



Islamic Education; Measuring the Efficiency of Coercion in the Institutionalization of Social Ethics

Mojtaba Attarzadeh¹

1. Associate Professor, General & Islamic Teachings, Isfahan University of Art, Isfahan, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2024.58905.1234

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_17580.html

Corresponding Author:
Mojtaba Attarzadeh

Email:
mattarzadeh1@gmail.com

Received: 2023/08/19

Accepted: 2023/10/23

Available: 2023/12/11

Open Access



Keywords:

ethics, responsibility,
obligation, religion,
commitment

ABSTRACT

Efforts to promote social ethics in order to create a link between people in society and guide their behaviors and actions in various fields of individual and social life are among the prerequisites for a healthy collective life. Forcing society members to observe social ethics by governments in order to reduce heterogeneity caused by individual self-management can be one of the ways to achieve the aforementioned goal.

The hypothesis of this research is to answer the question that to what extent can the use of coercion help to promote ethics in social interaction? It is as follows: Considering that the language of ethics is of a recommendatory and not a descriptive nature, its value application is more efficient than the imperative type by the power institution, in realizing the goal of moralizing bio-social and institutionalizing the sense of responsibility of people.

The results of this research, which was conducted using a systematic review method, show that the use of force, rather than internalizing the moral principles, leads to the demonstration of moral behavior of the members of the society in interaction with each other. In fact, due to the trampling of people's self-esteem due to the lack of realization of the sense of agency and willfulness in moral responsibility, the internalization of the said action and the belief in observing the principles of ethics is hindered by the prevalence of pretending.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



تریت اسلامی؛ کارآمد سنجی اجبار در نهادینه سازی اخلاق اجتماعی

مجتبی عطارزاده^۱

۱- دانشیار علوم سیاسی، گروه دروس عمومی و معارف اسلامی، دانشگاه هنر اصفهان، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2024.58905.1234

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_17580.html

چکیده

نویسنده مسئول:

مجتبی عطارزاده

ایمیل:

mattarzadeh1@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۹/۲۰



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

اخلاق، مسئولیت پذیری، الزام،

دین، التزام

اهتمام به ترویج اخلاق اجتماعی به منظور ایجاد پیوند بین افراد جامعه و هدایت رفتارها و کنش‌های آنان در عرصه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی از جمله پیش نیازهای زیست سالم جمعی است. اجبار آحاد جامعه به مراعات اخلاق اجتماعی توسط حکومت‌ها به منظور کاهش ناهم‌گرایی ناشی از خودمداری‌های فردی، می‌تواند از جمله راه‌های نیل به هدف مذکور باشد.

فرضیه این پژوهش به منظور پاسخ به این سؤال که کاربست عنصر اجبار تا چه اندازه می‌تواند به ترویج اخلاق در تعامل اجتماعی مدد رساند؟ بدین صورت است: با توجه به این که زبان اخلاق از سنخ توصیه‌ای و نه توصیفی است، کاربست ارزشی آن نسبت به نوع امری توسط نهاد قدرت، در تحقق هدف اخلاقی سازی زیست اجتماعی و نهادینه شدن حس مسئولیت‌پذیری افراد، کارآمدی بیشتری دارد.

نتایج حاصل از این تحقیق که با استفاده از روش مرور سیستماتیک انجام شده نشان می‌دهد اعمال زور صرف، بیشتر از آن که مبانی اخلاقی را درونی سازد، به تظاهر رفتار اخلاقی آحاد جامعه در تعامل با یکدیگر منجر می‌گردد. در واقع، به دلیل پایمال شدن عزت نفس افراد ناشی از عدم تحقق حس فاعلیت و اراده مندی در مسئولیت‌پذیری اخلاقی، درونی شدن کنش مذکور و باور به مراعات مبانی اخلاق، در اثر رواج ظاهر سازی با مانع مواجه می‌گردد.

۱- بیان مسأله

عالمان علم سیاست و صاحبان اندیشه سیاسی در بحث پیرامون فلسفه شکل‌گیری دولت در هر جامعه و نیز وظایف و مسئولیت‌های حکومت در قبال مسائل دنیایی و تأمین نیازمندی‌های اساسی مانند رفاه، امنیت و آزادی در زندگی روزمره مردم، اتفاق نظر دارند و تأمین این نیازهای اولیه را وظیفه دولت می‌دانند. اما موضوع مهم و اساسی مغفول در این بین، مسئولیت دولت در قبال سعادت، کمال و آخرت مردم و در یک کلام، تنظیم رفتار اخلاقی مردم و مهمترین نمود آن، مسئولیت پذیر ساختن آحاد جامعه در تعامل با یکدیگر بر پایه موازین و آموزه‌های اسلامی است.

از نظر اسلام برای نیل به هدف والای تحصیل رضایت خداوند و این که انسان‌ها صرفاً با انگیزه الهی کمر خدمت به یکدیگر ببندند تا دستور ارزنده الهی که "تعاونوا علی البر و التقوی" را اطاعت نموده باشند، اهتمام به تربیت اخلاقی انسان‌ها به عنوان یکی از وظایف ضروری حکومت اسلامی را اجتناب ناپذیر می‌سازد. از آن جا که بی‌اعتنائی و کاهلی حکومت‌ها در انجام مسئولیت دفع مفسد و جذب مصالح برای جامعه متبوع خود علاوه بر پیامدهای مادی، عقوبت سهمگین معنوی نیز به همراه دارد، بر دولت اسلامی است که پیش از غضب الهی در معطل گذاردن این امر ضروری، موانع اجرائی شدن آن در جامعه را از میان بردارد؛ چرا که جامعه‌ای که در خدمت به یکدیگر تعلل ورزند و نسبت به مشکلات و نارسائی‌ها احساس مسئولیت نداشته باشند با پیمودن مسیر تباهی، غضب الهی را بر خواهد انگیخت و در این بین تنها مؤمنین راستین از عذاب خدا نجات می‌یابند: «قالوا لئن لم تنته یا لوط لتکونن من المخرجین، قال انی لعملمن من القالین، ربّ نجنی و أهلی مما یعملون، فنجیناه و أهله أجمعین الا عجوزا فی الغابین، ثم دمرنا الآخرین و أمطرنا علیهم مطراً فساء مطر المنذرین، إن فی ذلک لآیةً و ما کان اکثرهم مؤمنین» (شعراء، ۱۷۴-۱۶۷) گفتند ای لوط اگر دست برداری قطعاً از اخراج‌شدگان خواهی بود، گفت به راستی من دشمن کردار شمایم، پروردگارا مرا و کسان مرا از آنچه انجام می‌دهند رهایی بخش، پس او و کسانش را همگی رهانیدیم، جز پیرزنی که از باقی ماندگان [در خاکستر آتش] بود، سپس دیگران را سخت هلاک کردیم و بر [سر] آنان بارانی [از آتش گوگرد] فرو ریختیم و چه بد بود باران بیم داده شدگان، قطعاً در این [عقوبت] عبرتی است و [لی] بیشترشان ایمان آورنده نبودند.

در فرآیند تربیتی مورد اشاره به منظور دفع غضب الهی، باید برای رفع بی‌مسئولیتی و بی‌تفاوتی اخلاقی به گونه‌ای برنامه ریزی شود که اصولاً محل و موضوعی برای آن باقی نماند؛ به دیگر بیان، چنین اوصاف رذیله و خوی‌های ناستوده از طریق رفع و نه دفع از بین برده شوند. توضیح این که با پرشدن دل‌ها از ارزش‌های دینی و اخلاقی، دیگر برای رذائل جایی باقی نمی‌ماند تا بتوانند به دل افراد راه یابند و فرد در صدد بر طرف کردن آنها برآید (مصباح، ۱۳۷۶: ۱۱۶).

حال با توجه به آثار سودمند آموزه های اخلاق اسلامی در اصلاح رابطه انسان با دیگران و ایجاد حس مسئولیت آدمی در برابر دیگران که کمترین آن ها، بازداشتن خویش از آزار رساندن به دیگران است، این سوال در ذهن خلجان می‌کند که حاکمیت دینی تا چه اندازه می‌تواند فراتر از وظیفه شناسی شخصی افراد در انجام این تعهد جمعی نسبت به هموعان، برای واداشتن افراد غیر متعهد جهت ایفای این مسئولیت انسانی از اجبار و الزام بهره گیرد؟

این پژوهش بر آن است تا میزان تاثیر استفاده حکومت دینی پاسدار اخلاق و مروج ارزش ها از روش های مستقیم و آمرانه در پای بند نمودن آحاد جامعه به رعایت حال دیگران و مسئولیت پذیری در زمینه های مختلف اجتماعی را مورد بررسی قرار دهد. با در نظر گرفتن هدف از ترویج چنین اخلاقی که همانا اعتلا و تعالی اجتماع است، این قلم بر آن است که هرگونه اجبار در اخلاقی کردن جامعه نتیجه معکوس دارد و قدرت و شدت، مایه تنفر طبع و انزجار و رواج ریا و نفاق عملی می‌گردد و کاربست روش های غیر مستقیم - یعنی ارشاد و هدایت و ایجاد و تمهیدات تشویق آمیز - بیشتر و بهتر معطوف به نتیجه خواهد بود. همچنین شناسایی و زمینه های موثر در بروز هنجارها و رفتارهای غیر اخلاقی نظیر تغایر قول و عمل زمامداران، تنگناهای معیشتی و اقتصادی و ... حکومت اسلامی را در زمینه سازی امر و نهی، ارشاد و هدایت عمومی و اجرای بایسته های اخلاق اجتماعی، یاری رساندن در مجموع به نظر می‌رسد با توجه به این که زبان اخلاق از سنخ توصیه ای و نه توصیفی است، کاربست ارزشی آن نسبت به نوع امری در کارآمدی نهاد قدرت در اخلاقی سازی زیست اجتماعی - به معنا و مفهوم پیش گفته - اثر بخشی بیشتری داشته باشد.

۲) روش تحقیق

با توجه به ماهیت کیفی پژوهش حاضر، به نظر می‌رسد استفاده از روش مرور سیستماتیک^۱ که یکی از انواع روش های تحقیق کیفی است به منظور بررسی پدیده ها و شناسایی مقوله ها براساس ادبیات پژوهش است، مناسب باشد. این روش بویژه زمانی مفید است که ادبیات پژوهش در زمینه پدیده مورد مطالعه غنی باشد. در چنین شرایطی با روش نظام مند می‌توان مقوله های زیربنایی پدیده مورد مطالعه را شناسایی، طبقه بندی و تلخیص نمود. این روش بسیار مشابه روش های فرامطالعه مانند روش فراترکیب و روش فراتحلیل است. ابزار اصلی گردآوری داده ها در این روش، مطالعات کتابخانه ای است.

اولین گام در اجرای مرور سیستماتیک، انتخاب است. ماریسا سیلوا (۲۰۱۵) روش نظام مندی را برای مرحله انتخاب ارائه کرده است (سیلوا، ۲۰۱۵: ۷۹۳):

- ۱) شناسایی و استخراج مقالات از پایگاه‌های علمی و حذف رکوردهای تکراری
- ۲) غربالگری به معنای مطالعه عنوان، چکیده مقاله‌های مستخرج و انتخاب مقاله‌های مرتبط و حذف مقاله‌های غیر مرتبط
- ۳) غربالگری مجدد و مطالعه مقدمه، نتیجه‌گیری مقاله‌های غربال شده مرحله قبل و انتخاب مقاله‌های مرتبط و حذف مقاله‌های نامربوط
- ۴) ارزیابی نهایی مقاله‌های مستخرج از مرحله پیش با مطالعه آنها و در نظر گرفتن اهداف پروژه و در آخر انتخاب نهایی مقاله‌ها.

۳) اهمیت پژوهش

انسان موجودی دو بعدی است که ساحتی از آن زمینی و ساحت دیگر آن، آسمانی می باشد. در نشئه ی زمینی وجه آن با سایر موجودات یکسان است؛ اما وجه غالب و تمییز انسان که او را اشرف و سلطان موجودات نموده است وجه روحانی این مخلوق است. که مسئولیت در قبال دیگران در زیست جمعی یکی از نموده‌های آن را تشکیل می دهد. بی تردید تحقق این مهم، ضرورت اهتمام به پرورش بعد روحانی انسان در قالب "تربیت" را روشن می سازد. عمل تربیتی را می توان عملی هدفدار دانست و عناصر آگاهی و اراده را در آن دخیل کرد. در همه ی مکاتب و نحله های عقیدتی و فکری، خصوصاً مکتب وحیانی اسلام، آن عملی مأجور و مثاب است که با مهندسی عقلانی و توأم با خواست واراده فرد باشد؛ بنابراین، عملی که از سر اجبار و اکراه صورت پذیرد، فاقد هرگونه ارزش و توجهی است. بر این اساس، طلب و خواست فرد را می توان جوهره تربیت دانست.

بر این اساس، هر چند پرورش و تربیت آحاد جامعه به گونه ای که در تعامل اجتماعی نسبت به هم نوع خویش احساس مسئولیت داشته باشند امری لازم است اما کاربرد «اجبار» در تربیت اسلامی مانع از نیل به این غایت مقصود می گردد. الزام با اجبار تفاوت دارد؛ هر چند مراعات اخلاق اجتماعی امری الزامی است اما نمی توان آن را مقوله ای از جنس اجبار دانست. هر جا قانونی درست شود مسلماً الزامی در کنار آن وجود دارد؛ به عنوان مثال مقررات راهنمایی رانندگی الزامی است نه اجباری، اجبار مفهومی منفی دارد و بدان معنا است که چیزی به صورت غیرمنطقی به کسی تحمیل شود که نه نفعی برای او دارد و نه دارای پشتوانه منطقی می باشد، گویا اجبارکننده برای تامین منفعت شخصی خود کسی را به کاری اجبار می کند، حال آن که الزام به معنای وظیفه است. از این رو بنا به باور بسیاری، اجرای آموزه های اخلاقی مندرج در متن دین به ویژه آنهایی که جنبه اجتماعی دارند به جای اجبار، در گرو فرهنگ سازی و کار معرفتی شایسته است. به عقیده آنان عدم بستر سازی و فرهنگ سازی صحیح و حکیمانه حکومت اسلامی در نهادینه سازی اخلاق اجتماعی در مواردی همچون حجاب و عفاف را نمی توان با اعمال فشار جبران کرد.

