتی گرد هم آمده باشند و به تعبیر جامعه‌شناسی، گروه یا جامعه‌ای تحقق پیدا کرده باشد، قطعاً همبستگی در آن‌ها هست. این همبستگی نوعی پیوند اجتماعی در میان آن‌ها ایجاد کرده است. عجیب این‌جا است که این پیوند به دو نوع کاملاً متفاوت می‌تواند در یک اجتماع شکل بگیرد. پیوند بر اساس مشابهت‌ها و پیوند بر اساس تمایزها. همین نکته عجیب، جریان عظیمی در جامعه‌شناسی و اخلاق به راه انداخته است.

دو حالت مشابهت و تمایز از چنان اهمیتی برخوردارند که موجب دگرگونی حیث جمعی و در نتیجه، شکل‌گیری هویت جامعه می‌شوند. در این حالت، یا انسان‌ها در وجدان جمعی‌شان مشابه یکدیگرند یا در عین این‌که در وجدان فردی‌شان متمایزند، در حیث

1. Solidarity.

جمعی‌شان نیز متمایزند. اگر افراد یک جامعه در حیث جمعی خود مشابه باشند، این نوع جامعه احکام خاصی دارد که دورکیم نام آن را همبستگی مکانیکی می‌نامد. اما اگر این افراد در حیث اجتماعی خود متمایز باشند و این تمایز عامل قوتی برای آن‌ها باشد، همبستگی ارگانیکی در میان آن‌ها وجود دارد. تمایزات اجتماعی که ناشی از تقسیم کار در جامعه است، موجب پیوستگی شدیدتر افراد جامعه به یکدیگر است (دورکیم، ۱۳۵۹).

همبستگی مکانیکی و اخلاق عمومی

دورکیم در ضمن نظریه همبستگی مکانیکی نشان می‌دهد که چگونه مشابهت انسان‌ها در وجدان اجتماعی‌شان موجب پیدایش اخلاق عمومی و فراگیر در جوامع می‌شود. درحالی‌که در جامعه مدرن، به دلیل وجود تقسیم کار، اخلاق عمومی جایگاه چندانی ندارد و تمرکز این جامعه بیشتر بر اخلاق حرفه‌ها است. تمرکز اخلاق عمومی بر مشابهت افراد و تمرکز اخلاق حرفه‌ای بر تمایزات اجتماعی گروه‌های اجتماعی از یکدیگر است. این تفکیک میان دو حوزه از اخلاق، بر این دیدگاه او مبتنی است که:

قوانین اخلاقی هنجارهایی هستند که توسط جامعه تبیین شده‌اند؛ ویژگی الزام‌آوری که نشان آن‌ها است، چیزی جز نفوذ جامعه نیست که خود را به هر چیزی که از جانب جامعه می‌آید، منخبره می‌کند (Durkheim, 1973: 162).

دورکیم در کتاب تقسیم کار/ اجتماعی نشان می‌دهد که چه بسا تمایز وجدان اجتماعی انسان‌ها خود عاملی برای اتحاد جمعی دو نفر باشد؛ برای مثال در خانواده عدم تشابه زن و مرد، باعث همبستگی میان آن‌ها می‌شود، به نحوی که تمایز جسمی و روحی، عامل اصلی همبستگی اجتماعی دو فرد شده است:

گرچه این دو وجدان از یکدیگر متمایزند، هر یک به دیگری پیوسته است؛ زیرا مجموعاً سازنده یک وجداند و هم‌بسته یکدیگرند و برای هر دو منحصراً یک پیکره سازوار وجود دارد. از همین جا همبستگی مخصوصی نشأت می‌گیرد که زاده تشابه‌ها و تجانس‌ها است و مستقیماً فرد را به جامعه متصل می‌کند...؛ می‌توان این همبستگی را مکانیکی خواند. این همبستگی فقط بر اتصال و وابستگی عمومی و نامعین فرد به گروه مبتنی نیست، بلکه جزء

جزء حرکات را نیز هماهنگ می‌کند (دورکیم، ۱۳۵۹: ۱۲۵-۱۲۶)

همبستگی مکانیکی هویتی یکدست در بخش‌های مختلف جامعه را به دنبال دارد و به‌مثابه اتصال مکانیکی میان وجدان اجتماعی افراد آن جوامع عمل می‌کند. این نوع همبستگی به گونه‌ای است که هر جا محرکات جمعی وجود داشت، رفتار مشابهی را در افراد جامعه به عنوان معلول آن رفتار شاهد خواهیم بود؛ چراکه ساحت دوم افراد این اجتماع، به شکلی مکانیکی به هم متصلند و در نتیجه، شباهت مبادی کنش اجتماعی، رفتار مشابهی از اجزای آن اجتماع بروز می‌کند. به تعبیر دورکیم اراده‌ها خودجوشانه و در عین وحدت، در یک جهت به جنب و جوش درمی‌آیند (همان: ۱۲۶).

در جامعه دارای همبستگی مکانیکی، جرم نیز بر دو نوع خواهد بود:

- افعالی که نشان‌گر عدم تشابه فرد مجرم با تیپ جمعی است؛

- افعالی که به وجدان جمعی حمله می‌کند (همان).

