انجمن معارف اسلامی ایران

پژوهش‌های اخلاقی

بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامهٔ علمی انجمن معارف اسلامی (شاپا: ۳۲۷۹-۲۳۸۳)

سال هفدهم شماره دو زمستان ۱۴۰۵

شماره پیاپی ۶۶

صاحب امتیاز: **انجمن معارف اسلامی**

مدیر مسئول: **دکتر رضا حاجی ابراهیم**

سردبیر: **دکتر محمود قیوم زاده**

اعضای هیئت تحریریه:

محسن جوادی، احمد دیلمی، جعفر شانظری، امیر عباس علیزمانی، محمود قیوم زاده، عبدالله نصری، علی احمد ناصح، محمدرسول آهنگران، ویلیام گراوند، محمد محمدرضائی، رضا برنجکار، عین الله خادمی، محمدحسن قدردان قراملکی، عبدالحسین خسرو پناه، سید ساجد علی پوری، مارتین براون.

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: مصطفی قیوم زاده

مترجم: **محمد احسانی**

صفحه‌آرا: **حمید رضا علیزاده**

ویرایش: **خدمات احسان**

یادآوری: **فصلنامهٔ پژوهش‌های اخلاقی در زمینه‌های فلسفهٔ اخلاق، اخلاق اسلامی، اخلاق کاربردی، اخلاق تطبیقی، چالش‌های اخلاقی دنیای جدید و تربیت اخلاقی مقاله می‌پذیرد.**

مسئولیت مطالب هر مقاله از هر نظر بر عهدهٔ نویسنده است.

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

آدرس پستی: **قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، ساختمان کتابخانه، دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی**

تلفن: **۳۲۱۰۳۳۶۰**، آدرس الکترونیک: **Akhlagh_1393@yahoo.com**

این نشریه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلامی (ISC) و ایران ژورنال و همچنین در پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود. نویسندگان محترم می‌توانند از طریق این پایگاه به نشانی (www.SID.ir) مقالات خود رابه‌صورت‌الکترونیکی(on-line) جهت بررسی به این نشریه ارسال کرده و آن را رهگیری (Tracing) کنند و یا به ایمیل مجله (Akhlagh_1393@yahoo.com) ارسال دارند.

بر اساس مجوز شمارهٔ ۳/۱۱/۳۶۵۲ مورخه ۱۳۸۹/۳/۳ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، درجهٔ علمی به فصلنامهٔ پژوهش‌های اخلاقی اعطا شد.

پژوهش‌های اخلاقی/ سال هفدهم/ شماره دو / زمستان ۱۴۰۵
شماره پیاپی ۶۶
(فصلنامه با هزینه صاحبان اندیشه، قلم و مقالات منتشر می‌شود)

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات
از نویسندگان درخواست می‌شود:

۱. مقالهٔ ارسالی از ۲۰ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) بیشتر نشود.
۲. مقالهٔ ارسالی، باید در محیط word با دقت تایپ و اصلاح شده (با طول سطر ۱۲ سانتیمتر، قطع وزیری) و بر یک روی صفحه A4 همراه با فایل آن به وب سایت یا ایمیل مجله (Akhlagh_1393@yahoo.com) ارسال شود.
۳. مقالهٔ ارسالی حتماً باید تألیفی باشد و مقالات ترجمه‌ای در صورتی قابل چاپ خواهند بود که همراه نقد و بررسی باشند.
۴. مقالهٔ ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
الف. چکیدهٔ فارسی مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه و در حد امکان چکیدهٔ انگلیسی آن به همین مقدار.
ب. مقدمه و نتیجه‌گیری.
ج. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه).
د. تعیین رتبهٔ علمی نویسنده و مترجم و ایمیل نویسنده / نویسندگان
هـ. درج اسامی و اصطلاحات مهجور، در پایین هر صفحه ضروری است.
۵. منابع و ارجاعات مقاله باید کامل و دقیق باشد، از ارسال مقالات با منابع ناقص جداً خودداری فرمایید.
۶. در صورتی که توضیحات پانویس‌ها فراوان باشد به پی‌نویس منتقل کنید.
۷. مقالهٔ ارسالی نباید در هیچ نشریهٔ داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۹. منابع مورد استفاده در پایان مقاله به شکل زیر نوشته شود:

الف) کتاب

نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال انتشار). *نام کتاب*، نام مترجم، محل انتشار، نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.

ب) مقاله

نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال انتشار). «عنوان مقاله»، *نام نشریه*، شماره مجله.

پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامهٔ علمی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال هفدهم، شماره دو، زمستان ۱۴۰۵، شماره پیاپی ٦٦

۵ / قاعده ای نو در پیشگیری از جرم در پیوند اخلاق با علم جرم شناسی (فرض عدم موقعیت از دست رفته در مواجهه با مجنی علیه)

هرمز اسدی کوه باد

۲۷ / تحلیل تطبیقی شاخص‌های مُد در شبکه‌های اجتماعی (مطالعه موردی: اینستاگرام)

مریم گلی اسرمی/ افسانه مظفری/ فاطمه نوشین فرد

۵۵ / اخلاق خانواده در اندیشه دو وی‌مینگ

فاطمه جهانی‌پور

۷۵ / واکاوی شناسایی برند و انتقال استقلالی آن در فقه امامیه

رمضان زارع بنادکوکی/ محمود قیوم زاده/ علیرضا انتظاری نجف آبادی

۹۳ / تحلیل نظریه ارزش‌ها در تربیت اسلامی و تبیین مسئولیت تربیت در قبال چالش‌های ارزشی عصر حاضر

سیده عادله سجادی/ نسرین قنبری/ مژگان محمدی نایینی

۱۱۵ / پیشگامان تحول در بجنورد از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی (مطالعه موردی صنعت برق)

مهین صدقی قره چشمه/ رجبعلی وثوقی مطلق/ امیر اکبری

۱۴۵/ مدل کارآمدی جبران خسارت ناشی از ترک فعل مسئولین با شکل‌دهی صندوق تامین خسارات دولتی

سید عماد صدوری/ حامد کرمی/ داود محبی

۱۸۵/ آسیب شناسی سبک زندگی در زیست مسکن عمود محور شهری بر اساس توصیه های اسلامی

علی‌محمد عمورسولی آرانی

۲۰۷/ بایدها و نباید های اخلاقی مدیریت کلاس در مراکز آموزش عالی با تأکید بر آموزه های اسلامی

عبدالحمید فرزانه

۲۳۱/ اندیشه‌ی بازگشت به قرآن در برپایی حکومت الهی (با محوریت دیدگاه شیخ محمد عبده و سید قطب)

امیر کردکریمی/ محمد الهی

۲۴۳ / چارچوب سیاستی چندلایه برای مواجهه با خشونت جنسیتی: تلفیق حقوق بشر و عدالت در پرتو الزامات هنجاری

مهدی مرادزاده/ محمدعلی کفایی فر/ حجت اله ابراهیمیان

۲۶۱ / کارکرد آموزه‌های قرآنی درباره رحمت در ارتقاء گفت‌وگوی ادیان و همزیستی اجتماعی: مطالعه‌ای میان‌رشته‌ای در پرتو فلسفه اخلاق معاصر

محمد معرفت

۲۸۱ / نظریه آنتروپی جرم و بحران اخلاق در جهان معاصر

علی اصغر نجفی/ محمود اشرافی/ مسعود حیدری

۲۹۹ / مدل‌سازی مفهومی چرخش کارآفرینانه در استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی ایرانی: رویکرد تحلیل مضمون

آرش رادمهر/ مهرداد حسینی شکیب/ علی داوری

1-14 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۶ – ۵

قاعده ای نو در پیشگیری از جرم در پیوند اخلاق با علم جرم شناسی (فرض عدم موقعیت از دست رفته در مواجهه با مجنی علیه)

هرمز اسدی کوه باد [۱]

چکیده

همواره در طول آفرینش بشر، یکی از پدیده های اجتماعی نگران کننده وغم انگیز، جرم و ستم پیشگی بوده است، بشر به اقتضای طبیعت مختارگونه ای که دارد، بنا بر علل وعوامل گونا گون ازمسیر انسایت خارج و مرتکب جرم وجنایت وظلم وستم می شود؛ از این رو پیامبران الهی برای هدایت و رهنمودن او به حق وحقیقیت گسیل شده و حق وباطل را به او نمایانده، تا براساس آزادی ذاتی که دارد؛ راه فلاح و رستگاری را بپیماید، ولی متاسفانه برخی دراین دو راهی صلاح و ضلال، راه دوم را با توجه به اختیار خود برمی گزینند و موجب آسیب ها و ضرر وزیان های فراوان فردی واجتماعی می شوند، به همین جهت برای تنبیه و مجازات وباز اجتماعی نمودن آنان؛ قوانین و مقرراتی در همه ی جوامع، بر اساس مکاتب برگزیده خود،اعمال می شود؛ ولی دربیشر مواقع این مجازات، درکاهش جرائم و عبرت گیری، موثر واقع نشده وبا اینکه مجرمان به سزای اعمالشان می رسند، ولی هدف عمده ای که از این مجازات؛ یعنی کاهش و پیشگیری و عبرت گیری است، تحقق نمی یابد، از این رو محققان براین باورند که باید پیشگیری را مقدم بر مجازات دانسته و با شناخت علل وعوامل جرم، شناخت مجرم و محیط اجتماعی، راه را بر این جرائم وناهنجاری ها بست، لذا علم جرم شناسی پدید آمد تا به کمک علوم مختلف بتوان به این مهم برسد . یکی از جرائم گسترده، نزاع ودرگیری هایی است که از امری جزیی که با از بین بردن موقعیت جانی، باعث ارتکاب او به جرم جرح و قتل شده و آسیب های فراوان دیگری را به بار می آورد،از این رو با فرض عدم موقعیت از بین رفته، خشم جانی فرو کش و جرم واقع نمی شود، لذا در این مقاله به روش تحلیلی – توصیفی، با استفاده از مبانی و اصول اخلاقی چون معرفت و آگاهی، شکیبایی و حلم و تاب آوری، تجاهل العارف، شفقت و دلسوزی و محبت و مهربانی، قاعده ای متصیده،فراهم آمده است تا با تکیه بر این اصول اخلاقی؛ از جرائم مذکور پیشگیری شده و موجب کاهش آنها شود؛ بدان جهت که چنانچه فرض شود چنین موقعیتی نبوده از میزان تحریک پذیری و خشم و عصبانیت او می کاهد و چنین حوادثی پدید نمی آید.

واژگان کلیدی

اخلاق، جرم‌شناسی، پیشگیری، تاب آوری، معرفت، بربار‌ی.

---

۱. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.
Email: hormoz_asadikoohbad@iau.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۳ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۶/۲۸

طرح مسأله

گرچه وقوع جرم، ناهنجاری‌ها و رفتارهـای ضـد اجتمـاعی بـر اسـاس مطالعـات تـاریخی و تحقیقات اجتماعی، پیشینه ای طولانی، مقارن آفرینش انسان و پیدایش جامعه انسانی دارد؛ ولـی به دلیل توسعه اقتصادی و اجتماعی و لوازم و مقتضیات عصر جدید، تنـوع و گسـتردگی فراوانـی یافته است، جرمی که سابقا ، به طور ساده تعریف و مصداق آن آشکار وراههـای ارتکـاب واثبـات آن، به روشنی صورت گرفته، وعناصرآن شناخته می‌شد، امروزه به اطوار وانواع دیگر بـه اقتضـای جدید شدن ابزار، پیچیده و تنوع یافته است، از این رو، برخی در توصیف چنین شرائطی، اصطلاح: «جامعه جرم انگیز» را بکار گرفته و گفته اند این امر:«باز گـو کننـده‌ی ایـن واقعیـت اسـت کـه بزهکاری یکی از بلاهای بزرگ امروز ماست.» (نوربها، ۱۳۸۶، ص۱۳)؛ لـذا «بـدین ترتیـب و بـا توجه بـه دریافـت‌هـای عمـومی موجـود، در بـاره‌ی «تهدیـدهای جـرم» ودر کنـار آن، شـک و دودلی‌های فراگیری که در باره‌ی آینده‌ی مشاغل، محیط زیست، صلح و رعایت حقوق بشر وجود دارد، می‌توان مدعی شد که امروزه بیش از هر زمان دیگر باید به گونه ای دقیق، و منتقدانـه بـه تفکر در باره‌ی چیستی جرم وچگونگی وقوع آن در جامعه، قشرهای تاثیر پذیر از آن و سر انجام، به تامل درخصوص اقدام‌هایی پرداخت که می‌توان در جهت کنترل این پدیده و پیشـگیری از آن صورت داد.» (فیونا هینز، ۱۳۸۵،ص ۴۳۵).

با بررسی جرم شناسانه‌ی پرونده‌های دادگستری، دیده مـی‌شـود؛ بسـیاری از مجرمـان، اگـر اندکی به نتیجه عمل مجرمانه‌ی خود تامل نموده ودرسود وزیـان واکـنش خـود مـی‌اندیشـیدند، مرتکب آن نمی‌شدند، بدانجهت که؛ بسیاری از جرائم؛ ناشی ازواکنشی خشم آلود نسبت بـه یـک حرکت جزیی و کوچک مجنی علیه و قربانی جرم بوده است، که اگرجانی، قدری شکیبایی پیشـه می‌کرد، مستوجب مجازات سنگینی، چون قصاص، حبس‌های طولانی، و خسارات مادی و معنوی فراوانی برای خود و خانواده و جامعه نمی‌شد. بسیار دیده شده است که، بوق‌های ممتـد رانـنده‌ی خود رویی، موجب خشم مخاطب و نزاع و درگیری خـونین وجـرح و قتـل شـده اسـت، از سـوی دیگراختلافات خانوادگی و آمار بالای طـلاق، در اغلـب مـوارد ناشـی از عـدم تحمـل زوجـین و ناشکیبایی دربرابر اموری است که با قدری شکیبایی وتاب آوری وفرض عـدم موقعیـت از دسـت داده ، مانع ازهم پاشیدگی خانواده و سرگردانی فرزندان و آثار زیان بار و خسارات جبران ناپذیر آن می‌شد. ازرو، یکی از اصول و قواعدی که شهروندان هرجامعه ای باید درزندگی فردی واجتمـاعی خود در پیشگیری از این ناهنجاری‌های خسارات بار و جرائم نابود کننده‌ی بنیادی‌های اجتماع به کارگیرد، فرض عدم موقعیت از دست داده وبرد باری دربرابر حوادث جزیی است ، زیرا پیشـگیری

از وقوع جرم، بسا مفیدتر و مهم تر از مجازات مجرمان است ، و به گفته‌ی یکی از محققان حقوق جزا: «کسی از پتک برای شکستن یک فندق استفاده نمی‌کند.کسی نباید برای کنترل رفتاری که می‌تواند بوسیله‌ی سایر رشته‌های حقوقی به شکل موثری تحت نظم درآید از حقوق جزا استفاده کند.در هرجامعه ای که برای آزادی، ارزش قائل است، باید از حقوق جزا، تنها به عنوان آخرین راه حل برای کنترل اجتماعی (در موارد کاملا ضروری)استمداد شود.» (کلارسون، ۱۳۷۴،ص۲۲۴)، از این رو *پیشگیری*، بهترین و آسان ترین راه،برای رسیدن به هدف حقوق کیفری است. زیرا «پیشگیری ازوقوع جرم بهتر از کیفر دادن است، چنین است که هدف اصلی هر گونه قانونگذاری صحیح، هنر رهبری انسانها به سوی بیشترین خوشبختی یا کمترین بد بختی ممکن، با توجه به خیر و شر زندگی است.» (بکاریا، ۱۳۹۳، ص ۱۳)، کثرت جرائم و ناهنجاری‌های اجتماعی به حدی است که صاحبنظران علوم جزایی در قلمروهای گوناگون به تبیین و تحلیل و تعلیل آن، نظریات گوناگونی ارائه داده اند، و برای پیشگیری از این پدیده، راههایی ارائه داده اند و ضرورت این امر موجب پیدایش علم جرم شناسی گردید تا اینکه به مدد دستاوردهای علوم گوناگونی چون؛ روان شناسی، زیست شناسی، جامعه شناسی، فلسفه، اخلاق، تاریخ، انسان شناسی، پزشکی قانونی، آمار، علوم سیاسی و جغرافیا و.... به شناخت جرم و مجرم و راههای پیشگیری از جرم، از فراگیر شدن جرم، جلوگیری و آرامش و امنیت در جامعه ایجاد و استمرار یابد، لذا ازآنجا که درحقوق کیفری به رفتارهای ممنوعه که با توجه به شرائط وعناصر خاص، تحقق می‌یابد، مرتکبان، مجازات می‌شوند و شناخت علت و عامل و راههای پیشگیری از جرم ، در تعیین مجازات واجرای آن تاثیری ندارد، واز سوی دیگر، مجازات نیز گرچه نتیجه بی مسوولیتی مرتکبان بوده ولی در پیشگیری و جلوگیری ازتوسعه‌ی این پدیده‌ی ضد اجتماعی کارساز نبوده است، و روز به روز آن جر ائم افزایش یافته است، از این رو، علم ترکیبی جرم شناسی برای شناخت جرم و مجرم و علل ارتکاب جرائم برای پیشگیری از جرم پدید آمد.گرچه مبانی این علم با توجه به اهداف و موضوع آن،از بدو پیدایش زندگی اجتماعی در جوامع بشری وجود داشته است ولی از قرن نوزدهم به صورت یک علم با توجه به تحولات و تغییرات اجتماعی به وجود آمد. «اولین بار این عنوان به وسیله‌ی «توبینار» فرانسوی در سااال ۱۸۷۹ به کار رفت و چند سال بعد توسط «گاروفالو» ایتالیایی بکار گرفته شد و به تدریج این عنوان در تمام دنیا به یک اعتبار کم و بیش مشابه مورد استفاده قرار گرفت.» (نجفی توانا،۱۳۸۹، ص۲۴)،از این رو شاید بتوان گفت هدف نهایی همه‌ی ادیان و شرایع آسمانی و فلسفه‌ی ارسال رسل و انزال کتب و تمام تلاشهای اندیشمندان و فیلسوفان و غایت علم حقوق؛ پیشگیری از جرم و پدید آوردن مدینه ای پاک، عادلانه و مبتنی بر نظم وامنیت و آرامش بوده است، و از آنجاکه انسان، به جهت دارا بودن اختیار و مدنی بالطبع بودن، با آحاد جامعه در شرائطی، با رفتارهایی مواجهه می‌شود که

در صورت مقابله به مثل، نتایجی غیر قابل جبران به وقوع پیوسته، که بـا انـدک تسـامح و تـاب آوری در برابر آن رفتار، از وقوع این واقعه پیشـگیری مـی‌شـد؛ کـاربرد وکـارآیی ایـن اصـل تـا بدانجاست که گاهی، بردباری دربرابر یک خشم آنی، مانع از دسـت دادن جـان آدمـی مـی‌شـود. جانی که «عزیزترین دارایی انسان است، زیرا، قتل، تنها جرمی است که صدمه ناشـی از آن غیـر قابل جبران است و آثارآن نه تنها بر خود شخص، بلکه بر دوستان و خانواده وی و حتی بر جامعه قابل توجه است.» (میر محمد صادقی،۱۳۹۵، ص ۱۹)، به همین جهت، پیشگیری ازجرم، باتوجـه به آثار وعواقبی که جرم بـرای مجـرم و مجنـی علیـه و خـانواده و خویشـاوندان و جامعـه دارد، ازاهمیت والایی برخوردار است. از این رو، جرم شناسی، به معرفت علمی مجرم و علل جـرم و در نتیجه راههای پیشگیری از جرم می‌پردازد. و خسارات ناشی از جرم را کاهش و یـا حتـی از بـین می‌برد، به همین جهت، صاحبنظران مربوطه، گفته اند:«جرم شناسی یک از جالب ترین و ارزنـده ترین و انسانی ترین و مقدس ترین و پرثمر ترین رشته‌های دانش است. جـرم شناسـی ،یکـی از جلوه‌های باشکوه ودرخشان کنجکاوی ژرف و گسترده و همه جانبه دانشمندان و متخصصان بشر دوست است...زیرا عالی ترین هدف هر جامعه پیشرو، متکی بر ارزشهای اخلاقی، شناخت انسـان؛ این موجود ناشناخته و فراهم آوردن بهترین شـرائط تجلـی حریـت و نبـوغ و خلاقیـت واعتمـاد معنوی وتامین رشد هرچه بیشتر اخلاقی وسعادت اجتمـاعی آن جامعـه‌ی متعـالی اسـت. در ایـن زمینه ، جرم شناسی، درمیان همه‌ی دانشها، ازلحاظ جامعیت، مقامی ویژه و والا دارد، مضافا آنکه، انسـان وسـعادت و سـربلندی او هـدف غـائی اندیشـه و کـار جـرم شناسـی اسـت.» (کـی نیـا، ۱۳۷۶،ص۱)؛لذا این قاعده، یکی از قواعد مهم در کاهش و پیشگیری از جـرم اسـت، قاعـده ای ساده و مبتنی بر عناصری بدیهی و مسلم، به گفته‌ی سزار بکاریـا:«مـی خواهیـد از وقـوع جـرم پیشگیری کنید ؟ بکوشید تا قوانین روشن و ساده باشد؛ وتمـام قـدرت ملـت ، بـرای دفـاع از آن بسیج شود و هیچ قدرتی برای نابودی آن به کار گرفته نشود....»(بکاریا،۱۳۹۵،ص۱۳۲)، از سـوی دیگر، گرچه همه تمدن‌ها، دارای کیفرهایی بوده اند ودر جایی که دولتها وضع مقرراتـی را بـرای جریان منظم و هماهنگ زندگی اجتماعی مفید تشخیص می‌دهند، ضروری است که این مقررات درباره‌ی کسانی که آنها را نقض می‌کنند به اجراء گذاشته، وضمانت اجراهای پیش بینی شده، نیز علیه آنان اعمال می‌شود.(بولک، ۱۳۸۵،ص۲۹)؛ ولی «با این حال، به این جنبه‌ی ضـمانت اجـرا، نباید تا آنجا اهمیت داد که به هدف دیگر مجازات، یعنی هدف سازگارسازی دو باره وبـاز پـذیری اجتماعی محکوم، که در سازماندهی نحوه‌ی رفتار با بزهکار در اولویت قرارداده شده است، لطمـه بزند.» (بولک، ۱۳۸۵، ص۳۱). از این رو این پژوهش،با رویکردی جرم شناسانه به جرم، برپایـه‌ی (فرض عدم موقعیت متنازع فیه، از سوی جانی) یکی از راههای مهم پیشـگیری از جرائمـی کـه حوزه‌ی گسترده دارند را ارائه می‌دهد، این فرضیه براصـول ومبـانی علـم اخـلاق هماننـد؛ علـم

وآگاهی، شکیبایی و تاب آوری، تجاهل العارف، حلم وبردباری، شفقت ودلسوزی و حسن ظن به مردم، شکل گرفته است،گرچه دانشمندان بزرگ علم اخلاق چون ابوعلی مسکویه(۴۲۱ ه.ق) در کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق ، امام محمد غزالی(۵۰۵ ه.ق) در احیاء علوم الدین و(تلیخص و ترجمه فارسی آن، کیمیای سعادت)، خواجه نصیرالدین طوسی(۶۷۲ ه.ق) دراخلاق ناصری، فیض کاشانی (۱۰۹۰ ه.ق)در المحجه البیضاء فی تهذیب الاحیاء (علوم الدین غزالی)، فاضلین نراقیین؛ مهدی نراقی (۱۲۰۹ه.ق)در جامع السادات،و احمد نراقی (۱۱۸۶ه.ق) در معراج السعاده و سایر محققان، در هرکدام ازعناصراین قاعده، مبسوطا و به تفصیل، مستدل ومستند، بحث و گفتگو کرده اند. ولی در این مقاله تاثیر اجتماعی اصول و مبانی مذکور در عرصه‌ی اجتماعی و از بعد پیشگیری از جرم تحت عنوان یک قاعده‌ی متصیده مهم از علم اخلاق در جرم شناسی مطرح شده است، که به نظر می‌آید، فاقد سابقه ای به این سبک وسیاق باشد.

قاعده فرض عدم موقعیت و علم اخلاق

این قاعده مبانی خود را از علم اخلاق اقتباس نموده و با اتکاء به اهداف جرم شناسی به بررسی فرضیه‌ها می پردازد، از این رو تعاریف و بیان مبادی و مبانی هر دو ضروری به نظر می‌آید.

تعریف علم اخلاق و علم جرم شناسی

از اخلاق تعاریف گونا گونی از سوی محققان و اخلاق پژوهان ارائه شده است؛ خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف اخلاق آورده است: «**چون این نوع که در آن شروع خواهد رفت، علم است بدانکه نفس انسانی را چگونه خلقی،اکتساب توان کرد که جملگی افعالی که به ارادت او صادر شود، جمیل ومحمود بود، پس موضوع این علم، نفس انسانی بود از آن جهت که ازاو افعالی جمیل و محمود یا قبیح و مذموم صادر تواند شد به حسب ارادت او.**»، برخی دیگر با توجه به اینکه اخلاق در باره‌ی فضیلت‌ها و رذیلت‌ها گفتگو می‌کند و چگونگی اتصاف به شایسته‌ها و دفع نبایسته‌ها را یاد می‌دهد،آن رابه «مجموعه‌ی ملکات نفسانی و صفات وخصائص روحی» تعریف کرده اند. (سادات، ۱۳۷۰، ص۲۲)، ابن مسکویه، اخلاق را به کیفیتی نفسانی تعریف می‌کند که بدون اندیشیدن و بصورت خود کار انسان را به سوی خوبیها سوق داده و از بدی‌ها اجتناب می‌کند.(ابن مسکویه، ۱۳۷۵، ص۵۸)، فیض کاشانی نیزعلم اخلاق را به همین سبک وسیاق تعریف کرده است.(فیض کاشانی، ۱۳۸۳،ق، ص۹۶)؛ از این رو دراین علم فضیلت‌ها و رذیلت‌ها و راههای کسب و دفع آنها بررسی می‌گردد.

انسان به جهت ماهیتی که دارد در طول تاریخ همواره به خوبی‌ها گرایش و از بدی‌ها گریزان

بوده است، از این رو حتی درجوامع بدوی نیز فضیلت‌ها ممدوح و رذیلت‌ها مذموم بوده است. به همین جهت،ازبدو پیدایش منسجم اندیشه ورزی، همواره اخلاق در صدر مباحث فکری بشر قرار گرفته است واصول وموازین اخلاقی مورد توجه و اهتمام همه‌ی انیشمندان بوده است و افراد جوامع بشری حرمت آنها را نگه می‌داشتند و خوبی وبدی افراد را با معیارهای اخلاقی می‌سنجیدند،هانری برگسن در این باره می‌گوید:«درهمه‌ی ازمنه، آدمیزادگانی استثنایی قد علم می‌کنند و این اخلاق را در راه و رسم خود تجسم می‌بخشند، بشریت پیش از قدیسان مسیحی، فرزانگان یونان و انبیاء بنی اسرائیل و آراهان‌های بودایی [آراهان راهبان بودایی هستند که با طی مراحل سیر وسلوک به نیروانا رسیده اند.] و دیگران را دیده است. و همواره برای تخلق به اخلاق کامل و یا بهتر بگوییم، اخلاق مطلق، بدین افراد رجوع کرده و توسل جسته اند. این مطلب به خودی خود آموزنده است، یعنی موجب فهم این مطلب است که اختلاف میان دو اخلاق، اختلاف در طبیعت است، نه اختلاف در قدر و مرتبه.» (برگسون، ۱۳۵۸، ص۳۱)، آنگونه که در دوره‌ی معاصر نیز اندیشوران در همه‌ی شاخه‌های بشری، به آن توجه نموده و ازمبانی آن بهره مند می‌شوند،زیرا «علم اخلاق با شناسایی قوا و استعدادهای گوناگون انسان و فضائل و رذایل روح آدمی، چگونگی ایجاد تعادل در میان امیال گوناگون و راه و روش تربیت نفس را میسر می‌سازد، به نحوی که انسان بتواند به کمال استحقاقی خود، نائل آید و موانع موجود برسر راه تکامل را شناسایی و از میان بردارد، از اینجا می‌توان دریافت که علم اخلاق، از پر ارج ترین و ضروری ترین علومی است که انسان بدان نیازمند است.... زیرا همه‌ی علوم ره آوردهای خود را در اختیار انسان قرار داده و در خدمت «انسان» هستند، حال اگر انسان از تربیت روحی و معنوی لازم برخوردار نباشد، از دستاوردهای علوم نیز نمی‌تواند در جهت سعادت حقیقی و کمال واقعی خود بهره مند شود.» (سادات، ۱۳۷۰، ص۲۶) و به همین جهت حضرت رسول اکرم صلی الله علی وآله و سلم، هدف بعثت خود را تکمیل و تتمیم مکارم اخلاق معرفی فرموده است. یکی از علوم جدید که برای رسیدن به اهداف غایی خود، ناگزیر از بکارگیری علم اخلاق است، علم جرم شناسی است، زیرا هدف این علم، شناخت جرم و مجرم وعلل و عوامل ارتکاب جرم و ودر نتیجه پیشگیری از جرم است، یکی از محققان و متخصصان برجسته معاصر در تعریف این علم می‌گوید: «جرم شناسی یا بزه شناسی، رشته ای از علوم جنایی است که در باره‌ی عوامل جرم زا و کیفیات و امور و مقتضیات و شرائط فردی و محیطی و اجتماعی موثر در بروز رفتار جنایی یا علل وقوع جرم و صور گوناگون بزه و جنبه‌های کمی و کیفی آن واز پیدایش حالت خطرناک در انسان یا انسانهای تبهکار و معمای تشکیل گروههای جامعه ستیز در میان جوامع انسانی با روش عینی و علمی یا مشاهده و آزمون و مقایسه و استقراء کافی به بررسی و تحقیق مداوم می‌پردازد، تا مگر با استمداد و استفاضه از تمام تخصص‌های علمی، بر طرق پیشگیری مستقیم یا غیر

مستقیم از حدوث جرائم و روشهای درمان و اصلاح و تربیت بزهکاران یا کسانی که در اثر عوامل جرم زای فردی (تن و روان) و محیط طبیعی و اجتماعی بدی، را برگزیده اند و از خود، رو برتافته واز انسانیت گریخته اند و پرورش دو باره و از نو سازگار ساختن آنان با جامعه و نظام اجتماعی دست یابد.» (کی نیا، ۱۳۷۶، ص۴). با مقارنه و تطبیق هدف هردو علم، دیده می‌شود که غایت جرم شناسی رسیدن به موضوع اخلاق است؛ به همین جهت برخی ازمحققان در ضرورت اخلاق، در ایجاد نظم و آرامش اجتماعی گفته اند:

«ضرورت یک اخلاق بنیادی اجتماعی کاملا احساس می‌گردد. اگر قرار است که زندگی اجتماعی تحمل پذیر باشد،همه باید، مقررات را تا حدودی مراعات کنند. اخلاق اجتماعی چیزی قطعی و مشخص نیست یعنی قواعد رفتار همه جا و همیشه یکسان نیست و نباید باشد ولی ضرورت قواعدی لایتغیر در جنبه‌هایی از زندگی انسانی به چشم می‌خورد، مانند مالکیت، روابط جنسی، و تعرض.مضمون اصلی، اکثر نظام‌های اخلاقی، باز تاب نیاز به قواعدی بنیادی برای رفتار اجتماعی است که البته این قواعد برحسب شرائط گوناگون تغییر می‌کنند.» (اتکینسون، ۱۳۷۰، ص ۶۲)

اخلاق در زندگی فردی واجتماعی به قدری موثر و اهمیت داشته است که اسپینوزا کتاب خود را که «حاصل یک عمر تجربه و تحقیق و تفکر و تامل و حاوی سنجیده ترین و پخته ترین و نهایی ترین اندیشه‌های فلسفی و حامل پیام‌ها و بشارتهای معنوی و به گفته‌ی *کولریج* شاعر نامدار انگلیسی انجیل او وبلا شک از امهات کتب فلسفی غرب است که به راستی عمیق و پر بار و پر محتوا و در عین حال بسیار صعب و سخت و مجمل و موجز است به طوری که فهم هر جمله‌ی آن نیازمند تاملی عمیق و شرحی کشاف است.»(جهانگیری، ۱۳۶۴، ص ه) اخلاق نامیده است، او که در فلسفه به مرتبه ای رسیده بود که به قول هگل: « یا باید اسپینوزایی باشی و یا هرگز فیلسوف نباشی» (اسپینوزا، ۱۳۶۴ص یک) کتاب اخلاق که: « شاهکار ستایش شده‌ی وی است، اثری است با گستره ای وسیع که نه تنها فلسفه‌ی اخلاق بلکه متافیزیک و نظریه‌ی شناخت را دربر می‌گیرد و علاوه براین، خطوط کلی نظامی فیزیکی و نظریه ای در باره‌ی سیاست را شامل می‌شود.عنوان کامل کتاب *اخلاق، به نمایش درآمده در نظمی هندسی* ودر حقیقت بر جسته ترین ویژگی کتاب نظم هندسی ارائه‌ی آن است. جالب است بدانیم اسپینوزا در ارائه‌ی فلسفه اش در این شکل، دکارت را الگوی خود قرار داد.» (ج. اچ. آر. پارکینسون، تاریخ فلسف راتلج ج ۴ ص۴۷۵) او که در روشی بی سابقه و بی لاحقه کتاب خود را به روش هندسه نوشته و از اصول متعارفه، تعاریف، قضایا و براهین برای تبیین و اثبات *مبانی اخلاقی* بهره گرفته است:«گرانبهاترین اثر فلسفه‌ی جدید به طرز هندسی نوشته شده است تا اندیشه را مانند براهین اقلیدسی ثابت و روشن سازد.» (دورانت، ۱۳۹۰، ص ۱۵۴)، واینکه چرا اسپینوزا چنین روشی را

برگزیده است و مبانی فلسفی خود را چرا به صورت قضایایی کـه از تعـاریف و اصـول موضـوعه شکل گرفته، تبیین نموده است ؟ شاید به قول دوستش *لود ویک مه یر* بـدان جهـت اسـت کـه اصول موضوعه:«عباراتی چنان روشن و واضح اند، که تمام کسانی که به سادگی معنـای کلمـات نهفته در آن‌ها را می‌فهمند به هیچ وجه نمی‌توانند از پذیرش آنها اجتناب کنند». به طور خلاصه، اصول موضوعه حقایق بدیهی هستند وهـدف اسـپینوزا در *اخـلاق* ایـن اسـت کـه بـا ابزارهـای استنتاجی ازآنها گزاره‌های دیگری بدست آورد که حقیقت شان بـدیهی نیسـت. بـه ایـن طریـق حقیقت این گزاره‌ها را اثبات می‌کرد.» ((پارکینسون، تاریخ فلسفه پارتلج ج ۴، ص ۴۷۷).

مباحث این کتا ب گرچه همگی موضوعات اخلاقی نیست و بخش اول آن در باره‌ی خداونـد متعال است. و از آنجایی که اسامی کتب و آثار وی ناظر به محتوا و متن آنهاسـت، ولـی تسـمیه این کتاب به اخلاق که فقط فقراتی از سه بخش آن مربوط به اخلاق است و بیشتر آن به بحـث از باری تعالی و صفات او، علم النفس است،بدانجهت است که به گفته‌ی یکی از محققان معاصر؛ چون تلاش و کوشش اسپینوزا در آثار خود نیـل بـه کمـال وسـعادت نهـایی وتبیـین مشـکلات وازاله‌ی موانعی است که انسان را ازرسیدن به کمال باز می‌دارد، لذا این کتاب که در برگیرنـده‌ی این مباحث است، مسما به اخلاق شده است، از سوی دیگر ما بعـد الطبیعـه و علـم الـنفس هـم مقدمه اخلاق است زیرا بیشترمسائل اخلاقی مبتنی بر فلسفه‌ی مـا بعـد طبیعـت و علـم طبیعـت اسـت.(جهـانگیری، ۱۳۹۰، ص شـانزده) از ایـن رو همـه‌ی سـتارگان آسـمان معرفـت و علـوم بشری؛علم اخلاق را به جهت اهمیت موضوع ومسائل آن وتاثیری که در ساخت و پرداخت جامعه ای سالم داشته است مهم تلقی کرده اند. ارسطو در نیکوماخوس مـی‌گویـد: فرزانگـی انسـان بـه خاطر به دست آوردن فضائل است نه به منظور شناسایی حقایق اخلاقی زیـرا کسـانی کـه واجـد فرزانگی شده اند،محتاج به شناخت امور نظری نیستند.(ترجمه اخلاق نیکوماخوس ص ۳۶).

تبصره وتذکاری در باره قاعده

ممکن است، خلط تصوری وتصدیقی درمفهوم این قاعده،یکی از آسیب‌های جدی باشد، بدان معنی که ممکن است،مفهوم ومصداق خلط شده و با تعمیم مصادیق به مفهومی خلاف نتیجـه‌ی قاعده دست یافته شود، که با واقعیت اختیار انسان در تعارض باشد، در حالی کـه بـا کمـی دقـت دیده می‌شود چنین امری هیچگونه ملازمه ای با نفی اختیار ندارد،زیرا نتیجـه قاعـده؛واکنش بـه عملی است که پیش ازآن تحقق یافته است، از دیگر سو بکارگیرنده‌ی ایـن قاعـده، در دو راهـی انتقام خشن و گذشت و نادیده گرفتن کنش طرف مقابل قرار می‌گیرد وبا محاسبه نتـایج هـر دو یعنی؛ انتقام و نادیده گیری عمل مرتکب ، مختارا راه دوم را بر می‌گزینند. البته عقائد جبرگرایانه‌ی گوناگونی که در باره فعل انسان ابراز شده است می‌تواند در این راه به مخالفان این قاعده کمـک

نماید ولی این بدان معنا نیست که پذیرش این روش و بکار گیری آن مستلزم نفی اختیار انسان و تظلم و ستم پذیری مذموم شود.

عناصر قاعده

این قاعده مشتمل برعناصری است که عبارتند از:

۱- معرفت و آگاهی ۲- شکیبایی و تاب آوری ۳- تجاهل العارف ۴- حلم و بردباری ۵- محبت ومهربانی، شفقت و دلسوزی ۶- حسن ظن به مردم.

۱- معرفت و آگاهی

بسیاری از ناهنجاری‌های اجتماعی و جرائم، ناشی از ناآگاهی به فعل انجام شده و عواقب ونتائج آنها است، از این رو علم و آگاهی، از مبادی ضروری ومهم علم اخلاق است ودر همه‌ی مکاتب اخلاقی به این امر تصریح شده است. در مکتب اخلاقی اسلام که از منابع مهم کتاب و سنت سرچشمه می‌گیرد، در آیات و روایات متعددی،علم و آگاهی به عنوان رکن و مبداء هر حرکت معنوی معرفی شده است. علم و آگاهی نسبت به عالم و آدم، نسبت به هستی و نسبت به باری تعالی، دنیا وآخرت، نفس انسان و.... وآنچه دراین باره ازاهمیت والایی بر خوردار است، شناخت نفس،خصوصا؛ ماهیت روح آدمی، ویژگی‌ها،استعداد وتمایلات انسان است و به همین جهت است که در آموزه‌های دینی، معرفت نفس،انفع المعارف قلمداد شده است و شناخت باری تعالی متوقف بر شناخت خود است «من عرف نفسه فقد عرف ربه» واهتمام علماء وفلاسفه‌ی اخلاق چون ابن مسکویه در طهارت الاعراق، غزالی در احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت،خواجه نصیر الدین طوسی در اخلاق ناصری، فیض کاشانی در المحجه البیضاء، فاضلین نراقیین درمعراج السعاده و جامع السعادات، بانوی اصفهانی در سیر وسلوک.... که در تحقیقات خود در مبادی آن علم، در تعریف نفس وشناخت آن، مبسوطا پرداخته اند، در اهمیت این نوع معرفت است که سنایی در حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه درباب الاول درتوحید باری تعالی آورده است:

چون تو در علم خود زبون باشی عارف کردگار چون باشی

به همین جهت است که خواجه نصیرالدین طوسی ضمن تمجید از گفتار ارسطو مبنی بر تقدم تفکر بر عمل می‌گوید: « و حکیم ارسطاطالیس افتتاح کتاب اخلاق بدین فصل کرده است، والحق،رای صواب دراین باب همان است که او را روی نموده است چه اول فکر است آخرعمل بود. و آخرِ فکر اول عمل، چنانکه در جملگی صناعات مقرر است، چه نجار، تا نخست تصورفایده تخت نکند،فکر را در کیفیت عمل صرف نکند، وتا کیفیت عمل به تمامت در خیال نیارد ابتدای عمل نکند وتا عمل تمام نشود فایده‌ی تخت، که فکر اول آن بود، صورت نبندد. همچنین تا

عاقل تصور خیر و سعادت، که نتیجه‌ی کمال نفس اند، نکند، اندیشه‌ی تحصیل کمال در خاطر او تمکن نیابد و تا آن تحصیل میسر نشود، آن خیر و سعادت او را دست ندهد.» (خواجه نصیر الدین طوسی، ۱۳۸۷، ص۸۰)، و به همین جهت است که «ارسطو حکمت(شناخت) را اساس سعادت و عمده ترین فضیلت می‌دانست. شناخت (علم، حکمت، دانایی، فرزانگی) و کار دو پایه و اساس تمدن بشر است. کار بدون شناخت، تیر در تاریکی انداختن است و به نتیجه‌ی مطلوب نمی‌رسد و شناخت بدون کار، توانایی و استعدادی است که به فعلیت نرسیده است و مانند کار بدون شناخت عقیم است.» (کانت، ۱۳۸۸،ص ۲۱)، صانعی دره بیدی در مقدمه ترجمه فلسفه فضیلت کانت می‌گوید: «از اینجاست که چنان که سقراط به درستی تعلیم داد ، مرز بین علم واخلاق برداشته می‌شود. اخلاقی ترین مردم عالم ترین آنهاست.... تربیت علمی درست، اخلاق درست هم به بار می‌آورد؛ زیرا،رفتار درست،چیزی نیست که جدا از نظام تعلیم و تربیت در فطرت انسان نهفته باشد، انسان محصول تعلیم و تربیت است و جز آنچه از طریق تعلیم و تربیت اقتباس کرده است،چیزی ندارد مگر استعداد برای معرفت و مهارت.» (کانت، ۱۳۸۸ص ۲۲)؛ از این رو درقرآن کریم آیات فراوان ودرسنت روایت متعددی در دعوت به تفکرآمده است. اسپینوزا در قضایای ۳۴ و ۳۵ باب بندگی انسان ویا قوت عاطفه، عقل را موجب توافق انسانها و عواطف را موجب مخالفت میان انسانها دانسته است: « ۳۴- ممکن است انسانها ازاین حیث که دستخوش عواطفی از نوع انفعالات می‌شوند مخالف هم باشند. ۳۵- انسانها فقط از این حیث که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند بالضروره همیشه طبیعتا با هم موافقند.» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۲۳۳)، وی سپس براساس برهان زیر به اثبات نظریه پرداخته و می‌گوید: «انسانها از این حیث که دستخوش عواطفی از نوع انفعالاتند ، ممکن است با هم اختلاف داشته باشند و مخالف یکدیگر باشند. اما گفته شد که انسانها فقط از این حیث که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند، فعالند، ولذا هر چه از طبیعت انسان ناشی می‌شود از این حیث که به وسیله عقل تبیین می‌شود، باید فقط به واسطه‌ی طبیعت انسان، به عنوان علت نزدیک آن فهمیده شود. اما ازآنجا که هرکس طبق قوانین طبیعتش، چیزی را می‌خواهد که آن را برای خود خیر می‌داند و می‌کوشد چیزی را نفی کند که آن را شر می‌داند و چون هرچیزی که به موجب احکام عقل آن را خیر ویا شر می‌دانیم، آن بالضروره خیر یا شر است ولذا نتیجه می‌شود که انسانها فقط از این حیث که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند، بالضروره اموری را انجام می‌دهند برای طبیعت انسانی ودر نتیجه برای هر انسانی خیر است یعنی با طبیعت هر انسانی موافق است. وبنابراین، انسانها از این حیث که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند بالضروره همیشه با هم موافقند. مطلوب ثابت شد.» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۲۳۳)، وی سپس در اثبات قضیه ۳۶ همین مبحث در برهانی می‌گوید: «عمل کردن بر طبق فضیلت همان عمل کردن تحت هدایت عقل است و هر کوششی که از

روی عقل به کار می‌بریم کوشش برای فهم است. عالیترین خیـری کـه اصـحاب فضـیلت از آن بهره مند می‌شوند،معرفت خداوند است. خیری که میان همه مشترک است و ممکن است همه‌ی انسانها از این حیث که طبیعت یکسان دارند به طور مساوی از آن برخوردار شوند. مطلـوب ثابـت شد.» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۲۳۵)، وی با تاکید بر اینکه انسان‌های تحت هدایت عقل که همـان فضلاء – صاحبان فضیلت – در طلب فهم و درک ند ولذا خیری را که برای خود طلب می‌کننـد، آن را برای دیگران نیز می‌خواهند، «این خواهش از این حیث که بـه نفـس مربـوط اسـت،همان ذات نفس است، اما ذات نفس،عبارت است از شناخت، که مستلزم شناخت خداست، که آن بـدون این شناخت ممکن نیست که وجود یابـد، یـا بـه تصـور آیـد و بنـابراین شـناخت خـدا کـه ذات نفس،مستلزم آن است، هر اندازه عظیم تر باشد، به همان نسبت،خواهشی که اصحاب فضیلت به موجب آن، آنچه خود طلب می‌کنند برای دیگران هم می‌خواهنـد.» (اسـپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۲۳۶) وی سپس در قضیه ۴۶ از نتائج عقل، سخن به میان می‌آورد و می‌گوید: کسی که تحت هـدایت عقل زندگی می‌کند حتی الامکان می‌کوشد تا نفرت وخشم،یا بی اعتنایی دیگـران را نسـبت بـه خود، با محبت و کرامت، پاداش دهد.» (اسپینوزا، ۱۳۶۸ ص ۲۴۶)، لذا علم وآگاهی متقن یکـی از علل وعوامل زندگی فردی واجتماعی سعادتمندانه است: ریچـارد پـاپکین در سـر آغـاز کتـاب محققانه خود عباراتی را از اپیکور آورده است مبنی بر این که تامین سلامت نفس با تحصیل علم و فلسفه امکان پذیر است: «نه آن کس که جوان است نباید در تحصیل و مطالعه‌ی فلسفه تاخیر کند، ونه آن کس که پیر شده است باید از مطالعه‌ی خـویش خسـته و بیـزار شـود. زیـرا تـامین سلامت نفس هر گز برای هیچکس نه زود است و نه دیر» (پاپکین،۱۳۸۴، ص سه)، بـه همـین جهت است که در همه نظریات کلاسیک اخلاقی به ویژه نظریه معروف متعارف افلاطون *دانـایی* رکن و عنصر اساسی است : «اگر ما بدانیم که زندگانی خوب چیست ، طبیعتا چنان رفتار خواهیم کرد که گوئی برای نیل به آن می‌کوشیم.... که بر حسب این نظریه، شـر و بـد کـاری نتیجـه‌ی جهل یعنی عدم شناسایی خیر است به عقیده‌ی افلاطون اگر کسی بتواند در یابـد کـه درسـتی و حق چیست ؟ هر گز شریرانه رفتار نخواهد کرد. اما مشکل ، کشف این است که درستی و حق یا به اصطلاح افلاطون «خیر» ، چیست.» (پاپکین، ۱۳۸۴، ص ۱۰)، به سـخن دیگـر در مـا نحـن فیه،فرضیه این است که یکی از علل عمده و گسترده‌ی جرائم و ناهنجـاری‌هـا، جهالـت و عـدم معرفت نسبت به فعل و عواقب کنش‌های مجرمانه و نابهنجار است؛ پس نـوعی تسلسـل و دور، پیش می‌آید؛ که علت جرم و ناهنجاری جهل است، از این رو باید جهل محو؛ تا امور به سامان و بهنجار شود. وبرای پاسخ به این سوال و رفع این شبهه در این تئوری، ایده‌هـای گونـاگون قابـل تصوراست واندیشمندان در طول تاریخ ارائه طریـق کـرده انـد، الـف– نظریـه‌ی تعلـیم و تربیـت سقراط و افلاطون: سقراط بر پایه محاوراتی که افلاطون از او دست داده اسـت، چنـین اسـتنباط

می‌کند که سقراط، فضیلت را درعلم و دانش می‌دانست ، بنا بر این، فردی که عمل شریرانه انجام می‌دهد؛ از سر جهالت است، او بر این باور بود که دانش با فضیلت و خوشبختی، رابطه ای نزدیک باهم دارند و خودش نیز این عقیده را به نحو دراماتیکی در عمل آزمود؛ سقراط با وجود اینکه فرصت یافت از مجازات مرگی که شهر آتن برایش مقرر کرده بود،بگریزد، او تصمیم گرفت بماند، زیرا باور داشت که فضیلت «ارزشمندترین دارایی است که انسان می‌تواند داشته باشد.» (فورلی،۱۳۹۲، ص ۲۳۰) ، افلاطون نیز برای حل این مشکل به تعلیم و آموزش معتقد است: «کشف طبیعت و ماهیت زندگی خوب ،امری است عقلی، شبیه به کشف حقائق ریاضی.درست همان طور که مردم تعلیم نادیده نمی‌توانند حقائق ریاضی را کشف نمایند،و همچنین اشخاص نادان و غیرعالم، نمی‌توانند حقایق را کشف کنند،همین طور هم اشخاص نادان وغیر عالم نمی‌توانند بفهمند که زندگی خوب چیست. به منظور کشف اینکه زندگی نیکو چیست، نخست باید به تحصیل انواع معینی از دانش و معرفت پرداخت. وقتی انسان می‌تواند به این گونه معرفت نائل شود که به قدر کافی در ریاضیات و فلسفه و دانشهای دیگر تعلیم یافته باشد. فقط با طی دوره‌ی طولانی تعلیم و تربیت عقلانی که افلاطون پیشنهاد کرده است، می‌توان استعداد شناخت طبیعت زندگی خوب را به دست آورد.» (پاپکین، ۱۳۸۴، ص ۱۰). با اینکه این نظریه در ساختن و پرداختن جامعه ای عاری از جرم و ناهنجاری مهم و موثر است، ولی کمکی به فرضیه‌ی طرح شده؛خصوصا در جرائم آنی ندارد، زیرا دراغلب جرائم و به ویژه جرائم آنی ، مرتکب جاهل،علم و آگاهی نسبت به فعل و نتیجه آن ندارد، و آموزش و تعلیم نیز نه تنها غیر ممکن، بلکه محال است.

۲- نظریه تصور مطلق

اسپینوزا براین باور است که «نادرستی عبارت است از فقدان شناخت که لازمه تصورات نا تمام، ناقص و مبهم است.» (اسپینوزا،۱۳۶۴، ص ۱۰۵)، در بادی امر به نظر می‌آید که این نظریه با آنچه افلاطون گفته است؛ تفاوت چندانی ندارد؛ زیرا عبارات دیگر او یعنی «کوشش برای کسب دانش نخستین، یگانه پایه‌ی فضیلت است.» (دورانت، ۱۳۹۰،ص۱۶۵)، وحدت دو دیدگاه را افاده می‌کند و همچنین این عبارت راجر اسکروتن موید و مصدق این همانی دو نظریه می‌باشد: «نظام اخلاقی اسپینوزا که به شکل استنتاجی طراحی شده بود؛ با نتائج خیره کننده ودیدگاه غریب وبدیع اش در باره‌ی مسائل انسانی، الگوی بیشتر متفکران بعدی قرار گرفت.جاذبه‌ی آن؛ صرفا به واسطه‌ی بازگشت به آرمان افلاطونی در باره انسان به عنوان موجودی آزاد ومستغرق در فکر، که می‌تواند تنها به یاری فهم از فراز ونشیب طبیعت فراتر رود، نبود.» (اسکروتن، ۱۳۸۲، ص ۱۹۳»؛ ولی با لحاظ قضایای پیشینی و با براهینی که در اثبات آنها اقامه می‌کند؛ تمایز و

تغایر نظریات افلاطون و اسپینوزا آشکار می‌شود. اسپینوزا در قضیه ۳۲ کتاب اخلاق در باره طبیعت و منشاء نفس آورده است: «تمام تصورات، تا آنجا که به خدا ارتباط دارند درست اند.» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۱۰۲) ؛ «اسپینوزا نشان داد که اگر می‌خواهیم نوع زندگی خوب را برای انسان‌ها کشف کنیم، باید ماهیت راستین انسان‌ها را کشف کنیم واین به معنای آن است که خود را در بستر طبیعت؛ به مثابه‌ی یک کل ببینیم، او می‌گوید ؛ انسان‌ها از قوانین کلی طبیعت پیروی می‌کنند، جایگاه انسان در طبیعت جایگاه یک پادشا، درون یک پادشاه نیست.» (پارکینسون، ۱۳۹۲، ص۱۹۲)، «به عقیده فارابی هدف غایی وجود انسان رسیدن به سعادت قصوی است. فارابی سعادت قصوی را با خیر مطلق یکی می‌داند، یعنی: آنچه مطلوب ومراد به ذات خویش است و نه مطلوب،از برای چیزی دیگر – هر چه باشد ودر هر زمانی. هر چیز دیگری وسیله ای است برای رسیدن به سعادت. این خیر مطلق، خداوند یا علت اولی است، زیرا «غایتی است که ورای آن غایتی وجود ندارد تا از رهگذر سعادت جستجو شود.»، مقصود فارابی این است که انسان در کما ل غایی خود در زندگی پس از مرگ ، می‌تواند خداوند رامشاهده کند که سعادت ابدی او را تشکیل می‌دهد.» (عثمان بکار، ۱۳۸۱، ص ۱۳۶)، یافتن و رسیدن و درک اینکه «عالی ترین فضایل، فضایل نظری است»، که آنها هم حاصل عقل است، خود امری مهم و اساسی در کنترل خود و بالا بردن سطح بردباری و تاب آوری و پیشگیری از وقوع جرائم و ناهنجاری‌های اجتماعی است.

۳- صبر و تاب آوری و شکیبایی

یکی ازمهمترین عناصراین قاعده،صبر و تاب آوری است، یکی از عوامل اصلی وقوع جرم، بی صبری و ناشکیبی است، وفرد با کمترین فعل به حرکت در آمده و واکنش نشان می‌دهد. بوق زدن ممتد راننده یک خودرو، یک مورد عدم مراعات نوبت در صفوف و مکان‌ها و..... فرد را وادار به عکس العمل می‌کند، یکی از راههای کنترل خشم و واکنش‌های سریع آسیب زا، صبر و بردباری است، شکیبایی و برد باری مبتنی بر آگاهی و معرفت نسبت به عواقب اموری است که فرد تحریک شده در موقعیت‌های تحریک آمیز می‌تواند از خود نشان دهد، زن وشوهری که در فرآیند پیچیده و سخت عقد ازدواج پیوند زنا شویی منعقد نموده اند، گاهی با واکنش به حرکت جزیی یکی از زوجین این کانون مستحکم و بنیاد مهم، فرو می‌پاشد. کسی که با شنیدن صدای بوق خود رویی، از کوره در می‌رود و با خشم و عصبانیت بر او فریاد می‌زند و باعث در گیری و نزاع و منجر به ضرب و جرح و قتل شده؛ اگر قدری شکیبایی پیشه کند، همه‌ی امور به سهولت رد و بدل می‌شود، از این رو، در روایات متعدد، توصیه و تاکید و امر به حلم و برد باری، صبر بر شدائد، تقیه، تحمل نوائب، فرو بردن خشم، رفق ومدارا، عفو و گذشت، فروتنی، تحمل جهال و...

شده است، آن گونه که امام سجاد علیه السلام فرموده اند: «لا ایمان لمن لا صبر له» (کسی که صبرنکند، ایمان ندارد.) (وافی جلد ۲ ص ۶۶) و در روایتی از رسول اکرم صلی الله علیه وآله و سلم آمده است که: «از محبوبترین راههای بسوی خدا وند متعال، فرو بردن دو جرعه است: جرعه‌ی خشمی که فرو بری، به حلم و برد باری، جرعه‌ی مصیبتی که فرو بری به صبر و شکیبایی.» (وسائل الشیعه ج ۲ ص ۲۲۴) و در روایتی از امام رضا علیه السلام آمده است، که انسان به مقام عبادت نمی‌رسد، تا اینکه حلیم و برد بار شود: «لایکون الرجل عابدا حتی یکون حلیما» (اصول کافی ج ۲ ص ۱۱۱)، با بررسی پرونده‌های دادگستری دیده می‌شود که خشم و غضب، موجب بسیاری از جرایم همانند؛ جرح و ضرب وقتل شده است، از این رو در قرآن مجید و روایات ، کظم غیظ و عفو و گذشت، نا دیده گرفتن جفای دیگران و بردباری و شکیبایی با تعابیر تکان دهنده آمده است: در روایتی از رسول اکرم صلی الله علیه وآله و سلم آمده است: «یا علی، اگر انسان، کسی را که در مقام عذر خواهی بر آمده، چه راست گوید چه دروغ، نپذیرد (و از او در نگذرد)؛ به شفاعت من نرسد.» (کنزالعمال، خ ۷۰۰۴)، همچنین در روایت دیگری از رسول اکرم الله علیه و آله وسلم آمده است: «آیا شما را از بهترین آفریده‌های دنیا و آخرت آگاهی دهم؟ عفو کردن کسی که برشما ستم کرده، وپیوستن با کسی که از شما بریده و نیکی کردن به کسی که به شما بدی کرده، و بخشش به کسی که از شما منع کرده است.» (بحارالانوار ج۷۱ ص۳۳۹)، و در روایت دیگری از پیامبر اعظم صلی الله علیه وآله وسلم آمده است: «الغضب مفتاح کل شر»، مولی الموحدین حضرت علی علیه السلام فرموده اند: «لیس منا لم یملک غضبه»(هر کسی که برخشم خود مسلط نباشد از ما نیست.) (آمدی، ۱۳۸۶، ص۱۹۸)، فیض کاشانی در زاد السالک گوید: از جمله اموری که عمده است در سلوک، حریت است، اعنی ؛ آزاد بودن از شوائب طبیعت و وساوس عادت و نوامیس عامه، چه سالک را هیچ سدی،عظیم تر از این سه امر، نیست و بعضی از حکماء اینها را روسای شیاطین نامیده اند و هر قبیحی که از هر کسی سر می‌زند چون نیکو می‌نگری به یکی از این سه منتهی می‌شود؛ اما شوائب طبیعت، مثل شهوت و غضب و توابع آن، از حب مال و جاه و غیر آن.....» (فیض کاشانی، ۱۳۷۴، ص۱۳۳) ، فیض کاشانی در زاد السالک آورده است: « چنانکه از روایات معتبره به طریق اهل بیت علیهم السلام مستفاد می‌شود، از اموری که سالک را لابد است از آن، و اخلال آن به هیچ وجه جایز نیست، بعد از تحصیل عقائد حقه، بیست و پنج چیز است:... بیست وسوم: بر جفای خلق و متعلقان صبر کردن، *زود از جا در نیامدن* و بد خویی نکردن، که هر چند جفا بیشتر می‌کشد و تلقی بلا بیشتر می‌کند زودتر به مطلب می‌رسد.» (فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ص۱۶۸)، دکارت با اینکه به همه‌ی معتقدات خود،شک کرد و وجود و هستی آدمیان را مساوق با شک می‌دانست و می‌گفت من شک می‌کنم پس هستم، ولی لاجرم به این نتیجه رسیده است که شک و تردید موجب سرگردانی و حیرت شده

ولذا باید پای را بر اصول ثابتی نهاد :«چون مرا عقل برآن داشت که در عقاید خـود مـردد باشـم، برای اینکه در اعمالم سرگردان نمانم و بتوانم تا ممکن است به خوشی زندگانی کنم، یک دستور اخلاقی موقت برای خود برگزیدم؛ وآن مبتنی بر چهار اصل بود....[دراصل سوم می‌گویـد:] اصـل سوم این که همواره به غلبه بر نفس خویش بکوشم تا به روزگار، و به تبدیل آرزوهای خود بیشتر معتقد باشم تا به تغییر امور گیتی وهمواره این اندیشه و اعتقاد را در نفس خود راسخ سازم که جز فکر و ضمیر ما هیچ امری کاملا در اختیار ما نیست و بنابر این اموری را که سوای خـود ماسـت، پس از آنکه به قدر قوه کوشیدیم؛ اگر چیزی بر وفق رضا نشود، آن را نسبت به خود یکسره غیـر ممکن بشماریم؛ و همین اعتقاد بس است تا مرا مانع شود از اینکه، آرزویی کنم که به آن نرسم و بنا براین خرسند باشم، زیرا اراده ما طبعا نمی‌گراید مگر به آنچه فهم ما حصـولش را بـه وجهـی ممکن جلوه می‌دهد. پس اگر همه‌ی آنچه را که سوای خود ماست یکسان از توانایی خود بیـرون بدانیم، البته فقدان چیزهایی که به طبع ازآن محرومیم و تقصـیری درآن بـاره نکـرده ایـم مایـه حسرت نمی‌شود، چنانکه از دارا نبودن ممالک چین و مکزیک دلتنگ نیستم. و به قـول معـروف چون ضرورت را فضیلت خود قرار دهیم؛ هنگام نا خوشی،حسـرت تندرسـتی، نخـوایم خـورد ودر زندان برآزادی تاسف نخواهیم داشت، چنان که اکنون حسرت نمی‌بریم که تن مـا ماننـد المـاس فساد ناپذیر نیست،یا مانند مرغان برای پرواز بال و پر نداریم ولیکن اذعـان مـی‌کـنم کـه ورزش طولانی و تکرار تفکر بسیارباید، تا شخص خو کند به این که ،امور را به این وجه ببینـد و گمـان دارم آن فیلسوفان پیشین که توانسته اند از سر پنجه‌ی روزگـار رهـایی یابنـد وبـا درد منـدی و بیچارگی در خرسندی و خوشی با خداوندان خود همچشمی کنند،راز کارشان همـین بـوده اسـت، یعنی همواره حدودی را که طبیعت بـرای ایشـان مقـرر نمـوده در نظـر داشـتند و چنـان مسـلم می‌گرفتند و قطع می‌کردند که جز اندیشه خود هیچ چیز را در اختیار ندارنـد، کـه همـین کیفیـت مانع می‌شد از این که در دل هوای دیگر داشته باشند،ولی در عوض توانایی خویش را بـرنفس و اندیشه چنان کامل می‌ساختند، که از این رو حق داشـتند خـود را غنـی تـر و توانـاتر و آزادتـر و سعادتمند تر بدانند از همه مردم دیگر که این فلسفه را اختیار ننموده و هرچند بخت و روزگـار بـا آنها مساعد باشد البته آنچه را که می‌خواهند ندارنـد.»(فروغـی، ۱۳۹۳، ص۱۹۸)؛ یکـی دیگـر از جلوه‌های تاب آوری و شکیبایی، نادیده گرفتن جسارت و بی اخلاقی است که اوج آن در *تجاهـل العارف* نمود پیدا می‌کند؛ بدین معنی که خود را به نشنیدن و نفهمیدن بزند،هابزدر دومین قـانون از قوانین ۱۹ گانه خود در کتاب لویاتان می‌گوید: «انسان باید تا جایی که لازم است، هماهنگ با دیگران، برای حفظ صلح و دفاع از جان خویش؛از حق خود بر اشـیاء چشـم بپوشـد و بـه همـان مقدارآزادی برای خود؛ در قبال دیگران راضی باشد ، که برای دیگران در مقابـل خـود قائـل بـه آزادی است.» (کانت، ۱۳۸۸، ص ۲۲).

٤- محبت و شفقت و دوستی و حسن خلق

شاید مبنای همه‌ی خلقیاتی که منجر به پیشگیری از جرم می‌شود؛ دوستی ومحبت و عشق به همنوعان و حسن خلق باشد؛ دراهمیت و نقش این خصلت والا، درمکاتب اخلاقی، داد سخن داده اند، به طوری که برخی گفته اند:«قوام همه‌ی موجودات به سبب محبت است وهیچ موجودی ازمحبتی خالی نتواند بود، چنان که از وجودی و وحدتی خالی نتواند بود..... چنان که محبت مقتضی قوام وکمال است؛غلبه مقتضی فساد ونقصان باشد. وبرخی دیگر از حکماء نیز به محبت اقرار کرده اند و [قائل به] سُریان عشق، درجملگی کاینات اند. وچون حقیقت محبت طلب اتحاد بود با چیزی که اتحاد با او درتصور طالب کمال باشد وما گفتیم که کمال و شرف هرموجودی بحسب وحدتی است که براو فایض شده است. پس محبت طلبِ شرف وفضیلت وکمال بود وهرچه طلب دراوبیشتر بود، شوق او به کمال زیادت بود و وصول بدان بر او سهل تر.» (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۰)، ابوعلی مسکویه از بزرگترین نظریه پردازان متقدم اخلاق فلسفی معتقد است: « بر خوردار شدن از جمیع خیرات جز از طریق استعانت از اخیار امکان ندارد و بدین ترتیب اجتماع افراد و محبت آنان به یکدیگر و اجتناب از اعتکاف و رهبانیت لازم می‌شود. بدین شرح موضوع مهم در روش اخلاقی ابن مسکویه به محبت افراد اجتماع به هم و استعانت ازیکدیگر است، و احکام شریعت، نیز اگر درست اجرا شود مفضی به همین غایت خواهد بود.» (صفا، ۱۳۸۸، ص ۲۳۶).

در آیین‌های الهی هم، این صفت در صدر همه‌ی خصال انسانی است، آن چنانکه در مکتب اسلا م در تاکیدی تشویقی، دین، به حب تعریف شده است و در آموزه‌های دینی آمده است: «هل الدین الا الحب» ؛ لذا؛ خواجه نصیر الدین طوسی؛ با این که؛ فضیلت عدالت را افضل فضائل دانسته، ولی محبت را مقدم و برتر از عدالت می‌داند تا جایی که می‌گوید:اگر محبت در جامعه، ساری وجاری باشد، نیازی به عدالت نیست، بدین معنا که در فقدان محبت است که عدالت ضرورت می‌یابد.« اشتیاق به تالف محبت بود وما بیش از این اشارتی کرده ایم به تفضیل محبت بر عدالت. و علت در آن معنی؛ آن است که عدالت مقتضی اتحادی است صناعی و محبت مقتضی اتحادی طبیعی،..... پس معلوم شد که احتیاج به عدالت که اکمل فضایل است درباب محافظت نظام نوع از جهت فقدان محبت است، چه اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی به انصاف و انتصاف؛ احتیاج نیفتادی. واز روی لغت خود انصاف مشتق ازنصف بود یعنی منصف متنازع فیه را با صاحب خود مناصفه کند. وتنصیف از لواحق تکثر باشد و محبت برعدالت معلوم شد.» (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷، ص۲۵۸)، فیض کاشانی در اهمیت حسن خلق و حسن نیت به مردم می‌گوید: « با مردم به حسن خلق و مباسطت معاشرت کردن، تا برکسی گران نباشد و افعال ایشان را محملی نیکو اندیشیدن و گمان بد به کسی نداشتن.» (فیض کاشانی،

۱۳۷۳، ص۱۶۷)، اپیکوردرباره‌ی دوستی می‌گوید: «بین تمام نیکی‌هایی که حکمت برای ما در بر دارد دوستی پر بها ترین است» واین کلید فلسفه‌ی انسانی اوست. جامعه ای که به دوستی امید ببندد بهترازجامعه ای است که به عدالت اعتماد کند. دراین باره – باغ- بیش از آن که مدرسه ای باشد، پایگاه مبلغان بود. به عقیده‌ی اپیکور دوستی تقریبا به صورت مسری باید ازفردی به فرد دیگر انتقال یابد (همچون زنجیر خوشبختی) اگر به جای دوستی کلمه‌ی عشق را بگذاریم، با کسی دریونان روبرو خواهیم بود که درواقع می‌توانیم پیشگام فرانسوا داسیز محسوبش کنیم. [کشیش قدیس کلیسای ایتالیای، موسس فرقه‌ی فرانسیسکن. هوادار فقر وفقراء ومبلغ زندگی فقیرانه و محبت آمیز (۱۲۲۶-۱۱۸۲)، اگر پیام اپیکور هیچ وقت مورد استقبال همگان قرار نگرفت؛ به این سبب بود که دوستی امری اعتباری و خصوصی است و نمی‌تواند مثل عدالت ابزار مسلکی برای دستیابی به قدرت باشد. «دوستی همچون پیام آوری، گرد جهان می‌گردد که انسانها را بیدار کند تا بتوانند خود را خوشبخت بنامند.» تمام فکر فیلسوف دراین تخیل شاعرانه‌ی درخشان ؛ نهفته است. در واقع او دوستی را وسیله‌ی ارتباط ومسلکی می‌داند که هرچند به سبب سودی که در بر دارد، پایدار می‌شود اما بالاخره به لذت آمیخته می‌شود و عاقبت به هدف غایی زندگی مبدل می‌گردد.» (کر شنتزو، ۱۳۷۷،ص ۳۳۸)، اسپینوزا در قضیه‌ی ۲۷ عواطف آورده است : *«با اینکه ممکن است نسبت به شیئی که همانند ماست هیچ گونه عاطفه ای نداشته باشیم، اما، با وجود این، هرگاه تخیل کنیم که شیء مذکور تحت تاثیر عاطفه ای قرار گرفته است، ما تحت تاثیر همان عاطفه ای قرار خواهیم گرفت.»* (اسپینوزا ، ۱۳۶۴، ص ۱۵۸) وبا براهین متقنی به این نتایج دست یافته است: «نتیجه ۱: اگر تخیل کنیم که کسی که نسبت به او هیچ گونه عاطفه ای نداریم همانند ما را شاد کرده است، در این صورت، وی را دوست خواهیم داشت و برعکس، اگر تخیل کنیم که او را اندوهگین ساخته است، از وی متنفر خواهیم بود. نتیجه ۲: اگر دلسوز شیئی باشیم، از آن نفرت نخواهیم داشت (ما نمی‌توانیم از شیئی که دلسوز آن هستیم نفرت داشته باشیم.) ، زیرا تیره بختی او، ما را اندوهگین خواهد ساخت.»، وی سپس پیش از نتیجه ۳ برهان را ارائه می‌دهد: «اگر ممکن می‌بود که از این چنین چیزی متنفر باشیم، لازم می‌آمد ه ، از اندوه او شاد شویم، واین خلاف فرض است. » و سپس برهان زیر را در اثبات دلسوزی اقامه می‌کند: «چیزی که درمورد دلسوزی ما ایجاد اندوه می‌کند ما را هم به اندوهی مشابه آن مبتلا می‌سازد. بنابر این، ما کوشش می‌کنیم چیزی را به خاطرآوریم که وجود آن چیز را نفی کند یا تباهش سازد. به عبارت دیگر ، خواهان نابودی آن خواهیم بود یا موجب نابودی آن، *و درنتیجه سعی ما متوجه خواهد بود که مورد دلسوزی خود را از تیره روزی برهانیم.* تبصره: این اراده یا خواهش نیکی کردن، که زاده‌ی دلسوزی ما نسبت به شیئی است که می‌خواهیم درباره اش نیکی کنیم؛ خیر *خواهی* نامیده می‌شود و بنا براین، صرفا خواهشی است که از

دلسوزی نشات می‌گیرد.» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۱۶۰)؛ خیر خواهی یکی از فضیلت‌های مهم اخلاقی است که در اسلام برآن تاکید شده است؛ رسول اکرم صلی الله علیه وآله وسلم فرموده است: «عابدترین مردم کسی است که نسبت به همه‌ی مسلمین، خیرخواه تر و پاک دلتر باشد.» (اصول کافی ج ۳ ص۲۳۸)؛ اسپینوزا درقضایای ۴۳ و ۴۴ همین باب می‌گوید: قضیه ۴۳: نفرت به وسیله‌ی نفرت متقابل فزونی می‌یابد و برعکس ممکن است به وسیله‌ی محبت از بین برود.

۴۴: نفرتی که کاملا مغلوب محبت شود مبدل به محبت خواهد شد و به همین جهت شدیدتر از محبتی خواهد بود که مسبوق به نفرت بنباشد. وی سپس از این اصل مهم برهان زیر را دست می‌دهد:

برهان: زیرا اگر کسی به چیزی که مورد نفرت او بوده یا عادتا از دیدن آن اندوهگین می‌شده است، عشق بورزد، به موجب این عشق، احساس شادی خواهد کرد و بر این شادی که محبت مستلزم آن است، شادی جدیدی افزوده خواهد شد. این شادی جدید از تقویت کوشش او برای بر طرف کردن اندوهی که نفرت مستلزم آن است، همراه با تصور شخص مورد نفرت او به عنوان علت شادی ناشی می‌شود.» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۱۷۴)، و از آن رو که «شادی تحول انسان ازکمال کمتر به کمال بیشتر و اندوه تحول انسان از کمال بیشتر به کمال کمتر است.» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۱۹۰)، لذا اگر در برابر پرخاشگران و خشمگینان با پیشه کردن شکیبابی و برد باری و پاسخ غیر انتقامجویانه برخورد کنیم نه تنها موجب کاهش و خاموشی طرف مقابل شده، بلکه از ارتکاب او به جرم و جنایات جلو گیری کرده ایم و خود را هم به جهت کمالی ارتقاء داده ایم.به همین جهت در قضیه ۴۶ همین باب، راه کاهش نفرت و خشم را هدایت عقل می‌داند و در اثبات آن به برهان زیر تمسک می‌جوید که: «انسانی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند حتی الامکان می‌کوشد تا تحت استیلای عواطف وابسته به نفرت قرار نگیرد ودر نتیجه کوشش خواهد کرد که دیگران هم تحت استیلای این عواطف قرار نگیرند. اما نفرت با نفرت متقابل افزایش می‌یابد و برعکس ممکن است با محبت از بین برود؛ به طوری که به محبت مبدل شود. لذا کسی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند، می‌کوشد نفرت و غیر آن را با محبت پاسخ دهد، یعنی با کرامت..... تبصره: کسی که می‌خواهد آزار دیگران را با نفرت تلافی کند، مطمئنا زندگی اسفناکی خواهد داشت. اما برعکس، کسی که می‌کوشد تا نفرت را باعشق بر طرف سازد، با شادی و اطمینان خاطر به مبارزه می‌پردازد ودر برابر بسیاری به همان آسانی مقاومت می‌کند که در برابر اندک و به ندرت نیازمند یاری بخت است و کسانی که مغلوبش می‌شوند خود را با شادی تسلیم وی می‌کنند، زیرا آنها نه به واسطه فقدان نیرو بلکه به واسطه‌ی افزایش نیروشان مغلوب شده اند. به هر حال تمام این حقائق آن چنان به وضوح از تعاریف محبت و عقل ناشی می‌شوند که دیگر به مبرهن ساختن آن نیازی نیست.» (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۲۴۷)؛ از این رو، در

آموزه‌های دینی به برخورد با بدی از طریق نیکی، توصیه وتاکید شده است، آنگونه کـه در قـرآن کریم آمده است و در اوج فصاحت و بلاغت به این مهم تاکید و توصیه نموده است:«ولا تسـتوی الحسنه ولا السیئه ادفع بالتی هی احسن فاذا الذی بینک و بینه عداواه کانه ولی حمیم» (فصـلت /۳۴): (وهرگز نیکی و بدی مساوی نیست، همیشه بد اخلاقی را به بهترین شـیوه دور کـن تـا در نتیجه کسی را که با تو سر دشمنی دارد دوست تو گردد.)و در آیـه ۶۳ سـوره فرقـان در اوصـاف بندگان پاک خدا آمـده اسـت : «عبـادالرحمن الـذین یمشـون علـی الارض هونـا واذا خـاطبهم الجاهلون قالوا سلاما» (وبندگان خاص خدای رحمان :کسانی هستند که بر روی زمین به فروتنی راه می‌روند و هر گاه جاهلان آنان را با سخنان ناروا و زشت خطاب کنند، در پاسـخ بـه خـوبی و زبان خوش پاسخ می‌دهند.) در دیوان منسوب به امام علی علیه السلام آمده است:

«و ذی سفه یواجهنی به جهل و اکره ان اکون له مجیبا
یزید سفاهه وازید حلما کعود زاد فی الاحراق طیبا»

(در بسیاری مواقع، با انسان‌های کوته فکر و کم خردی روبرو می‌شدم کـه از روی جهالـت و بی خردی برخورد کرده و ناسزا می‌گفتند، من کراهت داشتم که جواب آنان را بدهم، بسیار می‌شد که آنها بر این فعل سفیهانه‌ی خود می‌افزودند (ناسزا گویی را بیشـتر مـی‌کردنـد) ولـی مـن بـر بردباری ام می‌افزودم. همانند عودی که درآتش می‌اندازند، شدت آتش موجب شدت بوی خـوش عود می‌شود. (بیهقی نیشابوری کیدری، ۱۳۸۱، ص ۳۶)

نتیجه گیری

وقوع جرم و ناهنجاری‌های اجتماعی پیشینه ای طولانی مقارن آفرینش انسان و جامعه انسانی دارد،ولی در عصر کنونی به دلیل رشد و توسعه جوامع انسانی، گسترده تر، پیچیده تر و فراگیر شده است، آنگونه که جرم وجنایت یکی از بلاهای بزرگ امروز است، ابتلاء به این پدیده‌ی شوم آنچنان عمومیت یافته که جوامع امروزی را جوامع جرم انگیز نامیده اند. از این رو مطالعه و تحقیق ماهیت جرائم، و چرایی و چگونگی وقوع آنها برای رسیدن به راههای پیشگیری و مقابله با آنها، برای همه‌ی دولت‌ها و ملت‌ها ضروری است،به همین جهت،علم نوین و مهم جرم شناسی مورد توجه جدی اندیشمندان و محققان علوم اجتماعی و حقوقی قرارگرفته و به عنوان جالب ترین و مقدس ترین و پر ثمر ترین دانش‌های بشری،علل و عوامل این پدیده را با استمداد از سائر علوم، بررسی و راههای پیشگیری از وقوع جرم را ارائه می‌دهد. یکی از راههای مهم و موثر ومفید برای پیشگیری از بسیاری از جرائم بهره گیری از *قاعده فرض عدم موقعیت کنونی* است، این قاعده مبتنی بر اصول و مبانی معرفتی علم اخلاق، و دارای عناصر وارکان اخلاقی مهمی ازجمله معرفت و آگاهی، تاب آوری و شکیبایی، محبت و شفقت و.... است، که با بکارگیری آن، از بسیاری از جرائم پیشگیری می‌شود؛ با بررسی جرم شناسانه‌ی پرونده‌های دادگستری دیده می‌شود، اگر مجرمان در مواجهه‌ی با قربانیان جرائم، اندکی در نتیجه عمل خود تامل نموده وبه واکنشی خشم آلود نسبت به حرکت جزیی و کوچک مجنی علیه، مبادرت نمی‌ورزیدند، مستوجب مجازات سنگینی چون قصاص، حبس ابد، و.....نشده و خسارتهای هنگفتی برای خود و خانواده و مجنی علیه و جامعه پدید نمی‌آمد؛ از این رو تاب آوری و فرض عدم موقعیت از دست رفته، عامل بزرگی برای پیشگیری از بسیاری از جرائم و ناهنجاری‌های اجتماعی است؛ زیرا بسیار دیده می‌شود که یک عمل جزیی موجب خشم و واکنش مخاطب شده و جرح و قتل و آسیب‌های جبران ناپذیری را به بار می‌آورد، در بیشتر اوقات دیده شده است که بوق زدن راننده‌ی اتومبیلی موجب نزاع ودر گیری خونین و جرح وقتل شده است، که با اندک تاب آوری و فرو بردن خشم، به وقوع چنین اتفاقاتی منجر نمی‌شد، از سوی دیگر اختلاف خانوادگی آماررو به افزایش طلاق در اغلب موارد ناشی از عدم تحمل زوجین و ناشکیبایی در برابر اموری است با حلم و بر باری و فرض نمودن عدم موقعیت از دست رفته، مانع از هم پاشیدگی خانواده وآثار زیانبار جدایی والدین و سایر خسارات می‌شود. از این رو پیشگیری از جرم بهتر و موثرتر از مجازات مجرمان در تحقق اهداف حقوق کیفری است. لذا قاعده مذکور که مبتنی بر اصول و موازین اخلاقی است، با توجه به عناصر و ارکان آن می‌تواند به عنوان یکی از راهکارهای مهم پیشگیری ازوقوع جرم مورد توجه قرار گیرد، معرفت و آگاهی نسبت به نفس، آدم و عالم، صبر و تاب آوری در موقعیت‌های جرم ساز، شفقت و محبت و... موجب می‌شود که انسان دربرابر اتفاقات تحریک آمیز؛ تانی و تامل نموده و با کوچکترین حرکت به خشم نیاید و نهایتا با اتکاء بر این اصول از وقوع بسیاری از جرائم پیشگیری می‌شود.

فهرست منابع

۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۸۴).غررالحکم ودررالکلم، محمدعلی انصاری،قم، امام عصرع، چاپ چهارم.

۲. اتکینسون،آر. اف، (۱۳۷۰). درآمدی به فلسفه اخلاق، سهراب علوی نیا، تهران، مرکز نشر کتاب، چاپ دوم.

۳. اسپینوزا، باروخ، (۱۳۶۴)، اخلاق، محسن جهانگیری،تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.

۴. اسکروتن، راجر،(۱۳۸۲).تاریخ مختصر فلسفه جدید، اسماعیل سعادتی خمسه، تهران، حکمت، چاپ اول.

۵. ابن مسکویه، ابوعلی، (۱۳۷۵). طهارت الاعراق و تهذیب الاخلاق، میرزا ابو طالب زنجانی – مقدمه وتصحیح ابوالقاسم امامی، تهران، میراث مکتوب، چاپ اول.

۶. بکاریا، سزار،(۱۳۹۰.ش). رساله جرائم و مجازات‌ها، محمدعلی اردبیلی، تهران، میزان، چاپ پنجم.

۷. برگسون،هانری، (۱۳۵۸ش.). حسن حبیبی،تهران، شرکت انتشار، چاپ اول.

۸. بولک، برنار،(۱۳۸۵.ش)،کیفرشناسی، علی حسین نجفی ابرند آبادی، تهران، مجد، چاپ پنجم.

۹. بیهقی نیشابوری کیدری، محمد بن حسن، (۱۳۸۱)،دیوان امام علی علیه السلام، تهران، انتشارات اسوه، چاپ اول.

۱۰. پاپکین، ریچارد و استرول،(۱۳۸۱)،کلیات فلسفه، سید جلال الدین مجتبوی، تهران، حکمت، چاپ اول.

۱۱. پارکینسون، ج.ا.چ، (۱۳۹۲).رنسانس و عقل باوری سده هفدهم، حسن مرتضوی، تهران، پویه نگار، چاپ اول.

۱۲. خواجه نصیرالدین طوسی،محمد بن محمد، (۱۳۸۵). اخلاق ناصری،مصحح: مجتبی مینویو علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی، چاپ ششم.

۱۳. دکر شنتزو،لوچانو، (۱۳۷۷). فیلسوفان بزرگ یونان باستان، تهران، نشر نی،چاپ اول.

۱۴. دورانت، ویل،(۱۳۹۰). تاریخ فلسفه، عباس زریاب خویی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ ۲۳.

۱۵. سادات، محمد علی، (۱۳۷۰).اخلاق اسلامی، تهران، سمت، چاپ نهم.

۱۶. سنایی غزنوی، مجدود بن آدم، (۱۳۸۳). حدیقه الحقیقه وشریعه الطریقه، تصحیح وتحشیه:محمدتقی مدرس رضوی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ ششم.

۱۷. صفا، ذبیح الله، (۱۳۸۸). تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی،تهران،انتشارات مجید، چاپ دوم.

۱۸. فروغی، محمد علی، (۱۳۹۳).سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار، چاپ نهم.
۱۹. نجفی توانا، علی،(۱۳۸۹.ش). جرم شناسی،تهران، آموزش سنجش، چاپ ششم.
۲۰. فیض کاشانی،محمد بن مرتضی، (۱۳۷۳ ق.).(المحجه البییضاء فی تهذیب الاحیاء).تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، جلد پنجم.
۲۱. فیونا هینز، راب وایت،، جرم و جرم شناسی، (۱۳۸۵.ش)، علی سلیمی،قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم.
۲۲. کلارک سون، کریستوفر، (۱۳۷۴.ش)،تحلیل مبانی حوق جزا،حسین میر محمد صادقی،تهران، جهاد دانشگاهی، چاپ دوم.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۴.ق). بیروت، دارالاضواء، چاپ اول، جلد اول.
۲۴. کی نیا، مهدی، (۱۳۷۶.ش)، مبانی جرم شناسی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ پنجم، جلد اول.
۲۵. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۱۳ق). بحارالانوار، بیروت، دارالاضواء، چاپ اول، جلد ۷۱.
۲۶. میر محمد صادقی، حسین، (۱۳۹۵).جرائم علیه اشخاص، تهران، بنیاد حقوقی میزان،چاپ بیست و دوم.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۵۴ – ۲۷

تحلیل تطبیقی شاخص‌های مُد در شبکه‌های اجتماعی

(مطالعه موردی: اینستاگرام)

مریم گلی اسرمی [۱]
افسانه مظفری [۲]
فاطمه نوشین فرد [۳]

چکیده

تحقیق حاضر به تحلیل تطبیقی شاخص‌های مُد در شبکه اجتماعی اینستاگرام با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی پرداخته است. از آنجاییکه تاکنون پژوهشی در زمینه شناسایی شاخص‌های مُد در شبکه اجتماعی اینستاگرام انجام نشده است، هدف شناسایی مضامینی است که برند ایرانی ناریان، برند مالزیایی رویای ما، برند فرانسوی شنل و برند ایتالیایی مکس مارا به وسیله آن‌ها توانسته‌اند مخاطبان را در این شبکه اجتماعی جذب نمایند. واحد تحلیل اصلی، مضامین استخراج شده از صفحات اینستاگرام برندهای منتخب است. جامعه آماری، شامل محتوای منتشر شده از چهار برند برتر در حوزه مد در فضای مجازی است که شامل ۳۰ صفحه اینستاگرام می‌باشد. برای انتخاب نمونه، از روش نمونه‌گیری هدفمند بهره برده شد. محتوای شاخص‌های مُد از سوی کاربران شامل میزان پاسخ دادن به کامنت‌ها، اشاره به جزئیات برند، استفاده از زبان غیر رسمی، استفاده از زنان در خدمت معرفی کالا، معرفی محصول و ویژگی‌های منحصر به فرد آن است. برند ناریان بالاترین میزان پاسخ‌دهی به کامنت‌ها را دارد و از این طریق اعتماد مخاطبان را جلب می‌کند. برند مکس مارا بالاترین میزان اشاره به جزئیات برند را دارد. برند شنل از بیان غیر رسمی در ارتباط با مخاطبان استفاده می‌کند. برند ناریان بر ویژگی‌های محصول و معرفی مدل‌های جدید تمرکز دارد، در حالی که برند شنل با نمایش زنان نیمه عریان تلاش می‌کند توجه بیشتری جلب کند. مکس مارا تنوع نژادی را به تصویر می‌کشد. برند رویای ما نیز زنان را در چارچوب فرهنگی خود بازنمایی می‌کند و بیشتر بر پوشش اسلامی تأکید دارد. برند شنل بیشتر بر روی محصولات آرایشی لوکس تمرکز دارد، در حالی که برند ناریان از سوژه‌های با پوشش متناسب با عرف ایرانی–اسلامی استفاده می‌کند. برند شنل نیز با نمایش محصولات در مکان‌های تاریخی سعی در ایجاد ارتباط بین کالا و تاریخ دارد.

واژگان کلیدی

شاخص، مُد، برند، شبکه اجتماعی، اینستاگرام.

---

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم ارتباطات اجتماعی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: Maryam.esrami@iau.ac.ir
۲. گروه علوم ارتباطات اجتماعی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: dr.afsaneh.mozaffari@iau.ac.ir
۳. گروه علوم اطلاعات و دانش شناسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: nooshinfard@srbiau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۲۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۷/۱۴

طرح مسأله

فناوری‌های دیجیتال در دهه‌های گذشته رشدی شتابان داشته‌اند و به شکلی فراگیر به اغلب ابعاد زندگی انسان‌ها راه یافته‌اند. به‌طوری که سایر فناوری‌ها نیز تا حد بسیار زیادی به فناوری‌های دیجیتال وابسته شده‌اند(ناظمی و همکاران،۱۴۰۲). استفاده از این فناوری‌ها، تغییرات قابل توجهی را در توزیع اطلاعات و نیز در چارچوب هنجارهای فرهنگی پدید آورده است(رحیمی و همکاران،۱۴۰۳). در همین راستا سبک زندگی مدرن نیز به علت این تغییرات گسترش یافته است. با ظهور و گسترش سبک زندگی مدرن و پیشرفت‌های تکنولوژیک، دنیای مد و تجارت به طرز چشمگیری دستخوش تغییرات عمیق شده است. این تحولات نه تنها الگوهای مصرف را تغییر داده‌اند، بلکه بسترهای جدیدی را برای افراد علاقه‌مند به مد فراهم کرده‌اند. در این فضای نوین، دسترسی آسان به اطلاعات مرتبط با آخرین روندهای مد و لباس، به کاربران این امکان را می‌دهد که به راحتی با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و تجربیات خود را به اشتراک بگذارند. در همین راستا یکی از فناوری‌های نوینی که در زمان کوتاهی توانسته تأثیرات عمیقی بر زندگی انسان‌ها و جوامع بشری بگذارد، ظهور شبکه‌های اجتماعی مجازی است. این شبکه‌ها به عنوان بسترهایی برای تعاملات اجتماعی و ارتباطات غیرخطی، نقش کلیدی در شکل‌دهی به تجربیات فردی و جمعی ایفا می‌کنند (لطیفی و همکاران، ۱۳۹۷).

شبکه‌های اجتماعی با ایجاد فضایی تعاملی و جذاب، مفهوم جامعه مجازی را به واقعیتی ملموس تبدیل کرده‌اند. این فضا نه تنها به کاربران اجازه می‌دهد تا اطلاعات و تجربیات خود را به اشتراک بگذارند، بلکه به آن‌ها این امکان را می‌دهد که از نظرات و دیدگاه‌های دیگران بهره‌مند شوند. کاربران این شبکه‌ها می‌توانند با بررسی روندهای مختلف مد و زیبایی، تصمیمات خرید خود را هوشمندانه‌تر اتخاذ کنند و به انتخاب‌های خود عمق بیشتری ببخشند. این تعاملات به‌ویژه در دنیای مد، جایی که سلیقه‌ها و ترجیحات فردی بسیار متنوع‌اند، اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. تبلیغات هدفمند و مشارکت در گفتگوهای آنلاین، برندها را قادر می‌سازد تا نیازها و خواسته‌های مشتریان خود را بهتر درک کنند و بر اساس آن‌ها استراتژی‌های بازاریابی خود را تنظیم نمایند. همچنین، کاربران می‌توانند نظرات خود را درباره محصولات به اشتراک بگذارند و این امر به برندها کمک می‌کند تا تصویر بهتری از جایگاه خود در بازار داشته باشند. همچنین شبکه‌های اجتماعی، قابلیت پاسخگویی به بخش عمده‌ای از نیازها، فعالیت‌ها و جنبه‌های مختلف زندگی بشر را دارند (حافظ نیا، ۱۳۹۰).

شبکه‌های اجتماعی به برندها این امکان را می‌دهند تا استراتژی‌های نوین بازاریابی را آزمایش کرده و روندهای موجود در این فضا را تحت نظر قرار دهند. امروزه، هزاران برند مشهور

در سطح جهانی به صورت آنلاین در فضای مجازی فعال هستند و به طور مستقیم با مشتریان بالقوه خود ارتباط برقرار می‌کنند. این تغییر در نحوه برقراری ارتباط بین برندها و مصرف‌کنندگان به وضوح نشان‌دهنده انتقال از روش‌های سنتی تبلیغات است که در آن شرکت‌ها تنها به ارائه یک‌جانبه تصاویر برند و محصولات خود از طریق رسانه‌های عمومی مانند تلویزیون و مطبوعات اکتفا می‌کردند. اکنون، ویژگی‌های منحصر به فرد شبکه‌های اجتماعی به آن‌ها این قدرت را داده است که به ابزاری مؤثر برای ارتقاء و اطلاع‌رسانی در حوزه مد و برند تبدیل شوند. این تحولات در عرصه ارتباطات دیجیتال نه تنها بر نحوه تعامل برندها با مشتریان تأثیر گذاشته‌اند، بلکه به شکل‌گیری یک اکوسیستم تعاملی جدید منجر شده‌اند که در آن کاربران می‌توانند نظرات و تجربیات خود را به اشتراک بگذارند. این امر نه تنها باعث افزایش آگاهی مشتریان از روندها و محصولات جدید می‌شود، بلکه به برندها نیز کمک می‌کند تا نیازها و خواسته‌های مشتریان را بهتر درک کرده و بر اساس آن‌ها استراتژی‌های خود را تنظیم کنند این نوع تعاملات و تبادل اطلاعات در فضای دیجیتال به وضوح نشان‌دهنده تغییرات بنیادین در الگوهای مصرف و شیوه‌های بازاریابی در صنعت مد است (کیم کو ،۲۰۱۲). امروزه در حالی که شرکت‌های بزرگ مد و برندها، کمپین‌های تبلیغاتی خود را راه‌اندازی کرده و محصولات جدیدشان را از طریق پلتفرم‌های رسانه‌های اجتماعی به اشتراک می‌گذارند، فروشگاه‌های کوچک و محلی نیز با به اشتراک‌گذاری تجربیات خرید و فروش و روندهای نوین در گفتمان‌های آنلاین مد، در این عرصه فعال هستند (مارسی ، ۲۰۱۴).

بدون شک اینستاگرام در میان شبکه‌های اجتماعی، یکی از پرکاربردترین شبکه‌ها است و روزانه در سراسر جهان، کاربران فعال بسیار زیادی دارد. به اشتراک‌گذاری استوری، عکس و کپشن از جمله فرصت‌هایی است که کاربران این شبکه دارند و کسب‌وکارهای تبلیغاتی نیز می‌توانند از این شبکه مجازی استفاده کنند(نصرتی و همکاران،۱۴۰۲). این شبکه اجتماعی به کاربران این امکان را می‌دهد که با عناصر و شخصیت‌های مجازی همذات‌پنداری کنند و به تقلید از سبک‌های پوشش، آرایش و شیوه‌های زندگی مدرن بپردازند تا خود را در دنیای دیجیتال به‌روز نگه دارند. این پلتفرم به دلیل قابلیت‌های بصری و تعامل‌پذیری بالا، به برندها این امکان را می‌دهد که به صورت مستقیم با مخاطبان خود ارتباط برقرار کنند و هویت برند خود را به نمایش بگذارند(خادمیان کلهری، ۱۳۹۹).

شاخص‌های مختلف دنیای مد، شامل طراحی، رنگ، الگوها و سبک‌های مختلف مانند روش‌های اعتماد زایی در مخاطبان، افزایش توان ارتباطی مخاطب، شیوه بیانی متن پست‌های اینستاگرام، نقش زنان در تبلیغات محصولات برندها و چگونگی رویکرد برجسته‌سازی پیام به طور مداوم در فضای اینستاگرام بازتاب داده می‌شوند. اما مسئله تحقیق این است که چگونه این

شاخص‌ها در برندهای مختلف به نمایش درمی‌آیند و چه عواملی بر نحوه بازتاب آنها تأثیرگذار هستند. برندهای معتبر مانند ناریان، رویای ما، ماکس مارا و شنل با استراتژی‌های خاص خود در شبکه اجتماعی اینستاگرام، سعی در ایجاد هویت منحصربه‌فرد و جلب توجه مخاطبان دارند. هر یک از این برندها با استفاده از محتوای بصری، داستان‌سرایی و تعامل با کاربران، سعی در بازنمایی شاخص‌های مد خود دارند. با این حال، تفاوت‌ها و شباهت‌های میان این برندها در نحوه ارائه و تفسیر شاخص‌های مد می‌تواند نشان‌دهنده رویکردهای متفاوت آنها نسبت به بازار هدف و استراتژی‌های بازاریابی باشد. تحلیل و بررسی چگونگی بازتاب استراتژی‌های دنیای مد در برندهای مذکور می‌تواند به شناخت عمیق‌تری از تأثیرات فرهنگی و اجتماعی موجود در این فضا کمک کند. این تحقیق می‌تواند به برندها کمک کند تا استراتژی‌های مؤثرتری برای جذب مخاطبان هدف خود تدوین کنند و نقاط قوت و ضعف خود را در مقایسه با رقبا شناسایی نمایند. از این رو، بررسی دقیق این مسئله نه تنها برای محققان بلکه برای فعالان صنعت مد نیز حائز اهمیت است.

از آنجاییکه تاکنون پژوهشی در زمینه شناسایی شاخص‌های مُد در شبکه اجتماعی اینستاگرام انجام نشده است، هدف اصلی این تحقیق شناخت چگونگی بازتاب شاخص‌های مد در اینستاگرام از طریق مطالعه مقایسه‌ای و تطبیقی برندهای ناریان، رویای ما، ماکس مارا و شنل است. با تحلیل محتوای ارائه‌شده توسط این برندها در این پلتفرم، تحقیق به دنبال شناسایی الگوها و تفاوت‌های موجود در نحوه نمایش مولفه‌های مد است. همچنین این تحقیق در پی پاسخ به این سوالات است:

۱. شاخص‌های اعتمادزایی در پست‌های اینستاگرام چگونه بازتاب داده شده است؟
۲. پیج‌های اینستاگرام در افزایش توان ارتباطی مخاطب با محصولات چگونه عمل کرده‌اند؟
۳. شیوه بیانی متن پست‌های اینستاگرام در مورد محصولات خود به چه صورت است؟
۴. زنان در تبلیغات محصولات برندها در پست‌های اینستاگرام چگونه بازتاب داده شده‌اند؟
۵. رویکرد برجسته‌سازی پیام پست‌های اینستاگرام در مورد محصولات برندها چگونه است؟

چارچوب مفهومی پژوهش

مد

مد واژه‌ای فرانسوی به معنای شیوه و روش است که به طور خاص به روش‌های موقتی در زندگی، نحوه لباس پوشیدن و رفتارهای دیگر برخی افراد اشاره دارد. در جامعه‌شناسی، مد به رفتار جمعی نوظهوری اطلاق می‌شود که هنوز به عنوان یک رسم اجتماعی تثبیت نشده، اما تأثیر زیادی بر بخش وسیعی از جامعه دارد و به آن «مد اجتماعی» می‌گویند. پدیده مد و

مدسازی مختص یک جامعه یا فرهنگ خاص نیست و در دنیای امروز به طرز چشمگیری گسترش یافته است. این فرآیند اجتماعی به شکلی بی‌سابقه در لایه‌های مختلف جوامع نوین ریشه دوانده است و بسیاری از افراد آن را اجتناب‌ناپذیر می‌دانند(رود افشان، ۱۳۹۲).

شبکه اجتماعی

شبکه اجتماعی به مجموعه‌ای از پلتفرم‌ها و ابزارهای آنلاین اطلاق می‌شود که به کاربران این امکان را می‌دهد تا با یکدیگر ارتباط برقرار کنند، محتوا را به اشتراک بگذارند و تعاملات اجتماعی را انجام دهند. این شبکه‌ها به کاربران اجازه می‌دهند تا پروفایل‌های شخصی ایجاد کنند، با دیگران ارتباط برقرار کنند، نظرات و احساسات خود را بیان کنند و در فعالیت‌های گروهی شرکت کنند. شبکه‌های اجتماعی می‌توانند شامل وب‌سایت‌ها و اپلیکیشن‌هایی مانند فیس‌بوک، توییتر، اینستاگرام و لینکدین باشند که هر کدام ویژگی‌ها و قابلیت‌های خاص خود را دارند. هدف اصلی شبکه‌های اجتماعی تسهیل ارتباطات و تعاملات انسانی در دنیای دیجیتال است(گونگ و همکاران،۲۰۲۳).

اینستاگرام

اینستاگرام یکی از محبوب‌ترین برنامه‌های شبکه‌های اجتماعی است که در حال حاضر به بخش جدایی‌ناپذیر زندگی ما تبدیل شده است. این پلتفرم به کاربران امکان می‌دهد تا عکس‌ها و ویدئوهای خود را به صورت فوری با دوستان، خانواده و حتی افراد ناشناس در سراسر جهان به اشتراک بگذارند. بر اساس آمار، هر ثانیه حدود ۸۷۰ عکس در اینستاگرام آپلود می‌شود و در هر دقیقه نزدیک به ۴۹,۳۸۰ عکس بارگذاری می‌گردد. همچنین، در سال ۲۰۱۸، میانگین زمان صرف شده توسط هر کاربر در روز حدود ۵۳ دقیقه بود. این پلتفرم علاوه بر جنبه‌های سرگرمی و ارتباطی، برای کسب‌وکارها نیز بسیار مفید است، زیرا شرکت‌ها از طریق اینفلوئنسرها تبلیغات کم‌هزینه‌تری نسبت به روش‌های سنتی انجام می‌دهند و کاربران می‌توانند کسب‌وکارهای محلی، اخبار و منابع مختلف را پیدا کنند(سرانی،۲۰۲۱).اینستاگرام به عنوان یک شبکه اجتماعی آنلاین و موبایلی عمل می‌کند که از طریق سیستم‌های عامل مختلف مانند اندروید، آی‌اواس و ویندوز قابل استفاده است. این برنامه سریع‌ترین پلتفرم برای ارسال عکس و فیلم است و کاربران می‌توانند در آن عکس‌ها و ویدئوهای خود را به اشتراک بگذارند. همچنین، اینستاگرام توانسته است میلیون‌ها نفر را به خود جذب کند و رشد سریعی در بین کاربران داشته باشد، به طوری که در سال ۲۰۱۷، یکی از سریع‌ترین شبکه‌های اجتماعی در جهان بوده است(کوکوتساکی، ۲۰۱۷).

پیشینه پژوهش

پیشینه نظری

گئورگ زیمل در تحلیل خود از مفهوم مد، بر کارکرد آن به عنوان ابزاری تاکید می‌کند که افراد در جوامع مدرن شهری از آن برای ارضای امیال دوگانه خود، یعنی همسانی و تمایز، استفاده می‌کنند. او معتقد است که مد هم زمان می‌تواند به تقلید عمومی و هم به تمایز فردی کمک کند. این تضاد در مد موجب می‌شود که فرد با پیروی از گرایش‌های مد روز احساس متفاوت بودن کند و همزمان، تایید اکثریت را از آن خود سازد. به اعتقاد زیمل، در جوامع اولیه افراد هویت خود را از دسته‌ها و گروه‌های اجتماعی می‌گرفتند، اما با مصرف و پیروی از مد در جوامع مدرن، فرآیند هویت فردی به وجود آمده است. از این نظر، تمایل به مد را می‌توان به عنوان کشمکشی میان فرد و جامعه در نظر گرفت، که افراد برای بیان و تجلی هویت خود به آن روی می‌آورند (زیمل، ۱۳۸۶).

زیمل همچنین مد را به عنوان فرآیندی سلسله مراتبی توصیف می‌کند که در آن طبقات اجتماعی مختلف، از طریق تغییر در لباس و پوشش، موقعیت اجتماعی خود را تعیین می‌کنند. طبق تحلیل او، طبقه فرادست با پوشش خاص خود از دیگر طبقات متمایز می‌شود و این روند به تدریج به طبقه میانی و پایین سرایت می‌کند، که در این صورت طبقه پایین با کپی و تقلید از طبقات بالاتر سعی در جلب پذیرش اجتماعی و تغییر هویت دارد. در نهایت، طبقه نخبه مجبور است تا به دلیل این رقابت مداوم، تغییرات جدیدی را در پوشش خود ایجاد کند تا مجدداً برتری خود را حفظ نماید(کاوامورا ،۲۰۱۵).

تورستون وبلن در تحلیل خود درباره مد، آن را پدیده‌ای اجتماعی و نتیجهٔ رفتار رقابت‌آمیز طبقات مرفه می‌داند. به اعتقاد او، مد به طور عمده به طبقات بالای جامعه تعلق دارد که به دلیل عدم نیاز به کار برای کسب درآمد، به تولید و گسترش الگوهای جدید مصرف می‌پردازند. وقتی مد در سطح جامعه گسترش می‌یابد، طبقات پایین‌تر به تقلید از طبقات بالاتر می‌پردازند. این روند به طبقات مرفه این امکان را می‌دهد تا با نوآوری در الگوهای مصرف، موقعیت اجتماعی خود را حفظ کنند. او بیان می‌کند که مد به عنوان یک معیار برای نشان دادن کامیابی فرد در دستیابی به منزلتی بالاتر از طبقات کارگر و سایر مشاغل عمل می‌کند (ویلن، ۱۳۸۶).

وبلن بر روی مفهوم مصرف تظاهر و ضایع کردن ظاهری تأکید دارد، به این معنا که طبقات بالای جامعه تلاش می‌کنند با نمایش هزینه‌های بالای خود، نشان دهند که نیازی به کار ندارند. لباس به عنوان یکی از بهترین بسترهای مصرف نمایشی محسوب می‌شود، چرا که گرانبها بودن آن کافی نیست بلکه باید نشان‌دهنده عدم نیاز پوشنده به کار تولیدی نیز باشد. وی اعتقاد دارد

که در جوامع با صنعت سازمان یافته، توانایی مالی کلید شهرت و اعتبار است و این تنها از طریق مصرف تجملاتی و تن‌آسایی قابل نمایش است. در این بین، مسئولیت نمایش این نوع از مصرف معمولاً بر عهده همسر و فرزندان است، به‌خصوص در طبقات پایین‌تر که مردان خانواده قادر به مصرف کالاهای تجملاتی نیستند (مجدی، ۱۳۸۹).

وبلن همچنین به تأثیر توسعه اقتصادی بر مد و تجمل‌گرایی اشاره می‌کند و معتقد است که این پدیده بیشتر در بین زنان نمایان می‌شود. با رشد اقتصادی، زنان طبقه ثروتمند به تدریج مسئولیت نمایش قدرت خانواده را به عهده می‌گیرند. این امر موجب شده است که کار تولیدی برای زنان تحقیرآمیز تلقی شود و آن‌ها بیشتر از مردان نیاز به نمایش تن‌آسایی و تجمل را احساس می‌کنند. بنابراین، زنان مرفه به عنوان زینت خانوادگی، مسئولیت نشان دادن توانایی مالی خانواده را بر عهده دارند و از این طریق مد و تجمل‌گرایی را به نمایش می‌گذارند (رفعت جاه، ۱۳۸۶).

تئوری انگیزه یا استفاده به بررسی انگیزه‌های افراد در استفاده از رسانه‌ها و تکنولوژی‌های ارتباطی و اطلاعاتی می‌پردازد و رویکردهای مختلفی برای این منظور وجود دارد. یکی از مهم‌ترین این رویکردها نظریه انگیزه با استفاده و التفان کانز است که به نام نظریه نیاز و التذاذ نیز شناخته می‌شود و نخستین بار توسط الیهو کانو مطرح گردید (لطیفی و دیگران، ۱۳۹۷).

در این نظریه، انگیزه‌ها به‌عنوان محرکه‌های اصلی رفتار مخاطب در استفاده از رسانه‌ها تلقی می‌شوند و تأکید بر این است که مخاطب فعال به دنبال رفع نیازهای خاص خود از طریق رسانه‌ها است و این روند به جای تمرکز بر تأثیرات رسانه‌ها بر مخاطبان، بر استفاده‌های مختلف آنها از رسانه‌ها و نیازهایی که از آن طریق برآورده می‌شوند، متمرکز است (چوآ و همکاران ،۲۰۱۲).

کاتر گررویچ و هاس (۱۹۷۳) نیازهای مخاطبان رسانه‌ها را در پنج دسته تقسیم‌بندی کرده‌اند: نیازهای شناختی، عاطفی، شخصی، اجتماعی و نیازهای گریز از تنش. مک کوایل نیز در این زمینه به توضیح انگیزه‌های مختلفی که مخاطبان برای استفاده از رسانه‌ها دارند، پرداخته و بر اهمیت آگاهی و نظارت بر محیط اجتماعی تأکید دارد. بر این اساس، ارتباطات رسانه‌ای به‌عنوان ابزاری برای یادگیری و فعالیت‌های اجتماعی تلقی می‌شود، و از سوی دیگر، رسانه‌ها نقش عظیمی در تأمین سرگرمی و گریز از واقعیت‌های سخت زندگی انسان دارند(مک کوییل ، ۲۰۱۳).

روز و همکاران (۲۰۰۹) به ویژگی‌های مخاطب فعال اشاره کرده و گزینشگری، نفع‌گرایی و قصد مندی را به‌عنوان ابعاد اصلی این ویژگی‌ها معرفی می‌کنند. به‌طور کلی، درک انگیزه‌های کاربران در محیط‌های رسانه‌ای به شناسایی عواملی که باعث استفاده از رسانه‌ها می‌شوند، کمک

می‌کند و نشان می‌دهد که انتخاب محتوا و شبکه بیشتر به فعالیت‌های عقلانی و هدف‌دار مرتبط است. رسانه‌ها پیش از هر چیز با نیازها و مشکلات انسان‌ها رابطه دارند و این همکاری قابلیت تبیین منطقی رفتار مخاطبان را در استفاده از رسانه‌ها فراهم می‌کند(همان).

در حال حاضر، پژوهشگران حوزه رسانه‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که رسانه‌ها به تنهایی منبع تأثیرات خاصی نیستند و اندازه‌گیری اثرگذاری آن‌ها نیز با چالش‌هایی مواجه است. بحث درباره تأثیرات رسانه‌ها تحت تأثیر گروه‌های مختلفی قرار دارد، از جمله پژوهشگران رسانه‌ای، دولت، نظام اقتصادی، فناوری‌های نوین، تحولات تاریخی، گروه‌های فشار و نگرانی‌های عمومی درباره تأثیرات منفی رسانه‌ها. تاریخ پژوهش‌های مرتبط با تأثیرات رسانه‌ها به صورت خطی نیست، اما همگان بر این باورند که دانش مربوط به این تأثیرات در چند مرحله شکل گرفته است. یکی از این مراحل، دوره‌ای است که به «رسانه‌های کاملاً مقتدر » معروف است و در اوایل قرن بیستم مطرح شد. در این دوره، باور عمومی بر این بود که رسانه‌ها در کشورهای صنعتی غربی قدرت زیادی در شکل‌دهی به افکار و رفتار مردم دارند. رسانه‌های نوین مانند رادیو و سینما به سرعت نفوذ و محبوبیت زیادی پیدا کردند، هم برای اهداف تجاری و هم سیاسی (بوراه، ۲۰۱۶). از دهه ۳۰ تا ۶۰، برخی پژوهشگران ادعا کردند که رسانه‌ها به اندازه‌ای که در ابتدا تصور می‌شد، قدرتمند نیستند. این دوره همزمان با تحول پژوهش درباره وسایل ارتباط جمعی به یک رشته آکادمیک بود. در این زمان، مطالعات بیشتر بر تأثیرات رسانه‌ها بر تجربه‌گرایی متمرکز شد و علاقه فزاینده‌ای به قدرت رسانه‌ها در متقاعدسازی و اقناع و همچنین تأثیرات منفی آن‌ها بر مخاطبان شکل گرفت. پژوهشگران ارتباطات جمعی نظریه‌های ارتباطی را با استفاده از مدل‌های ریاضی که از نظریه اطلاع وام گرفته شده بودند، ارائه دادند تا نحوه تعامل انسان و ابزارهای ارتباط جمعی را تبیین کنند. هدف اصلی آن‌ها شناسایی عوامل مؤثر و غیرمؤثر در ارتباطات به عنوان پیامی بود که از فرستنده به گیرنده منتقل می‌شود. نتایج برخی پژوهش‌ها نشان داد که اگرچه رسانه‌ها تأثیرگذار هستند، اما این تأثیرات در چارچوب ساختارهای فرهنگی و اجتماعی موجود عمل می‌کند و باید هنگام ارزیابی تأثیرات رسانه‌ها به آن‌ها توجه کرد (ووجسیزاک، ۲۰۰۸).

نظریه «رسانه‌های کاملاً مقتدر» در مرحله سوم، یعنی از ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۰، دوباره مورد توجه قرار گرفت. اختراع تلویزیون در دهه ۵۰ و افزایش نگرانی‌ها درباره تأثیرات آن نقش مهمی در این بازگشت داشت. پژوهش‌های رسانه‌ای به طور فزاینده‌ای به بررسی میزان استفاده مردم از رسانه‌ها و تغییرات رفتاری آن‌ها پرداختند و از الگوهای روانشناختی بهره بردند. برخی پژوهشگران این نوع ارزیابی تأثیرات رسانه‌ای را نظریه تزریقی نامیدند. در این دوره، محتوای خشونت‌بار رسانه‌ها به عنوان عامل تأثیر منفی بر مخاطبان، به ویژه کودکان، مورد بررسی قرار

گرفت. از ۱۹۷۰ تا کنون، مرحله چهارم آغاز شده است که شاهد ظهور مدل انتقادی ساختارگرایی اجتماعی هستیم. بر اساس این مدل، تأثیرات رسانه‌های جمعی زمانی قابل توجه است که تولیدکنندگان با استفاده از نظام‌های معنایی موجود در ساختار معنایی فردی و جمعی مخاطبان، پیام‌هایی تولید کنند. در این دوره، روش‌شناسی پژوهش‌ها به سمت استفاده از شیوه‌های کیفی مانند تحلیل متن و مخاطب‌پژوهی گرایش پیدا کرده است (مک لئود، ۲۰۱۷). این گرایش به روش‌های کیفی ریشه در نظریه کشت جورج گربنر دارد. طبق این نظریه، تنها رفتارها و ارزش‌های خاصی در بافت یک فرهنگ خاص کشت می‌شوند. نظریه کشت توانست نظریه‌های مبتنی بر تجربه‌گرایی و کمیت را به چالش بکشد. عده‌ای بر این باورند که افرادی که ساعات زیادی را صرف تماشای تلویزیون می‌کنند، نسبت به کسانی که تلویزیون نمی‌بینند، راحت‌تر تحت تأثیر انگاره‌های واقعیتی قرار می‌گیرند که به نفع نخبگان اقتصادی جامعه ارائه می‌شود (هروم، ۲۰۱۷).

نظریه تأثیر اجتماعی که توسط بیب لاتان در سال ۱۹۸۱ توسعه یافت، به‌عنوان یک چارچوب مفهومی برای تحلیل قواعد عمومی حاکم بر شکل‌گیری جوامع و روابط اجتماعی طراحی شده است. این نظریه بیان می‌کند که تأثیر اجتماعی می‌تواند منجر به تغییر در رفتارها، نگرش‌ها و باورهای افراد از طریق تعاملات اجتماعی آنها شود تأثیر اجتماعی به‌عنوان فرآیندهای مستقیم و غیرمستقیم در سطوح فردی، گروهی و فرهنگی عمل می‌کند و ممکن است تأثیرات آگاهانه یا ناخودآگاه داشته باشد که می‌تواند بر افکار، قضاوت‌ها و رفتارهای افراد تأثیرگذار باش(تورنر ،۱۹۹۱).

پیشینه تجربی

اکبری و همکاران (۱۴۰۲) در پژوهش خود با عنوان «ویژگی‌های افراد تأثیرگذار در رسانه اجتماعی و قصد خرید: تبیین نقش اعتماد و رضایت از تصویر (مورد مطالعه: صنعت پوشاک بانوان)» به بررسی ویژگی‌های افراد تأثیرگذار در شکل‌گیری قصد خرید پرداختند. جامعه آماری تحقیق شامل کلیه کاربران زن در شبکه اجتماعی اینستاگرام بود و حجم نمونه مورد نیاز ۳۸۴ نفر تعیین شد. نتایج تحقیق نشان داد که اعتماد، تأثیر اعتبار و همگنی بر قصد خرید را میانجی‌گری می‌کند، اما تأثیر تخصص و جذابیت فیزیکی بر ایجاد اعتماد معنادار نبود. همچنین، رضایت از تصویر تأثیر تخصص، جذابیت فیزیکی و همگنی را بر قصد خرید میانجی‌گری می‌کند، در حالی که تأثیر اعتبار بر رضایت از تصویر مورد تأیید قرار نگرفت. ناصر نصیر و تاجیک(۱۴۰۱) رابطه بین عضویت و استفاده از شبکه اجتماعی اینستاگرام با نگرش به مد در میان جوانان شهر تهران را بررسی کردند. جامعه آماری پژوهش شامل کلیه جوانان ساکن شهر تهران بود و حجم نمونه با

استفاده از فرمول کوکران، ۳۸۵ نفر در نظر گرفته شد. نتایج نشان داد که مهمترین استفاده های جوانان از اینستاگرام در حوزه کیفیت یا نوع استفاده از اینستاگرام، در زمینه های سفارش پوشاک مورد نیاز از طریق پست های مربوط به مد پوشاک در اینستاگرام، توجه و جذب شدن به پوشاک مورد نیاز خود از طریق پست های مربوط به مد پوشاک، و اظهار نظر برای پست های دیگران(کامنت گذاشتن)بوده است، اما آگاهی از مد و پوشاک ازطریق پست های اینستاگرامی، ارسال پست ها برای دیگران ودوستان، و قرار دادن لایک برای پست های دیگران، در اهمیت بعدی قرار داشته است. یافته های پژوهش نشان داد که میان استفاده از شبکه اجتماعی اینستاگرام و تمامی ابعاد نگرش به مد رابطه وجود دارد. اردکانی فردی و رضوی زاده (۱۴۰۰) در پژوهش خود با عنوان «زنان تأثیرگذار اینستاگرامی؛ زنانگی بازنمایی‌شده در صفحات زنان اینفلوئنسر ایرانی» به بررسی و تحلیل زنانگی نمایش داده شده در صفحات اینفلوئنسرهای زن ایرانی در اینستاگرام پرداختند. جامعه آماری تحقیق شامل صفحات چهار نفر از زنان اینفلوئنسر ایرانی بود که پست‌های آن‌ها مورد تحلیل قرار گرفت. نتایج تحقیق نشان داد که چهار نوع بازنمایی زنانگی در این صفحات وجود دارد: «زنانگی بدنمند مدرن»، «زنانگی سنتی با فرمی نو»، «ضد زنانگی مسلط» و «زنانگی در خدمت فضای عمومی». این انواع به دو مقوله «بدن زنانه» و «نقش‌های زنانه» توجه دارند که تحت تأثیر دو فرایند تجاری‌شدن و اجتماعی‌شدن قرار می‌گیرند. همچنین، گفتمان دینی در تمامی انواع زنانگی‌های نمایش‌داده‌شده یا کاملاً طرد شده یا نادیده گرفته می‌شود. تاجیک اسماعیلی و همکاران (۱۳۹۹) در پژوهش خود با تحلیل نقش شبکه اجتماعی اینستاگرام در توسعه برند شخصی از منظر کاربران پر مصرف ایرانی به بررسی تأثیر اینستاگرام بر توسعه برند شخصی پرداختند. جامعه آماری تحقیق شامل کلیه کاربران پرمصرف اینستاگرام با تعداد دنبال‌کنندگان زیاد بود و حجم نمونه ۳۷۳ نفر از این کاربران را تشکیل می‌داد. نتایج پژوهش نشان داد که استفاده از اینستاگرام در ابعاد صداقت، کمال، شایستگی، هیجان و سرسختی تأثیر معناداری بر توسعه برند شخصی دارد. همچنین، مطابق نتایج رگرسیون چندگانه، بعد صداقت بیشترین سهم را در توسعه برند شخصی و بعد شایستگی کمترین سهم را به خود اختصاص داده است. خطیب‌زاده، بنی‌هاشم، سبحانی و علیشیری (۱۳۹۸) در پژوهش خود با عنوان «بررسی وضعیت زنان ایرانی در فضای مجازی:صفحات اینستاگرامی با رویکرد امنیت اجتماعی»، به تحلیل محتوای کیفی ۱۵۰ صفحه برتر اینستاگرام پرداختند. با استفاده از مدل ۸ مرحله‌ای مایرینگ، در اینستاگرام، معیارهای زیبایی غیرواقعی را ترویج و زنان را به سمت نیازهای کاذب سوق می‌دهند. عربلوی مقدم، اسفیدانی و آقازاده (۱۳۹۷) در پژوهشی به بررسی روابط مصرف‌کنندگان با اجتماعات برند در اینستاگرام پرداختند. با استفاده از روش مطالعه چند موردی و مصاحبه عمیق، نتایج نشان داد که مصرف‌کنندگان روابط متنوعی با

صفحات برندها برقرار می‌کنند، که می‌تواند به اندازه‌ای مثبت باشد که برند را جزئی از خود بدانند. موسوی و کناره فرد (۱۳۹۳) در پژوهش خود به بررسی تأثیر رسانه‌های اجتماعی بر اعتماد و وفاداری به برند در جامعه برند با مطالعه موردی گوشی‌های موبایل اپل و سامسونگ پرداختند. نتایج نشان داد که جوامع برندی در رسانه‌های اجتماعی احساسات را افزایش می‌دهند و ارزش‌آفرینی می‌کنند، اما تنها برخی عناصر منجر به اعتماد به برند در جوامع اپل و سامسونگ شده‌اند. شیر خدایی و همکاران (۱۳۹۶) نیز در پژوهشی به تأثیر رسانه‌های اجتماعی بر اعتماد و وفاداری به برند پرداختند. نتایج نشان داد که هویت فردی و اجتماعی بر جوامع برند تأثیر مثبت دارد و اعتماد برند بر وفاداری به برند تأثیر معناداری دارد.

نجی و همکاران (۲۰۲۳) در مطالعه‌ای به بررسی تأثیرات تأثیرگذاران رسانه‌های اجتماعی بر برندها از منظر جوانان پرداخته‌اند. جامعه آماری این تحقیق شامل جوانان و بزرگسالان بین ۱۹ تا ۳۰ سال در پایتخت مالزی بوده است. نتایج کلیدی این مطالعه نشان می‌دهد که تأثیرگذاران رسانه‌های اجتماعی باعث ایجاد اعتماد، انتقال اطلاعات و تولید تأثیر در زمینه شهرت برند می‌شوند که این امر منجر به افزایش فروش برندها گردیده است. سبیلا و الباری (۲۰۲۳) در تحقیق خود به بررسی نقش ارتباطات بازاریابی رسانه‌های اجتماعی در پلتفرم اینستاگرام و تأثیر آن بر قصد خرید مصرف‌کنندگان پرداختند. جامعه آماری این تحقیق شامل کاربران اینستاگرام در اندونزی بود که حداقل سه بار در هفته به این پلتفرم دسترسی داشتند و نمونه‌ای به حجم ۲۰۰ نفر با استفاده از روش نمونه‌گیری آسان انتخاب شد. نتایج نشان داد که ارتباط بین ارتباطات رسانه‌های اجتماعی ایجاد شده توسط شرکت (FCSMC) و ارتباطات رسانه‌های اجتماعی ایجاد شده توسط کاربران (UGSMC) در شکل‌گیری عشق به برند و قصد خرید مصرف‌کننده اهمیت دارد. به عبارت دیگر، برای ایجاد عشق به برند و علاقه خرید مصرف‌کننده، کافی نیست که شرکت‌ها تنها به ارتباطات بازاریابی از طریق رسانه‌های اجتماعی تحت مدیریت خود بپردازند، بلکه این ارتباطات باید بتوانند الهام‌بخش و شکل‌دهنده ارتباطات بازاریابی ایجاد شده و منتشر شده توسط کاربران رسانه‌های اجتماعی از طریق محتوای آن‌ها نیز باشند. اسکریبر (۲۰۲۳) در پژوهش خود به تحلیل متن در پست‌های اینستاگرام پرداخته است. او معتقد است متن در اینستاگرام به عنوان یک ژانر نوظهور و چارچوبی برای تجزیه و تحلیل ارتباطات گفتمان در این بستر بصری است. در این مقاله، پست‌های متنی در اینستاگرام که به‌طور سنتی به عنوان یک پلتفرم بصری شناخته می‌شد، به عنوان یک ژانر جدید رسانه‌های اجتماعی و یک عمل اجتماعی نوظهور در نظر گرفته می‌شوند.ظهور پست‌های متنی نه تنها به تسهیل اشتراک‌گذاری دانش و مباحثات کمک کرده، بلکه با اصول بازاریابی هم‌راستا شده و آن‌ها را به شدت قابل اشتراک‌گذاری کرده است. کاربران اغلب این پست‌ها را به عنوان نوعی مدیریت تصویر به

اشتراک می‌گذارند، که آگاهی و نگرانی آن‌ها را نسبت به مسائل اجتماعی نشان می‌دهد و در عین حال به عنوان نوعی سرمایه اجتماعی و بیان هویت عمل می‌کند. یانگ و همکاران(۲۰۲۰) به بررسی نشانه های اعتماد در پست های اینستاگرام پرداختند. جامعه آماری این تحقیق شامل ۲۶۰ کاربر اینستاگرام بود. نتایج نشان داد که «محبوبیت» و «کیفیت استدلال» پست‌ها تأثیر مثبت و معناداری بر اعتماد مصرف‌کنندگان نسبت به یک پست دارند که این امر منجر به واکنش‌های مثبت نسبت به محصولات برند می‌شود. این مطالعه به این نتیجه رسید که مصرف‌کنندگان برای کاهش عدم‌قطعیت در خرید آنلاین پوشاک، به نشانه‌های محبوبیت و کیفیت استدلال پست‌ها تکیه می‌کنند. دو رویکرد نظری برای توضیح رفتارهای نگرشی مصرف‌کنندگان نسبت به پست‌های اینستاگرام مفید هستند و همچنین پیشنهادات عملی برای بهبود کیفیت پست‌های اینستاگرام با استفاده از نشانه‌هایی که اعتماد را ایجاد می‌کنند، مورد بحث قرار گرفته است. اوکوزور و همکاران (۲۰۲۱) در پژوهش خود به نحوه‌ی نمایش زنان در تبلیغات شبکه‌های اجتماعی پرداختند. جامعه آماری این پژوهش شامل ۱,۵۲۳ تبلیغ بود که با استفاده از فرمول محاسبه آنلاین ویمر و دامینیک، نمونه‌ای به حجم ۴۳۱ انتخاب و به ۶۰۰ افزایش یافت. این مطالعه با استفاده از طراحی تحلیل محتوا و نظریه‌ی قاب‌بندی انجام شد و ابزار جمع‌آوری داده‌ها شامل برگه کد و راهنمای کدگذاری بود. نتایج نشان داد که زنان در برخی تبلیغات آنلاین به‌طور زیرپوستی به‌عنوان اشیاء جنسی نمایش داده می‌شوند. به‌ویژه، ۲۸.۹٪ از ویدیوهای اینستاگرام به نمایش بدن زنان پرداخته‌اند. اسنوسی و عبدالله (۲۰۲۰) به تحلیل اینستاگرام به عنوان یک ابزار ارتباطی بازاریابی یکپارچه پرداخته‌اند. این مطالعه به بررسی استراتژی‌های ارتباطات بازاریابی آنلاین یکپارچه به عنوان رویکردهای نوآورانه با بهره‌گیری از قابلیت‌های رسانه‌های اجتماعی پرداخته و تمرکز آن بر استفاده از اینستاگرام برای حوزه برندینگ بوده است. داده‌ها نشان دادند که رسانه‌های اجتماعی قادر به بهبود عملکرد کلی برندها و تضمین دیده شدن آن‌ها هستند.

روش‌شناسی پژوهش

تحقیق حاضر با روش تحلیل محتوا انجام گرفته است. تحلیل محتوا به عنوان یک روش سیستماتیک و منظم برای بررسی پیام‌ها و متون مختلف در عرصه وسایل ارتباط جمعی، به دو رویکرد کمی و کیفی تقسیم می‌شود. در این پژوهش، با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی، به بررسی و تحلیل محتوای پیج‌های اینستاگرام برندهای مختلف مد و لباس پرداخته شد در این راستا، هدف اصلی شناسایی مضامین و الگوهایی بود که این برندها به وسیله آن‌ها توانسته‌اند مخاطبان را جذب نمایند. روش این پژوهش به گونه‌ای طراحی شده که شامل چند مرحله اصلی

بوده است. در مرحله اول، پژوهشگر با مشخص کردن مسئله تحقیق و تدوین سوالات و اهـدافی مرتبط با حوزه مـد و لبـاس، بـه سـاختار کلـی پـژوهش دسـت یافـت. در مرحلـه بعـد، از روش نمونه‌گیری هدفمند برای انتخاب واحد تحلیل استفاده شد. در این تحقیـق، واحـد تحلیـل اصـلی همان مضامین استخراج شده از پیج‌های اینستاگرام برندهای مربوطه بوده‌انـد. برنـدهایی کـه در این پژوهش مورد توجه قرار گرفتند شامل برند ایرانی ناریان، برند مالزیایی رویای ما و برنـدهای ایتالیایی مکس مارا و شنل فرانسـه هسـتند. پـس از تعیـین واحـد تحلیـل، مرحلـه کدگـذاری و مقوله‌بندی آغاز شد. در این مرحله، محتواهای موجود در پیج‌های اینسـتاگرام برنـدهای منتخـب بررسی و به دسته‌های مشخصی تقسیم‌بندی شدند. به ایـن ترتیـب، کـدها بـه صـورت دقیـق و سازمان‌یافته، امکان تحلیل دقیق‌تر و مقایسه تطبیقی میـان برنـدها را فـراهم آوردنـد. برنـدهای انتخاب شده در این تحقیق به دلیل اشتراکات مذهبی و فرهنگی میان کشورهای اسـلامی ماننـد ایران و مالزی و همچنین فعالیت‌های مشابه آنها در حوزه حجاب تعیین شده‌اند. این انتخـاب بـه دلیل نوع پوشش این برندها و تعاملاتی است که در فضای مجازی برقرار کرده‌اند. در حـالی کـه پوشش حجاب در ایران اجباری است، در مالزی این موضوع به شکل اختیاری در آمده است. این تفاوت‌ها به برندها این امکان را می‌دهد کـه در برخـی از محتواهـا از پوشـش‌هـای متنـوع‌تـری استفاده کنند و به سلیقه‌های مخاطب تنوع بیشتری بدهند. برندهای غیر اسـلامی نیـز بـه دلیـل قدمت و شناخت جهانی، یک دیگر از دلایل انتخاب این تحقیق هستند. این برنـدها معمـولاً بـه دلیل داشتن مخاطبان خاص و مشهور که سالانه مدل‌های آنها را تبلیغ می‌کنند، شناخته شده‌انـد و نام و لوگوی آنها در سراسر جهان شناخته می‌شود. جامعه آماری این پژوهش شـامل محتـوای منتشرشده از چهار برند برتر در حوزه مد در فضای مجازی است که شامل ۳۰ صفحه اینسـتاگرام می‌باشد. برندهایی همچون ناریان، شنل، مکس مارا و رویای ما بـا ویژگـی‌هـایی ماننـد داشـتن سایت رسمی و تولید لباس‌های رسمی برای بانوان به عنوان نمونـه‌هـای مـورد تحقیـق انتخـاب شده‌اند. این برندها همواره به صورت فعال در فضای مجازی حاضر هستند و رقابت قابل تـوجهی را در تولید محتوای جذاب و متناسب با نیاز مخاطبان خود پیش می‌برنـد. ایـن پـژوهش از روش نمونه‌گیری هدفمند بهره برده است. در این مطالعه، نمونه‌ها از کشورهای مختلف انتخاب شده‌اند تا به بررسی تأثیر برندها در دنیای رسانه‌های مجـازی، بـه‌ویـژه اینسـتاگرام، بپردازنـد. داده‌هـا از پست‌های برندهای مختلف در دوره‌ای شش‌ماهه از آذر ۱۳۹۹ تا اردیبهشت ۱۴۰۰ گردآوری شده است. واحد تحلیل در این پژوهش مضامین یا تم‌ها هسـتند کـه اطلاعـات از آن‌هـا اسـتخراج و تحلیل می‌شود. محتوای ۱۰۰ نمونه انتخاب‌شـده بررسـی و بـه مضـامین معنـی‌دار دسـته‌بنـدی می‌شود. تجزیه و تحلیل داده‌ها همزمان با گردآوری آن‌ها انجام مـی‌شـود و بـر اسـاس رویکـرد نظریه داده بنیادی صورت می‌گیرد. مقولات اصلی و فرعی در سه بخش کشف ویژگی‌ها، ارتبـاط

بین مقولات و ارزیابی آن‌ها در برابر داده‌ها تحلیل می‌شوند. اعتبار پژوهش از طریق تأیید فرآیند تحقیق توسط اساتید و محققان دیگر سنجیده و پایایی با بازبینی مجدد کدگذاری‌ها و ایجاد هماهنگی در تیم پژوهش کنترل شده است. روش‌های پیشنهادی برای اطمینان از پایایی شامل بررسی نوشته‌ها، اطمینان از عدم تغییر در تعریف رمزها، و جلسات مداوم برای هماهنگی بین رمزگذاران است. در نهایت، برای ارزیابی پایایی داده‌ها، مقوله‌بندی‌ها در دو مرحله بازبینی می‌شود تا اختلاف نظرها شناسایی و اصلاح شوند.

یافته‌های پژوهش

در این بخش، نتایج حاصل از مطالعه کیفی و تحلیل محتوای کمی ارائه می‌شود. یافته‌ها بر اساس سؤالات و اهداف پژوهش تحت عناوین مقولات اصلی تحلیل محتوای کیفی دسته‌بندی شده‌اند. پس از معرفی مقولات کلی، توضیحات مختصری درباره زیرمقولات و مثال‌های عینی از داده‌ها ارائه می‌شود. همچنین، نتایج تحلیل محتوای کمی برای چهار برند ناریان (ایران)، شنل (فرانسه)، مکس مارا (ایتالیا) و رویای ما (مالزی) به همراه آزمون‌های کای دو و وی کرامر ذکر می‌شود. در ادامه سوال‌های تحقیق مورد بررسی قرار گرفته است:

۱. مولفه‌های اعتمادزایی در پست‌های اینستاگرام برندهای مورد نظر چگونه بازتاب داده شده است؟

جدول۱. وضعیت شاخص اعتمادزایی در پست‌های اینستاگرام برندهای مورد مطالعه

استراتژی اعتمادزایی	رویای ما		شنل		مکس مارا		ناریان		کل	
	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد
پاسخ به کامنت	۷۱	۴۱.۸	۱۴۳	۲۹.۷	۱۱۸	۴۷.۸	۶۸	۶۷.۳	۴۰۰	۴۰
پاسخ به ایمیل	۵	۲.۹	۵۷	۱۱.۸	۷	۲.۸	۰	۰	۶۹	۶.۹
پاسخ به دایرکت	۱۴	۸.۲	۸۱	۱۶.۸	۱۰	۴	۲۸	۲۷.۷	۱۳۳	۱۳.۳
اعلام قیمت و تخفیف	۴۵	۲۶.۵	۴۱	۸.۵	۸۷	۳۵.۲	۵	۵	۱۷۸	۱۷.۸
معرفی بروز بودن محصولات	۱۷	۱۰	۷۱	۱۴.۷	۱۹	۷.۷	۰	۰	۱۰۷	۱۰.۷
استفاده از نظرات دنبال‌کننده	۱۸	۱۰.۶	۸۹	۱۸.۵	۶	۲.۴	۰	۰	۱۱۳	۱۱.۳
کل	۱۷۰	۱۰۰	۴۸۲	۱۰۰	۲۴۷	۱۰۰	۱۰۱	۱۰۰	۱۰۰۰	۱۰۰
آزمون‌های آماری	$V^c = 0.259$		Sig=0.000		Df=15		x^2=261.638			

در این مقوله، اعتمادزایی به جلب اعتماد کاربران برای افزایش فروش و تثبیت برند اشاره دارد. برندهای مختلف در اینستاگرام از ابزارهایی مانند تعامل با مشتریان، اطلاع‌رسانی درباره قیمت‌ها و تخفیف‌ها، و نظرسنجی از دنبال‌کنندگان استفاده می‌کنند. نتایج تحلیل محتوای کمی نشان می‌دهد که ۴۰ درصد از تلاش‌ها در زمینه اعتمادزایی مربوط به پاسخ دادن به کامنت‌هاست. برند ناریان با ۶۷.۳ درصد بالاترین میزان پاسخ‌دهی را دارد، در حالی که برند شنل با ۲۹.۷درصد کمترین میزان را دارد. این تفاوت‌ها با آزمون‌های آماری معنادار است. برند ناریان همچنین در تعامل با مخاطبان و پاسخگویی فعال‌تر است، اما در نمایش به‌روزرسانی محصولات تلاشی نکرده است.