در برابر، عده‌ای دیگر معتقدند حریم جامعه مانند خانه انسان است، پاکی جامعه به پاکی انسان و فرزندان کمک می‌کند، همان گونه که آلودگی جامعه در آلودگی خانواده سرایت می‌کند، بر همین اساس حریم جامعه اسلامی و حفظ ظواهر آن اقتضا می‌کند که در برابر تجاوز به حقوق دیگران باید سد ایجاد کرد و حکومت اسلامی در پاسداشت اخلاق اجتماعی از همه توان خود بهره گیرد تا محیط مسلمانان از کاستی‌ها در امان بماند؛ چه آن که بد اخلاقی اجتماعی مانند آتشی کوچک است که اگر در یک نقطه باشد به سرعت می‌توان آن را خاموش کرد؛ اما اگر در مواجهه و برخورد با آن غفلت و کوتاهی شود، دامنه آن گسترش یافته و همه جا را فرا خواهد گرفت. به همین علت امام هشتم (ع) می‌فرماید: «الْمَذِيحُ بِالسَّيِّئَةِ مَخْذُولٌ وَالْمُسْتَتِرُ بِهَا مَغْفُورٌ لَهُ؛ کسی که گناه را نشر دهد و به طور آشکار گناه انجام دهد مطرود خداوند است و زمینه آموزش را از بین برده است به خلاف گناه پنهان که در صورت توبه مشمول آموزش الهی است و زمینه آموزش همچنان فراهم است. زیرا در گناه نهانی به خاطر سرایت نکردن آن به دیگران زمینه آموزش با توبه و استغفار سریع تر است.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ۱۱۲). بر این اساس، کوتاهی حکومت اسلامی در اجرای بایسته‌های اخلاقی در تعاملات اجتماعی، روند تربیت را با مشکلات متعددی رو به رو می‌سازد و آسیب‌هایی را متوجه تربیتی می‌کند که در روایات به این آسیب اشاره شده است: «مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ إِمَامًا فَلْيَبْدَأْ بِتَعْلِيمِ نَفْسِهِ قَبْلَ تَعْلِيمِ غَيْرِهِ وَ لِيَكُنْ تَأْدِيبُهُ بِسِيرَتِهِ قَبْلَ تَأْدِيبِهِ بِلِسَانِهِ وَ مَعْلَمٌ نَفْسِهِ وَ مُؤَدِّبُهَا أَحَقُّ بِالْإِجْلَالِ مِنَ مَعْلَمِ النَّاسِ وَ مُؤَدِّبِهِمْ؛ کسی که خود را رهبر مردم قرار داد، باید پیش از آن که به تعلیم دیگران پردازد، خود را بسازد، و پیش از آن که به گفتار تربیت کند، با کردار تعلیم دهد، زیرا آن کس که خود را تعلیم دهد و ادب کند سزاوارتر به تعظیم است از آن که دیگری را تعلیم دهد و ادب بیاموزد.» (نهج البلاغه، حکمت ۷۳)

از آن جا که تاکنون پژوهشی پیرامون کاربست اجبار در نهادینه سازی اخلاق اجتماعی در تربیت اسلامی صورت نگرفته است؛ از همین رو، از یک سو با عنایت به اهمیت و حساسیت امر تربیت و نقش آن در سعادت انسان با بهره گیری از عنصر آگاهی و اراده، و از سوی دیگر، وظیفه حکومت اسلامی در ایجاد بستر مناسب رشد و تعالی اجتماعی، اهمیت و ضرورت پرداختن به موضوع حاضر را روشن می‌نماید.

۴) چارچوب نظری

رست و داریسیا ناروائز در بین پژوهشگران حوزه اخلاق، سعی بر کاوش مقوله یادگیری و عملکرد اخلاقی انسان از رهگذر شناسایی مبادی آن داشته‌اند. مدل رست و ناروائز برخلاف مدل‌های تربیت اخلاقی شناخت‌گرا یا عقل‌گرا مبتنی بر وجوه شناختی و استدلالی در تربیت، بر پرورش چهار مولفه: حساسیت اخلاقی، قضاوت اخلاقی، انگیزش اخلاقی و عمل اخلاقی توسط مربیان اخلاق تاکید دارد (ناروائز و دیگران، ۲۰۰۶ و ناروائز و رست، ۱۹۹۵: ۱۰۱).

در بحث حساسیت اخلاقی، درک و شناخت موقعیت اجتماعی مخاطب در تاثیر گذاری بر وی ضروری دانسته می شود و در این رابطه، برشناسائی چگونگی تاثیر پذیری مخاطبان از رفتارهای احتمالی تاکید می گردد. ذیل موضوع قضاوت اخلاقی، حق سنجش گزینه های مختلف و مقایسه آن ها با یکدیگر به منظور اتخاذ تصمیم در مورد اخلاقی ترین گزینه، به رسمیت شناخته می شود. منظور از انگیزش اخلاقی این است که اولویت بندی فرد نسبت به امری که بالاترین ارزش اخلاقی را نزد وی دارد و علاقه مند به انجام آن است، مطمح نظر قرار گیرد. و سرانجام مقصود از مهارت عملی این است که فرد پس از نیل به مطلوب خود، متخلّق به رفتار مورد نظر در وادی عمل و اجراء مشاهده شود. با کمک موارد چهارگانه فوق که در واقع واحدهای اصلی تحلیل رفتار اخلاقی اند، می توان نحوه عملکرد شخص در یک موقعیت اجتماعی خاص را مورد بررسی قرار داد (ناروائز و رست، ۱۹۹۵: ۱۰۲). بر اساس این دیدگاه تتوریک، اولاً تاثیر پذیری افراد از آموزه های مختلف در طی تجارب عملی و تعاملات محیطی با دیگران رقم می خورد؛ ثانیاً یادگیری ها بیشتر از آن که مستقیم و بی واسطه انجام شود، به صورت ضمنی و شهودی است. یادگیری ضمنی در برابر یادگیری آشکار، مطرح می شود. یادگیری آشکار، حاصل فرایندهای شناختی آشکاری است که شخص هوشیارانه به یادگیری ضمنی آنها واقف است، اما یادگیری ضمنی به آن نوع یادگیری اشاره دارد که فرد بی آنکه سعی آشکار برای آموختن مطلبی داشته باشد و بدون وقوف هوشیارانه یا با حداقل آگاهی، به طور موثر مطالب یا اصولی را می آموزد (فرمهبینی فراهانی، ۱۳۷۸: ۴۶) و ثالثاً بخش غالب واکنش ها، تصمیمات و کنش های اخلاقی نیز به صورت شهودی و مبتنی بر پردازش ضمنی اطلاعات، ظهور و بروز پیدا می کند.

به منظور تربیت مخاطبان بر پایه معیارهای اخلاقی، اول باید ارزش ها و سپس ضد ارزش ها را شناساند و انسان دارای اندیشه را در مقابل انتخاب ارزش ها و ضد ارزش ها مخیر نمود و در عین حال، از امتیازات ارزش ها و کمالات آن سخن گفت و از عواقب شوم تمایل به سوی ضد ارزش ها آگاهی بخشید، به نظر می رسد استفاده از مدل تتوریک رست-ناروائز در آگاهی و شناخت تاثیر کاربست اجبار در نهادینه سازی مبادی اخلاق در تعاملات اجتماعی، بتواند مفید واقع گردد.

۵) پیشینه و ادبیات تحقیق

-میر کمالی (۱۳۸۲) در مقاله ای با عنوان "اخلاق و مسوولیت اجتماعی در مدیریت آموزشی" ضمن بیان ضرورت و اهمیت اخلاق و مسوولیت اجتماعی، ریشه های فردی و اجتماعی و آثار آن را بر رفتار فرد و جامعه مورد بحث قرار داده است. در این مقاله، ضمن نقد روش های جاری آموزش و پرورش در رابطه با اخلاق و مسوولیت اجتماعی، راه کارهای اصلاح آن ارائه گردیده است.

-اوجاچی (۱۳۸۶) در مقاله ای با عنوان "دین و تأثیر آن بر رفتار اخلاقی" معتقد است رابطه میان دین و اخلاق را می توان از جهات گوناگون مورد بررسی قرار داد. در پاسخ به سؤال آیا دین تأثیری بر انجام عمل اخلاقی

دارد یا خیر، این پژوهش دیدگاه های مخالف و موافق را مورد بررسی قرار داده است. در برابر مخالفان که به کفایت صرف تصدیق الزامات اخلاقی برای انجام عمل اخلاقی و عدم نیاز به دین برای این کار اعتقاد دارند، موافقان دلایل متعددی برای وابستگی های رفتار اخلاقی به دین و اعتقادات دینی اقامه می کنند.

- سروش (۱۳۹۱) در مقاله ای با عنوان "احساس مسوولیت فردی و اجتماعی، دیگرخواهی و اعتماد اجتماعی مطالعه نوجوانان شیراز" به بررسی میدانی رابطه میان احساس مسوولیت فردی و اجتماعی، اعتماد اجتماعی و رفتارهای دیگرخواهانه در میان نوجوانان ۱۹-۱۵ ساله ساکن شیراز پرداخته است. نتایج حاصل از این پژوهش ضرورت وجود رابطه متقابل بین مسوولیت پذیری فردی و اجتماعی با ارتقای اعتماد عمومی در جامعه به منظور افزایش و تقویت رفتارهای دیگرخواهانه که ضامن ایجاد جامعه ای عادلانه است را آشکار می سازد.

- زندگی و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله ای با عنوان "رابطه رهبری اخلاقی و مسوولیت پذیری اجتماعی (مطالعه موردی کارکنان سایت اداری سنندج)" در صدد تبیین رابطه بین رهبری اخلاقی و مسوولیت پذیری اجتماعی در بین کارکنان بخش های اداری پنج سازمان دولتی واقع در سایت اداری شهر سنندج برآمده اند. یافته های حاصل از این تحقیق پیمایشی رابطه معنا دار رهبری اخلاقی با مسوولیت پذیری اجتماعی را نشان داده است، همچنین نقش معنادار دو مولفه الگو بودن و عمل گرایی رهبر در پیش بینی مسوولیت پذیری اجتماعی سازمان اثبات شده است.

- هانی مان (۲۰۱۰) در مقاله ای با عنوان "مسئولیت اجتماعی و توسعه جامعه: درس هایی از آموزش **Sistema de Aprendizaje** در هندوراس"، در صدد آن است که میزان تاثیر یک سیستم آموزشی نوآورانه در ایجاد مسوولیت پذیری دانش آموزان منجر به توسعه اجتماعی در کشور هندوراس را از طریق پیمایشی مورد بررسی قرار دهد. به این منظور ۹۳ دانش آموز در مدارس که این سیستم اجرا شده با ۸۸ دانش آموز دیگر در مدارس معمولی هندوراس، مورد مقایسه قرار گرفته اند. یافته های نگارنده حکایت از آن دارد که دانش آموزان در برنامه مذکور نسبت به همسالان خود در مدارس معمولی احساس مسوولیت اجتماعی بیشتری داشتند.

- بنجامین (۲۰۱۳) در مقاله ای با عنوان "چرا اجبار اشتباه است، وقتی اشتباه است" اظهار می دارد معمولاً تصور می شود که اعمال تهدید آمیز و آمیخته به اجبار اشتباه است، چرا که سبب نقض آزادی یا استقلال افراد می شود. به عقیده وی، ایده نادرستی اجبار از آن جا ناشی می شود که در مورد اینکه تهدید چیست، اشتباه اندیشیده شده است. نگارنده در این مقاله، تحلیل اخلاقی خود را از اجبار تنها پس از ارائه تحلیل توصیفی دقیق تهدیدات ارائه می کند. به نظر وی، زمانی تهدید نمود می یابد که قصد اعلام شده از سوی عامل، قصدی باشد که از قبل آن را اعلام نکرده باشد. نگارنده به صراحت از این ادعا دفاع می کند که اجبار غیرقانونی چیزی جز صدور تهدید مشروط به انجام خلاف نیست و صدور تهدید مشروط به تخلف از سوی مأمور نادرست است، زیرا انگیزه ای را برای آن عامل ایجاد می کند تا قصد ارتکاب نماید که خلاف آن را اعلام نموده بود.

- وهابی (۲۰۱۶) در مقاله "قدرت ویرانگر، اجراء و تحول نهادی" در صدد آن است به رغم آن که اهمیت تغییرات تدریجی یا تکاملی در قوانین غیررسمی غیرقابل انکار است، نقش قدرت مخرب یا انقلاب در سیاست که هدف تغییرات نهادی را دنبال می کند، را مورد بررسی قرار دهد. نگارنده در همین رابطه بر آن است تا به این پرسش پاسخ دهد که قدرت تخریب تا چه اندازه در تغییر قوانین دخالت دارد؟ نتایج حاصل از این پژوهش نشان می دهد تحلیل اشکال مختلف قدرت این واقعیت را نشان خواهد داد که قدرتی که از آن انتظار اجرای قوانین و قوانین می رود، از ظرفیت تخریب و همچنین ظرفیت تولید در ایجاد و حفظ نهادها برخوردار است.

- مولویجک و همکار (۲۰۱۷) در مقاله "نگرش هنجاری کارکنان نسبت به اجبار: نقش شک اخلاقی و زمینه حرفه ای - یک مطالعه پیمایشی مقطعی" که به صورت مصاحبه در خصوص اینکه آیا اجبار از نظر اخلاقی درست است یا خیر، انجام شده است ۳۷۹ نفر از پاسخ دهندگان: الف) چندان مطمئن نبودند که آیا اجبار باید توهین آمیز تلقی شود، ب) با این دیدگاه موافق بودند که اجبار برای مراقبت و امنیت لازم است و ج) درصد کمی مخالف بودند با این که اجبار می تواند به عنوان درمان نابسامانی های اجتماعی تلقی شود، مخالف بودند. نتایج حاصل از پژوهش آنان نشان داد تجربه شک اخلاقی با نگرش هنجاری برخی نسبت به اجبار مرتبط است. آنان که بیشتر شک اخلاقی عمومی و شک نسبی را تجربه کرده اند، بیشتر فکر می کنند که اجبار توهین آمیز است. به خصوص، روانشناسان نسبت به اجبار انتقاد داشتند.

- باس (۲۰۲۰) در مقاله ای با عنوان "مرور گام به گام اخلاق" هدف از نگارش مقاله خود را راهنمایی خوانندگان از طریق برخی از مهم ترین مسائل اخلاقی که ممکن است در طول فرآیند نهایی کردن طرح تحقیق و آماده سازی آن برای فرآیند تأیید اخلاقی با آن مواجه شوند، عنوان می کند. گستره موضوعات مورد بحث در نوشتار مذکور، از موارد مرتبط با خود تحقیق، تا سؤالات دقیق در مورد محرمانه بودن، ایجاد رضایت آگاهانه، توضیح و توضیح شرکت کنندگان در تحقیق، برخورد با تکنیک های تهاجمی، فریب و ذخیره سازی ایمن داده های شما را شامل می شود.

- گولتز (۲۰۲۰) در مقاله ای با عنوان "درباره قدرت و آزادی: بسط تعریف اجبار" پس از تعریف تعریف اجبار، به بررسی تعاریف قدرت، آزادی و اجبار در تحلیل رفتار پرداخته و آن ها را با دیدگاه های فلسفی قدرت، آزادی و اجبار مقایسه نموده است. نگارنده، به بررسی تعاریف اجبار از دو منظر پرداخته است. اولاً، تعاریف می تواند شامل حذف اجباری منابع مورد نیاز برای ایجاد پاسخ های مورد نیاز برای به دست آوردن تقویت، یا در برخی موارد، غفلت از ارائه این منابع باشد. دوم، سیستم های معماری انتخابی که برای افراد تحت تأثیر شفاف نیستند و رضایت آنها ارائه نشده است، می توانند اجباری در نظر گرفته شوند. پیامدهای این دو رویکرد، از جمله نیاز به بررسی روش های مدیریت رفتار برای تعاملاتی که تحت تعاریف جدید اجباری در نظر گرفته می شوند و بر نهاد قدرت تاثیر می گذارد، مورد بحث قرار گرفته است.