به دلیل وجود همین مشابهت شدید افراد در ساحت اجتماعی‌شان هر محرک اجتماعی که از جمله آن‌ها عدم تشابهات اجتماعی یا حمله به وجدان جمعی اجتماع باشد، واکنش واحدی به دنبال خواهد داشت. این واکنش واحد، ناشی از وجدان اجتماعی مشابه فرد فرد آن جامعه است. از این رو، وظیفه حقیقی مجازات، حفظ وفاق اجتماعی است (همان: ۱۲۶-۱۲۸)؛ به تعبیر دورکیم:

یک همبستگی [مکانیکی] اجتماعی وجود دارد که منشأ آن، اشتراک عده‌ای از حالات وجدان در میان همه اعضای یک جامعه است. حقوق زاجر، حداقل قسمت اساسی این همبستگی را به طور مادی مجسم می‌کند (همان: ۱۲۹).

طبق نظریه دورکیم هر یک از افراد اجتماع دارای وجدانی اجتماعی است که این وجدان در دوره همبستگی مکانیکی اشتراکات بیشتری با دیگر افراد دارد. بنابراین یک نوع توانایی و حتی جذابیت تشخیص جرم در میان مردم وجود دارد.

در هر یک از وجدان‌ها، دو وجدان موجود است: یکی وجدانی که در میان تمامی گروه مشترک است و در نتیجه، خود ما نیست، بلکه جامعه زنده و کارورز است که در ماست.

وجدان دیگر، وجدانی است که فقط معرف و نماینده ما در قسمت شخصی و متمایز ماست و نمایشگر چیزی است که از ما یک فرد می‌سازد.^۱ وقتی وجدان جمعی، وجدان کل و جامع ما را مستور می‌کند و از همه جهت با آن مطابق می‌افتد، همبستگی ناشی از تجانس‌ها و تشابه‌ها به حداکثر خود می‌رسد؛ اما در این لحظه، فردیت صفر است. این فردیت در صورتی به وجود تواند آمد که جماعت جای کمتری در ما داشته باشد (همان: ۱۵۲).

در دیدگاه او ایدئال‌های اخلاق در درون ما انسان‌ها و در حیث اجتماعی ما آثاری بر جای می‌گذارد که ترسی همراه با احترام در ما تولید می‌کند و به تعبیر دورکیم می‌فهمیم که آن‌ها نماینده چیزی در درون ما هستند که نسبت به ما برترند (Durkheim, 1973: 161). این امر درونی چیزی است که او با عنوان وجدان اجتماعی از آن یاد می‌کند که در یک رابطه کاملاً دوطرفه با حالت وجدان فردی قرار دارد. در همبستگی مکانیکی که وجدان جمعی یا اجتماعی انسان بسیار قوی است، حالت وجدان فردی افراد جامعه رو به ضعف می‌گذارد. اجتماعات دارای همبستگی مکانیکی دارای قوانینی هستند که این قوانین چه در سطح تبیین‌های علمی و چه در سطح حقوق و جرم‌شناسی، برخاسته از دو ساحت متناقض در درون انسان هستند. در همبستگی مکانیکی که ساحت اجتماعی افراد در آن دارای قدرت زیادی است، شباهت‌های زیادی میان افراد آن جامعه هست و در نتیجه، تمایزات میان آن‌ها اندک است. از این رو، طرف نقیض ساحت اجتماعی که ساحت فردی و برخاسته از امیال است، دارای زمینه عملکرد اندکی است که موجب می‌شود فردیت در آن جامعه اندک باشد. از این توضیح می‌توان دریافت در جامعه‌ای که مشابهت افراد آن جامعه زیاد باشد، این مشابهت نه در ساحت فردی‌شان، بلکه در ساحت اجتماعی آن‌هاست و این ساحت اجتماعی آنان است که هنجارهای خاص خود را نه بر اساس تمایزات، بلکه بر اساس تشابهات، تولید می‌کند. این هنجارهای مشترک در میان اجتماع موجب می‌شود اخلاقی که

۱. معذک این دو وجدان به صورت دو منطقه جغرافیایی متمایز نیستند، بلکه از همه جوانب در یکدیگر متناظرنند (پانوش از خود دورکیم است).

در آن جامعه حضور دارد، به شکل اخلاق عمومی و یکدست بر همه افراد جامعه حکمفرما باشد. به همین دلیل، او این نوع از همبستگی را با تمسک به استعاره ملکول‌های مشابه در اجسام، همبستگی مکانیکی می‌نامد (دورکیم، ۱۳۵۹: ۱۵۲).

