

دینداری و نواندیشی؛ امکان یا امتناع؟

دینداری و نواندیشی از مباحث جدی و در خور تأمل محافل روشنفکری در جهان اسلام است. با ورود مفاهیم مدرن و مطرح شدن مباحث و مسایل نوسازی و نوگرایی در دنیای اسلام، پرسش از رابطه دین و تجدد، دینداری و نواندیشی به عنوان یکی از مباحث جدی در محافل علمی و روشنفکری این جوامع راه یافت. هر چند تا کنون این پرسش پاسخ واحد و یکدستی را تجربه ننموده است، اما تلاش روشنفکران مسلمان و اندیشمندان دینی همواره بخشی از مباحث فکری و اندیشگی این جوامع را بخود اختصاص داده و هم چنان ادامه دارد.

ابهامات و احیاناً مغالطاتی که در این زمینه بروز می‌یابد، بیش از هر عامل دیگر معلول نبود درک روشن و تعریف جامع و مقبول از دینداری و نواندیشی هر دو می‌باشد. دینداری به معنای محصل و واحدی ارجاع نمی‌کند و از جانب دیگر نواندیشی نیز از زوایای متفاوت و با تأکید بر ابعاد خاص تعریف می‌گردد، که عمدتاً تحت تأثیر ذهنیت و ارزش‌های ذهنی اندیشمند قرار دارد. با الهام از دیدگاه ماکس وبر می‌توان تأکید کرد که حتی انتخاب موضوع دینداری و نواندیشی تحت تأثیر ارزش‌های ذهنی اندیشمند قرار دارد. حال تعریف مفردات و تحلیل مرکبات وضعیت‌اش روشن خواهد بود.

مساله اصلی بحث حاضر این است که بین دینداری و نواندیشی چه نسبتی وجود دارد؟ آیا امکان جمع هر دو وجود دارد یا خیر؟ پاسخ‌های ارایه شده را در سه طبقه کلان می‌توان جمع کرد. در ذیل به اختصار رویکردهای سه گانه را به معرفی گرفته و مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱- دیدگاه سکولاریزم اسلامی

این دیدگاه با استناد به آموزه‌های دینی و اسلامی به نفی نواندیشی ارجاع می‌کند. در این تلقی نواندیشی اساساً دارای ماهیت غیر دینی اما دارای ویژگی علمی و انسانی است. بر اساس این دیدگاه نه تنها جمع دینداری و نواندیشی ناممکن بلکه غیر ضروری است. نواندیشی در حوزه

امور عرفی و مناسبات سیاسی و اجتماعی جای دارد و دینداری و ایمان مربوط به امور اخروی است. دو حوزه جداگانه‌ای غیر مرتبط بهم هیچ‌گاه باهم تعامل یا تناقض نداشته و هر کدام در حیطه خاص بخود می‌تواند مورد بهره برداری قرار گیرد.

سکولاریست‌های مسلمان بر این باوراند که دنیا و آخرت دو حوزه کاملاً جداگانه بوده و در نهایت امور دنیوی و آخروی نیز در دو حیطه خاص بخود قرار می‌گیرند. مفاهیم و مسایل دینداری نباید وارد عرصه نواندیشی و روشنگری گردد، هم‌چنان‌که مفاهیم نواندیشی و نوگرایی نباید در قلمرو دینداری و ایمان مداری وارد گردد. دمسازی هر دو در تیوری ناممکن و در عمل غیر قابل تحقق می‌باشد.

۲- دیدگاه بنیادگرایی اسلامی

هر چند برای بنیادگرایی اسلامی تاکنون تعریف جامع و مانع وجود ندارد، اما در مجموع به گفته‌ی بابی سعید و به نقل از بنیادگرایی اسلامی را می‌توان با چهار شاخص اساسی از دیگر نحله‌های اندیشه اسلامی تفکیک کرد؛ اصل خشونت در کردار، اصل جزم‌گرایی و انحصار حقیقت در گفتار، ضدیت مطلق با تجدد و غرب و در نهایت سیاست ضد زن از مهم‌ترین مولفه‌های بنیادگرایی اسلامی است. تقابل و نفی نواندیشی از منظر اندیشه اسلامی در هر چهار ویژگی یاد شده بخوبی قابل درک می‌باشد.

بنیادگرایی اسلامی بر این عقیده اصرار دارند که نواندیشی مفهوم غربی بوده و مسایل آن نیز بر بنیان اندیشه و فرهنگ غربی استوار می‌باشد. بنابراین از منظر اندیشه اسلامی چنان مفهومی و چنین مسایلی قابل پذیرش نخواهد بود. در این تلقی با نگاه وظیفه‌گرایانه در برخورد با پرسش‌های زمانه و مسایل روشنگری بر رسالت حراست از مرزهای اعتقادی و ارزش‌های دینی تاکید می‌گردد و در این راستا کلیه مباحث و مفاهیم مدرن یکسره طرد می‌گردد.

۳- دیدگاه روشنفکری دینی

تعریف روشنفکری دینی در این جا ناظر به جریانی است که تلاش می‌کند از بین نواندیشی و دینداری جمع نموده و تدین اسلامی و تمدن بشری را به گونه توامان مورد توجه قرار می‌دهد. در این تلقی هر دو طیف سکولاریسم اسلامی و بنیادگرایی اسلامی هر دو مورد نقد قرار می‌گیرد. این دیدگاه به پرسش از نسبت دینداری و نواندیشی پاسخ مثبت داده و بر این نکته تاکید دارد که برداشت سکولاریستی از تفکیک دو حوزه دنیوی و آخروی که در نهایت به تفکیک نواندیشی و دینداری می‌انجامد ناتمام و ناموجه می‌باشد. از جانب دیگر در واکنش به برداشت سطحی

بنیادگرایان از شریعت اسلامی تلقی انحصارگرایانه و جزمی آنان و رفتار خشونت بارشان را مغایر با رحمت الهی و رافت نبوی دانسته و به نقد می‌کشند. هم چنین سیاست مطلق نگرانه آنان در مورد تمدن غربی را ناتمام و غیر علمی دانسته و تمدن غربی را در سویه‌های مثبت و منفی تقسیم می‌نماید. سویه‌های مثبت این تمدن از منظر اسلامی در خور توجه و تعامل تلقی می‌گردد در حالیکه سویه‌های منفی آن مناقض با نظام ارزشی و اخلاقی اسلام تحلیل می‌شود. برخورد یکسویه و مطلق نگرانه با تمدن غربی فاقد مبنای علمی و پشتوانه عقلانی می‌باشد.

در تلقی جریان روشنفکری دینی نواندیشی و دینداری هردو به مرجع واحد و مبانی مشترک ارجاع می‌کند. دینداری بدون توجه به نیازهای زمان و مقتضیات عصر ناتمام و نارسا است و از این روی بازخوانی و ارایه پاسخ به پرسش‌های زمانه با استناد به میراث توانمند و غنی فقه و شریعت اسلامی بخشی از ایمان دینی و جزئی از دینداری مومنان است. از جانب دیگر نواندیشی انسان مسلمان نیز نمی‌تواند بی‌توجه به مبانی اندیشه دینی قابل قبول و موجه باشد. از این روی نوگرایان مسلمان و روشنفکران دینی برای تثبیت حضور اجتماعی و سیاسی دین در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی نیازمند تفسیر و برداشت نوگرایانه از فقه و شریعت است. البته چنین امری ناگزیر باید با ارجاع به روش و نظریه فقیهان مسلمان و نظریه پردازان دینی صورت گیرد.

آنچه نیاز امروز جوامع اسلامی و بخصوص جامعه اسلامی ماست تلاش برای گشودن افق‌های جدید فرا روی برداشت و تفسیر دینی، تحول و دگرگونی گفتار و کردار دینی و بازخوانی فقه اسلامی با توجه به پرسش‌های عصری و نیازهای زمانه ماست. بی‌توجهی به این امر موجب می‌گردد تا دینداران ما در دام اندیشه سکولاریستی و بنیادگرایی بیفتند. امری که در حالت نخست به حاشیه راندن باور دینی و دورماندن ایمان دینی از زندگی ما می‌گردد و در حالت دوم دینداری و ایمان گروهی را در تنگناهای مسایل و پرسش‌های جدید زمانه قرار می‌دهد.

انتظار می‌رود عالمان نواندیش و روشنفکران دینمدار با درک این رسالت عظیم و انجام این وظیفه ارزشمند و گرامی به تبیین عالمانه و رسالت‌مدانه این مهم همت گماشته و در نهایت درک روشن‌گرانه از تعالیم دینی و فقه اسلامی را جایگزین فهم جاهلانه و متحجرانه از آن نموده و به ترسیم هویت جریان روشنفکری دینی که به نواندیشی و دینداری هردو می‌انداشد، همت گماراند.

مدیر مسئول

دکتر سید عبدالقیوم سجادی

نقش و شخصیت سلطان محمود غزنوی در شاهنامه فردوسی

قنبر علی تابش*

چکیده

در کل سه نظریه درباره‌ی پیوند شاهنامه و شاه محمود وجود دارد: نخست، نظریه‌ی تقدیمی. دو، نظریه‌ی سفارشی. سه، نظریه‌ی آفرینشی. بر اساس نظریه‌ی نخست، فردوسی اثرش را پیش از آغاز حکومت سلطان محمود سروده و در پایان زندگی، آن را به سلطان اهداء نموده است. برابر نظریه‌ی دوم، فردوسی این اثر را به سفارش سلطان محمود و وعده‌ی طلا، به نظم کشیده است و برطبق نظریه‌ی سوم فضای کلی عصر سلطان محمود و حمایت‌های او از شاعران و اندیشمندان، انگیزه و مشوق فردوسی به سرایش و تداوم کار بوده است. برای فهم بهتر نظر فردوسی در این خصوص، شایسته است نخست مسأله اصلی او را در سرودن نامور نامه بدانیم و موانع، محدودیت‌ها و نیز جایگاه سخن را در نزد او بازکاوییم. مسأله فردوسی در شاهنامه، پی بردن به راز عقب‌ماندگی جوامع و یافتن راه سعادت برای آیندگان بوده است. او برای به انجام رساندن این اثر، با موانعی از قبیل فرا رسیدن ناگهانی مرگ، عدم توانایی مالی و نبود پشتیبان، مواجه بوده است. فردوسی در همین راستا ظهور حکومت سلطان محمود را «زمانه‌ی نو» و فرصت طلایی برای سرایش شاهنامه تلقی می‌کند؛ فردوسی در آغاز و انجام شاهنامه و نیز در آغاز مهم‌ترین داستان‌های آن، زبان به ستایش محمود می‌گشاید که می‌تواند نشان‌گر اعتقاد راسخ او نسبت به این سلطان تلقی شود و از حکیم و سخن‌سنجی چون فردوسی، بعید به نظر می‌رسد که این ستایش‌ها را از سر تملق و ظاهرسازی و تنها به قصد دریافت صلح و جلب توجه شاه، انجام داده باشد.

واژگان کلیدی: غزنویان، سلطان محمود، فردوسی، شاهنامه

*. قنبر علی تابش، شاعر و نویسنده و دانشجوی دکترا

مقدمه

با آن که در مورد شاهکار جهانی و جاودانه‌ی حکیم طوس تاکنون آثار بسیاری به زبان‌های گوناگون دنیا نوشته شده است، اما هنوز ناگفته‌های زیادی باقی مانده است. به خصوص در مورد پیوند متن نامورنامه با زمانه‌ی سلطان محمود و رابطه‌ی شخص فردوسی با دربار، به صورت کلی و شخص محمود شاه به صورت خاص، ابهامات زیادی وجود دارد که باعث گمانه‌زنی‌های گوناگون و تحلیل و تفسیرهای متنوع و متناقضی شده است. من در این جستار، ضمن طرح کلی نظریه‌های موجود درباره‌ی پیوند شاه محمود و شاهنامه، سعی کرده‌ام به بازخوانی ابیاتی از شاهنامه بپردازم که فردوسی به مناسبت‌های گوناگون درباره‌ی سلطان محمود سروده است. به گمان من، این سروده‌ها تا بدست نیامدن منابع بهتر، می‌تواند یکی از مستحکم‌ترین راه‌های فهم پیوند فردوسی و سلطان محمود تلقی شود؛ از سوی دیگر شایسته است که این ابیات به گونه‌ای فهم و تفسیر شود که با مقام حکمت فردوسی سازگار باشد و مصداق ضرب‌المثل مشهور فارسی قرار نگیرد که ما از سر دل‌سوزی، به جای سرمه کشیدن، موجب کوری چشم شویم.

نظریه‌های پیوند سرایش شاهنامه و سلطان محمود

به صورت کلی، در این که حکیم توس در سرایش اثرش تا چه پیمان‌ه از حکومت سلطان محمود متأثر بوده است و پیوند این شاهکار با این پادشاه چه پیوندی است، آراء گوناگونی وجود دارد که می‌توان تمام آن نظریه‌ها را در سه طبقه، دسته‌بندی کرد و دیگر نظرها را بین این سه نظریه، شناور دید:

۱. پیوند تقدیمی

این نظریه هرگونه رابطه‌ی آفرینش‌گرانه بین اثر فردوسی و دربار شاه محمود را نفی می‌کند. بر اساس این نظریه، فردوسی اثرش را سال‌ها قبل از جلوس سلطان محمود بر تخت سلطنت، آغاز و به انجام رسانده است. به قول اسلامی ندوشن «کتاب فردوسی که به غلط با نام محمود غزنوی پیوند خورده، سراپا وابسته به تمدن عصر سامانی است.^۱ انگیزه‌ی فردوسی از خلق شاهکارش «احیاء تاریخ ایران باستان و بزرگداشت از امیران و پهلوانان آن دوران» بوده است. اما در فرجام کار به دلایلی قرعه فال به نام سلطان محمود برآمده و فردوسی اثرش را به او تقدیم

کرده است.^۲ در راستای استحکامبخشی به همین نظریه، دکتر ریاحی، مدح‌ها و ستایش‌های سلطان محمود در شاهنامه را چنین توجیه می‌کند: «به نظر من این مسلم است که ذکر و ستایش محمود در موارد مختلف شاهنامه، نه در حین سرودن هریک از داستان‌ها، بلکه یک جا در پاکنویس دومین تدوین شاهنامه، برای هدیه به سلطان افزوده شده است»^۳

۲. پیوند سفارشی

اگر چه این نظریه هم بیان‌های گوناگونی دارد، اما یکی از مشهورترین بیانش چنین است که فردوسی به دلیل شنیدن نام و آوازه‌ی سلطان محمود در گشاده دستی، به دربار او شتافت و سلطان سرایش شاهنامه را به او فرمان داد. فردوسی اطاعت کرد و شاهنامه را سرود، اما سلطان که تعهد کرده بود برای هر بیت یک دینار زر به شاعر بدهد وفا نکرد.^۴ دلیل تغییر نظر سلطان محمود بدگویی حاسدان دربار مانند عنصری شاعر و احمد ابن حسن میمندی وزیر بود.

بر اساس بیان دیگری از این نظریه که به تاریخ سیستان بازمی‌گردد، شخص سلطان محمود از پیام و پردازش متن شاهنامه خوشش نیامد «محمود گفت: همه شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث رستم و اندر سپاه من هزار مرد، چون رستم هست».^۵

۳. پیوند آفرینشی

بر اساس این نظریه، بستر مناسبی که محمود شاه به طور کلی برای شعر و دانش در قلمرو حکومتی خود ایجاد کرده بود، شامل خلق شاهنامه هم می‌شده است و شاهنامه در این میان یک استثنا تلقی نمی‌شود. «برخی از خاورشناسان بر این پندارند که محمود، بدان علت که ترکی خشن بود و عظمت شاهنامه را نمی‌توانست دریابد، آفریده‌ی فردوسی را ارزش واقعی ننهاد. گمان نمی‌رود نیازی به گفتن باشد که چنین دیدگاه و بینشی، فاقد ارزش علمی است. چنان که از منابع و اسناد بر می‌آید، محمود نیک فرهیخته بود و نه تنها پارسی دری بلکه تازی را هم می‌دانست، گه گاه گویا به پارسی دری شعر هم می‌گفته و در زمان فراغت تفسیر بزرگ بر قرآن می‌نوشته است. حتی زنان خاندان او هم به خوبی فرهیخته بودند و برخی از آنان به دانش می‌پرداختند و برخی دیگر در خوش نویسی آوازه‌ای داشتند. همه‌ی این‌ها به خوبی می‌نمایاند که محمود دانشی بسنده داشته و خود پیداست که می‌توانسته که ارزش و شایستگی شاهنامه را در یابد».^۶

به تعبیر ویلیام فوگیلسنگ، مورخ و ایران‌شناس معاصر، محمود غزنوی، ایرانیان را در قرون

وسطی به نقطه اوج می‌رساند. «محمود بزرگ غزنوی که خود اولاده ترکی بوده و حاکم یک امپراتوری می‌شود که از ایران غربی تا ماورای اندوس وسعت دارد، تضمین‌کننده، شاهنامه‌ی مشهور فردوسی، نقطه اوج ایرانیان قرون وسطی می‌شود.»^۷ استاد خلیل‌الله خلیلی، از نقش بی‌بدیل سلطان محمود در این عصر به «حامی مفاخر شرق» تعبیر می‌کند و او را به همین دلیل «فروغ دیده‌ی گیتی» می‌نامد.

یمین ملت و دین، حامی مفاخر شرق فروغ دیده گیتی و نخبه اعصاری^۸

یکی از دلایل و مستندات این سخن خلیلی را می‌توان در کتاب میر غلام محمد غبار خواند: «بوسهل زوزنی پیشنهاد کرد که اگر بو نصر مشکان مصادره شود، سی صد هزار دینار از دارایی او به دست می‌آید؛ ولی مسعود گفت این مقدار دارایی برای کسی چون بو نصر زیاد نیست... همچنین عنصری ملک‌الشعراى دربار محمود، دیگدان و آلات نان از نقره، ظروف نان‌خوری از طلاى ناب استعمال می‌کرد.»^۹

داوری قاطع بین این نظریه‌ها دشوار است. زیرا در مورد زندگی‌نامه‌ی حکیم توس، چیز زیادی در دست نیست. آنچه هست از اعتبار لازم و وثاقت علمی برای مبنا سازی یک نظریه‌ی معتبر برخوردار نمی‌باشد. لذا تا به دست نیامدن منبع موثق دیگری، بهترین منبع برای شناخت فردوسی و پیوند او با سلطان محمود، همین متن «نامور نامه» خواهد بود. به قول اسلامی ندوشن «درباره‌ی فردوسی ما اطلاع اندکی داریم، گردآگرد او مانند هر بزرگ دیگری در ایران، افسانه تنیده شده است و در طی این دوران دراز، مردم او را از پشت هاله‌ی افسانه دیده‌اند، تنها منبع قابل اعتماد خود شاهنامه است که از لابلای آن گوشه‌هایی از زندگی این مرد تراوش می‌کند.»^{۱۰}

اگر چه در مورد متن‌های موجود شاهنامه، هم، یک متن مورد اتفاق وجود ندارد، اما نسخه‌ی چاپ مسکو یکی از مشهورترین نسخه‌هایی است که از مزیت‌های نسبی و اقبال عمومی بین پژوهندگان، برخوردار است. من در این جستار سعی کرده‌ام با استفاده از همین نسخه، نقش و شخصیت سلطان محمود را در نگاه فردوسی جستجو کنم. برای رسیدن به این هدف نخست به مساله‌ی فردوسی در نامور نامه، موانع و نگرانی‌ها و نیز جایگاه و شأن سخن در نزد او پرداخته‌ام؛ چرا که پرداختن به این مباحث و موضوعات می‌تواند پیوند تنگاتنگی با هر گونه فهم و تفسیر از متن نامورنامه به صورت کلی و از ابیاتی شاهنامه درباره‌ی سلطان محمود به گونه‌ی ویژه، داشته باشند.

فردوسی در مقدمه‌ی شاهنامه به گونه‌ی مبسوطی به طرح مساله، محدودیت‌ها و دغدغه‌های آفرینش شاهکار جاودانه‌اش پرداخته است.

طرح مساله فردوسی

امروز برداشت غالب از شاهنامه این است که این اثر یک شاهکار ادبی است. این برداشت اگر چه صحیح است، اما هرگز کامل نیست. این برداشت تنها بازتاب دهنده‌ی بخشی از شاهنامه یعنی پوسته و قالب آن است. اما شاهنامه علاوه بر یک «پیکر رویین» از یک «درون مایه گوهرین» هم برخوردار است. بهای مایه‌ی گوهرین او نه تنها از پیکر رویینش فروتر نیست، بلکه منزلت آن به مراتب فراتر است. درون مایه‌ی گوهرین شاهنامه، که در نوع خود یک شاهکار بی مانند محسوب می‌شود، جامعه و سیاست است.

فهم شقاوت و سعادت جوامع

شاهنامه از دیدگاه درونمایه، یک شاهکار کاملاً اجتماعی - سیاسی است و بر اساس متن شاهنامه، هدف اصلی فردوسی تحلیل مسایل اجتماعی - سیاسی در ادوار گوناگون تاریخ، به قصد فهم و تحلیل مسایل سیاسی و اجتماعی زمانه‌ی خودش و یافتن یک راهکار برای دستیابی به سعادت جامعه بوده است. فردوسی در قالب تحلیل تاریخ طولانی جامعه و سیاست در ایران باستان به دنبال فهم تاریخ و جامعه و یافتن فلسفه‌ی تاریخ و شکست و پیروزی جوامع و حاکمان گوناگون ایران زمین بر می‌آید. چنین به نظر می‌رسد که جامعه و سیاست، پیام اصلی و دغدغه‌ی نخستین فردوسی از سرودن «نامه نامور» بوده باشد. شایان توجه است که فردوسی در هیچ جای اثرش نام آن را شاهنامه نخوانده است. فردوسی خود در مقدمه، اثرش را به عنوان «نامه نامور» و «نامه شهریار» نامیده است.

توانم مگر پایه ساختن
بر شاخ آن سرو سایه فکن
کزین نامور نامه شهریار
به گیتی بمانم یکی یادگار^{۱۱}

سیاسی بودن شاهنامه را می‌توان در ابعاد مختلفی مطالعه و تبیین کرد:

از نظر موضوع: از نگاه فلاسفه‌ی سیاسی (چه یونانی، چه اسلامی و چه مدرن) موضوع علم سیاست، زمامداری جامعه است. سیاست علمی است که به قدرت و زمامداران می‌پردازد. از این جهت، روشن است که شاهنامه یک اثر سیاسی است، چون موضوع آن زمامداران و شاهان و نیز

نزاع‌ها، کشاکش‌های سیاسی، جنبش‌ها، قیام‌ها و انقلاب‌هایی است که توسط مخالفان طراحی و رهبری شده است.

از نظر غایت: غایت سیاست از دیدگاه فلاسفه اسلامی، سعادت و خوشبختی است. در مقدمه‌ی شاهنامه‌ی فردوسی دقیقاً همین امر مورد توجه قرار گرفته است. فردوسی در مقدمه‌ی شاهنامه، هدف خود از نوشتن آن را فهم این نکته بیان می‌کند که چرا جامعه‌ی زمانه‌اش دچار خواری و بدبختی شده است؟ و چرا مرز و بوم این خاک، به گونه‌ای اداره و سامان داده شده است که ما اکنون از سعادت دور باشیم.

| | |
|--|----------------------------|
| فرآوان بد و اندرون داستان | یکی نامه بود از گه باستان |
| از و بهره‌ی نزد هر بخردی | پراگنده در دست هر موبدی |
| دلیر و بزرگ و خردمند و راد | یکی پهلوان بود دهقان نژاد |
| گذشته سخن‌ها همه باز جست | پژوهنده روزگار نخست |
| بیاورد کاین نامه را یاد کرد | ز هر کشوری موبدی سالخورد |
| و زان نامداران فرخ مهان | پرسیدشان از کیان جهان |
| که ایدون به ما خوار بگذاشتند | که گیتی به آغاز چون داشتند |
| بر ایشان همه روز کند آوری | چه گونه سرآمد به نیک اختری |
| سخن‌های شاهان و گشت جهان | بگفتند پیشش یکایک مهان |
| یکی نامور نامه افکند بن | چو بشنید از ایشان سپهد سخن |
| برو آفرین از کهان و مهان ^{۱۱} | چنین یادگاری شد اندر جهان |

فردوسی در این مقدمه به تعبیر رایج امروزی، طرح مساله می‌کند. طرح مساله‌ای که برای ما امروزه یک پدیده‌ی جدید و یک تکنیک تازه در روش نگارش و تحلیل محسوب می‌شود و بسیاری از ما گمان می‌کنیم که این یک پدیده‌ی غربی و تازه وارد است. اما فردوسی چقدر زیبا از این تکنیک برای نوشتن هدف اصلی خود از سرایش شاهنامه، بهره می‌جوید. اتفاقاً فردوسی در قالب پرسش، طرح مساله می‌کند، که امروزه بسیار مورد تاکید برخی از روش‌شناسان می‌باشد.

فردوسی در چهار بیت با هنرمندی تمام، مساله‌اش را مطرح می‌کند. که اگر آن چهار بیت فردوسی را به زبان امروزی تبدیل کنیم، شاید شکل چنین پاراگرافی به خود بگیرد:

«هدف از نوشتن و گردآوری شاهنامه این است که نخست، حکایت‌های شاهان و حاکمان گذشته را بشنویم و بدانیم؛ سپس آن را ارزیابی و نقد کنیم تا از لابلای آن، به راز عقب‌ماندگی و فلاکت جامعه‌ی خود پی ببریم و سرانجام در سایه‌ی آن، چشم انداز آینده را برای رسیدن به سعادت جامعه‌ی خویش، رقم زنیم.» باز هم مرور کنیم این ابیات را، آیا مضمون آن با پاراگراف بالا تفاوت دارد؟

| | |
|-----------------------------|---|
| یکی پهلوان بود دهقان نژاد | دلیر و بزرگ و خردمند و راد |
| پژوهنده روزگار نخست | گذشته سخن‌ها همه باز جست |
| زهر کشوری موبدی سال خورد | بیاورد کاین نامه را یاد کرد |
| بپرسیدشان از کیان جهان | و زان نامداران فرخ مهان |
| که گیتی به آغاز چون داشتند | که ایدون به ما خوار بگذاشتند |
| چه گونه سر آمد به نیک اختری | بر ایشان همه روز کند آوری ^{۱۳} |

موانع و نگرانی‌های فردوسی در سرایش شاهنامه

در ادامه‌ی همین طرح مساله، فردوسی از محدودیت‌ها و نگرانی‌هایش، برای به پایان رساندن این اثر، سخن به میان می‌آورد که باز هم بسیار روشن و قابل فهم برای هر نویسنده و شاعری در هر عصری به نظر می‌آید. فردوسی سه گونه نگرانی را در ابیات بعدی طرح می‌کند:

۱. ترس از مرگ و شتافتن به دیار باقی

او می‌نویسد، نگرانی‌ام این است که شاید درنگ و حضورم در این جهان فانی آن قدر نباشد که بتوانم این اثر را به پایان برسانم. شاید من هم به سرنوشت اسدی بلخی دچار شوم و اثرم را برای تکمیل به کس دیگری بسپارم:

مگر خود درنگم نباشد بسی باید سپردن به دیگر کسی^{۱۴}

۲. نگرانی از عدم توانایی مالی

نگرانی دوم فردوسی، عدم توانایی مالی است که با توجه به طرح بزرگ اثرش به آن نیاز دارد.

این سخن صریح فردوسی، مجال برای طرح این نظر باقی نمی‌گذارد که با تاکید بر دهقان نژادی فردوسی، نتیجه-گیری کنیم که حکیم ابوالقاسم، تمکن مالی لازم را داشته و نیاز به حمایت سلطان محمود نداشته است.

و دیگر که گنجم وفادار نیست^{۱۵}

یعنی گنج و مالم کفاف به سر رساندن این پروژه‌ی عظیم را ندارد.

۳. نبود حامی و مشتری برای اثرش

سومین نگرانی فردوسی این است که به فرض تحمل مشقت‌ها و رنج‌های فراوان، بعد از پایان کار، آن را به که عرضه کند؟ کدام حاکم هنر شناس، برای آن درم و دیناری خواهد بخشید؟ تا جبران سختی‌های چندین دهه‌ی خانواده شود. حس این نگرانی در این مصرع موج می‌زند:

همین رنج را کس خریدار نیست^{۱۶}

فردوسی در ادامه بیان می‌کند که به دلایل این نگرانی‌ها، او مدت‌ها از طرحش دست برداشته و آن را کنار گذاشته است. فردوسی افزون بر دلایل یاد شده، اضافه می‌کند که زمانه‌اش زمانه‌ی پر از جنگ و ستیز است و جویندگان دانش و هنر کمیاب می‌باشند:

برین گونه یک چند بگذاشتم سخن را نهفته همی داشتم

سراسر زمانه پر از جنگ بود بجویندگان بر جهان تنگ بود^{۱۷}

جایگاه سخن در نگاه فردوسی

سخن در اندیشه‌ی فردوسی از جایگاه بس بلندی، برخوردار است. حکیم، باورمند است که اگر درک و فهم ارزش هنر را زمانه بداند، از سخن نیکو بهتر و گران‌بهارتر چه می‌تواند باشد؟

الف) سخن زبان وحی

فردوسی سخن را ابزار رسالت و قالب تحقق وحی و هدایت خداوند می‌داند. او به درستی بیان می‌کند که پیامبری و نبوت، رسول اکرم (ص)، به واسطه‌ی سخن جامه‌ی عمل پوشید. یعنی خداوند بهترین ابزار راهنمایی بشر را سخن دانست و پیامبر خاتمش را با چنین معجزه‌ای فرستاد:

ز نیکو سخن به چه اندر جهان به نزد سخن سنج فرخ مهان

اگر نامدی این سخن از خدای نبی کی بدی نزد ما رهنمای^{۱۸}

ب) هماهنگی گوهر سخن با خرد

حکیم فردوسی در جای جای شاهنامه در مورد اهمیت و ماندگاری سخن، نکته‌های نغزی را بیان می‌کند. یکی از اصول سخنوری برای فردوسی، سختگی و بایستگی هماهنگی گوهر سخن با گوهر خرد است:

سخن چون برابر شود با خرد روان سراینده رامش برد^{۱۹}

توگر سخته‌لی شو سخن سخته‌گوی نیاید به بن هرگز این گفت و گوی^{۲۰}

فردوسی در تشبیه زیبایی، سخن را مخدوم و فرمان بردار خرد می‌داند. او خرد را به شاه و زبان را به پهلوان، تشبیه می‌کند که بر اساس بینش سیاسی-اجتماعی حکیم، پهلوان باید در خدمت آرمان‌های شاهی دادگر باشد. در مصرع دوم بیت، فردوسی هماهنگی سخن و خرد را مایه‌ی شادی و انبساط روح و روان آدمی تلقی می‌کند:

خرد شاه باید زبان پهلوان چو خواهی که بی‌رنج ماند روان^{۲۱}

حکیم در ابیات دیگر نیز، لزوم مطابقت سخن و خرد را گوش زد می‌کند و ریشه‌ی سخن کژ را در بیچارگی و فرومایگی گوینده می‌داند:

روان در سخن گفتن آژیر کن کمان کن خرد را سخن تیر کن

سخن لنگر و بادبان خرد به دریا خردمند چون بگذرد^{۲۲}

سخن گفتن کژ بیچارگی ست به بیچارگان بر باید گریست

بدان کز زبانست کوشش برنج چورنجش نجویی سخن را بسنج^{۲۳}

در بیت بعدی، فردوسی افزون بر هماهنگی سخن و خرد، بایستگی مطابقت سخن و دین را نیز مطرح کرده است:

سخن جز به یزدان و از دین مگوی ز نیرنگ جادو شگفتی مجوی^{۲۴}

ج) پرهیز از گزافه‌گویی در سخن

حکیم فردوسی لاف و گراف و دروغ را مایه‌ی کژی و فرومایگی می‌داند:

نگویم چندین سخن بر گراف که بیچاره باشد خداوند لاف
 جوانی هنوز این بلندی مجوی سخن را بسنج به اندازه گوی
 دروغست گفتار تو سربسر سخن گفتن کز نباشد هنر

د) خوار نشمردن سخن

فردوسی باورمند است که باید حرمت سخن را پاس داشت و هرگز نباید آن را خوار شمرد.

او

از زبان رستم با اشکبوس چنین می‌سراید:

همی خوار کردی سراسر سخن جز آن بد که گفتی ز سر تا به بن

حکیم، در بیتی دیگر گفتار سرد را شایسته‌ی مرد جهان دیده نمی‌داند و تاکید می‌کند که یکی از ویژگی شاهان شایسته این است که قدر سخن و گوهر گفتار را می‌شناسند و آن را خوار نمی‌دارند:

سخن نرم گوی ای جهان دیده مرد میارای لب را به گفتار سرد

چنین گفت با شاهزاده تخوان که شاهان سخن را ندارند خوار

ه) برتری سخن بر گوهر

حکیم ابوالقاسم باورمند است، بها و ارزش سخن برتر و فراتر از گوهر است، با این شرط که سخنور آن را در جایگاه شایسته‌اش بکار برد:

سخن بهتر از گوهر نامدار چو بر جایگه بر برندش بکار

حکیم ابوالقاسم، سخن را صدف دانش می‌داند و بر همین اساس آن را ماندگارترین یادگار از بشر تلقی می‌کند:

سخن ماند از ما همی یادگار تو با گنج دانش برابر مدار

حکیم در ستایش سلطان محمود نیز، به این نکته پای می‌فشرد که سخن از گوهر شاهوار بهتر و پربهاتر است. یکی از دلایل آن نیز ماندگاری سخن است:

سخن ماند اندر جهان یادگار سخن بهتر از گوهر شاهوار

و) جاودانگی گوهر سخن

حکیم فردوسی، سخن را ماناترین گوهر جهان می‌داند، که باعث ماندگاری نام بزرگان و ستایش آیندگان از آنان، خواهد شد. حکیم فردوسی یکی از راه‌های مقابله با کوتاه بودن عمر آدمی را سخنوری و سخن سرایی می‌داند:

سخن به که ویران نگرده سخن چو از برف و باران سرای کهن
ببینید تا زان بزرگان که ماند بریشان بجز آفرین را که خواند
چو کوتاه شد گردش روزگار سخن ماند زان مهتران یادگار

چرا که سخن نیک، چنان که فردوسی از زبان بزرگمهر به نوشین روان می‌سراید، کهن شدنی نیست:

ز من یادگارست چندی سخن گمانم که هرگز نگرده کهن
سدیگر بدانی که هرگز سخن نگرده بر مرد دانا کهن

حکیم فردوسی درباره‌ی «نامورنامه»، سخن جاودانه‌ی خویش، که خود بیشتر از هر کسی به ارزش‌های آن آشنایی دارد، به صورت مشخص، ماندگاری و جاودانگی را پیش بینی می‌کند:

چو این نامور نامه آمد بین ز من روی کشور شود پر سخن
بناهای آباد گردد خراب ز طوفان و از تابش آفتاب
پی افکندم از نظم کاخی بلند که از باد و باران نیابد گزند
بسی رنج بردم درین سال سی عجم زنده کردم بدین فارسی
از آن پس نمیرم که من زنده‌ام که تخم سخن من پراکنده‌ام
هر آن کس که دارد هوش و رای و دین پس از مرگ بر من کند آفرین

چنین به نظر می‌آید که هرگونه تفسیر و تأویل سخنان فردوسی در مورد سلطان محمود و یا هر شخص دیگری، باید معطوف به نگاه کلی فردوسی به شأن و جایگاه سخن انجام پذیرد. همچنین، توجه و عنایت ویژه‌ی فردوسی به جایگاه سیاست و زمامداری جامعه، نیز در هر گونه تفسیری، باید مورد ملاحظه قرار گیرد.

فردوسی در تداوم همان موانع و نگرانی‌هایش نسبت به آغاز و اتمام نامورنامه، حکایت می‌کند که یک دوست مهربان و صمیمی‌اش به او پیشنهاد می‌کند که با توجه به این که تو ارزش هنر سخنوری را میدانی، با ترک خواب و آرامش و نیز توان و استعداد سخنوری خویش، متن شاهنامه‌ی ابومنصور بلخی را باز سرایی کن و بدین وسیله نزد مهان و بزرگان کشور کسب آبرو نما:

| | |
|-----------------------------|------------------------------|
| بشهرم یکی مهربان دوست بود | تو گفتی که بامن بیک پوست بود |
| مرا گفست خوب آمد این رای تو | به نیکی گراید همی پای تو |
| نبنشته من این نامه پهلوی | به پیش تو آرم مگر نغنوی |
| گشاده زبان و جوانیت هست | سخن گفتن پهلوانیت هست |
| شو این نامه خسروان بازگوی | بدین جوی نزد مهان آبروی |
| چو آورد این نامه نزدیک من | بر فروخت این جان تاریک من |

ستایش‌های سلطان محمود در شاهنامه

۱) ستایش سلطان محمود در آغاز شاهنامه

سرآمد مهان عصر فردوسی، بدون شک، سلطان محمود است. او در ادامه به صورت روشن و شفاف به ستایش این سلطان می‌پردازد و بیان می‌کند که در سرایش شاهنامه، چه نگاهی به پادشاه سخاوتمند و هنر شناس غزنین داشته است. او در این ابیات به وضوح اظهار می‌دارد که با ظهور پادشاهی چون سلطان محمود، دیگر زمانه عوض شده و زمینه‌ی توجه و عنایت دربار به هنر فراهم و عصر نوی پدیدار گشته است. به همین دلیل فردوسی، در مقدمه، یک مدح غرا، بی‌مانند و جاودانه‌ای از محمودشاه ارایه می‌کند:

| | |
|--------------------------------|---------------------------|
| جهان آفرین تا جهان آفرید | چنو مر زبانی نیامد پدید |
| چو خورشید بر چرخ بنمود تاج | زمین شد بکردار تابنده عاج |
| چه گویم که خورشید تلبان که بود | کزو در جهان روشنایی فرود |
| ابو القاسم آن شاه پیروز بخت | نهاد از بر تاج خورشید تخت |

فردوسی، در پیوند با اندیشه‌ی سیاسی ایران باستان، سلطان محمود را دارای فرایزدی می‌داند.

(البته همین اندیشه، مشروعیت الهی پادشاه در عصر فردوسی در مذهب شیعه نیز، زنده و رایج بود که بسیاری از پژوهش‌گران چنین اظهاراتی را نشان از شیعه بودن مذهب فردوسی دانسته‌اند) فردوسی معتقد است که دلیل توفیقات و فتوحات سلطان محمود در شرق و غرب عالم، تایید آسمانی و همراه بودن فرایزدی با او است.

ز خاور بیاراست تا باختر پدید آمد از فرّ او کان زر

فردوسی در ادامه بیان می‌دارد که من با آگاهی از ویژگی‌های عصر محمودی و خصوصیات حکومتی او، فهمیدم که ستاره‌ی خفته‌ام بیدار شده است و اکنون زمان سخن سرایی‌ام فرا رسیده است.

مرا اختر خفته بیدار گشت بمغز اندر اندیشه بسیار گشت

بدانستم آمد زمان سخن کون نو شود روزگار کهن

در ادامه، فردوسی سخنانی را بیان می‌کند که نشان اعتقاد و باور شدید حکیم، نسبت به سلطان محمود است. او می‌سراید که در یکی از همین شب‌ها، من با فکر و یاد شهریار محمود، به خواب، رفتم و در خواب، سلطانی را با فر و شکوه بی‌مانند، دیدم و از یکی از حاضران نام او را پرسیدم، گفت: این شاه محمود است! متن توصیفات فردوسی حکایت‌گر امید و باور عجیب فردوسی نسبت به سلطان محمود می‌باشد:

بر اندیشه شهریار زمین بخفتم شبی لب پر از آفرین

دل من چون نور اندر آن تیره شب نخفته گشاده دل و بسته لب

چنان دید روشن روانم بخواب که رخشنده شمعی بر آمد ز آب

همه روی گیتی شب لاژورد از آن شمع گشتی چو یاقوت زرد

در و دشت برسان دیبا شدی یکی تخت پیروزه پیدا شدی

نشسته برو شهریاری چو ماه یکی تاج بر سر بجای کلاه

رده بر کشیده سپاهش دو میل بدست چپش هفتصد ژنده پیل

یکی پاک دستور پیشش بپای بداد و بدین شاه را رهنمای

مرا خیره گشتی سر از فرّ شاه
 و زان ژنده پیلان و چندان سپاه
 چو آن چهره خسروی دیدمی
 از آن نامداران بپرسیدمی
 که این چرخ و ماهست یا تاج و گه
 ستارست پیش اندرش یا سپاه
 یکی گفت کاین شه‌روم‌لست و هندی
 ز قنّوج تا پیش دریای سند
 به ایران و توران ورا بنده‌اند
 برای و بفرمان او زنده‌اند
 بیاراست روی زمین را بداد
 پیر دخت از آن تاج بر سر نهاد
 جهاندار محمود شاه بزرگ
 به آبشخور آردهمی میش و گرگ
 ز کشمیر تا پیش دریای چین
 برو شهریاران کنند آفرین
 چو کودک لب از شیر ملریشست
 ز گهواره محمود گوید نخست
 نییچد کسی سر ز فرمان اوی
 نیارد گذشتن ز پیمان اوی

در عالم رویا به فردوسی گفته می‌شود که تو نیز اگر در پی نام و نشان جاودانی، باید آن را در خدمت شاه محمود بجویی:

تو نیز آفرین کن که گوینده بدو نام جاوید جوینده

فردوسی در ادامه می‌سراید که وقتی از خواب بیدار شدم، از جای بپا خاستم و به تحسین و تمجید شهریار پرداختم؛ درم و دینار نداشتم، تصمیم گرفتم که جان را نثار این سلطان کنم:

چو بیدار گشتم بجستم ز جای
 چه مایه شب تیره بودم بپای
 بر آن شهریار آفرین خواندم
 نبودم درم جان بر افشاندم

فردوسی می‌گوید که احساس وظیفه کردم که به این خواب پاسخ دهم.

بدل گفتم این خواب را پاسخ است که آواز او بر جهان فرّخ است

حکیم در ادامه، دلایل بسیار محکم و متقنی در ستایش خود از سلطان محمود بیان می‌کند. او فر و داد سلطان را دلیل آبادانی و رونق بی‌نظیر زمین و زمانش می‌داند:

بران آفرین کو کند آفرین بران بخت بیدار و فرّخ زمین

| | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| ز فرّش جهان شد چو باغ بهار | هوا پر ز ابر و زمین پر نگار |
| از ابر اندر آمد بهنگام نم | جهان شد بگردار باغ ارم |
| به ایران همه خوبی از داد اوست | کجا هست مردم همه یاد اوست |
| بیزم اندرون آسمان سخاست | برزم اندرون تیز چنگ اژدهاست |
| بتن ژنده پیل و بجان جبرئیل | بکف ابر بهمن بدل رود نیل |

در این بیت، فردوسی سلطان محمود را از نظر روح و جان، یک موجود ملکوتی می‌داند. نه تنها یک موجود ملکوتی، بلکه جان محمود را از جنس بالاترین فرشته‌ی خداوند یعنی جبرئیل می‌پندارد. اگر کسی به حکیم بودن فردوسی معتقد باشد، باید باور کند که او تا این پیمان‌ها اهل تظاهر و ریا و تملق نبوده است. بلکه به همان دلایل یاد شده و نیز دلایل دیگر، نسبت به سلطان محمود، باور و ایمان خاصی داشته است.

| | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| سر بخت بدخواه با خشم اوی | چو دینار خوارست بر چشم اوی |
| نه کند آوری گیرد از باج و گنج | نه دل تیره دارد ز رزم و ز رنج |
| هر آن کس که دارد ز پروردگان | از آزاد و از نیک‌دل بردگان |
| شهنشاه را سر بسر دوستوار | بفرمان ببسته کمر استوار |
| نخستین برادرش کهتر بسال | که در مردمی کس ندارد همال |
| ز گیتی پرستنده فرّ و نصر | زید شاد در سایه شاه عصر |
| کسی کش پدر ناصرالدین بود | سر تخت او تاج پروین بود |
| و دیگر دلاور سپهدار طوس | که در جنگ بر شیر دارد فسوس |
| ببخشد درم هر چه یابد ز دهر | همی آفرین یابد از دهر بهر |

فردوسی یکی از ویژگی‌های اصلی سلطان محمود را هدایت جامعه به سوی خداوند می‌داند:

| | |
|----------------------------|---------------------------|
| بیزدان بود خلق را رهنمای | سر شاه خواهد که باشد بجای |
| جهان بی‌سر و تاج خسرو مباد | همیشه بماناد جاوید و شاد |

همیشه تن آباد با تاج و تخت ز درد و غم آزاد و پیروز بخت
او با این چنین اعتقاد و امیدی به سلطان محمود به سرودن «نامه نامور» ادامه می‌دهد:

کنون باز گردم با آغاز کار سوی نامه نامور شهریار
مدح و ستایش فردوسی از سلطان محمود، به همین مقدمه خلاصه نمی‌شود. او در تداوم سرایش شاهنامه در هر فرصتی از ستایش سلطان عصرش غفلت نمی‌کند.

۲) ستایش سلطان محمود در آغاز نقل هزار بیت دقیقی

او در آغاز نقل هزار بیت از دقیقی بلخی؛ یک بار دیگر از زبان دقیقی به مدح سلطان محمود می‌پردازد. فردوسی حکایت می‌کند، شبی در حالی که جام می به دست داشته است، دقیقی بلخی را به خواب می‌بیند. دقیقی به او پند می‌دهد که می را به جز به آیین کاووس کی، مخور و از این که در عصر شاه عدالت گستر و سخاوتمندی چون شهنشاه محمود، زندگی می‌کنی، نشانه‌ی بسی خوشبختی تو است. من قبل از تو به سرایش این نامه آغاز کرده بودم که موفق به سرایش بیشتر از هزار بیت از آن نشدم و چیزی هم از بابت این هزار بیت عاید حالم نشد. اما تو آن را به پایان برسان و مطمئن باش که اگر در این زمینه مدتی رنج تحمل کنی، می‌توانی در سایه‌ی شاه محمود، به تمام آرزوها و خواسته‌هایت دست‌یابی فردوسی در لابلای همین ابیات دقیقی درباره‌ی فتوحات سلطان محمود هم پیش بینی‌هایی را انجام می‌دهد:

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| چنان دید گوینده یک شب بخواب | که یک جام می دلشتی چون گلاب |
| دقیقی ز جایی پدید آمدی | بران جام می داستانها زدی |
| به فردوسی آواز دادی که می | مخور جز بر آیین کاووس کی |
| که شاهی ز گیتی گزیدی که بخت | بدو نازد و لشکر و تاج و تخت |
| شهنشاه محمود گیرنده شهر | ز شادی بهر کس رسانیده بهر |
| از امروز تا سال هشتاد و پنج | بکاهدش رنج و نکاهدش گنج |
| ازین پس بچین اندر آرد سپاه | همه مهتران برگشایند راه |
| نبایدش گفتن کسی را درشت | همه تاج شاهانش آمد بمشت |

بدین نامه گر چند بشتافتی کنون هرچ جستی همه یافتی
 ازین باره من پیش گفتم سخن سخن را نیامد سراسر به بن
 ز گشتاسپ و ارجاسپ بیتی هزار بگفتم سر آمد مرا روزگار

دقیقی، از اینکه این هزار بیتش توسط فردوسی به حضور سلطان محمود خواهد رسید، اظهار شادمانی می‌کند و معتقد است که چنین توفیقی روانش را از خاک به افلاک بر خواهد کشید.