-نیراندا و همکار(۲۰۲۰) در مقاله ای با عنوان " اجبار ساختاری در زمینه مشارکت اجتماعی در پژوهش های بهداشت جهانی انجام شده در یک محیط فقیر در آفریقا" آورده اند هر چند مشارکت فزاینده اجتماعی در تحقیقات بهداشت جهانی با هدف تقویت بعد اخلاقی تحقیقات اخلاقی ترویج می شود، اما گاه کاربست اجبار در مشارکت عمومی در این امر می تواند هدف مذکور را به خطر بیندازد. نتایج حاصل از این تحقیق نشان داد که فکر استفاده از اجبار توسط نهاد قدرت به دلیل نادیده انگاشتن تأثیر متقابل عوامل مرتبط با بافت اجتماعی-اقتصادی، بر توانایی برخی از شرکت کنندگان برای تصمیم گیری مستقل در زمینه مشارکت اجتماعی در پژوهش های بهداشتی تأثیر منفی بر جای می گذارد .

- بن ایواد(۲۰۲۲) در مقاله ای با عنوان " میزان مسئولیت پذیری اجتماعی اساتید در دانشگاه عبدالرحمن ابن فیصل عربستان سعودی" که با روش پیمایشی و از طریق پرسشنامه انجام شده ، مسئولیت اجتماعی اعضای هیئت علمی نسبت به دانشجویان، دانشگاه و جامعه در یکی از دانشگاه های عربستان مورد شناسایی و بررسی قرار گرفته است. داده ها از طریق نمونه گیری تصادفی از ۹۵۱ دانشجو جمع آوری شده است. یافته ها نشان می دهد که از اعضای هیئت علمی انتظار می رود که مسئولیت اجتماعی را از طریق سازو کارهایی همچون تشویق، مشارکت دادن دانشجویان در فعالیت های اجتماعی و فرهنگی و اعمال ارزش های دموکراتیک، به مخاطبین خود آموزش دهند. یافته های تحقیق حاکی از آن است که اعضای هیئت علمی با شرکت در فعالیت های انجمن ها و موسسات فرهنگی، احترام گذاردن به تنوع فرهنگی که منجر به توسعه و اعتلای جامعه مدنی می شود، می توانند سهم بسزا و تعیین کننده ای در نهادینه سازی حس مسئولیت پذیری در جامعه ایفا نمایند.

- چاهبون(۲۰۲۳) در مقاله ای با عنوان " مزایای اخلاقی اجبار: دفاع از دولت گرایی ایده آل " ضمن تغییر تمرکز بحث از امکان پذیری اجبار به مطلوبیت آن، نقص های آنارشیسم ایده آل را آشکار می کند و بینش جدیدی در مورد ارزش اخلاقی دولت ارائه می کند. نگارنده معتقد است بر خلاف آنارشیست های ایده آل، وجود نهادهای دولتی اجباری حتی در جامعه ای که افراد به طور کامل اخلاق مدار هستند، قابل توجیه می باشد. به عقیده وی، نهادهای دولتی اجباری به جای تأثیرات عملی بر تبعیت فردی یا نتایج توزیعی ناشی از آن، از طریق مزایای اخلاقی مطرح افراد را متقاعد به تمکین در برابر قواعد و قوانین موضوعه می نمایند. وی نتیجه می گیرد که وجود دولت از نظر اخلاقی سودمند است زیرا: الف) مطالبات شخصی را که بر عوامل تحت آنارشیسم ایده آل مطرح می شود، کاهش می دهد، و ب) با سلطه ساختاری ناشی از تفاوت در مواهب طبیعی مقابله می کند.

- فایسنر و همکار(۲۰۲۳) در مقاله " اخلاق اجبار در مراقبت از سلامت روان: نقش نژادپرستی ساختاری" آورده اند اقدامات قهری تنها زمانی از نظر اخلاقی موجه تلقی می شوند که معیارهای خاصی برآورده شوند. آنان به این نتیجه رسیده اند مداخله اجباری خاص طبق چارچوب استاندارد از نظر اخلاقی موجه تلقی می شود، اجبار همچنان ممکن است از نظر اخلاقی مشکل ساز باشد. یافته های این پژوهش نشان می دهد استفاده از اجبار می

تواند بی عدالتی قبلی تبعیض نژادپرستانه را تشدید کند؛ همچنین تحلیل اخلاقی اجبار در مراقبت های بهداشتی روانی باید احتمال سوگیری ها و شیوه های تبعیض آمیز را در نظر بگیرد و به طور سیستماتیک تأثیر تبعیض ساختاری را مد نظر قرار دهد.

در آثار فوق هر چند مقوله مسئولیت پذیری اجتماعی از زوایای گوناگون مورد بررسی قرار گرفته اما ضریب نفوذ الزام های قانونی در التزام افراد به رعایت حال دیگران، مورد امعان نظر واقع نشده است. همچنین به دلیل این که کمتر پژوهشی کاربست عنصر الزام دینی در ترویج اخلاق مداری در تعاملات اجتماعی را رصد نموده است، این قلم بر آن شد تا با انجام تحقیق حاضر این مقوله را دستاویز خود قرار دهد تا خلا مذکور تا اندازه ای جبران گردد.

۶) مفاهیم اصلی پژوهش

- اخلاق اجتماعی

اخلاق اجتماعی یکی از مسائلی است که پیوسته ذهن جوامع انسانی را به خود مشغول داشته و اندیشمندان نیز دغدغه و آکاوای آن را داشته اند و حتی به رغم پیشرفت های فراوان اخیر همچون گذشته باز هم بشریت خود را بی نیاز از اخلاق اجتماعی نمی بیند (داوودی، ۱۳۸۵: ۱۶۰). اخلاق اجتماعی تمام آن چیزهایی است که بشر را به ضرورت زندگی با دیگری و به حساب آوردن وجود او و او می دارد و سبب می شود وی حرکات خود را بر پایه ای جز انگیزش های خودپرستانه اش تنظیم کند و هر قدر این گونه پیوندها بیشتر و نیرومندتر باشد، اخلاقیات استوارتر است. در واقع مفاهیم مانند جمع-گرایی، عام گرایی، تعهد اجتماعی، همیاری و کمک به دیگران، رعایت حقوق دیگران در جامعه، قانون گرایی و احترام به قانون، دگردوستی جزء شاخص های تشکیل دهنده اخلاق اجتماعی هستند. به عبارت دیگر اخلاق اجتماعی به معنای به رسمیت شناختن دیگران و احترام به حقوق دیگران است. در مجموع، اخلاق اجتماعی ناظر به بیانات و کردارهای برآمده از حالت نفسانی انسان است که در صحن اجتماع و در تعامل با دیگران، به منصفه ظهور می رسد (محسنی، ۱۳۷۹: ۷۶).

پژوهش های صورت گرفته در خصوص صفت اخلاق، از وجود دو تعریف در این زمینه حکایت دارد: اول. معیاری برای سنجش کارهای نیک و پسندیده از یک سو و متمایز کننده درستی و نادرستی اعمال انسان که از خصلت های باطنی وی ناشی می شود و شخصیت او را شکل می دهد بر صفتی که به رفتار یا شخصیت انسان به مثابه اعمال خوب یا بد ارجاع می دهد و دوم. نیکی ها و صفات پسندیده ای که با سنجه های اخلاقی انطباق دارد (سراج زاده و رحیمی، ۱۳۷۶: ۶۰).

نظریه پردازی های گوناگونی در عصر حاضر در زمینه اخلاق اجتماعی، انجام پذیرفته است. از جمله زتومکا ضمن دخیل دانستن عنصر اعتماد در شکل گیری جامعه اخلاق مدار، بر آن است ملاک باورمندی یک جامعه به موازین اخلاقی را میزان پای بندی اعضای آن به رعایت حقوق دیگران و پذیرش تعهد در انجام مسئولیت های اجتماعی

مبتنی بر ارزش‌های مشترک جامعه، تعیین می‌کند. در چنین جامعه‌ای، مصالح جمعی جای منافع فردی را می‌گیرد و مناسبات بین اشخاص در قالب «ما» تعریف می‌شود که در سه مفهوم الزام اخلاقی یعنی اعتماد، وفاداری و تشریک مساعی با سائرین نمود می‌یابد (زتومکا، ۱۳۸۴: ۲۰۴).

اصحاب مکتب انتخاب عقلانی، بر این عقیده‌اند افراد هنگامی قانون را نادیده می‌گیرند که منفعت حاصل از این اقدام در قیاس با مراعات قواعد اخلاقی، بیشتر باشد (لدرمن و دیگران، ۱۹۹۹). براین اساس در جامعه‌ای با سرمایه اجتماعی بالا، اقدام به سرپیچی از قوانین کمتر رخ می‌دهد؛ چه آن که امکان از دست دادن روابط با دیگران و نیز طرد شدگی از جانب جامعه و پیرامونیان وجود دارد (لیتل، ۱۳۸۱: ۸۷).

اخلاق اجتماعی در جامعه شناسی مبتنی بر مباحث روانشناسی، در واقع با آن چه تحت عنوان جامعه‌پذیری در خصوص درونی شدن عقاید، ارزش‌ها و هنجارها و یگانگی فرد و با فرهنگ و جامعه عنوان می‌شود، انطباق دارد. اخلاق اجتماعی ذیل موضوع فرهنگ، به ارزش‌ها و قواعد رفتار انسان در اجتماع ناظر است (رجب زاده و رحیمی، ۱۳۷۶: ۶۴).

-آموزش اخلاق اجتماعی

رویکرد عقلگرا مدت‌های مدیدی است در حوزه آموزش مبادی اخلاقی و ارزش‌های رفتاری، جایگاه مستحکمی دارد. کنشگر اخلاقی در این رویکرد، فردی شناخته می‌شود که بر پایه محاسبات عقلانی اتخاذ تصمیم (نارواژ و لاپسلی، ۲۰۰۵: ۷۸) و کنش اخلاقی هم با رفتاری مبتنی بر اصول و پیروی از قوانین خاص و در نهایت رفتار منطقی کنشگر، از غیر آن بازشناخته می‌شود (نارواژ، ۲۰۱۰: ۱۶۸). به رغم برخورداری رویکرد مذکور از قابلیت‌های غیر قابل انکار جهت تربیت و پرورش اخلاقی، ولی فقدان ظرفیت بازدارندگی استدلال اخلاقی در تضمین سلامت رفتار اخلاقی، کاملاً بارز و آشکار است.

برخی از پژوهشگران در تبیین این ناتوانی، با اشاره به وجود ارتباط سست میان کنش اخلاقی و استدلال اخلاقی (توما، ۱۹۹۴: ۲۰۵) پارادایم زوال تعیین‌کنندگی استدلال در رفتار اخلاقی را متذکر شده‌اند (نارواژ، ۲۰۰۸: ۳۱۵). باید تغییر فاصله نظر و عمل را پذیرا شد (لیکاف و جانسون، ۱۹۹۹: ۵۶). وجود فاصله میان نظر و عمل اخلاقی در بین شمار قابل توجهی از جوانان ایرانی در تعدادی از پژوهش‌های میدانی دیده می‌شود؛ با این توضیح که به رغم پذیرش ارزش‌های اخلاقی (نظیر انصاف، وفاداری، امانتداری و صداقت) از سوی قاطبه جوانان، با این حال اقدامات غیر اخلاقی هم در موارد عدیده از آنان سر می‌زند (طالبی، ۱۳۸۰: ۱۱۲) و فراتر از آن این که با توجیه اقدام خلاف خود، چندان احساس گناه هم ندارند (سعیدی رضوانی، ۱۳۸۶: ۸۹). نتایج حاصل از این گونه پژوهش‌ها موید این نکته است که تربیت (رشد یافته تا حد زیادی در خلال آموزش‌های مدرسه‌ای)، ضرورتاً کنش اخلاقی مطلوب را به دنبال ندارد.

غلبه افراطی عقلگرایی در زمینه تربیت شهروندان اخلاق مدار، با ظهور نحله شهودگرا در این عرصه به چالش کشیده شد؛ چه آن که صورت پذیرفتن همه کنش‌های رفتاری بر پایه منطق و استدلال عقلی در منظر شهودگرایی نفی شده و یا حداقل نمی‌تواند بازتاب دهنده همه واقعیت باشد، بلکه بیانگر بخشی از آن است (اسنری، ۱۹۸۵: ۲۱۸).

با در نظر گرفتن تاثیر و تعیین کنندگی عقل و عواطف در اخلاق ورزی، این امکان وجود دارد که به جای انحصار تاثیر یکی و نفی دیگری در تنظیم رفتار اخلاقی و به دیگر سخن، داوری کنش رفتاری در چارچوب «این - یا - آن»، آن دو را در کنار هم و کامل کننده یکدیگر مد نظر قرار داد. خانم داریسیار ناروائز، پژوهشگر اخلاق، با اتخاذ همین رویکرد، مفهوم «خبره اخلاقی» ناظر به کسی که رشد یافتگی بهینه در ذهن استدلالی و هم ذهن شهودی در زمینه اخلاق را تجربه نموده را به منظور معرفی انسان اخلاق مدار پیشنهاد می‌دهد (ناروائز، ۲۰۰۸: ۳۱۶).

با تمرکز بر چهار فرآیند متمایز روانشناختی پیشنهادی روست (حساسیت اخلاقی، قضاوت اخلاقی، انگیزش اخلاقی و عمل اخلاقی) (روست، ۱۹۸۳، ناروائز و روست، ۱۹۹۵: ۳۹۱) و بسط مدل پیشنهادی وی، ناروائز مهارت افراد با منش پسندیده در عرصه‌های چهارگانه: حساسیت اخلاقی، قضاوت اخلاقی انگیزش اخلاقی و عمل اخلاقی را استنتاج نمود (ناروائز و لاپسلی ۲۰۰۵: ۱۵۲).

به رغم نوآوری مدل پیشنهادی فوق، به پرسش‌هایی از قبیل این که ماهیت و ذات دقیق چهار مهارت موید خبرگی اخلاقی؛ چگونگی رشد و بالندگی آن‌ها؛ تفاوت میان تازه واردها به این عرصه و پیش کسوتان، پاسخ روشن و قانع‌کننده ای داده نشده است. وجود این گونه ابهامات، بررسی سامانمند و همه جانبه خبرگان اخلاقی و مشخص نمودن خصوصیات، توانمندی‌ها و قابلیت‌های آنان را به منظور تبیین طبیعت این مهارت‌ها و فرایندها، ایجاب می‌کند.

- اجبار در آموزش اخلاق

هر چند عدم اجبار به مثابه اصلی‌ترین رکن مسئولیت پذیری اخلاقی، مورد اجماع قاطبه فلاسفه غرب است، لکن در مواجهه با مشکلات ناشی از تناقض میان جبرگرایی و اختیار، نظرات گوناگونی عرضه شده است. گروهی با تاکید بر عدم امکان ایجاد سازگاری میان این دو، نحله ناسازگارگرایی را با سه زیر شاخه اختیارگرایی، جبرگرایی و ناسازگارگرایی بنیاد نهادند. در بینش اختیارگرایی، نیاز به اراده‌ای آزاد که طبیعتاً با جبرگرایی ناسازگار است به منظور پذیرش مسئولیت اخلاقی عملکرد افراد، امری اجتناب ناپذیر شناخته می‌شود (کین، ۲۰۰۷: ۷).