همبستگی ارگانیکی و اخلاق غیر عمومی (حرفه‌ای)^۱

همبستگی ارگانیکی به تدریج در جوامع مدرن جایگزین همبستگی مکانیکی می‌شود؛ همبستگی‌ای که در اواخر قرن ۱۹ به جهت پیشرفت کارکردها و وظایف اجتماعی، بر مبنای تمایز افراد شکل گرفت (Komter, 2005: 104). دورکیم نشان می‌دهد چگونه تمایز انسان‌ها در وجدان اجتماعی شان مانع پیدایش اخلاق عمومی و فراگیر در جوامع می‌شود. در نتیجه، به دلیل وجود تقسیم کار، اخلاق عمومی جایگاه چندانی نداشته، تمرکز این جامعه بیشتر بر اخلاق گروه‌های خاص و اهالی حرفه‌ها خواهد رفت.

توانایی اجتماعی تمایز در ایجاد همبستگی، فراتر از تشابه است. با افزایش تمایز افراد در ساحت اجتماعی، فردیت آن‌ها که در ساحت نقیض آن است، رو به افزایش می‌نهد. این حالت فردیت، خود را در ساحت اجتماعی انسان‌ها نیز نشان می‌دهد، به نحوی که ساحت اجتماعی انسان‌ها نیز نوعی از فردگرایی را تجربه می‌کند.^۲

همبستگی مکانیکی در صورتی امکان‌پذیر است که شخصیت فردی در شخصیت جمعی حل و محو شود. همبستگی ارگانیکی، در صورتی ممکن است که هر فرد، میدان عملی خاص خود را داشته و در نتیجه، واجد شخصیت باشد. بنابراین وجدان جمعی باید قسمتی از وجدان فردی را آزاد بگذارد تا وظایف اختصاصی‌ای که خود نمی‌تواند نظم و نسق

۱. قرار دادن خط فاصله در این ترکیب، برای تأکید بر این مطلب است که اخلاق مربوط به «حرفه‌ها» است.

۲. این که دو نوع فردگرایی را می‌توان در نظریه همبستگی ارگانیکی توضیح داد، در مقاله زیر به خوبی روشن شده است:

(Taking Cognitive Dualism Seriously Revisiting the Durkheim-Spencer Debt on the Rise of Individualism)

مشاهده کنید (see: Lizardo, 2009: 538) لیزاردو در این مقاله میان دو نوع فردگرایی روان‌زیستی (Bio-Psychological

Individualism) و فردگرایی اجتماعی (Sociological Individualism) تفاوت نهاده است.

بخشد، در این قسمت استقرار یابند (دورکیم، ۱۳۵۹: ۱۵۳).

در حالت همبستگی مکانیکی، انسان‌ها از نظر جسمی و بدنی از یکدیگر متمایزند، اما از ارزش‌ها، عقاید و حیث اجتماعی مشترکی برخوردارند؛ درحالی‌که در جوامع مدرن این‌گونه نیست. در این جوامع، انسان‌ها در حیث اجتماعی خود از یکدیگر متمایز می‌شوند و عامل این تمایز، تقسیم کاری است که در این جوامع رو به افزایش است. این تمایزها موجب افزایش فردیت افراد در حیث اجتماعی‌شان می‌شود و در نتیجه، زمینه‌های اخلاقی متمایز می‌شود (همان: ۱۸۲-۱۸۳).

اخلاق شغلی (حرفه‌ای)

اخلاق در جامعه مدرن به‌منابۀ عنصر تضمین‌کننده همبستگی اجتماعی عمل می‌کند؛ زیرا در این جامعه تفکیک‌های اجتماعی در کنار امتیازاتی که برای ارگانیک شدن آن جامعه دارد، آسیب‌های جدی را نیز برای آن جامعه در پی دارد؛ برای نمونه، فردیت افراد افزایش پیدا کرده و با گسترش فردگرایی زمینه‌های فروپاشی اجتماعی فراهم می‌شود. از این رو، نقش گروه‌های اجتماعی در این میان، از اهمیت بالایی برخوردار خواهد بود. به همین دلیل، دورکیم در کتاب *تقسیم کار اجتماعی* اهمیت زیادی به گروه‌های صنفی می‌داد و بر آن بود که به‌رغم شکست خوردن ایده اهمیت دادن به اصناف، هنوز این ایده می‌تواند نجات‌بخش جامعه مدرن باشد. اجتماعی بودن و یا صنفی بودن این نوع از تقسیم کار که در عین تمایز میان افراد، هویت اجتماعی آن‌ها را در شکل‌های کوچک‌تر حفظ می‌کند، برای دورکیم بسیار جذاب بود. اینک با توجه به نظریه همبستگی نشان خواهیم داد که چگونه عنوان اخلاق حرفه‌ای یا شغلی در دوره مدرن پدید آمده است.