گر آن مایه نزد شهنشه رسد روان من از خاک بر مه رسد

فردوسی پس از نقل هزار بیت دقیقی، ضمن ارزیابی و نقد کار دقیقی می‌گوید، من سال‌ها درنگ کردم و به تکمیل کار نپرداختم، به این دلیل که بخشنده‌ای از پادشاهانی که بر تاج و تخت کیانی تکیه زده باشد، نمی‌یافتم. این مهم برای من خیلی مشکل بود، اما نمی‌توانستم آن را اظهار و ابراز کنم. به همین دلایل، بیست سال از سرودن سخن دست کشیدم تا شهریار مناسب آن را بیابم.

من این نامه فرخ گرفتم بفال بسی رنج بردم به بسیار سال
 ندیدم سرافراز بخشنده‌یی بگاه کیان بر درخشنده‌یی
 مرا این سخن بر دل آسان نبود بجز خامشی هیچ درمان نبود
 نشستنگه مردم نیک بخت یکی باغ دیدم سراسر درخت
 بجایی نبد هیچ پیدا درش بجز نام شاهی نبد افسرش
 که گر در خور بایستمی اگر نیک بودی بشایستمی
 سخن را چو بگذاشتم سال بیست بدان تا سزوار این رنج کیست

شاید از واژه‌ی «بگذاشتم» چنین به نظر برسد که فردوسی سخن سروده شده‌اش را کنار گذاشته تا شاهنشاه مورد نظرش را پیدا کند. اما این برداشت با سخنان فردوسی در مقدمه، قابل جمع نیست. چون در مقدمه، فردوسی از شروع طرح عظیمش سخن می‌گوید و نگرانی‌هایش را برای تداوم کار بیان می‌کند و در همین راستا پادشاهی محمود را یک دریچه امید تلقی می‌نماید. پس این جا، نیز باید بیت را به گونه‌ای معنا کنیم که قابل جمع با دیگر سخنان فردوسی باشد. چنین معنا و برداشتی از این ابیات هم چنین خواهد بود که فردوسی سال‌ها اصل سرودن شاهنامه

را کنار گذاشته بوده است.

| | |
|-------------------------------|------------------------------|
| کزو تازه شد تاج شاهنشهان | ابو القاسم آن شهریار جهان |
| که او را کند ماه و کیوان سجود | جهاندار محمود با فرّ و جود |
| بفرش دل تیره چون عاج گشت | سر نامه را نام او تاج گشت |
| نبد تاج را زو سزاوارتر | بینخش و بداد و برای و هنر |
| جهاندار چون او ندارد بیاد | بیامد نشست از بر تخت داد |
| نفس داستان راهمی نشمرد(۴) | ز شاهان پیشی همی بگذرد |
| برزم و ببزم اندرش نیست باک | چه دینار بر چشم او بر چه خاک |
| ز خواهنده هرگز ندارد دریغ | گه بزم زرّ و گه رزم تیغ |

۳) ستایش سلطان محمود در داستان هفت خوان اسفندیار

فردوسی در داستان هفت خوان اسفندیار، یک بار دیگر لب به ستایش سلطان محمود می‌گشاید.

| | |
|-----------------------------|----------------------------|
| کنون زین سپس هفت خوان آورم | سخنهای نغز و جوان آورم |
| اگر بخت یکباره یاری کند | برو طبع من کامگاری کند |
| بگویم بتأیید محمود شاه | بدان فرّ و آن خسروانی کلاه |
| که شاه جهان جاودان زنده باد | بزرگان گیتی و را بنده باد |

فردوسی زمان نشستن سلطان محمود بر تخت کیانی را برج حمل و آغاز فصل بهار می‌داند و شکوفایی و سبزی‌نگی طبیعت را با این اتفاق خجسته بی‌ارتباط نمی‌پندارد:

| | |
|----------------------------|-----------------------------|
| چو خورشید بر چرخ بنمود چهر | بیاراست روی زمین را بمهر |
| ببرج حمل تاج بر سر نهاد | ازو خاور و باختر گشت شاد |
| پر از غلغل و رعد شد کوهسار | پر از نرگس و لاله شد جویبار |
| ز لاله فریب و ز نرگس نهیب | ز سنبل عتاب و ز گلنار زیب |

پر آتش دل ابر و پر آب چشم خروش مُغانی و پر تاب خشم
 چو آتش نماید بپالاید آب ز آواز او سر بر آید ز خواب
 چو بیدار گردی جهان را ببین که دیباست گر نقش مانی بچین
 چورخشنده گردد جهان ز آفتاب رخ نرگس و لاله بینی پر آب
 بخندد بدو گوید ای شوخ چشم به عشق تو گریان نه از درد و خشم

جالب است که بر اساس متن شاهنامه، نخستین پادشاه ایران زمین، کیومرث نیز در برج حمل بر تخت می‌نشیند و این همزمانی و تقارن از نظر فردوسی نا مرتبط به مشروعیت کیهانی و فره ایزدی این دو پادشاه نیست. بر اساس همین برداشت، فردوسی در موارد متعددی از شاهنامه، سلطان محمود را وارث تاج و تخت کیانی دانسته است. درباره‌ی زمان پادشاهی کیومرث در روز سده، یعنی دوازدهمین روز از بهمن ماه، در شاهنامه چنین آمده است:

پژوهنده نامه باستان که از پهلوانان زند داستان
 چنین گفت کاین تخت و کلاه کیومرث آورد و او بود شاه
 چو آمد به برج حمل آفتاب جهان گشت بافر و آیین و آب
 بتابید ازان سان ز برج بره که گیتی جوان گشت ازو یکسره
 کیومرث شد بر جهان کدخدای نخستین بکوه اندرون ساخت جای

شایان ذکر است که جمشید، یکی دیگر از شاهان مشروع و محبوب ایران باستان نیز در ماه بهمن به شهنشاهی و نیز پیامبری دست یافته است.

فردوسی در ادامه، سلطان محمود و برکات پادشاهی اش را برتر از برکات طبیعت می‌داند، چرا که شکوفایی و بارش باران سبزینه آفرین طبیعت، تنها مخصوص فصل بهار است اما بخشندگی و بهارآوری شهنشاه محمود فصل خاصی را نمی‌طلبد و در تمام فصول ساری و جاری است. با چنین برداشتی از سلطان محمود، طبیعی می‌نماید که فردوسی پس از ستایش، برای پایداری شاهی اش دست به نیایش بردارد:

نخندد زمین تا نگرید هوا هوا را نخوانم کف پادشا

| | |
|------------------------------|----------------------------|
| که باران او در بهاران بود | نه چون همت شهرياران بود |
| بخورشيد ماند همی دست شاه | چو اندر حمل برفرازد کلاه |
| اگر گنج پيش آيد از خاک خشک | و گر آب دريا و گر در و مشک |
| ندارد همی روشنايش باز | ز درویش و ز شاه گردن فراز |
| کف شاه ابو القاسم آن پادشا | چنين است با پاک و ناپارسا |
| دریغش نياید ز بخشیدن ايچ | نه آرام گیرد بروز بسيچ |
| چو جنگ آيدش پيش جنگ آورد | سر شهرياران بچنگ آورد |
| بلن کس که گردن نهدي گنج خویش | ببخشد نينديشد از رنج خویش |
| جهان را جهاندار محمود باد | ازو بخشش و داد موجود باد |

٤) ستايش سلطان محمود در داستان سفر رستم به کابلستان

فردوسی در آغاز داستان سفر عاشقانه رستم به کابل، یک بار ديگر از سلطان محمود غزنوی سخن می زند و از او ستايش ها به عمل می آورد و آرزو می کند که خداوند بزرگ توفيقش دهد تا بتواند کار شاهنامه را به پايان برساند و آن را به نام محمود شاه به عالم ثبت کند و به درگاهش تقديم نمايد:

| | |
|---------------------------|------------------------------|
| یکی پير بد نامش آزاد سرو | که با احمد سهل بودی بمر و |
| دلی پر ز دانش سری پر سخن | زبان پر ز گفتارهای کهن |
| کجا نامه خسروان داشتی | تن و پيکر پهلوان داشتی |
| بسام نريمان کشیدی نژاد | بسی داشتی رزم رستم بياد |
| بگويم کنون آنچ از و يافتم | سخن را یک اندر دگر بافتم |
| اگر مانم اندر سپنجی سرای | روان و خرد باشدم رهنمای |
| سر آرم من اين نامه باستان | بگیتی بمانم یکی داستان |
| بنام جهاندار محمود شاه | ابو القاسم آن فرّ ديهم و گاه |

این ابوالقاسم محمودشاه، در نزد فردوسی از چنین جایگاه و صفت‌هایی برخوردار است: پادشاه ایران و نیران و هند است؛ به خاطر بهره‌مندی از فره ایزدی باعث آبادی جهان است و بخشنده و دانا.

| | |
|----------------------------|----------------------------|
| خداوند ایران و نیران و هند | ز فرّش جهان شد چورومی پرند |
| بخشش همی گنج بپراگند | بدانایی از گنج نام آگند |
| بزرگست و چون سالیان بگذرد | ازو گوید آن کس که دارد خرد |
| زرزم و زبزم و زبخش و شکار | زدادش جهان شد چو خرّم بهار |

فردوسی در ادامه، آرزوی دیدار سلطان محمود و دربار و سپاهش را با چنین احساسی می‌سراید:

خنک آنک بیند کلاه و را همان بارگاه و سپاه و را

خنک به مفهوم خوشا است. یعنی سعادت‌مند کسی است که کلاه و بارگاه سلطان محمود را مشاهده کند. جالب است که فردوسی در ادامه بیان می‌کند که اگر چنین توفیقی فراهم شود، چه گلایه‌ها و شکایت‌هایی را در حضور شاهنشاه مطرح خواهد کرد: شکایت از پیری، تهی دستی، بد اقبالی و سخت سالی:

| | |
|----------------------------|--------------------------|
| دوگوش و دوپای من آهو گرفت | تهی دستی و سال نیرو گرفت |
| بیستم برین گونه بدخواه بخت | بنالم ز بخت بد و سال سخت |

فردوسی در خیالاتش می‌سراید که اگر توفیق دیدار فراهم شود، به سلطان خواهم گفت که شب و روز تحسین‌گر و آفرین‌گویی آن شهريار دادگرم. نه تنها من که تمام مردم شهر این چنینند، جز آن دسته از کسانی که بد دین و بد گوهرند.

| | |
|---------------------------|------------------------------|
| شب و روز خوانم همی آفرین | بران دادگر شهريار زمین |
| همه شهر با من بدین یاورند | جز آن کس که بددین و بدگوهرند |

فردوسی در ادامه، دلایل این ستایش همگانی از سلطان محمود را چنین بیان می‌کند:

| | |
|---------------------------|-------------------------|
| که تا او بتخت کیی بر نشست | در کین و دست بدی را بست |
|---------------------------|-------------------------|

| | |
|---------------------------|----------------------------|
| و گر چند پیشی ز پیشی کند | بپیچاند آن را که پیشی کند |
| ز اندازه روز بر نگذرد | بنخشاید آن را که دارد خرد |
| که تا هست مردم نگردد نهان | ازو یادگاری کنم در جهان |
| بزرگان و جنگی سواران پیش | بدین نامه شهریاران پیش |
| گذشته بسی روزگار کهن | همه‌رزم‌وبزمست‌ورلی‌وسخن |
| همان رهنمونی بدیگر سرای | همان دانش‌ودین‌وپرهیز‌ورای |
| همین روز را سودمند آیدش | ز چیزی کزیشان پسند آیدش |
| همان مونس روزگارش بود | کزان برتران یادگارش بود |

در ابیات بعدی، فردوسی چشم داشت‌ها و انگیزه‌های خویش را از سرایش اثر فاخرش، نامور نامه، یک بار دیگر در سه نکته به صراحت بیان می‌کند. پیش از این بیان شد که هدف نخستین فردوسی از خلق شاهکارش، فهم شقاوت و یافتن راه سعادت برای جوامع بوده است. که با اهداف و انگیزه‌های آتی ناسازگاری ندارد و قابل جمعند:

۱. دریافت دینار از شهریار

۲. آمرزش و پاداش اخروی از ناحیه‌ی خداوند به دیگر سرای

۳. باقی ماندن نام و نشان از فردوسی پس از مرگ

همی چشم دارم بدین روزگار که دینار یابم من از شهریار

دگر چشم دارم بدیگر سرای که آمرزش آید مرا از خدای

که از من پس از مرگ ماند نشان ز گنج شهنشاه گردنکشان

۵) ستایش سلطان محمود در داستان ساخت شهر داراب گرد

فردوسی در آغاز داستان ساختن «شهر داراب گرد» توسط داراب، یک بار دیگر از سلطان محمود به خاطر دادگری، مهربانی و آبادانی‌اش به نیکی یاد می‌کند و نیز با صنعت ایهام، برای پسرش مسعود آرزوی سلامتی و عمر جاودانی می‌نماید:

| | |
|-----------------------------|--------------------------|
| کنون آفرین جهان آفرین | بخوانیم بر شهریار زمین |
| ابوالقاسم آن شاه خورشید چهر | بیاراست گیتی بداد و بمهر |
| نجوید جز از خوبی و راستی | نیارد بداد اندرون کاستی |
| جهان روشن از تاج محمود باد | همه روزگارش مسعود باد |
| همیشه جوان تا جوانی بود | همان زنده تا زندگانی بود |

۶) ستایش سلطان محمود در داستان پادشاهی اشکانیان

فردوسی در حکایت «پادشاهی اشکانیان» باز هم زبان به مدح سلطان محمود می‌گشاید. او در این ابیات، جهان‌دار محمود را به دانش‌گرایی، خردورزی و سرافزایی می‌ستاید و برایش آرزوی جهان‌داری تا پایداری جهان می‌کند:

| | |
|---------------------------|-----------------------------|
| کنون پادشاه جهان را ستای | برزم و بزم و بدانش گرای |
| سرافراز محمود فرخنده رای | کزویست نام بزرگی بجای |
| جهاندار ابوالقاسم پر خرد | که رایش همی از خرد برخوردار |
| همی باد تا جاودان شاد دل | ز رنج و ز غم گشته آزاد دل |
| شهنشاه ایران و زابلستان | ز قنوج تا مرز کابلستان |
| برو آفرین باد و بر لشکرش | چه برخویش و بر دوده و کشورش |
| جهان تا جهاندار محمود باد | وزو بخشش و داد موجود باد |

۷) ستایش سلطان محمود در حکایت فرمان‌نشین روان

حکیم ابوالقاسم، یک بار دیگر در پایان حکایت فرمان‌نشین روان، اسب سخن را به ستایش سلطان محمود، می‌کند و جوانی اندیشه‌ی خود را در فصل پیری، مرهون فضای حاکمیت سلطان محمود می‌داند. چرا چنین نباشد؟ در حالی که به نظر فردوسی پاکزاد، هنگامی که از فراز منبر، محمود خطبه بخواند، صلیب که یک چوب خشک و بی‌جان است، به موجود جاندار و صاحب درک و شعور تبدیل می‌شود و به دین حضرت محمد می‌گراید:

گذشتم ز توقیع‌نشین روان جهان‌پیر و اندیشه‌من جوان

مراطبع نشگفت اگر تیز گشت بیبری چنین آتش آمیز گشت
 ز منبر چو محمود گوید خطیب بدین محمد گراید صلیب

فردوسی در ادامه می‌گوید، چند گاهی بود که من به سرودن این نامه مشغول بودم، اما به دلیل عدم استقبال زمانه، آن را پنهان می‌کردم. تا اینکه نام محمود به تاج سخن تبدیل شد و بستر ستایش و سخن در آفاق فراهم گشت و با حضور شاه محمود در جهان، بی‌تردید زمینه‌های جود هم، موجود گشت:

همی گفتم این نامه را چند گاه نهان بد ز خورشید و کیوان و ماه
 چو تاج سخن نام محمود گشت ستایش به آفاق موجود گشت
 زمانه بنام وی آباد باد سپهر از سر تاج او شاد باد
 جهان بستد از بت پرستان هند به تیغی که دارد چورومی پرند
 کنون لاجرم جود موجود گشت چو شاه جهان شاه محمود گشت
 اگر بزم جوید همی گر نبرد جهان بخش را این بود کارکرد
 ابوالقاسم آن شاه پیروز و داد زمانه بدیدار او شاد باد

۸) ستایش سلطان محمود در انجام شاهنامه

حکیم فردوسی در انجام و پایان اثر جاودان «نامورنامه» یک بار دیگر به ستایش شهنشاه محمود، زبان می‌گشاید و در همین بخش از ماندگاری و مانایی اثرش نیز سخن می‌گوید، که نشان از درک و باور شگرف حکیم از اثرش می‌باشد. وقتی در یک چنین موقعیتی که حکیم از ماندگاری و عظمت بی‌نظیر اثرش سخن می‌گوید، ستایش این‌گونه از سلطان محمود، زمینه‌ی هرگونه تعارف و تملق را از ساحت حکیم دور می‌کند و نشان می‌دهد که حکیم فردوسی نسبت به سلطان محمود علاقه و میل قلبی داشته است؛ و گر نه در آستانه‌ی ۷۵ سالگی در حالی که عمری را به حکمت و دانش سپری کرده است، تنها به طمع گنج و صله‌ی سلطان محمود، بعید به نظر می‌رسد که فردوسی این‌گونه پرشور و بی‌بدیل زبان به ستایش بگشاید:

همی گاه محمود آباد باد سرش سبز باد و دلش شاد باد

| | |
|----------------------------|--------------------------|
| چنانش ستایم که اندر جهان | سخن باشد از آشکار و نهان |
| مرا از بزرگان ستایش بود | ستایش و را در افزایش بود |
| که جاوید باد آن خردمند مرد | همیشه بکام دلش کار کرد |
| همش رای وهم دانش وهم نسب | چراغ عجم آفتاب عرب |
| سر آمد کنون قصه یزدگرد | بماه سفندارمرد روز ارد |
| ز هجرت شده پنج هشتاد بار | بنام جهان داور کردگار |

به ایبات بعدی به خوبی دقت کنید. کسی که به اثرش چنین اعتقاد راسخی داشته باشد، چگونه آن بدون باور و میل قلبی به آرزوی رسیدن به گنج و درم شاه محمود قربانی خواهد کرد؟

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| چو این نامور نامه آمد بین | ز من روی کشور شود پر سخن |
| بناهای آباد گردد خراب | ز طوفان و از تابش آفتاب |
| پی افکندم از نظم کاخی بلند | که از باد و باران نیابد گزند |
| بسی رنج بردم درین سال سی | عجم زنده کردم بدین فارسی |
| از آن پس نمیرم که من زنده‌ام | که تخم سخن من پراگنده‌ام |
| هر آن کس که دلدش و رای و دین | پس از مرگ بر من کند آفرین |

افزون بر این‌ها، باید گفت که فردوسی چنان چه گذشت، جایگاه ویژه‌ای برای سخن قایل است. او سخن را ملازم خرد و دین می‌پسندد و لاف و گزاف و دروغ را از شأن سخنوری دور می‌داند. او در مقام مقایسه‌ی گنج و سخن، به روشنی سخن را پر بهاتر می‌داند. پس چگونه می‌توان گفت که او بر خلاف بینش و دانشش نسبت به سخن، سخته‌ترین سخن، یعنی نامورنامه را از مدح سلطان محمود پر کرده است؟ وانگهی، اگر هدف فردوسی از این ستایش‌ها، تنها به دست آوردن دل سلطان می‌بود، با توجه به این که او سلطان سخن است و اثرش روشن‌ترین شاهد بر این مدعا می‌باشد، می‌توانست بسیار با تعابیر و توصیفات ساده‌تر و چند پهلوتر به چنین هدفی نایل آید. پس جهت آن که برای پیرایش اثر، مقام صاحب اثر را مخدوش نسازیم، باید گفت که حکیم فردوسی، آنچه را که در مورد سلطان محمود سروده است، باور و نظرش بوده که

حتی اگر این نظر، از نگاه ما اکنون، صائب نباشد، به مقام فردوسی خدشه‌ای وارد نمی‌کند. او با توجه به برداشت و شرایط عصر خود، چنان برداشتی از شاه محمود، داشته است.

خلاصه و نتیجه‌گیری

از مقدمه و طرح مساله‌ای فردوسی در شاهنامه، چنین بر می‌آید که انگیزه او از سرایش این اثر ماندگار، با تحمل رنج سی ساله، تنها نقلی و داستان پردازی و یا دریافت صله و اموری از این قبیل نبوده است. بلکه هدف از نقل و جمع آوری این حکایت‌ها، پی بردن به راز عقب‌ماندگی و وضع فلاکت بار جامعه و در سایه‌ی آن یافتن راه خوشبختی برای آیندگان بوده است. او برای رسیدن به این هدف موانعی را هم بر سر راه خود می‌دیده است که عبارت بوده از:

۱. ترس از مرگ

۲. نگرانی از عدم توانایی مالی برای انجام این طرح کلان

۳. نبود حامی و مشتری برای اثرش

فردوسی در حالی که مدت‌ها با چنین نگرانی‌هایی، دست و پنجه نرم کرده است، متوجه می‌شود که با ظهور حکومت سلطان محمود، زمانه، نو شده و زمینه‌ی سخنوری و هنرمندی فراهم آمده است. پس باید از این فضای دلکش و بهاری، بهره برد و با سرودن «نامورنامه» از سویی به توجه، بذل و بخشش محمود شاه دست یافت و از دیگر سو، در تاریخ هنر، نام خود را جاودانه رقم زد؛ لذا است که به اتمام (بنا به احتمالی که قبل از این بخش‌های از شاهنامه را سروده باشد) و یا آغاز اثر ماندگارش همت می‌گمارد.

فردوسی در آغاز و پایان کتاب و نیز در آغاز داستان‌های مهم شاهنامه، زبان به ستایش محمود می‌گشاید. این امر نشان‌گر آن است که ستایش فردوسی از محمود، یک ستایش ظاهری و از سر تملق و صله جویی نیست. چنین تفسیر و توجیهی هرگز با مقام حکمت فردوسی قابل جمع نمی‌باشد. آیا می‌توان توجیه کرد که فردوسی در حکایت دیدن خواب سلطان محمود و دقیقی شاعر، دروغ‌سازی می‌کند، تا ستایش‌هایش را در مورد سلطان محمود برای عصر خویش و تاریخ توجیه کرده باشد؟! فردوسی به صراحت بیان می‌کند که به خوابش باور قلبی داشته است و آن را نوعی الهام، فهم و تعبیر کرده است و تصریح می‌کند که احساس وظیفه کرده است که به این خواب پاسخ دهد:

بدل گفتم این خواب را پاسخ است که آواز او بر جهان فرّخ است

فردوسی در طول این ستایش‌ها، تمام صفات و ویژگی یک حاکم خوب و مطلوب را بر اساس اندیشه‌ی سیاسی ایران باستان و اعتقادات اسلامی به سلطان محمود نسبت می‌دهد. صفات و ویژگی‌هایی چون برخورداری از فره ایزدی، داد‌گری، دانایی، نورانیت، باعث شکوفایی و آبادانی زمین، هادی و راهنمای اهل زمین و... در بعضی از ابیات، حتی سلطان محمود را دارنده‌ی روح ملکوتی و قدسی و جان جبرائیلی می‌داند:

بتن ژنده پیل و بجان جبرئیل بکف ابر بهمن بدل رود نیل

از طرف دیگر، او سلطان محمود را وارث تاج و تخت کیانی می‌پندارد که می‌شود از جمع این دو ویژگی چنین برداشت کرد که فردوسی، محمود شاه را هم از منظر باورهای اجتماعی و سیاسی ایران باستان، و هم بر اساس معیارهای اسلامی، حاکم مشروع و دادگر می‌پندارد. گمان نمی‌کنم این توصیفات را بر تعارف و کسب تقرب به نزد شاه، برای دست یابی به گنج و سکه، بتوان توجیه کرد. بلکه شاید در مورد عنصری و منوچهری چنین گمانه‌هایی آسان باشد، اما در مورد حکیم ابوالقاسم فردوسی چنین گمانی، بسیار سخت و دشوار می‌نماید. افزون بر این که اگر هدف فردوسی از این ستایش‌ها صوری و تشریفاتی و به قصد جلب توجه محمود، می‌بود، برای سلطان سخن، راه‌هایی بسیار ساده‌تر از این وجود داشت، پس بر اساس ظواهر و تصریحات متن شاهنامه، تا دلیل و مدرکی بر خلاف ثابت نشده است، باید به همین ظواهر پای بند بود.

با توجه به این ابیات و اظهارات حکیم فردوسی از سویی و اعتقاد استوار حکیم نسبت به جایگاه سخن و سیاست از سوی دیگر، می‌توان چنین نتیجه گرفت که فردوسی، به سلطان محمود و پادشاهی عادلانه‌اش باور وثیقی داشته است و بعید به نظر می‌رسد که سخنانش از سر تظاهر بوده باشد و دیگر اینکه حداقل در مورد سرایش شاهنامه، نقش سلطان محمود و حمایت‌های او از شاعران و سخن‌سرایان، تأثیر بی‌چون و چرایی داشته است. چه بسا اگر نگاه و برداشت فردوسی نسبت به سلطان محمود مطابق ستایش‌هایش نمی‌بود، هیچ‌گاه این اثر سترگ پدید نمی‌آمد. آخرین دلیل برای حسن نظر فردوسی در مورد شاه محمود، ابیاتی است در آغاز داستان خسرو و شیرین، که در آن فردوسی عامل تباه شدن بازارش در نزد سلطان را بدگویی و حيله رقیبان و حاسدان می‌داند؛ نه برداشت و فهم شخص سلطان از شعرش. فردوسی هنوز هم شاه محمود را بخشنده و درخشنده می‌داند و نفع و ضرر شخصی‌اش را چنانچه از

حکیمی چون او انتظار می‌رود، ملاک ارزیابی شاه، قرار نمی‌دهد:

چنین شهریاری و بخشنده ای / به گیتی ز شاهان درخشنده ای

نکرد اندرین داستان ها نگاه / ز بدگوی و بخت بد آمد گناه

حسد برد بدگوی در کار من / تبه شد بر شاه بازار من^{۲۵}

این نکته را برای برخی از خوانندگان یادآوری کنم که هجوناامه‌هایی که در بعضی از مقدمه‌ها و منابع از زبان فردوسی نسبت به سلطان محمود نقل شده است به اتفاق محققان جعلی والحاقتی است^{۲۶} و به تعبیر دکتر عبدالاحمد جاوید، این هجوناامه‌ها « نه تنها دون شان و مقام فردوسی، علو طبع، مناعت نفس و عفت کلام و فکر او است، بلکه از نظر شعری، سست و ناتندرست افتاده و هرگز به مرتبه‌ی کلام فردوسی نمی‌رسد»^{۲۷}

پی نوشت

- ۱- اسلامی ندوشن، دکتر محمد علی، سرو سایه افکن درباره فردوسی و شاهنامه، تهران، انتشارات یزدان، چاپ سوم، ۱۳۷۳، ص ۷.
- ۲- صفا، دکتر ذبیح الله، تاریخ ادبیات فارسی، ۱۳۸۵، ص ۴۵۸ و ۴۶۳. رزمجو دکتر حسین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول. زرین، کوب، دکتر عبدالحسین، کاروان حله، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۰، چاپ ششم، ص ۳۸.
- ۳- ریحانی، محمد امین، سرچشمه‌های فردوسی شناسی، تهران، نشر موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۸۲.
- ۴- نظامی عروضی، ابوالحسن، چهار مقاله، تصحیح علامه قزوینی، به اهتمام محمد معین، تهران، انتشارات جامی، چاپ پنجم، ۱۳۸۳، ص ۷۹ و ۸۰.
- ۵- تاریخ سیستان، تحقیق ملک الشعراء بهار، تهران، کلاله خاور، چ دوم، ۱۳۶۶، ص ۷ و ۸.
- ۶- ادواردویچ، برتلس یوگنی، تاریخ ادبیات فارسی - تاجیکی، ترجمه سیروس ایزادی، تهران، زوار، چاپ اول، ۱۳۸۶، ص ۲۸۲.
- ۷- فوگلیسنگ، ویلیام، افغانان، تاریخ قدیم اقوام و سرزمین‌های افغانستان امروزی، تا ظهور سلطنت افغانها، به اساس شواهد باستان شناسی، ترجمه سهیل سبزواری، ۲۰۱۲، ص ۱۲۷. ناشر؟
- ۸- خلیلی، خلیل الله، دیوان، به کوشش محمد کاظم کاظمی، تهران، ابراهیم شریعتی افغانستانی، چاپ سوم، ۱۳۶۶.
- ۹- غبار، میر غلام محمد، افغانستان در مسیر تاریخ، ج اول، تهران. ناشر؟
- ۱۰- اسلامی، ندوشن، دکتر محمد علی، سرو سایه افکن درباره فردوسی و شاهنامه، تهران، انتشارات یزدان، چ سوم، ۳.
- ۱۱- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه فردوسی، از روی چاپ مسکو، ج اول، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۴، ص ۲۱.

- ۱۲- همان، ص ۲۱
- ۱۳- همان ص ۲۱.
- ۱۴- همان ص ۲۲
- ۱۵- همان ص ۲۲.
- ۱۶- همان ص ۲۲.
- ۱۷- همان ص ۲۳.
- ۱۸- همان، ص ۲۳.
- ۱۹- فردوسی، پیشین، ج سوم، ص ۶.
- ۲۰- فردوسی، پیشین، ج دوم، ص ۳۰۱.
- ۲۱- هملن، ج هفتم، ص ۳۳۱.
- ۲۲- همان، ج هشتم، ص ۱۴۵.
- ۲۳- همان، ص ۵۴.
- ۲۴- همان، ص ۱۵۱.
- ۲۵- همان، ج ۹، ص ۲۱۰.
- ۲۶- ر.ک. ریاحی، محمد امین، سر چشمه‌های فردوسی شناسی، تهران، ۱۳۷۲.
- ۲۷- جاوید، دکتر اخشید، مقالات جاوید، پژوهش‌های ادبی، کابل، انتشارات سعید، ج ۳، ۱۳۹۰، ص ۳۷.

پیوند سیاست با اخلاق و شریعت

پوهندوی دکتر محمد قاسم الیاسی*

چکیده

از دیر باز رابطه‌ی شریعت، اخلاق و سیاست دغدغه‌ی فیلسوفان و دین‌پروهان بوده است، نخستین بار فارابی فیلسوف مسلمان، از پیوند این سه مقوله به تفصیل سخن گفت؛ به پیروی از ایشان، سایر فیلسوفان مسلمان این مساله را از جمله‌ی مهم‌ترین مباحث در حکمت عملی می‌آوردند. در این میان صدرالمতألهین، که حکمت متعالیه و امدار اندیشه‌های او می‌باشد، علی‌رغم تصور صوفی مسلکان از یک سو، و دنیاگرایان از سوی دیگر، که قایل به جدایی محسوس از معقول، و دنیا از آخرت می‌باشند، به خوبی توانسته است بین این‌ها پیوند ایجاد کند و بر این اساس رابطه‌ی شریعت، اخلاق و سیاست را از هم ناگسستنی دانسته و فرضیه‌های «عنیت- وحدت»، «عنیت- تعامل» و بالأخره «غایی- ابزاری» را در اذهان تقویت کرده و با اصول و مبانی محکمی این رابطه را تثبیت کند.

در این مقاله بر فرض پذیرش مناسبات شریعت، اخلاق و سیاست، پرسش‌های زیر مطرح می‌گردد:

۱- آیا سیاست، اخلاق و شریعت، عین همدیگرند و وحدت دارند؟

۲- آیا بین سیاست، اخلاق و شریعت «عنیت- تعامل» برقرار است؟

۳- آیا سیاست در خدمت اخلاق و هردو زمینه ساز اجرای کامل شریعت بوده، همانند عبد که با تمام وجود در اختیار مولا است، و شریعت بسان روح، غایت و مولای سیاست می‌باشد؟

پاسخ حکمت متعالیه، با توجه به مبانی و اصول، و عبارات و تعبیرهای ایشان نسبت به هر سه پرسش قابل تصویر است؛ اما رهیافت سوم «غایی- ابزاری» در اندیشه‌ی صدرالمتألهین، ترجیح خواهد داشت؛ زیرا از تحلیل مبانی نظری رابطه‌ی شریعت و سیاست -که عبارتند از: خیریت وجود، جایگاه انسان در هستی (خلافت الهی)، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسان، حرکت جوهری نفس و اختیار انسان، غیر مکتفی بالذات بودن انسان و مدنیت وی، لزوم بعثت انبیاء، رابطه‌ی دنیا و آخرت، و حسن و قبح عقلی- به راحتی می‌توان هر سه رهیافت را به دست آورد؛ اما با تعمق و کاویدن مبانی مزبور و تحقیق و کاوش در ظاهر عبارات و تعبیرهای صریح صدرالمتألهین رهیافت سوم را تأیید می‌کند.

واژگان کلیدی: شریعت، اخلاق، سیاست، حکمت، رابطه‌ی شریعت، اخلاق و سیاست در

حکمت متعالیه.

*. پوهندوی دکتر محمد قاسم الیاسی، آمریت تحقیقات علمی دانشگاه

۱- طرح بحث و فرضیه‌ها

مناسبات شریعت، اخلاق و سیاست از مفاهیم و روابط ارزشمند، تنومند و پر باری هستند که می‌توانند جامعه‌ی ایده‌آل، مترقی و انسان‌های با فضیلت بسازند و پرورش دهند. این سه مفهوم در اندیشه‌ی فیلسوفان در عرض همدیگر در بستر حکمت عملی پرورش یافته، که متأسفانه در دنیای تفکر معاصر، جایگاه و پایگاه خویش را از دست داده و تا آن جایی غریب واقع شده‌اند که، در اندیشه‌ی بسیاری از نظریه پردازان معاصر، یادی از ارزش‌های همکاری و تعامل آن‌ها به میان نمی‌آید. به جای آن: قدرت، لذت، منفعت و خواسته‌های مادی صرف، بدیل آن قرار گرفته است. اگر بر فرض، گهگاهی تلقی‌هایی هم از آن، در محافل علمی صورت می‌گیرد، ناظر بر شریعت سکولار، اخلاق نسبی یا اومانستی و به عنوان یک وسیله برای اهداف سیاسی طرح می‌شود. این در حالی است که از دیرباز، بحث مناسبات شریعت، اخلاق و سیاست در بین فیلسوفان و دین-پژوهان دغدغه‌ی خاطر و به عنوان پرسش اساسی بوده است؛ تا آن جا که صدرالمتألهین ریشه‌ی نخستین آن را به کتاب نوامیس افلاطون نسبت می‌دهد. از این رو این نوشته باور دارد که بر خلاف تصور صوفی‌مسلمان حاشیه‌نشین، و سکولاریست‌های دنیاگزين- اخلاق بدون سیاست، بی‌بنیاد، دور از اجتماع و در حاشیه‌ای زندگی می‌کند که، هیچ ارزش فردی و اجتماعی ندارد. از سوی دیگر، سیاست بدون اخلاق نیز به معنای صحه گذاشتن به تاخت و تازهای قدرت‌طلبانی است که به استعمارگری و استثمارگری خویش ادامه می‌دهند. اما اخلاق همراه سیاست و سیاست بر محوریت دیانت، می‌تواند در بعد فردی تعهد و تخصص را به ارمغان آورد و در بعد اجتماعی مسئولیت‌پذیری و قانونمندی را پرورش دهد. بر این اساس نگارنده باور دارد که صدرالمتألهین سیاستی مبتنی بر اخلاق و اخلاق توأم با دیانت را پایه‌ریزی و طرح کرده است، و بدین صورت تصویری از مدینه‌ی متعالیه و شهر فاضله ارایه داده است. لذا درباره‌ی شریعت، اخلاق و سیاست رهیافت‌های گوناگون و فرضیه‌های مختلفی مطرح خواهد بود. ما نخست فرضیه‌های موافق و رقیب را نام می‌بریم، آنگاه در اخیر فرضیه اصلی تحقیق و فرضیه‌های جایگزین را برمی‌گزینیم:

الف) تعارض و تباین

ب) تمایز و تفکیک

ج) «عینیت - وحدت»

د) «عینیت - تعامل»

ه) «غایی - ابزاری»

و) «هدف - وسیله»

الف) بر اساس رهیافت نخست، شریعت، اخلاق و سیاست با همدیگر سازگاری ندارند. نه شریعت را با سیاست کاری است و نه سیاست را با شریعت. از سوی دیگر اخلاق اگر دینی باشد با سیاست سازگاری ندارد و اگر غیر دینی باشد با دیانت سازش ندارد و هیچ کدام دیگری را بر نمی‌تابد. این تز تعارض دین، اخلاق و سیاست آبخشور پذیرش اندیشه‌ی تعارض علم و دین است. تعارض علم و دین در جایی رخ می‌دهد که علم با روش علمی و تجربی درباره‌ی موضوعی بحث می‌کند که دین درباره‌ی همان موضوع با روش دینی و نقلی. ولی هر دو به نتایج کاملاً متضاد دست می‌یابند؛ با این فرض، اگر جانب دین پذیرفته شود، شریعت‌گرایی و بنیادگرایی را در پی دارد و اگر به علم‌گرایی منجر شود به پوزیتیویسم ختم می‌شود. در این رهیافت میان شریعت، اخلاق و سیاست تعارض و ستیز برقرار است.

ب) رهیافت جدایی و تمایز؛ شریعت، اخلاق، و سیاست با هم دیگر تعارض و ستیز ندارند، لکن با دیگری تعامل نیز ندارند و هر کدام حوزه‌هایی جداگانه تلقی می‌شوند. این رهیافت ریشه در تمایز و تفکیک علم و دین دارد. تفکیک و جدایی میان علم و دین در جایی مطرح می‌شود که علم با روش علمی، پیرامون موضوعی بحث می‌کند و به هدف خاصی دست می‌یابد ولی دین با روش دینی درباره‌ی موضوعی دیگر، با هدف خاصی. هر دو ضمن این که ارزشمند است: یکی دنیای آدمیان را آباد و دیگری آخرت وی را تأمین می‌سازد. از این مناسبات به عنوان سکولاریسم «secularism»^۱ یاد می‌شود که آبخشور اندیشه‌ی تمایز و تفکیک علم و دین است.^۲

ج) رهیافت سوم رابطه‌ی «عینیت - وحدت» را بین شریعت، اخلاق و سیاست برقرار می‌داند. بر اساس این رهیافت، چون از یک طرف مجموعه‌ی قوانین و مقررات اجتماعی و سیاسی شریعت برای تدبیر جامعه با مقررات و قوانین سیاسی یکی است، پس عینیت حاکم است؛ از سوی دیگر شریعت به منزله‌ی روح، اخلاق، و اخلاق بسان گوهر سیاست و سیاست بسان لباس

در قامت اخلاق و کالبد نیمه جان شریعت است؛ چون بین روح و بدن، بین صورت و ماده، اتحاد برقرار است، پس میان شریعت، اخلاق و سیاست و نیز وحدت و یگانگی است.

د) بر اساس رهیافت چهارم: میان شریعت، اخلاق و سیاست «عینیت-تعامل» برقرار است، اگر بخواهیم این رهیافت را به صورت منطقی به تصویر بکشیم، می‌بینیم که بین شریعت، اخلاق و سیاست، عموم و خصوص من وجه است، بدین اعتبار که در اساسی‌ترین و مهم‌ترین قوانین و مقررات اجتماعی و سیاسی با هم شریکند ولی در برخی از مقررات از هم‌دیگر تمایز دارند. پس در احکام مشترک با هم عینیت دارند و در احکام غیر مشترک با هم تعامل خواهند داشت و دست هم‌دیگر را گرفته و کمک می‌کنند. این رهیافت ناشی از تعامل و تلاقی علم و دین است.

ه) رهیافت «غایی-ابزاری» بدین معنا است که سیاست در راستای آبادانی جوامع انسانی، و اخلاق در مسیر ساخت و سازهای ملکات و صفات انسانی در خدمت شریعت می‌باشند؛ یعنی تدبیرهای سیاسی و شیوه‌های گوناگون سیاست و حکومت‌داری، برای رسیدن به اهداف شرعی و سعادت اخروی هستند. این رهیافت ریشه در تعامل و تکامل علم و دین دارد.

و) رهیافت «هدف-وسیله» سیاست، قدرت، حکومت، منافع طبقه حاکم و... هدف دانسته و شریعت را وسیله‌ی آن؛ یعنی شریعت تابع و خادم سیاست می‌باشد. هر آن چه که سیاست اقتضاء کند، باید شریعت و اخلاق نیز همگام با تحولات و نیازهای سیاسی، متحول شده و خادم آن باشد. خاستگاه این تز، هر چند غرب به شمار می‌آید؛ ولی بیشتر حکومت‌های اسلامی را اگر فاسد شوند، مورد تهدید قرار خواهد داد.

به نظر می‌رسد در حکمت متعالیه در ارتباط با شریعت، اخلاق و سیاست، می‌توان از فرضیه‌های «عینیت - وحدت»، «عینیت-تعامل» و «غایی-ابزاری» گفتگو کرد، ولی رهیافت «غایی-ابزاری» فرضیه اصلی تحقیق، آن دو رهیافت دیگر فرضیه‌های فرعی به نظر می‌رسد.

۲- تعریف مفاهیم

۲-۱- تعریف شریعت

الشرع، الشریعت و الشرعه در لغت به معنای راه روشن و آشکاری است که تشنه‌کام را به آب می‌رساند و در اصطلاح: ما سنه الله لعباده من الدین و امرهم باتباعه.^۳ یعنی سنتی است که خداوند برای بندگانش از دین قرار داده و آنان را به پیروی از آن، دستور داده است. پس شریعت راهی

را می‌گویند که به سوی آب می‌رود و به آن منتهی می‌شود و این که دین را شریعت می‌گویند از آن نظر است که به حقایق و تعلیماتی منتهی می‌گردد که مایه‌ی پاکیزگی و طهارت در حیات انسانی است.^۴

جوادی آملی، شریعت را چنین تعریف می‌کند:

معنای لغوی شریعت را آن شیپ ملایم که گذار نامیده شده و تشنه‌ی کام را به آب می‌رساند، دانسته‌اند. معنای اصطلاحی آن، همان راه مناسب است که برای رسیدن به آب حیات انسانی در بستر آفرینش جریان دارد؛^۵ یعنی مجموعه‌ی معارف، قوانین و مقرراتی که برای رسیدن به سعادت و تکامل انسان در بستر زندگی، باید جاری باشد و متناسب با نیازهای واقعی و اقتضائات عصری، هماهنگی و تطابق داشته باشد.

علامه‌ی طباطبایی شریعت را این گونه تعریف می‌کند: «بَیْن و اَوْضَح لَکُم مِنَ الدِّینِ وَ هُوَ سَنَةُ الْحَيَاةِ»^۶

به نظر می‌رسد که بین دین و شریعت، نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار باشد، یعنی شریعت به آن دسته از قوانین و مقررات عملی گفته می‌شود که بُعد اجتماعی انسان را زیر پوشش قرار داده، در حالی که دین مجموعه‌ی عقاید، اخلاق و قوانین و مقررات عملی است.

چنان که ابن سینا، شریعت را چنین تعریف می‌کند:

مجموعه‌ی قوانین و مقرراتی که برای حفظ اجتماع، از جانب خداوند بر پیامبر نازل شده است.

و دلیل نامیده شدن آن به شریعت این است که همه‌ی جامعه‌ی انسانی در بهره‌مندی از آن، مانند آب‌شخور مساوی هستند^۷ و تعریف مزبور چون شامل قوانین و مقرراتی می‌شود که برای حفظ اجتماع است، نشانگر آن بخش از دین می‌شود که باید‌ها و نبایدهای عملی را شامل می‌گردد.

در عرف قرآن نیز شریعت می‌تواند از سه جهت، معنای خاص از دین داشته باشد:

۱- شریعت، طریقه‌ی باید‌ها و نبایدهای زندگی بشر است؛ زیرا شرایع پنج‌گانه، پیامبران اولوا

العزم (نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد^(ص)) هستند که آنان را با دستورات عملی دین، از سایر پیامبران متمایز می‌سازد.

۲- «شریعت یک راه خاص و آماده برای امتی از امت‌ها و یا پیامبری از پیامبران است، مانند شریعت نوح، ابراهیم و... ولی دین عبارت از سنت و طریقه‌ی الهی که برای همه‌ی امت‌ها و انبیا قرار داده شده است.

۳- «کلمه‌ی دین را هم می‌توان به یک نفر اطلاق کرد و هم به جماعتی، ولی کلمه‌ی شریعت را نمی‌توان به یک نفر نسبت داد».^۸

پس شریعت، آن بخش خاص از دین است که هم به پیامبری از پیامبران اختصاص دارد و هم مربوط به احکام و برنامه‌های عملی دین، از قبیل رابطه انسان با خویشتن و خدا، و رابطه انسان با دیگران و جامعه می‌باشد.

۲-۲- تعریف اخلاق

اخلاق در لغت به معنای ویژگی ذاتی، حالت طبیعی، خوی، نهاد، فطرت و سرشت است. اخلاق خوب یک حالت و صفت نفسانی است که در نفس بر اثر عادت رسوخ داشته و هیات راسخه را پدید آورده است. این هیات و ملکه به وی کمک می‌کند که بدون درنگ و تأمل، افعال پسندیده را انجام دهد و از اعمال ناپسند اجتناب کند. مانند ملکه عدالت که اگر در نفس پایدار شود، در همه جا او را به سوی عدالت‌پیشگی و رعایت انصاف کمک می‌کند.^۹

اخلاق در اصطلاح، گاهی به معنای صفات پایدار و ملکه باز دارنده‌ی رذایل و جهت دهنده‌ی فضایل اخلاقی یاد می‌شود و گاهی به عنوان صفت فعل به کار می‌رود، که از آن به کار اخلاقی تعبیر می‌کنند.^{۱۰} اما این کار اخلاقی هنوز تبدیل به ملکه نشده، بلکه یک حالتی است که فعل اخلاقی به کمک آن صادر می‌شود.