در بدبینانه‌ترین حالت رویکرد مذکور، با ملحوظ داشتن تحت‌تأثیر عواملی همچون وراثت، محیط، حوادث گذشته و... بر امیال، انگیزه‌ها و شخصیت فرد، بر حذر داشتن رفتار افراد از تأثیر عوامل مذکور را مورد تأکید قرار می‌دهند؛ چه آن که خود این موارد نیز از عوامل معین دیگری غیر از اشخاص تأثیر می‌پذیرند، حال آن که گرفتار نشدن به دام جبرگرایی ایجاب می‌کند رفتار اخلاقی افراد از لحاظ علی، نامعین و غیرقابل پیش‌بینی باشد. بدیهی است پذیرش اختیاری بودن عمل و مسئولیت اخلاقی انسان تنها در چنین حالتی، منطقی جلوه می‌نماید.

در مقابل، جبرگرایان مانند رواقیان و اسپینوزا با طرح این استدلال که آدمی چونان جزئی از اجزاء خلقت، از قاعده جبر حاکم بر آن برکنار نیست و از مواردی چون: حوادث گذشته، وراثت، محیط و... تأثیر می‌پذیرد، مختار بودن و مسئولیت اخلاقی وی را پذیرا نیستند (ح مویا، ۲۰۰۶: ۹۰).

در خصوص تصدی حکومت در کنترل رعایت مبادی اخلاق در تعاملات اجتماعی و این که اصولاً این موضوع از جمله وظائف دولت است، اختلاف نظر وجود دارد. برخی بر این باورند که انتقال و نهادینه سازی آموزه های سازنده اخلاقی در تعامل اجتماعی همچون صداقت، نوع دوستی، مسئولیت پذیری اجتماعی و... می‌نواند از رهگذر سازوکار یک نظام مقتدر سیاسی صورت پذیرد. منظور از تمرکز اقتدار سیاسی، وضعیتی است که در آن، ساخت قدرت سیاسی یا حاکمیت در جامعه همراه با اجبار، یک جانبه و بدون خواست و مشارکت اختیاری نیروهای سازمان یافته اجتماعی یا عموم مردم است و حکومت به معنای مجموعه امکانات، توانایی ها و ابزارهایی که هر گروهی طبعاً می‌کوشد سهم خود را از آن افزایش دهد (بشیریه، ۱۳۸۸: ۹۷)، به طور سنتی یا سازمان یافته در اختیار گروه، قبیله، خاندان، طبقه یا جناح خاصی است.

در برابر، عده‌ای معتقدند که وظیفه حکومت تصدی‌گری نیست، بلکه برای مراعات اخلاق در تعاملات اجتماعی باید بسترسازی کند و موانع را بردارد. به عنوان مثال، موانع بی مسئولیتی در قبال دیگران را بردارد و بسترسازی فرهنگی کند، اما اینکه متصدی باشد دلیل دینی نداریم. همان گونه که در نبود یک ساز و کار دولتی منسجم در دهه اول انقلاب، مسئولیت پذیری در قبال دیگران به عنوان یکی از شاخص های مهم سرمایه اجتماعی، از حالت درون گروهی بودن به صورت برون گروهی در آمد و از سطح خانواده ها به سطح بالاتر یعنی خویشاوندان، دوستان، همکاران، همسایگان، هم محله ها، همشهریان و هم وطنان صعود کرد. همچنین در دوران دفاع مقدس، نه تنها تضعیف اخلاق اجتماعی در بستر جامعه احساس نمی شد، بلکه تعاون و همکاری در کارها، حفظ وحدت ملی در رویارویی با تضادها و تعارض های داخلی، انتقال تجربه ها بدون چشم داشت، میهن پرستی، کمک های مالی و جانی در دفاع از انسجام ملی، روانی و فرهنگی ایرانیان صرف نظر از هر دین و قومی نمود پیدا کرد (عابدی، ۱۳۹۳: ۱۵۴).

این در حالی است که به استناد آمار، این روند در دوران استقرار دولت و تحکیم اقتدار آن سیر نزولی را طی کرده است؛ به طوری که در پیمایش جهانی سال ۲۰۰۰، ایران از نظر متغیر اهمیت احترام به حقوق مردم در بین

۴۰ کشور، رتبه ۳۵ را به خود اختصاص داده است. در همین متغیر در سال ۲۰۰۵ از بین ۵۷ کشور، ایران در رتبه ۴۰ قرار دارد. در پاسخ به پرسشی در زمینه «احترام به حقوق فردی انسان» در پیمایش سال ۲۰۰۵ ارزش‌های اخلاقی در سطح جهانی انجام گرفت، تنها ۴/۶ پاسخگویان ایرانی قائل به احترام زیاد برای حقوق فردی انسان در کشور خود بودند. ایران در بین ۵۱ کشور مورد بررسی، در رتبه ۴۱ قرار داشت (میرزائی ملکیان و توکلی، ۱۳۹۷: ۱۱۵).

در دیدگاه ناسازگارگرایی سخت "درک پیری بوم"، وی بر این عقیده است «در صورت درست بودن غیرجبرگرایی... جبرگرایی، فقدان علتی مشخص برای امور از جمله کارهای بشر را ایجاب می‌کند که نتیجه آن عدم اختیار انسان در افعال وی خواهد بود. از این گذشته، جبرگرایی مستلزم معین و جبری بودن همه امور از جمله افعال بشر است که در هر دو حالت، نمی‌توان جایگاهی برای عنصر اختیار در اعمال وی قائل شد. بر این اساس، اختیار و مسئولیت انسان در هر دو نظریه به یک اندازه زیر سوال می‌رود. جمع بندی نهائی پربوم آن است که مسئولیت اخلاقی مستلزم وجود اختیار یا آزادی اراده است، لکن چنین اراده آزادی در انسان مقفود می‌باشد (پربوم، ۲۰۰۳: ۸۷).

گروهی همچون "هابز"، "هیوم"، "آیر"، "هری فرانکفورت" "ولف"، "واتسون"، "جان مارتین فیشر"، "مارک راویزا" و ... در برابر ناسازگارگرایان، با طرح ایده امکان برقراری سازگاری میان جبرگرایی و اختیار، نحله سازگارگرایی را پدید آوردند. طبق این دیدگاه، مسئولیت اخلاقی آن نوع آزادی اراده که اختیارگرایان مد نظر دارند، بر نمی‌تابد. ایشان اعتقاد دارند قانون علیت ضمن آن که با اختیار منافات ندارد، در لزوم اثبات آن نیز مفید فائده است (ج مویا، ۲۰۰۶: ۸۷).

۷) مسئولیت‌پذیری در چشم انداز نظری

در فرهنگ لغت، «مسئولیت» به معنای قابل یا شایستهٔ بازخواست بودن انسان آمده است و غالباً به مفهوم تکلیف، وظیفه و آنچه که انسان عهده‌دار آن می‌باشد، تعریف شده است (سیاح، ۱۳۶۶، ج ۱: ۶۶۴).

«مسئولیت» واژه‌ای عربی است که از واژهٔ «سؤال» گرفته شده است و بر قرار گرفتن شخص در موقعیتی که می‌توان او را مورد بازخواست قرار داد و دربارهٔ انجام کاری از او سؤال کرد، دلالت دارد. بنابراین، مسئولیت به معنای «در معرض بازخواست بودن» است و با وظیفه و تکلیف تلازم دارد (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۲۱). هنگامی که شخصی مسئول خوانده می‌شود که او پاسخگوی نگرش‌ها، واکنش‌ها و اعمال خود باشد. پس در اصطلاح، پاسخگویی و پذیرفتن عواقب امور انسان در برابر وظایف و اعمالی که به عهده دارد، مفهوم مسئولیت‌پذیری را تشکیل می‌دهد (ر.ک؛ خواص، ۱۳۸۵: ۱۱۰).

امروزه مسئولیت‌پذیری اجتماعی که اساسی‌ترین شیوه‌ی جهت‌دهی به فعالیت افراد در جامعه است؛ چراکه از درون فرد سرچشمه می‌گیرد و یک تعهد درونی برای انجام کارها به نحو مطلوب و با حداکثر توانایی است (مارک

و تلوک، ۲۰۰۰: ۱۲۱۷). در پی گسترش نظام شهرنشینی و پیچیده شدن هر چه بیشتر روابط در قالب نقش های متعدد، به عنوان یک موضوع مهم در مطالعات جامعه در حوزه های گوناگون؛ سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، جامعه‌ای و زیست محیطی مطرح شده است (کولبی، ۲۰۰۳).

مسئولیت پذیری اجتماعی که به تعهد، وظیفه و تعلق افراد و گروهها اشاره دارد، بر احساس و عملی که افراد در چارچوب موقعیت و نقش های خود به طور آگاهانه و آزادانه نسبت به امور گوناگون اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و غیره از خود بروز می دهند، دلالت می کند.

به طور کلی نظریه های مسئولیت پذیری اجتماعی در دو دسته نظریه های خرد نگر و کل نگر قابل طبقه بندی است. نظریه های خرد نگر با تقلیل سطح تحلیل خود به عرصه خرد، عوامل فردی و موقعیت کنشگر را در شکل گیری مسئولیت پذیری اجتماعی موثر قلمداد می کنند؛ حال آن که مسئولیت پذیری اجتماعی در نظریه های کل نگر بر اساس خصوصیات و عوامل ساختاری، تبیین می گردد.

امیل دورکیم برای دور ماندن جامعه از بی هنجاری، بر اهمیت اخلاق اجتماعی یا مدنی که در بحث مسئولیت پذیری اجتماعی نقش اساسی دارد، تاکید داشت. وی در تلاش برای نیل به راهکاری جهت همبستگی و نظم جدیدی که با توجه به شرایط صنعتی عصر مدرن بتواند راهگشا باشد، دو نوع همبستگی را شناسائی کرده است: همبستگی مکانیکی در جوامع ما قبل مدرن که در آن روابط و مناسبات بین افراد بر اساس نظام عقاید و ارزشها و سنتهای مشترک ناشی از وجدان جمعی شکل می گرفت. در مقابل، نظام تقسیم کار در همبستگی ارگانیکی که مختص جوامع کنونی است، گسترده تر گشته و در نتیجه روابط افراد به جای وجدان جمعی بر اساس هنجارهای حاکم بر قراردادهای اجتماعی، بنا می گردد. وی برای تنظیم روابط اجتماعی علاوه بر عوامل ساختاری، وجود سازو کارهای کنترل درونی که از طریق نظام های اعتقادی و دینی قابل بسط و توسعه در جامعه است را لازم می دانست (جلائی پور و محمدی، ۱۳۸۸: ۴۸). به اعتقاد وی، زمینه بی هنجاری اجتماعی با کاهش و سستی اعتقادات و دینداری افراد تقویت می گردد و برای کاستن از میزان ناهنجاری ها، توجه به بازدارنده های درونی نظیر باورهای دینی موثر است. به دیگر بیان، پای بندی به هنجارهای دینی و انجام مناسک مذهبی می تواند در بالا بردن مسئولیت پذیری اجتماعی کنشگران تأثیر اساسی داشته باشد (همیلتون، ۱۳۸۷: ۱۷۸).

زتومکا نیز بر این باور است که یک اجتماع اخلاقی بیشتر بر اعتماد، یعنی انتظار صادقانه عمل کردن ما از دیگران؛ وفاداری نیز التزام به عدم نقض اعتماد کسانی که به ما اعتماد کرده اند، دلالت دارد؛ اشتراک مساعی هم توجه به منافع دیگران در روابط و مسئولیت پذیری در قبال آنها حتی اگر این انجام وظیفه و مسئولیت پذیری در تعارض با منافع شخصی مان باشد را ایجاب می کند (زتومکا، ۱۳۸۴: ۲۰۴).

پیر بورديو همچون متفكرانى نظير وبر، ماركس، پارسونز، وبلن و بسيارى ديگر، در تحليل كنش اجتماعى برپايگاه اقتصادى و اجتماعى افراد نظر داشت و معتقد بود اندیشه و عملکرد كنشگران اجتماعى بيش از هر چيز ديگر از ساخت هاى اقتصادى و اجتماعى تاثير مى پذيرد و عملکرد افراد در موقعيت هاى گوناگون اجتماعى را مى توان با شناخت اين ساخت ها بيش بينى نمود. به نظر بورديو، افراد به تدريج عادت و شيوه هاى را در درون پايگاه اقتصادى و اجتماعى خود مى آموزند كه هر يك از اين موارد (سبك زندگى، نوع خوراك، پوشاك، علايق و سلايق) در ادامه بر نحوه نگرش، تصميم گيرى و عملکرد آنها تاثير مى گذارد (ممتاز، ۱۳۸۳: ۲۷). در نتيجه ميزان مسئوليت پذيرى اجتماعى به عنوان احساس و عملکرد اجتماعى، مى تواند در طبقات گوناگون متفاوت باشد.

در جمع بندى مى توان مسئوليت پذيرى اجتماعى را به عنوان متغيرى مهم در شكل دادن به نظم اجتماعى نزد صاحب نظران علوم اجتماعى دانست. اين دسته از نظريه پردازان براى جوامع كنونى كه در آن فردگرابى و منافع شخصى بيش از هر زمان ديگرى بر افراد حاكم شده، توجه به كنش مبتنى بر عمل مسئولانه را لازم مى دانند.

۸) محوريت مسئوليت پذيرى اجتماعى در اخلاق دينى

اخلاق اغلب به عنوان شيوه‌اى به منظور قانون مند ساختن رفتار افراد در جوامع و نيز راه كارى براى حل مشكل همكارى در ميان افراد يا گروه‌هاى رقيب و فرو نشانندن تنش‌هاى احتمالى در ظروف اجتماعى، پنداشته شده است. بر اين اساس، اخلاق را مى توان به مجموعه‌اى از باورها، نيات و انگيزه‌ها و قواعد يا هنجارهاى حاكم بر رفتار انسان كه فراتر از حوزه فردى در ظرف اجتماع، وظيفه انسان نسبت به هموعانش را تعيين مى كند، تعريف نمود. ويژگى اين تعريف اين است كه تمام عناصر اخلاق در اين تعريف گنجانده شده و هيچ عنصرى از آن بيرون نمانده. گرچه مى توان با اعمال قدرت هم از تنازع و تنش بين افراد جلوگيرى نمود، ولى اخلاق علاوه بر تكيه بر اصول و قواعدى از عمل كه از وجاهت قانونى و عقلى كه مورد تأييد آحاد جامعه‌اند، از التزام درونى افراد نيز برخوردار است (گرين، ۱۳۷۴: ۶).

اگرچه نياز به اخلاق در طول دوران زيست جمعى بشرانكار ناپذيراست، ولى برخى مشكلات خاص زندگى مدرن بويژه در پي رشد نظام اثباتى در غرب كه به سبب جدابى و دور افتادگى از اخلاق، جامعه را به شدت تضعيف و دستخوش انواع بحران‌ها نموده، جستجوى ارزش‌هاى اخلاقى توسط افراد در عصر حاضر را نسبت به گذشته افزايش داده است (گلدنر، ۱۳۸۳: ۲۹۹). مهم ترين اين مشكلات و نيازها عبارت است از:

الف. کاهش منابع مادى در اثر جايگزين شدن ماديّات به جاي معنويّات در جامعه مدرن، خطر فروپاشى و انفجار جدى جامعه مدرن را دو چندان نموده است. آن چه مى تواند اين انفجار را مانع گردد، الزامات اخلاقى است كه براى همه، مشروعيت دارد. و اين خود، بيان گر اهميت و ضرورت اخلاق در جامعه مدرن است (گلدنر، ۱۳۸۳: ۳۰۶).