طبق این نظریه، در طول تاریخ آن‌گاه که جوامع بدوی بشری عمدتاً در وضعیتی زندگی می‌کردند که شباهت‌های آن‌ها فراوان بود، همبستگی اجتماعی آن‌ها از سنخ همبستگی مکانیکی بود و در نتیجه، اخلاق از یکپارچگی اجتماعات یکپارچه پدید می‌آمد؛ اجتماعاتی که به دلیل شباهت افراد با یکدیگر، بستر اخلاق مشترک بود. این اخلاق، هنجارهایی بود که به‌طور یکسان بر کل جامعه جاری بود و همه آحاد جامعه تحت سیطره آن عمل می‌کردند و

عنوان جامع و کلی اخلاق بر آن اطلاق می‌شود. به تدریج با پیشرفت جوامع بشری، تقسیم کار، افراد جامعه را از یکدیگر تفکیک کرد و آن‌ها را در قالب وظیفه‌های مختلفی که بر عهده‌شان می‌نهاد، از دیگر افراد جامعه متمایز می‌کرد. به تدریج با کاسته شدن مشابهت‌های اجتماعی، جوامع به سوی فردگرایی قدم برداشتند. در این موقعیت پیشرفته، دیگر نمی‌توان از اخلاق اجتماعی عمومی آن‌چنان‌که در جوامع گذشته بود، سراغ گرفت؛ چراکه با کاسته شدن شباهت‌های افراد، آنان در دسته‌های شغلی مختلف به شکل گروه‌های اجتماعی متمایز از هم کار می‌کردند و این بدین معنا بود که اخلاق جامع و کلی، نابود شده است. اما اخلاق به مثابه حافظ زندگی جمعی انسان‌ها نمی‌تواند از میان برخیزد، بلکه در این شرایط خود را با تقسیم کار، تقسیم می‌کرد. در این موقعیت، اخلاق اصناف شغلی، یعنی هنجارهای حاکم بر آن‌ها اهمیت پیدا می‌کند. در این دوران، اخلاق را گروه‌های شغلی ایجاد می‌کنند؛ چراکه خود، اجتماعاتی کوچک و متمایز از دیگر اجتماعات هستند. با این وصف، سخن از اخلاق حرفه‌ای یا اخلاق شغلی پدید آمد (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵).

از این جا بود که تحقق نظام صنفی در جوامع مدرن ضرورت پیدا کرد؛ نظامی که ویژگی اجتماعی بودن افراد را در جوامع مدرن تضمین می‌کرد. با تمایزهایی که جوامع مدرن با تقسیم کار ایجاد می‌کنند، حفظ گروه‌های شغلی برای حفظ اخلاق، ضروری است. اگر صرفاً با تأکید بر تمایزات افراد بخواهیم این تمایزات را افزایش دهیم، به تدریج با افزایش فردگرایی، جوامع از هم پاشیده می‌شوند. نتیجه این فردگرایی دائمی این خواهد بود که افراد دیگر اهمیتی به حیث اجتماعی خود و اخلاق ندهند و به دنبال امیال خود باشند و این با هدف وفاق اجتماعی ناسازگار است. حتی بزرگ‌ترین اندیشمندان پوزیتیویست معتقدند که اگر انسان‌ها به دنبال امیال خود باشند، بدبخت خواهند شد (Roussu, 1921: 46; Lukes, 1986: 126).

با این وصف، در جوامع امروزی که همبستگی ارگانیک دارند و اکثر دغدغه آن‌ها اقتصادی است و اخلاق در اقتصاد کمرنگ است، چه رخ خواهد داد؟ در چنین زمینه‌ای اگر به غیر از نفع خود از هیچ قاعده دیگری پیروی نکنیم، نمی‌توانیم به امور اخلاقی مثل فداکاری متمایل شویم و در نتیجه، نظم بر چنین جامعه‌ای که همبستگی آن بر اساس تقسیم کار است، حکمفرما نمی‌شود (دورکیم، ۱۳۵۹: ۸). دورکیم بر همین اساس، ریشه

نابسامانی‌های فرانسه در دوران تاریخی خود را ناشی از تغافل از همین امر می‌دانست؛ چراکه اجتماعات مشابه هم که همبستگی مکانیکی داشتند، از بین رفته بودند و تقسیم کار، افراد را از یکدیگر جدا کرده و در نتیجه، تکلیف ایدئال‌های اخلاقی مثل وفاداری و فداکاری، برای مشاغل مختلف مبهم بود. هر شخصی می‌توانست این هنجارهای اخلاقی را خودسرانه برای خود دستکاری کند و در نتیجه، نظم اجتماعی به هم می‌خورد. تعارضات اجتماعی که دائماً اشکال جدیدی را به خود می‌گرفت، ناشی از فقدان گروه‌های اجتماعی بود؛ گروه‌هایی اجتماعی و سازمان‌یافته که بتوانند هنجارهای اخلاقی را برای رفتارهای اعضای خویش ترسیم کنند. به نظر دورکیم اشکال مختلف سازمان اجتماعی، می‌تواند تأثیر مهمی بر نوع همبستگی داشته باشد. از این رو، لازم است به دنبال صورت اجتماعی ایدئال برای همبستگی اجتماعی بود (Komter, 2005: 208). با این وصف، چون بیش از آن‌که اخلاق و صورت درستی از سازمان اجتماعی بر جامعه حاکم باشد، امیال افراد قدرتمند هنجارهای اخلاقی را تعیین می‌کند، جنگ پیدا و پنهانی میان افراد جامعه رخ خواهد داد و این‌جا است که دورکیم به فکر راه‌حل نظام صنفی می‌افتد (دورکیم، ۱۳۵۹: ۸۶).