ابن مسکویه در تعریف اخلاق می‌گوید: خلق و خوی، و آن حالتی از نفس است که نفس را به انجام افعال فرا می‌خواند، بدون آن که بر اندیشه متکی باشد و این حالت یا طبیعی است یا از طریق عادت دادن و یاد گرفتن به دست می‌آید؛ گاهی هم از روی فکر و اندیشه حاصل می‌شود و بر اثر تفکر زیاد ملکه او می‌گردد.^{۱۱}

ارسطو می‌گوید: فضیلت حدوسط میان دو رذیلت است، یکی افراط و دیگری تفریط؛^{۱۲} ارسطو معتقد است که افراد را باید به گونه‌ای تربیت کرد که به این تعادل اخلاقی برسند. تعریف صدرالمতأللهین نیز به گونه‌ای به همین تعریف‌ها می‌انجامد. ایشان می‌گوید: هر صفتی که در باطن

انسان پدید می‌آید و بر نفسش غالب می‌گردد، به گونه‌ای است که ملکه‌ی جاننش گردد و سبب می‌شود تا افعال مناسب با آن، به راحتی از وی صادر گردد و صدور اضداد آن دشوار باشد.^{۱۳}

بنابراین اخلاق، آن ملکه‌ی راسخه‌ی نفسانی است که بر اثر تمرین و ممارست، پایدار گردیده و حد وسط افراط و تفریط است و انسان با داشتن آن، از اعتدال روحی و باطنی برخوردار می‌گردد که از آن به تطهیر و تهذیب باطن تعبیر می‌کنند.

۲-۳- تعریف سیاست

تعاریف گوناگونی برای سیاست ارائه داده‌اند که در این جا مجال نقد و بررسی آن تعاریف را نداریم، ولی از مجموع تعاریف، می‌توان به دو تعریف که بیشتر رایج است و در عین حال با سیاست از دیدگاه فیلسوفان اسلامی نیز سازگار می‌باشد، اشاره کرد:

سیاست به مفهوم عام؛ عبارت است از «هرگونه تصمیم‌گیری، خط مشی، طرح و برنامه داشتن، جهت اداره یا بهبود عملکرد امور اجتماعی و فردی و هدایت آنان به سوی اهداف از پیش تعیین شده».^{۱۴}

همان گونه که ملاحظه می‌شود، سیاست به این معنا، گسترده است و هر نوع خط مشی، تدبیر و فعالیت را شامل می‌گردد که جهت بهبود امور فرد و جامعه در هر زمینه‌ای به کار گرفته می‌شود.

به نظر می‌رسد این تعریف، با عقیده حکیمان پیشین که حکمت عملی را شامل هر نوع تدبیر برای رسیدن به مقصود و سعادت می‌دانستند، سازگاری دارد.^{۱۵}

سیاست به مفهوم خاص عبارت است از «تدبیر و چاره‌جویی در اداره کشور، جهت حفظ حاکمیت در دو مرحله امنیت داخلی و استقلال خارجی».^{۱۶}

این معنا و مفهوم از سیاست با «سیاست مدن» در تعبیر حکیمان پیشین سازگاری دارد.^{۱۷}

۲- تفاوت بین علم سیاست و فلسفه‌ی سیاسی، در روش تحقیق و بررسی است. روش علم سیاست روش تجربه و آزمایش و آمار است، چون توصیف نیز از طریق آمار میسر می‌شود. ولی روش فلسفه سیاسی، تعقلی و با استدلال و تجزیه و تحلیل همراه می‌باشد.

حاصل آن که سیاست به معنای عام یا خاص، چه به عنوان علم سیاست مطرح باشد و چه فن سیاست، مقصود ما از سیاست همان معنایی است که با فلسفه‌ی سیاسی حکیمان اسلامی

به ویژه صدرالمآلهین، سازگاری داشته باشد. بر این اساس یادآوری چند نکته را لازم می‌دانم:

۱- سیاست به مفهوم عام و خاص، هر دو به معنای تدبیر، چاره جویی و داشتن خط مشی برای انجام کار آمده است که این مفهوم با معنای لغوی آن نیز هماهنگ می‌باشد.

۲- سیاست به هر دو مفهوم، هرچند به جنبه‌های عملی و اقدام‌های فردی و جمعی ارتباط پیدا می‌کند، ولی این اقدام و فعالیت‌ها بر اصول و معیارهای کلی خاصی تکیه دارند که تئوری‌ها و نظریات سیاسی را می‌سازند و همه‌ی این‌ها در رشته‌ای به نام «فلسفه‌ی سیاست» تجزیه و تحلیل می‌شوند.^{۱۸}

۳- همان گونه که گاهی سیاست به مفهوم عام، مترادف به هر نوع تدبیر و حکمت عملی است، شریعت نیز گاهی شامل تمام برنامه‌های عملی دین می‌شود که از سوی پروردگار عالم نازل شده و همان طور که سیاست، گاهی به معنای خاص به کار می‌رود و تنها شامل «سیاست مدن» می‌شود، شریعت نیز گاهی به معنای خاص و تنها آن بخش از برنامه‌های عملی را شامل می‌شود که در رابطه‌ی انسان با دیگران و در بعد اجتماعی و سیاسی به کار می‌رود.

به نظر می‌رسد که می‌توان به هر دو معنا، از رابطه‌ی شریعت و سیاست بحث کرد، هرچند که به معنای خاص آن بیشتر باید توجه داشته باشیم.

۴-۲- تعریف حکمت و جایگاه اخلاق و سیاست

حکمت، (فلسفه) عبارت است از استکمال نفس انسانی بر اثر شناخت حقایق موجودات، یک نوع شناخت تحقیقی و قطعی به اندازه‌ی طاقت بشری.^{۱۹}

در تعریف دیگر: فلسفه عبارت از نظم علمی به اندازه‌ی توان بشر و تحصیل شباهت به باری تعالی.^{۲۰} صدرالمآلهین بعد از تعریف حکمت، بلافاصله آن را بر اساس قوه‌ی نظری و عملی انسان، به حکمت نظری و عملی تقسیم می‌کند و در تعریف آنها گفته است:

علمی است که عهده‌دار شناخت حقایق می‌باشد که هستی آنها در اختیار انسان نیست به طوری که چه انسان باشد چه نباشد، بخواهد یا نخواهد، آنها موجودند، مانند: فرشتگان، زمین، آسمان و ...

حکمت عملی را مختص به شناخت اموری دانسته‌اند که در حوزه تدبیر و اراده

انسان شکل بگیرد به گونه‌ای که اگر انسان نباشد هرگز آنها محقق نخواهند شد،
نظیر مسایل اخلاقی، خانوادگی و اجتماعی.^{۲۱}

اکنون می‌دانیم که جایگاه اخلاق و سیاست در حکمت عملی می‌باشد، حکمت عملی که برگرفته از قوه‌ی عملی است. قوه‌ی عملی با قوه‌ی نظری دو نشئه از یک حقیقت و دو کنش از یک قوه هستند که ریشه در دوگانگی وجود انسان دارد. وجودی که هم رو به آسمان دارد و هم رو به زمین، و بر این اساس حکمت عملی که شامل تدبیر نفس (اخلاق) تدبیر منزل و تدبیر جامعه (سیاست مدن) می‌شود از دل حکمت نظری پدید می‌آید. بنابراین جایگاه سیاست و اخلاق هرچند در حکمت عملی قرار دارد، ولی حکمت عملی و نظری هر دو حاصل فعالیت‌های عقلی نظری بوده که با عقل عملی از حقیقت واحد برخوردارند. لذا فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی سیاست در حکمت متعالیه، آن قدر اهمیت دارد که بدون در نظر داشت آن، حکمت عملی اساساً حکمت نبوده و از حد توصیه‌های اخلاقی بیش نخواهد بود.

۳- رابطه شریعت، اخلاق و سیاست در حکمت متعالیه

به نظر می‌رسد که حکمت متعالیه یکی از بهترین حکمت، در میان حکمت‌های دیگر به شمار می‌آید. صدرالمتهلین به لحاظ روشی، با بهره‌گیری از روش‌های بحثی - شهودی و با الهام از روش دینی به خوبی توانسته است که محتوای هستی‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفی و عرفانی را در قالب استدلال‌های فلسفی عرضه کند. بدین صورت حکمت معرفتی عرفانی را که از آبخور کشف و شهود سیراب می‌شد، با روش عقلی - شهودی با حکمت فلسفی درآمیزد و آنگاه با الهام از متون دینی بر تأییدات آن افزوده و به هستی‌شناسی دینی نزدیک کند. بدین صورت محتوای فلسفه و حکمت وجودی را که شناختن متن واقع و حقایق است در یک دستگاه سازوار فلسفی، اما به طریقه‌ی سیر عرفانی در اسفار اربعه تنظیم می‌کند. در این سیر و حرکت، انسان سالک در نخستین سفر روحانی‌اش از کثرت به وحدت سفر می‌کند و با حرکت جوهری، تشکیکی بودن وجود و کون جامع بودن انسان آشنا شده و این حرکت را به فعلیت می‌رساند و پل ارتباطی بین خلق و خالق ایجاد می‌کند و در سیر سوم از حق به حق و صفات ذاتی حق که عین ذات است سفر می‌کند، و در سیر سوم از حق به سوی خلق با حق، یعنی از صفات ذات به صفات افعالی سفر می‌نماید^{۲۲}، سرانجام در سفر چهارم در بین خلق در سیمای هادی و پیامبر بزرگ ظاهر می‌گردد. و از این پس در هم و غم هدایت مردم و جامعه است و قافله سالار گروه‌های

انسانی شده و در صدد تربیت افراد و اصلاح جامعه‌ی انسانی می‌باشد: در بعد فردی و اجتماعی، حرکت فردی و اجتماعی را ایجاد کرده و شریعت الهی را در جامعه پیاده می‌کند و بدین صورت روح تازه در حیات جمعی می‌دمد؛ پس در حکمت متعالیه، بدین صورت بین شریعت و سیاست ارتباط ضروری برقرار می‌شود.

۱-۳- مبانی نظری رابطه شریعت، اخلاق و سیاست

۱-۱-۳- خیریت وجود

خیر، چیزی است که هر موجودی به سوی آن اشتیاق یافته و آن را گزینش می‌کند، چنان که کمال چیزی است که هر شیئی به سوی آن حرکت اشتدادی و تکاملی پیدا می‌کند. وجود، عین تحقق و حصول است: از این رو اشیا به هر میزانی که از شدت وجود برخوردار باشند، به همان درجه از خیر و کمال برتر برخوردارند.^{۳۳} و همچنین درباره‌ی انسان، به هر میزانی که از ارزش‌های انسانی و کمالات عقلانی برخوردار باشد، به همان میزان به سعادت و لذت واقعی نزدیک‌تر می‌شوند، و هر جامعه که به مدنیت و عقلانیت رسیده باشد، به همان میزان به سعادت واقعی و مدینه‌ی فاضله بودن، خود را نزدیک کرده است. لذا این که صدرالمآلهین وجود را خیر محض می‌داند، اصلی است که تنها در بعد نظری و کمالات هستی شناختی کاربرد، ندارد بلکه در بعد ارزشی و حکمت عملی، نیز می‌تواند انسان را تحت پوشش قرار دهد؛ چون وجود خیر است و خیر و کمال، ارتباط تنگاتنگ با استکمال نفسانی و ادراک عقلانی دارد. خواه این ادراک، مربوط به قوه‌ی نظری باشد یا عملی، بهجت، لذت و سعادت انسان را در پی دارد.^{۳۴} و چون افراد انسانی است که جامعه انسانی را تشکیل می‌دهد، اگر افراد انسانی از چنین وجود و آثار برخوردار می‌شوند، جامعه‌ی انسانی نیز به تبع آن، آثار متناسب با کمالات خویش را به دست آورده و همگام با افراد خویش، متحول می‌شوند. بر این اساس مراتب مدینه‌ها شکل می‌گیرد و در مدینه‌ی فاضله، آثار و کمالات وجودی اعجاز انگیز پدیدار شده و سعادت فردی و اجتماعی را به ارمغان می‌آورد: پس می‌توان در حکمت عملی به ویژه در «سیاست مدن» تمام اصول و معیارها را برای رسیدن به خیر و کمال حقیقی و واقعی به کار گرفت، چرا که رسیدن به خیر و کمال حقیقی در گرو به کارگیری راهکارهای تربیتی صحیح، تزکیه نفس و بهره‌گیری از آموزه‌های وحیانی است. از این رو است که بهترین راه رسیدن به سعادت واقعی و خیر و کمال حقیقی این است که در سیاست از شریعت پیروی شود.

۲-۱-۳- جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسانی

صدرالمتألهین معتقد است که نفس انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌باشد. بدین معنا که جنین در رحم مادر نامی بالفعل و حیوان بالقوه است. بعد از تولد، حیوان بالفعل و انسان بالقوه، دارای قوه‌ی ناطقه شده، حرکت استکمالی خویش را شروع می‌کند. در بعد نظری این حرکت تکاملی از عقل بالهیولی، به عقل بالملکه می‌رسد، بعد که مدرک کلیات می‌شود، این مسیر حرکت تکاملی را تا حد نفس قدسیه و عقل بالفعل و سعادت‌های معنوی می‌پیماید. و در بعد عملی در آغاز به تهذیب ظاهر، آنگاه به تطهیر باطن، سپس آراسته شدن به صفات الهی و سرانجام فنای فی‌الله می‌شود.^{۲۵}

اکنون اگر نظر به جامعه‌ی انسانی بیاندازیم، جامعه‌ی انسانی نیز ترکیب یافته از همین افراد انسانی می‌باشد که مراحل تکامل را طی می‌کند و قافله‌هایی را تشکیل می‌دهد، و چون نظم جامعه‌ی انسانی و عدالت بیرونی به منزله‌ی نظم افراد انسانی و عدالت درونی است، در رفتار اجتماعی که از سرچشمه‌ی عقلی - عملی انسان نشأت می‌گیرد، می‌تواند تمام این رفتارهای انسانی را به لحاظ نظری و عملی در جامعه انسانی تبلور دهد. اگر افراد انسانی که بالقوه، ملائکه هستند، به گونه‌ای تربیت شوند که خلق و خوی ملائکه را دریابند، طبعاً جامعه‌ی انسانی نیز در همین مسیر، حرکت تکاملی پیدا کرده و سرانجام به جامعه‌ی ایده‌آل و مدینه‌ی فاضله خواهد رسید و تمام آرمان‌های انسانی در جامعه تحقق خواهد یافت و مصداق آن قافله‌ی نزدیک به محبوب خواهد بود. اگر افراد انسانی از مسیر انسانی منحرف شوند، چون استعداد درنده خوئی و شیطنت را تقویت کرده‌اند، در این صورت مسیر انحرافی و گمراهی را می‌پیمایند؛ و در نتیجه جامعه‌ی ضاله و مدینه‌ی ضاله خواهند داشت.

۳-۱-۳- حرکت جوهری نفس و اختیار انسان

حرکت جوهری صدرالمتألهین، خواه در دایره‌ی طبیعی آن یا در دایره و حدود ارادی، بیشترین مسایل و دغدغه‌های فکری را حل کرده است. کاربرد حرکت جوهری، نه تنها در جهان شناسی اهمیت زیادی دارد، بلکه در عرصه‌ی انسان شناسی نیز معضلات فکری و اعتقادی بشر را حل و در حکمت عملی نیز در حدود اراده و اختیار انسانی، در تکامل وی، نقش به‌سزا داشته است.

حرکت جوهری، رابطه‌ی قدیم و حادث، ثابت و متغیر، ماده و ماورای ماده می‌باشد و در

ایجاد این ارتباط به انسانی که دارای بعد ملکی و ملکوتی و حلقه وصل بین خلق و خالق است، برای رسیدن به صفت جلال و جمال و تشبه به باری تعالی کمک کند. انسان می‌تواند با حرکت از نفس مثالی و پذیرفتن معقولات به استکمال عقل نظری و با تصفیه‌ی باطن و پاکی روح در استکمال قوه‌ی عملی و سعادت خویش کمک کند.^{۲۶}

به عبارت دیگر، جهان هستی دارای مراتب و درجاتی به نام قوس نزولی و صعودی است. جهان ماده یکپارچه در سیر صعودی خویش، با حرکت جوهری می‌تواند همواره از قوه به فعلیت تبدیل شود و چون که فعلیت تام، مستلزم رسیدن به درجه‌ی مجرد تام خواهد بود، بر این اساس جهان ماده با حرکت جوهری از بالقوه بودن به مجرد خواهد رسید.^{۲۷}

اما فرایند تحول و تکامل موجود مادی به موجود مجرد، بدون فرض و قبول یک اصل اساسی به نام «کون جامع» بودن انسان، امکان پذیر نیست؛ به این معنا که در جهان هستی هر موجودی حدّ معین دارد ولی در این میان، تنها انسان است که تمام حدود عالم هستی را در خود دارد و انسان چون کون جامع، و از سنخ ملکوت است، برای آن وحدت جمعی است که ضلّ وحدت الهی می‌باشد.^{۲۸} او، یگانه موجودی است که قادر است بین جهان غیب و شهود، محسوس و معقول ارتباط برقرار کند و در واقع او تنها موضوعی است که بستری برای حرکت از قوه‌ی بی‌نهایت به فعلیت بی‌نهایت فراهم کرده و این حرکت جوهری است که در این مسیر، انسان را از مرز ماده و تغییرات به جهان ماورای ماده و ثبات عبور می‌دهد.

با کون جامع بودن انسان، مرز تجرّد و مادیت شکسته شده و ماده از مسیر انسان به تجرّد راه پیدا می‌کند، و بدین صورت در وجود انسان تمام مراتب هستی، از ضعیف‌ترین مرحله تا بالاترین مرتبه، قابل تحقق است و چنین قوس صعودی با فرض و قبول حرکت جوهری و تشکیک در وجود، به راحتی قابل توجیه است.

بنابراین هر چند تمام پدیده‌های مادی، بر اساس حرکت جوهری اشتدادی رو به تکامل می‌روند، ولی این تکامل تنها در وجود انسان با اراده و اختیار انسان می‌تواند به هدف نهایی خود که همان مجرد و فعلیت مطلق است دست یابد؛ و همچنین هر چند تمام انسان‌ها توانایی و استعداد، شدن و به فعلیت رسیدن را دارند ولی در این میان تنها برگزیدگان و نخبگان‌اند که به راستی به این مقام مجرد و فعلیت تام دست می‌یابند؛ اینان انسان‌های کامل‌اند که حلقه وصل بین خالق و مخلوق و رابطه‌ی بین خدا و خلق قرار می‌گیرند و هدف آنان از حرکت

ارادی و آگاهانه، رسیدن به تجرد تام و خداگونگی است.^{۲۹} بدیهی است که چنین انسان‌هایی با خداگونگی، شریعت و سیاست را در خدمت کمال انسانیت و تکامل جوامع انسانی قرار داده و بین‌شان پیوند ایجاد می‌کند.

از سوی دیگر، رابطه‌ی حرکت جوهری با اختیار انسان، اولاً بر اساس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء قابل تبیین و توجیه است؛ زیرا انسان در فرایند حرکت تکاملی خویش، این شایستگی را پیدا می‌کند که هم‌نشین روح شود؛ آن‌گاه بعد از پذیرفتن روح، حرکت جوهری ارادی در انسان شکل می‌گیرد، ثانیاً با درون‌کاوی بالوجدان درمی‌یابیم که میل و شوق، مرتبه‌ی ابتدایی خواستن، اراده، مرتبه‌ی بالاتر و شدیدتر خواستن، و تصمیم، مرتبه‌ی صد در صد خواستن است. در این فرایند، حرکت جوهری از میل آغاز شده و به شدت خواستن ادامه داده و از مرز اراده عبور می‌کند و سرانجام به تصمیم که همان خواستن صد در صدی است ختم می‌شود. نقش حرکت جوهری بعد از اراده و تصمیم، هماهنگ با «من» و روح انسانی، اختیار وی را پدید می‌آورد، و چون اراده و تصمیم توسط روح قابل کنترل است، هر چه «من» انسان از فعلیت و کمالات برتر انسانیت برخوردار باشد و خود را از گرفتاری‌های مادی و خواسته‌های غریزی رهانیده و بر خویشستن، افکار، نیروها و رفتارش بیشتر تسلط داشته باشد، از شدت اختیار بیشتری برخوردار می‌شود؛ این‌جا است که باید‌ها و نبایدهای هدف‌دار و آگاهانه شکل می‌گیرد. پس اراده و اختیار انسان، نقش اساسی در عرصه‌ی حکمت عملی ایفا می‌کند؛ چون حکمت عملی مختص به شناخت اموری بود. که در حوزه‌ی تدبیر و اراده‌ی انسان شکل می‌گرفت؛ به گونه‌ای که اگر اراده‌ی انسان نباشد، هرگز آنها تحقق نمی‌یابند،^{۳۰} وجود اصل اختیار در رفتار فردی و اجتماعی، موجب می‌شود که سیاست و پدیده‌های سیاسی همچون حکومت، عدالت، امنیت، استقلال، آزادی و ... ماهیت اختیاری پیدا کنند. لذا صدرالمتألهین، حکمت عملی را تدبیر و تلاشی انتخابی، عقلانی، مبتنی بر کشش‌های فطری و طبیعی انسان‌ها می‌داند که حیات و سعادت اجتماعی‌شان در گرو آن و حرکت جوهری می‌باشد.

بنابراین از نظر صدرالمتألهین، انسان کسی است که با اراده و اختیار خود، ماهیت خود و اجتماع را می‌سازد و با حرکت از نفس جزئی، که بر اساس حسن اختیار و انتخاب فرد انسان است، در جهت استکمال فردی و اجتماعی گام برمی‌دارد.^{۳۱}

حاصل آن که استکمال و فعلیت از میان تمام موجودات، تنها برای انسان که کون جامع است،

ممکن است؛ و از میان انسان‌ها، تنها برای انسان کامل، که حلقه وصل بین خالق و خلق می‌باشد، میسر است. سرانجام رسیدن به آن کمالات در چارچوب اراده، حرکت و اختیار وی، تنها و تنها با حرکت جوهری امکان‌پذیر است؛ پس انسان هدف‌دار و کامل در بُعد نظری به عنوان جهان‌بینی و در بُعد عملی به عنوان ایدئولوژی، بایدها و نبایدهایی را برمی‌گزیند که سعادت و تکامل او را تضمین کند و این امر محقق نیست جز با ایجاد پیوند بین سیاست و شریعت و جریان آن در حیات انسانی و جوامع بشری.

۴-۱-۳- مدنی بودن انسان و لزوم بعثت انبیا

صدرالمتألهین مانند سایر فیلسوفان پیشین، بر اصل مدنی بالطبع بودن انسان تأکید ورزیده و از این طریق جامعه‌ی انسانی را نیازمند پیامبران می‌داند؛ به نظر ایشان، انسان که موجود کمال خواه می‌باشد، رسیدن به کمال را در گرو گرایش هم‌نوعان به سوی تشکیل جامعه‌ی انسانی، ایجاد همکاری و همیاری، با انگیزه خیرخواهی و دگرخواهی میسر می‌داند و رسیدن به کمالات برتر انسانی در حیات دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی را در راستای طبیعی بودن حیات جمعی می‌داند. جامعه‌ی انسانی که نیازمند نظم و قانون، تدبیر و سیاست است، نظم و قانونی که با فطرت و سرشت آدمیان سازگاری داشته و نیازهای اصلی و اساسی آنها را پاسخگو باشد، بعثت پیامبران را در جامعه، ضروری می‌کند.^{۳۳} چرا که چنین قوانین و مقرراتی که با تمام ابعاد انسانی، نیازهای آدمی و سعادت بشری هماهنگی داشته باشد، باید از سوی کسی باشد که خالق و مدبر انسان‌ها باشد، لذا بعثت پیامبران ضروری خواهد بود، بر این اساس صدرالمتألهین میان شریعت، اخلاق و سیاست در حکمت متعالیه پیوند ایجاد می‌کند؛^{۳۴} زیرا پیامبران با اتصال به منبع وحی و سرچشمه‌ی اراده‌ی تشریعی خداوند، به تدبیر و تقنین جامعه‌ی انسانی پرداخته و با جریان‌دهی آن در بعد اجتماعی و سیاسی، حیات انسانی، سعادت اخروی و کمالات معنوی انسان‌ها را تأمین می‌کند.

۵-۱-۳- غیر مکتفی بالذات بودن انسان

صدرالمتألهین در کتاب مبدأ و معاد، فلسفه‌ی سیاسی و اثبات پیامبران را با این تعبیر آغاز می‌کند: «و ذلک ان الانسان مدنی بالطبع لا ینتظم حیاته إلا بتمدن و اجتماع و تعاون»^{۳۵} ولی در کتاب شواهد الربوبیه که بعد از مبدأ و معاد نگارش یافته و در آن بیشتر به فلسفه‌ی سیاسی خود پرداخته و بر مشرب خود آن را نوشته است، با این تعبیر شروع می‌کند: «إن الانسان غیر

مکتف بذاته فی الوجود و البقاء لان نوعه لم ينحصر فی شخصه فلا يعيش فی الدنيا الا بتمدن و اجتماع و تعاون»^{۳۵} این دو تعبیر می‌رساند که صدرالمতألهین، مانند سایر فیلسوفان پیشین، بر اصل مدنی بودن انسان تأکید ورزیده و چون افراد انسانی بدون اجتماع نمی‌توانند زندگی کنند و از طرفی اجتماع بدون عدالت و قانون دوام ندارد، پس جامعه‌ی انسانی نیازمند پیامبرانی است که آورندگان قانون می‌باشند. اما صدرالمتألهین انسان را ذاتاً غیر مکتفی می‌داند؛ غیر مکتفی موجودی است که کمال وجودی خود را ندارد و نمی‌تواند نیازهای خود را با ساختارش هماهنگ کند. بنابراین، حتماً به نیرویی خارج از خود نیازمند است تا دست او را بگیرد و در تمام ابعاد وجودی و زندگی به کمال برساند؛ مانند انسان؛ در مقابل آن مکتفی موجودی است که کمال لایق خود را ندارد، ولی می‌تواند نیازهای خود را بر اساس ساختار داخلی‌اش تأمین کند، مانند: عالم مثال، فرشته‌ها و... که نیازی به تغذیه و تولید ندارند. این‌ها ناقص‌اند، ولی می‌توانند خود را تأمین کنند.^{۳۶} نکته‌ی اساسی‌تر آن که، انسان هم به رشد و تکامل وجودی در بعد علمی نیاز دارد و هم در بعد عملی؛ در جامعه هم به اخلاق نیاز دارد و هم به سیاست؛ بر این اساس وقتی آدمیان در جامعه، گرد هم می‌آیند، تمدن را می‌سازند و با قوانین اخلاقی و حقوقی، مدنیت را نهادینه می‌کنند، در واقع مدینه‌ی فاضله می‌سازند؛ در این صورت است که جامعه عینیت یافته و کثرت‌های اجتماعی به وحدت تبدیل می‌شود و آن جامعه را رئیس واحد، قانون عادلانه، تشکیلات یکسان، قدرت منظم و نظام سیاسی واحد اداره می‌کند.

۶-۱-۳- رابطه دنیا و آخرت

دنیا منزلی از منازل سایرین الی الله می‌باشد و انسان در این دنیا مسافری است که باید توشه‌ی آخرت را تهیه دیده، از جهان محسوس به جهان معقول و از سعادت دنیایی به سعادت ابدی عبور کند. می‌توان رابطه‌ی دنیا و آخرت را یکی از مبانی نظری حکمت عملی در حکمت متعالیه دانست، زیرا، علی‌رغم تصور عده‌ای از صوفی مسلکان که در صدد جدا کردن دنیا و آخرت می‌باشند، صدرالمتألهین، رابطه‌ی دنیا و آخرت، غیب و شهادت، محسوس و معقول، شریعت و سیاست را ناگسستنی می‌داند؛ دنیا بستر حرکت و به فعلیت رسانیدن استعدادها و وجودی و انسانی است. دنیا مزرعه‌ی آخرت و وجودش ضروری است، دنیا منزلی از منازل سایرین بوده و نفس انسانی مسافری می‌باشد که باید از این گذرگاه عبور کند تا به سعادت آخرت برسد،^{۳۷} از این رو، انسان ناگزیر، باید در بعد فردی و اجتماعی در همین دنیا، مطابق دو نشئه و دو بعدی

بودن انسان، شریعت را در حیات و بستر زندگی پیاده کرده تا به سعادت ابدی و جاودانه نایل شود.

«باید دانست که قافله‌های سیر و سلوک الی الله پی در پی در راه سیر و سلوک‌اند، ولی در عین حال به گروه‌هایی تقسیم شده‌اند که بعضی نزدیک به مقصد و بعضی دور، بعضی در اثنای راه توقف نموده‌اند، پیامبران رؤسای قوافل و امرای مسافرین الی الله‌اند، بدن‌های مسافران مرکب‌های انسان‌اند و ناچار باید آن مرکب‌ها را ترتیب و تأدیب و تهذیب نمود تا سفر الی الله به اتمام برسد. پس امر معاش در دار دنیا که عبارت است از حالت تعلق نفس به بدن از ضروریات امر معاد است...»^{۳۸}

۷-۱-۳- اصل عدالت و اراده‌ی تشریحی خداوند

اصل عدالت، تحقق اراده‌ی تشریحی خداوند که پایه‌ی اساسی نظم، سامان‌دهی جامعه و مبنای نظام حکومت اسلامی را تشکیل می‌دهد، خود مبتنی بر عدالت تشریحی خداوند است؛ این عدالت تشریحی و اراده‌ی تشریحی، محوری‌ترین مبنای حکومت و سیاست است که از هرگونه تحمیل و تحکم پیراسته و با تمام جوامع تکامل یافته بشری سازگاری دارد؛ و بر همین اساس بزرگ‌ترین اهداف رسالت، تحقق عدالت می‌باشد؛ از این رو، حکیمان اسلامی نظام هستی را بر اساس عدالت تکوینی و نظام ارزشی و اجتماعی را بر اساس عدالت تشریحی توجیه کرده و در تدبیر و اداره‌ی کشور آن را مهم می‌دانند. لذاست که منبع قانون را وحی، رئیس مدینه را پیامبران و اولیا و نوع حکومت را حکومت شایسته و عدالت محور می‌دانند و سیاست بدون شریعت را جسد بدون روح و جامعه‌ی بدون رئیس را تن بدون سر تعبیر می‌کنند.^{۳۹}

بنابراین از مجموع مبانی که بیان گردید، می‌توان به این نتیجه رسید که از نظر حکمت متعالیه، پیوند عمیقی میان شریعت و سیاست وجود دارد، اما این که این رابطه از چه نوع رابطه‌ای است، آیا رابطه‌ی عینیت- وحدت یا رابطه‌ی عینیت- تعامل یا غایی- ابزاری است، نیازمند بررسی و تحلیل بیشتر و اساسی‌تر می‌باشد.

۲-۳- نقش محوری اخلاق در پرورش افراد جامعه و پدید آمدن مدینه‌ی فاضله

صدرالمتألهین، اصول اخلاقی خود را در گام نخست مبتنی بر حکمت، عدالت و آزادی می‌داند و آن‌ها را بر اساس قوای درونی انسان تبیین می‌کند؛ آن‌گاه فضایل اخلاقی و اجتماعی مبتنی بر آن را بیان کرده و بر آن اساس، راهبرد کلان قانونی و امنیتی برای یک مدینه‌ی فاضله ارائه می‌دهد.

۱. تجربه و تحقیق ثابت کرده است که میان انسان‌ها بر حسب استعدادها و توانایی‌ها، تفاوت‌هایی وجود دارد؛ برخی دارای نفس نیرومندی هستند که در هر شرایط و موقعیتی، قابلیت‌های تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی دارند، و هیچ مشکلی باعث اختلال در تفکر و تأمل آنان نمی‌شود. در مقابل، برخی انسان‌ها ناتوان و ضعیف‌النفس بوده و از استعدادهای لازم برخوردار نیستند. متناسب با این توانایی‌ها، استعدادها و سلیقه‌ها، اخلاق، حقوق، خواسته‌ها و آرزوها نیز متفاوت می‌شود؛ از جمله، حکمت و آزادی یکی از خواسته‌های متعالیه‌ی انسانی است که تنها حکمت‌دوستان و آزادی‌خواهان، شوق و تمایل به سوی آن پیدا می‌کنند و در راستای کسب و به دست آوردن آن سعی و کوشش می‌نمایند و توانایی درک و فهم آن را دارند.

«النفوس الانسانية متفاوت فيها حتى أن البالغ منها الی درجة العالیة هی النفس القدسیة النبویة»^{۴۰}

حکمت برای آدمیان، متناسب با توانایی‌های شان، یا امر فطری است که به راحتی می‌توانند به آن دست یابند، یعنی نفس‌شان به گونه‌ای است که درست می‌اندیشند و با اندک تاملی می‌توانند به حکمت اکتسابی دست یابند؛ یا نفس‌شان آن قدر ناتوان است که هیچ تعلیمی برای آن‌ها نفعی نمی‌بخشد.

نفسی آزاد و رها است که تابع هیچ غریزه‌ای در خواهش و تمناهای دنیایی و بدنی نباشد؛ همیشه سرافراز و رها از هر گونه اسارت‌های نفسانی بوده و در مقابل فشارها و خواسته‌های غیر انسانی، سر فرود نمی‌آورد. این انسان ضمن این که از متن دنیا و لذت‌های دنیا عبور می‌کند، با حکمت، درایت، تعقل و تأمل میان افراط‌ها و تفریط‌ها تعادل ایجاد کرده و خود را در دام آرزوها و خواسته‌های آن‌ها اسیر نمی‌کند. پس حکمت، آزادی و عدالت درونی، زمانی حاصل می‌شود که تمام فضایل اخلاقی در ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی از آب‌شخور این اصول که بیان گردید، سیراب شد و تمام رذایل اخلاقی از حیات انسانی پاک شوند. تا مصداق آیه‌ی مبارکه «قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها»^{۴۱} گردند.

«و إذ علمت الحکمة و الحریة و حاصلهما قوة الاحاطة بالمعلومات و التجرد عن المادیات فاعلم أن جمیع الفضائل النفسانیة یرجع الی هاتین الفضیلتین، و کذا الاخلاق الذمیمه مع کثرتها ترجع کلها الی اضداد هاتین...»^{۴۲}

۲. در تعبیر دیگر، ارکان باطنی انسان را بر اساس قوای ادراکی علمی و عملی و قوای تحریکی شهوی و غضبی - چهار قسم ذکر می‌کند. بر اساس قوه‌ی علمی حکمت به دست می‌آید و طبق قوه‌ی غضب شجاعت، متناسب با قوه‌ی شهویه، عفت و خویشتن‌داری، مطابق با قوه‌ی عقل عملی عدل و اعتدال؛ هرگاه این ارکان چهارگانه‌ی اخلاقی، متعادل و متوازن گردیدند، اعتدال و حسن خلق تحقق خواهد یافت و اگر تحقق نیابند، افراد فاسد خواهند شد. این اصول نه تنها در افراد ضروری است بلکه در جامعه نیز لازم است؛ زیرا همان گونه که افراد، جامعه را می‌سازد، این رفتارهای اخلاقی و انسانی است که فرهنگ و تمدن را در جامعه پایه‌ریزی می‌کند. «و هی أربعة معان: قوة العلم، و قوة الغضب، و قوة الشهوة و قوة العقل و العدل بین هذه الامور».^{۴۳}

توضیح مطلب آن که:

۲-۱- قوه‌ی علم: هر قوه‌ی انسانی متناسب با درک و فهم یا شرافت خویش، لذت و سعادت را دارد، بر این اساس قوه‌ی علم که شریف‌ترین قوه‌ی انسانی است، بهترین محصول و عالی‌ترین سعادت را برای انسان به ارمغان می‌آورد. در واقع انسان با کمک همین قوه، هدف و چشم‌انداز آینده‌ی خود را ترسیم می‌کند و خیر خود را تشخیص می‌دهد. حکمت، معتدل‌ترین و عالی‌ترین نتیجه‌ی این قوه است که می‌توان میان صدق و کذب در گفتار، حق و باطل در افکار، و زیبایی و زشتی یا خوبی و بدی در اعمال. بنابراین هر گاه این قوه، توانست میان غلو و تقصیر تعادل ایجاد کند، می‌تواند به عنوان یک اصل بنیادین خیرات و گوهر فضایل اخلاقی قرار گیرد «أما قوة العلم فأعدلها و أحسنها أن تصیر بحیث تدرک الفرق بین الصدق و الكذب فی الاقوال، و بین الحق و الباطل فی الاعتقادات، و بین الجمیل و القبیح فی الاعمال فإذا انصلحت هذه القوه و اعتدلت من غیر غلو و تقصیر حصلت منها ثمره هی بالحقیقه اصل الخیرات و رأس الفضایل و روحها».^{۴۴}

۲-۲- قوه‌ی غضب: به عنوان سپر امنیتی و دفاعی آدمیان، باعث پیروزی‌ها می‌شود و به عنوان دافع مضار، می‌تواند نقش مهمی در زندگی انسان ایفاء کند. اما تعادل این قوه، فضیلت شجاعت را در نفس انسان پرورش می‌دهد، تا در برابر عوامل تهدید کننده از یک سو، ترسو و بزدل نباشد و از سوی دیگر بی‌باک و متهور نگردد؛ افراد شجاع می‌توانند از خود، خانواده و جامعه‌ی خود دفاع کنند، ولی آدم‌های ترسو حتی از خود هم نمی‌توانند محافظت نمایند تا چه رسد به جامعه؛ فرد متهور هم خود و هم جامعه‌ی خود را به خطر می‌اندازد، و ممکن است به یک وحشی

درنده‌خوی، یا دیکتاتور بی‌رحم تبدیل شود. پس انسان باید به گونه‌ای تربیت شود که در گام نخست به اندازه‌ای عالم و حکیم تربیت گردد، که بتواند اهداف آینده‌ی خود را که سعادت دنیا و آخرت وی را تأمین می‌کند، تشخیص دهد، آن‌گاه ملکه‌ی شجاعت را در جان خویش پرورش دهد تا بتواند از این سپر امنیتی در موقع مناسب بهره‌برد.^{۴۵}

بنابراین، از شجاعت که حد معتدل میان افراط و تفریط است، حقایق اخلاقی دیگری مانند بزرگواری و کرم، امدادگری و شهامت، بردباری و صبر، ثابت قدمی و تصمیم، فرو خوردن خشم و بزرگ‌منشی، وقار و متانت پدید می‌آید. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا این حقایق و اصول اخلاقی که از آبشخور شجاعت سیراب می‌شوند، اگر در جامعه تحقق پیدا کند و افراد آن را در سیاست‌ها و کیاست‌های خویش به کار گیرند، یک جامعه‌ی کامل و مدینه‌ی فاضله پدید نخواهد آمد؟ از سوی دیگر، کبر و غرور، عجب و خودبینی، دیکتاتوری و درنده‌خویی، بی‌رحمی و قساوت قلب، از تهور سرچشمه می‌گیرد که در جامعه آثار نامنی و عدم آرامش اجتماعی بی‌رحمانه‌ای را به جا می‌گذارد. همین‌طور از تفریط که جنب نماینده آن است، سستی و پستی، ذلت و خواری، بی‌غیرتی و ضعف نفس نشئت می‌گیرد که در شکل‌گیری جامعه‌ی ترسو، استعمار و استثمار شده کمک می‌کند. «و اما الغضب فاعتدالها أن یصیر انقباضها و انبساطها علی موجب اشارة الحکمة و الشریعة... فیعبر عن اعتدالها بالشجاعة و الله یحب الشجاع»^{۴۶} لذا اگر انسان می‌خواهد نه ظلم‌پذیر باشد و نه به کسی ستم روا دارد، باید آزاد و شجاع باشد.

۲-۳- قوه‌ی شهویه: این قوه، خود دوستی و جلب منافع انسان را در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی، و خواسته‌ها و آرزوهای زندگی اعم از قدرت طلبی، موقعیت خواهی، مال و ثروت اندوزی، و برتری‌جویی‌های دیگر تأمین می‌کند. یگانه خیر و فضیلت اخلاقی این است که انسان بتواند میان افراط و تفریط در خواسته‌های خود آن تعادلی ایجاد کند. تا بدین صورت از خودخواهی‌ها و خودسری‌ها کاسته و خودپسندی را با دیگر دوستی تعدیل کند. چنین انسانی، خویش‌تن‌دار و دارای عفت خواهد بود که با خواسته‌های فطری وی نیز سازگاری دارد. بنابراین، از حالت اعتدال شهوت، به عفت یاد می‌شود، از حالت تفریط آن به خمود و سستی و از حالت افراط آن به شره یاد می‌کنند. از خویش‌تن‌داری و عفت: جود و سخاوت، حیا و پاکدامنی، صبر و مقاومت، تسامح و تساهل، مدارا و قناعت، پارسایی و طمع‌نداشتن، همکاری و مساعدت پدید می‌آید^{۴۷}؛ این خصلت‌های فردی است که جامعه را در رفتار و منش یک مدینه‌ی فاضله و

خویش‌تن‌دار و عقیف و سخی و... بار می‌آورد. اما از افراط آن، حرص و ولع، اسراف و تبذیر، ریا و دو رویی، هتک و حرمت‌شکنی، وقاحت و گزافه‌گویی، تملق و چاپلوسی، حسادت و بخیلی، شماتت و فخر فروشی، پدید می‌آید که تأثیرات فسادآور فردی و اجتماعی آن‌ها را هیچ کسی نمی‌تواند انکار کند؛ فساد اداری، اختلاس‌ها و رشوه‌خواری‌ها را نیز می‌توان به آن نسبت داد.^{۴۸} پس اگر قوه‌ی شهویه به سوی افراط و تفریط کشیده شود، در ابعاد مختلف زندگی اثرات بسیار ناگواری را به جای می‌گذارد و افزون بر آن مانع سعادت‌های عملی در ابعاد گوناگون فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی می‌شود؛ زیرا نفس انسانی مانند آینه‌ای می‌ماند که اگر مراقبت و توجه به آن نشود، ممکن است برای انعکاس و تجلی آن موانع و حجاب‌هایی رخ دهد که قابل جبران نباشد.^{۴۹} قوه‌ی شهویه که، خوددوستی، خودخواهی و جلب منافع را ترویج می‌کند، اگر مهار و معتدل نشود در سطح اجتماعی تبدیل به قدرت‌طلبی، موقعیت‌خواهی و زیاده‌خواهی می‌گردد و در این صورت موقعیت، عفت و آبروی خود، افراد، اجتماع و خانوادگی مردم را به خطر می‌اندازد.

۲-۴- قوه‌ی عقل: مراد از عقل در این جا عقل عملی است، که از اعتدال آن، حسن عدل و تدبیر، قدرت تفکر و خوش‌فکری و خوش‌سلیقگی به وجود می‌آید؛ نکته‌سنجی و زمان‌شناسی، تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی که در سیاست‌های کلان بسیار مهم و حیاتی می‌باشد، با این قوه ارتباط تنگاتنگی دارد. از افراط آن، دغل‌بازی و فریبندگی، مکر و خدعه، حيله و نیرنگ که صفاتی شیطانی است، نشئت می‌گیرد که متأسفانه در سیاست‌های روز دنیا بسیار رایج می‌باشد. چنان که از تفریط آن سفاهت و حماقت، ناتوانی و ضعف پدید می‌آید.

«اما قوه‌ی العقل و الحکمه فیصدر عن اعتدالها حسن العدل و التدبیر، وجوده الذهن و ثقبه‌ الرأی... و اما افراطها فتحصل منه الجربره و المکر والخداع و الدهاء، یحصل من ضعفها البله و الحکم الغباوه الانخداع؛ فهذه هی رؤس الاخلاق الحسنه و الاخلاق السيئه».^{۵۰}

۲-۵- اما عدالت به گونه‌ای است: که تمام این چهار قوه را تحت پوشش قرار می‌دهد و میانشان تعادل ایجاد کرده و از افراط و تفریط جلوگیری می‌کند.

«و اما قوه‌ی العداله فهی فی ضبط قوه‌ی الغضب و الشهوه تحت اشاره‌ی الدین و العقل، فالعقل نظری منزلته منزله‌ی المشیر الناصح، و قوه‌ی العدل وهی القدره‌ی التامه‌ی منزلتها منزله‌ی المنفذ الممضی الاحکامه و اشاراته».^{۵۱}

بنابراین، انسان در مسیر تکامل و برپایی یک جامعه‌ی ایده‌آل، ناگزیر باید میان قوایی که بیان گردید، تعادلی ایجاد کند؛ اگر انسان می‌خواهد مدینه‌ی آمن، آزاد، عفیف و خویش‌ن‌دار، عادلانه و فاصله‌داشته باشد، باید حکمت، عفت، شجاعت و عدالت را در افراد پدید بیاورد و این اصول بنیادین را در جامعه ترویج کند. این اصول بنیادین و اصول متفرع آن، نقش اساسی در تربیت افراد جامعه و تشکیل مدینه‌ی فاضله و ترسیم چشم‌اندازها و راهبردهای کلان سیاسی و اخلاقی دارد. انسان می‌تواند با الهام‌گیری از متون دینی و تفکر در حکمت نظری و عملی، و تربیت افراد جامعه و پرورش و گزینش سیاست‌مداران متعهد و متخصص، در تحقق فضایل اخلاقی در جامعه، تشکیل جامعه‌ی خوب به اهداف عالی‌هی انسانی برسد.