ب. رویارویی میان دولت‌ها که از یک سو به دلیل صرف هزینه‌های رفاه عمومی در امور نظامی، کاهش توجه به تقویت زیرساخت‌های توسعه اجتماعی را سبب گشته و در نتیجه باعث نارضایتی مردم نسبت به دولت می‌گردد و از طرف دیگر، گاهی این تضادها چنان بالا می‌گیرد که به بروز جنگ ختم می‌انجامد و دولت‌ها برای ایجاد انگیزه در مردم و ترغیب آنان برای شرکت در نبرد، به جز اخلاق ابزار کارآمد دیگری در اختیار ندارند و ابزار دیگری جایگزین آن نمی‌گردد.

ج. خصلت دیوان سالاری سازمان‌های تمدن جدید که فعالیت افراد تحت قوانین و مقررات خشک و انعطاف ناپذیر که باعث خستگی و ملامت انسان‌های درون این سازمان‌ها می‌گردد، دلیل سوم نیاز شدید به اخلاق است. به رغم بهبود شرائط زندگی افراد در اثر فعالیت اقتصادی در این سازمان‌ها، اما بهبود معیشت مادی ضرورتاً سبب حفظ و دلبستگی آنها به نظام نمی‌شود؛ زیرا افراد پاداش‌های مذکور را به مثابه جبران گر زحمات خود می‌دانند و اغلب بر این باورند که چیزی زیادتر از حق‌شان دریافت نکرده‌اند. از این رو، خود را بدهکار نظام احساس نمی‌کنند و تنها با مطرح شدن اخلاق است که وفاداری افراد به نظام تقویت می‌شود. به همین دلیل، نبود یک نظام اخلاقی بویا و بالنده در جامعه مدرن به منظور تقویت دلدادگی و احساس وابستگی افراد به شدت ضرورت پیدا می‌کند و از همین رو است که نظریه‌های اجتماعی جدید بر اهمیت اخلاق تأکید دارند (گلدنر، ۱۳۸۳: ۳۱۱). در واقع نیاز انسان مدرن به یک سلسله مقبولات و عقاید مابعد الطبیعی به منظور پر شدن فاصله مقدورات و مأذوناتش، امری اجتناب ناپذیر است که این مهم در زندگی بر پایه اخلاق فراهم می‌آید (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۳۹).

اثبات گرایان به منظور پاسخ به نیازهای مذکور با طرح ادعای زوال کارآمدی دین که مربوط به دوران کودکی و صغارت بشر بوده، شالوده اخلاق مبتنی بر دین دنیوی و علم را پایه ریزی نمودند. ولی مدتی پس از به حاشیه رانده شدن دین و سلطه عقلانیت، ضعف و ناتوانی عقلانیت مدرن در تامین نیازهای اساسی و بنیادی انسان با بروز و نمود بحران‌هایی در سطح فردی و اجتماعی آشکار گردید. ابزاری شدن، عافیت طلبی، روزمرگی، انحطاط معنویت و امر متعالی، نهیلیسم، بی‌خانمانی، غفلت از هستی و اموری از این قبیل که سبب تبدیل انسان مدرن به موجود بی‌اصل و بی‌بنیاد، بی‌معنا و بی‌هدف گردید، ضرورت وجودی اخلاق معنوی برای کارکرد گرایان جدید به منظور حفظ ثبات و نظم جامعه، محرز گردید (گلدنر، ۱۳۸۳: ۳۰۶).

به رغم مقبولیت و برخورداری ارزش‌های اخلاقی از حقیقت و اصالت نزد فیلسوفان و متفکران، در صورت عدم توجه اهمیت این ارزش‌ها از ناحیه یک نیروی مافوق، کثیری از مردم تاثیر و جایگاه والای آن را درک نمی‌کنند. نوع نگاه به بشر در بینش اسلامی در اطمینان به درستی و معطوف به نجات بودن توصیه‌های اخلاقی در زیست‌خاکی بشر که از سوی دین مورد تاکید واقع شده، تاثیر بسزائی دارد. انسان اسلام موجودی است که خداوند متعال از میان موجودات دیگر او را برگزیده و به وی امانتی داده که دیگر موجودات فاقد آن بودند: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»؛ ما

امانت (تعهد، تکلیف، مسئولیت و ولایت الهیه) را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم آنها از حمل آن ابا کردند و از آن هراس داشتند، اما انسان آن‌را بر دوش کشید! او بسیار ظالم و جاهل بود (قدر این مقام عظیم را نشناخت و به خود ستم کرد).

خداوند متعال برای یادآوری بیابایی مسئولیت سنگینی که بر دوش انسان گذارده شده، عبادت و اظهار عبودیت بشر در قالب اعمال عبادی را بر او فرض و تکلیف نموده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» تا انسان پیوسته متوجه آن باشد تنها در «من» نازل و دانی خلاصه نمی‌شود که تنها به خود و نه غیر خود بیندیشد، بلکه بواسطه «من» متعالی خود علاوه بر خویش، به خدا، خانواده، جامعه و جهان هستی نیز می‌اندیشد؛ چرا که اصولاً انسانیت انسان زمانی نمود می‌یابد که با خدا، جهان، خانواده و جامعه پیوند و ارتباط داشته باشد.

چون پی «یسکن الیها» ش آفرید کی تواند آدم از حوا برید؟
رستم زال ار بود وز حمزه پیش هست در فرمان، اسیر زال خویش
آن که عالم مست گفتش آمدی «کلمینی یا حمیرا» می‌زدی
مهر و رقت وصف انسانی بود خشم و شهوت وصف حیوانی بود (مولوی ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۷)
وقتی حیوانات هم به طور کامل، در خودخواهی و خودگرایی غوطه‌ور نیستند و برای یکدیگر، خدمت و احیانا ایثار و فداکاری می‌کنند، چگونه ممکن است انسان از «من» اجتماعی خود چشم‌پوشد؟! با غفلت و خودداری انسان از خدمت‌به‌خلق و از انجام وظائف خود در برابر دیگران، حتی نمی‌توان او را در ردیف حیوانات قرار داد چرا که خوی خودخواهی و خودپرستی، انسانیت انسان را ویران می‌سازد.

بر این اساس، در اخلاق دینی با تاکید بر احساس مسئولیت در برابر جامعه، هدف رعایت حقوق دیگران و نفی تعدی و تجاوز به حریم آحاد جامعه معنا پیدا می‌کند و با دیدن رنج گرسنگی و فقر و اندوه در چهره دیگران، روح آدمی خلیده می‌شود و بی‌تفاوتی از وجود او رخت بر می‌بندد (معتمدی، ۱۳۹۲: ۱۳۳).

۹) اندیشه اسلامی؛ الزام یا التزام در عملیاتی سازی اخلاق مسئولیت‌پذیری اجتماعی
در نظام حقوقی اسلام بر هیچ حقی در میان حقوق فردی و اجتماعی انسان به اندازه حق صعود ملکوتی انسان و رسیدن به مرتبه خلافت الهی که با سرنوشت جاودانه او مرتبط است، تاکید نشده است.^۱ به طور قطع این هدف با طرح یک سری برنامه‌های اخلاقی که با متقاعد ساختن افراد به انجام امور مثبت و حسنه‌ای که موجب تعجب و تحسین دیگران نیز می‌گردد، تحقق پیدا می‌کند. در جائی که آیات زیادی مثل آیه ۲۵۶ سوره بقره «لا إكراه فی الدین» و یا آیه ۹۹ سوره یس «أَفَأَنْتَ تَكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ...»: «پیامبر تو می‌خواهی مردم

۳. در نظر ابن عربی: انسان کامل، غایت و مقصود خلقت این عالم بوده و بحق خلیفه خدا و محل ظهور اسماء الهی و جامع حقایق عالم از ملک، فلک، روح، جسم، طبیعت، جماد، نبات و حیوان است و انسان برغم جرم ناچیزش، اختصاص به علم اسماء الهی پیدا کرده و همین نکته موجب تفضل او بر کل عالم گردیده است (ابن عربی، ج ۲، باب ۷، ف ۳۷۶).

را مجبور کنی که مؤمن شوند» در خصوص عدم تاثیر زور و اجبار در پذیرش باور و اعتقاد دینی تأکید می‌کنند، ناکارآمدی الزام و اجبار در معتقد ساختن آحاد جامعه به این اصول اخلاقی ناظر به مدارا با دیگران را مبرهن و آشکار می‌کند؛ چرا که با الزام اجتماعی صرف نشانه‌های اخلاقی و بدون برنامه ریزی منسجم جهت فرهنگ سازی، نباید انتظار داشت اخلاق مداری شکل واقعی به خود گیرد. امام صادق (ع) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْعَثْ نَبِيًّا إِلَّا بِصِدْقِ الْحَدِيثِ وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ إِلَى الْبِرِّ وَالْفَاجِرِ»: خداوند پیامبری را مبعوث نکرده مگر این که دعوت به راستگویی و ادای امانت به افراد خوب و بد کرده است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱: ۲).

در همین رابطه، مومنین از ملاک قرار دادن تظاهر افراد به درستکاری برای داوری در خصوص ایشان برحذر داشته شده اند؛ به عنوان نمونه امام صادق (ع) می‌فرماید: هر چند عباداتی چون نماز و روزه، رکوع و سجود طولانی امری ممدوح است، اما به تنهایی نشانگر ایمان و دین‌مداری افراد نمی‌باشد؛ چرا که این گونه رفتارها می‌تواند حسب عادت، انجام شود (قمی، ۱۴۰۲ق، ج ۲: ۱۸).

این در حالی است که گروهی استفاده از قدرت و زور در اجرائی شدن قواعد اخلاقی مورد تأکید دین در تمامی حوزه‌های فردی و اجتماعی را حتی اگر به خشونت و کشتن افراد بیانجامد، ضروری می‌دانند. به عقیده آنان ملزم ساختن افراد به مراعات ضوابط دینی و از جمله مبانی اخلاقی و در یک کلام تمهید راه به بهشت و مانع شدن از جهنم رفتن همه مردم، از جمله وظایف حکومت دینی است. ایشان عقیده دارند منفعت طلبی و خیرخواهی شخصی مانع بزرگی بر سر راه رشد اخلاق جمعی است که تنها با نظارت بالادستی و ضمانت اجرائی رفع می‌گردد. قانون نقش بازدارندگی در اخلاق دارد و با ایجاد محدودیت‌ها، سبب جلوگیری از آسیب‌های رفتاری است. قانون ضامن اجرایی اخلاق در مواردی است که افراد با پتانسیل‌های مثبت در موقعیت اخلاقی قرار نمی‌گیرند. با این بیان قانون‌گرایی به صورت سلبی، ضمانت اجرایی اخلاق در اجتماعی است که روحیه اخلاقی در آن حاکم نیست.

به عقیده آنان، به دلیل عام و فراگیر بودن مفهوم الزام، مردم در بسیاری از امور زندگی به شکل ناخودآگاه و نه از روی اختیار به الزام سوق داده می‌شوند. به عنوان مثال صورتحساب آب یا برق، افراد را ملزم به پرداخت هزینه آب و برق مصرفی می‌کند و یا با مشاهده تابلوی «محل فروش بلیط»، لزوم پرداخت وجه جهت ورود به مکانی خاص یا استفاده از وسیله نقلیه به افراد یادآوری می‌شود؛ همچنین چراغ قرمز در سر چهارراه، نشانه لزوم توقف است. بنابراین همان گونه که در حوزه تعاملات فردی موضوع الزام پذیرفته شده است، تعامل با جامعه و محیط اجتماعی نیز عاری از الزامات معینی نمی‌باشد.

التزام مؤمنان به اخلاق اسلامی و از جمله اهتمام به امور دیگران که موجب سعادت و خیر اجتماعی و دور افتادن از آن، سبب گسست و تباهی جامعه می‌گردد، اتخاذ تدابیری به منظور ملزم ساختن افراد به مراعات این موازین را ایجاب می‌کند. بر اساس دیدگاه مرحوم امام خمینی (ره) وجود رابطه تنگاتنگ و وثیق میان تصدی قدرت

با حکمرانی و صدور فرامین حکومتی، یکی از موضوعات مطرح اصول فقه در موضوع دلالت اوامر تلقی می‌گردد که طی آن احراز حاکمیت و بهره‌مندی از سلطه و اقتدار، پیش شرط صدور فرامین حکومتی شناخته می‌شود و عدم برخورداری حاکم از علو و منزلت مورد نظر در عرصه قدرت، موجب اسقاط الزام‌آوری تبعیت از اوامر و نواهی وی خواهد بود. در چنین حالتی امر و نهی او، نه فرمان بلکه در حکم درخواست و تقاضا است ([امام] خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۳۹). در صورت اول (برخورداری از قوه الزام)، شانه خالی کردن حکومت از عمل به وظیفه جلب منافع ملی و مقابله با هر آنچه برای آحاد جامعه مضر است، قابل قبول نمی‌باشد؛ چه آن که براساس مطالب پیشین بی‌تفاوتی نسبت به محرّمات الهی در جامعه و عدم تلاش در خشکاندن ریشه‌های فساد، زمینه بروز قهر و غضب الهی را فراهم می‌سازد و در صورت غلبه خشم الهی بر رحمتش، جامعه منحرف جز تباهی سرنوشت دیگری ندارد و صرفاً ایمان آورندگان واقعی از عذاب خدا نجات می‌یابند (شعراء، ۱۷۴-۱۶۷). روایات مختلف دال بر لزوم تأمین سعادت اخروی از سوی امام مسلمین از رهگذر اهتمام حاکم اسلامی در مقابله با زمینه‌های رواج فساد و گناه، سنگینی این مسئولیت حکومت دینی را یادآور می‌شود. برای نمونه امیر المومنین (ع) طی خطبه اول نهج‌البلاغه وعده داده است در صورت تبعیت مردم از وی، راه وصول به جنت الهی - به رغم سخت و دشوار بودن مسیر - را به ایشان نشان خواهد داد. امام هشتم (ع) در حدیث دیگری، با معرفی امامت به عنوان اصل و اساس صلاح دنیا و آخرت مسلمین، پذیرش هر آنچه از اعمال عبادی همچون نماز، روزه و حج نزد پروردگار را به امامت مشروط نموده است (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۱: ۲۰۰). بر این اساس همان گونه که در عرف همگانی بهره‌گیری از قدرت جهت تأمین سعادت دنیوی نظیر الزام حکومت به بستن کمربند ایمنی به هنگام رانندگی، حمل بر عمل خشونت‌بار نمی‌شود، الزام به انجام تکالیف شرعی نظیر رعایت حجاب اسلامی که از جمله مقدمات سعادت اخروی است نباید از جنس خشونت و در نتیجه نامشروع تلقی گردد؛ چرا که در صورت مشروعیت الزام حکومتی برای تأمین سعادت دنیوی، در تأمین سعادت اخروی که مهم‌تر از سعادت دنیوی است به طریق اولی از چنین ظرفیتی برخوردار می‌باشد: «...قل متاع الدنيا قليل والآخره خير لمن اتقى...» (نساء، ۷۷).