به نظر او تقسیم کار در صورتی که مشاغل به اندازه کافی با یکدیگر در تماس باشند، به متعادل شدن و قرار و قاعده یافتن می‌گراید. مناسب‌ترین گروهی که می‌تواند عهده‌دار تنظیم این روابط اجتماعی در مشاغل شوند، اصناف هستند؛ زیرا نزدیک‌ترین گروه اجتماعی به این مشاغل هستند. در این مرحله، به تدریج فلسفه وجودی نظام صنفی روشن می‌شود. ضرورت نظام صنفی از آن رو نیست که می‌تواند یک رشته خدمات اقتصادی به انجام رساند، بلکه به علت تأثیر اخلاقی آن است. قدرت اخلاقی گروه شغلی قادر است خودخواهی‌های فردی را مهار کند و در کارگران، آتش احساس شدید همبستگی را برافروزد و مانع اعمال قانون خشونت‌آمیز اقویا در روابط صنعتی و تجاری شود (همان: ۱۵).

این وضعیت به وجود آمده در دوره مدرن و این نسبت خاص میان اخلاق و حرفه‌ها، الگویی تمام عیار برای حرفه‌ها شد. از همین رو، در آثار به‌روز شده این حوزه از مطالعات اخلاقی چنین گفته می‌شود:

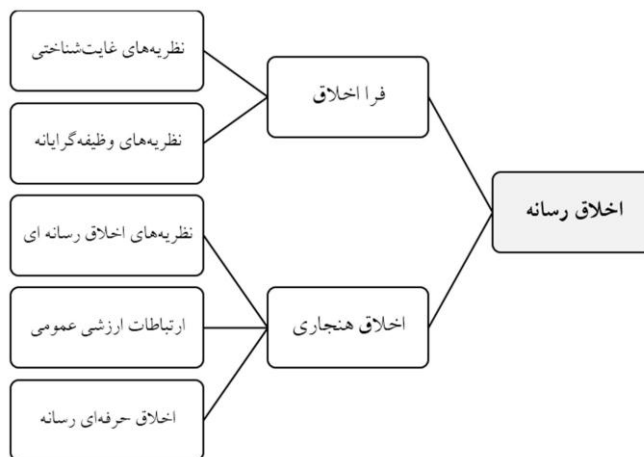
اخلاق حرفه‌ای شامل نوعی از گفتمان اخلاقی است که منعکس‌کننده توافقی دیدگاه در

زمان مشخص در حرفه است. نسبی‌گرایی فرهنگی می‌تواند در رسیدن حرفه‌ها به این توافق کمک کند (Lacovino, 2006: 180-181).

در وضعیتی که گفتمان توافقی و فرهنگ، ملاک امر اخلاقی باشد، لزوماً حاکم اصلی، قانون اخلاقی جهان‌شمول نخواهد بود؛ و از این رو، نام این حوزه از مطالعات اخلاق را می‌توان «اخلاق [=خُلقیات] حرفه‌ای» نامید؛ اخلاقی که برآمده از فرهنگ و دیدگاه‌های اهالی حرفه‌ها در موقعیت فرهنگی خاص است. این تفکیک به این دلیل است که حوزه این دست مطالعات، با مطالعات «اخلاق و حرفه‌ها» که به شکل عمومی‌تر و مستقل از فرهنگ خاصی وارد مباحث حرفه‌ها می‌شوند، مشخص شود.

اخلاق حرفه‌ای به‌منابۀ اخلاق صنفی

اخلاق [=خُلقیات] حرفه‌ای طبق این نوشتار حوزه‌ای از مطالعات اخلاقی است که با تمرکز میان گفتمان اخلاقی اهالی حرفه‌ها و با تأکید بر وضعیت فرهنگی یک جامعه، اصولی هنجاری را برای جامعه فعالان حوزه اجتماعی تعریف می‌کند. این تقریر را در برخی تحقیقات حوزه اخلاق حرفه‌ای نیز می‌توان مشاهده کرد (Oosthuizen, 2007: 17)؛ برای نمونه، در تطبیق اخلاق حرفه‌ای بر یک حرفه خاص، نمودار زیر که برگردان فارسی از کتاب/اخلاق رسانه است، بر شمول بیشتر مباحث اخلاق نسبت به مباحث حرفه‌ای اخلاق رسانه اشاره دارد و مؤید جداسازی حوزه اخلاق حرفه‌ای رسانه از سایر حوزه‌های اخلاق است (ibid: 17).



عدم تفکیک این دو حوزه از مطالعات اخلاقی در رسانه، دامنگیر برخی تحقیقات در این زمینه علمی نیز شده است؛ جریان‌هایی که کلی‌سازی اخلاق حرفه‌ای در یک حرفه را تنها توسط گفت‌وگویی دائمی میان اهالی آن می‌دانند. از دیدگاه ایشان باید پذیرفت هر چه تنوع عقاید فرهنگی در میان اعضای یک حرفه بیشتر باشند، رسیدن به استاندارد مشترک سخت‌تر است (Lacovino, 2006: 181). این ملاک به‌روشنی حکایت از آن دارد که در این بخش از مطالعات اخلاق و رسانه، اخلاق رسانه‌ای صنفی مورد نظر است؛ درحالی‌که ملاکات اخلاقی عام را نمی‌توان با گفت‌وگو به دست آورد.