«إن کل انسان بشری باطنه كأنه معجون من صفاته قوی بعضها بهیمیة، و بعضها سبعیة، و بعضها شیطانیة، و بعضها ملکیه... و اصول جمیع الاخلاق هذه الاربعة و قد عجت فی باطنه عجنًا محکمًا لا یکاد یتخلص منها، و انما یتخلص من ظلمات الثلاثه الاول بنور الهدایة المستفاد من الشرع و العقل».^{۵۲}

۳-۳- نقش ابزاری سیاست برای اخلاق و شریعت

۱- سیاست در تأمین اهداف و سعادت اخلاقی و فراهم نمودن شرایط و زمینه‌های تربیت، ترویج و گسترش اصول اخلاقی، بسیار مؤثر و اثرگذار است. همان‌گونه که بیان گردید، تمام اصول اخلاقی حد اعتدال و میانه‌ای است که بین افراط و تفریط قرار دارد و این تعادل و میانه‌روی هیچ‌گاه محقق نخواهد شد، جز آن که افراد جامعه، تحت تربیت و پرورش خاص قرار گیرند تا این که آهسته آهسته این حقایق اخلاقی عادت شده، ملکه‌ی نفسانی شوند؛ این ملکه حداقل نیازمند آزادی کامل و ایجاد فضایی مناسب و زمینه‌های تربیتی ویژه‌ای هستند که فقط دولت با سیاست‌گذاری‌های خوب می‌تواند از طریق وضع قوانین و مقررات و پدید آوردن مراکز و زمینه‌های تعلیم و تربیت متمرکز و هماهنگ، این بستر را فراهم سازد. به عبارت دیگر تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی در تمام عرصه‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و امنیتی در دستگاه دولتی و حکومت شکل می‌گیرد؛ این تصمیم در بُعد پرورش افراد اخلاقی، سیاست‌مدار اخلاقی و تربیت جامعه‌ی اخلاقی، زمانی می‌تواند گرفته شود که قبل از آن سیاست‌مداران و کارگزاران خوب در دستگاه حکومت اعم از قوه‌ی اجرائیه و مقننه وجود داشته باشند؛ این گونه افراد باید فقط از طریق مردم‌سالاری دینی و از سوی مردم انتخاب شده باشند؛ تنها چنین افرادی

که هم تخصص دارند و نیازهای اساسی جامعه و مصلحت آنان را درک می‌کنند و هم تعهد دارند به این معنا که خود متخلقی به اخلاق اسلامی هستند، می‌توانند آزادی و بستر مناسب برای پرورش و گسترش فضایل اخلاقی را در جامعه فراهم کنند.

۲- صدر المتألهین معتقد است که نفس انسانی، مبدأ پیدایش سیاست است. نفس انسانی در برابر نفس کلیه الهی جزئی است. این حرکت و پیدایش سیاست، پیرو حسن اختیار افراد بشر است؛ زیرا کسانی که می‌خواهند جامعه را اداره کنند، خواه ناخواه افراد بشر را بر اساس تفکر و سلیقه‌ی خود در نظامی که صلاح می‌دانند سیاست‌گذاری و مدیریت می‌کنند ولی شریعت - اخلاق نیز جزو شریعت است - حرکتی است که مبدأ آن نهایت سیاست است.

«اماالمبدأ فلأن السياسة حركة مبدئها من النفس الجزئية ... و الشريعة حركة مبدئها نهاية السياسة»^{۵۳}.

۳- غایت سیاست، پیروی از شریعت است و غایت شریعت، الهی شدن، تهذیب ظاهر، تهذیب باطن، آراسته شدن به اوصاف الهی است. سیاست چونان عبدی می‌ماند که نسبت به فرمان‌ها و خواسته‌های خود، باید مطیع باشد. چون شریعت نسبت به سیاست به منزله‌ی گوهری می‌ماند که زیبایی‌های سیاست در حفظ و مراقبت از آن و ارزش‌های آن می‌باشد. «فنهاية السياسة هي الطاعة للشرعة و هي لها كالعبد للمولى»^{۵۴}

بنابراین سیاست زمینه‌ساز و در خدمت شریعت و اخلاق است. برای این که بتوانیم فضایل اخلاقی را در جامعه محقق بسازیم، می‌توانیم از سیاست به عنوان ابزار و خادم استفاده کنیم. ولی باید توجه داشته باشیم که سیاست در همه جا به عنوان ابزار اخلاق نیست؛ زیرا سیاست متدانیه، متعارفه و متعالیه داریم، چنان که اخلاق متدانیه (بر محور افتخار دنیوی)، متعارفه (بر محور سعادت دنیایی با قطع نظر از سعادت اخروی و بدون توجه به توحید محوری)، و متعالیه (اخلاق مبتنی بر توحید) داریم.^{۵۵}

در سیاست متدانیه، سیاست‌مداران از هر نوع روش، قانون، و تدبیرهای سیاسی صرفاً برای حفظ قدرت یا برآورده شدن منافع مادی و دنیایی مردم استفاده می‌کنند. شاید بتوان سیاست‌های ماکیاوولی، لذت‌گرایی دنیایی، منفعت‌طلبی و قدرت‌طلبی‌ها را از این قبیل سیاست خواند که مبتنی بر مبانی اومانستی، دنیاگرایی، فردگرایی و عقل‌گرایی است. بدیهی است که این نوع سیاست با

اخلاق متعالیه و متعارفه هیچ سر سازگاری ندارد؛ هر چند ممکن است تنها با اخلاق متدانیه که هیچ نقش آخرتی در آن دیده نمی‌شود، سازگاری یا تعامل داشته باشد.

سیاست متعارفه سیاستی است که تمام یا قسمتی یا بیشتر قوانین آن، بدون در نظر داشت آخرت و سعادت ابدی در نظر گرفته شده باشد؛ هر چند نقش شریعت و اخلاق در آن کم‌رنگ دیده می‌شود، ولی به گونه‌ای نیست که بریده از آن و ناسازگار با آن لحاظ شود؛ چنین سیاستی با اخلاق متعارفه تعامل دارد؛ زیرا اخلاق متعارفه نیز به سعادت و موقعیت‌های دنیایی بیشتر اهمیت می‌دهد تا آخرتی؛ هر چند که سعادت آخرت را کاملاً نادیده نمی‌گیرد، ولی نقش آخرت و سعادت اخروی کم‌رنگ دیده می‌شود یا لاقلاً توحید محور نیست، بلکه رنگ و بوی اومانیستی در آن دیده می‌شود. ولی سیاست متعارفه، چنان که در دیدگاه صدر المتألهین به آن اشاره شد و تفاوتی میان آن و شریعت از چهار جهت گذاشته شده، این سیاست نقش ابزاری نسبت به شریعت و اخلاق دارد. پس سیاست متعارفه، ابزار و خادم شریعت و اخلاق متعالیه می‌باشد.

اما سیاست متعالیه، سیاستی که کاملاً مبتنی بر شریعت و توحید است و به دنبال سعادت حقیقی انسان می‌باشد، مانند سیاست پیامبر گرامی اسلام. بدیهی است که چنین سیاستی با اخلاق متعالیه که همان اخلاق الهی و تخلق به اخلاق الله است، تعامل دارد. پس اخلاق و سیاست متعارفه، گاهی با همدیگر وحدت دارند و اخلاق روح سیاست را تشکیل می‌دهد، گاهی با هم تعامل دارند و گاهی سیاست نقش ابزار را نسبت به اخلاق دارد. چنان که سیاست متعارفه غالباً در خدمت اخلاق متعالیه می‌باشد، ولی گاهی با همدیگر تعامل دارند.

۴-۳- تعامل اخلاق و سیاست متعارفه و متعالیه

از مباحث پیشین به دست آمد که اصول بنیادین اخلاق، همان گونه که محور تربیت افراد و گسترش فضایل اخلاقی در جامعه می‌شود، در تربیت سیاست‌مداران، ترویج اخلاق سیاسی و تشکیل مدینه‌ی فاضله نقش مهم و اساسی دارد. از سوی دیگر سیاست زمینه‌ساز پرورش ملکات اخلاقی و گسترش فضایل اخلاقی می‌شود و به عنوان خادم و ابزار در خدمت اخلاق و شریعت قرار می‌گیرد. در این جا به این نکته پرداخته می‌شود که گاهی میان اخلاق و سیاست رابطه‌ی «وحدت-تعامل» برقرار است. چون اخلاق در یک نگاه روح و گوهر سیاست است، همان گونه که شریعت روح سیاست می‌باشد؛ و چون میان روح و بدن یک نوع اتحاد برقرار است، پس میان سیاست و اخلاق نیز اتحادی برقرار است به گونه‌ای که اگر سیاست بدون اخلاق باشد، مانند

جسد بدون روح می‌ماند که نه تنها ارزش ندارد بلکه به زودی بوی متعفن آن افراد و جامعه را فاسد می‌کند.

«نسبة النبوة الى الشريعة كنسبة الروح الى الجسد و الذى فيه الروح و السياسة المجردة عن الشرع كجسد لا روح فيه».^{۵۶}

اما گاهی سیاست از اهداف، انگیزه‌ها، مقررات، تدبیرها، مهارت‌ها و روش‌های ویژه برخوردار است و تکنیک‌های مدرنی را می‌طلبد که حداقل نمی‌تواند با اصول اخلاقی کاملاً هماهنگی داشته باشد. هرچند می‌تواند این امور برای رسیدن به اهداف اخلاقی نیز کمک کند. از سوی دیگر حقایق و اصول اخلاقی وجود دارند که برای رفتارهای فردی و تصفیه‌ی باطن، و تهذیب نفس و سیر سلوک عرفانی بسیار مؤثر است ولی در عرصه‌ی سیاست نقش اساسی ندارد. این امور با همدیگر می‌توانند در رسیدن به اهداف و سعادت اخلاقی و سیاسی تعاملی داشته باشند، از باب نمونه:

۱- سیاست متعارفه و متعالیه به ترتیب با اخلاق متعارفه و متعالیه، چون از روح واحد، هدف یگانه، راهبرد دنیایی و اخروی مشترک، جامعیت قوانین و مقررات مطابق با خواسته‌های فطری، متعالی و انسانی برخوردارند، می‌توانند برای رسیدن آن اهداف در عرصه‌ی حیات فردی و اجتماعی، سعادت افراد و جامعه، و کمالات دنیوی و اخروی، نظری و عملی با هم تعامل و همکاری داشته باشند.^{۵۷} در عرصه‌ی سیاست می‌توان از روش‌های مدرن، سیاست‌های اساسی و تکنولوژی پیشرفته که مخالف اخلاق انسانی نباشد، بهره برد. از سوی دیگر اخلاق را در جامعه، به ویژه میان سیاست‌مداران گسترش داد یا افراد متخلق و متعهد را در انتخابات از طریق مردم‌سالاری دینی انتخاب کرد تا به اهداف انسانی و الهی کمک کنند. سیاست متعالیه، سیاست مبتنی بر اخلاق توحیدی است، چنان که اخلاق متعالیه حامی سیاست متعالیه، جامعه‌ی سیاسی دینی و سیاست‌مداران متدین و آگاه به دین می‌باشد. در حکمت متعالیه این نوع سیاست با اخلاق هماهنگی و تعامل دارد.

۲- وقتی به حکمت و اسرار اخلاق، حقوق و سیاست و ماهیت اصول اخلاقی، حقوقی و سیاسی تأمل می‌کنیم، به راحتی درمی‌یابیم که قوانین اسلامی اعم از حقایق اخلاقی و عبادی، حقوقی و سیاسی، به گونه‌ای برنامه‌ریزی شده که تمام ابعاد حیات فردی و اجتماعی را پوشش می‌دهد و تشکیل یک حکومت و ساختن جامعه‌ی فاضله را ضروری می‌داند. در برخی

عبادت‌های دسته جمعی، نوعی تعامل، هم‌گرایی، اتحاد، برادری، آگاهی‌بخشی همگانی از اوضاع سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی دیده می‌شود؛ در رفتارهای عبادی نوعی هم‌دلی، مدارا، و هم‌پذیری به چشم می‌خورد؛ و با کاویدن اسرار عبادات، عقود، ایقاعات، احکام جزایی، و سایر حقوق و آزادی‌های اساسی، نفی سیل، مبارزه با بغی، قطاع‌الطریق، جاسوزان و سارقان و... درمی‌یابیم که چگونه امنیت داخلی و خارجی، تحقق عدالت و صلح، و حفظ جان، مال، آبرو، عقل، و... در جامعه ضروری دانسته شده است.^{۵۸} این فلسفه، اسرار و رویکردها حکایت از تعامل میان سیاست و اخلاق در جامعه‌ی اسلامی دارد و می‌خواهد با این تعامل و هماهنگی میان سیاست اخلاقی، و اخلاق سیاسی رویه‌ی واحدی ایجاد کند تا افراد و جامعه را به منزل مقصودشان که همان خیر و سعادت حقیقی است برساند و در جامعه افراد صالح و شایسته تربیت کند.

۳- صدر المتألهین با پیروی از حکیمان پیشین اسلامی، جامعه را نیازمند حاکمی می‌داند که باید شرایط دوازده‌گانه‌ای را دارا باشند؛ این شرایط به گونه‌ای بیان گردیده که به جز پیامبران و امامان کسی نمی‌تواند تمام آن شرایط را یک جا داشته باشد. ویژگی‌های رئیس اول آن قدر برای صدر المتألهین اهمیت داشته که آن را با تفصیل بیشتری نسبت به فارابی و حکیمان دیگر بیان کرده است. با تأمل در این شرایط درمی‌یابیم که با داشتن این شرایط ویژه، حاکمان می‌توانند به طور جامع از تخصص و تعهد برخوردار باشند؛ در میان این شرایط دوازده‌گانه حداقل نه شرط آن صبغه‌ی اخلاقی دارد: ۱. دوستدار دانش و حکمت باشد، ۲. از لهو و لعب، حرص و طمع، شهوت‌پرستی و لذت‌خواهی به دور باشد. ۳. بزرگ‌منش و دوست‌دار کرامت انسانی باشد، از ذلت و خواری، عیب و عار بپرهیزد. ۴. درهم و دینار و منافع دنیایی برایش بی‌مقدار باشد. ۵. نسبت به اجرای عدالت سخت‌گیر، چموش و از ظلم و زشتی‌ها پرهیزگار باشد؛ ۶. دوست‌دار عدالت و انصاف و دشمن ظلم و ظالمان باشد. ۷. شجاع باشد و در کارهایی که شایسته است و مصلحت مردم در آن است عزم راسخ داشته باشد و از کارهای ناشایست و برخلاف مصلحت منزجر باشد. ۸. نسبت به مردم مهربان و عطوف باشد و از خشونت نسبت به آنان بپرهیزد. ۹. در برابر خدای خویش خائف و ترسان باشد؛^{۵۹} این شرایط رئیس مدینه می‌رساند که اخلاق نقش کلیدی در تعهد حاکمان دارد، پس میان سیاست و اخلاق تعامل و همگرایی وجود دارد.

۴- سعادت غایت مشترک امور اخلاقی و سیاسی است. به نظر صدرا تحقق عدالت، آزادی،

استقلال و امنیت درونی و بیرونی، خویشترداری و عفت همگانی و فردی، هدایت مردم به سوی سعادت ابدی، تنظیم امور معیشتی و اخروی، برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی، از چیزهایی است که تعامل میان اخلاق و سیاست را در تحقق مدینه‌ی فاضله می‌طلبد. از باب نمونه، یکی از اهداف و سعادت حقیقی دنیای انسان، تحقق عدالت بیرونی و درونی و عدالت اجتماعی و فردی است. با تحقق این عدالت، تازه زمینه برای رسیدن به سعادت‌های بالاتر فراهم می‌شود.^{۶۰}

۵- رابطه‌ی عینیت- وحدت: اگر فلسفه‌ی تشکیل اجتماع را تعاون و تعامل و شکوفایی و به فعلیت رساندن فرد و اجتماع بدانیم و راه رسیدن به این شکوفایی و تکامل را در گرو قانون و قانون‌مندی دانسته و ریشه و سرچشمه‌ی تمام قوانین که خیر و کمال بشر را تأمین می‌کند، شریعت بدانیم، آنگاه این نتیجه را به راحتی خواهیم پذیرفت که سیاست و اداره‌ی جامعه میسر نیست، جز به وسیله‌ی شریعت و شریعت‌مداری و متشرع شدن.

بنابراین یک نوع نسبت «عینیت- وحدت» برقرار می‌شود؛ عینیت برقرار است، چون از قوانین مشترکی برخوردارند و وحدت برقرار است، چون همانند ماده و صورتی که از وحدت و یگانگی برخوردارند، در خارج به یک وجود و یک حقیقت موجودند؛ هر چند که عینیت در این جا یک نوع تسامح به نظر خواهد رسید.

ثالثاً، مقصود از عینیت- وحدت، بدین معنا است که اگر مراد از سیاست همان تدبیر منزل و تدبیر مدینه و مقصود از شریعت نیز همان معنای خاص، یعنی برنامه‌ها و احکام عملی مربوط به امور اجتماعی و سیاسی باشد، در این صورت شریعت بسان روح برای سیاست است، همان گونه که نبوت بسان روح برای شریعت؛ و سیاست عاری از شریعت مانند جسدی می‌ماند که روح در او دمیده نشده باشد. «السیاسة المجردة عن الشرع كجسد لا روح فيه».^{۶۱}

۶- رهیافت «عینیت- تعامل»: با کاویدن عبارات صدرالمتألهین، این تحلیل به دست می‌آید که شریعت و سیاست در برخی قوانین و مقررات با هم شریکند؛ از باب نمونه:

«فلا بد للواضع الشریعة ان یقنن لهم قوانین...».^{۶۲}

«ذلک القانون هو الشرع ولا بد من الشارع یعین لهم منهجا یسلکونه لانتظام معیشتهم فی الدنیا».^{۶۳}

ولی گاهی سیاست از اهداف و انگیزه‌ها، مقررات و تدبیرها و مهارت‌های ویژه برخوردار

است و روش‌های مدرن را می‌طلبد که حداقل نمی‌توان از متن شریعت یا از اصول استنباطی آن را به دست آورد. با توجه به این که، تدبیر امور جامعه‌ی انسانی نیازمند آنهاست و به همین دلیل بین شریعت و سیاست فرق گذاشته چنان که می‌گوید:

«و أوضح الفرق بينهما بوجوه أربعة من جهة المبدأ و الغاية و الفعل و الانفعال».^{۶۴}

از جانب دیگر شریعت یک سری مقررات ویژه برای رفتارهای فردی و تصفیه‌ی باطن در رابطه‌ی انسان و خدا دارد که در عرصه‌ی سیاست دخیل نمی‌باشد و از این رو صدرالمতألهین می‌گوید:

«إن الشريعة ظاهراً و باطناً أولاً و آخراً».^{۶۵}

بنابراین بین شریعت و سیاست، چون رابطه‌ی عموم و خصوص من وجه برقرار است، لذا رهیافت «عینیت-تعامل» برقرار خواهد بود، چون تأمل در صفات و ویژگی‌های دوازده‌گانه‌ی رئیس اول جامعه،^{۶۶} و تعبیرهای دیگر صدرالمتألهین، می‌رساند که سیاست و شریعت در احکام مهم و اساسی مشترک می‌باشند و رابطه‌ی عینیت دارند، و در احکام که با هم تفاوت دارند، چنان چه از حیث مبدأ، غایت، فعل و انفعال در ناحیه‌ی سیاست، ظاهر و باطن، اول و آخر در ناحیه‌ی شریعت، در این موارد می‌توانند با هم تعامل داشته باشند. اساساً جامعه‌ی انسانی بر اساس تعامل و تعاون برقرار شده و قوانین و مقررات اجتماعی، خواه شرعی و خواه عقلی، این رابطه را تقویت می‌کند. حتی قوانین و مقررات شریعت که برای رابطه‌ی انسان با خویشتن و رابطه‌ی انسان با خدا، برای تصفیه باطن و تقرب الی الله نازل شده است، می‌تواند در تربیت افراد انسانی، رئیس مدینه و جامعه‌ی انسانی مؤثر باشد. از سوی دیگر روش‌های مدرن علمی که مخالف شریعت نباشند، اگر در تدبیرهای سیاسی به کار گرفته شود، می‌تواند زمینه ساز عبودیت، رستگاری و سعادت ابدی جامعه انسانی باشد و بستری را برای تعلیم و تربیت رهبران سیاسی و افراد جامعه مهیا کند.

۴- نتیجه

با تحلیل عبارت‌های صدرالمتألهین درباره‌ی شریعت، اخلاق و سیاست، و با تأمل و کاویدن مبانی نظری آن‌ها در حکمت متعالیه که عبارتند از خیریه وجود، خلافت انسان در هستی، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس انسان، حرکت جوهری نفس و اختیار انسان،

رابطه‌ی دنیا و آخرت، و غیر مکتفی بالذات بودن انسان و مدنیت آن، می‌توان هر دو رهیافت «وحدت-تعامل» و «غایی-ابزاری» را در اندیشه‌ی صدر المتألهین یافت. گرچه میان اخلاق و سیاست به لحاظ قلمرو، موضوع، هدف و ضمانت اجرا، تفاوت در امور درونی و بیرونی بودن است، لکن در بسیاری از قلمروها، میان شریعت، اخلاق و سیاست، نقاط مشترک فراوان دیده می‌شود. رمز کار در این است که گاهی میان اخلاق متعارفه با سیاست متعارفه مقایسه می‌شود و نسبت‌شان بررسی و ارزیابی می‌گردد؛ گاهی میان اخلاق متعالیه با سیاست متعالیه و گاهی ارتباط میان اخلاق متعالیه و سیاست متعارفه تحلیل می‌شود. بر این اساس اگر نسبت میان سیاست متعارفه و اخلاق متعالیه در نظر گرفته شود، سیاست، تابع و خادم اخلاق است، میان‌شان اگر نگوئیم تماماً بلکه اغلباً رابطه‌ی غایی-ابزاری حاکم است. اگر میان اخلاق متعارفه با سیاست متعارفه نسبت‌سنجی صورت گیرد، اخلاق متعارفه گاهی روح و گوهر سیاست متعارفه است؛ زیرا چون اخلاق نسبت به آن محوریت دارد و به همین خاطر سیاست را از متدانیه به متعارفه ارتقاء داده است؛ گاهی میان‌شان تعامل است؛ چون در مواردی، هرکدام از سیاست و اخلاق اصول، قوانین و معیارهای خویش را برای رسیدن انسان به اهداف و راهبردهای وی دارد. اگر رابطه‌ی میان اخلاق متعالیه با سیاست متعالیه در نظر گرفته شود، در این جا چون هر دو از روح یگانه، هدف واحد و انگیزه مشترکی برخوردارند و در علت فاعلی و غایی توحید محور هستند، دوباره همان رهیافت وحدت-تعامل تقویت می‌شود.

- ۱ . در یک جمع‌بندی می‌توان گفت سکولاریسم عبارت است از گرایشی که طرفدار یا مروج حذف یا بی‌اعتنایی و به حاشیه راندن نقش دین در ساحت‌های مختلف حیات انسانی از قبیل سیاست، حکومت، علم، عقلانیت، اخلاق و ... است. واژگان: «دینا گرای»، «جدانگاری دین و دنیا»، «دین‌گریزی»، «عرفی‌گرایی»، و در زبان عربی «علمانیته» را معادل آن قرار داده‌اند. سکولاریسم با سکولاریزاسیون فرق دارد، سکولاریزاسیون یعنی یک فرایند یا جریان که در طی آن شئون سیاسی، اجتماعی و اخلاقی جامعه، دیانت زدایی یا قداست زدایی می‌شوند. ر.ک: مبروک، محمد ابراهیم، حقیقه‌العلمانیة، جزء الاول، بی‌جا، دار التوزیع و النشر الاسلامیة، بی‌جا، ص ۳؛ و نیز ر.ک: بیات، عبدالرسول و جمعی از نویسندگان، فرهنگ واژه‌ها، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۹؛ و همچنین ر.ک: قرضاوی، یوسف، الاسلام و العلمانیة وجهاً لوجه، قاهره: مکتبه وهبه، ۱۴۱۷، ص ۵۷ به بعد.
- ۲ . پیشین، ص ۳۳۳.
- ۳ . ر.ک: لسان العرب و تاج العروس و الموسوعه الفقهيّه، وزارت الاوقاف و شئون الاسلامیة، الکویت، ج ۲۶، ص ۱۶.
- ۴ . مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۴، تهران، دار الکتب الاسلامیة (مدرسه امیر المؤمنین)، ۱۳۸۱، ص ۴۰۲.
- ۵ . جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، قم: مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۷۳، ص ۱۰۱.
- ۶ . طباطبایی، محمد حسین، میزان، ج ۱۸، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق، ص ۲۸.
- ۷ . اشکوری، ابوالفضل، فلسفه سیاسی ابن سینا، قم: انتشارات عقل سرخ، ۱۳۸۴، ص ۳۰۸ به بعد.
- ۸ . طباطبایی، محمد حسین، میزان، ج ۵-۶، ص ۳۵۰.

۹. ابن منظور، لسان العرب، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۵، واژه خلق؛ آذرتاش آذرنوش، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۱ واژه خُلُق؛ رک: طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ج ۱، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۹۷، ص ۳۵۱.
۱۰. مصباح یزدی، محمد تقی، فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۷، ص ۱۰-۹.
۱۱. ابن مسکویه، ابوعلی احمد، تهذیب الاخلاق، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۲ق، ص ۵۱.
۱۲. ارسطو، اخلاق نیکو ماخوس، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو، چاپ دوم ۱۳۸۵، ص ۷۴.
۱۳. شیرازی، صدر المتألهین، اسفار، ج ۹، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰، ص ۱۲۵؛ شیرازی، صدر المتألهین، المبدأ و المعاد، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰، ص ۶۱۹.
۱۴. دارابکلایی، اسماعیل، نگرشی بر فلسفه سیاسی اسلام، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰، ص ۱۹.
۱۵. فارابی، ابونصر محمد، احصاء العلوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، فصل پنجم و نیز رک: فارابی، ابی نصر، السیاسة المدینة، ترجمه و شرح: حسن ملکشاهی، تهران: سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۹۸.
۱۶. دارابکلایی، اسماعیل، پیشین، ص ۲۱.
۱۷. طوسی، نصیر الدین، اخلاق ناصری، تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳، ص ۳۰۴.
۱۸. دارابکلایی، اسماعیل، پیشین، ص ۲۱.
۱۹. شیرازی، صدر المتألهین، اسفار، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹، صص ۲۰-۲۱.
۲۰. پیشین.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۱، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۲، ص ۱۲۲ و نیز رک: پیشین.
۲۲. شیرازی، صدر المتألهین، پیشین، صص ۲۱-۲۰.
۲۳. پیشین، ج ۱، ص ۳۴۰؛ ج ۴، ص ۱۲۲، ج ۷، ص ۵۸.
۲۴. شیرازی، صدر المتألهین، مفاتیح الغیب، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۴ق، ص ۶۷۲.
۲۵. الشواهد الربوبیة، پیشین، صص ۳۵۹، ۲۲۹؛ المبدأ و المعاد، پیشین، صص ۶۲۷، ۶۲۵؛ رک:

- صدرالمتألهين، عرشیه، تصحیح و ترجمه: غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱، ص ۴۰ به بعد.
- ۲۶ . اسفار، ج ۷، پیشین، ص ۲۸۲؛ و نیز ر. ک: عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، سمت، ۱۳۸۶، ص ۷۶.
- ۲۷ . اسفار، ج ۳، پیشین، ص ۶۱.
- ۲۸ . الشواهد الربوبیة، پیشین، ص ۲۷۷.
- ۲۹ . اسفار، ج ۹، ص ۱۹۷-۱۹۴.
- ۳۰ . جوادی آملی، عبدالله، پیشین.
- ۳۱ . الشواهد الربوبیة، پیشین، ص ۳۶۵.
- ۳۲ . پیشین، ص ۳۵۹.
- ۳۳ . پیشین صص ۳۶۳، ۳۷۷.
- ۳۴ . المبدأ و المعاد، پیشین، ص ۶۱۳.
- ۳۵ . الشواهد الربوبیة، تحقیق: استاد جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶، ص ۴۲۲.
- ۳۶ . سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، پیشین، ص ۱۲۷.
- ۳۷ . المبدأ و المعاد، پیشین، ص ۶۴۲؛ ر. ک: صدرالمتألهین، کسر الاصنام الجاهلیة، تصحیح: دکتر محمد حسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی ملا صدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۸۹.
- ۳۸ . الشواهد الربوبیة، پیشین، ص ۳۶۲.
- ۳۹ . پیشین، صص ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۵۷؛ المبدأ و المعاد، پیشین، ص ۶۴۳.
- ۴۰ . اسفار، ج ۹، ص ۸۷.
- ۴۱ . شمس، ۹ و ۱۰.
- ۴۲ . پیشین، ص ۸۸.
- ۴۳ . پیشین.

- ٤٤ . پيشين، ص ٨٩.
- ٤٥ . الشواهد الربوبية، صص ٤٠٥-٤٠٧.
- ٤٦ . اسفار، ج ٩، ص ٩٠.
- ٤٧ . پيشين.
- ٤٨ . پيشين.
- ٤٩ . اسفار، ج ٩، صص ١٣٦-١٣٧.
- ٥٠ . پيشين، ص ٩١.
- ٥١ . پيشين، ص ٩٠.
- ٥٢ . پيشين، ص ٩٣.
- ٥٣ . الشواهد الربوبية، ص ٤٢٦.
- ٥٤ . پيشين.
- ٥٥ . طباطبائي، محمد حسين، الميزان، ج ١، بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ١٩٩٧، صص ٣٥١-٣٥٣، ٣٦٨ به بعد؛ ج ٤، ص ١١٣.
- ٥٦ . الشواهد الربوبية، ص ٤٢٦.
- ٥٧ . پيشين ٤٢٥.
- ٥٨ . پيشين، صص ٤٢٤-٤٢٦.
- ٥٩ . پيشين، ص ٤٢٠. المبدأ و المعاد، ص ٦١٨.
- ٦٠ . الشواهد الربوبية، صص ٤٢٩ و ٤٠٧. المبدأ و المعاد، صص ٦١٣-٤١٥.
- ٦١ . پيشين، ص ٣٦٤.
- ٦٢ . الشواهد الربوبية، پيشين، ص ٣٦٣.
- ٦٣ . پيشين، ص ٣٦٠.

٦٤ . پيشين، صص ٣٦٥، ٣٦٣.

٦٥ . پيشين، ص ٣٧٥؛ و نيز ر.ك: كسر الاصنام الجاهليّة، پيشين، ص ١٤٩.

٦٦ . پيشين، ص ٣٥٧.

نقش ترک فعل در تحقق عنصر مادی قتل، از منظر حقوق جزای افغانستان و اسناد بین الملل

عبدالکریم اسکندری*

چکیده

ترک فعلی که منتهی به سلب حیات از دیگری شود، در صورتی که انجام آن، وظیفه‌ی قانونی، قراردادی و یا عرفی تارک بوده است؛ چنانچه عمداً وظیفه‌ی خود را به قصد قتل مجنی علیه ترک کند، عمل وی قتل عمدی و مشمول ماده‌ی ۲۷، ۳۵ و ۳۵۸ قانون جزای افغانستان خواهد بود. بر اساس اسناد و کنوانسیون‌های بین‌المللی نیز چنانچه مقامات مافوق، توسط قراین و نشانه‌های روشن، می‌دانسته‌اند که افراد زیر دست در شرف ارتکاب یک و یا چند جنایت بین‌المللی هستند و با وجود توانایی، از اتخاذ تدابیر معقول و ضروری امتناع ورزیده‌اند و یا مرتکب را به مجازات نرسانده‌اند مسوول خواهند بود و به حسب مورد، به ارتکاب جنایت بین‌المللی، از جمله قتل عمد، محکوم خواهند شد. هر چند از نظر مادی نمی‌توان بین ترک فعل و نتیجه‌ی مجرمانه، رابطه‌ی علیت برقرار کرد؛ اما از نظر عرف، بین رفتار متهم و مرگ مجنی علیه رابطه‌ی علیت برقرار و نتیجه‌ی مجرمانه اثر همان ترک فعل است.

واژگان کلیدی: فعل، ترک فعل، عنصر مادی، رفتار مجرمانه، قانون جزا و اسناد بین‌المللی

*. عبدالکریم اسکندری عضو علمی دانشگاه خاتم النبیین^(ص) و دانشجوی دکترای حقوق جزا

مقدمه

جرم در صورتی تحقق پیدا می‌کند که علاوه بر عنصر معنوی و قانونی، دارای رکن مادی نیز باشد. بدون تردید فعل ایجابی مجرمانه می‌تواند عنصر مادی جرم واقع شود؛ چون مجرم با انجام رفتار فیزیکی خاصی، موجب تحقق نتیجه‌ای مجرمانه می‌گردد و میان رفتار او و حادثه‌ی مجرمانه، رابطه‌ی سببیت حاکم است. ولی آیا ترک فعل، این قابلیت را دارد که رکن مادی جرم را محقق سازد یا خیر؟ حقوق‌دانان در این زمینه اختلاف نظر دارند. مخالفان با ایراد اشکالات متعددی از جمله عدمی انگاشتن ترک فعل و عدم صدور رفتار فیزیکی خاصی از سوی خودداری کننده و فقدان رابطه‌ی سببیت بین ترک فعل و نتیجه‌ی مجرمانه، این موضوع را مورد نفی و انکار قرار داده‌اند. در مقابل، عده‌ی زیادی از حقوق‌دانان معتقدند که هر چند اکثر جرایم، از جمله قتل، با انجام فعل ایجابی مجرمانه تحقق می‌یابد، ولی ارتکاب پدیده‌ی مجرمانه توسط ترک فعل (برخلاف آن چه که تصور می‌شود)؛ امر نادر و کم‌اهمیتی نیست و ترک فعل، تحت شرایط خاصی می‌تواند عنصر مادی جرم را تحقق بخشیده و بین نتیجه و رفتار مجرمانه رابطه برقرار نماید. عواملی چون پیشرفت تکنولوژی و دستیابی بشر به صنایع و وسایل نقلیه مدرن و لزوم رعایت استانداردهای فنی، حفاظتی و بهداشتی در هنگام به کارگیری آن‌ها و نیز نقش مهم جرم‌انگاری با حوادثی که با ترک فعل تحقق می‌یابند، در فرهنگ سازی و تقویت حس تعاون و همکاری اجتماعی، موجب افزایش این گونه جرایم شده است.

تحقیق پیش‌رو، تلاشی است برای تبیین نقش ترک فعل در تحقق پدیده‌ی عنصر مادی جرم قتل، براساس حقوق جزای جمهوری اسلامی افغانستان و اسناد بین الملل و می‌خواهد به این سوال اساسی پاسخ دهد که از منظر قانون‌گذار جزای افغانستان و اسناد بین الملل، ترک فعل، همانند فعل، می‌تواند عنصر مادی جرم قتل قرار گیرد و یا خیر؟ آیا ترک فعل این صلاحیت و قابلیت را دارد که سبب و عامل اصلی تحقق عمل مجرمانه تلقی شود تا بتواند عنصر مادی جرم را محقق سازد یا خیر؟ فرض بر این است که ترک فعل تحت شرایط خاص، می‌تواند عنصر مادی جرم قتل را تشکیل دهد. این موضوع بعد از تحلیل عنصر مادی، مفهوم فعل و ترک فعل و انواع ترک فعل، در قانون جزای افغانستان و اسناد بین الملل بررسی می‌شود.

الف) بازشناسی مفاهیم بنیادین تحقیق

۱- مفهوم عنصر مادی

عنصر مادی جرم، عبارت است از جلوه‌ی بیرونی و طبیعت مادی افکار و مقاصد مجرمانه که در خارج در قالب فعل یا ترک فعل و آثار زیان‌بار آن تجلی پیدا می‌کند.^۱ به بیان دیگر، انعکاس تفکر مجرمانه در قالب رفتار انسانی را عنصر مادی جرم گویند. جلوه‌ی خارجی و طبیعت مادی هر جرمی به حسب خودش و متناسب با تعریف قانون‌گذار از جرم، می‌تواند شکل‌های گوناگونی داشته باشد. مثلاً در اکثر جرایم که عبارت از جرایم معطوف به نتیجه باشد، جنبه‌ی بیرونی جرم، متشکل از سه جزء است که بدون آن‌ها عنصر مادی و جرم مورد نظر، تحقق پیدا نمی‌کند و این اجزا عبارتند از: رفتار مجرمانه (فعل مجرمانه)، نتیجه‌ی حاصله از رفتار مجرمانه و رابطه‌ی سببیت بین رفتار و نتیجه‌ی مجرمانه که مهم‌ترین شرط مسوولیت کیفری متهم است. برای مثال در جرم قتل، میان رفتارهای چون سم دادن، چاقو زدن، تیراندازی کردن و ... که از مرتکب سر می‌زند و نتیجه‌ی مجرمانه که عبارت از مرگ است، باید رابطه‌ی علیت و سببیت حاکم باشد و تا زمانی که این گونه رفتارها منجر به مرگ مجنی علیه نگردد، جرم قتل تحقق پیدا نمی‌کند.^۲

۲- مفهوم فعل و ترک فعل

بدون تردید، افکار و مقاصد مجرمانه، تا زمانی که به مرحله‌ی عمل نرسد و جنبه‌ی مادی و خارجی به خود نگیرد، جرم محسوب نمی‌شود و جرم‌انگاری آن‌ها برخلاف عدالت، اصول و مبانی حقوقی است.^۳ فعل مجرمانه‌ی انسانی که اکثر حقوق‌دانان از آن به عنوان «رفتار مجرمانه» یاد کرده‌اند، تشکیل دهنده‌ی چنین عنصر اصلی و زیربنایی در جرم است. به دلیل اهمیت فعل در تحقق پدیده‌ی مجرمانه، برخی حقوق‌دانان، آن را جوهر رکن مادی جرم دانسته‌اند؛^۴ زیرا فعل، تنها وسیله‌ی انسان برای رسیدن به اهداف، از جمله اهداف مجرمانه می‌باشد و بدون فعل، ارتکاب جرم ممکن نیست. نتیجه‌ی این مطلب این است که به جز برخی از جرایم انگشت شمار، که به رفتار و فعلی که از انسان سر می‌زند، مربوط نیست (بلکه از زمره‌ی حالت‌هایی می‌باشد که انسان در آن به سر می‌برد، مانند جرم‌انگاری ول‌گردی یا عضویت در گروه‌های معاند با حکومت)؛ بقیه‌ی جرایم، تنها توسط فعل مجرمانه‌ی انسانی که از نظر قانون محقق شده باشد، قابل مجازات است. لذا همه‌ی سیستم‌های حقوقی دنیا پذیرفته‌اند که مجازات باید صرفاً به علت

«فعل انسانی» که از روی اراده و اختیار ناشی شده باشد، اعمال گردد.^۵

بنابراین، لازم است مفهوم این کلیدی‌ترین جزء رفتار مجرمانه یعنی رکن مادی جرم توضیح داده شود و این که آیا تنها شامل فعل ایجابی می‌شود یا قلمرو مفهومی آن ترک فعل را نیز در بر می‌گیرد و بعد انواع فعل و سپس تمایز اقسام آن شرح داده شود.

۲-۱- تعریف مفهوم فعل

حقوق‌دانان درباره‌ی ماهیت فعل و تعریف مفهوم آن و دایره‌ی شمول مفهومی فعل در حقوق جزا، اختلاف نظر دارند و در مجموع دو نظریه در این باره ابراز داشته‌اند:

یک- بعضی از حقوق‌دانان، فعل مجرمانه را «حرکت مجرمانه‌ی جسمی و ارادی» تعریف کرده‌اند که تنها شامل فعل مثبت می‌شود و در این صورت ترک فعل از گستره‌ی مفهومی آن خارج است. مایکل مور یکی از نویسندگان امریکایی در تعریف فعل به معنای اعم می‌گوید: فعل عبارت است از: «حرکت بدنی ارادی».^۶ برخی دیگر از حقوق‌دانان با این که «رفتار مجرمانه» را مقسم مشترک، بین جرم فعل مثبت و ترک فعل دانسته‌اند، ولی در مقام تعریف، آن را به «حرکت عضوی از جسم انسان» تعریف کرده‌اند که تنها شامل جرم فعل مثبت می‌گردد و ترک فعل از قلمرو مفهومی آن خارج است.^۷ طبق این نظریه، مفهوم ترک فعل مساوی است با «نبود حرکت بدنی و عضوی» و یک امر عدمی است.

مطابق این تعریف، فعل دارای دو ویژگی است. اول این که امر ارادی است، یعنی رفتار ناشی از اراده است و اراده علت و سبب آن محسوب می‌شود. دوم این که فعل حرکت جسمی است که توسط اعضای بدن انجام می‌گیرد. مثلاً برای کشتن کسی با فشار دادن ماشه‌ی تفنگ از دست خودش استفاده می‌کند برای بردن آبروی کسی از زبانش در گفتن واژگان توهین آمیز بهره می‌برد. براساس این ویژگی، تنها فعل ایجابی و رفتار مجرمانه‌ی مثبت، عنصر مادی جرم را محقق می‌کند و ترک فعل با همه‌ی انواعش، به دلیل این که فاقد حرکت جسمی است و انسان در هنگام ترک فعل در واقع از انجام حرکت جسمی و عضوی خودداری می‌ورزد فعل محسوب نمی‌شود. ترک فعل درست در نقطه‌ی مقابل فعل قرار می‌گیرد و نقیض آن محسوب شده و هیچ گونه وجه اشتراکی با فعل ندارد.

به علاوه، براساس این تعریف ترک فعل امر عدمی است، چون عبارت از عدم هرگونه

حرکت بدنی ارادی و انجام ندادن هیچ کاری و انفعال محض است و به معنای واقعی کلمه هیچ چیزی نیست. بنابراین ترک فعل جرم محسوب نمی‌شود، چون فاقد عنصر مادی است و اگر کسی را به خاطر ترک فعل مجازات کنیم، او را به دلیل افکار و مقاصد زشت و شرورانه‌اش مجازات کرده‌ایم،^۸ که خلاف عدالت و انصاف است و با منطق سلیم حقوقی در تضاد آشکارا می‌باشد. لذا جرم انگاری ترک فعل یا به عبارت دیگر «انجام ندادن هیچ کار» با لزوم عنصر مادی جرم در تضاد است.^۹

دو- اکثر حقوق دانان معتقدند که «فعل» در حقوق جزا مفهوم عامی دارد و بر همه رفتارها و تصرفات مجرمانه‌ی ارادی که در اشکال مختلف از جمله فعل مثبت و ترک فعلی که از انسان سر می‌زند، اطلاق می‌گردد^{۱۰} براساس این دیدگاه، فعل عبارت از «رفتار مجرمانه‌ی ارادی انسانی» است که در شرایط ویژه‌ای انجام می‌شود. به بیان دیگر، فعل رفتار مجرمانه‌ی ارادی شخص در برابر شرایط معین است.^{۱۱}

طبق این تعریف، ماهیت فعل، مرکب از دو عنصر «اراده» و «رفتار» است و این دو قدر مشترک بین تمام افعال انسانی از جمله فعل مثبت و ترک فعل می‌باشد. براساس ویژگی اول، هم فعل مثبت و هم ترک فعل، امر ارادی است؛ یعنی مرتکب، رفتار را با اراده و اختیار انجام می‌دهد. نقش نخست اراده، سیطره و تسلط کامل بر اجزا فعل و نحوه‌ی شکل‌گیری آن است و نقش دوم اراده، این است که سبب و سرچشمه‌ی فعل است و اگر فعل از روی اراده انجام نگرفته باشد، فعل انسان از نظر قانونی محقق نیست. البته ارادی بودن فعل به این معنا نیست که آثار و نتایج آن نیز ارادی باشد؛ در جرایم عمدی اراده‌ی مرتکب به آثار و نتایج مجرمانه نیز تعلق می‌گیرد. برخلاف جرایم غیر عمدی که اصل انجام فعل و رفتار، امر ارادی است، ولی آثار و نتیجه‌ی رفتار مجرمانه، مورد تعلق اراده نیست. مثلاً کسی که به قصد شکار تیری شلیک نموده و به شخصی اصابت می‌کند، با اراده و اختیار این کار را انجام می‌دهد، ولی قصد مجرمانه و کشتن آن فرد را ندارد. اراده، سبب فعل و از طرف دیگر در جرایم مقید به نتیجه مثل قتل، سرقت، کلاه برداری و ... فعل سبب نتیجه‌ی مجرمانه هم محسوب می‌شود.^{۱۲}

براساس ویژگی دوم فعل، ترک فعل، یک نوع رفتار مجرمانه است. لذا ترک فعل، امر عدمی یا اندیشه‌ی صرف یا اراده‌ی مجرمانه‌ی تنها نیست، بلکه همانند فعل مثبت، گونه‌ای از رفتار انسانی و واجد همه‌ی ویژگی‌ها و شرایط یک عمل مجرمانه است که به منظور تحقق نتیجه‌ی

مجرمانه انجام می‌شود و به وجود آورنده‌ی عنصر مادی جرم است. برای اثبات این ادعا می‌توان دلایل زیر را اقامه کرد:

اول- همانند جرم فعل ایجابی، اراده یکی از ارکان اساسی جرم ترک فعل است. اراده امر نفسانی وجودی است؛ هنگامی که یکی از عناصر ترک فعل، امر وجودی شد، سبب می‌شود که امتناع، ماهیت وجودی به خود بگیرد، چرا که معقول نیست که یکی از عناصر پدیده‌ای، امر وجودی باشد و بعد گفته شود که مجموع آن پدیده امر سلبی و عدمی است. تنها تفاوت این دو در این است که در جرم فعل مثبت، اراده، انسان را به انجام حرکت عضوی و عمل خارجی به منظور تحقق هدف مجرمانه که قانون از آن نهی کرده است، وادار می‌کند. منتهی در جرم ترک فعل، اراده، شخص را به خودداری از حرکت عضوی به منظور رسیدن به هدف وادار می‌دارد،^{۱۳} تا فرد دستور قانون‌گذار را انجام ندهد و در مقابل تحقق نتیجه‌ی مجرمانه مانع ایجاد نکند. فلاسفه گفته‌اند که عدم مانع جز از علت تامه است.^{۱۴} اگر عدم مانع امر عدمی می‌بود، از اجزای علت تامه محسوب نمی‌شد. بنابراین در جرم ترک فعل نیز علاوه بر قصد و اراده‌ی مجرمانه، امر سومی به نام رفتار مجرمانه نیز وجود دارد که معلول اراده است و آن عبارت از خودداری از حرکت عضوی و جسمی در موقع لزوم است؛ یعنی در هنگامی که شخص می‌باید به منظور انجام تکلیف الزامی خویش، دست به حرکت جسمی بزند، از انجام آن خودداری ورزد.

دوم- ترک فعل نیز همانند فعل، وسیله‌ی دستیابی به اهداف و مقاصد مجرمانه است. از باب نمونه، مثلاً مادری که می‌خواهد طفل خود را به قتل برساند، گاهی با غلطیدن روی طفل این کار را انجام می‌دهد و گاهی عمداً از شیردادن او امتناع می‌ورزد. از نظر منطق حقوقی میان این دو مورد از حیث مسوولیت کیفری تفاوتی وجود ندارد. یا شوهری که می‌خواهد زوجه‌اش را وادار به تمکین یا مواجهه با مشکلات اقتصادی نماید، از دادن نفقه خودداری می‌ورزد. یا شاهدی از شهادت دادن به نفع رقیبش امتناع می‌کند تا با این کار به او خسارتی وارد سازد. اگر ترک فعل امر عدمی باشد و گونه‌ای از رفتار نباشد، نمی‌توان توسط آن حیات فردی را به مخاطره انداخت یا به کسی ضرر و زیانی را تحمیل کرد.