بنابر این از آن جا که حکومت اسلامی، به موازات انجام وظیفه تأمین نیازهای مردم در حوزه‌های اقتصادی مکلف به پاسداری از فرهنگ اسلامی از رهگذر تمهید قوانین و ساز و کارهای مناسب و متناسب نیز هست، لذا اقتضای جعل قانون برای الزام به فعل یا ترک رفتاری که به محیط جامعه کشیده شود و بالقوه یا بالفعل بر روابط و مناسبات اجتماعی تاثیر مثبت یا منفی داشته باشد، برای آن فراهم است تا با قاعده مند نمودن مواردی مثل حجاب در ادارات یا دانشگاه‌ها و تبدیل تدریجی آن به یک امر عادی و به دور از احساس اجبار، در فضاهای عمومی جامعه نیز گسترش یابد. گذشته از این، گناہانی که به عنوان اولی، برای آن کیفر خاصی مقرر نشده است، هنگامی که از حریم خصوصی فرد خارج شده و جنبه اجتماعی پیدا کنند، عنوان جدیدی یافته، مشمول جرائم تعزیری شده و قاعده‌التعزیر لکل محرم آن را در برمی‌گیرد (کدخدائی، ۱۳۸۷: ۱۱۲) حتی رفتارهایی که براساس

حکم اولی اسلام، مباح و انجام آن‌ها جایز است، اگر به سبب تغییر عنوان یا مصالحی که حاکم عادل و حکومت اسلامی تشخیص می‌دهد، اقتضای الزام به ترک یا فعل پیدا کند، قانون‌گذار می‌تواند آن را موقتا و تا زمانی که مصالح جامعه منوط به انجام یا ترک آن است، لازم العمل یا ممنوع اعلام کند؛ این در حالی است که رعایت نکردن پوشش شرعی به خودی خود هم گناه و ممنوع است! (ارسطا، ۱۳۸۹: ۲۱۲)

«ژان بُودن» اندیشمند فرانسوی نیز همچون فیلسوفان مسلمان با تاکید بر حاکمیت مطلق، معتقد است در این نوع حاکمیت با عنایت به وضع یا فسخ قوانین حاکم برای اتباع خویش، هر چند حکم شونندگان باید به فرمان او گردن نهند اما هیچ الزامی متوجه حاکم نیست. به همین دلیل زمانی که فراتر از قانون باشد می‌تواند چنین اقتداری داشته باشد و در شرائطی غیر از این، ملزم به مراعات قانون دیگری خواهد بود. از همین رو، قانون قائل به عدم تسری قدرت قوانین بر شهریار است (اسپکتور، ۱۳۸۲: ۱۸۹).

«توماس هابز» پس از تعریف قوانین مدنی به «مقررات لازم به رعایت توسط آدمیان» الزام‌آوری را خصوصیت ویژه آن‌ها می‌داند (هابز، ۱۳۸۰: ۲۵۳). از این رو، ارتکاب عملی که طبق قانون مدنی، اتباع ملزم به انجام خلاف آن از طرف حاکمیت هستند، اقدام مجرمانه تلقی می‌گردد. به عبارت دیگر، اقدام افراد بر خلاف آن چه طبق قانون ملزم به انجام یا ترک آن شده‌اند، عملی مجرمانه شناخته و هر جرمی نیز در نظر توماس هابز، گناه شمرده می‌شود (همان: ۲۷۲).

پس از مرور گذرای آراء اندیشمندان مسلمان و غربی، دلالت حکومت بر مفهوم الزام و این که حاکمیت بدون الزام قابل تصور نیست را می‌توان نتیجه گرفت. حال اگر الزام حکومتی برای تأمین سعادت دنیوی می‌تواند مشروع و موجه باشد و به عنوان نمونه هر چند الزام به رعایت قوانین رانندگی از جانب راننده‌ای که انجام رفتارهای پر خطر را برای حفظ سلامت خویش مهم نمی‌داند ولی این بی‌موالاتی می‌تواند با به خطر انداختن جان دیگران خطرناک باشد، نه تنها مجاز بلکه ضروری شناخته می‌شود، چنین ظرفیتی برای تأمین سعادت اخروی که مهم‌تر از سعادت دنیوی است، به طریق اولی وجود دارد. به همین دلیل امیر المومنین (ع) توجیه اجبار اخذ زکات از مردم را به جای آن که به واجد قدرت بودن امام مسلمین مستند سازد، از آیه تشریح زکات اخذ نموده است «...قل متاع الدنيا قليل و الاخرة خیر لمن اتقى....» (نساء، ۷۷).

طرفداران ایده اعمال قدرت حاکمیت در ملزم ساختن افراد جامعه به مراعات موازین اخلاقی در تعامل با دیگران با الهام از مکتب حقوق طبیعی^۴، در خصوص این ایراد احتمالی که چنین کاربست و استفاده حکومت دینی

۴. مکتب حقوق طبیعی بر آن است که برخی حقوق جدا نشدنی برای انسان به واسطه انسان بودنش وجود دارد که بر تمامی حکام حاکم است و وظیفه اصلی حاکم کشف این مقررات و اجرای آن است. در دوران معاصر اثر این نظر را در ایجاد حقوق بشر جهانی می‌توان یافت؛ یعنی حداقل قواعدی که انسان امروزی به واسطه بشر بودنش دارد مانند آنکه شهروندان باید از بازداشت خودسرانه و تفتیش بی دلیل منازل یا مصادره اموالشان در امان باشند.

از قدرت حالتی خشونت بار پیدا می‌کند و مخدوش شدن چهرهٔ جاذبه انگیز معنویت را سبب می‌گردد، معتقدند هر گونه استفاده از قدرت لزوماً به معنای خشونت نباید تلقی گردد و تصور خشونت‌آمیز بودن اعمال قدرت، برداشتی یکسره آناشیستی و هرج و مرج طلبانه است. هرگونه توجیه دینی، به منزله طرفداری از اقدامات خشونت‌آمیز نیست؛ همان گونه که هرگونه توجیه دموکراتیک، حمایت از کارهای مردم سالارانه و عاری از خشونت را در بر ندارد. در صورتی که الزام به بستن کمر بند ایمنی به هنگام رانندگی طبق قوانین موضوعه از جانب حکومت هیچگاه عملی خشونت‌آمیز شناخته نمی‌شود؛ چرا باید الزام مردم به رعایت حدود و مبانی شرعی به منظور تأمین سعادت اخروی، اقدامی خشونت بار تلقی گردد؟

در برابر این عده، گروه دیگری با تاسی به آموزه های مکتب حقوق تحقیقی یا حقوق وضعی یا حقوق اثباتی که قانون را اراده حاکم و چیزی را والاتر از آن نمی‌داند، بر این باورند از آن جا که حکومت دینی پیش از اهتمام به ظواهر دینی و تعظیم شعائر اخلاقی، عهده دار مسئولیت سترگ زدودن موانع سد راه پیمودن روند درست و سالمی است که زمینه‌های هدایت‌پذیری انسان‌ها را فراهم می‌آورد، لذا در صورت توفیق در تأمین رفاه دنیوی مسلمانان، به فرجام و غایت منظور دست پیدا کرده است و در نتیجه هیچ‌گونه مسئولیتی نسبت به تأمین سعادت اخروی افراد ندارد تا در خصوص پای بندی آنان به موازین اخلاقی و از جمله ملتزم سازی شهروندان به رعایت حال دیگران ورود نماید، بلکه در صورت برنامه‌ریزی و سازماندهی مطلوب امور از جانب متولیان حاکمیت دینی جهت زدودن زمینه های فساد و انحراف در اجتماع و تمهید راه های تعالی و هدایت، گرایش مردم به طرف حق، نیکی و درستی خود بخود رخ خواهد داد. آنچه در این بین اهمیت دارد نه میزان و کمیت این گرایش، بلکه نوع و کیفیت آن است. هر چند با بکارگیری الزامات اجتماعی، افراد در مقیاس گسترده پای بند و مقید به موازین اخلاقی رفتار کنند اما باید پذیرفت در فضایی آزاد و رها از هرگونه اکراه و اجبار است که عقیده شکل می‌گیرد و باورمندی با اجبار و الزام بیگانه است. عمل ناشی از اجبار به ویژه در امور فردی مربوط به رابطه میان خدا و فرد، فاقد ارزش است. بر خلاف تصور، اعمال زور نه تنها نتیجه مطلوب به همراه ندارد بلکه هرگونه اجبار، سبب دلزدگی و رواج ریا و نفاق اخلاقی (به رغم برخورداری از دانش اخلاقی و حتی بازگو نمودن امور اخلاقی، اما عدم پای بندی به اخلاق و اخلاقی عمل نکردن) می‌گردد. در ضمن کاربست الزام در حوزه اخلاق اجتماعی، تکوین حالت موسوم به رفتار / شخصیت جامعه پسند در روانشناسی و نمود جلوه‌های رفتاری ناشی از آن را دستخوش اختلال می‌سازد. شخصیتی متخلق به حالت مذکور، در کنش رفتاری خود نسبت به دیگران در بعد اجتماعی به افراد دیگر کمک می‌کند مانند معلمی که مثل دانش آموز بیمارش موی خود را کچل می‌کند یا آتش نشانی که جان خود را برای نجات جان فرد یا افراد گرفتار در آتش فدا می‌کند. باور به جهان عادل، مسئولیت‌پذیری اجتماعی، کنترل درونی و خودمحوری کم (خود شیفته نبودن) محورها و مولفه‌های این شخصیت هستند. هم حسی یعنی به هنگام رفتاری دوست، گویا خود چنین شخصیتی دچار مشکل شده است؛ هنگام مشاهده فقری از ته دل برای

او احساس دلسوزی و ناراحتی می کند؛ باور به جهان عادل یعنی به اینکه از هر دست بدهی از همان دست می گیری و به این گفته پیامبر که دنیا مزرعه آخرت است، باور دارد. نتیجه دور افتادن از تمهید شرائطی به منظور تکوین و رشد چنین نوع شخصیت رفتاری، به عواقب و پیامدهای سوئی منجر می شود که در نهایت نوعی بحران در اساسی ترین ویژگی شخصیتی انسانها یعنی رفتار و اخلاق را به دنبال دارد.^۱

به رغم نامطلوب بودن فقدان چنین حس همدلی در جامعه، آنچه مانع از اصلاح این رویه ناصواب می گردد، یکسان انگاری امکان تاثیر الزام در دو حوزه اخلاقیات اجتماعی و اخلاق اجتماعی است؛ حال آن که این دو مفهوم اخلاقی، به چهار اعتبار با هم تمایز دارند: ۱- به اعتبار «چیستی»، اخلاقیات اجتماعی از نوع «اصول» و نیز از نوع عادات هستند. پس اخلاقیات اجتماعی را می توان عمدتاً در سطح خرد و در میان افراد دنبال کرد و از همین رو گفته می شود فلانی «پرنسیپ» ندارد. اما **social ethics** یا اخلاق اجتماعی «قواعد» نانوشته مطرح در سطح کلان هستند که انتظار می رود از آنها تبعیت شود. ۲- به اعتبار «حوزه»، **morality social** جنبه شخصی و فردی دارد اما **social ethics** خارجی و بیرونی است. ۳- به لحاظ «منشا»، نقطه آغازین **social morality**، باورهای ما هستند یعنی «ما» منشا هستیم اما اخلاق اجتماعی از جامعه نشات می گیرند یعنی «جامعه» می گوید که فلان کار را باید انجام داد. ۴- به اعتبار «جنس»، اخلاقیات اجتماعی از جنس «اعتقادی» هستند اما اخلاق اجتماعی از جنس «گرایشی» هستند مانند اینکه فردی که به حجاب، «اعتقاد» ندارد هر چند بر اساس اخلاقیات اجتماعی در خلوت گروهی خودی، فاقد حجاب است اما همین فرد در جامعه به حفظ حجاب «گرایش» دارد. با این توضیح مشخص می شود اگر چه قاعده اخلاقی به همراه خود نوعی الزام قطعی را مطرح می کند، احساس تکلیف نسبت به آن ریشه در اجتماع به معنای اخص کلمه دارد. باید توجه داشت در حالی که بعد فرهنگی اخلاق به عمل کنشگر در مقابل دیگران و جمع جهت می دهد، انرژی عاطفی و پویایی عمل کنشگر که معطوف به حقوق دیگران و جمع است را بعد اجتماعی اخلاق تامین می سازد. از آن جا که چنین التزامات اخلاقی در وهله نخست از عواطف نشات نمی گیرد و شکل گیری قضاوت در مورد درست و نادرست عمدتاً بر عهده عواطف نیست بلکه عواطف در استدلال مستتر است (ناسبام، ۱۹۹۹: ۷۲)، درونی شدن و باور به این گونه رفتارهای متعالی اجتماعی بیش از آن که طریق آموزش آموخته و پذیرفته شوند، باید از طریق الگو قرار گرفتن الگوهای متخلق به چنین اخلاقی مورد تأیید قرار گیرند.^۲

۵. جملات استخراج شده از نظرات مردم درباره مسایل جامعه طی یک پیمایش ملی در کشور مانند اینکه «۵۵ درصد مردم ایران معتقدند سیاستمداران دروغ می گویند»، «مرجعی برای رسیدگی امور نمی توان دید»، «همه چیز ظاهری شده و دورویی و تملق جایگزین یکسری صفات ارزشمند دیگر شده است»، «اختلاس های کلان عادی شده»، «بی مسئولیتی نوعی سیاست شده»، «عدم مدارای اجتماعی، زرتگی تلقی میشه»، «از حاکم شدن بی اعتمادی در زندگی اجتماعی مردم و ضعف اخلاق در حوزه های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، آموزش، خانواده و مذهب جامعه حکایت می کند.

۶. از همین رو و با توجه به تاثیر شگرف این رویه است که در آموزه های اسلامی بر این موضوع تاکید شده است: مردم را با عمل خود به نیکی ها دعوت کنید نه با زبان خود (مجلسی، ۱۴۰۳ق.، ج ۵: ۱۹۸)

پژوهش‌های محققین نیز حاکی از آن است که یادگیری اخلاقیات با آموزش غیرمستقیم نتیجه بخش‌تر و موثرتر از آموزش مستقیم است. بیشترین یادگیری‌ها به صورت غیر مستقیم و زمانی صورت می‌گیرد؛ یعنی ما بیشتر از طریق تجربیات عملی و تجربی خود یاد می‌گیریم (وجدانی، ۱۳۹۳: ۵۱).

بر این اساس، شرط تحقق انتظار توفیق حکومت اسلامی در بنای اجتماعی اخلاقی، نه ملزم سازی شهروندان به مراعات موازین اخلاقی با استفاده از اقتدار قانونی خود، بلکه تمهید شرائط و زمینه‌های لازم جهت التزام پذیری آنان از رهگذر تربیت غیر مستقیم است.^۷ به رغم اهمیت ضرورت اصلاح خود قبل از اصلاح جامعه از حیث اخلاقی، این موضوع از لحاظ روانشناسی بیشتر قابل بحث است. ساختار فکری انسان از لحاظ روانشناختی به گونه‌ای است که سخن شخصی که خود به آن اخلاقی که توصیه می‌کند را متخلق نیست، پذیرا نمی‌باشد. ویژگی تعمیم پذیری احکام اخلاقی، پای بندی و تعهد خود گوینده به عمل بر اساس گفته خویش را ایجاب می‌کند و گرنه در صورت عامل نبودن گوینده به گفته خود، عدم اراده به انجام گفتاروی بر همگان هویدا می‌گردد. اصولاً رابطه خاص میان کلمات و اعمال در گفتارهای توصیه‌ای، زمینه تصدیق و یا تکذیب گفته‌ها توسط اعمال فراهم می‌آید (فرانکل، ۱۳۷۱: ۱۱۴). از آنجا که یک توصیه در واقع نوعی فرمان بشمار می‌رود، اگر گوینده فرمانی به خود بدهد و صادقانه تعمیم پذیری آن را باور داشته باشد، عمل گوینده بر اساس فرمان صادر شده امری اجتناب ناپذیر خواهد بود (همان: ۱۲۶).