پیامدهای کلان تفکیک در حوزه مطالعات اخلاقی

از جمله پیامدهای تفکیک بیان‌شده در مباحث اخلاق حرفه‌ای، این است که اهمیت به هر دو جنبه اخلاق در کنار یکدیگر و البته با برنامه‌ریزی مستقل، می‌تواند بر اثرگذاری جهانی حرفه‌ها بیفزاید. این اثرگذاری را به خصوص می‌توان در مشاغلی همچون مشاغل رسانه‌ای شاهد بود.

ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که ضرورتاً از ما توقع دارد به روش خاصی رفتار کنیم. این توقعات از ارزش‌های بنیادی جوامع مختلف برخاسته است که توسط ایدئولوژی‌های سیاسی خاصی به کار گرفته شده‌اند. ایدئولوژی سیاسی حاکم بر جامعه (از طریق مشروعیت) منجر به صورت‌بندی سیاست می‌شود و مشخص خواهد کرد که مردم چه توقعی از رسانه دارند. از جمله این توقعات، توقعات اخلاقی است. طبق برخی تقریرها نوع نظام حکومتی یک کشور، به شکل وسیعی، طبیعت این توقعات و نقشی را که رسانه‌ها به برآورده کردن آن فراخوانده شده‌اند، مشخص می‌کند (Oosthuizen, 2007: 13). این ایدئولوژی سیاسی در جوامع دموکراتیک و مردم‌سالار عموماً از فرهنگ اجتماعی و یا همان وجدان اجتماعی حاکم بر جامعه نشأت می‌گیرد. تنها ایدئولوژی‌های سیاسی نیستند که توقع مردم از رسانه را مشخص می‌کنند، بلکه فرهنگ جامعه نیز که از سیاست سابقه بیشتری دارد، حاکم مهمی در تعیین سیاست‌های رسانه‌ای است؛ به‌ویژه آن‌گاه که فرهنگ

جامعه با اصول اخلاق انسانی و اهمیت به هم‌نوع گره خورده باشد. ایدئال این حاکم اخلاقی، ارزش‌های مشترک انسانی است که در قوانین اخلاقی مانند خوبی عدل و زشتی ظلم تجلی یافته است؛ قانونی که حکمای اسلامی بر تقریر آن در دوره‌های متمادی تمرکز داشته‌اند (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۱۴۲). در این موقعیت، به اجمال بزرگ‌ترین ملاک سیاست‌گذاری برای رسیدن به اخلاق حرفه‌ای که علاوه بر خُلقیات خاص، واجد ارزش‌های مشترک انسانی باشد، ورود مباحث عام حوزه اخلاق و حرفه‌ها است تا از این طریق، علاوه بر ویژگی حرفه‌ای بودن، اعتمادسازی از طریق عناصر جهانی مشترک میان انسان‌ها نیز نسبت به آن حرفه واقع شود؛ چراکه اگر زبان رسانه، زبان مشترک انسانی باشد، نه تنها انسان‌های یک فرهنگ، بلکه انسان‌های فرهنگ‌های مختلف، آن رسانه را زبان گویای خویش و نهادی می‌یابند که از وجدان و خواسته‌های وجدانی ایشان سخن می‌گوید. رسیدن به قله جلب اعتماد جهانی در رسانه آن‌گاه اتفاق خواهد افتاد که تفکیک میان اخلاق حرفه‌ای از مباحث اخلاق حرفه‌ها به عنوان وجه عمومی و ارزشی اخلاق رخ دهد و در فرایندهای تحقیقی و برنامه‌ریزی، خود را نشان دهد. در مرحله‌ای دیگر این تفکیک به صورت جداگانه و هماهنگ، نقش خود را برای ورود به فضای واقعیت اجتماعی مزبور تعیین می‌کند تا مطالعات انجام‌شده در مرحله عمل نیز امتیازات گفته‌شده را به ارمغان آورد.

ورود قانون اخلاقی جهان‌شمول در حرفه‌ها

در این وضعیت برای این که وضعیت اندیشه‌ای که در جهان اسلام رشد کرده است، با این تقسیم‌بندی مشخص شود و ادبیاتی را که در این فضا رشد کرده، معرفی کنیم، سراغ اندیشه‌ای مشترک میان فلاسفه مسلمان می‌رویم که بیان‌کننده قانون مشترک و مبنای مشترک عامی برای اخلاق است؛ و آن قانون چیزی نیست جز حسن و قبح عقلی. این قانون در دستگاه اخلاقی فلاسفه مسلمان به نحوی است که هویت علمی اخلاق را تضمین می‌کند. این مبنا در همه فلاسفه اسلامی با عنوان «قانون حسن و قبح عقلی» شناخته شده و به کار گرفته شده است (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۱۴۲). آنچه در میان تمامی انسان‌ها و تمامی حرفه‌ها و مستقل از هرگونه گروه و اجتماعی بر رفتار انسان‌ها حاکم است، همین قانون است. این قانون، امکانی را فراهم می‌کند که بنیان اخلاق بر عقل بشریت نهاده شود و از این

رو، وجه مشترک تمامی انسان‌ها قرار گیرد.