سوم- ترک فعل، مثل فعل مثبت، موجب تفاوت و نام‌گذاری قانونی هر جرم می‌گردد. به عنوان مثال در جرایم اثباتی، جرم سرقت با ربودن مال دیگری به طور پنهانی، تحقق پیدا می‌کند. جرم قتل با افعال مخصوص خودش همانند چاقو زدن، سم دادن، خفه کردن، با گلوله

هدف قراردادادن، ضرب و جرح منجر به مرگ و ... محقق می‌شود،^{۱۵} در جرم ترک فعل نیز رفتار مجرمانه‌ی امتناعی، سبب تمایز و تسمیه قانونی جرایم ترک فعلی می‌شود. از باب نمونه، جرم قتل نوزاد در اثر خودداری از شیردادن و آب و غذا پدید می‌آید و جرم ترک انفاق یا ترک احقاق حق توسط قضات، با خودداری از پرداخت نفقه و عدم رسیدگی به شکایت، تحقق پیدا می‌کند. اگر ترک فعل امر عدمی باشد و گونه‌ای از رفتار محسوب نشود، نمی‌تواند چنین نقش و تاثیری را ایفا کند.

چهارم- از همه مهم‌تر، ترک فعل نیز همانند فعل ایجابی، موجب تحقق نتیجه‌ی مجرمانه می‌گردد. در عالم واقع، میان ترک فعل و حادثه‌ی مجرمانه رابطه‌ی سببیت حاکم است و محقق کننده‌ی عنصر مادی محسوب می‌شود. از نظر عرف، رابطه بین ترک فعل و نتیجه‌ی مجرمانه برقرار و ترک کننده، عرفاً مسول حادثه است.

با توجه به دلایل یاد شده، دیدگاه دوم در باب ترک فعل، موجه و صحیح به نظر می‌رسد. بنابراین فعل مجرمانه مثبت، نقیض ترک فعل مجرمانه نیست که هیچ پیوند و قدر مشترکی نداشته باشد، بلکه بین این دو وجوه مشترک فراوانی حاکم است. از جمله این که هر دو رفتار ارادی انسانی در برابر شرایط معین، مبین و حاکی از اراده‌ی انسان است و هر دو دارای ویژگی نامشروع و مضر برای مصالح فردی و اجتماعی است. هر دو عنصر مادی جرم واقع می‌شود؛ رکن مادی برخی از جرایم را فعل ایجابی و رکن مادی برخی دیگر از جرایم را ترک فعل و امتناع، تشکیل می‌دهد. بدون فعل، تحقق جرم امکان پذیر نیست و در صورت وجود بقیه ارکان، موجب مسؤولیت کیفری افراد می‌گردد و هنگامی که وجود پیوند میان آن و نتیجه‌ی مجرمانه ثابت شود، سبب نتیجه‌ی مجرمانه محسوب می‌شود.^{۱۶}

۲-۲- تعریف جرم ترک فعل

با توجه به تعریفی که از فعل ارایه شد، جرم فعل از لحاظ شیوه‌ی ارتکاب، به جرم فعل ایجابی و جرم ترک فعل تقسیم می‌شود، اگر فعل منهی عنه باشد و فرد ملزم به ترک، آن را مرتکب شود، جرم ایجابی به وقوع می‌پیوندد.^{۱۷} مانند قتل، سرقت، کلاه برداری، خیانت در امانت و ... که از سوی قانون‌گذار نهی و قابل مجازات اعلام شده است و اگر فعل ماموریه باشد و شخص ملزم به انجام آن، از انجام دادن آن خودداری نماید، جرم ترک فعل تحقق پیدا می‌کند. در تعریف جرم ترک فعل می‌توان گفت که عبارت است از: «امتناع ارادی شخص از انجام

فعلاجیبایی معین، که قانون‌گذار در شرایط خاص، مکلف را به دلیل حفظ نظم، امنیت و حمایت از ارزش‌های اساسی جامعه، در صورت توانایی، ملزم به انجام آن نموده است.^{۱۸}

عناصر اصلی این تعریف را سه چیز تشکیل می‌دهد:

۱- امتناع و خودداری از انجام دادن فعل ایجابی معین؛ منظور از امتناع این نیست که شخص به طور کلی موضع سلبی اختیار کند. اعم از این که در هنگام ترک آن فعل دست به اعمال دیگر بزند یا مشغول انجام هیچ کاری نشود، در هر دو صورت امتناع شکل گرفته است. ولی اگر کاملاً موضع سلبی اتخاذ نماید اما تنها خواسته قانون‌گذار را انجام دهد، ممتنع محسوب نمی‌شود.^{۱۹}

۲- تکلیف قانونی، برای تحقق مسوولیت کیفری خودداری کننده، تنها تکلیف اخلاقی که افراد در کمک به هم نوعان خود و نجات جان آن‌ها در شرایط خطرناک دارند، کفایت نمی‌کند، بلکه باید بر اساس قانون نیز ملزم بر انجام عمل باشد. عدم رعایت وظیفه‌ی اخلاقی اگرچه برای استحقاق سرزنش و اتهام شخص به نداشتن اخلاق و مروت کافی است، ولی موجب مسوولیت کیفری فرد نمی‌شود. مفهوم امتناع و خودداری نیز بر این مطلب دلالت دارد. برخی از حقوق‌دانان بر این مطلب تصریح کرده‌اند: «امتناع اهمیت قانونی خود را از اعتباری می‌گیرد که این فعل ایجابی از نظر قانون دارد؛ از این رو امتناع وجود نخواهد داشت، مگر این که فعل ایجابی، قانوناً بر ممتنع واجب باشد.»^{۲۰} بنابراین جرم ترک فعل در جایی تحقق پیدا می‌کند که ترک فعل مخالف یک تکلیف قانونی باشد و مخالفت با تکلیف اخلاقی موجب مسوولیت کیفری افراد نمی‌شود.

لزومی ندارد که الزام قانونی به جلوگیری از تحقق نتیجه‌ی مجرمانه و پیشگیری از خطر، به روشنی در قانون مجازات آمده باشد. چون ممکن است، منشاء آن عمل حقوقی باشد. مثل تعهد شخص در قبال دریافت اجرت مبنی بر راهنمایی آدم نابینا و جلوگیری او از افتادن در جاهای خطرناک یا دادن آب و غذا به فرد زمین‌گیر یا قرارداد نجات غریق با مسوولین استخر به منظور نجات شناگران یا تعهد مربی شنا به افراد تحت تعلیمش. و گاهی منشأ آن قانون مدنی است.^{۲۱}

گاهی منع این الزام، رابطه‌ی پیوندی میان متهم و مجنی علیه است و براساس این رابطه، متهم ملزم به حمایت از مجنی علیه است و اگر خطر یا تجاوزی او را تهدید کند، این رابطه پیوندی متهم را ملزم به جلوگیری از آن می‌کند. مثل رابطه نسبی بین پدر و مادر با فرزندان و رابطه سببی میان زن و شوهر که بر اساس آن والدین ملزم به حمایت و حضانت از فرزندان در برابر

خطرهایی است که جان آن‌ها را تهدید می‌کند و نیز زن و شوهر مکلف به رفع خطرهایی هستند که تمامیت جسمانی آن‌ها را در معرض آسیب قرار می‌دهند و نیز نگهداری از چهار پایان و اشیاء خطرناک موجب تکلیف قانونی می‌شود که مردم را از زیان آن‌ها در امان نگهدارد.^{۲۲} گاهی هم عرف و عادت مسلم و در برخی موارد منشأ آن، اصول و مبانی حقوقی و قانونی است.^{۲۳} به این معنا که از مجموع این اصول و مبانی الزام به انجام کار خاصی استنباط می‌شود.

۳- ارادی بودن، چون امتناع نوعی از رفتار انسانی است لذا دارای ویژگی ارادی می‌باشد و متهم به منظور رسیدن به هدف خاصی از انجام دادن فعل الزامی مورد نظر قانون‌گذار امتناع می‌ورزد. اگر خودداری شخص ارادی نباشد، امتناع قانونی محقق نمی‌شود، مانند این که ممتنع بی‌هوش شود یا با اکراه مانع انجام عمل مورد تعهد گردد؛ بنابر این اگر مادری در زمانی که باید به نوزادش شیر دهد، در اثر عواملی از هوش برود یا توسط کسی زندانی شود، یا دست و پایش با طناب بسته شود، از نظر قانونی امتناع محقق نشده است.

ویژگی ارادی بودن ترک فعل و امتناع، موجب نمی‌شود که جرایم مبتنی بر ترک فعل منحصر به جرایم عمدی گردد؛ چون به طور کلی در همه‌ی جرایم، اعم از عمدی و غیر عمدی، فعلی و ترک فعلی، اراده‌ی ارتکاب و امتناع از فعل وجود دارد و قانون‌گذار تنها عمل ارادی را مجازات می‌کند و در صورت فقدان اراده، تحقق جرم و حکم به مجازات منتفی است. منتهی در جرایم عمدی ترک فعل، مجرم عالماً و عامداً به منظور تحقق نتیجه‌ی مجرمانه از انجام فعل و ایجاد مانع امتناع می‌ورزد، ولی در جرایم غیرعمدی اصل انجام فعل و رفتار، امر ارادی است ولی آثار و نتیجه‌ی رفتار مجرمانه، مورد تعلق اراده نیست. با توجه به این که مجرم ترتب نتیجه‌ی مجرمانه را بر ترک فعل خود محتمل می‌داند، حزم و دور اندیشی اقتضا می‌کند که در این زمینه قصور و کوتاهی از او سر نزنند، اما به دلیل بی‌مبالاتی و سهل‌انگاری و عدم رعایت نظامات دولتی از انجام فعل نجات بخش خودداری می‌ورزد. و نیز در مواردی که فقدان اراده، منتسب به اراده و اختیار قبلی باشد، مثلاً تارک فعل وضعیتی را پیش بینی می‌کند که در آن اراده‌ی خود را از دست می‌دهد، اما توجهی به آن نمی‌کند، باز هم این فرد با اراده محسوب می‌شود. (الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار)^{۲۴} در همه‌ی این موارد، خودداری کننده، مقصر محسوب و مسؤول نتیجه، مجرمانه‌ی حاصله می‌باشد و این تقصیر و تفریط او از روی اراده صورت گرفته است و در این موارد تقصیر کیفی عنصر روانی این گونه جرایم را تشکیل می‌دهد.^{۲۵}

با توجه به ویژگی ارادی بودن امتناع، این نتیجه به دست می‌آید که امتناع امر «عدمی» و پدیده‌ی «سلبی» نیست بلکه یک نوع رفتار ناشی از اراده‌ی شخص است و اراده از جمله نیروی نفسانی دارای ماهیت وجودی است و انسان با اراده و اختیار به منظور مقابله با شرایط خاص یا رسیدن به اهداف بخصوصی، از انجام تکلیف الزامی، امتناع می‌ورزد. به بیان دیگر امتناع و خودداری همانند انجام عمل، رفتاری ارادی است منتهی گاهی اراده، انسان را به انجام عملی وادار می‌کند و گاهی به خودداری از انجام کاری.^{۲۶}

۱- انواع جرم ترک فعل

جرم ترک فعل نیز همانند جرم فعل ایجابی به جرم ترک فعل مقید به نتیجه که حقوق‌دانان از آن به عنوان جرم ترک فعل دارای نتیجه (جرم فعل ناشی از ترک فعل) یاد کرده‌اند و جرم مطلق که از آن به نام جرم ترک فعل محض یاد کرده‌اند، تقسیم می‌شود. معیار این تقسیم وجود و عدم نتیجه‌ی مجرمانه در میان عنصر مادی جرم است؛ یعنی بعضی از جرایم ترک فعل، نتیجه‌ی مجرمانه‌ای به دنبال ندارد و صرف ترک فعل جرم محسوب می‌شود و بعضی دیگر تا مادامی که منجر به تحقق پدیده‌ی مجرمانه نگردد، جرم به وقوع نمی‌پیوندد. اکنون به تعریف این دو نوع جرم می‌پردازیم.

۱-۳- جرم ترک فعل محض

این جرم، عبارتست از امتناع ارادی از انجام عملی که از سوی قانون‌گذار الزامی شده و مستلزم نتیجه‌ی مجرمانه نیست. از این تعریف چنین استنباط می‌شود که عنصرمادی این جرم را صرف امتناع از اجرای دستور قانون‌گذار، تشکیل می‌دهد. نفس امتناع و خودداری جرم است و نتیجه‌ی مجرمانه‌ای را به دنبال ندارد و اگر نتیجه‌ای وجود داشته باشد، خارج از عنصر مادی جرم است؛ زیرا خودداری کننده سبب تحقق آن محسوب نمی‌شود و در قبال آن مسوولیت کیفری ندارد. مجازات به خاطر نفس امتناع می‌باشد.^{۲۷} مثل امتناع قاضی از رسیدگی به پرونده و صدور حکم (ماده ۵۹۷ ق. م. ا). خودداری فرد از پرداخت نفقه به افراد تحت تکفل واجب النفقه (بند ۱ ماده ۳۵۹ قانون جزای افغانستان)،^{۲۸} امتناع پزشک از معالجه شخص در حال مرگ که توسط دیگری به شدت مجروح شده است. در این مثال مسوول مرگ این فرد، کسی است که او را مجروح کرده است نه پزشکی که از معالجه او سرباز زده است. پزشک صرفاً به دلیل خودداری از معالجه بیمار مجازات می‌شود، نه به خاطر ارتکاب قتل. به بیان دیگر مجازات او به علت ارتکاب

جرم ترک فعل محض است نه ارتکاب جرم ترک فعل دارای نتیجه. این نوع امتناع می‌تواند عمدی باشد که در این صورت، جرم ترک فعل عمدی تحقق پیدا می‌کند و می‌تواند غیر عمدی باشد که ماحصل آن، جرم غیر عمدی است.^{۲۹}

۳-۲- جرم ترک فعل دارای نتیجه‌ی مجرمانه و اقسام آن

جرایم مقید به نتیجه، معمولاً با فعل مثبت تحقق پیدا می‌کند، مانند سرقت، کلاه برداری، زنا، خیانت در امانت و... ولی برخی از جرایم هم با فعل ایجابی به وقوع می‌پیوندند و هم با ترک فعل، نظیر قتل و سایر اشکال صدمات جسمانی و اضرار به دیگران.. به این گونه جرایم، جرم ترک فعل دارای نتیجه یا جرم فعل ناشی از ترک فعل می‌گویند.

۳-۲-۱- اقسام ترک فعل مقرون به نتیجه

قبل از تعریف این جرم، به منظور جلوگیری از اشتباه این جرم با جرم فعل ایجابی و نیز روشن شدن محل اصلی نزاع حقوق دانان و فقها که آیا این نوع امتناع می‌تواند عنصر مادی جرم را محقق سازد یا نه، لازم است صور ترک فعل مقرون به نتیجه‌ی مجرمانه را بررسی کنیم. به طور کلی می‌توان گفت ترک فعلی که به دنبال آن نتیجه‌ی مجرمانه تحقق پیدا کند، دارای فروض و صور زیر است:

یک- ترک فعل، مسبوق به فعل مثبت مجرمانه باشد؛ یعنی قبل از ترک فعل، فعلی انجام گیرد که منجر به تحقق نتیجه‌ی مجرمانه گردد. اعم از این که فعل ایجابی مجرمانه و ترک فعل توسط دو نفر انجام شده باشد. مثل این که شخصی فردی را در هنگام منازعه، با چاقو مجروح نماید و برای اجتناب از دستگیری از صحنه جرم فرار نماید و عابر پیاده‌ای که شاهد این ماجرا و فرار مجرم است، از رساندن مجروح به بیمارستان امتناع ورزد و در نتیجه فرد مجروح به علت شدت خونریزی فوت نماید. یا این که فعل مثبت مجرمانه و ترک فعل توسط یک نفر انجام شده باشد. این نوع ترک فعل در کتاب‌های فقهی تحت عنوان «من حبسه و منعه من الطعام و الشراب»^{۳۰} بحث شده است. مثل این که راننده‌ای در اثر سرعت زیاد با عابری پیاده تصادف نماید و بعد به دلیل ترس از دستگیری از رساندن فرد مجروح به بیمارستان خودداری ورزد و از صحنه تصادف فرار کند و شخص مصدوم به علت شدت خون ریزی نه شدت جراحات اولیه جانش را از دست دهد.

در این گونه موارد، قتل عرفا مستند به ترک فعل نیست، بلکه مستند به فعل ایجابی است؛^{۳۱}

زیرا «رانندگی با سرعت زیاد» و «حبس و منع از طعام» افعال ایجابی هستند که موجب قتل یا اضرار به دیگران شده است. بنابراین این گونه جرایم بر خلاف دیدگاه برخی از حقوق‌دانان^{۳۲} نیز از قبیل جرم ناشی از فعل است نه ناشی از ترک فعل و از محل بحث خارج می‌باشد.

دو- فعل ایجابی مجرمانه، مسبوق بر ترک فعل باشد؛ یعنی در مرحله‌ی اول ترک فعلی صورت گیرد و بعد فعل مثبت مجرمانه به وقوع بپیوندد. مانند این که فردی از کمک به شخص آسیب دیده توسط سوانح طبیعی امتناع ورزد و اگر کمک می‌کرد حتما نجات پیدا می‌نمود و در مرحله بعد فرد دیگری با شلیک گلوله مصدوم را از پا در آورد. در این گونه موارد نیز قتل مستند به کسی است که عمل مجرمانه مثبت را انجام داده است. تارک فعل صرفا مستحق تعزیر است.

خلاصه این که تمام این صور چهارگانه از نوع جرم ناشی از فعل ایجابی است نه ناشی از ترک فعل و احدی از فقها و حقوق‌دانان تردید ندارند که فعل و رفتار مثبت، می‌تواند عنصر مادی جرم واقع شود. لذا بر خلاف دیدگاه برخی از حقوق‌دانان از محل بحث خارج است.

سه- ترک فعل، مسبوق یا مقدم بر فعل ایجابی مجرمانه نباشد. یعنی فعل ایجابی مجرمانه، چه قبل و چه بعد از ترک فعل، وجود نداشته باشد و نتیجه‌ی مجرمانه صرفا به دنبال ترک فعل تحقق پیدا کرده باشد. در این صورت یا میان نتیجه‌ی مزبور و ترک فعل، رابطه‌ی سببیت و استناد حاکم است یا چنین رابطه‌ای وجود ندارد. و نیز تارک فعل بر اساس قانون ملزم به انجام فعل نجات بخش است یا چنین الزامی ندارد. لذا این نوع ترک فعل نیز بر دو نوع ذیل تقسیم می‌شود:

۱- تارک فعل، طبق قانون ملزم به انجام دادن فعل نجات بخش و پیشگیری از وقوع نتیجه‌ی مجرمانه نبوده و نیز نتیجه‌ی مجرمانه، مستند به ترک فعل او نباشد، در این صورت مسؤلیت کیفری در قبال آن ندارد. چون از نظر منطق حقوقی قابل قبول نیست که کسی ملزم به جلوگیری از بروز نتیجه‌ی مجرمانه نباشد و در عین حال در قبال وقوع آن، مسؤلیت کیفری داشته باشد. از باب مثال عابری که دیگری را در شرف غرق شدن و یا در محاصره‌ی آتش یا در معرض حمله‌ی حیوان درنده‌ای مشاهده می‌کند و از اقدامات لازم به منظور نجات او امتناع می‌ورزد. در این گونه موارد از دیدگاه اخلاق و ارزش‌های انسانی، فرد ملزم به کمک و انجام فعل نجات بخش می‌باشد، ولی قانون افراد را ملزم به آن نمی‌کند مگر در بعضی از کشورها همانند ایران که به موجب «قانون خودداری از کمک به مصدومین و رفع مخاطرات

جانی» مصوب سال (۱۳۵۴) برای همه افراد جامعه «وظیفه قانونی» کمک به افراد مصدوم و در معرض خطر جانی ایجاد می‌کند.

۲- خودداری کننده از فعل نجات بخش، ملزم به پیشگیری از نتیجه‌ی مجرمانه باشد و از همه مهم‌تر امتناع او عامل اصلی نتیجه مزبور باشد. اصولاً جرم ترک فعل و امتناع، در جایی تحقق پیدا می‌کند که تارک ملزم به انجام فعل و پیشگیری از نتیجه‌ی مجرمانه باشد. چون معقول نیست که انسان از یک سو، ملزم به مساعدت به دیگران نباشد و از طرف دیگر امتناع از مساعدت و همکاری موجب قتل، جرم محسوب شود. ثانیاً این جرم در صورتی تحقق پیدا می‌کند که ترک فعل، سبب و عامل اصلی در تحقق نتیجه‌ی مجرمانه باشد. شرط اصلی مسوولیت کیفری وجود چنین رابطه‌ای است. این نوع اخیر مورد اختلاف و مناقشه شدید حقوق دانان و فقها قرار گرفته است.^{۳۳} در واقع اختلاف اصلی در این است که آیا ترک فعل، این صلاحیت و قابلیت را دارد که سبب و عامل اصلی تحقق فعل مجرمانه تلقی شود تا عنصرمادی جرم را محقق سازد یا خیر؟ در واقع اختلاف در بود و نبود رابطه‌ی سببیت است.

بنابراین، در تعریف این نوع جرم ترک، فعل می‌توان گفت: «عبارتست از امتناع ارادی مجرم از انجام عمل الزامی، که منجر به نتیجه‌ی مجرمانه گردد.» نظیر خودداری مادر از شیر دادن به نوزادش یا امتناع از بستن بند ناف او در هنگام تولد، در صورتی که منجر به مرگ نوزاد شود. یا زن مرضه‌ای که طبق قرارداد متعهد به شیردادن طفل شده اما عمداً از ایفای تعهد خودداری ورزد و کودک به دلیل شدت تشنگی و گرسنگی جان خود را از دست بدهد. امتناع پرستار از دادن دارو و تزریق آمپول که موجب مرگ بیمار گردد. خودداری زندان بان از دادن آب و غذا به زندانیان که باعث مرگ آن‌ها شود.

اکثر حقوق دانان فارسی زبان از این جرم به عنوان «جرم فعل ناشی از ترک فعل» یاد کرده‌اند، ولی از تعریف مفهوم فعل و مثال‌هایی که در بالا ذکر شد، به خوبی استفاده می‌شود که عنوان جرم فعل ناشی از ترک فعل درباره‌ی این جرم، تعبیر دقیقی به نظر نمی‌رسد. چون مفهوم این اصطلاح این است که در مرحله‌ی اول ترک فعلی صورت گیرد و در مرحله‌ی بعد، فعل مثبتی تحقق پیدا کند که ناشی از آن ترک فعل باشد. به بیان دیگر، ترک فعل منجر به فعل شود و آن

فعل سبب تحقق نتیجه‌ی مجرمانه گردد.^{۳۴} مثل این که فردی بریک ماشین خود را تعمیر نکند (ترک فعل) و بعد به دلیل عدم کنترل آن عابری را زیر بگیرد (فعل مثبت). این جرم همان طوری که قبلاً گفتیم از نوع جرم ناشی از فعل مثبت است نه ناشی از ترک فعل. مرتکب این جرم به خاطر بی احتیاطی منجر به تصادف، مجازات می‌شود. ولی در مثال‌هایی که در بالا ذکر شد، از این قبیل نیست. در همه‌ی آن‌ها ترک فعل منجر به حادثه و واقعه ناگوار (نتیجه‌ی مجرمانه) که عبارت از مرگ باشد، گردیده است نه سبب تحقق فعل مثبت؛ واقعه و نتیجه‌ی مجرمانه غیر از فعل است؛ چون همان گونه که قبلاً گفتیم «فعل» عبارت از «رفتار ارادی» شخص است و نتیجه‌ی مجرمانه و حادثه‌ی ناگوار، ناشی از فعل است نه خود فعل. مثلاً خودداری مادر از شیر دادن به طفل موجب مرگ نوزاد می‌گردد نه باعث تحقق فعل ایجابی. لذا نمی‌توان مرگ را فعل به حساب آورد تا مصداق اصطلاح فعل ناشی از ترک فعل محسوب گردد.

ب) جرم ترک فعل در قانون جزای افغانستان

در این بخش بررسی می‌شود که آیا ترک فعل در قانون جزای افغانستان می‌تواند عنصرمادی جرم از جمله قتل را تشکیل دهد یا خیر؟

قانون مجازات افغانستان در ماده (۲۷) تصریح می‌کند: «عنصر مادی جرم، عبارت از ارتکاب یا امتناع از عمل مخالف قانون است، به نحوی که عمل منجر به نتیجه‌ی جرمی گردیده و رابطه‌ی سببیت بین عمل و نتیجه‌ی موجود شده باشد.»^{۳۵} طبق این ماده، هم فعل ایجابی مجرمانه، عنصر مادی جرم قرار می‌گیرد و هم ترک فعل مجرمانه. یعنی عنصر مادی جرم گاهی با فعل ایجابی تحقق پیدا می‌کند و گاهی با ترک فعل، مشروط بر این که میان رفتار مجرمانه (فعل و ترک فعل) و نتیجه‌ی آن، رابطه سببیت حاکم باشد. اطلاق کلمه «عمل» در این فقره «رابطه‌ی سببیت بین عمل و نتیجه موجود شده باشد.» هم شامل فعل ایجابی و هم شامل ترک فعل می‌شود؛ زیرا معقول نیست که ترک فعل دارای نتیجه بدون رابطه سببیت عنصر مادی جرم را محقق نماید.

ماده‌ی (۳۵) به صورت واضح متعرض جرم فعل ناشی از ترک فعل می‌شود که شخص براساس قانون یا قرارداد، متعهد به انجام کاری شود و عمداً از انجام وظیفه‌ی قانونی یا ایفای تعهدش، خودداری ورزد و این امتناع موجب وقوع جرم شود، یعنی میان امتناع و نتیجه‌ی مجرمانه رابطه سببیت حاکم باشد.

جرم در حالات آتی نیز عمدی شمرده می‌شود:

۱- در حالتی که شخص به موجب قانون یا موافقت، به انجام وظیفه مکلفیت داشته باشد و از ایفای آن عمداً امتناع ورزد به نحوی که امتناع وی مستقیماً منجر به وقوع جرم گردد.

براساس این دو بند، عنصر مادی جرم، اعم از فعل و ترک فعل است و امتناع در صورتی موجب مسؤولیت کیفری می‌گردد که اولاً ممتنع به موجب قانون یا تعهد (موافقت به انجام وظیفه) ملزم به انجام فعل باشد. ثانیاً رابطه‌ی سببیت بین امتناع و نتیجه‌ی مجرمانه حاکم باشد.

در بند (۴) ماده‌ی (۳۵۸)، به یک مصداق بارز این جرم اشاره می‌کند که: «اگر طفل یا عاجز، از تغذیه یا پرستاری که مقتضی حالت اوست، عمداً محروم ساخته شود و حیات او به اثر آن با خطر مواجه گردد، به جزای مندرج فقره (۳) این ماده محکوم می‌گردد.» در بند (۳) درباره‌ی مجازات مجرمان مورد اشاره بند (۲) و بند (۴) مقرر می‌دارد: «۳. اگر به اثر ارتکاب مندرج فقره (۲) این ماده مجنی علیه معلول یا فوت گردد و مرتکب قصد آن را نداشته باشد، به جزای پیش بینی شده‌ی ضرب منجر به معلولیت یا مرگ حسب احوال، محکوم می‌گردد.»

لذا اگر والدین عمداً از تغذیه و پرستاری طفل خودداری نموده و موجب مرگ او گردند یا کسی که مسؤولیت تامین نیازهای فرد عاجز و زمین‌گیری را به عهده گرفته از انجام وظیفه امتناع نماید و مسبب مرگ گردد، در هر دو مورد، تارک فعل محکوم به قتل عمد خواهد شد. در این ماده قانون‌گذار بالصراحه جرم ترک فعل دارای نتیجه را به رسمیت شناخته است.^{۳۶}

همان گونه که ملاحظه می‌گردد، قانون‌گذار در بند ۱ فقره ۲ ماده‌ی ۳۵ قانون جزای افغانستان به دو نوع از جرم ترک فعل اشاره کرده است.

یک- امتناع از انجام وظیفه‌ی قانونی

شخصی که بر اساس قانون، مکلف به انجام دادن فعل نجات بخش بوده و با توانایی و به صورت عمدی از انجام آن خودداری ورزد و موجب پدید آمدن نتیجه‌ی مجرمانه گردد، مسوول شناخته می‌شود. مانند آن که پدر به موجب ماده‌ی ۲۵۶ قانون مدنی،^{۳۷} و ماده‌ی ۱۵۶ قانون احوال شخصیه اهل تشیع، ملزم به تامین نفقه و امورات زندگی اولاد خویش است و لذا اگر از معالجه و درمان بیماری فرزند صغیرش امتناع ورزد و یا آب و غذا به او ندهد و فرزند به علت بیماری و یا گرسنگی و تشنگی بمیرد، مرتکب جرم قتل شده است. در این گونه موارد مباشر قتل، عامل طبیعی و سبب قتل عامل انسانی است که از طریق عدم ایجاد مانع در برابر عامل طبیعی در قتل

نقش دارد. قانون جزا تارک فعل را مسوول دانسته است، چرا که او به عنوان سبب قوی‌تر از مباشر (عامل طبیعی) است. بدیهی است که حیات اطفال کم سن و سال از نظر درمان و تغذیه به صورت کامل وابسته به اقدامات و حضانت والدین می‌باشد.

دو- امتناع از انجام وظیفه‌ی قراردادی

در مواردی که شخص با انعقاد قرارداد، متعهد می‌گردد که مراقب مجنی علیه بوده و در هنگام خطر به نجات وی اقدام نماید و مجنی علیه نیز با اعتماد به شخص متعهد، عمل خطرناک انجام می‌دهد، اما شخص تعهد کننده در هنگام لزوم به تعهد خود عمل ننماید، مانند خودداری مربی شنا از نجات دادن شناگر در حال غرق، خودداری پزشک و پرستار از معالجه و مراقبت بیماری که به آن متعهد شده‌اند، خودداری زندان بان از دادن آب و غذا به زندانی و...، در این گونه موارد نیز امتناع کننده از یک سو به دلیل این که با قبول تعهد، حیات قربانی را وابسته به خود کرده و از سوی دیگر به هنگام بروز حادثه از انجام فعل نجات بخش خودداری می‌ورزد، نقش سبب قوی‌تر از مباشر را دارد و لذا مسوول جنایت قتل می‌باشد. بنابراین، در صورتی که شخص به لحاظ قانون، قرارداد و عرف باید فعلی را انجام می‌داد، اما با وجود قدرت و توانایی بر انجام آن و نیز علم به این که عملی را که ترک می‌کند با قتل ملازمه دارد، از انجامش خودداری ورزد و منتهی به جنایت مانند قتل گردد، طبق دیدگاه قانون‌گذار افغانستان مسوول است. اگر اشخاص متعهد، در چنین مواردی از انجام وظایف خویش به قصد قتل قربانی خودداری کنند محکوم به قتل عمدی خواهند شد. بعضی از حقوق‌دانان نیز به این امر تصریح نموده‌اند: در صورتی که تارک فعل، قانوناً یا به موجب قرارداد و توافق مکلف به انجام فعل باشد و به قصد سلب حیات از دیگری از انجام آن خودداری کند، آن ترک فعل عنصر مادی جرم قتل محسوب می‌شود.^{۳۸} زیرا چنین فردی به هر نحو، حیات دیگری را به خود وابسته ساخته و متعهد به انجام وظایفی در حفظ زندگی وی گردیده است؛ لذا اگر با ترک فعل خویش به طور غیر مستقیم حیات متعهد له را به مخاطره افکند در صورت وقوع جنایت و احراز عمد، قتل عمدی خواهد بود. اما اگر ترک فعل صرفاً ناشی از سهل انگاری و غفلت بوده باشد، قتل غیر عمدی است.^{۳۹}

ج) جرم ترک فعل در اسناد بین المللی

بررسی اسناد و آراء دادگاه‌های کیفری بین المللی، نشان می‌دهد که مسؤولیت کیفری بین المللی نه تنها از فعل و رفتار ایجابی ناشی می‌شود، بلکه در شرایط خاصی ترک فعل نیز ممکن

است موجد چنین مسؤولیتی گردد. در آغاز، حقوق بین الملل درباره‌ی رفتار طرفین متخاصم در هنگام جنگ، فقط به برخی ممنوعیت، یعنی جرایم فعل می‌پرداخت و طرفین جنگ را ملزم می‌کرد که از دست زدن به برخی از اعمال خلاف هنجارهای بین المللی، مانند کشتن غیر نظامیان، تجاوز به زنان و مورد هدف قرار دادن اماکن مورد حمایت مانند شفاخانه‌ها و... پرهیز نمایند. اما این قواعد و اسناد بین المللی، علی‌الاصول متضمن هیچ گونه الزامات مثبت نبود؛ و دولت‌ها در صورت ترک آن‌ها مجازات نمی‌شدند. از همین رو، در جنگ جهانی اول و دوم حقوق بشر به طور گسترده نقض و جامعه بشری شاهد آلام و رنج‌های مضاعف بیگناهان و غیر نظامیان و تخطی گسترده و آشکار دولت‌ها از موازین و معیارهای انسانی شد که روح و روان تمامی ابنای بشر را جریحه‌دار می‌ساخت. از این تاریخ به بعد جامعه‌ی بین الملل برای کاهش نقض مقررات حقوق بشر به ویژه حق حیات، مقررات الزامی مثبت را در قالب کنوانسیون‌های بین المللی به منظور حفاظت از غیر نظامیان و قربانیان جنگ وضع نمود.^{۴۰} از باب نمونه کنوانسیون‌های چهارگانه (۱۹۴۹) جنوا درباره نحوه‌ی برخورد، حمایت و کمک به غیر نظامیان، اسیران، مجروحان و بیماران، زنان و کودکان، مناطق مورد حمایت و نظایر آن‌ها، یک سلسله تعهدات و مسؤولیت‌هایی را بر عهده‌ی دولت‌ها گذاشته است و چون اصول مسلم حقوق منازعات مسلحانه براساس ماده‌ی (۲۱) اساسنامه، جزء حقوق قابل اجرا از سوی دادگاه کیفری بین المللی محسوب می‌شود، قصور در انجام این تعهدات و نقض جدی آن‌ها می‌تواند جرم جنگی محسوب شود. علاوه بر کنوانسیون‌های جنوا، پروتکل اول الحاقی در سال (۱۹۷۷) در ماده‌ی (۱) (۸۶) با صراحت از مسؤولیت دولت‌ها برای جلوگیری از نقض کنوانسیون‌ها و پروتکل، که ناشی از قصور در انجام وظایف مشخص شده باشد، سخن گفته است.^{۴۱} «طرفین معظم متعاهد و طرفین منازعات، مانع نقض فاحش (کنوانسیون‌های جنوا و پروتکل) گردیده و اقدامات لازم را در جهت جلوگیری از سایر تخلفات از کنوانسیون‌ها یا پروتکل حاضر که ناشی از قصور در ایفای وظایف مشخص شده است، به عمل خواهند آورد.»

در این بخش به برخی از مصادیق و نمونه‌های جرم ترک فعل در اسناد بین المللی اشاره می‌شود. اسناد و معاهدات بین المللی مخصوصا پروتکل اول الحاقی،^{۴۲} و نیز آراء صادره در خصوص جرایم ترک فعل از سوی دادگاه‌های بین المللی، حاکی از دو نوع جرم ترک فعل در اسناد و رویه‌ی قضایی بین المللی است. یکی خودداری از انجام تعهدات و نقض جدی آن‌ها که

بر عهده دولت‌ها گذاشته شده است، ممکن است در مواردی جرم تلقی شود و دیگری قصور و کوتاهی فرماندهان در جلوگیری از زیردستان در ارتکاب جرایم و جنایات. اکنون نمونه‌هایی از این دو نوع جرم را براساس اسناد و رویه‌ی قضایی بین‌المللی مورد بحث قرار می‌دهیم.

۱- خودداری از انجام تعهدات

اسناد و معاهدات بین‌المللی، مخصوصاً کنوانسیون‌های (۱۹۴۹) جنوا و پروتکل‌های الحاقی آن‌ها، مقررات و الزامات مثبتی را در هنگام جنگ وضع کرده است که طرفین متخاصم ملزم به رعایت آن‌ها هستند که در صورت قصور و خودداری از انجام این مقررات الزامی ایجابی و نقض آن‌ها ممکن است، مرتکب جنایت جنگی گردند. البته هر نقض و خودداری از انجام هر تعهد الزامی، جرم جنگی محسوب نمی‌شود و تنها در صورت وجود شرایط خاص، این جرم تحقق پیدا می‌کند. این شرایط که در رأی شعبه‌ی پژوهشی دیوان کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق در قضیه تادیچ،^{۳۳} در بندهای ۹۴-۹۵ بیان شده است، عبارت است از:

یک- نقض تعهد، موجب بشود که تخطی و تخلف از قاعده‌ی حقوق بین‌الملل بشر دوستانه صورت گیرد.

دو- قاعده‌ی مورد نقض، دارای ماهیت حقوق عرفی باشد و اگر به حقوق معاهدات تعلق دارد، لازم است دارای این شرط باشد؛ یعنی متخذ از حقوق عرفی باشد.

سه- نقض باید عمده و مهم باشد؛ به بیان دیگر نقض و تخلف از قاعده‌ای صورت بگیرد که ارزش‌های مهمی را مورد حمایت قرار می‌دهد و عواقب وخیمی را نسبت به مجنی علیه در بر داشته باشد.

چهار- نقض آن قاعده بر اساس حقوق عرفی یا قراردادی موجب مسؤولیت کیفری فردی گردد که آن را نقض کرده است.^{۳۴}

بعضی از این مقررات الزامی و تعهدات ایجابی که واجد شرایط فوق است و قصور و خودداری از انجام آن‌ها موجب تحقق جرم جنگی می‌گردد، در کنوانسیون‌های چهارگانه جنوا و پروتکل‌های الحاقی آن‌ها آمده است و در آراء دادگاه‌های بین‌المللی کیفری نیز به عنوان جرم جنگی شناخته شده و مرتکبان آن‌ها محکوم به مجازات شده‌اند. به نمونه‌هایی از این موارد اشاره می‌کنیم:

پروتکل اول الحاقی کنوانسیون‌های جنوا درباره‌ی حمایت از زنان مقرر می‌دارد: «با زنان باید

با احترام خاصی رفتار شود و به خصوص در مقابل تجاوز جنسی، فاحشگی اجباری و هر شکل از ایراد ضرب و جرح و قیحانه، مورد حمایت قرار گیرند.^{۴۵}

طبق این ماده، طرفین متخاصم، ملزم به رفتار احترام آمیز خاصی با زنان هستند و ثانیاً علاوه بر منع تجاوز جنسی و روسپی‌گری اجباری و هر نوع ضرب و جرح و قیحانه (به طریق اولی شامل کشتن هم می‌شود) که از جمله جرایم فعلی هستند، اطراف درگیر در جنگ ملزم‌اند و تکلیف ایجابی دارند که از زنان در مقابل این جرایم و اعمال شنیع حمایت کنند و اجازه ندهند که سربازان‌شان یا سایر افراد، زنان را مورد تجاوز جنسی قرار داده یا به فحشای اجباری وادار کنند یا به قتل رسانده یا مورد ضرب و جرح قرار دهند. و در صورت قصور و خودداری از انجام این تکالیف، مرتکب جرم جنگی شده‌اند.

این پروتکل درباره‌ی حمایت از بچه‌ها می‌گوید: «با کودکان باید با احترام خاصی رفتار شود و در مقابل هر گونه ایراد ضرب و جرح و قیحانه مورد حمایت قرار گیرند و اگر به دلیل اقتضای سنی یا جهات دیگر نیاز به مراقبت و مساعدت داشته باشند، اطراف متخاصم ملزم به انجام آن‌ها هستند.»^{۴۶}

طبق کنوانسیون چهارم جنوا، قدرت اشغال‌گر باید با استفاده از تمام وسایل در دسترس، غذا و تجهیزات طبی مردم را تامین کند. مخصوصاً اگر منابع قلمرو کشور اشغال شده ناکافی باشد، دولت اشغال‌کننده موظف است که مواد غذایی و لوازم طبی و سایر اقلام مورد نیاز را از خارج وارد نماید.

«نیروی اشغال‌گر باید با استفاده از تمام وسایل و امکانات در دسترس، غذا و تجهیزات پزشکی مردم را تامین کند. بخصوص اگر منابع موجود در قلمرو سرزمین اشغال شده کافی نباشد، قدرت اشغال‌گر موظف است که مواد غذایی و لوازم طبی و سایر اقلام مورد نیاز را از جای دیگر وارد کند.»^{۴۷}

از باب نمونه، سومیدا هاروزو و دیگران،^{۴۸} در سال (۱۹۴۶) در دادگاهی در سنگاپور به دلیل نقض وظیفه‌ی تامین غذا و مراقبت برای غیر نظامیان به ارتکاب جنایت جنگی محکوم شدند. در پرونده گازا ساداییچی و دیگران،^{۴۹} چنین حکم شد که فراهم نکردن غذا و دارو و ایجاد فضای نامناسب برای اسرای جنگی جرم بوده و مقاماتی که اسرا را در اختیار دارند، مقصر هستند.^{۵۰}

بدیهی است در جرم ترک فعل نیز همانند جرم فعل ایجابی، مسؤولیت کیفی تنها در صورت احراز عنصر روانی در کنار عنصر مادی، تحقق خواهد یافت. عنصر روانی معمولاً به صورت

قصد و نیت (عمد) و گاهی هم به شکل سهل انگاری و بی‌مبالاتی می‌باشد. در پرونده‌ای به نام قضیه هاینریش گریک و دیگران که به محاکمه‌ی شیرخوارگاه فلپکه نیز شهرت دارد،^{۵۱} در دادگاهی در انگلستان سهل‌انگاری سنگین برای تحقق مسوولیت کیفری، کافی دانسته شده است. در این پرونده، متهمان به جرم ارتکاب جنایات جنگی به دلیل نقض مفاد ماده‌ی (۴۶) مقررات (۱۹۰۷) لاهه محاکمه شدند (این ماده درباره‌ی لزوم احترام قوای اشغال‌گر به حیات و حیثیت خانواده‌ها می‌باشد). متهمان، اطفال و زنان کارگرلهستانی را که بالاچار از والدینشان جدا شده و به یک شیرخوارگاه در شهر فلپکه انتقال داده بودند، بدون غذا و مراقبت رها کرده و به علت عدم مراقبت، بسیاری از آن کودکان تلف شدند. دادگاه استدلال نمود، کارکنانی که مسوولیت اطفال را به عهده داشتند با سهل‌انگاری سنگین و مجرمانه‌ی خود، موجبات مرگ بالغ بر هشتاد طفل را در ظرف مدت شش ماه فراهم کرده‌اند؛ بنابراین به دلیل سهل‌انگاری، مسوول قتل آنان هستند. دادگاه دو تن از متهمان را تبرئه کرده و چهار تن باقی مانده را به اعدام با طناب دار و یا حبس محکوم کرد.^{۵۲}

۲- مسوولیت کیفری فرمانده

طبق اسناد و آراء محاکم بین‌المللی، در صورتی که مقام مافوق با وجود اطلاع و توانایی و کنترل موثر از ارتکاب اعمال غیر قانونی افراد تحت امر جلوگیری نکند و عاملان آن را به مقامات صلاحیت‌دار به منظور انجام تحقیق، تعقیب و محاکمه معرفی ننماید، مسوول است و مرتکب جرایم جنگی شده است. مقامات مافوق و فرماندهان نظامی یا خود مستقیماً با انجام اقدامات ایجابی مرتکب جنایات جنگی می‌شوند، یا از طریق ترک فعل یعنی به سبب قصور و سهل‌انگاری در انجام وظیفه‌ی فرماندهی و عدم ممانعت افراد تحت فرمان، مرتکب این جرایم می‌شوند. لذا مسوولیت مقام فرماندهی، دارایی دو بعد مختلف می‌باشد. یکی مسوولیت کیفری فرمانده در مقابل دستورات غیرقانونی، که به زیر دستان خود صادر می‌کند و دیگری مسوولیت کیفری فرمانده در قبال جنایات و اعمال غیر قانونی، که زیر دستان به علت عدم جلوگیری فرمانده، مرتکب می‌شوند.^{۵۳} بعد اول، از نوع جرم فعل مثبت و از موضوع بحث ما خارج است. اما جنبه‌ی دوم مربوط به عدم ایفای وظیفه‌ی فرماندهی است.

مسوولیت کیفری فرمانده، در اسناد بین‌المللی قبل از جنگ جهانی اول، ابتدا در کنوانسیون‌های (۱۸۹۹) لاهه در مورد مقررات و عرف جنگ‌های زمینی^{۵۴} و هم‌چنین در مقررات

ضمیمه‌ی کنوانسیون چهارم لاهه^{۵۵} در سال (۱۹۰۷) این موضوع جرم انگاری شد. در ماده (۱) این کنوانسیون اخیر آمده است: «برای این که محاربین جزء نیروهای متخاصم به رسمیت شناخته شوند باید تحت فرماندهی شخصی باشند که مسؤول امور زیردستانش است.» و هم چنین در پیشنهادها «کمیسیون بین‌المللی برای تعیین مسؤولیت مسبب جنگ و اجرای مجازات‌ها» در (۱۹۱۹) به این نوع مسؤولیت اشاره شده است.

نظریه‌ی مسؤولیت فرماندهی به دلیل کوتاهی در جلوگیری از جرایم نیروهای تحت امر، بعد از جنگ جهانی اول نیز مورد پذیرش قرار گرفت. در سال (۱۹۴۱) کمیسیون موسوم به «کمیسیون دول متفق در مورد مسؤولیت مرتکبان جنگ و اجرای مجازات‌ها» ایجاد شد. این کمیسیون توصیه کرد یک دادگاه بین‌المللی تأسیس شود تا متهمان را تحت عناوین زیر محاکمه کند:

«۱- صدور دستور نقض قوانین و عرف‌های جنگ.

۲- جلوگیری نکردن از نقض قوانین یا عرف‌های جنگ، علی‌رغم آگاهی از موضوع و امکان جلوگیری از وقوع آن.

۳- عدم اتخاذ تدابیر لازم برای پیش‌گیری از نقض قوانین و عرف‌های جنگ.

۴- عدم اتخاذ تدابیر لازم برای پایان دادن به آن نقض‌ها و یا مجازات مرتکبان این نقض‌ها.»