همچنین اگر در صورت وجود شکاف نسبتاً عمیق در جامعه بین اخلاق نظری و عملی، به منظور اصلاح منش رفتاری مردم در تعامل با یکدیگر لازم است در وهله اول ریشه این شکاف را در پایه عملی - پایه‌ای که بر شبکه روابط اجتماعی و آرایش آن استوار است - جستجو کرد. از این رو اگرچه ارتقاء سطح عملکرد رفتاری افراد در تعامل و برخورد با دیگران مورد تاکید اسلام است، اما شرط آن اصلاح خود قبل از دیگران است. بر این اساس، روابط دوسویه حسنه والیان و افراد جامعه و هماهنگی همیاری و تقویت روحیه برادری، عامل برون رفت از آسیب‌های اجتماعی و رشد اخلاق مسئولیت پذیری در اجتماع تلقی می‌گردد: رعیت صلاح نپذیرد مگر آنکه والیان صلاح پذیرند و والیان به صلاح نیابند مگر به راستی و درستی رعیت.

توجه به آن چه گذشت می‌تواند در تحلیل و ریشه‌یابی نمودهای آشکار بی اخلاقی در تعاملات اجتماعی که بیشتر در قالب مسئولیت‌گریزی بروز می‌یابد، مفید و موثر باشد. در این که حجم اخلاق‌مداری در شرائط فعلی جامعه ما کمتر نشده بلکه بیشتر هم شده است، کمتر تردیدی نیست، اما موارد متعددی نشانگر آن است که میزان

^۷ پیامبر خدا (ص) هنگام گسیل معاذ بن جبل به یمن به او سفارش کردند: «ای معاذ! کتاب خدا را به ایشان بیاموز و آنان را با اخلاق نیکو تربیت کن ... و فرمان خدا را در میانشان روان ساز و در کار خدا و مال خدا از هیچ کس بیم مدار که در ولایت تو و مال تو نیست ... و خدا و روز دیگر را به یاد مردم آر، آنان را موعظه کن که آن نیرومندترین عامل برای واداشتن ایشان به عمل کردن به چیزی است که خدا دوست دارد. سپس آموزگاران را در میان ایشان بفرست و خدایی را بپرست که به او باز می‌گردد، و در امر خدا از سرزنش سرزنش‌کنندگان نترس» (حکیمی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۷۴۸)

و عمق تاثیر آن در تعاملات اجتماعی در حد انتظار نیست. عدم احترام افراد به فرهنگ‌ها و اقوام مختلف، نمود بی‌اعتنائی به حفظ محیط زیست در رفتارهایی همچون رها کردن زباله در خیابان و معابر عمومی، عدم رعایت انصاف در معاملات اقتصادی با رفتارهایی چون گران‌فروشی و احتکار کالاهای کمیاب و نمودهایی همچون عدم پرداخت مابقی کرایه به مسافر توسط راننده تاکسی، مراعات نکردن حال دیگران در رانندگی و سوار شدن مترو و سائر رفتارهای مغایر اخلاق اجتماعی همگی از وجود خلل در روند ملزم ساختن افراد به مراعات مبانی اخلاقی در تعامل با دیگران حکایت می‌کند، چرا که هر الزامی معلول مقتضی خاصی است. اگر عامل اقتضای فعل یا ترک چیزی را نکند، الزام به آن چیز نیز شکل نمی‌گیرد. به عبارت دیگر تعلق الزام به هر موضوعی نیازمند مقتضی است. اغلب اوقات، بدون پرسش از دلیل الزام خاصی، با موضوعی موافقت یا مخالفت می‌شود، اما در مقام دانستن عامل واداشته شدن به انجام یا ترک آن، از مقتضی چنین الزامی سوال می‌شود.

ملازمه حکومت با مفهوم الزام، از نوع ذاتی است؛ هرچند این ملازمت از نوع التزامی در نظر گرفته شود (نه از نوع دلالت مطابق یا تضمینی)، همراهی مفهوم الزام با حکومت، همیشگی است. همان‌گونه که تحقق سعادت دنیوی، مستلزم رعایت بایسته‌هایی از قبیل سختکوشی است، به منظور نیل به سعادت اخروی پایبندی به مواردی به طریق اولی لازم می‌آید؛ چرا که سعادت اخروی مهم‌تر از سعادت دنیوی است: «...قل متاع الدنيا قليل و الاخرة خیر لمن اتقى....» (نساء، ۷۷). توجه به سعادت اخروی، وجه تمایز جوهری میان دو نوع حکومت (دینی و غیردینی) را تشکیل می‌دهد. اقدام حاکم و کارگزار حکومتی به تمهید زمینه‌های رستگاری اخروی شهروندان، هر چند مستلزم الزام فرد یا جامعه به قوانین و مقررات خاصی باشد، مشمول صفت «اجبار تکلیف دینی» نمی‌شود. آنچه در این بین شایسته تامل است این که بر خلاف الزام حکومت به مواردی همچون بستن کمربند ایمنی به هنگام رانندگی که وجود ناظر و ابزارهای کنترل خارجی ضامن اجرائی شدن این قبیل مقررات معطوف به تامین سلامت دنیوی است، پشتوانه توفیق حکومت دینی در انجام بهینه وظیفه تحقق سعادت ابدی شهروندان نه قوه الزام صرف، بلکه التزام درونی آنان به مبادی اخلاقی است که حکومت عامل اجرای آن در سطح جامعه است. در اینجا است که ضرورت فراهم آمدن مقتضای الزام، التزام مسئولان و عوامل اخلاقی شدن رفتار عمومی نقش تعیین‌کننده ای ایفا می‌کند تا آن جا که رهبر معظم انقلاب اسلامی با طرح فراگیری دامنه نظارت بر عملکرد مسئولین نظام، به طور تلویحی بر آن صحنه گذارده اند: «من عرض می‌کنم هیچ کس فوق نظارت نیست، خود رهبری هم فوق نظارت نیست؛ چه برسد به دستگاه‌های مرتبط با رهبری؛ بنابراین همه باید نظارت شوند. نظارت بر آن کسانی که حکومت می‌کنند، چون حکومت به طور طبیعی به معنای تجمع قدرت و ثروت است؛ یعنی بیت المال و اقتدار اجتماعی و اقتدار سیاسی در دست بخشی از حکام است. برای این که امانت به خرج دهند و سوء استفاده نکنند و نفسشان طغیان نکند، یک کار واجب و لازمی است و باید هم باشد.» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹)

هر چند تضعیف هنجارهای اخلاقی و رواج و رسمیت یافتن دروغ در مناسبات فردی و اجتماعی، افزایش و گسترش سوگند در گفت‌وگوها، سوءظن، فردگرایی، تظاهر و ریا، رابطه‌گرایی، قانون‌گریزی، عوام‌زدگی و عوام‌فریبی، تملق و گزافه‌گویی و سایر رفتارهای دور از اخلاق اسلامی همگی از ضعف التزام پذیری متولیان امر به مبادی اخلاقی ناشی نمی‌شود ولی به فرموده امیر کلام (ع) ناظر به پیوسته زیر ذره بین عمومی و در معرض گرتنه برداری قرار داشتن رفتار و عملکرد زمامداران^۱، مفقود بودن مقتضی امر الزام اخلاق مداری اجتماعی را چندان هم بی‌ارتباط به این موضوع نمی‌تواند باشد.

۹) نتیجه‌گیری

اخلاق اجتماعی به مثابه یکی از دغدغه‌های اصلی جامعه بشری، همواره مورد توجه متفکران و صاحب‌نظران جوامع بوده و آن‌گونه که تجربه نشان داده، انسان در هیچ دوره‌ای - حتی در ادوار اخیر که ظاهراً پیشرفت‌های فراوانی حاصل شده - بی‌نیاز از اخلاق اجتماعی نبوده است. حضور اخلاق اجتماعی در همه حوزه‌های زندگی انسان، موجب احساس رضایتمندی و خود شکوفایی اخلاقی در جامعه می‌شود و در صورت بروز مسایل و مشکلات در جامعه، به آسانی قابل حل خواهد بود و در صورت ضعف آن در مناسبات اجتماعی، خطرناکترین رویداد انسانی، انحطاط اخلاقی و شکسته شدن مرزهای اخلاقی در جامعه اتفاق می‌افتد که در این صورت هیچ چیز سلامت نخواهد ماند و انسانیت انسان فرو می‌ریزد و فاجعه در حوزه‌های مختلف جامعه (افزایش آمار خشونت، نزاع و درگیری، روابط فразناشویی، فساد اخلاقی، طلاق و ...) چندین برابر می‌شود.

ضرورت و اهمیت رعایت حقوق و حریم دیگران در زیست اجتماعی به منظور اجتناب از غلتیدن به ورطه مشکلات فوق، کاربرد الزام و اجبار برای نیل به کمال مطلوب آدمی که همان کمال علوی است را بر خلاف دیگر انواع الزام موجه جلوه می‌دهد؛ چرا که غایت در الزام‌های دیگر از جمله الزام‌های حقوقی، از سنخ مطلوب مادی و غیرمعنوی است و به دیگر بیان، مطلوبی دنیوی است.

طرح مفهوم الزام همیشه و همه جا، وجود نهاد قدرت که قادر به اعمال آن باشد را به همراه دارد. الزام به مراعات مبانی اخلاقی در تعامل اجتماعی در حاکمیت اسلامی از راه قاعده فقهی «لاضرر و لاضرار» نیز پشتیبانی و تقویت می‌گردد. تباهی، انحطاط، اختلال، سقوط، تلف شدن، بطلان و خطا، خراب شدن، انحراف و معانی دیگر، هر یک متضمن مفهوم عدمی و نفی امر وجودی است. «سعادت» امر وجودی است و «انحطاط»، فقدان سعادت و بی‌سعادت است. از این رو آن هنگام که حکومتی بر پایه دین قدرت را بدست گیرد و در حکمرانی برشالوده‌های الهی اتکا داشته باشد، اعتماد و نیز آسودگی خیال عمومی از نیل به سعادت و خوشبختی در تبعیت از فرامین آن دوچندان افزایش پیدا می‌کند.

۸. النَّاسُ بِأَمْرِهِمْ أَشْبَهُ مِنْهُمْ بِأَنْبِيئِهِمْ : مردم، به دولت‌مردان خود شبیه‌ترند تا به پدران‌شان. (ابن شعبه ، ۱۳۸۲ : ۲۰۸)

با این همه، الزام و اخلاق دو سویه ناسازگار به نظر می‌رسد، چرا که الزام نشأت گرفته از فشار قهرآمیز سیاسی صرف در مسیر هدایت خلق و خوی انسان‌ها به سمت و سوی عادات اجتماعی بدون آن که مقتضای الزام فراهم آمده باشد، احساس سلب اراده و آزادی را به فرد القا می‌کند. به دیگر سخن هرگاه آدمی در برابر جریانات قهرآمیزی از این دست قرار گیرد، بی آن که تاب پایداری در برابر آن را داشته باشد چون جز تسلیم و انقیاد چاره‌ای ندارد و آن را در ظاهر پذیرا گردیده، به دلیل غلبه احساس مفعولیت فرد بر حس فاعلیت او و در نتیجه پامال شدن عزت نفسش، ریاکاری و تملق گوئی چونان آفتی به جان جامعه می‌افتد و تشخیص پای بندی واقعی به آموزه‌های اخلاقی را دشوار می‌سازد.

بر این اساس به نظر می‌رسد مهمترین راه برای جلوگیری از بروز نمودهای مختلف بحران اخلاقی در جامعه، زیاد کردن حساسیت شهروندان به مفهوم اخلاق باشد. به منظور تحقق این مهم اگر در دوره کهن، بد اخلاقی به معنای خش انداختن به وجدان جمعی بود اما باید پذیرفت که در دوره نوین، اخلاق اجتماعی تنها با پاس داشت وجدان‌های فردی صیانت می‌گردد. بی اعتمادی مردم ناشی از بد اخلاقی‌ها و خلف وعده‌ها در ساختارهای اجرایی، ناخواسته با کشیده شدن تدریجی به سطح روابط میان فردی، تضعیف مسئولیت پذیری اجتماعی را در پی خواهد داشت. در این وضعیت بر خلاف شرائطی که اخلاق در درون و وجدان‌های افراد حاکم شده است و نیاز به ابزارهای حقوقی و قانونی به عنوان ضمانت اجرا کاهش می‌یابد، پایین بودن سطح باور به ارزشهای اخلاقی در جامعه، وضع قوانین و ضمانت اجرای بیرونی آنها روند صعودی را طی می‌کند بدون آن که در پای بندسازی افراد به مراعات حال دیگران و اخلاق مداری آنان در غیبت ضوابط قانونی و ضابطان اجرایی، تاثیر بسزائی داشته باشد.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

ابن شعبه، ح. (۱۳۸۲). تحف العقول عن آل الرسول علیهم السلام، تحقیق صادق حسن زاده، قم: آل علی (ع).

ابن عربی، م. (۱۳۹۶). الفتوحات المکیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: نشر مولی.

ارسطا، م. ج. (۱۳۸۹). مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران، قم: بوستان کتاب.

اسپکتور، (۱۳۸۲). قدرت و حاکمیت در اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، چاپ اول، تهران: نشر نی.

اوجاچی، ن. (۱۳۸۶). دین و تأثیر آن بر رفتار اخلاقی، ماهنامه معرفت، ۱۶ (۱۱۸)، ۲۹-۱۷.

بشیری، ح. (۱۳۸۸). جامعه شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی. چاپ هفدهم، تهران: نشر نی.

جلائی پور، ح؛ محمدی، ج. (۱۳۸۷). نظریه های متأخر جامعه شناسی، تهران: نشر نی.

حکیمی، م. ر. (۱۳۸۴). الحیاة، ترجمه احمد آرام، چاپ پنجم، قم: دلیل ما.