۲. پیج‌های اینستاگرام در افزایش توان ارتباطی مخاطب با محصولات چگونه عمل کرده‌اند؟

جدول۲. وضعیت شاخص توان ارتباطی مخاطب در پست‌های اینستاگرام برندهای مورد مطالعه

استراتژی توان ارتباطی مخاطب با محصولات	رویای ما		شنل		مکس مارا		ناریان		کل	
	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد
اشاره به جزئیات برند	۷۳	۴۲.۹	۱۴۷	۳۰.۵	۱۶۵	۶۶.۸	۳۹	۳۸.۶	۴۲۴	۴۲.۴
توضیح اثرات محصول بر بدن	۳۵	۲۰.۶	۲۲۳	۴۶.۳	۴۷	۱۹	۷	۶.۹	۳۱۲	۳۱.۲
شرح زیبایی شناختی محصول	۶۲	۳۶.۵	۱۱۲	۲۳.۲	۳۵	۱۴.۲	۵۵	۵۴.۵	۲۶۴	۲۶.۴
کل	۱۷۰	۱۰۰	۴۸۲	۱۰۰	۲۴۷	۱۰۰	۱۰۱	۱۰۰	۱۰۰۰	۱۰۰
آزمون‌های آماری	$V^c = 0.296۱۷۵.۶۰۴x^2=$			Sig=0.000		Df=15				

پیام‌های تبلیغی در اینستاگرام به درک مخاطبان از صنعت مد کمک می‌کند و ارتباطی نزدیک‌تر بین برندها و مشتریان ایجاد می‌کند. برندهای ایرانی و ایتالیایی مانند ناریان و مکس مارا با نمایش محصولات خود و تأکید بر جزئیات، دیالوگ بین مخاطبان و برندها را تسهیل می‌کنند. برند شنل نیز با تأکید بر زیبایی‌شناسی و ویژگی‌های محصولات خود در موقعیت‌های رسمی، تلاش می‌کند تا جذابیت بیشتری ایجاد کند. تحلیل محتوا نشان می‌دهد که ۴۲.۴ درصد از توانایی متن پست‌ها در افزایش ارتباط مخاطب با محصولات به جزئیات برند مربوط می‌شود. برند مکس مارا با ۶۶.۸ درصد بیشترین اشاره به جزئیات را دارد، در حالی که برند شنل با ۵.۳ درصد کمترین توجه را به این موضوع دارد. این تفاوت‌ها از نظر آماری معنادار است.

۳. شیوه بیانی متن پست‌های اینستاگرام در مورد محصولات خود به چه صورت است؟

جدول۳. وضعیت شاخص شیوه بیانی متن پست‌های اینستاگرام برندهای مورد مطالعه

استراتژی / شیوه بیانی	رویای ما		شنل		مکس مارا		ناریان		کل	
	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد
رسمی	۳۷	۲۱.۸	۸۸	۱۸.۳	۷۴	۳۰	۵۴	۵۳.۵	۲۵۳	۲۵.۳
غیر رسمی	۵۲	۳۰.۶	۲۲۴	۴۶.۵	۱۵	۶.۱	۲۷	۲۶.۷	۳۱۸	۳۱.۸
صمیمانه	۳۴	۲۰	۱۰۷	۲۲.۲	۱۷	۶.۹	۲	۲	۱۶۰	۱۶
طنز	۳۵	۲۰.۶	۳۱	۶.۴	۶	۲.۴	۱	۱	۷۳	۷.۳
جدی	۷	۴.۱	۱۹	۳.۹	۱۰۱	۴۰.۹	۶	۵.۹	۱۳۳	۱۳.۳
خنثی	۵	۲.۹	۱۳	۲.۷	۳۴	۱۳.۸	۱۱	۱۰.۹	۶۳	۶.۳
کل	۱۷۰	۱۰۰	۴۸۲	۱۰۰	۲۴۷	۱۰۰	۱۰۱	۱۰۰	۱۰۰۰	۱۰۰
آزمون‌های آماری	$V^c = 0.387^{448.894}x^2=$ Sig=0.000 Df=15									

استفاده از زبان غیررسمی در پست‌های اینستاگرام باعث ایجاد ارتباط نزدیک‌تر با مشتریان و تسهیل تعاملات می‌شود. بیان غیررسمی موانع ارتباطی را کاهش می‌دهد و حس صمیمیت را افزایش می‌کند، در حالی که زبان رسمی ممکن است منجر به بی‌اعتنایی کاربران شود. نتایج نشان می‌دهد ۳۱.۸ درصد از پست‌ها به بیان غیررسمی اختصاص دارد. برند شنل با ۴۶.۵ درصد بیشترین و برند مکس مارا با ۶.۱ درصد کمترین استفاده را از این شیوه دارند. در مقابل، برند ناریان با ۵۳.۵ درصد بیشترین کاربرد بیان رسمی را دارد و برند شنل با ۱۸.۳ درصد کمترین این تفاوت‌ها معنادار است.

۴. زنان در تبلیغات محصولات برندها در پست‌های اینستاگرام چگونه بازتاب داده شده‌اند؟

جدول۴. وضعیت شاخص استفاده از زنان در پست‌های اینستاگرام برندهای مورد مطالعه

شاخص استفاده از زنان	رویای ما		شنل		مکس مارا		ناریان		کل	
	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد
در خدمت معرفی کالا	۷۶	۴۴.۷	۲۷۸	۵۷.۷	۱۵۷	۶۳.۶	۶۰	۵۹.۴	۵۷۱	۵۷.۱
نگاه جنسیتی به بدن	۱	۰.۶	۱۲	۲.۵	۲۰	۸.۱	۱	۱	۳۴	۳.۴
به مثابه الگوی فرهنگی پوشش	۳۷	۲۱.۸	۹۷	۲۰.۱	۱۴	۵.۷	۳۹	۳۸.۶	۱۸۷	۱۸.۷

شاخص استفاده از زنان	رویای ما		شنل		مکس مارا		ناریان		کل	
	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد
در موضع نابرابر با مردان	۴۱	۲۴.۱	۹	۱.۹	۴۰	۱۶.۲	۰	۰	۹۰	۹
نمایش زنان با دوگانه سنتی/مدرن	۱۳	۷.۶	۳۴	۷.۱	۱۶	۶.۵	۱	۱	۶۴	۶.۴
بر ساخت نژادی	۲	۱.۲	۵۲	۱۰.۸	۰	۰	۰	۰	۵۴	۵.۴
کل	۱۷۰	۱۰۰	۴۸۲	۱۰۰	۲۴۷	۱۰۰	۱۰۱	۱۰۰	۱۰۰۰	۱۰۰
آزمون‌های آماری	$V^c = 0.273224.003x^2=$ Sig=0.000 Df=15									

در این پژوهش، تصاویر پست‌های اینستاگرامی چهار برند مد عمدتاً زنان را به عنوان سوژه نمایش می‌دهند، زیرا مخاطبان اصلی این برندها زنان هستند. برند ناریان بر ویژگی‌های محصول و معرفی مدل‌های جدید تمرکز دارد، در حالی که برند شنل با نمایش زنان نیمه عریان تلاش می‌کند توجه بیشتری جلب کند. مکس مارا از زنان با پوشش‌های سنتی و مدرن استفاده می‌کند و تنوع نژادی را به تصویر می‌کشد. برند رویای ما از مالزی نیز زنان را در چارچوب فرهنگی خود بازنمایی می‌کند و بیشتر بر پوشش اسلامی تأکید دارد. تحلیل محتوای کمی نشان می‌دهد که ۵۷.۱ درصد از بازنمایی زنان به معرفی محصول مربوط می‌شود، با مکس مارا (۶۳.۶ درصد) و رویای ما (۴۴.۷ درصد) به ترتیب بالاترین و پایین‌ترین میزان را دارند. این تفاوت‌ها از نظر آماری معنادار است.

۵. رویکرد برجسته‌سازی پیام پست‌های اینستاگرام در مورد محصولات برندها چگونه است؟

جدول۵. وضعیت شاخص برجسته‌سازی پیام در پست‌های اینستاگرام برندهای مورد مطالعه

شاخص برجسته سازی پیام	رویای ما		شنل		مکس مارا		ناریان		کل	
	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد
معرفی محصول و ویژی‌های منحصر به فرد آن	۵۴	۳۱.۸	۱۵۷	۳۲.۶	۵۴	۲۱.۹	۱۰	۹.۹	۲۷۵	۲۷.۵
برساخت سوژه‌های تصویر از منظر فرهنگی	۴۶	۲۷.۱	۲۰	۴.۱	۲۱	۸.۵	۵۳	۵۲.۵	۱۴۰	۱۴
نمایش کاربردهای محصول در جریان زیست روزمره	۲۸	۱۶.۵	۹۲	۱۹.۱	۶۹	۲۷.۹	۵	۵	۱۹۴	۱۹.۴

شاخص برجسته سازی پیام	رویای ما		شنل		مکس مارا		ناریان		کل	
	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد
با نمایش معماری و فضای پس زمینه تصویر	۲۶	۱۵.۳	۹۴	۱۹.۵	۲۳	۹.۳	۱۵	۱۴.۹	۱۵۸	۱۵.۸
تنوع رنگ و جزئیات	۱۶	۹.۴	۱۱۹	۲۴.۷	۸۰	۳۲.۴	۱۸	۱۷.۸	۲۳۳	۲۳.۳
کل	۱۷۰	۱۰۰	۴۸۲	۱۰۰	۲۴۷	۱۰۰	۱۰۱	۱۰۰	۱۰۰۰	۱۰۰
آزمون‌های آماری	$V^c = 0.273224.003x^2$= Sig=0.000 Df=15									

نتایج تحلیل محتوای نشان می‌دهد کـه ۲۷.۵ درصـد از پسـت‌هـای اینسـتاگرام بـه معرفـی محصولات و ویژگی‌های آن‌ها اختصاص دارد. برند شنل با(۳۲.۶ درصد) بیشـترین تمرکـز را بـر معرفی محصولات لوکس دارد، در حالی که برند ناریان تنها ۹.۹ درصد به این موضوع توجه کرده است. همچنین، تحلیل محتوای کیفی نشان می‌دهد که برند شـنل بیشـتر بـر روی محصـولات آرایشی لوکس تمرکز دارد، در حالی که برند ناریان از سوژه‌هـای بـا پوشـش متناسـب بـا عـرف ایرانی–اسلامی استفاده می‌کند. برند شنل نیز با نمایش محصولات در مکان‌های تـاریخی سـعی در ایجاد ارتباط بین کالا و تاریخ دارد.

بحث

امروزه شبکه‌های اجتماعی به عنوان بستری مناسب برای فعالیت در حوزه‌هـای مختلـف، بـه ویژه صنعت مد، شناخته می‌شوند. ویژگی‌هایی مانند هزینه پایین، دسترسی آسان و سـرعت بـالا باعث شده‌اند که کاربران نه تنها به مصرف محتوا بپردازند بلکه خود نیز به تولید محتـوا مشـغول شوند. اینستاگرام به عنوان یکی از محبوب‌ترین پلتفرم‌ها در ایـن زمینـه، بـا قابلیـت‌هـایی نظیـر استوری، اشتراک‌گذاری ویدیو و عکس، و تعامل در نظرات و پیام‌های مستقیم، فرصتی منحصـر به فرد برای برندها فراهم کرده است. برندهای مختلف از این فضا برای عرضـه کالاهـا، اعـلام قیمت‌ها و معرفی محصولات جدید استفاده می‌کنند و هدف اصلی آن‌ها تثبیت و افـزایش اعتبـار برند در ذهن مشتریان است. یکی از جنبه‌های بارز استفاده از اینستاگرام در صنعت مد، دگردیسی الگوی ارتباطی سنتی بین فروشنده و خریدار است. در گذشته، ارتبـاط میـان برنـدها و مشـتریان غالباً یک‌طرفه و خطی بود؛ اما امروزه این ارتباط به یک الگوی تعـاملی و دوطرفـه تبـدیل شـده است. مشتریان می‌توانند نظرات خود را درباره محصولات بیان کنند و تجربیات خرید خـود را بـا دیگران به اشتراک بگذارند. این تعاملات نه تنها به برندها این امکان را می‌دهد که بازخوردهـای فوری دریافت کنند بلکه موجب افـزایش شـفافیت و اعتمادسـازی بـین برنـدها و مشـتریان نیـز می‌شود. فضای مجازی به فرایند جهانی شدن فرهنگ مد کمک کرده است. با از میان برداشتن

مرزهای جغرافیایی و فرهنگی، افراد از نقاط مختلف جهان به راحتی می‌توانند از آخرین روندهای مد و طراحی‌های بین‌المللی آگاه شوند. این همگن‌سازی سلیقه‌ها و ذائقه‌ها در سطح جهانی باعث شده تا مشتریان از محصولات متنوع‌تری بهره‌مند شوند. پژوهش‌ها نشان می‌دهند که گسترش فضای مجازی باعث نزدیک‌تر شدن فرهنگ‌های مختلف به یکدیگر شده و افراد از مناطق جغرافیایی مختلف می‌توانند با یکدیگر تعامل کنند. می‌توان گفت که فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی به ویژه اینستاگرام، تأثیرات عمیقی بر روی صنعت مد و الگوهای خرید داشته‌اند. با وجود این بسترها، مشتریان نه تنها به راحتی به اطلاعات محصولات دسترسی پیدا می‌کنند بلکه می‌توانند تجربیات خود را به اشتراک بگذارند و در گفتمان‌های آنلاین شرکت کنند. این تغییرات نه تنها بر روی انتخاب‌های مد تأثیر گذاشته بلکه موجب تحولاتی عمیق‌تر در هویت فرهنگی و اجتماعی افراد نیز شده است. به عبارت دیگر، فضای مجازی نه تنها مرزهای جغرافیایی را از میان برداشته بلکه فرهنگ‌های مختلف را نیز به هم نزدیک‌تر کرده است.

نتیجه‌گیری

تحقیق حاضر با هدف تحلیلی تطبیقی بر شاخص‌های مُد در شبکه اجتماعی(مطالعه موردی: اینستاگرام) انجام شده است. نتایج به دست آمده در پژوهش نشان می‌دهد برقراری اعتماد به عنوان نخستین گام، اهمیت بالایی دارد و برندها با استفاده از استراتژی‌های متنوع تلاش می‌کنند تا این اعتماد را جلب کنند. در پژوهش حاضر استراتری اعتماد زایی با زیرمولفه های(پاسخ به کامنت، پاسخ به ایمیل، پاسخ به دایرکت، اعلام قیمت و تخفیف، معرفی بروز بودن محصولات و استفاده از نظرات دنبال کنندگان) سنجیده شد. یافته‌های به‌دست‌آمده از بررسی استراتژی‌های اعتمادزایی در برندهای مختلف، نشان‌دهنده اهمیت تعاملات مستقیم با مشتریان در ایجاد و تقویت اعتماد به برند است. با توجه به اینکه زیرمولفه «پاسخ به کامنت» با ۴۰ درصد، بیشترین درصد فراوانی را به خود اختصاص داده است، می‌توان نتیجه گرفت که برندها باید به تعاملات اجتماعی و پاسخگویی به نظرات مشتریان توجه ویژه‌ای داشته باشند، زیرا این نوع ارتباط مستقیم می‌تواند حس نزدیکی و اعتماد را در مشتریان تقویت کند. برند ناریان با ۶۷.۳ درصد پاسخ به کامنت‌ها، نمایانگر موفقیت در ایجاد ارتباط مؤثر و مثبت با مشتریان است که می‌تواند به وفاداری آن‌ها و افزایش فروش منجر شود. در مقابل، برندهایی مانند شنل با ۲۹.۷ درصد، نشان‌دهنده عدم توجه کافی به این مولفه کلیدی هستند که می‌تواند بر تصویر کلی برند تأثیر منفی بگذارد. این یافته ها نشان می دهد که تعاملات انسانی و پاسخگویی فعال به نیازها و سوالات مشتریان نه تنها برای جلب اعتماد بلکه برای ایجاد یک تصویر مثبت از برند نیز حیاتی است. به‌ویژه در عصر دیجیتال کنونی، جایی که رقابت بسیار شدید و مشتریان به‌سرعت می‌توانند گزینه‌های مختلف را مقایسه کنند، برندها باید به‌طور مداوم استراتژی‌های خود را بازنگری کرده و از کانال‌های مختلف برای ارتباط با مشتریان بهره‌برداری کنند. این امر نه تنها بر روی جذب مشتریان جدید تأثیرگذار است بلکه می‌تواند به حفظ مشتریان فعلی و تبدیل آن‌ها به حامیان وفادار برند نیز منجر شود. وضعیت شاخص توان ارتباطی مخاطب در پست‌های اینستاگرام برندهای مورد مطالعه با زیر مولفه های(اشاره به جزئیات برند، توضیح اثر محصول بر بدن، شرح زیبایی شناختی محصول) سنجیده شد. یافته‌های به‌دست‌آمده از بررسی وضعیت شاخص توان ارتباطی مخاطب در پست‌های اینستاگرام برندهای مورد مطالعه، نشان‌دهنده اهمیت توجه به جزئیات برند در ایجاد ارتباط مؤثر با مخاطب است. با توجه به اینکه ۴۲.۴ درصد از توانایی متن پست‌ها در افزایش ارتباط مخاطب با محصولات به جزئیات برند مربوط می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که ارائه اطلاعات دقیق و شفاف درباره ویژگی‌ها و مزایای محصولات، نقش حیاتی در جذب و حفظ توجه مشتریان دارد. برند مکس مارا با ۶۶.۸ درصد، به‌خوبی این اصل را درک کرده

و با تأکید بر جزئیات برند، توانسته است ارتباط مؤثری با مخاطبان خود برقرار کند. در مقابل، برند شنل با ۳۰.۵ درصد کمترین میزان اشاره به جزئیات برند را دارد که می‌تواند به تضعیف ارتباط آن با مشتریان منجر شود. این یافته‌ها نشان می دهند، اگرچه احساسات و زیبایی‌شناسی محصولات نیز مهم هستند، اما عدم توجه کافی به جزئیات برند می‌تواند از اثربخشی کمپین‌های تبلیغاتی بکاهد. همچنین، این نتایج تأکید می‌کند که در عصر دیجیتال و با وجود رقابت فزاینده، برندها باید استراتژی‌های خود را بازنگری کرده و از طریق ارائه اطلاعات جامع و دقیق، اعتماد مشتریان را جلب کنند. شاخص شیوه بیانی متن پست‌های اینستاگرام برندهای مورد مطالعه با زیر مولفه های(شیوه بیانی رسمی، غیر رسمی، صمیمانه، طنز، جدی و خنثی) سنجیده شد. یافته‌های به‌دست‌آمده از بررسی شیوه بیانی متن پست‌های اینستاگرام برندهای مورد مطالعه نشان‌دهنده تمایل غالب به استفاده از شیوه بیان غیررسمی در ارتباط با مخاطبان است، به‌طوری‌که این شیوه با ۳۱.۸ درصد بالاترین میزان را به خود اختصاص داده است. برند شنل با ۴۶.۵ درصد، به‌ویژه در این زمینه پیشتاز است و این امر می‌تواند نشان‌دهنده تلاش این برند برای ایجاد ارتباط نزدیک‌تر و صمیمانه‌تر با مخاطبان خود باشد. در مقابل، برند مکس مارا با ۶.۱ درصد، کمترین میزان استفاده از شیوه بیان غیررسمی را دارد که می‌تواند به تفسیر آن به‌عنوان یک استراتژی محافظه‌کارانه و رسمی‌تر در ارتباط با مشتریان منجر شود. این نتایج بر اهمیت ایجاد ارتباط عاطفی و احساسی تأکید دارند، زیرا نشان می‌دهد که برندها می‌توانند با استفاده از شیوه‌های غیررسمی و صمیمانه، ارتباطات مؤثرتری برقرار کنند و در نتیجه وفاداری مشتریان را افزایش دهند. همچنین، این یافته‌ها بر اهمیت انطباق شیوه بیانی با هویت برند و نیازهای مخاطب تأکید می‌کند؛ به‌طوری‌که برندها باید با توجه به ویژگی‌های دموگرافیک و روانشناختی مخاطبان خود، شیوه بیان مناسبی را انتخاب کنند. بنابراین، این نتایج می‌تواند به‌عنوان یک راهنمای عملی برای برندها در طراحی استراتژی‌های بازاریابی خود مورد استفاده قرار گیرد و نشان‌دهنده آن است که در عصر دیجیتال، موفقیت برندها نه تنها به کیفیت محصولات بلکه به نحوه ارتباط آن‌ها با مخاطبان نیز بستگی دارد. شاخص استفاده از زنان در پست‌های اینستاگرام برندهای مورد مطالعه با زیرمولفه های(در خدمت معرفی کالا، نگاه جنسیتی به بدن، به مثابه الگوی فرهنگی پوشش، در موضع نابرابر با مردان، نمایش زنان با دوگانه سنتی/ مدرن، برساخت نژادی) سنجیده شده است. یافته‌ها نشان می‌دهند که استفاده از زنان در پست‌های اینستاگرام برندهای مورد مطالعه، به‌ویژه در زمینه معرفی کالا، با ۵۷.۱ درصد از کل موارد، تأثیر قابل توجهی بر استراتژی‌های بازاریابی دارد و این موضوع به‌ویژه در برند مکس مارا با ۶۳.۶ درصد بیشتر نمایان است. این نتایج نه تنها نشان‌دهنده تمایل برندها به بهره‌گیری از نمادهای زنانه به‌عنوان ابزاری برای جلب توجه و معرفی محصولات است، بلکه به تداوم نگاه جنسیتی به بدن و

برساخت نابرابر نقش‌های اجتماعی نیز دامن می‌زند. در حالی که برند رویای ما با ۴۴.۷ درصد از این شیوه استفاده کرده، این تفاوت‌ها می‌تواند به استراتژی‌های متفاوت بازاریابی و هویت برندها مربوط باشد و به ما یادآوری می‌کند که چگونه تبلیغات می‌توانند به بازتولید الگوهای سنتی و مدرن در نمایش زنان منجر شوند. تصاویر پست‌های اینستاگرامی چهار برند مورد مطالعه، زنان را به عنوان سوژه نمایش می‌دهند. برند ناریان بر ویژگی‌های محصول و معرفی مدل‌های جدید تمرکز کرده است اما برند شنل زنان نیمه عریان را برای معرفی کالا به نمایش می‌گذارد. برند مکس مارا از زنان با پوشش‌های سنتی و مدرن را در معرض دید قرار می‌دهد و تنوع نژادی را به تصویر می‌کشد. برند رویای ما از مالزی نیز زنان را در چارچوب فرهنگی خود بازنمایی می‌کند و اغلب بر پوشش اسلامی تأکید دارد. این یافته‌ها به‌ویژه در زمینه نظریه‌های موجود در حوزه تبلیغات و بازاریابی قابل تأمل هستند، زیرا نشان می‌دهند که استفاده از زنان به‌عنوان نمادهای تبلیغاتی علیرغم اینکه به ارائه تصویر جذاب و دلنشین از محصولات کمک می‌کند، اما منجر به تقویت الگوهای جنسیتی و نژادی نابرابر در جامعه می‌شود. لذا، این نتایج ضرورت بازنگری در استراتژی‌های موجود را برجسته می‌سازند و بر اهمیت انطباق شیوه‌های تبلیغاتی با ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی تأکید می‌کنند. در نتیجه، این یافته‌ها می‌توانند به‌عنوان یک زنگ خطر برای بازاریابان عمل کنند تا ضمن توجه به جذابیت بصری، به مسئولیت اجتماعی خود در قبال ترویج تصاویری مثبت و متنوع از زنان نیز توجه داشته باشند و از تداوم نابرابری‌های جنسیتی جلوگیری کنند. شاخص برجسته‌سازی پیام در پست‌های اینستاگرام برندهای مورد مطالعه با زیرمولفه های(معرفی محصول و ویژگیهای منحصر به فرد آن، بر ساخت سوژه های تصویر از منظر فرهنگی، نمایش کاربردهای محصول در جریان زیست روزمره، با نمایش معماری و فضای پس زمینه تصویر و تنوع رنگ و جزئیات) سنجیده شده است.یافته‌ها نشان می‌دهند که شاخص برجسته‌سازی پیام در پست‌های اینستاگرام برندهای مورد مطالعه، به‌ویژه در زیرمولفه معرفی محصول و ویژگی‌های منحصر به فرد آن، با ۲۷.۵ درصد، نقش کلیدی در استراتژی‌های تبلیغاتی ایفا می‌کند. این نتایج به‌خصوص در مقایسه بین برندها قابل تأمل است؛ به‌طوری که برند شنل با ۳۲.۶ درصد بالاترین میزان استفاده از این زیرمولفه را به خود اختصاص داده و در مقابل، برند ناریان با ۹.۹ درصد کمترین میزان را دارد. این تفاوت‌ها می‌تواند نشان‌دهنده استراتژی‌های متفاوت بازاریابی و هویت برندها باشد؛ به‌گونه‌ای که برندهایی مانند شنل که به‌خوبی ویژگی‌های منحصر به فرد محصولات خود را معرفی می‌کنند، توانسته‌اند توجه بیشتری را جلب کنند و در ذهن مخاطب جایگاه بالاتری پیدا کنند. از سوی دیگر، ناریان که کمتر به معرفی ویژگی‌های محصولات خود پرداخته، ممکن است در جذب مخاطبان هدف خود با چالش‌هایی مواجه شود. این یافته‌ها همچنین بر اهمیت توجه به ابعاد فرهنگی و اجتماعی در تبلیغات تأکید می‌کنند، زیرا

نحوه ارائه و برجسته‌سازی ویژگی‌های محصولات نه تنها بر روی تصمیم‌گیری مصرف‌کنندگان تأثیر می‌گذارد، بلکه می‌تواند به شکل‌گیری تصورات فرهنگی و اجتماعی از برند نیز منجر شود. در این راستا، نظریه‌های موجود در حوزه تبلیغات و بازاریابی باید به اهمیت ایجاد تعادل میان جذابیت بصری و ارائه اطلاعات کاربردی و مفید درباره محصولات توجه کنند. به‌ویژه در عصر دیجیتال، جایی که مصرف‌کنندگان به دنبال اطلاعات جامع و شفاف هستند، بازاریابان باید استراتژی‌های خود را به‌گونه‌ای تنظیم کنند که بتوانند تصویری مثبت و متنوع از برند خود ارائه دهند و از تداوم نابرابری‌های موجود جلوگیری کنند. در نهایت، این نتایج ضرورت انطباق شیوه‌های تبلیغاتی با نیازهای واقعی و انتظارات مصرف‌کنندگان را برجسته می‌سازند و بر اهمیت تقویت تصویر اجتماعی و فرهنگی برندها تأکید می‌کنند.

پیشنهادها

با توجه به یافته‌های پژوهش در رابطه با مولفه اعتمادزایی، پیشنهاد می‌شود برند ناریان با حفظ و تقویت استراتژی‌های موفق خود در پاسخ‌دهی به کامنت‌ها و تعامل با مشتریان، به‌روزرسانی‌های محصولات را نیز به عنوان یک مولفه کلیدی در اعتمادزایی برند خود مدنظر قرار دهد. این برند می‌تواند با ایجاد یک تقویم محتوایی منظم برای معرفی محصولات جدید و به‌روزرسانی‌های موجود، شامل ویدئوهای آموزشی و پست‌های جذاب، اعتماد مشتریان را افزایش دهد. همچنین، برگزاری نظرسنجی‌های دوره‌ای برای دریافت بازخورد در مورد محصولات و خدمات، به برند این امکان را می‌دهد که نیازها و انتظارات مشتریان را بهتر درک کرده و به آن‌ها پاسخ دهد. در نهایت، استفاده از ابزارهای تحلیلی برای ارزیابی عملکرد این اقدامات و بهینه‌سازی استراتژی‌ها به برند ناریان کمک خواهد کرد تا در مسیر جلب اعتماد بیشتر مشتریان و افزایش فروش گام بردارد.

برای افزایش توان ارتباطی مخاطب با محصولات در صنعت مد، برندها باید بر روی ارائه محتوای دقیق و جذاب تمرکز کنند که شامل جزئیات فنی و زیبایی‌شناسی محصولات باشد. به‌ویژه برندهایی که در تحلیل محتوا نشان داده‌اند که توجه بیشتری به جزئیات دارند، مانند مکس مارا، می‌توانند با به‌کارگیری استراتژی‌های بصری قوی و روایت‌های داستانی، ارتباط عمیق‌تری با مخاطبان ایجاد کنند. پیشنهاد می‌شود که برندها از تکنیک‌های تصویری و ویدئویی برای نمایش ویژگی‌های خاص محصولات خود استفاده کنند، به‌طوری‌که مخاطبان بتوانند تجربه‌ای واقعی و نزدیک از محصولات داشته باشند. همچنین، تعامل مستقیم با مشتریان از طریق نظرسنجی‌ها و درخواست بازخورد می‌تواند به برندها کمک کند تا نیازها و سلیقه‌های مخاطبان را بهتر درک کرده و محتوای خود را بر اساس آن تنظیم نمایند. این رویکرد نه‌تنها

باعث افزایش اعتماد به برند می‌شود بلکه ارتباط معناداری بین برند و مشتریان ایجاد می‌کند.

بر اساس یافته‌ها، برندها باید به‌طور جدی به شیوه بیانی که در پست‌های اینستاگرام خود استفاده می‌کنند، توجه داشته باشند. پیشنهاد می‌شود که برندها به‌ویژه در صنعت مد، از زبان غیررسمی و صمیمی‌تری بهره ببرند تا ارتباط نزدیک‌تری با مشتریان برقرار کنند و تعاملات بیشتری را تسهیل نمایند. با توجه به اینکه برند شنل در استفاده از بیان غیررسمی موفق‌تر عمل کرده است، سایر برندها نیز می‌توانند با اتخاذ این رویکرد، حس نزدیکی و اعتماد را در مخاطبان خود تقویت کنند. در عین حال، برندها باید به تعادل بین زبان غیررسمی و رسمی توجه داشته باشند تا از ایجاد حس بی‌اعتنایی جلوگیری کنند. استفاده از تصاویر جذاب و داستان‌های شخصی نیز می‌تواند به غنای محتوای غیررسمی کمک کند و تجربه کاربری را بهبود بخشد. بنابراین، توصیه می‌شود که برندها به‌طور مداوم بازخورد مشتریان را بررسی کرده و بر اساس آن شیوه بیانی خود را تنظیم نمایند تا بتوانند به بهترین شکل ممکن با مخاطبان خود ارتباط برقرار کنند.

با توجه به یافته‌های پژوهش، پیشنهاد می‌شود که برندهای مد به‌ویژه در تبلیغات اینستاگرامی خود، بر بازنمایی متنوع و واقع‌گرایانه زنان تأکید کنند تا بتوانند به نیازها و خواسته‌های مخاطبان خود پاسخ دهند. برندها باید از تنوع نژادی، فرهنگی و سبک‌های زندگی در تصاویر استفاده کنند و به جای تمرکز صرف بر ویژگی‌های محصول، داستان‌ها و تجربیات واقعی زنان را به تصویر بکشند. این رویکرد نه‌تنها باعث افزایش ارتباط عاطفی با مخاطبان می‌شود، بلکه می‌تواند احساس تعلق و شمولیت را در بین زنان مختلف تقویت کند.

پیشنهاد می‌شود که برندهای مد در فضای مجازی به‌ویژه در پلتفرم اینستاگرام، رویکردی متوازن و استراتژیک در برجسته‌سازی پیام‌های خود اتخاذ کنند. این برندها باید علاوه بر معرفی محصولات و ویژگی‌های آن‌ها، به ایجاد داستان‌های جذاب و مرتبط با فرهنگ و تاریخ بپردازند تا ارتباط عمیق‌تری با مخاطبان برقرار کنند. به‌عنوان مثال، برندهایی مانند شنل می‌توانند با استفاده از مکان‌های تاریخی و نمادین در تبلیغات خود، ارزش‌های فرهنگی را به تصویر بکشند و در عین حال بر روی کیفیت و لوکس بودن محصولات تأکید کنند. همچنین، برندهایی که به پوشش‌های متناسب با عرف‌های محلی توجه دارند، می‌توانند از این رویکرد برای جذب مخاطبان خاص خود بهره‌برداری کنند. این استراتژی نه‌تنها باعث جلب توجه کاربران می‌شود، بلکه احساس تعلق و ارتباط عاطفی را نیز تقویت خواهد کرد.

فهرست منابع

۱. اردکانی فرد، زهرا، و رضوی زاده، سید نورالدین(۱۴۰۰). زنان تأثیرگذار اینستاگرامی؛ زنانگی بازنمایی‌شده در صفحات زنان اینفلوئنسر ایرانی. *زن در فرهنگ و هنر دوره*، ۱۳(۱)، ۹۰-۶۵.
https://sid.ir/paper/1051105/fa

۲. اکبری، محسن، حسین زاده، آرزو، و مهدی پور، سحر (۱۴۰۲). ویژگی‌های افراد تأثیرگذار در رسانه اجتماعی و قصد خرید: تبیین نقش اعتماد و رضایت از تصویر (مورد مطالعه: صنعت پوشاک بانوان). *دوماهنامه بررسی‌های بازرگانی*، ۲۱(۱۱۹)، ۴۴-۲۷
https://www.doi.org/10.22034/bs.2022.557692.2596

۳. تاجیک اسماعیلی، سمیه، علیپور، ابوالفضل، و تربتی، سروناز(۱۳۹۹). نقش اینستاگرام در توسعه برند شخصی: مورد مطالعه کاربران ایرانی اینستاگرام. *فصلنامه پژوهش‌های ارتباطی*، ۲۷(۳)، ۵۷-۳۵
https://doi.org/10.22082/cr.2020.120846.1990

۴. خادمیان، طلیعه، و کلهری، محمد جواد(۱۳۹۹). رابطه اینستاگرام با گرایش جوانان و سبک زندگی مدرن (مورد مطالعه جوانان شهر تهران). *پژوهش‌های ارتباطی*، ۲۷(۱)، ۷۴-
https://doi.org/10.22082/cr.2020.115120.1934.۵۵

۵. خطیب‌زاده، سمیرا، بنی هاشم، محسن، سبحانی، عبدالرضا، و علیشیری، بهرام .(۱۳۹۸). بررسی وضعیت زنان ایرانی در فضای مجازی: مطالعه صفحات اینستاگرامی با رویکرد امنیت اجتماعی. *مطالعات امنیت اجتماعی*، ۱۰(۶)، ۱۳-۵۱.10.22034/SCS.2023.362837.1360

۶. رحیمی، زهرا، بلالی، اسماعیل، و خان محمدی، جمال(۱۴۰۳). بررسی جامعه شناختی رابطه میزان و نوع استفاده از شبکه های اجتماعی مجازی و سبک زندگی شهروندان شهر تهران. *مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، ۲۰(۷۴)، ۱۷۳-۱۹۴.i: 10.22034/jcsc.2020.74660.1464

۷. رفعت جاه، مریم(۱۳۸۶). هویت انسانی زن در چالش آرایش و مد. *شورای فرهنگی اجتماعی*، ۱۰ (۳۸)، ۱۳۶-۱۷۹.SID. https://sid.ir/paper/93971/fa

۸. رود افشان، ناهید(۱۳۹۲). مد مقاومت در برابر فرهنگ عمومی. *گزارش*. ۲۴۷ .۲۸-۲۹.
http://noo.rs/3h5qq

۹. زیمل، گئورگ. (۱۳۸۶). زن و اینها. ترجمه عباس کاظمی و عبدالله سالاروند.

۱۰. شیر خدایی، میثم، شاهی، محبوبه، نجات، سهیل، و محمودی نسب، سحر. (۱۳۹۶). بررسی تأثیر رسانه‌های اجتماعی بر شکل‌گیری اعتماد و وفاداری به برند در جامعه برندی: مطالعه موردی شبکه اجتماعی اینستاگرام. *تحقیقات بازاریابی*، ۷(۳)، ۱۲۲-۱۰۶
DOI:10.22108/nmrj.2017.103055.1181

۱۱. عربلوی مقدم، سعیده، اسفیدانی، محمد رحیم، و هاشم آقازاده، طیبه (۱۳۹۷). شناسایی و بررسی

انواع روابط مصرف کنندگان با اجتماعات برند در اینستاگرام. *مدیریت بازرگانی*، ۱۰(۳)،۵۴۶-۵۲۹.
10.22059/JIBM.2018.67135
۱۲. لطیفی، معصومه، ریاحی‌نیا، نصرت، قائدی، یحیی، و بابایی، محمود. (۱۳۹۷). شناخت انگیزه استفاده دانشجویان از شبکه های اجتماعی، فیسبوک، اینستاگرام و تلگرام. *تحقیقات کتابداری و اطلاع رسانی دانشگاهی*، ۱۲(۲)، ۱۰۷-۷۹.DOI:10.22059/jlib.2019.243678.1272
۱۳. مجدی، علی اکبر(۱۳۸۹). سبک زندگی جوانان ساکن شهر مشهد و رابطه آن با سرمایه فرهنگی و اقتصادی والدین. *علوم اجتماعی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*، ۷(۲)،۱۳۱-۱۶۱.
doi.org/10.22067/jss.v0i0.15829
۱۴. موسوی، علیرضا، و کناره فرد، مریم(۱۳۹۲). تاثیر رسانه های اجتماعی بر شاخصه های جامعه برندی، شیوه های ارزش آفرینی اعتماد و وفاداری به برند مطالعه موردی مقایسه گوشی موبایل اپل (آیفون) و سامسونگ گلکسی. *مدیریت بازرگانی*، ۲۵(۳). ۵۰-۲۵.
https://sanad.iau.ir/ArticleExport/811747/5
۱۵. ناصرنصیر، سمیرا، و تاجیک اسماعیلی، سمیه(۱۴۰۱). رابطه میان استفاده از اینستاگرام و نگرش به مد در میان جوانان شهر. *مطالعات جامعه شناسی*، ۱۵(۵۵)، ۲۲۹-۲۵۲. ۱۰.۳۰۴۹۵
JSS.2021.1930948.1336.
۱۶. ناظمی، مسلم، قدیمی، اکرم، و فراستخواه، مقصود (۱۴۰۲). بررسی مدل مفهومی مصرف مجازی دیجیتال در کاربران تهرانی شبکه‌های اجتماعی. *مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، ۱۹(۷۰)، ۹۵-۱۲۴.
doi:10.22034/jcsc.2021.127872.2141
۱۷. نصرتی، ویدا، سلطانی‌فر، محمد، جعفری، علی، و شیری، طهمورث. (۱۴۰۲). ویژگی‌های بازاریابی محتوا در شبکه‌های اجتماعی (مطالعه موردی اینستاگرام). *جامعه، فرهنگ رسانه*، ۱۲(۴۸)، ۲۹۵-۳۱۹. Ministry of Science/ISC
۱۸. وبلن، تورستاین. (۱۳۸۳). نظریه طبقه مرفه. ترجمه فرهنگ ارشاد، نشر نی.
19. Borah, P. (2016). Media effects theory. *In The International Encyclopedia of Political Communication*. https: //doi.org/10.1002/9781118541555.wbiepc156
20. Cialdini, R. B., Gldstein, N. J. (2004). Scial influence: Cmpliance and cnfrmity. *Annual Review f Psychlgy*, 55, 591-621. di: 10.1146/annurev.psych.55.090902.142015.
21. Chua, A. Y., Gh, D. H. L., & Lee, C. S. (2012). Mbile cntent cntributin and retrieval: An explratry study using the uses and gratificatins paradigm. *Infrmatin Prcessing Management*, 48(1), 13-22.
22. Fab-Ukozor, N., Chima, O. A., Obayi, P. M., Anorue, I. (2021). Portrayal of women in advertising on Facebook and Instagram. Zenodo. https://doi.org/10.5281/zenodo.4006048

23. Gong, X., Yu, H., & Yu, T. (2023). Literature review on the influence of social networks. *SHS Web of Conferences,* 153, 01009. https://doi.org/10.1051/shsconf/202315301009.
24. Hanna, R., Rhm, A., & Crittenden, V. L. (2011). We're all cnnected: The pwer f the scial media ecsystem. *Business Hrizns*, 54(3), 265–273.
25. Hrum, L. J. (2017). *Cultivation theory: Effects and underlying processes*. In [Editors' Names] (Eds.), Title of the Book (pp. 3-12). Publisher. DOI: 10.1002/9781118783764.wbieme0040.
26. Kawamura, Y. (2005). Fashin-lgy. xfrd: Berg.
27. Katz, E., Blumler, J. G., & Gurevitch, M. (1973). Uses and gratificatins research. *The Public pinin Quarterly*, 37(4), 509-523. http://www.jstr.rg/stable/2747854?seq=1#pagescantab_cntents
28. Kim, A. J., K, E. (2012). D scial media marketing activities enhance custmer equity? An empirical study f luxury fashin brand. *Jurnal f Business Research*, 65(10), 1480–1486.
29. McLeod, D. M., Wise, D., & Perryman, M. (2017). Thinking about the media: a review of theory and research on mediaperceptions, media effects perceptions, and their consequences. *Review of Communication Research*, 5, 35-83. https: //doi.org/10.12840/issn.2255-4165.2017.05.01.013
30. McQuail, D. (2013). The Media Audience: A Brief Bigraphy—Stages f Grwth r Paradigm Change?. *The Cmmunicatin Review*, 16(1-2), 9-20.
31. Nuji, M. N. N., Ali, A., Wan Noordin, W., Mohamed Thaheer, B. A. N. (2023). Of trust and influence: A look at social media influencers and brand promotion. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 13 (6), 16-27. https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v13-16/15444.
32. Perez Vega, R., Waite, K., & 'Grman, K. (2016). Scial Impact Thery: An examinatin f hw immediacy perates as an influence upn scial media interactin in Facebk pages. *The Marketing Review*, 16(3), 299-321.
33. Rss, C., rr, E. S., Sisic, M., Arseneault, J. M., Simmering, M. G., & rr, R. R. (2009). Persnality and mtivatins assciated with Facebk use. *Cmputers in Human Behavir*, 25, 578-586.
34. Sabila, A. S., & Albari, A. (2023). The role of social media marketing communication on the Instagram platform in growing consumer buying intention. *Journal of Business Management Review,* 4(5), 374-389. https://doi.org/10.47153/jbmr45.6962023.
35. Schreiber, M. (2023). Text on Instagram as emerging genre: A framework for analyzing discursive communication on a visual platform. Studies in Communication Sciences.

https://doi.org/10.24434/j.scoms.2024.01.3882.
36. Srrels, J. P., Kelley, J. (1984). Cnfrmity by missin. Persnality and *Scial Psychlgy Bulletin*, 10(2), 302-305. di: 10.1177/0146167284102017.
37. Snoussi, T., & Kasemb, A. (2020). Instagram for integrated online marketing communications. *International Journal of Innovation, Creativity and Change*, 14(5), 1021. Retrieved from https://www.ijicc.net/index.php/volume-14-2020
38. Tharani, A. (2021). The Instagram effect: Instagram and loss of Alim Tharani agency. *Crossing Borders*, 3(1), 1-4.
39. Turner, J. C. (1991). Scial influence. Thmsn Brks/Cle Publishing C.
40. Wojcieszak, M. E. (2008). Mainstream critique, critical mainstream and the new media: Reconciliation of mainstream and critical approaches of media effects studies? International Journal of Communication, 2, 354-378. https://doi.org/10.1016/j.jcom.2008.01.004.
41. Yang, K., Kim, H. M., Tanoff, L. (2020). Signaling trust: Cues from Instagram posts. *Electronic Commerce Research and Applications*, 43, 100998. https://doi.org/10.1016/j.elerap.2020.100998

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۷۴ – ۵۵

اخلاق خانواده در اندیشه دو وی‌مینگ

فاطمه جهانی‌پور[۱]

چکیده

دو وی‌مینگ از برجسته‌ترین متفکران نوکنفوسیوسی معاصر است که کوشیده است با بازخوانی مکتب کنفوسیوسی، پاسخی اخلاقی به چالش‌های جهان مدرن ارائه دهد. مقاله حاضر به بررسی اخلاق خانواده در اندیشه او می‌پردازد و می‌کوشد برای نخستین بار در فضای پژوهشی ایران، صورت‌بندی فلسفی این مؤلفه را تحلیل کند. مسئله اصلی پژوهش آن است که دو وی‌مینگ چگونه خانواده را نه صرفاً نهادی اجتماعی، بلکه کانون پرورش اخلاقی و عرصه تحقق خود در شبکه‌ای از روابط انسانی می‌فهمد. این مقاله با تکیه بر تحلیل مفهومی نشان می‌دهد که اخلاق خانواده در اندیشه دو وی‌مینگ بر تحول عواطف طبیعی، تقابل متقارن روابط خانوادگی و فرایند خودپروری اخلاقی استوار است. بازخوانی مفاهیمی چون «شیا»، «رن» و «لی» آشکار می‌سازد که او می‌کوشد از یک سو از فردگرایی مدرن فاصله گیرد و از سوی دیگر اخلاق کنفوسیوسی را به اطاعت محض و ساختارهای ایستا فرو نکاهد.

واژگان کلیدی

دو وی‌مینگ، مکتب کنفوسیوسی، مکتب نوکنفوسیوسی معاصر، اخلاق خانواده.

---

۱. دانشجوی دکتری فلسفه چین، دانشکده فلسفه، دانشگاه ووهن، ووهن، چین.
Email: 2022171130001@whu.edu.cn
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۳/۱۷ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۶/۱۲

طرح مسأله

به عنوان یکی از چهره‌های شاخص مکتب نوکنفوسیوسی معاصر، دو وی‌مینگ بخش عمده‌ای از زندگی علمی خود را در آمریکای شمالی گذرانده و عمدتاً به پژوهش و تدریس اشتغال داشته است. از این منظر، افق فرهنگی او به طور عمیق تحت تأثیر جریان‌های فکری و دانشگاهی غرب قرار گرفته و بدین‌سان واجد نوعی هویت میان‌فرهنگی شده است. افزون بر این، حضور او در آمریکای شمالی فرصت‌های گسترده‌ای برای گفت‌وگوها و تبادلات علمی با پژوهشگران و اندیشمندان غیرچینی فراهم آورده است. دو وی‌مینگ در پرداختن به مسئله اخلاق خانواده، قادر است از منظری دوگانه و مقایسه ای میان فرهنگ های شرق و غرب، مباحث مربوط به خانواده و ابعاد اخلاقی آن را اغلب در چارچوب گسترده‌ی تعاملات فرهنگی جهانی و گفت‌وگوی تمدن‌ها مطرح سازد. وی خانواده را نه صرفاً یک نهاد اجتماعی ساده، بلکه کلیتی پیچیده و زنده می‌انگارد و پیش از هر چیز، بر ارزش بنیادین خانواده به‌عنوان واحد اساسی سازنده‌ی جامعه تأکید می‌ورزد. بر پایه‌ی این پیش‌فرض، او به تحلیل ژرف و نظام‌مند اخلاق خانواده می‌پردازد و ابعاد مختلف آن را با دقت مورد واکاوی قرار می‌دهد.

تأکید دو وی مینگ بر اخلاق خانواده، اساساً ریشه در تأملات عمیق او درباره ی بنیان های اخلاقی و انگیزه‌های رفتاری جامعه چینی و نیز نقش آن‌ها در تحقق صلح جهانی دارد. او نگران آن است که در بستر فرایند مدرن شدن، جامعه از سطح خانواده تا ملت با خطر فروپاشی و ازهم گسیختگی مواجه شود. نیاز جهانی به عدالت اجتماعی، همدلی عاطفی، فهم متقابل، احساس مسئولیت و روحیه تعاون امری آشکار است، به‌ویژه در قرن بیست‌ویکم که جامعه جهانی ناگزیر است به‌صورت جمعی با مسائل اخلاقی روبه‌رو شود. از دیدگاه او، بنیادی‌ترین مسئله در میان این چالش ها همچنان انسان است؛ یعنی این پرسش که آیا انسان موجودی منفرد و منزوی است یا یک گره در شبکه‌ای از روابط انسانی؟آیا فرهنگ به مثابه پیوندی معنوی قابل گسست است؟ تا چه اندازه امکان احترام متقابل به شیوه های گوناگون زندگی وجود دارد؟ و چگونه می توان نوعی احساس بنیادین تعهد اخلاقی و مسئولیت پذیری را بنیان نهاد؟ در پاسخ به این پرسش ها، دو وی مینگ استدلال می کند که همدلی، عدالت، مسئولیت‌پذیری، آیین‌مندی، خیر عمومی و روحیه جمعی، یعنی آنچه غالباً ارزش های آسیایی نامیده می‌شود، ارزش های امروزی قابل تعمیم‌اند(دو وی‌مینگ، ۲۰۱۱، ص.۵۹۵). او به‌طور خاص به بررسی نسبت اخلاق کنفوسیوسی و مدرنیته در شرق آسیا پرداخته است. به باور وی، اخلاق خانواده می‌تواند بخش عمده‌ای از مبانی و هنجارهای اساسی این منظومه ارزشی را فراهم آورد. او شیوه زیست جوامع شرق آسیا، که

پیوندهای خویشاوندی در آن نقش محوری دارند، را ساختار اجماعی یا حتی هنجارهـای اخلاقـی مشترک می‌نامد و بر این نکته تأکید می‌ورزد که ارزش‌هایی که این ساختار بر آن‌ها استوار است، آشکارا با روابط قراردادی مدرن غربی متفاوت‌اند و در عین حال می‌توانند قابلیـت تعمـیم‌پـذیری به‌عنوان ارزش‌های مدرن را داشته باشند. در این چارچوب، او به‌ویژه به نقش مثبت و سـازنده‌ای اشاره می‌کند که اخلاق خانواده می‌تواند در تقویت چنین ساختاری ایفا کند. دو وی‌مینگ بارها بر اهمیت تعامل سالم میان فرد و فرد، و میان فرد و گروه تأکید کرده و به صراحت بیان می‌دارد که اندیشه بنیادی کنفوسیوسی بر تعامل سالم میان فرد و جمع استوار است. از نظر او، فـرد بـه‌مثابـه گره‌ای در شبکه روابط انسانی ناگزیر است در درون این شبکه کنش متقابل داشـته باشـد؛ بـدین معنا که فرد باید با خانواده به عنوان یک اجتماع و نیز با دیگر اجتماعـات وارد تعامـل شـود. ایـن دیدگاه همچنین یکی از چهار محور اصلی اندیشه او در معرفی مکتب کنفوسیوسی به‌عنوان نوعی انسان‌گرایی معنوی است که بر چگونگی شکل‌گیری تعاملات سـالم میـان انسـان‌هـا از رهگـذر خانواده، جامعه، دولت و در نهایت جهـان تأکیـد دارد. در مجمـوع، هـدف دو وی مینـگ ارائـه ی تفسیری کنفوسیوسی از اخلاق جهانی است؛ ازاین‌رو، بحث درباره اخـلاق خـانواده بـا ایـده او در بازسازی اخلاق کنفوسیوسی و بررسی ارزش و کارآمدی آن در عرصه اخلاق جهانی همراه بـوده است.

پژوهش‌های مربوط به اندیشه دو وی‌مینگ در فضای علمی چین عمدتاً بر موضوعاتی چـون مکتب نوکنفوسیوسی معاصر، انسان‌گرایی کنفوسیوسی، اخـلاق جهـانی، مدرنیتـه شـرق آسـیا و گفت‌وگوی تمدن‌ها متمرکز بوده‌اند. بخـش قابـل‌تـوجهی از ایـن مطالعـات، همچـون « "چـین فرهنگی" : دلالت‌های درونی و ارزش زمانه؛ همراه با گفت‌وگویی انتقادی با دو وی‌مینـگ» (تـو کاگوا، ۲۰۱۸) اندیشه دو وی‌مینگ را تلاشی برای بازسازی سنت کنفوسیوسی در جهـان معاصـر دانسته و نسبت میان مکتب کنفوسیوسی و بحران‌های اخلاقی مدرن را بررسی کرده‌اند. همچنین برخی پژوهش‌ها مانند «تحقق خود: مطالعه‌ای در باب نگرش دو وی‌مینگ به رابطه جمع و فرد» (سون جانگ‌هونگ، ۲۰۱۸) به تبیین مفهوم خودپروری اخلاقی و نقش آن در شکل‌گیری انسـان اخلاقی در اندیشه او پرداخته است. و مقاله «کشف معنای جهان شـمول مکتـب کنفوسیوسـی و بازسازی انسان‌گرایی معنوی در افق تفسیر متون کلاسیک» (شو جیاشینگ، پنگ پینـگ، ۲۰۲۳) ظرفیت‌های انسان‌گرایانه مکتب کنفوسیوسی در مواجهه با فردگرایی مدرن و جهانی‌شدن را مورد توجه قرار داده است. با وجود این، در بسیاری از این پژوهش‌ها، مسئله خانواده بیشتر بـه‌صـورت بخشی فرعی از مباحث کلان اخلاق کنفوسیوسی یا انسان گرایی فرهنگی مطـرح شـده و کمتـر به‌عنوان موضوعی مستقل و نظام‌مند مورد تحلیل قرار گرفته است. به‌ویژه، نسبت میـان اخـلاق خانواده، خودتحقق‌بخشی، تحول عواطف انسانی و ساختار متقابل روابط خـانوادگی در اندیشـه دو

وی‌مینگ، همچنان نیازمند بررسی دقیق‌تر فلسفی است. البته در رساله دکتری بوا جیایی با عنوان «بررسی اندیشه اخلاق خانواده در مکتب نوکنفوسیوسی معاصر» (۲۰۲۴) این مباحث تا حدی مورد بحث قرار گرفته است، با این تفاوت که اثر مذکور محدود به دو وی‌مینگ نبوده و اندیشه طیفی از متفکران مکتب نوکنفوسیوسی را نیز در برمی‌گیرد.

گفتنی است طبق اطلاع نویسنده این سطور، تاکنون اثر مستقلی به زبان فارسی درخصوص آراء و اندیشه های دو وی مینگ منتشر نشده و در نتیجه مقاله حاضر کاملاً نوآورانه است. به دیگرسخن این مقاله برای نخستین‌بار در ایران، با تمرکز بر مفهوم اخلاق خانواده، نسبت میان خودپروری اخلاقی، روابط انسانی و نقد فردگرایی مدرن را در اندیشه دو وی‌مینگ تبیین می‌کند.

۱- مروری بر زندگی و سیر فکری دو وی‌مینگ

دو وی‌مینگ[1] از برجسته‌ترین متفکران و فیلسوفان چینی‌تبار معاصر و یکی از مهم‌ترین نمایندگان نوکنفوسیوسی به‌شمار می‌رود. زندگی علمی و فکری او نمونه‌ای شاخص از پیوند میان سنت فکری چینی و فضای دانشگاهی غرب، به‌ویژه آمریکای شمالی است؛ پیوندی که نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری رویکرد میان‌فرهنگی اندیشه او ایفا کرده است.

دو وی‌مینگ تحصیلات دانشگاهی خود را در تایوان آغاز کرد و در دانشگاه دونگ‌های، که یکی از مراکز مهم علوم انسانی در آن دوره بود، به طور جدی وارد مطالعه فلسفه و اندیشه مکتب کنفوسیوسی شد. در همین دوره، او تحت تأثیر مستقیم استادان برجسته نوکنفوسیوسی چون مو زونگ‌سن[2] و شو فوگوان[3] قرار گرفت؛ اندیشمندانی که نقش مهمی در احیای فلسفی مکتب کنفوسیوسی در قرن بیستم داشتند. این دوره، بنیان نظری و اخلاقی اندیشه او را شکل داد و علاقه عمیقش به مسئله‌ی خودپروری اخلاقی و معنای انسان در مکتب کنفوسیوسی را تثبیت کرد.

در اوایل دهه ۱۹۶۰، دو وی مینگ با دریافت بورسیه بنیاد هاروارد–ینجینگ به ایالات متحده رفت و تحصیلات تکمیلی خود را در دانشگاه هاروارد ادامه داد. ورود به فضای دانشگاهی غرب، نه‌تنها موجب گسست او از سنت فکری چینی نشد، بلکه برعکس، اعتمادبه‌نفس او را نسبت به ارزش‌های معرفتی کنفوسیوسی افزایش داد. او بر این باور بود که سنت کنفوسیوسی یکی از بزرگ‌ترین سنت‌های تمدنی عصر محوری است و می‌تواند در گفت‌وگویی برابر و متقابل، در کنار سنت‌هایی چون مسیحیت، اسلام، یهودیت، فلسفه یونان و ادیان هندی قرار گیرد.

---

1. 杜维明Tu Weiming
2. 牟宗三Mu Zongsan
3. 徐复观Xu Fuguan

از دهه ۱۹۸۰ به بعد، دو وی مینگ به عنوان استاد تاریخ و فلسفه چین در دانشگاه هاروارد، و سپس به‌عنوان استاد ممتاز و رئیس مؤسسه هاروارد–ینجینگ، جایگاهی تأثیرگذار در معرفی سنت کنفوسیوسی به جهان آکادمیک غرب به‌دست آورد. او کوشید نشان دهد که سنت کنفوسیوسی نه صرفاً یک میراث فرهنگی متعلق به گذشته، بلکه سنتی زنده و پویاست که می‌تواند به بحران‌های اخلاقی، معنوی و اجتماعی جهان معاصر پاسخ دهد. از دیدگاه دو وی مینگ، سنت کنفوسیوسی نوعی انسان‌گرایی معنوی است که بر پیوند میان خودپروری اخلاقی، مسئولیت اجتماعی و نظم جهانی تأکید می ورزد. به همین دلیل، مباحثی چون خانواده، اخلاق اجتماعی، مدرنیته شرق آسیا، اخلاق جهانی و گفت‌وگوی تمدن‌ها به کانون توجه اندیشه او تبدیل شد. او به‌ویژه بر این نکته پای می‌فشارد که فرد انسانی موجودی منفرد و منزوی نیست، بلکه گره‌ای در شبکه‌ای از روابط انسانی است که معنا و هویت خود را در بستر خانواده، جامعه و جهان می‌یابد.

از دهه ۱۹۹۰ به بعد، دو وی‌مینگ نقش فعالی در گفت‌وگوهای فکری میان چین، آمریکا و دیگر مناطق جهان ایفا کرد و هم‌زمان در پروژه بازسازی مکتب کنفوسیوسی در چین معاصر مشارکت داشت. او با بازگشت مکرر به شرق آسیا و فعالیت در نهادهای دانشگاهی چین، کوشید میان سنت بومی و افق جهانی پیوندی تازه برقرار سازد. بدین‌سان، زندگی و اندیشه دو وی مینگ را می‌توان نمونه‌ای شاخص از تلاش برای بازخوانی یک سنت اخلاقی شرقی در چارچوب مسائل جهان معاصر دانست؛ تلاشی که اهمیت آن فراتر از مرزهای فرهنگی چین، و برای بحث های جهانی در باب اخلاق، انسان و همزیستی تمدن‌ها قابل توجه است.

۲- مبانی فلسفی و اخلاقی اندیشه دو وی‌مینگ

دو وی‌مینگ با اتکا بر افقی تاریخی و از موضعی عینی و منصفانه، به بازاندیشی عمیق مکتب کنفوسیوسی در نسبت با شرایط عصر جدید می‌پردازد. او می‌کوشد در بستر جهانی‌شدن و در چارچوب تنوع فرهنگی جهان معاصر، زمینه‌های تحول خلاقانه و توسعه نوین کنفوسیوسیسم را فراهم آورد. هدف او ساختن گونه‌ای نو از انسان‌گرایی کنفوسیوسی معاصر است که هم واجد ارزش‌های جهان‌شمول باشد و هم حساسیت و آگاهی زیست‌محیطی را در خود بگنجاند، تا از این طریق بتواند به‌طور فعال در گفت‌وگوهای مربوط به اخلاق انسانی، اخلاق جهانی و اخلاق بین‌المللی مشارکت کند. از رهگذر این تلاش، دو وی مینگ در پی آن است که برای ارزش‌های معنوی کنفوسیوسی در نظام‌های ارزشی مدرن و حتی پسامدرن جایگاهی پایدار فراهم آورد و بدین‌سان به فرایند احیای فرهنگ چینی یاری رساند. دو وی‌مینگ بر این باور است که مسئله بنیادین قرن بیستم، مسئله انسان بوده است. از نظر او، انسان در ذات خود واجد بعدی جاودانه و

متعالی است. این دیدگاه، هسته‌ی انسان‌گرایی کنفوسیوسی در اندیشه‌ی او و یکی از مضامین محوری انسان‌شناسی فلسفی او به‌شمار می‌آید؛ یعنی پرسش از این‌که انسان چگونه می‌تواند به خوددگرگونی دست یابد؟ دو وی‌مینگ بر این نکته تأکید می‌کند که مأموریت نوکنفوسیوسی، بازسازی روح انسانی است؛ او برای این منظور، چارچوب فکری گسترده و نظام‌مندی را ترسیم می‌کند: در سطح فردی، تلفیق چهار ساحت بدن، آگاهی ذهنی، ادراک معنوی و بُعد قدسی؛ در سطح اجتماعی، تعامل سالم میان فرد و خانواده، کشور و جهان؛ در سطح هستی‌شناختی، همزیستی هماهنگ انسان و طبیعت؛ و در سطح متافیزیکی، وحدت سرشت آدمی و طریق آسمانی. به باور او، همه‌ی این ساحت‌ها عناصر ضروری روح انسانی در عصر جدید تمدن‌های محوری به‌شمار می‌آیند و می‌توانند از روح انسان‌دوستی[1] کنفوسیوسی، که جهان و همه‌ی موجودات را یک کلّ به‌هم‌پیوسته می‌داند، الهام گیرند. از منظر فلسفه چینی، کیهان‌شناسی چینی دارای ویژگی‌هایی چون پیوستگی، ارگانیک‌بودن و کل‌نگری است؛ بدین معنا که جهان و خود انسانی در درون آن، به‌عنوان نظامی گشوده و در حال تداوم آفرینش فهم می‌شوند. در چنین نگاهی، انسان همواره در هماهنگی با طبیعت و طریق آسمان(طریق الهی) قرار دارد و در شبکه‌ای از روابط، از خانواده و اجتماع گرفته تا دولت و جهان،با ذهنی گشوده زیست می‌کند؛ ذهنیتی که هم از فردگرایی خودمحور و انزواگرایانه پرهیز می‌کند و هم استقلال شخصیت فردی را حفظ می‌نماید.

دو وی‌مینگ اهمیت فراوانی برای خودپروری و پرورش اخلاقی سرشت انسانی قائل است. به باور او، پویایی و حیات اخلاق سنت کنفوسیوسی در توسعه مفاهیم «仁» (رِن: انسان‌دوستی) و «礼»(لی: آیین‌مندی)، و نیز در توجه عمیق آن به دغدغه‌های انسانی و روحیه فعالِ درگیر با جهان اجتماعی نهفته است. دو وی‌مینگ بر اصل درون‌ماندگاری رِن تأکید می‌ورزد و از این رهگذر، معنای آن را در بستر روابط میان‌انسانی آشکار می‌سازد؛ همچنین لی را صورت اجتماعی‌شده و عملی‌شده رِن در شرایط معین اجتماعی تلقی می‌کند. او به ویژه خاطر نشان می‌سازد هنگامی که رِن و لی در زندگی اجتماعی تحقق می‌یابند، تحقق آنها مستلزم برقراری گفت‌وگو و تعامل میان فرد و دیگران است. فرد تنها در چنین فرایند تعاملی می‌تواند به‌طور هم‌زمان به خودتحقق‌بخشی دست یابد و خودِ حقیقی خویش را بشناسد؛ بدین معنا که رِن در اساس با فرایند نوسازیِ خود، خودارتقایی و خودتکمیلی فرد پیوند دارد (دو وی‌مینگ، ۱۹۸۵، ص.۲۶). ازاین‌رو، دو وی‌مینگ همواره بر تحقق کامل انسان تأکید می‌کند و بر این باور است که سنت کنفوسیوسی در بنیاد خود آموزه‌ای درباره چگونه انسان بودن است. در این سنت، لی

1. 仁道 ren dao

به‌عنوان اصل خاص‌بودگی تلقی می‌شود و پرورش خویشتن تا مرتبه فرزانگی و قداست اخلاقی پیش می‌رود، درحالی‌که رِن همواره جایگاه نخست و محوری را حفظ می‌کند.

سیر زندگی کنفوسیوس خود گواهی روشن بر این تلقی از خودپروری به‌عنوان شیوه‌ای برای انسان شدن است. کنفوسیوس از پانزده سالگی، که عزم آموختن کرد، تا هفتادسالگی، که به مرحله «پیروی از دل، بی آن که از حدود فراتر رود»[1] رسید، در سراسر این مسیر با تلاش فردی و تحقق کامل استعدادهای انسانی، فرایندی از آیین‌مند شدن بلوغ انسانی را طی کرد. در این فرایند، فرد در زیست مشترک با دیگران، به‌تدریج با واقعیت‌های زندگی آشنا می‌شود. در همین راستا، دو وی مینگ به‌طور خاص بر ضرورت هدایت و راهبری انسان در مسیر بلوغ اخلاقی تأکید می‌کند. او نخست بر معنای آغازین و بنیادین عواطف انسانی انگشت می‌گذارد و معتقد است که «孝»(شیا: احترام به والدین و دلبستگی فرزندانه، طریق اطاعت فرزندی) که ریشه در عاطفه صادق دارد، می تواند به مسئولیت اخلاقیِ فرزندانه تبدیل شود. افزون بر این، او بر ارتقای این عاطفه به سطح اخلاق تأکید می کند، زیرا از خلال آن، انسان می‌آموزد چگونه به موجودی اخلاقی، عینی و واقعی بدل شود. از همین‌رو، دو وی‌مینگ با کنفوسیوس هم‌نظر است که بنیان هنجارهای فرهنگی باید بر رابطه پدر و فرزند استوار شود؛ چراکه کنفوسیوس دریافته بود محبت میان پدر و فرزند تجلی طبیعی عاطفه انسانی است و عاطفه سرچشمه نیروی اخلاقی به‌شمار می‌آید. بدین‌سان، اگر احساس دلبستگی به والدین از همان آغاز به مرتبه فضیلت شیا ارتقا یابد، نیروی درونیِ خود می‌تواند رشد و بالندگی یابد. دو وی‌مینگ همچنین یادآور می‌شود که چه در اندیشه کنفوسیوس، چه در آموزه‌های منسیوس[2] و شون‌زی[3]، همگی بر این باورند که خودپروری انسان فرایندی است که باید در چارچوب لی تحقق یابد. در این مسیر، والدین، آموزگاران و دوستان، همگی نقشی الگویی و غیرقابل جایگزین ایفا می‌کنند. بر همین اساس، دو وی‌مینگ نظریه خود به‌مثابه مرکز روابط را مطرح می‌سازد. او در نهایت، این فرایند بنیان‌گذاری، پرورش، رشد و تکمیل شخصیت انسانی را که بر تحقق کامل انسان متمرکز است «تعلیم برای خویشتن»[4] می‌نامد و آن را به‌طور مشخص در تحلیل و تبیین اخلاق خانواده به کار می‌گیرد.

---

1. “从心所欲不逾矩”出自《论语》اثر کنفوسیوس برگرفته از کتاب «مکالمات»
2. 孟子 Mengzi
3. 荀子 Xunzi
4. “为己之学” از اصطلاحات بنیادین در سنت کنفوسیوسی است، بدین معنا که یادگیری برای تزکیه نفس، پرورش شخصیت و تعمیق فهم درونی است، و نه برای کسب شهرت، تأیید اجتماعی یا نمایش دانش.

۳- بنیادها و ساختار درونی اخلاق خانواده در اندیشه دو وی‌مینگ

۱.۳- ارج گذاری به عواطف و تأکید بر خوددگرگونی

همانند بسیاری از نوکنفوسیوسیان معاصر، دو وی‌مینگ شیا را یکی از مسائل محوری سنت کنفوسیوسی می‌داند و بر این باور است که در پس طبیعی بودن رابطه محبت‌آمیز میان والدین و فرزندان، معنایی عمیقاً اخلاقی نهفته است(دو وی‌مینگ، ۲۰۰۲، ص.۴۷۶) . بااین‌حال، او تأکید می‌کند که این تلقی سنتی از منظر کنفوسیوسی صرفاً حداقل لازم را بیان می‌کند. به نظر دو وی‌مینگ شیا امری پیچیده‌تر از یک احساس صرف است؛ مفهوم شیا هرچند ریشه در عاطفه دارد، اما به آن محدود نمی‌ماند. ازاین‌رو، در تبیین هسته فکری اخلاق خانواده، او توجه ویژه‌ای به بُعد عاطفی نشان می‌دهد. دو وی‌مینگ تصریح می‌کند برای ذهن مدرن که عمیقاً تحت تأثیر دیدگاه‌های تحلیل روان‌شناختیِ دقیق قرار گرفته است، این شیوه اندیشیدن، که در ظاهر کاملاً معقول می‌نماید، ممکن است ساده‌انگارانه جلوه کند(دو وی‌مینگ، ۲۰۰۲، ص.۴۷۶). با این همه، این نگرش در واقع بیانگر نوعی بازگشت به سرشت ناب در اندیشه اوست. به باور وی، یکی از ویژگی‌های اساسی فلسفه سنت کنفوسیوسی آن است که عالی‌ترین اصول نظری را با ساده‌ترین، عادی‌ترین و قابل‌فهم‌ترین لایه‌های طبیعت و غریزه‌ی انسانی در زندگی روزمره پیوند می‌زند؛ امری که یادآور اصل «بسیار والا و درعین‌حال میانه‌رو»[1] در سنت کنفوسیوسی است. این منطق، به‌صورتی روشن و نزدیک در اخلاق خانواده متجلی می‌شود. در این میان، مهم‌ترین بُعد آن فرایند خوددگرگونی عواطف است؛ فرایندی که در آن، احساسات طبیعی در چارچوب پرورش اخلاقی پالایش و ارتقا می‌یابند و به بنیانی برای شکل‌گیری شخصیت اخلاقی انسان تبدیل می‌شوند.

بازگشت دو وی‌مینگ به مسئله عاطفه، مبتنی بر وجوه و ساحت‌های گوناگون اندیشه اوست. وی نخست از معنای آغازین و نخستین شیا آغاز می‌کند و بر دلالت‌های عاطفی بنیادین آن تأکید می‌ورزد:

> میتوان گفت مفهوم "شیا" از جهاتی یکی از ابتدائی‌ترین مفاهیم انسانی است؛ زیرا بازتابی فلسفی از خواست بنیادی بشر برای تداوم نسل، استمرار حیات و امکان زایش و بقا به‌شمار می‌آید. .....می‌توان وجود کارگزارانی بی حاکم را تصور کرد و حتی نمونه‌هایی از آن را در تاریخ یافت، اما فرزندانی بی پدر و مادر امری ناممکن است. این پیوند، نوعی عاطفه بسیار ابتدایی، شهودی و طبیعی است، و این در سنت کنفوسیوسی به بنیان ژرف‌ترین تأملات فلسفی بدل شده است(دو وی‌مینگ، ۲۰۰۲،ص.۳۳۱-۳۳۳).

---

1. “极高明而道中庸”《中庸》برگرفته از کتاب «اعتدال»

کارکرد اجتماعی "شیا" بر نوعی آگاهی استوار است؛ آگاهی‌ای که رابطه پدر و فرزند را به مثابه نخستین و بنیادی‌ترین پیوند انسانی به رسمیت می‌شناسد، پیوندی که سرشار از احساسات انسانی نیرومند و پایدار است. اگر این لایه عاطفی نادیده گرفته شود، تحلیل‌های ما ناگزیر سطحی و صوری باقی خواهند ماند(دو وی‌مینگ، ۲۰۰۲، ص.۴۱۱-۴۱۲).

دقیقاً شیا بر پایه همین احساسات ابتدایی، شهودی، نیرومند و ماندگار استوار شده و از این‌رو می‌تواند به عنوان شالوده‌ی عالی‌ترین تأملات فلسفی در سنت کنفوسیوسی تلقی شود. بر همین اساس، دو وی‌مینگ به طور ویژه بر ارزش عاطفه تأکید می‌ورزد. او بر این باور است که شیا بر نوعی پاسخ‌گویی طبیعی و متقابل میان انسان‌ها استوار است و همین اصل پاسخ‌گویی دوسویه، بنیان اخلاق خانواده را شکل می‌دهد:

برخی همواره بر این نظر بوده‌اند: حتی اگر محبت والدین امری طبیعی باشد، شیا که ارزشی اخلاقی است از طریق تکرار و آموزش به فرد القا می‌شود و از این‌رو الزاماً بیان طبیعی سرشت انسانی به شمار نمی‌آید. با این حال، سنت کنفوسیوسی بر این نکته پای می‌فشارد که شیا هرچند نیازمند پرورش و هدایت مناسب است، در اساس پاسخی طبیعی از سوی فرزندان به محبت و مراقبت والدین به شمار می‌آید. شیا ساحت احساسی انسان است، فرایندی است که از بروز طبیعی حس همدلی سرچشمه می‌گیرد. از آنجا که ما به عنوان فرزندان، والدین خود را دوست می‌داریم، آنان مستقیماً موضوع عواطف ما قرار می‌گیرند. هنگامی که آگاه می‌شویم سعادت ما، و در واقع بقای ما تا حد زیادی مرهون حمایت پیوسته آنان است، در درون خود احساس نیاز به پاسخ گویی و جبران می‌یابیم؛ نیازی که ماهیتی طبیعی و خودجوش دارد(دو وی‌مینگ،۲۰۰۲، ص.۴۷۵).

دانستن و به جا آوردن شیا صرفاً به فهم برخی اصول انتزاعی محدود نمی‌شود، بلکه به معنای آن است که انسان در کنش‌های عینی و بالفعل هر لحظه، یکی از ساحت‌های تجربه درونی خویش را متجلی سازد. اگر صرفاً به این دلیل که شیا ریشه در عاطفه‌ای نهفته در سرشت انسانی دارد، آن را ارزشی مطلوب بدانیم، در این صورت نمی‌توان گفت که حقیقت شیا را به درستی درک کرده‌ایم. تحقق شیا مستلزم نوعی خودآگاهی است و نه صرفاً پذیرش و اجرای آیین‌های پذیرفته شده. هر چند این آیین‌ها خود نیز از برانگیختگی‌های درونی سرچشمه می‌گیرند و با عاطفه پیوند دارند، اما نمی‌توان آنها را بی تأمل و صرفاً بر پایه احساسات ناپالوده به جا آورد. لذا دو وی‌مینگ بارها تأکید می‌کند که انسان باید نسبت به کردار خویش دارای فهم باشد؛ باید به دانش راستین و کنش راستین دست یابد. در این معنا، او بر این باور است که در شرایط خاص، حتی آیین‌هایی که برای مدت‌های طولانی اجرا شده‌اند نیز می‌توانند مورد

بازنگری، اصلاح یا حتی نفی قرار گیرند.

به باور دو وی‌مینگ اخلاق خانواده در وهله نخست نه از احساس مسئولیت ناشی می‌شود و نه از نوعی معنویت صرف، بلکه ریشه در عاطفه واقعی دارد. تنها پس از دستیابی به این آگاهی که ارزش حقیقی پیوندهای خانوادگی حاصل آگاهی نسبت به احساسات واقعی خویش است نه از طریق تزریق بیرونی حس مسئولیت ، در انسان نوعی احساس مسئولیت، نوعی خودآگاهی اخلاقی و گرایشی داوطلبانه به پذیرش برخی هنجارهای اجتماعی پدید می‌آید.

دو وی‌مینگ نسبت به مفهوم مسئولیت، به‌ویژه هنگامی که نه از شناخت درونی بلکه از القای بیرونی ناشی شود، موضعی انتقادی دارد. از نظر او، مسئولیت حقیقی در خانواده باید پیش از هر چیز از شناخت عواطف واقعی انسان سرچشمه بگیرد. او خاطرنشان می کند که بسیاری از هنجارهای اجتماعی، که در اصل بر عاطفه طبیعی استوار بوده‌اند، در دوران جدید به‌شدت آیینی و قالبی شده و به صورت‌های خشک و منجمد فروکاسته شده‌اند؛ به‌گونه‌ای که نه‌تنها عاطفه طبیعی میان والدین و فرزندان دچار دگرگونی شده، بلکه خود آیین‌ها که می‌بایست برخاسته از احساسات صادق باشند نیز معنای اصیل خویش را از دست داده‌اند. به باور او، اخلاق خانواده هرگز نباید صرفاً به مجموعه‌ای از صورت‌ها و تشریفات فروکاسته شود. لذا او با دیدگاهی که برخی چین شناسان غربی مطرح کرده‌اند مبنی بر اینکه در فرهنگ چینی شیا غیر طبیعی‌ترین احساس و شکلی از سرکوب سرشت انسانی است، به شدت مخالفت می کند.

از منظر کنفوسیوسی، انسان عینی و واقعی تنها از طریق « 礼» (تمرین آیین‌ها) می‌تواند شیوه انسان بودن را بیاموزد. نزد کنفوسیوس، فرایندِ بالغ‌شدن و انسان‌شدن را می‌توان به‌درستی نوعی فرایندِ آیینی‌شدن دانست. انسان در پرتوِ توجه و مراقبت دیگران، به‌تدریج نسبت به محیط زیست خود آگاهی می‌یابد و می‌آموزد چگونه راه برود، بایستد، بنشیند، بخوابد، ببیند، بشنود، سخن بگوید و عمل کند. بدون مشارکت دیگران، انسان اساساً امکان بقا ندارد. کنفوسیوس معیارهای فرهنگی را بر رابطه پدر و فرزند بنا می‌نهد، زیرا بر این پیش‌فرض استوار است که محبت میان پدر و فرزند مستقیم‌ترین و طبیعی ترین تجلی عواطف انسانی است. عاطفه سرچشمه نیروی اخلاقی است، اما اگر به درستی هدایت نشود، می‌تواند به منشأ پرخاشگری و حتی خودویرانگری بدل شود. ازاین‌رو، نخستین گام تربیت اولیه آن است که دلبستگی طبیعی کودک به والدین، به‌تدریج به فضیلت اخلاقی شیا تبدیل گردد. به زبان روان‌کاوی، این امر مستلزم آن است که فرد هرچه زودتر از وضعیت دلبستگی افراطی به پدر یا مادر فرارَوی کند تا نیرو یا قدرت شخص امکان رشد و تکوین بیابد(دو وی‌مینگ، ۲۰۰۲، ص.۶۹۲-۶۹۳).

پرورش نیروی اخلاقی بر پایه عواطف مستقیم و طبیعی به ویژه محبت میان پدر و فرزند

اهمیتی بنیادین دارد. زیرا این عواطف مستقیم و طبیعی، افزون بر آن‌که می‌توانند بیانگر وابستگی مثبت به والدین باشند، واجد سویه‌ای بالقوه برای تعدی به دیگران یا خودویرانگری نیز هستند. ازاین رو، لازم است این عواطف به سطح قدرتِ خود ارتقا یابند تا تضمین شود که نیروی عاطفی در نهایت در مسیری درست و سازنده هدایت می‌شود. بااین‌حال، این امر به‌هیچ‌وجه به معنای آن نیست که انسان باید به موجودی کاملاً معنوی بدل گردد. انسان همچنان نیازمند ویژگی‌هایی زیستی و دنیوی است که در برابر صرفِ معنویت قرار دارند:

بر اساس دیدگاه کنفوسیوسی، انسان به عنوان موجودی زیستی و عینی، به همین جهانِ حاضر و ملموس تعلق دارد. از این واقعیتِ حیاتی برمی آید که انسان ناگزیر از نوعی خودرهایی و خودنجاتی است و در همین مسیر، محدودیت‌ها و تعین‌های خویش را به‌عنوان ابعادی جدایی‌ناپذیر از سرشت انسانی می‌پذیرد. به‌طور بنیادی، دنیوی‌بودن، زیستی‌بودن، جسمانی‌بودن، بدنی‌بودن، خانوادگی‌بودن و اجتماعی‌بودنِ انسان مانع از آن می‌شود که او از زمین، بدن، خانواده و اجتماع خود گسسته گردد و به موجودی صرفاً روحانی تبدیل شود. تنها از رهگذر مشارکت فعال در جریان دگرگونی و زایش پیوسته کیهان است که انسان حقیقتاً به موجودی صاحبِ روح بدل می‌شود. انسان مشارکت کننده کیهان است و چه به صورت فردی و چه جمعی، مأموریتی قدسی بر عهده دارد: تبدیلِ تن، خانواده، کشور و جهان خویش به بخشی از فرایند آفرینش و پرورش طبیعیِ آسمان و زمین، به‌گونه‌ای پیوسته و زاینده(دو وی‌مینگ، ۲۰۰۲، ص.۶۵۱-۶۵۲).

.....از این زاویه، می‌توان سنت کنفوسیوسی را راهِ انسان شدن دانست. اگر این مسیر را در افقی گسترده‌تر بنگریم، این راه از خود آغاز می‌شود، از خانواده عبور می‌کند، به جامعه، دولت، جهان و نهایتاً به کیهان نامتناهی می‌رسد تا به عالی‌ترین مرتبه وحدت انسان و آسمان[1] دست یابد(دو وی‌مینگ، ۲۰۰۲، ص.۳۱۱).

سنت کنفوسیوسی بر این باور نیست که راه تقویت هویت خود در آن است که انسان برای اثبات استقلال معنوی خویش از خانواده فاصله بگیرد؛ زیرا عواطف حقیقی ما نسبت به دیگر اعضای خانواده، ابزاری نیرومند برای دگرگونی خود بشمار می‌آیند. هنگامی که در ساحت درونی خویش توانایی تحقق سامان دهی خانواده[2] را پرورش می‌دهیم، در واقع از خودمحوری فراتر می‌رویم و خود محدود و بسته را به خودی گشوده به دیگری تبدیل می‌کنیم.

به‌طور کلی، در تأکید بر بُعد عاطفی، اندیشه دو وی‌مینگ در بنیان با دیدگاه لیانگ شومینگ[3]

1. “天人合一” tian ren he yi
2. 齐家qi jia
3. 梁漱溟 Liang Shuming

شباهت دارد؛ هر دو بر این باورند که محبت نسبت به اعضای خانواده می‌تواند از مرز خودخواهی فردی فراتر رود. بااین‌حال، دو وی‌مینگ بر پایه این اشتراک نظر، گامی فراتر می‌نهد و تصریح می‌کند که فرد باید از حدود خانواده عبور کند و عاطفه را به ساحت اخلاقی ارتقا دهد؛ در غیر این صورت، عواطف خانوادگی همچنان ممکن است در قلمرو خصوصی باقی بماند.

۲.۳- بازتنظیم ساختار اخلاق خانواده

از آن جا که دو وی مینگ بر تحولِ عاطفیِ خود در هسته اندیشه اخلاق خانواده و نیز بر اهمیتِ تبدیل‌شدن به انسانی عینی و واقعی تأکید ویژه دارد، در تحلیل ساختار درونی اخلاق خانواده، هر یک از اعضای خانواده را به‌مثابه فردی واحد با عواطفی غنی در نظر می‌گیرد. او بر برابری نسبی روابط انسانی در درون خانواده تأکید می‌ورزد. به زعم او راه بنیادین آموختن چگونه انسان بودن باید از مهرورزی و محبت به خویشاوندان نزدیک آغاز شود. او معتقد است اگر کسی صرفاً به مفاهیم انتزاعی اخلاق انسانی بپردازد، اما تجلی عینی آن‌ها را در زندگی روزمره نادیده بگیرد، یعنی پیش از آن‌که به‌راستی به والدین احترام گذارد و با برادران و خواهران خود رابطه‌ای محبت‌آمیز برقرار کند، از دوست‌داشتن همه انسان‌ها سخن بگوید، چنین سخنی ناگزیر تهی و بی‌پایه خواهد بود.

دو وی مینگ سه نوع شاخص از روابط اخلاقی در خانواده، یعنی رابطه برادران، رابطه والدین و فرزند، و رابطه زوجین را به‌طور جداگانه تحلیل می‌کند:

نخست رابطه برادران؛ دو وی‌مینگ دیدگاه جو شی[1] را درباره نابرابری در روابط برادرانه بررسی می‌کند: هنگامی که از جوشی پرسیده شد اگر برادر بزرگ‌تر، برادر کوچک‌تر را دوست بدارد اما برادر کوچک‌تر نسبت به او احترام نگذارد، چه باید کرد، پاسخ جو شی این بود: "برادر بزرگ‌تر باید تنها محبت خود را به‌تمامی ادا کند." دو وی‌مینگ این وضعیت را به‌مثابه شرایطی خاص تفسیر می‌کند که در آن یک رابطه متقابل معین دچار عدم تقارن آشکار شده است. به نظر او، برادر بزرگ‌تر در چنین موقعیتی صرفاً نباید محبت را بازگرداند، بلکه باید به‌منظور خودپروریِ خویش، آگاهانه به دیگری (برادر کوچک‌تر) کمک کند تا مسیر تربیت اخلاقی خود را ادامه دهد، به‌گونه‌ای که سطح اخلاقی هر دو ارتقا یابد. دو وی‌مینگ این فرایند را تقابل‌مندی می‌نامد و تأکید میکند که این تقابل‌مندی همواره نوعی رابطه دوسویه است.

دوم رابطه والدین و فرزند؛ چنگ یی[2] در شرح خود بر کتاب «یی جینگ»[3] خاطر نشان میکند

1. 朱熹Zhu Xi
2. 程颐 Cheng Yi
3. 《易经》Yi Jing

که اصلاح خطاهای مادر ازسوی فرزند، نیازمند ظرافت و شیوه‌ای سنجیده است و نباید به‌طور ناگهانی و خشن انجام گیرد، بلکه باید بر پایه نرمی، همراهی و راهنمایی تدریجی صورت پذیرد. در غیر این صورت، نه‌تنها رابطه مادر و فرزند آسیب می‌بیند، بلکه تکامل اخلاقی مادر نیز دچار اختلال خواهد شد.

سوم رابطه زوجین؛ دو وی‌مینگ بر این باور است که قاعده قدسی‌بودن ازدواج نه‌تنها احتمالاً به‌طور یکسان بر زن و مرد اعمال می‌شود، بلکه رابطه متقابل زوجین باید بخشی جدایی‌ناپذیر از فرایند خودآموزی هر دو طرف تلقی گردد. آنچه در این جا برای او اهمیت دارد، تحول نهاییِ خود در وجود زن یا مادر است؛ تحولی که در نهایت، همچنان به تحققِ فردی بازمی‌گردد. این دیدگاه به‌روشنی با نظریه انسان‌گراییِ دارای اعتبار جهان‌شمول که او از آن دفاع می‌کند، سازگار است. در این چارچوب، نکته اساسی آن است که روابط انسانی خود نوعی تحولِ نهاییِ خود به‌شمار می‌آیند. افزون بر شرایط موقعیتی و ساختاری، انسان باید خلاقیت خود را نیز به کار گیرد تا به‌صورت پویا، محدودیت‌های ساختاری و الزامات فرایندی خود را با یکدیگر سازگار کند و از خلال تعامل میان این دو، امکان تحققِ خویشتن را فراهم آورد. به نظر دو وی‌مینگ این معنا همان دلالت اخلاقی–دینی تعلیم برای خویشتن است.

دو وی‌مینگ همچنین تصریح می‌کند که اصل حاکم بر پنج رابطه اخلاقی آن است که فرد در روابط انسانی، خود را به جای دیگری بگذارد و از منظر او بیندیشد. هسته این اصل، به‌رسمیت‌شناختن امکان کمال دیگری است:

> روابط دوطرفه بنیادین در میان انسان‌ها، از جمله پنج رابطه اخلاقی (یعنی رابطه والدین و فرزند، زوجین، برادران، دوستان،و حاکم و رعیت)، همگی تحت حاکمیت اصل «恕» (شو: بخشیدن) قرار دارند. ویژگی برجسته این اصل، آگاهی نهفته در گزاره آنچه بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران روا مدار است. این قاعده زرین در سنت کنفوسیوسی نشان می دهد که همدلی با دیگران صرفاً کنشی ایثارگرایانه نیست، بلکه برای خودپروری و تهذیب نفس ما نیز امری ضروری به‌شمار می‌آید. اگر بتوانیم این ارزش انسان‌گرایانه را محقق سازیم، درواقع نسبت به خویشتن خویش صادق بوده ایم. این اصل کنفوسیوسی از پرسشی ساده در باب خوداندیشی آغاز می شود: اگر من پدرِ (یا فرزند، دختر، مادر، همسر، حاکم، رعیت یا دوست) خود بودم، دوست داشتم با من چگونه رفتار شود؟ پاسخ به این پرسش، هم می تواند مبنای برقراری روابط متقابل با دیگران قرار گیرد و هم شالوده تحول و دگرگونیِ خودِ فردی باشد. هرچه این روابط دوطرفه به شبکه ای متراکم از مناسبات انسانی تبدیل شوند، زندگی ما پیچیده‌تر می‌گردد و ما می‌توانیم از زندگی دیگران غنا و تغذیه معنوی بیابیم. بدین‌سان، حفظ روابط دوطرفه بارور که در نگاه

نخست کنشی بسیار ساده به نظر می‌رسد، به چالشی بزرگ و اساسی بدل می‌شود(دو وی‌مینگ، ۲۰۰۲، ص.۴۷۰).

در این زمینه، دو وی‌مینگ به‌ویژه تأکید می‌کند که به‌کارگیری اصل آنچه بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران روا مدار در چارچوب پنج رابطه اخلاقی، بدین معناست که فرد نه‌تنها باید به خودسازی اخلاقی بپردازد، بلکه هم‌زمان باید به خواست‌ها و وضعیت طرف مقابل در روابط انسانی نیز بیندیشد. بر پایه این دو تأمل، یعنی خوداندیشی و اندیشیدن به دیگری، انسان می‌تواند با طرف مقابل در رابطه دوطرفه پیوندی عمیق برقرار کند و درعین‌حال، این رابطه به مبنایی برای تداوم خودپرورِی فردی تبدیل می‌شود. چنین تأمل عمیق و ظریفی در ساختار درونی روابط خانوادگی، یکی از ویژگی‌های برجسته روش تحلیلی نوین دو وی‌مینگ به‌شمار می‌آید.

او همچنین بر این باور است:

> ما از رهگذر تجربه زیسته پدر بودن، مادر بودن، فرزند بودن، دوست بودن، و برادر یا خواهر بودن است که به انسانی بالغ بدل می شویم. هنگامی که خود به پدر یا مادر تبدیل می‌شویم، تجربه پیشین ما از فرزند بودن، معنایی تازه و ژرف‌تر می‌یابد(دو وی‌مینگ، ۲۰۰۲،۴۷۱).

در میان سه نوع اصلی روابط اخلاقی در خانواده، دو وی‌مینگ توجه ویژه‌ای به رابطه پدر و فرزند و نیز رابطه زوجین نشان می‌دهد. او دو اصل بنیادینِ حاکم بر رابطه پدر و فرزند را مطرح می کند: نخست تحققِ خود، و دوم، تعاملِ متقابل و برابری رابطه‌ای. او با تلقیِ رایجی که رابطه پدر و فرزند را ساختاری سخت، ایستا و سرکوبگر می‌داند، موافق نیست:

> برداشت رایج چنین است که جامعه سنتی چین که عمیقاً از اندیشه مکتب کنفوسیوسی متأثر بوده، قدرت مطلقِ پدر را بر نسل‌هایی از پسرانِ مطیع و فرمان‌بردار تحمیل می‌کرده است. اما این تصور بر فرضی نادرست استوار است؛ فرضی که می‌پندارد چون فرزند تقریباً هیچ حق انتخابی نداشته، در مسئله شیا نیز امکان بروز اراده شخصی برای او وجود نداشته است. بااین‌حال، می‌توان تردید کرد که چنین کنترل و سلطه‌ای حتی در مؤثرترین دوره‌ها آیا می‌توانسته هم‌زمان با تحققِ نظم اجتماعی، از تبدیل همه فرزندانِ مطیع به افرادی ریاکار یا دچار اختلالات روانی جلوگیری کند. اگر جامعه ای از بخش بزرگی از جمعیت خود صرفاً اطاعت از سلطه سالخوردگان را مطالبه کند، بی‌آن‌که به هیچ مرجع متعالی توسل جوید، آیا اساساً می‌تواند به بقای خود ادامه دهد، چه رسد به آن‌که محیطی سالم برای رشد فردی فراهم آورد؟(دو وی‌مینگ، ۲۰۱۱، ص.۱۴)

همچنین عده‌ای از افراد اخلاق انسانی کنفوسیوسی را به‌اشتباه نوعی وابستگی یا سلطه یک‌سویه تلقی می‌کنند. چنین برداشتی که رابطه را به شکلی ظاهراً یک‌طرفه و تحمیلی می‌بیند،

می‌تواند این نگرانی را برانگیزد که آگاهیِ هویتیِ موردنظر مکتب کنفوسیوسی، آگاهیِ فردی را سرکوب کند. ازاین‌رو، دو وی‌مینگ هشدار می‌دهد که این تفسیر، صرفاً برداشتی محدود و تقلیل‌گرایانه از اخلاق کنفوسیوسی است. هرچند در عمل، رابطه پدر و فرزند و به‌طور کلی همه روابط اخلاقی در خانواده می‌توانند به‌عنوان پیوندهایی غیرقابل بازگشت در نظر گرفته شوند، اما این بدان معنا نیست که انسان به‌ناچار و به‌طور مطلق در درون گروه‌ها به بند کشیده شده باشد.

برای نمونه در مسئله شیا، دو وی‌مینگ بر این باور است که اطاعت باید به مثابه احترام و قدردانی فهم شود. شیا به هیچ وجه اطاعت یک سویه از اقتدار پدر نیست، بلکه شیوه‌ای از زیست انسانی و نوعی احساس مسئولیت است که در آن، نسل جوان مراقبت از سالمندان را به‌عنوان ابراز قدردانی درک می‌کند. برداشتِ سنتی معمولاً بر این فرض استوار بوده که ویژگیِ برجسته رابطه پدر و فرزند، مرعوب‌شدن فرزند در برابر اقتدار پدر و اطاعت مطلق از اوست؛ به‌گونه‌ای که تصویری از ضعف، تسلیم، وابستگی و تردید از فرزند ارائه می‌دهد. اما به نظر دو وی‌مینگ، خودِ این تصویر بر پیش‌فرضی نادرست بنا شده است، زیرا چنین فرضی از اساس امکان بروز اراده فردی فرزند را در مسئله شیا انکار می‌کند. بر پایه استدلال معکوس او، اگر جامعه چین که سنت کنفوسیوسی در آن جایگاه مسلط داشته توانسته است به حیات خود ادامه دهد، این تداوم هرگز نمی‌تواند صرفاً حاصل الگوی اقتدارگرایانه‌ای باشد که در آن، خودکامگی پدر با اطاعت مطلق فرزند ترکیب شده و بر سرکوب و سلطه استوار است. در واقع، سنت کنفوسیوسی دارای پیش‌فرض بنیادین خاصِ خود است: این‌که الگوی دوجانبه روابط انسانی، ساختاری ایستا و تغییرناپذیر نیست، بلکه فرایندی پویا از کنش متقابل است از همین‌رو، دو وی‌مینگ تصریح می‌کند که روابط انسانی آموزه‌هایی خشک و جزم‌اندیشانه نیستند، بلکه واجد ساختارهای معنایی عمیق‌اند. خانواده نیز نه غایتِ جامعه، بلکه عرصه‌ای برای تحقق خود و رشد فردی است. سنت کنفوسیوسی خانواده را زیستگاه طبیعی انسان می داند؛ مکانی که برای حمایت متقابل و رشد فردی ضروری و درعین‌حال مناسب‌ترین فضاست. غایت نهایی زندگی نه تنظیم صرف خانواده است و نه هماهنگ‌سازی صرف رابطه پدر و فرزند، بلکه تحقق خود است. از منظر کنفوسیوسی، تنها از رهگذر خودپروری است که خانواده سامان می‌یابد و رابطه پدر و فرزند به تعادل می‌رسد:

> ما احترام نسبت به پدر را نه به این دلیل پرورش می‌دهیم که او در موقعیت سلطه قرار دارد، و نه از آن رو که جرئت مخالفت با او را نداریم، بلکه به خاطر تحققِ خودِ خویش؛ و این احترام، به‌گونه‌ای ناآشکار، پدران را نیز متوجه می‌سازد که این فرایند، بخشی از تحققِ خودِ آنان نیز هست(دو وی‌مینگ،۲۰۰۲، ص.۳۱).

دو وی‌مینگ برای تبیین این دیدگاه، به عنوان نمونه‌ای از شیا به شخصی به نام شون[1] اشاره می‌کند. او بر این باور است که شون هر چند از سوی پدرش مورد بی‌مهری قرار گرفت و حتی با توطئه و آسیب مواجه شد، همچنان به پدر احترام می‌گذاشت و خیر او را در نظر داشت. این رفتار نشانه ضعف یا سازش شون نیست، بلکه جلوه‌ای از نیروی درونی تحقق خود در چارچوب رابطه ناگزیر پدر و فرزندی بود. مواجهه او با گفتار و کردار پدر، در حقیقت فرایندی از پرورش فضیلت شخصی و مسیری برای تحقق خویشتن به‌شمار می‌آمد. بر این اساس، دو وی‌مینگ با این دیدگاه موافق نیست که سنت کنفوسیوسی صرفاً خواستار اطاعت از الگوهای از پیش تعیین شده روابط انسانی بوده است؛ زیرا به نظر او چنین برداشتی بُعد تعالی‌بخش اندیشه کنفوسیوسی را نادیده می‌گیرد. آنچه او بیش از همه بر آن تأکید می‌ورزد، توجه مکتب کنفوسیوسی به فرد است: نوعی خودپروریِ مستقل، خودمختار و برخوردار از جهت‌گیری درونی که در سنت کنفوسیوسی جایگاهی محوری دارد. این خودپروری نه بر اثر عوامل بیرونی، بلکه از رهگذر خودآگاهی و خودشناسی برانگیخته می‌شود؛ هرچند در عین حال، اجتماع نیز نقشی درونی و هدایت‌گر در شکل‌دهی به فرد ایفا می‌کند. فرد، به‌طور پیوسته روابط انسانی را در خود جذب و یکپارچه می‌کند و خانواده نیز بخشی از همین فرایندِ شمول و ادغام است. روابط انسانی، قفل‌ها و قیودِ منفعل و تحمیلی نیستند، بلکه شرایط یاری‌رسانِ لازمی هستند که هر انسان برای تحقق شخصیت خویش ناگزیر از اتکا به آن‌هاست. از منظر غایت نهایی تحقق خود، رابطه پدر و فرزند تنها یکی از انواع گوناگون روابط اجتماعی به‌شمار می‌آید؛ رابطه‌ای که دو وی‌مینگ حتی آن را نوعی قرارداد مبتنی بر تعهد متقابل و اعتماد نسبت به یک مأموریت یا امر مشترک می‌نامد. مکتب کنفوسیوسی، رشد روحی انسان را کنشی جمعی تعریف می‌کند؛ بدین معنا که تحققِ خود نیازمند مشارکت دیگران است و فرد از رهگذر ارتباط و مشارکت با دیگریِ معنادار و در بستر شبکه‌ای روبه‌گسترش از روابط انسانی، به خودپروری دست می‌یابد.

فراتر از نیاز محوری تحققِ خود، دو وی‌مینگ در ساختار اخلاق خانواده، اصل بنیادین دیگری را نیز به‌عنوان اصل حاکم بر رابطه پدر و فرزند مطرح می‌کند، یعنی اصل تقابل و برابری متقابل پدر و فرزند. این مفهومی است که نخستین‌بار توسط دو وی‌مینگ مطرح شده است. مقصود او از این مفهوم، رابطه‌ای است که در سطح ظاهری دارای درهم‌تنیدگی متقابل است و در لایه‌ای ژرف‌تر، واجد ساختارهای معنایی عمیق و ارزش‌های روحی پشتیبان این ساختار است. هرچند دو وی‌مینگ تبیین مستقلی از این مفهوم ارائه نمی‌دهد، اما طرح این مفهوم نو، به‌روشنی گرایش تحلیلی او را نشان می‌دهد؛ گرایشی که رابطه پدر و فرزند را به‌مثابه رابطه‌ای تقابلی و

1. 舜 Shun

متقارن و ارگانیک می‌فهمد، نه بر اساس الگوی سنتی یک سویه.

پس از آن که دو وی مینگ با تأکید فراوان به تبیینِ خودتحققی و برابریِ متقابل در رابطه پدر و فرزند می‌پردازد، به‌طور مستقل به بررسی رابطه زوجین می‌پردازد. به نظر او رابطه زوجین نیز به عنوان یکی از پنج رابطه بنیادین، اهمیتی ویژه دارد. او رابطه زوجین را رابطه‌ای مبتنی بر همکاری در تقسیم کار می داند و بر این اساس، معتقد است که این رابطه باید تابع اصل احترام متقابل و سودمندی متقابل باشد:

> در اندیشه کنفوسیوسی، اولین ویژگی یک زوج ایده‌آل در مفهوم «和»[1] (چی) متجلی می‌شود، مفهومی که بر برابری دلالت دارد. بر این اساس، زن و مرد از حیث شأنِ انسانی برابرند. تلقی سنتی از ازدواج مطلوب، در اصل بر پایه احترام متقابل و تقسیم کار شکل می‌گیرد. این نوع رابطه، برخلاف عشق رمانتیک، بیش از هر چیز بر مسئولیت‌های اجتماعی تأکید دارد. هر یک از دو طرف وظیفه ای مشخص بر عهده دارند: زن مسئول اداره امور داخلی خانواده است و مرد عهده دار امور بیرون از خانه. از این منظر، رابطه زناشویی نوعی همکاری تلقی می‌شود(دو وی‌مینگ، ۲۰۰۲، ص.۱۷۷).

در این‌جا، دو وی‌مینگ بر برابریِ رابطه زن و مرد تأکید می‌کند؛ بااین‌حال، به‌راحتی می‌توان مشاهده کرد که او هم‌زمان بار دیگر به نظریه‌ای نزدیک به الگوی سنتی مرد نان‌آور بیرون، زن مدیر درون خانه بازمی‌گردد. این دیدگاه همچنان با موضع استادش، شو فوگوان، هم‌سویی دارد و می توان آن را بازتابی از تداوم تاریخی تقسیم کار خانوادگی در جامعه سنتی چین در بستر واقعیت معاصر دانست. البته خود دو وی‌مینگ نیز تصریح می‌کند که تعریف فعالیت‌های داخل خانه به عنوان حوزه اختصاصیِ زن ممکن است امروزه دیگر کهنه و ناکارآمد باشد. با وجود این، او معتقد است که تقسیم کار درون و بیرون خانه میان زن و مرد، در ماهیت خود می تواند نوعی همکاری برابر تلقی شود. دو وی مینگ فراتر از این، بر نبود تمایز ذاتی میان زن و مرد در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی و دینی تأکید می‌ورزد. او با بررسی تأثیر جنبش‌های آزادی‌خواهانه زنان در ایالات متحده جهت دستیابی به برابری شغلی بر ساختار کلی جامعه ، بر این باور است که چنین تحولی به‌طور اجتناب‌ناپذیر به نوسازی همه‌جانبه خانواده و دگرگونی بنیادین نهاد ازدواج می‌انجامد؛ و جامعه معاصر چین نیز ناگزیر مسیر مشابهی را تجربه خواهد کرد. افزون بر این، او تصریح می‌کند که رابطه زن و شوهر رابطه‌ای طبیعی و ازپیش‌داده‌شده نیست، بلکه رابطه‌ای انتخاب‌پذیر و قابل فسخ و محصول یک قرارداد اجتماعی است. ازاین‌رو، رابطه زناشویی

---

۱. به معنای برقراری هماهنگی و سامان دادن خانواده از راه خودسازی و پرورش فضیلت اخلاقی است؛ به این معنا که با اخلاق پروری خویش، اعضای خانواده را نیز به سوی فضیلت سوق می‌دهد و بدین‌سان، سنت و فضای اخلاقی خانواده شکل می‌گیرد.

در اندیشه او نوعی رابطه قراردادی تلقی می‌شود، تا آن‌جا کـه حتـی رابطـه پـدر و فرزنـد را نیـز همچون رابطه زوجین در قالب رابطه‌ای مبتنی بر توافق تفسیر می‌کند:

> حتی با وجود خطر کاهش استقلال فردی، کنفوسیوسیان نیز ترجیح می‌دهند با همسـری شایسته و با دوستانی هم‌هدف، در قالب مشارکتی متقابل و تشویق‌آمیز، در مسیر پرورش خویشتن گام بردارند. از این حیث، رابطه پدر و فرزنـد، رابطـه اسـتاد و شـاگرد، و رابطـه زوجین، همگی در نهایت بر نوعی قرارداد استوارند؛ قراردادی که بر تعهد متقابل مبتنـی بر اعتماد به یک کار یا هدف مشترک شکل گرفته است. انسان از رهگذر آن چه می‌توان دیگریِ معنادار نامید، خویشتن خود را تعمیق و گسترش می‌دهد. این همان دلیلـی اسـت که کنفوسیوسیان نه‌تنها خود را مرکز شبکه روابط می‌دانند، بلکه آن را فراینـدی پویـا در رشد معنوی تلقی می‌کنند(دو وی‌مینگ، ۲۰۰۲، ص.۳۱۷).

شایان توجه است که این قرارداد به‌هیچ‌وجه با قرارداد در سنت غربی که بـر فـردِ خودمـدار و منفرد مبتنی است یکسان نیست. پیش از این هم‌بستگی، پیش‌شـرطی اساسـی وجـود دارد و آن آرمان مشترک است.

در چنین افقی، چه رابطه پدر و فرزند و چه رابطه زوجین که در قلمرو اخلاق خـانوادگی قـرار دارند، می‌توانند هم‌سنگ رابطه استاد و شاگرد، که فاقد پیوند خـونی و خویشـاوندی اسـت، قـرار گیرند. بنیان این هم‌سنگی دقیقاً همان آرمـان مشـترک اسـت. حتـی اگـر پیونـدهای خـانوادگی به‌خودی خود چندان نیرومند نباشند، یک آرمان یا مأموریت مشترک می‌تواند اعضـای خـانواده را پیرامون خود گرد آورد و میان آنان نوعی پیوند نزدیک و صمیمی ایجاد کند.

نتیجه‌گیری

چنان‌که در این پژوهش نشان داده شد، در اندیشه دو وی‌مینگ، روابط انسانی به ویژه روابط خانوادگی نه صرفاً به عنوان ساختارهایی اجتماعی، بلکه به مثابه بسترهای اساسی تحقق اخلاقی خود فهم می‌شوند. در این چارچوب، فرض بنیادین آن است که خودِ فردی تنها در درون شبکه‌ای از پیوندهای انسانی و از طریق درگیری فعال در مناسبات اخلاقی می‌تواند به تکوین و تعالی خویش دست یابد. از این منظر، کارکرد اصلی روابط خانوادگی صرفاً تأمین نظم اجتماعی یا ایفای نقش‌های از پیش تعیین شده نیست، بلکه فراهم ساختن امکان پرورش اخلاقی و شکل‌گیری خودِ اخلاقی است. بدین ترتیب، خود نه یک هویت منفرد و خودبسنده، بلکه فرایندی رابطه‌ای و گشوده تلقی می‌شود که در تعامل با دیگری تحقق می‌یابد.

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که در اندیشه دو وی‌مینگ، اخلاق خانواده صرفاً بخشی از اخلاق اجتماعی نیست، بلکه هسته‌ای بنیادین در نظریه تحقق اخلاقی انسان به شمار می‌آید؛ به گونه‌ای که فهم انسان به مثابه موجودی که هویت و کمال او در پیوند با دیگران شکل می‌گیرد، بنیان نوعی زیست اخلاقی مبتنی بر هم‌زیستی، مسئولیت‌پذیری و خودپروری را فراهم می‌آورد.

فهرست منابع

الف. کتاب

1. 杜维明，（2002），《杜维明文集》，武汉：武汉出版社
2. Tu Wei-Ming.(1985). Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation, State University of New York Press

ب- مقاله

1. 杜维明.(2011).21世纪儒学面临的五大挑战(上).探索与争鸣,(10),3-8
2. 杜维明.(2002).全球伦理的儒家诠释.文史哲,(06),58
3. 许家星 & Peng Ping.(2023).经典诠释视域下儒学普遍意义之抉发与精神性人文主义之建构——以杜维明先生《〈中庸〉洞见》为中心.孔学堂,10(03),11-19+115-124+114.
4. 涂可国.(2018).“文化中国”:内在意蕴与时代价值——兼与杜维明商榷.社会科学文摘,(07),31-33.
5.孙长虹.(2018).自我实现——杜维明的群己观研究.船山学刊,(03),73-78.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۹۲ – ۷۵

واکاوی شناسایی برند و انتقال استقلالی آن در فقه امامیه

رمضان زارع بنادکوکی[۱]
محمود قیوم زاده [۲]
علیرضا انتظاری نجف آبادی [۳]

چکیده

اموال معنوی امروزه بخش مهمی از اموال و دارایی ها را تشکیل می دهند و معـاملات آنهـا رواج دارد؛ برند نیز یکی از مصادیق اموال معنوی غیر فکری است که مـورد نقـل و انتقـال قـرار می‌گیرد؛ شناسایی اموال معنوی از جمله برند، در فقه و نقل و انتقال آنها خصوصاً صحت نقـل و انتقال استقلالی برند و ابهاملات آن از نظر شرعی نیازمند بررسی است؛ از طریـق مبـانی فقهـی چون بنای عقلاء و عرف مستحدثه، قاعدهٔ حفظ نظام، قاعدهٔ لاضـرر و غیـره.. مـی تـوان امـوال معنوی را مورد شناسایی قرار داد؛ شناسایی برند به طور مستقل (از دارایی پایه) نیز با مبانی فقهی قابل توجیه است؛ انتقال استقلالی برند و بکارگیری آن بـر روی محصـولات دیگـر دارای اعتبـار شرعی است و مشمول منع قاعدهٔ لاضرر نیز قرار نمی گیرد و اینگونـه عقـود فـی النفسـه دارای جهت نامشروع نیست مگر اثبات نامشروع بودن جهت معامله به مانند سایر معاملات.

واژگان کلیدی

برند، علامت تجاری، قاعدهٔ لاضرر، انتقال استقلالی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.
Email: ramezanzare@iau.ac.ir
۲. گروه معارف و حقوق، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: mahmoudghayoumzadeh@iau.ac.ir
۳. گروه حقوق، واحد نراق، دانشگاه آزاد اسلامی، نراق، ایران.
Email: ali.entezari@iau.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۲۷ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۹/۲۴

طرح مسأله

حمایت از مالکیت صنعتی (و مصادیق آن از جمله برند) برای تولیدکنندگان، مصرف‌کنندگان، مخترعین و صاحبان صنایع امری است حیاتی که می تواند به تقویت اقتصاد و توسعه ملی منجر شود (Huu, 2021, P. 1) ؛ تقویت برند نقش موثری در جهت کاهش هرینه های تبلیغ و جستجوی محصولات مرتبط دارد؛ امروزه داد و ستد برند به امری رایج مبدل شده است، شناسایی برند و انتقال آن خصوصاً انتقال مستقل (از دارایی ها و محصولات پایه) آن، ابهامات و سوالات زیادی را از نظر شرعی بوجود می آورد که تحقیق حاضر رسالت بررسی آنها را بر عهده دارد.

آیا برند و سایر اموال معنوی در فقه مورد شناسایی قرار می گیرد و انتقال آنها دارای اعتبار شرعی است؟ برخلاف سایر اموال معنوی از قبیل حق اختراع و حق تألیف و حق بر طرح صنعتی که معرف اموال مادی (از قبیل وسیله اختراع شده، کتب یا اثر هنری و طرح صنعتی است) هستند و به نحو مستقل قابل تصور نیستند؛انتقال استقلالی برند و بدون محصولات و دارایی پایه آن که برند معرف آنها بود و استفاده آن بر روی کالاهای بنگاه تولیدی غیر، چگونه می تواند دارای وجاهت شرعی باشد؟ این در حالی است که مصرف کنندگان به اعتبار برند و تصورات ذهنی خود از کالاها و خدمات قبلی، اقدام به خرید کالا و خدمت می کنند.

در این راستا ابتدا به معرفی مفهوم برند خواهیم پرداخت، سپس به مبانی شناسایی اموال معنوی و در ادامه با توجه به مبانی طرح شده به بررسی انتقال استقلالی برند از نظر شرعی می‌پردازیم.

گفتار اول: مفهوم برند

برند در قوانین ما به طور خاص، مورد اشاره قرار نگرفته است و در مقالات حقوقی به این ماهیت اشاره شده است اما تعریف حقوقی از آن ارائه نشده است و مترادف نام و علامت تجاری پنداشته می شود؛ تحقیقی در آمریکا اینگونه بیان می دارد که برند ها یا همان علائم تجاری و مارک‌ها برای نشان دادن موارد بسیار بیشتر از منبع یا کیفیت کالا استفاده می شوند. برندها به مشاغل این امکان را می دهند تا مستقیماً با پیامهایی در مورد احساسات، هویت و ارزش خود را به مصرف کنندگان برسانند، به گونه ای که مصرف کنندگان دیگر یک محصول را خریداری نمی‌کنند بلکه یک نام تجاری را با همه زوایای آن خریداری می‌کنند(Desai, 2010, P. 1427). در حقوق داخلی نیز برخی، آثار حقوقی برند را مترادف نام و علامت تجاری می دانند (میرحسینی، ۱۳۹۷، ص۵۳)؛ دیکشنری بلکس لا نیز اینگونه از برند تعریف می کند که «برند

یک نشان یا نام تجاری است که توسط یک تولید کننده یا فروشنده استفاده می شود تا کالا ها و خدمات خود را از کالا و خدمات رقیبان خود متمایز کند»(Garner, 2004, P. 199).

تعریف برند تعریف جامعی است که فراتر از عناصر مادی است و در تعریف برند باید همهٔ عناصر دخیل در معنای برند را مورد ملاحظه قرار دهیم؛ با توجه به معنای برند در خواستگاه اصلی خود، یعنی علم اقتصاد که معنایی فراتر از نام و نشان تجاری است نمی توان به این تعریف حقوقی اکتفا نمود زیرا برند در علم اقتصاد علاوه بر نام و نشان تجاری شامل همهٔ نمادهای مادی و معنوی یک بنگاه تولیدی است(لافوت، ۱۳۹۶، ص۸-۷). این مفهوم حتی از دید طرفداران تعریف حقوقی فوق نیز پنهان نماند «برند می تواند فراتر از نام و نشان تجاری به معنای خاص کلمه باشد. به عبارت دیگر برند چیزی فراتر از صورت ظاهری نامها است. البته معنای دیگری نیز از برند توسط متخصصین ارائه شده است از قبیل هویت، تصویر ذهنی، نام و نشان تجاری و امضاء ..... برند مفهومی وسیعتر از علامت تجاری دارد»(میرحسینی، ۱۳۹۷، ص۵۳). برندها فقط لوگو و علامت تجاری نیستند بلکه لوگو فقط نمایش بصری برندها محسوب می شوند و معنی برند اعم از علامت تجاری است(معصوم زاده زواره، ۱۳۹۰، ص۸۰).

شاید بتوان گفت که برند نام و نشان تجاری است که به شهرت رسیده است اما باید در نظر داشت که برند شامل هرگونه نام علامت و یا چیزی است که مبین کالای خاص است و در ذهن مخاطب یادآور آن کالا است برندها نه تنها به خاطر علائم تصویری از نظر علامت تجاری مورد توجه هستند بلکه بخاطر چیزهای دیگر نظیر ظاهر محصولات تولید شده، بسته بندی آن ها، حضور در دنیای اینترنت، ارتباط با مشتری و ... دارای اهمیت هستند بنابراین «برند مجموعه ای است که جنبه های مختلف آن با قوانین مختلف حمایت می شود؛ یک علامت تجاری، نام تجاری و یا نشان جغرافیایی می تواند برند باشد»(صادقی، ۱۳۹۲،ص۱۳۴).

باتوجه به تعریف نام و نشان تجاری از مفهوم برند و با لحاظ مفهوم علامت تجاری، می توان علامت تجاری را نزدیکترین مفهوم به معنای برند دانست؛ «علامت تجاری عبارت از هر قسم علامتی است اعم از نقش – تصویر رقم –حرف عبارت – مهر – لفاف و غیر آن که برای امتیاز وتشخیص محصول صنعتی – تجارتی یا فلاحتی اختیار می‌شود...[1]» این تعریف هم مشمول نامی است که برای کالا و خدمات انتخاب می‌شود (نه نام تجاری تجارتخانه) و هم شامل سایر نشانه‌های معرف کالا و خدمات خواهد بود؛ به معنای دقیق‌تر هر چند در قانون برای برند تعریفی بیان نشده است اما در معنای حقوقی برند شامل مفاهیم حقوقیِ علامت تجاری (متشکل از نام و نشان محصولات) و نام تجاری (که معرف شرکت تجاری است) خواهد بود.

---

۱. ماده ۱ قانون ثبت علائم و اختراعات مصوب اول تیر ماه ۱۳۱۰

گفتار دوم: برند مصداق مالکیت معنوی (مال غیر مادی غیر فکری)

حقوق مالکیت معنوی که بیشتر به حقوق مالکیت فکری[1] معروف است بیشتر از آنکه در متون قانونی مورد تصریح قرار گیرد، در آثار حقوقی و نظریات حقوقدانان مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ کنوانسیون ها و موافقتنامه هایی نظیر کنوانسیون پاریس برای حمایت از مالکیت صنعتی[2]؛ کنوانسیون برن برای حمایت از مالکیت ادبی و هنری[3] و موافقتنامه تریپس[4] که برای حمایت از مالکیت معنوی و دو قسم آن یعنی مالکیت صنعتی و مالکیت ادبی و هنری تدوین گشته اند از تعریف مالکیت معنوی و یا تعریف اقسام آن خوداری کرده اند و فقط به ذکر مصادیق مالکیت معنوی نظیر علائم تجاری، حق تألیف و ... پرداخته اند؛در حقوق داخلی نیز این سنت مورد پیروی قرار گرفت.

کتاب راهنمای سازمان جهانی مالکیت معنوی، وایپو، در تعریف مالکیت فکری اینگونه بیان کرده است که مالکیت معنوی به حقوق ناشی از فعالیت های غیر مادی در زمینه های صنعتی، علمی، ادبی و هنری اطلاق می گردد(Wipo, 2004, P.3). علت شناسایی اموال غیرمادی ارزش اقتصادی آنهاست در دنیای اقتصاد برای بدست آوردن این اموال حاضر به پرداخت مابه ازا هستند؛ مالکیت معنوی تضمین کننده دارایی های نامشهود از قبیل اختراعات، حق چاپ ، علائم تجاری ، اسرار تجاری ، طرح های صنعتی ، پایگاه های داده و انواع دیگر حقوق قوانین خاص است که حقوق انحصاری را به مالک مال معنوی اعطا می کند؛ به عنوان مثال، مالک حق چاپ می تواند از چاپ اثر از جانب دیگران جلوگیری کند (Harhoff, 2006, P.7).

در حقوق مالکیت معنوی، اموال به فکری و غیر فکری قابل تقسیم هستند که حقوق مالکیت ادبی و هنری به حمایت از اموال فکری می پردازد و حقوق مالکیت صنعتی، به حمایت از اموال غیر فکری نظیر برند(نام و علامت تجاری) می پردازد. برخلاف اموال فکری در این اموال قوه فکر، تخیل و ابتکار منبع بوجود آمدن مال نیست از این رو به این اموال، اموال غیر مادی غیر فکری گفته می شود (محمدی و اسدی، ۱۳۹۱، ص۷) برند نیز جزء اموال معنوی غیر فکری است و از سوی حقوق مالکیت صنعتی مورد حمایت قرار می گیرد.

گفتار سوم: مبانی شناسایی مالکیت معنوی در فقه امامیه

اموال معنوی (از قبیل برند، حق تألیف، حق اختراع و طرح صنعتی) و شناسایی آنها در فقه از مسائل مستحدثه هست و فقها به صورت جامع به شناسایی کلیت مال معنوی نپرداختند و عمدتاً به صورت مصداقی راجع به برخی از مصادیق اموال معنوی (نظیر حق تألیف) بحث شده است که

1. Intellectual property
2. Paris Convention for the Protection of Industrial Property (1883)
3. Bern Convention for the Protection of Literary and Artistic Works adopted in 1886
4. TRIPS (Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights)

در میان فقهای متاخر در این باره اختلاف نظرهایی مشاهده می شود؛ برخی نظیر حضرت امام خمینی(ره)[۱] و صافی گلپایگانی بعضی از مصادیق حقوق معنوی نظیر حق تألیف و حق اختراع را منطبق با موازین شرعی ندانسته اند (امام ، ۱۳۹۲، ص ۶۶۷؛ جعفرزاده، ۱۳۸۴، ص۱۵)، اما به تدریج با افزودن بر گستره اموال معنوی برخی از فقها این اموال را مورد رسمیت قرار دادند(فاضل لنکرانی ۱۳۹۶ ، ص ۳۵۸ –۳۷۰؛ رئیسی و آقایی بجستانی، ۱۳۹۵، ص۶۲) در ادامه سعی خواهد شد با ملاحظه مباحث فقها در برخی مصادیق اموال معنوی و تحقیقات حقوقی صورت گرفته، مهمترین مبانی فقهی شناسایی مالکیت غیرمادی را احصاء نموده و بررسی کنیم.

بند اول: معنای اعم مال در متون فقهی

برای شناسایی مالکیت معنوی و اموال غیر مادی ابتدا باید معنای «مال» را در فقه جستجو کنیم و امکان شمول مال معنوی در معنی مال در فقه را بسنجیم؛ اموال دیگران همواره در شرع مقدس مورد احترام است و تعدی و تجاوز به آن مورد نهی قرار گرفته است؛ « در فقه امامیه مال عبارت است از «مایرغب به العقلا» و یا «ما یبذل بإزائه المال» یعنی مال آن چیزی است که عقلا به آن رغبت دارند و یا آنچه در ازای آن مالی داده می شود»(فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶، ص۳۲۷) به عبارت دیگر آنچه که مورد تقاضا است و عقلا نسبت به آن میل و رغبت دارند و در ازای آن چیزی می پردازند مصداق مال در فقه است (مدرسی و امیرخانی، ۱۳۹۳، ص ۵۱)

فقها در معنی مال عینیت و مادیت مال را شرط نمی دانند و وجود ارزش و منافع عقلائی را شرط می دانند؛ محقق خویی در تعریف مال بیان می دارد که در نزد شرع هر چیزی که منافع حلال در آن وجود دارد مال محسوب می شود و در ادامه بیان می دارد که «ثمّ إنّه لا وجه لتخصیص المال بالأعیان کما یظهر من الطریحی فی مجمع البحرین بل المال فی اللغة و العرف یعمُّ المنافع ایضاً و لعلّ غرضه من التخصیص هو بیان الفرد الغالب». یعنی اختصاص مال به اعیان دارای وجه و دلیل نیست، چنان که عرف و لغت آن را اعمّ از عین و منفعت می‌داندمحقق خویی گفتهٔ صاحب مجمع البحرین دربارهٔ عینی بودن مال، بر بیان فرد غالب بار می‌کند و مال را اعم از عین و منفعت می داند (محقق خوئی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳ و ۴).

از دیگر سو در تعیین مصادیق احکام شرعی فقها بر عرف و سیرهٔ عقلا تکیه می کنند (بجنوردی، ۱۴۰۱، ج۱، ص۷۰؛ امام خمینی، ۱۴۱۰، ج۲، صص۱۳۰–۱۳۱) و تعیین مصادیق مال نیز از این قاعده مستثنی نیست «معنای ملکیّت و مالیّت و ملک و مال، عرفی یا لغوی است که شرع و نیز به دلیل شرعی نیاز ندارد؛ بلکه برای آنها عرف و لغت را باید دید، چنان‌که دربارهٔ دیگر

۱. «ما یسمّی عند بعض بحقّ الطبع لیس حقّاً شرعیاً، فلا یجوز سلب تسلّط الناس علی أموالهم بلا تعاقد وتشارط، فمجرّد طبع کتاب و التسجیل فیه»

الفاظی که به حقیقت شرعیه نرسیده‌اند، نیز چنین است» (محقق نراقی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۳).

بنابر مراتب فوق مال در فقه دارای حقیقت شرعیه نیست بلکه دارای حقیقت عرفیه است و تعیین مصادیق آن با عرف است و علاوه بر آن بکار بردن واژه «عین» در تعریف مال یا در نقل مالکیت در عقود مثل تعریف بیع که به «تملیک عین بعوض المعلوم» ناظر به بیان فرد غالب است؛ در زمان کنونی بسیاری از دارایی ها وجود دارند و مورد پذیرش عرف هستند که غیر مادی بوده و عقلا نسبت به آن میل و رغبت در تصاحب دارند و در ازای آن حاضر به پرداخت مال هستند؛ اموال معنوی نظیر حق تألیف، حق اختراع، حق بر علائم تجاری و طرح صنعتی که در جامعه مورد دادو ستد قرار می گیرند، از نظر فقهی مال محسوب شده و احکامی که در خصوص مال از منابع فقهی استخراج می شود شامل مال معنوی نیز می شود.

بند دوم: مالکیت حقیقی و تکوینی

«ملکیّت تکوینی مثل سلطهٔ خداوند بر عالم هستی که مالکیّت تکوینیّهٔ الهیّه است و یا مالک بودن انسان بر اعضای خود و یا مالک بودن او بر ماهی است که صید می‌کند» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ص ۱۰۷). میان اشخاص و اعمال و اکتسابات، نفس و ذمهٔ ایشان رابطه تکوینی و ذاتی وجود دارد نه رابطه اعتباری (محقق خویی، ۱۳۷۷، ص ۳۰۲) رابطه انسان با اعضا و جوارح و اعمال خود رابطه ای است ذاتی و حقیقی و مالکیت انسان نسبت به این امور حقیقی و تکوینی است؛ وجود سلطه و مالکیت تکوینی ما را از اثبات وجود مالکیت اعتباری بی نیاز می کند.

بنا بر مراتب فوق، نوع سلطه اشخاص بر اعمال و دستاوردهایشان از نوع سلطه تکوینی و حقیقی است؛ «کتاب، اختراع، علامت تجارتی، طرح صنعتی و ...، همگی به صورت تجریدی و معنوی از نتایج و دستاوردهای صاحبان این آثار است؛ بنابر این، این آثار به ملکیت تکوینی و نه اعتباری، در ملک صاحب اثر است و تصرف در آن بدون اجازه صاحبش از مصادیق تصرف در مال غیر است که به حکم روایات از آن نهی شده است».(جعفر زاده، ۱۳۸۴، ص۲۱)

بند سوم: مبنای بنای عقلا و عرف مستحدثه

بنای عقلاء در فقه به تکرار و استمرار فعل معینی از جانب عقلاء اطلاق می شود که دارای منشأ عقلایی باشد و مفید فایده باشد (نائینی، ۱۴۱۹، ۳، ۱۹۲). بنای عقلاء یکی از مبانی مهم در استنباط احکام شرعی است و قواعدی نظیر اصل صحت و اصل لزوم بر مبنای بنای عقلاء استوار می گردند (بجنوردی، ۱۴۰۱، ج۱، ص۷۰). اگرچه عرف دارای مفهوم و معنای وسیعتری نسبت به بنای عقلا است ولی در متون فقهی واژه های عرف (عرف صحیح یعنی عرفی که برخلاف شریعت نباشد) و بنای عقلا به جای یکدیگر بکار می روند و در غالب موارد به جای عرف از واژهٔ بنای عقلاء استفاده می کنند (طباطبایی، (بی تا)، ج۲، ص۲۰۵؛ نائینی، ۱۴۱۹، ج۳، ص۱۹۲) در

فقه تعریفی که از عرف ارائه می شود، عادتی است که اکثر مردم یا اکثریت گروه خاص به آن عمل می کنند (ابوجیب، ۱۴۰۸، ج۱، ص۲۴۹) فطرت پاک و میل به درستی در وجود همهٔ انسانها به عنوان هدیه‌ای از طرف خداوند به امانت گذاشته شده و این فطرت پاک و میل به درستی در انسانها منشأ و علت پیدایش بنای عقلاء است (نائینی، ۱۴۱۹، ج۳، ص۱۹۲). عرف مستحدثه نیز از اقسام عرف است که حجیت آن مورد تأیید فقها قرار گرفته است (امام خمینی، ۱۴۱۰، ج۲، صص۱۳۰-۱۳۱؛ حسین نژاد، ۱۳۹۶، ص۵۹).

مبنای بنای عقلاء و عرفی که در دوران کنونی شکل گرفته می تواند در استنباط حکم شرعی راجع به اموال معنوی در دو زمینه راهگشاشت؛ مورد نخست، شناسایی و تعیین مصادیق مال که در مباحث قبلی بیان شد، بدین ترتیب برای اینکه آیا مال شامل مال معنوی می شود تا احکام راجع به اموال را بر مال معنوی نیز بار کرد؟ در این امر نیز فقها در تعیین مصادیق اموال، عرف و بنای عقلاء را حجت می دانند (محقق خوئی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳ و ۴) و چون در این زمینه عرف و بنای عقلا مال معنوی را جزء مال می دانند سایر ادله و عموماتی که بر شناسایی مالکیت اموال مادی (نظیر حدیث نبوی«الناس مسلطون علی اموالهم» و ..) مورد استفاده قرار می گیرد شامل مال معنوی هم می شود.

دومین مورد از استفاده از عرف و بنای عقلاء می تواند استنباط مستقیم حکم شرعی در خصوص اموال معنوی باشد؛ به عبارت دیگر بنای عقلاء و وجود عرف مستحدثه در زمینه استفاده و شناسایی اموال معنوی نظیر حق تألیف، حق اختراع، حق بر برند تجاری، حق بر طرح صنعتی،... می تواند مبنای مشروع دانستن این اموال باشد زیرا همانگونه که بیان شد عرف و بنای عقلاء یکی از مبانی مهم استنباط احکام شرعی است و دارای حجیت شرعیه است (بجنوردی، ۱۴۰۱، ج۱، ص۷۰؛ امام خمینی، ۱۴۱۰، ج۲، صص۱۳۰-۱۳۱) و بنای عقلاء در به رسمیت شناختن اموال معنوی موجبات مشروع دانستن و شناسایی این اموال در فقه خواهد بود؛ به بیان دیگر بنای عقلاء و عرف مستحدثه در استفاده از اموال معنوی، مبنای مشروعیت این امور در فقه امامیه خواهد بود.

بند چهارم: قاعده حفظ نظام

در متون و منابع فقهی قاعدهٔ حفظ نظام، منبع استنباط احکام فقهی است و بر حسب این قائده می توان حکم به مشروعیت، وجوب، حرمت... امری داد؛(مصباح الفقاهه، جلد یکم، ص۲۷) حفظ نظام از موجبات حکم ثانویه است و می توان بر حسب ضرورت حفظ نظام امری را واجب یا حرام دانست (صدر، ۱۴۱۸، جلد ۲، ص ۲۳۷). حفظ نظام قاعده ای است که فقهای متاخر در استنباط احکام مکرر به آن استناد می کنند(امام خمینی، ۱۳۹۲ ص۶۱۹؛ بروجردی، ۱۳۹۴، ص۴۰۳)

منظور از حفظ در قاعدهٔ حفظ نظام در کلام فقها معمولاً به سه معنا تعبیر شده است؛ اولین و رایج ترین معنا، اینکه مراد از نظام، حفظ نظام اجتماعی و نظم طبیعی امور زندگی مردم و عدم اختلال در کسب و معیشت مردم است تا از هرج و مرج جلوگیری شود(شیخ انصاری، ۱۴۱۶، جلد یک،ص۱۹۶) این معنا در بین فقها بیشترین شهرت را دارد(سیفی مازندرانی، جلد۱، ۱۴۲۵، ص۱۱)؛ دومین تعبیر از حفظ نظام به «کلیت جامعه اسلامی» است مثل استنباط حکم وجوب جهاد از قاعده حفظ نظام؛ سومین معنا و مراد از نظام در فقه، حفظ نظام سیاسی و حکومت اسلامی است مثل وجوب حفظ حکومت اسلامی بر مبنای قاعده حفظ نظام (باقی زاده، ۱۳۹۳، ص۱۷۳)

بموجب قاعده حفظ نظام، حفظ نظام اقتصادی جامعه و عدم اختلال در نظم طبیعی امور زندگی مردک امری است واجب و از سوی دیگر در دنیای کنونی اموال غیر مادی بخش مهمی از اموال را تشکیل می دهند، رشد و توسعه یافتگی یک کشور با میزان بروز بودن قوانین یک کشور رابطه تنگاتنگ دارد امروزه سرمایه گذاران برای ورود به بازار یک کشور همه جوانب از جمله شناسایی اموال آنها را در کشور هدف در نظر می گیرند(Von Bar, 2004, P. 110) قوت و ضعف حقوق مالکیت معنوی در یک کشور بر نظام اقتصادی و معیشت مردم اثر مستقیم دارد و کشوری با نظام مالکیت صنعتی ضعیف محل مناسبی برای سرمایه گذاری و تجارت نیست و در نتیجه در نظام اقتصادی آن اخلال ایجاد خواهد شد و منتهی به خروج سرمایه ملی و عدم جذب سرمایه خارجی خواهد شد (A Report of the CSIS Technology and Public Policy Program, 2008, P.5) به موجب قاعدهٔ حفظ نظام (اقتصادی) شناسایی اموال غیر مادی و وجود قوانین حمایتی امری واجب است و بر مبنای قاعدهٔ حفظ نظام می توان به مشروعیت اموال معنوی حکم نمود.