تا زمان تشکیل این کمیسیون، مسؤولیت فرماندهان، مبتنی بر مباشرت یا صدور دستور مستقیم نظامی برای ارتکاب جرم بود. اما توصیه‌ی این کمیسیون مبنی بر تأسیس دادگاه و محاکمه‌ی متهمان تحت عناوین بالا، در رویه‌ی قضایی بین‌المللی یک پیشرفت و تحول مهم تلقی گردید؛ زیرا از نظریه‌ی مسؤولیت فرماندهی ناشی از ترک فعل، جانبداری کرد. و از این تاریخ به بعد صریحاً مسؤولیت کیفری فرماندهان ناشی از ترک فعل، یعنی عدم جلوگیری زیر دستان از ارتکاب جرایم، مورد پذیرش قرار گرفت، اما دادگاه هیچ فرمانده‌ای را به دلیل ارتکاب این جرم محاکمه ننمود.^{۵۶}

بعد از جنگ جهانی دوم، این موضوع بیش از پیش مطرح شد؛ از جمله در پروتکل اول الحاقی کنوانسیون‌های جنوا مواد (۸۶) و (۸۷) مصوب ۸ جون (۱۹۷۷) و ماده (۲۸) اساسنامه دیوان بین‌المللی کیفری به مسؤولیت کیفری فرماندهان اشاره شده است. و همچنین در اساسنامه‌های

دیوان‌های بین‌المللی کیفری برای یوگسلاوی سابق، روندا و دیوان اختصاصی سیرائون، به ترتیب در مواد (۳) ۷، (۳) ۶ و (۳) ۶ به این جرم بین‌المللی تصریح شده است.

در محاکم بین‌المللی، افراد زیادی بعد از جنگ جهانی دوم به ارتکاب این جرم محاکمه شدند. از جمله دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق و روندا ۹۹ نفر را به ارتکاب این جرم متهم کردند و تنها ۵۴ تن آنان را به دلیل مسئولیت کیفری فرماندهی، مورد تعقیب و محاکمه قرار دادند و از میان آنان فقط ده نفر را محکوم به این جرم کردند.^{۵۷}

در جنگ جهانی دوم بحث انگیزترین مورد، محاکمه یک ژنرال جاپانی به نام «تومویوکی یاماشیتا»^{۵۸} بود. این اولین محاکمه‌ی بین‌المللی بود که در آن یک فرماندهی نظامی بر اساس مسوولیت ناشی از ترک فعل، در کمیسیون نظامی ایالات متحده امریکا، به عنوان متهم، تحت تعقیب قرار گرفت. وی در فاصله‌ی ۹ اکتوبر (۱۹۴۳) و ۲ سپتامبر (۱۹۴۵) فرماندهی کل نیروهای جاپان را در فیلیپین به عهده داشت. سربازان وی در ولایت باتانگاس،^{۵۹} با خشونت و قساوت، بخش عمده‌ای از جمعیت غیر نظامی را قتل عام کرده و بقیه را مورد اذیت و آزار قرار داده بودند و اسرای جنگی را به قتل رسانده و دست به چپاول و تخریب عمدی بناهای مذهبی در سرزمین اشغالی دشمن زده و به صدها زن فیلیپینی، تجاوز جنسی کرده بودند. یک کمیسیون نظامی، متشکل از افسران فاقد تجربه و دانش حقوقی، محاکمه این شخص را به عهده گرفت. این افراد را ژنرال داگلاس مک آرتور، فرماندهی عالی نیروهای متفقین در خاور دور، بر اساس اختیارات اعطایی خود، به عنوان قاضی محکمه انتخاب کرده بود. در دادگاه او را متهم کردند که در انجام وظیفه‌ی فرماندهی، مبنی بر نظارت و کنترل بر اقدامات نیروهای تحت امر خود، کوتاهی و سهل‌انگاری کرده و به واسطه‌ی این کوتاهی، به نیروهای تحت فرماندهی خود فرصت و اجازه داده که این جنایات و فجایع عظیم و فاحش را مرتکب شوند. محاکمه این ژنرال در ۱۹ اکتوبر (۱۹۴۵) شروع شده و بعد از استماع شهادت (۲۸۶) شاهد و بررسی (۴۲۳) مدرک کتبی در ۷ دسامبر (۱۹۴۵) خاتمه یافت.^{۶۰}

دادستان با بیان مواردی از قتل، تجاوز، غارت و غیره، سعی داشت اثبات کند که عدم اطلاع متهم از جنایات و فجایع این چنین گسترده و کینه‌جویانه، ممکن نیست. مگر این که او سعی در بی‌اطلاع نگاه داشتن خود کرده است که حتی در این صورت هم او باید مسؤول شناخته شود.

کمیسیون نظامی این استدلال را پذیرفت و ژنرال نامبرده را به اعدام محکوم کرد. وکیل وی

این رای محکمه را مورد اعتراض قرار داد و به دادگاه عالی امریکا شکایت کرد، ولی قضات این دادگاه نیز با اکثریت آراء حکم را تأیید کردند.^{۶۱} با این استدلال که فرماندهان وظیفه دارند در حد توان بر نیروهای تحت امر خود نظارت نمایند و از تخلفات آنان از قوانین جنگ، جلوگیری به عمل آورند. مبنای این وظیفه، قوانین زیر می‌باشد:

۱- مواد (۱) و (۴۳) قواعد پیوست کنوانسیون چهارم لاهه (۱۹۰۷). طبق مادهی (۱) برای این که محاربین به عنوان نیروهای متخاصم به رسمیت شناخته شوند، باید تحت فرماندهی شخصی باشند که مسؤول امور زیردستانش است. و بنا بر مادهی (۴۳)، فرمانده نیرویی که سرزمین دشمن در اشغال اوست، وظیفه دارد در حد توان خود، اقدامات لازم را در جهت اعاده و تأمین نظم و امنیت عمومی به عمل آورد و قوانین جاری کشور را محترم بشمارد، مگر این که چنین اقدامی مطلقاً ممکن نباشد.

۲- مادهی (۱۲) کنوانسیون لاهه (۱۹۰۷) راجع به بمباران شناورهای دریایی مقرر می‌دارد: «فرماندهان کل ناوهای قوای متخاصم، وظیفه دارند بر اجرای صحیح مفاد مواد فوق، نظارت نمایند.»

۳- مادهی (۲۶) کنوانسیون (۱۹۲۹) جنوا راجع به مجروحین و بیماران، که طبق آن فرماندهان کل نیروهای متخاصم، وظیفه دارند اجرای دقیق مفاد مواد فوق و مواردی که در این جا پیش بینی نشده است را تأمین نمایند.

به نظر اکثریت قضات دیوان عالی، طبق این مقررات، متهم «اکیدا موظف بود اقداماتی را که در توان او بوده و تحت آن شرایط مقتضی بود، در جهت حفاظت اسرای جنگ و جمعیت غیر نظامی به عمل آورد. وظیفه‌ی افسر فرمانده به نحو مذکور همواره در دادگاه‌های نظامی ما به رسمیت شناخته شده و نقض آن مستوجب مجازات بوده است.»

با وجود این، دو نفر از قضات دیوان عالی امریکا یعنی قاضی مورفی،^{۶۲} و قاضی راتلج،^{۶۳} به شدت با این رای دادگاه مخالفت کرده و خاطر نشان نمودند که اکثریت قضات نتوانسته‌اند ثابت کنند که یاماشیتا به تخلفات و جنایات ارتكابی توسط نیروهای تحت امر خود «علم» داشته است.

نظریات ابراز شده در قضیه‌ی یاماشیتا، بعد از جنگ جهانی دوم در پرونده‌های متعددی نزد دادگاه‌ها یا دیوان‌های ایالت متحده مطرح و تبعیت شده است.^{۶۴}

بیشتر این پرونده‌ها مربوط به مسؤولیت کیفری فرماندهان، به دلیل ترک فعل در قبال جرایم ارتكابی توسط زیردستان می‌شود. این گونه قضایا در شکل گیری قاعده‌ی عرفی، مبنی بر مسؤولیت کیفری فرماندهان در قبال جنایات افراد تحت امر، نقش به سزایی ایفا کرده و موجب استقرار این قاعده با زیر بنای محکم در حقوق بین الملل بشردوستانه شده است.^{۶۵}

در دهه‌های اخیر نیز در گزارش کمیسیون کاهان،^{۶۶} این موضوع مطرح شده است. این کمیسیون به دلیل کاستن از فشار افکار عمومی و مجامع بین المللی از سوی اسرائیل جهت بررسی جنایات و قتل عام در اردوگاه صبرا و شتیلا تشکیل شد. این قتل عام توسط نیروهای شبه نظامی مسیحی فالانژ بعد از ترور بشیر جمیل ریس جمهور مسیحی لبنان و متحد اسرائیل، به منظور انتقام گیری صورت گرفت. در (۱۶) سپتامبر (۱۹۸۲)، بعد از اشغال لبنان توسط قوای اسرائیل، این نیروها به شبه نظامیان مسیحی لبنان (فالانژها) که تحت کنترل آن‌ها بودند اجازه دادند که به اردوگاه پناهندگان فلسطینی در صبرا و شتیلا وارد شوند. از حدود ساعت (۶) بعد از ظهر (۱۶) سپتامبر تا (۸) صبح (۱۸) سپتامبر، این نیروها غیر نظامیان مستقر در اردوگاه را که اکثر آن‌ها را زنان، کودکان و پیرمردان از ملیت‌های مختلف تشکیل می‌دادند، قتل عام کردند. و به دلیل سوختاندن اجساد و دفن کردن آن‌ها در گورهای دسته جمعی، هیچ گاه آمار دقیق کشته شدگان معلوم نشد، ولی طبق تخمین‌های موجود تعداد آن‌ها بین (۳۲۸) تا (۳۵۰۰) نفر بوده است. این کمیسیون در گزارش خود تعدادی از مسؤولان و فرماندهان اسرائیلی، از جمله آیریل شارون وزیر دفاع وقت را به طور غیر مستقیم مسؤول این قتل عام شناخت. زیرا امکان انتقام گیری توسط فالانژها قابل پیش بینی بود و فرماندهان اسرائیل نباید اجازه می‌دادند که نیروی‌های فالانژ وارد اردگاه‌ها شوند. کمیسیون، شخص آیرل شارون را به دلیل بی‌اعتنایی و نادیده گرفتن عمدی خطر خونریزی و انتقام گیری و نیز عدم انجام اقدامات مناسب برای جلوگیری از کشتار و قتل عام، به طور غیر مستقیم مسؤول این جنایات ضد بشری معرفی کرد. و از شارون خواست که از پست نخست وزیری استعفا دهد که این کار با بی میلی او انجام شد.^{۶۷}

در حال حاضر نظریه‌ی مسؤولیت کیفری فرماندهان، به دلیل عدم جلوگیری از اعمال غیر قانونی افراد تحت امر، به طور قطع در حقوق بین الملل کیفری عرفی و معاهداتی مورد پذیرش قرار گرفته است و این مسؤولیت منحصر به جرایم جنگی نیست، بلکه جرایم علیه بشریت و نسل کشی و غیره نیز در حیطه آن قرار می‌گیرد.

ماده‌ی (۸۶) پروتکل اول الحاقی (۱۹۷۷) درباره مسؤلیت فرماندهان می‌گوید: «این واقعیت که نقض این کنوانسیون‌ها و پروتکل آن، توسط افراد زیردست صورت گیرد، موجب برداشتن مجازات و مسؤلیت کیفری از دوش فرماندهان نمی‌شود. مشروط بر این که آنان حسب مورد، آگاهی داشته یا اطلاعاتی در دست داشته باشند، که افراد زیر دست در آن شرایط زمانی در حال ارتکاب یا شرف ارتکاب جرم و نقض کنوانسیون و پروتکل‌های آن‌ها هستند و فرماندهان علی‌رغم توانایی همه‌ی اقدامات عملی را به منظور جلوگیری و منع نقض کنوانسیون‌ها و پروتکل آن‌ها انجام ندهند.»

در اساسنامه‌های دیوان‌های بین‌المللی کیفری برای یوگسلاوی سابق، روندا و دیوان اختصاصی سیرالئون، به ترتیب در مواد (۳) ۷، (۳) ۶ و (۳) ۶ تصریح شده است که ارتکاب جرمی که در صلاحیت دیوان‌های مذکور است از سوی شخص زیردست، مقام مافوق را از مسؤلیت کیفری مبری نمی‌سازد، مشروط بر آن که احراز شود وی می‌دانسته یا دلایلی او را به این آگاهی می‌رسانده است که جرم مذکور توسط مامور زیر دست در شرف انجام می‌باشد یا قبلاً انجام شده است و مقام مافوق علی‌رغم این اطلاع، اقدام لازم و معقول را برای جلوگیری از این عمل یا مجازات مرتکب آن معمول ندارد.

نتیجه‌گیری

اکثر حقوق‌دانان معتقدند که «فعل» یا به تعبیر دیگر رفتار مجرمانه که از اجزای اصلی عنصر مادی هر جرم از جمله جرم قتل است، مفهوم عامی دارد، زیرا مرکب از دو عنصر «اراده» و «رفتار» است و این دو قدر مشترک بین تمام افعال انسانی از جمله فعل مثبت و ترک فعل می‌باشد و بر همه‌ی رفتارهای مجرمانه ارادی اطلاق می‌گردد. ترک فعل به دلیل ارادی بودن، و وسیله‌ی دستیابی به اهداف مجرمانه و این که به عنوان عدم مانع جز علت تامه محسوب می‌شود، یک امر وجودی بوده و قابلیت دارد که همانند فعل ایجابی از اجزای تشکیل‌دهنده‌ی عنصر مادی جرم محسوب گردد و در شرایط ویژه، رابطه‌ی میان رفتار و نتیجه‌ی مجرمانه را برقرار سازد.

قانون‌گذار افغانستان، در کنار فعل ایجابی، ترک فعل را نیز تشکیل‌دهنده‌ی عنصر مادی جرم دانسته است. اما تفاوت آن با فعل در این است که ترک فعل به طور استثنایی و در موارد محدودی عنصر مادی جرم را به وجود می‌آورد و آن عبارتست از امتناع عمل و انجام وظیفه‌ی قانونی، قرار دادی و یا قهری. به عبارت دیگر ترک فعل در صورتی می‌تواند از اجزای عنصر

مادی جرم باشد که انجام دادن فعل یا وظیفه‌ی قانونی شخص است یا وظیفه‌ی قراردادی و یا قهری. هرچند قانون جزا در مقام بیان موارد قتل عمدی به نوع رفتار مرتکب که باید فعل مثبت مادی باشد و یا ترک فعل، تصریح نکرده؛ اما یکی از مصادیق قتل عمدی را ترک فعل ذکر نموده است.^{۶۸} ذکر این مصداق نشان دهنده‌ی این عقیده است که ترک فعل تحت شرایط خاص، قابلیت تشکیل دهنده‌ی عنصر مادی جرم قتل را دارد. البته تصریح به فعل در بند ۶ ماده‌ی ۳۹۴ و بند ۱ ماده‌ی ۳۹۶ ق.ج. و بیان نمونه‌هایی از رفتار کشنده، مانع از این نیست که ترک فعل را نیز عنصر مادی قتل عمد بدانیم، چرا که قانون‌گذار در مواردی به صراحت تمام به فعل ناشی از ترک فعل نیز اشاره می‌کند به عنوان مثال در فقره‌ی ۳ ماده‌ی ۳۵۸ ق.ج. مقرر می‌دارد: «اگر به اثر ارتکاب جرم مندرج فقره (۲) این ماده مجنی علیه معلول یا فوت گردد و مرتکب قصد آن را نداشته باشد، به جزای پیش بینی شده ضرب منجر به معلولیت یا مرگ حسب احوال محکوم می‌گردد.»

بررسی اسناد و آراء دادگاه‌های کیفری بین‌المللی، به ویژه کنوانسیون‌های چهارگانه جنوا و پروتکل‌های الحاقی آن، اسناد دادگاه‌های کیفری رواندا، یوگسلاوی سابق و اسناد دیوان کیفری بین‌المللی؛ نشان می‌دهد که مسؤولیت کیفری بین‌المللی منحصر به رفتار ایجابی نیست، بلکه ترک فعل نیز می‌تواند در شرایط خاصی عنصر مادی جرم به ویژه جرم قتل به حساب آمده و موجب مسولیت کیفری گردد. به طور کلی اسناد و رویه‌ی قضایی بین‌المللی حاکی از دو نوع جرم ترک فعل است. یکی خودداری از انجام تعهدات و نقض جدی آن‌ها که بر عهده‌ی دولت‌ها گذاشته شده است، و دیگری قصور و کوتاهی فرماندهان در جلوگیری زبردستان از ارتکاب جرایم و جنایات مانند قتل، جنایت جنگی، جنایت علیه بشریت و... .

۱. حسنی، محمود نجیب، رابطه سببیت در حقوق کیفری، ترجمه علی عباس نیای زارع، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ اول، ۱۳۶۵، ص ۲۵.
۲. البته گاهی قانون‌گذار به منظور حفظ مصالح و منافع عمومی مردم یا جلوگیری از جرایم شدیدتر، صرفاً ارتکاب برخی از رفتارها را برای تحقق عنصر مادی جرم کافی می‌داند و حصول نتیجه‌ی مجرمانه و به تبع آن رابطه‌ی سببیت بین رفتار و نتیجه، ضرورت ندارد. جرم مطلق از این دسته جرایم است. مثلاً در جرایم شهادت کذب و سوگند دروغ، به صرف دادن شهادت عالمانه یا ادای سوگند دروغ در محضر دادگاه این دو جرم به وقوع می‌پیوندد؛ اعم از این که موجب برائت گناه‌کار یا محکوم شدن شخص بی‌گناهی بشود یا خیر (حسین میر محمد صادقی، حقوق کیفری اختصاصی جرایم علیه اشخاص، تهران: نشر میزان، چاپ اول، ۱۳۸۶، ص ۲۵).
۳. محمد، باهری و دیگران، نگرشی بر حقوق جزا عمومی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، مجد چاپ اول، ۱۳۸۰ هـ.ش. ص ۱۹۴.
۴. عوض محمد، قانون العقوبات: القسم العام، مصر - اسکندریه: دار المطبوعات، بی‌تا، ص ۵۵.
۵. جورج پی فلچر، مفاهیم بنیادین حقوق کیفری، ترجمه سیدمهدی سید زاده ثانی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۸۴ هـ.ش. ص ۹۱.
۶. همان، ص ۹۲.
۷. زراعت، عباس، حقوق جزای عمومی، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۵، چاپ اول. ج ۱، ص ۱۴۳.
۸. جورج پی فلچر، پیشین، ص ۱۰۰.
۹. همان، ص ۹۳.

۱۰. الشرفی، علی حسن، شرح الاحکام العامة لتشريع العقابى اليمنى وفقا لمشروع القانون الشرعى للجرائم و العقوبات، يمن: دارالمنار للطبع و النشر و التوزيع، ۱۹۹۳ م. ج ۱، ص ۲۳۴.
۱۱. حسنى، نجيب محمود، رابطه سببیت در حقوق کیفری، پیشین، ص ۴۰۷.
۱۲. همان، ص ۶۴.
۱۳. کامل، السعید، شرح الاحکام العامة فى قانون العقوبات، بیروت: العملية الدولية و دارالثقافة للنشر و التوزيع، ۲۰۰۲ م. ص ۲۰۵.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ دوم، ۱۳۷۹ هـ. ش. جلد ۲، ص ۱۹. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، بی جا، انتشارات صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۷۶ هـ. ش. ج ۵، ص ۳۹۹.
۱۵. الشرفی، علی حسن، پیشین ص ۲۳۴.
۱۶. حسنى، محمود نجيب، رابطه سببیت در حقوق کیفری، پیشین، ص ۵۶.
۱۷. عودة، عبد القادر، التشريع الجنائى الإسلامى مقارناً بالقانون الوضعى، بی جا، دار الکتب العلمی، بی تا، ج ۱، ص ۹۴.
۱۸. کریمی، عبدالوهاب، بررسی فقهی حقوقی ترک فعل در تحقق عنصر مادی جرم، پایان نامه دوره کارشناسی ارشد موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، سال ۱۳۸۹، ص ۱۲۳.
۱۹. حسنى، محمودنجيب، شرح قانون العقوبات اللبناى، القسم العام (بیروت: دار النهضة العربیة، ۱۹۸۴ م.) ص ۲۷۴.
۲۰. حسنى، محمود نجيب، رابطه سببیت در حقوق کیفری، پیشین، ص ۴۱۶.
۲۱. همان، ص ۲۷۴ و ۲۷۵.
۲۲. حسنى، محمود نجيب، رابطه سببیت در حقوق کیفری، پیشین، ص ۴۵۲.
۲۳. حسنى، محمودنجيب، شرح قانون العقوبات اللبناى، پیشین، ص ۲۷۴ و ۲۷۵.
۲۴. زراعت، عباس، حقوق جزا عمومى، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۱.
۲۵. اردبیلی، محمد علی، حقوق جزای عمومى، تهران: نشر میزان، چاپ پنجم، ۱۳۸۲ هـ. ش. ج ۱، ص ۲۴۵. گلدوزیان، ایرج، بایسته‌های حقوق جزای عمومى، پیشین، ص ۲۰۶.

۲۶. حسنی، محمود نجیب، شرح قانون العقوبات القسم العام، بیروت- لبنان: دارالنهضة العربیة، ۱۹۸۴م. ص ۳۱۵.
۲۷. ابو عامر، محمد زکی، قانون العقوبات، القسم العام، مصر، دارالجامعة الجديدة للنشر اسکندریة، ۱۹۹۶م. ص ۱۴۵.
۲۸. ماده ۶۴۲ ق. م. ا.
۲۹. ماده واحده قانون مجازات جمهوری اسلامی ایران، مصوب خرداد ماه (۱۳۵۴) که آیین نامه اجرایی آن در دی ماه ۱۳۶۴ به تصویب هیأت وزیران رسیده است.
۳۰. نجفی، محمد حسین، پیشین، ج ۴۲، ص ۲۴.
۳۱. ابو عامر، محمد زکی، پیشین، ص ۱۴۶.
۳۲. شامبیاتی، هوشنگ، حقوق کیفری اختصاصی، تهران: انتشارات ویستار، چاپ چهارم، ۱۳۷۷. ج ۱، ص ۱۶۲. و صادقی، حسین میر محمد، حقوق کیفری اختصاصی جرایم علیه اشخاص، پیشین، ص ۳۹.
۳۳. ابو عامر، محمد زکی، پیشین، ص ۱۴۶ و ۱۵۳.
۳۴. مصلائی، علیرضا، جعل و تزویر در حقوق کیفری ایران، تهران: ناشر خط سوم، ۱۳۸۲. ص ۴۰. آقایابی نیا، حسین، حقوق کیفری جرایم علیه اشخاص، تهران: نشر میزان، چاپ سوم، ۱۳۸۶. ص ۳۶. و زراعت، عباس، حقوق جزا عمومی ج ۱، پیشین، ص ۱۵۱.
۳۵. این ماده از نظر قواعد نگارشی محل انتقاد است چون «امتناع از عمل مخالف قانون» همان اطاعت از قانون است که امر ممدوح و مورد خواست قانونگذار است ولی منظور قانونگذار «امتناع از انجام عمل واجب به موجب قانون است که انسان وظیفه الزامی خود را ترک کند.
۳۶. محمد صدر توحید خانه، حقوق جزا عمومی افغانستان، المان: انستیتوت ماکس پلانگ، ۱۳۸۶، ص ۷۹.
۳۷. «نقشه با تمام انواع آن در قسمت پسر صغیر تا وقتی توان کسب و کار و در قسمت دختر صغیره تا وقت ازدواج بدوش پدر می باشد».
۳۸. گلدوزیان، ایرج، حقوق جزای اختصاصی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ هشتم، ۱۳۸۰.
۳۹. صادقی، حسین میر محمد، جرایم علیه اشخاص، تهران، نشر میزان، چاپ اول، ۱۳۸۶، ص ۴۴.
۴۰. آنتو نیو کسسه، حقوق کیفری بین المللی، ترجمه حسین پیران، اردشیر امیر ارجمند، زهرا موسوی،

تهران: انتشارات جنگل، جاودانه، چاپ اول، ۱۳۸۷، ص ۲۵۰.

۴۱. صادقی، حسین میر محمد، دادگاه کیفری بین المللی، تهران: نشر دادگستر، چاپ اول، ۱۳۸۳. ص ۱۴۱.

۴۲. ماده ۸۶ و ۸۷ پروتکل اول الحاقی کنوانسیون های ژنو.

43. (Tadic Interlocutory Appeal)

44. http://www.temple.edu/lawschool/drwiltext/docs/Jurisdiction%20Appeal_ICTY%201995.pdf

۴۵. پروتکل الحاقی اول ماده ۷۶

۴۶. همان ماده ۷۷.

۴۷. ماده ۵۵ کنوانسیون چهارم ژنو.

48. (Sumida Haruza and others)

49. (Gozawa Sadiachi and others)

۵۰. آنتونیو کسسه، پیشین، ص ۲۵۰.

51. (Hainrich Gerike and others Baby Home trial Flepke)

۵۲. همان. ص ۲۵۱.

۵۳. صادقی، حسین میر محمد، حقوق جزا بین المللی، تهران: نشر میزان، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ص ۶۰.

54. Hague Convention with Respect to the Laws and Customs of War on Land

55. Regulations Respecting the Laws and Customs of War on Land annexed to the Fourth Hague Convention.

۵۶. جاویدزاده، حمید رضا، مسئولیت فرماندهی (تأکید بر شرط قصد مجرمانه) مجله دادرسی، شماره ۶۱، ۱۳۸۶، ص ۲۳.

57. <http://jicj.oxfordjournals.org/cgi/reprint/5/3/599.pdf>, p 602, 27/6/1388 .

58. (Tomoyuki Yamashita)

59. (Batangas)

۶۰. در طول مدت محاکمه دادستان در صدد بود که عمق جنایات نیروهای ژاپن را افشا نماید. وی خاطر نشان ساخت که ژاپنی ها چگونه کشیشها را در کلیساها به قتل رسانیده و بیماران را در بیمارستانها و نیز اسرای امریکایی را سر بریده اند. او از جمله به نمونه بسیار فجیع و غم انگیز اشاره کرد. یکی این که یک سرباز ژاپنی نوزادی را به هوا پرتاب کرده و با پرتاب کردن سرنیزه خود او را به سقف چسبانیده بود. در مورد دوم ۲۰ سرباز ژاپنی به دختری تجاوز کرده و سپس سینه های او را بریده اند.

۶۱. صادقی، حسین میر محمد، دادگاه کیفری بین المللی، پیشین، ص ۱۴۳.

62. (Murphy)

63. (Rutledge)

64. Soemu Toyoba, Takashi Sakai .Karl Brand and others, Wilhelm List and others, Wilhelm Von Leeb and others.

۶۵. آنتو نیو کسسه، پیشین، ۲۵۲.

66. (Kahan)

67. http://en.wikipedia.org/wiki/Sabra_and_Shatila_massacre

۶۸. ر.ک: بند ۲ ماده ۳۵ ق.ج.

تحلیل اقتصادی حقوق؛ مبانی و بسترها

محمد اخلاقی*

چکیده

تحلیل اقتصادی حقوق و قواعد حقوقی، رویکردهای مختلفی را طی نموده و اینک تمامی ساحات و ابعاد زندگی فردی و اجتماعی را به عنوان قلمرو حاکمیت خویش فراگرفته است. بسترهای این همزیستی دانش حقوق و اقتصاد را می‌توان در آراء و اندرزهای فیلسوفان فلسفه‌ی اخلاق در یونان باستان، مکاتب اصالت لذت انگلیسی، اصالت عمل آمریکایی، مکاتب اقتصادی و اندیشه‌های حقوق و اقتصاد قرن بیستم مغرب زمین یافت.

برداشت عمیق حقوق و اقتصاد می‌رساند که عوامل و مسایل اقتصادی، محرک و مؤثر بر انجام یا ترک تعاملات و ساختارهای شکل‌دهنده‌ی اجتماعی می‌باشد. به عبارتی، این پیام‌سنجی رفتار و سیاست‌گذاری، از اعمال قواعد اقتصادی (کارآمدی) در انتخاب، ارزیابی و تبیین تأثیرات پدیده‌های حقوقی نشأت می‌گیرد.

واژگان کلیدی: حقوق و اقتصاد، بستر فلسفی، بستر اقتصادی، بستر حقوق و اقتصادی، کارآمدنگری حقوقی.

*. محمد اخلاقی، نویسنده مطالب حقوقی

طرح موضوع؛

تبیین مساله این بحث در راستای بررسی منشأ، مبانی و نظریات اندیشوران و فلاسفه‌ی اخلاق، پیرامون نگرش تحلیل اقتصادی تقریر یافته است. به طوری که متناسب به سیر تکوین، رشد و تعالی نگاه فایده‌گرایانه، به رفتار و انتخاب فردی و جمعی تأکید و ادامه بحث به عصر حاضر دوام داشته و سوال اینست که بسترهای زایش، باروری و انکشاف دیدگاه مبتنی بر تحلیل اقتصادی حقوق و کارآیی و مؤثریت قواعد حقوقی چیست؟

جامعه و به تبع آن، انسان (اقتصادی)^۱ با توجه به نیازها و منابع طبیعی، مالی و نیروی انسانی خویش، رو به انکشاف و ایجاد تناسب بین آنها دارد. در این راستا، دانش‌هایی می‌توانند این روند را دقیق و علمی تبیین و بررسی نمایند. حقوق^۲ و قواعد آن، اداره، نظم و تأمین امنیت را در تمامی جنبه‌های شخصیتی، حقوقی (مدنی و جزائی)، مالی و جانی تابعان را روی دست دارد. اقتصاد^۳ و ابزارها و روش‌های آن، بهبودی شرایط زندگی انسان‌ها را با توجه به نیازهای افراد، از طریق تخصیص بهینه‌ی منابع در نظر دارد. یا به عبارتی، علم مطالعه‌ی رفتار افراد در موقعیت‌ها، انتخاب‌ها و روش‌های زندگی از یک سو و بررسی ساختار، شرایط، منابع و امکانات مادی و معنوی جوامع برای حصول رفاه و حداکثر نتیجه مورد نظر از دیگر سو، موضوع دانش اقتصاد است. موضوعی که ابناء بشر آنها را در روابط خویش مطالبه نموده و همیشه به دنبال «حداکثرسازی در منافع و نتایج» از راه «حداقل‌کاری در منابع و مصارف» می‌باشد. این همان انگیزه‌ی اقتصادی یا کارآمدنگری در اهداف، رفتار و انتخاب افراد است که در دانش بین‌رشته‌ای حقوق و اقتصاد^۴، مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد.

به این ترتیب این دو دانش علاوه بر تنوع و گستردگی زیرشاخه‌های علمی و عملی در عصر حاضر، دارای اهمیت ذاتی یا نفسانی بوده و جایگاه بی‌بدیلی در اداره و نظم مالی و حقوقی افراد بازی می‌نمایند. ضرورتی که در این دانش میان‌رشته‌ای بر آن تأکید و ابزار و روش کار آن خواهد بود. در واقع اقتصاد و نگرش‌های اقتصادی با توجه به خصیصه‌ی نگاه اقتصادی بشر در رفتارها و اولویت‌های روزمره‌اش، از قلمرو سنتی عبور نموده و تارهای تازه‌ای را برای مؤثریت بیشتر خود تنیده که از ساحه‌ی رفتارها، موضوعات و قضایای صرفاً اقتصادی به ساحات غیر بازاری و

پدیده‌های اجتماعی (سرمایه، عوامل و منابع اجتماعی) گسترانیده شده است.

تحلیل اقتصادی قواعد حقوقی^۵ با بکارگیری قواعد و ابزارهای شاخه‌ی اقتصادسنجی، به ارزیابی کمی پدیده‌ها با استفاده از مفاهیم ریاضیات، احصاییه، روش‌های آزمون و تحلیل داده‌ها پرداخته و به این ترتیب مقولات اجتماعی و حقوقی را سنجی عددی، کمی و هزینه-فایده‌کارایی می‌نماید. در واقع، دانش حقوق و اقتصاد، به عنوان ابزاری تلقی می‌شود که قابلیت تحلیل، پیش‌بینی و تغییر رفتار افراد در نظام تقنین و تطبیق (نظام حقوقی) را مهیا می‌سازد و این توانایی و ظرافت عالم حقوق و اقتصاد است که باید بین ابزارها و نگرش‌های اقتصادی (کمی)، تجربی و مادی‌نگری صرف، با پدیده‌ها و مفاهیم کیفی، نظری و حقوقی پل ارتباطی توانمند و منطقی برقرار سازد که نه تنها عدالت اجتماعی در قبال افزایش رفاه و ثروت خدشه‌دار نگشته، بلکه ارزش و جایگاه رفاه اقتصادی و عدالت اجتماعی بارورتر گردد.^۶

ناگفته نماند که هم‌زیستی علمی و عملی اقتصاد و حقوق، تحت دو رویکرد، شناخته می‌شود که به نوعی به مفهوم بررسی انکشاف این دانش میان‌رشته‌ای است. نسل اول یا حقوق اقتصاد، رویکرد سنتی بوده که اقتصاددانان، حقوق را به عنوان چهره‌ای از مطالعه‌ی سیستم اقتصادی می‌دیدند که باعث می‌شد حقوق، بیشتر به عنوان یکی از عناصر مطالعه‌ی سیستم اقتصادی ظهور کرده و توجه چندانی به شناخت اثر محرک‌ها و قواعد حقوق بر نحوه‌ی رفتار اقتصادی افراد نداشته باشد. ولی اقتصاد حقوق، اعمال ابزار تحلیل اقتصادی و مشخصاً اقتصاد خرد و سیستم قیمت‌ها بوده و اساساً ورود منطقی و روش اقتصاد در حقوق است. هدف این تحلیل، تبیین چگونگی تأثیر قواعد حقوقی بر افراد و انتخاب اوست که با تناسب قیمت‌های برگرفته شده از قوانین، اعمال می‌گردد. اما سخن اصلی تحلیل اقتصادی حقوق یا اقتصاد حقوق، ورود عامل بهره‌وری و کارایی اقتصادی در شکل دادن به قواعد حقوقی است.^۷ اگر در رویکرد سنتی، حقوق (دان) در خدمت اقتصاد، ارزش‌ها و قوانین اقتصادی بود، در رویکرد جدید، اقتصاد (دان) و ابزارهای اقتصادی در خدمت حقوق و نهادهای حقوقی - قانونی می‌باشد.

با این وجود یکی از محققین در این عرصه، برای بلوغ این تعامل، سه مرحله را بر می‌شمرد؛ پیوند سنتی از قرن ۱۷ تا اوایل دهه‌ی ۱۹۴۰ ادامه داشته و سنتز حقوق و اقتصاد میانه از اوایل این دهه تا اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ (۱۹۵۸) بوده است و دوره جدید که همان تحلیل اقتصادی از حقوق می‌باشد از ۱۹۵۸ آغاز و هنوز ادامه دارد.^۸

به طور کلی، این نوشتار بر آن است تا بستر و سرچشمه‌ی زایش، رویش و باروری مفکوره‌ی نگرش کارآمدی به حقوق و قواعد حقوقی را تبیین و تحلیل نموده و در مطالب سلسله‌وار به سایر حوزه‌های حقوقی دوام یابد.

گفتمان؛ سیر تحول مفهوم تحلیل اقتصادی حقوق^۹

بی‌تردید پدیده‌های واقعی و اعتباری اعم از حقوقی و غیر حقوقی، به منظور اظهار وجود و نیل به تداوم حیات علمی، نیازمند تمهید زمینه‌پدایش و نیز مستلزم وجود شرایط مقتضی زیست و ادامه‌ی حیات‌اند. زیرا در غیر این صورت یا اصلاً پا به عرصه‌ی ظهور نمی‌گذارند و یا اینکه در فرض حصول زمینه و علل وجودی نیز متعاقب ظهور، به لحاظ فقدان وجود شرایط مقتضی، پس از مدتی طرد و یا متروک می‌شوند و از ادامه‌ی حیات باز می‌ایستند و یا بطور کلی از چرخه حیات علمی مفقود می‌گردند.^{۱۰}

در این راستا و جهت فهم دقیق، ریشه‌ای و پیگیری تاریخی موضوع، به تبیین مبانی دانش بین‌رشته‌ای «حقوق و اقتصاد» یا «اقتصاد حقوق» پرداخته شده و به بررسی علل و بسترهای گرایش‌ات روزافزون به دخالت دادن دیدگاه‌های فلسفی (فلسفه اخلاق)، اقتصادی و حقوقی (حقوق و اقتصاد) در حقوق و یا به تعبیر رساتر؛ در قواعد و قضایای حقوقی اشاره دارد. به عبارتی، بسترهای شکل‌دهنده به رویکرد اقتصاد حقوق به طور عام، به پیش‌بینی و ارزیابی برآوردهای هزینه-کارآیی برخوردار است از سیاست‌گذاری در قانون‌گذاری و تطبیق قوانین و همچنین کارآمدی نظام حقوقی معنا می‌پردازد. لذا مبانی در این ورطه، تبیین و ترسیم سنگ‌تهداب رویکرد اقتصادی به حقوق، بر پایه‌های گزاره‌های اخلاقی یا همان اصول و قواعد فلسفی و انگاره‌های مکاتب اقتصادی و حقوقی مربوطه است که استدلال‌هایی در ثبوت و چینش جایگاه گذشته، حال و آینده نگرش مزبور را ارایه می‌دهد.

الف- بستر فلسفی- اخلاقی

از جمله اولین سنگ‌تهداب پیرامون زایش موضوع، واری و بازخوانی عصری بسترها و زمینه‌های اخلاقی- فلسفی می‌باشد. بسترهایی که گزاره‌های رفتاری در فلسفه اخلاق و عقاید فیلسوفان پیام‌دنگر در قالب مکاتب فلسفی، منجر به باروی رویکرد اقتصادی شده است. به گونه‌ای که متضمن بررسی و بازخوانی اصول و مبانی موجود با نگاهی به عقاید و نظریات اندیشمندان علم اخلاق و فلسفه رفتار بوده و به تبیین مساله‌ی (معیار) خیر و شرّ و لذت و رنج

اعمال اشخاص و نحوه مماشات با هم‌نوعان، اشیاء و پیرامون می‌پردازد.

در این سیر انکشافی با وجود دلایل سودگرایانه که گه‌گاه در آثار اندیشه‌ورزان قرون وسطی به چشم می‌خورد، ولی در خلال عصر روشنگری^{۱۱} که انگاره سودگرایی به عنوان مکتبی فکری طرح شد، به دلیل ریشه‌داشتن در خواسته‌ها و الگوهای رفتاری طبع بشر، میدان‌داری نمود و با آراسته شدن به نظریه‌های تجربی در خصوص احساس و بویژه به دلیل تجددطلبی و سکولارمشربی، برای بسیاری جذابیت داشت و موجب تداوم زیست و بقاء حیات فایده‌گرایی گردید. باری، در قرن نوزدهم میلادی، اخلاق سودگرا رشد و بالندگی یافت. مکتبی که از گرایش‌ها و از مهم‌ترین نحله‌های تفکر لیبرالیسم است،^{۱۲} در طریق خواست‌های لذت‌جویانه و مصلحت‌اندیشی تجربه‌گرایان انگلیسی قرار گرفت.

بدین منظور، با توجه به اختلاف‌نظر اندیشمندان و صاحب‌نظران انگاره فایده‌مندی و نیز احترام به اصالت نظر هر گروه فکری، «مکتب سودانگاری» و «مکتب پراگماتیسم» را می‌توان تقسیم‌بندی نمود،^{۱۳} هر چند که در تبیین این بستر برای رویکرد اقتصادمحور به حقوق، «مکتب اصالت عمل آمریکای شمالی» پاره‌ای از اندیشه‌های مهم «مکتب اصالت سود انگلیس» را بکار گرفته است.^{۱۴}

ناگفته نماند که، «سودگرایی اخلاقی»^{۱۵} که از زمره نظریات پیامدگرا^{۱۶} و غایت‌نگر می‌باشد و البته پرنفوذترین تقریر پیامدگرایانه در حوزه «اخلاق هنجاری»^{۱۷} است از دیگر نظریات در این دسته از نظریه‌ها، یعنی «خودگرایی»^{۱۸} اخلاقی و «دیگرگرایی»^{۱۹}، متمایز می‌باشد. در نظر فرد سودگرا، درستی و نادرستی عمل بر مبنای سود یا خوشی‌ای که از آن ناشی شده، خواهد بود. در این گرایش رفتاری، بدنبال حصول بالاترین نرخ رفاه برای بیشترین تعداد افراد مربوطه در گروه است و «اصل سود»^{۲۰} یا «اصل بیشترین خوشی»^{۲۱}، محوری‌ترین اصل در فلسفه‌ی اخلاق شان جلوه‌گری می‌نمایاند.^{۲۲}

۱- یونان باستان؛ اخلاق لذت‌گرا

فلسفه‌ی اخلاق، اغلب به عنوان فلسفه‌ای شناخته می‌شود که به نحو گسترده‌ای شامل مطالعه‌ی تمام زوایای افکار پیرامون رفتار بشر می‌شود. همچنین رأی کلی این است که فلسفه بصورت عام و فلسفه‌ی اخلاق به صورت خاص، ابتکار یونانیان می‌باشد.^{۲۳} مباحث تبیین و تحلیل افعال خوب و بد، خیر و شر، لذت و درد، و اصلاً معیار سنجش هر یک از مفاهیم خوب و بد، فی‌نفسه، از

آغاز تولد فلسفه و فلسفه‌ی اخلاق؛ که در پی تحلیل پرسش و پاسخ‌هایی می‌باشد، پیرامون معنا، مبنا و ماهیت این خوب و بد می‌چرخد.^{۲۴} مساله‌ای که تاکنون سوژه‌ی محافل اخلاقی و فلسفی بوده و به نظر می‌رسد که حیات جاودانه‌ای داشته باشد.

این متفکران، اغلب اخلاق را با طبابت مقایسه و آن را «هنر زیستن» و «مواظبت نفس» توصیف می‌کردند. آموزه‌ی سودمندی و لذت، تعبیر به «خیر» می‌شد و افلاطون در روش دیالکتیک خود، آن را طریق هدایت به سوی مشاهده خیر عنوان می‌داشت؛ حتی قبل از وی، سقراط حاکمیت عقل بر بدن را برای دست‌یابی به لذت در مدت زمان بیشتر تأیید کرد که هرگز با اصل لذت در تضاد نمی‌باشد و «لذت»، «داشتن هر آنچه خیر است»، عنوان گردید.^{۲۵} سقراط - بر خلاف سوفیست‌ها - معتقد بود که انسان با بهره‌مندی از عقل، می‌تواند به اصول اخلاقی دست یابد و نفع شخصی را با خیر مشترک همراه نموده تا در تمامی دوران برای همگان مورد بهره‌برداری قرار گیرد. بدین‌گونه بود که وی در پی زدودن دوگانگی نفع شخصی و خیر عمومی برآمده است.^{۲۶}

اما ریشه‌های اخلاق مبتنی بر سودگرایی، به اندیشمند مشهور چینی موتزو^{۲۷} (قرن پنجم قبل از میلاد) بر می‌گردد. او تمام دوستی‌های نوع بشر و تمام ارزش‌گذاری‌های اعمال را بر اساس سودمندی آنها محقق می‌دانست.^{۲۸} این اندیشه در عهد باستان به آریستوپوس^{۲۹} و اپیکور^{۳۰} می‌رسد. آریستوپوس (۴۳۵-۳۶۶ ق.م.) که ابتدا شاگرد سقراط بود، اصل لذت‌گرایانه^{۳۱} را دنبال و لذت را تنها خیر تلقی نمود.^{۳۲} اما غایت اخلاقی را نمی‌توان در غیاب لذت یا درد صرف و منفی دانست. لذا وی، لذت را غایت زندگی و غایتی مثبت قرار داد. اما چه نوع لذتی؟ کورناییان بعدها بیشتر بر لذت جسمانی نسبت به لذات عقلانی ارزش نهادند. چرا که چنین لذتی شدیدتر و قوی‌تر می‌باشد. اما ایشان که بدون تردید عناصر لذت‌جویانه را در زمینه‌ی نظریه‌ی سقراط اقتباس کردند، اعلام نمودند که مرد خردمند در انتخاب خود از لذت، آگاهی و شناخت آینده را در نظر می‌گیرد.^{۳۳} بدین ترتیب، وی که حوزه‌ی کورنایی^{۳۴} را بنا نهاده بود، از این اصل ساده لذت‌طلبی، به عنوان تنها خیر، پیروی می‌کرد. حوزه‌ی کورنایی، در مسیر این بینش اخلاقی، منتهی به پیدایش فلسفه‌ی اپیکور (۳۴۱-۲۷۰ ق.م.) گردید. اپیکور به پیروی از اسلاف خود، ملاک اصلی خیر را، لذت دانسته و در این بین، لذات طبیعی مانند خوردن و نوشیدن را که معتدل و سالم‌اند از لذات غیرطبیعی مانند آرزو و شهوت، متمایز می‌نمود.^{۳۵}

وی از نخستین حکیمان یونانی بوده که دو مفهوم نیک و بد را با معیار لذت و رنج سنجید و

از هر چه باعث آلم و درد است، پرهیز و آنچه خوشی است در صدد آن برآمد.^{۳۶} در واقع اپیکور با اعتقاد به مادیت واقعیات امور، غایت وجودی انسان را نیز مادی - که همان لذت است - قرار داد. در این نظریه‌ی قاطع اپیکوری، هدف نهایی زندگی، این است که حتی المقدور از یک زندگی سراسر لذت، باید بهره برد و لذت واقعی، در هر چه بیشتر از رنج و ترس دور بودن، تبیین می‌گردید.^{۳۷}

ناگفته نماند که حوزه‌ی کورنایی در برابر حوزه کلبی Cinic که توسط آنتیس تنس (Antisthenes) از شاگردان سقراط ایجاد شده بود، قرار داشت که بعدها رواقیون (Stoicism) از آنها منشعب گردیدند که غایت اخلاقی آنها، رسیدن به حالت خونسردی، یعنی بی‌تفاوتی نسبت به لذت و آلم بود.^{۳۸} رواقیان بر خلاف اپیکوریان از نظریه‌ی ماده‌گرایانه‌ی خود، نتایج و تبعات بسیاری گرفتند و همه چیز را مقدر شده از ناحیه‌ی خدای مادی و کیهانی دانسته و لذا به خداانگاری Pantheism معتقد بودند. ایشان زندگی ساده و فارغ از لذت که قانونمند و جایی برای لذت و درد نیست را پیشنهاد می‌کردند.^{۳۹} بدین ترتیب در نظریات جمع‌گرایانه - در برابر فردگرایی اپیکوری - «مکتب رواقی»، وظیفه را جوهر اخلاق دانسته که هماهنگ کننده فرد و جامعه تلقی می‌گردد. در نظر ایشان، قواعد عقلانی، از عقلانیت محض - خدا - منشأ شده و اصول اخلاقی خود را بر آن بنا نهادند و آن است که، اولین بنیانگذاران نظریه‌ی «وظیفه‌گرایی» در اخلاق هستند که اوج آن در اندیشه‌های کانت به منصفه ظهور رسید.^{۴۰} در واقع «مکتب رواقی»، اپیکوری و شک‌گرا، معرف‌مرحله‌ی اخلاقی تاریخ فلسفه یونان بود که مرحله‌ای است از سنت‌های عمیق و اصیل انسان‌گرایانه. فلسفه‌ی اپیکور به واسطه‌ی همین گرایش انسان‌گرایانه‌اش بود که بر فیلسوفان انسان‌گرای عصر روشنگری از دیدرو به بعد تأثیر عمیق نهاد. مکتبی که گرایش عملی به زندگی داشته است.^{۴۱}

به این ترتیب، بر اساس لذت‌گرایی^{۴۲} در اخلاق و گزاره‌های رفتار فردی، هیچ انسانی به کاری اقدام نمی‌کند، مگر اینکه برخاسته از میل و آرزو باشد. چون ارضای میل با لذت توأم است، پس هدف نهایی هر عملی، لذت می‌باشد و مهم نیست که انگیزه‌ی اصلی، لزوماً انجام کار خوب باشد؛ اتمام عمل، وابسته به لذتی است که با موفقیت‌آمیز بودن آن توأم باشد.^{۴۳}

۲- مبانی فلسفه سودانگار

گرایش مکتب سودانگاری^{۴۴}، در ماهیت تفکر، جریانی ضد دینی بود.^{۴۵} این انگاره محصول دو

جریان فکری در انگلستان است که بیش از فلسفه و تأملات نظری، به عمل توجه داشت. یکی از این دو جریان، توجه به لذات دنیوی است که از توماس هابز^{۴۶} و جان لاک^{۴۷} نشأت گرفته، راه را برای «فایده گرایی هیوم» می‌گشاید. از این جریان فکری، مکتب فایده‌گرایی جرمی بنتام و جان استوارت میل ظهور کرد. معیار ایشان در اعتبار قواعد و مقررات حقوقی، لذت و رنج، خوشی و درد در گزاره‌های رفتاری اشخاص بوده است. جریان فکری دیگری از چارلز داروین^{۴۸} در زمینه‌ی «تکامل طبیعی» ناشی شده که راه را برای سودمندی از نظر لزوم تطابق فرد با محیط زیست و اجتماع هموار می‌کرد.^{۴۹}

جان لاک را عموماً پایه‌گذار «فلسفه‌ی سودگرایی جدید» عنوان می‌کنند، زیرا بکارگیری اخلاق اصالت نفع در نظریات اجتماعی و سیاسی وی، بیش از تحلیل او از معیارهای رفتار شخصی، منشأ اثر واقع شده است. وی همانند هابز، فضیلت اخلاقی را به عنوان انطباق با سنت و قانون در نظر می‌گرفت. اما در اینکه ارزش سنت و قانون به نوبه‌ی خود به واسطه‌ی دو ملاک اساسی‌تر اخلاقی، یعنی «اصل سودمندی» و «حقوق طبیعی» معین می‌شود، اختلاف داشتند. به عقیده‌ی او اصالت لذت، هدف تمام افعال انسان و به تبع آن، معیار اصلی ارزش‌گذاری می‌باشد. به این ترتیب وی به تبعیت از هابز، خیر را به عنوان متعلق میل و اراده بیان کرد. اما بعدها با فرض اینکه خاصیت اشیایی که تحریک امیال می‌کنند عبارت است از «جاذبه آنها در تولید لذت یا کاهش درد»، خیر را به عنوان «آنچه می‌تواند در ما تولید لذت کند» تعریف^{۵۰} و شر یا بدی را به آنچه فزونی رنج است، تعبیر نمود. لاک، خیر و شر اخلاقی را همسانی و ناهمسانی بر طبق قانون که بنا بر اراده‌ی قانون‌گذار، خیر و شر ما حاصل می‌آید، نامید.^{۵۱} دیوید هیوم^{۵۲} در کتاب اخلاق، (رساله‌ای در باب طبیعت بشر) اصل سود را پذیرفته و انگیزه نهایی اخلاق را خودگروی می‌داند. اما در کتاب تحقیق درباره اصول اخلاقی، محاسبه او از طبیعت بشر، حکایت از گرایش‌های نوع‌دوستانه و خودگرایانه دارد.^{۵۳} وی تا آنجا پیش رفت که، اظهار داشت در قلمرو عمومی، هیچ معیار حقانیتی جز سود و فایده نمی‌تواند وجود داشته باشد.^{۵۴}

با این مقدمه از لذت‌سنجی رفتاری، می‌توان تبیین نمود که نفع‌گرایان، سودانگاری را در معنی خاص آن و از منظر ارزیابی قواعد حقوقی، وصف مشترک این ارزیابی دانسته و ارزش رفتار انسانی بر حسب نتایج سودمند آن تعیین می‌گردد. بدین ترتیب، در جهت این ارزیابی چهار اصل استوار است:

۱) نیکی یا بدی رفتار انسان بر حسب نتایجی که برای خود او یا دیگران در اجتماع به بار می‌آورد، مطرح است.