خامنه ای، س. ع. (رهبر معظم انقلاب)، بیانات در جمع دانشجویان و اساتید دانشگاه صنعتی امیرکبیر، ۱۳۷۹/۱۲/۹

- [امام] خمینی، روح. ا. (۱۳۷۳)، مناهج الوصول إلى علم الاصول، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خواص، ا. (۱۳۸۵). فلسفه اخلاق (با تکیه بر مباحث تربیتی)، قم: معارف.
- داوودی، م. (۱۳۸۵). رویکردها و پرسش‌های بنیادین در تربیت اخلاقی، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، ۲(۲)، ۱۵۳-۱۷۵.
- رجب زاده، س. ح، رحیمی، ف. (۱۳۹۴). مطالعه اثر دینداری بر پایبندی اخلاقی در یک جمعیت دانشجویی، فصلنامه راهبرد فرهنگی-اجتماعی، ۴(۱۶)، صص ۷۶-۴۵.
- زتومکا، پ. (۱۳۸۴). اعتماد، یک نظریه جامعه‌شناسی، ترجمه فاطمه گلابی، تبریز: نشر مترجم.
- زندى، خ. (۱۳۹۴). رابطه رهبری اخلاقی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی (مطالعه موردی کارکنان سایت اداری سنندج)، فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی (مجله پژوهشی علوم انسانی دانشگاه اصفهان)، ۲۶(۶۰)، ۲۱۳-۲۲۲.
- سروش، م. (۱۳۹۱). احساس مسئولیت فردی و اجتماعی، دیگرخواهی و اعتماد اجتماعی مطالعه نوجوانان شیراز، فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی (مجله پژوهشی علوم انسانی دانشگاه اصفهان)، ۲۳(۴۶)، صص ۲۱۱-۱۹۳.
- سعیدی رضوانی، م. (۱۳۸۶). بررسی وضعیت موجود تربیت دینی و اخلاقی دانش‌آموزان و ارزیابی آن بر اساس مولفه‌های اصلی آموزش و پرورش. تهران: دفتر سند ملی آموزش و پرورش.
- سیاح، ا. (۱۳۶۶). فرهنگ بزرگ جامع نوین (عربی - فارسی مصور)، تهران: اسلام.
- طالبی، ابوتراب. (۱۳۸۹). بررسی تعارض بین ارزش‌های اخلاقی مذهبی و کنش‌های اجتماعی دانش‌آموزان دبیرستان‌های منطقه ۳ و ۵ شهر تهران (رساله دکتری). تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- عابدی، ع. (۱۳۹۳). بررسی نقش رزمندگان دفاع مقدس در ارتقای اخلاق اجتماعی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پیام نور، واحد تهران جنوب، گروه الهیات و معارف.
- فرانکل، و. (۱۳۷۱). فریاد ناشنیده برای معنی، ترجمه علی علوی‌نیا و مصطفی تبریزی، تهران: نشر یادآوران.
- فرهینی فراهانی، م. (۱۳۷۸). فرهنگ توصیفی علوم تربیتی، تهران: اسرار دانش.
- قمی، ع. (۱۴۰۲ ق.). سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار مع تطبیق النصوص الواردة فیها علی بحار الانوار، ج ۲، تهران: فراهانی.
- کدخدائی، م. ر. (۱۳۷۸). بررسی فقهی و حقوقی قاعده‌التعزیر فی کل معصیه. فصلنامه فقه اهل بیت، ۱۴(۵۴)، ۹۱-۱۴۲.
- کلینی، م. (۱۴۰۷ ق.). اصول کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گرین، ر. م. (۱۳۷۴). «اخلاق و دین»، در: فرهنگ و دین، ویراسته میرچالیا، ترجمه صادق لاریجانی، تهران: انتشارات طرح نو.
- گلدنر، آ. (۱۳۸۳). بحران جامعه‌شناسی غرب، ترجمه فریده ممتاز، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- لیتل، د. (۱۳۸۱). تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
- مجلسی، م. ب. (۱۴۰۳ ق.). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محسنی، منوچهر. (۱۳۷۹). بررسی آگاهی‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای اجتماعی فرهنگی در ایران، تهران: دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی کشور.
- مصباح، م. ت. (۱۳۷۶). اخلاق در قرآن، ج ۱، قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، م. ت. (۱۳۸۰). فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- معمدی، ع. (۱۳۹۲). سبک زندگی مطلوب بر اساس دیدگاه ارتباطی، فصلنامه فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی، ۴(۱۳)، ۱۲۵-۱۴۲.
- ملکیان، م. (۱۳۸۱). راهی به راهی، تهران: نگاه معاصر.
- ممتاز، ف. (۱۳۸۳). معرفی طبقه از دیدگاه بوردیو، پژوهشنامه علوم انسانی، ۱۰(۴۱-۴۲)، ۱۶۰-۱۴۹.
- مولوی، ج. (۱۳۸۶). کلیات مثنوی، جلد اول، تهران: اسلامیه.

میرزائی ملکیان، م. و توکلی، ز. (۱۳۹۷). بررسی وضعیت اخلاق اجتماعی در میان شهروندان کرمان، مجله مطالعات اجتماعی ایران، ۱۲(۴)، ۱۳۲-۱۰۹.

میر کمالی، م. (۱۳۸۲). اخلاق و مسئولیت اجتماعی در مدیریت آموزشی، دو فصلنامه روانشناسی و علوم تربیتی، ۳۳(۱)، ۲۰۱-۲۲۱.
وجدانی، ف. (۱۳۹۳). جایگاه یادگیری ضمنی و غیر مستقیم در آموزش اخلاق، فصلنامه علمی-پژوهشی نامه اخلاق، ۷(۲۶)، ۴۷-۵۸.
هاز، ت. (۱۳۸۰). لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، چاپ اول، تهران: نشرنی.
همیلتون، م. (۱۳۸۷). جامعه شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.

The Holy Quran

Nahj al-Balagha

Arasta, M.J. (2010). *Analytical foundations of the system of the Islamic Republic of Iran*, Qom: Bostan Kitab.

Baniawwad, Abdelmonim H. (2022) Teachers' Degree of Practicing Social Responsibility at Imam Abdulrahman Bin Faisal University, Saudi Arabia, *Educational Psychology*, 7(7) . 13-30, <https://doi.org/10.3389/educ.2022.824460>

Benjamin Sachs (2013) Why Coercion is Wrong When It's Wrong, *Australasian Journal of Philosophy*, 91(1), 63-82, DOI: [10.1080/00048402.2011.646280](https://doi.org/10.1080/00048402.2011.646280)

Bos, J. ,2020, *Research Ethics Step by Step. In: Research Ethics for Students in the Social Sciences*. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-48415-6_10

Chahboun, N. (2023). The moral benefits of coercion: A defense of ideal statism. *Politics, Philosophy & Economics*, 0(0). <https://doi.org/10.1177/1470594X231178500>

Colby, Anne. (2003). *Educating Citizens: Preparing America's Undergraduates for Lives of Moral and Civic Responsibility*, Published by Jossey-Bass A Wiley Imprint, first edition, United States of America.

Faissner M, Braun E(2020) The ethics of coercion in mental healthcare: the role of structural racism ,*Journal of Medical Ethics* .Published Online First: 16 October. doi: 10.1136/jme-2023-108984

Farmahini Farahani, M. (1999). *Descriptive Dictionary of Educational Sciences*, Tehran: Asrar Danesh.

Frankel, and (1992). *An unheard cry for meaning*, translated by Ali Alvinia and Mostafa Tabrizi, Tehran: Yadavaran Publishing House.

Goldner, A. (2014). *Sociological Crisis of the West*, translated by Farideh Mumtaz, Tehran: Publishing Company.

Goltz SM.(2020). On Power and Freedom: Extending the Definition of Coercion. *Perspect Behav Sci*. Jan 6;43(1):137-156. doi: 10.1007/s40614-019-00240-z. PMID: 32440648; PMCID: PMC7198671.

Green, R.M. (1995). "Ethics and Religion", in: *Culture and Religion*, edited by Mir Chaaliadeh, translated by Sadegh Larijani, Tehran: New Design Publications.

Hakimi, M.R. (2005). *Al-Hayya*, translated by Ahmad Aram, fifth edition, Qom: Our reason.

Hamilton, M. (2008). *Sociology of religion*, translated by Mohsen Tari, Tehran: Third publication.

Hobbs, T. (2010). *Leviathan*, translated by Hossein Bashirieh, first edition, Tehran: Nashre Ney.

Honeyman, Catherine A.(2010). Social responsibility and community development: Lessons from the Sistema de Aprendizaje Tutorial in Honduras, *International Journal of Educational Development*,30(6).599-613. <https://doi.org/10.1016/j.ijedudev.2010.02.004>

Ibn Arabi, M. (2017). *Al-Futhuhat al-Makiyya*, translated by Mohammad Khajawi, Tehran: Molly Publishing.

Ibn Shuba, H. (2010). *Tohaf al-Aqool on the Prophet (peace be upon him)*, Tahqiq Sadegh Hassanzadeh, Qom: Ale Ali (a.s.).

- Jalaeipour, H.; Mohammadi, J. (2008). *Late Sociology Theories*, Tehran: No Publishing House.
- J. Moya, C. (2006). *Moral Responsibility, The ways of scepticism*, London and New York: Routledge.
- Kadkhodaei, M.R. (1999). Jurisprudential and legal review of the rule of ta'azir for all sins. *Ahl al-Bayt Jurisprudence Quarterly*, 14(54), 91-142.
- Kane, Robert. (2007). "Libertarianism". In *Four Views on Free Will*, Ed, Ernest Sosa, USA: Blackwell.
- Khamenei, S. A. (The Supreme Leader of the Revolution), statements in the gathering of students and professors of Amir Kabir University of Technology, 12/9/2000
- Koleini, M. (1407 A.H.). *Kafi principles*, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
- Khawas, A. (2006). *Moral philosophy (based on educational issues)*, Qom: Ma'arif.
- [Imam] Khomeini, R. A. (1994), *Methods of Approaching to Islamic Science*, 1st edition, Tehran: Imam Khomeini (R.A.) Editing and Publishing Institute.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Harper Collins.
- Lederman, Daniel. Louisa, Norman and Maria, Menendez Ana, (1999). "Violent Crime: Does Social Capital Matter": 1-43, <http://www.rosenet.com>.
- Majlesi, M.B. (1403 A.H.). *Behar al-Anwar*, Beirut: Arab Heritage Center.
- Malekian, M. (2011). *A way to liberation*, Tehran: A contemporary view.
- Mark, K.D. & Tetlok, P.E. (2000). Accountability and close call counterfactuals, the loser who nearly won and the winner who nearly lost, *Social Bulletin* ,26(4). 1213-1224.
- Mesbah, M.T. (1997). *Ethics in the Qur'an*, Volume 1, Qom: Publications of Imam Khomeini Research Institute.
- Mesbah Yazdi, M.T. (2008), *Moral Philosophy*, research and writing by Ahmad Hossein Sharifi, Tehran: Islamic Propaganda Organization
- Mir Kamali, M. (2007). Ethics and social responsibility in educational management, *two quarterly journals of psychology and educational sciences*. 33(1) 221-201.
- Molavi, J. (2016). *Koliat Masnavi*, first volume, Tehran: Islamia.
- Molewijk, B., Kok, A., Husum, T. et al.(2017). Staff's normative attitudes towards coercion: the role of moral doubt and professional context—across-sectional survey study. *BMC Med Ethics* 18(37).45-70. <https://doi.org/10.1186/s12910-017-0190-0>
- Momtaz, F. (2004) Introduction of class from Bourdieu's point of view, *Research paper on humanities*. 10(42-41) No. 42-41, 160-149.
- Motamadi, A. (2012). Desirable lifestyle based on communication perspective, *Culture Quarterly of Counseling and Psychotherapy*. 4(13), 125-142.
- Narvaes, D. (2006). Integrative Ethical Education in M. Killen & J. Smetana (Eds.). *Handbook of Moral Development*. Mahwah, Nj: Erlbaum.
- Narvaes, D. & J. Rest (1995) Four components of Acting Morally. In *Moral Behaviour and Moral Development. An Introduction* (Ed). W. Kurtines & J. Gewirtz. 385- 400
- Narvaez, D., & Lapsley, D. (2005). *The psychological foundations of everyday morality and moral expertise*. In D. Lapsley & Power, C. (Eds.), *Character Psychology and Character Education* (pp. 140-165). Notre Dame: IN: University of Notre Dame Press.
- Narvaez, D., (2010). Moral Complexity: The Fatal Attraction of Truthiness and the Importance of Mature Moral Functioning. *Perspectives on Psychological Science*. 5(2) 163-181
- Narvaez, D. (2008). *Human Flourishing and Moral Development: Cognitive and Neurobiological Perspectives off Virtue Development*. In L. P. Nucci & D. Narvaez (Eds.). *Handbook of Moral and Character Education* (pp. 310 327). New York: Routledge

- Narvaez, D., Rest, J. 1995. *The four components of acting morally*. In W. Kurtines & J. Gewirtz (Eds.), *Moral Behavior and Moral Development: An Introduction* (pp. 385-400). New York: McGraw-Hill.
- Nussbaum, M.C (1999). *Sex & Social Justice*, New York, Oxford University Press.
- Nyirenda, D., Sariola S., Kingori, P. et al. Structural coercion in the context of community engagement in global health research conducted in a low resource setting in Africa. *BMC Med Ethics* .21(50).75-94. (2020). <https://doi.org/10.1186/s12910-020-00530-1>
- Ojaghi, N. (2016). Religion and its influence on moral behavior. *Marafet Monthly*. 16(118), 17-29.
- Pereboom, D. (2003). "Source Incompatibilism and Alternate Possibilities", In *Moral Responsibility and Alternate Possibilities*, Eds. David Widerker and Michael Mckenna, USA: Ashgata.
- Qomi, A. (1402 A.H.). *Safina Al-Bihar and Medina Al-Hakam and Al-Athar*, with the adaptation of the texts in it, Ali Bihar Al-Anwar, vol. 2, Tehran: Farahani.
- Rest, J. (1983). *Morality*. In J. Flavell & E. (Eds.), *Markman Cognitive Development, Manual of Child Psychology* (4th ed., vol. 3). P. Mussen, (pp. 556-629). New York: John Wiley and Sons.
- Sayyah, A. (2008). *New comprehensive collection (Arabic-Persian illustrated)*, Tehran: Islam.
- Silva, M. (2015). A systematic review of Foresight in Project Management literature. *Procedia Computer Science*, 64(11), 792-799.
- Soroush, M. (2011). The sense of individual and social responsibility, altruism and social trust in the study of Shiraz teenagers, *Applied Sociology Quarterly (Isfahan University Humanities Research Journal)*. 23(46), pp. 193-211.
- Snarey, J. (1985). The cross-cultural universality of social-moral development. *Psychological Bulletin*, 97, 202- 232.
- Spector, (2013). *Power and sovereignty in Western thought*, translated by Abbas Bagheri, first edition, Tehran: Nashrani.
- Thoma, S. J. (1994). *Moral judgment and moral action*. In J. R. Rest & D. Narvaez (Eds.), *Moral development in the professions: Psychology and applied ethics* (pp. 199- 212). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Zandi, Kh. (2014). The relationship between ethical leadership and social responsibility (case study of Sanandaj administrative site employees), *Applied Sociology Quarterly (Isfahan University Humanities Research Journal)*. 26(60), 222-213.
- Vahabi.M.(2016) DESTRUCTIVE POWER, ENFORCEMENT AND INSTITUTIONAL CHANGE. *Journal of Economics and Business* .9(1). 59-89.
- Vojdani, F. (2014). The position of implicit and indirect learning in ethics education, *Scientific-Research Quarterly, Nameh Akhlaq*. 7(26) 58-47.
- Ztomka, P. (2004). *Trust, a sociological theory*, translated by Fatemeh Pizar, Tabriz: Translator's Publishing House.