بند پنجم: قاعدهٔ لاضرر

یکی از پرکاربردترین قواعدی که در استنباط احکام بکار گرفته می شود قاعدهٔ لاضرر هست که از حدیث نبوی «لاضرار و لا ضرر فی الاسلام» اخذ شده است (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ ، جلد: ۴، ص۲۶۶)، از این قاعده در بیشتر مسائل مستحدثه استفاده شده است؛ اما اثبات مشروعیت و وجود اموال معنوی نظیر حق تألیف از طریق قاعده لاضرر با این ایراد مواجه شده است که «لسان ادلّهٔ «لا ضرر»، لسان نفی است و حکم ضرری را بر می‌دارد. در حالی که ما می‌خواهیم ببینیم کسی که تألیفی را انجام داده است، آیا حقّی دارد یا نه؟ با ادلّهٔ «لا ضرر» نمی‌توان برای اثبات این حکم استدلال کرد؛ زیرا لسان «لا ضرر»، لسان نفی است و با لسان نفی، نمی‌شود حقّی را اثبات کرد»(فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶، صفحه: ۳۵۲).

در جواب باید گفت که هدف از بیان این حدیث نفی هر گونه ضرر به مکلفین هست چه از باب نفی حکم ضرری و چه از باب اثبات حکمی برای جلوگیری از ضرر، می توان از این قاعده استفاده کرد و به موجب این حدیث وجود هیچگونه ضرری برای مسلمین شایسته نیست؛ به عبارت دیگر « «حق این است که در شمول قاعدهٔ «لا ضرر»، بین امور وجودی و عدمی فرقی نیست.....پس آن‌چه نفی شده، ضرر مستند به شارع، یا ضرر مستند به مکلّفین است؛ حال اگر در موردی به واسطه عدم جعل حکم، ضرری به شارع یا به مکلّفین استناد داده شود – همانند مثال شخص حرّی که حبس شده – واجب است آن ضرر را با این قاعده نفی کنند» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۵-۱۸۴) کپی برداری از تألیفات دیگران و یا نادیده گرفتن حق مخترح و مالک طرح صنعتی و یا بکارگیری برند دیگری، برای صاحبان این حقوق ضررهای غیر قابل جبرانی به بار خواهد آورد به طور قطع این خسارات نمی تواند مورد تأیید شریعت باشد و در جهت نفی این ضرر، شناسایی اموال معنوی و نهی از تعدی و تجاوز به حقوق مالکین اموال معنوی واجب خواهد بود.

گفتار چهارم: بررسی انتقال استقلالی برند در فقه امامیه

همانگونه که بیان شد برند به عنوان یکی از اموال معنوی مورد حمایت قانونی قرار دارد و بر طبق مبانی فقهی که در مبحث گذشته بیان شده است، اموال معنوی به عنوان مال، مورد شناسایی قرار گرفته است بنابراین برند نیز به عنوان مال معنوی مورد تأیید فقه قرار دارد؛ در نتیجهٔ شناسایی اموال معنوی به عنوان مال در نظام فقهی، می توان نقل و انتقال این اموال را نیز شرعی دانست؛ در خصوص برند انتقال آن به دو شکل صورت می گیرد فرض اول زمانی است که برند به همراه همه کالاها و اموال عینی شرکتی که برند نماینده محصولات آن است منتقل می شود؛ انتقال برند در این فرض همانند سایر اموال معنوی است و ادله و عموماتی که اثبات کننده مشروعیت اموال معنوی است (نظیر بنای عقلا و عرف مستحدثه، قاعده حفظ نظام و...) اثبات کنندهٔ برند و انتقال آن نیز خواهد بود.

فرض دوم در حالتی به وقوع می پیوندد که برند (اسم یا علامت تجاری) فارغ از کالاها، محصولات و دارایی پایه خود و به عنوان مال مستقل بفروش می رسد و برخلاف سایر اموال معنوی که به یک مال معنوی مشخصی برمی‌گردند (نظیر حق اختراع که به حق بر اختراع یک شیء مادی مشخصی اشاره دارد) به عنوان یک مال مستقل و جدای از دارایی پایه مورد معامله قرار می گیرد؛ فرض دوم که برند را به طور مستقل قابل معامله می داند سوالات زیادی را از جهت شرعی و قانونی بوجود می آورد که در ادامه ابتدا به شناخت مفهوم استقلال برند و انتقال استقلالی آن در قانون خواهیم پرداخت و سپس به بررسی فقهی انتقال استقلالی برند می‌پردازیم.

بند اول: مفهوم استقلال برند و انتقال استقلالی آن از منظر حقوقی

الف: تعریف استقلال برند

همانگونه که بیان شد، برند نام یا علامت تجاری است که به شهرت رسیده است. (Garner, 2004, P. 199) در حقوق تجاری انتخاب نام یا علامت تجاری ارتباطی با نوع کالا و یا خدماتی که برند برای آن بکار می رود ارتیاطی ندارد بموجب بند ۴ ماده ۱۵ موافقتنامه تریپس[1] در این خصوص بیان می دارد که ماهیت کالا و خدماتی که برند برای آن بکار می رود به هیچ وجه مانعی برای ثبت برند محسوب نمی شود و در حقوق داخلی نیز هیچ منعی برای انتخاب اسم و علامت تجاری غیر مرتبط با کالا و خدمات وجود ندارد مگر اینکه گمراه کننده باشد و یا اینکه خلاف موازین شرعی یا نظم عمومی یا اخلاق حسنه باشد و تنها شرطی که باید رعایت شود قدرت تمایز دهندگی علامت است[2].

بنابراین «میان برند و یا کالاها و خدمات معرف آن می تواند هیچ ارتباط معنایی و مفهومی وجود نداشته باشد. به عنوان مثال می توان از عنوان اسب آبی برای برند یک مجموعه زنجیره ای رستوران های غذایی نام برد» (مظفری و امینیان، ۱۴۰۰، ص ۳۰۰). این عدم ارتباط بین برند و کالا و خدماتی که معرف آنهاست به استقلال برند معروف است؛ یکی از نتایج وصف استقلال برند، استقلال برند در نقل و انتقال فارغ از کالا و محصولات و شرکتی که معرف آن است خواهد بود و برند می تواند فی النفسه موضوع نقل و انتقالات قرار بگیرد (Petrich, 2012, P. 12) و با قرارداد انتقال استقلالی برند، مالکیت برند به خریدار منتقل می شود و این خریدار است که حق هرگونه تصمیم گیری راجع به برند را خواهد داشت و می تواند بر روی محصولات دیگری که خود تولید می کند درج کند و از اعتبار و شهرت برند استفاده کند (Territten, 2001, P. 375).

ب: انتقال استقلالی برند از نگاه حقوق داخلی

همانطور که بیان شد هریک از نام یا علامت تجاری می توانند با کسب شهرت و اعتبار تبدیل به یک برند تجاری شوند؛ اگر آنچه که در نظر عموم به شهرت رسیده و تبدیل به برند شده است نام تجاری باشد، نمی توان این نوع برند را به نحو مستقل مورد دادوستد قرار داد؛ ماده ۴۹ قانون ثبت اختراعات، طرحهای صنعتیو علائم تجاری ۱۳۸۶ در این خصوص چنین مقرر می‌دارد «– هرگونه تغییر در مالکیت نام تجاری باید همراه با انتقال مؤسسه یا بخشی از آن که با نام مزبور شناخته می‌شود، صورت پذیرد». از منظر حقوقی نمی توان نام تجاری که در گذر زمان

1. TRIPS (Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights)

۲. ماده ۳۲، قانون حمایت از اختراعات، طرح های صنعتی و علائم تجاری

و با افزایش شهرت و اعتبار تبدیل به برند شده است بدون تشکیلات اقتصادی و دارایی پایه ای که معرف آن است منتقل نمود.

در صورتی که شهرت و اعتبار علامت تجاری به حدی رسیده باشد که تبدیل به برند شده باشد و آن کالا یا خدمت با علامت تجاری شناخته شود و علامت تجاری برند شده باشد در این فرض بر خلاف نام تجاری می توان علامت تجاری (که تبدیل به برند شده) را به طور مستقل واگذار نمود؛ این واگذاری به دو صورت خواهد بود صورت اول که با عنوان «قرارداد اجازه بهره‌برداری» در ماده ۴۴ قانون مذکور از آن یاد شده است، خواهد بود که در این صورت بموجب همین ماده قانونی این قرارداد «باید به طور مؤثر کنترل اجازه دهنده بر کیفیت و مرغوبیت کالا و ارائه خدمات توسط استفاده‌کننده را در برداشته باشد. درغیر این صورت یا درصورتی که کنترل به طور مؤثر انجام نگیرد، قرارداد اجازه بهره‌برداری فاقد اعتبار خواهد بود». در این قرارداد مالکیت برند منتقل نمی شود و فقط حق استفاده از برند منتقل خواهد شد (باقری، ۱۳۸۷، ص۴۳۵)

صورت دوم زمانی است که مالکیت علامت تجاری (برند) به طور مستقل از بنگاه اقتصادی، کالا و یا خدماتی که معرف آن است به دیگری منتقل می شود؛ ماده ۴۸ قانون ثبت اختراعات، طرحهای صنعتیو علائم تجاری ۱۳۸۶ که چنین امری را مجاز شمرده است بر خلاف «قرارداد اجازه بهره برداری» در خصوص انتقال مالکیت هیچگونه نظارت و کنترلی را برای انتقال دهنده قائل نشده است؛ بعد از انتقال مالکیت این خریدار است که در خصوص همه مسائل برند و چگونگی استفاده از برند تصمیم گیری می کند و فروشنده نمی تواند هیچ دخالتی در این خصوص داشته باشد زیرا برند به نحو مستقل به خریدار منتقل شده است (مظفری، ۱۴۰۰، ۳۰۵؛ Territten, 2001, P.375).

بند دوم: بررسی فقهی انتقال استقلالی برند

انتقال استقلالی برند به دیگری از منظر فقهی سوالاتی را ایجاد می کند و چنین انتقالی در خصوص انطباق با مبانی فقهی با چالشهایی مواجه است که در ادامه ابتدا به دلایل مخالف در خصوص شرعی بودن انتقال استقلالی برند می پردازیم و سپس به دلایل موافق و واکاوی این مسائل خواهیم پرداخت.

الف: دلائل عدم اعتبار انتقال استقلالی برند

اول: شناسایی برند به عنوان مال مستقل از دارایی پایه که قابل نقل و انتقال است با سایر اموال معنوی که اعتبار شرعی آن را اثبات نموده‌ایم متفاوت است زیرا سایر اموال معنوی معرف یک مال معنوی هستند و در نهایت به یک مال معنوی مشخص بر خواهند گشت و بدون ماهیت مادی خود نمی توانند دارای ارزش باشند؛ به عنوان مثال حق اختراع یا حق تالیف و یا حق بر

طرح صنعتی به یک مال مشخص برمی گردند که دارای ویژگیها و کیفیات مضبوط و مشخصی است مثل دستگاه خاص که اختراع شده و حق اختراع نسبت به این مال مادی تعریف خواهد شد نظیر یک اثر هنری و یا کتاب خاص در حق التالیف که خریدار در استفاده از حق و در چاپ و تکثیر بعدی همان شیء مادی با همان کیفیات مشخص (همان اثر هنری و یا کتاب خاص) را تولید و تکثیر خواهد کرد.

این در حالی است که انتقال برند بدون انتقال اموال عینی که معرف آن است (از قبیل کارخانه، ماشین آلات، کالاها و خدمات زیر مجموعه برند) خواهد بود و خریدار اختیار دارد که برند را بر روی محصولات مشابه ساخته شده در کارخانه و شرکت دیگری استفاده کند که از نظر کیفیات و مشخصات فنی ممکن است با کالا ها و محصولاتی که برند قبلاً معرف آن بود متفاوت باشد. از این نظر که برند به عنوان مال معنوی از مال مادی‌ای که معرف آن بود جدا شده و به طور مستقل به دیگری منتقل می شود و بر روی محصول دیگری غیر از محصول اولیه که به واسطه آن به شهرت و اعتبار رسیده است، درج می شود با سایر اموال معنوی متفاوت است؛ در واقع بعد از انتقال برند، برند بر روی کالاها و خدماتی بکار می رود که در کارخانه دیگری ساخته شده اند و ممکن است دارای کیفیات ضعیف تری باشند و اتفاقاً برای جبران همین ضعف هاست که اقدام به خرید برند معروف و درج آن بر روی محصولات جدید، صورت می‌پذیرد.

دوم: یک اسم یا علامت تجاری در مسیر برند شدن همواره معرف کالا و خدمت خاصی است که دارای ویژگیهای مخصوص به خود است و به اعتبار همین ویژگیها برند در نظر مصرف‌کنندگان دارای اعتبار و شهرت است؛ در واقع برند نماد کیفیات و ویژگیهای محصول خاص است و اعتبار برند در واقع اعتبار محصول است و جدای از آن محصول قابل تصور نیست؛ به نظر به فروش رساندن شهرت محصولی فارغ از خود محصول نمی تواند به عنوان یک مال مورد تأیید فقه قرار گیرد خصوصاً وقتی که قرار است از شهرت و اعتبار (برند) محصول برای فروش و تبلیغ محصول دیگری استفاده شود.

سوم: علیرغم اینکه قاعده لاضرر یکی از مبانی شناسایی مال معنوی در فقه ذکر شده است در انتقال استقلالی برند قاعده لاضرر می تواند دلیلی بر غیر شرعی بودن انتقال استقلالی برند باشد زیرا مصرف کنندگان بر مبنای کیفیت کالا و تولید آن در شرکت خاص و اعتماد به این امر، محصولاتی که برند معرف آنهاست را خریداری می کنند؛ وقتی که فرد دیگری با خرید برند آن را بر کالایی که در شرکت و بنگاه تولیدی دیگری تولید شده (و در نتیجه دارای کیفیات مشابه محصول قبلی که برند نماینده آن بود نیست)، استفاده می کند، مصرف کنندگان که از این امر بی‌اطلاع هستند بر مبنای اعتماد و با تصور خرید کالای همیشگی، اقدام به خرید محصولات

معرفی شده از سوی برند می نمایند این در حالی است که کالای خریداری شده همان کالای معروف و معتبر نبوده و در نتیجه از این امر دچار ضرر می شوند و حسب قاعده لاضرر، انتقال استقلالی برند که مبنای چنین ضرری است نمی تواند مورد تأیید شرع قرار گیرد و قاعدهٔ لاضرر موجب نفی حکم ضرری مشروعیت انتقال استقلالی برند خواهد شد.

چهارم: جهت نامشروع یکی از موجبات ابطال قرارداد است ماده ۱۹۰ قانون مدنی مشروعیت جهت معامله را شرط صحت بیع می داند و ماده ۲۱۷ همان قانون، در تبیین آن چنین مقرر می دارد «در معامله لازم نیست جهت آن تصریح شود ولی اگر تصریح شد، باید مشروع باشد والا معامله باطل است»؛ در تفسیر این مواد بیان می شود که ملاک در ابطال معامله، آگاهی فروشنده از نیت نامشروع خریدار است و لزومی به تصریح نیست و تصریح را یکی از جهات آگاهی فروشنده از نیت و انگیزه نامشروع می دانند که منتهی به فساد معامله می‌شود. (کاتوزیان، ۱۳۹۱، ، ص ۲۳۵ الی ۲۳۶)

فقها نیز بر این عقیده هستند و جهت نامشروع را یکی از موجبات بطلان قرارداد می دانند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ص ۱۵۳الی ۱۵۶)؛ در فرض حاضر نیز فروشنده می داند که خریدار می‌خواهد برند را بر روی محصولات خود درج کند و جبران ضعف کیفیت خود را از این طریق جبران کند و خریدار نیز با خرید برند از آن بر روی محصولاتی استفاده خواهد کرد که دارای کیفیت متفاوت از کیفیت کالای اولیه بوده و در شرکت های دیگری تولید شده اند و خریدار بر مبنای اعتماد و تصورات قبلی اقدام به خرید محصول خواهد نمود؛ بنابراین انتقال استقلالی برند بدلیل عدم مشروعیت جهت معامله باطل خواهد بود.

ب: دلائل معتبر بودن انتقال استقلالی برند

اول: در جواب این ایراد که تصور برند بدون ارتباط با دارایی پایه با سایر اموال معنوی تفاوت اساسی دارد، می توان بیان نمود که بمانند سایر اموال معنوی، برند در مفهوم مستقل آن نیز مورد تأیید عرف قرار گرفته است و این تفاوت اساسی نمی تواند مانع شناسایی برند به عنوان مال در فقه باشد زیرا همانگونه که بیان شد عرف در تعیین مصداق مال ملاک است (محقق نراقی، ۱۳۷۵ ه.ش، ۱۱۳) و در ما نحن فیه نیز عرف برای برند به مفهوم مستقل، ارزش قائل است و آن را مال محسوب می دارد و به این ترتیب دلائل و عمومات شناسایی و احترام مال، شامل برند نیز می شود. از دیگر سو، با مال دانستن برند به نحو مستقل، سایر ادله اثبات مال معنوی که در مباحث قبلی گذشت از قبیل مبنای بنای عقلا، عرف مستحدثه، قاعدهٔ لاضرر و غیره در اثبات برند به طور مستقل نیز کارایی دارد.

دوم: هر چند که برند نماد کالای خاص است و اعتبار و شهرت آن بخاطر محصولاتی است که معرف آنهاست اما بتدریج با استفاده هر چه بیشتر از برند، خود برند(اسم یا علامت تجاری) در

نزد عموم معروف می شود و تبدیل به یک ماهیت مستقلی می شود که فی النفسه دارای شهرت است و خود برند به مفهوم مستقل و فارغ از کالایی که معرف آن است در نظر عموم ماهیتی آشنا و دارای ارزش تبلیغاتی است؛ این ارزش و شهرت در نظر عرف محترم است و می تواند به نحو مستقل مورد دادوستدد قرار بگیرد؛ البته این نقل و انتقال با بکارگیری بعدی آن متفاوت است و بکارگیری آن باید تحت ضوابطی باشد که موجبات گمراهی و فریب عموم فراهم نگردد.

سوم: همانطور که ذکر شد در رد انتقال استقلالی برند اینگونه استدلال شد که انتقال برند و بکارگیری بعدی توسط خریدار، موجب ضرر ثالث (در خرید محصولات جدید با برند خریداری شده) می شود و با قاعدهٔ لاضرر، حکم ضررِی صحت انتقال استقلالی برند رفع می شود و انتقال استقلالی برند غیر شرعی تلقی می شود؛ این استدلال قابل پذیرش نیست چه اینکه، در هنگام معامله بین خریدار و فروشنده برند ضرری برای ثالث متصور نیست، بلکه اگر ضرری وجود داشته باشد مربوط به معامله ثانوی فروش محصولات تحت برند خریداری شده از سوی خریدار برند با شخص ثالث است و در خود معامله انتقال برند به نحو مستقل، ضرری قابل مطالبه ای نهفته نیست تا بتوان به موجب قاعدهٔ لاضرر حکم به ابطال آن نمود زیرا شاید کیفیت محصول تولیدی خریدار از نظر کیفیت بالاتر بود و یا اینکه هرگز از برند خریداری شده استفاده ای ننموده باشد.

چهارم: ایراد نامشروع بودن جهت معامله انتقال استقلالی برند نیز با این اشکال مواجه است که در نامشروع دانستن جهت معامله دو شرط وجود دارد؛ اول اینکه، جهت نامشروع و نیت و انگیزه خلاف قانون خریدار، باید به نوعی ظهور پیدا کند، تا بتوان آن را کشف کرد زیرا حقوق به انگیزه و نیت مخفی افراد اعتباری نمی نهد و نمی توان از این باب موجبات تزلزل عقد را فراهم کرد؛ دوم اینکه باید طرف مقابل (فروشنده برند) نیز از جهت و انگیزه نامشروع اطلاع پیدا کند تا بتوان به نامشروع بودن جهت حکم نمود (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۷ الی ۱۹۵؛ کاتوزیان، ص ۲۳۵-۲۳۶). البته به عقیده برخی فقها ظن غالب به نامشروع بودن هدف و انگیزه طرف قرارداد هم کفایت می کند مثل فروش چوب به بت تراش (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ص ۱۵۶)

در مانحن و فیه انگیزه و نیت غیر مشروع می تواند قصد فریب و گمراهی مصرف کنندگان و عموم مردم در شناسایی نوع کالا و خدمت باشد که باعث ابطال قرارداد انتقال برند خواهد شد. بنابراین اگر فردی قصد گمراهی و فریب مردم را نداشته باشد و فقط بخواهد از شهرت برند برای تبلیغات و جلب توجه مصرف کنندگان استفاده کند، معامله انتقال استقلالی برند صحیح خواهد بود؛ به عنوان مثال اگر خریدار قصد داشته باشد استانداردهای تولید را رعایت کند و محصولات وی دارای کیفیت بالاتری باشد و یا اینکه در روی محصول به انتقال برند اشاره کند و عملاً نیز این مراتب را رعایت کند هیچگاه قرارداد انتقال برند دارای جهت مشروع نخواهد بود و قرارداد صورت گرفته صحیح خواهد بود.

نتیجه گیری

اموال معنوی، مورد شناسایی و تأیید فقه امامیه است و در نتیجه آن انتقال اموال معنوی نیز مورد حمایت فقه قرار دارد؛ برند یکی از انواع اموال معنوی غیر فکری است که در نظام حقوقی ما به رسمیت شناخته شده است و مورد نقل و انتقال قرار می گیرد؛ برند اگر همراه با دارای پایه مورد معامله قرار گیرد در اعتبار آن تردیدی نیست ولی اگر برند به نحو مستقل از دارایی پایه مورد معامله قرار گیرد با سایر اموال معنوی تفاوتی بنیادین خواهد داشت زیرا در سایر اموال معنوی، مال به یک مال مادی مشخصی توجه دارد و در نتیجه استفاده از آن باید مال مادی مشخص از قبیل دستگاه اختراع شده یا طرح صنعتی اجرا شده و یا کتاب خاص، تولید و مورد استفاده قرار گیرد؛ انتقال استقلالی برند آنچه منتقل می شود برند خاص بدون انتقال محصولاتی که معرف آنهاست، خواهد بود.

برند به نحو مستقل و فارغ از دارایی پایه از نظر شرعی دارای اعتبار است و به عنوان مال مورد شناسایی قرار می گیرد زیرا در فقه عرف تعیین کننده مصداق مال است و عرف نیز برند را به عنوان مال پذیرفته است و علاوه بر آن می توان با مبانی فقهی نظیر بنای عقلاء، قاعدهٔ حفظ نظام، قاعدهٔ لاضرر و ... برند را به طور مستقل و فارغ از اموال و دارایی پایه، از نظر فقهی مورد شناسایی قرار داد.

انتقال استقلالی برند به دیگری فی النفسه موجب ضرر به ثالث نخواهد بود و اگر هم ضرری در این رابطه قابل تصور باشد مربوط به معامله ثانوی خریدار با مصرف کنندگانی است که از کالای تحت برند خریداری شده استفاده می کنند، خواهد بود و قاعدهٔ لاضرر صحت قرارداد انتقال استقلالی برند را نفی نمی کند؛ معامله انتقال استقلالی برند دارای جهت نامشروع نیست مگر اینکه هدف خریدار فریب و گمراهی عموم باشد و فروشنده نیز از این امر به طریقی آگاهی یابد که در این صورت معامله صورت گرفته باطل خواهد بود.

ماده ۴۸ انتقال علامت تجاری را در صورتی که سبب گمراهی و فریب عموم شود معتبر نمی‌داند، پیشنهاد می شود متن این ماده اصلاح شود تا بکارگیری برند خریداری شده را در مواردی که موجب فریب و گمراهی است ممنوع بداند نه اینکه معامله اولیه انتقال برند را باطل اعلام کند زیرا، انتقال مالکیت برند به دیگری، فی النفسه نمی تواند باعث گمراهی و فریب عمومی شود و این نحوهٔ بکارگیری برند بعد از خرید و عملیات ثانویه است که موجب گمراهی مردم می‌شود.

فهرست منابع

الف: فارسی

۱- باقری، محمود، (۱۳۸۷)، اقتصاد مبتنی بر بازار و کاهستی های حقوق خصوصی، پژوهش حقوق و سیاست، سال هشتم، شماره ۱۹

۲- باقی زاده،محمد جواد، عبدالله امیدی فرد، (۱۳۹۳)، ضرورت حفظ نظام و منع اختلال در آن در فقه امامیه، مجله شیعه شناسی، سال دوازدهم، شماره ۴۷

۳- حسین نژاد، سید مجتبی، (۱۳۹۶)، تحلیل حجیت بنای عقلا با رویکردی در مسائل مستحدثه، پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، شماره ۴۸، ۳۷-۶۲

۴- جعفر زاده میر قاسم، (۱۳۸۴)، مبانی فقهی مشروعیت حقوق فکری، مجله تخصصی الهیات و حقوق، شماره ۱۵

۵- رئیسی، محسن، آقایی بجستانی، مریم، (۱۳۹۵)، حقوق مالکیت معنوی در فقه امامیه و قوانین موضوعه ایران، فصلنامه پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، سال ۱۲، شماره ۴۵

۶- صادقی محسن، علی زندوکیلی، (۱۳۹۲)، نام تجاری و تمیز آن از مفاهیم مشابه، فصلنامه پژوهشنامه بازرگانی، شماره ۶۸

۷- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۹۱)، قواعد عمومی قرار دادها، جلد دوم، چاپ دوم، شرکت سهامی انتشار

۸- لافوت، سیلوی، (۱۳۹۶)، مدیریت برندها، مترجمان، جلالی، سید مهدی، حسنی نژاد، مجید، انتشارات سیته ، چاپ اول

۹- معصوم زاده زواره ابوالفضل، سعادت محمدرضا، (۱۳۹۰)، «درآمدی بر نام و نشان ملی» دو ماهنامه بررسی های بازرگانی، شماره ۴۶

۱۰- محمدی پژمان، اسدی روح الله، (۱۳۹۱)، ماهیت انتقال مالکیت اموال غیرمادی غیرفکری، دو فصلنامه دانش و پژوهش حقوقی، دوره اول، شماره ۱

۱۱- مظفری، مصطفی، امینیان، مریم، (۱۴۰۰)، تحلیل حقوقی حمایت از برند در برابر استفاده غیر منصفانه، پژوهش نامه حقوق خصوصی، سال ۲۲، شماره اول

۱۲- مکارم شیرازی، ناصر، مترجم محمد جواد بنی سعید لنگرودی، محقق محمد جواد بنی سعید لنگرودی، (۱۳۹۰)، قاعدهٔ لا ضرر (مکارم)، قم - ایران، امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)

۱۳- میرحسینی، سید حسین، (۱۳۹۷)، حقوق علائم تجاری، بنیاد حقوقی میزان، چاپ سوم

ب: عربی

۱۴- ابوجیب، سعدی، (۱۴۰۸)، القاموس الفقهی لغه و اصطلاحا، چاپ دوم، بیروت، دارالفکر

۱۵- امام خمینی، سید روح الله موسوی ، (۱۴۱۰)، الرسائل، ج۲، چاپ اول، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان

۱۶- امام خمینی، روح الله، (۱۳۹۲)، تحریر الوسیلة، جلد ۲، چاپ اول، مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی

۱۷- امام خمینی، روح الله، (۱۳۹۲)، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) - دفتر قم، ۱۳۹۲، المکاسب المحرمه، جلد ۱، تهران، مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی (قدس سره)

۱۸- سیفی مازندرانی، علی اکبر، (۱۴۲۵)، مبانی الفقه الفعالی فی قواعد الفقهیه، جلد یک، موسسه آل البیت، چاپ اول، قم

۱۹- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، نویسنده جعفر بن حسن محقق حلی، (۱۴۱۳ه.ق)، مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، جلد۱، چاپ اول، قم، مؤسسة المعارف الإسلامیة

۲۰- شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۶)، فرائدالاصول، جلد یک، چاپ پنجم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، قم

۲۱- صدر، سید محمد باقر، (۱۴۱۸)، الدروس فی علم الاصول، جلد۲، چاپ پنجم، قم، موسسه النشر الاسلامی

۲۲- بروجردی، حسین. موسسه آیه الله العظمی البروجردی. محرر جواد خندق آبادی، (۱۳۹۴)، الرسائل الفقهیة (بروجردی)، جلد:۱، نشر معالم اهل البیت علیهم السلام، قم

۲۳- بجنوردی، سید محمد حسن موسوی، (۱۴۰۱)، قواعد الفقهیه، جلد۱، چاپ سوم، تهران، موسسه عروج

۲۴- بجنوردی، سید محمد حسن موسوی، (۱۴۰۱)، قواعد الفقهیه، جلد۳، چاپ سوم، تهران، موسسه عروج

۲۵- طباطبایی، سید محمد حسین(بی تا)، حاشیه الکفایه، جلد۲، قم ، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی

۲۶- فاضل لنکرانی، محمدجواد، (۱۳۹۶)، محرر محسن برهان‌مجرد, و سلمان علوی, و محسن بوالحسنی، مکاسب محرمه (لنکرانی)، جلد ۲، چاپ اول، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع) ، قم

۲۷- مدرسی، محمد رضا (۱۳۹۳)، محرر عبدالله امیرخانی و جواد احمدی ، البیع (مدرسی)، جلد ۱، چاپ اول، قم، دار التفسیر

۲۸- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۴)، گردآورنده مسعود مکارم, و محمد رضا حامدی، کتاب النکاح (مکارم)، جلد ۱، چاپ اول، قم - ایران، مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (علیه السلام)

۲۹- محقق خوئی، ابوالقاسم، (۱۳۷۷)، مصباح الفقاهۀ، جلد ۲، محرّر محمّدعلی توحیدی، قم، چاپ اول، مکتبۀ داوری
۳۰- محقق نراقی، احمد بن محمدمهدی. محقق مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه، (۱۳۷۵)، عوائد الأیام، چاپ اول، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
۳۱- نائینی، محمد حسین، (۱۴۱۹)، فوائد الاصول، تدوین محمد علی کاظمی خراسانی، جلد۳، چاپ اول، قم، موسسه نشر اسلامی

ج: انگلیسی

32- A Report of the CSIS Technology and Public Policy Program, (2008), "The alternative-weak IPR-helps produce the conditions for less innovation, slower growth, and continued poverty". See at: James A. Lewis, Intellectual Property Protection, Promoting Innovation in a Global Information Economy, Center for Strategic and International Studies, Web: www.csis.org
33- Desai Deven R, (2010), Waller Spencer, Brands, Competition, and the Law, BYU Law Review, Volume 2010 , Issue 5 Article 1
34- Harhoff Dietmar, (2006), Intellectual property rights in Europe – where do we stand and where should we go?, This paper is a contribution to the project Globalisation Challenges for Europe and Finland organized by the Secretariat of the Economic Council, www.researchgate.net, P.7
35- Garner, Bryan, (2004), Black's Law, United States of America, Thomson West
36- Huu Nguyen Duc, (2021), Challenges in Intellectual Property Policy in Vietnam Participating in the, Eu-Vietnam Free Trade Agreement (EVFTA), PhD, Viet Nam University of Trade Union, Vietnam, huund@dhcd.edu.vn
37- Petrich, Kathleen, (2012), Licensing Trade mark, a spectrum of quality control where a licensor can get burned at the outer edge, Licencin journal
38- Territten, Guy, (2001), intellectual property in Europe, oxford university press
39- Von Bar, Christian and Drobnig, Ulrich, (2004), The Interaction of Contract Law and Tort and Property Law in Europe, First Published, Sellier, European Law Publishers
40- Wipo, (2004), Wipo intellectual property hand book: Policy, law and Use, Geneva, Wipo Publication, No 489(E)

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۱۴ – ۹۳

تحلیل نظریه ارزش‌ها در تربیت اسلامی و تبیین مسئولیت تربیت در قبال چالش‌های ارزشی عصر حاضر

سیده عادله سجادی [۱]
نسرین قنبری [۲]
مژگان محمدی نایینی [۳]

چکیده

هدف پژوهش، تحلیل نظریه ارزش‌ها در تربیت اسلامی و تبیین مسئولیت نظام تربیتی در برابر چالش‌های ارزشی امروز است. با رویکرد کیفی و روش‌های تحلیل اسنادی و پدیدارشناسی تفسیری، متون دینی و آثار فیلسوفانی چون فارابی، غزالی، مطهری و جوادی آملی بررسی شد. همچنین ۴۵ نفر از معلمان، مدیران، والدین، دانش‌آموزان و خبرگان با مصاحبه نیمه‌ساختاریافته مشارکت کردند. . یافته‌ها نشان داد نظریه ارزش‌ها در تربیت اسلامی بر سه دسته مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی استوار است و مؤلفه‌هایی همچون توحیدمحوری، کرامت انسانی، عقلانیت وحیانی، فطرت‌محوری، فضیلت‌گرایی، اخلاق همدلانه و مسئولیت‌پذیری، هسته مرکزی آن را تشکیل می‌دهند. همچنین شش چالش اصلی تربیت ارزشی شامل شکاف میان گفتار و رفتار، تعارض ارزش‌ها، ضعف روش‌های تربیتی، غفلت از تربیت عاطفی، چالش‌های عصر دیجیتال و ضعف تعامل نهادهای تربیتی شناسایی شد. نتایج نشان داد مسئولیت نظام تربیتی صرفاً انتقال ارزش‌ها نیست، بلکه فراهم ساختن زمینه درونی‌سازی فضایل اخلاقی از طریق سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی درسی، تربیت معلم، روش‌های تربیتی، ارزشیابی و تعامل مؤثر نهادهای تربیتی است. نوآوری پژوهش در تبیین پیوند میان مبانی فلسفی نظریه ارزش‌ها و مسئولیت اخلاقی نظام تربیتی و ارائه چارچوبی منسجم برای مواجهه با چالش‌های ارزشی آموزش معاصر است.

واژگان کلیدی

تربیت‌اسلامی، نظریه ارزش‌ها، مسئولیت‌تربیتی، تربیت‌اخلاقی، فلسفه تعلیم و تربیت، ارزش‌شناسی.

---

۱. دانشجوی دکتری، گروه علمی مطالعات تربیتی و برنامه‌ریزی درسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران. Email: seyedehadeleh@iau.ac.ir
۲. گروه علمی مطالعات تربیتی و برنامه ریزی درسی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) Email: nasrin51575157@iau.ac.ir
۳. گروه علمی مطالعات تربیتی و برنامه ریزی درسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.
Email: mm.naeeni@iau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۲/۲۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۵/۱۹

طرح مسأله

ارزش‌ها به‌عنوان مفاهیم بنیادین در سامان‌دهی حیات انسانی، نقشی اساسی در تعیین جهت‌گیری رفتارها، انتخاب‌ها و تصمیم‌های فردی و اجتماعی ایفا می‌کنند. انسان همواره در پرتو مجموعه‌ای از ارزش‌ها درباره مطلوب و نامطلوب، درست و نادرست، خیر و شر و شایسته و ناشایست داوری می‌کند؛ ازاین‌رو، ارزش‌ها نه‌تنها عناصر شکل‌دهنده هویت فردی و اجتماعی هستند، بلکه مبنای تنظیم روابط انسانی و معیار سنجش کنش‌های اخلاقی نیز به شمار می‌آیند. بر همین اساس، هیچ نظام تربیتی نمی‌تواند فارغ از یک نظام ارزشی تعریف شود؛ زیرا اهداف تربیت، تصویر انسان مطلوب و شیوه‌های هدایت او، همگی بر پیش‌فرض‌هایی درباره ارزش‌ها و غایات زندگی انسانی استوار هستند. به تعبیر بیستا، تربیت همواره واجد بعد هنجاری است؛ زیرا هر عمل تربیتی ناگزیرپاسخی به این پرسش است که «چه نوع انسانی مطلوب است و برای چه غایتی باید تربیت شود» (Biesta, 2022).

بنابراین، تحلیل ارزش‌ها نه امری حاشیه‌ای، بلکه شرط اساسی فهم ماهیت و مسئولیت تربیت است. در میان انواع ارزش‌ها، ارزش‌های اخلاقی جایگاهی ویژه دارند؛ زیرا ارتباط مستقیمی با شکل‌گیری شخصیت، مسئولیت‌پذیری، فضیلت‌مندی و نحوه تعامل انسان با دیگران دارند. تربیت اخلاقی صرفاً به انتقال مجموعه‌ای از قواعد رفتاری محدود نمی‌شود، بلکه فرایندی است که طی آن فرد توانایی تشخیص خیر، انتخاب مسئولانه و عمل بر اساس اصول اخلاقی را کسب می‌کند. از این منظر، مسئولیت نظام تربیتی تنها تولید دانش یا انتقال مهارت نیست، بلکه فراهم آوردن زمینه رشد انسانی است که بتواند در موقعیت‌های پیچیده اخلاقی، آگاهانه و مسئولانه تصمیم بگیرد. کریستیانسون با تأکید بر رویکرد فضیلت‌محور، معتقد است تربیت اخلاقی زمانی تحقق می‌یابد که فضایل اخلاقی به بخشی پایدار از شخصیت فرد تبدیل شوند و صرف آموزش مفاهیم اخلاقی نمی‌تواند تضمین‌کننده رفتار اخلاقی باشد (Kristjánsson, 2020)

همچنین کار بر این باور است که تربیت، بدون پشتوانه اخلاقی و ارزش‌شناختی، فاقد مبنای روشن برای تعیین اهداف و ارزیابی موفقیت خود خواهد بود(Carr, 2021) .

در فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی نیز ارزش‌ها جایگاهی محوری دارند و تربیت اساساً فرایندی برای حرکت انسان به سوی کمال، سعادت و تحقق فضایل انسانی تلقی می‌شود. در این دیدگاه، ارزش‌های اخلاقی اموری صرفاً قراردادی یا وابسته به ترجیحات فردی نیستند، بلکه با حقیقت انسان، غایت آفرینش و نظام هستی پیوند دارند. فارابی، سعادت را غایت نهایی زندگی انسانی دانسته و بر نقش تربیت در شکل‌گیری فضایل و تحقق انسان شایسته تأکید می‌کند (فارابی،

۱۳۹۱). غزالی نیز تربیت را فرآیند اصلاح درون و تهذیب نفس می‌داند و معتقد است که هدف اصلی آن، ایجاد تعادل در قوای انسانی و رسیدن به فضایل اخلاقی است (غزالی، ۱۴۰۰). در دوره معاصر، علامه طباطبایی با طرح نظریه اعتباریات، ارزش‌ها را در ارتباط با نیازهای حقیقی انسان و مسیر کمال او تحلیل می‌کند و بدین ترتیب، میان ارزش‌های انسانی و واقعیت وجودی انسان پیوند برقرار می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۸). بر این اساس، در اندیشه اسلامی، تربیت ارزشی صرفاً انتقال هنجارها نیست، بلکه هدایت انسان برای تحقق ظرفیت‌های اخلاقی و وجودی اوست.

با وجود این پشتوانه نظری غنی، تحولات اجتماعی و فرهنگی معاصر، مسئله ارزش‌ها و تربیت اخلاقی را با چالش‌های جدیدی مواجه ساخته است. گسترش فناوری‌های دیجیتال، تغییر الگوهای ارتباطی، جهانی‌شدن فرهنگی، افزایش تنوع منابع هویت‌بخش و گسترش نسبی‌گرایی اخلاقی، فرآیند انتقال و نهادینه‌سازی ارزش‌ها را پیچیده‌تر کرده است. در چنین شرایطی، نسل جدید نه‌تنها ارزش‌ها را از نهادهای سنتی مانند خانواده و مدرسه دریافت می‌کند، بلکه تحت تأثیر منابع متعدد فرهنگی و رسانه‌ای قرار دارد. این وضعیت، ضرورت بازاندیشی در نقش و مسئولیت نهادهای تربیتی را بیش از پیش آشکار ساخته است؛ زیرا دیگر نمی‌توان تربیت ارزشی را صرفاً به انتقال مستقیم ارزش‌های از پیش تعیین‌شده محدود کرد، بلکه باید امکان فهم، تبیین عقلانی و درونی‌سازی آگاهانه ارزش‌ها را نیز فراهم آورد(UNESCO, 2021).

تحولات یادشده، اهمیت بازنگری در مبانی نظری تربیت ارزشی و تبیین مسئولیت اخلاقی نظام تربیتی را برجسته ساخته است. مسئله اصلی در شرایط کنونی، صرفاً این نیست که چه ارزش‌هایی باید به نسل جدید منتقل شود، بلکه این پرسش بنیادی مطرح است که نظام تربیتی بر چه مبنایی مسئول انتقال، تبیین و نهادینه‌سازی ارزش‌هاست و حدود این مسئولیت اخلاقی چیست؟ پاسخ به این پرسش نیازمند تحلیل فلسفی رابطه میان ارزش‌ها، غایات تربیت و نقش کنشگران تربیتی است؛ زیرا بدون روشن شدن مبانی ارزشی، تعیین اهداف تربیتی و ارزیابی عملکرد نظام آموزشی با ابهام مواجه خواهد شد.

مرور پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهد که مطالعات متعددی درباره تربیت اخلاقی، آموزش ارزش‌ها و مبانی تربیت اسلامی انجام شده است. بخشی از این مطالعات به تبیین جایگاه اخلاق و فضیلت در اندیشه اسلامی پرداخته و بر نقش ارزش‌ها در تحقق انسان مطلوب تأکید کرده‌اند. بخش دیگری از پژوهش‌ها، نقش مدرسه، خانواده و معلم را در انتقال و تقویت ارزش‌های اخلاقی بررسی کرده‌اند. همچنین، برخی مطالعات جدید، تأثیر فضای دیجیتال، رسانه‌های اجتماعی و تغییرات فرهنگی را بر نظام ارزشی نسل جدید مورد توجه قرار داده‌اند (Arthur et al., 2021; Kristjánsson, 2020).

این پژوهش‌ها اگرچه دستاوردهای ارزشمندی داشته‌اند، اما عمدتاً یا بر توصیف ارزش‌های

مطلوب و راهکارهای تربیت اخلاقی تمرکز کرده‌اند یا به بررسی عوامل اجتماعی مؤثر بر تحول ارزش‌ها پرداخته‌اند.

با وجود اهمیت این آثار، یک خلأ نظری همچنان باقی است؛ بدین معنا که نسبت میان نظریه ارزش‌ها در تربیت اسلامی و مسئولیت اخلاقی تربیت کمتر به‌صورت مستقل و نظام‌مند بررسی شده است. بسیاری از پژوهش‌های موجود، مسئولیت تربیتی را در سطح وظایف اجرایی معلم، خانواده یا مدرسه تحلیل کرده‌اند، در حالی که مسئولیت تربیت پیش از آنکه یک وظیفه سازمانی باشد، مفهومی اخلاقی و فلسفی است که بر نوع خاصی از انسان‌شناسی، ارزش‌شناسی و غایت‌شناسی تربیت مبتنی است. به بیان دیگر، پرسش اساسی این نیست که چه کسی باید ارزش‌ها را آموزش دهد، بلکه این است که چرا و بر اساس چه مبنایی تربیت نسبت به ارزش‌ها مسئولیت دارد؟ در حوزه فلسفه تعلیم و تربیت معاصر نیز تأکید شده است که تربیت همواره دارای یک بعد اخلاقی و هنجاری است و نمی‌توان آن را به فرآیند انتقال اطلاعات یا مهارت‌ها فروکاست. بیستا معتقد است که یکی از وظایف اساسی تعلیم و تربیت، کمک به شکل‌گیری فردی است که بتواند به‌عنوان یک کنشگر اخلاقی در جهان حضور یابد و نسبت خود را با دیگران و جامعه به‌صورت مسئولانه تنظیم کند (Biesta, 2022) .

از سوی دیگر، رویکرد فضیلت‌گرایانه در تربیت اخلاقی نیز نشان می‌دهد که پرورش اخلاقی زمانی موفق است که ارزش‌ها از سطح شناختی فراتر رفته و به بخشی از منش و شخصیت فرد تبدیل شوند.(Kristjánsson, 2020)

این دیدگاه‌ها با مبانی تربیت اسلامی در تأکید بر درونی‌سازی فضایل و تحقق انسان اخلاقی هم‌راستا هستند. بر این اساس، پژوهش حاضر تلاش می‌کند از سطح مطالعات توصیفی درباره ارزش‌ها فراتر رفته و با رویکردی فلسفی، مبانی نظریه ارزش‌ها در تربیت اسلامی و پیامدهای آن برای تعریف مسئولیت تربیت را تحلیل کند. وجه تمایز این پژوهش در آن است که ارزش‌ها را نه صرفاً به‌عنوان محتوای آموزشی، بلکه به‌عنوان مبنای مشروعیت و جهت‌دهنده همه فعالیت‌های تربیتی مورد بررسی قرار می‌دهد. در این نگاه، مسئولیت تربیت یک مسئولیت اخلاقی است که از تعهد نظام تربیتی نسبت به رشد همه‌جانبه انسان، تحقق فضایل اخلاقی و هدایت او به سوی کمال ناشی می‌شود.

با توجه به آنچه بیان شد، مسئله اصلی پژوهش حاضر، بررسی چگونگی تبیین مسئولیت تربیت در پرتو نظریه ارزش‌ها در تربیت اسلامی است. اگر ارزش‌ها بنیان و جهت‌دهنده نظام تربیتی هستند، آنگاه هرگونه سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی درسی، تربیت معلم و فعالیت آموزشی باید بر مبنای فهمی روشن از ارزش‌های بنیادین و مسئولیت اخلاقی ناشی از آن شکل گیرد. از این منظر، بحران‌های ارزشی موجود در جوامع معاصر را نمی‌توان صرفاً ناشی از ضعف در اجرای

برنامه‌های تربیتی دانست، بلکه بخشی از آن به ابهام در مبانی نظری، فقدان انسجام میان اهداف و ارزش‌های تربیتی و عدم تبیین دقیق نقش کنشگران تربیتی بازمی‌گردد.

بررسی پیشینه نشان می‌دهد که پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه تربیت اسلامی، اگرچه ابعاد مختلفی از اخلاق، فضیلت، انسان مطلوب و اهداف تربیت را بررسی کرده‌اند، اما کمتر پژوهشی به‌صورت تلفیقی و نظام‌مند به تحلیل سه سطح اساسی مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی نظریه ارزش‌ها و تأثیر آن بر تعریف مسئولیت تربیت پرداخته است. همچنین، در بسیاری از مطالعات، ارزش‌ها به‌عنوان مجموعه‌ای از آموزه‌های اخلاقی مورد توجه قرار گرفته‌اند، در حالی که در پژوهش حاضر تلاش می‌شود ارزش‌ها به‌مثابه بنیان فلسفی تربیت و مبنای تعیین مسئولیت اخلاقی نظام تربیتی تحلیل شوند.

نوآوری پژوهش حاضر در چند محور قابل تبیین است: نخست، این پژوهش میان حوزه ارزش‌شناسی فلسفی، فلسفه اخلاق و فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی پیوند برقرار می‌کند و تلاش دارد تصویری منسجم از جایگاه ارزش‌ها در تعیین مسئولیت تربیت ارائه دهد. دوم، برخلاف مطالعاتی که صرفاً به انتقال ارزش‌ها یا آموزش اخلاقی پرداخته‌اند، این پژوهش بر این پرسش تمرکز دارد که نظام تربیتی چرا و بر اساس چه مبانی‌ای نسبت به ارزش‌ها مسئول است. سوم، این پژوهش می‌کوشد با توجه به چالش‌های ارزشی جامعه معاصر، الگویی نظری برای بازاندیشی نقش نهادهای تربیتی در فرآیند انتقال، درونی‌سازی و نهادینه‌سازی ارزش‌های اخلاقی ارائه کند.

بر این اساس، فرض بنیادین پژوهش آن است که مسئولیت تربیت در نظام اسلامی، صرفاً مسئولیتی اجرایی برای انتقال برخی هنجارهای اخلاقی نیست، بلکه مسئولیتی فلسفی و اخلاقی برای فراهم کردن زمینه رشد انسان در مسیر کمال و تحقق فضایل انسانی است. بنابراین، هرگونه اصلاح در نظام تربیتی نیازمند بازخوانی مبانی ارزش‌شناختی و تبیین رابطه میان ارزش‌ها، اهداف تربیت و نقش کنشگران تربیتی است.

بر مبنای این دیدگاه، پژوهش حاضر با هدف تحلیل نظریه ارزش‌ها در تربیت اسلامی و تبیین مسئولیت تربیت در مواجهه با چالش‌های ارزشی معاصر انجام شده است و درصدد است به این پرسش اساسی پاسخ دهد که: نظریه ارزش‌ها در تربیت اسلامی بر چه مبانی فلسفی استوار است و این مبانی چه دلالت‌هایی برای تعریف و تبیین مسئولیت تربیت در نظام آموزشی معاصر دارد؟

ارزش‌شناسی (آکسیولوژی) به عنوان یکی از شاخه‌های بنیادین فلسفه، به مطالعه ماهیت، انواع، معیارها و سلسله‌مراتب ارزش‌ها می‌پردازد. در فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، ارزش‌شناسی از جایگاهی راهبردی برخوردار است، زیرا هدف غایی تربیت را شکل‌دهی به انسان‌های فضیلت‌مند و مسئولیت‌پذیر در برابر خدا، خود، دیگران و طبیعت معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۷۴؛

جوادی آملی، ۱۳۸۸). ارزش‌ها در این نظام معرفتی، ریشه در واقعیت‌های عینی و فراعینی دارند و بر مبانی عمیق هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی متکی هستند. علامه طباطبایی (۱۳۶۳) با نظریه اعتباریات، ارزش‌ها را برخاسته از نیازهای حقیقی انسان و هماهنگ با واقعیت‌های عینی می‌داند. استاد مطهری (۱۳۷۴) با تقسیم ارزش‌ها به حقیقی و اعتباری، بر تقدم ارزش‌های حقیقی بر ارزش‌های اعتباری تأکید می‌کند. جوادی آملی (۱۳۸۸) نیز با نظریه «عقلانیت وحیانی» بر تعامل عقل و وحی در شناخت ارزش‌ها پای می‌فشارد.

در عصر حاضر که با ویژگی‌هایی چون انقلاب دیجیتال، جهانی‌شدن فرهنگ‌ها و نسبی‌گرایی اخلاقی شناخته می‌شود، نظام‌های ارزشی سنتی با تهدیدهای بی‌سابقه‌ای مواجه شده‌اند (Halimah et al., 2025). این و همکاران، نشان دادند که معلمان آموزش اسلامی در جامعه هوشمند با بحران هویت ارزشی و تضعیف مرجعیت خود مواجه هستند و نیازمند بازتعریف نقش خود از «انتقال‌دهنده دانش» به «راهنمای اخلاقی» می‌باشند (Ain et al., 2025). نجوف، نیز سه چالش سیطره رسانه‌های اجتماعی، بحران هویت و فقدان الگوهای مناسب را در تربیت ارزشی نسل زد شناسایی کرد (Najafov, 2025). همچنین نجوف، نشان داد که زوال اخلاقی در سطح جهانی به دلیل سردرگمی ایدئولوژیک، فرهنگ غرب، خشونت و اطلاعات نادرست تشدید شده است. در چنین وضعیتی، نظام تعلیم و تربیت ایران با پرسش‌های بنیادینی مواجه است که پاسخ به آنها نیازمند بازگشت به مبانی فلسفی تعلیم و تربیت اسلامی و تحلیل نظریه ارزش‌های مستتر در آن است.

مفهوم ارزش‌شناسی در فلسفه اسلامی

ارزش‌شناسی در فلسفه اسلامی، مطالعه نظام‌مند ماهیت، منابع، معیارها و سلسله‌مراتب ارزش‌ها با تکیه بر منابع وحیانی (قرآن و سنت) و عقلی (عقل و فطرت) است. در رویکردهای سکولار، ارزش‌ها امری قراردادی، نسبی یا ساخته عقل بشری تلقی می‌شوند، در حالی که در ارزش‌شناسی اسلامی، ارزش‌ها ریشه در واقعیت‌های عینی و فراعینی دارند و از ثبات و جهان‌شمولی برخوردارند (حسینی، ۱۴۰۱). بر اساس دیدگاه اسلامی، نظام ارزشی برگرفته از ارزش‌های معنوی و اخلاقی مبتنی بر قرآن و سنت است که هدف آن شکل‌دهی به انسان‌های متقی، دارای فضایل اخلاقی و توانا در ایفای نقش جانشینی خدا بر روی زمین است (کریمی و نادی، ۱۴۰۴).

نظریه‌های ارزش در اندیشه اسلامی

نظریه اعتباریات علامه طباطبایی

نظریه اعتباریات علامه طباطبایی یکی از بدیع‌ترین و تأثیرگذارترین نظریه‌های ارزشی در فلسفه اسلامی معاصر است. طباطبایی در آثار خود، به ویژه در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» و «تفسیر المیزان»، ادراکات بشری را به دو دسته تقسیم می‌کند: ادراکات حقیقی که حکایت از واقعیت عینی دارند (مانند مفاهیم فلسفی و طبیعی) و ادراکات اعتباری که مفاهیمی خودساخته ذهن انسان برای اداره زندگی اجتماعی هستند (مانند مفاهیم خوبی، بدی، عدالت، مالکیت) (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۸۹).

از منظر ایشان، ارزش‌ها از نوع ادراکات اعتباری هستند، اما اعتباری بودن به معنای عدم واقعیت و بی‌پشتوانگی نیست؛ بلکه ارزش‌های اعتباری بر اساس واقعیت‌های عینی و نیازهای حقیقی انسان شکل می‌گیرند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۸۹). به عبارت دیگر، اگرچه مفاهیم ارزشی ساخته ذهن انسان هستند، اما ریشه در نیازهای فطری و واقعیت‌های خارجی دارند و نمی‌توان آنها را صرفاً قراردادی و نسبی دانست. رهنمایی (۱۳۹۳، ص ۴۵) در تحلیل این نظریه نشان داد که از منظر علامه طباطبایی، «همگرایی ارزش با معرفت» اساسی‌ترین معیار ارزشی در فرآیند تربیت ارزشی است. این بدان معناست که ارزش حقیقی نمی‌تواند بدون بینش و معرفت صحیح شکل گیرد و هرگونه آموزش ارزشی باید با پرورش تفکر و آگاهی همراه باشد.

نظریه ارزش‌های حقیقی و اعتباری استاد مطهری

نظریه ارزش‌های حقیقی و اعتباری مطهری از دیگر نظریه‌های بنیادین در این حوزه است. مطهری با تأکید بر تمایز بنیادین میان ارزش‌های حقیقی و اعتباری، نظریه خود را بنا نهاده است. از منظر ایشان، ارزش‌های حقیقی آن دسته از ارزش‌هایی هستند که ریشه در واقعیت خارجی و کمال نفس دارند (مانند علم، عدالت، عفت، شجاعت) و ارزش‌های اعتباری آن‌هایی هستند که بر اساس قرارداد اجتماعی وضع می‌شوند (مانند قوانین راهنمایی و رانندگی) (مطهری، ۱۳۷۴، ص۸۹).

مطهری تأکید می‌کند که ارزش‌های اعتباری باید بر اساس ارزش‌های حقیقی سنجیده و جهت‌دهی شوند؛ به عبارت دیگر، اعتباریات باید در خدمت حقیقت باشند، نه اینکه خودشان هدف قرار گیرند (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۹۲). پژوهش‌های تطبیقی معاصر نشان می‌دهد که در سنت اسلامی، بر خلاف رویکردهای سکولار غربی که بر عینیت‌گرایی و ارزش‌خنثی تأکید دارند، ارزش‌های اخلاقی و معنوی همواره با جستجوی منفعت عمومی (مقاصد شریعت) تلفیق شده‌اند (Latifah, 2025, p. 140). بهشتی و همکاران (۱۳۹۸، ص ۱۳۵) در تحلیل مبانی

ارزش‌شناختی مطهری به این نتیجه رسیدند که روش‌های فعال و مشارکتی باید جایگزین روش‌های تلقینی در تربیت ارزشی شوند و هدف غایی تربیت، کمال نفس و قرب الهی است.

نظریه عقلانیت وحیانی آیت‌الله جوادی آملی

نظریه عقلانیت وحیانی جوادی آملی رویکردی میان‌افکنانه در مباحث ارزشی ارائه می‌دهد. جوادی آملی با طرح نظریه «عقلانیت وحیانی» بر تعامل عقل و وحی در شناخت ارزش‌ها تأکید می‌کند. از منظر ایشان، عقل می‌تواند بسیاری از ارزش‌های بنیادین اخلاقی را درک کند (مانند خوبی عدالت و بدی ظلم)، اما برای تشخیص مصادیق ارزش‌ها در مسائل پیچیده و نوپیدا، نیازمند هدایت وحی است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۴). به عبارت دیگر، عقل و نقل (وحی) دو چراغی هستند که با هدایت یکدیگر بهترین راه را برای کسب باورهای دینی و ارزشی نشان می‌دهند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۶۷). نظریه عقلانیت وحیانی، از یک سو از عقل‌گرایی افراطی (که به نسبی‌گرایی منجر می‌شود) و از سوی دیگر از عقل‌ستیزی افراطی (که به جزم‌اندیشی و تحجر می‌انجامد) پرهیز می‌کند و راه میانه‌ای را برای تربیت ارزشی ارائه می‌دهد. جوادی آملی (۱۳۸۸، ص ۲۳۴) همچنین در تبیین بسترهای درونی‌سازی ارزش‌ها، شش بستر اصلی را معرفی می‌کند: تعلیم و آموزش، اخلاق و تربیت اخلاقی، مدیریت اجتماعی و نهادها، هنر و زیبایی‌شناسی، محبت و علاقه، و عقل و خردورزی. پژوهش‌های معاصر نشان می‌دهد که این بسترهای شش‌گانه در عصر دیجیتال نیز کارآمدی خود را حفظ کرده و می‌توانند مبنای توانمندسازی معلمان در جامعه پیشرو قرار گیرند (Halimah et al., 2025, p. 10).

نظریه فضیلت‌گرایی ابن‌مسکویه

نظریه فضیلت‌گرایی ابن‌مسکویه با تکیه بر میراث ارسطویی و تلفیق آن با آموزه‌های اسلامی، نظام ارزشی مبتنی بر فضایل اخلاقی را ارائه می‌دهد. ابن‌مسکویه در کتاب «تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق» با تأسی از ارسطو، ملاک ارزش‌مندی فضایل اخلاقی را قرار گرفتن در «حد وسط» میان افراط و تفریط می‌داند (ابن‌مسکویه، ۱۳۸۵، ص ۱۲۵).

از منظر ایشان، فضایل اصلی چهار چیز هستند: حکمت (در قوای عاقله)، شجاعت (در قوای غضبیه)، عفت (در قوای شهویه) و عدالت (که ناظر بر هماهنگی این سه فضیلت است) (ابن‌مسکویه، ۱۳۸۵، ص ۱۲۸). ارزش‌های اخلاقی از طریق دو عامل قابل پرورش هستند: نخست، تعلیم و آموزش که شامل انتقال مفاهیم ارزشی از طریق گفتار و استدلال عقلی است؛ دوم، عادت و تمرین عملی که شامل تکرار رفتاری ارزش‌ها برای تبدیل آن به ملکه نفسانی می‌شود (ابن‌مسکویه، ۱۳۸۵، ص ۱۷۶). این رویکرد نشان می‌دهد که ابن‌مسکویه به نقش تمرین و تکرار در تربیت اخلاقی توجه ویژه دارد و بر این باور است که ارزش‌ها باید به «ملکات

راسخه» در نفس متربی تبدیل شوند تا در عمل به صورت خودجوش بروز کنند. جلال‌الدین و الهدابی (۲۰۲۵، ص ۳۰) در پژوهشی تطبیقی نشان دادند که اصول غزالی در مورد فضایل اخلاقی مانند اخلاص، فروتنی، همدلی و عدالت، همچنان برای نظام‌های آموزشی اسلامی معاصر مرجعیتی ارزشمند دارد و می‌تواند پاسخگوی چالش‌های کنونی باشد.

نظریه محبت‌محوری غزالی

نظریه محبت‌محوری ابوحامد محمد غزالی را می‌توان جامع‌ترین نظریه ارزشی در سنت اسلامی دانست. غزالی با تلفیق رویکردهای فقهی، کلامی، فلسفی و عرفانی، نظام ارزشی کاملی را در آثار متعدد خود، به ویژه «احیاء علوم الدین»، «کیمیای سعادت» و «میزان العمل» ارائه داده است. از منظر غزالی، محبت پایه و اساس همه عبادات و ارزش‌هاست. ایشان در «احیاء علوم الدین» می‌گوید: «هرگاه محبت در دل متربی جای گیرد، طاعت و بندگی برای او آسان می‌شود» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۵). راسمی و مارلینا (۲۰۲۵، ص ۵) در پژوهشی با عنوان «بازسازی اندیشه تربیتی غزالی» نشان دادند که غزالی آموزش را فرآیندی برای «تزکیه نفس با هدف شکل‌دهی به انسان کامل از طریق تلفیق عقل وعمل، قلب می داند. چارچوب تربیتی غزالی بر سه رکن اساسی استوار است: شکل‌دهی شخصیت، تقسیم علوم به فرض عین و فرض کفایت، و رابطه معنوی میان معلم و شاگرد (راسمی و مارلینا، ۲۰۲۵، ص ۶). همچنین، ایشان بر روش‌های تدریس مبتنی بر الگوسازی اخلاقی و خوداندیشی به جای حفظ طوطی‌وار تأکید دارد که با چالش‌های تربیت ارزشی در عصر دیجیتال هماهنگ است.

در ادامه این سنت فکری، بختار و رحمان (۲۰۲۵، ص ۵۰) در پژوهشی با عنوان «بین عشق و محبت: رحمۀ للعالمین به عنوان چارچوب ارزش‌شناختی تحول‌آفرین» نشان دادند که چشم‌انداز «رحمۀ للعالمین» می‌تواند آموزش جهانی را در جهتی انسانی‌تر و اخلاقی‌تر جهت‌دهی کند. این چارچوب بر ارزش‌های جهانی مهربانی، عدالت و مسئولیت اخلاقی مبتنی است و آموزش را به مثابه پروژه‌ای اخلاقی و تمدنی تعریف می‌کند که به شکل‌گیری انسان‌های اخلاق‌محور متعهد به خیر عمومی کمک می‌کند (بختار و رحمان، ۲۰۲۵، ص ۵۵). به عبارت دیگر، رحمۀ للعالمین آموزش را از یک مکانیسم خنثی برای تحرک اقتصادی به یک رسالت اخلاقی مبتنی بر ارزش‌های جهانی تغییر می‌دهد.

پنج نظریه ارزشی در اندیشه اسلامی، هر یک به جنبه‌ای از ابعاد ارزش‌های الهی–انسانی پرداخته‌اند. نظریه اعتباریات طباطبایی بر همگرایی ارزش و معرفت تأکید دارد. نظریه ارزش‌های حقیقی و اعتباری مطهری بر کمال‌بخشی و تمایز ارزش‌های اصیل از غیراصیل تمرکز می‌کند. نظریه عقلانیت وحیانی جوادی آملی بر تعامل عقل و وحی در شناخت ارزش‌ها پای می‌فشارد و

در عصر جامعه هوشمند که معلمان با چالش‌های دیجیتال مواجه‌اند، نقش «راهنمای اخلاقی» را برای مربیان بازتعریف می‌کند. نظریه فضیلت‌گرایی ابن‌مسکویه بر عادت و تمرین عملی تأکید دارد و ارزش‌ها را به «ملکات راسخه» تبدیل می‌کند. نظریه محبت‌محوری غزالی و رحمۀ للعالمین محبت را پایه و اساس همه ارزش‌ها معرفی کرده و چارچوبی تحول‌آفرین برای آموزش جهانی ارائه می‌دهد.

آنچه این نظریه‌ها را از رویکردهای سکولار متمایز می‌سازد، تأکید بر منبع وحیانی ارزش‌ها، پیوند ارزش و معرفت، نقش عقل و فطرت، و توجه به ساحت عاطفی و عملی در کنار ساحت شناختی است (Latifah, 2025, p. 145).

پژوهش‌های تطبیقی معاصر نشان می‌دهد که رویکرد اسلامی به ارزش‌ها با تلفیق وحی، عقل و تجربه در چارچوبی اخلاقی، معنوی و منفعت‌گرا، می‌تواند پاسخی درخور به بحران‌های ارزشی عصر حاضر ارائه دهد (Purnama Sari et al., 2026, p. 452).

این نظریه‌ها در کنار یکدیگر، شبکه‌ای منسجم از مفاهیم و دلالت‌های تربیتی را شکل می‌دهند که می‌تواند مبنای طراحی و اجرای برنامه‌های تربیت ارزشی در نظام تعلیم و تربیت اسلامی قرار گیرد.

روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر با رویکرد کیفی و در چارچوب پارادایم تفسیری انجام شد. برای پاسخگویی به هدف اول از روش تحلیل اسنادی استفاده گردید. میدان پژوهش شامل قرآن کریم، احادیث معتبر و آثار فلسفی–تربیتی فارابی، ابن‌مسکویه، غزالی، طباطبایی، مطهری، جوادی آملی و مصباح یزدی بود. نمونه‌گیری به صورت هدفمند انجام شد. داده‌ها با روش تحلیل مضمون شش مرحله‌ای براون و کلارک (Braun & Clarke, 2006) تحلیل شدند. برای پاسخگویی به هدف دوم از روش پدیدارشناسی تفسیری بهره گرفته شد. مشارکت‌کنندگان شامل ۴۵ نفر از پنج گروه بودند: ۸ خبره، ۱۰ معلم، ۸ مدیر، ۱۰ والد و ۹ دانش‌آموز. نمونه‌گیری به صورت هدفمند و با معیار اشباع نظری انجام شد. داده‌ها از طریق مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته و مشاهده میدانی گردآوری و با روش هفت مرحله‌ای کلایزی (Colaizzi, 1978) تحلیل شدند. برای افزایش اعتبار یافته‌ها از معیارهای چهارگانه لینکلن و گوبا (Lincoln & Guba, 1985) استفاده شد.

برای پاسخگویی به هدف سوم از روش تحلیل مفهومی و استنتاج عملی (قیاس عملی) استفاده گردید.

یافته‌های پژوهش

۱. مبانی نظریه ارزش‌ها در تربیت اسلامی

جدول شماره ۱- مبانی هستی‌شناختی نظریه ارزش‌ها

مستندات نقلی	مستندات نظری	مفاهیم کلیدی	مؤلفه اصلی
ذاریات/۵۶	مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۵۶؛ فارابی، ۱۳۷۵	منشأ ارزش‌ها، جانشینی خدا، انسان کامل	توحیدمحوری
اسراء/۷۰	جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۴	کرامت ذاتی، کرامت اکتسابی، حرمت انسان	کرامت انسانی
مؤمنون/۱۱۵	مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۵۶	غایت‌محوری، کمال‌گرایی، سعادت	هدفمندی آفرینش
نساء/۵۸	طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۸۹	ارزش‌های مشترک انسانی، فرافرهنگی	جهان‌شمولی

جدول شماره ۱- مبانی هستی‌شناختی نظریه ارزش‌ها در تربیت اسلامی را در چهار مؤلفه اصلی سازمان‌دهی کرده است. این جدول پاسخ به این پرسش بنیادین را دنبال می‌کند که ارزش‌ها از کجا سرچشمه می‌گیرند و چه نسبتی با هستی و وجود دارند. مؤلفه نخست، «توحیدمحوری»، بیان می‌کند که در نظام تربیت اسلامی، تمام ارزش‌ها منشأ الهی دارند و انسان به‌مثابه جانشین خدا در زمین، مسئولیت تحقق‌بخشیدن به این ارزش‌ها را بر عهده دارد؛ این اصل که با استناد به آیه ۵۶ سوره ذاریات و آراء مطهری (۱۳۷۴) و فارابی (۱۳۷۵) مستند شده، پایه‌ای‌ترین لایه هستی‌شناختی مدل را تشکیل می‌دهد. مؤلفه دوم، «کرامت انسانی»، دو بُعد ذاتی و اکتسابی کرامت را از هم تفکیک می‌کند؛ کرامت ذاتی که به همه انسان‌ها تعلق دارد و مبنای حرمت‌گذاری به دیگران است، و کرامت اکتسابی که در پرتو عمل اخلاقی و تربیت ارزشی به دست می‌آید. جوادی آملی (۱۳۸۸) با تکیه بر آیه ۷۰ سوره اسراء این تمایز را به‌تفصیل تبیین کرده است. مؤلفه سوم، «هدفمندی آفرینش»، نشان می‌دهد که غایت‌محوری و کمال‌گرایی اسلامی، تربیت ارزشی را نه صرفاً به‌عنوان انتقال هنجارها، بلکه به‌عنوان مسیر رسیدن به سعادت حقیقی تعریف می‌کند. مؤلفه چهارم، «جهان‌شمولی»، بر وجود ارزش‌های مشترک انسانی فراتر از مرزهای فرهنگی و جغرافیایی تأکید دارد که طباطبایی (۱۳۶۳) آن را در چارچوب فطرت مشترک بشری تبیین می‌کند. این چهار مؤلفه با یکدیگر، چارچوب هستی‌شناختی منسجمی را برای تعریف ارزش‌ها در نظام تربیت اسلامی فراهم می‌آورند.

جدول شماره ۲- مبانی معرفت‌شناختی نظریه ارزش‌ها

مستندات نقلی	مستندات نظری	مفاهیم کلیدی	مؤلفه اصلی
نحل/۸۹	جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۴	قرآن، سنت، تفسیر زمینه‌مند	وحی‌محوری
آیات تعقل و تفکر	جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۶۷	عقل، استدلال اخلاقی، تفکر نقادانه	عقلانیت متعهد
روم/۳۰	مطهری، ۱۳۷۰، ص ۶۷	ارزش‌های فطری، یادآوری	فطرت‌محوری

جدول شماره ۲- به این پرسش می‌پردازد که انسان چگونه به ارزش‌ها دست می‌یابد و از چه منابعی می‌تواند درباره درستی یا نادرستی آن‌ها داوری کند. سه مؤلفه معرفت‌شناختی شناسایی‌شده در این جدول، مکمل یکدیگر بوده و نظام شناخت ارزشی اسلام را در سطحی انتگراتیو ترسیم می‌کنند. مؤلفه «وحی‌محوری» نشان می‌دهد که قرآن کریم و سنت پیامبر (ص) به‌عنوان منابع اصلی شناخت ارزشی، نه به‌صورت متون ثابت و انعطاف‌ناپذیر، بلکه از طریق تفسیر زمینه‌مند و پویا باید مبنای تربیت ارزشی قرار گیرند. جوادی آملی (۱۳۹۰) با استناد به آیه ۸۹ سوره نحل، وحی را بیان‌کننده همه نیازهای هدایتی انسان می‌داند. مؤلفه «عقلانیت متعهد» بیانگر آن است که عقل در نظام معرفتی اسلام نه بازداشته‌شده و نه مطلق است، بلکه عقلی متعهد به ارزش‌های وحیانی است که از طریق استدلال اخلاقی و تفکر نقادانه، به شناخت ارزش‌ها کمک می‌کند. مؤلفه «فطرت‌محوری» که مطهری (۱۳۷۰) با استناد به آیه ۳۰ سوره روم آن را تبیین کرده، بیانگر این است که شناخت ارزش‌ها در بنیادی‌ترین لایه، نه آموختنی بلکه یادآوری‌کردنی است؛ چراکه فطرت انسانی از پیش با ارزش‌های الهی آشنا بوده و تربیت، وظیفه بازپروری این آشنایی را دارد. ترکیب این سه منبع معرفتی نشان می‌دهد که نظام شناختِ ارزشی در اسلام نه تک‌بُعدی است و نه عقل‌گرایانه صرف، بلکه نظامی است چندلایه و منسجم.

جدول شماره ۳- مبانی ارزش‌شناختی نظریه ارزش‌ها

مستندات نظری	مفاهیم کلیدی	مؤلفه اصلی
ابن‌مسکویه، ۱۳۸۵، ص ۱۷۶	فضایل اخلاقی، شخصیت اخلاقی	فضیلت‌محوری
غزالی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۵	مهربانی، محبت، همدردی	اخلاق همدلانه
جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۴	تکلیف، مسئولیت اجتماعی-محیطی	مسئولیت‌محوری
مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۰۱	ارزش‌های درجه اول، دوم و سوم	سلسله‌مراتب
مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۵	باور، گرایش، کنش	پیوند ساحت‌ها

جدول شماره ۳- عمیق‌ترین لایه نظری پژوهش را تشکیل می‌دهد و پنج مؤلفه اصلی در

حوزه ارزش‌شناسی (آکسیولوژی) اسلامی را معرفی می‌کند. این مؤلفه‌ها نشان می‌دهند که ارزش‌ها در نظام اسلامی چه ماهیتی دارند، چگونه سازمان می‌یابند و چه نسبتی با عمل و رفتار انسان برقرار می‌کنند. «فضیلت‌محوری» اولین مؤلفه است که با تکیه بر آراء ابن‌مسکویه (۱۳۸۵)، تربیت ارزشی را نه صرفاً انتقال قواعد اخلاقی، بلکه شکل‌دهی به شخصیت اخلاقی و درونی‌سازی فضایل تعریف می‌کند. دومین مؤلفه، «اخلاق همدلانه»، با الهام از غزالی (۱۳۸۶)، بُعد عاطفی و محبت‌بنیاد تربیت ارزشی را برجسته می‌سازد و هشدار می‌دهد که نظام ارزشی بدون پشتوانه عاطفی، سطحی و شکننده خواهد بود. «مسئولیت‌محوری» سومین مؤلفه است که جوادی آملی (۱۳۸۸) آن را مطرح کرده و تأکید می‌کند که ارزش‌های اسلامی تکلیف‌آور هستند و دامنه مسئولیت فرد را به حوزه اجتماعی و محیط‌زیستی گسترش می‌دهند. «سلسله‌مراتب ارزشی» چهارمین مؤلفه است که مطهری (۱۳۷۴) با تمایز میان ارزش‌های درجه اول، دوم و سوم آن را تبیین کرده و نشان می‌دهد که همه ارزش‌ها هم‌عرض نیستند. پنجمین مؤلفه، «پیوند ساحت‌های سه‌گانه»، با استناد به مصباح یزدی (۱۳۷۸)، تربیت ارزشی اثربخش را مستلزم یکپارچگی ساحت‌های باور (شناخت)، گرایش (عاطفه) و کنش (عمل) می‌داند. این مؤلفه پل مفهومی مهمی است که لایه مبانی ارزش‌شناختی را به لایه مسئولیت‌های نظام تربیتی متصل می‌کند و پایه نظری طراحی برنامه درسی تلفیقی را فراهم می‌آورد.

۲. مشکلات ارزشی در نظام تربیتی

جدول شماره ۴- تجمیع دیدگاه گروه‌های پنج‌گانه درباره مشکلات ارزشی

مضمون اصلی	خبرگان	مدیران	معلمان	والدین	دانش‌آموزان
شکاف میان گفتار و رفتار	●●●	●●	●●●	●●	●●●
تعارض ارزشی و تکثر منابع	●●	●●	●●●	●●●	●●●
ضعف روش‌های تربیتی	●●●	●●●	●●●	●●	●●
غفلت از تربیت عاطفی	●●●	●●	●●●	●●●	●●●
چالش‌های عصر دیجیتال	●●●	●●●	●●	●●●	●●
ضعف تعامل نهادهای تربیتی	●●●	●●●	●●	●●●	●●

(●●● = تأکید بسیار بالا، ●● = تأکید متوسط)

جدول شماره ۴– یافته‌های میدانی پژوهش را در قالب تجمیع دیدگاه‌های پنج گروه ذی‌نفع اصلی – خبرگان تعلیم و تربیت، مدیران مدارس، معلمان، والدین و دانش آموزان – درباره شش مضمون اصلی مشکلات ارزشی نمایش می‌دهد. این جدول از نظر روش‌شناختی اهمیت ویژه‌ای

دارد؛ چراکه با به‌کارگیری تکنیک مثلث‌سازی منابع داده‌ای، اعتبار یافته‌ها را به‌طـور چشـمگیری افزایش می‌دهد. «شکاف میان گفتار و رفتار» با دریافت تأکید بسیار بـالا از سـه گـروه خبرگـان، معلمان و دانش‌آموزان، به‌عنوان مهم‌ترین مشکل ارزشی شناسایی شده است. ایـن یافتـه نشـان می‌دهد که ناهماهنگی میان آنچه در مدرسه آموخته می‌شود و آنچه در عمل مشاهده می‌شود، از دیدگاه همه طرف‌های ذی‌نفع یک معضل جدی و مشترک است. «تعارض ارزشی و تکثر منابع» با تأکید بسیار بالا از سه گروه معلمان، والدین و دانش‌آموزان، بازتـاب‌دهنـده چالشـی اسـت کـه فضای دیجیتال و رسانه‌های نوین آن را تشدید کرده‌انـد. «ضـعف روش‌هـای تربیتـی» از نگـاه خبرگان، مدیران و معلمان با بالاترین سطح تأکید ارزیابی شده که نشانه‌ای از شکاف عمیق میان دانش تربیتی و عمل آموزشی است. «غفلت از تربیت عاطفی» نیز با تأکید بسیار بالا از خبرگـان، معلمان، والدین و دانش‌آموزان، مؤید آن است که ساحت عاطفه در نظام آموزشی موجود به‌شـدت کم‌توجه مانده است. «چالش‌های عصر دیجیتال» با تأکید بسیار بالا از سه گروه و «ضعف تعامل نهادهای تربیتی» از خبرگان، مدیران و والدین نیز از جمله مشکلاتی هستند که در همه گروه‌هـا بازتاب قابل‌توجهی داشته‌اند. الگوی توزیع این مشکلات در میان گروه‌های پنج‌گانه نشان می‌دهد که نظام آموزشی با چالش‌هـایی چنـدوجهی روبـه‌روسـت کـه نیازمنـد پاسـخ‌هـای نظـام‌منـد و چندسطحی است.

۳- مسئولیت‌های نظام تربیتی در قبال تربیت ارزشی

جدول شماره ۵- سطوح شش‌گانه مسئولیت تربیتی

مستند نظری	مشکل مرتبط	مسئولیت عینی	سطح مسئولیت
فارابی، ۱۳۷۵	شکاف گفتار–رفتار، ضعف تعامل	تدوین اسناد بالادستی ارزش‌محور	سیاست‌گذاری ارزشی
ابن‌مسکویه، ۱۳۸۵	ضعف روش‌ها، غفلت عاطفی	طراحی برنامه درسی تلفیقی (شناختی، عاطفی، عملی)	برنامه‌ریزی درسی ارزشی
غزالی، ۱۳۸۶	شکاف گفتار–رفتار	گزینش ارزشی، آموزش روش‌های فعال و محبت‌محور	تربیت و توانمندسازی مربیان
ابن‌مسکویه، ۱۳۸۵	ضعف روش‌ها، غفلت عاطفی	روش‌های فعال، مشارکتی، محبت‌محور	طراحی روش‌های تربیتی
مصباح یزدی، ۱۳۷۸	شکاف گفتار–رفتار	نظام ارزشیابی فرآیندی (شناخت، عاطفه، عمل)	ارزشیابی تربیت ارزشی
فارابی، ۱۳۷۵	ضعف تعامل، تعارض ارزشی	کانال‌های ارتباطی مستمر، برنامه مشترک	تعامل نهادی چندسطحی

جدول شماره ۵- شش سطح اصلی مسئولیت نظام تربیتی را در قبال تربیت ارزشی اسلامی تبیین می‌کند. این جدول بر اساس تحلیل داده‌های کیفی و با استناد به آراء فیلسوفان اسلامی تدوین شده است و نشان می‌دهد که هر یک از مشکلات ارزشی شناسایی‌شده در مدارس، پاسخی راهبردی و مشخص در سطح نظام آموزشی می‌طلبد. سطح نخست به سیاست‌گذاری ارزشی اختصاص دارد و بر تدوین اسناد راهبردی با مشارکت علما، متخصصان تربیتی و خانواده‌ها تأکید می‌کند. سطح دوم به برنامه‌ریزی درسی تلفیقی می‌پردازد که ابعاد شناختی، عاطفی و عملی تربیت ارزشی را به‌هم پیوند می‌زند. سطح سوم بر تربیت و توانمندسازی مربیان متمرکز است، چراکه معلم به‌مثابه الگوی زنده ارزش‌ها، محوری‌ترین عنصر تربیت ارزشی به شمار می‌رود. سطح چهارم به طراحی روش‌های تربیتی فعال و مشارکتی اشاره دارد که جایگزین رویکردهای تلقینی می‌شوند. سطح پنجم ناظر بر ارزشیابی فرآیندی است که به جای سنجش صِرف نتایج، فرآیند شکل‌گیری ارزش‌ها در سه ساحت دانش، احساس و عمل را می‌سنجد. سطح ششم و آخر، تعامل نهادی چندسطحی را مورد تأکید قرار می‌دهد که هماهنگی مستمر میان مدرسه، خانواده، مسجد و رسانه را برای ایجاد محیط تربیتی منسجم ضروری می‌داند. این شش سطح در کنار یکدیگر، منظومه‌ای هماهنگ از مداخلات نظام‌مند را تشکیل می‌دهند که بر پایه مبانی فلسفه اسلامی طراحی شده‌اند.

ارتباط علی میان سه لایه مدل

جدول ۶- ارتباط علی میان سه لایه مدل

تبیین	نوع ارتباط	لایه مسئولیت	لایه مشکل	لایه مبنا
مربی باید الگوی عملی ارزش ها باشد	الزام اخلاقی	تربیت وتوانمندسازی مربیان	شکافگفتار و رفتار	توحیدمحوری، کرامت انسانی
نبود هماهنگی، ساختار نیازمند اصلاح است.	علی مستقیم	تعامل نهادی چند سطحی	ضعف تعامل نهادی	هماهنگی نهادها (فارابی)
روش های تلقینی باید جای خود را به روش های فعال دهند.	روش‌شناختی	طراحی روش‌های فعال و مشارکتی	ضعف روش های تربیتی	عادت و تمرین (ابن‌مسکویه)
تربیت ارزشی بدون عاطفه ناقص است.	محتوایی	طراحی روش‌های عاطفی و همدلی محور	غفلت از تربیت عاطفی	محبت وعاطفه (غزالی)
شرایط جدید نیازمند به‌روزرسانی روش ها است.	محیطی- راهبردی	سیاست‌گذاری ارزشی و سواد رسانه‌ای	چالش‌های دیجیتال	نیازهای حقیقی (طباطبایی)

جدول شماره ۶- روابط علّی و منطقی میان سه لایه اصلی مدل را به‌صورت نظام‌مند ترسیم می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه هر مبنای فلسفی اسلامی، مستقیماً به شناسایی یک مشکل تربیتی و تعیین راهبرد پاسخگویی متناظر با آن منجر می‌شود. اولین رابطه علّی از نوع «الزام اخلاقی» است؛ مبنای توحیدمحوری و کرامت انسانی از دیدگاه طباطبایی و جوادی آملی، مربی را ملزم می‌کند که پیش از هر آموزشی، خود الگوی عملی ارزش‌ها باشد؛ از این رو شکاف میان گفتار و رفتار مربیان به‌عنوان مهم‌ترین مشکل و تربیت و توانمندسازی آنان به‌عنوان اولین مسئولیت شناخته می‌شود. رابطه دوم از نوع «علّی مستقیم» است؛ آموزه هماهنگی نهادهای تربیتی در اندیشه فارابی بیان می‌کند که ناهماهنگی میان مدرسه، خانواده و مسجد علتی ساختاری برای بروز مشکلات ارزشی است و تنها از طریق تعامل نهادی چندسطحی قابل رفع است. رابطه سوم «روش‌شناختی» است؛ تأکید ابن‌مسکویه بر عادت و تمرین عملی نشان می‌دهد که ضعف روش‌های تربیتی ریشه در غفلت از این اصل دارد و جایگزینی روش‌های تلقینی با روش‌های فعال و مشارکتی، راه‌حل اساسی محسوب می‌شود. رابطه چهارم «محتوایی» است و بر اساس اندیشه غزالی و جوادی آملی درباره محبت و تربیت عاطفی، غفلت از بُعد عاطفی تربیت را به‌مثابه نقصی بنیادین در محتوای برنامه‌های درسی معرفی می‌کند. پنجمین رابطه از نوع «محیطی-راهبردی» است؛ چالش‌های دیجیتال و تعارض ارزشی عصر حاضر که طباطبایی از آن به ناهماهنگی با نیازهای حقیقی انسان تعبیر می‌کند، نیازمند به‌روزرسانی سیاست‌گذاری ارزشی و آموزش سواد رسانه‌ای است. مجموع این روابط نشان می‌دهد که مدل پیشنهادی نه یک چارچوب توصیفی صِرف، بلکه یک نظریه تبیینی با انسجام درونی است.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر با هدف تحلیل نظریه ارزش‌ها در تربیت اسلامی و تبیین مسئولیت نظام تربیتی در مواجهه با چالش‌های ارزشی عصر حاضر انجام شد. یافته‌ها نشان داد که نظریه ارزش‌ها در تربیت اسلامی، منظومه‌ای منسجم و غایت‌محور است که بر سه دسته مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی استوار بوده و مؤلفه‌هایی همچون توحیدمحوری، کرامت ذاتی انسان، فطرت‌محوری، عقلانیت وحیانی، فضیلت‌گرایی، اخلاق همدلانه، مسئولیت‌پذیری و پیوند میان باور، گرایش و کنش را به‌عنوان ارکان اصلی تربیت اخلاقی معرفی می‌کند. این یافته با نتایج پژوهش‌های رضایی، نادی و کریمی (۱۳۹۹)، کریمی و نادی (۱۴۰۴)، محمدی، رضایی و نادی (۱۴۰۴) و عابدی و رضازاده (۱۴۰۳) همسو است که بر ریشه‌دار بودن ارزش‌های اخلاقی در مبانی توحیدی و فطرت انسانی تأکید کرده‌اند. همچنین این نتایج با آرای فارابی (۱۳۷۵)، ابن‌مسکویه (۱۳۸۵)، غزالی (۱۳۸۶)، علامه طباطبایی (۱۳۶۳)، مصباح یزدی (۱۳۷۸)، مطهری (۱۳۷۴) و جوادی آملی (۱۳۸۸، ۱۳۹۰) همخوانی دارد که اخلاق را مسیر تحقق کمال انسانی و غایت تعلیم و تربیت اسلامی می‌دانند .در مقایسه با پیشینه داخلی، یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که اگرچه مطالعات پیشین به تبیین مبانی ارزش‌شناسی تربیت اسلامی (رضایی، نادی و کریمی، ۱۳۹۹)، طراحی الگوی تربیت ارزش‌آفرین (کریمی و نادی، ۱۴۰۴)، تحلیل تطبیقی ارزش‌شناسی اسلامی و رویکردهای معاصر (محمدی، رضایی و نادی، ۱۴۰۴) و بررسی چالش‌های تربیت ارزش‌مدار (حسینی و صالحی، ۱۴۰۲؛ مصباح‌زاده، رحمانی و نادی، ۱۴۰۳؛ مسلمی دریمی و دهدشتی، ۱۴۰۴) پرداخته‌اند، اما کمتر پژوهشی توانسته است میان مبانی نظری ارزش‌ها و مسئولیت‌های عملی نظام تربیتی ارتباطی نظام‌مند برقرار کند. نوآوری پژوهش حاضر در آن است که با بهره‌گیری از داده‌های پدیدارشناسانه، مسئولیت نظام تربیتی را در شش سطح سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی درسی، تربیت معلم، روش‌های تربیتی، ارزشیابی و تعامل نهادی تبیین کرده و نشان داده است که تحقق تربیت اخلاقی مستلزم هماهنگی همه اجزای نظام تعلیم و تربیت است .یافته‌های پژوهش درباره چالش‌های ارزشی نیز با مطالعات داخلی و خارجی همخوانی قابل توجهی دارد. شناسایی شکاف میان گفتار و رفتار، تعارض ارزش‌ها، غفلت از تربیت عاطفی، چالش‌های ناشی از تحول دیجیتال و ضعف تعامل میان خانواده، مدرسه و سایر نهادهای تربیتی، یافته‌هایی است که با پژوهش حسینی و صالحی (۱۴۰۲)، مصباح‌زاده، رحمانی و نادی (۱۴۰۳) و نیز پژوهش‌های Al Qawasmeh و همکاران (2022)، Halimahو همکاران(2025) ، Ainو همکاران (۲۰۲۵) و Abbas و همکاران (۲۰۲۶) همسو است. این مطالعات نشان می‌دهند که گسترش فناوری‌های نوین و تکثر منابع

ارزش‌ساز، اقتدار انحصاری نهادهای رسمی تربیت را کاهش داده و نظام‌های آموزشی را با ضرورت بازتعریف راهبردهای تربیت اخلاقی مواجه ساخته است .یکی از مهم‌ترین یافته‌های پژوهش حاضر، معرفی «شکاف میان گفتار و رفتار» به‌عنوان بنیادی‌ترین چالش تربیت اخلاقی است. این یافته از یک سو با تأکید غزالی (۱۳۸۶) بر تقدم عمل بر گفتار و دیدگاه مطهری (۱۳۷۴) درباره هماهنگی ایمان، معرفت و عمل همخوانی دارد و از سوی دیگر، با دیدگاه Carr (2021)، Kristjánsson (2020)و Halstead (2017) مبنی بر اینکه فضیلت‌های اخلاقی از طریق تجربه زیسته، الگوپذیری و مشارکت در عمل اخلاقی شکل می‌گیرند، هماهنگ است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که مهم‌ترین مانع تحقق تربیت اخلاقی در نظام آموزشی، فقدان ارزش‌های اخلاقی نیست، بلکه ضعف در تبدیل این ارزش‌ها به فرهنگ سازمانی، روابط تربیتی و رفتار عملی کنشگران نظام تعلیم و تربیت است .یافته دیگر پژوهش، برجسته شدن نقش تربیت عاطفی در فرایند درونی‌سازی ارزش‌ها بود. اگرچه متفکرانی چون ابن‌مسکویه، غزالی و جوادی آملی محبت، تهذیب نفس و پرورش عواطف را از ارکان اساسی تربیت اخلاقی دانسته‌اند، یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که نظام آموزشی کنونی بیش از اندازه بر انتقال دانش و ارزشیابی شناختی متمرکز شده و از ظرفیت تجربه‌های عاطفی، گفت‌وگوی اخلاقی، همدلی و الگومداری در شکل‌گیری منش اخلاقی غفلت کرده است. این یافته با نتایج پژوهش Bakhtiar و(2025) Rahman ، Hasanو همکاران (۲۰۲۵) و Rasmi و (2025) Marlina نیز همسو است که بر نقش محبت، فطرت و بازخوانی اندیشه اخلاقی غزالی در مواجهه با بحران‌های اخلاقی آموزش معاصر تأکید کرده‌اند.

وجه تمایز اصلی پژوهش حاضر با مطالعات پیشین در آن است که نظریه ارزش‌ها را صرفاً در سطح مبانی فلسفی یا اخلاقی بررسی نکرده، بلکه آن را مبنای بازتعریف مسئولیت اخلاقی نظام تربیتی قرار داده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که مسئولیت تربیت اخلاقی تنها بر عهده معلم نیست، بلکه سیاست‌گذاران، برنامه‌ریزان درسی، مدیران آموزشی، خانواده، رسانه‌ها و سایر نهادهای فرهنگی نیز در تحقق یا تضعیف ارزش‌های اخلاقی نقش تعیین‌کننده دارند. این نتیجه با الگوی تربیت ارزشی نادی، کریمی و محمدی (۱۴۰۳) همسو است، اما با افزودن ابعاد تجربه زیسته و تحلیل پدیدارشناسانه، تصویری جامع‌تر از مسئولیت اخلاقی نظام تربیتی ارائه می‌کند .در مجموع، نتایج پژوهش حاضر نشان می‌دهد که نظریه ارزش‌ها در تربیت اسلامی، به دلیل اتکا بر مبانی وحیانی، عقلانی و فطری، از ظرفیت نظری بالایی برای پاسخ‌گویی به بحران‌های اخلاقی و ارزشی عصر حاضر برخوردار است؛ با این حال، اثربخشی این نظریه در گرو آن است که از سطح مباحث نظری به عرصه سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی درسی، تربیت معلم، فرهنگ مدرسه و تعامل نهادهای تربیتی راه یابد. بر این اساس، پیشنهاد می‌شود نظام تعلیم و تربیت با

بازنگری در اهـداف، محتـوا، روش‌هـای تـدریس و نظـام ارزشـیابی، رویکـردی فضـیلت‌محـور، تجربه‌محور و مسئولیت‌محور را جایگزین الگوهای صرفاً شناختی کند و با تقویت تربیت عـاطفی، الگومداری اخلاقی، گفت‌وگوی ارزشی و مشارکت خانواده و جامعه، زمینه درونی‌سازی ارزش‌های اسلامی را فراهم آورد. تحقق چنین رویکردی می‌تواند فاصله میان مبانی غنی اخلاق اسـلامی و واقعیت‌های نظام آموزشی را کاهش داده و زمینه تربیت انسان‌هایی اخلاق‌مدار، مسئول، خـردورز و متعهد را در جامعه اسلامی فراهم سازد.

این مقاله مستخرج از رساله دکتری تخصصی فلسفه تعلیم و تربیت است. نویسـنده بـر خـود لازم می‌داند از راهنمایی‌های ارزشمند اساتید راهنما و مشاور و همچنین تمامی مشارکت‌کنندگان در بخش پدیدارشناسی که با صبر و حوصله تجارب ارزشمند خود را در اختیار پژوهش قرار دادند، صمیمانه تشکر و قدردانی نماید.

فهرست منابع

قرآن کریم
۱. ابن‌مسکویه، احمد بن محمد. (۱۳۸۵). تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق. تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). مبانی اخلاق در قرآن. قم: انتشارات اسراء
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: انتشارات اسراء
۴. حسینی، سیدمحمد. (۱۴۰۱). نقد مبانی ارزش‌شناسی تربیت سکولار با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی. پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۲۹(۵۴)، ۷–۳۲
۵. حسینی، سیدمحمد، و صالحی، اکبر. (۱۴۰۲). بررسی چالش‌های ارزشی در نظام آموزشی ایران. پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۳۱(۵۸)، ۴۵–۷۲
۶. رضایی، علی‌اکبر، نادی، محمدعلی، و کریمی، فاطمه. (۱۳۹۹). مبانی ارزش‌شناسی تربیت اسلامی. دوفصلنامه نظریه و عمل در برنامه درسی، ۸(۱۶)، ۱۲۵–۱۶۴
۷. رهنمایی، سیداحمد. (۱۳۹۳). رویکردهای قرآن در تعلیم و تربیت ارزش‌ها از منظر تفسیر المیزان. اسلام و پژوهش‌های تربیتی، ۶(۲)، ۳۱–۵۸
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۳). تفسیر المیزان (ج. ۲ و ۶). تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء
۹. عابدی، پریسا، و رضازاده، مجتبی. (۱۴۰۳). تبیین مبانی هستی‌شناسی اخلاق سعادت از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و دلالت‌های آن در تربیت اخلاقی. اندیشه‌های نوین تربیتی، ۲۰(۲)، ۱۵۳–۱۸۴
۱۰. غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۶). احیاء علوم الدین (ج. ۳). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
۱۱. فارابی، ابونصر. (۱۳۷۵). آراء اهل المدینهٔ الفاضلهٔ. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
۱۲. کریمی، فاطمه، و نادی، محمدعلی. (۱۴۰۴). طراحی و اعتباریابی الگوی تربیت ارزش‌آفرین مبتنی بر مبانی ارزش‌شناسی اسلامی. نظریه و عمل در برنامه درسی، ۱۲(۲۳)، ۱۲۵–۱۶۴
۱۳. محمدی، منصوره، رضایی، علی‌اکبر، و نادی، محمدعلی. (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی مبانی ارزش‌شناسی تربیت اسلامی با رویکردهای معاصر غربی. مبانی تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۱(۱)، ۵۵–۸۲
۱۴. محمودوند، محمد، و خزاعی، زری. (۱۳۹۳). جایگاه تعلیم و تربیت در سبک زندگی اسلامی. در مجموعه مقالات همایش ملی جایگاه و نقش زنان در مدیریت جهادی. همدان: دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸). فلسفه اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)

۱۶. مصباح‌زاده، زهرا، رحمانی، سعید، و نادی، محمدعلی. (۱۴۰۳). تبیین مبانی ارزش‌شناسی تربیت اسلامی در عصر تحول دیجیتال. مدیریت و برنامه‌ریزی در نظام‌های آموزشی، ۱۷(۳۲)، ۹۱–۱۱۴

۱۷. مسلمی دریمی، فرحناز، و دهدشتی، محبوبه. (۱۴۰۴). تحلیل چالش‌های تربیت ارزش‌مدار در نظام آموزشی کنونی. در مجموعه مقالات کنفرانس ملی رویکردهای نوین در تعلیم و تربیت. ساوه: دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

۱۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). انسان کامل. تهران: انتشارات صدرا

۱۹. نادی، محمدعلی، کریمی، فاطمه، و محمدی، منصوره. (۱۴۰۳). الگوی تربیت ارزشی مبتنی بر فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی. پژوهش در برنامه‌ریزی درسی، ۲۰(۷۶)، ۴۵–۷۸

20.Abbas, M., Rahman, A., & Yusuf, H. (2026). Digital transformation and Islamic values in educational systems of Islamic countries. Journal of Islamic Education and Technology, 14(1), 45–67.

21.Ahmed, A. (2025). Supporting educators to introduce dialogic Halaqah into their classrooms: Conceptual change through online professional development. Teaching and Teacher Education, 146, 104119.

22.Ain, N., Rohmah, N., Mahmoud, M., & Japakiya, I. (2025). Transformation of Islamic educational values in Generation Z: Challenges and opportunities. SYAMIL: Journal of Islamic Education, 13(2), 203–222.

23.Al Qawasmeh, H., Al-Hazaymeh, O., Al-Qadri, M., & Al-Khamaiseh, R. (2022). Values from the perspective of Islamic educational thoughts and educational philosophy. Journal of Humanities and Social Sciences Studies, 4(2), 45–58.

24.Arthur, J., Kristjánsson, K., Harrison, T., Sanderse, W., & Wright, D. (2021). The Routledge handbook of character education. Routledge.

25.Bakhtiar, A. B. M., & Rahman, M. T. (2025). Between love and affection: Rahmatan Lil Alamin as a transformative axiological framework in global education. Focus, 6(1), 45–62.

26.Biesta, G. J. J. (2022). World-centred education: A view for the present. Routledge.

27.Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. Qualitative Research in Psychology, 3(2), 77–101.

28.Carr, D. (2021). Educating the virtues: An essay on the philosophical psychology of moral development. Routledge.

29.Colaizzi, P. F. (1978). Psychological research as the phenomenologist views it. In R. Valle & M. King (Eds.), Existential-phenomenological alternatives for psychology (pp. 48–71). Oxford University Press.

30.Halimah, S., Fitriah, N., Marissa, N., & Chasifah, A. N. (2025). Islamic religious educators in Society 5.0: Challenges and strategies for digital character formation in smart classrooms. Al'Adalah: Journal of Islamic Studies, 28(1), 1–20.

31.Halstead, J. M. (2017). Values in education and education in values. Routledge.
32.Halstead, J. M., & Taylor, M. J. (2000). Learning and teaching about values: A review of recent research. Cambridge Journal of Education, 30(2), 169–202.
33.Hasan, R., Ibrahim, M., & Omar, F. (2025). The role of fitrah in the formation of moral values from the perspective of Quran and contemporary psychology. Journal of Islamic Psychology, 11(1), 23–42.
34.Kristjánsson, K. (2020). Virtue ethics and moral education. Routledge.
35.Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1985). Naturalistic inquiry. Sage.
36.Najafov, R. (2025). Socio-psychological determinants of value-oriented growth in students and young people. WSEAS Transactions on Environment and Development, 21, 89–97.
37.Purnama Sari, W. (2026). The philosophical dimensions of Islamic religious education (PAI) as a basis for the ethical response to artificial intelligence. Islam Realitas: Journal of Islamic & Social Studies, 12(1), 1–15.
38.Rasmi, & Marlina. (2025). Reconstructing Al-Ghazali's educational thought: A solution to the spiritual crisis in contemporary Islamic education. Journal of Pedagogy and Islamic Education, 6(2).
39.Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2000). Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation. American Psychologist, 55(1), 68–78.
40.Taylor, C. (2007). A secular age. Harvard University Press.
41.UNESCO. (2021). Reimagining our futures together: A new social contract for education. UNESCO.
42.Waller, B. N. (2016). Consider ethics: Theory, readings, and contemporary issues. Pearson.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۴۳ – ۱۱۵

پیشگامان تحول در بجنورد از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی
(مطالعه موردی صنعت برق)

مهین صدقی قره چشمه [۱]
رجبعلی وثوقی مطلق [۲]
امیر اکبری [۳]

چکیده

استفاده از برق در خراسان نقش بزرگی را در رشد صنایع ایفا کرد. گسترش شهرها و نیاز به برق به عنوان یکی از مهم ترین پدیده های زیستی کنونی، سبب رشد خدمات برق‌رسانی در شهرستان های استان خراسان از جمله در بجنورد گردید. هدف از مقاله حاضر، بررسی پیشگامان صنعت برق در بجنورد از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی می باشد، که از روش تحقیق تاریخی توصیفی- تحلیلی استفاده شده است. روش گردآوری اطلاعات و منابع به صورت کتابخانه ای، میدانی و اسنادی بوده است. یافته های پژوهش نشان می دهد که، حاج حسن تاتاری تأسیسات برق را در سال ۱۳۳۲ش. در بجنورد راه اندازی کرد. کارخانه برق دیگری با وساطت یکی از افراد وابسته به رژیم پهلوی، به نام سرهنگ عرفانی در بجنورد شروع به کار کرد. وضعیت برق بجنورد کم، گران و مقرون به خاموشی های بسیار بود. از سال ۱۳۴۶ که مدیریت تأسیسات برق بجنورد به برق منطقه خراسان واگذار گردید، به علت اختلافاتی که در امر تحویل تأسیسات وجود داشت، امکان سرمایه گذاری توسط برق منطقه ای خراسان در این شهر نبود، لذا تا مدتی تنها با نگهداری و تعمیرات کلی شبکه و تأسیسات احتیاجات اهالی را از نظر نیروی برق تأمین می نمود، ولی پس از مدتی اختلافات مرتفع و تأسیسات به شرکت تحویل داده شد.

واژگان کلیدی

پیشگامان، صنعت برق، بجنورد، تاتاری، انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی.

---

۱. دانشجوی دکتری، گروه تاریخ، واحد بجنورد، دانشگاه آزاد اسلامی، بجنورد، ایران.
Email: mahinsedghi761@iau.ac.ir
۲. استادیار گروه تاریخ، واحد بجنورد، دانشگاه آزاد اسلامی، بجنورد، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: ra.vosughi@iau.ac.ir
۳. استادیارگروه تاریخ، واحد بجنورد، دانشگاه آزاد اسلامی،بجنورد، ایران.
Email: Amirakbari 84@iau.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۸ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۷/۲۳

طرح مسأله

رشد و توسعه برق رسانی از اهمیت فراوانی برخوردار است، زیرا این سیستم زیربنای رشد صنعتی، کشاورزی و خدماتی است.(مطیعی لنگرودی، ۱۳۷۳: ۲۸۸) اصولاً برق یکی از مهم ترین صنایع زیربنایی به شمار می‌رود، تا جایی که گفته می‌شود برق یک عامل اصلی برای تولید و یک وسیله لازم برای توسعه اقتصادی است، زیرا توسعه این صنعت رشد تولیدات صنعتی و به طور کلی رشد اقتصادی را در کشور تسهیل می‌کند.(بدیعی، ۱۳۶۲: ۴۰۸) ناصرالدین شاه در فرنگ برق را دید و خواهان آن شد. وی در حدود سال ۱۲۶۴ خ. نخستین لامپ های برق کاخ گلستان و تکیه دولت را (در محل مسجد ارک کنونی) روشن نمود، تا آن که در سال ۱۲۷۹ خ. نوبت به پسر وی مظفرالدین شاه رسید، وی در این سال دستور روشن ساختن فضای بارگاه امام هشتم را داد، و بدین ترتیب نخستین ماشین تولید گاز از زغال و سپس دستگاه تولید برق از همین گاز در مشهد نصب و راه اندازی شد، و دو سال بعد در تهران(۱۲۸۴ خ.) حاج امین الضرب(پسر) دست به کار شد و تهرانیان را با برق آشنا ساخت.(مسعود و بانکیان، ۱۳۸۴: ۱۰) حجم مدارک و مستندات ارایه شده تنها در چند مورد، در بیشتر جاها کافی نیست، و در بسیاری موارد مانند بررسی تاریخ ورود برق به شهرهای مهمی مانند، همدان، تبریز، بیرجند، بجنورد و ... داده ها و اطلاعات بسیار چکیده و اندک و یا گاهی هیچ هستند.

نخستین کارخانه برق شهری در ایران در سال ۱۲۸۱ ه.ش (۱۹۰۲ م) در مشهد، و به همت حاج باقر میلانی معروف به رضایوف از طرف مظفرالدین شاه، در حوالی سال ۱۳۲۰ از روسیه به قیمت ۸ هزار تومان برای روشن کردن حرم مطهر حضرت رضا(ع) به کار افتاد. (جمال زاده، ۱۳۳۵: ۹۵) اولین مهندس اداره کننده آن حیدرخان برقی بود، که بعدها به حیدرخان عمو اوغلی یا حیدرخان بمبئی مشهور شد. (مطیعی لنگرودی، ۱۳۷۳: ۱۵۸) در بجنورد نیز کارخانه برق توسط یارمحمدخان در سال ۱۳۲۰ق. راه اندازی شد. در سال ۱۳۳۲ش. تأسیسات تولید نیرو توسط شخصی به نام حاج حسن تاتاری شروع به کار نمود.[۱] در سال ۱۳۴۶ شرکت برق امور برق شهرستان را بر عهده گرفت. هدف نگارنده از معرفی تاریخچه صنعت برق در شهرستان بجنورد این است که، مردم نسبت به هویت گذشته تاریخ محلی خود در این زمینه شناخت و آگاهی داشته باشند. لذا مسئله مهمی که در ذهن نگارنده تداعی می کند این است که صنعت برق

۱. در کتاب یکصد سال تاریخ صنعت برق خراسان اشاره شده است که، برق بجنورد در سال ۱۳۳۹ توسط شرکت تضامنی آقای تاتاری راه اندازی و با افزایش قدرت نیروگاه خود، مجموعاً به قدرت ۱۷۰۸ کیلو وات مشترکین شهر بجنورد را تغذیه می‌نمود.

بجنورد چگونه شکل گرفت؟ چه کسانی در شکل گیری آن پیشگام بودند؟

در زندگی شهری برق یکی از ارکان اصلی زیستی و تولیدی می باشد. بنابراین توسعه خدمات برق رسانی از اهمیت بالایی برخوردار است. اگرچه برق با خود نوگرایی و رفاه نسبی را به همراه داشته است، ولی مانند هر پدیده نو، پیشگامان ورود آن با دشواری ها و سختی های مضاعفی مواجه شده اند، امروزه صنعت برق ایران یکی از نقش آفرینان اصلی توسعه فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی کشور به شمار می آید. با بررسی و مطالعه پیشینیان در ارتباط با پژوهش حاضر، کاستی در بررسی جامع تاریخچه و تشکیل مؤسسه برق بجنورد مشاهده می شود. باید بتوانیم تمدن جدید را در زمینه علم و صنعت فرا گیریم و حافظ مظاهر تمدن قدیم خود باشیم. با توجه به هدف اصلی پژوهش که پیشگامان صنعت برق در بجنورد از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی می باشد، سوالاتی در ذهن مطرح می شود از جمله: مؤسسه تمدنی برق در بجنورد چگونه شکل گرفت؟ و چه کسانی در پیدایش و توسعه آن در جامعه نقش مؤثری داشتند؟ برای یافتن پاسخ به پرسش های مطرح شده در پژوهش حاضر، و با توجه به مطالعات انجام شده، ناگزیر از طرح فرضیاتی هستیم از جمله: به نظر می رسد، با افزایش جمعیت و گسترش شهرنشینی و ارتباط با دول اروپایی، صنعت برق رشد یافت. همچنین به نظر می رسد، حاکمانی از جمله یارمحمدخان و اشخاصی همچون حاج حسن تاتاری در پیدایش و توسعه این صنعت نقش مؤثری داشته اند.

روش تحقیق: در پژوهش حاضر، از روش تحقیق تاریخی توصیفی- تحلیلی استفاده شده است. روش گردآوری اطلاعات و منابع به صورت کتابخانه ای، میدانی و اسنادی بوده است.

در زمینه پیشینه تحقیق صنعت برق در بجنورد، منابع کتبی و تاریخی در باب شناسایی تاریخچه آن بسیار محدود است. تا کنون در این زمینه کار تحقیقی مستقلی انجام نشده است. در مجموعه نوشته های محققان و پژوهشگران در حوزه تاریخ خراسان و منطقه بجنورد، به مطالبی کوتاه و اجمالی به این بحث پرداخته شده است اما کافی نیست. در این زمینه می توان به برخی از پژوهش ها اشاره نمود: کتاب تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران که در سال ۱۳۵۴ توسط آقای دکتر حسین محبوبی اردکانی در سه جلد تألیف شده است، که اطلاعات جامعی در مورد تاریخچه شکلی گیری مؤسسات در شهرهای مختلف ایران در اختیار محققان قرار می دهد. کتاب یکصد سال تاریخ صنعت برق خراسان که در سال ۱۳۸۷ توسط آقای غلامرضا سوالونی تألیف شده است، مؤلف در نگارش این اثر به تاریخچه تأسیس برق بجنورد نیز پرداخته است. کتاب انقلاب اسلامی در بجنورد که در سال ۱۳۸۴ توسط آقای حسین پایدار و بیژن پروان تألیف شده است مختصر به پیدایش صنعت برق بجنورد پرداخته است.

گذری بر پیشینه تاریخی بجنورد

شهرستان بجنورد واقع در منطقه ای کوهستانی با دره های بزرگ و کوچک و چندین جلگه و دشت، این شهرستان در دشتی واقع است که از شمال غرب به جنوب شرق ادامه دارد، و ارتفاع نسبی آن از سطح دریا ۱۲۱۰متر می باشد. از شمال به مرز ایران و ترکمنستان،از شرق به شهرستان شیروان و از جنوب به شهرستان اسفراین و از مغرب به شهرستان آشخانه و گرمه و جاجرم محدود می شود. وسعت این شهرستان قبل از تقسیمات جدید در سال ۱۳۷۵ حدود ۱۷۲۴۵ کیلومتر مربع بود و بعد از تقسیمات به ۶۷۰۰ کیلومتر مربع می رسد. طبق سرشماری سال ۱۳۵۵، جمعیت شهرستان ۲۳۵۷۶۰ نفر بوده است. (بازخانه ای، ۱۳۸۲: ۱۳)

بجنورد در اصل (بیژن گرد) به معنی ساخته شده به وسیله بیژن بوده است. (سیدی زاده و عباسیان، ۱۳۷۲: ۳؛ دکتر معین، ج۵، ۳۱۰) این اسم بسیار قدیمی می نماید زیرا «گرد» به معنی شهر و آبادی است، بنابراین بجنورد شهر بیژن معنی می‌دهد.»(شریعتی، ۱۳۶۳، ۱۸۶). به مرور زمان بیژن گرد، بیزن جرد نامیده شده و در تواریخ بزنجرد ثبت شده است، (حکیم الممالک،۱۳۵۶: ۳۴۷) و بر اثر تحولات آوایی به بیجن یورت یا بیجن یورد به معنی چراگاه ایلات و عشایر، محل خیمه و خرگاه، مسکن و منزل بوده است. (دکتر معین، ج ۴، ۵۲۷۲) لسترنج این شهر را برهان نامیده است. (لسترنج، ۱۳۷۳: ۴۲۰) در شمال شرقی این شهر خرابه های یک شهر قدیمی دیگر به چشم می خورد که به آن بیزهان می گفتند.(ییت، ۱۳۶۵: ۱۷۹) مؤلف ایران نامک نیز بر این باور است که پیشوند «بج» در بجنورد تغییر شکل یافته «وئجه» باستانی است. «وئجه» واژه ای هند و ایرانی گیتائی است که به سرزمین مشرف به رود و آب روان اطلاق می گردیده است.(توکلی مقدم، ۱۳۷۵: ۱۳۵–۱۳۶؛ کریمیان، ۱۳۹۹: ۲۵) شهر بجنورد در جایی به نام بیژن یورت یا بیژن گرد یاد شده و به مرور زمان اهمیت خود را از دست داده است. اکنون به ساربان محله معروف است.(حافظ ابرو، ۱۳۷۰: ۴۹؛ سعیدیان، ۱۳۷۲: ۷۸۴) در سال ۱۲۶۳ق. بجنورد ویران شد و فرزندان تولیخان تا یارمحمدخان، بر بنا و آبادی این شهر افزودند و باز به مرمت و عمارت آن پرداختند. (مک گریگور، ۱۳۸۶: ۳۴۷) شهر کنونی بجنورد، در حدود سال ۱۱۰۰ ق. به دست تولیخان ابن نجفقلی خان(تولیخان دوم) یکی از امرای اکراد طایفه شادلو بنا گردیده است.(اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۲: ۱۲۹)

روند پیدایش صنعت برق در بجنورد

اولین کارخانه برق به دستور ناصرالدین شاه در سال ۱۲۷۹ ش. خریداری، و به آستان قدس رضوی تقدیم گردیده است. (مطیعی لنگرودی، ۱۳۷۳: ۲۸۳) در سفر سهام الدوله بجنوردی به اروپای غربی مقداری تجهیزات جدید اروپایی از کشور اتریش خریداری گردیده بود، که بعداً به

قشون ایران تحویل داده شد. یارمحمد خان کارخانه برقی را نیز از اروپا آورد. این کارخانه در سال ۱۳۲۰ق. در بجنورد به کار افتاد. کارخانه مذکور دیگ استوانه‌ای بزرگی داشته که با هیزم و قوه بخار آب کار می کرده است. برق تولیدی کارخانه، مختص عمارت یارمحمدخان بود. استاد حسنعلی حاجی‌باشی اولین مکانیک کارخانه برق بجنورد بود که یارمحمدخان از اروپا آورده بود. او به استاد حسنعلی چراغچی معروف شده بود. وی اهل قریه تیمورتاش دهستان کسبایر بجنورد بود (سهام الدوله و شادلو، ۱۳۷۴: ۱۷۱).

در تاریخ ۸ دی ماه ۱۳۱۸ش. از سوی آقای روشن شهردار مشهد نامه ای خطاب به شرکت سهامی برق خراسان ارسال شد، تا بر اساس تلگرافی که از سوی کارپردازی املاک اختصاصی بجنورد برای تکمیل اطلاعات کمیسیون متشکله جهت توسعه و تنویر برق شهر محتاج به حضور یک فرد مطلع هستند و تقاضا نموده‌اند که از نمایندگان کمپانی مربوطه یا شخص دیگری که همان اندازه اطلاعات داشته باشد به بجنورد اعزام شود، و با توجه به اینکه شهرداری چنین کسی را سراغ ندارد، یک نفر از کارشناسان خود شرکت و یا شخص دیگری را از خارج معرفی نمایند تا وسائل سفر ایشان فراهم شود.

از سوی شرکت سهامی تخریسی و نساجی خسروی خراسان خطاب به شهردار مشهد اعلام داشتند؛ کارشناسی که جهت حضور در کمیسیون متشکله در بجنورد مورد نیاز است باید از ماشین‌های برق یا خطوط سیم کشی اطلاعات داشته باشد. استاندار نهم نیز تأکید داشتند تا کارشناس ماشین آلات برق و سیم کشی فوراً به بجنورد اعزام شوند.

در تاریخ ۲۲ بهمن ۱۳۱۸ شرکت سهامی نخریسی و نساجی خسروی خراسان خطاب به سرهنگ عرفانی رئیس کارپردازی املاک اختصاصی بجنورد، پیرو نامه شهردار مشهد و امر استاندار نهم و نیز مذاکرات تلفنی، اعلام کرد که در ظرف دو سه روز آقایان مهندس کارماژین مدیر کمپانی الکتریکی آ.ا.گ شعبه مشهد و آرشاویرهاروطونیان متصدی خطوط سیم کشی برق مشهد عازم بجنورد خواهند شد که در کمیسیونی که جهت توسعه و تنویر شهر بجنورد تشکیل می شود حضور داشته باشند. همچنین آهن سیاه جهت بخاری خریداری و ارسال شود. اگر در مشهد یافت نشد به تهران مراجعه نمایند.

فرماندار بجنورد سرهنگ عرفانی در ۱۳ اسفند ۱۳۱۸ به شرکت سهامی نخریسی و نساجی خسروی خراسان اعلام کرد که، آقایان مهندس کارماژین و ارشاویرهاروطونیان متصدی خطوط سیم کشی های برق وارد و نسبت به امور برق بجنورد مطالعات دقیق بعمل آورده که نتیجه آن به وسیله استانداری نهم به منظور اقدام آن شرکت ارسال خواهد شد. در ۱۴ اسفند ۱۳۱۸ آقایان کارماژین مهندس برق کمپانی آ.ا.گ شعبه مشهد برای اشتراک در کمیسیون جهت توسعه چراغ برق در تاریخ ۱۳۱۸/۱۲/۵ به بجنورد عزیمت و در تاریخ ۱۳۱۸/۱۲/۶ پس از مطالعه و بررسی به

امور چراغ برق بجنورد و صورت برآورد راجع به درآمد و هزینه چراغ برق جدید تنظیم گردید که برای آگهی به پیوست تقدیم شد.

کارخانه برق دیگری با وساطت یکی از افراد وابسته به رژیم پهلوی، به نام سرهنگ عرفانی در بجنورد شروع به کار کرد. این کارخانه بیش تر به مصارف خانوادگی اعیان و اشراف و پادگان نظامی اختصاص داشت. (سفرنامه های سهام الدوله بجنوردی، ۱۳۷۴: ۹) وضعیت برق بجنورد کم، گران و مقرون به خاموشی های بسیار بود، که تنها هنر آن خالی کردن جیب مشترکین و افزودن سرمایه مالک یا مالکین کارخانه برق بود. (محبوبی اردکانی، ۱۳۷۶: ۵۱۳)

در تاریخ ۲۷ مرداد ۱۳۱۹ شرکت زیمنس در ایران با مسئولیت محدود اداره طهران نیز طی نامه ای به شرکت ریسندگی و بافندگی خسروی آقای احیائی در مشهد نوشت: « بطوری که اطلاع حاصل نموده ایم گویا در نظر است در بجنورد احداث مرکز برق شود مستدعیست مقرر فرمائید مراتب را تحقیق نموده و چگونگی را به ما ابلاغ نمایند و در صورت صحت امر تمنا دارد مشخصات و مدارک لازمه را برای ما ارسال دارید که مزید امتنان خواهد بود.» شرکت سهامی نخریسی و نساجی و برق خسروی خراسان خطاب به سرهنگ عرفانی فرماندار وقت بجنورد طی نامه ای در تاریخ ۳۰ مرداد ۱۳۱۹ نوشته است که، شرکت زیمنس از کارخانجات معتبر آلمان و سازنده دینامو، توربین بخار و توربین آب، لوازم الکتریکی است و ممکن است برای ایجاد مرکز برق آنجا از اطلاعات مهندسین آنها به موقع خود استفاده نمود.

آقای خجسته شهردار وقت بجنورد نیز در تاریخ ۱۳۱۹/۷/۱ طی نامه ای با شماره به ۲۰۱۹۳ خطاب به شهرداری مشهد اعلام کرد که، برای ارزیابی دینام کارخانه سابق برق بجنورد به یک نفر کارشناس احتیاج دارند. در صورت امکان آقای رئیس اداره برق دو سه روزه به بجنورد آمده، پس از بازدید اقدامات لازم را انجام دهند.

در ۱۸ فروردین ۱۳۲۶حبیب اله رستگار از بنگاه برق بجنورد طی نامه ای خطاب به شرکت سهامی برق مشهد نوشت:« از نظر کمک و مساعدت به بنگاه برق بجنورد امر و مقرر فرمائید تا از کنترهایی که اشخاص استفاده می نمایند از چه مقدار کیلووات برق نبایستی کمتر مصرف نداشته باشند و بایستی وجه چند کیلو وات را بپردازند در صورتیکه امتیازات دیگری اگر نسبت به کنتردارها است مرقوم نمائید.»

در سال ۱۳۳۱ش. کارخانه برق را حاج حسن تاتاری خریداری و در کاروانسرایی که متعلق به ایشان بود جاسازی کرد. برای اولین بار معابر و بعد منازل بجنورد توسط برق روشن گردید.(تآثیری، ۱۳۹۳: ۱۳۴)

در اسفند ماه سال ۱۳۳۲ش. تأسیسات تولید نیرو با نصب دو دستگاه مولد به قدرت های ۷۵ و ۱۱۵ اسب توسط شخصی به نام حاج حسن تاتاری شروع به کار نمود. (پایدار و پروان، ۱۳۸۴:

۲۶۴؛ روزنامه خراسان، ۱۳۴۵: ۱۱؛ سوالونی و همکاران، ۱۳۸۷: ۲۹۰) از سال ۱۳۳۸ش. شرکت برق شهر با سرمایه گذاری خصوصی تأسیس شد، که تعداد مشترکین به ۱۱۵ نفر می‌رسید. (صادقی، ۱۳۷۳: ۷۹) وی در سال ۱۳۳۹در بجنورد شرکت تضامنی برق تاتاری و پسران را تأسیس کرد. شرکت تضامنی آقای تاتاری با افزایش قدرت نیروگاه خود، مجموعاً به قدرت ۱۷۰۸ کیلو وات مشترکین شهر بجنورد را تغذیه می نمود. [۱](پایدار و پروان، ۱۳۸۴: ۲۶۴؛ روزنامه خراسان، ۱۳۴۵: ۱۱؛ سوالونی و همکاران، ۱۳۸۷: ۲۹۰)

در آن زمان دو موتور ۱۳۰ ترابایت وجود داشت (یک موتور ۵۰ ترابایت و موتور دیگر ۸۰ ترابایت برق داشت). در سال ۱۳۳۴ موتور ۵۰۵ که ساخت آلمان از شرکت ام آ ان (MAN) و مان(MAN)بود، از تهران خریداری شد. در سال ۱۳۳۸ موتور ۴۰۰ قوه اسب و در سال ۱۳۴۵ نیز یک موتور ۷۵۰ ترابایت که ۱۰۵۰ قوه اسب کارخانه در اصل بنز اما MVM است. ۵ موتور برق موجود بود. در سال ۱۳۴۶نیز برق تحویل داده شد.(مصاحبه با تیمور نیاکان، ۱۰ مرداد ۱۴۰۲) از سال ۱۳۴۶ کارخانه برق بجنورد به دولت واگذار گردید. تعداد مشترکین برق در این زمان بالغ بر ۴۰۰ نفر بوده است.(صادقی، ۱۳۷۳: ۷۹)

در سال ۱۳۴۴ش. مهندس جواد شهرستانی رئیس هیئت مدیره و مدیر عامل شرکت برق منطقه ای خراسان، طی نامه‌ای خطاب به وزارت آب و برق در مورد برق بجنورد نوشت: با مذاکراتی که با آقای علیرضا تاتاری مدیر عامل شرکت برق بجنورد به عمل آمده است، این شرکت مایل است که برق شهر بجنورد را تأمین نماید ولی به نظر می رسد که شرکت برق بجنورد از نظر مالی و همچنین نداشتن کادر فنی قادر به این عمل نمی باشد. در حال حاضر قدرت نصب شده در نیروگاه شرکت برق بجنورد کافی نیست، و همچنین شبکه فشار قوی بسیار ناقص می‌باشد. شرکت برق منطقه خراسان رونوشت قانون توسعه مؤسسات برق غیر دولتی را در تاریخ ۴۴/۱۰/۱۲ به شرکت برق بجنورد کتباً ابلاغ نموده، و همچنین طرحی جهت انتقال مؤسسات برق بجنورد به شرکت برق منطقه خراسان در دست تهیه می‌باشد. ضمناً یک جلد طرح نیروگاه بجنورد که توسط این شرکت تهیه شده به پیوست ارسال گردید.

وزارت آب و برق در ۲۲ فروردین ۱۳۴۵ در مورد نرخ و عوارض برق بجنورد به استانداری خراسان و شرکت برق منطقه ای خراسان نوشته است که: « این وزارت همواره سعی دارد که اقدامات و نظرات خود را با سیاست توسعه عمومی صنعت برق در کشور و قوانین و مقررات مر بوطه تطبیق دهد و برای تعیین نرخ نیز در شهرهای مختلف بر اساس محاسبات لازم و امکانات

---

۱. در کتاب یکصد سال تاریخ صنعت برق خراسان اشاره شده است که، برق بجنورد در سال ۱۳۳۹ توسط شرکت تضامنی آقای تاتاری راه اندازی و با افزایش قدرت نیروگاه خود، مجموعاً به قدرت ۱۷۰۸ کیلو وات مشترکین شهر بجنورد را تغذیه می‌نمود.

فنی و مالی مؤسسات برق و تعداد مشترکین و انواع مختلف مصرف اقدام مـی نمایـد. شـهرداری بجنورد قبلا از طریق تلگراف شماره ۶۲۸۱- ۱۳۴۴/۷/۲۸ نظـر ایـن وزارت را در مـورد تقلیـل و تعیین نرخ برق بجنورد خواسته است و این وزارت برای کسب اطلاعـات لازم جهـت محاسـبه و تعیین نرخ پرسشنامه هایی پیوست نامه در پاسخ به شهرداری بجنـورد ارسـال داشـته اسـت کـه تکمیل و ارسال نمایند. اکنون شهرداری بجنورد در پاسخ به دستور آن استانداری در مـورد اجـراء تبصره ۵۱ قانون بودجه سال ۱۳۴۴ برای تعیین نرخ برق کسب تکلیف مـی نمایـد در حـالی کـه ابلاغ اجرای تبصره ۵۱ قانون بودجه فقط برای روشن شدن بهـای بـرق از نظـر عـوارض طبـق قانون بوده است نه اینکه شهرداری با مقایسه با سایر شهرها مبادرت به تعیین نرخ نماید. تعیـین نرخ مستلزم بررسی وضع تأسیسات بـرق و هزینـه درآمـد آن و انجـام محاسـبات لازم از طـرف مهندسین این وزارت با توجه به سـوابق و اطلاعـات مربوطـه مـی باشـد. خواهشـمند اسـت بـه شهرداری بجنورد اعلام شود برای رسیدگی و محاسبه و تعیین نرخ برق اطلاعات خواسته شده را به این وزارت ارسال دارند تا نرخ برق شهر نامبرده از طرف این وزارت تعیین گردد.

اسم شهر	نرخ		عوارض		قدرت نصب شده	تعداد مشترک
	روز	شب	روز	شب		
سبزوار	۲	۳	۴۰٪	۶۰٪	۱۴۰۰	۶۰۵۹
بیرجند	۲	۴	–	–	۱۵۰۰	۳۲۵۶
سرخس	۵	۵	۱	۱	۵۵	۴۰۰
قوچان	–	–	–	–	۱۶۰۰	۳۶۰۸
تربت جام	۴	۴	۱	۱	۳۲۰	۱۰۵۶
نیشابور	۲/۷۰	۳/۷	۰/۳	۰/۳	۱۶۰۰	۴۴۷۳
بجنورد	۳/۵۰	۳/۵	۰/۷۰	۰/۷۰	۱۴۰۰	۴۹۸۰

طبق اطلاعاتی که در واحد نرخ در دست است نرخ بجنورد هـر کیلـووات سـاعت ۳/۵ ریـال بعلاوه ۲۰٪ عوارض می باشد.

در سال ۱۳۴۵آقای خردمند فرماندار وقت شهرستان بجنورد، نامـه ای بـه وزارت آب و بـرق نوشت مبنی بر این که؛ مدت دو سال است شرکت برق بجنـورد مشـغول تعـویض شـبکه فشـار ضعیف شهر، و نصب سه دستگاه ترانسفورماتور فشار قوی یـازده هـزار ولتـی و تبـدیل تیرهـای چوبی سیمانی بوده، و شاید در حدود بیش از ۱۰ درصد از آن خاتمه یافته باشد، ولی متاسـفانه بـا زحماتی که در امر اصلاح شبکه شد، نداشتن نیروی کافی باعث گردیـده بـود کـه نـور شـهر آن طوری که باید و شاید روشنایی نداشته باشد، در نتیجه شـرکت تضـامنی تجـارتی و بـرق حسـن تاتاری و پسران بجنورد با راهنمایی‌های اینجانب موفق شد، یک دستگاه موتور مولد بـرق ۱۰۵۰

قوه اسبی خریداری، و ۱۶ مرداد ماه جاری بهره برداری آن توسط تیمسار سپهبد باتمانقلیچ استاندار خراسان، و با حضور روسای ادارات استان و دوائر دولتی و معتمدین بجنورد شروع گردید. بنابراین برق این شهرستان فعلا فوق العاده خوب بوده و هیچ گونه نگرانی ندارد.

در مورخه ۳۰ شهریور ۱۳۴۵ از سوی وزیر آب و برق خطاب به شرکت برق منطقه ای خراسان در مورد موضوع برق نوشت:« رونوشت نامه شماره ۲۸۸۵ مورخ ۲۷ مرداد ۱۳۴۵ فرمانداری شهرستان بجنورد در مورد تأمین شدن برق بجنورد، به نحو رضایتبخش و افزایش یک واحد موتور مولد برق جدید به قدرت ۱۰۵۰ اسب به پیوست ارسال می گردد. با توجه به اینکه با ترمیم اخیر رفع شکایت اهالی بعمل آمده و نظر مقامات محلی نیز تأمین شده است مناسب بنظر می رسد که مسئله اداره برق بجنورد بوسیله آن شرکت فعلاً مسکوت بماند و نسبت به تحویل و اداره برق شهرهای سبزوار و نیشابور طبق مقررات قانون توسعه مؤسسات برق غیردولتی اقدام فرمائید.»

این تأسیسات تا سال ۱۳۴۶ که تحویل برق منطقه ای خراسان گردید، با سرمایه شخص مزبور اداره و به طور انحصاری برق شهر بجنورد را تأمین می‌نموده است. از نظر وضع موتور و شبکه با تیرهای چوبی و معمولی وضع نابسامانی داشت، و قسمت اعظم شهر نیز در خاموشی مطلق بسر می برد. (ظلی، ۱۳۵۰: ۴۵)

اهالی بجنورد در سال های ۱۳۴۶-۱۳۴۳ از وضع برق رضایت نداشتند، زیرا از طرفی محلاتی بر شهر افزوده شده بود و از طرف دیگر، دستگاه‌های برق فرسوده شده و میزان مصرف برق افزایش یافته بود، و در نتیجه در روزنامه‌ها نارضایتی‌ها و نارسایی‌های برق منعکس شده بود. (روزنامه خراسان، ۱۳۴۵: ۱۱) اگر کسی از مسئولین شهر خواسته ای و یا انتقادی داشتند، به او اتهام وابستگی به حزب توده منتسب می کردند.(پایدار و پروان، ۱۳۸۴: ۲۶۴؛ روزنامه خراسان، سال ۴۱: ۴)

در ۲۴ آبان سال ۱۳۴۵، بانک اعتبارات صنعتی به وزارت آب و برق اعلام نمود که،« سررسید اولین قسط آن ۱۳۴۳/۱/۳۰ و سررسید سایر اقساط ماهیانه بعد از قسط ما قبل بوده است. شرکت مذکور در تیرماه ۱۳۴۳ تقاضای استمهال نمود که بانک پس از مطالعات زیاد با نظر موافق با تنظیم متمم قراردادی ۷ قسط اولیه وام را به بعد از سررسید آخرین قسط قرارداد قبلی موکول نمود، نظر به اینکه وام گیرنده بعد از استمهال نیز نتوانست در سررسید مقرر اقساط وام دریافتی را بپردازد. این بانک بناچار در تاریخ ۴۴/۱۱/۱۲ یعنی بیش از گذشت یکسال از سررسید بعد از استمهال اقساط برای وصول طلب خود اقدام بصدور اجرائیه نمود که در حال حاضر مراحل نهائی را طی مینماید. چون آن وزارتخانه نظارت عالیه در امر بهره برداری از کارخانجات برق کشور را دارند لذا مراتب جهت استحضار آن وزارتخانه اعلام میگردد.»

شرکت برق، امور برق شهرستان را در سال ۱۳۴۶ به عهده گرفت، اما شرکت برق توانایی ارسال برق و پایین آوردن قیمت مصرفی آن را نداشت. (روزنامه خراسان یومیه، شماره ۵۵۶۶، ۱۳۴۷: ۱۰؛ روزنامه مبارز، شماره ۱۵۳۶، ۱۳۴۶: ۳) از سال ۱۳۴۶ که مدیریت تأسیسات برق بجنورد به برق منطقه خراسان واگذار گردید، به علت اختلافاتی که در امر تحویل تأسیسات وجود داشت، امکان سرمایه گذاری توسط برق منطقه ای خراسان در این شهر نبود، لذا تا مدتی تنها با نگهداری و تعمیرات کلی شبکه و تأسیسات احتیاجات اهالی را از نظر نیروی برق تأمین می نمود. ولی پس از مدتی اختلافات مرتفع و تأسیسات به شرکت تحویل داده شد. نیروگاه فوق در سال ۱۳۴۶ به شرکت برق منطقه ای خراسان تحویل گردید، و این شرکت ضمن بهره برداری از نیروگاه تحویلی، نیروگاه جدیدی را در محل جاده تهران احداث نمود، که تا سال ۱۳۴۶ این نیروگاه فعال بود، و در این سال با بهره برداری از پست موقت بجنورد با قدرت ۶۰۰۰ کیلو وات آمپر جمع آوری، و پست دائمی ۱۳۲ کیلو ولت در سال ۱۳۶۸ برق دار گردید. (سوالونی و همکاران، ۱۳۸۷: ۲۹۰-۲۹۱)

برق منطقه ای خراسان ناحیه بجنورد که مدیریت آن به آقای امیرقلی فرهادی محول شده بود، جهت تأمین نیرو و توسعه شبکه توزیع در بجنورد اقداماتی را انجام داد،(ظلی، ۱۳۵۰: ۴۵-۴۶) از جمله: ۱- نصب دو دستگاه موتور در نیروگاه قدیم. ۲- ایجاد شبکه جدید فشار قوی به طول ۸ کیلومتر. ۳- نصب ۸ دستگاه ترانسفورماتور تقویت کننده ۲۰ هزار ولت. ۴- ایجاد شبکه جدید فشار ضعیف به طول ۵۰ کیلومتر سیم کشی هوایی و به طول ۹ کیلومتر کابل کشی زمینی. ۵- تبدیل حلقه تیرهای شرکت سابق به تیرهای سیمانی و فلزی و اشباع شده، نصب تیر سیمانی ۱۰۰۰ عدد، نصب تیر اشباع شده ۸۰۰ عدد، نصب تیر فلزی ۵۰۰ عدد. ۶- تبدیل لامپ های معمولی به لامپ های بخار جیوه که از هر لحاظ روشنایی قابل توجه است. ۷- خرید ۳۰۰۰ متر مربع زمین در غرب شهر به منظور احداث ساختمان نیروگاه جدید برای نصب دو دستگاه موتور به قدرت ۳۰۰۰ کیلو وات که ساختمان آن شروع و تا پایان خردادماه ۱۳۵۱ به اتمام رسیده، و برق شهر و دهات و حومه شهر را تأمین کرد.(ظلی، ۱۳۵۰: ۴۵-۴۶)

برای تکمیل و ایجاد مراکز برق شهرستان ها و تکمیل و تأسیس شبکه سیم کشی شهرها، پس از طرح پروژه‌های لازم به بانک ملی و بانک برنامه توصیه شد که به دادن وام موافقت کنند، که به بجنورد با مبلغ ۱۰۰۰۰۰۰ ریال اعتبار تخصیص داده شده بود.(محبوبی اردکانی، ۱۳۷۶: ۴۸۶)

در دوم آبان ماه ۱۳۴۵ نامه ای از وزرات آب و برق به شرکت برق منطقه ای خراسان با موضوع وام دریافتی شرکت برق شهرستان بجنورد ارسال شد. بانک اعتبارات صنعتی طی نامه ای به عنوان این وزارت عدم پرداخت اقساط وام دریافتی توسط شرکت تضامنی و تجارتی برق

حسن تاتاری به مبلغ ۶۰۰۰۰۰۰ ریال را اعلام و اضافه نموده است، که چون شرکت مزبور به تعهدات خود در مورد استرداد مبلغ مأخوذه عمل نکرده است، لذا بانک مزبور برای وصول طلب خود اقدام به صدور اجرائیه نموده است. بنابراین وزارت به منظور جلوگیری از تعطیل برق بجنورد دستور داده تا اقدامات لازم را انجام داده و نتایج را به وزارت اطلاع دهند.