۲) خوبی یا بدی قانون، بر مبنای آثار آن درباره‌ی مجموع اجتماع، قابل ارزیابی است.

۳) نتایج حاصله برای اشخاص با اندازه‌گیری لذت و رنجی که می‌برند ارزیابی آن بر پایه مقایسه خوشی‌ها و ناخوشی‌ها و فزونی یکی بر دیگری می‌باشد.

۴) در این داوری، لذت و ألم هیچ کس بیشتر یا کمتر از دیگران به حساب نمی‌آید. منافع عمومی جامعه، مفهومی جز منافع مجموع افراد آن ندارد، یعنی «بیشترین سعادت برای بیشترین مردم».^{۵۵}

به عبارت دیگر، ملاک حقانیت قوانین و جهت‌گیری مقررات، فایده‌مندی و اصالت سود است نه مصلحت یا عدالت و ملاک خوبی یا بدی قوانین و مقررات حقوقی، سود بیشتر است. از این رو هدف حقوق «تأمین حداکثر سعادت برای اکثریت جامعه» می‌باشد.^{۵۶}

در اینجا لازم است تا پیرامون نظریات اندیش‌ورزان مکتب اصالت سود، غور شود تا در روند تبیین و رشد مفهوم لذت و فایده بهتر و رساتر، مدخل بحث مشخص گردد؛

سودمداران کلاسیک ناظر بر اندیشه‌ورزانی است که اولاً از نظر زمانی به عصر روشنگری و قرن ۱۶ میلادی و مابعد آن مربوط بوده و در ثانی، از باور لذت‌گرایی اخلاقی و هدونستیک عهد باستان، تقریباً آزاد و به مفاهیم خوشبختی و سود و زیان مادی دوران نوزایی نزدیک شده‌اند. به عبارت دیگر، مفکوره‌ی ایشان از مفهومی لذت‌گرایانه جسمی، به سودجویی مادی ارتقاء داشته و در سیر تحول خویش، در مکاتب و با اندیشمندان «حقوق و اقتصاد»، به انگاره‌ای مبتنی بر ارزش‌مداری پول و هزینه-فایده و تحلیل اقتصادی-کارآیی متحول گشته‌اند؛

۱-۲- سزازه بکاریا؛^{۵۷} سودمندی کیفر

این اندیشمند انگلیسی مشرب، علاوه بر تبیین علمی و نظری مبانی اصالت لذت و سود، بیشتر به تبیین مبانی نظری پیرامون جرم و کیفر یا همان شعار «سودمندی کیفر» نظر داشته است. در واقع اندیشه وی مبتنی بر قانون‌مندی کیفر و انطباق آن بر اصولی است که منفعت جامعه را حاصل نماید.^{۵۸}

۲-۲- جرمی بنتام؛^{۵۹} سودگرای کمی‌نگر

بنتام به عنوان بنیان‌گذار مکتب فلسفی-اخلاقی سودانگاری در آغاز سده نوزدهم است. او

جوهر و ذات تفکر انسان‌ها را در پی جویی لذت و رفع رنج مقرر و تمام اندیشه‌ها و داوری‌ها و هدف‌های او بر این مبنا قابل تعریف است. وی از منظر اخلاقی و وجدان، لذت جویی را تنها انگیزه‌ای می‌بیند که حتی تحمل رنج و تقدیم جان و مال را سودجویی اشتباه‌آمیز می‌داند و برای خوشی‌های دورتر و پربه‌تر از لذت‌های محسوس دریغ می‌شود.^{۶۰} این طرز تفکر و مبانی فلسفی سبب شد تا این فیلسوف انگلیسی به عنوان بنیان‌گذار مکتب اصالت نفع یا اصالت سودمندی و به عبارتی، پدر «جنبش اصالت سود»- هر چند که قبل از وی تفکرات «سودمداری اخلاقی» طرح‌ریزی شده بود- دانسته شود و آموزه‌های فلسفی او در زمینه‌ی حقوق جزا و اثر بخشی عمیق آن در تدوین قوانین زمان خود، وی را به عنوان حقوق‌دان بزرگی معرفی نماید. در واقع نخستین مرحله از اصالت تجربه انگلیسی قرن نوزدهم که اوج تجربه‌گرایان را در هیوم می‌توان دید، به نهضت اصالت فایده معروف است که با بنام آغاز گردید. وی صریحاً این اندیشه را مرهون هیوم دانسته و همچون اسلافش فضیلت را مبتنی بر فایده تعریف نمود.^{۶۱}

مبنای مورد نظر بنام در رویکرد فایده‌مندی و تعمیم سودگرایی اخلاقی، همانا نفع اجتماعی و یا سود همگانی است که مفاهیم عدالت و تکلیف را در راستای سود اکثریت جامعه می‌بیند و غایت قوانین و هدف قانون‌گذار را در گرو این سود جمعی نقش آفرینی می‌کند.^{۶۲} لذا سودمندی جامعه را باید در گرو امری دانست که به صلاح جامعه بوده و بر مجموع لذت‌های اعضای آن بیافزاید.^{۶۳} وی میزان فایده‌بخشی در مورد قانون‌گذاری و نهادهای سیاسی را همانا در بدلی از خوشبختی تعداد هر چه بیشتر افراد جامعه، معرفی می‌نماید که در پاسخ به هدف از قانون و مطلوبیت آن بیان شده بود.^{۶۴}

۳-۲- جان استوارت میل؛^{۶۵} مدافع فایده‌گرایی

اقتصاددان و نظریه‌پرداز انگلیسی و مدافع اقتصاد آزاد و تحقق آزادی‌های فردی، که همچون پدرش جیمز میل^{۶۶}، از مهم‌ترین پیروان یا به عبارت دقیق‌تر، مدافع مکتب اخلاقی بنام بود. میل، انسان را دارای وجدان اخلاقی دانسته و در می‌یابد که لذت و سودجویی وی نمی‌تواند خارج از جامعه و منافع آنها باشد. وی در راستای دگرگونی‌های مبانی اخلاقی خویش، بر خلاف بنام، بین لذت‌های مادی و معنوی و خوشی‌های حیوانی تفاوت قایل بود.

میل، در دفاع عمیق و مستدل از اصالت فایده‌گرا به عنوان اساس اندیشه هیوم و بنام، اساس فایده‌گرایانه را بر «اصل بیشترین خوشی»^{۶۷} قرار داد. وی اخلاق را شاخه‌ای از فایده و عدالت

را شاخه‌ای از اخلاق معرفی نموده،^{۶۸} و این سرجمع خوشی را، باور و معیار رویکرد اخلاقی سودمداری در نظر گرفت. در مفکوره‌ی میل، فایده، عیاری برای درستی یا نادرستی اعمال است که در پی فزونی خوشی معنا می‌یابد. مقصود از خوشی^{۶۹}، لذت و نبود درد و در مقابل، ناخوشی، درد و نبود لذت است. این خوشی، شالوده‌ی منحصر به فرد افعال بشر و داور تمام رفتارهای انسانی و لذا معیار اخلاقیات^{۷۰} می‌باشد.^{۷۱} بر این مبنا، سعادت یا خوشی، مترادف با فایده قرار گرفته است و سعی نمود تا نشان دهد که این فایده‌مندی در پرتو خوشبختی کل یا فایده عموم^{۷۲} معنا دارد.^{۷۳} در غیر آن فایده فردی یا خصوصی^{۷۴} که فقط خوشی تعداد کمی از افراد را دربرگیرد، پذیرفتنی نمی‌باشد.^{۷۵}

وی در رساله سودگرایی^{۷۶} کوشید تا برای رفع آنچه که برداشتی حیوانی از انسان و روحيات وی در قبال لذت‌جویی او گفته می‌شود، نسخه‌ای از فایده‌مداری ارایه دهد که در تنافی با ارزش متعالی انسانی نگردد. همچنین انحصار معیار سنجش لذت، بدون عنصر کیفیت، شادکامی‌های برتر و اصیل را از قلم نیانداخته باشد. لذا در این راستا، رساله سودگرایی را که بیشتر در رد عقاید مخالفین بود، تفریر و با پشتوانه‌ی دلایل منطقی، البته به روش فلسفی، به تحقق جایگاهی درخور آن همت می‌گمارد. وی ایده فایده‌گرایی بتنام را با این اثرش آغاز نمود که با الهام از مباحث روان‌شناختی بتنام در انگیزه‌ی به فعلیت رسیدن تصورات انسان، ملاک جدیدی برای ارزش‌گذاری اعمال انسان و نهایتاً نیل به انجام یا عدم انجام آن اراده می‌کند.^{۷۷}

در پایان با برشمردن نظریات برخی از مهمترین نظریه‌پردازان فایده‌گرایی معاصر، اهمیت موضوع را در حال حاضر می‌توان یادآور شد؛

ویلیام گادوین (۱۷۵۶-۱۸۳۶)، هربرت اسپنسر (۱۸۲۰-۱۹۰۳)، هنری سیجویک (۱۸۳۸-۱۹۰۰)^{۷۸}، جرج ادوارد مور (۱۸۸۳-۱۹۵۸)^{۷۹}، ویلیام کی. فرانکنا (۱۹۰۸-۱۹۹۴)، برتراند راسل، آر. ام. هیر، هاستینگز راشدال، استیون تولین، پی. اچ. سینگر و جی. جی. سی. اسمارت.

۳- مبانی فلسفه‌ی عمل‌گرا^{۸۱}

آموزه‌های فلسفی این مکتب، در آمریکا و در آستانه‌ی قرن نوزدهم بنیان نهاده شد و ویلیام جیمز^{۸۱} فیلسوف آمریکایی را غالب نویسندگان، نوآور این نظریه می‌دانند. هرچند که پیش از او چارلز سندرز پیرس^{۸۲}، این اصطلاح را وارد ادبیات فلسفه آن دوران نمود و اصول آن را بیان کرد.^{۸۳} هرچند که وی نیز ایده نیکولاس جان گرین^{۸۴} را دست مایه‌ی خویش قرار داده است.^{۸۵}

اما ریشه‌های پراگماتیسم را در «عقل عملی کانت»، ستایش اراده شوپنهاور، عقیده به بنای اصلح داروین یعنی بقای عقاید اصلح و احق، عقاید پیروان اصالت سود که هر خیر و نیکی را به مقیاس منافع می‌سنجیدند، سنن استقرایی و تجربی فلسفه‌ی انگلیس و بالأخره نفوذ محیط آمریکا می‌توان یافت.^{۸۶} در سیر تحول این اندیشه سخن اینکه، پراگماتیسم فلسفی مقارن با جنگ دوم جهانی، رو به افول نهاد. پس از آن در آغاز دهه ۱۹۶۰م. توسط ریچارد رورتی^{۸۷}، حیاتی دوباره یافت. اندیشه‌های پراگماتیکی در دهه‌ی ۱۹۸۰ از سوی نئوپراگماتیست‌ها^{۸۸} مانند مارتامینو، توماس گری، ریچارد پاسنر و سایرین ادامه حیات داد.^{۸۹}

با این حال، نمی‌توان از هم‌گونی و ارتباط پراگماتیسم حقوقی و واقع‌گرایی حقوقی غافل ماند؛ به مانند مکتب فایده‌گرایی که ریشه‌اش در واقع‌گرایی حقوقی نهفته است، رویکردهایی که بعد از یک دوره موفقیت تا پایان جنگ دوم جهانی کاملاً از صحنه خارج و بعدها اولی مجذوب جریان اصلی اندیشه حقوق و دومی با فلسفه‌ی تحلیلی جایگزین شدند.^{۹۰}

به بیان خود جیمز، اصطلاح پراگماتیسم را با الهام از پیرس وارد فلسفه نموده و این اصطلاح، از واژه‌ی یونانی «پراگما» به معنی «عمل»^{۹۱} اقتباس شده است.^{۹۲} اما واژه پراگماتیسم نه به معنای یک روش یا یک مکتب، بلکه به عنوان قواعد مبتنی بر تجربه در حوزه‌ی اخلاق عملی، توسط کانت بکار برده شده بود و توجه به غایت فعل که در این گونه قواعد مراعات می‌شود، باعث شده که کانت آنها را پراگماتیک بنامد.^{۹۳}

پیرامون معنای پراگماتیسم، جیمز با بیان نزاعی در مورد چرخش اطراف درخت بلوط بین یک مرد و سنجاب و در مقام حل منازعه به این نتیجه می‌رسد که «روش پراگماتیکی» قبل از هر چیز، روشی است برای حل نزاع‌های متافیزیکی، که در غیر این صورت می‌تواند پایان‌ناپذیر باشند. در چنین مواردی عبارتست از «کوشش برای تفسیر هر موضوعی به کمک ردگیری پیامدهای عملی مربوط به آن». پیرس در مقاله «چگونه افکارمان را روشن کنیم؟»^{۹۴} نیز پس از خاطر نشان کردن این نکته که عقاید ما واقعاً قواعدی برای عمل می‌باشند تبیین نمود که برای بسط یک مفهوم ذهنی فقط لازم است این مفهوم برای ایجاد اینکه چگونه رفتاری بکار می‌آید و آن رفتار چرا یگانه معنای آن را معین می‌سازد، کفایت می‌کند. در نتیجه، جهت وضوح کامل افکار پیرامون موضوعی، لازم می‌نماید تا متوجه نتایج عملی عارضی باشیم. جیمز این اصل پیرس را «اصل پراگماتیسم» نام نهاده و حتی امروزه تحت «جنبش پراگماتیکی» نام گرفته می‌شود.^{۹۵}

افکار و آراء جیمز به طور کلی، بر تجربه، نتایج حاصله و قابلیت عملی یافتن، مبتنی است و پراگماتیسم را نامی نو برای پاره‌ای از اندیشه‌های کهن می‌داند.^{۹۶} جیمز بیان می‌کند که محک «حقیقت» را بایست در «عمل» جستجو کرد و به نتایج، بیش از اصول بایست اهمیت داد. لذا عقیده‌ای «درست» می‌باشد که موفق شود و به تحقق بپیوندد.^{۹۷}

در واقع مفهوم «حقیقت» در فلسفه‌ی عمل‌گرا، معیار تازه‌ای به خود گرفت. یعنی چهره‌ای از خوبی‌ها و سودمندی‌ها در اندیشه‌ی بشر می‌باشد و قضیه‌ای «حقیقت» دارد که سودمند و دارای نتیجه عملی باشد. این همان حق است و لذا باطل، نادرست خواهد بود. بر این مبنای، همه‌ی حقایق نسبی و اضافی بوده و ملاک مطلق و ثابتی در این زمینه وجود ندارد. چرا که عالم متغیر و امر ثابتی در آن موضوعیت ندارد. بنابراین، «حقیقت»، تابع آثار سودمند و مبتنی بر مصلحت^{۹۸} قرار می‌گیرد.^{۹۹}

در یک جمع بندی کلی می‌توان بیان نمود که، حقوق و قانون در نظر پیامدگرایان پراگماتیست، همانا در جهت تمایلات انسانی و در راستای قرار داشتن ابزاری در خدمت نیازهای وی تبیین می‌گردد. حتی معرفت و باور، در برآوردن خواست‌ها معنا می‌یابد. به عبارتی، قانون به «هدف» نظر دارد تا به منشأ و این غرض در «رفاه جامعه» قابلیت تدوین خواهد داشت. بدین ترتیب است که در فلسفه‌ی پراگماتیسم، مسوولیت در قبال «حقیقت» یا «خرد» باید جای خود را به مسوولیت در برابر هم‌نوعان دهد.^{۱۰۰} در دیگر سو، در تفکر سودمدار بتام نیز، حقوق ابزاری در جهت کسب پیامدهای مطلوبیتی است و قانون فقط در این راستا، در نظر گرفته می‌شود.^{۱۰۱}

• هم‌گرایی پراگماتیسم، فایده‌گرایی و تحلیل اقتصادی حقوق

در نگرش مکتب اصالت عمل، به جای بحث درباره‌ی آرمان‌ها و تصورها، به آثار و نتایج کردار نظر داشته و میزان تحقق نتایج، معیار ارزش تلقی می‌گردد. در واقع، کلیت اندیشه‌های فلسفی این مکتب فکری در مسأله‌ی معرفت مبتنی بر اصالت تجربه و در عمل بر فایده‌گرایی استوار است.^{۱۰۲} از این نگاه، پراگماتیست، تمایز توصیف کمتر سودمند و بیشتر سودمند از جهان و انسان را تأیید می‌نماید و همه‌ی مقوله‌های ذهنی، بدون استثنا به لحاظ سودمندی‌شان برای زندگی بهتر متحول و بکار گرفته می‌شوند. این پاسخی است که در برابر پرسش «سودمند برای چه؟» داده می‌شود.^{۱۰۳} آنگونه که اشاره شد، به بیان جیمز، حقیقت و حق در افکار و اعمال تنها امری است که «سودمند» یا «مصلحت» بوده و به همین دلیل است که مفاهیم، نسبی و مشروط به

آثاری است که بر آن مترتب می‌شوند و اگر عقیده‌ای ما را برای زیستن بهتر یاری کند، لازم است به آن معتقد شویم و حقیقت‌پنداریم، پس بجا است گفته شود: حقیقت آن است که «سودمند» باشد. به بیان دیگر، جیمز تعریف متداول حقیقت را، که مطابق فکر با واقع است، بدین گونه اصلاح نمود که این مطابقت باید در عمل باشد و موفقیت در نیل به خواسته‌هایمان را بهتر تأمین نماید. بدین ترتیب در مکتب مصلحت‌گرایی، تفاوتی بین «سودمند» و «حقیقت» باقی نمی‌ماند.^{۱۰۴}

اما مساله دقیق‌تر در تبیین هم‌گرایی تحلیل اقتصادی حقوق و رویکرد عمل‌گرایانه فلسفی، در افکار و اندیشه‌های ریچارد پاسنر^{۱۰۵} (۱۹۹۳ و ۱۹۹۵) و به عبارت رساتر، در تبیین وی از مفاهیم و ابعاد عملی تحلیل اقتصادی از حقوق نهفته است. در واقع، مفهوم فنی ناظر بر این تحلیل اقتصادی مدرن، در فرمت جدید از رویکرد پراگماتیستی و از جمله اندیشمند عمل‌گرا، ریچارد رورتی الهام گرفته و تصمیم‌سازی حقوقی را به عنوان شاخه‌ای از استدلال عملی قرار می‌دهد که بر اهمیت تجربه بر منطق صوری و رسمی در راستای قانون-سازی تأکید می‌نماید. این باور پاسنر، در تبیین حقوق و اقتصاد، پیرو نسخه‌ای از واقع‌گرایی حقوقی است که در عصر حاضر با جنبش‌هایی مانند مطالعات انتقادی حقوقی ادامه‌ی طریق می‌دهد. در سال‌های اخیر، این فلسفه عمل‌گرا، با بازبینی درخور توجه و الهام از فلسفه‌های پست‌مدرن از قبیل؛ نئوپراگماتیسم، مطالعات انتقادی حقوقی و جهش در رویکرد حقوق و اقتصاد جدید، مجرب و کارآمد شده است.^{۱۰۶}

اثرات فلسفه عمل‌گرا بر نسل اول تحلیل اقتصادی حقوق و نیز طرح حداکثرسازی ثروت، منجر شده است که حقوق و اقتصاد را ذاتاً دارای رویکرد پراگماتیکی جلوه داده و پی‌جویی نماید که آیا این تحلیل، فقط عملکرد محاکم و اثرات آن را بر رفتار افراد زیر نظر داشته باشد و آیا این مبنا، در خود یک پند و قاعده‌ی کلی رئالیستی ندارد؟ لذا حقایق انتقادی از سیستم حقوقی و قوانین فعلی، پاسنر را به توسعه رویکردی از حقوق واداشت که به تعریف شخصی از پراگماتیسم دست یابد و مدعی عملی‌گرایی، نسبییت، شکاکیت و هم‌نوا با علمیت آن باشد و قضات را در تطبیق قانون، بر تکثر منابع قانونی و نه غیرقانونی، عینی و نه ذهنی، رسمی و نه شهودی و آگاهانه و نه ضمنی رهنمود می‌دارد.^{۱۰۷}

شاید بتوان مفکوره‌ی واقع‌گرایی حقوقی را حلقه‌ی اتصال سه‌گانه اصالت سود انگلیسی، اصالت عملی آمریکایی و تحلیل اقتصادی حقوق قرار داد. بدین ترتیب، هم‌کاسه شدن این انگاره‌ها در واقع‌نگری به حقوق و قواعد آن^{۱۰۸} که حقوق و شناخت آن را بی‌نیاز از سایر علوم

اجتماعی و شرایط محیطی مؤثر بر آن نمی‌داند، جملگی بر تطبیق قواعد کمی و پیامدسنج (اقتصادی) در تحلیل پدیده‌های حقوقی منجر می‌گردد. بدین لحاظ، پیامدنگری اهداف، قواعد، رهنمودها در مناقشات اجتماعی و اجرای آنها، نقطه‌ی اتصال دیگری است که حلقه‌ی سه‌گانه‌ی مزبور را کارآمد نموده است.

۴- مکتب واقع‌گرایی حقوقی^{۱۰۹}

برخی از حقوق‌دانان، ریشه‌ی اصلی تحلیل اقتصادی حقوق و دیگر مطالعات بین‌رشته‌ای را در آموزه‌های مکتب واقع‌گرایی در حقوق نسبت می‌دهند. مکتبی که از اوایل قرن بیستم در آمریکا در واکنشی به جریان شکل‌گرایی در حقوق توسط هولمز، کاردوزا و پوند به ثمر نشست. واقع‌گرایان قاضی را نسبت به آگاهی و ملاک قرار دادن شرایط اجتماعی و اقتصادی مرتبط با قضایای حقوقی، اخلاق و سیاست حاکم بر جامعه و سیاست عمومی و نیز آثار اجتماعی و اقتصادی ناشی از تصمیم‌گیری دخیل می‌دانند و برای این آگاهی، تجهیز و تسلط به دیگر علوم اجتماعی را لازم می‌بینند. در نظر ایشان، توجه مداوم حقوق در مسیر هماهنگی با تحولات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، این ادعای شکل‌گرایان را نفی می‌کند که حقوق امری مشخص، ثابت و تابع منطق‌لا تغییر است. بدین ترتیب، ایشان علاوه بر جایگاه حقوق در کتاب‌ها و رویه‌ی محاکم و مقررات حقوقی، اهمیت به عوامل مؤثر در واقع بر حقوق را، نافع و راه‌گشای بهتر در پاسخ‌گویی نیازهای جامعه می‌دانند و لذا این رویکرد بیشتر علمی و تجربی را برمی‌گزینند. در اینجا اشتراکات واقع‌گرایی حقوقی و تحلیل اقتصادی حقوق، می‌تواند قرابت‌شان را تبیین و بیان نماید؛

• عدم استخراج قواعد حقوقی و توجه به مقولات حق و تکلیف از مفاهیم مجرد حقوقی- توجه به شرایط و قواعد حاکم بر جامعه در عملکرد نظام حقوقی و ملاحظات محاکم در صدور رأی بررسی و شناخت کافی و لازم از آثار اجتماعی نظرات و قواعد حقوق و احکام محاکم با توسل و تسلط به سایر ابعاد علوم اجتماعی.^{۱۱۰}

در واقع ریشه‌ی مکتب واقع‌گرایی حقوق را می‌توان پیرامون بحثی تحت عنوان «استقلال یا وابستگی علم حقوق» دانست. بدین ترتیب که صورت‌گرایان^{۱۱۱} و اثبات‌گرایان حقوقی^{۱۱۲} و طرف‌داران نظریه‌ی نظام حقوقی خودساخته^{۱۱۳} به حقوق از درون نگریسته و دانش حقوق را دانش مستقل از سایر علوم اجتماعی و واگرا از آنها می‌دانند. اما در مقابل واقع‌گرایان حقوقی،

تحلیل‌گران اقتصادی حقوق و طرف‌داران مطالعات حقوقی انتقادی^{۱۱۴} که به حقوق از برون و از دیدگاه سایر علوم نگاه می‌کند معتقدند؛ نقش حقوق تنها جنبه‌ی امری دادن به مطالعات سایر دانش‌ها مانند اقتصاد، نظریه‌ی سیاسی، فلسفه‌ی اخلاق، جامعه‌شناسی و غیره است. در واقع در این نظریه‌ها بر خلاف نظریه‌های طرف‌دار استقلال حقوق، به جای نظر به ماهیت حقوق، به هدف و کارکرد اجتماعی و اقتصادی آن توجه نموده و فهم حقوق از طریق تفسیر و تحلیل نتایجش را، جایگزین فهم آن از طریق مفاهیم و اصطلاحات حقوقی صرف کرده‌اند.^{۱۱۵}

در مجموع، زمینه‌ی فلسفه‌ی اخلاقی تحلیل اقتصادی حقوق، غایت اهداف و رفتار ابناء بشر را تحقق هرچه عمیق‌تر لذات مادی و معنوی از یک سو و پیگیری هرچه بیشتر سود و منفعت از دیگر سو دانسته است که تهداب‌گرایش به زمینه‌ی مالی و اقتصادی حقوق و اقتصاد را مهیا ساخت. این مکاتب بر نتایج و پیامدسنجی رفتار و انتخاب‌ها تأکید می‌نمودند که نسخه‌ی دقیق‌تر آن در یافته‌های تحلیل اقتصادی حقوق ایجاد شده است.

ب- بستر اقتصادی

منظور از این بستر یا همان مکاتب اقتصادی، مکاتب و اندیشه‌ها یا نظریات اقتصاددانانی است که در سیر تحول‌انگاره لذت-سود، به مفهوم اصلی و ریشه‌ی دانش حقوق و اقتصاد، توجه داشته‌اند. لذا این مکاتب، بر سیر تاریخی این رشد پیش‌رفته است و شامل مکتب کلاسیک قدیم و جدید و نهادگرایان قدیم و جدید می‌باشد.

۱- مکتب کلاسیک قدیم و جدید

این مکتب علاوه بر تأثیرات شگرف در تحلیل پیامدهای اقتصادی حقوق و کارکرد آن، در موضوع پیش-بینی رفتار انسان، زیربنای نهضت حقوق و اقتصاد می‌باشد.^{۱۱۶} لذا نیازمند بررسی و تعمق در اندیشه و آثار صاحب‌منصبان و بانیان آن لازم است.

اندیشه‌ی اقتصاد کلاسیک با نام دیوید هیوم (۱۷۷۵-۱۷۱۱) آغاز و تا استوارت میل (۱۸۷۳-۱۸۰۶) ادامه حیات داشت و به گونه‌ای مؤثر افتاد که مسیر بعدی علوم اقتصادی را کم و بیش تا عصر حاضر شکل داد.^{۱۱۷} لیبرال‌های کلاسیک را به دو گروه خوشبین‌ها مثل؛ آدام اسمیت، ژان باتیست سه و باستیا و گروه بدبین‌ها مانند رابرت مالتوس و دیوید ریکاردو تقسیم نموده‌اند که استوارت میل در بینابین ایشان جای دارد. دسته‌ی اول به پیروی از عقاید سردهسته کلاسیک‌ها- آدام اسمیت- بر اصالت فرد، آزادی عملکرد نظام‌های اقتصادی و یا جریان‌های طبیعی اقتصاد

که موجب رفاه و خوشبختی جامعه می‌گردد، نظر داشته و اسمیت مهم‌ترین اصل اخلاقی را، توسعه‌ی خوشبختی بشریت می‌دانست. در مقابل بدبین‌ها، ضمن قبول این آراء، اجرای آزاد این قواعد مکشوفه را موجب فقر دانسته و بر اثر آن سرانجامی شوم برای جامعه پیش‌بینی می‌کردند و در نهایت به حضور دولت در عرصه اقتصاد روی خوش نشان نمی‌دادند.^{۱۱۸} اسمیت به طور عمده‌ای تحت تأثیر اندیشه‌های فرانسیس هاجسون بوده و نظریات او درباره‌ی اخلاق برای فهم سیاست و اقتصادش اساسی است و به مانند هیوم - دوست نزدیکش - رهیافتی نیوتنی یا طبیعت‌گرا به اخلاق و سیاست در رد نظریه‌ی قرارداد اجتماعی به عنوان خاستگاه حکومت داشت.^{۱۱۹}

در واقع روش اقتصاد کلاسیک جدید که در اواخر قرن نوزدهم میلادی، به عنوان بدیل اقتصاد سیاسی کلاسیک ظهور یافت؛ در پی تحولات ناشی از دموکراسی و نوزایی صنعتی، مسایل و مباحث متناسب و راهکارهای بدیع را می‌جست. در این عصر، بنگاه‌های اقتصادی در تعیین قیمت و دستمزد، تعاریف تازه‌ای را در پی داشت. تعامل بازارها و تجارت بین‌الملل، توضیحات دیگری را پی‌انداخت که دیگر انباشت سرمایه و نقش طبقه‌ی اجتماعی در فراز- و- فرود تحولات اقتصادی کهنه شده و شکوه و شیوه‌ی تحلیل کلی اقتصاد کلاسیک به کناری خزیده بود. اما این نظام بدیل نیز بدون جدل برپا نگردیده است.^{۱۲۰} برای درک بهتر این دو دسته از مکاتب اقتصادی باید گفت؛ در قرن هجدهم، علمای کلاسیک، دانایان اقتصاد کلان بوده و در این راستا روش‌شناسی نظریه‌ی اقتصاد را در جهت مطالعه مساله رشد اقتصادی بلند مدت نظام سرمایه‌داری و با الهام از استدلال منطقی قیاسی جستجو نموده و متدلوژی نظریه اقتصادی را مانند علوم فیزیکی بر حسب روابط علل و معلول تفسیر می‌کردند. در حالی که در اواخر قرن نوزدهم، علمای نئوکلاسیک، صاحب‌نظران اقتصاد خرد بودند که متدلوژی نظریه اقتصادی را، مطالعه منطق صرفه‌جویی در چارچوب تخصیص اقتصادی منابع در بازارهای خرد قرار دادند.^{۱۲۱}

لازم به ذکر است که این مکتب از آن رو کلاسیک جدید یا نئوکلاسیک نام نهاده شد که از سویی، در نهایت به نتایج کلاسیک‌ها در عقاید اقتصادی شان رسیده (البته از مسیر دیگر) و نیز در کانون تحلیل‌های آنها، مطلوبیت و مفهوم نهایی قرار داشته است.^{۱۲۲} به تعبیر کلاسیک‌های جدید، کلاسیک‌ها نه تنها قادر به اثبات ادعاهای خود به طریق علمی نبودند، بلکه دچار دور و تسلسل گشتند. اما این نحله‌ی جدید اقتصادی نیز در مواجهه با بحران‌های نیمه اول قرن بیستم

دچار رخوت و ناتوانی شد و نظریه‌های جدیدتر طرح و جای آن را پر نمود.^{۱۳۳} هر چند که تثبیت اقتصاد نئوکلاسیک در بین سال‌های ۱۸۷۰ تا ۱۹۷۰ به عنوان پارادایم در جریان اصلی علم اقتصاد، آن را یکه‌تاز معرفی می‌نمود.^{۱۳۴}

بر این پایه، مکتب اقتصادی کلاسیک جدید، بر اساس گرایش‌های فکری ویلیام استانلی جونز^{۱۳۵}، کارل منگر^{۱۳۶} و لئون والراس^{۱۳۷} پدید آمد. ولی نقش آلفرد مارشال^{۱۳۸} - بنیان‌گذار مکتب کمبریج در انگلستان - را نمی‌توان نادیده گرفت.^{۱۳۹} وی کوشش می‌نمود تا بین مکتب کلاسیک و کلاسیک جدید آشتی برقرار سازد و هنری ویکستید و آرتور پیگو نیز در تکامل این مکتب کوشیدند.^{۱۴۰} عقاید این اقتصاددانان بعدها در ایتالیا، انگلیس، اطریش و آمریکا توسط اجورث، بوم باورک، فیشر و پارتو اشاعه یافت که توانست تعالیم کلاسیک‌های اقتصادی را تحت‌الشعاع قرار دهد.^{۱۴۱}

در فراز و فرود جنبش حقوق و اقتصاد، و در اعمال‌نظر پیرامون مبانی اقتصادی رویکرد تحلیلی اقتصادمدار حقوق و کاربرد آن، مکتب کلاسیک جدید، هم به لحاظ اصول و «روش فردگرایانه» مبتنی بر مطالعه‌ی حداکثر سود و نفع شخص‌مدار و هم از نظر تأثیرات عمیق بر قرائت‌های گونه‌گون از آن در «مکتب حقوق و اقتصاد شیکاگو» و هم قرائت «حقوق و اقتصاد نهادگرایانه»، حایز اهمیت است و نقش برجسته دارد.

همچنین استخوان‌بندی اندیشه‌ی اقتصادی نهایی‌گرایی^{۱۴۲} که در واقع پایه‌های اولیه عقاید کلاسیک‌های جدید را شکل داده است و با سردمداران این مکتب - جونز، منگر و والراس - نام آشناست، در مبانی فایده‌گرایی و قرائت لذت‌گرایانه و عقلانیت ابزاری - با وجود چند قرائتی بودن آن - نهفته است. به طور کلی جونز - به تصریح خودش - همان مبنای مطلوبیت‌گرایی بتنام را به عنوان پایه بررسی علمی در اقتصاد قرار داد. وی تصریح کرد که «ارزش تماماً بستگی به مطلوبیت دارد - آن گونه که کلاسیک‌ها آن را در هزینه فایده می‌دیدند - و حداکثر کردن لذت، مسأله‌ی اصلی در اقتصاد است.»^{۱۴۳} لذا در دیدگاه وی، همچون بتنام، مطلوبیت هم جنبه‌ی فیزیکی و هم پیوند روان‌شناختی دارد.^{۱۴۴}

در رابطه با چارچوب گزاره‌ی رفتاری فایده‌گرا و مفکوره‌ی حقوق و اقتصاد، همانا خصوصیت پیگیری علم اقتصاد بر تنها اصل مسلم «انسان در جستجوی تمتع بیشتر با کوشش کمتر است»، از ناحیه‌ی بنیان اصلی (مکتب فایده‌گرایی) آن می‌باشد، قرار دارد. البته گزاره‌ای است که

توسط هم‌فکران کلاسیک‌شان در قالب «نفع شخصی» تحرک عامل انسانی در فعالیت‌هایش، جلوه یافته بود.^{۱۳۵} از این رو، اصول این مکتب بر «روش فردگرایانه» و پیش‌بینی رفتار انسان در تحلیل مباحث اقتصادی مبتنی است. حتی زیربنای نهضت نگرش اقتصادی به حقوق، اصول، روش‌شناسی و ابزارهای مورد استفاده این مکتب در تحلیل مباحث اقتصادی می‌باشد.^{۱۳۶} بدین ترتیب ویژگی شاخص علم اقتصاد در مکتب اقتصاد کلاسیک جدید، بر «اصل لذت و رنج» تعبیر می‌شود. لذا علم اقتصاد؛ مطالعه‌ی منطق محاسبه‌ی عقلانی و اقتصادی است که با حداقل هزینه، حداکثر رضامندی خاطر انسان را فراهم می‌آورد. در این استدلال، فرض بر منافع شخصی به عنوان محرک فعالیت‌های انسانی مستتر است.^{۱۳۷} بنائاً از اصول کلی نظریه‌پردازان انگاره نئوکلاسیک می‌توان به تمرکز بر مفهوم نهایی، تأکید بر اقتصاد خرد، تأکید بر رقابت کامل، برپایی تئوری قیمت مبتنی بر تقاضا، رفتار عقلانی و حداقل دخالت دولت اشاره نمود.^{۱۳۸}

۲- مکتب نهادگرایی قدیم و جدید

مکتب نهادگرایی^{۱۳۹} یکی از مکاتب اقتصادی سرمایه‌داری- در اوایل قرن بیستم، توسط تورستن ویبلن^{۱۴۰} متولد شد، اما کاملاً نو بنیاد نبود، چه اینکه روش و کارکرد آن قبلاً در قرن نوزدهم توسط ماکس وبر، سیسموندی، مارکس و سومبارت تأکید شده بود.^{۱۴۱} به نظر می‌رسد مبانی فکری اندیشه‌ی نهادگرا، به افکار آگوست کنت، چارلز داروین و هربرت اسپنسر مرتبط باشد.^{۱۴۲} این مکتب، بویژه نهادگرایان جدید، با داشتن روش‌شناسی تجربی و توسل به پژوهش‌های تجربی و استقرایی بجای نگرش تحلیلی و انتزاعی و با بررسی پدیده‌های اقتصادی در چارچوب رویکرد تکاملی و داشتن مشی عمل‌گرایانه - که عمل‌گرایی خود را مدیون عقاید پیرس، دیوئی و جیمز است- و نگاه بین‌رشته‌ای خصوصاً در حقوق و اقتصاد، سعی در تحلیل نهادها به عنوان بستر و قالب انجام فعالیت‌های اقتصادی دارد. از ویژگی‌های عملکرد نهادی، توانایی انطباق و هماهنگی آن با سایر نگرش‌های مرسوم در علم اقتصاد، خصوصاً مکتب نئوکلاسیک و در جهت توضیح بهتر پدیده‌های اقتصادی است که فرضیات ساده‌ساز و صرفاً بازارنگر به اقتصاد را قبول ندارد، بلکه انگیزه‌های کنش‌گران اقتصادی را پیچیده‌تر و در نوعی بازار می‌بیند.^{۱۴۳}

شایان توجه است که هم‌پوشانی عمیق‌تر مکتب نهادگرایی جدید و مکتب کلاسیک جدید اینجاست که تأکید مکتب نهادگرایی جدید بر تحقق حداکثرسازی نفع شخصی است که به عنوان یک پیش‌فرض تلقی می‌گردد. به عبارتی «انسان انتخابگر معقول» در مرکز توجه ایشان قرار دارد

و نهاد در این مفکوره، بر کارایی و مناسبات صرفه‌جویانه - به این اعتقاد که افراد معقول در رفتار خود اقتصادی عمل می‌کنند - مبتنی است.^{۱۴۴}

تورستن و بلن، به عنوان پایه‌گذار مکتب نهادی، سراسر تمدن بشری را یک طرح نهادی تلقی کرد و رفتار انسان‌ها را در نهایت، در نهادها قابل گسترش می‌دید. بنابراین سعی نمود تا ثابت نماید نهادهای فصلی، محصولی از فرآیند مداوم گسترش آداب و رسوم است که از قرون گذشته تاکنون در فعالیت بوده است. وی در تحلیل اقتصادی خویش، از روش نهادی بهره می‌گرفت. بر این اساس، افراد جامعه به خاطر نیازهای خود، نهادهایی را ایجاد کرده که به مرور به صورت آداب و رسوم در جامعه ماندگار و نهادینه می‌شود. در واقع مقصود و بلن، بررسی عملکرد این نهادها نیست، بلکه در جستجوی بررسی تکامل آنها می‌باشد و این تکامل را قانونی می‌داند که در بافت نظام سرمایه‌داری وجود داشته و بر جریان پیچیده‌ی پیشرفت فنی استوار است.^{۱۴۵} بدین ترتیب وی نهادها را عادت‌های ایجاد شده در ذهن می‌داند که بین عموم مردم مشترک‌اند.^{۱۴۶}

پیروان مکتب نهادگرایی به دو دسته قدیم و جدید تقسیم شده است که وبلن، کامونز و میچل، بنیان‌گذاران دسته‌ی اول و آتاگینز، تای سون، هامیلتون، تاگ ول و جان گالبرایت، پیرو مکتب جدید نهادگرایی قرار می‌گیرند. دسته‌ی اول عمدتاً معتقد به تشریح زندگی اقتصادی نهادی‌اند و هیچ‌گونه اهدافی را در مورد اصلاح فعالیت‌های اقتصادی دنبال نمی‌کنند و صرفاً معتقد به تکامل تدریجی جامعه هستند. می‌توان گفت، هدف عمده مکتب قدیمی، صرفاً تحلیل و توضیح زندگی اقتصادی، آن چنانکه هست و آن چه بوده، می‌باشد و نتیجتاً ضعف‌های سیستم اقتصادی را اشاره می‌کند. انتقاد وارده بر این مکتب قدیمی اینکه، در برخی آراء خود صرفاً خیالبافی داشته و بر مبنای فرضیات غیرواقعی نظرپراکنی نموده‌اند. این مکتب با فرضیه مسلّم «فطرت» و «ذات» شروع و انسان را به حدی نازل و کم‌اهمیت جلوه می‌دهد که برده‌ی فطرت و عادات می‌گرداند. انتقاد دیگر اینکه همانند مکتب کلاسیک انسان اقتصادی، حقیقی و واقعی به نظر نمی‌رسد. اینان که انتقاد ماده‌گرایی را به کلاسیک‌ها وارد ساخته‌اند بدون ارائه راه‌کار، آن را بی‌نتیجه رها می‌نمایند، چرا که صرفاً انسان را آفریده‌ی عادت‌ها به تصویر کشیده‌اند. اما نگرش و رویکرد جدید این مکتب، برخوردی مثبت به فعالیت‌های اقتصادی جامعه دارد و هدف اصلی آن هویت تدریجی جامعه به صورتی است که نهادهای اجتماعی و فعالیت‌های انسانی حرکتی مقارن و

نزدیک به هم داشته باشد. هدف عمده‌ی این نحله‌ی جدید، اصلاح عدم توافق‌ها به کمک کنترل اجتماعی توسط نهادهایی است که به دست جامعه بنا و تبیین شده‌اند.^{۱۴۷}

تبیین رفتارها و عملکرد اقتصادی در محیط نهادی و بهره‌برداری از سایر رشته‌ها از جمله حقوق، در روش فردگرایانه، خود در مطالعه‌ی حقوق و اقتصاد رد اقتصاد نهادگرا به بررسی عمومی و همه‌جانبه‌ی مسایل اشاره دارد. همچنین به تحلیل و توصیف نظام‌مند مابین ساختارهای سیاسی، اقتصادی و حقوقی نهادها و نقشی که نهادها در نظام اقتصادی و حقوقی افاده می‌نماید، توجه دارد. همچنین به ویژگی‌های جامعه‌ی اقتصادی که در قالب این نهادهای حقوقی به وجود می‌آیند، می‌پردازد.