فلاسفه مسلمان عقل را به دو بخش عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کردند. فارابی در کتاب *فصول متزعه* ویژگی‌های چندگانه‌ای را برای نیروی تعقل یا خردمندی انسانی برمی‌شمارد که تعقل بدان‌ها شناخته می‌شود؛ رویت با این نیرو ممکن است؛ علوم و صنایع با این نیرو به دست می‌آیند؛ و تمایز میان افعال نیک و بد در این عقل رخ می‌دهد. عقل نظری در دیدگاه فارابی آن عقلی است که با آن موجوداتی شناخته می‌شوند که شأن آن‌ها این نیست که ما آن‌ها را انجام دهیم و از حالی به حال دیگر تغییرشان دهیم. در مقابل این بخش از عقل که موضوعش موجوداتی هستند که نمی‌توانند متعلق کنش ما واقع شوند، عقل عملی قرار دارد. عقل عملی، آن عقلی است که با آن، اشیائی را تمیز دهیم که شأن آن‌ها این است که آن‌ها را انجام دهیم و از حالی به حال دیگر تغییر دهیم (فارابی، ۱۴۰۵: ۲۹).

عقل عملی را می‌توان دارای دو بخش «عقل تدبیری» و «عقل اخلاقی» دانست. قانون عام اخلاقی حسن و قبح عقلی به بخشی از عقل عملی تعلق دارد که می‌توان بر آن نام «عقل اخلاقی» نهاد. تبیین اخلاق در حوزه‌های خاص و حرفه‌ها که اشاره به همان خُلقیات اهل مشاغل دارد، در حوزه دیگری از عقل امکان‌پذیر است که ذیل عنوان «عقل تدبیری» قرار می‌گیرد. عقل تدبیری در این جا در واقع در صدد است که دلالت‌های عقل اخلاقی برای حرفه‌ها را مشخص کند؛ با این حال، این تفکیک بدان معنا نیست که این دو عقل جدای از یکدیگر باشند، بلکه در واقعیت هر دو با یکدیگر حضور پیدا می‌کنند و این تفکیک صرفاً در مقام تفکیک تحلیلی برای بیان کارکردهای هر یک در منطقه کنش انسانی است.

عقل تدبیری و عقل اخلاقی، حیثیت‌های عقلانی اصلی در عرصه حکمت عملی هستند که برجسته کردن نقش آن‌ها می‌تواند سنگ بنای قابل‌اعتمادی برای بازخوانی آراء اندیشمندان مسلمان باشد؛ به نحوی که آراء تدبیری که به ساخت‌وسازهای انسانی در حکمت عملی اشاره دارد و آراء اخلاقی که ناظر به ایدئال‌های اخلاق است، از یکدیگر متمایز شوند. بر اساس این تفکیک، در انجام یک کنش که بخشی از موضوع علوم انسانی است، می‌توان به حیث اخلاقی (محتوایی) کنش و نیز به حیث تدبیری (ساختاری) کنش اشاره کرد. اگر عقل عملی از این مقدمات برای استنباط آراء جزئی تدبیری کمک گیرد، عقل در این فرض، عقل عملی تدبیری

است؛ و از این عقل، معارفی نظیر دانش پزشکی، تدبیر فرد، خانواده و جامعه (علوم انسانی) و ساخت صنایع (تکنولوژی‌ها) پدید می‌آید. اما اگر عقل عملی از مقدمات مشهوری (آراء محموده) برای استنباط آراء جزئی اخلاقی کمک گیرد، عقل در این فرض، عقل عملی اخلاقی خواهد بود. این آرا به همه عقلا تعلق دارند و از این رو، بین آن‌ها و شرایع الهی تطابق برقرار است و چون عقل از حیث کاربرد آن‌ها در جهت آراء جزئی اخلاقی، عقل عملی اخلاقی است، می‌توان گفت آراء جزئی اخلاقی از استدلال عقل عملی نتیجه شده‌اند و بدین جهت، آراء جزئی اخلاقی استدلال‌پذیر هستند (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۱: ۴۴).