بانک اعتبارات صنعتی یک شرکت سهامی با سرمایه یک میلیارد و سیصد و دو میلیون ریال بوده، که در دفتر شرکت ها با شماره ۳۵۱۷ در تهران ثبت شده بود. در تاریخ ۲۴ آبان ۱۳۴۵ بانک مزبور به وزارت برق نامه ای نوشت، مبنی بر اینکه در شهریور سال ۱۳۴۲ مبلغ ۶۰۰۰۰۰۰ ریال وام صنعتی به شرکت تضامنی و تجارتی برق حسن تاتاری (کارخانه برق شهرستان بجنورد) پرداخت نمود، که سررسید اولین قسط آن ۳۰ فروردین ۱۳۴۳ و سررسید سایر اقساط ماهیانه بعد از قسط ماقبل بوده است. شرکت مذکور در تیر ماه ۱۳۴۳ تقاضای استمهال نمود که بانک پس از مطالعات زیاد با نظر موافق با تنظیم متمم قراردادی ۷ قسط اولیه وام را به بعد از سررسید آخرین قسط قرارداد قبلی موکول نمود. نظر به اینکه وام گیرنده بعد از استمهال نیز نتوانست در سررسید مقرر اقساط وام دریافتی را بپردازد، این بانک به ناچار در تاریخ ۱۲ بهمن ۱۳۴۴ یعنی بیش از گذشت یک سال از سررسید بعد از استمهال اقساط برای وصول طلب خود اقدام به صدور اجرائیه نمود.

در ۲۲ اسفند ۱۳۴۶ در روزنامه پرچم خاورمیانه شماره ۶۷۶ نوشته شده بود که؛ شرکت برق تاتاری از چندی قبل تحویل برق منطقه ای خراسان شده است، و در واقع امروز شرکت برق خصوصی تاتاری به شرکت برق منطقه ای تحویل داده شده، ولی مصداق معروف اول پیاله و بدمستی در مورد کارکنان فعلی شرکت برق منطقه‌ای خراسان می خواهد درست صدق پیدا کند. زیرا تنها وضع تغییری نکرده بلکه مرتباً مردم از وجود شمع استفاده می کنند، و خاموشی پشت خاموشی در شهر حکمفرما است. (روزنامه آفتاب شرق– شماره : ۱۳۴۶؛ مجله تهران مصور، شماره ۱۲۸۰: ۱۳۴۷) به این ترتیب باید از همین حالا اگر نحوه کار به همین منوال باشد، مردم به سراغ چراغ موشی بروند. شما در خانه نشسته‌اید و عده ای هم مهمان دارید، ناگهان می بینید که سراسر اطاق و منزل را ظلمت و سیاهی فرا گرفت. در مغازه نیز وضع از این بهتر نیست. خوبست شرکت برق منطقه ای ترتیبی بیاندیشد، و اول کار ایجاد نارضایتی در مردم نکنند، زیرا قبل از این مردم اعتقاد داشتند که برق بجنورد نامرتب‌ترین برق شهرستان‌ها است، ولی امروز می‌گویند هر چه آید سال نو گوئیم دریغ از پارسال (البته در مورد برق این شهرستان). خلاصه منتظریم که ببینیم کارکنان فعلی با مردم چگونه رفتار می کنند، و شرکت برق را چگونه اداره می‌نمایند. شرکت برق نیز توانایی ارسال برق و پایین آوردن قیمت مصرفی آن را نداشت. به همین دلیل ناخشنودی مردم تا سال ۱۳۴۷ ادامه داشت. (روزنامه خراسان یومیه، شماره ۵۵۶۶،

۱۳۴۷: ۱۰؛ روزنامه مبارز، شماره ۱۵۳۶، ۱۳۴۶: ۳)

در سال ۱۳۴۷فروتن شهردار وقت بجنورد نامه ای به شرکت برق منطقه ای خراسان، ناحیه بجنورد نوشت بدین شرح که، بازگشت به رونوشت نامه شماره ۲۴۸ مورخ ۱۳۴۷/۱/۲۸ موضوع گزارش آقای هاشمی خبرنگار روزنامه آفتاب شرق- پرچم خاورمیانه و مجله تهران مصور اشعار می دارد. اصولا برق شرکت تاتاری خاموشی همیشگی شهر را تهدید می نمود، تا آنجا که شهرداری تنها راه علاج و درمان این کار را که برای مردم شهر جنبه حیاتی داشت، در این تشخیص دید که موجبات تحویل شرکت مزبور را به شرکت برق منطقه ای عملی نماید. زیرا خاموشی همیشگی شهر را تهدید می کرد، تا آنجا که شهرداری تنها راه علاج و درمان این کار را که برای شهر جنبه حیاتی داشت در این تشخیص دید که موجبات تحویل شرکت مزبور را به شرکت برق منطقه ای عملی نماید، زیرا خاموشی قسمت هایی از شهر، پائین بودن ولتاژ برق، عدم امکان تعمیر موتورها و شبکه برای شرکت تاتاری همیشه مزاحمت مردم و شهرداری را فراهم کرده بود. لذا با اقدامات جدی و استدعا از آقای استاندار خراسان شرکت برق تاتاری به شرکت برق منطقه ای تحویل گردید، و بلافاصله تعمیر موتورهای برق یکی پس از دیگری شروع و نواقص شبکه تدریجاً رو به اصلاح می رود، البته در بدو امر به واسطه توجه مهندسین مربوطه و تعمیر اساسی موتور ۱۰۵۰ کیلو واتی چند روز برق شهر به خوبی تأمین نبود، و پس از تعمیر و بکار افتادن آن و رفع سایر نواقص بهبود وضع کاملا محسوس بوده است.

در دو قسمت از شهر (میدان تاجگذاری- انتهای خیابان کورش کبیر) که شهرداری با اقدامات عمرانی تازه ای دست زده، و دو حلقه چاه حفر و چند دستگاه پمپ نصب کرده است، فاقد برق بوده، برق منطقه ای در مدتی کوتاه برق دو محل مورد نظر را تا اندازه ای تأمین و مورد استفاده قرار گرفت. البته نباید انتظار داشت در این مدت کم و با عدم امکانات برق شهر به نحو مطلوب تأمین شده باشد، لیکن باید اذعان کرد که خدمات شرکت و کارکنان آن در تأمین و بهبود برق بجنورد کاملاً مؤثر بوده و همانطوری که حضوری مذاکره گردید، انتظار می‌رود با اقدامات مجدانه و سریع در آتیه نزدیکی احتیاجات عمومی به کلی برطرف گردد.

در تاریخ ۲ مرداد ماه ۱۳۴۷ وزارت آب و برق نامه ای در خصوص وضعیت کارگران برق بجنورد به آقای معینیان ریاست دفتر مخصوص شاهنشاهی نوشت: طبق گزارشی که از سوی شرکت سهامی برق منطقه ای خراسان در خصوص کارگران برق بجنورد به وزارت داده شده بود، کارگران اخراجی سابقاً در شرکت تضامنی برق تاتاری بجنورد مشغول به کار بوده اند، و پس از تحویل مؤسسه مزبور به شرکت برق منطقه ای، چون مشخصات نامبردگان با مواد ۳ و ۴ آئین نامه کارگزینی برق منطقه ای منطبق نبوده، لذا از ادامه کار آنان در برق ناحیه بجنورد جلوگیری، و با توجه به اینکه شرکت برق منطقه ای خراسان هیچگونه تعهدی نسبت به ارجاع کار به

کارگران شرکت برق تاتاری نداشته، افراد مذکور برای دریافت حقوق و مزایای سنوات خدمت خود طبق ماده ۳۳ قانون کار، می توانند به آقای تاتاری کارفرمای سابق خود مراجعه نمایند. این امر طی نامه ای در تاریخ ۱۰ شهریور ۱۳۴۷ از سوی وزارت آب و برق به آقای محمودیان مدیر کل نظارت بر مؤسسات برق ابلاغ گردید.

در تاریخ ۲۵ مرداد ۱۳۴۷ مردم بجنورد خطاب به وزارت آب و برق نامه ای نوشتند. متن نامه بدین شرح است که: بیشتر مردم بجنورد در فقر و عدم توانایی مالی بسر می برند، و وضع بازارها کساد و کار و کاسبی رونق درستی ندارد که باعث تأمین مالی و خرج و مخارجشان باشد. حتی اشخاصی را سراغ داریم که با داشتن زن و ۶، ۸ و ۱۰ بچه، برای تهیه دو قرص نان زارند تا چه برسد به این که بتوانند وجوه مصرفی برق را بدهند، و پرداخت مصرفی برق دو ماهه خارج از قدرت ما می باشد. لذا خواهشمند است دستور فرمایید که بهاء مصرف برق را ماه به ماه اخذ نمایند، یا اینکه کسی به علتی برق مصرف نکرده است، چرا بدون اینکه برق مصرف کرده باشد پولی به آن سازمان های مربوطه بدهد، چون در نامه قبلی متذکر شده بودید که حداقل بهای برق مصرفی ۵۰ ریال است. پس اگر کسی برقی مصرف نکرده نباشد چرا وجه فوق را اخذ می نمایند. خواهشمند است به عرایض و خواسته ها و خواهش های ما مردم بیچاره رسیدگی فرمایید.

آقای تاتاری در تاریخ ۱۴ مهرماه ۱۳۴۷ خطاب به ریاست کمیسیون عرایض مجلس شورای ملی، رونوشت به وزارت آب و برق، و رونوشت به تیمسار سپهبد یزدان پناه ریاست سازمان عالی بازرسی شاهنشاهی در خصوص تأسیس برق بجنورد و مشکلات به وجود آمده نوشته است:« .. بجنورد یکی از شهرهای زیبا و مرزی کشور است که متأسفانه بعلت رباخواری شدیدی که بین متمکنین آن ناحیه حکفرما بوده و هست تا چند سال قبل از اغلب مزایای تمدن امروزه حتی برق بی بهره و ناامنی راحتی را از مردم سلب نموده و مرده باد و زنده باد خائنین نیز در فضا طنین انداز بود در همچون موقعی اینجانب به پیروی از دستورات رضاشاه فقید که گفته بودند: ... همه باید خدمتگزار مملکت و وظیفه شناس باشند؛ لذا در بهمن ۱۳۳۲ امتیاز برق شهر بجنورد را با موافقت وزارت کشور و تصویب انجمن شهر طبق سند محضری برای مدت بیست سال بشرط اینکه تا خاتمه مدت دیگری حق گرفتن امتیاز نداشته باشد از شهرداری تحصیل نمودم و با اینکه تسهیلات زیادی از لحاظ واگذاری امتیاز برق به مشترکین قائل شدم بدین معنی هر کس با پرداخت ۹۵۰ ریال آنهم به عنوان وام که پس از شش ماه مسترد میشد صاحب برق میگردید. مع الوصف بعلت عدم آشنائی مردم بطور استفاده از نیروی برق و بن بست بودن آن شهرستان که فاقد حتی یک مهمانخانه بود استقبال زیادی نشده بطوریکه مصرف برق ماهیانه از هشت هزار کیلووات متجاوز نگردید ولی پس از ایجاد جاده تهران مشهد که خط سیر آن از بجنورد گذشت

آن شهر ترقیات سریعی نمود بطوری که در اندک مدتی دارای چندین هتل و مهمانخانه مدرن و کارگاه های صنعتی متعددی گردید و اینجانب مجبور شد از پست ریاست اداره اقتصاد کشاورزی استان منصرف و خود را بازنشسته نموده با استقراض از بانکها و اشخاص متفرقه موتورهای مولد برق قوی و ترانسفورماتورهای متعدد خریداری و نسبت به تهیه تیرهای سیمانی و تعویض قسمتی از شبکه شهر و کابل کشی فشارقوی به خدمات اجتماعی خود ادامه دهد و انتظار داشتم که زیانهای سنوات گذشته که در ماه هشت هزار کیلو وات و اخیراً به دویست و پنجاه هزار کیلو-وات در ماه رسیده است در اندک مدتی جبران شود ولی متأسفانه برق منطقه خراسان تأسیسات برق آن شهر را که بیش از ده میلیون تومان هزینه و سرمایه گذاری شده بود به مبلغ یک میلیون و پانصدهزارتومان با توجه به قانون استهلاکات و عدم محاسبه انجام شده از قبیل کرایه ها- هزینه ترخیص گمرکی و مخارج حفر کانال جهت کابل کشی و دستمزد نصب ترانسفورماتورها و غیره تحویل گرفته و ما را در مقابل سه میلیون تومان قرض قرار داده اند در نتیجه کلیه اموال مان از طرف بانکها حراج و به نان شب محتاجمان نمودند.

آیا پاداش خدمات اشخاص به مملکت خود که زندگی و هستی خویش و تمام فامیلش را در راه سربلندی زادگاهش گذاشته است باید چنین داده شود؟

بنابراین با توجه بعرایض بالا و با درنظر گرفتن اینکه از مدت امتیاز هنوز پنجسال دیگر باقی است و بعلاوه مؤسسه برق بجنورد تنها مؤسسه در ایران بوده که وامهای مأخوذه را مسترد نموده است استدعا دارد مقرر فرمایند:

۱- مبلغ یک میلیون و پانصد هزار تومان کسری بدهی اشخاص را که فقط صرف امور کارخانه شده است بعنوان سرقفلی مدت باقیمانده امتیاز باینجانب داده شود.

۲- در صورتیگه پرداخت مبلغ بالا مقدور نباشد مقرر فرمایند اینجانب را بپاس خدمات معروضه بمیزان مبلغ اشاره شده بالا با برق بجنورد شریک و سهیم نمایند تا بتوانم بتدریج باقیمانده بدهی خود را پرداخت نمایم.

۳- همانطوریکه معروض گردید درخواست بازنشستگی اینجانب صرفاً روی اداره کردن امور برق انجام گردید مقرر فرمایید برق منطقه خراسان در مشهد شغلی که مناسب باشد با حداقل بیست هزار ریال حقوق ماهیانه جهت تأمین مخارج عائله ارجاع نمایند».

در سال ۱۳۴۷ محمودیان مدیر کل نظارت بر مؤسسات برق، در مورد پرداخت بهای برق مصرفی دستور داد که هر مصرف کننده برق باید بهای آن را به ترتیبی که مؤسسه برق تعیین می کند بپردازد، و اگر مصرفی ندارد و نمی تواند حداقل بهای برق مصرفی را پرداخت کند، و یا استطاعت پرداخت بهای برق را ندارد می تواند از مؤسسه برق محل تقاضا کند که انشعاب او جمع آوری شود.

شرکت برق در سال ۱۳۴۸، سه خیابان اصلی شهر را به لامپ های گازی مجهز کرد(روزنامه خراسان، شماره ۵۹۸۱، ۱۳۴۸: ۳))، و در سال ۱۳۵۱، مسئولین شهر موفق به تأسیس یک نیروگاه جدید برق در غرب شهر شدند. بدین صورت مشکل برق کاهش یافت.(روزنامه خراسان، شماره ۶۷۱۲، ۱۳۵۱: ۶)

آقای تاتاری در تاریخ ۱۳۴۸/۲/۲جهت مشکلات پیش آمده، خطاب به هویدا نخست وزیر، رونوشت مهندس روحانی وزیر آب و برق، رونوشت آقای دکتر سامی راد چنین نوشت:« نتیجه خدمات شبانه روزی اینجانب به شهر مرزی بجنورد در مورد تأمین برق آنجا با توجه به حمایت دولت از سرمایه های خصوصی این بود که ۱۴ ماه قبل برق منطقه خراسان تأسیسات برق بجنورد را با ارزیابی بسیار ظالمانه که نموده بودند تحویل که به علت عدم پرداخت آنها، اموال سهام داران حراج، آنها را بنان شب محتاج نمود و پس از ۱۴ ماه که قرار شد پول تأسیسات به میزان ارزیابی ظالمانه خود پرداخت نمایند می گویند پول نداریم پس معلوم می شود دولتی که دم از حمایت از سرمایه های خصوصی می زند پاداش خادمین مملکت را که مجری منویات شاهنشاه فقید بوده‌اند چنین می دهد که فعلاً دیدیم. در هر صورت به پاس خدمات گذشته مان، جلوگیری از هم پاشیدگی بیشتر پانصد عائله موافقت فرمائید با توجه به ماده ۳۰ قانون ۴۱۷۶ یا اینجانب را شریک نمده ماهیان ۳۰۰ هزارریال جهت پرداخت قسمتی از بدهی هایم به عنوان علی الحساب آن هم از درآمد سرمایه خودم پرداخت و یا تا خاتمه پنجسال باقی مانده امتیاز رسمی موجود تأسیساتم را بخودم واگذار و پس ازخاتمه طبق امتیاز مذکور عمل گردد.»

در سال ۱۳۵۱واحدهایی از نیروگاه در بخش مرکزی واقع در کوچه فخران بوده است، ولی به تدریج واحدهای جدید نیروگاه در انتهای خیابان امام خمینی غربی یعنی نیروگاه فعلی نصب گردیدند.(صادقی، ۱۳۷۳: ۷۹)

نتیجه گیری

شرکت برق شهر با سرمایه گذاری خصوصی تأسیس شد، که تعداد مشترکین به ۱۱۵ نفر می‌رسید.از سال ۱۳۲۹ حاج حسن تاتاری شرکت تضامنی برق بجنورد حاج حسن تاتاری و پسران را تأسیس کرد. در ابتدای تأسیس می بایست زیر ساخت توسط مردم یا دولت صورت پذیرد. مردم مشارکت به صورت سهامی را پذیرفتند، اما به سرانجام نرسید. حاج حسن تاتاری به عهد خود وفادار ماند و به تنهایی در این راه گام برداشت. برای زیرساخت شبکه، تهیه موتور حدود دو سال طول کشید. در سال ۱۳۳۲ عملاً افتتاح شد. در آن زمان، مهندس جواد شهرستانی مدیر عامل برق خراسان بزرگ، پیشنهاد داد که تمام بدهی های آقای تاتاری را پرداخت خواهد کرد، و ۵۰ درصد از مدیریت شرکت را بر عهده خواهند داشت. پس از عقد قرارداد، فردی به نام حسین اسکویی را با عنوان مدیرعامل انتخاب و به بجنورد منتقل کردند، در نهایت تمام امور شرکت را تصاحب نمودند. شرکت برق خراسان فقط یکی از بدهی ها که مربوط به بانک صنایع بود را پرداخت کرد و مابقی بدهی را حاج حسن تاتاری با فروش کل اموال تسویه کرد. یکی از اموال مدرسه پاسداران (واقع در خیابان امیریه) بود که جهت بدهی به فروش رسید. شرکت برق خراسان بزرگ در سال ۱۳۴۶ مدیریت را بر عهده گرفت. به دلیل تعطیل نمودن فلکه برق مشهد، نیروگاه برق خسروی، کارمندان و کارگران آن منطقه را از مشهد به بجنورد منتقل کردند و طی نامه‌ای به مسئول نیروگاه برق بجنورد آقای تیمور نیاکان دستور اخراج کارگران بجنورد از جمله بابایی ، ولی زاده، قزوینی و علیپور را دادند. تیمور نیاکان با این امر در حضور مدیر عامل برق خراسان آقای حسین اسکویی مخالفت نمود و در نتیجه در مورخه ۱۳۴۷/۴/۱۱ اخراج شد.

فهرست منابع

۱- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان(۱۳۶۲)، « *مطلع الشمس*»، با مقدمه و فهارس اهتمام: تیمور برهان لیمودهی، جلد اول و دوم، بی جا: فرهنگسرا، میدان انقلاب بازارچه کتاب.

۲- بازخانه ای، علی(۱۳۸۲)، مراکز گرایشات روستایی شهرستان بجنورد(جغرافیای اقتصادی شهرستان بجنورد)، بی جا: بی نا.

۳- بدیعی، ربیع(۱۳۶۲)، « *جغرافیای مفصل ایران*»، بی جا: انتشارات اقبال.

۴- پایدار، حسین، پروان، بیژن (۱۳۸۴)؛« *انقلاب اسلامی در بجنورد*»، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

۵- توکلی مقدم، حسین (۱۳۷۵)؛ *وجه تسمیه شهرهای ایران(بررسی معانی نام های شهرهای ایران از دوران کهن تا عصر حاضر)*، جلد اول، با مقدمه مهدی محقق، تهران: میعاد.

۶- تاثیری، رضا (۱۳۹۳)؛ « *شهر من بیجین یورد، تاریخ شهر بجنورد از نگاهی دیگر*»، بجنورد: درج سخن.

۷- خوافی، شهاب الدین عبدالله(حافظ ابرو) (۱۳۷۰)، *جغرافیای تاریخی خراسان در تاریخ حافظ ابرو*، به تحصیح و تعلیق غلامرضا ورهرام، تهران: اطلاعات.

۸- حکیم الممالک، علی نقی (۱۳۵۶)، «*روزنامه سفر خراسان*»، تهران: بی نا.

۹- حجت، مسعود، بانکیان، محمداسماعیل (۱۳۸۴)، « *یکصد سال صنعت برق ایران*»، بی جا: فردوس.

۱۰- سهام الدوله، یارمحمدخان، شادلو، خاور بی بی (۱۳۷۴)؛ *سفرنامه های سهام الدوله بجنوردی*، به اهتمام قدرت الله روشنی زعفرانلو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۱- سوالونی، غلامرضا، نجاتی باغدار، قربانی، اسدالله [برای] شرکت برق منطقه ای خراسان، معاونت تحقیقات و برنامه ریزی، *یکصد سال تاریخ صنعت برق خراسان*، مشهد: انتشارات قاف مشهدالرضا (ع)، ۱۳۸۷، ص ۲۹۱- ۲۹۰.

۱۲- سعیدیان، عبدالحسین (۱۳۷۲)، « *سرزمین و مردم ایران، مردم شناسی و آداب و رسوم اقوام ایرانی*»، تهران: سازمان چاپ خواجه اول فردوسی.

۱۳- شادلو، امان الله(۱۳۹۴)؛ ایل من شادی، به کوشش علی رحمتی، بجنورد: بیژن یورد.

۱۴- شریعتی، علی(۱۳۶۳)، راهنمای خراسان، بی جا، انتشارات الفبا.

۱۵- صادقی، سلیمان(۱۳۷۳)، *جغرافیای شهرستان بجنورد*، ویراستار دکتر محمدحسین پاپلی یزدی، علی سالیانی، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.

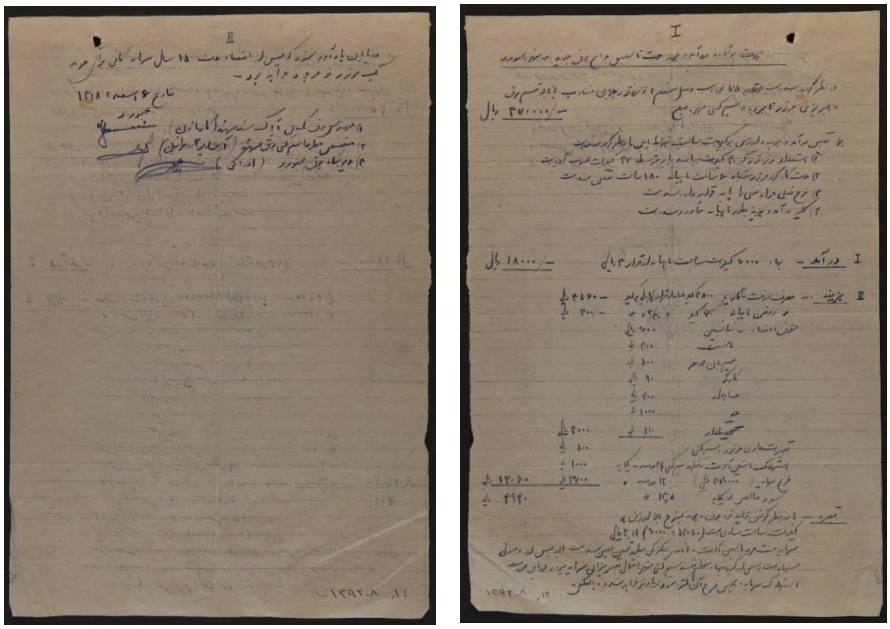
۱۶- ظلی، منوچهر (۱۳۵۰)؛ *شناسنامه شهرهای ایران بجنورد*، مشهد: انتشارات پروپاگاند.

۱۷- کریمیان، علی(۱۳۹۹)، *جغرافیای تاریخی بجنورد(قلعه ها، نفوس و مسیر تطور تقسیمات از ۱۲۹۴ ق. تا ۱۳۸۳ ش.)*، شیروان: شیلان.
۱۸- *گنج شایگان* (۱۳۳۵)؛ به کوشش آقای سیدمحمدعلی جمال زاده، برلین: انتشارات اداره «کاوه».
۱۹- لسترنج (۱۳۷۳)؛ *جغرافیای تاریخی سرزمین های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۰- مطیعی لنگرودی، حسن(۱۳۷۳)، *« جغرافیای اقتصادی خراسان»*، ویراستاران: دکتر محمدحسین پاپلی یزدی، علیب سالیانی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۱- محبوبی اردکانی، حسین (۱۳۷۶)؛ *تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران*، چاپ دوم، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، جلد سوم، ص ۵۱۳.
۲۲- مک گریگر، سی. ام (۱۳۶۸)؛ *شرح سفری به ایالت خراسان و شمال غربی افغانستان (جلد دوم)*، مترجم اسدالله توکلی طبسی، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
۲۳- ییت، چارلز ادوارد (۱۳۶۵)؛ *خراسان و سیستان، سفرنامه کلنل ییت به ایران و افغانستان*، ترجمه قدرت الله روشنی زعفرانلو، مهرداد رهبری، تهران: یزدان.

روزنامه

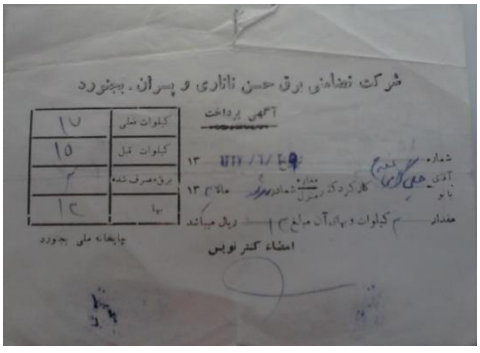
۲۴-*روزنامه خراسان*، سال ۱۸، شماره ۴۹۷۰، پنج شنبه ۱۷شهریور ۱۳۴۵، ص ۱۱.
۲۵-*روزنامه خراسان یومیه*، سال ۲۰، شماره ۵۵۶۶، پنج شنبه ۴مهر ۱۳۴۷، ص ۱۰.
۲۶-*روزنامه مبارز*، سال ۱۷، شماره ۱۵۳۶، چهارشنبه ۲۰ دیماه ۱۳۴۶، ص ۳.
۲۷-*روزنامه آفتاب شرق*- مشهد، ۹۲۵۹، ۱۳۴۶/۱۲/۱۹؛ مجله تهران مصور، ۱۲۸۰، ۱۳۴۷/۱/۹.
۲۸-*روزنامه خراسان*، سال ۲۰، شماره ۵۹۸۱، پنج شنبه۳۰ بهمن ۱۳۴۸، ص ۶.
۲۹-*روزنامه خراسان*، سال ۲۴، شماره ۶۷۱۲، دوشنبه ۲۰ مرداد ۱۳۵۱، ص ۶.
۳۰- *روزنامه خراسان*، سال۴۱، شماره ۱۲۶، ۱۳ شهریور ۱۳۴۴، ص ۴.

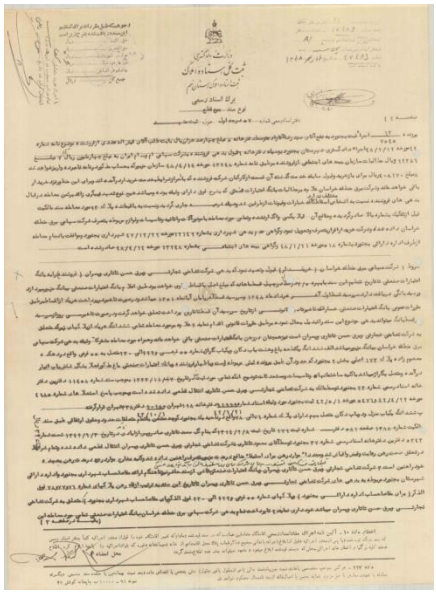
ضمائم

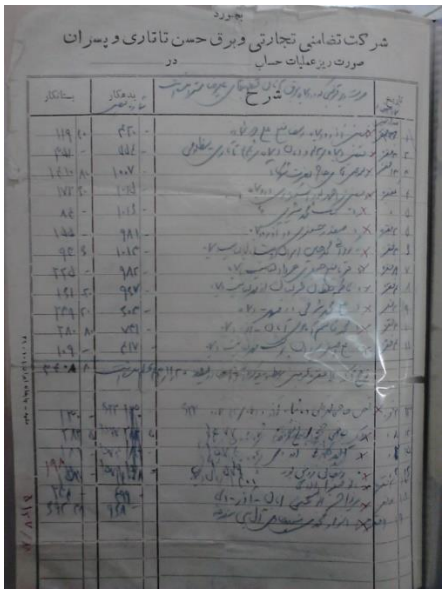


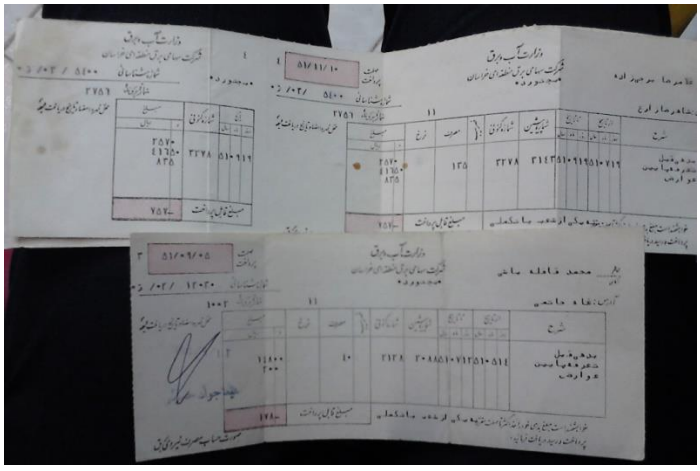
(برآورد درآمد و هزینه جهت تأسیس چراغ برق جدید در شهر بجنورد)

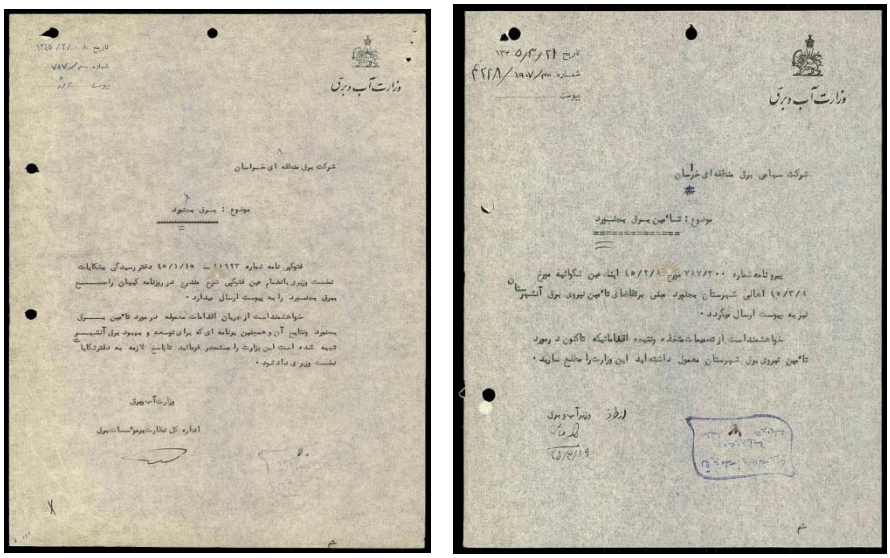







شرکت تضامنی تجارتی و برق حسن تاتاری و پسران
صورت ریز عملیات حساب
در
شرح
بستانکار


وزارت آب و برق
شرکت سهامی برق منطقه‌ای خراسان
وزارت آب و برق
شرکت سهامی برق منطقه‌ای خراسان
مجموعه ...
۵۱۲۱۱/۱۰
۵۱۲۰۶/۰۵



وزارت آب و برق

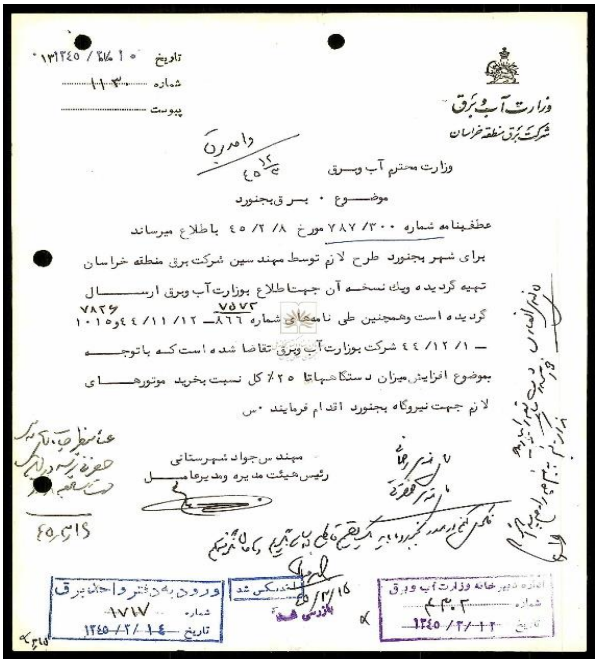
شرکت برق منطقه ای خراسان

موضوع : تامین برق بجنورد

پیرو نامه شماره ۷۸۷/۳۰۰ مورخ ۴۵/۲/۸ اینک عین شکوائیه مورخ ۴۵/۳/۸ اهالی شهرستان بجنورد جهت برقاماری تامین نیروی برق آنشهر را نیز به پیوست ارسال میگردد.

خواهشمند است از وصولیات شده و نتیجه اقداماتیکه تاکنون در مورد تامین نیروی برق شهرستان معمول داشته اید این وزارت را مطلع سازید.

(تأمین برق بجنورد)



وزارت آب و برق

شرکت برق منطقه خراسان

وزارت محترم آب و برق

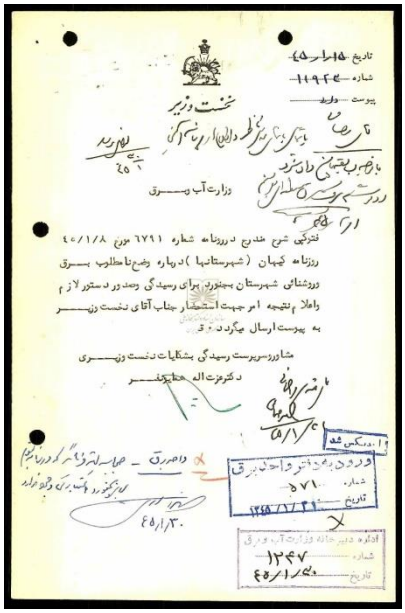
موضوع : برق بجنورد

عطفنامه شماره ۷۸۷/۳۰۰ مورخ ۴۵/۲/۸ باطلاع میرساند برای شهر بجنورد طرح لازم توسط مهندسین شرکت برق منطقه خراسان تهیه گردیده و یک نسخه آن جهت اطلاع بوزارت آب و برق ارسال گردیده است و همچنین طی نامه‌های شماره ۸۶۶ ـ ۴۴/۱۱/۱۲ و ۱۰۱۵ ـ ۴۴/۱۲/۱ شرکت بوزارت آب و برق تقاضا شده است که باتوجه بموضوع افزایش میزان دستگاههای تا ۲۵٪ کل نسبت بخرید موتورهای لازم جهت نیروگاه بجنورد اقدام فرمایند.

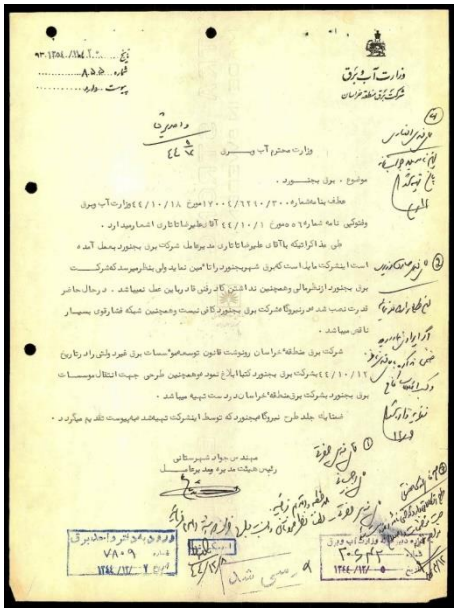
مهندس جواد شهرستانی
رئیس هیئت مدیره و مدیرعامل

وارد دفتر داخله برق شماره ۷۷۷ تاریخ ۴۵/۲/۱۴

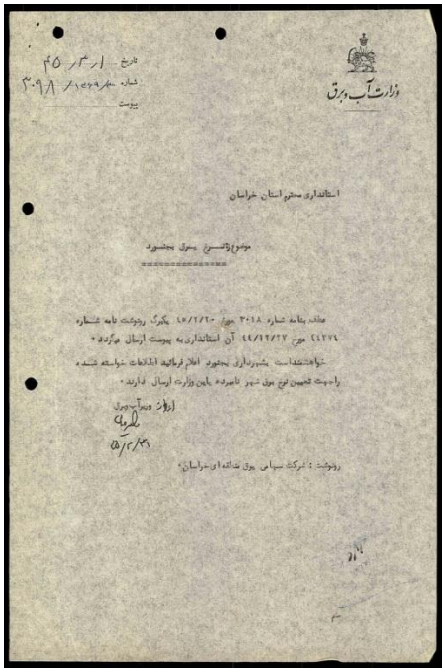
اداره دبیرخانه وزارت آب و برق شماره ۴۵۳۰ تاریخ ۴۵/۳/۱۱



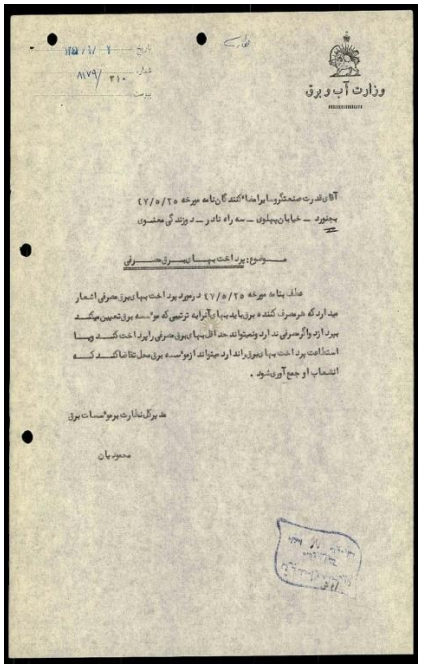
(انتقال مؤسسات برق بجنورد به شرکت برق منطقه خراسان)



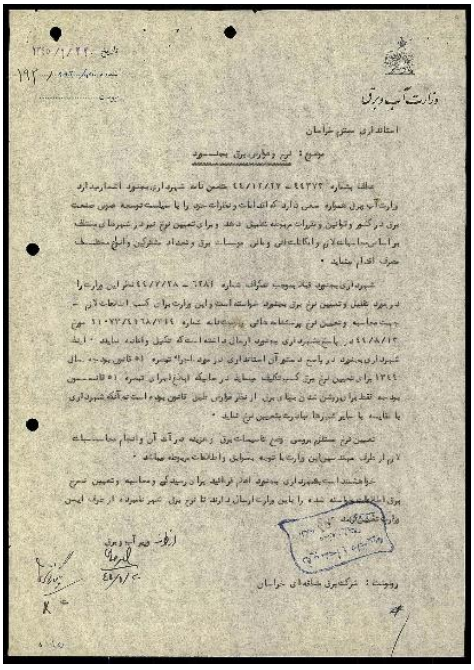
(وضعیت نامطلوب برق بجنورد)



(پرداخت بهاء برق مصرفی)



(نرخ برق بجنورد)

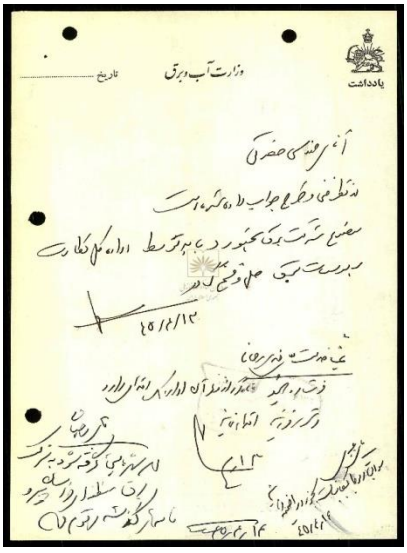


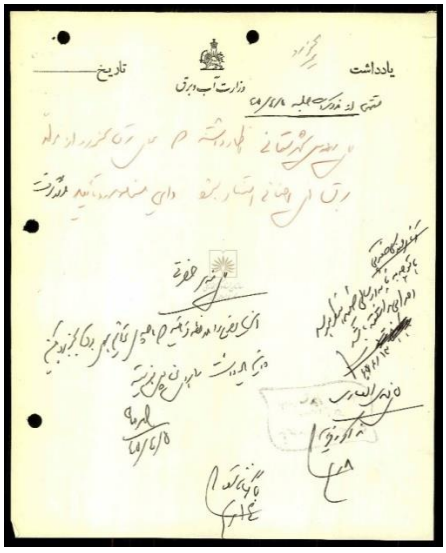
وزارت آب و برق

استانداری محترم خراسان

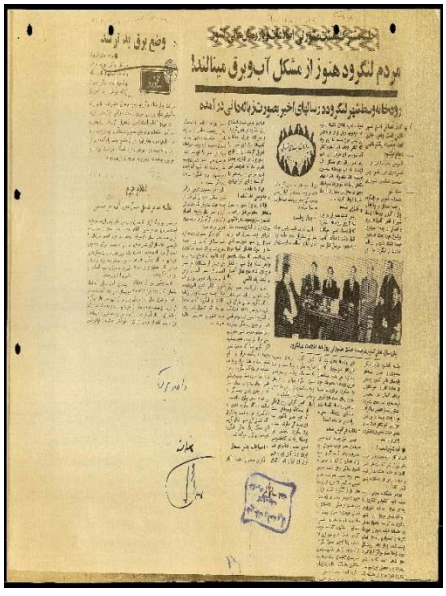
موضوع: ترخ و عوارض برق بجنورد

ضمن تأیید شماره ۴۹۳۷۳ ـ ۴۹/۱۲/۲۷



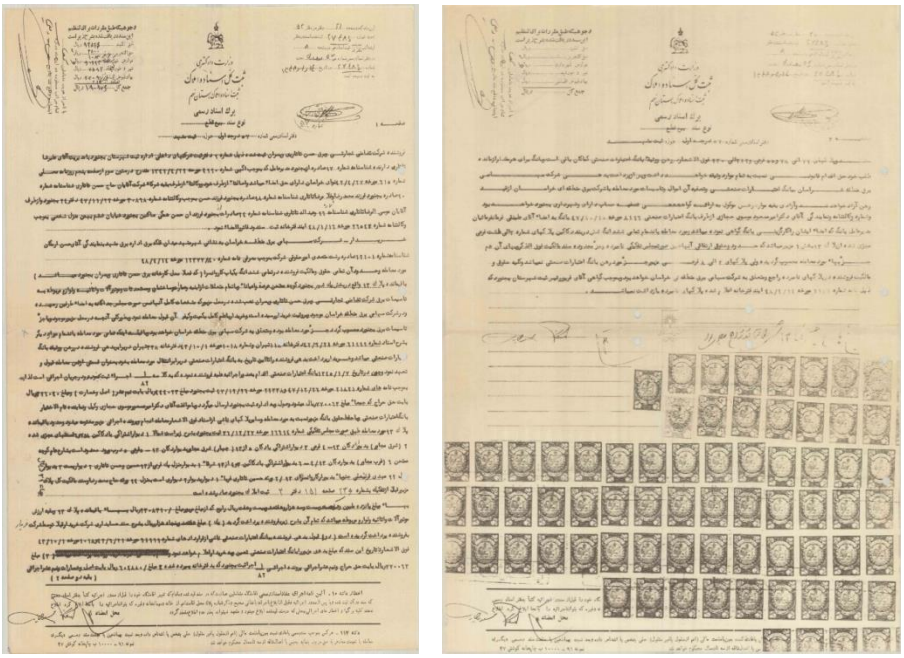


(مشکلات برق منطقه ای بجنورد)

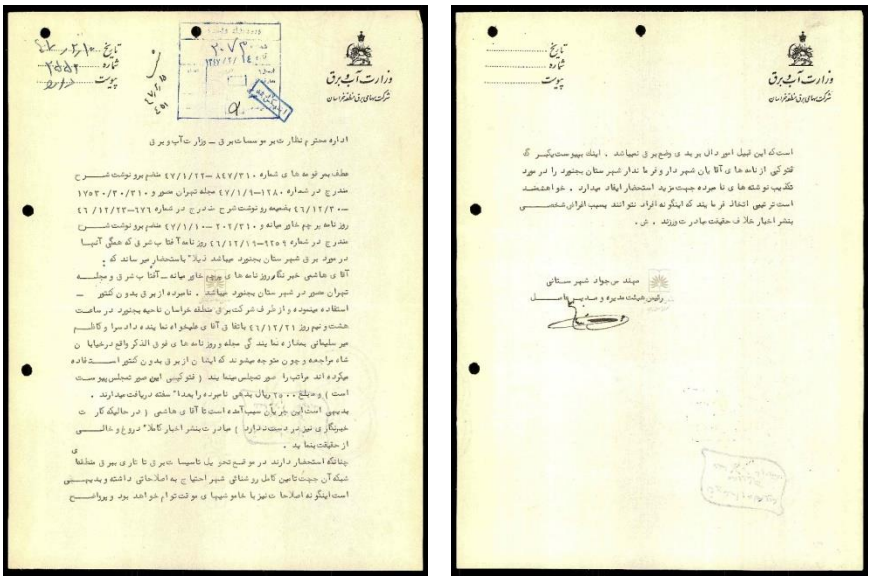


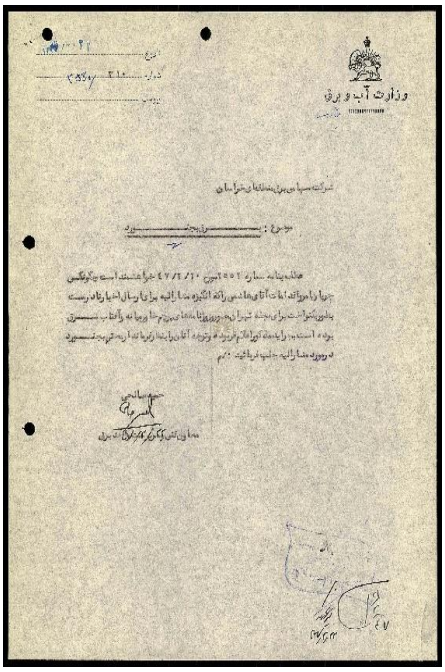


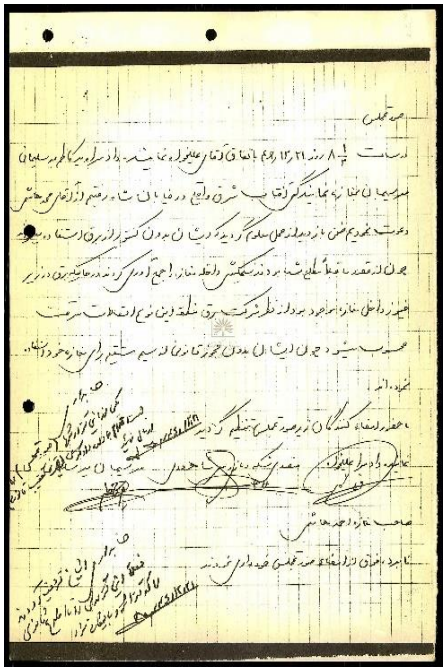
(وضعیت نامطلوب برق بجنورد)



(فروش شرکت برق تاتاری بجنورد)







(تکذیب نوشته های هاشمی خبرنگار روزنامه های پرچم خاورمیانه، آفتاب شرق و مجله تهران در مورد وجود مشکلات برق بجنورد از سوی محمدجواد شهرستانی رئیس هیئت مدیره و مدیرعامل شرکت برق منطقه ای)











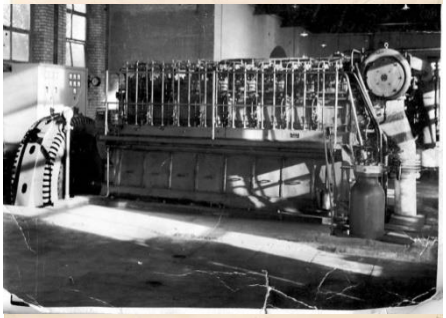





























نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۸۴ – ۱۴۵

مدل کارآمدی جبران خسارت ناشی از ترک فعل مسئولین با شکل دهی صندوق تامین خسارات دولتی

سید عماد صدوری [۱]
حامد کرمی [۲]
داود محبی [۳]

چکیده

مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری از موضوعات بنیادین حقوق اداری ایران است که با گسترش وظایف حاکمیتی دولت و تأکید بر الزامات اخلاق حکمرانی، ابعاد جدیدی یافته است. این مسئولیت زمانی تحقق می‌یابد که مأمور یا نهاد اداری از انجام تکلیف قانونی خود امتناع ورزد و ترک فعل، با احراز ارکان مسئولیت مدنی و وجود رابطه سببیت، موجب ورود خسارت به اشخاص شود. با وجود پذیرش مسئولیت مدنی دولت و کارگزاران آن در جبران خسارات ناشی از فعل یا ترک فعل زیان‌بار، اجرای مؤثر احکام مدنی علیه دولت و پرداخت به‌موقع خسارات همچنان با چالش‌های حقوقی و اجرایی مواجه است؛ چالش‌هایی که تحقق اصولی مانند عدالت، پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری در حکمرانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و رویکرد تطبیقی، مبانی مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری، موانع جبران مؤثر خسارت و چالش‌های اجرای احکام مالی علیه دولت را بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد ساختار موجود از سازوکار مالی و نهادی یکپارچه‌ای برای جبران سریع و مؤثر خسارات برخوردار نیست. بر این اساس، پژوهش حاضر الگوی تقنینی «صندوق تأمین خسارت دولت» را پیشنهاد می‌کند که در قالب دو مسیر طراحی شده است: نخست، جبران سریع خسارات ناشی از ترک فعل اداری واجد شرایط، پس از احراز مسئولیت توسط مرجع صالح و با حفظ صلاحیت مراجع قضایی؛ و دوم، تضمین و تسریع پرداخت محکوم‌به‌های قطعی دولت. این الگو با پیش‌بینی مبنای قانونی مشخص، منابع مالی پایدار، سازوکار نظارت و امکان رجوع قانونی، می‌تواند ضمن کاهش فاصله میان شناسایی حق و جبران عملی خسارت، مسئولیت‌پذیری دولت و کارگزاران آن را تقویت و به تحقق عدالت جبرانی، اخلاق حکمرانی و اعتماد عمومی کمک کند.

واژگان کلیدی

مسئولیت مدنی دولت، ترک فعل اداری، اجرای احکام مدنی، صندوق تأمین خسارات دولتی.

---

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.
Email: 4160191770@iau.ac.ir
۲. عضو هیات علمی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: h.karami@shahed.ac.ir
۳. عضو هیات علمی، دانشگاه قم، قم، ایران.
Email: D.mohebbi@qom.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۳/۱۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۶/۱

طرح مسأله

مسئولیت مدنی دولت در نظام حقوق اداری ایران از مهم‌ترین نمودهای پیوند میان حاکمیت قانون و اخلاق حکمرانی است. در حکمرانی مطلوب، حاکمیت افزون بر التزام به قواعد حقوقی، مکلف به رعایت اصولی چون عدالت، مسئولیت‌پذیری، امانت‌داری، رعایت کرامت شهروندان، حمایت مؤثر از حقوق آنان و جبران خسارات وارده است. مسئولیت مدنی دولت و کارگزاران آن ممکن است در نتیجه اسباب مختلف، از جمله فعل یا ترک فعل زیان‌بار ایجاد شود و ترک فعل اداری یکی از مصادیق مهم آن به شمار می‌رود. در «ترک فعل اداری»، زیان وارده ناشی از امتناع کامل یا اجرای ناقص قانون یا انجام تکلیف قانونی است؛ وضعیتی که تعارض میان اقتدار اداری و حقوق اشخاص را برجسته ساخته و سنجش عملکرد دولت را در پرتو عدالت اداری و اصول اخلاق حکمرانی ضروری می‌سازد. کارآمدی نظام حقوقی زمانی تحقق می‌یابد که زیان‌دیده بتواند به جبران مؤثر و به‌موقع خسارت دست یابد؛ امری که از منظر اخلاق حکمرانی، بخشی از تعهد قانونی و اخلاقی حاکمیت محسوب می‌شود. بااین‌حال، خسارات ناشی از ترک فعل مأموران اداری، افزون بر دشواری‌های احراز و اثبات مسئولیت، در مرحله جبران نیز با موانع اجرایی مواجه است.

مطابق قانون نحوه پرداخت محکوم‌به دولت و عدم تأمین و توقیف اموال دولتی مصوب ۱۳۶۵، دولت مکلف است ظرف مهلت مقرر نسبت به پرداخت محکوم‌به اقدام کند و تا پایان این مهلت، توقیف اموال دولتی ممنوع است. این قاعده با هدف حفظ انضباط مالی دولت و استمرار خدمات عمومی وضع شده است؛ با این حال، در عمل می‌تواند موجب شود زیان‌دیده، علی‌رغم اخذ حکم قطعی، مدت قابل توجهی در انتظار وصول حق خود باقی بماند و در مواردی، تأخیر در پرداخت نیز آثار مالی مستقلی ایجاد کند. در اخلاق حکمرانی، ارزش واقعی مسئولیت مدنی دولت نه صرفاً در صدور حکم محکومیت، بلکه در جبران سریع، مؤثر و عادلانه خسارت زیان‌دیدگان تجلی می‌یابد.

بررسی پیشینه تقنینی نشان می‌دهد که از دهه ۱۳۳۰ تاکنون، قانون‌گذار همواره درصدد ایجاد تعادل میان حفظ نظم مالی دولت و تضمین اجرای احکام قطعی بوده است. از تبصره ۱۸ قانون بودجه سال ۱۳۳۴ و تبصره ۵۳ قانون بودجه سال ۱۳۵۷ تا بند (ج) ماده ۲۴ قانون الحاق برخی مواد به قانون تنظیم بخشی از مقررات مالی دولت (۲) مصوب ۱۳۹۳، تلاش‌هایی برای تسهیل پرداخت محکوم‌به‌های دولت و پیش‌بینی ضمانت اجرا در برابر دستگاه‌های مستنکف صورت گرفته است؛ بااین‌حال، فقدان سازوکاری نهادی، پایدار و کارآمد برای تضمین جبران و

پرداخت به‌موقع خسارات، همچنان یکی از چالش‌های مهم اجرای احکام مالی علیه دولت محسوب می‌شود.

پژوهش‌های موجود عمدتاً بر مبانی مسئولیت مدنی ناشی از فعل یا ترک فعل، به‌صورت کلی، یا بر سازوکارهای جبران خسارت در حوزه‌های خاص متمرکز بوده‌اند و کمتر به پیوند میان مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری، چالش‌های عملی اجرای احکام مالی علیه دولت و طراحی یک سازوکار نهادی برای رفع این چالش پرداخته‌اند. ازاین‌رو، خلأ موجود صرفاً در شناسایی مبانی مسئولیت مدنی نیست، بلکه در تبدیل مسئولیت احرازشده به جبران مؤثر و به‌موقع نیز قابل مشاهده است.

اهمیت پژوهش حاضر در آن است که از یک سو، ماهیت حقوقی مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری و دشواری‌های احراز و جبران آن و از سوی دیگر، چالش‌های عملی اجرای احکام محکومیت دولت و پرداخت محکوم‌به را به‌عنوان یکی از زمینه‌های اخلاقی مدیریت و حکومت، به‌صورت توأمان مورد بررسی قرار می‌دهد. از منظر اخلاق مدیریت و حکمرانی ، دولت به‌عنوان ضامن منافع عمومی و حافظ حقوق شهروندان، صرفاً در برابر ورود زیان ناشی از عملکرد یا ترک فعل مأموران خود مسئول نیست، بلکه در قبال کارآمدی سازوکارهای جبران و تأخیرهای ناروا در پرداخت خسارات و محکوم‌به‌های قطعی نیز باید پاسخگو باشد؛ زیرا مشروعیت و کارآمدی نظام اداری، افزون بر رعایت قانون، به میزان پایبندی آن به اصول عدالت، مسئولیت‌پذیری، پاسخگویی و حمایت مؤثر از حقوق شهروندان وابسته است.

نوآوری پژوهش حاضر در آن است که ضمن شناسایی یکی از مهم‌ترین چالش‌های اجرای احکام مدنی علیه دولت، مدل بومی «صندوق تأمین خسارات دولتی» را به‌عنوان یک سازوکار نهادی پیشنهاد می‌کند. این صندوق صرفاً به جبران خسارات ناشی از ترک فعل محدود نیست، بلکه در یک مسیر، امکان جبران سریع خسارات ناشی از ترک فعل اداری واجد شرایط و در مسیر دیگر، تضمین پرداخت محکوم‌به‌های قطعی دولت، فارغ از منشأ مسئولیت را دنبال می‌کند. این مدل با تفکیک مرحله جبران خسارت شهروند از مرحله تعیین و رجوع دولت به دستگاه یا مأمور مسئول، می‌تواند علاوه بر افزایش کارآمدی نظام جبران خسارت، زمینه تحقق عدالت جبرانی، ارتقای پاسخگویی دولت، تقویت مسئولیت‌پذیری دستگاه‌ها و افزایش اعتماد عمومی را فراهم آورد.

پژوهش حاضر بر این فرضیه استوار است که تشکیل صندوق تأمین خسارات دولتی، به‌عنوان سازوکاری نهادی مبتنی بر عدالت، پاسخگویی و الزامات اخلاق حکمرانی، می‌تواند با کاهش بخشی از موانع موجود در جبران خسارات ناشی از ترک فعل اداری و اجرای محکومیت‌های قطعی مالی دولت، کارآمدی نظام جبران خسارت را افزایش داده و به تقویت پاسخگویی دولت،

مسئولیت‌پذیری دستگاه‌ها و اعتماد عمومی کمک کند.

مفهوم، ارکان و گونه‌شناسی ترک فعل اداری

ترک فعل در لغت به معنای «دست کشیدن از کاری» است و در اصطلاح حقوق اداری، به خودداری غیرقابل توجیه کارگزار یا مقام اداری از انجام تکلیف قانونی معین و الزام‌آور اطلاق می‌گردد، به‌گونه‌ای که این خودداری به ایجاد خسارت، تضییع حق یا اختلال در ارائه خدمات عمومی بینجامد (حاجی‌ده‌آبادی و عسکری‌مروت، ۱۳۹۸: ۲۳۴).

در حقوق اداری ایران، مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل زمانی قابل طرح است که شخص، وظیفه‌ای قانونی، شرعی یا قراردادی برای انجام عملی داشته و از اجرای آن خودداری کرده باشد؛ بنابراین، ترک فعلی که فاقد منشأ تکلیفی باشد، به‌تنهایی موجب ضمان نخواهد بود (محمدی، پروین و مومنی‌راد، ۱۴۰۳: ۱۴۴). ازاین‌رو، صرف عدم اقدام مأمور یا مقام اداری برای تحقق مسئولیت کافی نیست، بلکه باید وجود تکلیف، قابلیت انجام آن و سایر شرایط لازم برای انتساب مسئولیت و ورود خسارت احراز شود.

تحقق مسئولیت‌آور ترک فعل، مستلزم احراز مجموعه‌ای از عناصر و شرایط است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

رکن قانونی: وجود تکلیف صریح، مشخص و الزام‌آور برای کارگزار که منشأ آن می‌تواند قانون، مقررات یا سایر منابع ایجادکننده تکلیف باشد. وجود چنین تکلیفی، شرط اساسی مسئولیت ناشی از ترک فعل است؛ به‌گونه‌ای که فقدان منشأ تکلیفی، مسئولیت ناشی از عدم اقدام را منتفی می‌سازد.

رکن مادی: تحقق ترک فعل در قالب عدم انجام وظیفه‌ای که انجام آن بر عهده کارگزار قرار گرفته است. ترک فعل اداری می‌تواند در قالب‌هایی همچون عدم انجام وظیفه، تأخیر در انجام آن، اهمال در اجرای وظایف یا عدم نظارت بر کارکنان ظهور یابد و در صورت احراز سایر شرایط مسئولیت، به تضییع حقوق عمومی یا ورود خسارت منجر شود

رکن معنوی: انتساب ترک فعل به کارگزار از حیث تقصیر یا قصور. در حقوق اداری ایران، تقصیر می‌تواند در قالب بی‌احتیاطی، سهل‌انگاری و عدم رعایت مقررات دولتی نمود یابد و در مواردی که ترک وظیفه موجب ورود ضرر شده است، احراز تقصیر و انتساب آن در ارزیابی مسئولیت اهمیت اساسی دارد. (محمدی، پروین و مومنی‌راد، ۱۴۰۳: ۱۴۴).

علاوه بر عناصر مذکور، در ترک فعل اداری، قابلیت انتساب و رابطه سببیت نیز باید احراز شود؛ به این معنا که نتیجه زیان‌بار باید به ترک فعل یا غفلت شخص قابل انتساب باشد و میان عدم انجام وظیفه و خسارت وارده رابطه سببیت وجود داشته باشد. از این منظر، مسئولیت ناشی از

ترک فعل هنگامی قابل تحقق است که میان وجود تکلیف، امکان و توانایی انجام آن، ترک فعل قابل انتساب و رابطه سببیت میان ترک فعل و زیان ارتباط لازم برقرار باشد (محمدی، پروین و مومنی‌راد، ۱۴۰۳: ۱۴۸).

ترک فعل اداری را می‌توان از دو منظر گونه‌شناسی کرد. نخست، از حیث نحوه و گستره ارتکاب، شامل: الف) ترک فعل مطلق یا عدم انجام هرگونه اقدام و ب) ترک فعل نسبی یا انجام ناقص وظیفه یا تأخیر غیرموجه در انجام آن. این تقسیم‌بندی با توجه به اینکه ترک فعل مدیران و مأموران دولتی در عمل می‌تواند در قالب‌هایی همچون اهمال، سهل‌انگاری، عدم نظارت و تأخیر در انجام وظایف ظهور پیدا کند، برای تحلیل ابعاد مسئولیت ناشی از ترک فعل قابل استفاده است.

دوم، از حیث سطح مسئولیت مرتکب، می‌توان میان ترک فعل فردی، که مستقیماً به شخص یا مقام اداری معین منتسب است، و ترک فعل سازمانی، که منشأ آن نقص در فرآیندها، ساختارها یا سازوکارهای اداری است، تفکیک کرد. این تمایز، در تعیین گستره مسئولیت، نحوه انتساب ترک فعل و انتخاب ضمانت‌اجرای مناسب اهمیت دارد.

مبانی فقهی مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری

با توجه به پیوند مبنایی نظام حقوقی ایران با فقه امامیه، در تبیین مسئولیت مدنی و ضمان ناشی از رفتارهای زیان‌بار از قواعد فقهی بهره های متعددی گرفته شده است. این قواعد در حوزه ترک فعل اداری نیز می‌توانند در تحلیل مبانی مسئولیت دولت و کارگزاران آن مورد توجه قرار گیرند؛ به‌ویژه در مواردی که مقام یا مأمور اداری، با وجود تکلیف قانونی و امکان انجام وظیفه، از اقدام لازم خودداری کرده و این خودداری به ورود یا استمرار خسارت برای شهروند منتهی شده است. در این میان، قاعده لاضرر، اتلاف و تسبیب از مهم‌ترین قواعدی هستند که می‌توانند در تبیین مبانی فقهی مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل مورد استفاده قرار گیرند.

قاعده لاضرر و لاضرار: قاعده «لاضرر و لاضرار» از قواعد بنیادین فقه امامیه است که در مقام نفی و رفع وضعیت‌ها و احکام ضرری مورد استناد قرار گرفته است (محقق داماد، ۱۳۹۵: ۱۳۴–۱۴۲؛ محمدی، ۱۳۸۷: ۱۷۰–۱۷۲). اهمیت این قاعده در مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری از آن جهت است که اعمال صلاحیت‌ها و انجام وظایف اداری نباید به ایجاد یا استمرار وضعیت زیان‌باری منتهی شود که در پرتو تکلیف قانونی قابل پیشگیری یا رفع بوده است. بنابراین، هرگاه مقام یا کارگزار اداری با وجود تکلیف قانونی و امکان اقدام، از انجام وظیفه لازم خودداری کند و این خودداری موجب ورود یا استمرار ضرر ناروا به شهروند شود، قاعده لاضرر می‌تواند به‌عنوان یکی از مبانی فقهی در تحلیل ضرورت رفع آثار زیان‌بار و حمایت از

زیان‌دیده مورد استناد قرار گیرد. البته، تحقق ضمان و الزام به جبران خسارت، نیازمند احراز سایر شرایط و ارکان مسئولیت مدنی، از جمله وجود تکلیف، قابلیت انتساب و رابطه سببیت است.

قاعده اتلاف: قاعده اتلاف از مهم‌ترین مبانی ضمان قهری است و بر اساس آن، هرگاه شخص به‌طور مستقیم موجب تلف مال یا حق دیگری شود، اصل ضمان وی نسبت به خسارت وارده مطرح می‌شود (محقق داماد، ۱۳۹۵: ۱۱۵–۱۱۹). در قلمرو ترک فعل اداری، استناد به قاعده اتلاف در مواردی قابل تصور است که ترک اقدام، با توجه به اوضاع و احوال و معیار عرفی، در حکم رفتار مستقیم و مؤثر در ایجاد خسارت قرار گیرد. برای نمونه، چنانچه مقام یا مأمور اداری مکلف به انجام اقدام مشخصی برای جلوگیری از ورود زیان باشد و با وجود امکان مداخله از انجام آن خودداری کند، در صورتی که عرفاً نتیجه زیان‌بار به این ترک اقدام منتسب شود، بررسی ضمان بر مبنای اتلاف قابل طرح خواهد بود. بنابراین، صرف وجود ترک فعل برای تحقق مسئولیت کافی نیست، بلکه باید میان خودداری از انجام تکلیف و ورود مستقیم خسارت، رابطه‌ای عرفی و قابل انتساب احراز شود.

قاعده تسبیب: تسبیب در مواردی مطرح می‌شود که شخص بدون ایجاد مستقیم زیان، با ایجاد یا فراهم‌کردن سبب مؤثر در وقوع خسارت، عرفاً مسبب ورود ضرر شناخته شود. این قاعده در فقه امامیه در کنار اتلاف از مهم‌ترین مبانی ضمان قهری است (نجفی، ۱۴۱۲ق: ۴۶) اهمیت تسبیب در مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری از آن جهت است که بخش مهمی از ترک فعل‌های اداری، نه به‌صورت ایجاد مستقیم خسارت، بلکه از طریق ایجاد، فراهم‌شدن یا استمرار شرایطی رخ می‌دهد که در نهایت به ورود زیان منتهی می‌شود. برای مثال، چنانچه مأمور یا مقام اداری مکلف به انجام اقدام پیشگیرانه‌ای باشد و با وجود امکان انجام آن از اقدام خودداری کند و همین خودداری در ایجاد یا گسترش خسارت نقش مؤثر داشته باشد، می‌توان رابطه میان ترک تکلیف و نتیجه زیان‌بار را از منظر تسبیب مورد بررسی قرار داد. (محقق داماد، ۱۳۹۵: ۱۲۳).

در این چارچوب، رابطه سببیت در مسئولیت ناشی از ترک فعل اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند؛ زیرا در بسیاری از موارد، خسارت مستقیماً از «عدم انجام عمل» ناشی نمی‌شود، بلکه ترک فعل موجب ایجاد، تقویت یا استمرار شرایطی می‌شود که عرفاً به ورود زیان منتهی شده است. ازاین‌رو، برای استناد به قاعده تسبیب، صرف اثبات اینکه مقام اداری وظیفه‌ای را انجام نداده است کافی نیست؛ بلکه باید احراز شود که نخست، تکلیف به اقدام وجود داشته، دوم، امکان متعارف انجام آن فراهم بوده و سوم، میان ترک اقدام و خسارت وارده رابطه سببیت عرفی و قابل انتساب وجود داشته است.

بر این اساس، قواعد اتلاف و تسبیب را می‌توان در تحلیل مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری مکمل یکدیگر دانست. در مواردی که نتیجه زیان‌بار به‌طور مستقیم و عرفاً به رفتار

ترک‌کننده منتسب می‌شود، تحلیل مبتنی بر ائتلاف قابل طرح است؛ اما در مواردی که ترک فعل از طریق ایجاد یا استمرار سبب مؤثر در ورود خسارت عمل می‌کند، قاعده تسبیب اهمیت بیشتری می‌یابد. این تفکیک، زمینه مناسبی برای تحلیل حقوقی مسئولیت دولت و مأموران اداری در قبال خسارات ناشی از عدم انجام یا تأخیر ناموجه در انجام تکالیف قانونی فراهم می‌کند.

مبانی قانونی مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری

در قوانین موضوعه جمهوری اسلامی ایران، اگرچه «مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری» به‌عنوان نهادی مستقل و جامع تنظیم نشده است، مجموعه‌ای از مقررات مدنی، مسئولیت مدنی و اداری، مبانی لازم برای شناسایی و تحلیل این نوع مسئولیت را فراهم کرده‌اند.

الف) قانون مدنی: ماده ۹۵۲ قانون مدنی، «تفریط» را «ترک عملی که به موجب قرارداد یا متعارف برای حفظ مال غیر لازم است» تعریف کرده و ماده ۹۵۳ نیز تقصیر را اعم از تعدی و تفریط دانسته است. ازاین‌رو، قانونگذار ترک عمل لازم را در قالب تفریط به رسمیت شناخته است. در همین راستا، قاسم‌زاده با بررسی مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل، وجود تکلیف قبلی ناشی از قانون، قرارداد یا عرف را در مسئولیت‌آور شدن ترک فعل اساسی می‌داند؛ بنابراین، خودداری از انجام وظیفه‌ای که شخص قانوناً مکلف به انجام آن است، در صورت تحقق خسارت و سایر شرایط مسئولیت، می‌تواند منشأ مسئولیت مدنی قرار گیرد (قاسم‌زاده، ۱۳۷۸: ۸۷.(

ب) قانون مسئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹: ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی، ورود خسارت در نتیجه عمد یا بی‌احتیاطی را موجب مسئولیت جبران‌کننده دانسته است. هرچند این ماده میان فعل و ترک فعل تفکیک صریحی ایجاد نکرده است، در صورتی که خودداری از انجام اقدام لازم ناشی از بی‌احتیاطی باشد و رابطه سببیت میان ترک اقدام و خسارت احراز شود، امکان تحقق مسئولیت مدنی وجود خواهد داشت. در خصوص دولت نیز ماده ۱۱ قانون مسئولیت مدنی، در شرایط مقرر، مسئولیت کارکنان دولت و مسئولیت اداره یا مؤسسه مربوط را در قبال خسارات وارده شناسایی کرده است. این ماده، مبنای مهمی برای تحلیل مسئولیت مدنی دولت و کارکنان آن در قبال زیان‌های ناشی از عملکرد اداری محسوب می‌شود.

ج) مقررات ناظر بر وظایف و تخلفات اداری: در حوزه حقوق اداری، بند ۳ ماده ۸ قانون رسیدگی به تخلفات اداری، «انجام ندادن یا تأخیر در انجام امور قانونی ارباب‌رجوع بدون دلیل» را تخلف اداری شناخته است. بنابراین، قانونگذار عدم انجام یا تأخیر ناموجه در اجرای تکلیف قانونی را رفتاری قابل انتساب و مستوجب ضمانت اجرای اداری دانسته است. اهمیت این حکم در بحث مسئولیت مدنی از آن جهت است که می‌تواند در احراز وجود تکلیف قانونی و تشخیص

تقصیر ناشی از ترک فعل مورد توجه قرار گیرد؛ هرچند تحقق تخلف اداری به‌تنهایی برای اثبات مسئولیت مدنی و الزام به جبران خسارت کافی نیست و سایر ارکان مسئولیت نیز باید احراز شود.

در همین راستا، در ادبیات حقوقی، تقصیر اداری شامل مواردی همچون نقض قوانین و مقررات اداری، تجاوز از صلاحیت‌ها و خودداری از انجام وظایف قانونی دانسته شده است؛ بنابراین، ترک وظیفه قانونی می‌تواند در صورت تحقق سایر ارکان، مبنای انتساب مسئولیت به شخص یا دستگاه اداری قرار گیرد. همچنین، دستورالعمل نحوه مقابله با ترک وظایف قانونی مدیران و کارمندان مصوب ۱۳۹۹، با تصریح به مسئولیت ناشی از ترک وظایف قانونی، اهمال و سهل‌انگاری در اجرای قانون، این رویکرد را در مقررات اداری معاصر ایران تقویت کرده است.

در مجموع، مقررات موجود نشان می‌دهد که حقوق ایران، اگرچه عنوان مستقلی برای مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری ایجاد نکرده، از طریق شناسایی تکلیف به اقدام، تقصیر ناشی از ترک عمل لازم، ممنوعیت ترک وظایف اداری و مسئولیت دولت و کارکنان آن، ظرفیت حقوقی لازم برای پذیرش این نوع مسئولیت را فراهم کرده است. مسئله اساسی، بنابراین، صرفاً فقدان مبنای قانونی نیست؛ بلکه اثبات تکلیف، انتساب ترک فعل، رابطه سببیت و در نهایت دستیابی به جبران مؤثر و به‌موقع خسارت است. این چالش، در کنار مشکلات اجرای محکومیت‌های مالی دولت، ضرورت طراحی «صندوق تأمین خسارات دولتی» را در ادامه پژوهش توجیه می‌کند.

اثبات مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری

تحقق مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری، صرفاً با اثبات ورود خسارت محقق نمی‌شود، بلکه زیان‌دیده باید وجود تکلیف قانونی، ترک یا عدم انجام تکلیف، ورود ضرر، قابلیت انتساب و رابطه سببیت میان ترک فعل و خسارت را اثبات کند. با توجه به ماهیت سلبی ترک فعل و دشواری تعیین شخص یا مرجع مکلف به اقدام، اثبات این نوع مسئولیت در مواردی با پیچیدگی بیشتری همراه است که از آن جمله می توان به موارد زیراشاره کرد:

الف) اثبات وجود تکلیف قانونی و قابلیت انتساب: نخستین مرحله در اثبات مسئولیت ناشی از ترک فعل، احراز وجود تکلیف مشخص و الزام‌آور به اقدام است. زیان‌دیده باید نشان دهد که مقام یا دستگاه اداری موردنظر، به موجب قانون، مقررات، تصمیم لازم‌الاجرا یا وظیفه قانونی مشخص، مکلف به انجام اقدام معینی بوده و با وجود امکان اجرای آن، از انجام تکلیف خودداری کرده است. بنابراین، صرف عدم انجام یک اقدام، بدون احراز وجود تکلیف قبلی، برای تحقق مسئولیت مدنی کافی نیست. در این زمینه، یکی از مسائل اساسی مسئولیت ناشی از ترک تکلیف، تعیین دقیق تکلیف و شخص یا مرجع مسئول اجرای آن است . این مسئله در ساختار

اداری پیچیده، که تصمیمات و اقدامات عمومی غالباً حاصل فرایندهای چندمرحله‌ای و سلسله‌مراتبی هستند، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند؛ زیرا ممکن است تکلیف میان چند مقام یا واحد اداری توزیع شده باشد. ازاین‌رو، احراز تکلیف قانونی و قابلیت انتساب آن به مرجع یا کارگزار مشخص، مقدمه ضروری بررسی تقصیر و مسئولیت مدنی است. (علیزاده، ۱۴۰۴: ۳)

ب) اثبات رابطه سببیت میان ترک فعل و خسارت: مرحله اساسی دیگر، اثبات رابطه سببیت میان ترک فعل اداری و زیان وارده است. زیان‌دیده باید نشان دهد که عدم انجام تکلیف، سبب یا یکی از اسباب مؤثر در ایجاد خسارت بوده است؛ به‌گونه‌ای که در صورت انجام اقدام مورد انتظار، ورود زیان منتفی یا دست‌کم از میزان آن کاسته می‌شد. در مسئولیت مدنی، اثبات رابطه سببیت میان رفتار زیان‌بار و خسارت از ارکان اساسی مسئولیت به شمار می‌رود و در موارد تعدد اسباب، تعیین سبب مؤثر در ایجاد زیان با دشواری بیشتری همراه می‌شود (صفایی و رحیمی، ۱۳۹۷: ۱۵۲)

این دشواری در ترک فعل اداری تشدید می‌شود؛ زیرا در اینجا رفتار زیان‌بار در قالب یک اقدام مثبت ظاهر نشده و مرجع رسیدگی ناگزیر است وضعیت موجود را با وضعیت فرضیِ انجام تکلیف مقایسه کند. به بیان دیگر، باید احراز شود که اگر مقام یا دستگاه اداری اقدام مورد انتظار را انجام می‌داد، خسارت موردنظر واقع نمی‌شد یا احتمال وقوع آن به نحو قابل ملاحظه‌ای کاهش می‌یافت. در مواردی که عوامل متعدد در ورود خسارت نقش داشته‌اند، تعیین سهم ترک فعل اداری در زنجیره اسباب، نیازمند بررسی دقیق اوضاع و احوال و حسب مورد بهره‌گیری از نظر کارشناسی خواهد بود.

ج) اثبات تقصیر و انتساب آن: در مواردی که مسئولیت دولت یا کارگزار اداری بر مبنای نظریه تقصیر تحلیل می‌شود، زیان‌دیده باید اثبات کند که عدم اقدام، تأخیر یا اهمال کارگزار از رفتار متعارف و مورد انتظار در شرایط مشابه فراتر رفته و واجد وصف تقصیر بوده است. در این چارچوب، تقصیر می‌تواند در قالب بی‌احتیاطی، بی‌مبالاتی، اهمال یا خودداری غیرموجه از انجام تکلیف قانونی ظاهر شود. در تحلیل مبانی مسئولیت مدنی دولت نیز نظریه تقصیر همچنان یکی از مهم‌ترین مبانی مسئولیت محسوب می‌شود و احراز تقصیر و رابطه علیت میان آن و خسارت، در موارد مبتنی بر تقصیر اهمیت اساسی دارد. (محمدی‌نیا و کرامتی‌معز، ۱۴۰۳: ۲۳۲)

دشواری این مرحله در ترک فعل اداری از آن جهت است که عدم اقدام، برخلاف فعل مثبت، به‌طور مستقیم یک رفتار قابل مشاهده نیست؛ بنابراین باید با توجه به تکلیف قانونی، شرایط موجود، امکانات در دسترس و استاندارد رفتار مورد انتظار از کارگزار اداری مشخص شود که آیا عدم اقدام وی قابل سرزنش بوده است یا خیر. از همین رو، پیچیدگی ساختار اداری و توزیع مسئولیت میان مقامات و واحدهای مختلف می‌تواند انتساب تقصیر به شخص معین را دشوار

سازد. در اینجا توجه به مبانی نظری دیگر مسئولیت مدنی نیز اهمیت پیدا می‌کند. در کنار نظریه تقصیر، نظریه خطر و نظریه تضمین حق نیز از مبانی مطرح در ادبیات مسئولیت مدنی هستند. نظریه تقصیر بر رفتار قابل سرزنش عامل زیان تمرکز دارد، در حالی که نظریه‌های خطر و تضمین حق، توجه بیشتری به وضعیت زیان‌دیده و ضرورت جبران خسارت نشان می‌دهند (علیزاده، ۱۴۰۴: ۹-۱۰). بنابراین، نمی‌توان از این امر نتیجه گرفت که مسئولیت دولت در حقوق ایران به‌طور عام مبتنی بر نظریه خطر یا تضمین حق است؛ بااین‌حال، این نظریه‌ها می‌توانند در تبیین جهت حمایتی و جبرانی مسئولیت مدنی دولت مورد استفاده قرار گیرند. این ملاحظه در ترک فعل سازمانی اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا در برخی موارد، خسارت نه حاصل تصمیم یا رفتار مستقیم یک کارمند، بلکه ناشی از نقص فرایند، عدم هماهنگی سازمانی یا تأخیر در عملکرد دستگاه اداری است. در چنین وضعیتی، تمرکز صرف بر تقصیر شخصی یک کارگزار ممکن است حمایت مؤثر از زیان‌دیده را با دشواری مواجه کند. ازاین‌رو، توجه به مبانی حمایتی مسئولیت می‌تواند ضرورت طراحی سازوکارهای مؤثرتر برای جبران خسارت را برجسته سازد.

د) نقش اصل انتظار مشروع در تقویت مبنای جبرانی مسئولیت: در کنار مبانی فوق، اصل انتظار مشروع می‌تواند در تحلیل مسئولیت ناشی از ترک فعل اداری، به‌عنوان یک مبنای حقوقی ـ حمایتی، نقش تکمیلی ایفا کند. این اصل به معنای آن نیست که صرف نقض یک انتظار مشروع، بدون وجود سایر ارکان مسئولیت، موجب مسئولیت مدنی دولت می‌شود؛ بلکه اهمیت آن در این است که اعتماد شهروند به ثبات، قابلیت پیش‌بینی و استمرار رفتار و عملکرد اداری را در تحلیل رابطه دولت و شهروند وارد می‌کند.

انتظار مشروع، توقعی عقلایی است که در نتیجه اتکای شهروند به تصمیمات، اعلامات، سیاست‌ها و رویه‌های اداری و اجرایی شکل می‌گیرد و حمایت از آن با حفظ اعتماد عمومی به اداره ارتباط دارد (زارعی و بهنیا، ۱۳۹۰: ۱۵۹). همچنین، این اصل می‌تواند در حوزه صلاحیت‌های اختیاری، شفافیت، مسئولیت و پاسخگویی مقامات عمومی را تقویت و از اعمال خودسرانه صلاحیت‌های اداری جلوگیری کند. از این منظر، هنگامی که شهروند بر اساس رفتار و عملکرد قابل اتکای دستگاه عمومی انتظار انجام یک وظیفه قانونی را دارد و ترک یا تأخیر غیرموجه در انجام آن موجب خسارت می‌شود، اصل انتظار مشروع می‌تواند ضرورت پاسخگویی دولت و جبران مؤثر خسارت را تقویت کند. بااین‌حال، این اصل جایگزین اثبات تکلیف قانونی، ترک فعل، خسارت، تقصیر و رابطه سببیت نیست؛ بلکه مبنایی برای تقویت رویکرد حمایتی و جبرانی مسئولیت دولت و پیوند دادن آن با الزامات اخلاق حکمرانی، به‌ویژه عدالت، پاسخگویی، مسئولیت‌پذیری و حفظ اعتماد عمومی است. (زارعی، ۱۳۸۰: ۲۰۳).

بر این اساس، می‌توان گفت مشکل مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری صرفاً در اثبات

مسئولیت خلاصه نمی‌شود، بلکه فاصله میان احراز مسئولیت و تحقق جبران مؤثر و به‌موقع نیز از چالش‌های اساسی این حوزه است. حتی در صورت اثبات تکلیف قانونی، ترک فعل، تقصیر و رابطه سببیت، طولانی شدن فرایند دادرسی یا اجرای حکم می‌تواند بهره‌مندی واقعی زیان‌دیده از حق جبران را با تأخیر مواجه سازد. این وضعیت، در کنار سایر موارد ایجادکننده مسئولیت مدنی دولت، ضرورت وجود سازوکاری را آشکار می‌کند که بتواند بدون سلب صلاحیت مراجع قضایی، جبران خسارت را سریع‌تر و کارآمدتر سازد؛ موضوعی که در ادامه، با توجه به جایگاه اصل انتظار مشروع، در قالب «صندوق تأمین خسارات دولتی» مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

جبران مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری در مرحله اجرا

صرف‌نظر از دشواری و اطاله فرایند احراز مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری، حتی پس از صدور حکم قطعی نیز ممکن است زیان‌دیده با مانعی مستقل، یعنی اجرای محکوم‌به علیه دولت، مواجه شود. ازاین‌رو، شناسایی قضایی حق لزوماً به معنای دریافت فوری خسارت نیست و فاصله میان صدور حکم و وصول محکوم‌به می‌تواند کارآمدی عملی جبران خسارت را تحت تأثیر قرار دهد. در حقوق اداری نیز اجرای محکومیت‌های مالی دولت تابع ترتیبات خاص قانونی است و از این حیث با اجرای احکام علیه اشخاص خصوصی تفاوت دارد. مطابق ماده واحده قانون نحوه پرداخت محکوم‌به دولت و عدم تأمین و توقیف اموال دولتی مصوب ۱۳۶۵، وزارتخانه‌ها و مؤسسات دولتی مکلف‌اند محکوم‌به قطعی را از محل اعتبارات مربوط پرداخت کنند و در صورت فقدان اعتبار و عدم امکان تأمین آن از محل‌های قانونی دیگر، اعتبار لازم را در بودجه سال بعد منظور نمایند. همچنین، توقیف اموال منقول و غیرمنقول این دستگاه‌ها تا فراهم شدن شرایط مقرر قانونی با محدودیت مواجه است. بنابراین، مسئله را نباید عدم امکان مطلق اجرای حکم علیه دولت دانست؛ بلکه چالش اصلی، ترتیبات خاص، محدودیت‌های مالی و گاه زمان‌بر بودن فرایند پرداخت محکوم‌به است (امامی و استوار سنگری، ۱۴۰۴: ۳۱۵).

این وضعیت در دعاوی ناشی از ترک فعل اداری اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا زیان‌دیده پس از تحمل فرایند اثبات تکلیف قانونی، ترک فعل، خسارت، تقصیر و رابطه سببیت، ممکن است برای دریافت محکوم‌به نیز با فرایندهای اداری و بودجه‌ای مواجه شود. در نتیجه، فاصله میان حق شناسایی‌شده در حکم و جبران واقعی خسارت افزایش می‌یابد و اثربخشی عملی مسئولیت مدنی دولت تحت تأثیر قرار می‌گیرد. از منظر اخلاق حکمرانی نیز، پاسخگویی دولت صرفاً با صدور حکم پایان نمی‌یابد؛ بلکه جبران مؤثر و به‌موقع خسارت، لازمه تحقق عملی عدالت، مسئولیت‌پذیری و حفظ اعتماد عمومی است. ازاین‌رو، ایجاد صندوق تأمین خسارات دولتی می‌تواند به‌عنوان سازوکاری مکمل، فاصله میان صدور حکم قطعی و پرداخت محکوم‌به را

کاهش داده و کارآمدی نظام جبران خسارت را ارتقا دهد. این سازوکار، با توجه بـه ماهیـت عـام صندوق، می‌تواند علاوه بر محکومیت‌های ناشی از ترک فعـل اداری، در سـایر مـوارد مسـئولیت مدنی دولت نیز مورد استفاده قرار گیرد.

پیشینه و تحولات تقنینی اجرای احکام مدنی علیه دولت در قوانین موضوعه ایـران (از ۱۳۳٤ تا ۱٤۰۵)

اجرای احکام مالی علیه دولت در ایران، از نخستین سال‌هـای شـکل‌گیـری نظـام بودجـه‌ای مدرن، همواره با چالش میان دو اصل بنیادین مواجه بوده است: نخسـت، اصـل برتـری قـانون و لزوم اجرای احکام قطعی قضایی و دوم، اصل استمرار خدمات عمومی و مصـونیت نسـبی امـوال دولتی از توقیف. قانون‌گذار از دهه ۱۳۳۰ تاکنون، با وضع مقررات گوناگون، کوشیده اسـت میـان این دو ضرورت تعادل برقرار کند؛ بااین‌حال، تحولات تقنینی نشان می‌دهد که این تلاش‌ها هنوز به ایجاد نهادی دائمی، مستقل و کارآمد برای پرداخت سریع و مؤثر محکوم‌به‌های دولت منتهـی نشده است.

الف) تبصره ۱۸ قانون بودجه سال ۱۳۳٤: در بودجـه سـال ۱۳۳۴، بـرای نخسـتین‌بـار قانون‌گذار تکلیفی صریح بر عهده دولت نهـاد تـا در صـورت صـدور احکـام قطعـی مـالی علیـه دستگاه‌های اجرایی، پرداخت آن‌ها از محل اعتبارات مربوط صورت گیرد. تبصره ۱۸ قانون بودجه سال ۱۳۳۴ مقرر داشته: به وزارت دارائی اجازه داده می شود که وجوه مربوط به محکوم به دولت در مورد احکام قطعی صادره از دادگاهها را در حدود مقدورات مالی از محل درآمد عمومی کشـور (با رعایت حق تقدم از حیث تاریخ ابلاغ دادنامه قطعی به مؤسسات دولت) پرداخـت و بـه هزینـه قطعی منظور نماید.

این تبصره را می‌توان از نخستین جلوه‌های شناسایی تعهدات ناشی از احکام قضایی دولت در نظام بودجه‌ای کشور دانست. بااین‌حال، ضعف عمده آن، عدم پیش‌بینـی ضـمانت اجـرای مـؤثر برای استنکاف دستگاه‌های اجرایی از پرداخت محکوم‌به بود. در عمل، محدودیت‌های اعتبـاری و تأخیر در تخصیص بودجه می‌توانست اجرای حکم را با وقفه مواجه سازد و ضرورت توسل موردی به مقررات عمومی اجرای احکام را مطرح کند.

ب) تبصره ۵۳ قانون بودجه سال ۱۳۵۷: در پی مشـکلات موجـود در اجـرای مقـررات پیشین، قانون‌گذار در بودجه سال ۱۳۵۷ تلاش کرد با ایجاد نظم بیشـتر در تـأمین منـابع مـالی، سازوکار پرداخت محکوم‌به دولت را تقویت کند. تبصره ۵۳ قانون بودجه سال ۱۳۵۷ مقرر داشـته: وزارتخانه‌ها و مؤسسات دولتی مکلفند وجوه مربوط به محکوم به دولـت در مـورد احکـام قطعـی دادگاهها موضوع تبصرهٔ ۱۸ قانون‌بودجه سال ۲۵۱۴ کل کشور را با رعایـت حـق تقـدم از حیـث

تاریخ ابلاغ دادنامه قطعی حسب مورد از محل اعتبار مربوط به پرداخت تعهدات بودجه مصوب سالهای قبل منظور در قانون بودجه کل کشور و یا از محل اعتبارات مصوب دیون بلامحل بودجه مربوط تأمین و پرداخت نمایند. این مقرره، گامی در جهت ایجاد نظم مالی در پرداخت محکوم‌به‌های دولت محسوب می‌شد؛ اما همچنان فقدان ضمانت اجرای مؤثر و سازوکار مستقل برای تضمین پرداخت موجب می‌شد حقوق محکومان در مواردی با تأخیر مواجه شود. این مسئله پس از انقلاب نیز در قالب تداوم مشکلات مربوط به پرداخت دیون و احکام مالی دولت استمرار یافت و ضرورت اصلاح ساختار موجود را آشکار ساخت.

ج) قانون نحوه پرداخت محکوم‌به دولت و عدم تأمین و توقیف اموال دولتی مصوب ۱۳۶۵: در این مورد قانون‌گذار با تصویب «قانون نحوه پرداخت محکوم‌به دولت و عدم تأمین و توقیف اموال دولتی» کوشید میان ضرورت اجرای احکام قضایی از یک‌سو و حفظ اموال عمومی و استمرار خدمات دولتی از سوی دیگر تعادل ایجاد کند. ماده واحده این قانون مقرر می‌دارد:

«وزارتخانه‌ها و مؤسسات دولتی که درآمد و مخارج آنها در بودجه کل کشور منظور می‌گردد، مکلفند وجوه مربوط به محکوم به دولت‌در مورد احکام قطعی دادگاهها و اوراق لازم‌الاجراء ثبتی و دفاتر اسناد رسمی و یا اجرای دادگاهها و سایر مراجع قانونی را با رعایت مقررات از محل‌اعتبار مربوط به پرداخت تعهدات بودجه مصوب سالهای قبل منظور در قانون بودجه کل کشور و در صورت عدم وجود و عدم امکان تأمین از محلهای‌قانونی دیگر در بودجه سال بعد خود منظور و پرداخت نمایند، اجرای دادگستری و ادارات ثبت اسناد و املاک و سایر مراجع قانونی دیگر مجاز به‌توقیف اموال منقول و غیر منقول وزارتخانه‌ها و مؤسسات دولتی که اعتبار و بودجه لازم را جهت پرداخت محکوم به ندارند تا تصویب و ابلاغ بودجه‌یک سال و نیم بعد از سال صدور حکم نخواهند بود. چنانچه ثابت شود وزارتخانه و مؤسسات یاد شده با وجود تأمین اعتبار از پرداخت‌محکوم به استنکاف نموده‌اند، مسئول یا مسئولین مستنکف و متخلف توسط محاکم صالحه به یک سال انفصال از خدمات دولتی محکوم خواهند شدو چنانچه متخلف به وسیله استنکاف سبب وارد شدن خسارت بر محکوم‌له شده باشد، ضامن خسارت وارده می‌باشد.»

این قانون، ضمن نسخ تبصره ۱۸ قانون بودجه سال ۱۳۳۴ و تبصره ۵۳ قانون بودجه سال ۱۳۵۷، برای نخستین‌بار یک سازوکار منظم و زمان‌دار برای پرداخت محکوم‌به‌های دولت پیش‌بینی کرد. بااین‌حال، وابستگی پرداخت به اعتبارات بودجه‌ای و فقدان یک منبع مالی مستقل، موجب شد اجرای احکام در عمل همچنان با تأخیر مواجه باشد. از سوی دیگر، محدودیت مقرر درباره توقیف اموال دولتی تا تصویب و ابلاغ بودجه یک سال و نیم پس از سال صدور حکم، عملاً اجرای فوری حکم را با محدودیت مواجه می‌ساخت. همین مسئله در دهه‌های بعد، موضوع تفسیرهای متعدد درباره نحوه اجرای احکام مدنی علیه دولت قرار گرفت.

از جمله، نظریه شماره ۷/۵۶۶۵ مورخ ۱۳۷۴/۹/۸ اداره کل حقوقی قوه قضائیه در پاسخ به این پرسش که با توجه به مقررات قانون نحوه پرداخت محکوم‌به دولت و عدم تأمین و توقیف اموال دولتی مصوب ۱۳۶۵، در صورت عدم پرداخت محکوم‌به از سوی دولت، آیا دادگاه می‌تواند مقررات قانون اجرای احکام مدنی را درباره دولت اعمال کند، اعلام کرده است که چنانچه دولت ظرف یک سال و نیم از تاریخ انقضای سال صدور حکم، محکوم‌به را نپردازد، مطابق مقررات قانون اجرای احکام مدنی عمل خواهد شد.

بنابراین، قانون سال ۱۳۶۵ اگرچه تلاش مهمی برای تنظیم رابطه میان اجرای احکام قضایی و الزامات مالی دولت بود، اما مسئله اساسی همچنان پابرجا ماند: پرداخت محکوم‌به به ظرفیت بودجه‌ای دستگاه محکوم‌علیه وابسته بود و برای موارد فقدان یا عدم تخصیص اعتبار، نهاد مالی مستقلی برای پرداخت سریع خسارت پیش‌بینی نشده بود.

د) قانون الحاق برخی مواد به قانون تنظیم بخشی از مقررات مالی دولت (۲) مصوب ۱۳۹۳: پس از گذشت چند دهه، قانون‌گذار در بند (ج) ماده ۲۴ قانون الحاق برخی مواد به قانون تنظیم بخشی از مقررات مالی دولت (۲) مصوب ۱۳۹۳، گامی دیگر در جهت افزایش کارایی پرداخت محکوم‌به برداشت. این مقرره سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی کشور را مکلف کرد در صورت استنکاف دستگاه اجرایی، محکوم‌به را از محل اعتبارات همان دستگاه پرداخت کند. متن بند (ج) مقرر می‌دارد:

«در مورد احکام قطعی دادگاه‌ها و اوراق لازم‌الاجرای ثبتی و دفاتر اسناد رسمی و سایر مراجع قضایی علیه دستگاه‌های اجرایی موضوع ماده (۵) قانون مدیریت خدمات کشوری، چنانچه دستگاه‌های مذکور ظرف مهلت مقرر در قانون نحوه پرداخت محکومٌ‌به دولت و عدم تامین و توقیف اموال دولتی، مصوب ۱۳۶۵ به هر دلیل از اجرای حکم خودداری کنند، مرجع قضایی یا ثبتی یادشده باید مراتب را جهت اجراء به سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی کشور اعلام کند و سازمان مذکور موظف است ظرف مدت سه ماه، محکومٌ‌به را بدون رعایت محدودیت‌های جابه‌جایی در بودجه تملک دارایی‌های سرمایه‌ای و هزینه‌ای از بودجه سنواتی دستگاه مربوط کسر و مستقیماً به محکومٌ‌له یا اجرای احکام دادگاه یا سایر مراجع قضایی و ثبتی مربوط پرداخت کند.»

این حکم نسبت به مقررات پیشین، گامی مهم در جهت تقویت پاسخگویی بودجه‌ای دستگاه‌های اجرایی محسوب می‌شد؛ زیرا در صورت استنکاف دستگاه، امکان مداخله سازمان برنامه و پرداخت محکوم‌به از محل اعتبارات دستگاه مربوط پیش‌بینی شد.

بااین‌حال، این سازوکار نیز فاقد یک منبع مالی مستقل و نهاد دائمی پرداخت‌کننده خسارات بود و اجرای آن همچنان به فرآیندهای اداری و بودجه‌ای وابسته باقی ماند. به همین دلیل،

مسئله اطاله در پرداخت محکوم‌به به‌طور کامل برطرف نشد. در همین رابطه، نظریه مشورتی اداره حقوقی قوه قضائیه به شماره ۷/۹۵/۲۸۱۱ مورخ ۴/۱۱/۱۳۹۵، با تأکید بر لازم‌الاجرا بودن بند مذکور، تصریح می‌کند که در صورت استنکاف دستگاه اجرایی از پرداخت محکوم‌به ظرف سه ماه، قاضی اجرای احکام می‌تواند با اعلام موضوع به سازمان برنامه، از محل اعتبارات مصوب دستگاه مربوط نسبت به پرداخت محکوم‌به اقدام کند. با وجود این، وابستگی سازوکار مزبور به فرآیندهای اداری و اعتبارات دستگاه محکوم‌علیه نشان می‌دهد که اصلاحات سال ۱۳۹۳ نیز نتوانسته است فاصله میان شناسایی قضایی حق و وصول واقعی و به‌موقع آن را به‌طور ساختاری از میان بردارد.

ه) قوانین بودجه سال‌های اخیر و تلاش برای استفاده از منابع صندوق تأمین خسارت‌های بدنی: تحولات سال‌های اخیر، نشانه دیگری از استمرار نیاز به سازوکاری برای تأمین مالی خسارات و محکومیت‌های مالی دولت است. در فرآیند تصویب لایحه بودجه سال ۱۴۰۴ کل کشور، در بند «ث» تبصره ۱۱، پیشنهادی مطرح شد که به موجب آن بخشی از منابع صندوق تأمین خسارت‌های بدنی برای پرداخت برخی تعهدات مالی اختصاص یابد. بر اساس متن پیشنهادی صندوق تأمین خسارت‌های بدنی موظف است، پس از تصویب هیأت نظارت صندوق و با معرفی وزیر دادگستری، حداکثر تا مبلغ پانزده هزار میلیارد (۱۵,۰۰۰,۰۰۰,۰۰۰,۰۰۰) ریال از منابع درآمد سالانه خود موضوع بندهای «ث» و «ج» ماده ۲۴ قانون بیمه اجباری خسارات واردشده به شخص ثالث را بابت دیه محکومان معسر جرائم غیرعمد و خطای محض ناشی از تصادف با اولویت زنان معسر پرداخت نماید. پرداخت‌های این بند توسط وزارت دادگستری انجام می‌پذیرد.

اهمیت این پیشنهاد از منظر پژوهش حاضر در آن است که نیاز به یک ظرفیت مالی برای پرداخت برخی تعهدات جبرانی و عمومی را آشکار می‌کند؛ اما استفاده از منابع صندوق تأمین خسارت‌های بدنی برای تعهداتی خارج از کارکرد اصلی آن، از حیث حقوقی و نهادی با اشکال مواجه است؛ زیرا هدف قانونی این صندوق، جبران خسارات بدنی ناشی از حوادث رانندگی است و منابع اختصاصی آن اصولاً باید در همان چارچوب مصرف شود.

به همین دلیل، پیشنهاد استفاده از منابع این صندوق برای موارد خارج از کارکرد اصلی آن با مخالفت مواجه شد و این بخش از پیشنهاد در فرآیند تقنینی حذف گردید. این تجربه نشان می‌دهد که تأمین مالی خسارات و تعهدات عمومی دولت از محل صندوقی که برای هدف تخصصی دیگری ایجاد شده است، نمی‌تواند راه‌حل پایدار و نهادی محسوب شود.

متعاقباً، همین ایده در لایحه بودجه سال ۱۴۰۵ نیز با پیشنهاد اختصاص مبلغ ۲۵۰۰ میلیارد تومان مطرح شد که استمرار این پیشنهاد را می‌توان نشانه‌ای از احساس نیاز به یک سازوکار

مالی برای تأمین برخی خسارات و تعهدات دولت دانست. تکرار چنین پیشنهادهایی، صرف‌نظر از سرنوشت تقنینی آنها، از منظر نهادی حائز اهمیت است؛ زیرا نشان می‌دهد مسئله تأمین منابع برای پرداخت برخی خسارات و محکومیت‌های عمومی دولت همچنان در سیاست‌گذاری مالی کشور مطرح است.

از سوی دیگر، در ماده ۴ طرح اصلاح قانون نحوه اجرای محکومیت‌های مالی نیز پیشنهاد شد ماده‌ای به‌عنوان ماده (۲۸) به قانون نحوه اجرای محکومیت‌های مالی افزوده شود. مطابق پیشنهاد مذکور:

«ماده ۲۸- صندوق تأمین خسارت های بدنی موظف است سالانه، با تصویب هیأت نظارت صندوق و با معرفی وزیر دادگستری، از منابع درآمد سالانه موضوع بندهای «ث» و «ج» ماده (۲۴) قانون بیمه اجباری خسارت وارده به شخص ثالث در اثر حوادث ناشی از وسایل نقلیه مصوب ۱۳۹۵/۲/۲۰ را برای تأمین معادل ریالی هزار دیه کامل محکومان معسر جرائم غیرعمد ناشی از وسایل رانندگی و مواردی که پرداخت خسارت برعهده بیت‌المال یا دولت است، با اولویت پرداخت به زنان معسر اختصاص دهد. پرداخت این بند توسط وزارت دادگستری انجام می‌شود. وزارت دادگستری موظف است گزارش عملکرد سالانه خود را درخصوص اجرای این ماده به کمیسیون قضائی و حقوقی مجلس شورای اسلامی ارائه کند.»

مبنای طرح این پیشنهاد آن بود که بخشی از منابع صندوق تأمین خسارت‌های بدنی، از جمله درصدی از حق بیمه‌های پرداختی، برای جبران خسارات خاص مقرر در قانون اختصاص یافته است. استدلال مطرح‌شده در مجلس نیز بر این مبنا بود که منابع این صندوق برای جبران خسارات ناشی از حوادث رانندگی پیش‌بینی شده و تعمیم آن به تعهداتی که ارتباطی با حوادث رانندگی ندارند، با فلسفه و کارکرد اصلی صندوق سازگار نیست.

بر همین اساس، پیشنهاد مذکور که پرداخت برخی خسارات بر عهده بیت‌المال یا دولت را نیز در بر می‌گرفت، به دلیل عدم ارتباط مستقیم با کارکرد اصلی صندوق با ایراد مواجه شد و این بخش از پیشنهاد حذف گردید.

جمع‌بندی تحولات تقنینی و مرور این تحولات از سال ۱۳۳۴ تا ۱۴۰۵ نشان می‌دهد که قانون‌گذار ایرانی طی چند مرحله کوشیده است مسئله اجرای احکام مالی علیه دولت را حل کند: از پیش‌بینی پرداخت از محل درآمد عمومی در قانون بودجه ۱۳۳۴، تنظیم منابع پرداخت در بودجه ۱۳۵۷، ایجاد مهلت و سازوکار خاص در قانون سال ۱۳۶۵، مداخله سازمان برنامه و بودجه در سال ۱۳۹۳، تا طرح استفاده از ظرفیت صندوق‌های موجود در قوانین بودجه و طرح‌های تقنینی سال‌های اخیر.

با وجود این، وجه مشترک عمده این تلاش‌ها آن است که هیچ‌یک به ایجاد یک نهاد مالی

دائمی، مستقل و دارای منابع مشخص برای تضمین پرداخت خسارات و محکومیت‌های مالی دولت منتهی نشده است. مقررات موجود، اگرچه اصل مسئولیت دولت و لزوم اجرای احکام قطعی را به رسمیت شناخته‌اند، پرداخت خسارت را همچنان تا حد زیادی به فرآیند بودجه‌ای و ظرفیت مالی دستگاه محکوم‌علیه وابسته نگه داشته‌اند.

در واقع مسئله اصلی در نظام موجود را نباید فقدان اصل مسئولیت دولت یا فقدان حکم قانونی برای پرداخت محکوم‌به دانست؛ بلکه خلأ موجود، فقدان یک سازوکار مالی مستقل و کارآمد برای تبدیل حق جبران‌شده در حکم قضایی به پرداخت واقعی و به‌موقع است. این خلأ زمانی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند که خسارت ناشی از ترک فعل اداری باشد؛ زیرا زیان‌دیده در چنین مواردی پیش از رسیدن به مرحله اجرا، با دشواری‌های اثبات تکلیف، ترک فعل، تقصیر و رابطه سببیت مواجه است.

از منظر اخلاق حکمرانی نیز، استمرار چنین فاصله‌ای میان مسئولیت حقوقی و جبران عملی خسارت می‌تواند اصولی همچون عدالت، پاسخگویی، مسئولیت‌پذیری و اعتماد عمومی را تحت تأثیر قرار دهد. بنابراین، تجربه تقنینی نزدیک به یک قرن اخیر نشان می‌دهد که اصلاحات موردی در سازوکار بودجه‌ای، به‌تنهایی پاسخگوی مسئله نیست و ضرورت طراحی یک نهاد مالی اختصاصی، دائمی، شفاف و پاسخگو را آشکار می‌سازد؛ نهادی که بتواند ضمن حفظ نظم مالی دولت و استمرار خدمات عمومی، پرداخت خسارات و محکومیت‌های مالی دولت را در زمان مناسب تضمین کند.

بر همین مبنا، پیشنهاد «صندوق جبران خسارات دولتی» در پژوهش حاضر، نه ایجاد نهادی صرفاً برای خسارات ناشی از ترک فعل اداری، بلکه ارائه یک سازوکار عام برای تضمین جبران خسارات و پرداخت محکومیت‌های مالی دولت با رعایت تفکیک میان مرحله پرداخت به زیان‌دیده و مرحله تعیین مسئولیت نهایی دستگاه یا کارگزار است؛ مدلی که در ادامه، با توجه به تجربه تطبیقی و الزامات حقوقی و اخلاقی حکمرانی در ایران، تبیین خواهد شد.

سازوکار کنونی اجرای احکام مدنی علیه دولت و چالش‌های آن

اجرای احکام مدنی صادره علیه دولت در نظام حقوقی ایران، یکی از چالش‌های مهم حقوق عمومی و اداری است؛ زیرا از یک‌سو، اصل لزوم اجرای احکام قطعی دادگاه‌ها به‌عنوان یکی از الزامات حاکمیت قانون اقتضا دارد که دولت نیز همانند سایر اشخاص حقوقی، به احکام قطعی قضایی ملتزم باشد و از سوی دیگر، اصل استمرار خدمات عمومی و ضرورت حفظ نظم مالی دولت ایجاب می‌کند که توقیف اموال و اعتبارات دولتی با محدودیت‌هایی همراه باشد تا اجرای احکام به اختلال در انجام وظایف عمومی منجر نشود. این وضعیت، قانون‌گذار را از دهه ۱۳۶۰

تاکنون به وضع سازوکارهای خاص برای اجرای احکام مالی علیه دولت واداشته است؛ بااین‌حال، فاصله میان شناسایی قضایی حق و وصول عملی محکوم‌به همچنان یکی از چالش‌های اساسی نظام جبران خسارت دولتی محسوب می‌شود.

قانون نحوه پرداخت محکوم‌به دولت و عدم تأمین و توقیف اموال دولتی مصوب ۱۳۶۵، همچنان اصلی‌ترین قانون در این زمینه است. مطابق این قانون، وزارتخانه‌ها و مؤسسات دولتی مکلف‌اند محکوم‌به قطعی را از محل اعتبارات مربوط پرداخت کنند و در صورت فقدان اعتبار و عدم امکان تأمین آن از محل‌های قانونی دیگر، اعتبار لازم را در بودجه سال بعد خود منظور و پرداخت نمایند. همچنین، در صورت فقدان اعتبار، توقیف اموال دولتی تا تصویب و ابلاغ بودجه یک سال و نیم بعد از سال صدور حکم با محدودیت قانونی مواجه است. هرچند هدف قانون‌گذار از وضع این مقررات، ایجاد تعادل میان ضرورت اجرای احکام قضایی، حفظ اموال عمومی و استمرار خدمات دولت بوده است، در عمل، وابستگی پرداخت محکوم‌به به فرآیندهای بودجه‌ای می‌تواند موجب تأخیر در جبران خسارت شود. در نتیجه، زیان‌دیده ممکن است علی‌رغم برخورداری از حکم قطعی، برای وصول حق خود با فرایندی طولانی و اداری مواجه شود. این وضعیت، نمونه‌ای از چالش میان الزام دولت به اجرای حکم قضایی و اقتضائات مالی و اداری حاکم بر عملکرد دستگاه‌های عمومی است.

با گذشت چند دهه از اجرای قانون ۱۳۶۵، قانون‌گذار در سال ۱۳۹۳ کوشید با اصلاح سازوکار موجود، اجرای احکام مالی دولت را از وضعیت صرفاً وابسته به دستگاه محکوم‌علیه خارج و ضمانت اجرای بودجه‌ای مؤثرتری ایجاد کند. بدین‌منظور، بند (ج) ماده ۲۴ قانون الحاق برخی مواد به قانون تنظیم بخشی از مقررات مالی دولت (۲) مقرر کرد که در صورت خودداری دستگاه اجرایی از اجرای حکم در مهلت مقرر قانونی، مرجع قضایی یا ثبتی موضوع را به سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی کشور اعلام کند و سازمان مذکور مکلف است ظرف سه ماه، محکوم‌به را از محل بودجه سنواتی دستگاه مربوط کسر و مستقیماً به محکوم‌له یا مرجع مربوط پرداخت نماید. این حکم، از حیث سیاست تقنینی، گامی مهم در جهت تقویت ضمانت اجرای مالی احکام قطعی علیه دولت محسوب می‌شود؛ زیرا اجرای حکم را صرفاً به اراده یا اقدام دستگاه محکوم‌علیه وابسته نکرده و برای سازمان برنامه و بودجه نیز نقش مشخصی در فرآیند پرداخت پیش‌بینی کرده است. بند (ج) ماده ۲۴ را باید در کنار قانون سال ۱۳۶۵ و در تکمیل سازوکار آن تحلیل کرد، نه به‌عنوان جایگزینی کامل برای آن. به‌موجب این مقرره، پس از سپری شدن مهلت مقرر در قانون نحوه پرداخت محکوم‌به دولت و عدم اجرای حکم از سوی دستگاه اجرایی، سازمان برنامه و بودجه مکلف می‌شود در چارچوب مقرر قانونی، پرداخت را از محل اعتبارات دستگاه محکوم‌علیه انجام دهد. به این ترتیب، قانون‌گذار تلاش کرده است مسئولیت اجرای مالی حکم را از سطح

دستگاه محکوم‌علیه فراتر برده و برای آن یک ضمانت اجرای درون‌بودجه‌ای ایجاد کند.

تفسیر و نحوه اجرای این حکم تقنینی نیز در عمل از طریق نظریات مشورتی اداره کل حقوقی قوه قضائیه مورد توجه قرار گرفته است. اداره کل حقوقی قوه قضائیه در نظریه مشورتی شماره ۷/۹۵/۲۸۱۱ مورخ ۴/۱۱/۱۳۹۵ اعلام کرده است که در صورت خودداری دستگاه اجرایی از پرداخت محکوم‌به در مهلت مقرر، قاضی اجرای احکام می‌تواند موضوع را به سازمان برنامه و بودجه اعلام کند تا پرداخت از محل اعتبارات دستگاه محکوم‌علیه انجام شود. همچنین، در نظریه مشورتی شماره ۷/۹۵/۳۰۸۴ مورخ ۱۸/۱۲/۱۳۹۵ تأکید شده است که حکم بند (ج) ماده ۲۴ ناظر بر دستگاه‌های اجرایی موضوع ماده ۵ قانون مدیریت خدمات کشوری است و لزوماً تمامی نهادهای عمومی غیردولتی، از جمله شهرداری‌ها، را دربرنمی‌گیرد. در نظریه مشورتی شماره ۲۰۸/۱۴۰۳/۷ مورخ ۱۰/۴/۱۴۰۳ نیز اداره کل حقوقی قوه قضائیه، در بررسی رابطه مقررات بودجه‌ای اخیر با بند (ج) ماده ۲۴ قانون الحاق، بر استمرار تکلیف مقرر در این بند تأکید کرده است. اهمیت این دیدگاه از آن جهت است که نشان می‌دهد وجود مقررات بودجه‌ای سالانه نباید به معنای زوال یا تعلیق تکلیف قانونی مربوط به اجرای احکام قطعی تلقی شود و سازوکار مقرر در بند (ج) همچنان می‌تواند در چارچوب شرایط قانونی مورد استناد قرار گیرد. بدین‌ترتیب، حتی با پذیرش لزوم اجرای احکام و وجود ضمانت اجرای بودجه‌ای، مسئله اصلی همچنان باقی است؛ یعنی پرداخت محکوم‌به در نهایت به ساختار بودجه‌ای دولت و اعتبارات دستگاه محکوم‌علیه وابسته است و فاقد یک منبع مالی مستقل و فوری برای جبران خسارت است.

از سوی دیگر، تحولات بودجه‌ای اخیر نشان می‌دهد که دولت و مجلس در جست‌وجوی راهکارهایی برای تأمین مالی برخی تعهدات جبرانی و محکومیت‌های مالی بوده‌اند. در فرآیند بودجه سال ۱۴۰۴، پیشنهاد استفاده از منابع صندوق تأمین خسارت‌های بدنی برای برخی پرداخت‌ها مطرح شد، اما این پیشنهاد با توجه به عدم انطباق آن با کارکرد اصلی صندوق با ایراد مواجه گردید و از متن نهایی حذف شد. این تجربه از منظر نهادی اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا نشان می‌دهد تلاش برای استفاده از صندوق‌های موجود برای تأمین تعهدات دولت، بدون ایجاد صندوقی متناسب با ماهیت این تعهدات، نمی‌تواند راه‌حلی پایدار برای مسئله اجرای احکام و جبران خسارات دولت باشد.

برآیند مقررات و رویه‌های مذکور نشان می‌دهد که نظام موجود، اصل مسئولیت دولت و لزوم اجرای احکام قطعی را پذیرفته و حتی برای تسهیل پرداخت، ضمانت‌های بودجه‌ای نیز پیش‌بینی کرده است؛ بنابراین، مسئله اصلی فقدان حکم قانونی برای پرداخت خسارت نیست، بلکه ضعف سازوکار مالی تضمین‌کننده پرداخت سریع و مؤثر آن است. به بیان دیگر، حتی اگر زیان‌دیده پس از طی فرآیند دادرسی موفق به اثبات مسئولیت دولت یا کارگزار آن شود، ممکن است میان «حق

شناسایی‌شده در حکم» و «دریافت واقعی خسارت» فاصله قابل توجهی ایجاد شود.

این فاصله از منظر اخلاق حکمرانی نیز اهمیت دارد؛ زیرا پاسخگویی دولت تنها با پذیرش مسئولیت و صدور حکم قضایی تحقق نمی‌یابد، بلکه زمانی کامل می‌شود که زیان‌دیده بتواند در مدت متعارف به جبران واقعی خسارت دست یابد. استمرار وابستگی پرداخت به فرآیندهای بودجه‌ای، در کنار محدودیت‌های قانونی توقیف اموال دولت، می‌تواند اصول عدالت، مسئولیت‌پذیری، پاسخگویی و اعتماد عمومی را تحت تأثیر قرار دهد. ازاین‌رو، ضرورت طراحی سازوکاری که ضمن احترام به اقتضائات مالی و استمرار خدمات عمومی، پرداخت خسارات و محکومیت‌های قطعی دولت را تضمین کند، بیش از پیش آشکار می‌شود؛ ضرورتی که مبنای طرح الگوی «صندوق جبران خسارات دولتی» در پژوهش حاضر است.

ضعف ساختاری بنیادین: نبود سازوکار مالی یکپارچه در مرحله اجرا و جبران خسارات

ورای تمامی چالش‌های فرآیندی فوق، نظام سنتی مسئولیت مدنی دولت از یک نقص ساختاری مبنایی رنج می‌برد. این نظام فاقد یک سازوکار مالی درونی و یکپارچه است که بتواند دو هدف اساسی نظام جبران خسارت کارآمد، یعنی جبران سریع و مؤثر خسارت زیان‌دیده و ایجاد انگیزه برای پیشگیری از تکرار خطا و تخلف را به‌طور همزمان محقق سازد (Harlow, 2004: 102).

مسئولیت مدنی دولت ، در بهترین حالت، واکنشی قضایی، پسینی و عمدتاً فردمحور است. از یک سو، پیوند مالی مستقیم و شفافی میان وقوع تخلف یا ایجاد خسارت در یک واحد اداری و هزینه مالی تحمیل‌شده به همان واحد وجود ندارد. از آنجا که جبران خسارت نهایتاً از محل بودجه عمومی یا خزانه دولت پرداخت می‌شود، بار مالی آن در ساختار حسابداری دولت توزیع و تا حد زیادی نامرئی می‌گردد. در نتیجه، هزینه مالی ناشی از عملکرد نامطلوب یک دستگاه به‌طور مستقیم متوجه همان دستگاه نمی‌شود و انگیزه اقتصادی کافی برای سرمایه‌گذاری در نظام‌های نظارتی داخلی، اصلاح فرآیندها و پیشگیری از وقوع خسارت کاهش می‌یابد(Bell & Bradley, 2011: 73).

از سوی دیگر، نظام موجود فاقد یک مجرای مالی اختصاصی و سریع برای انتقال خسارت به زیان‌دیده است. شهروند، حتی پس از اثبات حق خود، ممکن است پس از طی فرایند طولانی دادرسی، با مرحله‌ای جداگانه و زمان‌بر برای تأمین و پرداخت محکوم‌به مواجه شود. چنین تأخیری، کارکرد واقعی جبران خسارت را تضعیف کرده و فاصله میان حق شناسایی‌شده و حق استیفاشده را افزایش می‌دهد. از منظر اخلاق حکمرانی نیز، این وضعیت با الزامات پاسخگویی، مسئولیت‌پذیری و حمایت مؤثر از حقوق شهروندان سازگار نیست.راه‌حل برون‌رفت از این

بن‌بست ساختاری، تأسیس «صندوق جبران خسارات دولتی» به‌عنوان نهادی مکمل و اصلاح‌گر است. فلسفه وجودی این صندوق، ایجاد یک سازوکار مالی منسجم برای تضمین جبران به‌موقع خسارات دولت، در عین حفظ مسئولیت مالی و پاسخگویی دستگاه‌های اجرایی است. بدین ترتیب، صندوق می‌تواند از یک سو حق زیان‌دیده بر جبران مؤثر را تضمین کند و از سوی دیگر، با پیش‌بینی سازوکار رجوع و تأمین مالی مبتنی بر عملکرد و ریسک دستگاه‌ها، هزینه ناشی از رفتار زیان‌بار را به ساختار اداری مسئول بازگرداند. تحلیل تفصیلی این الگو و سازوکارهای پیشنهادی آن، در بخش بعدی بررسی خواهد شد.

واکاوی الگوی Judgment Fund ایالات متحده آمریکا و امکان‌سنجی طراحی سازوکاری مشابه در حقوق عمومی ایران

وجود رویه‌های اداری ـ قضایی در اجرای احکام قضایی علیه دولت، از موانع جدی تحقق کامل حقوق شهروندی و از عوامل تضعیف‌کننده کارآمدی اصل حاکمیت قانون محسوب می‌شود. در نظام حقوقی ایران، اجرای محکومیت‌های مالی دولت تابع ترتیبات خاص قانونی و فرآیندهای بودجه‌ای و اداری است که می‌تواند پرداخت محکوم‌به را با تأخیر مواجه سازد. در این بخش مقاله با روشی تطبیقی ـ تحلیلی، به مطالعه الگوی «Judgment Fund»در ایالات متحده آمریکا پرداخته می شود. یافته‌ها حاکی از آن است که این صندوق بر پایه یک »اعتبار دائمی و نامحدود (Permanent, Indefinite Appropriation) «مبتنی بر بخش ۱۳۰۴ از عنوان ۳۱ قوانین ایالات متحده (31 U.S.C. 1304) ایجاد شده و با خارج کردن پرداخت احکام مشمول از فرآیند عادی بودجه‌ریزی، امکان پرداخت سریع‌تر محکومیت‌های قطعی را فراهم می‌نماید.U.S) .Department of the Treasury, *Judgment Fund - FAQs*, 2024)با وجود انتقادات پیرامون کاهش نظارت پارلمانی(Figley, 2015, p.30) ، مطالعه این الگو می‌تواند در طراحی یک سازوکار بومی برای تضمین پرداخت محکومیت‌های مالی دولت در ایران مفید باشد؛ مشروط بر آنکه سرعت و قطعیت پرداخت با سازوکارهای نظارتی و الزامات انضباط مالی تلفیق شود.

یکی از جلوه‌های بارز حکمرانی مطلوب، امکان اعمال مؤثر مسئولیت مدنی علیه دولت و دستگاه‌های تابعه آن است. در غیر این صورت، صرف صدور حکم مسئولیت، بدون امکان تحقق عملی جبران، می‌تواند غایت دادرسی و اثربخشی احکام قضایی را تضعیف کند .در ایران، علی‌رغم پذیرش اصل مسئولیت دولت، چالش‌های موجود در سازوکار اجرای محکومیت‌های مالی تحقق عملی این مسئولیت را با اختلال مواجه ساخته است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که با توجه به تجارب حقوقی دیگر کشورها، چگونه می‌توان سازوکاری مالی ـ حقوقی طراحی نمود که بدون خدشه وارد کردن به اصول حاکم بر بودجه، سرعت، قطعیت و کارآمدی

پرداخت محکومیت‌های مالی دولت را تضمین نماید؟ در پاسخ، الگوی «Judgment Fund» ایالات متحده به‌عنوان نمونه‌ای قابل مطالعه مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

در تحلیل ساختاری الگوی «Judgment Fund» آمریکا باید گفت ایالات متحده با درک ضرورت وجود سازوکاری برای پرداخت تعهدات مالی ناشی از احکام علیه دولت فدرال، نظامی متمرکز برای پرداخت این‌گونه تعهدات ایجاد نموده است. مبانی، حوزه شمول و سازوکار این نهاد به شرح زیر است:

الف. مبانی قانونی و ماهیت اعتباری: پایه حقوقی این صندوق، بخش ۱۳۰۴ از عنوان ۳۱ قوانین ایالات متحده (31 U.S.C. 1304) است. این قانون به صراحت مقرر می‌دارد که وزیر خزانه‌داری مبالغ لازم برای پرداخت احکام نهایی، آرای داوری و سازش‌های واجد شرایط را از منابع مقرر قانونی پرداخت نماید .((31 U.S.C. 1304(a) این سازوکار بر مبنای یک «اعتبار دائمی و نامحدود (Permanent, Indefinite Appropriation) «عمل می‌کند. برخلاف اعتبارات سنواتی که نیازمند تصویب سالانه هستند، این سازوکار امکان پرداخت احکام مشمول را بدون نیاز به پیش‌بینی اعتبار جداگانه برای هر محکومیت فراهم می‌سازد. این طراحی، پاسخ حقوقی به مشکل ناشی از وابستگی پرداخت احکام به فرآیند عادی بودجه‌ریزی است.

ب. حوزه شمول و شروط ماهوی پرداخت: صندوق مذکور محملی برای پرداخت احکام نهایی پولی صادرشده علیه دولت فدرال و همچنین سازش‌های واجد شرایط است .U.S) .Department of the Treasury, *Judgment Fund - FAQs*, 2024)با این حال، پرداخت از این سازوکار تابع شروط مشخصی است:

اولاً، حکم باید قطعی (Final) باشد. ثانیاً، محکومیت باید ماهیتاً پولی (Monetary) باشد.ثالثاً، پرداخت نباید از محل منبع مالی دیگری که به‌طور مشخص برای دستگاه محکوم‌علیه تخصیص یافته است، امکان‌پذیر باشد .((31 U.S.C. 1304(a)(1) این ترتیب، ضمن تضمین پرداخت محکوم‌به، ارتباط میان مسئولیت مالی دستگاه و محکومیت صادرشده را تا حدی حفظ می‌کند.

ج. سازوکار اداری و سرعت پرداخت: درخواست پرداخت توسط مقام دارای صلاحیت در دستگاه مربوطه به دفتر خدمات مالی خزانه‌داری (Bureau of the Fiscal Service) تسلیم می‌گردد. مطابق دستورالعمل‌های اجرایی، درخواست کامل الکترونیکی معمولاً در بازه زمانی کوتاهی پردازش شده و مبلغ به ذی‌نفع پرداخت می‌شود (U.S. Department of the .Treasury, *Judgment Fund - FAQs*, 2024)اهمیت این سازوکار در آن است که مرحله پرداخت از فرآیند طولانی تأمین اعتبار موردی جدا شده و به یک فرآیند مالی مشخص و متمرکز تبدیل می‌شود.

هرچند این الگو موفقیت عملی چشمگیری داشته، اما از منظر حقوق عمومی و مالیه عمومی مورد نقد قرار گرفته است. منتقدان استدلال می‌کنند حذف نیاز به تصویب موردی کنگره برای هر پرداخت، می‌تواند نظارت پارلمانی بر مخارج عمومی را کاهش دهد و امکان سوءاستفاده سیاسی از این صندوق برای حل‌وفصل دعاوی با انگیزه‌های غیرحقوقی را افزایش دهد(Figley, 2015, p.85). همچنین، بیم آن می‌رود که در دسترس بودن این «جیب عمیق»، انگیزه دستگاه‌ها برای مدیریت پیشگیرانه ریسک و اصلاح رفتارهای مسئولیت‌زا را کاهش دهد.

در مقایسه وضعیت ایران با الگوی آمریکایی، شکاف ساختاری به وضوح قابل مشاهده است. از حیث مبنای تأمین مالی، نظام ایران عمدتاً متکی بر اعتبارات دستگاه محکوم‌علیه و سازوکارهای بودجه‌ای است، در حالی که مدل آمریکایی بر یک اعتبار دائمی و نامحدود مبتنی بر قانون (31 U.S.C. 1304) استوار است. این تفاوت بر فرآیند و مدت پرداخت تأثیر مستقیم دارد. در ایران، پرداخت محکوم‌به می‌تواند درگیر فرآیندهای اداری و بودجه‌ای شود؛ در مقابل، الگوی Judgment Fundبا ایجاد یک مجرای مالی متمرکز، پرداخت را از فرآیند عادی بودجه‌ریزی جدا می‌کند.(U.S. Department of the Treasury, *Judgment Fund - FAQs*, 2024)

پیامد این تفاوت، در قطعیت و کارآمدی اجرای حکم نیز آشکار می‌شود. در نظام ایران، اجرای محکومیت مالی دولت با محدودیت‌ها و ترتیبات خاص قانونی همراه است؛ اما در الگوی آمریکایی، قانون از پیش سازوکاری برای تأمین مالی احکام مشمول پیش‌بینی کرده است. نهایتاً، رابطه سازوکار با انضباط مالی دستگاه‌ها نیز متفاوت است .الگوی پیشنهادی ایران می‌تواند با اقتباس از مزیت سرعت و قطعیتJudgment Fund ، اما با افزودن سازوکارهای نظارتی، تأمین مالی مبتنی بر ریسک و امکان رجوع به دستگاه مسئول، از ایجاد یک «منبع مالی بدون مسئولیت» جلوگیری کند.

اصل انتظار مشروع، مبنای تکمیلی ایجاد صندوق تامین خسارات دولتی

اصل انتظار مشروع از جمله اصول نوین حقوق اداری است که بر حمایت از اعتماد شهروندان نسبت به عملکرد قانونی، منظم و قابل پیش‌بینی نهادهای عمومی استوار است. انتظار مشروع، حق قانونی یا منفعت مستقر حقوقی نیست، بلکه توقعی عقلایی و قابل حمایت است که در نتیجه اعتماد شهروندان به ثبات، قطعیت و استمرار تصمیمات، اعلامات، سیاست‌ها و رویه‌های اداری و اجرایی شکل می‌گیرد (زارعی و بهنیا، ۱۳۹۰: ۱۵۹). این اصل در حقوق اداری با ضرورت ایجاد تعادل میان اختیار دولت و حفظ اعتماد و قابلیت پیش‌بینی عملکرد اداری ارتباط دارد (Craig, 2012: 554–555).

اهمیت اصل انتظار مشروع در حکمرانی عمومی تنها به حمایت از موقعیت‌های ایجادشده برای شهروندان محدود نمی‌شود، بلکه با شفافیت، مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی مقامات عمومی

نیز ارتباط دارد. هنگامی که رفتار یا رویه اداری، انتظار عقلایی و قابل اتکایی در شهروند ایجاد می‌کند، اداره نمی‌تواند بدون توجیه حقوقی و رعایت الزامات قانونی، به‌گونه‌ای رفتار کند که اعتماد ایجادشده را به‌طور ناموجه مخدوش سازد. از این منظر، اصل انتظار مشروع می‌تواند در ضابطه‌مند کردن اعمال صلاحیت‌های اداری و جلوگیری از رفتارهای خودسرانه نقش داشته باشد (زارعی، ۱۳۸۰: ۲۰۳).

این ارتباط در مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. شهروند در تعامل با دولت، صرفاً به رفتار یک مأمور مشخص اعتماد نمی‌کند، بلکه به قابلیت اتکای ساختار اداری و انجام وظایف قانونی آن اعتماد دارد. بنابراین، هنگامی که مقام یا دستگاه اداری از انجام تکلیف قانونی خودداری یا در انجام آن به‌طور غیرموجه تأخیر می‌کند و این رفتار موجب ورود خسارت می‌شود، موضوع را می‌توان علاوه بر ارکان متعارف مسئولیت مدنی، از منظر اعتماد مشروع و پاسخگویی دولت در برابر شهروند نیز تحلیل کرد.

بااین‌حال، اصل انتظار مشروع به‌تنهایی مبنای مستقیم مسئولیت مدنی دولت نیست و جایگزین احراز ارکان مسئولیت، از جمله وجود تکلیف قانونی، ترک فعل، ورود خسارت، قابلیت انتساب و رابطه سببیت نمی‌شود .کارکرد این اصل در پژوهش حاضر، تقویت مبنای حقوقی و اخلاقی الزام دولت به جبران مؤثر و به‌موقع خسارت و حمایت از شهروندی است که به‌طور عقلایی به عملکرد دستگاه عمومی اعتماد کرده است.

این موضوع به‌ویژه در مرحله اجرای حکم اهمیت دارد. ممکن است شهروند پس از تحمل فرآیند دادرسی، موفق به اثبات مسئولیت دولت و دریافت حکم قطعی شود، اما اجرای حکم و پرداخت محکوم‌به با تأخیر مواجه گردد. در چنین وضعیتی، حق جبران از لحاظ قضایی شناسایی شده، اما تحقق عملی آن به تأخیر افتاده است. بنابراین، حمایت مؤثر از حقوق شهروندان اقتضا می‌کند میان شناسایی قضایی حق و تحقق واقعی آن فاصله غیرضروری و ناموجه ایجاد نشود.

بر همین اساس، صندوق جبران خسارات دولتی در این پژوهش نه به‌عنوان جایگزین دادرسی یا ناقض صلاحیت مراجع قضایی، بلکه به‌عنوان مکانیسمی مکمل برای کارآمدسازی نظام جبران خسارت پیشنهاد می‌شود. در مسیر نخست، صندوق می‌تواند پرداخت محکوم‌به‌های قطعی دولت را تسریع کرده و فاصله میان صدور حکم و دریافت واقعی محکوم‌به را کاهش دهد. در مسیر دوم نیز، در مواردی که وقوع ترک فعل و ورود خسارت توسط مرجع نظارتی صالح احراز شده و شرایط قانونی و ضوابط پرداخت فراهم باشد، می‌توان امکان جبران سریع‌تر خسارت را پیش‌بینی کرد؛ بدون آنکه این سازوکار جایگزین صلاحیت مراجع قضایی در مواردی شود که احراز نهایی مسئولیت در صلاحیت آنهاست. ازاین‌رو، صندوق پیشنهادی را می‌توان ترجمان نهادی و تکمیلی اصل انتظار مشروع در حوزه جبران خسارت دولت دانست؛ زیرا این صندوق اعتماد شهروندان به

عملکرد دولت را از یک انتظار صرفاً نظری به سازوکاری عملی برای پاسخگویی، مسئولیت‌پذیری و جبران مؤثر تبدیل می‌کند. چنین رویکردی با مؤلفه‌های اخلاق حکمرانی، از جمله عدالت، پاسخگویی، مسئولیت‌پذیری و حمایت مؤثر از حقوق شهروندان، سازگار است و می‌تواند به تقویت اعتماد عمومی به نظام اداری کمک کند.

در نتیجه، رابطه میان اصل انتظار مشروع و صندوق جبران خسارات دولتی را می‌توان در این زنجیره خلاصه کرد:

اعتماد شهروند به عملکرد دولت ← شکل‌گیری انتظار مشروع ← تقویت پاسخگویی و مسئولیت پذیری دولت ← ضرورت جبران مؤثر و به موقع خسارت ← ایجاد سازوکار نهادی برای تحقق جبران.

بر این مبنا، صندوق پیشنهادی صرفاً یک ابزار مالی نیست، بلکه می‌تواند به‌عنوان الگویی حقوقی ـ اخلاقی در حکمرانی برای کاهش فاصله میان مسئولیت حقوقی دولت و تحقق عملی جبران خسارت مورد توجه قرار گیرد.

الگوی پیشنهادی برای ایران: الزامات حقوقی و نهادی «صندوق تأمین خسارت دولت»

همانگونه که گفته شد، با وجود پذیرش اصل مسئولیت مدنی دولت در قوانین موضوعه، نظام کنونی جبران خسارت با چالش‌های نهادی و اجرایی جدی مواجه بوده و اجرای احکام مدنی علیه دولت در عمل فرآیندی طولانی، پیچیده و گاه فرساینده دارد. قوانین موجود، توقیف اموال دولتی را تا پایان مهلت‌های مقرر ممنوع کرده‌اند و این تأخیر در پرداخت، نه‌تنها موجب اطاله دادرسی و افزایش نارضایتی شهروندان می‌شود، بلکه در مواردی دولت را با الزام به پرداخت خسارت تأخیر تأدیه نیز مواجه می‌سازد و عدالت اداری و اعتماد شهروندان به حاکمیت را تضعیف می‌کند.

بررسی تحولات تقنینی از دهه ۱۳۳۰ تاکنون (شامل قوانین بودجه‌ای و ماده ۲۴ قانون الحاق ۱۳۹۳) نشان می‌دهد که تلاش‌های قانون‌گذار برای ایجاد تعادل بین ضرورت اجرای احکام و حفظ انضباط مالی، به دلیل فقدان یک نهاد مالی مستقل و با منابع شفاف، به نتیجه مطلوب نرسیده و نیاز به یک راهکار ساختاری و دائمی همچنان احساس می‌شود. حتی پیشنهادهای مقطعی اخیر مانند استفاده از منابع صندوق تأمین خسارت‌های بدنی (در بودجه ۱۴۰۴ و ۱۴۰۵) به دلیل تعارض ذاتی با هدف تأسیس آن صندوق، با مخالفت مجلس و شورای نگهبان مواجه شده که خود گواهی روشن بر ضرورت تأسیس یک صندوق اختصاصی و بومی است.

هدف اصلی این پیشنهاد، رفع این خلأ نهادی با تأسیس «صندوق تأمین خسارت دولت» است که باید به‌عنوان یک نهاد حقوقی ـ مالی، با هدف تأمین و تسهیل پرداخت خسارات و

محکومیت‌های مالی دولت، اعم از خسارات ناشی از ترک فعل اداری و سایر موجبات مسئولیت مدنی دولت، با تأکید بر شاخص‌های زیر مورد توجه قرار گیرد:

الف. مبنای قانونی و جایگاه نهادی صندوق: تأسیس صندوق نیازمند تصویب قانون خاص است تا اهداف، حدود صلاحیت، منابع مالی، شرایط پرداخت، نحوه بازپرداخت و سازوکار نظارت بر آن به‌صراحت تعیین شود. قانون تأسیس باید ضمن حفظ صلاحیت مراجع قضایی و نظارتی، رابطه صندوق با دولت، دستگاه‌های اجرایی، محکوم‌له و اشخاص مسئول را مشخص کند. همچنین، صندوق باید از شخصیت حقوقی و ساختار مالی مشخص برخوردار باشد تا پرداخت‌های آن تابع تصمیمات موردی و غیرقابل پیش‌بینی دستگاه‌های اجرایی نباشد.

ب. تأمین منابع و پایداری مالی: پایداری صندوق مستلزم پیش‌بینی منابع مالی شفاف و مستمر است. این منابع می‌تواند از اعتبار مشخص در قانون بودجه، سهم دستگاه‌های اجرایی متناسب با ریسک و سابقه عملکرد، و سایر منابع قانونی تشکیل شود. تعیین سهم دستگاه‌ها بر اساس میزان ریسک و سابقه محکومیت، علاوه بر تأمین مالی صندوق، کارکرد پیشگیرانه دارد؛ زیرا دستگاه‌هایی که عملکرد پرخطرتر و سابقه بیشتری در ایجاد خسارت دارند، سهم بیشتری در تأمین هزینه‌های صندوق خواهند داشت.

ج. سازوکار بازپرداخت و حفظ مسئولیت مالی دستگاه‌ها: پرداخت خسارت از صندوق نباید موجب انتقال نهایی بار مالی مسئولیت از دستگاه مسئول به منابع عمومی شود. ازاین‌رو، دستگاهی که محکومیت آن از طریق صندوق پرداخت شده است باید، مطابق ضوابط قانونی، مبلغ پرداخت‌شده را به صندوق بازگرداند. در مواردی که ورود خسارت ناشی از تقصیر یا تخلف مأمور مشخص باشد نیز امکان اعمال مسئولیت و رجوع در حدود قوانین مربوط باید محفوظ بماند. این سازوکار مانع از آن می‌شود که صندوق به منبعی برای پوشاندن آثار مالی ضعف یا تخلف دستگاه‌های اجرایی تبدیل شود.

د. نظارت و شفافیت مالی: اعتماد عمومی به صندوق، مستلزم شفافیت در منابع و مصارف آن است. بنابراین، صندوق باید مکلف به گزارش‌دهی دوره‌ای درباره منابع دریافتی، پرداخت‌های انجام‌شده، دستگاه‌های استفاده‌کننده و وضعیت بازپرداخت مبالغ باشد. نظارت مالی و قانونی نیز باید در چارچوب صلاحیت مراجع قانونی، از جمله دیوان محاسبات کشور و سایر نهادهای نظارتی ذی‌ربط، انجام گیرد. تفکیک مدیریت اجرایی صندوق از نظارت بر عملکرد آن می‌تواند از تمرکز صلاحیت‌ها و تعارض منافع جلوگیری کند.

ه. اقتباس و بومی‌سازی الگوی Judgment Fund : در طراحی این صندوق، الگوی Judgment Fundایالات متحده آمریکا می‌تواند از حیث ایجاد یک سازوکار مالی برای پرداخت احکام قطعی علیه دولت، مورد مطالعه تطبیقی قرار گیرد. در نظام آمریکا، Judgment Fundبر

اساس ۳۱ U.S.C. §1304 برای پرداخت برخی احکام و مطالبات قطعی علیه دولت فدرال پیش‌بینی شده است. بااین‌حال، استفاده از این الگو در ایران نباید به معنای اقتباس مستقیم از ساختار حقوقی آمریکا باشد؛ زیرا تفاوت در نظام بودجه، ساختار اداری، نظام اجرای احکام و جایگاه مراجع نظارتی، ضرورت بومی‌سازی نهادی آن را ایجاب می‌کند.

بر این اساس، الگوی ایرانی باید مزیت اصلی مدل تطبیقی، یعنی تضمین و تسریع پرداخت تعهدات قطعی دولت، را با الزامات حقوق عمومی ایران، به‌ویژه شفافیت مالی، نظارت مؤثر، حفظ مسئولیت دستگاه و امکان رجوع قانونی، تلفیق کند.

و. صندوق به‌عنوان سازوکار حقوقی ـ اخلاقی حکمرانی: ویژگی متمایز الگوی پیشنهادی آن است که صندوق صرفاً وسیله‌ای برای تأمین منابع مالی نیست. این نهاد می‌تواند با ایجاد پیوند میان مسئولیت، پاسخگویی، عدالت و جبران مؤثر خسارت، به بخشی از سازوکار اخلاق حکمرانی و زمینه‌های اخلاقی مدیریت و حکومت تبدیل شود. دولت از یک سو باید امکان استمرار خدمات عمومی و نظم مالی را حفظ کند و از سوی دیگر نمی‌تواند هزینه ناکارآمدی فرآیندهای اداری یا تأخیر در اجرای تعهدات خود را بر شهروند تحمیل نماید. از این منظر، صندوق تأمین خسارت دولت می‌تواند حلقه اتصال میان شناسایی مسئولیت دولت، پرداخت واقعی خسارت و حفظ اعتماد عمومی باشد.

در این چارچوب، ترک فعل اداری یکی از مهم‌ترین مصادیق مسئولیت مدنی دولت است که می‌تواند مشمول سازوکار صندوق قرار گیرد، اما قلمرو صندوق به ترک فعل محدود نمی‌شود و باید امکان تأمین و پرداخت خسارات و محکومیت‌های ناشی از سایر موجبات مسئولیت مدنی دولت نیز در آن پیش‌بینی شود. بدین ترتیب، صندوق تأمین خسارت دولت از یک راهکار صرفاً ناظر بر ترک فعل اداری فراتر رفته و به سازوکاری عام برای تضمین جبران خسارات دولت تبدیل می‌شود؛ در عین حال، مسئله محوری پژوهش حاضر، یعنی دشواری جبران خسارات ناشی از ترک فعل مسئولین، همچنان در کانون این الگو قرار دارد.

طراحی چنین نهادی، در صورت برخورداری از مبنای قانونی روشن، منابع پایدار و نظارت مؤثر، می‌تواند الگوی موجود جبران خسارت دولتی را از یک سازوکار عمدتاً واکنشی به نظامی پیشگیرانه، پاسخگو و شهروندمدار ارتقا دهد.

تفکیک سازوکار تأمین خسارت دولت بر اساس منشأ و ماهیت مسئولیت

کارآمدی صندوق تأمین خسارت دولت در گرو طراحی دو مسیر متمایز تأمین مالی و پرداخت است که هر یک، پاسخگوی یکی از معضلات اصلی نظام جبران خسارت دولت باشد. این دو مسیر، به معنای محدود شدن صندوق به خسارات ناشی از ترک فعل اداری نیست، بلکه بیانگر دو شیوه متفاوت جبران خسارات و تعهدات مالی دولت است؛ به‌گونه‌ای که مسیر نخست ناظر بر

موارد احراز تخلف و ورود خسارت در فرایند نظارتی و مسیر دوم ناظر بر اجرای احکام قطعی قضایی خواهد بود.

الف) سازوکار جبران سریع خسارات ناشی از عملکرد دولت بدون نیاز به رسیدگی قضایی کامل

این مسیر، به عنوان یک پیشنهاد در راستای اصل انتظار مشروع، مستقیماً به ضعف ساختاری شناسایی‌شده در بخش پیشین می‌پردازد. در این مدل، صندوق به‌عنوان یک نهاد مالی پاسخگو عمل می‌کند و در مواردی که قانون تأسیس صندوق، امکان جبران اداری خسارت را پیش‌بینی کرده باشد، پرداخت خسارت منوط به احراز تخلف یا ترک تکلیف و ورود خسارت توسط یک مرجع نظارتی معتبر است. شرط پرداخت، ارائه گزارش قطعی سازمان بازرسی کل کشور یا رأی قطعی دیوان عدالت اداری یا سایر مراجع نظارتی که به موجب قانون صلاحیت احراز موضوع را داشته باشند، است که دلالت بر خودداری دستگاه از تکلیف قانونی و ورود خسارت به زیان‌دیده داشته باشد.

در این مسیر، احراز نظارتی نباید به معنای سلب صلاحیت مراجع قضایی در مواردی باشد که قانون، صدور حکم قضایی را برای تحقق مسئولیت یا تعیین میزان خسارت ضروری می‌داند؛ بلکه هدف، پیش‌بینی یک سازوکار جبرانی سریع برای مواردی است که شرایط قانونی پرداخت اداری از پیش احراز شده باشد. منابع مالی این بخش از طریق حق عضویت اجباری سالانه که از بودجه هر دستگاه دولتی بر اساس ریسک ذاتی و سابقه عملکردی تعیین می‌گردد، به صندوق پرداخت می‌شود. این حق عضویت، در حکم یک سازوکار بیمه‌مانند اجباری درون‌حاکمیتی است که هزینه‌های ناشی از عملکرد مسئولیت‌زا را مستقیماً به بودجه داخلی دستگاه مرتبط می‌سازد و انگیزه قوی اقتصادی برای نظارت داخلی و پیشگیری ایجاد می‌کند.

پرداخت خسارت در این مسیر، در صورت احراز شرایط قانونی و نظارتی مقرر، باید با حداقل تشریفات و در کوتاه‌ترین زمان ممکن انجام شود تا موجب افزایش رضایت‌مندی شهروندان و ارتقای شاخص‌های اخلاق حکمرانی گردد و از سوی دیگر بتواند ضمانت اجرای سریع و مؤثری برای جبران خسارات ناشی از ترک فعل اداری و سایر موارد مشابهی که قانوناً مشمول این مسیر شناخته می‌شوند فراهم آورد.

ب) تضمین اجرای سریع احکام قضایی قطعی علیه دولت و کارگزاران آن

این مسیر، معضل اجرای احکام قطعی ناشی از مسئولیت مدنی دولت یا کارگزاران آن را هدف می‌گیرد. در اینجا، صندوق به‌عنوان مجری مالی احکام قضایی عمل می‌کند. شرط پرداخت، ارائه حکم قطعی قضایی از سوی مراجع قضایی ذی‌صلاح علیه یک دستگاه دولتی یا در

مواردی که مسئولیت دولت یا دستگاه مربوط به موجب حکم احراز شده باشد، کارگزار مربوطه است.

منابع مالی این بخش از یک ذخیره متمرکز که از محل درصدی از بودجه کل کشور و نیز وجوه حاصل از جریمه‌های نقدی اداری تجمیع شده است، تأمین می‌گردد. البته منابع و میزان تخصیص آنها باید در قانون تأسیس صندوق به‌صورت شفاف و پایدار تعیین شود تا صندوق خود با مشکل تأمین اعتبار مواجه نشود.

با این سازوکار، به محض ابلاغ اجراییه حکم به صندوق، پس از احراز شرایط قانونی پرداخت، محکوم‌به به محکوم‌له پرداخت می‌شود و نیاز به طی فرآیند طولانی و نامطمئن «اعلام به سازمان برنامه و بودجه» و «انتظار برای تأمین اعتبار در بودجه سال بعد» به کلی مرتفع می‌گردد. در این حالت، صندوق موجب تغییر در ماهیت یا محتوای حکم قضایی نمی‌شود و صرفاً مرحله تأمین و پرداخت محکوم‌به را از فرایندهای بودجه‌ای دستگاه محکوم‌علیه تفکیک می‌کند. این مدل، دقیقاً همان خلأی را پر می‌کند که در بخش چالش اجرای احکام مدنی علیه دولت مورد اشاره قرار گرفت.

در نتیجه، تفاوت اساسی دو مسیر در این است که در مسیر نخست، صندوق در چارچوب شرایط قانونی می‌تواند ابزار جبران سریع خسارت پیش از صدور حکم قضایی باشد؛ اما در مسیر دوم، مسئولیت و میزان محکومیت قبلاً توسط مرجع قضایی احراز شده و صندوق صرفاً تضمین‌کننده تأمین و پرداخت سریع محکوم‌به است.

اجرای این الگوی دووجهی، چهار دستاورد عمده و مزیت نظام‌مند به همراه خواهد داشت:

۱. شکستن بن‌بست اجرای احکام: مهم‌ترین دغدغه فعلی محاکم و محکوم‌له‌ها در مواجهه با دولت را حل می‌کند و اعتماد به نظام قضایی را افزایش می‌دهد.

۲. ایجاد وحدت رویه در جبران خسارت وارده به شهروندان: با تعریف دو مجرای شفاف، امکان تفکیک و سامان‌دهی مسیرهای مختلف جبران خسارت علیه دولت را فراهم می‌سازد و از پراکندگی رویه‌های موجود می‌کاهد.

۳. تقویت مسئولیت‌پذیری مالی و پیشگیرانه دستگاه‌ها:در نظر گرفتن بخشی از بودجه دستگاه‌ها بر اساس ریسک ذاتی و سابقه عملکردی، به‌ویژه در زمینه ترک فعل اداری، هزینه غفلت و سهل‌انگاری را مستقیماً و بلافاصله به دستگاه مربوطه تحمیل می‌کند و مدیران را به سرمایه‌گذاری در نظام‌های کنترل داخلی و بهبود فرآیندها سوق می‌دهد.

۴. کاهش قابل توجه هزینه‌های جاری دستگاه‌های متولی:این صندوق هم برای شهروند، به لحاظ صرفه‌جویی در زمان و هزینه‌های دادرسی و اجرای حکم، و هم برای نظام قضایی، به لحاظ کاهش حجم پرونده‌های اجرایی و معطل‌مانده، نتیجه‌بخش خواهد بود.

الگوی پیشنهادی تقنینی برای تأسیس صندوق تأمین خسارات دولت

با توجه به مباحث پیش‌گفته و با هدف تبدیل یافته‌های نظری و تطبیقی پژوهش به یک سازوکار اجرایی مشخص، در این بخش الگوی تقنینی پیشنهادی برای تأسیس «صندوق تأمین خسارات دولت» ارائه می‌شود. این الگو با توجه به الزامات حقوق عمومی ایران و با بهره‌گیری از تجربه‌های تطبیقی، به‌ویژه الگوی Judgment Fund، درصدد است میان ضرورت جبران سریع و مؤثر خسارات وارده به شهروندان، حفظ صلاحیت مراجع قضایی و نظارتی، استمرار خدمات عمومی و رعایت انضباط مالی دولت تعادل برقرار کند. بر این اساس، پیشنهاد حاضر صرفاً ناظر بر ایجاد یک منبع مالی برای پرداخت محکوم‌به نیست، بلکه یک چارچوب حقوقی ـ نهادی مشتمل بر شرایط پرداخت، دو مسیر جبران خسارت، منابع مالی پایدار، مسئولیت مالی دستگاه‌های اجرایی، سازوکار قائم‌مقامی و رجوع، و الزامات نظارت و شفافیت است؛ به‌گونه‌ای که ضمن کاهش فاصله میان شناسایی حق و استیفای آن، مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی دستگاه‌های اجرایی نیز حفظ و تقویت شود.

فصل اول ـ کلیات و تأسیس صندوق

ماده ۱ ـ تأسیس صندوق

به‌منظور تضمین جبران مؤثر و به‌موقع خسارات وارده به اشخاص در نتیجه فعل یا ترک فعل غیرقانونی دستگاه‌های اجرایی و کارگزاران آنها، حمایت از حقوق شهروندان، تقویت پاسخگویی مالی دولت و ارتقای اعتماد عمومی به نظام اداری، «صندوق تأمین خسارات دولت» که در این قانون به اختصار «صندوق» نامیده می‌شود، تأسیس می‌گردد. صندوق دارای شخصیت حقوقی مستقل و استقلال مالی و اداری بوده و تحت نظارت قانونی مراجع مقرر در این قانون فعالیت می‌کند.

ماده ۲ ـ اهداف صندوق

اهداف صندوق عبارت است از:

۱. تسریع در جبران خسارات قطعی واردشده به اشخاص در نتیجه عملکرد غیرقانونی دستگاه‌های اجرایی؛

۲. تضمین پرداخت به‌موقع محکوم‌به‌های مالی قطعی دولت؛

۳. کاهش فاصله میان شناسایی قضایی حق و جبران عملی خسارت؛

۴. ایجاد سازوکار منسجم مالی برای جبران خسارات ناشی از ترک فعل اداری؛

۵. تقویت پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری مالی دستگاه‌های اجرایی؛

۶. ایجاد انگیزه برای پیشگیری از تخلفات و ترک فعل‌های اداری و اصلاح فرآیندهای پرخطر در دستگاه‌های اجرایی.

ماده ۳ ـ قلمرو شمول

مقررات این قانون نسبت به وزارتخانه‌ها، مؤسسات دولتی و سایر دستگاه‌های اجرایی مشمول قوانین مربوط، در حدود مقرر در این قانون، اعمال می‌شود.

شمول یا عدم شمول سایر اشخاص حقوقی عمومی، شرکت‌های دولتی، شهرداری‌ها و مؤسسات و نهادهای عمومی غیردولتی، حسب مورد، تابع حکم صریح قانون تأسیس و مقررات مربوط خواهد بود.

فصل دوم ـ شرایط و طرق پرداخت خسارت

ماده ۴ ـ اصل احراز مسئولیت

پرداخت خسارت از محل صندوق منوط به احراز قانونی ورود خسارت، انتساب آن به دستگاه اجرایی یا شخص مسئول و وجود رابطه سببیت است. احراز مسئولیت و میزان خسارت باید توسط مرجع صالح قانونی و مطابق مقررات مربوط انجام شود و صرف ادعا، گزارش غیرقطعی، تصمیم موقت یا تشخیص داخلی دستگاه، به‌تنهایی مجوز پرداخت از محل صندوق نخواهد بود.

ماده ۵ ـ دو مسیر پرداخت از محل صندوق

پرداخت خسارات از محل صندوق در دو مسیر انجام می‌شود:

الف ـ مسیر نخست: جبران سریع خسارات ناشی از ترک فعل یا عملکرد غیرقانونی اداری، در مواردی که مسئولیت و میزان خسارت به موجب تصمیم یا رأی قطعی مرجع صالح احراز شده ولی برای پرداخت آن نیاز به طرح دعوای مستقل یا طی فرآیند بودجه‌ای جدید نباشد.

ب ـ مسیر دوم: تضمین و تسریع پرداخت محکوم‌به‌های مالی قطعی دولت که به موجب رأی لازم‌الاجرا بر عهده دستگاه اجرایی قرار گرفته است.

تبصره ـ پرداخت صندوق در هیچ‌یک از دو مسیر، مانع از اعمال مسئولیت قانونی دستگاه یا شخص مسبب و حق رجوع صندوق مطابق این قانون نخواهد بود.

فصل سوم ـ مسیر نخست؛ جبران سریع خسارات ناشی از ترک فعل اداری

ماده ۶ ـ احراز مسئولیت در مسیر نخست

در مواردی که ترک فعل یا فعل غیرقانونی یا تخلف دستگاه اجرایی موجب ورود خسارت به شخص شده باشد، زیان‌دیده می‌تواند با ارائه رأی یا تصمیم قطعی مرجع صالح، درخواست جبران خسارت خود را به صندوق ارائه نماید.

در مواردی که قانون، صلاحیت دیوان عدالت اداری را برای رسیدگی به تخلف و مطالبه خسارت مقرر کرده است، رأی قطعی دیوان، حسب مورد، مبنای پرداخت خسارت از محل صندوق خواهد بود.

ماده ۷ ـ نقش مراجع نظارتی

گزارش نهایی و قطعی سازمان بازرسی کل کشور یا سایر مراجع نظارتی صالح، در حدود صلاحیت قانونی آنها، می‌تواند دلیل و مستند احراز تخلف و ترک فعل اداری قرار گیرد؛ لیکن در مواردی که قانون، تعیین اصل مسئولیت مدنی یا میزان خسارت را در صلاحیت مرجع قضایی قرار داده است، پرداخت خسارت از صندوق منوط به احراز آن در مرجع صالح خواهد بود.

تبصره ـ سازمان بازرسی کل کشور و سایر مراجع نظارتی می‌توانند در حدود صلاحیت قانونی خود، وقوع ترک فعل، تخلف، ورود خسارت و عوامل مؤثر در آن را به مرجع صالح اعلام نمایند.

فصل چهارم ـ مسیر دوم؛ تضمین پرداخت محکوم‌به قطعی دولت

ماده ۸ ـ پرداخت محکوم‌به قطعی

هرگاه دستگاه اجرایی به موجب رأی قطعی و لازم‌الاجرا به پرداخت وجهی محکوم شود، واحد اجرای احکام مراتب را به صندوق اعلام می‌نماید و صندوق، پس از احراز شرایط مقرر در این قانون، مکلف است محکوم‌به را مطابق ترتیبات قانونی پرداخت نماید.

ماده ۹ ـ مهلت پرداخت

صندوق مکلف است حداکثر ظرف سی روز از تاریخ دریافت کامل مدارک و احراز شرایط قانونی، محکوم‌به قطعی را به محکوم‌له پرداخت نماید.

فصل پنجم ـ منابع صندوق و مسئولیت مالی دستگاه‌ها

ماده ۱۰ ـ منابع صندوق

منابع صندوق عبارت است از:

۱. اعتبار اختصاصی پیش‌بینی‌شده در قوانین بودجه سنواتی؛

۲. سهم سالانه دستگاه‌های اجرایی بر اساس میزان ریسک، سابقه محکومیت و عملکرد مالی و اداری آنها؛

۳. وجوه بازگشتی ناشی از پرداخت‌های انجام‌شده از محل صندوق؛

۴. وجوه حاصل از جرایم و محکومیت‌های مالی دستگاه‌ها و اشخاص مسئول، در حدودی که به موجب قانون به صندوق اختصاص می‌یابد؛

۵. سایر منابعی که به موجب قانون برای صندوق تعیین می‌شود.

ماده ۱۱ ـ حق مشارکت دستگاه‌های اجرایی

دستگاه‌های اجرایی مشمول این قانون مکلف‌اند سالانه سهم تعیین‌شده خود را به صندوق پرداخت نمایند.

میزان سهم هر دستگاه با توجه به عواملی از قبیل حجم فعالیت، میزان مواجهه با حقوق

شهروندان، سابقه محکومیت‌های مالی، تعداد و شدت ترک فعل‌های احرازشده و میـزان ریسـک فعالیت دستگاه تعیین می‌شود.

تبصره ـ نحوه تعیین شاخص‌های ریسک و میزان سهم دستگاه‌هـا بـه موجـب آیـین‌نامـه‌ای خواهد بود که با پیشنهاد وزارت امور اقتصادی و دارایی و سازمان اداری و اسـتخدامی کشـور بـه تصویب هیأت وزیران می‌رسد.

فصل ششم ـ قائم‌مقامی و رجوع صندوق

ماده ۱۲ ـ قائم‌مقامی صندوق

پرداخت خسارت از محل صندوق موجب انتقـال حـق مطالبـه زیـان‌دیـده نسـبت بـه مبلـغ پرداخت‌شده به صندوق می‌شود. صندوق پس از پرداخت، در حدود مبلغ پرداختی، قائم‌مقام قانونی زیان‌دیده محسوب شده و می‌تواند مطابق مقـررات ایـن قـانون و سـایر قـوانین مربـوط، وجـوه پرداخت‌شده را از دستگاه مسئول یا کارگزار خاطی مطالبه نماید.

ماده ۱۳ ـ حفظ مسئولیت دستگاه اجرایی

پرداخت خسارت از محل صندوق موجب زوال مسئولیت مالی دسـتگاه اجرایـی مسـبب ورود خسارت نخواهد بود. میزان و نحوه استرداد وجوه پرداخت‌شده از محـل صـندوق توسـط دسـتگاه مربوط، با رعایت مقررات این قانون و با توجه به منشأ مسئولیت و منابع مالی دستگاه، به موجـب آیین‌نامه اجرایی تعیین می‌شود.

ماده ۱۴ ـ رجوع به مأمور یا کارگزار

در صورتی که ورود خسارت ناشی از تقصیر، تخلف، عمد یا بـی‌احتیـاطی مـأمور یـا کـارگزار دستگاه اجرایی باشد، پس از پرداخت خسارت توسط صندوق، رجوع به شخص مسـئول در حـدود قوانین مربوط امکان‌پذیر خواهد بود.

تشخیص مسئولیت شخصی مأمور یا کارگزار و میزان مسئولیت وی باید توسط مرجـع صـالح قانونی انجام شود.

فصل هفتم ـ نظارت و شفافیت

ماده ۱۵ ـ نظارت بر صندوق

عملکرد مالی و اداری صندوق تابع قوانین و مقررات مربوط بـه نظـارت مـالی دولـت بـوده و دیوان محاسبات کشور، سازمان بازرسی کل کشور و سایر مراجع نظارتی ذی‌صلاح، حسب مـورد، در حدود صلاحیت‌های قانونی خود بر عملکرد صندوق نظارت خواهند کرد.

ماده ۱۶ ـ شفافیت مالی

صندوق مکلف است گزارش سالانه‌ای مشتمل بر موارد زیر منتشر نماید:

۱. میزان منابع دریافتی؛
۲. میزان خسارات پرداخت‌شده؛
۳. تعداد و مبلغ محکومیت‌های پرداخت‌شده؛
۴. میزان مبالغ مستردشده از دستگاه‌های اجرایی؛
۵. میزان مطالبات وصول‌نشده؛
۶. سهم هر دستگاه از پرداخت‌های صندوق؛
۷. شاخص‌های ریسک و عملکرد دستگاه‌های اجرایی.

گزارش مذکور باید در دسترس عموم قرار گیرد، مگر در مواردی که افشای اطلاعات به موجب قانون ممنوع باشد.

فصل هشتم ـ رابطه صندوق با قوانین موجود

ماده ۱۷ ـ عدم تأثیر بر صلاحیت مراجع قضایی

تأسیس و فعالیت صندوق، نافی صلاحیت محاکم دادگستری، دیوان عدالت اداری، مراجع ثبتی و سایر مراجع قانونی در احراز مسئولیت، تعیین میزان خسارت و صدور رأی لازم‌الاجرا نخواهد بود. صندوق صرفاً سازوکار مالی جبران خسارت و تضمین پرداخت محسوب می‌شود و جایگزین مراجع قضایی و نظارتی نیست.

ماده ۱۸ ـ نسبت با مقررات پرداخت محکوم‌به دولت از تاریخ لازم‌الاجرا شدن این قانون، پرداخت محکوم‌به‌های مشمول این قانون، پس از تحقق شرایط مقرر، از طریق صندوق انجام می‌شود و دستگاه‌های اجرایی نمی‌توانند پرداخت محکوم‌به قطعی را صرفاً به دلیل فقدان یا عدم تخصیص اعتبار در بودجه سنواتی به تأخیر اندازند.

حکم این ماده، نافی سایر مقررات حمایتی و ضمانت‌اجراهای مقرر در قوانین مربوط به اجرای احکام علیه دولت نیست.

فصل نهم ـ آیین نامه اجرایی

ماده ۱۹ ـ آیین‌نامه اجرایی

آیین‌نامه اجرایی این قانون مشتمل بر نحوه تشکیل و اداره صندوق، ساختار ارکان، نحوه تعیین سهم دستگاه‌ها، معیارهای ارزیابی ریسک، فرآیند ثبت و بررسی درخواست‌ها، نحوه پرداخت، شیوه استرداد وجوه توسط دستگاه‌های اجرایی، نحوه اعمال حق رجوع و نظام گزارش‌دهی و نظارت، ظرف مدت شش ماه از تاریخ لازم‌الاجرا شدن این قانون، با پیشنهاد وزارت امور اقتصادی و دارایی، سازمان اداری و استخدامی کشور و قوه قضائیه تهیه و به تصویب هیأت وزیران می‌رسد.

نتیجه گیری

مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری، یکی از مهم‌ترین جلوه‌های تعهد حاکمیت در قبال شهروندان و از شاخص‌های سنجش کارآمدی نظام حقوق اداری است. گسترش وظایف حاکمیتی دولت و افزایش نقش نهادهای عمومی در عرصه‌های مختلف، ضرورت توجه به مسئولیت‌پذیری دولت و کارگزاران آن را بیش از پیش آشکار ساخته است. در این میان، صرف پذیرش اصل مسئولیت مدنی دولت و صدور حکم به جبران خسارت، نمی‌تواند به‌تنهایی تضمین‌کننده تحقق عدالت باشد؛ زیرا ارزش واقعی مسئولیت مدنی زمانی محقق می‌شود که زیان‌دیده بتواند در زمان متناسب و با سازوکاری مؤثر، قابل پیش‌بینی و کارآمد به حق قانونی خود دست یابد. بررسی نظام اجرای احکام مدنی علیه دولت در ایران نشان می‌دهد که فاصله میان مرحله احراز مسئولیت و مرحله جبران عملی خسارت، همچنان یکی از چالش‌های اساسی در تحقق حقوق شهروندان به شمار می‌رود.

یافته‌های این پژوهش نشان داد که محدودیت‌های قانونی و تشریفات موجود در پرداخت محکوم‌به دولت، اگرچه با هدف حفظ نظم مالی دولت و استمرار ارائه خدمات عمومی پیش‌بینی شده‌اند، در عمل می‌توانند موجب تأخیر در جبران خسارت، افزایش هزینه‌های اجرایی و کاهش رضایت عمومی شوند. این وضعیت، علاوه بر ایجاد یک چالش حقوقی در حوزه اجرای احکام، از منظر اخلاق حکمرانی نیز قابل بررسی است؛ زیرا دولت به‌عنوان نهاد مسئول تأمین منافع عمومی، صرفاً مکلف به رعایت قانون نیست، بلکه باید در برابر پیامدهای عملکرد و ترک فعل نهادهای وابسته به خود نیز پاسخگو باشد. بر این اساس، عدالت، مسئولیت‌پذیری و احترام به حقوق شهروندان اقتضا می‌کند که سازوکاری مؤثر برای تحقق عملی و به‌موقع جبران خسارات پیش‌بینی شود.

پژوهش حاضر با بررسی مبانی فقهی و قانونی مسئولیت مدنی ناشی از ترک فعل اداری و تحلیل موانع اثبات مسئولیت و اجرای احکام علیه دولت، نشان داد که مسئله اصلی در نظام موجود، فقدان پذیرش اصل مسئولیت مدنی دولت و کارگزاران آن نیست، بلکه ضعف سازوکار نهادی و مالی برای تضمین جبران سریع، مؤثر و قابل پیش‌بینی خسارات است. به بیان دیگر، حتی در مواردی که تکلیف قانونی، ترک فعل، خسارت، قابلیت انتساب و رابطه سببیت احراز و مسئولیت دولت در مرجع صالح قضایی شناسایی شده است، سازوکار موجود ممکن است میان شناسایی حق و دریافت واقعی خسارت فاصله ایجاد کند. بنابراین، مسئله اساسی پژوهش نه ایجاد اصل جدیدی برای مسئولیت دولت، بلکه طراحی نهادی است که بتواند مرحله شناسایی مسئولیت را به مرحله جبران واقعی و مؤثر خسارت متصل کند.

در پاسخ به این خلأ، پژوهش حاضر تأسیس «صندوق تأمین خسارت دولت» را به‌عنوان یک سازوکار حقوقی ـ مالی مکمل پیشنهاد کرده است. اهمیت این پیشنهاد صرفاً در ایجاد یک منبع مالی جدید نیست، بلکه در طراحی یک الگوی تقنینی مشخص و قابل اجرا برای سامان‌دهی جبران خسارات دولتی است. بر همین اساس، الگوی تقنینی پیشنهادی با تعیین مبنای قانونی صندوق، شرایط پرداخت، دامنه خسارات قابل جبران، مراجع صالح برای احراز مسئولیت، مهلت پرداخت، سازوکار تأمین منابع مالی، نحوه بازپرداخت و حق رجوع به مأمور، کارگزار یا دستگاه مسئول، تلاش می‌کند الزامات حقوقی و نهادی لازم برای تحقق این سازوکار را به‌صورت منسجم پیش‌بینی کند. بدین ترتیب، صندوق پیشنهادی از یک ایده کلی مالی فراتر رفته و در قالب مجموعه‌ای از احکام تقنینی، به‌عنوان الگوی بومی قابل بررسی برای قانون‌گذاری در حوزه جبران خسارات دولت صورت‌بندی شده است.

الگوی پیشنهادی بر اساس دو مسیر متمایز طراحی شده است. در مسیر نخست، صندوق می‌تواند در مواردی که ترک فعل و ورود خسارت توسط مرجع نظارتی صالح احراز شده، با رعایت شرایط و ضوابط قانونی، امکان جبران سریع خسارت را بدون جایگزین شدن با صلاحیت مراجع قضایی فراهم کند. در این مسیر، تأمین مالی از طریق سازوکاری مبتنی بر مشارکت و حق عضویت دستگاه‌های اجرایی متناسب با ریسک و سابقه عملکرد آنان، ضمن تأمین منابع صندوق، می‌تواند رابطه میان عملکرد دستگاه و هزینه‌های ناشی از آن را تقویت کرده و کارکردی پیشگیرانه ایجاد کند. در مسیر دوم، صندوق وظیفه تأمین و پرداخت سریع محکوم‌به‌های قطعی دولت را بر عهده می‌گیرد تا زیان‌دیده پس از طی فرایند قضایی، برای وصول حق مسلم خود با فرایندهای طولانی تأمین اعتبار و بودجه‌ای مواجه نشود. در هر دو مسیر، تعیین نهایی مسئولیت قضایی و امکان رجوع قانونی به دستگاه یا شخص مسئول باید محفوظ بماند تا پرداخت از صندوق موجب سلب مسئولیت یا ایجاد مصونیت برای عامل ورود خسارت نشود.

از این حیث، الگوی تقنینی پیشنهادی در پی ایجاد تعادل میان دو ضرورت است: از یک سو، حمایت فوری و مؤثر از زیان‌دیده و تضمین اجرای واقعی مسئولیت مدنی دولت و از سوی دیگر، حفظ انضباط مالی، پاسخگویی دستگاه‌های اجرایی و امکان رجوع به عامل مسئول. پیش‌بینی این سازوکار در متن تقنینی پیشنهادی، مانع از آن می‌شود که صندوق به محلی برای انتقال دائمی و بدون ضابطه بار مالی تخلفات و ناکارآمدی دستگاه‌های اجرایی به منابع عمومی تبدیل شود. در مقابل، پرداخت سریع خسارت از صندوق و سپس امکان رجوع قانونی به دستگاه یا شخص مسئول، موجب می‌شود جبران فوری زیان شهروند و تعیین مسئولیت داخلی دولت در دو مرحله مکمل، اما از یکدیگر تفکیک‌شده، صورت گیرد.

بررسی تجربه‌های تطبیقی، به‌ویژه سازوکار Judgment Fund در ایالات متحده آمریکا،

نشان داد که ایجاد یک سازوکار مالی مستقل برای تضمین پرداخت تعهدات قطعی دولت می‌تواند میان ضرورت حفظ نظم مالی و استمرار خدمات عمومی از یک سو و حق شهروندان بر جبران مؤثر خسارت از سوی دیگر، تعادل ایجاد کند. بااین‌حال، الگوی آمریکایی نمی‌تواند بدون تغییر در حقوق ایران مورد اقتباس قرار گیرد؛ بلکه باید با توجه به ساختار بودجه‌ای، نظام اجرای احکام، الزامات نظارتی و ویژگی‌های حقوق عمومی ایران، بومی‌سازی نهادی و تقنینی شود. بر همین اساس، «صندوق تأمین خسارت دولت» تقلید از یک نهاد خارجی نیست، بلکه الگویی بومی است که با بهره‌گیری از تجربه تطبیقی، عناصر قابل استفاده آن را با اقتضائات حقوق عمومی ایران تلفیق می‌کند. الگوی تقنینی پیشنهادی نیز دقیقاً در راستای تحقق همین بومی‌سازی تنظیم شده است.

از منظر اصل انتظار مشروع نیز، ایجاد چنین صندوقی می‌تواند به تقویت اعتماد شهروندان به قابلیت پیش‌بینی و پاسخگویی نظام اداری کمک کند. شهروندی که با اتکا به قانون و عملکرد نهاد عمومی، انتظار اجرای وظایف قانونی و در صورت ورود خسارت، جبران آن را دارد، نباید پس از اثبات حق خود با تأخیرهای طولانی در مرحله اجرا مواجه شود. از این منظر، صندوق تأمین خسارت دولت می‌تواند ترجمان نهادی این انتظار مشروع باشد و فاصله میان شناسایی قضایی حق و تحقق عملی آن را کاهش دهد. اهمیت این امر در چارچوب اخلاق حکمرانی نیز آشکار است؛ زیرا عدالت، پاسخگویی، مسئولیت‌پذیری و احترام به حقوق شهروندان صرفاً با صدور حکم قضایی محقق نمی‌شود، بلکه تحقق واقعی این ارزش‌ها مستلزم امکان استیفای مؤثر حق شناسایی‌شده است.

الگوی تقنینی پیشنهادی همچنین با تفکیک مرحله جبران خسارت از مرحله تعیین مسئولیت داخلی، می‌تواند میان حمایت از زیان‌دیده و مسئولیت‌پذیری دستگاه‌ها و کارگزاران تعادل برقرار کند. در این چارچوب، پرداخت از صندوق به معنای پایان مسئولیت نیست؛ بلکه صندوق پس از جبران خسارت، در حدود مقررات قانونی، امکان رجوع به دستگاه، مأمور، کارگزار یا مقام مسئول را خواهد داشت. این ویژگی از یک سو مانع باقی ماندن شهروند در فرایندهای طولانی مالی و اداری می‌شود و از سوی دیگر، از ایجاد «مصونیت مالی» برای دستگاه‌های مسئول جلوگیری می‌کند. همچنین، ارتباط تأمین مالی صندوق با ریسک و سابقه عملکرد دستگاه‌های اجرایی می‌تواند هزینه‌های ناشی از عملکرد نامطلوب را تا حدی به همان دستگاه‌ها بازگرداند و از این طریق، نقش پیشگیرانه صندوق را تقویت کند.

در نهایت، یافته‌های پژوهش فرضیه مطرح‌شده را تأیید می‌کند؛ زیرا تأسیس صندوق تأمین خسارت دولت، در صورت برخورداری از مبنای قانونی روشن، منابع مالی پایدار، نظارت مؤثر و سازوکارهای شفاف پرداخت و بازپرداخت، می‌تواند بخشی از موانع موجود در جبران و اجرای

احکام ناشی از مسئولیت مدنی ترک فعل اداری را کاهش دهد و در نتیجه، تحقق به‌موقع‌تر عدالت جبرانی را امکان‌پذیر سازد. این سازوکار، افزون بر تسریع در پرداخت خسارت، می‌تواند با ایجاد ارتباط میان ریسک و عملکرد دستگاه‌های اجرایی با هزینه‌های مالی ناشی از مسئولیت، به تقویت پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری اداری نیز کمک کند.

بنابراین، صندوق تأمین خسارت دولت را نمی‌توان صرفاً یک ابزار مالی برای پرداخت محکوم‌به دانست؛ بلکه این صندوق، در قالب الگوی تقنینی پیشنهادی پژوهش، می‌تواند به‌عنوان یک نهاد حقوقی ـ مالی و الگویی برای اخلاق حکمرانی در خدمت پیوند میان مسئولیت مدنی دولت، جبران مؤثر خسارت و پاسخگویی عمومی قرار گیرد. تحقق چنین الگویی، در نهایت می‌تواند با کاهش فاصله میان حق شناسایی‌شده و حق استیفاشده، تقویت اعتماد عمومی، افزایش مسئولیت‌پذیری دستگاه‌های اجرایی و ارتقای کارآمدی نظام اداری، گامی در جهت تحقق حکمرانی عادلانه، پاسخگو و شهروندمدار در حقوق عمومی ایران باشد.

فهرست منابع

الف) کتب

قرآن کریم.
۱. امامی، سیدحسن. (۱۳۹۸) حقوق مدنی. جلد اول. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۲. امامی، محمد، و کورش استوار سنگری. (۱۴۰۴) حقوق اداری. جلد اول. تهران: میزان.
۳. حاجی‌ده‌آبادی، محمد، و حسین عسکری‌مروت. (۱۳۹۸) «مسئولیت مدنی دولت ناشی از ترک فعل کارکنان». فصلنامه پژوهش‌های حقوقی ۱۸، شماره ۳۷.
۴. زارعی، محمدحسین. (۱۳۸۰) «اختیارات فوق‌العاده عالی‌ترین مقامات اجرایی». فصلنامه راهبرد، شماره ۲۰.
۵. زارعی، محمدحسین، و مسیح بهنیا. (۱۳۹۰) «تأملی بر امکان اعمال اصل انتظار مشروع در دیوان عدالت اداری». فصلنامه راهبرد، شماره ۶۱.
۶. صفایی، سیدحسین، و حبیب‌الله رحیمی. (۱۳۹۷) مسئولیت مدنی (الزامات خارج از قرارداد). چاپ پانزدهم. تهران: سمت.
۷. قاسم‌زاده، سیدمرتضی. (۱۳۷۸) مبانی مسئولیت مدنی. تهران: دادگستر.
۸. علیزاده، الهه. (زمستان ۱۴۰۴) «سیر تکوین و مبانی مسئولیت مدنی ناشی از ترک تکالیف اخلاقی و عرفی در حقوق ایران و فرانسه». پژوهش‌های تطبیقی فقه، حقوق و سیاست۷، شماره۴
۹. محقق داماد، سیدمصطفی. (۱۳۹۵) قواعد فقه (بخش مدنی). چاپ چهل‌ودوم. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۱۰. محمدی، ابوالحسن. (۱۳۸۷) قواعد فقه. تهران: میزان.
۱۱. محمدی، رحمت‌الله، خیرالله پروین، و احمد مومنی‌راد. «بررسی منشأ و علل ترک فعل مدیران دولتی و آثار آن بر شفافیت و سلامت اداری». دانشنامه فقه و حقوق تطبیقی ۲، شماره۲.
۱۲. محمدی‌نیا، امید، و هادی کرامتی‌معز. (۱۴۰۳) «مبانی فقهی و حقوقی مسئولیت مدنی دولت در قبال فیلترینگ (پالایش) شبکه‌های اجتماعی مجازی». پژوهش‌های تطبیقی فقه، حقوق و سیاست ۶، شماره۴.
۱۳. نجفی، محمدحسن. (۱۴۱۲ق) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. جلد ۳۷. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

ب) قوانین، مقررات و اسناد حقوقی

۱۴. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۱۵. قانون مدنی.

۱۶. قانون مسئولیت مدنی، مصوب ۱۳۳۹.
۱۷. قانون رسیدگی به تخلفات اداری.
۱۸. قانون بودجه سال ۱۳۳۴ کل کشور.
۱۹. قانون بودجه سال ۱۳۵۷ کل کشور.
۲۰. قانون نحوه پرداخت محکوم‌به دولت و عدم تأمین و توقیف اموال دولتی، مصوب ۱۳۶۵.
۲۱. قانون الحاق برخی مواد به قانون تنظیم بخشی از مقررات مالی دولت (۲)، مصوب ۱۳۹۳.
۲۲. دستورالعمل نحوه مقابله با ترک وظایف قانونی مدیران و کارمندان و پیشگیری از آن، مصوب ۳۰ مهر ۱۳۹۹، رئیس قوه قضائیه.
۲۳. نظریه شماره ۷/۵۶۶۵ مورخ ۱۳۷۴/۹/۸ اداره کل حقوقی قوه قضائیه.
۲۴. نظریه مشورتی شماره ۷/۹۵/۲۸۱۱ مورخ ۱۳۹۵/۱۱/۴ اداره کل حقوقی قوه قضائیه.
۲۵. نظریه مشورتی شماره ۷/۹۵/۳۰۸۴ مورخ ۱۳۹۵/۱۲/۱۸ اداره کل حقوقی قوه قضائیه.
۲۶. نظریه مشورتی شماره ۲۰۸/۱۴۰۳/۷ مورخ ۱۴۰۳/۴/۱۰ اداره کل حقوقی قوه قضائیه.

ج) منابع لاتین

27. Bell, John, and Anthony W. Bradley. (2011) Governmental Liability: A Comparative Study. Oxford: Oxford University Press.
28. Craig, Paul. (2012) EU Administrative Law. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
29. Figley, Paul F. (2015) “The Judgment Fund: America’s Deepest Pocket & Its Susceptibility to Executive Branch Misuse.” University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law 18, no. 1: 1–72.
30. Harlow, Carol. (2004) State Liability: Tort Law and Beyond. Oxford: Oxford University Press.
31. U.S. Code. Title 31, Section 1304. “Payment of Judgments and Compromise Settlements.”
32. U.S. Department of the Treasury, Bureau of the Fiscal Service. “Judgment Fund – FAQs.” Last modified June 2024.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۰۵ – ۱۸۵

آسیب شناسی سبک زندگی در زیست مسکن عمود محور شهری بر اساس توصیه های اسلامی

علی‌محمد عمورسولی آرانی[۱]

چکیده

رشد شتابان شهرنشینی، محدودیت زمین شهری و افزایش هزینه مسکن، آپارتمان‌نشینی را به یکی از الگوهای غالب سکونت در شهرهای معاصر تبدیل کرده است. با این حال، این الگو در صورت فقدان طراحی مناسب و ضوابط فرهنگی و حقوقی کارآمد، می‌تواند با پیامدهایی چون کاهش نور طبیعی، اختلال در تهویه، افزایش آلودگی صوتی، تضعیف حریم خصوصی، تشدید تعارضات همسایگی و افت کیفیت زندگی همراه شود. مسئله اصلی این پژوهش آن است که آپارتمان‌نشینی، افزون بر چالش‌های کالبدی و محیطی، چه آثاری بر روابط اجتماعی و حقوق ساکنان برجای می‌گذارد و آموزه‌های اسلامی چه ظرفیت‌هایی برای تنظیم این وضعیت فراهم می‌کنند. پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و با اتکا به منابع شهرسازی، روان‌شناسی محیط و متون اسلامی، نخست، پیامدهای کالبدی، اجتماعی و روان‌شناختی سکونت آپارتمانی را بررسی می‌کند و سپس دلالت‌های آیات و روایات مرتبط با حریم خصوصی، منع تجسس، ضرورت اجازه در ورود، رعایت حق همسایه و پرهیز از آزار دیگران را تحلیل می‌نماید. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که بخشی از آسیب‌های ناشی از آپارتمان‌نشینی، صرفاً حاصل تراکم ساختمانی نیست، بلکه به ضعف در طراحی فضایی، کاستی‌های مقررات اجرایی و فقدان فرهنگ همزیستی نیز بازمی‌گردد. همچنین، آموزه‌های اسلامی با تأکید بر صیانت از حریم، تنظیم روابط همسایگی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی، می‌توانند چارچوبی هنجاری برای کاهش تنش‌های سکونتی و ارتقای کیفیت زندگی در محیط‌های آپارتمانی فراهم آورند. بر این اساس، بهبود وضعیت آپارتمان‌نشینی مستلزم تلفیق ضوابط شهرسازی پایدار با اصول اخلاقی و حقوقی اسلام در سیاست‌گذاری، طراحی و مدیریت سکونت گاه‌های متراکم است.

واژگان کلیدی

آپارتمان‌سازی، زیست اسلامی شهری، کیفیت زندگی،آسیب شناسی تراکم عمودی، حریم خصوصی.

---

۱. مدرس و پژوهشگر حوزه علوم اسلامی، حوزه علمیه قم، قم، ایران.
Email: amurasuli1234@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۵/۳ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۷/۳۰

طرح مسأله

توسعه گسترۀ جغرافیای شهرنشینی که با افزایش جمعیت و محدودیت اراضی شهری اجتناب ناپذیربود، بستر تبدیل آپارتمان‌نشینی به یکی از مهم‌ترین الگوهای سکونت در شهرهای معاصر گردیده است. این ضرورت زیستی علاوه بر ایجاد فرصت‌هایی مانند استفاده بهینه از زمین، کاهش هزینه‌های خدمات شهری، دسترسی بهتر به امکانات و توسعه زیرساخت‌های شهری، چالش‌های چندی در بخش‌های اجتماعی، فرهنگی، روان‌شناختی دینی و اخلاقی به همراه داشته است. که لازم است با بررسی جامع به آسیب شناسی زیست عمود محور، در ابعاد ذکر شده انجام گردد؛ خصوصا در حوزه های دینی وزیست اخلاقی اسلامی. گرچه پژوهشگران رشته‌های معماری، شهرسازی، روان‌شناسی محیطی، جامعه‌شناسی و سلامت عمومی، مطالعات گسترده‌ای درباره آثار و پیامدهای زندگی آپارتمانی انجام داده‌اند اما آسیب شناسی اسلامی اخلاقی چنین زیستی تا حد زیادی مغفول بوده که پژوهش حاضر به شناخت آنها وبا تحلیل وبررسی ارائه پیشنهاد جهت رفع آنها پرداخته است.

یکی از نخستین پژوهشگران این حوزه، ایروین آلتمن (۱۹۷۵) است که در کتاب The Environment and Social Behavior رابطه میان محیط فیزیکی و رفتار انسان را بررسی کرده است. وی معتقد است کیفیت محیط‌های مسکونی نقش مستقیمی در حفظ حریم خصوصی، احساس امنیت، قلمرو شخصی و میزان تعاملات اجتماعی دارد. از دیدگاه آلتمن، در ساختمان‌های آپارتمانی اگر طراحی فضاها به گونه‌ای باشد که حریم خصوصی افراد رعایت نشود یا تراکم جمعیت بیش از حد باشد، احساس ازدحام، استرس، تعارض و نارضایتی در میان ساکنان افزایش خواهد یافت. این نظریه از مهم‌ترین مبانی روان‌شناسی محیطی در بررسی کیفیت زندگی آپارتمان‌نشینان به شمار می‌رود.

ادبیات وسوابق پژوهشی موضوع

گرچه در خصوص خاص زیستِ عمودمحور؛ در حوزۀ زیست محیطی،مطالب،مقالات وپژوهشهایی، سامان یافته است لکن؛عمدۀ چنین پژوهشهایی بر بافتِ زیستی منطقه ای خاص وبا ملحوظ داشتن مقضیات آن می باشد مانند آنچه در حوزه زیست آپارتمانی شهرهای تهران ، بروجرد، فارس، یزد و....بوده است اما تدقیق در پژوهش‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که اغلب مطالعات داخلی و خارجی، آپارتمان‌نشینی را از منظر روان‌شناسی محیطی، شهرسازی، جامعه‌شناسی،معماری یا سلامت زیستی، بررسی کرده‌اند و کمتر پژوهشی بارویکرد مقارنه ای ومقایسۀ دیدگاه‌های تخصصی حوزۀ زیستی باتوصیه ها وبایسته های آموزه های اسلامی درباره

این شیوه زندگی پرداخته است. ازاین‌رو، پژوهش حاضر با عنوان «باز شناسی آسیبهای آپارتمان نشینی از منظر توصیه های اسلامی» تلاش می‌کند با بهره‌گیری هم‌زمان از نظریه‌های علمی و مبانی اسلامی، تصویری جامع از ابعاد مختلف زندگی در قالب«تراکم‌گرایی عمودی» (Vertical Density) ارائه داده و راهکارهایی برای ارتقای کیفیت زندگی، تقویت فرهنگ همسایگی و کاهش تعارضات در مجتمع‌های مسکونی پیشنهاد می نماید.

شهرسازی فشرده وکیفیت زندگی

مفهوم کیفیت زندگی (Quality of Life) در شهرسازی شامل مجموعه‌ای از شاخص‌های فیزیکی، اجتماعی و روانی است. در مدل‌های نظری مانند مدل لینچ (Lynch, 1981)، محیط شهری مطلوب باید دسترسی آسان به نور و هوا، و تعادل فضایی باشد.

شهرسازی فشرده (Compact City) گرچه از نظر اقتصادی و زیست‌محیطی مزایایی دارد، اما در صورت عدم طراحی نامناسب می‌تواند به ازدحام بیش از حد و کاهش کیفیت محیط منجر شود (Jenks & Dempsey, 2005). بررسی علمی آپارتمان‌نشینی مستلزم تبیین رابطه میان سه مفهوم اساسی «کیفیت زندگی»، «تراکم شهری» و «سکونت فشرده» است. آپارتمان‌نشینی صرفاً شکلی از ساخت‌وساز عمودی نیست، بلکه الگویی از سکونت است که ویژگی‌های کالبدی ساختمان، شرایط محیطی، شیوهٔ استفاده از فضاهای مشترک، روابط همسایگی و وضعیت روانی ساکنان را به یکدیگر پیوند می‌دهد. ازاین‌رو، ارزیابی آثار آن نمی‌تواند تنها بر تعداد طبقات، واحدهای مسکونی یا جمعیت ساکن متمرکز باشد؛ بلکه باید کیفیت محیط مسکونی و نحوه ادراک و تجربه آن از سوی ساکنان را نیز دربرگیرد.

مسکن عمود محور در فرهنگ زیست اسلامی

انسان موجودی اجتماعی است که کمال او در ارتباط با جامعه وبرقراری روابط مناسب با افراد جامعه رقم می خورد. متاسفانه در دنیای امروزی به دلیل ماشینی شدن بسیاری از خدمات افراد، اشتغال های کاذبی برای خویش به وجود آورده اند و در عوض بسیاری از ضروریات(زندگی) باز مانده اند. امروزه افراد، کمتر به برقراری ارتباط عاطفی با یکدیگر می پردازند وبیشتر خودرا گرفتارظواهر کرده اند لذا بسیاری از حقوق انسانی، به دست فراموشی سپرده شده است چرا که بیشتر خواسته ها بر محور خویشتن می چرخد. امروزه بر خلاف گذشته، همسایگان با یکدیگر ارتباط کمتری دارند و چه بسا پس از سالها حتی نام فامیل یکدیگر را نمی دانند و این درحالی است که انسانها همیشه به یکدیگر نیازمند هستیم. کمترین مرتبهٔ این نیاز، همان ارتباطات عاطفی؛ میان شهروندان است که امروزه بسیار مورد بی توجهی قرار گرفته است. لذا در این نوشتارمختصر، برآن شدیم تا با بیان اهمیّت ارتباط با همسایه (سبک زندگی در زندگی آپارتمانی)

از لسان آیات و روایات [ومنافع و] مضرات مترتب بر این ارتباط بپردازیم.

آنچه در این پژوهش به آن خواهیم پرداخت پیرامون مساله مسکن، همان عاملی که بدون وجود آن امکان جمع شدن افراد در یک جامعهٔ کوچک یا بزرگ منتفی خواهد بود. قرآن کریم در جمله کوتاه و زیبا از این نیاز انسان یاد کرده و آن را یک نعمت الهی شمرده و می فرماید:« **وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا** ...».[1] و خدا برای شما از خانه‌هایتان محل سکونت (و آرامش) قرار داد. در روایات خانه وسیع از نشانه های سعادت انسان شمرده شده و از خانه تنگ و محفّر بدگویی شده و شومی منزل را درتنگ و کوچک بودن آن دانسته است. چنین فرهنگی گرچه گشایشهایی در سکونتگاه انسانی با الگوی زیست فشرده عمود محور ایجاد نموده است ولی معایب چندی در ابعاد فرهنگی، اخلاقی،دینی واجتمایی دارد که در اینجا به موارد محدودی اشاره می‌کنیم:

الف: عدم تناسب با فرزند آوری

«یکی از پیامدهای اجتماعیِ سبک زندگی آپارتمان‌نشینی، کاهش گرایش به فرزندآوری و در پی آن، افت نرخ رشد جمعیت است. محدودیت فضای زیستی، افزایش هزینه‌های معیشتی و تغییرات بنیادین در سبک زندگی مدرن، خانواده‌ها را به سمت داشتن تعداد کمتری فرزند سوق داده است. تداوم این روند در بلندمدت، ساختار جمعیتی جامعه را با چالش‌های جدی مواجه خواهد کرد؛ این در حالی است که در سنت نبوی، ازدیاد نسل همواره مورد تأکید بوده و پیامبر اکرم (ص) به کثرت امت خویش در برابر سایر امت‌ها مباهات می‌ورزیدند.»

در معماری سنتی ایران، مفاهیمی چون «اندرونی و بیرونی» نه تنها برای حفظ حریم خصوصی، بلکه برای ایجاد فضایِ "توسعه‌پذیر" بود. خانه سنتی قابلیت تطبیق با نیازهای رشد خانواده را داشت. اما آپارتمان‌نشینیِ مدرن، «فضا» را به یک کالایِ محدود و غیرمنعطف تبدیل کرده است. وقتی فضای فیزیکی خانه، قدرتِ «پذیرشِ رشد» را از دست می‌دهد، خانواده ناخودآگاه به سمت محدود کردنِ خود (یعنی فرزند کمتر) حرکت می‌کند تا در آن کپسولِ بسته، دچار تنش نشود.

آپارتمان برای خانواده های بچه دار ایده آل نیست زیرا در ناخداگاه ذهن زوجین این تداعی می شود فرزندآوری مانع همسایه داری و زندگی آپارتمان نشینی هست. در حالی که به نص صریح روایات از جمله روایت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله: « «ازدواج و تولید نسل کنید و زیاد شوید که من در روز قیامت به شما مباهات می کنم؛ حتی به طفلی که سقط شده باشد.»[2]

---

۱. سوره نحل، آیه ۸۰

۲ . جامع الاخبار، جلد۱، صفحه۱۰۱ «تَنَاكَحُوا تَنَاسَلُوا تَكْثُرُوا فَإِنِّي أُبَاهِي بِكُمُ الْأُمَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَوْ بِالسِّقْطِ.»

فرزندآوری از امتیازات یک مسلمان محسوب بوده و مایه مباهات آن حضرت در روز قیامت خواهد شد. همچنین حضرت در روایت دیگری اهمیت فرزندآوری را به گونه ای بیان می نمایند که هر فرزند برابر با طلوع خورشید بر هر آنچه بر روی زمین است.[1] فضای آپارتمانی برای «سروصدا»، «تحرک» و «پوییِ کودکان» طراحی نشده و اساساً با روحِ یک زندگیِ پرجمعیت (که در اسلام بر آن تأکید شده) در تضاد است.

عدم استحکام خانواده

تعداد فرزندان می‌تواند در تقویت انسجام خانواده و افزایش پیوند میان اعضای آن نقش داشته باشد. هرچه تعداد فرزندان بیشتر باشد، والدین ناگزیر به برنامه‌ریزی، همکاری و صرف زمان بیشتری برای تأمین نیازهای خانواده هستند. این مشارکت مشترک، احساس همبستگی، مسئولیت‌پذیری و تعلق خانوادگی را افزایش داده و می‌تواند به استحکام روابط میان اعضای خانواده کمک کند.

یافته‌های پژوهشی و مشاهدات بالینی نشان می‌دهد که نبود فرزند یا کاهش شدید تعداد فرزندان، از عوامل مؤثر در تضعیف پایداری زندگی مشترک است. فرزند، به‌ویژه در سال‌های نخست زندگی، همچون پیوندی عاطفی میان والدین عمل می‌کند و فقدان آن می‌تواند موجب ایجاد خلأ عاطفی، کاهش علاقه به زندگی مشترک و افزایش احتمال تعارض شود. فرجاد نیز در بررسی آسیب‌شناسی خانواده، بی‌فرزندی را از عوامل مؤثر در ناپایداری خانواده دانسته است (فرجاد، آسیب‌شناسی اجتماعی ستیزه‌های خانواده و طلاق، ص ۱۴۳). همچنین پژوهش موناهان نشان داده است که بخش قابل توجهی از خانواده‌های دچار طلاق، فاقد فرزند خردسال بوده‌اند. (Monahan, Is Childlessness Related to Family Stability, 1959)

از سوی دیگر، گسترش تک‌فرزندی موجب کاهش روابط خویشاوندی و محدود شدن شبکه اجتماعی خانواده می‌شود؛ زیرا پیوندهای خواهر، برادری و نسل‌های بعدی کاهش می‌یابد. این تغییر الگو می‌تواند زمینه افزایش انزوا و کاهش حمایت‌های خانوادگی را فراهم کند. پژوهش‌های انجام‌شده در ایران نیز نشان داده‌اند که خانواده‌های بی‌فرزند بیش از دیگر انواع خانواده‌ها در معرض گسست قرار دارند (ساروخانی، طلاق؛ پژوهشی در شناخت واقعیت و عوامل آن، صص ۶۷–۷۱).

---

۱. عوالی اللئالی العزیزیة فی الأحادیث الدینیة , جلد۳ , صفحه۲۸۶« وَ قَالَ عَلَیْهِ السَّلاَمُ: وَ اَلْمَوْلُودُ فِی أُمَّتِی أَحَبُّ إِلَیَّ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَیْهِ اَلشَّمْسُ»

ب: محدودیت فضای طبیعی بازی کودکان

بازی یکی از فعالیت‌های مهم انسانی به خصوص در دوران کودکی است. علاوه بر اینکه کودکان در بازی سرگرم می‌شوند و از آن لذت می‌برند، بازی منجر به رشد شناختی، اجتماعی، عاطفی و جسمانی کودک می‌شود. در واقع بازی کردن نقشی کلیدی در رشد و توسعهٔ دنیای درون‌روانی کودک دارد. نقش بازی در رشد کودک و همچنین اهمیت بازی برای کودکان، فرصت بزرگی برای کودکان ایجاد می کند که بتوانند بدون دخالت دیگران کسب تجربه کنند و در این حین توانایی‌های پیچیده‌ای به دست آورند.

عدم توانایی بازی در حالی که طبق نظر روانشناسان بازی برای کودکان در رشد آنان ،گردش خون،اکسیژن رسانی،تقویت ذهن،رشدمغز،خلاقیت،کنترل هیجان،رشد عضلات،نقش به سزایی دارد.

برخی از پژوهش‌ها نشان می‌دهد، کودکانی که امکانات و فرصت کمی برای بازی کردن در اختیار دارند، از لحاظ شناختی و رشد ذهنی از همسالان خود عقب‌تر هستند. بازی یکی از فعالیت‌های مهم انسانی به خصوص در دوران کودکی است. علاوه بر اینکه کودکان در بازی سرگرم می‌شوند و از آن لذت می‌برند، بازی منجر به رشد شناختی، اجتماعی، عاطفی و جسمانی کودک می‌شود. در واقع بازی کردن نقشی کلیدی در رشد و توسعهٔ دنیای درون‌روانی کودک دارد. نقش بازی در رشد کودک و همچنین اهمیت بازی برای کودکان، فرصت بزرگی برای کودکان ایجاد می کند که بتوانند بدون دخالت دیگران کسب تجربه کنند و در این حین توانایی‌های پیچیده‌ای به دست آورند.

نکته دیگر فضایی است که محیط بیرون از خانه برای کودکان فراهم می کند و ان امکان بازی در فضای طبیعی است. یکی از مهمترین اجزای این فضای طبیعی، زمین است که عنصر اصلی آن خاک است. بازی در زمین خاکی یا با خاک از دیدگاه اسلام تشویق شده است. روزی در سر راه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عده ای کودک با خاک بازی می کردند، برخی از اصحاب آن حضرت خواستند که از بازی آنان جلوگیری نمایند، رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:«دَعْهُم فَإِنَّ التُّرَابَ رَبِيع الصِّبْيَانَ». بگذارید بازی کنند زیرا خاک مایه شکوفایی بچه هاست.(بلاذری، جمل من انساب الاشراف، ۳۸۱)

ج: تنشهای روانی ناشی از محدودیت فضا برای کودکان

نزاع و مشاجرات والدین در حضور کودکان، یکی از آسیب‌های مهم محیط خانواده است که می‌تواند امنیت روانی و فرآیند تربیت آنان را مختل کند. خانواده زمانی نقش تربیتی خود را به‌درستی ایفا می‌کند که محیطی امن و آرام باشد؛ اما استمرار اختلافات خانوادگی، کودک را با

اضطراب، ناامنی عاطفی و احساس بی‌پناهی مواجه می‌سازد. چنین شرایطی ممکن است موجب دور شدن فرد از فضای خانواده و افزایش آسیب‌پذیری او در برابر الگوهای ناسالم و انحرافات اجتماعی شود.

از منظر روان‌شناسی تربیتی، کودکان رفتار والدین را به‌عنوان الگویی برای شناخت روابط انسانی می‌آموزند؛ ازاین‌رو مشاهده پرخاشگری، بی‌احترامی و تنش میان والدین می‌تواند نگرشی نادرست نسبت به روابط اجتماعی در آنان ایجاد کند. همچنین در نگاه اخلاق اسلامی، حفظ حرمت و آرامش خانواده ضرورتی تربیتی است؛ زیرا کودک برای رشد سالم به محیطی مبتنی بر محبت و احترام نیاز دارد.

قرآن کریم در آیه ۱۸۹ سوره اعراف هدف مهم پیوند زناشویی را ایجاد آرامش معرفی می‌کند:

«هُوَ الَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِیَسْکُنَ إِلَیْهَا»

او خدایی است که (همه) شما را از یک فرد آفرید؛ و همسرش را نیز از جنس او قرار داد، تا در کنار او بیاساید. بر این اساس، هنگامی که آرامش و سکون از فضای خانواده رخت بربندد، رشد عاطفی، شناختی و اخلاقی کودک نیز آسیب می‌بیند. بنابراین، حفظ احترام متقابل میان والدین و دوری از تنش در حضور فرزندان، بخشی از مسئولیت تربیتی آنان و زمینه‌ساز شکل‌گیری شخصیت سالم کودک است.

ناراحتی عاطفی ناشی از دعوای والدین می تواند منجر به افزایش اضطراب، افسردگی و احساس نا امنی در کودکان شود که می تواند در عملکرد تحصیلی ضعیف، کاهش انگیزه و دشواری در مدیریت وظایف مربوط همدسه ظاهر شود. (هارولد و سلرز، ۲۰۱۸)

فرزندان بر اثر درگیری شدید با مشکلات خانواده فشار روانی شدیدی را متحمل می‌شوند برش هیجانی خود را از خانواده جدا می‌کنند یعنی فرار از بند پیوندهای عاطفی حل نشده اما نه یک رهایی حقیقی. موری بوون (انگلیسی: Murray Bowen) روان‌پزشک، و درمانگر خانواده اهل ایالات متحده آمریکا بود. او استاد روان‌پزشکی در دانشگاه جرج‌تاون بود. بوون از پیشگامان خانواده‌درمانی و از بنیان‌گذاران برجسته درمان سیستمی به‌شمار می‌رود. او از دهه ۱۹۵۰ نظریه سیستم‌های خانوادگی را توسعه داد.

د: محدودیت محیط منجر به حساسیت زایی در امر زناشویی والدین برای کودکان

از جمله اسیبهای درزندگی آپارتمانی ایجاد محدودیت در روابط آزاد وخاص زوجین، وارتباطات عاشقانهٔ انان می باشد و پر واضح است که چنین محدودیتی آسیبهای فراوانی، از نگاه روانی، تربیتی و فقهی عمیق و جبران‌ناپذیری بر خانواده ونیز بر تربیت و رشد عاطفی خاوادگی

فرزندان دارد که به برخی از آنان ذیلا اشاره می شود:

آسیب به رشد روانی و شناختی: کودکان ظرفیت ذهنی و عاطفی لازم برای درک معنای «صمیمیت زناشویی» را ندارند. مشاهده‌ی چنین صحنه‌هایی، برای کودک «بحران معنا» ایجاد می‌کند؛ چرا که او نمی‌تواند رفتاری را که در ذهنیتِ معصومانه‌ی خود با صمیمیت و عشق پیوند داده، با آنچه می‌بیند (که اغلب در نگاه او شبیه به نوعی خشونت یا رفتار نامفهوم است) تطبیق دهد. این تضاد، باعث سردرگمی شدید و آسیب به سلامت روان کودک می‌شود.

بلوغ زودرس و انحرافات عاطفی: مشاهده روابط زناشویی، کودک را با محرک‌هایی مواجه می‌کند که با مرحله‌ی رشد بیولوژیکی و شناختی او همخوانی ندارد. این «مواجهه زودهنگام» می‌تواند منجر به تحریک زودهنگام غریزه جنسی و در نتیجه بلوغ زودرسِ ذهنی شود؛ امری که فرد را در مسیرهای آسیب‌زای رفتاری و فکری قرار داده و مانع از شکل‌گیری صحیح هویت جنسی و شخصیتی او می‌گردد.

گاه تربیت به‌طور ناآگاهانه است و به‌طوری در ضمیر ناهشیار انسان آثار خود را می‌گذارد و کودکی که در اتاقی که در آن آمیزش می‌شود، حضور دارد می‌تواند این هیجانات را درک کند و این هیجانات جنسی موجب زمینه‌سازی او برای ارتکاب گناهان جنسی شود.این‌گونه از پیامبر اکرم(صلی‌الله علیه و آله) نقل می‌فرمایند: : وَالَّذی نَفسی بِیَدِهِ ، **لَو أنَّ رَجُلاً غَشِیَ امرأتَهُ وفِی البَیتِ صَبِیٌ مُستَیقِظٌ یَراهُما ویَسمَعُ کَلامَهُما ونَفَسَهُما ما أفلَحَ أبَدا ؛ إذا کانَ غُلاما کانَ زانِیا ، أو جارِیَةً کانَت زانِیَةً .**[1]

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله : سوگند به کسی که جانم به دست اوست ، اگر کسی با همسرش درآمیزد و در اتاق ، کودکی بیدار باشد که آنان را ببیند و سخن گفتن و صدای نَفَس آنان را بشنود ، هرگز رستگار نمی شود . اگر پسر باشد ، مردی زناکار ، و اگر دختر باشد ، زنی زناکار می گردد. امام صادق(علیه السلام) درباره آثار پنهان روابط زناشویی در حضور کودک می‌فرمایند: **لا یُجامِعِ الرَّجُلُ امرأتَهُ ولا جارِیَتَهُ وفِی البَیتِ صَبِیٌ** ؛ فَإنَّ ذلِکَ مِمَّا یورِثُ الزِّنا.[2] (در حالی که کودکی در اتاق باشد ، مرد نباید با زن و کنیزش آمیزش کند ؛ چرا که این ، از آن چیزهایی است که زنا را در پی می آورد).

آپارتمان نشینی ؛نقض حریم و ادبِ «اندرونی» در اسلام

در آموزه‌های اخلاقی و فقهی اسلام، حفظ حریم و «ستر» (پوشیدگی)، یکی از ستون‌های اساسی تربیت است. حتی در قرآن کریم (سوره نور، آیهٔ ۵۸) ای کسانی که ایمان آورده‌اید!

---

۱. الکافی : ج ۵ ص ۵۰۰ ح ۲

۲. الکافی : ج ۵ ص ۴۹۹ ح ۱

بردگان شما، و همچنین کودکانتان که به حدّ بلوغ نرسیده‌اند، در سه وقت باید از شما اجازه بگیرند: پیش از نماز صبح، و نیمروز هنگامی که لباسهای (معمولی) خود را بیرون می‌آورید، و بعد از نماز عشا؛ این سه وقت خصوصی برای شماست؛ به صراحت از کودکان خواسته شده تا در اوقات خاصی از شبانه‌روز برای ورود به حریم خصوصی والدین، اجازه بگیرند. این دستور، نشان‌دهنده اهمیت حیاتیِ «حریم‌داری» است. نقض این حریم توسط والدین، باعث شکسته شدن حیا و وقار در خانواده می‌شود که به‌شدت با روحیه‌ی طهارت و تربیتی اسلام در تضاد است.

اتاق‌خواب و حریم خصوصی والدین، باید مکانی امن و «خلوتگاه» باشد. وقتی این مرزها در برابر کودک شکسته می‌شود، کودک مفهوم «حریم خصوصی» و «مرزهای بدنی» را نمی‌آموزد. این امر می‌تواند او را در آینده در برابر سوءاستفاده‌های احتمالی آسیب‌پذیرتر کند، چرا که او معنای واقعیِ حریم شخصی و حقِ نه گفتن به ورودِ دیگران به فضای خصوصی‌اش را به درستی درک نکرده است.

رعایت حریم خصوصی در روابط زناشویی، تنها یک مسئله اخلاقی نیست، بلکه «وظیفه‌ی حفاظتی» والدین در قبال معصومیت فرزندان است. ایجاد فضای امن و محترمانه، زیربنای رشد سالمِ کودک است و هرگونه سهل‌انگاری در این زمینه، سدی در برابر رشد اخلاقی و تعادل روانی او خواهد بود. همبستر شدن یا برقراری روابط زناشویی در حضور کودکان، از نگاه روان‌شناسی، تربیتی و فقهی، آسیب‌های عمیق و جبران‌ناپذیری به همراه دارد. در اینجا به اختصار به دلایل اهمیت پرهیز از این رفتار اشاره می‌شود:

هـ: عدم رعایت حریم خصوصی

اگرچه مفهوم «آپارتمان‌نشینی» به‌صورت مستقیم در منابع اسلامی مطرح نشده است، اما آموزه‌های دینی درباره حقوق همسایگان، رعایت حریم خصوصی، پرهیز از آزار دیگران، حفظ آرامش، نظافت، مسئولیت‌پذیری اجتماعی و رعایت حقوق عمومی، اصولی را ارائه می‌کند که با نیازهای زندگی جمعی در آپارتمان‌ها هماهنگ است. در فرهنگ اسلامی، همسایه‌داری و رعایت حقوق دیگران از نشانه‌های ایمان شمرده شده و آزار همسایه به‌شدت نکوهش شده است. بنابراین، شکل‌گیری فرهنگ صحیح آپارتمان‌نشینی نیازمند پایبندی به اخلاق اجتماعی و رعایت حقوق مشترک است.

یکی از چالش‌های مهم معماری آپارتمان‌های جدید، کاهش حریم خصوصی خانواده است. برخلاف خانه‌های سنتی ایرانی که با تفکیک فضای «اندرونی» و «بیرونی»، امکان حفظ مرز میان زندگی خصوصی و روابط اجتماعی را فراهم می‌کردند، در بسیاری از آپارتمان‌های امروزی فضاهای خصوصی و عمومی درهم آمیخته شده‌اند. باز بودن دید ورودی خانه، آشکار بودن

اتاق‌ها و آشپزخانه، و نزدیکی پنجره‌ها و واحدها موجب شده است که بخشی از زندگی خصوصی خانواده در معرض مشاهده دیگران قرار گیرد. این مسئله با اصل محرمیت در فرهنگ اسلامی ناسازگار است.

اسلام برای حفظ حریم خانه و جلوگیری از تجسس و نگاه‌های نامحرم، تأکید فراوانی دارد. قرآن کریم در سوره حجرات آیه ۱۲ می‌فرماید:

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بردگان شما، و همچنین کودکانتان که به حدّ بلوغ نرسیده‌اند، در سه وقت باید از شما اجازه بگیرند: پیش از نماز صبح، و نیمروز هنگامی که لباسهای (معمولی) خود را بیرون می‌آورید، و بعد از نماز عشا؛ این سه وقت خصوصی برای شماست.

همچنین در آیات ۲۷ و ۲۸ سوره نور می فرماید: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! در خانه‌هایی غیر از خانه خود وارد نشوید تا اجازه بگیرید و بر اهل آن خانه سلام کنید؛ این برای شما بهتر است؛ شاید متذکّر شوید! در این آیات بر اصل «استیذان» و اجازه گرفتن برای ورود به خانه دیگران تأکید شده است. این آموزه‌ها نشان می‌دهد که خانه در نگاه اسلامی صرفاً یک فضای فیزیکی نیست، بلکه حریمی مقدس برای آرامش، امنیت و تربیت خانواده است.

در روایات نیز نگاه کردن به حریم خصوصی دیگران از گناهان بزرگ شمرده شده است. امام حسن عسکری(ع) از پیامبر اکرم(ص) نقل می‌کند که فردی که به حریم و ناموس همسایه نگاه می‌کند و قصد تجاوز به حدود الهی دارد، شایسته عنوان پیرو واقعی اهل‌بیت(ع) نیست؛ زیرا شیعه حقیقی کسی است که در عمل از اخلاق و رفتار آنان پیروی کند. همچنین از امام صادق(ع) روایت شده است:

«أَیُّمَا رَجُلٍ اطَّلَعَ عَلَى قَوْمٍ فِی دَارِهِمْ لِیَنْظُرَ إِلَى عَوْرَاتِهِمْ فَرَمَوْهُ فَفَقَئُوا عَیْنَیْهِ أَوْ جَرَحُوهُ فَلَا دِیَةَ لَهُ» (حرعاملی، الفصول المهمهٔ فی أصول الأئمهٔ، ص ۵۲۷)

یعنی کسی که برای مشاهده حریم خصوصی مردم به خانه آنان سرک بکشد و در نتیجه آسیب ببیند، مستحق دیه نیست. این روایات نشان‌دهنده اهمیت بسیار زیاد حفظ حریم خصوصی در نظام اخلاقی و حقوقی اسلام استواین در حالی استکه در اسلام حفظ حریم عفت وفاصله گذاری اجتماعی بین زن ومرد بسیار سفارش شده وشرط سلامت دینی اخلاقی خانواده ها شمرده شده است همانگونه که امیرالمومنین سلام الله علیه فرمودند :چرا حیا نمی کنید و زنان شما به بازار می روند وبا مردان اجنبی شانه به هم می زنند.(عمورسولی، گام از زندگی دنیا تا محشر کبری ص ۹۴۰)

معماری سنتی ایران با بهره‌گیری از الگوی اندرونی و بیرونی، پاسخی عملی به همین نیاز فرهنگی داده بود. بخش بیرونی برای ارتباطات اجتماعی و پذیرایی از مهمانان و بخش اندرونی برای زندگی خصوصی خانواده طراحی می‌شد. این تفکیک ضمن حفظ تعامل اجتماعی، امنیت

روانی و آرامش اعضای خانواده را نیز تأمین می‌کرد. بازخوانی این الگو در معماری معاصر به معنای بازگشت به گذشته نیست، بلکه استفاده از منطق آن در قالب فناوری‌های جدید است؛ مانند طراحی ورودی‌های غیرمستقیم، استفاده از شیشه‌های مات، فضاهای انعطاف‌پذیر، نورگیرهای مناسب و ایجاد سلسله‌مراتب فضایی.

کاهش حریم در معماری آپارتمانی جدید، علاوه بر مسائل کالبدی، پیامدهای فرهنگی و تربیتی نیز دارد. حذف مرز میان فضای مهمان و فضای خانواده می‌تواند موجب کم‌رنگ شدن حیا و کاهش استقلال فضای خصوصی اعضای خانواده شود.

امیرالمؤمنین علی(ع) می‌فرمایند: «الحیاءُ مفتاحُ کلِّ خیرٍ»؛ «حیا کلید همه خوبی‌هاست.»(آمدی، غرر الحکم و دررالکلم، ص۲۵۷)

امیرالمؤمنین (علیه السلام):

قَالَ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ: مَنْ كَثُرَ كَلاَمُهُ كَثُرَ خَطَؤُهُ وَ مَنْ كَثُرَ خَطَؤُهُ قَلَّ حَيَاؤُهُ وَ مَنْ قَلَّ حَيَاؤُهُ قَلَّ وَرَعُهُ وَ مَنْ قَلَّ وَرَعُهُ مَاتَ قَلْبُهُ وَ مَنْ مَاتَ قَلْبُهُ دَخَلَ اَلنَّارَ . یعنی کسی که حیا در او کاهش یابد، پرهیزکاری او نیز کاهش می‌یابد و کاهش تقوا موجب مرگ قلب می‌شود.(حرعاملی، وسایل الشیعه، ج۱۲، ص۱۸۷)

علی(علیه السّلام)فرمود:هر که گفتارش زیاد شود،لغزشش بیشتر است،و هر که لغزشش بیشتر باشد،از حیای او کاسته شود،و هر که حیایش کم شود، پارسایی‌اش کاهش یابد،و هر که پارسایی‌اش کم گردد،دلش می‌میرد،هر که دلش بمیرد،در آتش داخل می‌شود.

بر این اساس، معماری مطلوب در جامعه اسلامی باید میان نیازهای زندگی مدرن و اصول فرهنگی و اخلاقی تعادل برقرار کند؛ خانه‌ای که ضمن زیبایی و کارآمدی، حریم خصوصی، آرامش روانی، روابط خانوادگی و ارزش‌های اخلاقی را نیز حفظ کند. الگوی اندرونی و بیرونی می‌تواند به‌عنوان یک ایده فرهنگی و معماری، الهام‌بخش طراحی مسکن معاصر باشد تا خانه همچنان جایگاه امنیت، آرامش و رشد انسانی باقی بماند.

و: تضعیف روابط با همسایه ها

یکی از آسیب‌های زندگی مدرن، کم‌رنگ شدن روابط عاطفی و اجتماعی میان انسان‌هاست. امروز گاه همسایگان دیواربه‌دیوار سال‌ها در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند، بی‌آنکه یکدیگر را بشناسند یا از حال هم باخبر باشند. حتی در برخی جوامع، این فاصله گرفتن از همسایگان نشانه تمدن و فرهنگ تلقی می‌شود؛ در حالی که از نگاه اسلام، همسایگی فرصتی برای همدلی، تعاون، مسئولیت‌پذیری و گسترش ارزش‌های انسانی است.از همین رو، توجه به حقوق همسایه، تنها یک توصیه اخلاقی نیست، بلکه یک ضرورت اجتماعی و دینی است که می‌تواند پیوندهای

انسانی را احیا کرده، روح محبت و همدلی را در جامعه زنده سازد.در روایات نیز گستره همسایگی تنها به خانه‌های مجاور محدود نشده، بلکه تا چهل خانه از هر چهار طرف را شامل می‌شود.[۱] پیامبر اکرمﷺ و اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز بارها بر رعایت حقوق همسایگان تأکید کرده‌اند. رسول خداﷺ فرمودند: «**مَا زَالَ جِبْرَئِيلُ يُوصِينِي بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُوَرِّثُهُ.**» [۲] امیرالمومنین در وصیت خود در نامه ۴۷ می فرماید:« **اللّه اللّه فی جیرانکُم فانَّهُم وَصیَّةُ نبیُّکُم، ما زالَ یُوصی بِهِم حتّی ظَنَنّا أنّه سَیُوَرِّثُهُم**»[۳] یعنی از خدا بترسید از اینکه مراعات همسایه رانکنید.این سفارش‌های مکرر، نشان‌دهنده جایگاه والای همسایه در فرهنگ اسلامی و نقش اساسی او در شکل‌گیری جامعه‌ای سالم، امن و سرشار از محبت و همدلی است.

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «أحسِنْ مُجاوَرَةَ مَن جاوَرَکَ، تَکُنْ مؤمنا» با همسایه ات نیکو همسایه داری کن، تا مؤمن باشی.[۴]

«**لیسَ حُسنُ الجِوارِ کفُّ الذی وَلکن حُسنُ الجِوارِالصَّبر عَلَی الذی**»[۵] همسایگی خوب تنها این نیست که آزار نرسانی، بلکه خوش همسایگی این است که در برابر آزار و اذیت همسایه صبر داشته باشی. امام صادق علیه‌السلام فرمود: «مردی از انصار نزد پیامبر اکرم ﷺ آمد و عرض کرد: در میان قبیله‌ای خانه‌ای خریده‌ام، اما نزدیک‌ترین همسایه‌ام کسی است که نه به خیر او امیدی دارم و نه از آزارش در امانم». [۶]پیامبر اکرمﷺ به امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، سلمان، ابوذر و مقداد دستور داد در مسجد با صدای بلند اعلام کنند: «**إیمانَ لِمَن لا یَأمَنُ جارُهُ بَوائِقَهُ**» «ایمان ندارد کسی که همسایه‌اش از گزند و آزار او در امان نیست.»آنان این سخن را سه بار تکرار کردند. سپس پیامبر با دست خود اشاره فرمود که از هر چهار طرف، تا چهل خانه، همسایه به شمار می‌آیند.»[۷]

ز: عدم امکان رعایت کامل حقوق همسایه

از طرفی، اسلام به شدت بر حقوق همسایه تأکید دارد (حدیث «همسایه، سپس خانه»). **عَنِ الحَسَنِ علیه السلام: رَاَیْتُ اُمّی... تَدْعُو لِلْمُؤْمِنینَ وَلاتَدْعُو لِنَفْسِها فَقُلتُ: یا اُمّاهُ لِمَ لاتَدْعینَ لِنَفْسِکِ؟... قالَتْ علیهاالسلام: یا بُنَیَّ ! اَلجارُ ثُمَّ الدّارُ.**[۸]

---

۱. الکافی، ج۲، ص۶۶۹؛ بحارالأنوار، ج۷۴، ص۱۵۱؛ وسائل الشیعة، ج۸، ص۴۹۱
۲. امالی طوسی،ص ۱۱۴۵/۵۲۰
۳ . نهج البلاغه، نامه ۴۷
۴. شیخ صدوق، محمد بن علی،الأمالی للصدوق: ص ۲۰۱
۵ . تحف العقول، ص۴۰۹
۶ .کوفی اهوازی، حسین بن سعید، الزهد، ص۱۰۲
۷. رضایی، محمدمهدی، پاسخ‌ها و پیام‌ها, ج. ۱, ص. ۷۳
۸ . بحارالانوار، ۴۳: ۸۲.

امام حسن مجتبی علیه السلام گوید: مادرم را دیدم که در نیمه شب مؤمنین را دعا می کند و برای خودش دعا نمی کند، گفتم: مادرجان چرا برای خودت دعا نمی کنی؟ مادرم فرمود: پسرم اول همسایه سپس خانه.

معنای ساده: اندرونی به ما یاد می‌دهد که حریم خصوصی ما، نباید به قیمت سلبِ آزادی دیگران باشد. وقتی ما حریم داخلی خانه (اندرونی) را درست طراحی کنیم، دیگر نیازی به نصب پرده‌های ضخیمِ همیشگی یا ایجاد مزاحمت برای همسایگان (با صدای بلند یا دیدِ ناخواسته) نداریم. این احترام به حریمِ خود و دیگران، دقیقاً عمل به اخلاق اسلامی است.

در نگاه اسلامی، «اندرونی» یعنی «پناهگاهِ راحتی».

اینجا جایی است که انسان از قید و بندهای اجتماعی، از نگاه‌های مزاحم، و از استرس‌های بیرون رها می‌شود تا بتواند به عنوان یک مسلمان، در آرامش، کنار خانواده‌اش زندگی کند.

طراحی آپارتمانی به گونه ای است که این اصل رعایت نمی شود

کسی که پشت در است، نباید فضای خصوصی (نشیمن) را ببیند (رعایت ادب و حیا).

اهل خانه باید در فضای داخلی خود احساس «آزادی مطلق» داشته باشند (رعایت حق حریم خصوصی).

از جمله مواردی که می توان برای عدم رعایت حقوق همسایه ها در فضای آپارتمان نشینی مثال زد عبارتند از:

- قرار دادن وسایل شخصی در بیرون از پنجره، پاگردهای عمومی، پاسیو، جلوی در ورودی آپارتمان و پارکینگ.
- گذاشتن مواد آتش زا ، قفس پرندگان و هرگونه جسم خطرناک درمکانهای عمومی.
- استفاده تجاری یا اجاره دادن انبارهای آپارتمان بدون هماهنگی و اجازه ساکنان.
- دستکاری در وسایل و امکانات ساختمان، بدون هماهنگی با مدیر.
- پخت و پز و برپایی مراسم جشن و عزا در مکانهای مشترک.
- ورود وسایل نقلیه مهمانان، شست و شو،تعویض روغن وسایل نقلیه، داخل پارکینگ عمومی.

علاوه بر آنچه بیان شد از قواعداسلامی ودینی خصوصا قاعده مبنایی لاضرر به خوبی استفاده می‌شود که اساسا نباید اشخاص به بهانه استفاده از حقوق وبهره مندی از مزایای شرعی وقانونی خود ، موجب اضرار وضرر به دیگری خصوص همسایه شود.[1]

---

۱ .موسوعه کلمات الرسول الاعظم،ص۶۶۰. الإمامُ الباقرُ علیه السلام : إنَّ سَمُرَةَ بنَ جُندَبٍ کانَ لَهُ عَذقٌ فی حائطٍ لِرَجُلٍ مِن الأنصارِ، و کانَ مَنزِلُ الأنصاریِّ ببابِ البُستانِ ، و کانَ یَمُرُّ بِهِ إلی نَخلَتِهِ و لا یَستَأذِنُ، فَکَلَّمَهُ الأنصاریُّ أن یَستَأذِنَ إذا جاءَ فَأبی سَمُرَةُ، فلَمّا تَأبّی جاءَ الأنصاریُّ إلی رسولِ اللّه ِ صلی الله علیه و آله فَشَکا إلَیهِ و خَبَّرَهُ الخَبرَ، فَأرسَلَ إلَیهِ رسولُ اللّه ِ صلی

الکافی: امام باقر علیه السلام فرمود: سَمُرَةَ بن جندب در داخل باغ یکی از انصار درخت خرمایی داشت. خانه آن مرد انصاری کنار دَرِ باغ بود. سمره بدون آن که اجازه بگیرد وارد باغ می شد. مرد انصاری با سمره صحبت کرد که وقتی وارد باغ می شود اجازه بگیرد، اما او نپذیرفت. مرد انصاری خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله رسید و جریان را به عرض ایشان رساند و شِکوه کرد. رسول خدا صلی الله علیه و آله در پی سمره فرستاد و سخن مرد انصاری و شکایت او را به اطلاع وی رساند و فرمود: هرگاه خواستی وارد باغ شوی اجازه بگیر. اما سمره نپذیرفت. رسول خدا از او خواست که درختش را بفروشد و مرتب قیمت آن را بالا می برد، ولی سمره از فروختن درخت هم خودداری کرد. حضرت فرمود: در برابر این درخت خرما ، درخت خرمایی در بهشت به تو می دهم؛ سمره باز هم امتناع کرد. در این هنگام، رسول خدا صلی الله علیه و آله به مرد انصاری فرمود: برو و درخت خرمای او را از ریشه درآور و جلوش بینداز ؛ زیرا که ضرر و زیان زدن ممنوع است.

لزوم حضانت جمعی در زندگی اپارتمانی

رسول گرامی اسلام (ص)می فرماید:مردمی در کشتی می نشینند و به دریا می روند. جایگاه‌های کشتی را بین خود تقسیم می کنند و هر فردی در نقطه ای مستقر می گردد، یکی از مسافران به فکر سوراخ کردن کشتی می افتد، تبری به دست می گیرد و محل نشستن خود را سوراخ میکند. همسفران با اعتراض به وی میگویند: چه میکنی؟ جواب میدهد: این نقطه متعلق به من و در اختیار من است هر چه بخواهم میکنم. اگر مسافران دستش را بگیرند و او را از این عمل بازدارند، خودشان و او نجات می یابند و اگر آزادش بگذارند، او و دیگران هلاک خواهند شد.[1] با وجود گذشت سال‌ها از گسترش آپارتمان‌نشینی در کشور، فرهنگ آن هنوز به‌طور کامل در جامعه نهادینه نشده است. این مسئله به‌ویژه در شهرهای کوچک‌تر می‌تواند به اختلاف میان ساکنان منجر شود. همچنین رعایت اصولی، مانند نظافت، وقت‌شناسی، پرهیز از ایجاد سر و صدای اضافی، رعایت حقوق همسایگان و توجه به بهداشت فضاهای مشترک از ضروریات زندگی آپارتمانی است. بی‌توجهی به این موارد، مانند ایجاد آلودگی صوتی، استعمال سیگار در فضاهای مشترک و رعایت نکردن نظافت، می‌تواند کیفیت زندگی شهری و روابط

الله علیه و آله و خَبَّرَهُ بقَولِ الأنصاریِّ و ما شَکا، و قالَ : إن أرَدتَ الدُّخولَ فاستَأذِنْ فَأبی ، فلَمّا أبی ساوَمَهُ حتّی بَلَغَ بهِ مِن الثَّمَنِ ما شاءَ اللّهُ فَأبی أن یَبیعَ، فقالَ: لکَ بها عَذقٌ یُمَدُّ لکَ فی الجَنَّةِ فَأبی أن یَقبَلَ، فقالَ رسولُ اللّهِ صلی الله علیه و آله لِلأنصاریِّ : إذهَبْ فَاقلَعْها وَ ارْمِ بها إلَیهِ، فإنَّهُ لا ضَرَرَ و لا ضِرارَ . اللّهِ صلی الله علیه و آله فَقُلِعَتْ ثُمّ رُمِیَ بها إلَیهِ، و قالَ لَهُ رسولُ اللّهِ صلی الله علیه و آله : انطَلِقْ فَاغرِسْها حیثُ شِئتَ

۱. الرافعی، مصطفی صادق، وحی القلم، ج۳، ص ۵ «قوله صلی الله علیه وسلم: "إن قومًا رکبوا فی سفینة، فاقتسموا، فصار لکل رجل منهم موضع، فنقر رجل منهم موضعه بفأس، فقالوا له: ما تصنع؟ قال: هو مکانی أصنع فیه ما شئت! فإن أخذوا علی یده نجا ونجوا، وإن ترکوه هلک وهلکوا»

همسایگی را کم رنگ کند.

ح: عدم رعایت توصیه‌های اسلامی درمعماری های روز

دین اسلام برای معماری و مهندسی خانه، توصیه هایی بیان فرموده است که سزاوار است در ساخت ابنیه و منازل و ساختمان ها مورد توجه قرار داده شود. برخی از این توصیه ها عبارتند از:

آسیب‌های ماورایی: امروزه با ساخت خانه هـایی کـه روی پیلـوت هسـتند، همـه طبقـات آپارتمانی در معرض آسیب هایی از ناحیه اجنّه هستند زیرا محل سکونت اجنّـه از هفـت ذراع بـه بالا هست. (هر ذراع حدودا نیم‌متر است)زیرا طبق روایات، مسکن اجنه در هوا هست و در فاصله بالاتراز چهارمتر.بنابراین هر خانه ای که چهار متر از زمین فاصله داشـته باشـد ممکـن اسـت در معرض آسیبهای ماورایی باشد.[۱] متأسفانه کمترتلاشـی در جهـت کـاهش عیـوب آپارتمـان‌هـای مسکونی که انجام شده است. سرویس علمی فرهنگـی خبرگـزاری «حـوزه»، سـومین بخـش از سلسله مباحث معماری اسلامی ساخت مسکن به سبک غربی به قلم حجت الاسـلام فـولادی را منتشر می نماید.

ابعاد ظاهری مسکن: فضای زمین و زیربنای مسکن از نظر اسلام، شـامل فضـای بیرونـی منزل یعنی اتاق یا اتاق هایی که مخصوص مراجعات بیرونی منزل و رفت و آمـد میهمانـان مـی باشد از فضای درونی که متعلق به همسر و فرزندان است، باید جـدا باشـد تـا رفـاه و آسـایش و امنیت خانواده در حدّ أعلی تأمین گردد.فضای داخلی یا اندرونی هم از چند اتـاق همچـون؛ اتـاق والدین، اتاق مخصوص فرزندان، اتاق مخصوص عبادت و نیز قسمت سرویس بهداشتی تشـکیل شده که باید در مکانی پوشیده قرار داشته تا عفت و حیاء در بین خانواده محفوظ بماند.

دستورات اسلامی وارتفاع مسکن عمود محور: از مجموع روایات نقل شـده از حضـرات معصومین علیهم السلام استفاده می شود که احداث ساختمان مرتفع شایسته نیسـت.امام صـادق علیه السلام فرمودند: سقف خانه را هفت تا هشت ذراع بیشتر قرار ندهید (حـدود ۳ الـی ۳ و نـیم متر) که عوارضی برای اهل خانه دارد و اگر بیشتر از سه متر بود، بالای آن آیـهٔ الکرسـی نوشـته شود تا عوارض منفی آن برطرف گردد.[۲]پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: ساختمان بلند و مرتفع، حقوق همسایه ها را ضایع می سازد و ایشان از مردی انصاری که در مدینه ساختمان بلند و مرتفعی ساخته بود، رو برگردانده و فرمودند: چنین بناهای بلندی بـرای دیگـر سـاختمان هـای محل، زحمت و مزاحمت ایجاد کرده و جریان هوا و نور را از آنان دریغ می دارد.[۳]

---

۱. الوافی, ج. ۲۰, ص. ۷۹۴ «قَالَ أَبُوعَبْدِاللَّهِ (علیه السّلام):ابْنِ بَيْتَكَ سَبْعَةَ أَذْرُعٍ فَمَا كَانَ فَوْقَ ذَلِكَ سَكَنَهُ الشَّيَاطِينُ إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيْسَتْ فِي السَّمَاءِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ وَ إِنَّمَا تَسْكُنُ الْهَوَاء»

۲. الخصال / ترجمه جعفری, ج. ۲, ص. ۱۱۵

۳ .گلی زواره، غلامرضا، احکام و آداب مسکن، ص ۹۲

ط: زندگی اپارتمانی و ناعدالتی در تقسیم هزینه‌ها

در زندگی آپارتمان نشینی در خصوص پرداخت هزینه هـای آب و بـرق و گـاز و روشـنایی و نگهبان و سرایدار و آتش نشانی به دلیل اشتراک همه اعضاء آپارتمان ممکن است امکان تقسـیم عادلانه برخی هزینه ها طبق هر واحدی وجود نداشته باشد در حالی که عدالت اجتماعی از مبانی و پایه های دین اسلام می باشد که رسول گرامی اسلام می فرماید: «عَدْلُ ساعَةٍ خَيْرٌ مِنْ عِبـادَةِ سَبْعينَ سَنَةً قِيامِ لَيْلِها وَصِيامِ نَهارِها» ساعتی عدالت بهتر از هفتاد سال عبـادت اسـت کـه شـب هایش به نماز و روزهایش بهروزه بگذرد.[1] اهمیت برقـراری عـدالت در جامعـه از عبـادت فـردی سالیان سال برتر بوده و حتی حکم وضعی بی عدالتی از جمله اشارات مهم اسـلام اسـت کـه در صورت رعایت نشدن عدالت گریبان گیر کل جامعه خواهد شد در ایـن خصـوص روایتـی از نبـی مکرم اسلام صلی الله علیه و اله وسلم نقل شده:« اِذا حَكَموا بِغَيْرِ عَدْلٍ اِرْتَفَعَتِ الْبَرَكاتُ؛[2] هنگامی که به غیر عدالت حکم کنند، برکت ها از بین می روند.در تقسیم هزینه‌های مشترک، اگر عـدالت دقیق رعایت نشود، ممکن است حق بعضی ساکنان ضایع شود و این مصـداق ظلـم میـان افـراد است.حدیث پیامبر (ص) هم تأکید می‌کند که ظلمی که انسان‌ها به یکدیگر می‌کننـد، از امـوری است که خدا آن را رها نمی‌کند و نسبت به آن حساس است. پس بی‌عدالتی در تقسیم هزینـه‌هـا فقط یک اختلاف مالی ساده نیست، بلکه یک حق‌الناس و ظلم اجتماعی به شمار مـی‌آیدکـه بـه چند نمونه از آن اشاره می کنیم.

الف: بالا و پائین شدن آسانسور برای طبقات مرتفع و طبقه اول یکسان است؛

ب: اشخاص پر جمعیت که طبعا اینگونه افراد دوستانی دارند وباعث رفـت و آمـد زیـادی بـا آسانسور دارند و افرادی که یا مجرد ویا صاحب فرزند نیستند

ج: هزینه وسایل بازی برای همه گروها یکسان است.

د: یکسان هزینه های جـانبی همچـون اسـتهلاک بازوبنـد درب جهـت ورود وخـروج ،بـرق و....بودن افرادی که وسیله نقلیه نداشته ولی بعضی دارای چندین وسیله هستند.

ه: از بین رفتن فضاها همچون تفرجگاهها ،فضاهای سبز ،فضای ورزشی وآموزشی ،و....بـرای افراد پر جمعیت

شفافیت مالی در دریافت و خرج‌کرد شارژ ساختمان وجود ندارد یا برخی سـاکنین از پرداخـت سهم خود سر باز می‌زنند.از منظر عدالت برخی خانواده ها از امکانات رفاهی از قبیل وسایل بـازی کودکان ودرب ریموت دار به دلیل نداشتن وسایل نقلیه استفاده نکرده و یا واحدهای طبقـه یـک ترجیحا از اسانسور استفاده نمیکنند ولی هزینه تعمیرات و نگهداری آن ها از طریق هزینـه هـای

---

۱. بروجردی، سید حسین، جامع احادیث الشیعه، ج۱۴، ص۲۹۰

۲. الکراجکی، ابوالفتح، معدن الجواهر و ریاضۀ الخواطر، ج۱، ص۷۳

مشترک شامل حال این خانواده ها می‌شود.

ایجاد زمینه های غیر اخلاقی درآپارتمان ها به علت آنکه ساکنان واحدها با هم راحت تر می‌توانند ارتباط برقرار کرده بدون اینکه از آپارتمان خارج شده زمینه مناسبی برای فساد و انحرافات اخلاقی وجود دارد.

ی: عدم وجود نور و هوای مطبوع

آپارتمان‌نشینی، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نمودهای سکونت فشرده در شهرهای معاصر، صرفاً یک الگوی ساختمانی نیست، بلکه شیوه‌ای از سازمان‌دهی فضا و استقرار جمعیت است که آثار مستقیم و غیرمستقیمی بر کیفیت محیط مسکونی بر جای می‌گذارد. هرچند این الگو در پاسخ به کمبود زمین، افزایش هزینه مسکن و ضرورت بهره‌برداری بهینه از اراضی شهری گسترش یافته است، در صورت فقدان طراحی مناسب و رعایت‌نشدن ضوابط فنی و محیطی، می‌تواند به کاهش کیفیت زندگی ساکنان بینجامد. مهم‌ترین پیامدهای کالبدی آپارتمان‌نشینی در حوزه‌هایی مانند نور طبیعی، تهویه و کیفیت هوا، آلودگی صوتی و حریم خصوصی آشکار می‌شود؛ حوزه‌هایی که مستقیماً با سلامت جسمی، آرامش روانی و رضایت سکونتی ساکنان ارتباط دارند (ضرغامی و شکوهی، ۱۳۹۹).

یکی از مضرّات آپارتمان‌ها این است که به دلیل کوچک بودن خانه و نبودن حیاط، نور کافی و هوای سالم و تهویه مطبوع صورت نمی گیرد. همچنین سر و صدای وسائل نقلیه در خانه زیاد شنیده می‌شود و برای جلوگیری از این کار، پنجره‌ها دوجداره می‌شود. این پنجره‌ها جلوی جریان هوا را می‌گیرند و اجازه تهویه و تصفیه هوا را نمی‌دهند. همین امر باعث ماندگاری آلودگی هایی می‌شود که توسط بخاری و کولرگازی ایجاد شده است. از طرفی بهترین تصفیه کننده هوا که درختان میوه دار هستند، از خانه‌ها حذف شده است و این امر باعث آلودگی بیشتر می‌شود. مغزهای سرد و قلب‌های بدون گرما، یکی از نتایج تنفس هوای آلوده هست.

قال الامام الصادق علیه السلام لَا تَطِیبُ السُّکْنَی إِلَّا بِثَلَاثٍ الْهَوَاءِ الطَّیِّبِ وَ الْمَاءِ الْغَزِیرِ الْعَذْبِ وَ الْأَرْضِ الْخَوَّارَةِ[1]

امام صادق علیه السلام فرمودند: زندگی جز با سه چیز خوش نمی شود: هوای پاک، آب فراوان گوارا و زمین نرم و سست (آماده زراعت).

حضرت سیدالشهدا علیه السلام می فرمایند : فَبَادِرُوا بِصِحَّةِ الْأَجْسَامِ فِی مُدَّةِ الْأَعْمَارِ[2]:در مدّت عمر، در حفظ سلامت تن بکوشید.

---

۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار (ط - بیروت) - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول - قم، چاپ: دوم، ۱۴۰۴ / ۱۳۶۳ق.

نتیجه‌گیری

آپارتمان‌سازی در شهرهای امروز، پاسخی اجتناب‌ناپذیر به رشد جمعیت شهری، کمبود زمین و افزایش نیاز به مسکن است؛ اما این ضرورت زمانی به بهبود کیفیت زندگی منجر می‌شود که با اصول علمیِ طراحی شهری، مدیریت درست و رعایت حقوق ساکنان همراه باشد. در غیر این صورت، تراکم ساختمانی می‌تواند پیامدهایی مانند کاهش نور طبیعی، اختلال در تهویه، افزایش آلودگی صوتی و تضعیف حریم خصوصی را به‌دنبال داشته باشد. این پیامدها تنها به سطح کالبدی محدود نمی‌شوند، بلکه بر آرامش روانی، تمرکز، خواب و احساس امنیت ساکنان نیز اثر می‌گذارند.

از سوی دیگر، آپارتمان‌نشینی صرفاً یک مسئله فنی یا ساختمانی نیست، بلکه به‌طور مستقیم با روابط اجتماعی و کیفیت همزیستی میان همسایگان پیوند دارد. تفاوت سبک زندگی، نبود قواعد روشن، ضعف اجرای مقررات و بی‌توجهی به حقوق متقابل، می‌تواند به تعارضات همسایگی، کاهش تعاملات مثبت و تضعیف سرمایه اجتماعی بینجامد. در این میان، آلودگی صوتی، بی‌نظمی در استفاده از فضاهای مشترک و ضعف فرهنگ سکونت جمعی، از مهم‌ترین عوامل تشدیدکننده تنش‌ها هستند.

آموزه‌های اسلامی در این زمینه، چارچوبی اخلاقی و اجتماعی برای تنظیم روابط سکونتی فراهم می‌کنند. تأکید بر حفظ حریم خصوصی، منع نگاه و تجسس در خانه دیگران، لزوم اجازه گرفتن پیش از ورود و سفارش به نیکی و پرهیز از آزار همسایه، همگی نشان می‌دهند که سکونت جمعی در منطق اسلامی باید بر پایه احترام، امنیت روانی و رعایت حقوق دیگران سامان یابد.

بر این اساس، راه‌حل‌های پیشنهادی برای بهبود آپارتمان‌نشینی را می‌توان در سه سطح خلاصه کرد: در سطح کالبدی، افزایش فاصله میان ساختمان‌ها، طراحی مناسب پنجره‌ها، استفاده از مصالح عایق صوتی، رعایت استانداردهای نور و هوا و توسعه فضای سبز؛ در سطح مدیریتی، تدوین قوانین روشن، شفافیت مالی، و هماهنگی در استفاده از امکانات مشترک؛ و در سطح فرهنگی، آموزش فرهنگ آپارتمان‌نشینی، رعایت نظافت و سکوت، احترام به حقوق همسایگان و تقویت روحیه همدلی و تعاون.

فهرست منابع

قران کریم،ترجمه:مکام شیرازی

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، (۱۳۶۲) عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیه، ناشر: موسسه سیدالشهدا، قم.

۲. ابن بابویه،محمدبن علی، (۱۳۸۲) ناشر: نسیم کوثر، قم.

۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۶۳-۱۴۰۴) تحف العقول – قم، چاپ: دوم.

۴. آل‌احمد، احمد. (۱۳۹۴). حقوق آپارتمان‌نشینی. تهران: میزان.

۵. آمدی، ابوالفتح. (بی تا) غرر الحکم و درر الکلم، تهران: ناشر دارالکتاب السلامی.

۶. بحرانی، عبدالله بن نورالله، (۱۳۷۵) عوالم العلوم والمعارف و الاحوال من الایات و الاخبار و الاقوال، ناشر: مدرسۀ الامام المهدی، قم.

۷. بروجردی، سید حسین، (۱۳۷۳) جامع احادیث الشیعه فی احکام الشریعه، ناشر: الصحف، قم.

۸. بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۴۱۷ق) جمل من انساب الاشراف، دار الفکر بیروت.

۹. پاکزاد، جهانشاه. (۱۳۹۱). راهنمای طراحی فضاهای شهری در ایران. تهران: شهیدی. کتاب: حقوق جامع آپارتمان‌نشینی

۱۰. جمل من انساب الاشراف، (۱۴۱۷ق) بلاذری احمد بن یحیی، جلد ۱۰،ص۳۸۱، دار الفکر بیروت.

۱۱. الحافظ نور الدین علی بن ابی بکر الهیثمی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، المتوفی سنۀ ۸۰۷ بتحریر الحافظین الجلیلین: العراقی وابن حجر، چاپ ۱۴۰۸ ه ۱۹۸۸م، دار الکتب العلمیۀ بیروت لبنان.

۱۲. حبیبی، سیدمحسن. (۱۳۸۵). از شار تا شهر. تهران: دانشگاه تهران. کتاب از شار تا شهر اثر سیدمحسن حبیبی

۱۳. حرعاملی، محمدبن الحسن. (۱۳۷۶) الفصول المهمۀ فی أصول الأئمۀ (تکملۀ الوسائل)، جلد۲، قم: موسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.

۱۴. حرعاملی، محمدبین الحسن(۱۳۷۴) وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۱۲، قم: انتشارات موسسه ال بیت علیهم السلام لاحیاء التراث.

۱۵. الرافعی، مصطفی صادق، (بی تا) وحی القلم، بی نا، بی جا.

۱۶. رضایی، محمدمهدی، (۱۳۸۶) پاسخ‌ها و پیام‌ها، ناشر: نشرمعارف، قم.

۱۷. زاهدی اصل، محمد. (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی شهری. تهران: سمت. کتاب های «محمد

زاهدی اصل» مبانی مددکاری اجتماعی مدیریت
۱۸. ساروخانی، باقر. (۱۳۷۲) طلاق؛ پژوهشی در شناخت واقعیت و عوامل آن، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. شعیری، محمدبن محمد، (بی تا) جامع الاخبار، ناشر: المطبعۀ الحیدریۀ، نجف.
۲۰. ضرغامی، اسماعیل و محمدصالح شکوهی‌بیدهندی. (۱۳۹۹) تحلیل شاخص‌های کالبدی تأثیرگذار بر کیفیت محیط مسکونی در آپارتمان‌های مسکونی نمونه موردی: شهر تهران، فصلنامه علمی-پژوهشی معماری و شهرسازی ایران.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. تفسیر المیزان.
۲۲. عزیزی، عباس، (۱۳۸۰) نهج البلاغه موضوعی، ناشر: صلاۀ، قم.
۲۳. عمورسولی، علیمحمد. (۱۴۰۵) گام به گام از زندگی دنیا تا محشر کبری،علی محمد عمورسولی نشر دارالعلم قم.
۲۴. فرجاد، محمد حسین. (۱۳۷۲) آسیب‌شناسی اجتماعی ستیزه‌های خانواده و طلاق، تهران: انتشارات منصوری.
۲۵. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی، (۱۳۶۵) الوافی، ناشر: مکتبه الامام امیرالمومنین علیه السلام، اصفهان.
۲۶. قانون تملک آپارتمان‌ها مصوب ۱۳۴۳ و آیین‌نامه اجرایی آن. قانون تملک آپارتمان‌ها مصوب ۱۶/۱۲/۱۳۴۳ مجلس شورای ملی
۲۷. کانال حجۀالاسلام محسن عباسی ولدی در ایتا @abbasivaladi
۲۸. کتاب حقوق جامع آپارتمان‌نشینی ·قوانین آپارتمان نشینی تحت تاثیر طراحی پایدار معماری نمونه موردی آپارتمان های مسکونی در اصفهان· بررسی عوامل موثر بر امنیت آپارتمان.
۲۹. الکراجکی، ابوالفتح، (بی تا) معدن الجواهر و ریاضۀ الخواطر،تحقیق: سید احمد حسینی، ناشر: مهر استوار، تهران.
۳۰. کوفی اهوازی، حسین بن سعید، (۱۳۸۷) الزهد، ناشر: پژوهشکده باقرالعلوم،قم.
۳۱. الکافی(ط- الإسلامیۀ)، (۱۴۰۷ق) کلینی، محمد بن یعقوب (۳۲۹ ق)، جلد۸، چاپ: چهارم.
۳۲. گروه حدیث، (۱۳۸۸) موسوعه کلمات الرسول الاعظم صلی الله علیه و آله وسلم، ناشر: پژوهشکده باقرالعلوم، تهران.
۳۳. گلی زواره، غلامرضا،جلالوند، علی کرم، (۱۳۸۳) احکام و آداب مسکن، بی نا.
۳۴. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق) بحار الأنوار (ط - بیروت) - بیروت، چاپ: دوم.
۳۵. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۸۹) میزان الحکمه، ناشر: دارالحکمه.

۳۶. مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، شهید ثانی، زین الدین بن علی، چاپ بنیاد معـارف اسلامی قم، سال نشر: ۱۴۱۳ق
۳۷. مسعود ابن عیسی، (بی تا) مجموعه ورّام، جلد ۲، بی چا
۳۸. ورام، مسعود بن عیسی، (بی تا) تنبیه الخواطر و نزهۀ النواظر، ناشر: دارصعب، بیروت.

منابع لاتین

1. Altman, I. (1975). The Environment and Social Behavior: Privacy, Personal Space, Territory, and Crowding. Brooks/Cole
2. Harold GT, Sellers R. (2018) Annual Research Review: Interparental conflict and youth psychopathology: an evidence review and practice focused update. J Child Psychol Psychiatry.
3. Jenks, M., & Dempsey, N. (2005). Future Forms and Design for Sustainable Cities.
4. Monahan, (1959) Is Childlessness Related to Family Stability.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۳۰ – ۲۰۷

بایدها و نباید های اخلاقی مدیریت کلاس در مراکز آموزش عالی با تأکید بر آموزه های اسلامی

عبدالحمید فرزانه[۱]

چکیده

هدف از جستار حاضر که از طریق مطالعات کتابخانه ای و به روش تحلیلی توصیفی انجام شده است، کشف و معرفی عناصر اخلاقی موفقیت در امر آموزش و کلاسداری است. داده‌های پژوهش نشان داد نقش اساتید و مربیان در این عرصه بی بدیل بوده و لازم است به دو دسته از بایدها و نبایدهای اخلاقی در حوزه گفتار و رفتاری پایبندی نشان دهند. دسته اول شامل پرهیز از سخنان منافی عزت نفس، اجتناب از سرزنش و تحقیر، پرهیز از خودستایی و به کارگیری کلمات ناپسند، رعایت احترام متقابل در به کارگیری تعابیر و اصطلاحات ، تنظیم صدا و رعایت مکث و نرمش در سخن می‌باشد و دسته دوم که اخلاق عملی و رفتاری حرفه استادی و معلمی را تشکیل می دهند شامل رعایت تواضع و فروتنی، شکیبایی و بردباری، عدم تبعیض و برخورد محبت آمیز با فراگیران، هماهنگی گفتار و کردار، پرهیز از از دیکتاتوری و خودرایی، نادیده گرفتن برخی خطاهای دانشجویان و فراگیران، رعایت اصل عدالت در همه حال و برخورد مبتنی بر حسن ظن با آنان می باشد. بدیهی است در این صورت، رابطه سالم و کارساز بین استاد و دانشجو برقرار وکار مدیریت کلاس به سامان خواهد شد.

واژگان کلیدی

اخلاق، اخلاق گفتاری، اخلاق رفتاری، استاد، دانشجو.

۱. گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران.
Email: ab.farzaneh@iau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۶/۲۸

طرح مسأله

مسئله اداره موفق کلاس در دانشگاه‌ها و موسسات آموزش عالی از یک سو یکی از دغدغه‌های مدرسان و اساتید و از سوی دیگر یکی از مهمترین انتظارات مدیران و مسوولان این مراکز آموزشی می‌باشد. دستیابی به این هدف نیازمند ابزارها، روش‌ها و قواعد متعددی است که بخشی از آن در قالب اجرای بخشنامه‌ها، آیین نامه ها و دستورالعمل های قانونی وزارتخانه‌های مربوطه و نهادهای بالاسری محقق می شود و بخش دیگری از این هدف از طریق هنرها، سلیقه ها و ذائقه های شخصی مربیان و استادان و توانمندی‌های خاص آنها جامه عمل به خود می پوشد.

اما در کنار همه این موارد اخلاق حرفه‌ای استادی و رعایت اصول و قواعد اخلاقی در مهارت کلاسداری و موفقیت استادان و مربیان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. به گونه‌ای که بدون آشنایی با این اصول و پایبندی به آنها در برقراری رابطه موثر با دانشجویان، کارآمدی دیگر سازوکارها و عناصر هم به حداقل خود خواهد رسید. از این رو در پژوهش بیش رو بر آنیم که از طریق مطالعات کتابخانه‌ای و به روش تحلیلی توصیفی، مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای اخلاقی موثر در مدیریت کلاس را معرفی و تبیین نماییم تا استادان و مربیان را در امر خطیر تعلیم و تربیت یاری برساند.

همچنین تلاش خواهد شد با مراجعه به منابع اصیل دینی، از آموزه‌های قرآنی و رهنمودهای گفتاری و رفتاری معصومین علیهم السلام به عنوان پشتوانه و مؤید بایدها و نبایدهای اخلاقی مزبور، بهره گرفته و بر غنای روش‌های پیشنهادی در امر کلاسداری بیفزاییم. بدیهی است در این مسیر از نظرات کارشناسی روانشناسان تربیتی و متخصصان تعلیم و تربیت نیز استفاده کافی و وافی خواهیم کرد.

نکته قابل ذکر دیگر اینکه هرچند پیش از این نیز محققان و متخصصان و صاحب نظران دیگر در این مورد پژوهش‌های موفقی انجام داده و آثار مثبتی را تولید نموده‌اند اما تکیه ما در این جستار بر مبانی دینی اخلاق کلاسداری و شیوه های موفق بر قراری ارتباط مؤثر با دانشجویان و تربیت پذیران است که امید می رود تاثیرات ماندگاری برای دست‌اندرکاران ترویج دانش و فرهنگ در محیط‌های آموزشی و دانشگاهی در پی داشته باشد.

۱. مفهوم شناسی واژگان کلیدی

از آنجا که در مورد معنا و مفهوم کلمات و واژه‌های کلیدی بحث، از یک سو بین صاحب نظران ولغت شناسان اختلاف دیدگاه وجود دارد و از سوی دیگر در صحنه تجزیه و تحلیل

مباحث باید مفهوم هر لغت و واژه مشخص و روشن باشد در اینجا بـه مفهـوم شناسـی برخـی از اژه‌های محوری و کلیدی این جستار قدام می گردد.

۱-۱. اخلاق

در لغت جمع خلق به معنای سرشت و سجیه است (ر.ک: ابـن‌منظـور، ۱۴۰۵: ۴ / ۱۹۴) و در اصطلاح «صفات نفسانی راسخ و پایداری که موجب می‌شوند افعالی متناسـب بـا آن صـفات بـه سهولت و بدون نیاز به تامـل و تـروی از آدمـی صـادر شـود.» (ابـن مسـکویه، بـی تـا، ص۵۱) ارزش‌های اخلاقی را می‌توان مجموعه قواعدی دانست که رفتار انسان را در زنـدگی شخصـی و همچنین زندگی اجتماعی هدایت می‌کندو اخلاق یعنی رعایت اصول معنوی و ارزش‌هایی که بـر رفتار شخص یا گروه حاکم است، مبنی بر اینکه درست چیسـت و نادرسـت کـدام اسـت؟ (ر.ک: حبیبی ودیگران، ۱۴۰۰)

۱-۲. علم اخلاق

این دانش به معرفی صفات نیک و بد و هنجارها و ناهنجاری هـای اخلاقـی پرداختـه و راه کسب خوبی ها و ترک بدی ها را نشان می دهد. صاحب «جامع السعادات» در ایـن زمینـه مـی گوید: «علم اخلاق، دانش صفات مهلکه و منجیه و چگونگی موصوف شدن ومتخلق گردیدن به صفات نجات بخش و رهاشدن ازصفات هلاک کننده می باشد.» (نراقـی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۳۴) تاکید آموزه‌های وحیانی بر اصول اخلاقی نیز انگیزه افراد معتقد برای پایبندی به آنهـا را افـزایش می‌دهد. (جوان و همکاران، ۱۴۰۰ ، ص ۵۲)

۱-۳. اخلاق کاربردی

اخلاق کاربردی عبارت است از کاربست مبانی و معیارهای ارزش داوری اخلاقـی کـه مبـانی ارزش داوری در فرا اخلاق و معیارهای و معیارهای ارزش داوری در اخـلاق هنجـاری ورد بحـث قرار می‌گیرد. (شـریفی،۱۳۹۰، ص۸۳) بـه عبـارت دیگـر، در اخـلاق کـاربردی صـول مبـانی و ارزش‌های یک مکتب اخلاقی درباره رفتار یـا مجموعـه‌ای از رفتارهـای خـاص بـه کـار گرفتـه می‌شود(همان، ص۸۶)

اخلاق کاربردی شامل اخلاق فردی اخلاق خانواده اخلاق علم و تکنولـوژی اخـلاق زیسـت پزشکی اخلاق سیاسی اخلاق ورزشی اخلاق رسانه اخلاق حرفه‌ای و مانند آنها اسـت. (خزاعـی، بی تا، شماره ۱، ص۱۹۲ تا ۲۰۰)

۱-٤. اخلاق حرفه ای

اخلاق حرفه‌ای عبارت است از مجموعه‌ای از قواعد و اصول اخلاقی که فراتر از بخش‌نامه‌های اداری و مقررات قانونی برای دست یافتن به اهداف یک حرفه ضرورت دارد. به عبارت دیگر، «اخلاق حرفه‌ای از اخلاق در محیط یک حرفه و مسائلی که شخص در عمل حرفه‌ای خود معمولاً با آن مواجه می‌شود بحث می‌کند.» (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۸، ص ۹) گرچه توسعه دانش و فناوری و پیدایش حرفه‌ها و مشاغل گون در غرب به گسترش دانش اخلاق حرفه‌ای انجامیده است، اما پیش از آن، هم آیات و روایات اسلامی در این مورد رهنمودهای بسیار سازنده ای ارائه نموده‌اند و هم اندیشمندان مسلمان از دیرباز این موضوع مهم را مورد توجه قرار داده و آثار ارزشمندی در این زمینه به رشته تحریر درآورده‌اند.(فرزانه، ۱۴۰۱، ش۴۸ ،ص ۱۴۵) یکی از قدیمی‌ترین آثار مستندی که به اخلاق صنفی پرداخته عهدنامه امام علی (ع) به مالک اشتر موسوم به عهدنامه مالک اشتر است، زمانی که او را به عنوان حاکم مصر منصوب فرمود. (جوان و دیگران، ۱۴۰۰، ص۴۰)

۲. اصول اخلاقی اعضای هیأت علمی از نظر اندیشه وران مغرب زمین

برخی از اندیشمندان غربی مانند جان برانکستون و آلن بایر اصول اخلاقی لازم الرعایه زیر را برای اعضای هیأت علمی دانشگاه ها پیشنهاد داده اند که اکثر آنها را در آداب تعلیم و تربیت اسلامی نیز می توان ملاحظه نمود:

۲-۱. تبعیت هیأت علمی از مسؤولیت حرفه ای در برنامه ریزی دقیق دروس؛

۲-۲. برابر دانستن دانشجویان در مشاوره ، آموزش و نمره دادن؛

۲-۳. احترام به دانشجویان در مقام انسانی؛

۲-۴. آزاد اندیشی نسبت به نگرشهای مختلف در انتخاب موضوعات دروس؛

۲-۵. بی غرضی و بی طرفی در آموزش ، در برابر تلقین محتوای دروس؛

۲-۶. محرمانه نگه داشتن نمرات دانشجویان. (ر.ک: مجموعه مقالات اخلاق حرفه ای،/ نهاد رهبری در دانشگاه ها، ص۱۳)

۳. آموزه های دینی و بایدها و نبایدهای اخلاق حرفه ای استادان

هنگام بررسی آیات و روایات و دقت در روش‌های عملی معصومین علیهم السلام در عرصه برقراری ارتباط با مخاطبان و ترویج دین و فرهنگ در بین آنها، با دو دسته از بایدها و نبایدهای اخلاقی مواجه می‌شویم که به شدت در امر کلاسداری و حرفه استادی و معلمی آموزنده و تاثیرگذار می‌باشند.

دسته اول آموزه‌هایی است که شیوه صحیح سخن گفتن و ارتباط کلامی با مخاطب به ویژه

تربیت پذیران و دانشجویان را مورد تاکید قرار می‌دهند و دسته دوم آموزه‌هایی است که بر بایدها و نبایدهای رفتاری در امر کلاسداری و برخورد عملی با فراگیران و مخاطبان رهنمون می باشند.

۳-۱. بایدها و نبایدهای گفتاری در اخلاق کلاسداری

بدون تردید بیشترین و مهم‌ترین ارتباط بین استاد و دانشجو ارتباط کلامی است و برخورداری از مهارت های مناسب سخن گفتن از ضروریات حرفه معلمی و استادی می باشد. از این رو لازم است اعضای هیئت علمی مجموعه ای از بایدها و نبایدهای اخلاقی را برای مدیریت موفق کلاس خود مورد توجه قرار دهند.

۳-۱-۱. بایدهای اخلاق گفتاری در امر کلاسداری

قرآن کریم به عنوان کتابی که برای هدایت همه جانبه بشر نازل شده است ویژگی‌هایی را برای گفتار نیک بیان کرده است که بخش عمده ای از بایدهای این عرصه را شامل می‌گردد. علاوه بر قرآن، در سنت معصومان(ع) و احادیث پیامبر(ص) و امامان علیهم السلام، که دومین منبع آموزه‌های دین مبین اسلام به شمار می آیند نیز رهنمودهای بسیار ارزنده‌ای در زمینه تعاملات گفتاری و ارتباط کلامی، به ویژه با فراگیران و تربیت پذیران بیان شده است. سخنان پیشوایان دین در عرصه تعلیم و تربیت و روش های صحیح برقراری ارتباط سازنده بین انسان ها به حدی واقع گرایانه، کاربردی و مطابق با فطرت است که بیشتر آنها با أخرین یافته های متخصصان آموزش و پرورش و کارشناسان روانشناسی تربیتی همخوان می باشد.

۳-۱-۱-۱. زیبا سخن گفتن

خداوند در قرآن با یادآوری تعهداتی که از بنی اسراییل گرفته ولی جز اندکی از آنها پایبندی نشان نداده اند یکی از آن پیمان ها را بامردم با زبان خوش سخن گفتنی معرفی کرده و فرموده است: «... وَ قُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً...» (بقره(۲)، آیه۸۳): (... و با مردمان به زیبایی سخن گویید...)

باتوجه به بخش اول این آیه که می فرماید: «ما از بنی اسراییل پیمان گرفتیم» معلوم می شود «برخورد خوب و گفتار نیکو، نه تنها با مسلمانان، بلکه با همه‌ی مردم لازم است.» (قرائتی،۱۳۸۳، ج۱، ص ۱۵۰)

۳-۱-۱-۲. کریمانه سخن گفتن

باتوجه به اهمیت حفظ کرامت الهی هر انسانی از نگاه آفریدگار عالمیان، قرآن در سفارشی ویژه در مورد احترام همه جانبه به پدر و مادر، تأکید می فرمایدکه: «... وَ قُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا...» (اسراء(۱۷)، آیه۲۳) : (... و با آنان کریمانه سخن بگوی..)

براساس آنچه در برگزیده تفسیر نمونه آمده منظور از سخن کریمانه این بخش آیه شریفه

این است که «با گفتار سنجیده و لطیف و بزرگوارانه با آنها سخن بگو.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶،ج۲، ص۶۳۰) و شکی نیست که چنین سخنی بر دل و جان مخاطب می نشیند و اندیشه او را تحت تأثیر قرار خواهد داد و اختصاص به والدین به تنهایی ندارد.

۳-۱-۱-۳. استوار و مستدل سخن گفتن

بدیهی است هرچه سخن مستحکم تر و همراه با استدلال باشد از نفوذ بیشتری برخوردار خواهد بود. از این رو خداوند دانا سفارش می کند که: «... وَ لْيَقُولُواْ قَوْلاً سَدِيدًا ...» (نساء(۴)، آیه۹): (...و باید محکم و مستدل سخن بگویند...) از نظر صاحب تفسیر المیزان، کلمه (سداد) که مصدر کلمه (سدید) است وقتی در مورد سخن استعمال شود، به معنای سخن صواب و مستقیم است. (طباطبایی،۱۳۹۱)

۳-۱-۱-٤. با نرمی سخن گفتن

احتمال تأثیر سخن آرام و ملایم و به دور از خشونت از منظر پروردگارجهانیان امری است که اختصاص به مخاطب خاصی ندارد. از این رو برای سخن گفتن با فرعون نیز سفارش می کند که: «... فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (طه(۲۰)، آیه۴۴): (با او به نرمی سخن گویید، شاید پند گیرد ، یا بترسد.)

نکته جالب در مورد این آیه این است که خداوند به دو پیامبر گرامی خود حضرت موسی علیه السلام و برادرش حضرت هارون علیه السلام دستور می‌دهد که در مقام هدایت و ارشاد، حتی با فرعون مدعی خدایی هم با زبان نرم و ملایم صحبت کنند. چرا که از لوازم تاثیرگذاری بر مخاطب، سخن آرام و دور از خشونت گفتن است و با این روش می‌توان در روح و جان او نفوذ کرد. «این درس قرآن به همه افراد بشر است، که در مقام هدایت تندی و درشتی نکنید.» (مکارم شیرازی،۱۳۸۵، ج۲، ص۴۷۳)

۳-۱-۱-۵. پسندیده سخن گفتن

یکی از معیارهای گفتگوی شایسته و مفید این است که بر اساس عرف قابل قبول و مورد پسند عقلا و خردمندان باشد. برهمین اساس تأکید می کند که مردم جز کلام معروف نگویند. «... إِلاَّ أَن تَقُولُواْ قَوْلاً مَّعْرُوفًا...» (بقره(۲)، آیه۲۳۵): (... مگر آنکه به وجهی پسندیده سخن بگویید.)

منظور از قول معروف ، سخن و عملی است که از نظر عقل و شرع پسندیده باشد و بتوان آن را آشکارا و بدون ترس و واهمه انجام داد.

۳-۱-۱-٦. رسا و بلیغ سخن گفتن

شیوا و رسا بودن سخن نقش مؤثری در فهم مخاطب و پذیرش و درک او دارد. به هین دلیل خداوند دستور می دهد که «...وَعِظْهُمْ وَ قُل لَّهُمْ فِی أَنفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِیغًا ...«(نساء(۴)، آیه۶۳): (و اندرزشان بده و با آنان چنان رسا سخن بگو که در وجودشان کارگر افتد.) «یعنی به ایشان سخنی بگو که دلهایشان آن را درک کند، و بفهمند چه می‌گویی و خلاصه با زبان دل آنان حرف بزن تا متوجه شوند.» (طباطبایی،۱۳۹۱ق، ج۴ ، ص۶۴۴)

۳-۱-۱-۷. به بهترین وجه سخن گفتن

هنگام گفتگو و مکالمه با یکدیگر ممکن است بتوانیم از الفاظ زننده یا عادی یا محترمانه استفاده نماییم ومنظور خود را به مخاطب برسانیم. ولی دستور قرآن استفاده از بهترین وجه ممکن در سخن گفتن است. چنان که می فرماید: «...وَ قُل لِّعِبَادِی یَقُولُواْ الَّتِی هِیَ أَحْسَنُ...» (اسراء(۱۷)، آیه۵۳): (و به بندگان من بگو که با یکدیگر به بهترین وجه سخن بگویند...)