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد با تقریری از نخستین منشأهای پیدایش جامعه مدرن، در آثار دورکیم کاوشی در چیستی اخلاق حرفه‌ای و به تبع آن اخلاق رسانه صورت پذیرد. دورکیم اندیشمندی بود که جامعه‌شناسی با او به عنوان یک رشته دانشگاهی تثبیت شد. نتیجه این تحلیل تاریخی بر این شد که حوزه مطالعات «اخلاق [= خُلقیات] حرفه‌ای» به عنوان حوزه صنفی اخلاق، از حوزه مطالعات «اخلاق و حرفه‌ها» متمایز است. تلاش کردیم این تفکیک را هم در تبیین‌هایی که در پیدایش جامعه مدرن وجود دارد، نشان دهیم و هم در کتاب‌های حوزه اخلاق رسانه شواهد و تطبیقاتی از این مسأله نشان دهیم. در نهایت، برخی دلالت‌های این تفکیک اصلی برای حوزه سیاست‌گذاری اخلاق حرفه‌ای و همچنین مطالعات علمی این حوزه نشان داده شد. اگر مطالعات صنفی اخلاق، مقرون مطالعات اخلاق و حرفه‌ها شود، سیاست‌گذاری‌ها می‌تواند توانایی فزاینده‌ای برای رسانه‌های مرتبط ایجاد کند که مهم‌ترین آن‌ها اعتمادسازی فرافرهنگی است. این جلب اعتماد جهانی، تیپ ایدئال هر حرفه‌ای است که به منزله هدف نهایی آن حرفه نقشه‌های راه مختلفی را به سوی خود جلب کرده است؛ اما به نظر کامیاب‌ترین این نقشه‌ها، ورود بحث اخلاق و حرفه‌ها به موازات اخلاق [= خُلقیات] حرفه‌ای به حوزه مطالعات اخلاقی در حرفه‌ها است. از سوی دیگر، عدم تمرکز بر مباحثی که به هنجارهای حاکم بر اهل یک حرفه می‌پردازد، و پرداختن صرف به مباحث اخلاق عمومی و جهان‌شمول، مرادف با غیر حرفه‌ای بودن است. این نقیصه مانع ورود به گروه‌های اجتماعی حرفه‌ای خواهد شد.

در برابر این تقریر از وضعیت اخلاق حرفه‌ای، به تفکیکی در عقل عملی در فضای فلسفه اسلامی اشاره شد که عقل عملی را به دو حیثیت عقل اخلاقی و عقل تدبیری تقسیم می‌کند. این تفکیک به روشنی می‌تواند نسبت به اخلاق حرفه‌ای در حوزه عقل تدبیری پردازد و از سوی دیگر، مباحث عام اخلاقی را در حوزه عقل اخلاقی پوشش دهد؛ علاوه بر این که عقل عملی جامع هر دو عقل اخلاقی و تدبیری است. با این وصف، اصطلاحات علمی ارزش‌مندی نیز در اختیار ما قرار می‌گیرد تا حوزه‌های مشترک و متمایز اخلاق از یکدیگر را تفکیک و سپس تبیین کنیم. استفاده از این ظرفیت‌های فلسفه اسلامی، توانایی نظم‌بخشی به حوزه‌های مختلف اخلاق را برای ما به ارمغان می‌آورد.

منابع

۱. حسنی، سیدحمیدرضا؛ و هادی موسوی (۱۳۹۵)، *انسان‌کنش‌شناسی پوزیتیویستی*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
 ۲. دورکیم، امیل (۱۳۵۹)، *تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه حسن حبیبی، انتشارات قلم، تهران، چاپ اول.
 ۳. _____ (۱۳۷۶)، *تربیت و جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، دانشگاه تهران، تهران، چاپ اول.
 ۴. عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۱)، *نظریه ابن‌سینا درباره عقل عملی*، مندرج در: *حکمت عملی ابن‌سینا*، به کوشش محسن جوادی، نشر چنار، بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا، همدان.
 ۵. _____ (۱۳۹۵)، *قانون اخلاق بر پایه نقد عقل به عقل*، کتاب طه، قم.
 ۶. فارابی (۱۴۰۵)، *فصول المنتزعة*، تحقیق و تصحیح و تعلیق از دکتر فوزی نجار، المكتبة الزهراء، تهران.
 ۷. وبر، ماکس (۱۳۹۲) *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، نشر مرکز، تهران.
44. Durkheim, Emile (1973), **Emile Durkheim on morality and society**, edited and with introduction by: Robert N. Bellah, Chicago & London, the university of Chicago press.
 45. _____ (1993), **Ethics and sociology of morals**, trans: Robert T. Hall, New York: Prometheus Book.
 46. Gordon, David (1999), **Controversies in media Ethics**, Longman: USA.
 47. Jewkes, Yvonne (2004), **Media and Crime**, SAGE Publications: London Thousand Oaks.
 48. Komter, Aafke E (2005), **Social Solidarity and the Gift**, UK: Cambridge University Press.
 49. Lizardo, Omar, (2009), "Taking Cognitive Dualism Seriously: Revisiting The Durkheim-Spencer Debate on The Rise of Individualism", *Sociological Perspectives* December 2009, vol. 52, No. 4, 533-555.
 50. Lukes, Steven (1985), **Emile Durkheim**, California: Stanford university press.
 51. Oosthuizen, Lucas (2007), **Media Ethics**, Co Ltd, Juta New Delhi.
 52. Rousseau, Jean-Jacques, (1921), **Emile, or Education**. Translated by Barbara Foxley, M.A (London & Toronto: J.M.) Dent and Sons; New York: E.P. Dutton.