چنانکه ملاحظه می شود در اینجا روش گفتگو و استدلال با مخالفان مخصوصا مشرکان را می‌آموزد. چرا که مکتب هر قدر عالی باشد و منطق قوی و نیرومند ولی اگر با روش صحیح بحث و مجادله توأم نگردد و به جای لطف و محبت، خشونت بر آن حاکم گردد، بی‌اثر خواهد بود. (مکارم شیرازی و جمعی از فضلا، ۱۳۸۶، ج۲، ص۶۴۷)

در زیر برخی از اصول اخلاقی حوزه گفتار و سخن گفتن با مخاطبان که در تعامل استاد و دانشجو و اثر بخشی فعالیت های اعضای هیات علمی دانشگاه ها نقش به سزایی داشته و از پشتوانه‌های دینی و اعتقادی نیز برخوردار می‌باشند بیان می‌گردد:

۳-۱-۲-٦. رعایت نرمش در کلام

تاثیر نرمش در سخن و پرهیز از خشونت کلامی بر روی مخاطب در حدی است که خداوند به حضرت موسی و برادرش حضرت هارون علیهما السلام دستور می‌دهد که به نزد فرعون طغیانگر بروند و با او با زبانی نرم صحبت کنند شاید متوجه خطای خود شود یا از مسیری که انتخاب کرده بترسد. (قرآن کریم، سوره طه(۲۰)، آیه۴۴) بر همین اساس قرآن ناطق، علی علیه السلام نیز با زبان‌های مختلف به نرمش در سخن سفارش نموده و می‌فرماید: «من لانت کلمته وجبت محبته»(مجلسی،۱۴۰۳ق ،ج۶۸، ص۳۹۶) (هرکس بازبان نرم سخن گفت، محبتش بر دیگران واجب گردد.) همچنین در نگاهی کلی می فرماید: «لن لمن غالظک فانه یوشک أن یلین لک.» (نهج البلاغه) (در برابر درشتخویی دیگران ، نرمی را پیشه خود ساز که بدون تردید او نیز به نرمخویی در برابر تو خواهد پرداخت.)

۳-۱-۲-۷. استفاده به موقع از مهارت سکوت

بسیاری اوقات سکوت و سخن نگفتن آثاری گرانبهاتر از سخن گفتن و توبیخ و نصیحت دارد. از این رو استاد فرهیخته و کاردان باید در زمان‌های مناسب از ابزار سکوت برای راهبری کلاس و دانشجویان خویش استفاده نماید. زیرا به فرموده امیر سخن، علی علیه السلام «رب سکوت ابلغ من کلام.» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۷، ص ۲۱۵) : (چه بسیار سکوتی که رساتر از سخن گفتن است.) برخی از مواقع گفتار یا کردار مخاطب به گونه‌ای است که پاسخی جز سکوت ندارد و ابراز هر سخن می‌تواند بدآموزی در پی داشته باشد. چنانکه حضرتش فرمود: «رب کلام جواب السکوت» : (چه بسیار کلامی که پاسخ آن سکوت است.) بدیهی است می‌توان این سکوت را با نگاه‌های معنی‌دار توأم نمود که گاه تاثیر بسیار زیادی بر جا گذارده و مخاطب را از عواقب منفی مترتب بر کلام نیز مصون می‌دارد. (امیدوار، ۱۳۸۳، ص ۱۵۰)

یکی از دلایلی که امیر مومنان علیه السلام برای ارزشمندی سکوت بیان داشته این است که جبران آنچه که فرد در اثر سکوت از دست می‌دهد آسان‌تر است از به دست آوردن آنچه بر اثر سخن گفتن از دست می‌رود.(ر. ک: نهج البلاغه، ص ۴۰۲)

۳-۱-۲. نبایدهای اخلاق گفتاری در امر کلاسداری

۳-۱-۲-۱. سخنان منافی عزت نفس

عزت نفس ملکه‌ای نفسانی است که انسان را قادر می‌سازد تا حوادثی را که برای او پیش می‌آید هرچند خطیر باشند به خوبی تحمل کند.(دیلمی، ۱۳۸۷،ص ۱۲۵) بدون شک بهره‌مندی از خصلت‌های بزرگوارانه، نقش موثری در پذیرش شخصیت استاد از سوی دانشجویان و اطاعت أنان از وی در عرصه تعلیم و تربیت ایفا می نماید.«اسلام در تمام برنامه‌های عبادی و اخلاقی، اجتماعی و اقتصادی عزت نفس را لحاظ کرده و نادیده گرفتن آن را در هیچ شرایطی نمی‌پذیرد. احساس ارزشمندی یا عزت نفس امری فطری هست.» (عسکری و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۱)

بر این اساس پیامبر اکرم(ص)می فرماید: «لاینبغی للمؤمن ان یذل نفسه.» (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۳۴۸) : (سزاوار نیست که مؤمن خودرا خوار و ذلیل سازد.) و امام علی علیه السلام برای حفظ عزتمندی فرد در نزد دیگران اظهار فقر و نداری را امری ناپسند دانسته و می‌فرماید: «افتقر الی من شئت فأنت أسیره.» محدث نوری ، ۱۴۰۸ق ،۶۹/۱۲): (در نزد هر کسی که خواستی اظهار فقر کن تا اسیر او شوی.) همچنین امام صادق(ع) می فرماید: «ان الله تبارک وتعالی فوض الی المؤمن کل شیء الا اذلال نفسه.» (کلینی،۱۳۵۶،ج۵،ص۶۳) (همانا خدای تبارک وتعالی همه امور را به مؤمن واگذار کرده جز اینکه بخواهد خودرا خوار نماید.)

۳-۱-۲-۲. سرزنش و تحقیر مخاطب

سرزنش و تحقیر فراگیر از سوی استاد و معلم باعث می‌شود احساس عزت و اعتماد به نفس او از بین رفته و از سرزنش کننده متنفر گردد. از این رو امیر مؤمنان علی علیه السلام آثار زیانباری را برای سرزنش و ملامت بیان فرموده که در زبر به آنها اشاره می گردد:

الف. خُورد شدن شخصیت

امام علی(ع) در این زمینه می فرماید: نصحک بین الملإ تقریع. (تمیمی آمدی، ۱۳۷۷، ص۲۲۵) (نصیحت کردن[و سرزنش] در حضور دیگران، خُورد کردن شخصیت است.)

ب. ایجاد کینه و نفرت

امیر سخن(ع) می فرماید: لاتکثرن العتاب فانه یورث الضغینهٔ و یجر الی البغضهٔ. (مجلسی، ۱۴۰۳ق ، ج۷۱، ص۱۶۵) (زیاد سرزنش مکن؛ زیرا این کار کینه به بار می آورد و به دشمنی و نفرت می کشاند.)

ج. افروخته شدن آتش لجاجت

مولای متقیان(ع) در مورد این اثر زیان بار ملامت و سرزنش می فرماید : الافراط فی الملامهٔ یشب نارااللجاجهٔ. (تمیمی آمدی، ۱۳۷۷، ص۲۲۳) (زیاده روی در سرزنش آتش لجاجت را برمی افروزد.)

د. بی اثر شدن سرزنش و جرأت کردن برگناه

امام علی(ع) می فرماید: ایاک أن تکرر العتب فان ذلک یغری بالذنب و یهون العتب. (محدث نوری،۱۴۰۴ق، ج۱۴، ۲۶۰) (از این که پی در پی ، سرزنش کنی بپرهیز ؛ چرا که این کار ، بر گناه جرئت می دهد و سرزنش را بی اثر می سازد.)

۳-۱-۲-۳. خودستایی غیر ضرور

«خودستایی» با واژه‌های مدح و تزکیه شناخته می‌شود. مدح در لغت به معنای ستایش است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج۳، ص۱۸۹) و ستایش، نسبت دادن صفات و رفتار نیک به خود یا دیگران، جهت بزرگداشت است. (تهرانی، ۱۳۸۱ ، ج۵، ص۱۲۹) زمانی که استاد بدون ضرورت به ستایش خویش و بیان ویژگی‌های مثبت خود می‌پردازد در چشم دانشجویان، فردی خود برتربین تلقی می‌گردد که در عین حال دارای کمبودهای شخصیتی است و نیاز به مدح و ثنا دارد. بنابراین برقراری ارتباط با او لازمه‌اش چاپلوسی و ستایش کردن او است.

قرآن کریم در مورد اشخاصی که خودستایی می کنند چنین می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ إِلَىَ الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم بَلِ اللَّهُ يُزَكِّيّ مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً»؛ (آیا ندیدی کسانی را که خودستایی می‌کنند؟! [این خودستایی ها، بی‌ارزش است] بلکه خدا هر کس را بخواهد، ستایش می‌کند و

کمترین ستمی به آنها نخواهد شد.) (سوره نساء(۴)، آیه۴۹) و امام نخست شیعیان می فرماید: «أقبح الصدق ثناء الرجل علی نفسه.» (تمیمی آمدی،۱۳۷۷،ص۲۲۳) (ناپسندترین راستگویی این است که فرد به ستایش خود بپردازد.)

از اندرزهای حضرت مسیح علیه السلام در انجیل این است که: «خودستائی در دین، در رأس بدی های معروف و مشهور است.» (حرّانی، ۱۳۸۰، ص۴۸۴)

۳-۱-۲-٤. به کارگیری کلمات ناپسند

هر انسانی ذاتاً دارای کرامت الهی است و خوش ندارد از سوی دیگران مورد توهین و ناسزا قرار بگیرد. از این رو اگر دانشجویی از سوی استاد با کلمات ناپسند و توهین آمیز مورد خطاب قرار گیرد بین آنها از لحاظ روحی و روانی شکاف ایجاد شده و برقراری ارتباط و در نتیجه یادگیری و تاثیرپذیری با مشکل مواجه خواهد شد و چه بسا این آثار منفی و زیانبار به دیگر دانشجویان نیز سرایت نماید. به همین دلیل امام علی(ع) می فرماید: «لاتسیء اللفظ وإن ضاق علیک الجواب.» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۷،ص۲۲۳) (سخن بد مگوی، اگر چه از پاسخ درمانده باشی.)

امام باقر(ع) نیز استفاده از کلمات ناپسند را نشانه ضعف شخصیت معرفی کرده و می فرماید: «سلاح اللیام قبیح الکلام.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق ، ج۷۵، ص۱۸۵) (سلاح انسان های پست سخنان زشت است.)

۳-۱-۲-۵. شوخی کردن بیش از حد

هرچند شوخ طبعی و مزاح کردن به موقع می‌تواند نقش موثری در تلطیف کلاس و زدودن خستگی دانشجویان داشته باشد اما تردیدی نیست که اگر استاد بیش از اندازه شوخی نماید از یک سو به منزلت او لطمه خورده و از سوی دیگر ممکن است به برخی دانشجویان برخورده و در آنها ایجاد کینه و نفرت نماید. به همین سبب مولای متقیان علی علیه السلام ضمن رد زیاد شوخی کردن، آثار مخربی را برای آن برمی شمارند که به برخی از آنها اشاره می گردد:

الف. ضایع شدن احترام و جلیگاه شوخی کننده: «کثرة المزاح تذهب البهاء و یوجب الشحناء.» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۷، ص۵۹۷) (زیاد شوخی کردن احترام انسان را از بین می‌برد و موجب نفرت می‌گردد.)

ب. ایجاد کینه ونفرت: «دع المزاح فانه لقاح الضغینة» (همان، ص۲۲۲) (از مزاح و شوخی خودداری کن که نطفه کینه و نفرت است.)

ج. احمق شمرده شدن شوخی کننده: «من کثر مزاحه استحمق.» (همان) (هر که زیاد شوخی کند، احمق به شمار می آید.)

د. کاسته شدن از وقار و شخصیت فرد: «مَنْ کَثُرَ مَزْحُهُ قَلَّ وَقَارُهُ» (همان) (کسی که بیش از حد شوخی کند وقار و شخصیتش کاستی می یابد.)

۳-۱-۲-٦. مجادله و لج بازی در بحث

جدل و مجادله در لغت به معنی جنگ، ستیزه، نزاع، خصومت، دشمنی، درگیری لفظی، مشاجره و مناظره است.(ر.ک: معین، ۱۳۸۸ و ابن منظور، ۱۴۰۵ق) و در اصطلاح ، جدال حجتی است که مراد از آن درهم کوبیدن خصم و نزاع با او ست، بدون آنکه غایت، آشکار کردن حق باشد. (طباطبائی،۱۳۹۱ق، ج۱۲، ص ۳۷۱)

طبیعی است بحث و جدل های بیهوده، نه تنها باعث تلف شدن عمر و زمان طرفین می گردد بلکه زمینه نفرت و کینه توزی و شکاف بین آنها را فراهم کرده و سبب می‌شود حتی سخنان به حق و مفید یکدیگر را هم نپذیرند.

در قرآن کریم بارها از کلمه جدل و جدال سخن به میان آمده که معمولاً معنای منفی و رقابت ناصحیح در بحث و گفتگو را به ذهن می‌آورد. اما در برخی موارد از نوعی جدال با عنوان جدال احسن یعنی به بهترین وجه گفتگو کردن نیز سخن گفته و آن را شیوه مورد قبول در مباحثات معرفی و به آن سفارش نموده است. (ر.ک: نحل(۱۶)، آیه۱۲۵)

پیامبراکرم(ص) در باره ناپسندی لجبازی در گفتگو و مجادله بی فایده می فرماید: «فَاِنِّ اَوّلَ ما نَهانی عَنهُ رَبّی بَعدَ عِبادةِ الاَوثانِ المِراء» (شهیدثانی ، ۱۳۶۴، ص۳۱۶) (اولین چیزی که پروردگارم پس از پرستش بتان مرا از آن نهی فرمود بحث و جدل های بی نتیجه بود.)

۳-۲. بایدها و نبایدهای رفتاری در اخلاق کلاسداری

بخش دوم عملکرد یک معلم و استاد برای مدیریت بهینه و موفق کلاس ، کنش های رفتاری و کرداری او است که اصول و ضوابط اخلاقی ویژه ای برای آن در آموزه‌های اسلامی وجود دارد. بایدها و نبایدهای رفتاریی که اتفاقا کارشناسان آموزش و پرورش و تعلیم و تربیت نیز بر آن تاکید دارند:

۳-۲-۱. بایدهای اخلاق رفتاری در امر کلاسداری

۳-۲-۱-۱. رعایت تواضع و فروتنی

بدیهی است زمانی که بین استاد و دانشجو رابطه محبت آمیز برقرار باشد وفراگیر از استادش فروتنی و تواضع مشاهده نماید امر آموزش و پرورش نیز به خوبی انجام خواهد شد و سخنی که از دل برآید لاجرم بر دل خواهد نشست!

امام علی(ع) می فرماید: «تواضعوا لمن تعلمونه العلم.» (کلینی، ۱۳۶۵،ج۱، ص۳۶) (نسبت به

کسی که به او دانش می آموزید فروتن باشید.) و در فرمایش دیگری به فایده تواضع و فروتنی نسبت به فراگیران اشاره کرده و می فرماید: «ثمرة التواضع المحبة.» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۷،ص۲۴۹) (ثمره ی فروتنی محبت است.)

امام صادق (ع) نیز ضمن تعمیم دادن لزوم فروتنی در برابر شاگرد و استاد، رفتار جبارانه دانشمندان را مایه از بین رفتن حقانیت آنان دانسته و می فرماید: «تواضعوا لمن تعلمونه العلم و تواضعوا لمن طلبتم منه العلم، و لاتکونوا علماء جبارین فیذهب باطلکم بحقکم.» (کلینی،۱۳۶۵، ج۱، ص۳۶) (نسبت به شاگردان خود متواضع و نسبت به استادان خود فروتن باشید، و از علمای جبار نباشید که رفتار باطلتان، حق شما را نیز از بین ببرد.)

۳-۲-۱-۲. خوشرویی و گشاده رویی

معلم [و استاد] محور اصلی تعلیم و تربیت است که دلسوزانه فعالیت می‌کند تا مطلبی را به نحو احسن و قابل فهم به فراگیران منتقل کند بدیهی است که در این مسیر مهم‌ترین کار توانایی مدیریت و اداره کلاس و ایجاد رفتار مطلوب در سایه ارتباط خوب و موثر با دانش آموزان[و دانشجویان] می‌باشد چرا که ایجاد یک رابطه صحیح می‌تواند فضای کلاس را برای دانش آموزان دوست داشتنی و جذاب کند. (ر.ک: عبداللهی و دیگران، ۱۴۰۲، ص۸۲)

بدون شک برخورد خوشرویانه و با نشاط عامل بسیار مهمی در جذب مخاطب و تاثیرگذاری بر آنها خواهد بود و زمینه پذیرش هرچه بیشتر استاد از سوی دانشجویان را فراهم خواهد نمود. مولای متقیان علی علیه السلام می‌فرماید: «البشاشه فخ الموده» یعنی بشاش بودن و خوشرویی دامی برای مودت و دوستی است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق ،ج ۷۵، ص ۳۸)

ممکن است در اینجا این سوال پیش آید که اگر استاد و معلمی در زیر بار فشار مشکلات و کمبودها و مسائل زندگی دچار غم و اندوه باشد چه جایی برای خوشرویی و با نشاط بودن می ماند؟ امام علیه السلام در جای دیگر ضمن وقوف به این واقعیت، مشخصه ای را برای مؤمنان راستین نقل می‌کند که پاسخ به این سوال است. ایشان می‌فرماید:«المؤمن بشره فی وجه و حزنه فی قلبه» یعنی مؤمن حقیقی شادیش در چهره او نمایان و اندوهش در قلبش نهان است. (نهج‌البلاغه،حکمت۳۳۳)

۳-۲-۱-۳. شکیبایی و بردباری

بی تردید کار معلمی و استادی یکی از شغل‌های سخت و طاقت فرسا است که نیاز به برخورداری از آستانه صبر بالا و بردباری فزاینده دارد و اگر کسی که وارد این عرصه می‌شود از شکیبایی لازم برای جهاد در عرصه تعلیم و تربیت برخوردار نباشد موفقیت چندانی نخواهد داشت. از این رو باید همواره سفارش‌های سازنده پروردگار دانا را آویزه گوش خود قرار دهد که

فرمود: «یا ایها الذین امنوا اصبروا و صابروا و رابطوا واتقوا الله لعلکم تفلحون» (آل عمران(۳)، آیه۲۰۰): (ای اهل ایمان صبور باشید و یکدیگر را به صبر سفارش کنید و بایکدیگر در ارتباط باشید و از خدا بپرهیزید،شاید که رستگار شوید)، و در سوره مبارکه «عصر» یکی از راه های نجات از خسران و زیانکاری را سفارش به صبر و بردباری معرفی می‌کند و می‌فرماید: «سوگند به عصر* که همانا انسان در زیانکاری است * مگر آنان که ایمان آورده اند وکارهای نیک انجام داده و یکدیگر را به حق سفارش و به پایداری و بردباری توصیه کرده اند.»

امام صادق (ع) نیز با آگاهی از ضرورت صبر و شکیبایی برای دانش اندوزی می فرماید: «اطلبوا العلم و تزینوا معه بالحلم و الوقار.» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۸) (دانش بیاموزید و دانش خود را با خویشتن‌داری و وقار زینت بخشید)

۳-۲-۱-٤. برخورد محبت آمیز با فراگیران

برخورد با محبت و احترام نسبت به افراد، استفاده از ارتباطات مبتنی بر گشادرویی و ارزش دادن به افراد به وسیله توجه و اولویت دادن به نیازهای آنان نقش مؤثری در پذیرش برنامه های تربیتی و فرهنگی از سوی آنان خواهد داشت. (ر.ک: فرزانه و امیریان‌زاده، ۱۳۹۵، ش ۲۷، ص۱۴) به همین دلیل امیر مؤمنان، علی (ع) در باب کارکرد کیمیای محبت در تأ ثیرپذیری دریافت کننده مهربانی از عرضه کننده آن می فرماید: «به هر کس می خواهی نیکی کن تا امیر و فرمانروای او شوی.» (مکارم شیرازی ، ۱۳۷۵, ص۱۶)

نویسنده کتاب وزین «منیه المرید» که به «آداب تعلیم و تعلم در اسلام» ترجمه شده است در این زمینه می گوید : «برای آنکه شاگرد بتواند با معلم انس پیدا کند و بدو اعتماد نماید باید از محبت و توجه او اشباع شود . وقتی شاگرد از معلم توجه و محبت و احترام مشاهده نکرد و معلّم نسبت به او توهین روا داشت از معلّم و استفاده از او بیزار می گردد.» (شهید ثانی، ۱۳۶۴)

۳-۲-۱-۵. خود را به جای مخاطب قرار دادن

بدون شک همدلی و قرار گرفتن در جایگاه دانشجویان، باعث درک بهتر احساسات و تجربیات آن‌ها شده و به ما کمک می‌کند تا بهتر با آنان ارتباط برقرار کنیم و درک کنیم که آن‌ها چه نیلزها و انتظاراتی دارند. این توانایی برای ایجاد روابط اجتماعی عمیق‌تر و افزایش همکاری و همفکری از اهمیت بالایی برخوردار است. امام علی(ع) در نامه ای خطاب به امام مجتبی(ع) می فرماید: «ای فرزند عزیزم ! خویشتن را بین خود و دیگری میزان قرار ده . پس برای دیگری دوست بدار آنچه برای خود دوست داری و برای دیگری ناخوشایندبدان آنچه برای خود ناخوشایندمی دانی ؛ وستم نکن همانگونه که دوست نداری به تو ستم شود ؛ ونیکی کن همانطور که دوست داری به تو نیکی شود ؛ و از خودت زشت بشمار آنچه ازدیگران زشت

می‌شماری....» (نهج البلاغۀ؛ نامه۳۱)

تأثیر «اصل خود را بجای دیگران گداشتن» در تنظیم رفتار فرد به حدی بالا است که برخی سفارش کرده اند: داور به لحاظ اخلاقی باید به گونه ای یک مقاله را داوری نماید که انتظار دارد مقاله خودش مورد داوری قرار بگیرد. (ر.ک: اولیاء، محمد باقر و شکیبا، مهرداد ،۱۳۸۷)

۳-۲-۱-٦. تغافل و نادیده انگاری خطای دیگران

«تغافل» هم ریشه «غفلت» است؛ و به معنای نادیده انگاشتن، چشم‌پوشی عمدی و خود را به غفلت زدن می باشد. (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۱۵ ، ص ۵۴۷ – ۵۴۸) تغافل در نگاه علم اخلاق؛ یعنی اینکه انسان‌ها در برابر برخی از اشتباهاتی که از دیگران انجام می‌گیرد- اما این اشتباهات سهوی‌اند یا از نوع خطاهایی هستند که هنوز به مرز جُرم و گناه سنگین نرسیده‌اند- تغافل و چشم‌پوشی کند و خود را به غفلت بزند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۶۶)

امام علی علیه السلام می فرماید: «مِنْ أَشْرَفِ أَفْعَالِ الْكَرِيمِ غَفْلَتُهُ عَمَّا يَعْلَمُ .» (نهج البلاغۀ؛ ص: ۴۴۶) (از شریف ترین کارهای انسان بزرگوارنادیده انگاشتن چیزهایی است که می داند.) ودرجای دیگر می فرماید: «لاحلم کالتغافل .» (تمیمی آمدی،۱۳۷۷،ص۲۴۵) (هیچ بردباریی مانند خود را به غفلت زدن نیست.

بدیهی است زمانی که خطای غیر عمد یا نقطه ضعف دانشجویی را بزرگوارانه نادیده می‌گیریم و خود را به تقافل می‌زنیم از یک سو عزت نفس و کرامت او حفظ می‌شود و از سوی دیگر برای پاسداری از این جایگاه به رفع نقایص و اشتباهات و خطاهای خود اقدام خواهد نمود تا با این کار اعتماد و رابطه احترام آمیز موجود را محافظت نماید. به عبارت دیگر «اثر تربیتی تغافل این است که شخص خطاکار، با احساس احترام و اعتمادی که از سوی مدیر می‌بیند، در جهت جبران لغزش‌های خود می‌کوشد و درصدد است که اعتماد و حسن ظن مدیر را در عمل نسبت به خویش، جلب کند.» (آخوندی، ۱۳۸۲، ص ۷۳)

البته باید توجه داشت که تغافل با عدم احساس مسئولیت نسبت به انحرافات و شانه خالی کردن از زیر بار فریضه گرانبهای امر به معروف و نهی از منکر متفاوت می‌باشد و نباید بی مناسبت از کنار تخلفات و فسادها عبور کرد و نام آن را تغافل گذاشت.

۳-۲-۱-۷. عفو و گذشت

شک نداریم که هر انسانی به غیر از معصومین علیهم السلام در معرض خطا و اشتباه و لغزش می‌باشد. بنابراین همواره مچ گیری، خرده گیری، سرزنش و مجازات به خاطر هر خطا و اشتباهی خردمندانه و پسندیده نیست. بلکه در برخی موارد لازم است با گذشت و چشم پوشی بستر بازگشت و اعتماد به نفس را برای خطاکار فراهم سازیم تا برای اثبات لیاقت خود جهت

برخورداری از عفو و گذشت ما و نشان دادن ابعاد مثبت شخصیت خویش، راه تلاش و کوشش را در پیش گیرد. به همین دلیل خداوند به صراحت رسولش را به اتخاذ چنین شیوه‌ای، دستور می‌دهد ومی فرماید: «خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلین» (اعراف (۷)، آیه۱۹۹) (ای رسول ما، شیوه عفو، گذشت و بخشش را پیشه‌کن و به نیکوکاری امر نما و از مردمان نادان روگردان باش).

نبی مکرم اسلام (ص) نیز می‌فرمایند: «علیکم بالعفو فان العفو لا یزید العبد الا عزا فتعافوا یعزکم الله.» (کلینی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۱۰۸، تهران) (بر شما باد که عفو و گذشت داشته باشید؛ زیرا عفو و گذشت موجب عزت بنده است، پس نسبت به همدیگر گذشت کنید تا خداوند شما را عزیز کند.)

امام علی (علیه‌السلام) هم می‌فرمایند: «العفو تاجُ المکارم» (تمیمی آمدی ، ۱۳۷۷، ص۱۴۰) (عفو و گذشت، زینت فضایل اخلاقی است.)

۳-۲-۱-۸. حمایت و کمک به دانشجو

در فرهنگ غنی اسلام و آموزه‌های حیاتبخش آن، بخش عظیمی از این تعالیم در ارتباط با روابط انسان‌ها با یکدیگر و فضیلت‌های والا و فراوان خدمت‌رسانی و رفع حوائج دیگران است. (فرحزادی، ۱۳۹۰ ، ص ۶۴) تا جایی که پیامبر گرامی اسلام حضرت محمد صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «من سعی فی حاجه اخیه المومن فکانما عبدالله تسعه آلاف سنه صائما نهاره او قائماً لیله» (مجلسی،۱۴۰۳ق ، ج ۷۱ ، ص ۳۱۵) (کسی که در راه رفع نیاز برادر مؤمنش کوشش می‌کند مانند آن است که خداوند را نه هزار سال در حالی که روزها را روزه داری و شب‌ها را شب زنده داری کرده باشد عبادت کند.)

امام حسین علیه السلام: «اعلموا ان حوائج الناس الیکم من نعم الله علیکم فلا تملوا النعم فتتحول الی غیرکم.» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴،ص ۳۶۹) (بدانید همانا احتیاجات مردم به شما از نعمت‌های خداوند برای شماست. بنابراین از نعمت‌های الهی خسته نشوید زیرا در غیر این صورت این نعمت‌ها در اختیار دیگران قرار خواهد گرفت.)

امام کاظم (ع) در مورد آثار اخروی تلاش برا رفع نیازهای همنوعان می فرماید: «ان لله عبادا فی الارض یسعون فی حوائج الناس، هم الامنون یوم القیامهٔ، و من ادخل علی مؤمن سرورا فرح الله قلبه یوم القیامهٔ.» (قیومی اصفهانی، ۱۳۸۱،ص۲۴۸) (خداوند در روی زمین بندگانی دارد که در برآورده نمودن حاجتهای مردم تلاش می‌کنند، اینان در روز قیامت در آسایش و امنیت هستند، و هر که سرور و خوشحالی بر انسان با ایمانی وارد سازد خداوند در روز قیامت قلبش را شادمان می‌گرداند.)

۳-۲-۱-۹. رفق و مدارا نمودن با دانشجو

«رفق» در لغت به معنای سازگاری در مقام عمل؛ و نرمی و لطافت در انجام کارها آمده (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج۵، ص۱۴۹) و مدارا نیز به معنی مماشات تسامح و فروتنی به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۳۰، ج ۱۲، ص ۱۸۱۱۹)

چنانکه ملاحظه می شود واژه رفق و مدارا دارای معنایی نزدیک به هم هستند ولی عمدتاً واژه رفق در مورد موافقان و دوستان و به کار می‌رود و واژه مدارا بیشتر در رابطه با مخالفان و دشمنان کاربرد دارد. (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق ، ص ۴۵۷)

امام علی(ع) در رابطه با ارزشمندی رفتار سازگارانه و همراه با تسامح می فرماید : «رأس العلم الرفق.» (تمیمی آمدی،۱۳۷۷،ص۲۲۳) (اوج دانایی، مدارا و سازگاری است.) همچنین می فرماید: «ارفق توفق.» (همان،ص۲۴۴) (مدارا کن تا موفق شوی.)

بدیهی است «لازمه التزام به اصل رعایت رفق و مدارا در تربیت، نرم خویی از سوی مربی در برخورد با متربی و دقت در گزینش روش های تربیتی اثربخش به منظور توفیق مربی و تسهیل فرایند تربیت متربی است.» (اعرافی و دیگران، ۱۴۰۱، ص۲۵)

۳-۲-۲. نبایدهای اخلاق رفتاری در امر کلاسداری

۳-۲-۲-۱. تبعیض در تعلیم و تربیت

بدون شک رفتارهای اخلاقی و انسانی و بدون تبعیض استاد و معلم نقش به سزایی در جذب و جلب توجه فراگیران به آموزه‌های تربیتی و علمی او ایفا می‌کند. از این رو قرآن کریم به منظور از بین بردن زمینه تبعیض بین انسان‌ها اعلام می‌کند که «ی مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ [اینها ملاک امتیاز نیست،] گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست؛ خداوند دانا و آگاه است.» (حجرات(۴۹)، ۱۳)

در تعالیم پیشوایان معصوم علیهم السلام نیز به مسئله عدم تبعیض بین مخاطبان توجه فراوان شده است. به طور مثال امام علی(ع) در نگاهی کلی، کارگزار خود را به پرهیز از تبعیض بین مردم سفارش کرده و می فرماید: «فَلْيَكُنْ أَمْرُ النَّاسِ عِنْدَكَ فِي الْحَقِّ سَوَاءً» (نهج البلاغة، ص۳۸۷): (باید کار مردم از نظر رعایت حق در نزد تو مساوی باشد.) امام صادق(ع) هم یکی از ویژگی های پیامبر اکرم(ص) را عدم تبعیض بین مخاطبان معرفی کرده و می فرماید : «رسول خدا(ص) وقتش را بین یارانش تقسیم می‌کرد، و به این و آن به یک چشم و به طور مساوی نگاه می‌کرد.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲,ص ۱۴۲)

بر اساس همین آموزه ها است که برخی از متخصصان تعلیم و تربیت اصرار دارند که «او (معلم) نباید بین شاگردان تفاوت و تمایز قائل شود. اگر شاگردان احساس کنند که معلم بین

آنها تبعیض قائل شده است به او توجه و اعتماد نخواهند کرد.» (شعبانی،۱۳۸۹, ص ۱۳۵)

۳-۲-۲-۲. دوگانگی گفتار و کردار

هر چند امیر مؤمنان، علی علیه السلام فرموده است : «انظر الی ما قال و لا تنظر الی من قال» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۷، ص ۵۸ و ص۶۱۲) (به آنچه گفته می‌شود بنگرید نه به آنکه می‌گوید) و سعدی شیرازی نیز می‌گوید : «لقمان را گفتند ادب از که آموختی؟ گفت از بی‌ادبان! هرچه از ایشان در نظرم ناپسند آمد از فعل آن پرهیز کردم» (سعدی شیرازی ۱۳۹۱، ص۶۷) ، ولی از آنجا که فطرت الهی انسان از دو رویی و ریاکاری متنفر بوده و در پذیرش سخنان غیر مطابق با رفتار گوینده دچار مشکل می‌شود، خداوند دانا خطاب به مؤمنان می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُون؟» (صف(۶۱) ، ۲): (ای کسانی که ایمان آورده اید چرا چیزی را می گویید که به آن عمل نمی کنید؟)

امام علی(ع) نیز نه تنها یگانگی گفتار و کردار را برای رهبر و هدایتگر جامعه لازم شمرده بلکه می فرماید: «.. وَلْيَكُنْ تَأْدِيبُهُ بِسِيرَتِهِ قَبْلَ تَأْدِيبِهِ بِلِسَانِهِ» : (... باید تربیت رفتاری او زودتر از تربیت زبانیش صورت پذیرد.)

امام صادق(ع) هم می فرماید: : «با چیزی جز زبانتان مردم را به دین و ارزشها دعوت کنید تا ازشما پرهیزگاری وتلاش و نمازگزاری و نیکی ببینند. به راستی که همین ها خود دعوت کننده می باشند.» (وسایل الشیعه/ج۱، ص۷۶)و در جای دیگر می فرماید: به راستی اگرعالم به علم خود عمل نکند، موعظه و اندرز او از دلها می لغزد آن چنان که باران از روی سنگ صاف می لغزد. (کلینی،۱۳۶۵، ج۱، ص۵۶)

همچنین از مفضل بن عمر نقل شده که گفت: به امام صادق(ع) عرض کردم: فرد رستگار به چه چیزی شناخته می شود؟ فرمود: کسی که رفتارش با گفتارش موافق باشد می توان به رستگاری او شهادت داد و هرکس گفتارش با کردارش مطابق نباشد رستگاری او موقتی خواهد بود. (همان، ص ۴۵)

۳-۲-۲-۳. دیکتاتوری و خودرأیی

برخی از متخصصان تعلیم و تربیت معتقدند «در تشکیل باورها باید بین آن دسته از عقاید که متکی بر دلیل هستند با آنچه که در اثر زمینه های عاطفی و شرطی به وجود آمده اند، فرق گذاشت. حتّی در تشکیل باور صحیح باید دلائل درستی آن برای خود فرد روشن باشد . به عبارت دیگر نمی توان باوری را صرفاً به خاطر اینکه صحیح است به دیگران تحمیل نمود . زیرا در این صورت مسأله عادت دادن مطرح می شود نه پرورش تفکر و شناخت علمی .» (شعبانی،۱۴۰۱، ج۱, ص ۸۰- ۸۱)

امام علی(ع): من استبد برأیه هلک.» (نهج البلاغه، حکمت۱۶۱) (کسی که استبداد رأی داشته باشد هلاک می شود.)

با توجه به بخش دیگر این حدیث که می‌فرماید: «و من شاور الرجال شارک فی عقولها» یعنی کسی که با مردمان مشورت کند در عقول آنها شریک خواهد شد، یکی از دلایل هلاکت فرد مستبد محرومیت او از نظرات دیگران و در نتیجه سقوط وی در ورطه هلاکت و نیستی خواهد بود. دلیل دیگر آن این است که وقتی فرد مستبد می‌شود و دیگران را مورد تعدی و یکتاتوری قرار می‌دهد آنها را به مقاومت در برابر پذیرش حقیقت وادار می‌کند و در نتیجه زمینه انحراف آنها را فراهم می‌سازد و با این عمل، گناهکار شده و دچار هلاکت معنوی و پوچی و بی‌ارزشی خواهد شد. چنانکه یکی از کارشناسان تعلیم و تربیت در باب عکس‌العمل فراگیران در برابر رفتارهای مستبدانه مربیان می‌نویسد: «... اگر [فراگیر] برای قبول باور تازه تحت فشار قرار گیرد ممکن است حالت دفاعی به خود گرفته و برای اثبات عقاید خود به توجیه بپردازد یا ممکن است عقاید جدید را بدون دلیل و برخلاف میل باطنی خویش بپذیرد ...» (شعبانی،۱۴۰۱، ج۱، ص۸۴)

۳-۲-۲-٤. بی عدالتی

پروردگار عالمیان در قرآن کریم می فرماید: «إِنَّ اللّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ» (نحل(۱۶)،آیه ۹۰) :(همانا خداوند به عدالت و نیکی فرمان می دهد.)

در روایتی آمده که از حضرت علی علیه‌السلام پرسیده شد: «کدام یک از این دو برترند: عدالت یا بخشندگی؟ فرمود: عدالت؛ هرچیز را به جای خود می‌نهد و بخشندگی آن را از جای خود بیرون می‌نهد. عدالت، نگاهدارنده همگان است و بخشندگی، تنها کسی را در بر می‌گیرد که بخشش نصیب او شده. پس عدالت از بخشندگی شریف‌تر و برتر است.» (نهج البلاغه، کلمات قصار، کلمه ۳۷)

همچنین آن حضرت در مورد رسول اکرم(ص) می فرماید: أنه علیه السلام کان یقیم عماد الحق و یشرع أمثلة العدل فی صغیر الأمور و کبیرها ...(نهج البلاغة؛ ص: ۳۲۵) (براستی که پیامبر(ص) ستون های حق را برپا داشته و نمونه های عدالت را در امور کوچک و بزرگ قانونگذاری می فرمود.)

از آنجا که به فرموده امام خمینی ره، «معلمی شغل انبیا است» بر اساتید و آموزگاران نیز واجب است که در امر کلاسداری و برخورد با فراگیران در امور کوچک و بزرگ مواظب عدالت و حق را به حق رساندن باشند تا زمینه حفظ حقوق تک تک آنان فراهم شود.

۳-۲-۲-۵. برخورد مبتنی بر سوء ظن

هنگامی که آگاهی ما نسبت به چیزی پایین تر از صد در صد و بالاتر از پنجاه درصد باشد آن را ظن و گمان می نامند. از آنجا که داوری و حکم ما در باره اشخاص و پدیده ها باید مبتنی برعلم و یقین باشد قرآن کریم می فرماید: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا...» (یونس(۱۰)،۳۶) (یقیناً گمان و ظن به هیچ وجه انسان را از حق بی نیاز نمی کند،) به همین دلیل در جای دیگر مؤمنان را به دوری جستن از ظن و گمان فرا خوانده و می فرماید: «یاایها الذین آمنوا اجتنبوا کثیرا من الظن ان بعض الظن اثم...» (حجرات(۴۹)،۱۲) :(ای کسانی که ایمان آورده اید ، از بسیاری از گمان بپرهیزید زیرا برخی از گمانها گناه است....)

از نظر صاحب تفسیر نور، سوء ظن اقسامی دارد که بعضی پسندیده و برخی ناپسند است:

۱. سوءظن به خدا، چنانکه در حدیث می‌خوانیم: کسی که از ترس خرج ومخارج زندگی ازدواج نمی‌کند، در حقیقت به خدا سوء ظن دارد؛ گویا خیال می‌کند اگر تنها باشد خدا قادر است رزق او را بدهد، ولی اگر همسر داشته باشد، خدا قدرت ندارد. این سوءظن، مورد نهی است.

۲. سوء ظن به مردم، که در این آیه از آن نهی شده است.

۳. سوء ظن به خود، که مورد ستایش است. زیرا انسان نباید به خود حسن ظن داشته باشد و همه کارهای خود را بی‌عیب بپندارد. (قرائتی ، ۱۳۸۳ ،ج ۹ ، ص ۱۹۰)

پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله علیه و آله نیز می فرماید : «اِحتَرِسوُا مِنَ النّاسِ بِسُوءِ الظَّنِّ.» (حرّانی ، ۱۳۸۰، ص ۵۳) (از سوء ظن و بدگمانی نسبت به مردم بپرهیزید.)

امام علی(ع) برای پیشگیری و خنثی سازی بدگمانی می فرماید: «اطلب لاخیک عذرا ان لم تجدله عذرا فالتمس له عذرا.» (مجلسی،۱۴۰۳ق ،ج۶۵ ص۲۰۰) (اگراز برادر دینی خود رفتاربدی دیدی عذر اورا دریاب؛پس اگربرایش عذری واقعی نیافتی برایش عذری بتراش.) ودر جای دیگر تأکید می کند عمل برادران مؤمن را باید حمل به صحت کرد مگر عکس آن ثابت شود.:: «هر کاری که از برادر دینی ات سرزند به بهترین وجه آن حمل کن، تا کاری کند که راه توجیه را بر تو ببندد، و هیچ گاه به سخنی که از (دهان) برادرت بیرون آید گمان بد مبر، در صورتی که برای آن سخن محمل خوبی می‌یابی.» (کلینی، ۱۳۶۵، ج۴ , ص۶۶) وی همچنین با اشاره به آثار سودمند خوشبینی نسبت به دیگران می فرماید: «حُسنُ الظَّنِّ راحَةُ القَلبِ وَ سَلامَةُ البَدَنِ.» (تمیمی آمدی،۱۳۷۷، ص ۳۸۴) (خوش‌بینی، مایهٔ راحتی جان و سلامتی تن آدمی است.)

امام جعفرصادق(علیه‌السلام) هم خوشبینی و مثبت اندیشی را ریشه یابی کرده و می فرماید: «حُسُن الظَّنِّ اَصلُهُ مِن حُسنِ ایمانِ المَرءِ و سَلامَةِ صَدرِهِ.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۱۹۶) (اصل و ریشهٔ حسن‌ظَن، ایمان نیکوی شخص و صفای باطنی او است.)

۳-۲-۲-۶. غفلت از عبارت طلایی «نمی‌دانم»

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا» (اسرا(۱۷) ، ۸۵) (و ما جز اندکی از علم به شما داده‌ایم.) پس طبیعی است که همه چیز را همگان دانند و هیچکس همه چیز را می‌داند . بنابراین باید شهامت داشته باشیم وقتی چیزی نمی‌دانیم با صراحت اعلام کنیم. در داستان آفرینش آدم(ع) در قرآن کریم آمده است: خداوند اسماءالله را به آدم (ع) آموخت سپس آنها را به فرشتگان عرضه داشت و فرمود: اینک شما اگر می‌توانید از اسماءالله خبر بدهید! فرشتگان صادقانه گفتند: «لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا » (بقره(۲) ، ۳۲) یعنی ما چیزی جز آنچه که خودت به ما آموخته‌ای نمی‌دانیم.

رسولُ اللّه ِ صلی الله علیه و آله خطاب به ابوذر می فرماید : «یا أبا ذَرٍّ ، إذا سُئلتَ عن عِلمٍ لا تَعلَمُهُ فَقُل : لا أعلَمُهُ تَنجُ مِن تَبِعَتِهِ ، و لا تُفْتِ بما لا عِلمَ لکَ بهِ تَنجُ مِن عَذابِ اللّه ِ یَومَ القِیامَةِ.» (مجاسی،۱۴۰۳ق، ج۷۴، ص۷۶) (ای ابوذر! اگر درباره چیزی از تو سؤال شد که نمی دانی ، بگو : نمی دانم، تا از پیامدهای آن خلاص شوی و درباره آنچه نمی دانی فتوا مده، تا از عذاب خدا در روز قیامت نجات یابی.)

امام علی علیه السلام نیز می فرماید : «لا یَستَحیِی العالِمُ إذا سُئلَ عمّا لا یَعلَمُ أن یَقولَ : لا عِلمَ لی بِهِ» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۴، ج۵، ص۱۵۹) (عالم هر گاه از او سؤالی شود که پاسخش را نمی داند، از این که بگوید : «پاسخش را نمی دانم» ، شرم نمی کند .) و در جای دیگر می فرماید: گفتن جمله «نمی دانم»، نیمی از دانش است. (تمیمی آمدی،۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۸)

«شیخ انصاری از علمای بزرگ ماست ، هم از نظر علمی که در دو فن فقه و اصول واقعا از علمای محقق و طراز اول است و هم از نظر تقوی .... گاهی که از او مسئله‌ای (مسئله شرعی) می‌پرسیدند ، با اینکه مجتهد بود، یادش نبود . هر وقت که یادش نبود بلند می‌گفت نمی‌دانم تا شنونده و شاگردان بفهمند که اعتراف به ندانستن ننگ نیست. (مطهری،۱۳۷۵، ج۱،ص۲۴۶)

بی تردید وقتی معلم و استاد از مطلبی اطلاع ندارد و صادقانه عدم آگاهی خود از آن مطلب را اعلام می‌کند و با شهامت عبارت نمی‌دانم را بر زبان می‌راند صداقت او بیش از پیش برای مخاطب به اثبات می‌رسد و برقراری چنین رابطه‌ای اعتمادآفرین خواهد بود.

نتیجه‌گیری

اگر فعالیت‌های ظاهری یک معلم و استاد در کلاس را بـه دو بخـش عمـده گفتـار و رفتـار تقسیم کنیم، بر اساس یافته های این تحقیق لازمه توفیق در این دو زمینه، عـلاوه بـر رعایـت بخشنامه ها و قوانین و مقررات رسمی، پایبندی به پاره ای از بایدها و نبایدهای اخلاقی در این دو حوزه می باشد.

بخش نخست این الزامات که مربوط به عملکرد گفتـاری یـک عضـو هیئـت علمـی در امـر کلاسداری است، دارای چهارچوب‌ها و اصول اخلاقی خاصی است که رهنمودهای اسـلام و نظـر کارشناسان تعلیم و تربیت نیز مؤید آنها بوده و به قرار زیر می‌باشند:

الف. بایدهای اخلاق گفتاری در اداره کلاس که شامل زیبا سخن گفتن کریمانه و مسـتدل و استوار بودن کلام با نرمی سـخن گفـتن و پسـندیده بـودن سـخنان رسـا و بلیـغ سـخن گفـتن بهره‌گیری از بهترین وجه در بیان مطالب می‌باشد

ب. نبایدهای اخلاقی عرصه سخن در مدیریت کلاس که عبارتند از: به کـارگیری کلمـات و سخنان منافی عزت نفس، سرزنش و تحقیر مخاطب، خودستایی غیر ضرور، به کارگیری کلمـات ناپسند، شوخی بیش از حد، خشونت در کلام و غفلت از مهارت سکوت به موقع، مجادله بیهوده و لجبازی در بحث.

بخش دوم عملکرد یک معلم و استاد برای مدیریت بهینـه و موفـق کـلاس ، کـنش هـای رفتاری و کرداری او است که اصول و ضوابط اخلاقی ویژه ای برای آن در آمـوزه‌هـای اسـلامی وجود دارد. اصولی که کارشناسان آموزش و پرورش و تعلیم و تربیت نیز بر آن تاکید دارنـد و بـر دو دسته اند:

الف بایدهای اخلاق رفتاری در عرصه مدیریت کلاس که شـامل مـوارد زیـر اسـت: رعایـت تواضع و فروتنی، خوشرویی و گشاده رویی، شکیبایی و بردباری، برخورد محبت آمیز با فراگیـران، خود را به جای مخاطب قرار دادن، تغافل و نادیده انگاری خطای دیگران، عفو و گذشت، حمایـت و کمک به دانشجو، رفق و مدارا نمودن با دانشجو

ب. نبایدهای اخلاق رفتاری در امر کلاسداری که در برگیرنده موارد زیر می‌باشد: تبعـیض در تعلیم و تربیت، دوگانگی گفتار و کردار، دیکتاتوری و خـودرایی، بـی‌عـدالتی، برخـورد مبتنـی بـر سوءظن وغفلت از عبارت طلایی «نمی‌دانم»

فهرست منابع

* قرآن کریم
** نهج البلاغه
۱. ابن مسکویه، ابوعلی، (بی تا)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم، انتشارات بیدار.
۲. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵ ق)، لسان العرب، قم، نشر الادب الحوزۀ.
۳. آخوندی، مصطفی، (۱۳۸۲)، اخلاق مدیریت، قم، انتشارات کوثر غدیر.
۴. اعرافی, علیرضا, موسوی, سید نقی, & کاظمی, سید عنایت اله. (۱۴۰۱). تبیین اصل رفق و مدارا و بررسی مفاهیم مرتبط با آن در نظام تعلیم و تربیت اسلامی. تربیت متعالی, ۱(۳), ۷-۲۸.
۵. امیدوار، ا. ف، (۱۳۸۳)، اخلاق تدریس، قم، دفتر نشر معارف.
۶. اولیاء، محمد باقر و شکیبا، مهرداد،(۱۳۸۷)، چگونه مقالات پژوهشی را به روش علمی و سیستماتیک داوری کنیم؟، مجله دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی– درمانی شهید صدوقی یزد، دوره شانزدهم، شماره دوم ، صفحات ۸-۳.
۷. تهرانی، مجتبی، (۱۳۸۱)، اخلاق الهی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۸. تمیمی آمدی، عبدالوحید ، (۱۳۷۷) ، غررالحکم و دررالکلم ، ترجمه انصاری، محمدعلی، تهران، بی‌نا.
۹. جوان، حمیدرضا و دیگران، (۱۴۰۰)، درسنامه اخلاق مهندسی، قم، نشر معارف.
۱۰. حبیبی, سیده فاطمه, امیریان زاده, مژگان, زارعی, رضا, & احمدی, عباداله. (۱۴۰۰). شناسایی مولفه های شایستگی رهبری مدیران دانشگاه های آزاد اسلامی. دوماهنامه علمی - پژوهشی رهیافتی نو در مدیریت آموزشی, ۱۲(۲), ۱۹۴-۲۰۶.
doi:10.30495/jedu.2021.23538.4741
۱۱. حجتی، سید محمد باقر، (۱۳۹۴) ،آداب تعلیم و تربیت در اسلام، ناشر:دفتر نشر فرهنگ اسلامی چاپ ۳۶.
۱۲. حرّانی، حسن بن شعبه، (۱۳۸۰)، تحف العقول، ترجمه بهراد جعفری، تهران، انتشارات اسلامیه.
۱۳. حر عاملی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۹ ق)، وسائل الشیعه، قم، موسسه آل البیت (علیهم السلام).
۱۴. خزاعی، زهرا، بی تا، اخلاق کاربردی، ماهیت روش‌ها و چالش‌ها، فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، سال نهم، شماره ۱، ص تا ۲۰۰-۱۹۲.
۱۵. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۳۰)، لغت‌نامه، تهران، نشر گلشن.

۱۶. دیلمی، احمد، (۱۳۹۲) ، اخلاق اسالامی، قم، دفتر نشر معارف .
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۰۴ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالمعرفه.
۱۸. سعدی شیرازی، مصلح‌الدّین. (۱۳۹۱) ،گلستان سعدی، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ دهم.
۱۹. شریفی، احمد حسین، (۱۳۹۰)، چیستی اخلاق کاربردی، مجله معرفت اخلاقی، سال دوم ، شماره ۳، صفحات ۸۳-۹۶.
۲۰. شعبانی، حسن، (۱۴۰۱)، مهارتهای آموزشی و پرورشی شعبانی ، تهران، انتشارات سمت
۲۱. شهیدثانی، زین الدین بن علی، (۱۳۶۴) ، منیه المرید [آداب تعلیم و تعلم در اسلام] ، ترجمه و نگارش محمدباقر حجتی، تهران ، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۲. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، (۱۴۰۳ ق)، المصنف، بیروت، المجلس العلمی.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۱ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت
۲۴. عبداللهی, فردین, نادرنژاد, بهزاد, & باتمانی, فردین. (۱۴۰۲). تدوین الگوی مدیریت سوءرفتار دانش‌آموزان مدارس متوسطه اول. دوماهنامه علمی - پژوهشی رهیافتی نو در مدیریت آموزشی, ۱۴(۱), ۹۷-۷۸. doi: 10.30495/jedu.2023.27978.5599
۲۵. عسکری، مهدیه و نوری، ابراهیم و خاکپور، حسین، (۱۳۹۵)، کارکردهای تربیتی عزت نفس و نقش آن در سلامت روان از منظر قرآن و روایات، فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی، سال ششم، شماره ۴، صفحات ۱۴۶-۱۳۱.
۲۶. عمید، حسن، (۱۳۹۵) ، فرهنگ عمید، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ (۱۴۱۰ق)، العین، مصحح دکتر مهدی فخرومی، ابراهیم سامرایی، قم، انتشارات هجرت.
۲۸. فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۹۸)، خلاق حرفه‌ای، چ۱۵، تهران، نشر مجنون .
۲۹. فرحزادی، اکبر، (۱۳۹۰)، اخلاق کارمندی، قم، انتشارات مهر امیرالمومنین.
۳۰. فرزانه، عبدالحمید، (۱۴۰۱)، پیش فرضهای اخلاق حرفه‌ای معلمان و اعضای هیات علمی دانشگاه ها، فصلنامه علمی پژوهش‌های اخلاقی، انجمن معارف اسلامی ایران، سال دوازدهم، شماره پیاپی ۴۸ صفحات۱۶۰- ۱۴۱.
۳۱. فرزانه, عبدالحمید, & امیریان زاده, مژگان. (۱۳۹۵). میزان اثربخشی برنامه های فرهنگی دانشگاه آزاد اسلامی فارس از دیدگاه دانشجویان. دوماهنامه علمی - پژوهشی رهیافتی نو در مدیریت آموزشی, ۷(۲۷), ۱۶۳-۱۷۸.
۳۲. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۵۸)، علم الیقین، تعلیق محسن بیدار فر، تهران: چاپ سنگی.
۳۳. فیض کاشانی ،محمد محسن (۱۴۰۶ق)، الوا فی، اصفهان، کتابخانه امیرالمومنین(ع).

۳۴. قرائتی، محسن، (۱۳۸۳)، تفسیر نور ، قم، مؤسسه فرهنگی درسهایی از قرآن ، چاپ یازدهم.
۳۵. قیومی اصفهانی، جواد، (۱۳۸۱)، صحیفه امام کاظم(ع)، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۶. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۳۶۵)، اصول کافی، ترجمه مصطفوی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. محدث نوری، میرزاحسین، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، قم، موسسه آل البیت علیهم‌السلام.
۳۸. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۸۴)، میزان الحکمه، قم ، دارالحدیث.
۳۹. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق) ، بحارالانوار، بیروت، نشر دار الرضا.
۴۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، حماسه حسینی، قم، انتشارات صدرا، چاپ بیست و هفتم.
۴۱. معین، محمد، (۱۳۸۸)، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۷)، اخلاق در قرآن، قم، مدرسهٔ الامام علی بن ابی طالب(ع)، چاپ سوم.
۴۳. مکارم شیرازی ، ناصر و جمعی از فضلا، (۱۳۸۶)، برگزیده تفسیر نمونه، تنظیم احمد علی بابایی، تهران، دارالکتب اسلامیه.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۵) ،اخلاق اسلامی در نهج البلاغه(خطبه متقین) جلد۲ ، قم، انتشارات نسل جوان، چاپ اول.
۴۵. مکارم شیرازی ، ناصر، (۱۳۷۵)، یکصد و پنجاه درس زندگی , قم، انتشارات نسل جوان.
۴۶. نراقی، ملامهدی، (۱۴۰۸ق)، جامع السعادات، مؤسسه اعلمی، بیروت، چاپ ششم .
۴۷. واسطی زبیدی، محب‌الدین سید محمد مرتضی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر للطباعهٔ و النشر و التوزیع.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۴۲ - ۲۳۱

اندیشه‌ی بازگشت به قرآن در برپایی حکومت الهی
(با محوریت دیدگاه شیخ محمد عبده و سید قطب)

امیر کردکریمی[۱]
محمد الهی[۲]

چکیده

جوامع اسلامی از زمان صدر اسلام تا عصر حاضر فـراز و فرودهـای متعـددی داشـته انـد. جوامع اسلامی در تاریخ خود دوران اوج و شکوهی را تجربه نموده که در آن دوران مصدر علمـی و کنش گران فعال در سیاست روز جهان بوده اند. لیکن در عصر حاضر آنچه از جوامع اسلامی مشاهده می شود، ضعف و نالایقی در میان حکام اسـلامی و انحطـاط فرهنگـی، اخلاقـی و فقـر اقتصادی در میان اقشار مختلف مسلمانان است. علمای اسلامی ریشه ی این مشکلات را دوری از قرآن و چاره ی آنها را بازگشت به اندیشه های قرآنی می دانند. از میان علمای اسلامی شـیخ محمد عبده و سید قطب به عنوان علمای نامی اهل سنت به این موضوع پرداخته و چاره ی کار را در بازگشت به قرآن و اجرای احکام الهی در جامعه ی اسلامی می دانند. ایـن مقالـه بـه صـورت توصیفی و تحلیلی انجام شده و در نهایت با مطالعه نظریات علمای یاد شده، ایـن نتیجـه حاصـل شده که شیخ محمد عبده بیشتر معتقد به انجام اصلاحات در میان حکومت های اسلامی اسـت و سید قطب نیز معتقد به نوعی تفکر آرمانی و البته تکفیری در مسیر فعالیت های خود می باشد.

واژگان کلیدی

شیخ محمد عبده، سید قطب، قرآن، حکومت الهی، اسلام.

---

۱. استادیار گروه آموزش علوم اجتماعی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.
Email: am.kordkarimi@cfu.ac.ir
۲. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی یاسوج، یاسوج، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Mohammad.amirabad@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۱۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۷/۴

طرح مسأله

اندیشه ی بازگشت به قرآن ابتدا توسط سید جمال الدین اسدآبادی مطـرح و سـپس علمـای مسلمان دیگری نیز به این نهضت پیوسته و تلاش کردند این اندیشه را در جوامع اسلامی ترویج نمایند. طی چند قرن اخیر، کشورهای اسلامی دچار بحران هـای عظیمـی شـده انـد. مطالعـه و بررسی مختصر نشان می دهد، عمده ترین دلایل شکل گیری این بحران ها، به سوء مـدیریت و ایرادات موجود در سیستم حکومتی و نوع حاکمیت ممالک اسلامی بازمی گردد. حکمرانان عمدتاً از مبانی اسلام حقیقی فاصله گرفته و آموزه های قرآنی در این ممالک و ایضاً در میان طبقـه ی حاکم به منصه ی فراموشی سپرده شده است. به عبارت دیگر تصمیم گیـری هـای نادرسـت و بعضاً برخلاف موازین قرآنی توسط برخی از حاکمان کشورهای اسلامی در قرون اخیر، ضمن بـه تصویر کشیدن چهره ای ضعیف و نالایق از حاکمان اسلامی، زمینه ساز به وجود آمدن مشکلات عدیده و بحران های جدی برای جوامع مسلمان شده است.

استعمار و یورش کشورهای بیگانه و مستکبر به کشورهای اسلامی و اقـدامات و کشـتارهای بیرحمانه ای که انجام دادند، ماحصل همین ضعف حاکمان بوده که نشأت گرفته و حاصل دوری از قرآن و موازین اسلامی و مورد تاکید در آن اسـت. عـلاوه بـر بحـران هـای متعـدد سیاسـی، اجتماعی و فرهنگی که به دنبال استقرار ساختارهای نادرست حکومتی به وجود آمده، پیامـدهای ناگواری مثل فقر اقتصادی، از بین رفتن وحدت و انسجام ممالـک اسـلامی، ظهـور فرقـه هـای تکفیری و چند دستگی و مواردی از این دست، به وضوح دیده می شود و از مشخصه های اصلی دوره ی انحطاط جوامع اسلامی است. به طور مثال، نسل کشی دهشتناک و آواره شـدن تعـداد بی شماری از مسلمانان مظلوم غزه از نتایج شوم همـین انحطـاط و انحـراف حاکمـان ممالـک اسلامی از معارف دین و موازین قرآن است.

وجود و بروز چنین شرایط اسفناکی در جوامع اسلامی که در نهایت منجر به انحطاط اخلاقـی و اضمحلال فرهنگی مسلمانان گردید، علمای اسـلام را بـر آن داشـت تـا چـاره ای بیاندیشـند. در نهایت سید جمال الدین اسدآبادی و شاگردان و پیروان این عالم بزرگوار، چاره را در بازگشـت بـه قرآن دیدند. این علما برآن بودند که بازگشت به قرآن و آشـتی دوبـاره ی مسـلمانان و حاکمـان اسلامی با مبانی دینی، می تواند تمدن اسلامی را به دوران شکوه خود بازگردانده و مسـلمانان را از فقر اقتصادی، انحطاط فرهنگی و اخلاقی، آوارگی، جنگ و حکام فاسد و نالایق رهایی بخشد. هر کدام از علما به نوبه ی خود، هم از اهل سنت و هم منادیان شیعی تلاش کردنـد بـه نحـوی اندیشه ی بازگشت به قرآن را در جوامع اسلامی ترویج نمایند. از جمله این بزرگان مـی تـوان بـه

شیخ محمد عبده و سید قطب اشاره کرد که از علمای به نام و جهادگر اهل سنت هستند.

شیخ محمد عبده در راستای اتحاد جوامع اسلامی و مبارزه با تفکر وهابیت تلاش های درخوری از خود نشان داد. سید قطب نیز به عنوان نظریه پرداز اصلی جمعیت اخوان المسلمین با ارائه ی نظریاتی در راستای خنثی کردن افراط های متجددان، نقش به سزایی در احیای تفکرات دینی و قرآن در میان اهل سنت و به ویژه در کشور مصر ایفا کردند. این دو عالِم، تلاش داشتند با اصلاح فرهنگی و اجرای برنامه های فرهنگی، زمینه ساز برپایی حکومت الهی در کشورهای اسلامی گردند. در مقاله حاضر تصمیم بر آن است که اندیشه ی بازگشت به قرآن در تفکر شیخ محمد عبده و سید قطب بررسی و مطالعه شود. در همین راستا ابتدا مفهوم حکومت الهی و ویژگی‌های آن را بررسی و سپس تلاش های شیخ محمد عبده و سید قطب در راستای احیای اندیشه‌ی بازگشت به قرآن و برپایی حکومت دینی را مد نظر قرار دادیم.

حکومت الهی

در میان انواع حکومت هایی که در سراسر جهان و از دوران تأسیس نخستین جوامع تا کنون، بر مناطق مختلف حکمرانی کرده اند، حکومت هایی هستند که دارای ماهیت مشابه بوده و درونمایه ی آنها بسیار نزدیک به یکدیگر است. از منظر محتوا و درونمایه، به طور مشخص می‌توان انواع حکومت ها را در دو دسته ی حکومتهای الهی و حکومت های بشری تقسیم‌بندی نمود. در پژوهش حاضر بحث در خصوص حکومت های بشری نیست، لیکن در خصوص حکومت‌های الهی باید اشعار داشت که برخی از مفاهیم بسیار نزدیک بوده و همپوشانی بالایی دارند. حکومت الهی و حکومت دینی از جمله مفاهیمی هستند که در درون چهارچوب یک حکومت غیر بشری، دارای تشابهات مفهومی و کارکردی بسیاری هستند، امّا نمی توان این دو نوع حکومت را مفهومی یکسان در نظر گرفت.

حکومت دینی حکومتی است که بر پایه ی توجه به اصل دین برقرار شده و سعی دارد موازین دینی را در حکمرانی خود پیاده سازی کند. در این نوع حکومت نمی توان چنین تصور کرد که حکمرانان، دقیقاً و کاملًا ملتزم به رعایت موازین دینی هستند. بلکه گاهی برقراری یک حکومت دینی صرفاً پوششی برای استقرار حکومت وکسب قدرت توسط حکمرانان است و به نوعی سوء استفاده از جامعه کاملا مشهود است. وضعیت فعلی حکمرانی در کشور سوریه مثال و نمونه بارزی از این وضعیت می باشد. امّا گاهی نیز مشاهده می شود که حکمرانان در یک حکومت دینی، خود را ملزم و ملتزم به رعایت موازین دینی دانسته و تلاش دارد تا سر حد امکان یک حکومت دینی کم نقص را مستقر نماید. به عنوان مثال، استقرار نظام اسلامی با رهبری حضرت امام (ره) و وقوع انقلاب اسلامی در ایران، می تواند، از این دست باشد. توجه به این

مهم که در حکومت الهی، تمامی ارکان حکومت وابسته به نظر و خواست الهی بوده و بایدکمترین میزان تخطی و تخلف از دستورات الهی در آن دیده شود؛ یک اصل مهم و انکارنشدنی است. برای مثال، حکومت حضرت امیر (ع) و ایضاً حکومت وعده داده شده ی حضرت مهدی (عج) از این دست از حکومت ها به شمار می روند.

در تعریف حکومت دینی چنین بیان شده: «حکومتی که مرجعیت همه جانبه یِ دینی خاص را در عرصه حکومت و اداره ی جامعه پذیرفته، حکومت دینی نام می گیرد. در این نظام، دولت و نهادهای گوناگون آن خود را در برابر آموزه ها و تعالیم دین و مذهبِ خاص، متعهد دانسته و تلاش می کنند تا در تدابیر و تعلیمات و وضع قوانین و شیوه سلوک با مردم و نوع معیشت و تنظیم شکل روابط اجتماعی، دغدغه ی دین داشته باشند و در تمام شئون حکومتی از تعالیم دینی الهام گرفته و آنها را با هم هماهنگ سازند. بر اساس این تعریف، حکومت دینی به دنبال تأسیس «جامعه دینی» است؛ یعنی می خواهد کلیه روابط اجتماعی، اعم از فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و نظامی، بر اساس آموزه های دینی شکل گیرد» ((واعظی،۱۳۸۶:۲۰)

چنانکه مطرح شد، در حکومت دینی، حکمرانانی که خود را ملتزم به دین می دانند، زمام امور حکومت را به دست گرفته و تلاش می کنند، الزامات دینی را در جامعه ی تحت حکومت خود پیاده سازی نمایند. در چنین حکومتی، شخص اولّ می بایست از علما و دانشمندان دین باشد. به عنوان مثال در حکومت جمهوری اسلامی ایران (که یک حکومت دینی است) شخص اولّ حکومت، یعنی همان مقام معظم رهبری (زید عزه) می بایست فقیه جامع الشرایط بوده و در دین، فقه و اصول اسلامی، به درجه ی اجتهاد رسیده باشد. از طرفی در حکومت الهی، شخص اولّ حکومت می بایست معصوم بوده و توسط خداوند به این سمت برگزیده شده باشد، مثل حکومت نبی مکرمّ اسلام(ص).

حکومت الهی دارای ویژگی های منحصر بفردی می باشد؛ از جمله این ویژگی ها چنین است که: «حاکم اصلی، خدا و قانون و احکام الهی است» (الیاسی،۱۳۹۶: ۱۰۹) همچنین می توان به این ویژگی اشاره داشت که در حکومت الهی این باور مطرح است که انسان نباید از هیچ انسانی اطاعت کند مگر اینکه اطاعت او اطاعت خدا باشد« (موسوی الخمینی، ۴/۱۳۵۷: ۱۶۶) لذا با توجه به این ویژگی ها می توان چنین اشعار داشت که حکومت الهی به دست خداوند و با حاکمی که بی واسطه برمی گزیند، اداره و مستقرمی شود. مثال بارز چنین حکومتی، حکومت حضرت امیر (ع) که در روز غدیرخم، به فرمان الهی، علنی و مطرح شد.

با این توصیفات می توان گفت، علی رغم وجود تشابهات و نقاط مشترک بسیار فراوان میان حکومت الهی و حکومت دینی، بارزترین نقطه ی تفاوت بین این دو نوع حکومت، چنین است که در حکومت الهی حاکم بی واسطه به وسیله ی فرمان الله برگزیده می شود، لیکن در حکومت

دینی حاکم نه بر اساس دستور بی واسطه ی خداوند، بلکه با استناد به تشریع الهی برگزیده می‌شود. به این صورت که ابتدائاً خداوند پیامبری مبعوث نموده و از طریق او، دین را تشریع می‌نماید؛ سپس بر اساس آنچه در دین تشریع شده، حاکم دینی برگزیده شده و حکومت دینی را برقرار می کند. حال باید دید با توجه به معارف قرآنی و با استناد به اندیشه بازگشت به قرآن، آیا می‌توان حکومت الهی نبوی و علوی را در جامعه ی اسلامی احیا نمود؟

اندیشه‌ی بازگشت به قرآن

در میان علمای اسلام، اندیشمندان متعددی به موضوع قرآن توجه نموده و اشعار داشته اند که بازگشت به قرآن در زمینه امور حکومتی، می تواند ناجی مسلمانان باشد. چنانچه از نگاه مذهب تشیع به این موضوع نگریسته شود، باید چنین گفت که با ظهور حضرت مهدی(عج)، بنا بر ویژگی هایی که در منابع شیعی بیان شده، پایه های یک حکومت الهی طرح ریزی و استقرار و استمرار آن امکان پذیر می گردد. نقطه ی عطف اعتقاد شیعی این است که قبل از واقعه‌ی ظهور، ابتدا مسلمانان می بایست شرایط و زمینه لازم را در درون خود ایجاد و سپس، زمینه ی روحی و روانی آن را در قامت یک جامعه ی اسلامی و ایضاً در میان غیرمسلمانان فراهم نمایند. تا زمانی که چنین زمینه ای فراهم نگردد، طبیعتاً ظهور نیز واقع نخواهد شد؛ پس به طور خلاصه باید چنین اشعار داشت که اندیشه بازگشت به قرآن در واقع، فراهم نمودن زمینه ی ظهور و همچنین فراهم‌کننده‌ی تشکیل یک حکومت الهی توسط حضرت مهدی موعود (عج) است. لذا چنانکه بیان شد، اندیشمندان مختلفی به موضوع بازگشت به قرآن پرداخته اند، لیکن در مقاله ی حاضر مشخصاً به بررسی آرا و نظرات شیخ محمد عبده و سید قطب پرداخته می شود.

۱. شیخ محمد عبده

شیخ محمد عبده از شاگردان مکتب سید جمال الدین اسدآبادی بود اماّ رفتار و منش او اندکی با سید جمال تفاوت داشت. سید جمال نوعی تفکر انقلابی را در سر می پروراند، لیکن شیخ محمد عبده بیشتر رویکردی اصلاحی داشت و بر این عقیده بود که حکومت ها در جوامع اسلامی می‌بایست اصلاحاتی در درون خود ایجاد نمایند. اندیشه های اصلاحی شیخ محمد عبده، اصلاح از دیدگاه اندیشمندان اسلامی و مفهوم قرآنی است که در برابر فساد معنا می یابد و در راستای فساد هر آنچه که دچار فساد شده باشد، کاربرد دارد. از دیدگاه عبده، هرگونه تحول سیاسی، بدون زیر بنای فرهنگی و تربیتی به شکست می انجامد.

سید جمال الدین اسدآبادی نخستین شخصیتی است که اندیشه ی بازگشت به قرآن و احیای تفکر دینی را چاره ی رهایی از انحطاط در حکومت ها و جوامع اسلامی می دانست. پس از سید جمال، شیخ محمد عبده که پژوهشگران وی را یکی از بهترین شاگردان و مریدان سید جمال می

دانند، به عنوان دومین شخصیتی معرفی می گردد که پرچم اصلاح در میان امتّ اسلامی را به اهتزاز در آورده است. هر چند عبده شاگرد سید بود، اماّ چنانکه بیان شد، اندیشه ی او کاملًا با اندیشه های سید مطابقت نداشت. شاید بتوان گفت مهمترین تفاوت میان اندیشه ی شاگرد و استاد، در توجه خاص عبده به بحران اندیشه ی مذهبی مسلمانان در اثر برخورد با تمدن غربی و مقتضیات جدید جهان اسلام باشد که، مسلمانان در اثر رکود چند صد ساله آمادگی درستی برای مقابله با این بحران نداشتند. به واقع شیخ معتقد بود که مسلمانان در رکودی چندصد ساله بوده و پس از این رکود مدید، با موج تحولات و تجددهای تمدن غربی مواجه شده اند و اینک از لحاظ فکری، یارای مقابله با این تحولات را ندارند؛ پس باید با انجام اصلاحاتی که بُنمایه و اساس آن بازگشت به قرآن و بازگشت به ریشه های دین اسلام است، مسلمانان را از این رکود تاریخی خارج ساخته و آماده‌ی مقابله با موج تحولات و تجددهای تمدن غربی نمود (جهت مطالعه ی بیشتر رک: مطهری۱۳۹۰: ۳۶)

شیخ محمد عبده معتقد بود که وقوع یک انقلاب در جوامع اسلامی و تعویض و تغییر حکومت های پادشاهی با حکومت های انقلابی در صورتی که زیرساخت فرهنگی آن مهیا نباشد، به سرانجام روشنی نخواهد رسید. به عبارت دیگر شیخ قائل بر این بود که ابتدا با پرداختن به امور فرهنگی و اصلاحی می بایست فضای فرهنگ عمومی و دینی مسلمانان را اصلاح نمود و سپس ضمن آماده سازی جوامع و آحاد مسلمانان برای پذیرش یک حکومت دینی، با برپایی انقلاب، حکومت های پادشاهی را به حکومت های دینی تبدیل نمود.[۱]

پژوهشگران چهارچوب اندیشه های سیاسی شیخ محمد عبده در خصوص برپایی حکومت اسلامی و بازگشت به قرآن را دارای ویژگی ها و عناصری می دانند که عبارتند از: ابتدا «طرح حکومت دینی» مبتنی بر پیوند سیاست با قدرت به دلیل سرشت دین اسلام در پیوند امر معنوی و مادی (که در واقع عبده از این طریق راه حلی برای جمع بین اسلام و مقتضیات دوران مدرنیته به دست داده بود)؛ ثانیاً «خصلت مدنی اقتدار حکومت» که طی آن هر چند شارع صلاحیت هایی برای حاکم و قاضی معین کرده است، ولی اقتدار آنها ناشی از رأی مردم می باشد و مردم با بیعت خود به حاکم اسلامی، مشروعیت می بخشند و بر او نظارت دارند و در نهایت، تأکید بر «نظام شورایی» که بر اساس آیات قرآن کریم، به شورا شکل شرعی میدهد، هر چند کیفیت آن منصوص نیست و مردم براساس مقتضیات هر عصر می توانند شکل آن را تعیین کنند و همچنین تصریح بر نهاد « قانونگذاری» که البته مرجع اصلی در قانونگذاری، نزد وی

۱. جهت مطالعه ی بیشتر به تارنمای پژوهشگاه مطالعات تقریبی به نشانی https://taqribstudies.ir/ با سرشناسه «شیخ محمد عبده» مورخ ۹ مهرماه ۱۴۰۱، مراجعه کنید.

احکام شریعت است (حقیقت، ۱۳۷۹: ۲۱) چنانچه در سطور پیش نیز بیان شد، شیخ محمد عبده، تفکری اصلاح گرایانه داشت و به دنبال انقلاب نبود، در همین راستا عبده بین دین و سیاست رابطه ای مستقیم می دید و در صدد اصلاح خلافت عثمانی بود (عنایت، ۱۳۵۶:۱۵۰).

شیخ در خصوص نحوه ی حکومت داری به اصل شورا و آیه ی «و امرهم شوری بینهم» توجه داشت و دیدگاه وی چنین بود که بر اساس اصل شورا، شکل حکومت به مردم واگذار شده و خلیفه نباید در این گونه مسائل دخالت مستقیم داشته باشد. از نظر وی، آیات شورا و از جمله همان آیه ی «و امرهم شوری بینهم»[1] صرفاً بر امور دینی دلالت ندارد، بلکه اتفاقاً منظور آیه، امور دنیوی است و نه امور دینی، اهم وظایف شورا قانون گذاری و نظارت بر حسن اجرای وظایف از سوی مسئولان حکومتی است. (عبده، ۱۴۲۷ق/ ۱: ۳۹-۴۴)

از ویژگی های بارز شیخ محمد عبده این بود که در تفسیر قرآن روش جدیدی برگزید که بر پایه ی نوگرایی و تجدد استوار می شد. شیخ قرآن را میزان و محک هدایت یافتگی می دانست و به شاگردانش می گفت، برای آگاه شدن از میزان هدایت یافتگی، اعمال خود را به قرآن عرضه نمایند، پس به هر میزان که اعمال آنها با آموزه ها و آیات قرآنی مطابقت داشت، به همان مقدار، دارای هدایت یافتگی هستند (جهت مطالعه ی بیشتر رک: ویسی، ۱۳۹۱: ۴۹)

شیخ با این روش، سعی داشت از طرفی جامعه ی اسلامی را در متن تحولات و تغییرات جدید قرار دهد و از سوی دیگر با تفسیر متجددانه ی آیات قرآن، این آیات را به عنوان برنامه ای جامع و کامل برای زندگی مسلمانان و رها شدن آنها از بحران های سیاسی و اجتماعی معرفی نماید.

شیخ محمد عبده با تفکر و تمدن غربی که در قاره ی اروپا رایج بود، آشنا بود و به همراه سید جمال در زمینه ی ترجمه و تفکر در آثار اندیشمندان غربی، فعالیتی درخور داشت. لذا از این باب می توان گفت که تفکرات متجددانه ی وی و تفسیر نوگرایانه ی او از آیات قرآن، بی ارتباط به آشنایی وی با شیوه ی تفکر در شرایط آن روز اروپا نبود.

شیوه ی تفکر و نظرات شیخ در خصوص بازگشت به اسلام و قرآن در کتاب «رسالةالتوحید» وی منعکس شده است. در این کتاب می توان به طور خلاصه دو مولفه و محور اساسی از دیدگاه شیخ را چنین برشمرد: الف) وی نسبت به دین اسلام و قرآن، نگاهی غیورانه داشته و راه حل تمامی بحران های جوامع اسلامی را منحصراً در دین و آیات قرآنی می دیده است؛ ب) از دیدگاه شیخ، تعقل و تفکر در دین اسلام و آیات قرآن جایگاه خاصی دارد و آیات قرآن در چندین موضع، مسلمانان را به تعقل و تفکر دعوت می نماید. از همین رو معتقد است که مسلمانان برای رهایی

---

۱. آیه ی ۳۸ سوره شوری

از جمود فکری و رهایی از معظلات اجتماعی و سیاسی، می بایست به تعقل و تفکر مدنظر قرآن روی بیاورند (جهت مطالعه ی بیشتر رک: عبده، ۲۰۰۵: ۲۵-۵۰ و ۱۰۰-۱۱۰)

در مجموع در خصوص اندیشه های شیخ محمد عبده باید اذعان داشت که وی بازگشت به ریشه های اسلام و ارائه ی تفسیری نوگرایانه از آیات قرآن را راه چاره ی جوامع اسلامی برای رهایی از جمود فکری و بحران های اجتماعی و سیاسی می دانست. همچنین وی با برپایی انقلاب بدون زیرساخت های فکری و فرهنگی، موافق نبود؛ بنابراین چنین عقیده ای داشت که ابتدا باید حکومتهای اسلامی را اصلاح نموده و پس از فراهم شدن اصلاحات در تفکر و فرهنگ جوامع اسلامی، حکومت های پادشاهی را به حکومت های انقلابی، تغییر داد. در همین راستا شیخ همواره به دنبال ایجاد اصلاحاتی در حکومت عثمانی بود.

۲. سید قطب

سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی ادیب برجسته، نویسنده و نظریه پرداز اسلامگرای مصری بود. اندیشه ها و نظریات سید قطب تحت تأثیر اندیشه های اندیشمندان معاصر خود نظیر ابوالاعلی مودودی بوده و نقش عمده ای در احیای تفکر بنیادگرای قرن هشتم مانند ابن تیمیه داشته است.

سید قطب در دهه ی ۱۹۷۰ میلادی به عنوان یک نظریه پرداز، نقش رهبری بنیادگرایی اخوان المسلمین را بر عهده داشته و در ظهور مجدد اخوان در اوایل دهه ۱۹۶۰ میلادی، نقشی تأثیرگذار ایفا نمود و یکی از عوامل مهم انسجام دوباره گروه اخوان المسلمین بوده است. امروزه اثرگذاری نظریات سید قطب در فکر و عمل اسلام گرایان پس از او چه در مصر و چه در کشورهای عربی قابل شناسایی است. مفاهیمی مانندی جاهلی اسلامی، جهاد، گروه پیشتاز، حکومت و حاکمیت از نکات کلیدی در بررسی اندیشه ی سید قطب به شمار می‌رود. مهمترین اثر سید قطب به لحاظ سیاسی کتاب معالم فی الطریق است و از این کتاب به عنوان مانیفست گروه‌های اسلامگرا یاد می‌شود. (زرکلی، ۳/۱۹۹۰: ۷۴۵-۷۴۱)

حاکمیت یکی از بنیادی ترین مفاهیم در اندیشه ی سید قطب است؛ وی باور داشت به اقتضای «لا اله الا اللّه» هیچ حاکمیتی جز برای خدا نیست و هیچ شریعتی جز شریعت خدا و هیچ سلطه ای برای کسی بر کسی نیست، زیرا هرگونه سلطه از آن خداست. این باور در سید قطب متأثر از اندیشه های ابوالاعلی مودودی شکل گرفته بود و بر همین مبنا، حکومتهای بشری را نقطه-ی مقابل حکومت الهی می دانست. مفاهیم حاکمیت الهی در دیدگاه سید قطب بر دو پایه قرار دارد: عبودیت تنها برای خدا و رهایی از حاکمیت بشر یا سلطه ی طاغوت هاست‌که شامل همه نظام های دموکراتیک، سوسیالیست و سکولار می‌شود. (رک سید قطب، ۱۹۵۳: ۲۵ به بعد)

سید قطب حاکمیت الهی را دارای هفت ویژگی می داند: ربانیت، ثبات، شمول، توازن، مثبت گرایی، واقع باوری و توحید، حقیقت این است که وی بیشتر این ویژگی ها را در ضدیت و مخالفت با تمدن غربی ریخت بندی کرده است: برای مثال «ربانیت» در ضدیت با مکتب های فلسفی انسان گرای غربی است، «ثبات» در مقابل نظریات تکامل، «توازن» در ضدیت با افراط مکتب های فلسفی و تک بعد نگری آنها، «مثبت گرایی» ضد منفی بافی اتوپیاهای فلاسفه، «واقع باوری» ضد خیال پردازی فیلسوفان و ادیبان (حنفی، بیتا: ۹۳۲)

سید قطب نیز به مانند شیخ محمد عبده در خصوص اندیشه های دینی و قرآنی، غیورانه برخورد می نمود؛ تا جایی که برخی از مسلمانانی که به زعم سید قطب از اندیشه های قرآنی فاصله گرفته بودند را تکفیر می کرد. « مشقت بزرگی که امروزه دامنگیر جنبش های اسلامی حقیقی شده، وجود اقوامی از نسل مسلمانانی است که در سرزمین هایی زندگی می کنند که روزگاری دارالاسلام بود و دین خدا بر آن حاکمیت داشت، ولی این اقوام حقیقتاً اسلام را رها کرده اند و تنها اسم آن را ابراز می کنند. این اقوام از لحاظ عقیدتی و واقعی مقولات اسلام را منکر شده اند. هرچند گمان می کنند که به لحاظ عقیدتی به اسلام متدین هستند (سید قطب، ۵/۱۹۵۷: ۸۳۲) سید قطب در جایی دیگر گام را فراتر نهاده و با لحن تندتری گفته است: « تنها یک دارالاسلام داریم و آن همان است که دولتی اسلامی در آن برپا و شریعت خدا بر آن حاکم است و حدود خدا اقامه می شود و مسلمانان یار و دوست یکدیگرند. جز این هر چه هست؛ دارالحرب است و رابطه ی مسلمانان با آن یا جنگ و پیکار است یا صلح بر مبنای امان» (مرادی، ۱۳۸۲: ۷)

سید قطب بر این باور است که در جامعه ی اسلامی غیر از آیات قرآن و احکام الهی، نباید هیچ قانون دیگری تشریع شود و اگر چنین باشد، آن جامعه را نمی توان یک جامعه ی اسلامی قلمداد نمود. دیدگاه سید قطب به نوعی یک ایده ی آرمانی است.

سید قطب از علمای اهل سنت می باشد، لذا در یک بیان جامع وکلی باید اشعار داشت؛ در عقاید اهل سنت، بعد از رسول مکرم اسلام(ص)، خلفا عهده دار مدیریت جامعه‌ی اسلامی شدند؛ لذا اعتقاد به امامت بعد از نبوت در میان اهل سنت، به صورتی که در میان اهل تشیع رایج است، وجود ندارد. پس از دیدگاه ها و نظریات سید قطب می‌توان چنین برداشت کرد که وی صرفاً حکومت نبی مکرم اسلام را نمونه‌ی یک حکومت اسلامی تمام عیار می داند و حکومت‌های بعد از پیامبر اسلام را به نوعی انکار کرده است، زیرا در هیچ دوره‌ای از حکومت‌های اسلامی، چنین نبوده که حکومت کاملًا برپایه‌ی احکام الهی شکل گرفته و اداره شود.

نکته‌ی قابل تأمل در خصوص نظریات سید قطب، اعتقاد به ظهور (مهدویت) در میان اهل‌سنت است. اعتقاد به ظهور مختص به مذهب تشیع نیست، بلکه این اعتقاد در میان اهل سنت

نیز ساری و جاری است. به نحوی که احادیث مربوط به مهدویت در منابع و کتب اهل سنت به حد تواتر رسیده است. ابن خلدون در همین رابطه بیان می دارد: « مشهور بین همه ی اهل اسلام، این است که حتماً در آخرالزمان، مردی از اهل بیت (علیهم السّلام) ظهور می کند که دین را حمایت، و عدل را آشکار می کند و مسلمانان از او پیروی می کنند و او بر ممالک اسلامی استیلا می یابد. آن شخص، مهدی نامیده می شود»(ابن خلدون، ۱۴۰۸ق/ ۱: ۳۱۱) محتوای عمده ی مهدویت در میان اهل سنت و اهل تشیع را می توان حدوداً یکسان دانست؛ از جمله این باور که "در آخرالزمان مردی که به او مهدی می گویند، ظهور کرده و دین رسول الله را پس از انحرافات، مجدداً احیا می کند". بنا بر این اعتقاد، اساس مهدویت چنین است که حضرت موعود جهت احیاء و برطرف کردن انحرافات جامعه ی اسلامی ظهور نموده و سپس دین اسلام را در سراسر جهان می گستراند. اینک نقطه ی تزاحم دیدگاه سید قطب و مسأله ی مهدویت در این محور است که سید قطب می گوید اگر جامعه ی اسلامی بر مبنای احکام الهی و آیات قرآن اداره نشود، دیگر نباید نام جامعه ی اسلامی بر آن نهاد.

با چنین باوری تمامی مسلمانان تا قبل از ظهور کافر گشته و هیچ اثری از جامعه ی اسلامی برجای نخواهد ماند. این در حالی است که بنا به اعتقادات مهدویت، درآستانه ی ظهور جوامع اسلامی از بین نرفته بلکه دچار انحرافات شده اند که حضرت مهدی برای درمان انحرافات دست به انقلاب جهانی خواهند زد. در برخی از احادیث بیان شده که در آستانه ی ظهور، انحرافات جوامع اسلامی به میزانی شده که انگار حضرت موعود دین جدیدی عرضه می نماید؛ لیکن با تمام این انحرافات در هیچ حدیث و آیه ای جوامع اسلامی در آستانه ی ظهور بدان صورت که سید قطب معتقد است، تکفیر نشده اند، لذا می توان چنین برداشت کرد که باور سید قطب نسبت به بازگشت به قرآن و احکام اسلامی در میان مسلمانان بسیار غیورانه و مقداری آرمانی است.

در سطور فوق اشاره شد که حکومت الهی گرچه تشابهات بسیاری با حکومت دینی دارد، لیکن مفهومی متفاوت است. به نظر می رسد، نظریات سید قطب در خصوص حکومت، بیشتر معطوف به حکومت الهی باشد تا حکومت دینی. اماّ آنچه مسلم است این است که سید قطب معتقد است تنها راه رهایی مسلمانان از انحطاط و انحراف بازگشت به آیات قرآن و احکام الهی است.

نتیجه گیری

آنچه از مطالعات صورت گرفته در این پژوهش به دست آمده این است که حکومت الهی با حکومت دینی دارای تفاوت هایی است. عمده ترین تفاوت در انتساب حاکم و مشروعیت حکومت اوست. در حکومت الهی شخص معصوم در رأس حکومت قرار می گیرد و در حکومت دینی، حاکم عالِم دین است. شیخ محمد عبده معتقد است ابتدا می بایست با انجام دادن اصلاحات فرهنگی و دینی، مسلمانان را از انحطاط و انحراف، رهایی بخشید و سپس اصلاحات را به حکومت های اسلامی تسری داد و در نهایت زمینه ساز برپایی حکومت الهی توسط معصوم شد. اما سید قطب نوعی تفکر آرمانی دارد و معتقد است؛ چنانچه در جامعه ی اسلامی آیات قرآن و احکام الهی رعایت نشود، باید آنها را تکفیر کرد.

فهرست منابع

۱. ابن خلدون، (بهار ۱۳۹۶) تاریخ ابن خلدون، جلد اول، مصحح سهیل زکار، بیروت، دارالفکر، هق ۱۴۰۸.

۲. الیاسی، مرتضی، تجلی حکومت الهی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه ی مطالعات انقلاب اسلامی، سال چهاردهم، شماره ۴۸.

۳. حقیقت، سید صادق، (تابستان ۱۳۷۹) اندیشه‌ی کلامی سیاسی عبده، مجله نامه‌ی مفید، ش ۲۲.

۴. حنفی، حسن، (بی تا) الحرکات الدینیه المعاصره، قاهره، مکتبه المدبولی.

۵. زرکلی، خیرالدین، (۱۹۹۰م) الاعلام، جلد سوم، بیروت، دار العلم للملایین.

۶. سید قطب، (۱۹۵۳م) دراسات الاسلامیه، قاهره، مکتبه لجنه الشباب المسلم.

۷. سید قطب، (۱۹۵۷م) فی ظلال القرآن، جلد پنجم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.

۸. عبده، شیخ محمد، (۱۴۲۷ق) الاعمال الکاملهٔ للامام محمد عبده، محمد عماره، جلد اول، قاهره، دار المشروق، الثانیه.

۹. عبده، شیخ محمد، (۲۰۰۵م) رسالهٔالتوحید، قاهره، مکبث الأسرهٔ.

۱۰. عنایت، حمید، (۱۳۵۶) سیری در اندیشه های سیاسی عرب، شرکت سهامی کتاب های جیبی، چاپ اول.

۱۱. مرادی، مجید، (۱۳۸۲) تقریر گفتمان سید قطب، نشریه علوم سیاسی، شماره ۱۲، ۱۲.

۱۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰) نهضت های اسلامی در یکصد سال اخیر، تهران، انتشارات صدرا.

۱۳. موسوی الخمینی، روح الله، (۱۳۵۷) صحیفه‌ی نور، جلد چهارم، تهران، مرکز نشر آثار امام.

۱۴. واعظی، احمد، (۱۳۸۶) حکومت اسلامی، قم، مرکز مدیریت حوزه ی علمیه، ۱۵.

۱۵. ویسی، محمود، (پائیز ۱۳۹۱) روش شیخ محمد عبده در تفسیر مسائل اجتماعی و فقهی در قرآن، فصلنامه ی فروغ وحدت، سال هشتم، شماره ی ۲۹.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۶۰ – ۲۴۳

چارچوب سیاستی چندلایه برای مواجهه با خشونت جنسیتی: تلفیق حقوق بشر و عدالت در پرتو الزامات هنجاری

مهدی مرادزاده [۱]
محمدعلی کفایی فر [۲]
حجت اله ابراهیمیان [۳]

چکیده

خشونت مبتنی بر جنسیت در دهه‌های اخیر به یکی از کانونی‌ترین موضوعات نظام بین‌المللی حقوق بشر تبدیل شده است. این پدیده، فراتر از یک رفتار مجرمانه منفرد، ریشه در ساختارهای نابرابر قدرت، کلیشه‌های جنسیتی نهادینه و کاستی‌های نظام‌های حقوقی و حمایتی دارد. اتکای صرف به عدالت کیفری سنتی به دلیل تمرکز واکنشی، بار اثبات سنگین و غفلت از ابعاد روانی و اجتماعی خشونت، با ناکارآمدی مواجه است. در مقابل، رهیافت های عدالت ترمیمی و عدالت اجتماعی نیز به تنهایی قادر به پاسخ گویی جامع نیستند. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و تکیه بر اسناد بین‌المللی حقوق بشر، نظریه‌های عدالت و رویه‌های نهادهای نظارتی، به دنبال طراحی چارچوبی سیاستی و چندلایه مبتنی بر تلفیق حقوق بشر و عدالت است. یافته‌ها نشان می‌دهد الگوی مطلوب باید بر چهار لایه اصلی استوار باشد: پیشگیری ساختاری، پاسخ کیفری حمایت محور، جبران و بازتوانی، و پایش مستمر. مؤلفه محوری، قراردادن بزه‌دیده در مرکز هندسه تحلیلی است؛ بزه‌دیده‌ای که صاحب حق و کرامت تلقی می‌شود. چارچوب پیشنهادی با عبور از منطق واکنش‌های حداقلی و بازآرایی عقلانیت حقوقی، الگویی هنجاری برای ارزیابی سیاست های ملی و اصلاح نظام‌های حقوقی ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی

خشونت مبتنی بر جنسیت، حقوق بشر، عدالت کیفری، عدالت ترمیمی، عدالت اجتماعی، چارچوب سیاستی چندلایه، کرامت انسانی، بزه دیده محوری.

۱. گروه حقوق عمومی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.
Email: mehdi.moradzadeh@iau.ac.ir
۲. گروه حقوق بین الملل، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: 1753831660@iau.ac.ir
۳. گروه حقوق عمومی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.
Email: ebrahimian@iau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۲۱ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۳/۱۶

طرح مسأله

خشونت مبتنی بر جنسیت در دهه‌های اخیر به یکی از کانونی‌ترین موضوعات نظام بین‌المللی حقوق بشر تبدیل شده است. این پدیده که عمدتاً زنان و دختران را هدف قرار می‌دهد، نه تنها نقض آشکار کرامت انسانی، حق حیات، امنیت شخصی و آزادی از رفتارهای تحقیرآمیز محسوب می‌شود، بلکه بازتاب‌دهنده ساختارهای نابرابر قدرت، کلیشه‌های جنسیتی نهادینه، الگوهای تبعیض‌آمیز فرهنگی و کاستی‌های نظام‌های حقوقی و حمایتی است (کمیته سداو، ۲۰۱۷: بند ۹؛ فریزر، ۲۰۰۹: ۱۶؛ بانچ، ۲۰۰۱: ۴۸۷). برخلاف رویکردهای تقلیل گرایانه که خشونت جنسیتی را صرفاً به رفتارهای مجرمانه فردی یا انحرافات روانی فرو می‌کاهند، تحلیل‌های معاصر حقوق بشری بر ماهیت ساختاری و نهادی این پدیده تأکید دارند و آن را در پیوند با سلطه مردسالارانه، نابرابری اقتصادی و فرهنگی، و ناکارآمدی نظام‌های پاسخ‌گویی بازتعریف می‌کنند (کانل، ۲۰۰۵: ۷۳؛ بوردیو، ۲۰۰۱: ۲).

با وجود پیشرفت‌های چشمگیر در شناسایی هنجاری خشونت مبتنی بر جنسیت و تدوین اسناد الزام‌آور بین‌المللی و منطقه‌ای—از کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان (سازمان ملل متحد، ۱۹۷۹) و توصیه‌های عمومی شماره ۱۹ و ۳۵ آن گرفته تا کنوانسیون استانبول (شورای اروپا، ۲۰۱۱) و کنوانسیون بِلِم دو پارا (سازمان کشورهای آمریکایی، ۱۹۹۴)—همچنان شکاف عمیقی میان تعهدات رسمی دولت‌ها و تحقق عملی حمایت مؤثر از بزه‌دیدگان وجود دارد. آمارهای بین‌المللی نشان می‌دهند که کمتر از ۴۰ درصد زنان قربانی خشونت، آن را به مقامات رسمی گزارش می‌کنند و از این تعداد نیز تنها بخشی وارد فرآیند کیفری می‌شوند (سازمان ملل زنان، ۲۰۲۱: ۶). این شکاف، نه ناشی از بی‌میلی قربانیان، بلکه حاصل بی‌اعتمادی ساختاری به نهادهای عدالت، موانع اقتصادی و اجتماعی، کلیشه‌های قضایی و فقدان حمایت‌های رویه‌ای مؤثر است (هرمان، ۲۰۰۵: ۵۷۳؛ تمکین و کراهه، ۲۰۰۸: ۲۱۴).

بسیاری از نظام‌های حقوقی، به‌ویژه در مواجهه با خشونت خانگی و جنسی، عمدتاً بر سازوکارهای عدالت کیفری سنتی تکیه کرده‌اند. این رویکرد، هرچند در اعمال مجازات، اعلام قبح اجتماعی خشونت و تضمین پاسخ‌گویی مرتکبان ضروری است، به‌دلیل تمرکز واکنشی و پسینی، ساختار خشک دادرسی، بار اثبات سنگین بر دوش قربانی، و غفلت از ابعاد روانی، اجتماعی و اقتصادی خشونت، با ناکارآمدی‌های جدی مواجه است (دالی، ۲۰۰۶: ۶۰۳؛ کاسینز، ۲۰۰۶: ۸۱). در موارد بسیاری، فرآیند کیفری خود به منبع «آسیب ثانویه» برای بزه دیده تبدیل می‌شود و به جای حمایت و ترمیم، سبب انزوای بیشتر، بی‌اعتباری و انصراف از پیگیری حقوقی

می‌گردد (جردن، ۲۰۰۴: ۳۳؛ هرمان، ۲۰۰۵: ۵۸۴).

در واکنش به این کاستی‌ها، در دهه‌های اخیر رهیافت‌های نوین عدالت، از جمله عدالت ترمیمی و عدالت اجتماعی، وارد گفتمان حقوقی شده اند. عدالت ترمیمی، برخلاف الگوی کیفری که بر تقابل دولت و مرتکب متمرکز است، بر ترمیم آسیب، بازسازی کرامت قربانی، مشارکت فعال بزه‌دیده در فرآیند پاسخ‌گویی، و مسئولیت‌پذیری داوطلبانه مرتکب تأکید دارد (زهر، ۲۰۰۲: ۱۸؛ مارشال، ۱۹۹۹: ۵). با این حال، کاربست عدالت ترمیمی در جرائم خشونت مبتنی بر جنسیت، به‌ویژه در بستر روابط نابرابر قدرت خانوادگی، با چالش‌های جدی مواجه است و نیازمند احتیاط، غربالگری دقیق و تضمین‌های حمایتی قوی می‌باشد (استابز، ۲۰۰۷: ۱۶۶؛ دالی و استابز، ۲۰۰۶: ۱۹). از سوی دیگر، عدالت اجتماعی با برجسته‌سازی نقش تبعیض‌های ساختاری، فقر، نابرابری در آموزش و اشتغال، و حذف نمادین زنان از عرصه عمومی، بر ضرورت اصلاح زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی مولد خشونت تأکید می‌کند (فریزر، ۲۰۰۹: ۲۷؛ سن، ۱۹۹۹: ۷۴).

با این حال، تجربه نظری و عملی نشان داده است که هیچ یک از این رویکردها–کیفری، ترمیمی یا اجتماعی–به تنهایی قادر به پاسخ گویی جامع به پدیده پیچیده، چندلایه و ساختاری خشونت مبتنی بر جنسیت نیست. اتکای صرف به عدالت کیفری، حمایت از بزه‌دیده را نادیده می‌گیرد؛ تکیه بر عدالت ترمیمی بدون پشتوانه کیفری، ممکن است به تضعیف پاسخ‌گویی منجر شود؛ و عدالت اجتماعی بدون سازوکارهای حقوقی الزام‌آور، در سطح شعار باقی می‌ماند. از این رو، در ادبیات معاصر حقوق بشر و سیاست گذاری عمومی، به جای گزینش یک الگو، بر ضرورت تلفیق و هم افزایی این رویکردها در قالب یک چارچوب سیاستی چندلایه تأکید شده است (بریث‌ویت، ۲۰۰۲: ۲۹؛ سازمان ملل زنان، ۲۰۲۰: ۱۸؛ گاوریلیدس، ۲۰۰۷: ۹۱). چنین چارچوبی می‌کوشد تا با پیوند نظام‌مند میان پیشگیری ساختاری، پاسخ کیفری حمایت‌محور، جبران و بازتوانی، و پایش مستمر، پاسخی منسجم، بزه‌دیده‌محور و پایدار به خشونت مبتنی بر جنسیت ارائه دهد و از پراکندگی، موازی‌کاری و گسست نهادی جلوگیری کند.

بر این اساس، پرسش اصلی مقاله حاضر آن است که اصول، مؤلفه‌ها و معماری یک چارچوب سیاستی چندلایه مبتنی بر تلفیق حقوق بشر و عدالت برای مواجهه با خشونت جنسیتی چیست؟ برای پاسخ به این پرسش، مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر اسناد بین المللی حقوق بشر، نظریه‌های عدالت، رویه‌های نهادهای نظارتی و قضایی، و تجارب تطبیقی، ابتدا مبانی هنجاری چارچوب پیشنهادی (اصول حقوق بشری و اصول عدالت) را تبیین می کند، سپس معماری نظام چندلایه پاسخ گویی را در چهار سطح ترسیم می‌نماید و در نهایت، الزامات تقنینی و نهادی تحقق این چارچوب را مورد بررسی قرار می‌دهد. هدف نهایی آن است که چارچوبی تحلیلی و هنجاری ارائه شود که بتواند به عنوان معیاری برای ارزیابی سیاست های ملی و

راهنمایی برای اصلاح نظام‌های حقوقی در جهت تحقق عدالت جنسیتی و حمایت مؤثر از بزه‌دیدگان خشونت مورد استفاده قرار گیرد.

۱. روش تحقیق

پژوهش حاضر از نظر ماهیت و روش، در زمره تحقیقات بنیادی-نظری قرار می‌گیرد و با رویکردی توصیفی-تحلیلی به انجام رسیده است. این پژوهش از آن جهت بنیادی محسوب می‌شود که هدف آن، نه حل یک مسئله عملیِ فوری و موردی، بلکه توسعه دانش نظری در حوزه تلاقی حقوق بشر، نظریه‌های عدالت و سیاست‌گذاری جنسیتی است. از سوی دیگر، ماهیت توصیفی-تحلیلی پژوهش بدین معناست که نگارنده ابتعاً به توصیف و تبیین ابعاد مفهومی و ساختاری خشونت مبتنی بر جنسیت پرداخته، سپس با اتکا بر چارچوب‌های نظری مستخرج از منابع معتبر، به تحلیل انتقادی رویکردهای موجود و در نهایت به طراحی الگویی نوین برای پاسخ‌گویی چندلایه مبادرت ورزیده است.

روش گردآوری داده‌ها در این پژوهش، کتابخانه‌ای و اسنادی می‌باشد. تمامی داده‌ها و اطلاعات مورد نیاز از طریق مراجعه مستقیم به منابع اولیه و ثانویه گردآوری شده‌اند. این منابع شامل سه دسته اصلی هستند:

دسته نخست: اسناد بین‌المللی حقوق بشر از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶)، میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶)، کنوانسیون رفع همه اشکال تبعیض علیه زنان (۱۹۷۹) و توصیه‌های عمومی شماره ۱۹ (۱۹۹۲) و ۳۵ (۲۰۱۷) کمیته ناظر بر آن، کنوانسیون استانبول (۲۰۱۱)، کنوانسیون بِلِم دو پارا (۱۹۹۴)، پروتکل ماپوتو (۲۰۰۳)، و نیز اسناد نرم‌حقوقی نظیر پلتفرم اقدام پکن (۱۹۹۵)، دستورکار توسعه پایدار ۲۰۳۰ و قطعنامه‌های مجمع عمومی و شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد.

دسته دوم: رویه‌های قضایی بین‌المللی و منطقه‌ای به ویژه آرای دیوان اروپایی حقوق بشر

(از جمله پرونده‌هایOpuz v. Turkey ، Eremia v. Moldova وT.M. and C.M. v. Moldova) آرای دیوان بین‌آمریکایی حقوق بشر (به ویژه پرونده Cotton Field v.) (Mexico، و گزارش‌های کمیسیون آفریقایی حقوق بشر (از جمله پرونده Doebbler v. (Sudan).

دسته سوم: منابع نظری و تحلیلی شامل آثار مکتوب اندیشمندانی چون مارتا نوسبام، آمارتیا سن، نانسی فریزر، کاترین مک‌کینون، جان بریث‌ویت، هوارد زهر، سالی انگل مری، و نیز

پژوهش‌های داخلی و خارجی منتشرشده در مجلات علمی-پژوهشی معتبر در حوزه حقوق بشر، حقوق کیفری، مطالعات جنسیت و سیاست‌گذاری عمومی.

روش تجزیه و تحلیل داده‌ها در این پژوهش، تحلیل محتوای کیفی و استدلال حقوقی می‌باشد. به این ترتیب که پس از گردآوری داده‌ها، مفاهیم، اصول و قواعد مستخرج از منابع، با استفاده از تکنیک‌های تحلیل مفهومی و استدلال هنجاری، دسته‌بندی، تفسیر و ارزیابی شده‌اند. در فرآیند تحلیل، نگارنده کوشیده است تا با شناسایی روابط میان مفاهیم کلیدی (از جمله خشونت مبتنی بر جنسیت، کرامت انسانی، عدالت کیفری، عدالت ترمیمی، عدالت اجتماعی و تعهدات مثبت دولت)، چارچوب نظری منسجمی را صورت‌بندی کرده و بر مبنای آن، معماری یک نظام چندلایه پاسخ‌گویی را ترسیم نماید. همچنین، از روش تحلیل انتقادی برای ارزیابی کاستی‌های رویکردهای صرفاً کیفری و شناسایی ظرفیت‌ها و محدودیت‌های عدالت ترمیمی در بستر خشونت خانوادگی بهره گرفته شده است.

۲. مبانی هنجاری چارچوب سیاستی

طراحی هر چارچوب سیاستی مؤثر در حوزه خشونت مبتنی بر جنسیت، پیش از هر چیز نیازمند تبیین مبانی هنجاری و اصول راهنمایی است که جهت گیری پاسخ های حقوقی و نهادی را تعیین می کند. این مبانی را می توان در دو دسته اصلی جای داد: اصول بنیادین حقوق بشر و اصول عدالت (کیفری، ترمیمی و اجتماعی).

۲-۱. اصول حقوق بشر به عنوان مبنای سیاست‌گذاری

نخست، اصل کرامت انسانی و منع تبعیض شالوده نظام حقوق بشر را تشکیل می دهد. کرامت انسانی در اسناد بنیادین حقوق بشر، به ویژه اعلامیه جهانی حقوق بشر، به عنوان وصفی ذاتی، غیرقابل سلب و برابر برای همه افراد شناسایی شده است؛ وصفی که دولت ها را ملزم می سازد در تنظیم قواعد حقوقی و سیاست های عمومی، هرگونه تمایز ناروا را نفی کنند (سازمان ملل متحد، ۱۹۴۸: ماده ۱؛ آلستون و گودمن، ۲۰۱۳: ۱۶۲). از این منظر، خشونت مبتنی بر جنسیت نه صرفاً تعرضی فردی، بلکه نمود ساختاری نقض کرامت انسانی است که از رهگذر تثبیت روابط نابرابر قدرت و کلیشه های جنسیتی، انسان را به واسطه جنسیت او در موقعیتی فرودست قرار می دهد (بانچ، ۲۰۰۱: ۹). پیوند کرامت انسانی با اصل منع تبعیض، در مواجهه با خشونت مبتنی بر جنسیت، واجد اهمیتی مضاعف است؛ زیرا تبعیض جنسیتی، چه در قالب قواعد صریح حقوقی و چه در شکل رویه‌ها و نگرش‌های نهادی، بستر مشروعیت‌بخشی به خشونت و تداوم آن را فراهم می سازد (فردمن، ۲۰۱۱: ۲۵). کمیته رفع تبعیض علیه زنان، خشونت مبتنی بر جنسیت را شکلی از تبعیض دانسته و دولت‌ها را ملزم به اصلاح قوانین و رویه‌های تبعیض‌آمیز

کرده است (کمیته سداو، ۲۰۱۷: بند ۲۱).

دوم، حق تساوی در حمایت قانونی و حفاظت مؤثر ایجاب می کند دولت ها نه تنها قوانین حمایتی وضع کنند، بلکه دسترسی عملی و برابر بزه دیدگان به این حمایت ها را نیز تضمین نمایند. بر اساس این اصل، دولت‌ها مکلف‌اند تضمین کنند که همه افراد، بدون تبعیض مبتنی بر جنسیت، به طور برابر از حمایت قانون، سازوکارهای قضایی و تدابیر حفاظتی برخوردار شوند؛ تعهدی که صرفاً به برابری صوری در متن قوانین محدود نمی شود، بلکه مستلزم تحقق برابری عملی و مؤثر در دسترسی به حمایت و عدالت است (سازمان ملل متحد، ۱۹۶۶: مواد ۲ و ۲۶؛ نوواک، ۲۰۰۵: ۵۲). در رویه نهادهای حقوق بشری، بارها تأکید شده است که فقدان حمایت مؤثر، حتی در صورت وجود قوانین ظاهراً بی طرف، می تواند خود مصداق نقض اصل برابری و منع تبعیض تلقی شود (دیوان اروپایی حقوق بشر، ۲۰۰۹: بندهای ۱۵۹-۱۶۶). کمیته رفع تبعیض علیه زنان تصریح کرده است که دولت‌ها نه‌تنها موظف به جرم‌انگاری خشونت مبتنی بر جنسیت هستند، بلکه باید با اتخاذ تدابیر حمایتی، رویه ای و نهادی، اطمینان حاصل کنند که بزه دیدگان در عمل قادر به استفاده از این حمایت‌ها باشند (کمیته سداو، ۲۰۱۷: بندهای ۲۴-۲۶).

سوم، تکلیف دولت به پیشگیری، رسیدگی و جبران (اصل مراقبت مقتضی) دولت را موظف می سازد با اتخاذ تدابیر تقنینی، قضایی و اداری، از بروز خشونت جلوگیری کرده، به موارد ارتکابی رسیدگی نموده و خسارت وارده را جبران کند. در چارچوب حقوق بشر، تعهدات دولت‌ها در قبال خشونت مبتنی بر جنسیت صرفاً به منع مداخله مستقیم یا پرهیز از ارتکاب نقض محدود نمی شود، بلکه شامل مجموعه ای از تعهدات مثبت است که ذیل سه محور پیشگیری، رسیدگی و جبران قابل صورت‌بندی است (کمیته سداو، ۲۰۱۷: بندهای ۲۴-۲۸؛ آلستون و گودمن، ۲۰۱۳: ۲۰۶). در این معنا، خشونت مبتنی بر جنسیت نه صرفاً کنشی فردی، بلکه پدیده‌ای است که مسئولیت دولت را به‌واسطه قصور یا ناتوانی در انجام تعهدات مثبت برمی‌انگیزد. نهادهای حقوق بشری تصریح کرده‌اند که تأخیر، بی‌توجهی یا رسیدگی صوری به شکایات مربوط به خشونت مبتنی بر جنسیت، خود می تواند مصداق نقض حقوق بشر و تبعیض تلقی شود (مک کوئیگ، ۲۰۱۱: ۱۵۱). جبران خسارت، به‌عنوان سومین رکن تعهدات دولت، بیانگر آن است که پاسخ حقوقی به خشونت مبتنی بر جنسیت نمی تواند به مجازات یا رسیدگی کیفری محدود بماند؛ بلکه شامل اعاده وضع سابق، جبران مادی و معنوی، توان بخشی، رضایت و تضمین عدم تکرار می‌شود (سازمان ملل متحد، ۲۰۰۵: بند ۲۰؛ دوگان و ابوشرف، ۲۰۰۶: ۶۲۹).

۲-۲. اصول عدالت کیفری، ترمیمی و اجتماعی

در کنار اصول حقوق بشری، هر سیاست گذاری مؤثر باید سه لایه عدالت را در نظر گیرد. عدالت کیفری با تأکید بر جرم‌انگاری، مسئولیت‌پذیری مرتکب و حمایت رویه‌ای از بزه‌دیده، نقش نمادین و هنجاری مهمی در اعلام عدم‌تحمل خشونت مبتنی بر جنسیت ایفا می‌کند. عدالت کیفری در این چارچوب، دیگر صرفاً به‌عنوان سازوکاری برای اعمال مجازات و حفظ نظم عمومی تلقی نمی‌شود، بلکه به‌مثابه ابزاری برای تضمین حمایت مؤثر از بزه‌دیدگان نقض‌های جدی حقوق بشر بازتعریف شده است (داف و همکاران، ۲۰۰۷: ۷؛ هرمان، ۲۰۰۵: ۵۷۲). اسناد بین‌المللی حقوق بشر تصریح دارند که فرآیندهای کیفری باید به‌گونه‌ای طراحی و اجرا شوند که بزه‌دیدگان بتوانند بدون تبعیض، ترس یا تحقیر، به آن‌ها دسترسی یابند و از حمایت‌های لازم برخوردار شوند (سازمان ملل متحد، ۱۹۸۵: بندهای ۴-۶). در حوزه خشونت مبتنی بر جنسیت، این الزامات اهمیت ویژه‌ای می‌یابند، زیرا بزه‌دیدگان غالباً در معرض فشارهای اجتماعی، کلیشه‌های جنسیتی و خطر بازبزه‌دیدگی در جریان رسیدگی‌های کیفری قرار دارند (تمکین و کراهه، ۲۰۰۸: ۲۱۹).

عدالت ترمیمی با تمرکز بر بازسازی رابطه، ترمیم آسیب، مشارکت فعال قربانی و مسئولیت پذیری داوطلبانه مرتکب، به عنوان رویکردی مکمل در کنار عدالت کیفری مطرح می شود. عدالت ترمیمی، برخلاف الگوی سنتی عدالت کیفری که عمدتاً بر نقض هنجار و پاسخ دولت به مرتکب متمرکز است، خشونت را به‌مثابه آسیبی به اشخاص، روابط و اجتماع در نظر می‌گیرد و ازاین‌رو، تلاش می‌کند پاسخ حقوقی را به‌گونه‌ای سامان دهد که ترمیم این آسیب‌ها در مرکز توجه قرار گیرد (زهر، ۲۰۰۲: ۱۹؛ دالی، ۲۰۱۱: ۱۴). از منظر حقوق بشر، اهمیت عدالت ترمیمی در آن است که امکان به‌رسمیت‌شناختن عاملیت، صدا و تجربه زیسته بزه‌دیده را فراهم می‌آورد؛ امری که در بسیاری از فرآیندهای کیفری کلاسیک، به‌دلیل تمرکز بر تقابل دولت و مرتکب، نادیده گرفته می شود (هرمان، ۲۰۰۵: ۵۷۸). با این حال، استفاده از عدالت ترمیمی در حوزه خشونت مبتنی بر جنسیت، به‌ویژه خشونت خانوادگی، با حساسیت‌ها و انتقادات جدی همراه است و مستلزم ارزیابی فردی، غربالگری دقیق، تضمین امنیت قربانی و امکان انصراف در هر مرحله می‌باشد (استابز، ۲۰۰۷: ۱۶۶؛ دالی و استابز، ۲۰۰۶: ۱۹).

عدالت اجتماعی با برجسته‌سازی نقش تبعیض‌های ساختاری، فقر، نابرابری در آموزش و اشتغال، و حذف نمادین زنان از عرصه عمومی، بر ضرورت اصلاح زمینه های اجتماعی و اقتصادی مولد خشونت تأکید می کند. عدالت اجتماعی در این معنا، مستلزم شناسایی و اصلاح ساختارهای نابرابر، روابط قدرت و سازوکارهای تبعیض‌آمیز است (فریزر، ۲۰۰۹: ۲۷؛ سن، ۱۹۹۹: ۷۴). کمیته رفع تبعیض علیه زنان تصریح کرده است که خشونت مبتنی بر جنسیت ریشه در

الگوهای تاریخی نابرابری و سلطه دارد و مقابله مؤثر با آن، مستلزم اقداماتی فراتر از واکنش به مصادیق فردی خشونت است (کمیته سداو، ۲۰۱۷: بندهای ۱۰-۱۲). در اندیشه قابلیت ها نیز، خشونت مبتنی بر جنسیت به عنوان عاملی بازدارنده در مسیر تحقق توانمندی های اساسی انسان تحلیل می شود و عدالت اجتماعی باید معطوف به ایجاد شرایطی باشد که در آن، افراد بتوانند بدون ترس از خشونت، قابلیت های بنیادین خود را تحقق بخشند (نوسبام، ۲۰۱۱: ۳۳). نکته کلیدی آن است که این سه رویکرد نه در تقابل، بلکه در قالب یک نظام مکمل و هم افزا باید به کار گرفته شوند. تمرکز صرف بر عدالت کیفری، بدون پیوند با عدالت ترمیمی و اجتماعی، پاسخی ناقص و ناپایدار به خشونت جنسیتی خواهد بود (بریث ویت، ۲۰۰۲: ۳۰؛ گاوریلیدس، ۲۰۰۷: ۹۱).

۳. معماری نظام چندلایه پاسخ‌گویی

بر اساس مبانی هنجاری پیش گفته، چارچوب سیاستی پیشنهادی این مقاله مبتنی بر چهار لایه اصلی است که هر یک کارکرد مشخصی در چرخه مواجهه با خشونت ایفا می‌کنند و به صورت پیوسته و هماهنگ با یکدیگر عمل می‌نمایند. تحقق تعهدات حقوق بشری دولت‌ها در قبال خشونت مبتنی بر جنسیت، مستلزم عبور از الگوهای تک نهادی و واکنشی و حرکت به سوی طراحی نظام‌هایی است که قادر باشند پیچیدگی، تداوم و چندبعدی‌بودن این پدیده را در سطوح مختلف شناسایی و مدیریت کنند. ادبیات معاصر حقوق بشر و سیاست گذاری عمومی نشان می دهد که خشونت جنسیتی، نه صرفاً نتیجه کنش فردی مرتکب، بلکه محصول تعامل هم زمان عوامل حقوقی، نهادی، اجتماعی و فرهنگی است؛ ازاین رو، پاسخ مؤثر به آن نیز نمی تواند به یک نهاد، یک فرآیند یا یک مرحله محدود شود (مری، ۲۰۰۹: ۲۳؛ مک کوئیگ، ۲۰۱۱: ۴۰). منطق چندلایگی در پاسخ به خشونت مبتنی بر جنسیت، بر این فرض بنیادین استوار است که این پدیده، نه یک واقعه منفرد و استثنایی، بلکه نتیجه تداخل و هم‌افزایی عوامل فردی، نهادی و ساختاری است و ازاین‌رو، مواجهه مؤثر با آن مستلزم طراحی پاسخ‌هایی است که بتوانند به‌صورت هم‌زمان در سطوح مختلف مداخله کنند (هرمان، ۲۰۰۵: ۵۷۵).

۳-۱. لایه اول: پیشگیری ساختاری

پیشگیری، نخستین و بنیادین‌ترین لایه پاسخ‌گویی است که هدف آن کاهش زمینه‌های بروز خشونت پیش از وقوع است. برخلاف تصور رایج، پیشگیری صرفاً به آموزش و آگاهی‌بخشی محدود نمی‌شود، بلکه شامل مجموعه‌ای از مداخلات ساختاری است: اصلاح قوانین تبعیض‌آمیز، توانمندسازی اقتصادی زنان، تضعیف کلیشه‌های جنسیتی در نظام آموزشی و رسانه‌ها، و تقویت شبکه های حمایتی محلی (سازمان بهداشت جهانی، ۲۰۱۳: ۹؛ سازمان ملل زنان، ۲۰۲۰: ۳۳).

پیشگیری در این چارچوب، صرفاً اقدامی حمایتی یا اجتماعی تلقی نمی‌شود، بلکه بخشی جدایی‌ناپذیر از تعهد حقوقی دولت در تضمین حقوق بشر است. اسناد بین‌المللی حقوق بشر بر این نکته تأکید دارند که دولت‌ها باید از طریق آموزش، آگاهی‌بخشی، اصلاح نگرش‌های تبعیض‌آمیز و بازنگری در سیاست های عمومی، شرایطی را فراهم آورند که خشونت مبتنی بر جنسیت به‌عنوان رفتاری غیرقابل‌قبول و ناقض حقوق بنیادین شناخته شود (گارسیا-مورنو و همکاران، ۲۰۱۵: ۱۵۷۱). ویژگی مهم این لایه آن است که پیشگیری را از سطح اقدامات نمادین و مقطعی خارج کرده و به تعهدی مستمر و قابل ارزیابی تبدیل می‌کند.

۳-۲. لایه دوم: پاسخ کیفری حمایت‌محور

در صورت وقوع خشونت، نخستین واکنش رسمی نظام حقوقی، پاسخ کیفری است. اما در چارچوب پیشنهادی، پاسخ کیفری صرفاً به مجازات محدود نمی شود، بلکه باید حمایت رویه‌ای از بزه دیده را در مرکز قرار دهد. این حمایت شامل: جرم انگاری جامع همه اشکال خشونت (جسمی، روانی، جنسی، اقتصادی)، تسهیل بار اثبات، منع کلیشه های قضایی، محرمانگی رسیدگی، و حق برخورداری از وکیل و مشاور است (دفتر سازمان ملل در امور مواد مخدر و جرم، ۲۰۲۰: ۴۱؛ کمیته سداو، ۲۰۱۵: بند ۱۵). در رویه نهادهای حقوق بشری، بارها بر این نکته تأکید شده است که دادرسی کیفری در پرونده های خشونت مبتنی بر جنسیت، صرفاً به معنای اعمال واکنش کیفری نسبت به مرتکب نیست، بلکه بخشی از تعهدات رویه‌ای دولت‌ها در تضمین دسترسی مؤثر قربانیان به عدالت تلقی می‌شود (کمیته سداو، ۲۰۱۵: بندهای ۱۲-۱۴). اسناد بین‌المللی بر این نکته تأکید دارند که ساختارهای سنتی دادرسی کیفری، به ویژه در جرایم مبتنی بر خشونت جنسیتی، غالباً برای قربانیان تجربه‌ای پرتنش، فرساینده و حتی آسیب‌زا ایجاد می‌کنند. پرسش های تهاجمی، طولانی شدن فرآیند رسیدگی، مواجهه مستقیم با مرتکب و تردید در اعتبار اظهارات قربانی، از جمله عواملی هستند که می توانند به «قربانی‌سازی ثانویه» منجر شوند (هرمان، ۲۰۰۵: ۵۸۴؛ والکلیت، ۲۰۱۸: ۶۲). تشکیل دادگاه های تخصصی و آموزش قضات در زمینه حساسیت جنسیتی، از دیگر الزامات این لایه به شمار می‌رود (دیوان اروپایی حقوق بشر، ۲۰۱۳: بند ۵۸).

۳-۳. لایه سوم: جبران و بازتوانی

عدالت زمانی محقق می شود که آثار خشونت بر زندگی بزه دیده ترمیم گردد. جبران، مفهومی چندوجهی دارد و شامل اعاده وضع، جبران مادی و معنوی، خدمات پزشکی و روانشناختی، و تضمین عدم تکرار است (سازمان ملل متحد، ۲۰۰۵: بند ۱۸؛ شلتون، ۲۰۱۵: ۳۱۴). خشونت جنسیتی معمولاً پیامدهایی جسمی، روانی، اجتماعی و اقتصادی به همراه دارد و محدود کردن

پاسخ به محکومیت مرتکب، بدون پیش بینی خدمات جبرانی و بازتوانی، به تداوم آسیب و حاشیه‌نشینی قربانی می‌انجامد (سازمان ملل زنان، ۲۰۲۰: ۲۳). بازتوانی نیز به فرآیندی تدریجی اطلاق می‌شود که هدف آن بازسازی توان کنشگری بزه‌دیده و بازگشت او به زندگی عادی و مستقل است (هرمان، ۲۰۰۵: ۵۸۶). اسناد بین المللی تأکید دارند که جبران، مفهومی چندوجهی است و صرف پرداخت غرامت مالی را در بر نمی‌گیرد، بلکه شامل اشکالی چون درمان پزشکی و روانی، حمایت اجتماعی، توانمندسازی اقتصادی و بازگرداندن بزه دیده به موقعیتی امن و مستقل در جامعه می شود (دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر، ۲۰۱۸: ۳۰). در این چارچوب، دولت موظف است سازوکارهای جبرانی را فراهم کند، خواه از طریق صندوق حمایت از قربانیان و خواه از طریق الزام مرتکب به جبران خسارت.

۳-٤. لایه چهارم: پایش، ارزیابی و بازخورد

بدون نظام پایش و ارزیابی مستمر، حتی جامع ترین سیاست ها نیز در معرض ناکارآمدی قرار می‌گیرند. این لایه شامل: گردآوری نظام‌مند داده‌های جنسیتی، تعریف شاخص‌های عملکردی قابل سنجش، گزارش‌دهی دوره‌ای به مراجع ملی و بین‌المللی، و بازنگری مستمر سیاست‌ها بر اساس یافته‌های ارزیابی است (کمیته سداو، ۲۰۱۷: بند ۳۱؛ سازمان ملل زنان، ۲۰۲۰: ۷۱). داده‌ها باید تفکیک‌شده و رعایت‌کننده اصول محرمانگی و کرامت بزه‌دیدگان باشند (مری، ۲۰۰۶: ۹۸). فقدان داده های معتبر و قابل اتکا، عملاً به نامرئی سازی خشونت علیه زنان و تداوم نقض حقوق بشر می‌انجامد و امکان سیاست‌گذاری مؤثر را سلب می‌کند. نهادهای بین‌المللی حقوق بشر بر این نکته تأکید دارند که داده های مربوط به خشونت مبتنی بر جنسیت باید به‌صورت نظام‌مند، مستمر و با رعایت استانداردهای حقوق بشری جمع‌آوری شوند (کمیته سداو، ۲۰۱۷: بندهای ۳۲-۳۳). همچنین، مشارکت جامعه مدنی در فرآیند پایش، نقشی کلیدی در تضمین شفافیت و پاسخ گویی دارد (چارلزوورث، ۲۰۰۵: ۹). بازخورد مؤثر، مستلزم آن است که نتایج ارزیابی‌ها به‌صورت شفاف در اختیار نهادهای مسئول، کنشگران مدنی و حتی بزه‌دیدگان قرار گیرد تا امکان بازنگری سیاست‌ها و رویه‌ها فراهم شود (دفتر سازمان ملل در امور مواد مخدر و جرم، ۲۰۲۰: ۷۳). در مجموع، این چهار لایه به‌مثابه حلقه‌های به‌هم‌پیوسته یک نظام پاسخ‌گویی منسجم عمل می‌کنند که فقدان هر یک، کارآمدی کل نظام را با مخاطره جدی مواجه می‌سازد.

٤. الزامات تقنینی و نهادی تحقق چارچوب

چارچوب سیاستی چندلایه پیشنهادی برای تحقق عملی، نیازمند پشتوانه تقنینی و نهادی منسجم است. تجربه‌های ملی و بین‌المللی نشان می‌دهد که فقدان قانون‌گذاری منسجم و مبتنی بر رویکرد بزه‌دیده‌محور، یکی از عوامل اصلی ناکارآمدی سیاست‌ها در مقابله با خشونت مبتنی بر جنسیت است؛ به‌گونه‌ای که حتی وجود نهادهای متعدد و برنامه‌های اجرایی، بدون پشتوانه تقنینی روشن، به پراکندگی و عدم پاسخ‌گویی منجر می‌شود (مک‌کوئیگ، ۲۰۱۱: ۸۷؛ سازمان ملل زنان، ۲۰۲۰: ۱۱). از منظر حقوق بشر، قانون‌گذاری در حوزه خشونت مبتنی بر جنسیت صرفاً ابزاری برای جرم‌انگاری نیست، بلکه سازوکاری برای تحقق تعهدات مثبت دولت‌ها در پیشگیری، حمایت، رسیدگی و جبران محسوب می‌شود (کمیته سداو، ۲۰۱۷: بندهای ۲۴-۲۷). در این بخش، الزامات در دو سطح تقنینی و نهادی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

٤-١. الزامات تقنینی: تدوین قانون جامع

نخستین و مهم ترین الزام تقنینی، تدوین قانون جامع خشونت مبتنی بر جنسیت است. چنین قانونی باید دارای ویژگی‌های ذیل باشد:

تعریف گسترده و چندبعدی از خشونت: برخلاف تعریف های محدود که خشونت را به اعمال فیزیکی یا جنسی تقلیل می‌دهند، قانون باید خشونت را در همه اشکال آن–جسمی، روانی، جنسی، اقتصادی و نهادی–در بستر خانواده، اجتماع و فضای مجازی شناسایی کند و مصادیق آن را با زبانی روشن تبیین نماید (کمیته سداو، ۲۰۱۷: بند ۹). در رویکرد حقوق بشری، خشونت مبتنی بر جنسیت نه تنها به سبب وارد آوردن آسیب جسمی یا روانی، بلکه به دلیل نقض شأن انسانی، سلب خودمختاری و بازتولید فرودستی جنسیتی، واجد وصف نقض حقوق بشر تلقی می‌شود (بانچ، ۲۰۰۱: ۴۸۷).

پیش بینی تدابیر حمایتی فوری: قانون باید تدابیری مانند صدور دستورات حفاظتی فوری (از جمله منع تماس، خروج مرتکب از منزل)، آموزش عمومی، الزام نهادهای دولتی به تدوین برنامه‌های پیشگیری، و ارائه خدمات روان‌درمانی رایگان برای قربانیان را پیش‌بینی کند (شورای اروپا، ۲۰۱۱: مواد ۱۸-۲۳). اهمیت این تدابیر در آن است که حمایت فوری را به‌عنوان حق بزه‌دیده و تکلیف فوری نهادهای ذی‌ربط به رسمیت می‌شناسند، نه نتیجه احتمالی رسیدگی قضایی (سازمان ملل متحد، ۱۹۸۵: بندهای ۴-۵).

تعیین مسئولیت های روشن نهادها با ضمانت اجراهای مؤثر: ابهام در تعیین نقش نهادها، از جمله دستگاه قضایی، نهادهای اجرایی، نظام سلامت و خدمات اجتماعی، از عوامل اصلی ناکارآمدی قوانین ناظر بر خشونت مبتنی بر جنسیت شناخته شده است (کمیته سداو،

۲۰۱۵: بندهای ۱۸-۲۰). قانون جامع باید با تعیین دقیق وظایف، اختیارات و حدود مسئولیت هر نهاد، امکان پاسخ گویی و ارزیابی عملکرد را فراهم سازد و از انتقال مسئولیت میان نهادها جلوگیری کند (دفتر سازمان ملل در امور مواد مخدر و جرم، ۲۰۲۰: ۲۷). ضمانت اجراها نیز نباید به مجازات های کیفری محدود شوند، بلکه باید طیفی از ضمانت‌های اداری، مدنی و نهادی را دربرگیرند (فردمن، ۲۰۱۱: ۱۵۶).

تضمین دادرسی بزه‌دیده‌محور: در رویکرد حقوق بشری، دادرسی منصفانه صرفاً به معنای رعایت حقوق متهم نیست، بلکه مستلزم توجه فعال به موقعیت آسیب‌پذیر بزه‌دیدگان، حذف موانع ساختاری دسترسی آنان به عدالت و پیشگیری از بازترومازایی در فرآیند رسیدگی است (کمیته سداو، ۲۰۱۵: بندهای ۹-۱۱). قانون باید حقوقی چون دسترسی مؤثر به دادخواهی، اطلاع‌رسانی شفاف، مشارکت معنادار در فرآیند رسیدگی و برخورد محترمانه و غیرتحقیرآمیز را به‌عنوان حقوق بزه‌دیده شناسایی و تضمین کند (سازمان ملل متحد، ۱۹۸۵: بندهای ۴-۶).

٤-۲. الزامات نهادی: ساختارها و هماهنگی بین‌بخشی

در سطح نهادی، تحقق چارچوب چندلایه مستلزم ایجاد ساختارهای تخصصی و هماهنگی مؤثر میان نهادهای مختلف است. مهم‌ترین الزامات نهادی عبارتند از:

تأسیس نهاد مستقل ملی برای پایش و حمایت از قربانیان: بدون مرجع اجرایی مستقل و ناظر، هر قانونی صرفاً بیانیه ای تشریفاتی خواهد بود. این نهاد باید بتواند به صورت قانونی مداخلات حمایتی فوری مانند پناهگاه، مشاوره حقوقی رایگان، خدمات روان درمانی و پیگیری قضایی را فراهم کند (سازمان ملل زنان، ۲۰۲۰: ۵۵).

ایجاد واحدهای تخصصی در نهادهای عدالت و حمایت: تشکیل واحدهای تخصصی مقابله با خشونت جنسیتی در نیروی انتظامی، دادسراها، دادگاه ها و مراکز پزشکی قانونی، با حضور کارشناسان زن، مددکاران اجتماعی و قضات آموزش‌دیده، از الزامات کلیدی است (برگمان، ۲۰۱۳: ۲۲۲). این واحدها باید دستورالعمل‌های رویه‌ای ویژه رسیدگی به پرونده‌های خشونت مبتنی بر جنسیت را با تأکید بر حفظ کرامت بزه دیده، محرمانگی، سرعت رسیدگی و منع رویه‌های قربانی‌انگار تدوین و اجرا کنند.

هماهنگی بین‌بخشی و همکاری با جامعه مدنی: قانون باید با هماهنگی میان دستگاه قضایی، انتظامی، سازمان بهزیستی، آموزش‌وپرورش، رسانه‌ها و جامعه مدنی تدوین و اجرا شود تا صرفاً به یک قانون کیفری فروکاسته نشود (شورای اروپا، ۲۰۱۱: ماده ۹). مشارکت جامعه مدنی و سازمان‌های مردم‌نهاد در طراحی، اجرا و پایش سیاست‌های مقابله با خشونت جنسیتی، یکی از شاخص های اصلی انطباق اقدامات دولتی با تعهدات کنوانسیونی است و محدودسازی این

مشارکت می‌تواند کارآمدی حمایت‌های پیش‌بینی‌شده را به‌طور جدی تضعیف کند (کمیته سداو، ۲۰۱۷: بندهای ۲۸-۳۰).

نظام پایش و ارزیابی مستمر: ایجاد سامانه یکپارچه گزارش‌دهی و پایش خشونت با هدف جمع‌آوری داده‌های معتبر، رصد آمار، شناسایی مناطق پرخطر و ارزیابی سیاست‌های اجراشده ضروری است. بدون داده های دقیق، سیاست گذاری هدفمند ممکن نخواهد بود (سازمان ملل زنان، ۲۰۲۰: ۷۱). گزارش‌دهی دوره‌ای به مراجع ملی و بین‌المللی و بازنگری مستمر سیاست‌ها بر اساس یافته‌های ارزیابی، حلقه نهایی چرخه پاسخ‌گویی را تشکیل می‌دهد (کمیته سداو، ۲۰۱۷: بند ۳۳). در مجموع، الزامات تقنینی و نهادی فوق، بیانگر گذار از رویکرد توصیه‌ای به رویکرد الزام‌آور است؛ رویکردی که در آن، هرگونه قصور نهادی یا نقض تعهدات حمایتی، واجد پیامد حقوقی مشخص تلقی می‌شود و بدین‌وسیله، بستر تحقق عملی حقوق بزه‌دیدگان و پاسخ‌گویی دولت فراهم می‌گردد.

نتیجه گیری

خشونت مبتنی بر جنسیت، در سطح تحلیل حقوقی، واجد ماهیتی فراتر از یک رفتار مجرمانه منفرد یا نابهنجاری اجتماعی مقطعی است و باید آن را به‌مثابه تجلی یک اختلال ساختاری در نظام توزیع قدرت، حمایت و مسئولیت حقوقی فهم کرد. چنین برداشتی، امکان فاصله گرفتن از رویکردهای تقلیل گرایانه‌ای را فراهم می‌آورد که پاسخ به خشونت را صرفاً در چارچوب واکنش کیفری یا مداخلات پسینی جست‌وجو می‌کنند و از لایه‌های پیشینی، نهادی و هنجاری این پدیده غفلت می‌ورزند. در این چارچوب، حقوق بشر نه صرفاً به‌عنوان مجموعه‌ای از تعهدات صوری دولت‌ها، بلکه به‌مثابه عقلانیتی سامان‌دهنده در سیاست‌گذاری عمومی ظاهر می‌شود که بر محور کرامت انسانی، منع تبعیض و حق برخورداری از حمایت مؤثر بنا شده است. هنگامی که این عقلانیت با رهیافت‌های عدالت‌محور پیوند می‌خورد، امکان بازتعریف پاسخ حقوقی به خشونت مبتنی بر جنسیت فراهم می‌شود؛ پاسخی که در آن، تمرکز از واکنش‌های منفصل و موردی به سوی طراحی سازوکارهای منسجم، پیشگیرانه و ترمیم‌محور سوق می‌یابد.

تحلیل‌های انجام‌شده در این مقاله نشان داد که اتکای صرف به عدالت کیفری سنتی، هرچند در اعمال مجازات، اعلام قبح اجتماعی خشونت و تضمین پاسخ‌گویی مرتکبان ضروری است، به دلیل تمرکز واکنشی و پسینی، ساختار خشک دادرسی، بار اثبات سنگین بر دوش قربانی، و غفلت از ابعاد روانی، اجتماعی و اقتصادی خشونت، با ناکارآمدی‌های جدی مواجه است. در بسیاری موارد، فرآیند کیفری خود به منبع «آسیب ثانویه» برای بزه‌دیده تبدیل می‌شود و به جای حمایت و ترمیم، سبب انزوای بیشتر، بی‌اعتباری و انصراف از پیگیری حقوقی می‌گردد. در مقابل، عدالت ترمیمی با تأکید بر بازسازی کرامت آسیب دیده، احیای اعتماد و توانمندسازی بزه دیدگان، افقی را می‌گشاید که در آن قانون نه ابزار تنبیه صرف، بلکه سازوکاری برای بازتنظیم روابط ناعادلانه و ترمیم آسیب‌های ساختاری تلقی می‌شود. با این حال، کاربست عدالت ترمیمی در جرائم خشونت مبتنی بر جنسیت، به ویژه در بستر روابط نابرابر قدرت خانوادگی، نیازمند احتیاط، غربالگری دقیق و تضمین‌های حمایتی قوی است. هم‌زمان، عدالت اجتماعی با برجسته‌سازی نقش تبعیض‌های ساختاری، فقر، نابرابری در آموزش و اشتغال، و حذف نمادین زنان از عرصه عمومی، بر ضرورت اصلاح زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی مولد خشونت تأکید می‌کند.

برآیند این رهیافت‌ها، به سوی الگویی از پاسخ‌گویی حقوقی سوق می‌یابد که در آن، خشونت مبتنی بر جنسیت نه رخدادی استثنایی، بلکه پدیده‌ای قابل پیش‌بینی و قابل مداخله در سطوح مختلف سیاست عمومی تلقی می‌شود. در چنین الگویی، پیشگیری ساختاری، پاسخ کیفری حمایت‌محور، جبران و بازتوانی، و پایش مستمر، اجزای گسسته یک نظام نیستند، بلکه حلقه‌های به‌هم‌پیوسته زنجیره‌ای‌اند که غایت آن، تضمین امنیت انسانی و صیانت از کرامت فردی است.

چارچوب سیاستی چندلایه پیشنهادی در این مقاله، با تأکید بر چهار لایه اصلی-پیشگیری ساختاری، پاسخ کیفری حمایت‌محور، جبران و بازتوانی، و پایش و ارزیابی مستمر-نشان می‌دهد که چگونه می‌توان بدون فروکاستن پدیده به یک مسئله صرفاً کیفری، پاسخ‌گویی حقوقی را در سطوح مختلف سامان داد.

بر اساس یافته‌های این مقاله، پیشنهادهای زیر به منظور تحقق عملی چارچوب پیشنهادی ارائه می‌گردد:

در سطح تقنینی: تدوین قانون جامع خشونت مبتنی بر جنسیت با ویژگی های ذیل ضروری است: تعریف گسترده و چندبعدی از خشونت که همه اشکال جسمی، روانی، جنسی، اقتصادی و نهادی را در بر گیرد؛ پیش‌بینی تدابیر حمایتی فوری مانند دستورات حفاظتی، پناهگاه‌های امن و خدمات روان‌درمانی رایگان؛ تعیین مسئولیت‌های روشن نهادهای ذی‌ربط همراه با ضمانت اجراهای مؤثر اداری، مدنی و کیفری؛ و تضمین دادرسی بزه‌دیده‌محور با تأکید بر محرمانگی، سرعت رسیدگی و منع کلیشه‌های قضایی.

در سطح نهادی: تأسیس نهاد مستقل ملی برای پایش و حمایت از قربانیان خشونت با اختیارات قانونی کافی؛ ایجاد واحدهای تخصصی در نیروی انتظامی، دادسراها، دادگاه ها و مراکز پزشکی قانونی با حضور کارشناسان آموزش‌دیده؛ استقرار سامانه یکپارچه گزارش‌دهی و پایش خشونت برای جمع‌آوری داده‌های معتبر و تفکیک‌شده؛ و تسهیل همکاری مؤثر میان نهادهای دولتی و سازمان‌های جامعه مدنی در طراحی، اجرا و ارزیابی سیاست‌ها.

در سطح آموزشی و قضایی: آموزش مستمر و الزامی قضات، ضابطان دادگستری، مددکاران اجتماعی و کادر درمان در زمینه حساسیت جنسیتی، اصول عدالت بزه‌دیده‌محور و حقوق قربانیان خشونت؛ گنجاندن آموزش‌های حقوق بشر و عدالت جنسیتی در سرفصل دروس دانشگاهی حقوق و علوم جنایی؛ تدوین دستورالعمل‌های رویه‌ای ویژه رسیدگی به پرونده‌های خشونت مبتنی بر جنسیت با تأکید بر حفظ کرامت بزه‌دیده و منع رویه‌های قربانی‌انگار؛ و پذیرش شهادت و اظهارات قربانی بدون الزام به ارائه شواهد فیزیکی در موارد خشونت روانی و جنسی.

در نهایت، مواجهه حقوقی با خشونت مبتنی بر جنسیت مستلزم عبور از منطق واکنش‌های حداقلی و حرکت به سوی بازآرایی عقلانیت حقوقی در پرتو معیارهای عدالت و حقوق بشر است. این بازآرایی، قانون را از نقش منفعلانه پسینی خارج کرده و آن را به ابزار فعال تنظیم روابط اجتماعی، پیشگیری از بازتولید خشونت و تضمین برابری در حمایت حقوقی تبدیل می کند. تنها در پرتو چنین نگاهی است که می‌توان به نظمی حقوقی اندیشید که به‌جای انطباق با خشونت، در جهت مهار ساختاری آن عمل کند و امنیت، برابری و کرامت را نه به عنوان امتیاز، بلکه به مثابه حقوق بنیادین و غیرقابل تعلیق انسانی پاس بدارد.

فهرست منابع

فارسی

۱. آلستون، فیلیپ و گودمن، رایان. (۲۰۱۳). حقوق بشر بین‌المللی. تهران: انتشارات مجد.

۲. بانچ، شارلوت. (۲۰۰۱). حقوق زنان به عنوان حقوق بشر. مجله حقوق بشر، شماره ۲، صص ۴۸۵-۵۰۲.

۳. بوردیو، پیر. (۲۰۰۱). سلطه مردانه. تهران: نشر ثالث.

۴. بریث‌ویت، جان. (۲۰۰۲). عدالت ترمیمی و تنظیم پاسخگو. تهران: انتشارات میزان.

۵. برگمان، نیلس. (۲۰۱۳). مقابله با خشونت خانگی در اروپا. فصلنامه حقوق تطبیقی، شماره ۲۰، صص ۲۱۶-۲۳۲.

۶. چارلزوورث، هیلاری. (۲۰۰۵). توسعه جنسیتی در حقوق بین الملل. مجله حقوق بین الملل، شماره ۱۸، صص ۵-۲۵.

۷. دالی، کاتلین. (۲۰۰۶). عدالت ترمیمی و تعرض جنسی. فصلنامه جرم‌شناسی، شماره ۴۶، صص ۶۰۳-۶۳۸.

۸. دالی، کاتلین. (۲۰۱۱). پاسخ‌های عدالت به خشونت جنسی. تهران: نشر میزان.

۹. دالی، کاتلین و استابز، جولی. (۲۰۰۶). درگیری فمینیستی با عدالت ترمیمی. نظریه جرم‌شناسی، شماره ۱۰، صص ۹-۲۸.

۱۰. داف، آنتونی و همکاران. (۲۰۰۷). عدالت کیفری و حقوق بشر. تهران: انتشارات سمت.

۱۱. دوگان، کالین و ابوشرف، روضه. (۲۰۰۶). جبران خشونت جنسی در گذارهای دموکراتیک. در: جبران در عدالت انتقالی، تهران: نشر میزان، صص ۶۲۳-۶۴۹.

۱۲. زهر، هوارد. (۲۰۰۲). عدالت ترمیمی. تهران: انتشارات جنگل.

۱۳. سازمان ملل متحد. (۱۹۴۸). اعلامیه جهانی حقوق بشر.

۱۴. سازمان ملل متحد. (۱۹۶۶). میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی.

۱۵. سازمان ملل متحد. (۱۹۷۹). کنوانسیون رفع همه اشکال تبعیض علیه زنان (سِداو).

۱۶. سازمان ملل متحد. (۱۹۸۵). اعلامیه اصول بنیادین عدالت برای بزه‌دیدگان جرم و سوءاستفاده از قدرت.

۱۷. سازمان ملل متحد. (۲۰۰۵). اصول و رهنمودهای اساسی حق جبران برای قربانیان نقض فاحش حقوق بشر.

۱۸. سازمان ملل زنان. (۲۰۲۰). راهنمای قانون گذاری در زمینه خشونت علیه زنان. نیویورک: انتشارات سازمان ملل.

۱۹. سازمان ملل زنان. (۲۰۲۱). اندازه‌گیری همه‌گیری خاموش: خشونت علیه زنان در دوران کووید-۱۹. نیویورک: انتشارات سازمان ملل.
۲۰. سازمان بهداشت جهانی. (۲۰۱۳). پاسخ به خشونت شریک صمیمی و خشونت جنسی. ژنو: انتشارات سازمان بهداشت جهانی.
۲۱. سن، آمارتیا. (۱۹۹۹). توسعه به مثابه آزادی. تهران: نشر نی.
۲۲. شلتون، دینا. (۲۰۱۵). جبران در حقوق بین‌الملل. تهران: انتشارات خرسندی.
۲۳. شورای اروپا. (۲۰۱۱). کنوانسیون استانبول: پیشگیری و مبارزه با خشونت علیه زنان و خشونت خانگی.
۲۴. سازمان کشورهای آمریکایی. (۱۹۹۴). کنوانسیون بِلِم دو پارا: منع، پیشگیری و مجازات خشونت علیه زنان.
۲۵. گارسیا-مورنو، کلودیا و همکاران. (۲۰۱۵). پاسخ نظام سلامت به خشونت علیه زنان. مجله لانست، شماره ۳۸۵، صص ۱۵۶۷-۱۵۷۹.
۲۶. گاوریلیدس، تئو. (۲۰۰۷). نظریه و عمل عدالت ترمیمی. تهران: انتشارات جنگل.
۲۷. فردمن، ساندرا. (۲۰۱۱). تبعیض و حقوق بشر: مطالعه موردی جنسیت. تهران: نشر میزان.
۲۸. فریزر، نانسی. (۲۰۰۹). عدالت در مقیاس جهانی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۹. کاسینز، آن. (۲۰۰۶). ایجاد توازن میان حقوق قربانیان تعرض جنسی و متهمان. مجله حقوقی ملبورن، شماره ۳۰، صص ۶۹-۱۰۴.
۳۰. کانل، رابین. (۲۰۰۵). مردانگی‌ها. تهران: نشر آگه.
۳۱. کمیته سِداو. (۱۹۹۲). توصیه عمومی شماره ۱۹: خشونت علیه زنان.
۳۲. کمیته سِداو. (۲۰۱۵). توصیه عمومی شماره ۳۳: دسترسی زنان به عدالت.
۳۳. کمیته سِداو. (۲۰۱۷). توصیه عمومی شماره ۳۵: خشونت مبتنی بر جنسیت علیه زنان.
۳۴. دیوان اروپایی حقوق بشر. (۲۰۰۹). رأی پرونده Opuz در برابر ترکیه.
۳۵. دیوان اروپایی حقوق بشر. (۲۰۱۳). رأی پرونده Eremia در برابر مولداوی.
۳۶. دفتر سازمان ملل در امور مواد مخدر و جرم. (۲۰۲۰). راهنمای پاسخ‌های عدالت کیفری حساس به جنسیت به خشونت علیه زنان. وین: انتشارات سازمان ملل.
۳۷. دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر. (۲۰۱۸). چارچوب حقوقی و پاسخ به خشونت علیه زنان. ژنو: انتشارات سازمان ملل.
۳۸. تمکین، جنیفر و کراهه، باربارا. (۲۰۰۸). تعرض جنسی و شکاف عدالت. تهران: انتشارات میزان.

۳۹. جردن، جان. (۲۰۰۴). سخن یک زن: پلیس، تجاوز و فرآیند گزارش‌دهی. مجله جرم‌شناسی بریتانیا، شماره ۴۱، صص ۶۷۹-۷۰۶.
۴۰. هرمان، جودیت لوئیس. (۲۰۰۵). عدالت از منظر قربانی. خشونت علیه زنان، شماره ۱۱، صص ۵۷۱-۶۰۲.
۴۱. استابز، جولی. (۲۰۰۷). خشونت خانگی و ایمنی زنان: چالش‌های فمینیستی با عدالت ترمیمی. مجله حقوقی سیدنی، شماره ۲۹، صص ۱۶۵-۱۹۰.
۴۲. والکلیت، ساندرا. (۲۰۱۸). قربانی جرم. تهران: نشر میزان.
۴۳. مک کوئیگ، روناک. (۲۰۱۱). حقوق بشر بین‌المللی و خشونت خانگی. تهران: انتشارات خرسندی.
۴۴. مری، سالی انگل. (۲۰۰۶). حقوق بشر و خشونت جنسیتی. تهران: نشر نی.
۴۵. مری، سالی انگل. (۲۰۰۹). خشونت جنسیتی: چشم اندازی فرهنگی. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۴۶. مارشال، تونی. (۱۹۹۹). عدالت ترمیمی: مروری کلی. تهران: انتشارات میزان.
۴۷. نوسبام، مارتا. (۲۰۱۱). ظرفیت‌های انسانی و عدالت اجتماعی. تهران: نشر نی.
۴۸. نوواک، مانفرد. (۲۰۰۵). میثاق حقوق مدنی و سیاسی: تفسیر. تهران: انتشارات خرسندی.

لاتین

49.Connell, R. W. (2005). Masculinities (2nd ed.). Berkeley: University of California Press.
50.ECtHR (European Court of Human Rights). (2014). T.M. and C.M. v. Moldova. Application No. 11/26608.
51.IACtHR (Inter-American Court of Human Rights). (2009). González et al. ("Cotton Field") v. Mexico.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۷۹ – ۲۶۱

کارکرد آموزه‌های قرآنی درباره رحمت در ارتقاء گفت‌وگوی ادیان و همزیستی اجتماعی: مطالعه‌ای میان‌رشته‌ای در پرتو فلسفه اخلاق معاصر

محمد معرفت [۱]

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تحلیل کارکرد آموزه‌های قرآنی درباره رحمت در ارتقاء گفت‌وگوی ادیان و همزیستی اجتماعی انجام شده است. این مطالعه از نوع پژوهش میان‌رشته‌ای کیفی است و از روش‌های تحلیل محتوای متون قرآنی، تطبیقی با فلسفه اخلاق معاصر و تحلیل نظریه‌های گفت‌وگوی ادیان بهره می‌برد. سؤال‌های پژوهش شامل بررسی مفهوم و ساختار رحمت در قرآن، تطبیق آن با مبانی فلسفه اخلاق، نقش رحمت در ارتقاء گفت‌وگوی ادیان و تأثیر آن بر همزیستی اجتماعی بوده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که رحمت قرآنی دارای دو جنبه اصلی است: رحمت عمومی الهی که شامل همه موجودات است و رحمت اختصاصی و هدایت‌گر که در پی عمل صالح و رعایت فضایل اخلاقی تحقق می‌یابد. این آموزه‌ها با مفاهیم اخلاق فضیلت، مراقبتی و اخلاق جهانی همسو هستند و می‌توانند به عنوان چارچوب اخلاقی و عملی برای گفت‌وگو و تعامل میان‌ادیانی به کار گرفته شوند. همچنین آموزه‌های رحمت، ظرفیت ارتقاء همزیستیِ مسالمت‌آمیز، کاهش تعصبات و تقویت عدالت اجتماعی را دارند. نتیجه پژوهش بیانگر آن است که رحمت قرآنی نه تنها فضیلت اخلاقی و صفت الهی است، بلکه ابزار کارآمدی برای تربیت انسان متعالی، ایجاد همزیستی اجتماعی و تقویت گفت‌وگوی میان‌ادیانی فراهم می‌آورد و می‌تواند به عنوان مبنای برنامه‌های آموزشی، فرهنگی و اجتماعی میان‌فرهنگی مورد استفاده قرار گیرد.

واژگان کلیدی

قرآن کریم، فلسفه اخلاق معاصر، رحمت الهی، گفت‌وگوی ادیان، همزیستی اجتماعی.

---

۱. دانشیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: m.marefat@iau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۴/۱۲ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۷/۶

طرح مسأله

یکی از چالش‌های بنیادین جوامع معاصر، تنش‌های ناشی از تعارضات دینی، فرهنگی و اخلاقی است که در نتیجه فرایند جهانی‌شدن، گسترش رسانه‌ها و کاهش مرزهای فرهنگی شدت یافته است. در چنین شرایطی، ضرورت بازخوانی آموزه‌های دینی در جهت تقویت گفت‌وگوی ادیان و همزیستی مسالمت‌آمیز بیش از پیش احساس می‌شود (Nasr, 2002: 21). در میان تعالیم الهی، آموزه‌ی رحمت در قرآن کریم از جایگاهی ممتاز برخوردار است؛ زیرا نه‌تنها محور صفات الهی است، بلکه بنیان اخلاق انسانی و اجتماعی را نیز تشکیل می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۳/۸؛ قرائتی، ۱۳۸۸: ۱۸۶/۳). قرآن با تکرار واژه‌ی «رحمت» بیش از ۳۰۰ بار، تصویری جامع از خداوندِ رحمان و رحیم ارائه می‌کند و از انسان می‌خواهد که این صفت الهی را در روابط میان‌فردی و میان‌دینی خویش بازتاب دهد (Izutsu, 2008a: 92).

در متون اسلامی، رحمت به‌عنوان اصلی فراگیر و فرازمانی مطرح است که همه‌ی مراتب هستی را دربرمی‌گیرد. آیه «**إِنَّ رَبِّی غَفُورٌ رَحِیمٌ**»[1] (یوسف: ۵۳) نه‌تنها نشانه‌ی صفات الهی است، بلکه مبنای تربیت اخلاقی بشر به شمار می‌رود. در نگاه تفسیری علامه طباطبایی، رحمت، پیوند وجودی انسان با خدا و با دیگران است و به همین سبب، «جامعه رحمانی» اساس شکل‌گیری مدنیت اسلامی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹۷/۱۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۶۸/۵). این معنا در الهیات معاصر نیز مورد تأکید است؛ به‌گونه‌ای که محمدتقی جعفری (۱۳۷۹) رحمت را بنیان تعامل انسانی و اساس تمدن اخلاقی می‌داند.

در سطح فلسفه اخلاق، نظریه‌پردازان معاصر مانند مارثا نوسباوم (Nussbaum, 2001) و کارول گیلیگان (Gilligan, 1982) با نقد اخلاق وظیفه‌گرا و فردگرای مدرن، بر ضرورت توجه به «اخلاق مراقبتی» و «عواطف اخلاقی» چون شفقت، مهربانی و همدلی تأکید کرده‌اند. این مبانی اخلاقی با آموزه‌ی قرآنی «رحمت» هم‌افق‌اند و می‌توانند در چارچوب مطالعات میان‌رشته‌ای، مبنایی برای فلسفه اخلاق رحمانی در جهان امروز باشند (Nussbaum, 2001: 321).

از سوی دیگر، هانس کونگ (Küng, 1991) با طرح نظریه‌ی «اخلاق جهانی»، بر ضرورت دستیابی به ارزش‌های مشترک میان ادیان برای صلح پایدار تأکید می‌کند و رحمت را یکی از ارکان چنین اخلاقی می‌داند. او در بیانیه‌ی معروف خود در پارلمان جهانی ادیان (۱۹۹۳) تصریح کرد که هیچ صلحی میان ملت‌ها برقرار نخواهد شد، مگر آن‌که صلحی میان ادیان شکل گیرد، و

---

۱. پروردگارم آمرزنده و مهربان است.

هیچ صلح دینی تحقق نمی‌یابد مگر بر اساس «اخلاق مشترک» که جوهر آن رحمت و شفقت است.

در سنت اسلامی نیز اندیشمندان معاصر مانند سید حسین نصر (Nasr, 2002) و عبدالکریم سروش (۱۳۸۳) بر نقش رحمت در بازسازی عقلانیت دینی تأکید دارند. نصر رحمت را نیروی وحدت‌بخش میان سنت‌های ابراهیمی می‌داند که می‌تواند مبنای گفت‌وگو و درک متقابل باشد (Nasr, 2002: 75). سروش نیز در بسط تجربه نبوی، رحمت را گوهر تجربه پیامبر اسلام معرفی می‌کند که بر اخلاق، شفقت و مدارای دینی مبتنی است (سروش، ۱۳۸۳: ۱۴۲).

در کنار این مباحث نظری، واقعیت‌های اجتماعی معاصر نشان می‌دهد که در غیاب رحمت و همدلی، جوامع گرفتار خشونت‌های هویتی و تضادهای دینی می‌شوند. بر اساس گزارش‌های سازمان‌های بین‌المللی، در دهه اخیر شمار درگیری‌های مبتنی بر دین و قومیت در جهان بیش از ۲۵ درصد افزایش یافته است (Pew Research Center, 2022)؛ از این‌رو، بازخوانی رحمت قرآنی نه‌تنها ضرورتی الهیاتی، بلکه ضرورتی اجتماعی و تمدنی است.

در این میان، قرآن کریم الگویی جامع برای گفت‌وگو و تفاهم میان ادیان ارائه می‌کند: «**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ**»[1] (آل‌عمران: ۶۴). این آیه نشان می‌دهد که رحمت الهی نه‌فقط در رابطه انسان با خدا، بلکه در دعوت به تفاهم، تساهل و همکاریِ اجتماعی نیز جریان دارد. بر همین اساس، پژوهش حاضر در پی آن است که نشان دهد آموزه‌های قرآنی درباره‌ی رحمت، چگونه می‌توانند چارچوبی نظری و اخلاقی برای ارتقاء گفت‌وگوی ادیان و همزیستی اجتماعی فراهم آورند.

بر این اساس، سؤال اصلی پژوهش چنین است: آیا آموزه‌های قرآنی درباره رحمت می‌توانند به‌عنوان مبنایی میان‌رشته‌ای برای تبیین الگوی گفت‌وگوی ادیان و همزیستی اجتماعی در پرتو فلسفه اخلاق معاصر به‌کار گرفته شوند؟

پاسخ به این پرسش مستلزم بررسی تطبیقی میان الهیات قرآنی رحمت، نظریه‌های اخلاق فضیلت و اخلاق مراقبتی، و مبانی اخلاق جهانی است. پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی نوین و تلفیقی، می‌کوشد نشان دهد که رحمت قرآنی ـ برخلاف برداشت‌های رایج که آن را مفهومی عمدتاً عاطفی و فردی تلقی می‌کنند ـ دارای ظرفیت‌های قابل توجهی برای شکل‌دادن به سیاست‌های فرهنگی، اخلاق گفت‌وگویی و الگوهای همزیستی اجتماعی در جوامع چنددینی است.

---

۱. ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است.

پیشینه پژوهش

پژوهش در زمینه «رحمت الهی در قرآن» از دیرباز یکی از محورهای مهم تفسیر و الهیات اسلامی بوده است. مفسران کلاسیک همچون طبری (۱۴۱۲) در *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، رحمت را به‌منزله جلوه‌ای از ربوبیت عام الهی تفسیر کرده‌اند که شامل همه موجودات می‌شود. فخر رازی (۱۴۲۰) در *التفسیر الکبیر* نیز بر ابعاد عقلانی و وجودی رحمت تأکید دارد و آن را عامل انسجام نظام هستی و پیوند انسان با خدا می‌داند. در تفاسیر معاصر، بویژه در *المیزان* اثر علامه طباطبایی (۱۳۹۰)، رحمت به‌عنوان بستر اصلی اخلاق الهی معرفی می‌شود و پیوندی مستقیم میان رحمت، عدالت و ایمان برقرار می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۳/۸؛ ۱۱۳/۱۴)

در دهه‌های اخیر، توجه پژوهشگران به ابعاد اجتماعی رحمت الهی و نقش آن در تعامل ادیان افزایش یافته است. محمدتقی جعفری (۱۳۷۹) در اثر خود *فلسفه و هدف زندگی*، با تکیه بر مبانی فلسفی اسلامی، رحمت را اساس گفت‌وگوی عقلانی و انسانی میان پیروان ادیان می‌داند. به‌زعم وی، اخلاقِ رحمانی قرآن، راهی برای عبور از تعصبات دینی و ایجاد فهم مشترک انسانی است (جعفری، ۱۳۷۹: ۱۱۲).

در حوزه مطالعات میان‌دینی، هانس کونگ (Küng, 1991) با طرح ایده‌ی «اخلاق جهانی» بر مبنای آموزه‌های مشترک ادیان، بویژه مفهوم رحمت و کرامت انسانی، نشان می‌دهد که ادیان ابراهیمی می‌توانند در سایه‌ی فهم مشترک از رحمت، به همزیستی پایدار برسند. این رویکرد بعدها در آثار عبدالکریم سروش (۱۳۸۳) و مصطفی ملکیان (۱۳۹۶) در چارچوب «اخلاق گفت‌وگویی» بسط یافت؛ هر دو اندیشمند، رحمت را به‌مثابه بنیان عقلانیت ارتباطی و گفت‌وگوی صادقانه در سنت اسلامی معرفی می‌کنند.

از منظر فلسفه اخلاق، نظریه‌پردازانی چون آلاسدیر مک‌اینتایر (MacIntyre, 1981) و مارثا نوسباوم (Nussbaum, 2001) با تأکید بر «اخلاق فضیلت» و «اخلاق مراقبتی»، به ضرورت بازگشت به مفاهیم رحمت، شفقت و همدلی در فضای مدرن اشاره می‌کنند. این دیدگاه‌ها در جهان اسلام نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ برای مثال، سید حسین نصر (Nasr, 2002) در آثار خود به این نکته اشاره دارد که رحمت الهی در قرآن، بنیان تمدن اسلامی و الگوی ارتباط مسالمت‌آمیز با دیگری است.

در سطح پژوهش‌های قرآنی نوین، ایزوتسو (Izutsu, 2008a) در مفاهیم اخلاقی ـ دینی در قرآن، رحمت را یکی از کانونی‌ترین واژگان شبکه معنایی قرآن می‌داند که تمام نظام ارزشی اسلام را سامان می‌دهد. وی نشان می‌دهد که رحمت نه‌تنها صفت الهی بلکه معیار رفتار اخلاقی انسان در نسبت با دیگران است. در همین راستا، شامحمدی (۱۴۰۱) در مقاله «معناشناسی رحمت و نقش تربیتی آن در حوزه اجتماعی از دیدگاه آیات و روایات»، با تحلیل آیات و روایات

مرتبط، نتیجه می‌گیرد که رحمت اسلامی ماهیتی تمدنی دارد و می‌تواند به‌عنوان پایه‌ای برای گفت‌وگوی ادیان و کاهش منازعات فرهنگی عمل کند (شامحمدی، ۱۴۰۱: ۱۴۵-۱۶۳).

در سطح بین‌الادیانی، پژوهش‌هایی نظیر ریچارد هورلی (Hurley, 2015) و پاول نتر (Nettler, 2018)بر آن‌اند که آموزه‌های رحمت در اسلام می‌تواند الگویی اخلاقی برای گفت‌وگو با سنت‌های یهودی و مسیحی فراهم کند. در ایران نیز رضی بهابادی و شبانی (۱۳۹۴) در مطالعه‌ای تطبیقی به بررسی مفاهیم «محبت» و «رحمت» در قرآن و عهد جدید پرداخته‌اند. آن‌ها نتیجه می‌گیرند که هر دو متن دینی بر جایگاه مرکزی محبت/رحمت در نسبت میان خدا و انسان و نیز در روابط بین انسان‌ها تأکید دارند؛ از منظر عهد جدید ــ بویژه سنت نیوتستی ـ مفهومِ «آگاپه» بر عشق فداکننده و بخشش بی‌قید و شرط تأکید می‌یابد؛ در حالی که در قرآن مفهوم «رحمت/رحمَة» همگرایانه‌تر و شامل‌تری است که خصلت عام الهی برای مراقبت و شفقت نسبت به مخلوقات را برجسته می‌سازد. نویسندگان خاطرنشان می‌کنند که این اشتراکِ بنیادین می‌تواند زمینه‌ای مناسب برای گفت‌وگوی بین‌دینی فراهم آورد؛ اما هم‌زمان لازم است تفاوت‌های الهی–شناختی و زمینه‌های متنی هر سنت در مباحث اخلاقی و نجات‌شناختی به‌صورتی صادقانه و روشن به رسمیت شناخته شوند تا گفت‌وگو از سطح تمثیلی فراتر رفته و به همکاری عملی و فهم متقابل منتهی شود.

با وجود این مطالعات، کمتر پژوهشی به تحلیل میان‌رشته‌ای این موضوع از منظر فلسفه اخلاق معاصر پرداخته است. بیشتر آثار موجود، یا تفسیری–الهیاتی‌اند یا میان‌فرهنگی و جامعه‌شناختی؛ ازاین‌رو، پژوهش حاضر با رویکردی تلفیقی می‌کوشد کارکرد آموزه‌های قرآنی درباره رحمت را در بستر گفت‌وگوی ادیان و همزیستی اجتماعی، در پرتو نظریات فلسفه اخلاقِ فضیلت و مراقبتی بررسی کند.

روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر با رویکردی میان‌رشته‌ای در پی آن است که ارتباط میان آموزه‌های قرآنی درباره رحمت و نظریه‌های فلسفه اخلاق معاصر را در راستای گفت‌وگوی ادیان و همزیستی اجتماعی بررسی کند. از آن‌جا که مسأله پژوهش، ماهیتی نظری و تفسیری دارد، روش تحقیق، کیفی ـ تحلیلی است که در چارچوب تحلیل مفهومی و تفسیر تطبیقی انجام می‌گیرد.

۱. نوع و رویکرد پژوهش

این پژوهش از نوع مطالعه نظری ـ تبیینی است. بدین معنا که با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای و تحلیل اسنادی، مفاهیم کلیدی مانند «رحمت»، «گفت‌وگو»، «همزیستی» و «اخلاق» از منظر قرآن کریم و فلسفه اخلاق مورد بررسی قرار گرفته‌اند. سپس با رویکردی

تطبیقی و میان‌رشته‌ای، نسبت میان این مفاهیم و تأثیر آن‌ها بر نظریه‌های معاصر همزیستی اجتماعی تحلیل می‌شود (Creswell, 2018: 96).

به بیان دیگر، این پژوهش از الگوی تحلیل محتوای کیفی (Qualitative Content Analysis) با محوریت مضامین قرآنی بهره می‌گیرد. در این روش، داده‌ها از متون قرآنی، تفاسیر معتبر و آثار فیلسوفان اخلاق استخراج و سپس از طریق «کدگذاری مفهومی» و «تحلیل درون‌متنی» سامان یافته‌اند (Mayring, 2014: 41).

۲. روش گردآوری داده‌ها

منابع مورد استفاده در سه دسته گردآوری شده‌اند:

أ. منابع قرآنی و تفسیری: شامل قرآن کریم و تفاسیر معتبر همچون *المیزان فی تفسیر القرآن* (طباطبایی، ۱۳۹۰)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن* (طبری، ۱۴۱۲)، *التفسیر الکبیر* (فخر رازی، ۱۴۲۰) و *تفسیر نمونه* (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱).

ب. منابع فلسفی و اخلاقی: شامل آثار اندیشمندان مسلمان و غربی نظیر *قلب اسلام*[1] (Nasr, 2002)، *مسئولیت جهانی*[2] (Küng, 1991)، *پس از فضیلت*[3] (MacIntyre, 1981) و *تلاطم‌های اندیشه*[4] (Nussbaum, 2001).

ج. منابع میان‌رشته‌ای معاصر: شامل پژوهش‌های جدید در حوزه‌ی گفت‌وگوی ادیان و اخلاق جهانی (Hurley, 2015: 33-47; Nettler, 2018: 41-59) (رضی بهابادی و شبانی، ۱۳۹۴).

اطلاعات گردآوری‌شده به‌صورت استقرایی تحلیل و با رهیافت «تحلیل شبکه معنایی» مفاهیم قرآن به شیوه‌ی «Izutsu, 2008a» بررسی شده است تا روابط میان مفاهیم رحمت، عدالت، کرامت انسانی و همزیستی تبیین گردد.

۳. چارچوب نظری و روش تحلیل

پایه نظری پژوهش، تلفیقی از دو رویکرد است:

أ. رویکرد هرمنوتیکی و تفسیری قرآن‌محور

در این بخش، از روش تفسیر موضوعی (تفسیر القرآن بالقرآن) بهره گرفته شده است. این روش که از سوی مفسرانی همچون سیدمحمدحسین طباطبایی (۱۳۹۰)، عبدالله جوادی آملی (۱۳۹۰) و محمد صادقی تهرانی (۱۴۰۶) تأکید شده، امکان فهم منسجم از مفاهیم قرآنی مانند

1. The Heart of Islam.
2. Global Responsibility.
3. After Virtue.
4. Upheavals of Thought.

رحمت را فراهم می‌آورد. در این رویکرد، آیات مربوط به رحمت، در پرتو آیات هم‌موضوع تحلیل و پیوندهای مفهومی آن‌ها شناسایی شده‌اند.

ب. رویکرد فلسفی ـ اخلاقی تطبیقی

در این مرحله، مفاهیم قرآنی استخراج‌شده با مبانی فلسفه اخلاق معاصر ـ شامل اخلاق فضیلت،[1] اخلاق مراقبتی[2] اخلاق جهانی[3] ـ تطبیق داده شده‌اند. این تطبیق بر اساس روش تحلیل تطبیقی بین‌الادیانی[4] صورت گرفته که در آثار هانس کونگ (۱۹۹۱) و نصر (۲۰۰۲) به‌تفصیل توضیح داده شده است. هدف از این مرحله، نشان دادن قابلیت تعمیم آموزه رحمت در قرآن به عرصه‌ی اخلاق جهانی و گفت‌وگوی میان ادیان است.

٤. ابزار تحلیل و معیارهای اعتبار

در تحلیل داده‌ها از ابزارهای زیر استفاده شده است:

تحلیل مفهومی (Conceptual Analysis): برای تبیین دقیق واژگان کلیدی قرآنی مانند «رحمة»، «رأفة» و «عفو».

تحلیل تفسیری ـ اخلاقی: برای بررسی تطبیق‌پذیری این مفاهیم با ارزش‌های جهان‌شمول انسانی.

تحلیل میان‌رشته‌ای: برای برقراری ارتباط بین متون دینی و فلسفی (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸: ۱۱۵-۱۳۰).

اعتبار داده‌ها از طریق «مثلث‌سازی مفهومی» (Triangulation) انجام شده است؛ بدین معنا که داده‌ها از سه منبع قرآن، فلسفه اخلاق و ادبیات میان‌دینی به‌صورت هم‌زمان تحلیل و صحت آن‌ها با مقایسه متون مختلف تأیید گردیده است (Denzin & Lincoln, 2018: 43).

۵. جایگاه و حدود پژوهش

این پژوهش در پی ارائه‌ی یک الگوی نظری ـ تحلیلی است و قصد ندارد به‌صورت تجربی به سنجش کمی رفتارهای میان‌دینی بپردازد. محدوده‌ی پژوهش شامل تحلیل متون دینی (قرآن و تفاسیر)، منابع فلسفه اخلاق معاصر و آثار منتخب گفت‌وگوی ادیان است؛ از این‌رو، نتایج این مطالعه بیشتر جنبه‌ی نظری و کاربردی در حوزه‌ی الهیات و فلسفه اخلاق دارد و می‌تواند مبنایی برای سیاست‌گذاری فرهنگی و دینی در جوامع چنددینی محسوب شود.

---

1. Virtue Ethics.
2. Care Ethics.
3. Global Ethics.
4. Comparative Interfaith Analysis.

نوآوری پژوهش

پژوهش حاضر در میان آثار مرتبط با الهیات تطبیقی، قرآن‌پژوهی و فلسفه اخلاق معاصر از چند جهت دارای نوآوری و ارزش افزوده علمی است:

نخست، نوآوری در چارچوب نظری است. بیشتر مطالعات پیشین درباره رحمت در قرآن، ماهیت تفسیری یا اخلاقیِ درون‌دینی داشته‌اند و عمدتاً در محدوده تفسیر آیات رحمت (مانند آثار طباطبایی، ۱۳۹۰؛ سبحانی، ۱۳۷۴؛ مطهری، ۱۳۷۷) یا در مطالعات اخلاق اسلامی (جوادی آملی، ۱۳۷۲) متوقف مانده‌اند. در این تحقیق، مفهوم قرآنی رحمت نه‌تنها در بستر الهیات اسلامی، بلکه در پیوند با مباحث فلسفه اخلاق معاصر و اخلاق بین‌فرهنگی تحلیل شده است؛ بدین‌معنا که آموزه‌های قرآنی درباره رحمت به‌مثابه بنیان نظری برای گفت‌وگوی بین‌الادیانی و همزیستی اجتماعی تفسیر می‌شوند. چنین رویکردی کمتر در پژوهش‌های قرآنی مشاهده شده است (Küng, 1991; Nussbaum, 2011).

دوم، نوآوری در روش میان‌رشته‌ای است. این مقاله از تلفیق سه حوزه‌ی معرفتی استفاده می‌کند: تفسیر موضوعی قرآن، فلسفه اخلاق معاصر و مطالعات گفت‌وگوی ادیان. این ترکیب، امکان فهمی چندسطحی از مفهوم «رحمت» را فراهم می‌سازد؛ بدین معنا که رحمت، صرفاً به‌عنوان صفت الهی یا فضیلت فردی در نظر گرفته نمی‌شود؛ بلکه به‌عنوان چارچوبی برای زیست مشترک، عدالت اخلاقی و گفت‌وگوی فرهنگی تحلیل می‌گردد (Nasr, 2002; MacIntyre, 1981). چنین تلفیقی از داده‌های الهیاتی و فلسفی در پژوهش‌های فارسی پیشین سابقه‌ی اندکی دارد و از این‌رو، از نوآوری‌های اساسی مقاله محسوب می‌شود.

سوم، نوآوری در رویکرد تطبیقی و انتقادی به فلسفه اخلاق غربی است. نگارنده با مقایسه آموزه قرآنی رحمت با دیدگاه‌های نوسبام درباره «compassion» (Nussbaum, 2011) و کونگ درباره «ethic of global responsibility » (Küng, 1991) نشان می‌دهد که رحمت در قرآن صرفاً احساسی عاطفی یا اخلاقی نیست؛ بلکه بنیانی معرفتی و هستی‌شناختی دارد که می‌تواند چارچوبی فراتر از اومانیسم سکولار برای گفت‌وگوی ادیان فراهم کند. چنین تلفیقی میان «رحمت قرآنی» و «اخلاق جهانی» کمتر در پژوهش‌های اسلامی انجام شده است (Izutsu, 2008b).

چهارم، نوآوری در کاربرد اجتماعی آموزه‌های قرآنی است. این پژوهش تلاش می‌کند نشان دهد که آموزه رحمت نه‌تنها در سطح فردی، بلکه در سطح ساختارهای اجتماعی و فرهنگی نیز نقش‌آفرین است و می‌تواند مبنای سیاست‌های فرهنگی و گفت‌وگویی در جوامع چنددینی باشد. در شرایط کنونی جهانی که تنش‌های دینی و فرهنگی در حال افزایش است، بازخوانی رحمت قرآنی در پرتو فلسفه اخلاق جهانی، رویکردی تازه و کاربردی به شمار می‌رود (Abu-Nimer,

.(2003; Rahman, 2009

پنجم، از منظر نوآوری زبانی و هرمنوتیک این پژوهش با بهره‌گیری از تحلیل معنایی ایزوتسو (Izutsu, 2008b) و روش تفسیر موضوعی معاصر، به بازخوانی مفاهیم قرآنی از درون شبکه‌های معنایی می‌پردازد. در نتیجه، مفهوم رحمت نه به‌صورت انتزاعی بلکه در نسبت با مفاهیمی چون عدل، مغفرت، هدایت و توحید بررسی می‌شود. این تحلیل شبکه‌ای از مفاهیم قرآنی، ابعاد تازه‌ای از اخلاق جهانی اسلام را آشکار می‌سازد که در پژوهش‌های کلاسیک مغفول مانده بود.

به‌طور خلاصه، نوآوری مقاله در سه سطح نظری، روشی و کاربردی قابل جمع‌بندی است:

۱. در سطح نظری: پیوند مفهومی «رحمت قرآنی» با فلسفه اخلاق جهانی و ایده‌ی اخلاق هم‌زیستی.

۲. در سطح روشی: بهره‌گیری از روش تفسیر موضوعی تطبیقی با تأکید بر رویکرد میان‌رشته‌ای.

۳. در سطح کاربردی: ارائه الگوی عملی از رحمت به‌مثابه بنیان گفت‌وگوی بین‌الادیانی و همزیستی اجتماعی در دنیای معاصر.

یافته‌های پژوهش

یافته‌های پژوهش حاضر را می‌توان در سه سطح اصلی تحلیل کرد:

أ. تحلیل مفهومی رحمت در قرآن

تحلیل متون قرآنی نشان می‌دهد که واژه‌ی رحمت و مشتقات آن ـ مانند رأفة، عفو و غفران ـ بیش از ۳۰۰ بار در قرآن ذکر شده و در شبکه معنایی قرآن، با مفاهیمی چون عدالت، هدایت، کرامت انسانی، محبت و تعاون اجتماعی پیوند دارد (قطب، ۱۴۲۵: ۲۰۰۴/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۶۸/۵) (Izutsu, 2008a: 92). این بررسی نشان می‌دهد که رحمت نه صرفاً صفت اخلاقی یا احساس عاطفی است، بلکه صفتی هستی‌شناختی و تکوینی است که تمام مراتب جهان را دربرمی‌گیرد.

تحلیل موضوعی آیات رحمت نشان می‌دهد که قرآن دو نوع رحمت را تبیین می‌کند:

۱. رحمت عمومی الهی (رحمت شامل همه موجودات): آیات بسیاری نظیر «**وَرَحْمَتِی وَسِعَتْ كُلَّ شَیْءٍ**»[1] (اعراف: ۱۵۶) بیانگر آن است که رحمت الهی شامل تمام هستی است و محدود به گروه یا زمان خاصی نمی‌شود.

---

۱. رحمتم همه چیز را فراگرفته است.

۲. رحمت اختصاصی و هدایت‌گر: آیاتی مانند «**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمانُ وُدّاً**»[۱] (مریم: ۹۶) بیانگر آن است که رحمت در سطح فردی و اجتماعی با رعایت اصول اخلاقی و عمل صالح تحقق می‌یابد.

این دسته‌بندی نشان می‌دهد که رحمت قرآنی هم ماهیتی جهانی و هم عملیاتی دارد که می‌تواند به‌عنوان مبنایی برای تعامل انسانی و گفت‌وگوی بین‌الادیانی تبیین شود (جعفری، ۱۳۷۹: ۱۱۲).

علاوه بر این، تحلیل شبکه‌ای مفاهیم قرآنی (Izutsu, 2008b) نشان می‌دهد که رحمت با مفاهیمی مانند عدل، صبر، احسان و تسامح در هم تنیده شده است. این ویژگی، ظرفیت منحصر به فردی برای ایجاد معیار اخلاقی مشترک در گفت‌وگوی ادیان فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که آموزه‌های قرآنی، اساساً میان‌فرهنگی و تعاملی هستند.

ب. تطبیق آموزه رحمت با فلسفه اخلاق معاصر

بر اساس بررسی نظریه‌های فلسفه اخلاق، مفاهیم رحمت، شفقت و مراقبت در اخلاق فضیلت (MacIntyre, 1981) و اخلاق مراقبتی (Gilligan, 1982) محوریت دارند. یافته‌ها نشان می‌دهد که:

۱. هماهنگی مفهومی: رحمت قرآنی با اخلاق فضیلت و اخلاق مراقبتی همسو است؛ زیرا هر دو بر پرورش فضایل اخلاقی و ایجاد روابط انسانی بر پایه کرامت و همدلی تأکید دارند (Nussbaum, 2011: 45).

۲. تفاوت‌های رویکردی: رحمت قرآنی علاوه بر وجه اخلاقی، وجه معنوی و هستی‌شناختی دارد؛ به این معنا که منشأ آن الهی و متصل به آموزه توحیدی است. این ویژگی، امکان تعمیق اخلاق مراقبتی در سطح بین‌الادیانی را فراهم می‌آورد، در حالی که فلسفه اخلاق غربی غالباً مبنای انسانی ـ سکولار دارد (Nasr, 2002: 21).

۳. کاربرد عملی: این هماهنگیِ مفهومی نشان می‌دهد که آموزه‌ی رحمت می‌تواند در مدارس بین‌الادیانی، سازمان‌های بین‌المللی و برنامه‌های گفت‌وگوی فرهنگی به‌عنوان چارچوب اخلاقی و آموزشی استفاده شود.

ج. کارکرد اجتماعی و گفت‌وگوی ادیان

یکی از یافته‌های برجسته پژوهش، امکان توسعه گفت‌وگوی ادیان بر پایه رحمت قرآنی است. این نتایج از طریق تحلیل تطبیقی با متون دینی یهودیت و مسیحیت و نظریه‌های

---

۱. مسلّماً کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، خداوند رحمان محبّتی برای آنان در دل‌ها قرار می‌دهد.

گفت‌وگوی ادیان (Küng, 1991; Hurley, 2015: 33-47) به دست آمده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که:

۱. رحمت، بنیان گفت‌وگوی بین‌الادیانی

آموزه رحمت به‌عنوان یک صفت اخلاقی و الهی، می‌تواند به‌عنوان «زبان مشترک» برای مذاهب و فرهنگ‌های مختلف عمل کند. این یافته با نظر کونگ مبنی بر ضرورت ایجاد «اخلاق جهانی» برای صلح پایدار همسو است (Küng, 1991: 67).

۲. تقویت همزیستی اجتماعی

رحمت قرآنی، علاوه بر بُعد بین‌فردی، ظرفیت ارتقاء همزیستی اجتماعی، پذیرش تفاوت‌ها و کاهش تعصبات مذهبی و فرهنگی را دارد. این یافته با مطالعات نصر (۲۰۰۲) و رضی بهابادی و شبانی (۱۳۹۴) هم‌راستا است.

۳. الگوی اخلاقی برای جوامع چنددینی

آموزه‌های رحمت می‌توانند به‌عنوان چارچوب عملی و اخلاقی برای سیاست‌گذاری اجتماعی، آموزش بین‌الادیانی و برنامه‌های میان‌فرهنگی به کار گرفته شوند. بویژه در جهان امروز که تنش‌های دینی و فرهنگی افزایش یافته، استفاده از چنین چارچوبی از اهمیت بالایی برخوردار است (Abu-Nimer, 2003: 59).

تحلیل کلی یافته‌ها

جمع‌بندی یافته‌ها نشان می‌دهد که آموزه‌های قرآنی درباره رحمت، سه نقش کلیدی در ارتقاء گفت‌وگوی ادیان و همزیستی اجتماعی ایفا می‌کنند:

۱. نقش معرفتی: ارائه مفهومی روشن و نظام‌مند از رحمت، عدالت و کرامت انسانی.

۲. نقش اخلاقی و عملی: ایجاد چارچوب رفتار انسانی مبتنی بر فضایل اخلاقی و مراقبت از دیگران.

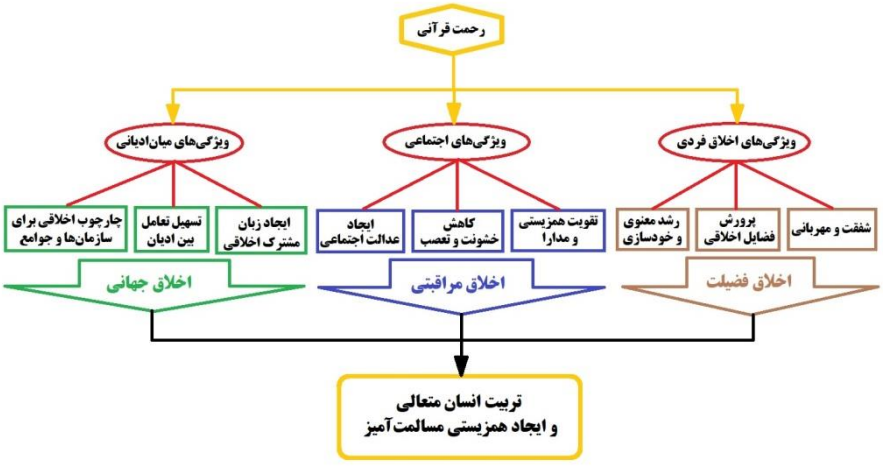
۳. نقش اجتماعی و تمدنی: تسهیل همزیستی مسالمت‌آمیز، کاهش تعصبات و ایجاد الگوی گفت‌وگوی میان‌ادیانی.

این یافته‌ها نشان می‌دهد که ترکیب مطالعه قرآن، فلسفه اخلاق معاصر و نظریه‌های گفت‌وگوی ادیان، امکان ارائه یک چارچوب میان‌رشته‌ای برای کاربرد آموزه‌های رحمت در سطح فردی و اجتماعی را فراهم می‌آورد.

جدول ۱. مقایسه مفهومی رحمت قرآنی و فلسفه اخلاق معاصر

محور / ویژگی	آموزه‌های قرآنی درباره رحمت	فلسفه اخلاق معاصر	نکات تطبیقی / همسویی	تفاوت‌ها / تمایزات
ماهیت	صفت الهی و هستی‌شناختی	فضیلت انسانی / اخلاق مراقبتی	هر دو زمینه‌ساز رشد اخلاقی و رفتار انسانی هستند	وجه الهی و متصل به توحید در قرآن، وجه انسانی–سکولار در فلسفه اخلاق
کارکرد فردی	هدایت و رشد معنوی، عمل صالح	پرورش فضایل اخلاقی، همدلی و شفقت	رشد اخلاقی و انسانی، تربیت شخصیت	تمرکز قرآن بر رابطه با خداوند، فلسفه اخلاق بر تجربه انسانی
کارکرد اجتماعی	همزیستی، مدارا و عدالت اجتماعی	تقویت روابط اجتماعی و مراقبت از دیگران	تقویت همدلی، کاهش خشونت و تعصبات	قرآن چارچوبی الهی برای جامعه ارائه می‌دهد، فلسفه اخلاق غالباً سکولار است
جهان‌شمولی	شامل همه موجودات و جوامع	محدود به انسان و گروه‌های اجتماعی	هر دو قابلیت گسترش و تعمیم دارند	قرآن گسترده و جهانی‌تر است، فلسفه اخلاق اغلب میان‌فرهنگی
کاربرد در گفت‌وگو و میان‌ادیانی	ایجاد چارچوب اخلاقی و بنیاد گفت‌وگوی مسالمت‌آمیز	امکان آموزش اخلاق مراقبتی و فضایل بین‌فرهنگی	هر دو می‌توانند مبنای تعامل صلح‌آمیز باشند	قرآن معیار الهی ارائه می‌دهد، فلسفه اخلاق معیار انسانی

نمودار مفهومی: نقش آموزه‌های رحمت قرآنی در ارتقاء گفت‌وگوی ادیان و همزیستی اجتماعی



این نمودار با محوریت مفهوم «رحمت قرآنی» ترسیم شده است و آن را در سه سطح فردی،

اجتماعی و میان‌ادیانی مورد تحلیل قرار می‌دهد. در سطح فردی، رحمت به شفقت، پرورش فضایل اخلاقی و رشد معنوی انسان منجر می‌شود. در سطح اجتماعی، زمینه‌ساز همزیستی، مدارا، کاهش تعصب و ایجاد عدالت است. در سطح میان‌ادیانی نیز رحمت به‌مثابه زبان مشترک اخلاقی عمل کرده و چارچوبی برای تعامل سازنده میان ادیان و هدایت جوامع و نهادهای انسانی فراهم می‌آورد. بخش جانبی نمودار، هم‌سویی آموزه رحمت قرآنی با جریان‌های برجسته فلسفه اخلاق معاصر، از جمله اخلاق فضیلت، اخلاق مراقبتی و اخلاق جهانی را نشان می‌دهد؛ هم‌سویی‌ای که به تعمیق آثار رحمت در سطوح فردی و میان‌ادیانی یاری می‌رساند. در نهایت، تمام مسیرهای تبیین‌شده در نمودار به یک نتیجه بنیادین منتهی می‌شوند: تربیت انسان متعالی و تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز در جامعه بشری.

تحلیل و بررسی

تحلیل و بررسی یافته‌های پژوهش حاضر، بر اساس سؤالات فرعی پژوهش و با تکیه بر داده‌های استخراج‌شده از قرآن، تفاسیر معتبر و مبانی فلسفه اخلاق معاصر صورت گرفته است. این سؤالات فرعی عبارتند از:

۱. مفهوم و ساختار رحمت در قرآن چگونه قابل تبیین است؟
۲. آموزه‌های رحمت قرآنی چه تطابقی با مبانی فلسفه اخلاق معاصر دارند؟
۳. آموزه‌های رحمت چگونه می‌توانند گفت‌وگوی ادیان را ارتقاء دهند؟
۴. آموزه‌های رحمت چه نقشی در تقویت همزیستی اجتماعی در جوامع چنددینی دارند؟

۱. تحلیل مفهوم و ساختار رحمت در قرآن

مطالعه‌ی متون قرآنی و روایی نشان می‌دهد که «رحمت» در قرآن کریم مفهومی چندلایه و پویا دارد که هم در سطح هستی‌شناختی و هم در سطح اخلاقی ـ اجتماعی قابل تبیین است:

أ. رحمت الهی به مثابه شمول هستی‌شناختی: آیات متعددی بیانگر فراگیری رحمت خداوند در سراسر هستی است. چنان‌که می‌فرماید: «**قُلْ مَن يَكْلَؤُكُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَانِ**»[۱] (الأنبیاء: ۴۲). در این آیه، عنوان «الرَّحْمان» اشاره به رحمت عام الهی دارد که هم شامل مؤمن و هم غیرمؤمن است و در واقع، نظام هستی بر پایه این رحمت استمرار می‌یابد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۴۶/۲۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۰/۱۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۱۴/۱۳) (Izutsu, 2008b: 92). این امر نشان می‌دهد که رحمت به‌عنوان یک صفت هستی‌شناختی، جهان را در بر می‌گیرد و محدود به زمان، مکان یا گروه خاص نیست.

پیامبر اکرم(ص) نیز در تأیید این بُعد عام رحمت فرمود: «**الرّاحِمُونَ يَرحَمُهُم الرَّحمانُ تَبارَکَ**

---

۱. بگو: «چه کسی شما را در شب و روز از [مجازات] خداوند بخشنده نگاه می‌دارد؟!».

وَ تَعَالَى؛ اِرحَمُوا مَن فِی الأرضِ یَرحَمْکُم مَـن فِـی السَّـماءِ»[1] (ابـن‌أبـی‌جمهـور، ۱۴۰۵: ۳۶۱/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۷/۷۴). این حدیث نشان می‌دهد که رحمـت الهـی، مبنـای هسـتی و شـرط استمرار فیض در جهان است.

ب. رحمت هدایت‌گر و اخلاقی: در سطح فردی و اجتماعی، رحمت قرآنی با هـدایت و عمـل اخلاقی پیوند تنگاتنگ دارد. خداوند متعال می‌فرماید: «**وَ نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُـوَ شِـفَاءٌ وَ رَحْمَـةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ**»[2] (الإسراء: ۸۲). این آیه رحمت را نه تنها به‌عنوان بخشش الهی، بلکه به‌مثابه نیرویـی شفابخش و راهنما در مسیر رشد و ترمیم معنوی معرفی می‌کند.

این فهم قرآنی از رحمت با تأکیدات روایی اهـل‌بیـت(ع) نیـز همخـوانی دارد. امـام علـی(ع) می‌فرماید: «**رَحِمَ اللهُ رَجُلاً رَأی حَقّاً فَأعَانَ عَلَیْهِ أوْ رَأی جَـوْراً فَـرَدَّهُ وَ کَـانَ عَوْنـاً بِـالْحَقِّ عَلَـی صَاحِبِهِ**»[3] (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۵؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۳۷۴). بر این اسـاس، رحمـت الهـی در منظر علوی نه تنها صفتی احسان‌محور است، بلکـه بـه‌صـورت عملـی در یـاری‌گـری بـه حـق، بازداشتن از ظلم و پرورش رفتارهای صالح تجلی می‌یابد. در نتیجه ایمان و عمل صالح همراه بـا شفقت نسبت به همنوعان، جلوه‌های عینی همان «رحمت هدایت‌گـر» هسـتند کـه مسـیر رشـد اخلاقی و سامانِ اجتماعی را هموار می‌سازند.

تحلیل شبکه‌ای مفاهیم قرآنی (Izutsu, 2008) نشان می‌دهد که رحمت با عدالت، احسـان، کرامت انسانی، صبر و مغفرت پیوند دارد و این روابط معنایی امکان تبیین یک چارچوب اخلاقـی جامع برای تعامل انسانی و میان‌ادیانی را فراهم می‌آورد.

۲. تطبیق آموزه‌های رحمت قرآنی با فلسفه اخلاق معاصر

تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که آموزه‌های قرآنی درباره رحمت با برخی مبانی فلسفه اخلاق معاصر همسو هستند:

اخلاق فضیلت (Virtue Ethics): رحمت در قرآن با فضایل اخلاقی چون شفقت، مهربانی و انصاف مرتبط اسـت و از ایـن منظـر بـا اخـلاق فضـیلت آلاسـدیر مـک‌اینتـایر همخـوانی دارد (MacIntyre, 1981: 56).

اخلاق مراقبتی (Care Ethics): آموزه‌های رحمت در قرآن بر توجه بـه نیازهـای دیگـران و همدلی اجتماعی تأکید دارنـد، کـه مشـابه نگـرش کـارول گیلیگـان بـه اخـلاق مراقبتـی اسـت

---

۱. خدای رحمانِ خجسته و والا، به مردمانِ دلرحم رحم می‌کند؛ به ساکنان زمین رحم کنید تا آن که در آسمان است بـه شـما رحم کند.

۲. و از قرآن، آنچه شفا و رحمت است برای مؤمنان، نازل می‌کنیم.

۳. خدا رحمت کند کسی را که هرگاه حقی را ببیند آن را یاری کند و اگر ستمی را مشاهده کرد آن را دفـع نمایـد و بـه یـاری صاحب حق برخیزد [و بر ضدّ ستمگر قیام کند].

(Gilligan, 1982: 72).

اخلاق جهانی (Global Ethics): رحمت قرآنی، فارغ از مرزهای قومی و مذهبی، می‌تواند بنیان «اخلاق جهانی» و گفت‌وگوی بین‌الادیانی را شکل دهد، همان‌گونه که هانس کونگ مطرح کرده است (Küng, 1991: 67).

با این حال، تفاوتی بنیادی نیز وجود دارد؛ رحمت قرآنی وجه الهی و هستی‌شناختی دارد و نه صرفاً انسانی ـ سکولار، که این وجه معرفتی، قابلیت تعمیق و تعمیم آموزه‌ها را به حوزه‌های میان‌فرهنگی و میان‌ادیانی افزایش می‌دهد (Nasr, 2002: 21).

۳. تحلیل تأثیر آموزه‌های رحمت بر گفت‌وگوی ادیان

یافته‌ها نشان می‌دهد که آموزه رحمت می‌تواند گفت‌وگوی ادیان را در چهار سطح تقویت کند:

أ. زبان مشترک اخلاقی: رحمت به‌عنوان صفت اخلاقی و الهی می‌تواند به‌عنوان زبان مشترک میان ادیان عمل کند و زمینه فهم و تعامل متقابل را فراهم آورد (Hurley, 2015: 33-47).

ب. کاهش تعصبات و افزایش مدارا: آموزه رحمت با تأکید بر شفقت، عفو و پذیرش تفاوت‌ها، موجب کاهش تعصبات مذهبی و فرهنگی می‌شود (Abu-Nimer, 2003: 59).

ج. بنیان‌گذاری چارچوب اخلاقی برای نهادها و سازمان‌های بین‌الادیانی: این آموزه‌ها می‌توانند سیاست‌ها و برنامه‌های آموزشی، فرهنگی و اجتماعی را در مسیر گفت‌وگوی مسالمت‌آمیز هدایت کنند (Rahman, 2009: 112).

د. ایجاد الگوی اخلاقی بین‌الادیانی: ترکیب آموزه‌های رحمت با مفاهیم فلسفه اخلاق معاصر، الگوی عملی و نظری برای تعامل میان جوامع دینی ارائه می‌دهد.

٤. تحلیل نقش آموزه‌های رحمت در تقویت همزیستی اجتماعی

پژوهش نشان می‌دهد که آموزه‌های رحمت در سه سطح اجتماعی قابل مشاهده هستند:

أ. **سطح بین‌فردی:** رحمت موجب ایجاد فضایی همدلانه، تسامح و مدارا میان افراد می‌شود و رفتارهای خشونت‌آمیز و تعصبی را کاهش می‌دهد (رضی بهابادی و شبانی، ۱۳۹۴).

ب. سطح اجتماعی: آموزه رحمت می‌تواند اصول اخلاقی و رفتاری برای سازمان‌های اجتماعی و فرهنگی فراهم کند و مشارکت و همزیستی جمعی را تقویت نماید (Nasr, 2002: 75).

ج. سطح تمدنی: بازخوانی رحمت در سطح اجتماعی و سیاسی می‌تواند به ایجاد جوامع چندفرهنگی مسالمت‌آمیز و کاهش تنش‌های دینی کمک کند (Küng, 1991: 72).

۵. جمع‌بندی تحلیل

بر اساس تحلیل سؤالات فرعی، می‌توان نتیجه گرفت که:

آموزه‌های قرآنی رحمت، هم جهانی و اخلاقی و هم عملی و فرهنگی هستند.

تطبیق آن‌ها با فلسفه اخلاق معاصر نشان می‌دهد که رحمت می‌تواند چارچوبی میان‌رشته‌ای و عملی برای گفت‌وگوی ادیان فراهم آورد.

آموزه‌های رحمت قابلیت ایجاد الگوهای عملی در سیاست‌گذاری فرهنگی و اجتماعی و ارتقاء همزیستی مسالمت‌آمیز را دارند.

به عبارت دیگر، ترکیب مطالعه قرآن، فلسفه اخلاق و نظریه‌های گفت‌وگوی ادیان، امکان ارائه یک چارچوب نظری و عملی میان‌رشته‌ای برای ارتقاء گفت‌وگوی ادیان و همزیستی اجتماعی را فراهم می‌کند.

جدول ۲. تحلیل سؤالات فرعی پژوهش و یافته‌ها

سؤال فرعی پژوهش	محور تحلیل	یافته‌ها	پیامدهای اخلاقی و اجتماعی	کاربرد در گفت‌وگوی ادیان
۱. مفهوم و ساختار رحمت در قرآن	ابعاد رحمت	– شامل رحمت عمومی و اختصاصی – پیوند با عدالت، هدایت و کرامت انسانی	– ایجاد چارچوب اخلاقی و معنوی برای زندگی فردی – تربیت انسان متعالی	– مبنای زبان مشترک اخلاقی – پایه تعامل میان‌ادیانی
۲. تطبیق آموزه‌های رحمت با فلسفه اخلاق معاصر	همسویی و تفاوت‌ها	– همسو با اخلاق فضیلت و مراقبتی – تفاوت در وجه الهی و هستی‌شناختی	– تقویت فضایل فردی – افزایش همدلی و مسئولیت اجتماعی	– ارائه معیار اخلاقی برای تعامل بین جوامع دینی و غیر دینی
۳. نقش رحمت در ارتقاء گفت‌وگوی ادیان	کارکرد میان‌ادیانی	– ایجاد چارچوب اخلاقی مشترک – کاهش تعصب و تنش مذهبی	– ارتقاء مدارا و احترام متقابل – پیشگیری از تضادهای فرهنگی و دینی	– ایجاد سازوکار عملی برای برنامه‌های گفت‌وگوی ادیان – تسهیل پروژه‌های آموزشی و فرهنگی بین‌ادیانی
۴. نقش رحمت در تقویت همزیستی اجتماعی	کارکرد اجتماعی	– تقویت همزیستی و مدارا – کاهش خشونت و تبعیض – تشویق عدالت و انصاف	– ایجاد جوامع مسالمت‌آمیز و پایدار – تقویت سرمایه اجتماعی و اعتماد میان گروه‌ها	– ارائه الگوی عملی و اخلاقی برای مدیریت جوامع چنددینی و بین‌فرهنگی

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان می‌دهد که آموزه‌های قرآنی درباره رحمت، نقشی بنیادین در ارتقاء اخلاق فردی، همزیستی اجتماعی و گفت‌وگوی میان‌ادیانی دارند. تحلیل‌ها نشان داد که رحمت در قرآن به دو صورت مطرح شده است: رحمت عمومی که شامل همه موجودات و جوامع می‌شود و رحمت اختصاصی و هدایت‌گر که در پی رعایت عمل صالح و فضایل اخلاقی تحقق می‌یابد. این دوگانگی ماهیت رحمت، آن را به ابزاری کارآمد برای تربیت انسان متعالی و هدایت جامعه انسانی تبدیل کرده است.

در سطح فردی، آموزه‌های رحمت موجب پرورش فضایل اخلاقی، رشد معنوی و توانمندی‌های انسانی می‌شوند و زمینه شکل‌گیری رفتارهای همدلانه، مدارا و مسئولیت‌پذیری را فراهم می‌آورند. در سطح اجتماعی، رحمت سبب ایجاد همزیستی مسالمت‌آمیز، کاهش تعصبات، تقویت عدالت و ارتقاء کیفیت روابط انسانی و فرهنگی میان اعضای جامعه می‌شود. همچنین، آموزه‌های رحمت در سطح میان‌ادیانی نقش زبان مشترک اخلاقی و فرهنگی را ایفا می‌کنند و امکان گفت‌وگوی سازنده، احترام متقابل و همکاری میان جوامع دینی مختلف را فراهم می‌آورند.

یکی از دستاوردهای مهم این پژوهش، بازشناسی ظرفیت میان‌رشته‌ای آموزه‌های رحمت است؛ یعنی امکان بهره‌گیری همزمان از مبانی اخلاقی، فلسفی و اجتماعی برای ایجاد چارچوبی جامع جهت تعاملات بین‌فرهنگی و بین‌ادیانی. این چارچوب می‌تواند به نهادهای آموزشی، فرهنگی و اجتماعی کمک کند تا برنامه‌های آموزشی و فرهنگی خود را بر پایه اصول اخلاقی و انسانی طراحی کرده و به تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز و کاهش تنش‌ها و تعارض‌های فرهنگی و دینی کمک کنند.

به طور کلی، یافته‌ها نشان می‌دهد که رحمت قرآنی به عنوان یک صفت الهی و فضیلت اخلاقی، هم نقش هدایت معنوی و فردی دارد و هم کارکرد اجتماعی و میان‌ادیانی. این ویژگی‌های چندلایه، رحمت را به عنصری کلیدی برای تربیت انسان متعالی، ایجاد همزیستی پایدار و تقویت گفت‌وگوی میان ادیان تبدیل کرده است. بنابراین، بازشناسی و بهره‌گیری عملی از آموزه‌های رحمت می‌تواند زمینه‌ساز جوامع انسانی اخلاق‌مدار، همدل و صلح‌آمیز باشد و به توسعه فرهنگ مدارا، احترام و همکاری میان گروه‌ها و جوامع مختلف کمک کند.

فهرست منابع

قرآن کریم.
نهج‌البلاغه، تحقیق: صالح، صبحی. (۱۴۱۴). قم: هجرت.
۱. ابن‌أبی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین. (۱۴۰۵). عوالی اللئالی العزیزیة فی الأحادیث الدینیة، قم: دار سید الشهداء للنشر.
۲. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۴۱۰). غرر الحکم و درر الکلم، محقق: رجائی، سید مهدی، قم: دار الکتاب الإسلامی.
۳. جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۹). فلسفه و هدف زندگی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). اسرار عبادات، قم: انتشارات الزهرا.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). تسنیم: تفسیر قرآن کریم، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۸). «روش‌شناسی مطالعات میان‌رشته‌ای در تفسیر قرآن»، نشریه اندیشه دینی، دوره ۱۱، شماره ۳۲، ص ۱۱۵-۱۳۰.
۷. رضی بهابادی، بی‌بی‌سادات؛ شبانی، اعظم‌سادات. (۱۳۹۴). «مقایسه مفهوم محبت در قرآن و عهد جدید»، دومین کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی.
۸. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۷۴). «اسماء و صفات خدا در قرآن»، درس‌هایی از مکتب اسلام، سال ۳۵، شماره ۸، ص ۶-۱۱.
۹. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۳). بسط تجربه نبوی. تهران: صراط.
۱۰. شامحمدی، مهدی. (۱۴۰۱). «معناشناسی رحمت و نقش تربیتی آن در حوزه اجتماعی از دیدگاه آیات و روایات»، آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث، دوره ۸، شماره ۲، ص ۱۴۵-۱۶۳.
۱۱. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، بیروت: فرهنگ اسلامی.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: یزدی طباطبایی، فضل‌الله؛ رسولی، هاشم، تهران: ناصر خسرو.
۱۴. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، بیروت: دار المعرفة.
۱۵. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۱۶. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.
۱۷. قطب، سید. (۱۴۲۵). فی ظلال القرآن، بیروت: دار الشروق.
۱۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار(ع). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۱۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۱. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۶). راهی به رهایی، تهران: نگاه معاصر.
22.Abu-Nimer, M. (2003). Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice. Gainesville: University Press of Florida.
23.Creswell, John W. (2018). Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches (5th ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
24.Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2018). The SAGE Handbook of Qualitative Research (5th ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
25.Gilligan, Carol. (1982). In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Cambridge, MA: Harvard University Press.
26.Hurley, R. (2015). "Compassion and Mercy in Interfaith Dialogue: A Comparative Approach." Journal of Interreligious Studies, 18(2), 33–47.
27.Izutsu, Toshihiko. (2008a). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill University Press.
28.Izutsu, Toshihiko. (2008b). God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
29.Küng, Hans. (1991). Global Responsibility: In Search of a New World Ethic. New York: Crossroad Publishing Company.
30.MacIntyre, A. (1981). After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
31.Mayring, Philipp. (2014). Qualitative Content Analysis: Theoretical Foundation, Basic Procedures and Software Solution. Klagenfurt: Beltz.
32.Nasr, Seyyed Hossein. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperCollins Publishers.
33.Nettler, P. (2018). "Mercy and Mutual Understanding: The Qur'an and Biblical Ethics in Dialogue." Studies in Interfaith Ethics, 5(1), 41–59.
34.Nussbaum, Martha C. (2001). Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions. Cambridge: Cambridge University Press.
35.Nussbaum, Martha C. (2011). Creating Capabilities: The Human Development Approach. Cambridge, MA: Harvard University Press.
36.Pew Research Center. (2022). Global Religious Hostilities Report 2022. Washington, DC: Pew Forum.
37.Rahman, Fazlur. (2009). Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۹۸ – ۲۸۱

نظریه آنتروپی جرم و بحران اخلاق در جهان معاصر

علی اصغر نجفی [۱]
محمود اشرافی [۲]
مسعود حیدری [۳]

چکیده

در دهه‌های اخیر، پیشرفت سریع فناوری و پیچیدگی روابط اجتماعی، منجر به ظهور جرایم نوینی شده که نظریه‌های کلاسیک جرم‌شناسی قادر به تبیین آن‌ها نیستند. این تحولات، حاکی از تضعیف نظم هنجاری و بحران اخلاق در جامعه معاصر است. مقاله حاضر با تمرکز بر بعد اخلاقی، «آنتروپی جرم» بر این فرض استوار می باشد که گسترش بی‌نظمی ناشی از توسعه نامتوازن فناوری و ضعف همبستگی اجتماعی، به کاهش انسجام اخلاقی و افزایش جرم می‌انجامد. این پژوهش با رویکرد میان‌رشته‌ای، پیوند میان فناوری، سرمایه اخلاقی و سیاست جنایی را بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد توسعه فناوری بدون تقویت ارزش‌ها، ظرفیت بی‌نظمی را افزایش داده و غلبه رویکردهای صرفاً امنیتی در عدالت کیفری به بازتولید خشونت دامن می‌زند. در نهایت، نظریه آنتروپی جرم بر ضرورت بازسازی نظم اخلاقی، تقویت سرمایه اجتماعی و بازاندیشی در سیاست جنایی، با محوریت اخلاق به‌عنوان پیش‌شرط کنترل پایدار جرم، تأکید دارد.

واژگان کلیدی

آنتروپی جرم، اخلاق در فناوری، خشونت نهادینه، عقلانی‌سازی خشونت، بحران اخلاقی.

---

۱. دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم شناسی، گروه حقوق جزا و جرم شناسی، دانشکده حکمرانی اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.
Email: a.najafi0026@iau.ac.ir
۲. استادیار، گروه حقوق جزا و جرم شناسی، دانشکده حکمرانی اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: mahmood.ashrafy@iau.ac.ir
۳. دانشیار، گروه حقوق جزا و جرم شناسی، دانشکده حکمرانی اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.
Email: heidari5525@iau.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۱/۲۶ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۴/۲۰

طرح مسأله

اخلاق از منظر حقوق، یکی از بنیان‌های اساسی نظم اجتماعی و تضمین‌کنندهٔ پایداری روابط انسانی است. نظام‌های حقوقی، بی‌آنکه به پشتوانه ی هنجارهای اخلاقی متکی باشند، از کارآمدی و مشروعیت کافی برخوردار نخواهند بود. با این حال، در هزاره سوم میلادی، بسیاری از جوامع با پدیده‌ای مواجه‌اند که از آن با عنوان «بحران اخلاقی» یاد می‌شود؛ وضعیتی که در آن انسجام هنجاری تضعیف، مرزهای ارزشی مخدوش و معیارهای مسئولیت‌پذیری فردی و جمعی دچار فرسایش می‌گردد. حساسیت این مسئله در ایران و جهان، سبب شده است پژوهشگران با رویکردهای فلسفی، جامعه‌شناختی و حقوقی، ابعاد گوناگون آن را مورد واکاوی قرار دهند.

در تحلیل‌های انتقادی نسبت به وضعیت تمدن معاصر غرب، بر گسترش سودمحوری و لذت‌گرایی به‌عنوان شاخصه‌های مسلط فرهنگی تأکید شده است؛ روندی که به تضعیف مفاهیمی چون ایثار، تقوا، زهد، انفاق، خیرخواهی و عدالت‌طلبی انجامیده و به تعبیر برخی، به عبور از مرزهای اخلاقی و افول ارزش‌های معنوی و انسانی منجر شده است (هاشمیان، غفاری، ۱۳۹۹: ۱۱۱). در سطحی تجربی‌تر، یافته‌های پژوهشی نشان می‌دهد متغیرهایی نظیر احساس نابرابری، ضعف کنترل‌های اجتماعی، احساس نارضایتی، فردگرایی خودخواهانه، ضعف گرایش‌های دینی و کاهش مشارکت اجتماعی، در مجموع قادرند ۷۱ درصد از تغییرات مربوط به تلقی شهروندان از بحران اخلاقی را تبیین کنند (بیات، مهدوی، ساروخانی، ۱۴۰۱: ۶۹). این نتایج بیانگر آن است که بحران اخلاقی نه صرفاً یک ادعای هنجاری، بلکه پدیده‌ای چندبعدی و قابل سنجش در عرصه اجتماعی است. افزون بر این، برخی تحلیلگران با بازخوانی اندیشه‌های شریعتی و تطبیق آن با اقتضائات سده بیست و یکم، کوشیده‌اند چارچوبی نظری برای مواجهه با مسائل اخلاقی معاصر در ابعاد اجتماعی ارائه دهند (نجفی جویباری و همکاران، ۱۳۹۹: ۴۵).

با وجود این تلاش‌ها، خلأ یک چارچوب تبیینی منسجم که بتواند بحران اخلاقی را در پیوندی نظام‌مند با مفاهیم نظم، بی‌نظمی و تحولات رفتاری تحلیل کند، همچنان محسوس است. در این میان، «دیدگاه آنتروپی جرم» به‌عنوان رویکردی نوین، می‌کوشد با بهره‌گیری از مفهوم آنتروپی به‌مثابه شاخصی از بی‌نظمی و آشفتگی در نظام‌های اجتماعی، فرایندهای منتهی به افزایش انحراف و افول هنجارهای اخلاقی را توضیح دهد. نوآوری مقاله حاضر در آن است که با انتقال این مفهوم به عرصه ی تحلیل اخلاق راهی نوین در تبیین این موضوع ارایه شود.

قانون در تاریخ حقوق کیفری همیشه نقشی دوگانه داشته و هم ابزاری برای تنظیم روابط اجتماعی و تضمین امنیت و هم وسیله‌ای برای اعمال قدرت و سلطه بوده است. با این حال در سنت‌های کلاسیک، قانون نماد عقلانیت و اخلاق برتر تلقی می‌شود که نظم را به جای

بی‌نظمی می‌نشاند. اما این تصویر آرمان‌گرایانه، امروزه فاصله زیادی با واقعیت دارد، زیرا قانون و عدالت اغلب ابزاری برای مشروع‌سازی سلطه و سرکوب شده‌اند. با پیدایش دولت‌های مدرن و گسترش بوروکراسی کیفری، نهادهای قانونی از جایگاه اخلاقی خود فاصله گرفته‌اند و پاسخ‌های کیفری نه تنها بازدارنده نبوده‌اند، بلکه منشأ خشونت ثانویه، انزوا و تبعیض شده‌اند. نظریه آنتروپی جرم[1]، با بهره‌گیری از مفهوم آنتروپی در علوم طبیعی، میزان بی‌نظمی و آشفتگی را در ساختارهای اجتماعی و حقوقی بررسی می‌کند. این آنتروپی نه فقط شاخص آماری، بلکه نشان‌دهنده بحران مشروعیت و اخلاق در نظم حقوقی است که گاه خود بی‌اعتمادی را تشدید می‌کند.

در واقع آنتروپی یکی از مفاهیم بنیادین در علوم طبیعی و به‌ویژه فیزیک است و به‌طور تاریخی به عنوان معیاری برای سنجش میزان بی‌نظمی و عدم قطعیت در سیستم‌های فیزیکی تعریف شده است. ریشه‌های این مفهوم به قرن نوزدهم بازمی‌گردد، زمانی که دانشمندان تلاش کردند تا پدیده‌های گرمایی و انرژی را در قالب قوانین ترمودینامیک تبیین کنند (خشنودی، ۱۳۸۰، ۱۴۱). با این وجود در دهه‌های اخیر آنتروپی از چارچوب صرفاً فیزیکی خود فراتر رفته و به عنوان ابزاری نظری و کاربردی در علوم اجتماعی، نظام‌های پیچیده و به ویژه مطالعات جرم‌شناسی به کار گرفته شده است. این تحولات ناشی از افزایش شناخت ما از پیچیدگی‌های ذاتی جوامع انسانی و لزوم مدل‌سازی دقیق‌تر فرآیندهای اجتماعی است که معمولاً با عدم قطعیت، عدم تعادل و بی‌نظمی همراه هستند (Zhou et al., 2021: 450) . آنتروپی نه تنها به عنوان شاخصی از بی‌نظمی، بلکه به عنوان ابزاری برای درک ظهور نظم‌های نوین در سیستم‌های پیچیده تلقی می‌شود که می‌تواند در جهت طراحی سیاست‌های جنایی نوین و کارآمد مورد استفاده قرار گیرد(Mantzaris& Domenikos, 2023: 8) .

در ساده‌ترین تعریف، آنتروپی معیاری برای اندازه‌گیری میزان بی‌نظمی و آشفتگی در یک سیستم فیزیکی است. برای مثال وقتی یخ ذوب می‌شود ساختار منظم بلوری آن تبدیل به آب مایع بی‌نظم می‌شود؛ این فرایند نشان‌دهنده افزایش آنتروپی است. در واقع بر اساس قانون دوم ترمودینامیک، در یک سیستم بسته، که به معنای محیطی است که هیچ انرژی یا ماده‌ای از بیرون وارد یا خارج نمی‌شود، میزان آنتروپی همیشه افزایش می‌یابد یا حداقل ثابت می‌ماند. این بدان معناست که سیستم‌ها به سمت بی‌نظمی و آشفتگی بیشتر گرایش دارند و روند بازگشتی به نظم قبلی بسیار بعید یا غیرممکن است (نوائی، علوی و ارشدی نیا، ۱۳۹۸، ۲۳۸).

آنتروپی جرم، فروپاشی سرمایه اخلاقی[2] جامعه را نشان می‌دهد که بر اثر خشونت نهادینه[3] و

1. Crime Entropy Theory
2. Moral Capital
3. Institutionalized Violence

فقدان همدلی در ساختارهای کیفری شدت می‌یابد. این روند به کاهش وجدان جمعی و همبستگی اجتماعی[1] می‌انجامد و قانون به جای منبع اعتماد، تبدیل به ابزار کنترل و ترس می‌شود. در این میان، همبستگی اجتماعی که سد اصلی فروپاشی اخلاقی است، تضعیف می‌شود و عدالت کیفری به «اخلاق انفعالی» مبتنی بر اجبار و کنترل تبدیل می‌گردد. نظریه آنتروپی جرم پیوند میان خشونت نهادینه و آنتروپی جرم را نشان می‌دهد و هشدار می‌دهد ادامه این روند، به فروپاشی ساختاری اخلاق و بحران اجتماعی منجر خواهد شد. بنابراین بازاندیشی در رابطه میان اخلاق، قانون و عدالت کیفری ضروری است؛ بازاندیشی‌ای که بر همبستگی اجتماعی، کرامت انسانی و مسئولیت متقابل استوار باشد.

مقاله حاضر در سه بخش به تحلیل این موضوع می‌پردازیم:

- خشونت نهادینه و عقلانی‌سازی آن در ساختارهای کیفری
- زوال همبستگی اجتماعی و بحران اخلاقی در سیاست کیفری
- نقش تکنولوژی در تحلیل اخلاقی نظریه آنتروپی جرم

هر بخش با رویکردی بین‌رشته‌ای، ساختارهای کیفری و پیامدهای اخلاقی آن را بررسی می‌کند تا ابعاد گسترده این نظریه نوین روشن گردد.

۱- خشونت نهادینه و عقلانی‌سازی آن در ساختار کیفری

در جوامع معاصر عدالت کیفری به عنوان یکی از ارکان اصلی حفظ نظم و امنیت اجتماعی مطرح است. با این حال پژوهش‌های انتقادی نشان می‌دهد که ساختارهای کیفری صرفاً ابزار اجرای عدالت نیستند؛ بلکه حامل خشونت نهادینه و نظام‌مندی هستند که به طور پیچیده‌ای در بطن خود تعبیه شده‌اند. نظریه آنتروپی جرم این خشونت نهادی را عاملی کلیدی در تشدید بی‌نظمی‌های اخلاقی و اجتماعی می‌داند. هنگامی که نظام‌های کیفری به جای کاهش جرم، به واسطه سازوکارهای پیچیده و غیرشفاف، خود به منبع آشوب و بی‌نظمی تبدیل می‌شوند، مسئله بنیادین در ماهیت این خشونت نهادینه نهفته است. این بخش با رویکردی تحلیلی به بررسی ابعاد اخلاقی و اجتماعی خشونت نهادینه و فرآیند عقلانی‌سازی آن می‌پردازد و نظام کیفری را به مثابه سیستمی پویا و پیچیده می‌نگرد که خشونت در آن به صورت ساختاری و خودبازتولیدکننده حضور دارد. بر اساس نظریه آنتروپی جرم، تلاش برای حفظ نظم از طریق خشونت نهادی، می‌تواند به کاهش سرمایه اخلاقی بیانجامد که این امر مستلزم بازنگری عمیق در سیاست‌های جنایی است.

1. Social Cohesion

۱-۱- خشونت نهادینه در ساختارهای کیفری و پیامدهای آن

خشونت نهادینه در نظام کیفری برخلاف خشونت آشکار و فیزیکی، از طریق سازوکارهای قانونی و بوروکراتیک اعمال می‌شود و غالباً از دید جامعه پنهان می‌ماند. این نوع از خشونت در سیستم کیفری، برخلاف جلوه‌های عریان و فیزیکی آن، در تار و پود سازوکارهای به‌ظاهر قانونی و بوروکراتیک تنیده شده است و به دلیل «پوشش مشروعیت»، اغلب از دید ناظر بیرونی و حتی وجدان عمومی جامعه پنهان می‌ماند؛ گویی قانون، خود به ابزاری برای تحمیل رنجی سیستماتیک تبدیل شده است. این نوع خشونت، همانند ویروسی خزنده، سرمایه اخلاقی و همبستگی اجتماعی را تحلیل برده و بستر را برای رشد بی‌نظمی و آشوب اجتماعی و در نهایت بحران های اخلاقی فراهم می‌آورد.

خشونت ساختاری، از طریق اعدام، برچسب‌زنی و محرومیت‌های ثانویه بعد از خروج از زندان، نمونه ای از سیاست کیفری امنیت گرا با نگرش سختگیرانه است که در نهایت تضعیف سیاست اصلاح و درمان و پیشگیری از بزهکاری را به دنبال خواهد داشت.(نجفی ابرند آبادی، ۹۲-۱۳۹۱: ۳۹). نمونه بارز این خشونت پنهان در عصر حاضر، محرومیت‌های پس از پایان مجازات است؛ جایی که فرد حتی پس از خروج از زندان، در حصارهای نامرئی سوابق کیفری گرفتار می‌ماند و عملاً از بازار کار و جامعه مدنی حذف می‌شود. این چرخه، برخلاف انتظار، به جای کاهش جرم، موجب افزایش آنتروپی جرم و تضعیف نظم اخلاقی می‌گردد. رویکردهای صرفاً تنبیهی، با محروم کردن افراد از نقش انسانی، فرایند بازپروری را مختل می‌سازند و این امر به پارادوکسی اخلاقی می‌انجامد که در آن، مشروعیت و اعتبار اخلاقی قانون کاهش می‌یابد. در نهایت، خشونت نهادینه نه یک پدیده صرفاً حقوقی بلکه بحرانی عمیق اخلاقی است که سیاست‌های جنایی را به منابع اصلی بی‌اعتمادی و فروپاشی اخلاق تبدیل می‌کند. در حالی که هدف قانون، ایجاد نظم است، اما رفتارهای سرکوبگرانه، مشروعیت اخلاقی آن را نزد شهروندان از میان می‌برد. به عبارت دیگر، خشونت نهادینه نه یک خطای فنی در سیستم، بلکه بحرانی بنیادین در «اخلاق حکمرانی» است که سیاست جنایی را از مأمنی برای عدالت، به عاملی برای بی‌اعتمادی و آنتروپی اجتماعی تبدیل می‌کند.

۱-۲- عقلانی‌سازی خشونت و بحران اخلاقی در نظام کیفری

فرایند «عقلانی‌سازی خشونت»[1]، یکی از پدیده‌های نگران‌کننده‌ای است که در آن، اعمال خشونت‌آمیز، به جای آنکه به عنوان امری غیراخلاقی و مذموم تلقی شود، از طریق قوانین، رویه‌ها و سازوکارهای اداری به‌ظاهر منطقی و نظام‌مند و دارای «مشروعیت» می باشد. این امر

1. Rationalization of Violence

پیامدی هولناک دارد که می توان به کاهش چشمگیر «مسئولیت اخلاقی» فردی که مستقیماً در اجرای این خشونت نقش داشته اشاره نمود. به عبارت دیگر، وقتی خشونت در چارچوب یک قانون و دستور قرار می‌گیرد، از بار گناه فردی مرتکب آن کاسته شده و بار مسئولیت به گردن «سیستم» یا «قانون» می‌افتد. این پدیده، یادآور مفهوم تأثیرگذار «ابتذال شر»[1] است که هانا آرنت[2]، جامعه‌شناس و فیلسوف برجسته، آن را مطرح کرد. آرنت در تحلیل جنایات هولناک دوران نازی‌ها، نشان داد که چگونه افراد به‌ظاهر عادی، می‌توانند در مقیاس وسیع مرتکب اعمال غیرانسانی شوند؛ در این وضعیت، فرد از «عاملیت اخلاقی» خود فاصله گرفته و به صرفاً یک وسیله در ماشین عظیم قدرت تبدیل می‌شود (Arendt, ۲۰۰۶ :۱۳۵-۱۴۲).

عقلانی‌سازی خشونت فرآیندی است که طی آن خشونت، به شکل نظام‌مند و سازمان‌یافته از طریق قوانین و رویه‌های بوروکراتیک مشروعیت می‌یابد و مسئولیت اخلاقی فرد عامل خشونت کاهش می‌یابد(Schept, 2014: 198). به نوعی عقلانی‌سازی خشونت در نهایت به معنای نرمال‌سازی آن است. این فرایند، خشونت را از دایرهی رفتار فردی مذموم خارج کرده و به یک روند عادی تبدیل می‌کند. نتیجهی این گذار، تضعیف روزافزون مسئولیت اخلاقی و تقویت بی‌تفاوتی اجتماعی است. این چرخهی معیوب، به طور مستقیم به افزایش آنتروپی اجتماعی و در نهایت بحران های اخلاقی منجر می‌شود؛ یعنی افزایش بی‌نظمی، فروپاشی ساختارها و تحلیل سرمایهی اخلاقی جامعه. نظریهی آنتروپی جرم نیز بر این نکته تأکید دارد که هرچه خشونت نهادینه و عقلانی‌شده در جامعه افزایش یابد، نظم اجتماعی و اخلاقی بیشتر رو به زوال می‌گذارد.

۳-۱- خشونت نهادینه و پیامدهای آنتروپی جرم

هنگامی که خشونت در قالب قوانین، آیین‌نامه‌ها و سازوکارهای بوروکراتیک نهادینه می شود، دیگر صرفاً با رفتار یا اقدام فردی قابل تقلیل و سرزنش مواجه نیستیم. در این سطح، خشونت از مسیرهای رسمی عبور می‌کند، صورت‌های قانونی می‌یابد و در نتیجه، تمایز میان عدالت و خشونت کم‌کم محو می‌شود. خشونت غیرمستقیم، چون در قالب فرآیندهای اداری پنهان شده است، کمتر قابل رؤیت و بنابراین کمتر قابل داوری اخلاقی است. در چنین وضعیتی، بی‌اعتمادی گسترده به نهادهای قضایی و نیز نهادهای اجتماعی مجاور از جمله پلیس، نهادهای حمایتی و حتی برخی ساختارهای نظارتی شکل می‌گیرد و به‌تدریج بدل به چرخه‌ای پایدار می‌شود. بی‌اعتمادی اجتماعی، حساسیت اخلاقی را کاهش می‌دهد، مقاومت اجتماعی در برابر نقض حقوق را تضعیف می‌کند و در نهایت زمینه را برای تشدید بی اخلاقی فراهم می‌سازد. از

1. Banality of Evil
2. Hannah Arendt

این رو، بحران اخلاقی نه صرفاً یک پیامد جانبی، بلکه نتیجه‌ی مستقیم عقلانی‌سازی خشونت است؛ عقلانی‌سازی‌ای که در آن، خشونت از استثنا به قاعده منتقل می‌شود و بار اخلاقی اعمال خشونت از عامل انسانی به فرایند، رویه و قانون انتقال می‌یابد. به بیان دیگر، در منطق بوروکراتیک، خشونت همچون امری عادی، قابل پیش‌بینی و بخشی از سازوکار حکمرانی معرفی می‌شود؛ در حالی‌که همین عادی‌سازی، به فروپاشی وجدان جمعی و تضعیف اخلاق می‌انجامد.

این تحول، هنگامی تشدید می‌شود که جوامع به سرعت به سمت جامعه های نظارتی حرکت کنند و امنیت‌محوری به محور اصلی سیاست‌ها بدل گردد. در چنین چشم‌اندازی، هرچند ممکن است نظام کیفری در مقاطعی بتواند احساس امنیت را افزایش دهد، اما تداوم این الگو معمولاً با فرسایش اعتماد عمومی، عمیق‌تر شدن شکاف‌های اجتماعی و انباشت نارضایتی همراه است. امنیت‌محوری، به‌طور ساختاری نیازمند تولید مستمر کنش‌های کنترلی است و هر بار برای توجیه آن‌ها ناگزیر به توسل به منطق ضرورت و مصلحت می‌شود؛ منطق‌هایی که در نهایت می‌توانند مسیر سیاست جنایی را از عدالت به سمت مدیریت و مهار اجتماعی مبتنی بر ترس منحرف کنند.

در همین چارچوب است که سیاست‌های امنیت‌محور، غالباً با بازگشت به تئوری‌های کیفرگرایانه همراه می‌شوند؛ یعنی این تصور که با تشدید مجازات و اعمال تمام‌مجازات در راستای هدف تأمین کامل امنیت شهروندان، می‌توان از گسترش جرم پیشگیری کرد. در چنین منظری، اهداف، تنها وسایل را توجیه نمی‌کنند، بلکه ساختارهای اخلاقی را نیز به حاشیه می‌رانند. هر وسیله‌ای، تا جایی که بتواند ادعای امنیت را تقویت کند، مشروع تلقی می‌شود. نتیجه این گرایش آن است که سیاست جنایی که باید میان کنترل جرم، کرامت انسانی و عدالت توازن برقرار کند تحت فشار همین چالش‌ها قرار می‌گیرد و نوعی بحران و انسداد در پیشبرد برنامه‌ها رخ می‌دهد. (اختری، شکرچی زاده و مسعود، ۱۴۰۲: ۱۵۲)

پیروی از رویکردهای امنیت‌محور می‌تواند سیاست جنایی را به سمت کیفرگرایی افراطی سوق دهد؛ یعنی پاسخ‌های سخت‌گیرانه و گاه غیرمتعادل که بیش از آن‌که به کاهش جرم واقعی یا بازسازی نظم اجتماعی کمک کنند، به تعمیق انگاره‌های ناکارآمد در برخورد با پدیده مجرمانه می‌انجامند. به تعبیر دقیق‌تر، متولیان امر ممکن است به جای آن‌که نظام کیفری را در جهت کنترل عقلانی جرم و پیشگیری مؤثر سامان دهند، به تدریج به مقابله‌ی تمام‌عیار با پدیده مجرمانه به مثابه تهدیدی دائمی روی بیاورند؛ مقابله‌ای که در آن منطق تدبیر و اصلاح جای خود را به منطق سرکوب و حذف می‌دهد. در چنین شرایطی، نظام کیفری به جای آن‌که کارکرد عدالت‌محور و اخلاقی داشته باشد، بدل به سازوکار تولید بی‌اعتمادی می‌شود؛ یعنی همان نقطه‌ای که بحران اخلاقی و فروپاشی انسجام اجتماعی، دوباره در قالب‌های تازه بازتولید می‌گردد.

از منظر نظریه آنتروپی جرم، این روند را می‌توان به افزایش آنتروپی اجتماعی تعبیر کرد یعنی تشدید بی‌نظمی، آشفتگی و کاهش سرمایه اخلاقی. در واقع، هنگامی که سیاست کیفری به سمت عقلانی‌سازی خشونت و عادی‌سازی مداخله‌های شدید پیش می‌رود، نظم اجتماعی نه از مسیر عدالت، بلکه از مسیر کنترل بر پایه ترس مدیریت می‌شود. در چنین بسترهایی، نظام کیفری به جای کاهش فروپاشی، خود به یک عامل تشدیدگر بحران بدل می‌گردد.

بنابراین عدالت کیفری در این وضعیت با یک پارادوکس جدی روبه‌رو می‌شود: هدف عدالت، برقراری نظم عادلانه و بازگرداندن اخلاق در اجتماع است، اما هنگامی که خشونت عقلانی‌سازی و بوروکراتیک می‌شود، عدالت به جای افزایش اعتماد عمومی، به تشدید بی‌اعتمادی و فروپاشی انسجام اجتماعی می‌انجامد. نظریه آنتروپی جرم با تأکید بر این‌که خشونت در ساختارهای کیفری امری درونی و ساختاری است بر ضرورت بازاندیشی عمیق در سیاست‌های جنایی دلالت می‌کند. اگر این بازنگری صورت نگیرد، نتیجه نه تحقق عدالت، بلکه تبدیل شدن نظام کیفری به یکی از منابع اصلی بی‌نظمی اجتماعی، فرسایش سرمایه اخلاقی و بحران‌های اخلاقی خواهد بود؛ یعنی همان نقطه‌ای که سیاست جنایی، به جای درمان ریشه‌های جرم، به بازتولید خشونت و بحران اجتماعی کمک می‌کند.

۲- زوال همبستگی اجتماعی و بحران اخلاقی در سیاست کیفری

در نظام‌های کیفری معاصر، واکنش‌های رسمی نسبت به جرم بیش از آنکه معطوف به اصلاح فردی و بازسازی باشد، پیامدهای چندلایه و گسترده‌ای بر ساختارهای اجتماعی، روان جمعی و ارزش‌های اخلاقی جامعه به جای می‌گذارند. تجربه گسترش مداخله های کیفری نشان می دهد، در صورتی که ابزارها و مفاهیم کیفری در کنترل انحرافات و جرائم غلبه یابد، می توان از حکومت کیفری و حتی شهر و سر زمین جزایی سخن به عمل آورد. (غلامی، ۱۳۹۱: ۴۲)

خشونت قانونی نهادینه که از طریق مجازات‌های سخت‌گیرانه، نظارت فراگیر و ثبت مداوم سوابق کیفری اعمال می‌شود، تنها به فرد مجرم آسیب نمی‌رساند؛ بلکه به صورت زنجیره‌ای، روان جامعه را مختل کرده و زمینه‌ساز فروپاشی سرمایه اجتماعی و شکل‌گیری «آنتروپی اخلاقی» می‌شود. در چنین سر زمین هایی به جای همزیستی مسالمت آمیز به عنوان بنیان های همبستگی اجتماعی به بدبینی، نفرت، تهدید و ترس منتهی خواهد شد. (قاسمی مقدم، ۱۴۰۳: ۲۹۲) نظریه آنتروپی در این فصل به تحلیل روندهای کلان زوال همبستگی اجتماعی و بحران اخلاقی ناشی از سیاست‌های کیفری می‌پردازد و نقش خشونت قانونی و عقلانیت ابزارگرا را در تضعیف انسجام و سلامت اخلاقی جامعه بررسی می‌کند.

۲-۱- زوال همبستگی اجتماعی و شکل‌گیری آنتروپی اخلاقی

همبستگی اجتماعی با حقوق کیفری پیوندی وثیق دارد؛ زیرا حقوق کیفری تنها متکی بر اراده قدرت حاکم نیست، بلکه تحت تأثیر وجدان جمعی و حساسیت‌های اجتماعی نیز شکل می‌گیرد (جوان جعفری بجنوردی و ساداتی، ۱۳۹۷: ۶۰). از آنجا که همبستگی اجتماعی دربردارنده وفاق، همدلی و انسجام میان اعضای جامعه است، ایجاد و تقویت آن می‌تواند دلالت‌های مهمی در جهت کمینه‌سازی مداخله‌های کیفری داشته باشد و نیاز به واکنش‌های سخت‌گیرانه را کاهش دهد. در کنار این امر، معیارهای رفتاری و اخلاق مشترک که در جامعه با احساس خشم متعصبانه و انزجار نسبت به تخطی از هنجارها حمایت می‌شوند، به‌عنوان عامل پنهان همبستگی عمل کرده و موجب قوام جامعه می‌گردند (محمودی جانکی و روستایی، ۱۳۹۲: ۵۳). با این حال، سیاست‌های کیفری مبتنی بر سخت‌گیری و اعمال مجازات‌های شدید، فراتر از تأثیر بر فرد بزهکار، پیامدهای منفی عمیقی بر روان جمعی و بافت اجتماعی بر جای می‌گذارد. نهادینه شدن خشونت قانونی در قالب مجازات‌های طولانی‌مدت و محرومیت‌های اجتماعی، به‌تدریج آن را به هنجاری پذیرفته‌شده بدل می‌کند و حساسیت اخلاقی جامعه را نسبت به رنج انسان‌ها و پیوندهای همدلانه تضعیف می‌نماید.

در ساختارهای استبدادی، خشونت قانونی و سرکوب سیاسی به‌عنوان ابزار رسمی تحمیل نظم به کار گرفته می‌شود و به زندگی روزمره مردم نفوذ می‌کند. این وضعیت به بی‌تفاوتی اخلاقی و انفعال اجتماعی می‌انجامد و حساسیت جامعه نسبت به ظلم، ناعدالتی و نقض حقوق انسانی را کاهش می‌دهد. پذیرش خشونت قانونی و محرومیت‌های اجتماعی به‌عنوان امر طبیعی، ساختارهای طرد و حاشیه‌نشینی را گسترش می‌دهد؛ ساختارهایی که خود موجب تشدید ناهنجاری‌های اجتماعی و فروپاشی اعتماد عمومی می‌گردند. خشونت قانونی که در آغاز ابزاری موقت برای مقابله با جرم تلقی می‌شد، در این شرایط به تدریج به خشونتی نهادینه و عادی در کل ساختار اجتماعی تبدیل می‌شود و افت تدریجی همدلی و کاهش حساسیت اخلاقی را در پی دارد. حال آنکه سرمایه اجتماعی متشکل از اعتماد، همکاری و همبستگی، ستون اصلی سلامت اجتماعی و اخلاقی جامعه است و تضعیف آن به افزایش ناهنجاری‌ها، جرم و نابرابری منجر می‌شود. در نظام‌های اقتدارگرا، استفاده سیستماتیک از خشونت سیاسی و کیفری این روند را تشدید کرده و بی‌تفاوتی اجتماعی را از یک پیامد منفعلانه به ابزاری فعال برای کنترل و سرکوب تبدیل می‌کند؛ روندی که در نهایت فرسایش اخلاق و تضعیف وجدان جمعی را تسریع می‌نماید. بر این اساس، روشن می‌شود که سیاست‌های کیفری صرفاً واکنشی به جرم نیستند، بلکه نقش مهمی در شکل‌دهی به روندهای کلان اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی دارند و می‌توانند زمینه‌ساز زوال همبستگی اجتماعی و شکل‌گیری نوعی «آنتروپی اخلاقی» شوند.

۲-۲- عقلانیت، سرمایه اجتماعی و بحران اخلاقی

عقلانیت، به عنوان کارگزار اصلی سامان‌بخشی به رفتار و تعاملات اجتماعی انسان، نقشی بنیادین در تعیین ماهیت، تحقق و ارتقاء سرمایه اجتماعی ایفا می‌کند؛ سرمایه‌ای که خود، از عوامل کلیدی تحقق رشد و توسعه پایدار محسوب می‌شود (علیزاده و همکاران، ۱۴۰۰: ۳۷). با این وجود، مطالعات سیاست‌گذاری حاکی از آن است که وقتی عقلانیت صرفاً به ابزاری برای کارآمدسازی مسیر رسیدن به اهداف غایی تقلیل می‌یابد، جامعه با چالش‌های ساختاری جدی در تدوین سازوکارهای لازم برای دستیابی به این اهداف مطلوب روبروست (آرایی، ۱۴۰۱: ۷۱). عقلانیت ابزارگرایانه، با اولویت‌بخشی به معیارهایی چون کارآمدی، سرعت و بازدارندگی، به صورت سیستماتیک از پرداختن به پرسش‌های اساسی ناظر بر اخلاق و کرامت انسانی غفلت می‌ورزد. در این رویکرد، قانون نه به مثابه مکانیزمی برای تحقق ارزش‌های متعالی، بلکه صرفاً به عنوان ابزاری برای اعمال کنترل اجتماعی تلقی می‌گردد(Tyler, 2021: 333). در نتیجه، نهادهای قضایی و اجرایی به ماشین‌هایی تبدیل می‌شوند که وظیفه خطیرشان صرفاً اجرای صرف فرآیندهای قانونی است و ارزش‌های اخلاقی در این چرخه، به حاشیه رانده می‌شوند. این سیستم، علاوه بر آنکه از ظرفیت اصلاح و بازسازی درونی تهی می‌گردد، خود به منبعی برای بروز خشونت قانونی و بی‌تفاوتی سیستماتیک بدل شده و بحران اخلاقی را تشدید می‌کند.

ریشه این بحران عمیق اخلاقی، در حذف تدریجی وجوه انسانی از مفهوم عدالت نهفته است؛ جایی که فرد مجرم صرفاً به مثابه یک قانون‌شکن مورد قضاوت قرار گرفته و هیچ فضایی برای تحول اخلاقی یا امکان بازگشت به جامعه برای او در نظر گرفته نمی‌شود. این امر، به صورت مستقیم، اختیار اخلاقی مجریان قانون را محدود کرده و آنان را به اجزایی منفعل در یک ساختار حقوقی ماشینی، فاقد قدرت انتخاب و قضاوت مستقل بدل می‌سازد. از منظر نظریه آنتروپی جرم، چنین وضعیتی موجب تشدید بی‌نظمی اخلاقی می‌گردد. به بیان دیگر، حذف ابعاد اخلاقی از فرایند عدالت، زمینه‌ساز رنجی عمیق‌تر و بی‌عدالتی ساختاری شده و در نهایت، به تقویت چرخه معیوب بازتولید جرم و خشونت منجر می‌گردد.

۲-۳- پیامدهای اجتماعی زوال اخلاق و افزایش آنتروپی جرم

هنگامی که سازوکارهای قانونی و اداری، بر پایه عقلانیت ابزارگرایانه استوار شده و به طور سیستماتیک به اعمال خشونت مشروعیت می‌بخشند، مرز میان اجرای عدالت و استفاده از خشونت به طرز خطرناکی مبهم می‌گردد. در چنین شرایطی، جامعه با نوعی بی‌تفاوتی نسبت به پیامدهای ویرانگر این وضعیت روبرو می‌شود؛ بی‌تفاوتی که خود، بستری برای گسترش بی‌اعتمادی عمومی به نهادهای بنیادین حقوقی و اجتماعی فراهم آورده و مشروعیت نظام

کیفری را به طور جدی به چالش می‌کشد. عقلانی‌سازی خشونت، به معنای تبدیل خشونت به جزئی جدایی‌ناپذیر از منطق حاکم بر سیستم‌های حقوقی و اداری است. این فرایند، با نادیده گرفتن مسئولیت‌های اخلاقی ذاتی که در بطن هر نظام قضایی و اجرایی وجود دارد، منجر به فروپاشی وجدان جمعی و تشدید پدیده‌ی بی‌احساسی سیستماتیک و در نهایت بحران های اخلاقی حاضر می‌گردد. این بی‌احساسی، به ویژه در جوامعی که به سمت جامعه‌های نظارتی سوق پیدا می‌کنند، نمود بیشتری دارد. در این جوامع، اولویت‌دهی افراطی به مقوله امنیت، بر مفاهیم بنیادینی چون اخلاق سایه افکنده و ابزارهای نظارتی، ضمن برآورده ساختن ظاهری نیاز به امنیت، کرامت انسانی را به حاشیه می‌رانند(Zedner, 2003: 155).

نظریه آنتروپی جرم این آشفتگی اخلاقی را به عنوان عاملی کلیدی در شکل‌گیری ساختارهای حاشیه‌ای و تشدید طرد اجتماعی شناسایی می‌کند. این ساختارها، نه تنها مشروعیت نهادهای حقوقی را تضعیف می‌کنند، بلکه جامعه را در مسیری قهقرایی به سمت فروپاشی اخلاقی سوق می‌دهند. پیامدهای این بی‌احساسی سیستماتیک و افزایش آنتروپی جرم، فراتر از قلمرو صرفاً کیفری گسترش یافته و به بحران‌های عمیق اجتماعی و فرهنگی دامن می‌زند. زمانی که جامعه در قبال ظلم و خشونت ناشی از سازوکارهای قانونی، واکنشی نشان ندهد یا نسبت به آن بی‌تفاوت باشد، بنیان‌های مشروعیت و اعتماد اجتماعی متزلزل می‌گردد. این تزلزل، زمینه‌ساز گسترش بی‌اعتمادی فراگیر، هرج و مرج اجتماعی و در نهایت، فروپاشی نظم اخلاقی خواهد شد. پیامد مستقیم این روند، گسترش پدیده‌هایی چون طرد اجتماعی، فقر و تداوم چرخه معیوب جرم و بزهکاری است. در این چارچوب، اولویت‌بخشی صرف به مقوله امنیت، به بهای کنار گذاشتن اصول اخلاقی و نادیده گرفتن کرامت انسانی، نه تنها به حل مشکلات کمکی نمی‌کند، بلکه نهادهای کنترل‌کننده را از راه‌حل به بخشی از خود مسئله تبدیل می‌نماید. از این منظر، نظریه آنتروپی جرم به مثابه یک چارچوب تحلیلی قدرتمند، به ما کمک می‌کند تا این چرخه معیوب را به درستی درک کرده و ضرورت بازاندیشی اساسی در سیاست‌های کیفری، ضمن تأکید مجدد بر ابعاد اخلاقی، عدالت را برجسته سازد.

۳- نقش تکنولوژی در تحلیل اخلاقی نظریه آنتروپی جرم

تکنولوژی، که در ابتدا به عنوان ابزاری برای تسهیل آسایش و رفاه دنیوی توسط انسان به خدمت گرفته شد، امروزه به چالشی بنیادین برای فهم ما از حقیقت وجودی انسان، سعادت و کمال غایی او بدل گشته است. غفلت از ابعاد وجودی و غایت‌شناختی انسان در برابر ذات و کارکردهای تکنولوژی، منجر به تحولی پارادوکسیال شده است؛ به گونه‌ای که امروزه نه تنها انسان در جایگاه مستخدم تکنولوژی قرار نگرفته، بلکه خود در معرض تسخیر و تملک این

نیروی شگرف و فراگیر قرار گرفته است. این وضعیت، گسست انسان از تکنولـوژی را بـه امـری ناممکن بدل ساخته و انسان را در چرخه‌ای از وابستگی متقابـل گرفتـار آورده اسـت (شـیراوند و عظیمی، ۱۳۹۶: ۲۲۵).

در این میان، نظریه آنتروپی جرم به عنوان یـک چـارچوب مفهـومی نـوین و بـین‌رشـته‌ای، ظرفیت قابل توجهی برای تحلیـل رونـدهای پیچیـده افـزایش بـی‌نظمـی اجتمـاعی، فرسـایش همبستگی‌های اجتماعی و بحران‌های اخلاقی در جوامع معاصر ارائه می‌دهد. در بطن این نظریه، تکنولوژی نقشی محوری و تعیین‌کننده ایفا می‌کند. نفوذ همه‌جانبه فناوری در تمامی ابعاد زندگی فردی، اجتماعی و نهادی، ساختارهای جرم‌زا و همچنین رویکردها و پاسخ‌های کیفری نظام‌هـای حقوقی را به طور بنیادین دگرگون ساخته است. این تحولات، نه تنها الگوهای رفتارهای مجرمانه را دستخوش تغییر کرده، بلکه بنیادهای اخلاقی و ارزش‌های جمعی را نیز به طور عمیقـی تحـت تأثیر قرار داده است. هدف این تحلیل، بررسی موشکافانه و چندوجهی نقش تکنولوژی در تشدید آنتروپی اخلاقی است که زیربنای انسجام جامعه را تشکیل می‌دهند. تحلیل نظریه آنتروپی نشان می‌دهد که چگونه فناوری‌های نوین، به طور هم‌زمان می‌توانند به عنوان ابزاری برای اعمال نظم و کنترل عمل کرده و از سوی دیگر، منشأ بحران‌های عمیق اخلاقی و گسسـت‌هـای اجتمـاعی باشند. این دوگانگی، پرسش‌های اساسی را درباره مشروعیت نظام‌های حقوقی و توانایی آن‌ها در مدیریت پیامدهای تکنولوژی مطرح مـی‌سـازد و ضـرورت بـازنگری در مبـانی نظـری و عملـی سیاست‌گذاری کیفری را در پرتو تحولات تکنولوژیک برجسته می‌سازد.

۳-۱- تحول ماهیت جرم و پیچیدگی‌های تکنولوژیک در عصر جدید

پیشرفت‌های شتابان در حوزه فناوری اطلاعات و ارتباطات، صرفاً به تسهیل روابط انسـانی و دسترسی به اطلاعات محدود نمانده، بلکه ماهیت و بنیاد جرم را نیز به شکلی ریشه‌ای و بنیـادین دگرگون ساخته است. ظهور و تکامل فناوری‌های نوینی چون فضای مجـازی، اینترنـت اشـیاء[۱] ، هوش مصنوعی و فناوری بلاک‌چین، بستری را برای ظهور اشکال نوین و پیچیده‌تری از جـرایم فراهم آورده است که مقابله با آن‌ها، چالش‌های بس عظیم‌تر و متفاوتی را نسبت به جرایم سنتی پیش روی نظام‌های عدالت کیفری قرار می‌دهد. ماهیت پنهـان و غیرمتمرکـز فضـای سـایبری، همراه با امکان استفاده از ابزارهای پیشرفته برای استتار هویت واقعی مجرمان (مانند شبکه‌هـای

۱. اینترنت اشیا (Internet of Things یا IOT) به شبکه‌ای از اشیاء فیزیکی اطلاق می‌شـود کـه بـا اسـتفاده از حسـگرها، نرم‌افزارها و سایر فناوری‌ها، قابلیت جمع‌آوری و تبادل داده با سایر دستگاه‌ها و سیستم‌ها را از طریق اینترنت دارنـد. بـه زبـان ساده‌تر، اینترنت اشیا به دستگاه‌ها و وسایل روزمره ما (مانند لوازم خانگی، خودروها، پوشـیدنی‌هـا، و حتـی تجهیـزات صـنعتی) امکان می‌دهد تا با یکدیگر و با ما از طریق اینترنت ارتباط برقرار کرده و اطلاعات را به اشتراک بگذارند.

وی‌پی‌ان، پروکسی‌ها و ابزارهای رمزنگاری)، فرصت‌های فراوانی را برای فرار از مسئولیت حقوقی و کیفری فراهم می‌آورد. این حس مصونیت فزاینده در میان مجرمان سایبری، نه تنها بازدارندگی عمومی را به شدت تضعیف می‌کند، بلکه به تضعیف وجدان اخلاقی جامعه و کاهش سرمایه اعتماد اجتماعی دامن می‌زند. از منظر نظریه آنتروپی جرم، این وضعیت را می‌توان نشانه‌ای بارز از افزایش بی‌نظمی فراگیر در سطح جامعه و آغاز فرآیند فرسایش و فروپاشی همبستگی‌های اجتماعی دانست.

تحول بنیادین در ماهیت جرم، که خود را در قالب مفاهیمی چون جرایم سایبری آشکار می‌سازد، به طور مستقیم به افزایش آنتروپی و فرسایش سرمایه اجتماعی منجر می‌گردد. سرمایه اجتماعی، که شامل شبکه‌های اعتماد، هنجارها و ارزش‌های مشترک است، به عنوان چسبی نامرئی، جامعه را یکپارچه نگه می‌دارد. هنگامی که این سرمایه در اثر جرایم پیچیده و پاسخ‌های ناکارآمد نظام قضایی تحلیل می‌رود، ساختارهای اجتماعی متزلزل شده و جامعه را به سمت بی‌ثباتی سوق می‌دهد. در چنین شرایطی، نظام‌های قضایی و انتظامی، با درک این پیچیدگی‌های نوظهور، ناگزیر به پذیرش و به‌کارگیری مدل‌های نوین و فناورانه در فرآیندهای کشف، تعقیب و مجازات جرایم هستند. اما این پذیرش نباید به قیمت نادیده گرفتن ابعاد انسانی و اخلاقی جرم و عدالت تمام شود. رویکردهای صرفاً فناورانه و ابزارانگارانه، بدون توجه به مبانی اخلاقی و حقوق شهروندی، خود می‌تواند به تشدید بی‌عدالتی و افزایش آنتروپی دامن بزند. لذا، ضروری است که در کنار توسعه ابزارهای فناورانه، رویکردهای انسانی و اخلاقی نیز تقویت شوند تا بتوان به طور مؤثر، هم با پیامدهای منفی تکنولوژی بر جرم و عدالت مقابله کرد و هم از ظرفیت‌های آن در جهت تقویت انسجام اجتماعی و تحقق عدالت بهره برد. این امر مستلزم بازنگری عمیق در قوانین، آموزش قضات و ضابطان و ارتقاء سواد دیجیتال شهروندان است تا بتوان در این عصر پرچالش، تعادلی پایدار میان نوآوری تکنولوژیک و صیانت از ارزش‌های بنیادین انسانی و اخلاقی برقرار ساخت.

۲-۳- فناوری‌های نظارتی؛ ابزار کنترل یا منبع بی‌اعتمادی؟

حریم خصوصی به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین حقوق طبیعی انسان و یکی از مصادیق اصلی حقوق بشر، نقشی اساسی در پاسداشت کرامت و آزادی فردی دارد. با وجود تصریح مقررات و تأکید نظریه‌پردازان حقوقی، آنچه در عمل دیده می‌شود وجود رویه‌های متعدد نقض حریم خصوصی در جامعه است؛ امری که نشان می‌دهد حمایت‌های قانونی و قضایی موجود به‌طور کافی نتوانسته‌اند این حق بنیادین را تضمین کنند. حفاظت از شخصیت و منزلت افراد، در گرو حفاظت واقعی و مؤثر از حریم خصوصی آنان است؛ مسئله‌ای که مستلزم وجود اخلاق حرفه ای

و تعیین حدود اختیارات حاکمیت و تضمین قلمروی امن و آزاد برای شهروندان می باشد.

تجربه جهانی و نیز داده‌ها نشان می‌دهد که گسترش نظارت دائمی، صرف‌نظر از اهداف اولیه آن، پیامدهای اجتماعی و اخلاقی مهمی تولید می‌کند. احساس دائمی زیرنظر بودن موجب کاهش آزادی روانی شهروندان، تغییر رفتارهای اجتماعی و شکل‌گیری نوعی فضای بی‌اعتمادی نسبت به نهادهای حکومتی می‌شود. چنین وضعیتی به تضعیف «سرمایه اجتماعی» می‌انجامد؛ سرمایه‌ای که بنیان نظم اجتماعی سالم را تشکیل می‌دهد. افزون بر این، به‌کارگیری هوش مصنوعی و الگوریتم‌ها در تصمیم‌گیری‌های انتظامی و قضایی به‌ویژه هنگامی که شفافیت، نظارت انسانی و معیارهای اخلاقی کافی وجود ندارد، می‌تواند به بازتولید تبعیض‌های ساختاری و حتی تشدید خشونت نهادی بینجامد. این الگوریتم ها فاقد وجدان اخلاقی و فهم پیچیدگی‌های انسانی است؛ ازاین‌رو اتکای صرف به آن می‌تواند اعتماد عمومی به دستگاه عدالت را فرسوده کند.

این وضعیت نوعی پارادوکس تکنولوژیک ایجاد می‌کند، فناوری‌هایی که قرار بود ابزار نظم، کارآمدی و امنیت باشند، در شرایط فقدان مقررات‌گذاری اخلاقی مناسب، خود می‌توانند به منشأ بی‌نظمی، بحران اخلاقی و بی‌اعتمادی اجتماعی تبدیل شوند. چنین پارادوکسی دقیقاً همان چیزی است که نظریه «آنتروپی جرم در عصر دیجیتال» بر آن انگشت می‌گذارد؛ یعنی افزایش آشفتگی و کاهش انسجام اجتماعی در نتیجه مداخلات کنترل‌گرایانه‌ای که فاقد پشتوانه اخلاقی کافی هستند. بنابراین، هرگونه بهره‌گیری از فناوری‌های نظارتی باید با رویکردی اخلاق‌محور، قانون‌مند و شفاف همراه شود تا ضمن تسهیل کشف جرم، از کرامت انسانی و اعتماد اجتماعی نیز حفاظت نماید. بی‌توجهی به این ابعاد، نه‌تنها جرم را کاهش نمی‌دهد بلکه می‌تواند خود به یکی از سرچشمه‌های بی‌نظمی و بحران اخلاقی بدل گردد.

۳-۳- کاهش تعاملات انسانی و فروپاشی اخلاق در بستر تکنولوژی

گسترش فناوری‌های نوین، اگرچه فرصت‌های بی‌سابقه‌ای برای ارتباط و دسترسی به اطلاعات فراهم کرده، اما در کنار آن پیامدهای قابل‌تأملی بر کیفیت زندگی اجتماعی بر جای گذاشته است. یکی از مهم‌ترین این پیامدها، کاهش تدریجی تعاملات چهره‌به‌چهره است؛ تعاملاتی که زیربنای شکل‌گیری همدلی، مسئولیت‌پذیری و اخلاق جمعی محسوب می‌شوند. جایگزینی مواجهه مستقیم انسانی با ارتباطات مجازی، توان عاطفی و ظرفیت مشارکت اخلاقی افراد را تضعیف کرده و در نتیجه نوعی «انفعال اخلاقی» در سطح جامعه پدید می‌آورد. این فرایند، زمینه‌ساز بروز آنتروپی اخلاقی است؛ وضعیتی که در آن، انسجام رفتارهای اخلاقی کاهش یافته و پیوندهای اجتماعی و سرمایه اجتماعی دچار فرسایش می‌شوند. شبکه‌های

اجتماعی نیز با تبدیل‌شدن به بستری برای انتشار اخبار نادرست، نفرت‌پراکنی و خشونت کلامی، این روند را تشدید کرده و تنش‌های میان‌فرهنگی، قومی و اجتماعی را عمیق‌تر می‌سازند.

فناوری در این معنا پدیده‌ای دوسویه است، از یک‌سو ابزاری کارآمد برای پیشگیری و مقابله با جرم محسوب می‌شود و از سوی دیگر، در صورت فقدان نظارت و سیاست‌گذاری مناسب، می‌تواند بر آنتروپی اخلاقی و جرم‌خیزی بیفزاید. این دوگانگی اهمیت تدوین سیاست‌های عدالت‌محور، اخلاق‌مدار و آگاهانه در حوزه فناوری را برجسته می‌کند. کاهش آنتروپی اخلاقی و بازسازی سرمایه اجتماعی تنها زمانی امکان‌پذیر است که فناوری به‌عنوان مکمل روابط انسانی به کار گرفته شود، نه جایگزین آن‌ها. استفاده هدایت‌شده از فناوری باید با هدف تقویت تعاملات انسانی، ارتقای شفافیت و احیای ارزش‌های اخلاقی طراحی شود. در این راستا، آموزش‌های اخلاقی و اجتماعی، توانمندسازی کاربران و تقویت نهادهای مدنی از جمله راهکارهای اساسی برای بازگرداندن نظم و انسجام اجتماعی و کاهش بحران های اخلاقی است. مهار پیامدهای منفی فناوری نیازمند رویکردی متعادل و انسان‌محور است؛ رویکردی که در آن، فناوری نه عامل تضعیف اخلاق، بلکه ابزاری برای تقویت عدالت، اعتماد و همبستگی جمعی باشد.

نتیجه‌گیری

نظریه آنتروپی جرم چارچوبی نوین و میان‌رشته‌ای برای تحلیل رابطه پیچیده میان فناوری، اخلاق و عدالت کیفری ارائه می‌دهد. این نظریه نشان می‌دهد که افزایش فناوری‌های نوین، به‌ویژه فناوری‌های نظارتی و داده‌محور، بدون توجه به ابعاد اخلاقی و انسانی، می‌تواند به افزایش بی‌نظمی‌های اجتماعی و فروپاشی وجدان جمعی و در نهایت بحران های اخلاقی منجر شود. چنین وضعیتی به جای برقراری نظم، آنتروپی اخلاقی و ساختاری را در نظام کیفری تشدید می‌کند. فناوری در بستر عدالت کیفری اگرچه ابزارهای قدرتمندی برای کنترل جرم فراهم آورده، اما غفلت از اصول اخلاقی موجب شده است که این فناوری‌ها به جای تقویت عدالت، منبعی برای تضعیف اعتماد عمومی، افزایش خشونت نهادی و کاهش مسئولیت‌پذیری اخلاقی باشند. همچنین عقلانی‌سازی خشونت و جایگزینی قضاوت انسانی با الگوریتم‌ها و کنترل ماشینی، وجدان اخلاقی جامعه را تضعیف کرده و به افزایش آنتروپی جرم دامن می‌زند. از این رو این مقاله بر ضرورت بازنگری فلسفی و اخلاقی در کاربرد فناوری‌های نوین در حوزه عدالت کیفری تأکید می‌کند. تنها با درک عمیق‌تر ابعاد اخلاقی فناوری و ادغام آن با مبانی انسانی و عدالت‌محور می‌توان از تشدید بی‌نظمی‌های اخلاقی و بحران های ایجاد شده جلوگیری و نقش فناوری را به‌عنوان ابزاری در خدمت تقویت همبستگی اجتماعی و احیای اعتماد عمومی تثبیت نمود. در نهایت نظریه آنتروپی جرم هشدار می‌دهد که بدون توجه به تعادل میان فناوری و اخلاق، پیشرفت‌های فناورانه ممکن است به جای بهبود نظام عدالت، به گسترش بی اخلاقی و فروپاشی سرمایه اجتماعی منجر شود. بنابراین رویکردی انسانی، اخلاقی و هوشمندانه به فناوری در عدالت کیفری، کلید مقابله با بحران‌های معاصر و رسیدن به نظم پایدار و مشروع خواهد بود.

فهرست منابع

۱- آرایی، وحید(۱۴۰۱) «تحلیل و نقد عقلانیت ابزاری در سیاستگذاری عمومی با تاکید بر عقلانیت اسلامی»، مطالعات قدرت نرم، تابستان ۱۴۰۱، شماره ۲۹. ۷۱-۹۰.

۲- بیات, فریبرز , مهدوی, سید محمد صادق و ساروخانی, باقر (۱۴۰۱) « بحران اخلاقی از دیدگاه شهروندان تهرانی»، فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات اخلاق کاربردی-11 ,18(47) , 69. doi: 10.22081/jare.2023.65097.1783

۳- جوان جعفری بجنوردی، عبدالرضا؛ ساداتی، سید محمد جواد(۱۳۹۷) «از تراژدی تعذیب تا کمدی اصلاح؛ اراده قدرت و وجدان جمعی»، فصلنامه مجلس و راهبرد، سال بیست و پنجم، شماره ۹۳، ۴۳-۶۴.

۴- خشنودی, محمد(۱۳۸۰) «جایگاه انتروپی در مهندسی و علوم»، فصلنامه آموزش مهندسی ایران3(9), 135-152. doi: 10.22047/ijee.2001.2374 ,

۵- شیراوند، محسن؛ عطیمی، سید امین(۱۳۹۶) «بررسی تکنولوژی و اخلاق فناوری در پرتو تبیین عناصر حوزه انسان شناسی دینی»، انسان پژوهی دینی سال چهاردهم، بهار و تابستان ۱۳۹۶، شماره ۳۷، ۲۲۵-۲۵۰.

۶- علیزاده، امیر خادم؛ نوراحمدی، محمد جواد؛ امینی، امرالله؛ رضایی جهدکن، مهدی(۱۴۰۰) «نسبت عقلانیت اسلامی با سرمایه اجتماعی در مقایسه با عقلانیت ابزاری»، اقتصاد اسلامی، سال بیست و یکم، تابستان ۱۴۰۰، شماره ۸۲، ۳۷-۶۳.

۷- غلامی، حسین.(۱۳۹۱) «اصل حداقل بودن حقوق جزا»، پژوهش حقوق کیفری، ۱(۲)، ۴۱-۶۵.

۸- قاسمی مقدم، حسن (۱۴۰۳) «همبستگی اجتماعی و کمینه سازی مداخله های کیفری»، مطالعات حقوق کیفری و جرم شناسی، دوره ۵۴ بهار و تابستان ۱۴۰۳ شماره ۱ (پیاپی ۲۲). doi: 10.22059/jqclcs.2024.383137.1945 ۲۹۷-۲۷۱

۹- محمودی جانکی, فیروز و روستایی, مهر انگیز (۱۳۹۲) « توجیه مداخله ی کیفری؛ اصول و ضرورتها»، فصلنامه پژوهش حقوق کیفری، ۱(۳)، 66-35

۱۰- مرضیه اختری بروجنی محسن شکرچی زاده غلامحسین مسعود (۱۴۰۲) «چالش های سیاست جنایی کیفرمدار (امنیت محور) در پرتو موازین فقه و حقوق بشر»، فقه جزای تطبیقی دوره سوم پاییز ۱۴۰۲ شماره ۳، ص ۱۴۱-۱۵۵. doi: 10.22034/jccj.2023.389973.1232

۱۱- نجفی ابرندآبادی، علی حسین، از جرم شناسی انتقادی تا جرم شناسی امنیتی (تقریرات درس جرم شناسی)، دوره دکتری حقوق جزا و جرم شناسی دانشگاه شهید بهشتیف تدوین سکینه

خانعلی پور واجاگاه و مهدی قربانی، نیمسال دوم تحصیلی ۱۳۹۱-۹۲. ش، قابل دسترسی در: www.lawtest.ir

۱۲- نجفی جویباری ، خورشید ؛ شمسینی غیاثوند، حسن ؛ اطهری مریان ، سید اسدالله ؛قائم پناه، صمد (۱۳۹۹) «شریعتی، معنویت و انسان رها شده در عصر جهانی شدن »، پژوهش های سیاسی و بین المللی سال ۱۱ تابستان ۱۳۹۹ شماره ۴۳،صص ۴۵ - ۶۷

۱۳- نوائی، جواد؛ علوی، سید محمد کاظم؛ ارشادی نیا، محمدرضا (۱۳۹۸) «مرگ حرارتی و پیامدهای الهیاتی آن»، پژوهشنامه فلسفه دین، سال هفدهم، شماره اول(پیاپی ۳۳)، ۲۳۳-۲۵۴.

۱۴- هاشمیان، فاطمه سادات؛ غفاری قرهباغ، سید احمد (۱۳۹۹) «بحران های اخلاقی تمدن عصر جدید»، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، سال بیست و چهارم، شماره اول، ص۱۱۱-۱۲۸.

1. Schept, J. (2014). (Un)seeing like a prison: Counter-visual ethnography of the carceral state. Theoretical Criminology, 18(2), 198–223. https://doi.org/10.1177/1362480613517256

2. Arendt, Hannah . (2006) .Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. Penguin Publishing Group. [1963, Viking Press, revised 1968] .ISBN 978-1-101-00716-7.

3. Tyler, T. (2021). Procedural justice and compliance in the legal system. Law & Society Review, 55(2), 333–355. https://doi.org/10.1111/lasr.12450

4. Zedner, L. (2003). Too much security? International Journal of the Sociology of Law, 31(3), 155–184. https://doi.org/10.1016/S0194-6595(03)00033-9

5. Mantzaris, A., & Domenikos, K. (2023). Polarization, Entropy and Crime: Insights from Social Complexity. Nature Scientific Reports.

6. Zhou, Y., Liu, Q., & Sun, Y. (2021). Information entropy and complexity in social networks: A quantitative study. Physica A: Statistical Mechanics and its Applications, 569, 125784, p 450-460.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۳۳۶ – ۲۹۹

مدل‌سازی مفهومی چرخش کارآفرینانه در استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی ایرانی: رویکرد تحلیل مضمون

آرش رادمهر [۱]
مهرداد حسینی شکیب [۲]
علی داوری [۳]

چکیده

چرخش کارآفرینانه به عنوان تغییر جهت‌دهی استراتژیک مبتنی بر یادگیری تأییدشده، به یک قابلیت حیاتی برای استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی در مواجهه با محیط‌های متغیر و عدم‌اطمینان بالا تبدیل شده است. در حالی که پژوهش‌های پیشین عمدتاً بر اکوسیستم‌های کارآفرینی غربی و استارتاپ‌های محصول‌محور متمرکز بوده‌اند، پویایی‌های زمینه‌ای چرخش در اقتصادهای نوظهور مانند ایران، به‌ویژه در استارتاپ‌های خدماتی، همچنان کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. از سوی دیگر، چرخش به‌عنوان یک تصمیم سرنوشت‌ساز، همواره با مسئولیت پذیری مدیران و بنیانگذاران استارتاپ ها و ملاحظات اخلاقی در قبال ذی‌نفعان (کارکنان، مشتریان، سرمایه‌گذاران و جامعه) همراه است که در مدلها و ادبیات موجود کمتر به آن پرداخته شده است. پژوهش حاضر با هدف پر کردن این شکاف، به تدوین یک مدل مفهومی زمینه‌مند از چرخش کارآفرینانه برای استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی در ایران می‌پردازد. این مطالعه با بهره‌گیری از چارچوب تحلیل مضمون شش مرحله‌ای براون و کلارک (۲۰۰۶)، مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته عمیقی با ۱۵ نفر از بنیانگذاران و مدیران استارتاپ‌های خدماتی اینترنتی در تهران انجام داد که از طریق نمونه‌گیری هدفمند و گلوله‌برفی انتخاب شدند. مصاحبه‌ها منجر به استخراج ۴۳۰ نقل‌قول معنادار گردید که از طریق کدگذاری باز، محوری و انتخابی، به ۱۳۵ کد مجزا، ۳۲ مضمون سازمان‌دهنده (شاخص) و ۸ مضمون فراگیر (بعد) تقلیل یافت. یافته‌ها یک مدل مفهومی هشت‌بعدی شامل: (۱) محرک‌های درونی و بیرونی چرخش، (۲) انواع چرخش، (۳) فرآیند تصمیم‌گیری چرخش، (۴) اثرات تعامل با ذی‌نفعان، (۵) اکوسیستم استارتاپ، (۶) نهادینه سازی تغییر، (۷) هوش رقابتی، و (۸) پیامدها و عملکرد چرخش را آشکار می سازد. علاوه بر این، یک مدل فرآیندی از چرخش ترسیم شد که مراحل متوالی از شناسایی محرک تا پیامدهای عملکردی را نشان می‌دهد. این پژوهش با زمینه‌مندسازی چرخش کارآفرینانه در چشم‌انداز نهادی و فرهنگی منحصربه‌فرد ایران، به توسعه نظریه کارآفرینی کمک می کند و پیامدهای عملی برای بنیانگذاران، سرمایه گذاران و سیاست‌گذاران ارائه می‌دهد. تحلیل مضامین نشان می‌دهد که ملاحظات اخلاقی (شفافیت با ذی‌نفعان، مسئولیت‌پذیری و حمایت در قبال کارکنان و مشتریان، و انصاف در تخصیص منابع) به‌طور ضمنی در بطن ابعاد «تعامل با ذی‌نفعان»، «رهبری»، «پیامدها» و «نهادینه‌سازی تغییر» حضور دارند. مدل ارائه‌شده چارچوبی جامع برای درک زمان، چرایی و چگونگی چرخش در استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی در ایران فراهم می‌آورد.

واژگان کلیدی

چرخش کارآفرینانه، پیوت استراتژیک، استارتاپ اینترنتی خدماتی، تحلیل مضمون، اخلاق کارآفرینی، اکوسیستم استارتاپی ایران.

---

۱. دانشجوی دکتری مدیریت کارآفرینی، واحد قزوین، دانشگاه آزاد اسلامی، قزوین، ایران.
Email: arash.radmehr@iau.ac.ir
۲. دانشیار گروه مدیریت صنعتی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: mehrdad.shakib@kiau.ac.ir
۳. دانشیار گروه کسب وکار جدید، دانشکده کارآفرینی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
Email: ali_davari@ut.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۶/۴ پذیرش نهایی: ۱۴۰۵/۸/۲۷

طرح مسأله

در دهه‌های اخیر، استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی به عنوان موتورهای قدرتمند نوآوری و تحول اقتصادی ظهور کرده‌اند و با بهره‌گیری از بسترهای دیجیتال، بازارهای جدیدی ایجاد کرده و صنایع مستقر را متحول ساخته‌اند (Ries,2011; Blank,2013). برخلاف استارتاپ‌های محصول‌محور، استارتاپ‌های خدماتی با چالش‌های متمایزی مواجه‌اند که ریشه در ماهیت ناملموس خدمات، هم‌زمانی تولید و مصرف، و نقش محوری تعامل با مشتری در هم‌آفرینی ارزش دارد (Nelson,2012). این ویژگی‌ها، استارتاپ‌های خدماتی را به‌ویژه در برابر نوسانات بازار، تغییرات ترجیحات مشتریان و پویایی‌های رقابتی آسیب‌پذیر می‌سازد و آن‌ها را به قابلیت‌های استراتژیک چابک و تطبیقی نیازمند می‌کند (Hampel, Tracey & Weber,2020; McDonald & Gao,2019).

در میان این قابلیت‌های تطبیقی، چرخش کارآفرینانه[1] به عنوان یک تغییر جهت‌دهی ساختاریافته مبتنی بر یادگیری تأییدشده، توجه قابل توجهی را در محافل علمی و عملی به خود جلب کرده است. ریس (Ries,2011) چرخش را به عنوان مکانیزمی محوری در چارچوب استارتاپ ناب مفهوم‌سازی کرد که به کسب‌وکارها امکان می‌دهد فرضیه‌های مدل کسب‌وکار خود را از طریق آزمایش‌های تکراری و بازخورد مشتریان، به‌طور سیستماتیک مورد آزمون و اصلاح قرار دهند. پژوهش‌های بعدی این مفهوم‌سازی را گسترش داده و انواع مختلف چرخش (Bajwa, Wang, & Nguyen,2020; Bajwa et al.,2017)، محرک‌ها و پیشایندها (Camuffo et al.,2020; Grimes,2018)، و پیامدهای عملکردی (Morgan et al.,2020) را شناسایی کرده‌اند.

با وجود این رشد چشمگیر ادبیات، شکاف‌های قابل‌توجهی همچنان باقی است. نخست، بخش زیادی از ادبیات چرخش در بسترهای کارآفرینی غربی شکل گرفته و توجه اندکی به چگونگی تأثیر عوامل نهادی، فرهنگی و اقتصادی در اقتصادهای نوظهور بر فرآیندها و پیامدهای چرخش شده است. دوم، تمرکز غالب بر استارتاپ‌های محصول‌محور یا فناوری‌محور، ویژگی‌ها و چالش‌های منحصربه‌فرد استارتاپ‌های خدماتی را تحت‌الشعاع قرار داده است. سوم، مدل‌های موجود اغلب بر اصول جهانی تأکید دارند در حالی که از ابعاد و شاخص‌های زمینه‌مند[2] که منعکس‌کننده واقعیت‌های کارآفرینی محلی هستند، غفلت می‌کنند. چهارم، اگرچه چرخش ذاتاً یک تصمیم سرنوشت‌ساز با پیامدهای گسترده برای ذی‌نفعان است، اما ادبیات موجود به طور

1. Entrepreneurial Pivot
2. Context Oriented

نظام‌مند به ملاحظات اخلاقی حاکم بر این تصمیم و فرآیند آن نپرداخته است. چرخش نه تنها یک انتخاب استراتژیک، بلکه یک عمل اخلاقی است که در آن بنیان‌گذار در قبال کارکنان، مشتریان، سرمایه‌گذاران و جامعه مسئولیت دارد.

ایران به عنوان یک زمینه مطالعاتی به‌ویژه آموزنده برای بررسی چرخش کارآفرینانه محسوب می‌شود. اکوسیستم استارتاپی ایران در دهه گذشته رشد قابل‌توجهی داشته و استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی متعددی در حوزه‌هایی نظیر فین‌تک، تجارت الکترونیک، حمل‌ونقل و خدمات منزل ظهور کرده‌اند (رحمت‌سرشت و همکاران، ۱۴۰۱). با این حال، این اکوسیستم در چشم‌اندازی نهادی پیچیده شامل نوسانات اقتصادی، نوسانات نرخ ارز، تحریم‌های بین‌المللی و عدم‌قطعیت‌های نظارتی فعالیت می‌کند. این شرایط، همزمان محدودیت‌ها و فرصت‌هایی را برای چرخش کارآفرینانه ایجاد می‌کند و ایران را به محیطی ایدئال برای زمینه‌مندسازی و بسط نظریه‌های موجود چرخش تبدیل می‌سازد.

آثار مشابه در حوزه اخلاق و چرخش کارآفرینانه، عمدتاً بر دو جنبه متمرکز بوده‌اند. نخست، مسئولیت‌پذیری در قبال ذی‌نفعان: هامپل و همکاران (۲۰۲۰) در مطالعه‌ای کیفی بر روی پروژه Impossible، نشان دادند که استارتاپ‌ها هنگام چرخش با مقاومت جوامع کاربری مواجه می‌شوند و برای مدیریت این بحران هویتی، از استراتژی‌هایی مانند «آشکارسازی آسیب‌پذیری» و «اسطوره سازی از مأموریت» استفاده می‌کنند تا اعتماد را بازسازی کنند. دوم، دوگانگی اخلاقی در فرآیند کارآفرینی: هاگ و همکاران (۲۰۲۴) چارچوبی مفهومی ارائه داده‌اند که نشان می‌دهد مسئولیت اخلاقی کارآفرین در تمام مراحل (از تولید ایده تا مدیریت کسب‌وکار) حضور دارد و بنیان‌گذاران میان وظایف اخلاقی (وظیفه‌گرایی) و ارزیابی پیامدها (غایت‌گرایی) در نوسان هستند. این یافته‌ها نشان می‌دهد که جنبه اخلاقی چرخش، اگرچه به‌طور صریح در پرسش‌های مصاحبه پژوهش حاضر مطرح نشده، اما به‌عنوان یک «رشته پنهان» در تجربیات بنیان‌گذاران قابل ردیابی است.

بدین جهت، نوآوری و مشارکت نظری این پژوهش در سه سطح تبیین شده است:

نخست، نوآوری زمینه‌مند: برخلاف مطالعات پیشین که عمدتاً در بسترهای غربی و بر استارتاپ‌های محصول‌محور متمرکز بوده‌اند، این پژوهش نخستین تلاش نظام‌مند برای تدوین مدل مفهومی و کاربردی چرخش کارآفرینانه به طور خاص برای استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی در ایران است. این زمینه‌مندی، امکان شناسایی ابعاد و شاخص‌های بومی را فراهم می‌کند که در مدل‌های جهانی غایب یا کم‌رنگ هستند.

دوم، نوآوری روش‌شناختی: این پژوهش از تحلیل مضمون شش مرحله‌ای براون و کلارک (۲۰۰۶) بهره می‌گیرد که اگرچه روشی شناخته‌شده است، اما با لحاظ چهار سطح تحلیل

فرد، تیم، سازمان و محیط و ترکیب آن با تلفیق سه پژوهش کیفی پیشین (متن‌کاوی، فراترکیب و تحلیل مضمون) و استفاده از داده های تجربی از ۱۵ خبره، رویکردی نوآورانه در حوزه چرخش کارآفرینانه محسوب می‌شود.

سوم، نوآوری مفهومی: این پژوهش با شناسایی هشت بُعد (شامل «اکوسیستم استارتاپ»، «هوش رقابتی» و «اثرات تعامل با ذی‌نفعان») و ارائه یک مدل فرآیندی هفت‌مرحله‌ای، چارچوبی جامع‌تر از مدل‌های پیشین ارائه می‌دهد. به‌ویژه، این پژوهش نشان می‌دهد که ملاحظات اخلاقی (مانند شفافیت، مسئولیت‌پذیری و انصاف در قبال ذی‌نفعان) به‌طور ضمنی و در بطن ابعاد «تعامل با ذی‌نفعان» و «نهادینه‌سازی تغییر» حضور دارند و می‌توانند به‌عنوان یک بُعد پنهان اما حیاتی در فرآیند چرخش در نظر گرفته شوند.

لذا پژوهش حاضر با هدف پر کردن این شکاف‌ها، به پرسش زیر پاسخ می‌دهد: «مدل مفهومی چرخش کارآفرینانه در استارتاپ های اینترنتی خدماتی در ایران چگونه است؟» با بهره‌گیری از رویکرد کیفی تحلیل مضمون، این مطالعه بر مصاحبه‌های عمیق با ۱۵ نفر از بنیانگذاران و مدیران استارتاپ های خدماتی اینترنتی استوار شده است. هدف پژوهش دوگانه است: نخست، تدوین یک مدل مفهومی زمینه‌مند که ابعاد، شاخص‌ها و کدهای چرخش کارآفرینانه را در استارتاپ‌های خدماتی اینترنتی ایران به تصویر بکشد؛ و دوم، ارائه یک مدل فرآیندی که مراحل متوالی و عوامل مؤثر بر چرخش را در این بافت ترسیم کند.

۱. پیشینه پژوهش

۱-۱. چرخش کارآفرینانه: مبانی مفهومی

مفهوم چرخش کارآفرینانه از جنبش عمل‌گرای استارتاپ ناب نشأت گرفته است. ریس (Ries,2011) چرخش را به عنوان «یک تغییر جهت دهی ساختاریافته برای آزمون فرضیه بنیادین جدید درباره محصول، استراتژی و موتور رشد» تعریف کرد. این تعریف، چرخش را به عنوان پاسخی عمدی و مبتنی بر شواهد به یادگیری تأییدشده جایگذاری می‌کند و آن را از تغییرات شهودی یا واکنشی متمایز می‌سازد.

پژوهش‌های بعدی این مفهوم‌سازی را با تأکید بر ابعاد هویتی، ارتباطی، شناختی و عاطفی چرخش گسترش داده‌اند. هامپل و همکاران (Hampel et al.,2020) نشان دادند که چرخش نه تنها شامل تغییرات عملیاتی، بلکه بازتعریف روایت‌های سازمانی و روابط با ذی‌نفعان است. گرایمز (Grimes,2018) چالش های شناختی و عاطفی چرخش را برجسته کرد و نشان داد بنیانگذاران هنگام مواجهه با نیاز به انحراف از چشم‌انداز اولیه خود، با تهدیدات هویتی و مقاومت روان‌شناختی مواجه می‌شوند. مک‌دونالد و گائو (McDonald & Gao,2019) میان چرخش‌های

واکنشی (ناشی از کاهش عملکرد یا تهدیدات بیرونی) و چرخش های پیش دستانه (در پاسخ به فرصت‌های نوظهور) تمایز قائل شدند و نشان دادند که نوع دوم با پیامدهای برتر همراه است.

پژوهش‌ها همچنین گونه‌شناسی‌های مختلفی از چرخش ارائه داده‌اند. ریس (Ries,2011) ده نوع چرخش را پیشنهاد کرد که شامل چرخش ارزش پیشنهادی، چرخش کانال توزیع، چرخش بخش مشتری و چرخش مدل درآمدی است. باجوا و همکاران (Bajwa et al.,2017) این گونه‌شناسی را از طریق مطالعه‌ای بر روی ۴۹ استارتاپ نرم‌افزاری مورد آزمون و بسط قرار دادند و دریافتند که چرخش نیاز مشتری (۱۲ درصد) و چرخش بخش مشتری (۱۵ درصد) شایع ترین انواع هستند. این گونه‌شناسی‌ها به‌طور جمعی، ماهیت چندوجهی چرخش را نشان می‌دهند که شامل تغییرات در ارزش پیشنهادی، بازارهای هدف، مدل‌های درآمدی، فناوری‌ها و معماری‌های سازمانی است.

۱-۲. محرک‌ها و پیشایندهای چرخش

پژوهش‌های گسترده‌ای به بررسی عواملی پرداخته‌اند که تصمیمات چرخش را تسریع می‌کنند. بازخورد منفی مشتریان به عنوان پراستنادترین محرک ظاهر می‌شود، به‌گونه‌ای که استارتاپ‌ها در پاسخ به شواهدی دال بر عدم تناسب محصول–بازار دست به چرخش می‌زنند (Blank,2013; Ries,2011). باجوا و همکاران (Bajwa et al.,2017) دریافتند که واکنش منفی مشتری و مدل کسب‌وکار معیوب، شایع‌ترین محرک‌ها هستند و در بیش از ۶۰ درصد از استارتاپ‌های مورد مطالعه مشاهده شدند.

فراتر از محرک‌های مرتبط با مشتری، پژوهش‌ها طیف وسیعی از پیشایندهای دیگر را نیز شناسایی کرده‌اند. کاموفو و همکاران (Camuffo et al.,2020) نشان دادند که استارتاپ‌هایی که رویکرد علمی به تصمیم‌گیری را اتخاذ می‌کنند (فرموله‌سازی فرضیه‌های ابطال‌پذیر و انجام آزمایش‌های دقیق)، به احتمال بیشتری چرخش مؤثر و به‌موقع را تجربه می‌کنند. مورگان و همکاران (Morgan et al.,2020) نقش شوک‌های برون‌زا مانند همه‌گیری کووید–۱۹ را در وادار کردن کسب‌وکارها به چرخش‌های سریع و اغلب موقت برجسته کردند. شرایط بازار خارجی، شامل پویایی های رقابتی، تغییرات نظارتی و تحولات فناورانه نیز به عنوان محرک های مهم شناسایی شده‌اند (Hampel et al.,2020; McDonald & Gao,2019).

عوامل درونی نیز نقش تعیین کننده‌ای دارند. ویژگی های بنیانگذار، از جمله تجربه قبلی، سوگیری‌های شناختی و سبک‌های تصمیم‌گیری، هم بر تمایل به چرخش و هم بر اثربخشی پیامدهای چرخش تأثیر می‌گذارند (Grimes,2018; Zenger,2021). ترکیب تیم، فرهنگ سازمانی و در دسترس بودن منابع نیز فرآیند چرخش را شکل می‌دهند؛ به‌گونه‌ای که

کسب‌وکارهایی با مازاد سازمانی بیشتر و قابلیت‌های پویای قوی‌تر، احتمال بیشتری برای چرخش موفق دارند (Teece,2014; Shepherd & Gruber,2020).

۱-۳. چرخش در استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی

در حالی که پژوهش‌های چرخش عمدتاً بر استارتاپ‌های محصول‌محور یا فناوری‌محور متمرکز بوده است، استارتاپ های اینترنتی خدماتی ویژگی های متمایزی دارند که نیاز به توجه ویژه دارد. نلسون (Nelson,2012) مشاهده کرد که استارتاپ‌های خدماتی با چالش‌های خاصی مرتبط با ناملموسی خدمات، هم زمانی تولید و مصرف، و محوریت تجربه مشتری در خلق ارزش مواجه‌اند. این ویژگی‌ها پیامدهای متعددی برای چرخش دارند.

نخست، ماهیت ناملموس خدمات، تعریف و اندازه گیری آنچه «حداقل محصول قابل عرضه» (MVP) نامیده می‌شود را دشوارتر می کند، زیرا نمونه‌های اولیه خدماتی اغلب شامل تعاملات زنده با مشتریان هستند تا آزمایش های پیش از عرضه. دوم، هم‌زمانی تولید و مصرف به این معناست که چرخش های خدماتی باید در زمان واقعی اجرا شوند و مشتریان تغییرات را در حین وقوع تجربه کنند. سوم، محوریت تعامل با مشتری ایجاب می کند که چرخش های خدماتی ذاتاً ارتباطی‌تر و کمتر مبادله‌ای باشند و نیازمند مدیریت دقیق ذی‌نفعان باشند.

با وجود این ویژگی های متمایز، ادبیات مربوط به چرخش در استارتاپ های اینترنتی خدماتی همچنان اندک است. بیشتر مطالعات، چرخش را در استارتاپ‌های نرم‌افزاری (Bajwa et al.,2017; Ghezzi,2018)، شرکت‌های فناورانه (Camuffo et al.,2020) یا بافت‌های عمومی استارتاپی بدون تمایز بین کسب‌وکارهای محصولی و خدماتی بررسی کرده‌اند. این شکاف در زمینه اقتصادهای نوظهور، که در آن استارتاپ‌های خدماتی اینترنتی اغلب تحت شرایط نهادی و اقتصادی متفاوتی فعالیت می‌کنند، به‌ویژه مشهود است.

۱-٤. چرخش کارآفرینانه در اقتصادهای نوظهور

بستر کارآفرینی اقتصادهای نوظهور مجموعه‌ای از شرایط را ایجاد می‌کند که پویایی‌های چرخش را به گونه ای شکل می دهد که ممکن است با بسترهای غربی تفاوت داشته باشد. نظریه نهادی نشان می‌دهد که قواعد رسمی و غیررسمی بازی – شامل چارچوب‌های نظارتی، ثبات سیاسی و هنجارهای فرهنگی – به‌طور قابل توجهی بر رفتار کارآفرینانه تأثیر می گذارند (North,1990; Bruton, Ahlstrom, & Li,2010). در اقتصادهای نوظهور، کارآفرینان اغلب با خلأهای نهادی، محدودیت های منابع و نوسانات بازار مواجه‌اند که عدم‌اطمینان را تشدید کرده و تصمیم‌گیری استراتژیک را شکل می‌دهد.

اکوسیستم استارتاپی ایران نمونه‌ای از این پویایی‌هاست. با وجود رشد قابل‌توجه در دهه

گذشته، استارتاپ‌های خدماتی اینترنتی ایران با چالش‌هایی از جمله تحریم‌های بین‌المللی که دسترسی به سرمایه و فناوری خارجی را محدود می کند، نوسانات ارزی که عدم اطمینان اقتصادی ایجاد می کند، و پیچیدگی های نظارتی که بر عملیات کسب‌وکار تأثیر می گذارد، دست‌وپنجه نرم می کنند (رحمت‌سرشت و همکاران، ۱۴۰۱). این شرایط به‌طور هم‌زمان فشارهایی برای چرخش ایجاد می کند (زیرا کسب‌وکارها باید با محیط های به‌سرعت در حال تغییر سازگار شوند) و محدودیت‌هایی بر چرخش تحمیل می‌کند (زیرا منابع برای آزمایش و بازپیکربندی محدود است).

ابعاد فرهنگی چرخش کارآفرینانه نیز شایسته توجه است. فرهنگ کارآفرینی ایران که با شبکه های اجتماعی قوی، مکانیسم های اعتماد غیررسمی و سازگاری با ابهام نهادی مشخص می‌شود (رحمت‌سرشت و همکاران، ۱۴۰۱)، ممکن است بر نحوه درک بنیانگذاران از محرک‌های چرخش و پاسخ به آن‌ها و نیز نحوه مدیریت روابط با ذی‌نفعان در طول چرخش تأثیر بگذارد. این عوامل فرهنگی نشان می دهد که مدل های چرخش توسعه یافته در بسترهای غربی برای کاربرد در ایران نیازمند زمینه‌مندسازی و بسط هستند.

۱-۵. ملاحظات اخلاقی در چرخش کارآفرینانه : مسئولیت پذیری، شفافیت و مدیریت روابط با ذی‌نفعان

در سال های اخیر، پژوهش های حوزه اخلاق کارآفرینی نشان داده‌اند که بنیان گذاران در تصمیمات سرنوشت‌سازی مانند چرخش، با «دوگانگی اخلاقی» میان وظایف (مانند شفافیت با ذی‌نفعان) و پیامدها (مانند بقای کسب‌وکار) مواجه می‌شوند. چرخش، به‌عنوان یک تغییر بنیادین، ذاتاً روابط با ذی‌نفعانی را که به هویت و مأموریت اولیه استارتاپ وابسته بودند، تهدید می کند و مدیریت اخلاقی این روابط به یک چالش کلیدی تبدیل می‌شود. با این حال، ادبیات موجود چرخش کارآفرینانه کمتر به این پرسش پرداخته است که بنیان گذاران چگونه ملاحظات اخلاقی (مانند مسئولیت‌پذیری، شفافیت و انصاف) را در فرآیند تصمیم‌گیری و اجرای چرخش وارد می کنند. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از تحلیل مضمون، نه تنها ابعاد شناختی و استراتژیک چرخش را شناسایی می کند، بلکه به‌طور ضمنی نشان می دهد که ملاحظات اخلاقی در بطن ابعادی مانند «تعامل با ذی‌نفعان» و «نهادینه‌سازی تغییر» حضور دارند.

در سال های اخیر، پژوهش های حوزه اخلاق کارآفرینی نشان داده‌اند که بنیان گذاران در تصمیمات سرنوشت‌سازی مانند چرخش، با «دوگانگی اخلاقی» میان وظایف (مانند شفافیت با ذی‌نفعان) و پیامدها (مانند بقای کسب‌وکار) مواجه می‌شوند(Hägg et al. ,2024). چرخش، به‌عنوان یک تغییر بنیادین، ذاتاً روابط با ذی‌نفعانی را که به هویت و مأموریت اولیه استارتاپ وابسته بودند، تهدید می کند و مدیریت اخلاقی این روابط به یک چالش کلیدی تبدیل

می‌شود(Hampel et al.,2020). با این حال، ادبیات موجود چرخش کارآفرینانه کمتر به این پرسش پرداخته است که بنیان‌گذاران چگونه ملاحظات اخلاقی (مانند مسئولیت‌پذیری، شفافیت و انصاف) را در فرآیند تصمیم‌گیری و اجرای چرخش وارد می‌کنند. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از تحلیل مضمون، نه تنها ابعاد شناختی و استراتژیک چرخش را شناسایی می‌کند، بلکه به‌طور ضمنی نشان می‌دهد که ملاحظات اخلاقی در بطن ابعادی مانند «تعامل با ذی‌نفعان» و «نهادینه‌سازی تغییر» حضور دارند.

در پژوهشی که به‌تازگی توسط زاهدیان‌نژاد و همکاران (۲۰۲۵) انجام شده است، الگوی کسب‌وکار اخلاقی در استارتاپ‌های ناب طراحی شده و اصولی مانند پاسخگویی، انطباق‌پذیری، درستکاری و احترام به‌عنوان ارکان اصلی کسب‌وکار اخلاقی معرفی شده‌اند . این یافته‌ها نشان می‌دهد که ملاحظات اخلاقی، اگرچه ممکن است به‌طور صریح در فرآیند چرخش مطرح نشوند، اما به‌عنوان یک زیربنای پنهان در تعامل با ذی‌نفعان و نهادینه‌سازی تغییر حضور دارند.

۱-٦. مدل‌های پیشین و شکاف‌های پژوهشی

در مطالعات پیشین، ابعاد و مدل‌هایی از مفهوم چرخش کارآفرینانه ارائه شده است، از جمله : پویایی‌های شناختی و تصمیم‌گیری، نوآوری و پیکربندی مدل کسب‌وکار، اعتبارسنجی و توسعه مشتری، قابلیت های سازمانی و چابکی منابع، پویایی تیم، رهبری و فرهنگ، و سنجش عملکرد و یادگیری تأییدشده. با این وجود، برای درک چیستی چرخش، توسعه مدل و مفهوم چرخش کارآفرینانه از منظر نظری و عملیاتی و مدیریت مناسب فرآیند پیچیده چرخش کارآفرینانه و هچنین لحاظ ابعاد اخلاق در تصمیم گیری و مسئولیت پذیری در فرآیند تغییر حاصل چرخش، نیاز به یک مدل جامع است که از طریق تلفیق ادبیات بین‌المللی توسعه یافته و اعتبارسنجی و بسط زمینه‌مند برای بافت‌های ملی خاص (ایران) توسعه یافته باشد.

فلذا، مطالعات قبلی در ادبیات بین‌المللی ریشه دارند و فاقد داده‌های تجربی از استارتاپ‌های خدماتی اینترنتی ایران هستند. پژوهش حاضر با استوارسازی تحلیل بر تجربه و تخصص محلی استارتاپ ها در ایران، در عین بهره‌گیری و بسط بینش‌های این مطالعات پیشین، در سه سطح تحلیل، فرد، تیم و سازمان و همچنین توجه به ابعاد اخلاقی و مسئولیت پذیری مدیران و بنیانگذاران استارتاپها به این شکاف می‌پردازد. به‌طور مشخص، ما از مصاحبه‌های عمیق با بنیانگذاران و مدیران برای شناسایی ابعاد، شاخص‌ها و کدهای زمینه‌مند که منعکس‌کننده چالش‌ها و پویایی‌های منحصربه‌فرد مدل چرخش در استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی ایران است، بهره می‌گیریم.

۲. روش تحقیق

۲-۱. طرح و رویکرد پژوهش

این پژوهش از طرح تحقیق کیفی و با استفاده از تحلیل مضمون به عنوان رویکرد تحلیلی اصلی بهره می برد. تحلیل مضمون روشی برای شناسایی، تحلیل و گزارش الگوها (مضامین) درون داده‌های کیفی است که ضمن حفظ انعطاف پذیری، از دقت نظام‌مند برخوردار است (Braun & Clarke,2006). ما از چارچوب شش مرحله‌ای براون و کلارک (۲۰۰۶) پیروی کردیم: (۱) آشنایی با داده ها، (۲) ایجاد کدهای اولیه، (۳) جستجوی مضامین، (۴) بازبینی مضامین، (۵) تعریف و نام‌گذاری مضامین، و (۶) تدوین گزارش.

رویکرد کیفی به چند دلیل برای این پژوهش مناسب است. نخست، چرخش کارآفرینانه پدیده ای پیچیده و وابسته به بافت است که از طریق بررسی عمیق تجربیات و دیدگاه های مشارکت‌کنندگان به بهترین شکل قابل درک است. دوم، پژوهش با هدف شناسایی شاخص های اختصاصی از طریق مصاحبه با خبرگان و تدوین یک مدل مفهومی مبتنی بر بافت بومی انجام می شود که نیازمند تحلیل تفسیری دقیق به جای آزمون فرضیه است. سوم، پژوهش به دنبال تکمیل و بسط پژوهش‌های کمّی و ترکیبی پیشین با ارائه بینش‌های غنی و زمینه‌مند است.

۲-۲. جامعه و نمونه‌گیری

جامعه پژوهش شامل بنیانگذاران و مدیران استارتاپ های اینترنتی خدماتی در ایران بود. مشارکت‌کنندگان از طریق نمونه‌گیری هدفمند و گلوله‌برفی انتخاب شدند تا تنوع در بخش‌های صنعت، عمر استارتاپ و تجربه چرخش کارآفرینانه تضمین شود. معیارهای ورود شامل: (۱) تجربه به عنوان بنیانگذار یا مدیر ارشد در یک استارتاپ اینترنتی خدماتی، (۲) مشارکت فعال در حداقل یک تصمیم چرخش استراتژیک، و (۳) داشتن حداقل سه سال تجربه در اکوسیستم استارتاپی بود.

نمونه نهایی شامل ۱۵ مشارکت کننده بود که هر یک نماینده یک استارتاپ خدماتی اینترنتی مجزا بودند. جمع آوری داده ها تا زمانی ادامه یافت که اشباع نظری حاصل شد – به عبارت دیگر، تا زمانی که اطلاعات جدیدی از مصاحبه‌های اضافی به دست نیامد (Glaser & Strauss,1967). جدول ۱ مشخصات مشارکت‌کنندگان در مصاحبه ها و استارتاپ‌های آن‌ها را نشان می‌دهد.

جدول ۱- مشخصات مشارکت‌کنندگان

نام استارتاپ	سمت سازمانی	سابقه کاری (سال)	مدرک	حوزه تخصصی	کد
اتاقک	مدیر و بنیانگذار	۱۶	لیسانس	گردشگری	E1
قسطانه	مدیر و بنیانگذار	۱۴	دکترا	فین‌تک	E2
واش لین	مدیر و بنیانگذار	۵	لیسانس	خشکشویی	E3
دکتر کارآفرینی	مدیر و بنیانگذار	۱۲	دکترا	مشاوره	E4
پلاک	مدیر و بنیانگذار	۱۳	ارشد	خدمات منزل	E5
دکتر بادی	مدیر و بنیانگذار	۲	لیسانس	رژیم و سلامت	E6
بست یونیفای	مدیر و بنیانگذار	۴	لیسانس	فین‌تک	E7
برندس	مدیر و بنیانگذار	۵	ارشد	پوشاک	E8
موبایل آباد	مدیر و بنیانگذار	۱۰	لیسانس	موبایل	E9
نکسو	مدیر و بنیانگذار	۳	لیسانس	خدمات منزل	E10
اقیانوس آبی	مدیر و بنیانگذار	۳	دکترا	تبلیغات	E11

نام استارتاپ	سمت سازمانی	سابقه کاری (سال)	مدرک	حوزه تخصصی	کد
ایوند	مدیر و بنیانگذار	۱۵	لیسانس	برگزاری رویداد	E12
استاد سلام	مدیر و بنیانگذار	۱۵	لیسانس	آموزش	E13
میدون	مدیر و بنیانگذار	۷	لیسانس	مشاوره	E14
هوم ویزیت	مدیر و بنیانگذار	۷	لیسانس	فیزیوتراپی	E15

۲-۳. گردآوری داده‌ها

داده‌ها از طریق مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته و عمیق که بین سال‌های ۱۴۰۳ تا ۱۴۰۵ انجام شد، گردآوری گردید. مصاحبه‌ها با راهنمای سؤالات باز طراحی شده‌اند تا تجربیات مشارکت‌کنندگان را در مورد چرخش کارآفرینانه، از جمله چالش‌ها، فرآیندهای تصمیم‌گیری، محرک‌ها و پیامدها آشکار سازند. پروتکل مصاحبه حوزه‌های زیر را پوشش می‌داد: (۱) چالش های استارتاپ و تغییرات استراتژیک، (۲) نگرش نسبت به استارتاپ ناب و چرخش، (۳) محرک‌ها و پیشایندهای چرخش، (۴) فرآیندهای تصمیم‌گیری در چرخش کارآفرینانه، (۵) اجرا و پیامدهای چرخش، (۶) تاثیر پویایی تیم و مدیریت ذی‌نفعان، و (۷) نظرخواهی در مورد عوامل محیطی و اکوسیستمی.

سؤالات مصاحبه در قالب نیمه‌ساختاریافته و طراحی شده براساس ادبیات موضوع و همچنین در راستای سوالات و اهداف این پژوهش، به مشارکت‌کنندگان اجازه می‌داد تا مسائل نوظهور را مطرح کنند و مصاحبه‌گر را برای کسب بینش‌های عمیق‌تر به کاوش بیشتر سوق دهد. مصاحبه‌ها به زبان فارسی (زبان مادری مشارکت‌کنندگان و مصاحبه‌گر) انجام شد و بین ۶۰ تا ۱۲۰ دقیقه به طول انجامید. همه مصاحبه‌ها با رضایت مشارکت‌کنندگان ضبط صوتی شد و سپس به‌طور کامل پیاده‌سازی گردید.

۲-٤. تحلیل داده‌ها

تحلیل داده‌ها با پیروی از چارچوب شش مرحله‌ای براون و کلارک (۲۰۰۶) و با بهره‌گیری از حساسیت نظری و بینش‌های مفهومی مطالعات پیشین انجام شده است. تحلیل به صورت تکراری (مکرر) انجام شد و بین کدگذاری، توسعه مضامین و اصلاح مفهومی حرکت می‌کرد.

مرحله ۱: آشنایی با داده‌ها. متن مصاحبه‌ها بارها خوانده و بازخوانی شد تا درک جامعی از تجربیات مشارکت‌کنندگان به دست آید. برداشت‌های اولیه ثبت شد و ۴۳۰ نقل‌قول معنادار به عنوان واحدهای بالقوه تحلیل استخراج گردید. در این مرحله به مرور ادبیات پیشین برای حساس‌سازی پژوهشگران به مفاهیم مرتبط، نیز پرداخته شد.

مرحله ۲: ایجاد کدهای اولیه. با استفاده از رویکرد استقرایی، متن مصاحبه‌ها به‌طور سیستماتیک کدگذاری شد تا بخش های معنادار مرتبط با چرخش کارآفرینانه شناسایی شود. فرآیند کدگذاری ۱۸۳ کد اولیه را شناسایی کرد که پس از پالایش و ادغام تکراری، به ۱۳۵ کد مجزا تقلیل یافت. نمونه کدها عبارت بودند از: «بازخورد منفی مشتریان»، «نوسانات بازار»، «سوگیری‌های شناختی بنیانگذار»، «تخصیص مجدد منابع»، «فشار ذی‌نفعان» و «یادگیری تأییدشده».

مرحله ۳: جستجوی مضامین. کدهای اولیه بر اساس ارتباطات و شباهت‌های معنایی و مفهومی در مضامین بالقوه سازماندهی شدند. از طریق نقشه برداری موضوعی و خوشه بندی، ۳۲ مضمون سازمان‌دهنده (شاخص) شناسایی شد که هر یک کدهای مرتبط را در دسته‌های معنادار گروه‌بندی می‌کرد. به عنوان مثال، مضمون سازمان‌دهنده «شرایط بازار و کسب‌وکار» از ترکیب کدهایی مانند «تلاطم بازار»، «نوسانات نرخ ارز»، «بازارهای نوظهور»، «اشباع بازار» و «شرایط جنگی و کرونا» شکل گرفت.

مرحله ٤: بازبینی مضامین. مضامین سازمان دهنده شناسایی شده برای اطمینان از انسجام درونی (کدهای درون هر مضمون از ارتباط معنایی برخوردار بودند) و تمایز بیرونی (مضامین از یکدیگر متمایز بودند) مورد بازبینی قرار گرفتند. مضامین همپوشان ادغام شدند و مضامینی که از انسجام کافی برخوردار نبودند، بازتعریف یا حذف شدند. به عنوان مثال، «شکل گیری کسب‌وکار» و «تغییر مدل تجاری» به دلیل همپوشانی معنایی در مضمون «پیکربندی مجدد منابع و مدل تجاری» ادغام شدند. این فرآیند منجر به شناسایی ۸ مضمون فراگیر (بعد) گردید.

مرحله ۵: تعریف و نام گذاری مضامین. هر مضمون فراگیر به دقت تعریف شد و ارتباط آن با سؤال پژوهش و چارچوب نظری پیشین به‌صراحت بیان گردید. تعاریف، ماهیت هر مضمون و مضامین سازمان‌دهنده و کدهای تشکیل‌دهنده آن را در بر می‌گرفت.

مرحله ٦: تدوین گزارش. مرحله نهایی شامل تلفیق یافته ها در یک روایت منسجم، شامل توسعه یک مدل مفهومی و یک مدل فرآیندی از چرخش بود. مدل مفهومی ۸ بعد، ۳۲ شاخص و ۱۳۵ کد را در یک ساختار سلسله مراتبی ارائه می دهد. مدل فرآیندی نیز مراحل متوالی چرخش کارآفرینانه را از شناسایی محرک تا پیامدهای عملکردی ترسیم می‌کند.

۲-۵. اعتمادپذیری و دقت

برای اطمینان از اعتمادپذیری یافته‌ها و همچنین اطمینان از انسجام درونی و تمایز بیرونی در بازبینی و انتخاب مضامین، راهبردهای متعددی به کار گرفته شد. اعتبار (Credibility) از طریق درگیری طولانی‌مدت با داده‌ها، کدگذاری تکراری و بررسی توسط مشارکت‌کنندگان (که در آن یافته‌ها با سه خبره و مشارکت‌کننده به اشتراک گذاشته شد) افزایش یافت. قابلیت انتقال (Transferability) با ارائه توصیفات غنی از مشارکت‌کنندگان، بافت و فرآیند تحلیلی پشتیبانی شد. قابلیت تأیید (Confirmability) از طریق مثلث‌سازی در چندین منبع داده – مصاحبه‌ها، مطالعات پیشین و ادبیات گسترده ۱۸۱ مقاله – تضمین گردید. همچنین فرآیند کدگذاری توسط دو پژوهشگر مستقل بازبینی شد که به پایایی بین کدگذار بالایی دست یافتند (کاپای کوهن = ۰.۸۷).

۳. یافته‌ها

یافته‌ها بر اساس چارچوب شش مرحله‌ای تحلیل مضمون براون و کلارک (۲۰۰۶) ارائه می‌شوند. ابتدا خروجی هر مرحله و سپس مدل‌های مفهومی و فرآیندی نهایی چرخش کارآفرینانه ارائه می‌گردد.

۳-۱. مرحله اول: آشنایی با داده‌ها

مرحله آشنایی شامل خواندن مکرر متن ۱۵ مصاحبه بود که در مجموع حدود ۲۴۰ صفحه متن را شامل می شد. خوانش اولیه با هدف درک جامع تجربیات مشارکت کنندگان در مورد چرخش، چالش‌ها، فرآیندهای تصمیم‌گیری و پیامدها انجام شد. بر روی نقل‌قول‌های برجسته، موضوعات تکراری و حوزه‌های بالقوه برای تحلیل عمیق‌تر یادداشت‌برداری شد. این مرحله همچنین شامل مرور ادبیات موضوع و پژوهش های قبلی برای حساس‌سازی پژوهشگران به مفاهیم و روابط بالقوه مرتبط بود.

از طریق این فرآیند، ۴۳۰ نقل قول معنادار به عنوان واحدهای بالقوه تحلیل استخراج شد. این نقل‌قول‌ها توصیفات مشارکت‌کنندگان را از محرک‌های چرخش، فرآیندهای تصمیم‌گیری، چالش‌های اجرا و پیامدهای عملکردی در بر می‌گرفت. نقل‌قول‌های زیر بعنوان نمونه و

نشان‌دهنده غنای داده‌هاست:

* مشارکت‌کننده ۲E (فین‌تک): «برای ما نظر مشتریان مهمه. در طی سالها متوجه شدیم برای اینکه بفهمیم چه چیزی مانع استقبال مشتریان ما میشه سیستم جمع آوری داده و شاخص های مناسب بزاریم. تغییر در قیمت و تامین مالی ما بخاطر بازخورد مکرر مشتریامون بود.»

* مشارکت کننده ۵E (خدمات منزل): «از روی انتقاد مشتریان فهمیدیم چه خدماتی رو به استارتامون اضافه یا حذف کنیم و اینکه قیمتگذاری مون رو رقابتی تر تعیین کنیم. البته این بازخوردها باید اعتبارسنجی بشه و شدت و تکرار و سود و ضررش بررسی بشه.»

* مشارکت‌کننده ۹E (خدمات موبایل): «بازار به سرعت تغییر کرد و مدل کسب‌وکار اولیه ما منسوخ شد. باید سریع تصمیم می گرفتیم که چرخش کنیم یا پافشاری. فشار زیاد بود، اما یاد گرفتیم که چرخش به موقع بهتر از چسبیدن لجوجانه به یک برنامه در حال شکست است.»

این نقل‌قول‌ها و نمونه‌های مشابه، مواد خام برای کدگذاری و توسعه مضامین بعدی را فراهم کردند.

۳-۲. مرحله دوم: ایجاد کدهای اولیه

فرآیند کدگذاری به‌طور سیستماتیک بخش‌های معنادار را از متن مصاحبه‌ها شناسایی و به کدهای مربوطه نسبت داد. با استفاده از رویکرد استقرایی، ۱۸۳ کد اولیه شناسایی شد. از طریق مقایسه و گروه‌بندی تکراری، این کدها پالایش و به ۱۳۵ کد مجزا تقلیل یافتند. جدول ۲ نمونه‌هایی از فرآیند کدگذاری را نشان می‌دهد.

جدول ۲ – نمونه فرآیند کدگذاری: از نقل‌قول تا کد

کد نهایی	کد اولیه	نقل‌قول	مشارکت‌کننده
بازخورد منفی مشتریان	تحلیل بازخورد مشتریان	«ما فهمیدیم که باید سیستم جمع‌آوری داده و شاخص‌های مناسب بزاریم تا بفهمیم چه چیزی مانع استقبال مشتریان می‌شود»	(فین‌تک) E2
بازخورد منفی مشتریان	تنظیم خدمات بر اساس بازخورد	«از روی انتقاد مشتریان فهمیدیم چه خدماتی رو اضافه یا حذف کنیم»	خدمات) E5 (منزل
عوامل اقتصادی	فشار محیطی خارجی	«تحریم‌های اقتصادی و نوسانات ارزی ما را مجبور کرد استراتژی قیمت‌گذاری و بازار هدف را بازنگری کنیم»	(فین‌تک) E7

کد نهایی	کد اولیه	نقل‌قول	مشارکت‌کننده
تلاطم بازار	تغییر بازار	«بازار به سرعت تغییر کرد و مدل کسب‌وکار اولیه ما منسوخ شد»	E9 (خدمات (موبایل
رفتار رقبا	پاسخ به رقبا	«وقتی رقبا با قیمت‌های پایین‌تر و خدمات سریع‌تر وارد بازار شدند، مجبور شدیم مدل تحویل را کاملاً تغییر دهیم»	E3 (خشکشویی)
پویایی‌های درونی تیم	مقاومت تیم	«وقتی پیشنهاد تغییر از B2C به B2B را مطرح کردیم، از تیم مقاومت دیدیم. آن‌ها به چشم‌انداز اولیه وابسته بودند»	E1 (گردشگری)
عوامل نظارتی	تغییر نظارتی	«محیط نظارتی تغییر کرد و مجبور شدیم برای حفظ انطباق، پیشنهاد خدمات را تغییر دهیم»	E11 (تبلیغات)
ارزیابی داده‌محور سیگنال	پایش عملکرد	«سیستمی برای پایش مستمر شاخص‌های کلیدی توسعه دادیم تا علائم هشداردهنده زودهنگام نیاز به تغییر جهت را تشخیص دهیم»	E13 (آموزش)

۱۳۵ کد نهایی طیف گسترده‌ای از مفاهیم را پوشش می‌دادند که در سه دسته کلی بر اساس نزدیکی معنایی به سؤال پژوهش سازماندهی شدند. این دسته ها بنیان توسعه مضامین بعدی را تشکیل دادند:

دسته ۱: محرک‌ها و پیشایندهای چرخش کارآفرینانه

شامل: بازخورد منفی مشتریان، کاهش تقاضا، عوامل اقتصادی (نوسانات ارزی، تورم)، تلاطم بازار، تغییرات فناورانه، رفتار رقبا، تغییرات نظارتی، فشار سرمایه‌گذار، محدودیت‌های منابع، شرایط کرونا و جنگ، تغییرات نظارتی.

دسته ۲: فرآیندهای تصمیم‌گیری و اجرای چرخش کارآفرینانه

شامل: اعتبارسنجی محرک، شناسایی و ارزیابی سیگنال، تولید و ارزیابی گزینه ها، پیکربندی مجدد مدل کسب‌وکار، تخصیص مجدد منابع، تعامل با ذی‌نفعان، آزمایش‌گری، ارزیابی امکان‌پذیری، هماهنگی تیم، مدیریت ریسک، زمان‌بندی چرخش، اجرای چرخش.

دسته ۳: پیامدها و نتایج چرخش کارآفرینانه

شامل: پیامدهای مالی (رشد درآمد، سودآوری، جذب سرمایه)، پیامدهای غیرمالی (رضایت

مشتری، موقعیت بازار، تصویر برند)، یادگیری سازمانی، سازگاری تیم، بقا، رشد، مزیت رقابتی، شکست، خروج.

۳-۳. مرحله سوم: جستجوی مضامین

۱۳۵ کد بر اساس شباهت های معنایی و مفهومی در مضامین بالقوه سازماندهی شدند. از طریق نقشه‌برداری موضوعی و خوشه‌بندی، ۳۲ مضمون سازمان‌دهنده (شاخص) شناسایی شد. جدول ۳ مضامین سازمان‌دهنده و کدهای تشکیل‌دهنده آن‌ها را نشان می‌دهد.

جدول ۳ – مضامین سازمان‌دهنده و کدهای تشکیل‌دهنده

کدهای تشکیل‌دهنده (نمونه)	مضمون سازمان‌دهنده (شاخص)
تلاطم بازار، نوسانات نرخ ارز، بازارهای نوظهور، اشباع بازار، شرایط جنگی و کرونا	شرایط بازار و کسب‌وکار
تورم، ناپایداری نرخ ارز، بیکاری، تغییرات اجتماعی، تغییرات رفتار مصرف‌کننده	عوامل اقتصادی و اجتماعی
تغییرات مقررات، الزامات مجوز، هزینه‌های انطباق، ابهام قانونی، سیاست‌های دولتی	عوامل نظارتی و قانونی
فناوری‌های نوظهور، به‌روزرسانی پلتفرم، زیرساخت فناوری، تحول دیجیتال	تغییرات فناورانه
رقبای جدید، چرخش رقبا، قیمت‌گذاری رقابتی، تمایز خدمات، هوش رقابتی	رفتار رقبا
شکایات مشتریان، شاخص‌های ریزش، تعامل پایین، نظرات منفی، انتقاد مشتریان	بازخورد منفی مشتریان
کاهش فروش، کاهش تقاضا، انقباض بازار، فصلی بودن، تغییرات ترجیحات مصرف‌کننده	کاهش تقاضا
خوش‌بینی بیش‌ازحد، تعهد روبه‌رشد، سوگیری تأیید، مغالطه هزینه غرق‌شده، ریسک‌گریزی	سوگیری‌های شناختی بنیانگذار
تجربه قبلی استارتاپی، تخصص حوزه، دانش صنعت، یادگیری کارآفرینانه، چرخش‌های قبلی	دانش و تجربه بنیانگذار

کدهای تشکیل‌دهنده (نمونه)	مضمون سازمان‌دهنده (شاخص)
انسجام تیم، ارتباطات، شفافیت نقش‌ها، تنوع مهارت، تعهد، مقاومت در برابر تغییر	عوامل داخلی تیم
سرمایه محدود، فشار سرمایه‌گذار، مشکلات جریان نقدینگی، در دسترس بودن تأمین مالی، کمبود منابع	محدودیت‌های منابع و تأمین مالی
یادگیری از شکست، آزمایش‌گری، تأمل، مستندسازی، رویه‌های سازگاری	یادگیری سازمانی
تشخیص سیگنال، اعتبارسنجی محرک، جمع‌آوری داده، تحلیل شاخص‌ها، آزمون فرضیه	تشخیص و اعتبارسنجی محرک
تولید گزینه‌های جایگزین، ارزیابی امکان‌پذیری، تحلیل هزینه–فایده، برنامه‌ریزی سناریو	تولید و ارزیابی گزینه‌ها
تغییر ارزش پیشنهادی، تغییر مدل درآمدی، تغییر کانال، تغییر معماری خدمات	پیکربندی مجدد مدل کسب‌وکار
بازتخصیص منابع مالی، تخصیص مجدد سرمایه انسانی، بازسازی فرآیند، تغییرات مشارکتی	تخصیص مجدد منابع
ارتباط با سرمایه‌گذار، جمع‌آوری بازخورد مشتریان، روابط با تأمین‌کنندگان، مشارکت کارکنان	تعامل با ذی‌نفعان
آزمونMVP ، آزمونA/B ، اعتبارسنجی نمونه اولیه، پروژه‌های پایلوت، بهبود تدریجی	اعتبارسنجی آزمایشی
برنامه‌ریزی عملیاتی، تخصیص منابع، مدیریت زمان‌بندی، هماهنگی تیم	اجرای پیاده‌سازی
رشد درآمد، سودآوری، کاهش هزینه، جذب سرمایه، افزایش ارزش‌گذاری	پیامدهای مالی
رضایت مشتری، تصویر برند، موقعیت بازار، روحیه کارکنان، اعتماد ذی‌نفعان	پیامدهای غیرمالی
بقا، رشد، سهم بازار، موقعیت رقابتی، تاب‌آوری	عملکرد و بقا

کدهای تشکیل‌دهنده (نمونه)	مضمون سازمان‌دهنده (شاخص)
چرخش به‌موقع، پاسخ تأخیری، سرعت اجرا، توالی تغییرات	زمان‌بندی و سرعت چرخش
اندازه تیم، تنوع مهارت، تجربه، قابلیت سازگاری، قابلیت رهبری	ظرفیت و قابلیت تیم
دسترسی به شبکه‌ها، زیرساخت بازار، سازمان‌های پشتیبان، در دسترس بودن استعداد	عوامل اکوسیستم خارجی
مستندسازی، انتقال دانش، رویه‌های تکراری، حافظه سازمانی	نهادینه‌سازی یادگیری
تحلیل صنعت، پایش رقبا، حسگری بازار، اطلاعات استراتژیک	هوش رقابتی
تقاضاهای سرمایه‌گذار، انتظارات شریک، نیازهای مشتری، نگرانی‌های کارکنان	فشار ذی‌نفعان
مجوزها، استانداردها، الزامات گزارش‌دهی، پایش انطباق	انطباق نظارتی
شفافیت، ساخت روایت، هم‌ترازی ذی‌نفعان، استراتژی ارتباطی	ارتباطات چرخش
ارزیابی ریسک، برنامه‌ریزی کاهش، استراتژی‌های اضطراری، گزینه‌های بازگشت	مدیریت ریسک
تحمل شکست، جهت‌گیری یادگیری، گشودگی به تغییر، ایمنی روان‌شناختی	فرهنگ آزمایش‌گری

۳-٤. مرحله چهارم: بازبینی مضامین

مضامین سازمان‌دهنده برای اطمینان از انسجام درونی (کدهای درون هر مضمون از ارتباط معنایی برخوردار بودند) و تمایز بیرونی (مضامین از یکدیگر متمایز بودند) مورد بازبینی قرار گرفتند. مضامین همپوشان ادغام شدند و مضامینی که از انسجام کافی برخوردار نبودند، بازتعریف یا حذف شدند. برای مثال، «شکل‌گیری کسب‌وکار» و «تغییر مدل تجاری» به دلیل همپوشانی معنایی در مضمون «پیکربندی مجدد منابع و مدل تجاری» ادغام شدند.

این فرآیند بازبینی روابط میان مضامین سازمان‌دهنده را شناسایی کرد و به ظهور هشت مضمون فراگیر (بعد) انجامید. جدول ۴ نگاشت مضامین سازمان‌دهنده به مضامین فراگیر را نشان می‌دهد.

جدول ۴ – نگاشت مضامین سازمان‌دهنده به مضامین فراگیر

مضامین سازمان‌دهنده (شاخص‌ها)	مضمون فراگیر (بعد)
شرایط بازار و کسب‌وکار؛ عوامل اقتصادی و اجتماعی؛ عوامل نظارتی و قانونی؛ تغییرات فناورانه؛ رفتار رقبا؛ بازخورد منفی و رضایت مشتریان؛ کاهش تقاضا؛ سوگیری‌های شناختی بنیانگذار؛ محدودیت‌های منابع و تأمین مالی؛ عوامل داخلی تیم	محرک‌های درونی و بیرونی چرخش
پیکربندی مجدد مدل کسب‌وکار؛ تغییر ارزش پیشنهادی؛ تغییر مدل درآمدی؛ تغییر کانال؛ تغییر معماری خدمات؛ تغییر بخش بازار؛ چرخش کامل؛ چرخش پروژه جانبی	انواع چرخش
تشخیص و اعتبارسنجی محرک؛ تولید و ارزیابی گزینه‌ها؛ اعتبارسنجی آزمایشی؛ اجرای پیاده‌سازی؛ مدیریت ریسک و انصاف؛ زمان‌بندی و سرعت چرخش	فرآیند تصمیم‌گیری چرخش
تعامل و شفافیت با ذی‌نفعان؛ ارتباطات چرخش؛ فشار ذی‌نفعان؛ ظرفیت و قابلیت تیم	اثرات تعامل با ذی‌نفعان
عوامل اکوسیستم خارجی؛ انطباق نظارتی؛ مسئولیت اجتماعی؛ هوش رقابتی؛ نهادینه‌سازی یادگیری	اکوسیستم استارتاپ
یادگیری سازمانی؛ ظرفیت و قابلیت تیم؛ مسئولیت پذیری در برابر کارکنان و تیم؛ فرهنگ آزمایش‌گری؛ نهادینه‌سازی یادگیری	نهادینه‌سازی تغییر
هوش رقابتی؛ حسگری بازار؛ تحلیل صنعت؛ اطلاعات استراتژیک	هوش رقابتی
پیامدهای مالی؛ پیامدهای غیرمالی و اخلاقی؛ عملکرد و بقا؛ محدودیت‌های منابع و تأمین مالی	پیامدها و عملکرد چرخش

برای اطمینان از اعتمادپذیری شناسایی مضامین، یافته‌های اولیه با سه مشارکت‌کننده به اشتراک گذاشته شد و بازخورد آن ها منجر به اصلاحات جزئی در تعاریف مضامین و افزودن چند مثال روشن‌گر گردید.

۳-۵. مرحله پنجم: تعریف و نام‌گذاری مضامین

هر مضمون فراگیر به دقت تعریف شد و ارتباط آن با سؤال پژوهش و چارچوب نظری پیشین به‌صراحت بیان گردید. جدول ۵ تعاریف و ویژگی‌های کلیدی هر مضمون فراگیر را ارائه می‌دهد.

جدول ۵ – مضامین فراگیر: تعاریف و ویژگی‌های کلیدی

مضمون فراگیر	تعریف	ویژگی‌های کلیدی
محرک‌های درونی و بیرونی چرخش	رویدادها، شرایط و نیروهای درونی و بیرونی که نیاز به تغییر جهت استراتژیک را در استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی آغاز می‌کنند	شامل سیگنال‌های بازار، شرایط اقتصادی، تغییرات نظارتی، بازخورد و رضایت مشتریان، اقدامات رقبا، عوامل شناختی بنیانگذار و پویایی‌های داخلی تیم. این محرک‌ها می‌توانند پیش‌دستانه (فرصت‌جویانه) یا واکنشی (پاسخ به تهدید یا شکست) باشند.
انواع چرخش	اشکال مختلف تغییر جهت استراتژیک که استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی دنبال می‌کنند، از تنظیمات تدریجی تا تحولات بنیادین	شامل تغییرات در مدل کسب‌وکار، ارزش پیشنهادی، مدل درآمدی، کانال‌های توزیع، معماری خدمات و بخش‌های مشتری. انواع چرخش از نظر دامنه (جزئی در برابر اساسی) و زمان‌بندی (واکنشی در برابر پیش‌دستانه) متفاوت هستند.
فرآیند تصمیم‌گیری چرخش	مراحل شناختی، تحلیلی و رویه‌ای که از طریق آن بنیانگذاران و تیم‌ها محرک‌ها را ارزیابی، گزینه‌های جایگزین تولید و تصمیم می‌گیرند که آیا و چگونه چرخش کنند	شامل تشخیص و اعتبارسنجی سیگنال، تولید و ارزیابی گزینه‌ها، اعتبارسنجی آزمایشی (مثلاً MVP آزمون ریسک. با هر دو تحلیل عقلانی، اخلاقی و برنامه‌ریزی اجرا و مدیریت ، قضاوت شهودی مشخص می‌شود.
اثرات تعامل با ذی‌نفعان	تأثیر ذی‌نفعان – شامل سرمایه‌گذاران، مشتریان، کارکنان، شرکا و ناظران – بر فرآیند چرخش و تأثیر چرخش بر آن‌ها	شامل تعامل و شفافیت با ذی‌نفعان (ارتباطات، هم‌ترازی، مشارکت)، فشار ذی‌نفعان (تقاضاها و انتظارات) و ظرفیت تیم و سازمان برای مدیریت روابط با ذی‌نفعان در طول تغییر است.
اکوسیستم استارتاپ	عوامل محیطی و نهادی گسترده‌تری که بافت و امکانات چرخش را در استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی ایران شکل می‌دهند	شامل : بازیگران اکوسیستم خارجی (شبکه‌ها، سازمان‌های پشتیبان، استعداد)، الزامات انطباق نظارتی، مسئولیت پذیری اجتماعی، قابلیت‌های هوش رقابتی و نهادینه‌سازی شیوه‌های یادگیری در درون اکوسیستم.

مضمون فراگیر	تعریف	ویژگی‌های کلیدی
نهادینه‌سازی تغییر	فرآیندهایی که از طریق آن تجربیات چرخش در رویه‌های سازمانی، قابلیت‌ها و فرهنگ نهادینه می‌شوند و چرخش مؤثرتر را در طول زمان امکان‌پذیر می‌سازند	شامل یادگیری سازمانی از تجربیات چرخش، توسعه قابلیت تغییر و ظرفیت تیم، مسئولیت پذیری در برابر تیم، پرورش فرهنگ آزمایش‌گری و سازگاری، و نهادینه‌سازی شیوه‌های یادگیری (مثلاً مستندسازی، رویه‌های تأمل) است.
هوش رقابتی	پایش و تحلیل سیستماتیک اطلاعات بازار، رقبا و صنعت برای اطلاع‌رسانی به تصمیم‌گیری‌های چرخش و موقعیت‌یابی استراتژیک	شامل پایش محیطی، تحلیل رقبا، پایش روندهای صنعت و استفاده از داده‌ها و تحلیل‌ها برای تشخیص سیگنال‌های زودهنگام نیاز به چرخش است.
پیامدها و عملکرد چرخش	پیامدهای مالی، غیرمالی و استراتژیک چرخش برای استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی	شامل پیامدهای مالی (درآمد، سود، سرمایه‌گذاری)، پیامدهای غیرمالی و اخلاقی (رضایت مشتری، تصویر برند)، شاخص‌های عملکرد (بقا، رشد، سهم بازار) و اثرات پایدار بر تاب‌آوری و قابلیت سازمانی است.

۳-٦. مرحله ششم: تدوین گزارش

مرحله نهایی شامل تلفیق یافته ها در دو مدل مکمل بود: (۱) یک مدل مفهومی شامل ساختار سلسله‌مراتبی ابعاد، شاخص‌ها و کدها؛ و (۲) یک مدل فرآیندی که مراحل متوالی چرخش و تعاملات میان ابعاد را ترسیم می‌کند.

۳-٦-۱. مدل مفهومی چرخش کارآفرینانه

مدل مفهومی شامل هشت مضمون فراگیر (بعد)، ۳۲ مضمون سازمان‌دهنده (شاخص) و ۱۳۵ کد است. جدول ۶ ساختار کامل را ارائه می‌دهد.

جدول ۶ – مدل مفهومی چرخش کارآفرینانه در استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی

نمونه کدها	مضامین سازمان‌دهنده (شاخص‌ها)	مضمون فراگیر (بعد)
»تلاطم بازار«، »نوسانات نرخ ارز«، »تغییرات نظارتی«، »فناوری‌های نوظهور«، »فعالیت رقبا«، »شکایات مشتریان«، »کاهش فروش«، »تعهد روبه‌رشد«، »محدودیت‌های تأمین مالی«، »مقاومت تیم«	شرایط بازار و کسب‌وکار؛ عوامل اقتصادی و اجتماعی؛ عوامل نظارتی و قانونی؛ تغییرات فناورانه؛ رفتار رقبا؛ بازخورد منفی مشتریان؛ کاهش تقاضا؛ سوگیری‌های شناختی بنیانگذار؛ رضایت مشتریان؛ محدودیت‌های منابع و تأمین مالی؛ عوامل داخلی تیم	۱ .محرک‌های درونی و بیرونی چرخش
»بازطراحی ارزش پیشنهادی«، »تغییر مدل درآمدی«، »تغییر کانال توزیع«، »بازطراحی ارائه خدمات«، »تغییر بازار هدف«، »تحول کامل مدل کسب‌وکار«، »چرخش پروژه جانبی«	پیکربندی مجدد مدل کسب‌وکار؛ تغییر ارزش پیشنهادی؛ تغییر مدل درآمدی؛ تغییر کانال؛ تغییر معماری خدمات؛ تغییر بخش بازار؛ چرخش کامل؛ چرخش پروژه جانبی	۲ .انواع چرخش
»تشخیص سیگنال«، »تحلیل هزینه–فایده«، »آزمون«MVP ، »آزمون «A/B، »برنامه‌ریزی عملیاتی«، »ارزیابی ریسک«، »پاسخ به‌موقع«، »سرعت اجرا«	تشخیص و اعتبارسنجی محرک؛ تولید و ارزیابی گزینه‌ها؛ اعتبارسنجی آزمایشی؛ اجرای پیاده‌سازی؛ مدیریت ریسک؛ انصاف در تخصیص منابع؛ زمان‌بندی و سرعت چرخش	۳ .فرآیند تصمیم‌گیری چرخش
»هم‌ترازی سرمایه‌گذار«، »ادغام بازخورد مشتریان«، »همکاری با شرکا«، »مشارکت کارکنان«، »ارتباطات شفاف«، »مدیریت انتظارات ذی‌نفعان«	تعامل با ذی‌نفعان؛ ارتباطات چرخش؛ فشار ذی‌نفعان؛ ظرفیت و قابلیت تیم؛ شفافیت با ذینفعان؛ شبکه ارتباطات	۴ .اثرات تعامل با ذی‌نفعان
»دسترسی به شبکه‌ها«، »سازمان‌های پشتیبان«، »دسترسی به استعداد«، »الزامات مجوز«، »پایش انطباق«، »حسگری بازار«، »تحلیل صنعت«	عوامل اکوسیستم خارجی؛ انطباق نظارتی؛ خلق مشترک ؛ ساختار رقابتی ؛ مسئولیت اجتماعی در قبال اکوسیستم؛ ساختار حمایتی	۵ .اکوسیستم استارتاپ

مضمون فراگیر (بعد)	مضامین سازمان‌دهنده (شاخص‌ها)	نمونه کدها
۶ .نهادینه‌سازی تغییر	یادگیری سازمانی؛ رهبری و قابلیت تیم؛ فرهنگ آزمایش‌گری؛ مسئولیت پذیری در برابر تیم و کارکنان؛ نهادینه‌سازی یادگیری	»یادگیری از شکست»، «رویه‌های تأمل»، «توسعه مهارت»، «قابلیت تغییر»، «تحمل شکست»، «مستندسازی»، «انتقال دانش«
۷ .هوش رقابتی	تجربه قبلی؛ مدیریت داده و دانش؛ حسگری بازار؛ تحلیل صنعت؛ اطلاعات استراتژیک؛ تحلیل هزینه منفعت ؛ بازخورد مستمر	»پایش رقبا»، «تحلیل روند بازار»، «پایش محیطی»، «تحلیل داده‌های استراتژیک»، «سیگنال‌های هشداردهنده زودهنگام«
۸ .پیامدها و عملکرد چرخش	پیامدهای مالی؛ پیامدهای غیرمالی؛ عملکرد و بقا؛ رضایت ذینفعان؛ مسئولیت پذیری اخلاقی؛ محدودیت‌های منابع و تأمین مالی	»رشد درآمد»، «سودآوری»، «جذب سرمایه»، «رضایت مشتری»، «تصویر برند»، «سهم بازار»، «بقا»، «تاب‌آوری»، «مزیت رقابتی«

۳-۶-۲. مدل فرآیندی چرخش کارآفرینانه

بر اساس مدل مفهومی توسعه یافته در این پژوهش و همچنین تجربیات بنیانگذاران و مصاحبه شوندگان این پژوهش و استارتاپهای اینترنتی خدماتی در ایران از اجرای چرخش در مسیر توسعه خودشان، یک مدل فرآیندی برای ترسیم مراحل متوالی چرخش و روابط پویا میان ابعاد آن توسعه یافت. این مدل، برخلاف مدل های خطی پیشین، ماهیتی مارپیچی و بازگشتی دارد؛ به‌گونه‌ای که هر چرخش، ورودی چرخش‌های بعدی را فراهم می‌آورد و قابلیت سازمانی برای تغییرات استراتژیک آینده را ارتقا می‌بخشد. مدل فرآیندی ۷ مرحله کلیدی را شناسایی می‌کند:

۱. محرک‌های درونی چرخش کارآفرینانه: محرک‌های درونی، آن دسته از عوامل و نیروهای برخاسته از درون استارتاپ هستند که نیاز به تغییر جهت استراتژیک را ایجاد یا تشدید می‌کنند. این محرک‌ها عمدتاً ریشه در سوگیری‌های شناختی بنیانگذار (مانند تعهد روبه‌رشد و خوش‌بینی بیش‌ازحد)، پویایی‌های داخلی تیم (نظیر مقاومت در برابر تغییر و ناهماهنگی نقش‌ها)، محدودیت‌های منابع و سرمایه انسانی، و کاهش تدریجی انگیزه یا کارایی درونی دارند. در

استارتاپ‌های خدماتی اینترنتی، این محرک‌ها غالباً به‌صورت تدریجی و خزنده ظاهر می‌شوند و تشخیص به‌موقع آن‌ها مستلزم سازوکارهای درونی پایش و خودارزیابی مستمر است.

۲. محرک‌های بیرونی چرخش کارآفرینانه: محرک‌های بیرونی، نیروها و رویدادهای محیطی خارج از مرزهای سازمان هستند که فشار لازم برای آغاز فرآیند چرخش را فراهم می‌کنند. این محرک‌ها شامل بازخورد منفی و انتقادهای مکرر و رضایت مشتریان، کاهش تقاضا و رکود فروش، تلاطم و بی ثباتی بازار، نوسانات نرخ ارز و تورم، تغییرات نظارتی و قانونی، تحولات فناورانه، رفتار رقبا و ورود بازیگران جدید، و نیز شوک‌های برون‌زا نظیر بحران‌های اقتصادی، شرایط جنگی یا همه‌گیری‌ها هستند. در بافت ایران، محرک‌های بیرونی به دلیل نوسانات شدید محیطی از شدت و تکرار بالاتری برخوردارند و اغلب به‌عنوان ماشه‌های اصلی چرخش عمل می‌کنند.

۳. چرخش کارآفرینانه (مقوله اصلی): چرخش کارآفرینانه، به‌عنوان مقوله اصلی این مدل، هسته فرآیند را تشکیل می‌دهد و خود شامل مجموعه‌ای از اقدامات و زیرمجموعه‌های درهم‌تنیده است که به‌صورت متوالی و در عین حال تکراری اجرا می‌شوند. این زیرمجموعه‌ها عبارتند از: تشخیص و تفسیر سیگنال تغییر (شناسایی علائم زودهنگام و تفسیر معنادار آن‌ها در بافت کسب‌وکار)، طراحی و ارزیابی گزینه‌ها و چرخش‌ها (تولید بدیل‌های استراتژیک و سنجش امکان‌پذیری، هزینه فرصت و هم‌راستایی آن‌ها با اهداف)، مفهوم‌سازی و تولید آزمایشی (تبدیل گزینه‌ها به نمونه‌های اولیه خدماتی و آزمون فرضیه‌ها از طریق MVP)، تعامل و ارتباط و شفافیت با ذی‌نفعان (هم‌ترازی و مشارکت سرمایه‌گذاران، مشتریان، کارکنان و شرکا)، اجرا و پیاده‌سازی چرخش (تخصیص مجدد منابع، بازطراحی فرآیندها و هماهنگی عملیاتی)، انصاف در تخصیص منابع، مدیریت ریسک و خطاهای شناختی (کاهش سوگیری‌ها، ارزیابی ریسک و طراحی مسیرهای بازگشت)، و در نهایت پیکربندی و بازبینی مجدد منابع، تیم، جایگاه بازار، شبکه، محصول و مدل تجاری (بازآرایی جامع مؤلفه‌های کسب‌وکار در راستای مسیر جدید). این زیرمجموعه‌ها نه به‌صورت خطی، بلکه به‌شکل تعاملی و بازگشتی عمل می‌کنند و هر یک بر دیگری تأثیر می‌گذارد.

٤. مدیریت مداخله‌گرها: مداخله‌گرها، عواملی هستند که بر کیفیت، سرعت و اثربخشی چرخش کارآفرینانه تأثیر می‌گذارند و می‌توانند آن را تسهیل یا مختل کنند. این مداخله‌گرها در پنج سطح قابل شناسایی هستند: بنیانگذار (با ویژگی‌هایی نظیر تجربه قبلی، دانش حوزه، سبک رهبری، تاب‌آوری روان‌شناختی و سوگیری‌های شناختی)، تیم (با مؤلفه‌هایی چون انسجام، تنوع مهارت، کیفیت ارتباطات و ظرفیت یادگیری)، سازمان (با ساختار، فرهنگ، رویه‌ها و قابلیت‌های پویای خود)، اکوسیستم (با زیرساخت‌ها، شبکه‌ها، سازمان‌های پشتیبان و دسترسی به استعداد و

سـرمایه)، ارزشـها و ملاحظـات اخلاقـی، و ذی‌نفعـان (بـا انتظـارات، فشـارها و حمایـت‌هـای سرمایه‌گذاران، مشتریان، شرکا و نهادهای نظارتی). مدیریت آگاهانه این مداخله‌گرها، کلید تبدیل چرخش از یک رویداد بحرانی به یک قابلیت سازمانی قابل کنترل است.

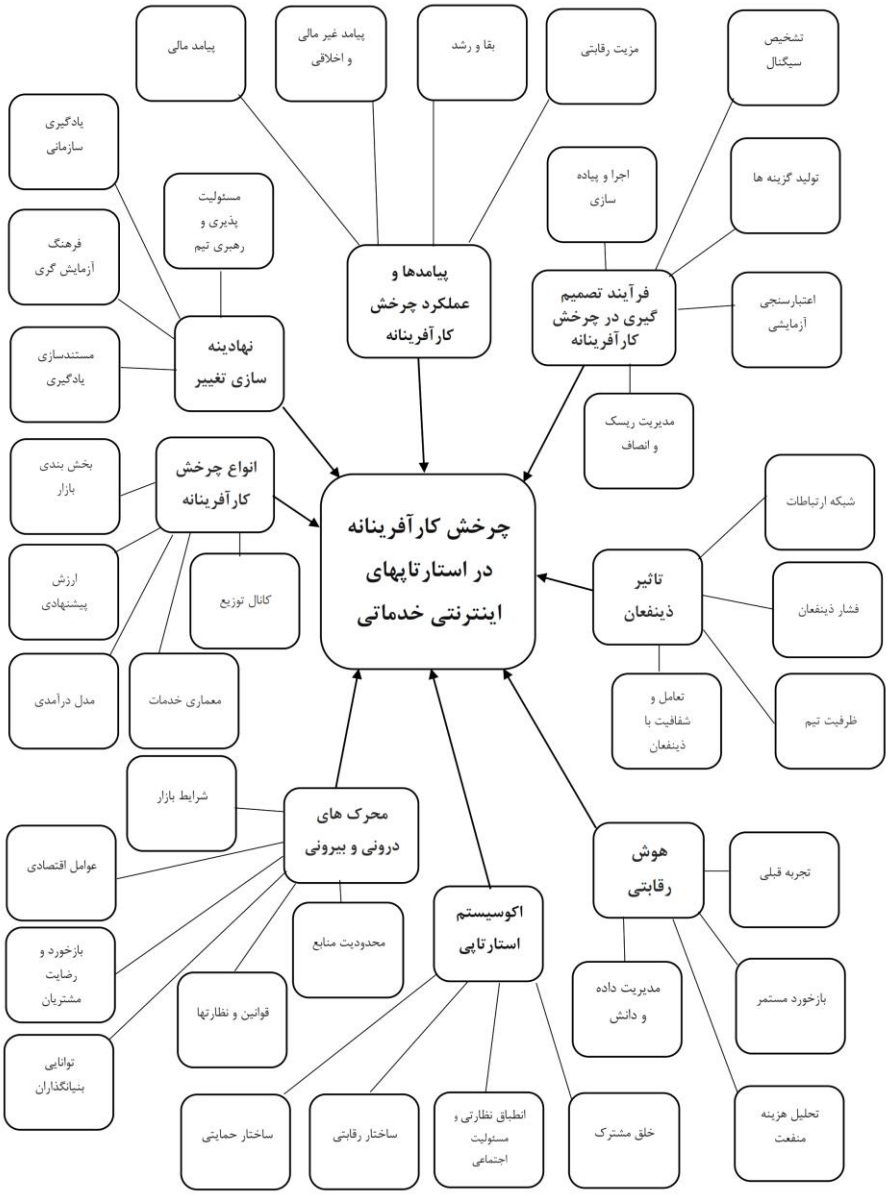
۵. ارزیابی عملکرد و پیامدها: ارزیابی عملکرد و پیامدها، مرحله ای است کـه در آن نتـایج چرخش در ابعاد مالی و غیرمالی سنجیده می شود و بازخورد لازم برای تصـمیمات بعـدی فـراهم می آید. پیامدهای مالی شامل رشد درآمد، سودآوری، کاهش هزینه، جذب سرمایه جدید و افزایش ارزش گذاری است؛ در حالی که پیامدهای غیرمالی مواردی نظیر رضایت مشتری، بهبـود تصـویر برند، تقویت موقعیت بازار، مسـئولیت اخلاقـی و اجتمـاعی، افـزایش روحیـه کارکنـان و اعتمـاد ذی‌نفعان را در بر می‌گیرد. این ارزیابی نه به‌عنوان یک مرحله پایانی، بلکه به‌منزلـه یـک فرآینـد مستمر و مبتنی بر شاخص‌های پیشرو و تأخیری طراحی می‌شود تا امکان اصلاح مسیر در زمـان واقعی فراهم گردد.

٦. یادگیری و نهادینه‌سـازی: یـادگیری و نهادینـه‌سازی، فرآینـدی اسـت کـه طـی آن درس‌های آموخته‌شده از تجربه چرخش به دانش سازمانی پایدار تبـدیل مـی‌شـود و در رویـه‌هـا، فرهنگ و قابلیت‌های سازمان ریشه می‌دواند. این مرحلـه شـامل مستندسـازی تجربیـات، تأمـل تیمی و سازمانی، انتقال دانش به اعضای جدید، بازنگری رویه‌ها و ساختارها، مسئولیت پـذیری و پرورش فرهنگ آزمایش گری و تحمل شکست است. نهادینه سازی یادگیری، ظرفیت سـازمان را برای چرخش‌های آینده افزایش می‌دهد و به ایجاد «قابلیت چرخش» به‌عنوان یک مزیت رقابتی پایدار می انجامد. بدون این مرحله، سازمان ممکن است در هر چرخش مجبور به شـروع از صـفر باشد و خطاهای گذشته را تکرار کند.

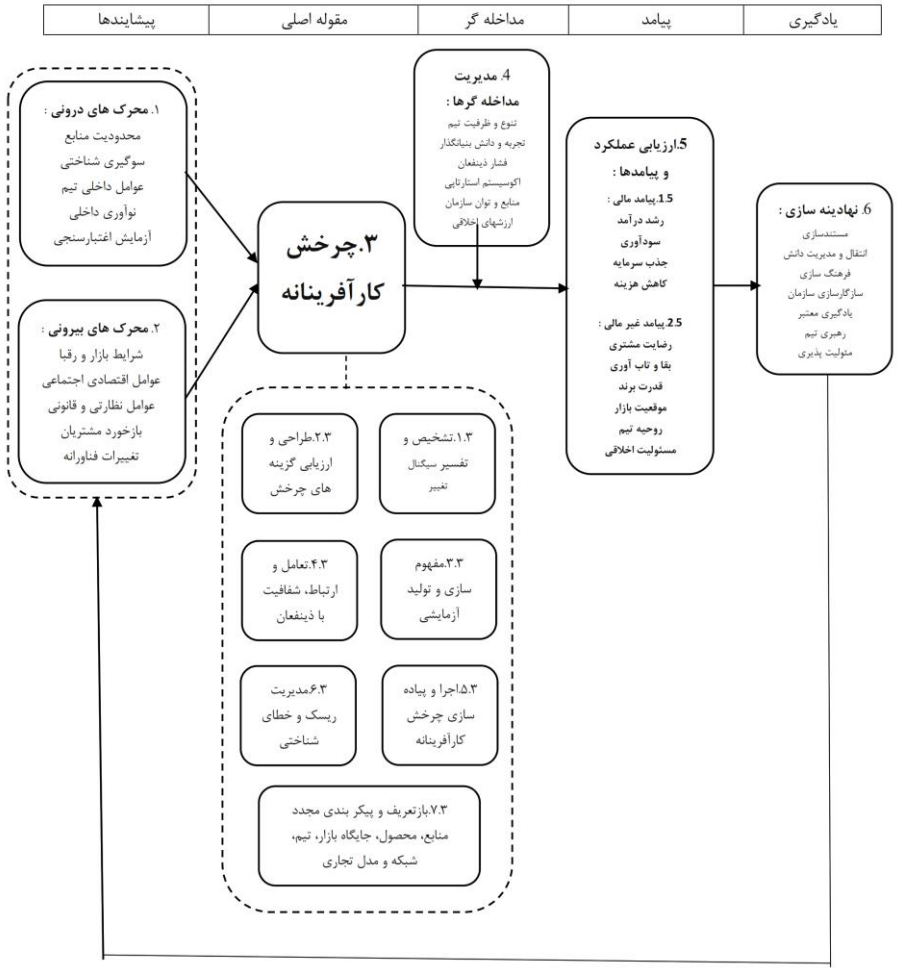
۷. حلقه بازخورد: حلقه بازخورد، مرحله هفتم و در عین حال نقطه اتصال انتهـای مـدل بـه ابتدای آن است که ماهیت مارپیچی و پویای فرآیند چرخش را تحقق می بخشد. در ایـن مرحلـه، اطلاعات حاصل از ارزیابی عملکرد و یادگیری نهادینه‌شده، به‌عنوان ورودی به مراحل پیشـین – به‌ویژه تشخیص محرک‌ها و طراحی گزینه‌ها – بازمی‌گردد و حساسیت سازمان به سیگنال‌هـای جدید، دقت در تصمیم‌گیری و سرعت واکنش را ارتقا می‌دهد. این حلقه بازخورد تضمین می‌کنـد که چرخش یک رویداد یـک‌بـاره و گسسـته نباشـد، بلکـه بـه یـک چرخـه یـادگیری مسـتمر و خودتقویت‌کننده تبدیل شود که در هر دور، قابلیت تطبیقی سازمان را افزایش می‌دهد.

۳-۶-۳. نمودار شماتیک مدل مفهومی و فرآیندی چرخش کارآفرینانه

شکل ۱ – مدل مفهومی چرخش کارآفرینانه در استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی



شکل ۲ – مدل فرآیندی چرخش کارآفرینانه



نتیجه‌گیری

۱. بحث درباره یافته‌ها

یافته‌های این پژوهش یک مفهوم‌سازی جامع و زمینه‌مند از چرخش کارآفرینانه در استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی در ایران ارائه می‌دهد. مدل هشت‌بعدی و چارچوب فرآیندی توسعه‌یافته، چندین مشارکت نظری و عملی را ارائه می‌کنند که در ادامه مورد بحث قرار می‌گیرند.

۱-۱. ابعاد زمینه‌مند چرخش

هشت بعد شناسایی‌شده در این مطالعه، مدل‌های پیشین را با گنجاندن عوامل زمینه‌مندی که منعکس‌کننده محیط نهادی و اقتصادی منحصربه‌فرد ایران است، بسط می‌دهند. بعد «اکوسیستم استارتاپ» به عنوان مثال، تأثیر پیچیدگی نظارتی، دسترسی به شبکه‌ها و در دسترس بودن استعداد را بر تصمیمات چرخش به تصویر می‌کشد – عواملی که به دلیل تحریم‌های بین‌المللی، نوسانات ارزی و ابهام نهادی در ایران به ویژه برجسته هستند. به همین ترتیب، بعد «اثرات تعامل با ذی‌نفعان» بر محوریت روابط با سرمایه‌گذاران و ارتباط با ذی‌نفعان تأکید می‌کند که نشان‌دهنده اهمیت مشروعیت خارجی و وابستگی به منابع در بسترهای محدود از نظر منابع است.

در این میان، ملاحظات اخلاقی به عنوان یک رشته پنهان اما حیاتی در سراسر این ابعاد جریان دارد. چرخش، به‌ویژه در شرایط عدم‌اطمینان و محدودیت منابع، بنیان‌گذار را در موقعیت‌های اخلاقاً دشواری قرار می‌دهد: آیا باید کارکنان را از قبل از احتمال چرخش مطلع کرد؟ چگونه می‌توان منافع مشتریان را در تغییرات خدماتی حفظ کرد؟ چه مسئولیتی در قبال سرمایه‌گذارانی که بر اساس وعده‌های اولیه سرمایه‌گذاری کرده‌اند وجود دارد؟ تحلیل مضامین نشان می‌دهد که پاسخ‌های خبرگان بصورت صریح یا پنهان (مانند «ارتباطات شفاف»، «مدیریت انتظارات ذی‌نفعان» و «هم‌ترازی سرمایه‌گذار») بازتابی از یک آگاهی اخلاقی ضمنی در فرآیند چرخش هستند. این یافته با پژوهش‌های اخیر در حوزه اخلاق کارآفرینی همسو است که نشان می‌دهند مسئولیت اخلاقی در سراسر فرآیند کارآفرینی (از تولید ایده تا مدیریت کسب‌وکار) حضور دارد، صرف‌نظر از مأموریت بنیان‌گذار (Hägg et al. ,2024).

این یافته‌ها با دیدگاه‌های نظریه نهادی که بر نقش قواعد رسمی و غیررسمی در شکل‌دهی به رفتار کارآفرینانه تأکید دارند (North,1990; Bruton et al.,2010) همسو است. در بستر نهادی ایران، که ابهام نظارتی و نوسانات اقتصادی عدم‌اطمینان را تشدید می‌کند، بنیانگذاران

باید روابط پیچیده با ذی نفعان و فشارهای نهادی را در حین اتخاذ تصمیمات چرخش مدیریت کنند. ابعاد «اثرات تعامل با ذی نفعان» و «اکوسیستم استارتاپ» بنابراین عواملی را به تصویر می‌کشند که در بسترهای غربی ممکن است کمتر برجسته باشند.

۱-۲. ادغام ابعاد شناختی و عاطفی

گنجاندن «محرک های درونی چرخش» و «نهادینه سازی تغییر» در مدل، ادبیات پیشین را با گنجاندن صریح عوامل شناختی، روان‌شناختی و فرهنگی بسط می‌دهد. بعد «محرک‌های درونی» سوگیری‌های شناختی بنیانگذار (مانند تعهد روبه‌رشد، خوش‌بینی بیش‌ازحد)، پویایی‌های داخلی تیم و محدودیت های منابع را به عنوان عوامل مؤثر بر تصمیمات چرخش به تصویر می‌کشد. این یافته با پژوهش‌های مربوط به سوگیری‌های شناختی در کارآفرینی (Grimes,2018; Zenger,2021) همسو است و اهمیت عوامل روان‌شناختی را در تصمیم‌گیری استراتژیک برجسته می‌کند.

بعد «نهادینه‌سازی تغییر» نیز نشان می‌دهد که چگونه تجربیات چرخش در رویه‌های سازمانی، فرهنگ و قابلیت‌ها در طول زمان نهادینه می‌شوند. این بعد فرآیندهای یادگیری و سازگاری را به تصویر می‌کشد که کسب‌وکارها را قادر می‌سازد در آینده مؤثرتر چرخش کنند – آنچه ممکن است «قابلیت چرخش» نامیده شود. این یافته تأکید استارتاپ ناب بر یادگیری تکراری (Ries,2011) را با نشان دادن اینکه یادگیری نه تنها درباره بازخورد مشتریان بلکه درباره توسعه سازمانی و تکامل فرهنگی است، بسط می‌دهد.

۱-۳. ادغام هوش رقابتی

بعد «هوش رقابتی» مشارکتی بدیع از این مطالعه است که پایش سیستماتیک اطلاعات بازار، رقبا و صنعت را که به تصمیمات چرخش اطلاع‌رسانی می‌کند، به تصویر می‌کشد. در حالی که ادبیات پیشین نقش سیگنال‌های بازار را در ایجاد چرخش تأیید کرده است (McDonald & Gao,2019)، این بعد بر جمع آوری و تحلیل ساختاریافته و فعال اطلاعات رقابتی به عنوان یک قابلیت سازمانی متمایز تأکید می کند. در محیط بازار پرنوسان ایران، که رفتار رقبا و تغییرات نظارتی به سرعت رخ می دهد، هوش رقابتی به عنوان یک توانمندساز حیاتی برای چرخش به‌موقع و مؤثر ظاهر می‌شود.

۱-٤. مدل فرآیندی: چشم‌اندازی پویا

مدل فرآیندی، مدل مفهومی را با ارائه چشم‌اندازی پویا و متوالی از چرخش تکمیل می‌کند. این مدل، پیشرفت از شناسایی محرک تا تولید گزینه، تعامل با ذی نفعان، اجرا، ارزیابی پیامدها و

یادگیری را با یک حلقه بازخورد صریح که بر توسعه قابلیت چرخش در طول زمان تأکید دارد، ترسیم می‌کند. این چشم‌انداز فرآیندی با پژوهش‌های پیشین در مورد فرآیندهای تغییر استراتژیک (Christensen,2020) و حلقه «ساختن-سنجیدن-یادگیری» در استارتاپ ناب (Ries,2011) همسو است، اما آن را با گنجاندن تعامل با ذی‌نفعان و نهادینه‌سازی به عنوان مراحل متمایز بسط می‌دهد.

مدل فرآیندی همچنین ماهیت تکراری چرخش را برجسته می‌کند، به‌گونه‌ای که هر تجربه چرخش به قابلیت کسب‌وکار برای چرخش‌های آینده کمک می‌کند. این یافته نشان می‌دهد که چرخش یک رویداد گسسته نیست، بلکه یک قابلیت سازمانی مستمر است که از طریق تجربه مکرر و یادگیری سیستماتیک توسعه می‌یابد. کسب‌وکارهایی که یادگیری از چرخش‌ها را نهادینه می‌کنند، احتمال بیشتری برای چرخش مؤثر در آینده دارند و چرخه‌ای فضیلت‌مند از سازگاری و تاب‌آوری ایجاد می‌کنند.

در این مدل فرآیندی، «مدیریت مداخله گرها» به‌عنوان مرحله‌ای کلیدی، شامل مدیریت آگاهانه عواملی است که بر کیفیت و اخلاقی‌بودن چرخش تأثیر می‌گذارند: بنیان‌گذار (با سوگیری‌های شناختی و ارزش‌های اخلاقی خود)، تیم (با پویایی‌های درونی و فرهنگ سازمانی)، سازمان (با رویه‌ها و ساختارهای خود)، اکوسیستم (با هنجارها و نهادهای خود)، و ذی‌نفعان (با انتظارات و فشارهای خود). مدیریت آگاهانه این مداخله گرها، کلید تبدیل چرخش از یک رویداد بحرانی به یک قابلیت سازمانی قابل کنترل و اخلاقاً مسئولانه است.

۱-۵. مقایسه با مدل‌های پیشین

در مدل هشت‌بعدی این مقاله، مدل های پیشین را با گنجاندن ابعاد اضافی از جمله : «اثرات تعامل با ذی‌نفعان» و «هوش رقابتی» که در بافت ایران به‌ویژه برجسته تر هستند، بسط می‌دهد. همچنین ابعاد موجود را با افزودن شاخص‌های زمینه‌مندی مانند «عوامل نظارتی»، «عوامل اقتصادی» و «عوامل اکوسیستم خارجی» غنی‌سازی می‌کند که منعکس‌کننده چالش‌ها و فرصت‌های اکوسیستم استارتاپی ایران است.

این مدل همچنین مدل های پیشین را با ارائه یک ساختار سلسله‌مراتبی (ابعاد ← شاخص‌ها ← کدها) و جایگذاری خوشه‌ها در یک چارچوب مفهومی گسترده‌تر غنی‌سازی می‌کند. به عنوان مثال، خوشه «تصمیم گیری استراتژیک» در بعد «فرآیند تصمیم گیری چرخش» بازتاب یافته است، در حالی که خوشه «کاوش شناختی و رفتاری» در بعد «محرک های درونی» گنجانده شده است. این یکپارچگی، یک مدل منسجم و جامع ایجاد می کند که بر بینش های پیشین بنا شده و عمق زمینه‌مندی را به آن می‌افزاید.

۲. پاسخ به سؤال پژوهش

سؤال پژوهش – «مدل مفهومی چرخش کارآفرینانه در استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی در ایران چگونه است؟» – از طریق مدل مفهومی هشت‌بعدی و مدل فرآیندی شش مرحله‌ای ارائه‌شده در بالا پاسخ داده می‌شود. مدل مفهومی ابعاد، شاخص‌ها و کدهای کلیدی را که چرخش کارآفرینانه را در این بافت تشکیل می‌دهند، شناسایی و تعریف می‌کند، در حالی که مدل فرآیندی روابط پویا و متوالی میان این ابعاد را ترسیم می‌نماید.

به‌طور خاص، مدل نشان می‌دهد که چرخش کارآفرینانه در استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی ایران توسط موارد زیر شکل می‌گیرد:

۱. محرک‌های درونی و بیرونی شامل شرایط بازار، تغییرات نظارتی، بازخورد و رضایت مشتریان و سوگیری‌های شناختی بنیانگذار؛

۲. انواع چرخش از پیکربندی مجدد مدل کسب‌وکار تا تغییرات کانال و معماری خدمات؛

۳. فرآیند تصمیم‌گیری شامل تشخیص سیگنال، ارزیابی گزینه‌ها، اعتبارسنجی آزمایشی و انصاف در تخصیص منابع؛

۴. اثرات تعامل با ذی‌نفعان شامل مشارکت سرمایه‌گذار، مشارکت تیم، شفافیت با ذینفعان و هماهنگی با شرکای خارجی؛

۵. اکوسیستم استارتاپ شامل عوامل نظارتی، شبکه‌ای و نهادی؛

۶. نهادینه‌سازی تغییر که یادگیری و سازگاری را در رویه‌ها و فرهنگ سازمانی با مسئولیت پذیری در برابر تیم نهادینه می‌کند؛

۷. هوش رقابتی که پایش سیستماتیک بازار و رقبا را امکان‌پذیر می‌سازد؛ و

۸. پیامدها و عملکرد چرخش شامل پیامدهای مالی، غیرمالی، مسئولیت پذیری اخلاقی و استراتژیک.

۳. پیامدهای نظری

این مطالعه چندین مشارکت در نظریه کارآفرینی و مدیریت استراتژیک ارائه می‌دهد.

نخست، نظریه چرخش را برای استارتاپ‌های خدماتی در اقتصادهای نوظهور زمینه‌مند می‌سازد. در حالی که پژوهش‌های پیشین عمدتاً بر بسترهای غربی و کسب‌وکارهای محصول‌محور متمرکز بوده‌اند، این مطالعه نشان می‌دهد که پویایی‌های چرخش توسط عوامل نهادی، اقتصادی و فرهنگی که در زمینه‌های مختلف متفاوت است، شکل می‌گیرد. گنجاندن ابعادی مانند «اکوسیستم استارتاپ»، «اثرات تعامل با ذی‌نفعان» و «هوش رقابتی» منعکس‌کننده چالش‌ها و فرصت‌های خاص محیط کارآفرینی ایران است. این یافته نشان می‌دهد

که نظریه‌های چرخش توسعه‌یافته در بسترهای غربی ممکن است بـرای کـاربرد در اقتصـادهای نوظهور نیازمند سازگاری باشند.

دوم، این مطالعه چارچوب استارتاپ ناب (Ries,2011) را با ادغام ابعاد شناختی، ذی نفعانی و نهادی بسط می‌دهد. در حالی که رویکرد استارتاپ نـاب بـر بـازخورد مشـتریان و آزمـایش‌هـای تکراری تأکید دارد، مطالعه حاضر نشان می‌دهد کـه تصـمیمات چـرخش همچنـین تحـت تـأثیر سوگیری‌های شناختی بنیانگذار، روابط با ذی‌نفعـان و عوامـل نهـادی خـارجی قـرار دارنـد. ایـن چشم‌انداز گسترده‌تر، درک ما را از چرایی و چگونگی وقوع چرخش غنی‌سازی می‌کند و فراتـر از مدل‌های صرفاً عقلانی و مبتنی بر شواهد حرکت می‌کند. در این میان، بُعد «تعامل با ذی‌نفعان» به‌طور ضمنی حاوی ملاحظات اخلاقی مهمی است: شفافیت در ارتباطات، انصاف در توزیع منـابع و پیامدها، و مسئولیت‌پذیری در قبال وعده‌های اولیه به سرمایه‌گذاران و مشتریان. ایـن یافتـه بـا چارچوب «مسئولیت کارآفرینانه» همسو است که توسط هاگ و همکاران (۲۰۲۴) ارائه شده و بـر دوگانه اخلاقی (وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی) در سراسر فرآیند کارآفرینی تأکید می‌کند .

سوم، این مطالعه به ادبیات رو به رشـد کـارآفرینی نهـادی و نقـش نهادهـای غیررسـمی در شکل‌دهی به رفتار کارآفرینانه کمک می‌کند. شاخص‌هـای «اکوسیسـتم اسـتارتاپ» و «انطبـاق نظارتی» نحوه هدایت خلأهای نهادی، ابهام نظارتی و محدودیت‌های منابع توسط بنیانگذاران در ایران را به تصویر می‌کشند. این یافته با دیـدگاه‌هـای نظریـه نهـادی کـه بـر محوریـت قواعـد غیررسمی، شـبکه‌هـا و اعتمـاد در کـارآفرینی اقتصـادهای نوظهـور تأکیـد دارنـد (Bruton et al.,2010; North,1990) همسو است.

چهارم، این مطالعه مفهوم «قابلیت چرخش» را با شناسایی مکانیسم هـایی کـه از طریـق آن سازمان‌هـا ظرفیـت چـرخش مـؤثر را در طـول زمـان توسـعه مـی‌دهنـد، پـیش مـی‌بـرد. بعـد «نهادینه‌سازی تغییر» نشان می‌دهد که چگونه یادگیری از چـرخش‌هـا در رویـه‌هـای سـازمانی، فرهنگ و قابلیت‌ها نهادینه می‌شود و چرخش مؤثرتر را در آینده امکان‌پذیر می‌سازد. این یافته به ادبیات قابلیت‌های پویا (Teece,2014) با مشخص‌سازی چگونگی توسعه قابلیـت‌هـای تطبیقـی توسط کسب‌وکارها از طریق تجربیات مکرر تغییر استراتژیک کمک مـی‌کنـد. از طرفـی، در ایـن فرآیند، نهادینه‌سازی «فرهنگ یادگیری از شکست» و «تحمل شکست» می‌تواند به‌عنـوان یـک ارزش اخلاقی سازمانی تلقی شود که به کارکنان اجازه می‌دهد بدون ترس از سرزنش، در فرآینـد تغییر مشارکت کنند.

پنجم، این مطالعه ارزش پژوهش کیفی و زمینه‌مند را برای توسعه نظریه در کارآفرینی نشـان می‌دهد. با استوارسازی تحلیل بر مصاحبه‌های دقیق با بنیانگذاران و مثلث‌سازی با چارچوب‌هـای نظری پیشین، این مطالعه بینش‌های غنی و زمینه‌مندی را ارائه می‌دهد که پژوهش‌های کمّـی و

ترکیبی را تکمیل و بسط می‌دهد. مدل حاصل، سطحی از ظرافت و ویژگی زمینه‌مندی را ارائه می‌دهد که از طریق رویکردهای صرفاً کمّی دشوار است.

٤. پیامدهای عملی

یافته‌های این مطالعه پیامدهای عملی متعددی برای بنیانگذاران، مدیران، سرمایه‌گذاران، شتاب‌دهنده‌ها و سیاست‌گذاران دارد.

برای بنیانگذاران و مدیران: مدل مفهومی چارچوبی جامع برای درک و مدیریت چرخش ارائه می‌دهد. ۳۲ شاخص و ۱۳۵ کد، یک چک‌لیست دقیق از عواملی را ارائه می‌کنند که در هر مرحله از فرآیند چرخش باید در نظر گرفته شوند. بنیانگذاران می‌توانند از این چارچوب برای:

- ارزیابی وضعیت فعلی خود در برابر هشت بعد استفاده کنند؛
- شکاف‌ها در قابلیت چرخش خود را شناسایی کنند؛
- استراتژی‌هایی برای پرداختن به ابعاد خاص توسعه دهند؛ و
- رویه‌ها و فرهنگ سازمانی را ایجاد کنند که از چرخش مؤثر پشتیبانی می‌کند.

مدل فرآیندی راهنمایی در مورد مراحل متوالی چرخش ارائه می دهد و بر اهمیت تشخیص زودهنگام محرک، هم‌ترازی ذی‌نفعان و نهادینه‌سازی یادگیری و همچنین پذیرش مسئولیت‌های اخلاقی تأکید می‌کند. بنیانگذاران می‌توانند از این مدل برای برنامه‌ریزی و اجرای سیستماتیک‌تر چرخش استفاده کنند و خطر نادیده گرفتن عوامل حیاتی را کاهش دهند.

برای سرمایه‌گذاران: مدل چارچوبی برای ارزیابی قابلیت چرخش استارتاپ به عنوان بخشی از بررسی‌های قبل از سرمایه‌گذاری ارائه می‌دهد. سرمایه‌گذاران می‌توانند ارزیابی کنند که آیا کسب‌وکارها دارای:

- مکانیسم‌های قوی برای تشخیص و اعتبارسنجی محرک‌ها؛
- فرآیندهای تصمیم‌گیری ساختاریافته برای ارزیابی گزینه‌های چرخش؛
- روابط قوی و اخلاق مدارانه با ذی‌نفعان و شیوه‌های ارتباطی؛
- قابلیت‌های سازگاری و یادگیری؛ و
- سیستم‌های هوش رقابتی هستند.

کسب‌وکارهایی که در این ابعاد امتیاز بالایی کسب می‌کنند، احتمالاً تاب‌آورتر و بهتر برای هدایت عدم‌اطمینان مجهز هستند و آن‌ها را به فرصت‌های سرمایه‌گذاری جذاب‌تری تبدیل می‌کند.

برای شتاب‌دهنده‌ها و مراکز رشد: مدل چارچوب برنامه‌درسی برای پشتیبانی از استارتاپ‌ها در طول چرخش ارائه می‌دهد. شتاب‌دهنده‌ها می‌توانند از هشت بعد برای طراحی برنامه‌های

آموزشی، جلسات راهنمایی و خدمات پشتیبانی استفاده کنند که به چالش های خاص مرتبط با چرخش می‌پردازد. مدل فرآیندی نقشه راهی برای راهنمایی استارتاپ‌ها در مراحل متوالی چرخش فراهم می‌آورد.

برای سیاست‌گذاران: یافته‌ها حوزه‌های خاصی را برای مداخله سیاستی به منظور حمایت از چرخش کارآفرینانه پیشنهاد می‌کنند. بعد «اکوسیستم استارتاپ» نشان می‌دهد که شفافیت نظارتی، دسترسی به شبکه‌ها، مسئولیت پذیری در قبال ذینفعان و در دسترس بودن استعداد برای چرخش مؤثر حیاتی هستند. سیاست‌گذاران می‌توانند با موارد زیر از چرخش حمایت کنند:

– ساده‌سازی رویه‌های نظارتی و کاهش بارهای انطباق؛

– ترویج رویدادهای شبکه‌سازی و فرصت‌های تطبیق؛

– حمایت از توسعه مهارت و جذب استعداد؛

– تقویت در دسترس بودن اطلاعات و داده‌ها برای هوش رقابتی؛ و

– ارائه مکانیسم‌های تأمین مالی انعطاف‌پذیر که تخصیص مجدد منابع را امکان‌پذیر می‌سازد.

۵. محدودیت‌ها و مسیرهای پژوهش‌های آینده

در حالی که این مطالعه مشارکت‌های قابل‌توجهی دارد، محدودیت‌های متعددی نیز دارد.

نخست، این مطالعه بر اساس نمونه‌ای از ۱۵ استارتاپ اینترنتی خدماتی از ایران است که ممکن است تعمیم پذیری یافته ها را به بسترهای دیگر محدود کند. در حالی که نمونه از نظر بخش های صنعت و عمر استارتاپ متنوع بود، اما به طور کامل طیف استارتاپ های خدماتی اینترنتی در ایران یا سایر اقتصادهای نوظهور را نمایندگی نمی‌کند. پژوهش‌های آینده باید مدل را در بسترهای مختلف از جمله کشورهای دیگر و انواع دیگر کسب وکارها مورد آزمون و پالایش قرار دهند.

دوم، این مطالعه عمدتاً بر مصاحبه های گذشته نگر تکیه داشت که در معرض سوگیری یادآوری و توجیه پس‌رویداد هستند. مشارکت‌کنندگان ممکن است تجربیات چرخش خود را به گونه‌ای بازسازی کرده باشند که بر عقلانیت و اثربخشی تأکید کند در حالی که ابهام و خطا را کم‌اهمیت جلوه دهد. پژوهش‌های آینده می‌توانند از طرح‌های طولی برای ثبت تصمیمات و فرآیندهای چرخش در زمان واقعی استفاده کنند و تأثیر سوگیری گذشته‌نگر را کاهش دهند.

سوم، یافته های این مطالعه بر اساس گزارش‌های خود مشارکت‌کنندگان است که ممکن است همیشه با شاخص های عملکرد عینی همخوانی نداشته باشد. در حالی که مثلث‌سازی با ادبیات گسترده‌تر اعتبار را افزایش داد، پژوهش‌های آینده می‌توانند یافته‌های کیفی را با

معیارهای کمّی پیامدها و عملکرد چرخش تکمیل کنند.

چهارم، در حالی که این مطالعه ۳۲ شاخص و ۱۳۵ کد را شناسایی کرد، ممکن است همه آن‌ها در همه بسترها یا برای همه کسب‌وکارها به یک اندازه مهم نباشند. پژوهش‌های آینده می‌توانند شاخص‌ها را بر اساس اهمیت نسبی آن‌ها برای موفقیت چرخش اولویت‌بندی و وزن‌دهی کنند، شاید از طریق روش‌های مبتنی بر پیمایش.

پنجم، این مطالعه بر استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی متمرکز بود و استارتاپ‌های محصول‌محور یا شرکت‌های تثبیت‌شده را بررسی نکرد. میزان کاربرد مدل برای سایر انواع کسب‌وکارها، سؤالی باز برای پژوهش‌های آینده باقی می‌ماند.

چندین جهت برای پژوهش‌های آینده از این مطالعه پدیدار می‌شود:

۱. اعتبارسنجی کمّی: مدل مفهومی می‌تواند به یک ابزار پیمایش عملیاتی‌سازی شود و بر روی نمونه بزرگ‌تری از استارتاپ‌های خدماتی اینترنتی آزمون گردد تا ساختار هشت‌بعدی و روابط میان ابعاد اعتبارسنجی شود.

۲. مطالعات طولی: پژوهش طولی می‌تواند کسب‌وکارها را در چندین چرخه چرخش دنبال کند و بررسی نماید که قابلیت چرخش چگونه در طول زمان توسعه می‌یابد و چگونه چرخش‌های اولیه بر چرخش‌های بعدی و پیامدهای عملکرد تأثیر می‌گذارند.

۳. مطالعات تطبیقی: مطالعات تطبیقی می‌توانند بررسی کنند که آیا و چگونه مدل در بسترهای مختلف، از جمله کشورهای مختلف، انواع مختلف استارتاپ‌ها (محصول در برابر خدمات، B۲B در برابر B۲C و مراحل مختلف توسعه کسب‌وکار تفاوت دارد.

۴. هوش مصنوعی و تحلیل داده: بعد «هوش رقابتی» بر اهمیت تشخیص سیگنال داده‌محور تأکید دارد. پژوهش‌های آینده می‌توانند نقش هوش مصنوعی و تحلیل‌های پیشرفته را در تشخیص محرک‌های چرخش و پشتیبانی از تصمیمات چرخش بررسی کنند.

۵. جنسیت و تنوع: این مطالعه نقش جنسیت یا تنوع را در فرآیندهای چرخش بررسی نکرد. پژوهش های آینده می‌توانند بررسی کنند که آیا و چگونه جنسیت بنیانگذار، ترکیب تیم و تنوع بر محرک‌ها، تصمیمات و پیامدهای چرخش تأثیر می‌گذارد.

۶. ارتباطات و روایت چرخش: بعد «اثرات تعامل با ذی‌نفعان» نشان می‌دهد که ارتباطات و روایت نقش مهمی در چرخش دارند. پژوهش‌های آینده می‌توانند بررسی کنند که بنیانگذاران چگونه روایت‌های چرخش را برای ذی‌نفعان مختلف می‌سازند و چگونه این روایت‌ها بر واکنش‌ها و حمایت ذی‌نفعان تأثیر می‌گذارد.

۷. مقیاس‌پذیری پس از چرخش: مطالعه بر خود فرآیند چرخش متمرکز بود و توجه کمتری به مقیاس‌پذیری پس از چرخش داشت. پژوهش‌های آینده می‌توانند بررسی کنند که چگونه

کسب‌وکارها پس از چرخش‌های موفق مقیاس‌پذیر می‌شوند و چه عواملی رشد پس از چرخش را تسهیل یا مانع می‌شوند.

٦. جمع‌بندی نهایی

این مطالعه با هدف تدوین یک مدل مفهومی زمینه مند از چرخش کارآفرینانه برای استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی در ایران انجام شد. از طریق مصاحبه‌های عمیق با ۱۵ نفر از اساتید، بنیانگذاران و مدیران، یک مدل جامع و نوآورانه هشت‌بعدی از شاخص های اختصاصی و بومی شامل محرک‌های درونی و بیرونی چرخش، انواع چرخش، فرآیند تصمیم‌گیری چرخش، اثرات تعامل با ذی‌نفعان، اکوسیستم استارتاپ، نهادینه‌سازی تغییر، هوش رقابتی، و پیامدها و عملکرد چرخش را شناسایی کرد. این مطالعه همچنین یک مدل فرآیندی را توسعه داد که مراحل متوالی چرخش را از شناسایی محرک تا اجرا و یادگیری ترسیم می‌کند.

یافته‌ها با زمینه‌مندسازی چرخش در محیط نهادی و اقتصادی منحصربه‌فرد ایران، ادغام ابعاد شناختی، ذی‌نفعانی و نهادی در چارچوب استارتاپ ناب، و پیشبرد مفهوم قابلیت چرخش از طریق نهادینه‌سازی یادگیری، به نظریه کارآفرینی کمک می‌کنند. یافته‌ها همچنین راهنمایی عملی برای بنیانگذاران، مدیران، سرمایه‌گذاران، شتاب‌دهنده‌ها و سیاست‌گذارانی که به دنبال حمایت از چرخش مؤثر و اخلاقاً مسئولانه در استارتاپ‌های اینترنتی خدماتی هستند، ارائه می‌دهند.

با ادامه رشد استارتاپ های اینترنتی خدماتی در ایران و سایر اقتصادهای نوظهور، درک چگونگی و چرایی چرخش آن‌ها – از جمله نقش مسئولیت پذیری و ضرورت اخلاقی و در کل عواملی که بعنوان مانع یا تسهیل کننده این تغییرات استراتژیک شناخته می شوند – برای پیشرفت علمی و موفقیت کارآفرینانه حیاتی باقی می ماند. این مطالعه چارچوبی بنیادین برای این درک فراهم می آورد و در عین حال مسیرهای متعددی را برای پژوهش‌های آینده برجسته می‌سازد.

فهرست منابع

۱. رحمت‌سرشت، ح.، دهدشتی، ز.، و خاشعی، و. (۱۴۰۱). مدل تاب‌آوری استارتاپ‌ها در صنعت فناوری اطلاعات و ارتباطات: مطالعه چندموردی با رهیافت تاریخی. نشریه مدیریت بهبود، ۴۱ (۲)، ۱-۳۲.

2. Bajwa, S. S., Wang, X., & Nguyen, D. A. (2020). Pivoting in startups: A systematic review and research agenda. *Journal of Business Venturing Insights, 14*, e00188.

3. Bajwa, S. S., Wang, X., Nguyen Duc, A., & Abrahamsson, P. (2017). Failures to be celebrated: An analysis of major pivots of software startups. *Empirical Software Engineering, 22*, 2373-2408.

4. Blank, S. (2013). Why the lean start-up changes everything. *Harvard Business Review, 91*(5), 63-72.

5. Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology, 3*(2), 77-101.

6. Bruton, G. D., Ahlstrom, D., & Li, H. L. (2010). Institutional theory and entrepreneurship: Where are we now and where do we need to move in the future? *Entrepreneurship Theory and Practice, 34*(3), 421-440.

7. Buonocore, F., et al. (2024). Digital transformation and social change: A qualitative study of entrepreneurial narratives. Journal of Engineering and Technology Management, 74, 101843.

8. Camuffo, A., Cordova, A., Gambardella, A., & Spina, C. (2020). A scientific approach to entrepreneurial decision making: Evidence from a randomized control trial. *Management Science, 66*(2), 564-586.

9. Christensen, C. M. (2020). The theory of pivoting: Integrating qualitative studies. *Strategic Management Journal, 41*(8), 1423-1447.

10.Ghezzi, A. (2018). Digital startups and the adoption and implementation of Lean Startup Approaches. *Technological Forecasting and Social Change, 146*, 945-960.

11.Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Aldine.

12.Grimes, M. G. (2018). The pivot: How founders respond to feedback through idea and identity work. *Academy of Management Journal, 61*(5), 1692-1715.

13.Hägg, G., Haataja, V., Kurczewska, A., & McKelvie, A. (2024). Entrepreneurial Responsibility: A Conceptual Framework to Understand Ethical Dualism Throughout the Entrepreneurial Process. Entrepreneurship Theory and Practice, 48(4), 1110-1126

14.Hampel, C. E., Tracey, P., & Weber, K. (2020). The art of the pivot: How new ventures manage identity relationships when undergoing strategic change. *Academy of Management Journal, 62*(2), 440-471.
15.McDonald, R., & Gao, C. (2019). Pivoting isn't just for startups: How established firms navigate strategic ambiguity. *Strategic Management Journal, 40*(12), 2024-2051.
16.Morgan, T., Anokhin, S., Kretinin, A., & Frishammar, J. (2020). SME response to major exogenous shocks: The bright and dark sides of business model pivoting. *International Small Business Journal, 38*(5), 369-379.
17.Nelson, R. R. (2012). Service startup pivoting: Unique challenges and strategies. *California Management Review, 56*(5), 1-862.
18.North, D. C. (1990). *Institutions, institutional change and economic performance*. Cambridge University Press.
19.Ries, E. (2011). *The lean startup: How today's entrepreneurs use continuous innovation to create radically successful businesses*. Crown Business.
20.Shepherd, D. A., & Gruber, M. (2020). The lean startup framework: Closing the academic–practitioner divide. *Entrepreneurship Theory and Practice, 45*(5), 967-998.
21.Teece, D. J. (2014). A dynamic capabilities-based entrepreneurial theory of the multinational enterprise. *Journal of International Business Studies, 45*(1), 8-37.
22.Zahediannezhad, A., Valikhani, M., & Shirvani, A. (2025). Ethical Business Model in Lean Startups. Ethics in Science and Technology, 20(3), 110-118
23.Zenger, T. (2021). Cognitive biases in pivot decision-making. *Administrative Science Quarterly, 47*(3), 38-374.

Abstracts

Conceptual Modeling of Entrepreneurial Pivoting in Iranian Internet-Based Service Startups: A Thematic Analysis Approach

Arash Radmehr
Mehrdad Hosseini Shakib
Ali Davari

Abstract

Entrepreneurial pivoting—defined as a strategic shift in direction based on validated learning—has become a critical capability for internet-based service startups operating in highly uncertain and volatile environments. While existing research has largely focused on Western entrepreneurial ecosystems and product-oriented startups, the contextual dynamics of pivoting in emerging economies like Iran—particularly within the service sector—remain under-researched. Furthermore, as a pivotal, high-stakes decision, the act of pivoting inherently involves the accountability of founders and managers, as well as ethical considerations toward various stakeholders (employees, customers, investors, and society)—aspects that have received limited attention in current models and literature. To address this gap, the present study develops a context-specific conceptual model of entrepreneurial pivoting for internet-based service startups in Iran. Utilizing Braun and Clarke's (2006) six-phase thematic analysis framework, the study draws on in-depth, semi-structured interviews with 15 founders and managers of internet-based service startups in Tehran, selected through purposive and snowball sampling. The interviews yielded 430 meaningful quotes, which—through open, axial, and selective coding—were reduced to 135 distinct codes, 32 organizing themes (indicators), and 8 global themes (dimensions). The findings reveal an eight-dimensional conceptual model comprising: (1) internal and external drivers of the pivot, (2) types of pivots, (3) the pivot decision-making process, (4) the effects of stakeholder engagement, (5) the startup ecosystem, (6) the institutionalization of change, (7) competitive intelligence, and (8) the outcomes and performance of the pivot. Furthermore, a process model of the pivot was developed, illustrating the sequential stages from the identification of drivers to performance outcomes. By contextualizing entrepreneurial pivoting within Iran's unique institutional and cultural landscape, this research contributes to the development of entrepreneurship theory and offers practical implications for founders, investors, and policymakers. The thematic analysis indicates that ethical considerations—such as transparency with stakeholders, accountability and support toward employees and customers, and fairness in resource allocation—are implicitly embedded within the dimensions of "stakeholder engagement," "leadership," "outcomes," and "institutionalization of change." The proposed model provides a comprehensive framework for understanding when, why, and how pivots occur within internet-based service startups in Iran.

Keywords

Entrepreneurial pivot, strategic pivot, internet-based service startup, thematic analysis, entrepreneurial ethics, Iranian startup ecosystem.

The Theory of Crime Entropy and the Moral Crisis in the Contemporary World

AliAsghar Najafi
Mahmoud Eshrafi
Masoud Heidary

Abstract
In recent decades, rapid technological advancement and the growing complexity of social relations have given rise to new forms of crime that cannot be adequately explained by classical criminological theories. These developments indicate a gradual weakening of normative order and a moral crisis in contemporary society. Focusing on the moral dimension, this article is based on the premise that the expansion of disorder resulting from the uneven development of technology and the weakening of social solidarity leads to a decline in moral cohesion and, consequently, an increase in crime. Employing an interdisciplinary approach, the study examines the relationship between technology, moral capital, and criminal policy. The findings suggest that technological development without the reinforcement of values increases the potential for social disorder, while the dominance of purely security-oriented approaches in criminal justice contributes to the reproduction of violence. Ultimately, the theory of crime entropy emphasizes the need to restore moral order, strengthen social capital, and reconsider criminal policy, placing morality at the center as a prerequisite for the sustainable control of crime.

Keywords
Crime Entropy, Ethics in Technology, Institutionalized Violence, Rationalization of Violence, Moral Crisis.

The Function of Qur'anic Teachings on Mercy in Promoting Interfaith Dialogue and Social Coexistence: An Interdisciplinary Study in the Light of Contemporary Ethics Philosophy

Mohammad Marefat

Abstract

This study aims to analyze the function of Qur'anic teachings on mercy in promoting interfaith dialogue and social coexistence. It is a qualitative interdisciplinary study that employs content analysis of Qur'anic texts, comparative analysis with contemporary ethics philosophy, and examination of interfaith dialogue theories. The research questions focus on the concept and structure of mercy in the Qur'an, its alignment with ethical principles, its role in enhancing interfaith dialogue, and its impact on social coexistence. The findings indicate that Qur'anic mercy has two main dimensions: universal divine mercy, encompassing all creatures, and specific, guidance-oriented mercy, realized through righteous actions and adherence to moral virtues. These teachings align with the principles of virtue ethics, care ethics, and global ethics and can serve as a practical and ethical framework for interfaith dialogue and interaction. Furthermore, Qur'anic teachings on mercy have the potential to foster peaceful coexistence, reduce prejudices, and strengthen social justice. In conclusion, Qur'anic mercy is not only an ethical virtue and a divine attribute but also an effective instrument for cultivating moral and spiritual development, promoting social harmony, and enhancing interfaith dialogue. It can provide a foundational framework for designing educational, cultural, and social programs aimed at fostering cross-cultural understanding and cooperation.

Keywords

Holy Qur'an, Contemporary Ethics Philosophy, Divine Mercy, Interfaith Dialogue, Social Coexistence.

A Multi-Layered Policy Framework for Addressing Gender-Based Violence: Integrating Human Rights and Justice in Light of Normative Requirements

Mahdi Moradzadeh
MohammadAli KafaieFar
Hojatollah Ebrahimian

Abstract

Gender-based violence has become one of the most central issues in the international human rights system in recent decades. This phenomenon, far beyond an isolated criminal act, is rooted in unequal power structures, institutionalized gender stereotypes, and deficiencies in legal and support systems. Sole reliance on traditional criminal justice, due to its reactive focus, heavy burden of proof on the victim, and neglect of the psychological, social, and economic dimensions of violence, faces serious inefficiencies. In contrast, restorative justice and social justice approaches alone are incapable of providing a comprehensive response to the multi-layered nature of this phenomenon. This article, employing a descriptive-analytical method and drawing upon international human rights instruments, theories of justice, and the practices of monitoring and judicial bodies, seeks to design a multi-layered policy framework based on the integration of human rights and justice. The findings indicate that the optimal model should be built upon four main layers: structural prevention, victim-supportive criminal response, compensation and rehabilitation, and continuous monitoring. The core component of this framework is placing the victim at the center of analytical and policy geometry; a victim who is considered a rights-holder endowed with dignity. The proposed framework, by moving beyond the logic of minimal reactions and reorganizing legal rationality in light of human rights and justice standards, offers a normative model for evaluating national policies and reforming legal systems.

Keywords

Gender-based violence, Human rights, Criminal justice, Restorative justice, Social justice, Multi-layered policy framework, Human dignity, Victim-centered approach.

The idea of returning to the Quran in establishing a divine government (centered on the views of Sheikh Muhammad Abduh and Sayyid Qutb)

Amir KordKarimi
Mohammad Elahi

Abstract
Islamic societies have experienced numerous ups and downs from the early days of Islam to the present. Throughout their history, they have known eras of peak glory, during which they served as centers of knowledge and played active roles in global politics. In the modern era, however, what is observed in Islamic societies is weakness and incompetence among rulers, alongside cultural and moral decline and economic poverty across various segments of the Muslim population. Islamic scholars attribute the root of these problems to a detachment from the Quran and view a return to Quranic thought as the remedy.
Among Islamic scholars, Sheikh Muhammad Abduh and Sayyid Qutb—prominent Sunni figures—have addressed this issue, identifying the solution as a return to the Quran and the implementation of divine laws within Islamic society. This article employs a descriptive-analytical approach; an examination of the aforementioned scholars' views reveals that Sheikh Muhammad Abduh primarily advocates for reform within Islamic governments, whereas Sayyid Qutb’s approach is characterized by an Keywords: Sheikh Muhammad Abduh, Sayyid Qutb, Quran, Divine government, Islam.

Keywords
Sheikh Muhammad Abduh, Sayyid Qutb, Quran, Divine government, Islam.

Islamic moral dos and don'ts of classroom management in higher education centers with an emphasis on Islamic teachings

AbdolHamid Farzaneh

Abstract

The purpose of this research, which was done through library studies and descriptive analytical method, is to discover and introduce the ethical elements of success in education and classroom teaching in universities and higher education centers. The research data showed that the role of professors and trainers in this field is unique and it is necessary to adhere to two categories of moral dos and don'ts in speech and behavior. The first category includes avoiding words that are against self-esteem, avoiding blame and humiliation, avoiding self-praise and using obscene words, observing mutual respect in using expressions and terms, adjusting the voice and observing pauses and gentleness in speech, and the second category, which is ethics The practical and behavioral aspects of the profession of professor and teacher include observing humility and humility, patience and tolerance, non-discrimination and loving treatment with learners, coordination of speech and action, avoiding dictatorship and self-righteousness, ignoring some mistakes of students and learners, Respecting the principle of justice in all situations and dealing with them based on good faith. It is obvious that by following these ethical guidelines along with the official rules and regulations, a healthy and effective relationship between the professor and the student will be established and the classroom management will proceed in a correct and constructive direction..

Keywords

Ethics, verbal ethics, behavioral ethics, teacher, student.

A Pathological Analysis of Lifestyle in Urban Vertical Housing Based on Islamic Recommendations

AliMohammad AmuRasouli Arani

Abstract

The rapid growth of urbanization, limited urban land, and rising housing costs have made apartment living one of the dominant forms of residence in contemporary cities. However, without appropriate spatial design and effective cultural and legal regulations, apartment living may lead to reduced natural light and ventilation, increased noise pollution, weakened privacy, neighborhood conflicts, and declining quality of life. This study examines the physical, environmental, social, and psychological consequences of apartment living, with particular attention to its effects on social relations and residents' rights, and explores the potential of Islamic teachings to address these challenges. Using a descriptive-analytical method and drawing on urban planning, environmental psychology, and Islamic sources, the study analyzes relevant Qur'anic verses and narrations concerning privacy, prohibition of intrusion, permission to enter private spaces, respect for neighbors' rights, and avoidance of harm to others. The findings indicate that the adverse effects of apartment living are not solely attributable to building density but also result from deficiencies in spatial design, inadequate implementation of regulations, and the lack of a culture of coexistence. Islamic teachings, by emphasizing the protection of privacy, responsible neighborly relations, and social responsibility, can provide a normative framework for reducing residential tensions and improving quality of life. Therefore, addressing the challenges of apartment living requires integrating sustainable urban planning principles with Islamic ethical and legal values in the design, policymaking, and management of high-density residential environments..

Keywords

Apartment Construction, Islamic Urban Living, Quality of Life, Pathology of Vertical Density, Privacy.

An Efficient Model for the Compensation of Damages Arising from the Omission of Public Officials Through the Establishment of a Government Compensation Fund

Seyyed Emad Sodouri
Hamed Karami
Davod Mohebbi

Abstract

Civil liability arising from administrative omission is a fundamental issue in Iranian administrative law, particularly with the expansion of governmental functions and the growing emphasis on ethical governance. Such liability arises when an administrative official or body fails to perform a legal duty and the omission, upon establishing the elements of civil liability and causation, causes damage to individuals. Despite the recognition of state liability for harmful acts or omissions, the effective enforcement of civil judgments against the state and timely compensation continue to face legal and practical challenges, affecting justice, accountability, and responsibility in governance. Using a descriptive-analytical method and a comparative approach, this study examines the foundations of civil liability arising from administrative omission, obstacles to effective compensation, and challenges in enforcing financial judgments against the state. The findings indicate that the existing system lacks an integrated financial and institutional mechanism for prompt and effective compensation. Accordingly, the study proposes a legislative model for establishing a "State Compensation Fund" based on two mechanisms: prompt compensation for eligible damages arising from administrative omission, following determination of liability by a competent authority while preserving judicial jurisdiction; and guaranteeing and expediting the payment of final monetary judgments against the state. With a clear legal basis, sustainable financial resources, effective oversight, and legal recourse, this model can reduce the gap between recognition of rights and their practical realization, strengthen state accountability, and contribute to compensatory justice, ethical governance, and public trust.

Keywords

State Civil Liability; Administrative Omission; Enforcement of Civil Judgments; State Compensation Fund.

Pioneers of the electricity industry in Bojnourd (from the Constitutional Revolution to the Islamic Revolution)

Mahin Sedghi Ghareh Cheshmeh
RajabAli Vosoughi Motlagh
Amir Akbari

Abstract
The use of electricity in Khorasan played a major role in the growth of industries. The expansion of cities and the need for electricity as one of the most important current biological phenomena led to the growth of electricity services in the cities of Khorasan province, including Bojnourd. The purpose of this article is to examine the pioneers of the electricity industry in Bojnourd from the Constitutional Revolution to the Islamic Revolution, using the descriptive-analytical historical research method. The method of collecting information and resources was library, field and documentary. The research findings show that Haj Hassan Tatari launched electricity facilities in Bojnourd in 1332. Another electricity plant started operating in Bojnourd with the mediation of a person affiliated with the Pahlavi regime, named Colonel Erfani. The electricity situation in Bojnourd was low, expensive and prone to many blackouts. Since 1967, when the management of Bojnourd's power facilities was handed over to Khorasan Regional Electricity, due to disputes over the delivery of the facilities, Khorasan Regional Electricity was unable to invest in this city. Therefore, for a while, it only provided the residents' needs in terms of electricity through general maintenance and repairs of the network and facilities. However, after a while, the disputes were resolved and the facilities were handed over to the company..

Keywords
Pioneers, the electricity industry, Bojnourd, Tataria, the Constitutional Revolution to the Islamic Revolution..

"Analysis of the Theory of Values in Islamic Education and Explanation of the Responsibility of Education in Confronting the Value-Based Challenges of the Contemporary Era"

Seyyedeh Adeleh Sajadi
Nasrin Ghanbari
Mozhghan Mohammadi Naieni

Abstract

The aim of the research is to analyze the theory of values in Islamic education and explain the responsibility of the educational system against today's value challenges. With a qualitative approach and documentary analysis methods and interpretive phenomenology, religious texts and works of philosophers such as Farabi, Ghazali, Motahari and Javadi Amoli were examined. Also, 45 teachers, administrators, parents, students and experts participated in semi-structured interviews. . The findings showed that the theory of values in Islamic education is based on three categories of ontological, epistemological and value-based foundations and components such as monotheism, human dignity, revealed rationality, nature-centeredness, virtueism, empathetic ethics and responsibility form its central core. Also, six main challenges of value education were identified, including the gap between speech and behavior, conflict of values, weakness of educational methods, neglect of emotional education, challenges of the digital age and weakness of interaction of educational institutions. The results showed that the responsibility of the educational system is not simply to transmit values, but to provide a basis for the internalization of moral virtues through policy-making, curriculum planning, teacher training, educational methods, evaluation, and effective interaction of educational institutions. The innovation of the research is in explaining the link between the philosophical foundations of the theory of values and the moral responsibility of the educational system and providing a coherent framework for facing the value challenges of contemporary education. Keywords: Islamic education, theory of values, educational responsibility, moral education, philosophy of education, value theory.

Keywords

Islamic education, theory of values, educational responsibility, moral education, philosophy of education, value theory.

Analysis of Brand Identification and Its Independent Transfer in Imami Jurisprudence

Ramezan Zare Banadkouki
Mahmoud Qayyamzadeh
Alireza Entezari NajafAbadi

Abstract
Intellectual property today constitutes an important part of property and assets, and their transactions are common; Brand is also one of the examples of non-intellectual property that is transferred; Identification of intellectual property, including brand, in jurisprudence and their transfer, especially the correctness of the independent transfer of brand and its ambiguities from a Sharia perspective, requires examination; Through jurisprudential principles such as the foundation of the wise and the established custom, the rule of maintaining the system, the rule of non-harm, etc., intellectual property can be identified; Identifying a brand independently (from the underlying asset) can also be justified by jurisprudential principles; Independent transfer of a brand and its application to other products has Sharia validity and is not subject to the prohibition of the rule of non-harm, and such contracts do not have an illegitimate purpose in themselves, unless it is proven that the transaction is illegitimate, like other transactions.

Keywords
Brand; Trademark; Rule of non-harm; Independent transfer.

Family Ethics in the Thought of Tu Weiming

Fatemeh JahaniPour

Abstract

Tu Weiming is one of the most prominent contemporary New Confucian thinkers who has sought to offer an ethical response to the challenges of the modern world throuh a reinterpretation of the Confucian tradition. This article examines family ethics in his thought and aims, for the first time in the context of Iranian scholarship, to provide a philosophical articulation of this dimension of his work.

The central question of the study is how Tu Weiming understands the family not merely as a social institution, but as the primary locus of moral cultivation and the arena in which the self is realized within a network of human relationships. Drawing on conceptual analysis, the article argues that family ethics in Tu's thought is grounded in the transformation of natural affections, the reciprocal symmetry of familial relationships, and the process of moral self-cultivation.

A reexamination of key Confucian concepts such as " xiao " , "ren", and "li" demonstrates that Tu seeks, on the one hand, to distance himself from modern individualism, and on the other, to avoid reducing Confucian ethics to mere obedience or rigid hierarchical structures.

Keywords

Tu Weiming; Confucianism; Modern New-Confucianism; Family Ethics.

Comparative Analysis of Fashion Indicators in Social Networks (Case Study: Instagram)

Maryam Goli Asrmi
Afsaneh Mozaffari
Fatemeh Nooshinfard

Abstract

The present research conducts a comparative analysis of fashion indicators on the social media platform Instagram using qualitative content analysis methods. As there has been no prior research identifying fashion indicators within the Instagram network, the aim is to identify the themes that the Iranian brand Naryan, the Malaysian brand Ruyaye Ma, the French brand Chanel, and the Italian brand Max Mara have employed to attract audiences on this social media platform.

The primary unit of analysis consists of the themes extracted from the Instagram pages of the selected brands. The statistical population includes content published by four leading brands in the fashion industry within the virtual space, comprising 30 Instagram pages. A purposive sampling method was used to select the sample.

The content of fashion indicators from users includes the level of response to comments, references to brand details, the use of informal language, the portrayal of women in service of product promotion, and the introduction of products along with their unique features.

The brand Naryan exhibits the highest level of response to comments, thereby gaining the trust of its audience. Max Mara has the highest frequency of references to brand details. Chanel employs informal language in its communication with audiences. Naryan focuses on product features and the introduction of new models, while Chanel attempts to attract more attention by showcasing semi-nude women. Max Mara portrays racial diversity. The brand Ruyaye Ma represents women within its cultural framework and places greater emphasis on Islamic attire. Chanel primarily focuses on luxury cosmetic products, whereas Naryan utilizes subjects dressed in accordance with Iranian-Islamic norms. Additionally, Chanel seeks to create a connection between its products and history by showcasing them in historical locations.

Keywords

Index, Fashion,Brand, Social Network, Instagram.

A new rule in crime prevention in the connection of ethics with criminology (the assumption of no lost position in facing the victim)

Hormoz Asadi Koohbad

Abstract

During the creation of mankind, one of the most worrying and sad social phenomena has always been crime and oppression. Man, due to his free nature, deviates from the path of humanity and commits crimes, crimes, and oppression due to various causes and factors; hence, divine prophets were sent to guide and direct him to the truth and reality and to show him the right and wrong, so that he can follow the path of salvation and salvation based on his inherent freedom. Unfortunately, some choose the second path in these two paths of righteousness and error, according to their own free will, and cause many individual and social harms and losses. Therefore, to punish and re-socialize them; Laws and regulations are applied in all societies based on their chosen schools; however, in most cases, this punishment is not effective in reducing crimes and learning lessons, and criminals are punished for their actions, but the main goal of this punishment, which is to reduce, prevent, and learn lessons, is not realized. Therefore, researchers believe that prevention should be prioritized over punishment and that by understanding the causes and factors of crime, the criminal, and the social environment, the way should be closed to these crimes and abnormalities. Therefore, the science of criminology was born so that this can be achieved with the help of various sciences. One of the widespread crimes is the quarrels and conflicts that arise from a minor matter that, by eliminating the situation, causes him to commit the crime of assault and murder and causes many other damages. Therefore, assuming that the situation is not eliminated, the anger of the person subsides and the crime does not occur. Therefore, in this article, using an analytical-descriptive method, using ethical principles and principles such as knowledge and awareness, patience and forbearance and resilience, ignoring the ignorant, compassion and sympathy and love and kindness, a rule has been provided so that, relying on these ethical principles, the aforementioned crimes can be prevented and reduced; because if it is assumed that such a situation does not exist, the level of irritability and anger and rage will be reduced and such incidents will not occur.

Keywords

Ethics, Criminology, Prevention, Resilience, Knowledge, Tolerance.

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 17, No. 2, Winter 2027/ No: 66/ ISSN: 2383-3279

Proprietor: *Iranian Association for Islamic Thought. (ISSN: 2383-3279)*

Chief Director: *Reza Haji Ebrahim Ph. D*

Chief Editor: *Mahmoud ghayyomzade Ph. D*

Board of Writers

Hojatoleslam Alireza Amini; Mohsen Javadi, Ph. D; Ahmad Deilami, Ph. D; Amir Divani, Ph. D; Jafar Shahnazari, Ph. D; Jafar Sadri, Ph. D; Amir Abbas Alizamani, Ph. D; Mahmoud ghayyomzade, Ph. D; Abdollah Nasri, Ph. D.

Internal director and Editorial- board director: *Alireza Moazami*

Translator: *Mohammad Ehsani*

Page Design: *Hamidreza Alizadeh*

Editor: *Ehsan Computer*

Note

The Journal Ethical Research accepts papers on the Ethics ،Islamic Ethics ،applied ethics ،comparative ethics ،and ethical challenges of Modernismand moral training. The papers received will be published provided that they are written according to the house style of the journal. The authors will bear responsibilities for their own papers.

Address: *Bolward Al-Ghadir ،University of Qom ،Centeral Library ،office of the journal.*

Tel: *0098-25-32103360*

Fax: *0098-25-32103360*

Email: *Akhlagh_1393@yahoo. com*

This journal is cooperatively being published by Iranian Association for Islamic Thought.

فرم اشتراک مجله علمی "پژوهش‌های اخلاقی" انجمن معارف اسلامی

لطفا در این قسمت چیزی ننویسید کد اشتراک:			
نام و نام خانوادگی			
نام سازمان (مخصوص سازمان‌ها)			
شغل، محل کار، سمت			
میزان تحصیلات و رشته تحصیلی			
آدرس پستی			
پست الکترونیک			
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی	تاریخ فیش بانکی	شماره فیش بانکی
تاریخ	امضای متقاضی		

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۵۵/۰۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۵۵/۰۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی: ۴۰/۰۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵۵/۰۰۰/۰۰۰ ریال

اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵۵/۰۰۰/۰۰۰ ریال

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب ۱۵۳۱۰۷۱ بانک تجارت شعبه صفائیه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی

قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، کتابخانه مرکزی،

دفتر فصلنامه پژوهش‌های اخلاقی

ارسال فرمایید:

جهت اطلاع بیشتر با تلفن ۳۲۱۰۳۳۶۰ – ۰۲۵ تماس حاصل فرمایید.