بدین ترتیب این نگرش تطبیقی در حقوق و اقتصاد، برای تحلیل قوانین، اقدام سه‌مرحله‌ای را می‌طلبد؛ مرحله‌ی قانونی و یا حقوقی، که انواع قراردادهای اجتماعی که افراد جامعه را به یکدیگر مرتبط می‌سازد، مورد بازبینی و بررسی قرار می‌گیرد. مرحله‌ی ساختاری، که ساختاربنندی مجدد نهادهای حقوقی و اقتصادی و سیاسی مرتبط با موضوع مهم می‌باشد. مرحله‌ی عینیت بخشیدن و یا تجسم وضعیت موجود، که به بررسی اقتصادی موضوع مورد مطالعه و ظرفیت‌ها و زمینه‌های ارتباطات سیاسی و اقتصادی نهاد و یا نظام جایگزین پرداخته می‌شود. در این رویکرد تحلیلی، بایستی نظام‌های اقتصادی جایگزین بررسی و کارآمدی و ناکارآمدی هر کدام مورد ارزیابی صحیح قرار گیرد. مراد از نظام حقوقی نیز، منحصرأ نظام قوانین و مقررات و یا دستگاه قانون‌گذاری نمی‌باشد، بلکه مفهوم این نظام، قوه‌ی مقننه، رویه‌های قضایی و اجرای احکام را نیز شامل خواهد شد. البته نهادگرایان تحلیل‌های اقتصاد و حقوق را بیشتر برای تحلیل روابط دولت در اقتصاد به کار می‌برند.^{۱۴۸}

در خاتمه، تعمق به نقش و جایگاه مکتب نهادگرایی بویژه نهادگرایی جدید در سیر تحول منجر به توسعه‌ی رویکرد اقتصادی، درخور توجه است. هرچند که نهادگرایان قدیم، رویکرد نئوکلاسیکی در تأیید بر انسان معقول اقتصادی را رها کردند و در مقابل به بررسی رفتار اقتصادی در فضایی فرهنگی روی آوردند. اما نهادگرایان جدید - و یا لاقلاً نسبت قریب به اتفاق آنها - نه تنها رویکرد متعارف نئوکلاسیکی که بر پایه الگوی انتخاب عقلانی بنیان گذاشته شده است را رها نکردند، بلکه آن را گسترش داده و یا به عبارتی جرح و تعدیل نمودند.^{۱۴۹} لذا چنانکه اشاره رفت، نهادگرایان به خاطر تبعیت رویکرد تحلیل اقتصادی حقوق از پارادایم نئوکلاسیک که صرفاً

بر ابزارگرایی و تکنیک‌مداری آن در تبیین آثار اقتصادی موضوعات حقوقی توجه دارد، معترض و در قرائت دیگری از نگرش مزبور، بر تأثیر نهادهای اساسی علاقه نشان دادند. در واقع یکی از زمینه‌های شکل‌گیری رشته حقوق و اقتصاد، بروز اندیشه‌های نهادگرایی در اقتصاد و توجه آمریکاییان به مشارکت در فرایند این دانش چندلایه بوده است و با ورود و رشد اندیشه‌های نهادگرایان جدید در اقتصاد، اهمیت پیوند نهادهای حقوقی با اقتصاد مورد تأکید بیشتری قرار گرفت که منجر به تکامل هر چه بیشتر حقوق و اقتصاد گردید.^{۱۵۰}

به این ترتیب بایستی نهادگرایی جدید را نوع تکامل یافته‌ای از نهادگرایی اولیه دانست که به همراه تولد رشته حقوق و اقتصاد در دانشگاه شیکاگو عینیت یافت و به نوبه‌ی خود به شاخه‌های مختلفی تحت عنوان نگرش تکاملی و قراردادطلبانه و... تقسیم شده است. نهادگرایان، در ضمن توجه و تأکید بر اطلاعات نامتقارن و سایر هزینه‌های مبادله، با پذیرش رفتار حداکثر مطلوبیت نئوکلاسیک‌ها، مکتبی بین‌رشته‌ای که عمده‌تاً حقوقی- اقتصادی است را با ملاحظات نهادهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایجاد نمودند.^{۱۵۱}

در مجموع، زمینه‌ی اقتصادی نسخه جدیدتر، تحقق لذت و سود بیشتر اما از بعد مالی و مادی می‌باشد که در مکاتب اقتصادی رشد یافت و بستر شکل‌گیری و ارتقاء نگرش کارآمدی و مؤثریت را در قوانین، نزد مکاتب حقوقی فراهم نمود.

ج- بستر حقوقی (حقوق و اقتصادی)

از دیگر مکاتب مهم در تبیین رویکرد اقتصادی به حقوق، مکتب حقوق و اقتصاد شیکاگو می‌باشد. این مکتب همان‌گونه که خواهد آمد، از روش‌ها و مبانی مکتب کلاسیک و نئوکلاسیک، که اقتصاددانان دانشگاه شیکاگو از آن ایده بسیاری گرفته بودند، تأسی و بهره‌ وافی برده است که به نسبت مکتب نهادگرایی در این تحلیل بر محوریت علم اقتصاد و ابزارها و روش‌های آن، وفاداری بیشتری از خود نشان داده است.

در اینجا به نظر می‌رسد ابتدا سیر تاریخی ارتباط بین حقوق و اقتصاد آن‌گونه که امروز مطرح می‌باشد، در زادگاه این علم میان‌رشته‌ای یعنی ایالات متحده و از سواحل دریاچه میشیگان و هاید پارک در دانشگاه شیکاگو (Hyde Park in Chicago) و رویکرد مبتنی بر شاخه‌ی اقتصاد خرد مکتب کلاسیک جدید آن به سایر کشورهای کامن‌لا و در منابع اصلی لاتین آن، باید بررسی گردد.

باری، رشته حقوق و اقتصاد به طور جنجال‌برانگیزی از رشد و موفقیت جنبش‌های امپریالیستی متنوع در اقتصاد و در ادامه‌ی توفیقات روزافزون صاحب‌نظران دانشگاه شیکاگو و شاگردان آن برخوردار شده است. به عبارتی بعد از دهه‌ی ۶۰ و انتشار مجله حقوق و اقتصاد در دهه‌ی ۵۰ مقاله‌ی کاوز در «مساله هزینه اجتماعی» بالندگی یافت. اما مطالعه‌ی بین‌رشته‌ای فرایندهای اقتصادی و حقوقی به قدمت دانش اقتصاد برمی‌گردد و یونانیان باستان، مدرسی‌ها، آدام اسمیت، کارل مارکس، هنری سیجویک، مکتب اقتصادی آلمان و پیگو، و سایرین و بزودی نهادگرایان آمریکایی، توجه قابل‌عطفی به تعامل حقوق و اقتصاد نمودند.^{۱۵۲}

در این بین یک رویه‌ی عمومی در بررسی این ارتباط وجود دارد که به نوعی حقوق و اقتصاد را با مکتب شیکاگو^{۱۵۳} و حقوق و اقتصاد شیکاگو^{۱۵۴} را با ریچارد پاسنر و تحلیل اقتصادی حقوق^{۱۵۵} همسان می‌دانند. برای تعامل بین دانش حقوق و اقتصاد، دو نسل را می‌توان نام برد که نسل اول حقوق و اقتصاد شیکاگو که در تعالیم آیین دایرکتر^{۱۵۶} و شاگرد وی رونالد کاوز^{۱۵۷} بازتاب دارد، مبانی آن در نظریه قیمت^{۱۵۸} (۱۹۲۰ و ۱۹۳۰) و اقتصاد خرد^{۱۵۹} شیکاگو نهفته است. یعنی، آنچه که توسط فرانک نایت^{۱۶۰}، ژاکوب اونیور^{۱۶۱} و میلتون فریدمن^{۱۶۲} مطرح شد. این نسل با انتشار مقاله رونالد کاوز^{۱۶۳} و گایدو کالابرسی^{۱۶۴}، انتشار نشریه حقوق و اقتصاد^{۱۶۵} به سردبیری دایرکتر (در ۱۹۵۸ هدف و رویکرد این نشریه بررسی مسایل سیاست عمومی مورد علاقه و وفاق وکلا و اقتصاددانان بود) و سپس کاوز که دربردارنده‌ی بررسی حقوق اقتصادی و در موضوعات ارتباط سنتی بین حقوق و اقتصاد یعنی قوانین ضد تراست، تشویق رقابت، و مقدار اندکی حقوق رقابت، حقوق شرکت‌ها و مشابه آن بود، شکل گرفت. اما نسل دوم حقوق و اقتصاد شیکاگو، یعنی تحلیل اقتصادی حقوق با تکیه بر مبانی نظریه انتخاب عقلانی^{۱۶۶} گری بکر^{۱۶۷}، که از نسخه‌ی اول متفاوت می‌باشد علی‌رغم، ریشه مشترکی که دارند، طرح گردید. آثار وی به عنوان صاحب‌نظر مسایل اقتصادی و انتشار نشریه‌ی مطالعات حقوقی^{۱۶۸} به سردبیری وی و نیز تحلیل‌های حقوق‌دان مشهور ریچارد پاسنر به بارور کردن این رویکرد جدید انجامید.^{۱۶۹} هر چند که برخی، این‌گونه بررسی‌ها در ارزیابی اقتصادمحور قواعد و نهادهای حقوقی را بر اساس مبانی اقتصاد خرد، به دهه‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۲۰ برمی‌گردانند^{۱۷۰} که به نظر می‌رسد این موضوع اخیر به رویکرد سنتی تعامل حقوق و اقتصاد مرتبط باشد.

اثر کاوز یعنی، «مساله هزینه اجتماعی» (۱۹۶۰)، منجر به تولد حقوق و اقتصاد مدرن گردید

و نوشته‌گری بکر در مورد «جرم؛ جرم و جزا: یک رویکرد اقتصادی» (۱۹۶۸)، این رویکرد را توسعه داد. اما در سال ۱۹۷۲، پاسنر از دانش حقوق و اقتصاد بنا بر ارایه نظریه‌ی پوزیتیویستی و اثباتی از کارآیی^{۱۷۱} (این نظریه در مورد قواعد نظام کامن‌لا بیان می‌کند که آنها کارآ هستند در حالی که در نظریه هنجاری این قواعد باید کارآ باشند)، به طرفداری برخاست که اولین نسخه وی از «تحلیل اقتصادی از حقوق» (۱۹۷۳) در نشریه مطالعات حقوقی بوده است.^{۱۷۲} پاسنر در رساله‌ی خود، این رویکرد را نظم حقوقی رفتار غیربازاری^{۱۷۳} نام نهاد و احتمالات اجرای نظریه‌ی اقتصادی به تحلیل حقوقی را اثبات نمود.^{۱۷۴} وی در اواخر دهه‌ی ۸۰، در مجامع علمی آن روز به مباحثی شدید در نقد تحلیل اقتصادی حقوق، از طریق مبانی فلسفی آن پرداخت.^{۱۷۵} تحلیل اقتصادی پاسنر، که به گونه‌ای یادآور دیدگاه لیبرال‌های کلاسیک چون لاک و هابز است، فرد را موجودی عقلایی تصور نموده که منافع شخصی خویش را حداکثر می‌سازد. لذا حقوق بیشتر «سیستمی برای ارتقاء کارآمدی اقتصادی» بوده و تنها اصول اخلاقی که مداخله آزادی فردی را توجیه می‌کند، اصولی است که کارآمدی اقتصاد بازار را افزایش می‌دهند.^{۱۷۶}

نتیجه‌گیری

سودانگاری یا مکتب اصالت فایده به عنوان نظریه و مفهومی عام، نمونه‌ای از تئوری‌های قائم به ذات در مقابل تئوری‌های صوری یا رسمی - بیان می‌دارد که چه چیزهایی بطور ذاتی برای انسانها خوب هستند و لذا این تئوری، رفاه را شادی و لذت می‌داند. اما در مفهوم معاصر، فایده‌مداری در چارچوبی از نگرش‌ها و رهنمودهایی در راستای افزایش رفاه اجتماعی و کارآیی اقتصادی با تناسبی از مقوله‌ی حداکثرسازی ثروت قوام یافته است که درخور دقت خواهد بود.

در این دگرگونی ماهیتی، حتی مبانی، اهداف و کارکرد حقوق و نهادهای حقوقی مبتنی بر دخالت الگوی انتخاب عقلانی و ماهیت‌ی بازاری تلقی گردید و حقوق و قواعد آن ابزاری شد تا در دستیابی به هدف کارآیی اقتصادی و حداکثر نمودن ثروت برای افراد در رفتارهای انتخابی و عقلانی‌شان مؤثر واقع گردد. در این عملکرد حقوق، ریچارد پاسنر عنوان می‌کند که قواعد حقوق کامن‌لا را که بایست کارآ باشند، این کارآیی اقتصادی را تعبیر به حداکثرسازی ثروت می‌نمود و آن یعنی؛ اراده و میل به پرداخت برای دارا شدن بیشترین مبلغ پرداختی، که معیار حقوق قرار گرفت. موضع تفسیری وی، این بحث را سبب می‌شود که قضات کامن‌لا در حلّ قضایا باید قواعدی را برگزینند که نسبت کارآیی و فایده به هزینه‌ی تطبیق را، آنگونه که افراد

در مقادیر دریافتی در نظر گرفته و اندازه می‌گیرند، افزایش دهد. لذا بهترین قرائت از کامن‌لا این است که قضات به دنبال بیشینه‌سازی رفاه اقتصادی بوده و در این تلاش‌ها به دنبال نتایج هستند که از سایر نتایج کارآمدتر باشند. به عقیده وی، درستی و اخلاقی بودن تمام نهادهای حقوقی و اجتماعی باید بر مبنای و میزان توانایی آنها در افزایش رفاه جامعه در نظر گرفته شود.

بدین ترتیب، فهرست ذیل می‌تواند به عنوان چکیده‌ی کارکرد نگاه فایده‌گرایانه و تحلیل اقتصادی در مبانی نام برده شود که با توجه به سیر تاریخی انکشاف یافته است؛

- پیگیری نفع شخصی از مجرای تحلیل هزینه-فایده؛
- توجه به آزادی عمل و جایگاه بازار در عرصه‌ی فعالیت‌های اقتصادی (نگاه رفتار بازاری به پدیده‌ها)؛

• رشد سکتور و مالکیت خصوصی؛

• جایگاه مفاهیم عرضه و تقاضا در تعیین قیمت و رفتار کارآمد؛

• تبیین و تحلیل پی‌جویی کارآیی اقتصادی در انتخاب‌ها و رفتارها؛

• پیامدسنجی رفتاری و سیاست‌گذاری؛

• تأکید بر رفتار بازاری و انتخاب عقلانی انسان (اقتصادی)؛

• تحول مفهوم «لذت» به «سود» و منفعت به «مؤثریت و کارآمدی»؛

• غایت رفاه‌گرایی اجتماعی یا حداکثرسازی ثروت عمومی؛

• ورود عامل اقتصادسنجی (کارآمدگرایی) در تحلیل ساختار و عملکرد نظام حقوقی و ارزیابی

آن بر رفتار تابعان؛

• تحول مفهوم «هزینه-فایده» به رویکرد «هزینه-کارآیی» در ارزیابی اقتصادی؛

• ورود عامل «کارآیی حقوقی» به عنوان یکی از مبانی، منابع و اهداف نظام و قواعد حقوقی.

1. homo-economicus.
2. Law.
3. Economics.
4. Law and Economics.
5. The economics analysis of legal rules.
۶. اخلاقی، محمد، تحلیل اقتصادی نظام حقوقی افغانستان، کتاب سینا، فصلنامه پژوهشی دانشگاه ابن سینا، کابل، شماره ۲، ۱۳۹۲.
۷. بابائی، ایرج، مبانی نظری رویکرد تحلیل اقتصادی حقوق، مجله پژوهش حقوق و سیاست، دانشگاه علامه طباطبائی، سال نهم، شماره ۲۳، ۱۳۸۶، صص ۱۵-۱۸.
۸. دادگر، یدالله، پیش درآمدی بر سنتز حقوق و اقتصاد، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۴۳، ۱۳۸۵، ص ۱۷۷.
9. The Economics Analysis of Law.
۱۰. علیزاده، علیرضا، زمینه، ضرورت و منشأ حقوق کیفری در جامعه، مجله الهیات، پاییز و زمستان، ۱۳۸۴، صص ۱۱۱ و ۱۱۲.
11. Enlightenment.
۱۲. محمودی جانکی، فیروز، مبانی، اصول و شیوه‌های جرم‌انگاری، رساله جهت اخذ درجه دکتری در حقوق کیفری و جرم‌شناسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۸۲، ص ۱۴.
۱۳. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج ۱، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ پنجم، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴.
۱۴. زاگال، هکتور و خوزه گالیندو، داوری اخلاقی: فلسفه اخلاق چیست؟، برگردان: احمد علی حیدری،

تهران، حکمت، چاپ اول، ۱۳۸۶، ص ۱۵۷.

15. Moral utilitarianism.

16. Consequential.

17. Normative Ethics.

18. Egoism.

19. Altruism.

20. Principle of Utility.

21. Principle of Greatest Happiness.

۲۲. حسینی سورکی، سیدمحمد، معنا و ماهیت سود در نظر سودگرایان، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۳۷ و ۳۸، ۱۳۸۴، ص ۳۰۲.

۲۳. صانعی دره بیدی، منوچهر، فلسفه اخلاق در تفکر غرب، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول، ۱۳۶۸، ص ۶.

۲۴. میل، جان استوارت، فایده‌گرایی، برگردان: مرتضی مردیها، افزوده مترجم، تهران، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۸، ص ۱۶۹.

۲۵. صانعی دره بیدی، پیشین، ص ۲۸.

۲۶. صانع پور، مریم، فلسفه اخلاق و دین، تهران، مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۱۶.

27. Mo Tzu.

۲۸. اترک، حسین، سودگرایی اخلاقی، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۳۷ و ۳۸، ۱۳۸۴، ص ۲۹۴.

29. Aristippus Cyrene.

30. Epicurus.

31. Hedonistic.

۳۲. صانع‌ور، پیشین، ص ۱۷.

۳۳. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، برگردان: سید جلال الدین مجتوی، تهران، شرکت انتشارات

علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ ششم، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵.

34. Cyrenacism

۳۵. صانعی دره‌بیدی، پیشین، ص ۲۵.

۳۶. کاتوزیان، پیشین، ص ۱۵۴.

۳۷. زاگال، پیشین، صص ۲۵-۲۸.

۳۸. صانعی دره‌بیدی، پیشین، صص ۲۳ و ۲۶.

۳۹. زاگال، پیشین، صص ۱۳۲ و ۱۳۴.

۴۰. صانع‌پور، پیشین، ص ۱۸.

۴۱. مارکس، کارل، رساله دکترای فلسفه "اختلاف بین فلسفه طبیعت دموکریت و اپیکور"، برگردان: محمود عبادیان و حسن قاضی مرادی، تهران، اختران، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۲۲.

42. Hedonism.

۴۳. اسکروتین، راجر، تاریخ مختصر فلسفه جدید، برگردان: اسماعیل سعادت‌ی خمسه، تهران، حکمت، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۲۰۷.

44. Utilitarianism.

۴۵. صانعی دره‌بیدی، پیشین، ص ۶۹.

46. Thomas Hobbes (1679-1588م.).

47. John Locke(1704-1632م.).

48. Charles Darwin (1882-1802م.).

۴۹. جمعی از نویسندگان، درسنامه فلسفه حقوق، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(د)، چاپ اول، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵.

۵۰. صانعی دره‌بیدی، پیشین، ص ۵۱.

۵۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۵، برگردان: امیر جلال الدین اعلم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ پنجم، ۱۳۸۷، ص ۱۴۱.

52. David Hume (1711-1776).

۵۳. اترک، پیشین، ص ۲۶۶.

۵۴. اسکروتن، پیشین، ص ۴۰۰.

۵۵. کاتوزیان، پیشین، ص ۱۵۵.

۵۶. جمعی از نویسندگان، پیشین، ص ۱۰۴.

57. Cesare Beccaria (1794-1738) .

۵۸. بکاریا، سزار، رساله جرائم و مجازاتها، برگردان: محمدعلی اردبیلی، تهران، میزان، چاپ پنجم، ۱۳۸۵، ص ۳۰ و ۳۴ و ۶۶ و

59. Jeremy Bentham (1748-1832).

۶۰. کاتوزیان، پیشین، ص ۱۵۷-۱۶۳.

۶۱. کاپلستون، ج ۸، پیشین، ص ۱۶.

۶۲. آقایی، مجید، مکاتب کیفی، تهران، انتشارات خرسندی، چاپ اول، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷.

۶۳. کاتوزیان، پیشین، ص ۱۶۷.

۶۴. کاپلستون، ج ۸، پیشین، ص ۱۹.

65. John Stuart Mill (1872-1806).

66. James Mill (1836-1773).

67. Greatest Happiness Principle.

۶۸. محمودی جانکی، پیشین، ص ۷۴ و ۷۹.

69. happiness.

70. criterion of morality.

71. Mill, John Stuart (1879), Utilitarianism, Frazer's Magazine, Seventh Edition, London, p. 9, 26.

72. public utility.

۷۳. کاتوزیان؛ پیشین، ص ۱۶۳.

74. private utility.

75. Mill, Ibid, p. 12 , 15.

76. Utilitarianism (1863).

۷۷. شریعت، فرشاد، مبانی اندیشه سیاسی در غرب، از سقراط تا مارکس، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۶، ص ۲۲۷.

78. Henry Sidgwick.

79. George Edward Moore.

80. Pragmatism.

81. William James (1910-1842).

82. Charls Sanders Peirce (1839-1914).

۸۳. کاتوزیان، پیشین، ص ۱۷۰.

84. Nicholas St. John Green.

۸۵. کیوانفر، شهرام، پراگماتیسم حقوقی، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۴۶، ۱۳۸۶، ص ۱۴۷.

۸۶. دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، برگردان: عباس زریاب خوئی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ بیستم، ۱۳۸۶، ص ۴۵۱.

87. Richard Rowrrety.

88. neopragmatists.

۸۹. کیوانفر، پیشین، ص ۱۴۹.

90. Krecke, Elisabeth (2003), Economic Analysis and Legal Pragmatism, Journal of International Review of Law and Economic, Vole 23, p. 422.

91. action.

۹۲. جیمز، ویلیام، پراگماتیسم، برگردان: عبدالکریم رشیدیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵، ص ۷.

۹۳. خاتمی، محمود، مدخل فلسفه غربی معاصر، به اهتمام مریم سادات، تهران، نشر علم، چاپ اول، ۱۳۸۶، ص ۲۸۲.

94. How to Make Our Ideas Clear?

۹۵. جیمز، پیشین، صص ۴۰-۴۲.
۹۶. جمعی از نویسندگان، پیشین، ص ۱۱۳.
۹۷. اردبیلی، محمدعلی، حقوق جزای عمومی، ج ۱، تهران، میزان، چاپ بیست و یکم، ۱۳۸۸، ص ۱۰۲.
98. expedient.
۹۹. جمعی از نویسندگان، پیشین، ص ۱۱۳.
۱۰۰. کیوانفر، پیشین، ص ۱۵۳.
۱۰۱. نوبهار، رحیم، حمایت حقوق کیفری از حوزه های عمومی و خصوصی، تهران، انتشارات جنگل، چاپ اول، ۱۳۸۷، ص ۳۶۵.
۱۰۲. اردبیلی، پیشین، ص ۱۰۲.
۱۰۳. کیوانفر، پیشین، صص ۱۵۹ و ۱۶۵.
۱۰۴. کاتوزیان، پیشین، ص ۱۷۲.
105. Richard Posner.
106. Krecke, Ibid, p. 421.
107. Ibid, p. 423-429.
108. Ibid.
109. Legal Realists School.
۱۱۰. بابائی، پیشین، صص ۲۸-۱۸.
111. Formalists.
112. Legal Positivists.
113. Autopoietic law.
114. Critical Legal Studies.
۱۱۵. بادینی، حسن، آیا حقوق دانش مستقلی است؟، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۷۴، ۱۳۸۵، صص ۲-۱۴.
۱۱۶. بادینی، حسن، مبانی فلسفی نگرش اقتصادی به حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره

۶۲، ۱۳۸۲، ص ۹۸.

۱۱۷. منوچهری، عباس، تبارشناسی اندیشه اقتصادی، مجموعه مقالات سومین همایش دوسالانه اقتصاد ایران، تاریخ اقتصادی؛ کلید فهم ساختار و تحول در اقتصاد، پژوهشکده اقتصاد دانشگاه تربیت مدرس (۱۱ و ۱۲ مهرماه ۱۳۸۳)، ۱۳۸۵، ص ۳۵۵.

۱۱۸. قدیری اصلی، باقر، سیر اندیشه اقتصادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ نهم، ۱۳۷۶، صص ۷۵-۸۳.

۱۱۹. عالم، عبدالرحمن، تاریخ فلسفه سیاسی غرب (عصر جدید و سده نوزدهم)، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۸، ص ۴۰۶.

۱۲۰. همایون کاتوزیان، محمد علی، اهمیت تاریخ اقتصاد و ویژگی های بنیادی تاریخ اقتصادی ایران، مجموعه مقالات سومین همایش دوسالانه اقتصاد ایران، تاریخ اقتصادی؛ کلید فهم ساختار و تحول در اقتصاد، پژوهشکده اقتصاد دانشگاه تربیت مدرس (۱۱ و ۱۲ مهرماه ۱۳۸۳)، ۱۳۸۵، ص ۸۴.

۱۲۱. تفضلی، فریدون، تاریخ عقاید اقتصادی (از افلاطون تا دوره معاصر)، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۷۵، ص ۲.

۱۲۲. غلامی نتاج امیری، سعید و بهرام نقش تبریزی، درآمدی بر تبیین نظری چرخشهای کارکردی نقش آفرینی دولت در تاریخ اقتصادی ایران، مجموعه مقالات سومین همایش دوسالانه اقتصاد ایران، تاریخ اقتصادی؛ کلید فهم ساختار و تحول در اقتصاد، پژوهشکده اقتصاد دانشگاه تربیت مدرس (۱۱ و ۱۲ مهرماه ۱۳۸۳)، ۱۳۸۵، ص ۴۲۴.

۱۲۳. منوچهری، پیشین، ص ۳۵۷.

۱۲۴. دادگر، یدالله، تاریخ تحولات اندیشه اقتصادی (آزمونی مجدد)، قم، مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید، چاپ اول، ۱۳۸۳، ص ۴۴.

125. William Stanley Jevons (1882-1835).

126. Karl Maneger (1840-1921).

127. Leon Walras (1834-1910).

128. Alfred Marshall (1842-1924).

۱۲۹. غلامی، نتاج امیری، سعید و بهرام نقش تبریزی، پیشین، ص ۴۲۴.

۱۳۰. دادگر، پیشین، ص ۳۹۶.

۱۳۱. قدیری اصلی، پیشین، ص ۳۲۳.

132. Marginalism.

133. To maximize pleasure is the problem of economics.

۱۳۴. دادگر، پیشین، صص ۳۵۸-۳۷۲.

۱۳۵. قدیری اصلی، پیشین، ص ۳۲۳.

۱۳۶. بادینی، حسن، فلسفه مسئولیت مدنی، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ص ۳۸۵

۱۳۷. تفضلی، پیشین، ۱۳۸۴، ص ۲۱۷.

۱۳۸. غلامی نتاج امیری، سعید و بهرام نقش تبریزی، پیشین، ص ۴۲۴.

139. Institutionalism.

140. Thorstein Veblen (1857-1926).

۱۴۱. تفضلی، پیشین، ص ۳۴۰.

۱۴۲. دادگر، پیشین، ص ۴۲۴.

۱۴۳. کیوانی امینه، محمد، آشنایی با مکتب نهادگرایی، فصلنامه اندیشه صادق، شماره ۲۲، ۱۳۸۵، صص ۹۵-۹۱.

۱۴۴. رادرفورد، مالکوم، نهادگرایی جدید و قدیم، آیا می توان پلی ساخت؟، برگردان: حسین میرشجاعیان حسینی، فصلنامه اندیشه صادق، شماره ۸ و ۹، ۱۳۸۱، ص ۱۰۵.

۱۴۵. جمشیدیان، مهدی و حسن کلباسی، اندیشه‌های مکتب نهادی، مجموعه مقالات فارسی دومین مجمع بررسی‌های اقتصاد اسلامی، ج اول کلیات اقتصاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۲، مشهد، چاپ اول، ۱۳۷۲، ص ۱۷۷.

۱۴۶. ابوجعفری، روح ...، برداشت اقتصاد نهادگرا و مطالعه اقتصاد اسلامی، فصلنامه اندیشه صادق، شماره ۲۲، ۱۳۸۵، ص ۱۲۴.

۱۴۷. جمشیدیان مهدی و حسن کلباسی، پیشین، صص ۱۷۶ و ۱۸۰.

۱۴۸. کیوانی امینه، پیشین، ص ۱۰۴.

۱۴۹. رادرفورد، پیشین، ص ۱۰۴.

۱۵۰. دادگر، پیشین، صص ۱۷۳ و ۱۸۲.

۱۵۱. کیوانی امینه، پیشین، صص ۹۷ و ۱۹۴.

152. Medema, G. Steven (2003), Chicago Law and Economics, University of Colorado at Denver, p. 1.
153. Chicago School.
154. Chicago Law and Economics.
155. Economic Analysis of Law (1972).
156. Aaron Director.
157. Ronald Coase.
158. Price Theory.
159. Microeconomic.
160. Frank Knight.
161. Jacob Uinver.
162. Milton Friedman .
163. The Problem of Social Cost.
164. Guido Calabresi: (Some Thought on Risk Distribution and The Law of Torts).
165. Journal of Law and Economics.
166. Rational Chioce Theory.
167. Gary S. Becker.
168. Journal of Legal studies.
169. Medema G. Steven (2007), Chicago Price Theory and Chicago Law and Economics: A Tale of Two Transition, Department of Economics, University of Colorado at Denver, p.10.
170. Kornhauser, Lewis (2006), The Economic Analysis of Law, Stanford Encyclopedia of Philosophy.
171. Positive theory of efficiency.

172. Rubin, Paul H.(2000), Law and Economics, The Concise Encyclopedia of Economics Library of Economics and Liberty, London.
173. The legal regulation of non-market behavior.
174. Medema (2007), Ibid, p. 11.
175. Kornhauser, Ibid.

١٧٦. نوبهار، پيشين، ص ٣٧٠.

بررسی مبانی و شاخص‌های تجارت خارجی دانایی محور

محمد رحمانی*

چکیده

در این گفتار، تجارت خارجی مطلوب با رویکرد دانایی محور مورد بحث قرار می‌گیرد. تجارت دانایی محور، یکی از معیارهای تجارت خارجی مطلوب است. تجارت خارجی دانایی محور، با توجه به مبانی نظری که از دل نظریات تجارت بین الملل و منابع اسلامی بدست آمده، ارمغان‌آور دانایی، توانایی و توسعه پایدار می‌باشد. براساس مبانی نظری، تجارت دانایی محور به منظور بهبود رابطه‌ی مبادله‌ی تجاری و پیشرفت کشورها، به عنوان ضرورت روز، مورد تاکید قرار گرفته است. ضرورت دارد که کشورها برای توسعه‌ی تجارت و منتفع شدن از مزایای تجارت خارجی، اقدام به تجاری‌سازی محصولات فناوری و دانش بنیان نمایند و سهم تجارت محصولات صنعتی دانش محور را که دارای ارزش افزوده بالا است، در تجار خارجی‌شان افزایش دهند.

به منظور تخمین و اندازه‌گیری تجارت خارجی دانایی محور، شاخص‌ها و نماگرهای ورودی و خروجی، تدوین و طراحی گردیده است که میزان دانایی و توانایی یک کشور را در بعد تبدیل و تجاری سازی سرمایه‌های فکری و هم افزایی علم و ثروت، اندازه‌گیری می‌نمایند. این تحقیق که با روش توصیفی و کتابخانه‌ای صورت گرفته است، این مطلب را به عنوان یافته‌های تحقیق ارائه می‌دهد که تجارت خارجی دانایی محور، مورد تاکید منابع اسلامی قرار داشته و روح نظریات تجارت خارجی را تشکیل می‌دهد.

واژه‌گان کلیدی: تجارت خارجی دانایی محور، روند تجاری سازی، محصولات فناوری، محصولات دانش محور، محصولات با ارزش افزوده بالا، شاخص‌ها و نماگرها

*. فوق لیسانس اقتصاد

مقدمه

عصر حاضر، عصر گذار از تجارت منابع محور به تجارت دانش بنیاد است. در این عزیمت پرشتاب، نظام دانایی حرف اول را می‌زند و دانش محوری مقدمه‌ی اقتدار، رفاه، پیشرفت و آبادانی کشورها دانسته شده است. در گذشته، سرمایه، منابع طبیعی، نیروی کار و ... فاکتور اصلی در پیشرفت و آبادانی کشورها به حساب می‌آمد، اما در قرن بیست و یکم در کنار سایر عوامل، دانش و تکنولوژی، عامل اصلی توسعه و جبران عقب ماندگی‌ها به حساب می‌آید؛ در این دوره‌ی زمانی دانش مهم‌ترین دارایی یک کشور است و سرمایه‌های فکری (Intellectual Capital) ابزار اصلی توسعه و پیشرفت محسوب می‌شوند.^۱

تجارت دانش محور، تمامی زمینه‌ها و نظریات تجارت بین‌الملل را نیز متحول ساخته است و زمینه‌های تجارت بین‌الملل را به سمت آزادسازی تجارت، جهانی شدن بازرگانی و تجارت الکترونیکی سوق داده. نظریات تجارت بین‌الملل را که برپایه‌ی مزیت‌های طبیعی و ظرفیت‌های پایه‌ی تحلیل می‌گردیدند، به سمت مزیت‌های اکتسابی و قابلیت‌های پایه سوق داد. نظریات سنتی تجارت بین‌الملل، مانند نظریات مزیت مطلق و هکچر-اهلین، میزان بهره‌مندی از عوامل تولید و منابع طبیعی را به عنوان زمینه‌ی تحقق تجارت بین‌الملل مطرح می‌سازند، که امروزه این نوع تجارت را تجارت بر مبنای «ظرفیت پایه» تحلیل می‌کنند و این نوع تجارت را تجارت منابع محور می‌گویند. تجارت خارجی اکثر کشورهای در حال توسعه، برپایه‌ی ظرفیت پایه و مزیت‌های طبیعی و اولیه، استوار است و تجارت منابع محور دارند.

بر اساس مطالعات تجربی که در مورد تجارت بین‌الملل صورت گرفته، امروزه تجارت بین‌الملل سودآور را تجارت دانایی محور می‌دانند که کالاهای دانش بنیان را مورد تاکید قرار می‌دهند. کشورها سعی دارند که سیاست‌های توسعه تجارت را بر مبنای تجارت دانایی محور طراحی و تدوین کنند، لذا تنوع‌سازی صادرات، تخصص‌گرایی و تجاری سازی یافته‌های تحقیقاتی و پژوهشی را موتور محرک رشد و توسعه پایدار می‌دانند و بر این اساس رویکرد تحلیل‌ها و نظریات تجارت بین‌الملل به سمت تجارت کالاهای دانش بنیان عزیمت می‌کنند. لذا نظریات جدید تجارت بین‌الملل، مانند نظریات سیکل عمر کالا و رقابت ملی و سیاست استراتژیک

تجاری کروکمن، علت تجارت بین‌الملل را وجود مزیت‌های اکتسابی و پیشرفته می‌دانند که بر نظام دانایی و قابلیت پایه استوار است. نظریات جدید که بر قابلیت پایه و مزیت‌های اکتسابی و پیشرفته استوار است، مزیت‌های تجاری کشورها را در میزان بهره‌وری از سرمایه‌ی فکری، میزان تجاری سازی و تبدیل اندوخته‌های علمی و نتایج تحقیقاتی به فناوری می‌دانند. محصولاتی که در روند تجاری سازی و هم افزایی علم و ثروت تولید می‌گردد و مورد تجارت قرار می‌گیرد، محصولاتی با ارزش افزوده‌ی بالا هستند که در آن بیشتر فناوری و دانش به کار رفته تا منابع اولیه. این نوع محصولات را می‌توان مانند نرم افزارها، برخی قطعات کامپیوتر، موبایل و... دانست، که بیش از ۸۰ درصد ارزش افزوده این گونه محصولات را علم و دانش تشکیل می‌دهد تا منابع اولیه^۲.

پیشینه تحقیق

آهنگ تجاری سازی، یافته‌های تحقیقی و پژوهشی علمی، دنیای اقتصاد و تجارت را متحول ساخته و تجارت منابع محور را به تجارت دانش محور تبدیل نموده است. کشورها به منظور بهبود رابطه‌ی مبادله و منتفع شدن از تجارت بین‌الملل، رویکردهای تنوع صادرات و تولید کالاهای دانش محور را درپیش می‌گیرند. متنوع‌سازی صادرات، تخصص‌گرایی و تجاری سازی تئوری‌ها و نظریات علمی، مدت‌ها است که به عنوان سیاست توسعه‌ی تجاری، توسط کشورها در نظر گرفته شده و در این راستا مقالات و نوشتارهای متعددی ارائه گردیده است. کریم اسلاملوئیان و عباس خدادادی در این زمینه، مطالعاتی تحت عنوان «تأثیر تنوع سازی صادرات از کالاهای اولیه کشاورزی به محصولات صنعتی بر روند بلند مدت رابطه‌ی مبادله در ایران» انجام داده است. در این مطالعات، تنوع سازی صادرات و تخصص‌گرایی را از مهم‌ترین استراتژی‌های توسعه تجارت دانسته‌اند.^۳

علی اکبر جلالی در مقاله‌ای تحقیقی، تحت عنوان «تجارت، رقابت و اقتصاد دانش محور» به این موضوع اشاره نموده که اقتصاد و تجارت دانش محور سال‌ها است که مورد توجه محافل علمی و سازمان‌های جهانی قرار گرفته است.^۴ همین طور اقتصاد و تجارت دانش محور عنوان تحقیقی است که توسط مصطفی عماد زاده و روح الله شهناز صورت گرفته است. در این گفتار اقتصاد و تجارت دانش محور را فرایند تولید، توزیع و مصرف دانش و اطلاعات می‌دانند که ادبیات آن در دهه‌ی ۱۹۶۰ وارد ادبیات اقتصاد آمریکا گردید.^۵

همین طور در پایان‌نامه‌ی اینجانب که تحت عنوان شاخص‌های تجارت خارجی مطلوب اسلام تدوین یافته است، این بحث به عنوان معیار و نماگرهای عزت در تجارت خارجی اشاره گردیده است که در این بحث معیار عزت به استناد منابع اسلامی ناظر به تجارت دانایی محور و تجارت محصولات با ارزش افزوده بالا است. پایان‌نامه‌ی فوق در موسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) تدوین یافته و دفاع گردیده است.

تاکنون با این رویکرد تجارت خارجی مورد بحث قرار نگرفته است. در تجارت خارجی دانایی محور، ابتدا به مباحث نظری و اسلامی این بحث پرداخته شده و سپس شاخص‌ها و نماگرهای خاصی برای اندازه‌گیری میزان تجارت دانایی محور طراحی و تدوین گردیده است.

تبیین موضوع

موضوع اصلی این گفتار را تجارت خارجی دانایی محور تشکیل می‌دهد؛ تجارت دانایی محور ضرورت تجارت خارجی عصر فعلی است که ارمغان آور رشد و توسعه‌ی پایدار برای کشورها است. مراد از تجارت دانایی محور تجارت کالاها و محصولات است که دارای ارزش افزوده‌ی بالا است و سهم ارزش افزوده‌ی ناشی از منابع اولیه در آن اندک می‌باشد. تجارت محصولات دانایی محور از لحاظ مبانی، مبتنی بر روند تجاری سازی نتایج تحقیقات و پژوهش‌های علمی است. این مساله در نظریات تجارت بین الملل و منابع اسلامی به صورت کلی مورد تاکید قرار دارد. امروزه ورود محصولات دانش بنیان به بازارهای داخلی و بین‌المللی در عرصه‌ی تجارت، رکن مهمی محسوب می‌شود، لذا کشورها در سیاست توسعه تجاری به منظور بهبود رابطه‌ی مبادله‌ی تجاری شان، روی تجاری سازی نتایج تحقیقات و پژوهش‌های علمی تاکید دارند و سیاست تنوع سازی صادرات و تخصص‌گرایی را در پیش می‌گیرند و پیشرفت و توسعه‌ی پایدار را ناشی از دستیابی به تجارت خارجی دانایی محور می‌دانند.

بنابراین ضرورت دارد که در این زمینه از زوایای مختلف، بحث و بررسی صورت گیرد. لذا گفتار حاضر تحت عنوان بررسی مبانی و شاخص‌های تجارت خارجی دانایی محور، ترتیب یافته است. این گفتار در قالب سه محور تدوین یافته: محور اول مربوط به معرفی و کلیات پژوهش است، مباحث دوم پوشش دهنده‌ای مبانی نظری این مباحث می‌باشد و مباحث سوم مربوط به شاخص‌ها نماگرهای تجارت دانایی محور است که به عنوان تخمین‌گرهای میزان دانایی و قابلیت‌های بکارگیری از اندوخته‌ها و سرمایه‌های علمی و فکری یک کشور در راستای تولید

فناوری و تجاری‌سازی محصولات فکری و علمی می‌باشد. میزان صادرات و واردات کالاهای دانش بنیان با ارزش افزوده بالا، اندازه گیری می‌گردد.

فرایندهای اساسی در تجارت خارجی دانایی محور

تجارت خارجی دانایی محور مبتنی بر تجاری‌سازی تحقیقات علمی به محصولات قابل عرضه در بازار می‌باشد. تجاری‌سازی تحقیقات، فرآیندی است که دانش تولید شده در مراکز علمی و سازمان‌های تحقیقاتی را به محصولات قابل عرضه در بازار تبدیل می‌کند. از نظر علمی به محصولات تجاری که نتیجه‌ی تحقیقات علمی و دانش فنی و اطلاعاتی است، فناوری گفته می‌شود. تجاری‌سازی در فرهنگ لغات هریتج، به معنای کاربرد روش‌های کسب و کار به منظور سودآوری آمده است. از دیدگاه چیسو و پیکالیچ، تجاری‌سازی فرآیند انتقال و تبدیل دانش تولید شده در مراکز تحقیقاتی به انواع فعالیت‌های تجاری به شمار می‌رود؛ ریمر و همکارانش، تجاری‌سازی را فرایند تبدیل فناوری به محصولات موفق اقتصادی می‌دانند. تجاری‌سازی فرایندی است که دانش تولید شده را به محصولات قابل عرضه در بازار تبدیل می‌کند. اسپیلینگ تجاری‌سازی را فرایند تبدیل و دگرگونی دانش نظری موجود در قالب برخی از فعالیت‌های اقتصادی تعریف کرده است.^۶

سازمان همکاری اقتصادی آسیا و اقیانوسیه (Asia-Pacific Economic Cooperation) برای تجاری‌سازی دانش چندین مرحله قایل است:

مرحله‌ی اکتساب و دستیابی دانش

در این مرحله، مراکز علمی براساس نقشه‌های علمی، محل آموزش و یادگیری علوم در زمینه‌های مختلف هستند.

مرحله‌ی تولید و انتشار دانش

در این مرحله، مراکز عملی آموزشی، تبدیل به مراکز علمی پژوهش محور می‌گردد. مراکز علمی پژوهش محور در طی فرایندی خاص، مشغول غنی‌سازی و پالایش اندوخته‌های علمی و تئوری‌های نظری دانش آموخته‌ها می‌باشد.

مرحله‌ی مصرف و تبدیل علم به صنعت و فناوری

در این مرحله نتایج تحقیقات و پژوهش‌های علمی به کالا و محصولات تبدیل می‌گردد و این

گونه محصولات ماهیت مرزשکنانه و ثروت آفرین پیدا می‌کند و به عنوان فناوری و محصولات نهایی تحقیقات علمی به بیرون مرزها صادر می‌شود.

در این مرحله، نظریات و تئوری‌هایی فراگرفته شده به عنوان نتایج تحقیقات علمی به فعالیت‌های درآمدزا برای مراکز علمی و کشور تبدیل می‌گردد. این مرحله به عنوان آخرین مرحله از فرایند تجاری‌سازی نتایج تحقیقات و پژوهش‌های علمی، براین مبنا استوار است؛ علمی که صرفاً در مقاله، کتاب و کتابخانه باشد، علم نافع و تمام عیار نیست، بلکه لازم است آثار علم و دانایی در متن زندگی ظهور و بروز پیدا کند. به عبارت دیگر، نهاد علم باید در اجتماع نهادینه گردد و نمی‌توان صرف آموختن، نقل، انتقال و تولید مقاله را مایه‌ی رشد، ترقی و عزت دانست.

بنابراین علمی که ارمغان‌آور دانایی، فناوری، ثروت، اقتدار و عزت باشد، به عنوان علم نافع مورد تاکید قرار می‌گیرد. لزوماً چنین علمی نه فقط ماهیتی مرز شکنانه و ثروت آفرین، بلکه اقتصاد پویای دانش بنیان را نیز به دنبال خواهد داشت و موجب تنوع صادرات و تخصص در تولید خواهد شد. دستیابی به این مرحله، نیازمند مکانیزم‌هایی مانند پارک‌های علمی است. امروزه در دنیا پارک‌های علمی، در پاسخ به نیاز دانش آموخته‌گان کار آفرین ایجاد می‌گردد. افراد کار آفرین از یک سو مایل به تجاری‌سازی ایده‌های تکنولوژیک خوداند و از سوی دیگر تمایل دارند که ارتباط خود را با نهادهای آکادمیک به عنوان منبع نیروی کار آموزش دیده و منشأ اختراعات جدید حفظ نمایند.

امروزه براساس ضرورت و اهمیت مساله‌ی تجاری‌سازی، مراکز علمی به مراکز نسل اول، دوم و سوم تبدیل شده‌اند. مراکز علمی در مراحل اولیه عمر خود برای مدتی طولانی به فعالیت‌های آموزشی و بعد به فعالیت‌های پژوهشی می‌پردازند. بعدها از توجه صرف به آموزش و پژوهش، صرف نظر نموده و عهده‌دار مأموریت‌های بنام نوآوری فناورانه شدند که به مرور این گونه مراکز علمی را مراکز علمی نسل سوم یا کارآفرین (ارزش آفرین و ثروت آفرین) می‌نامند. اولین انقلاب و تحول علمی در اواخر قرن نوزدهم و در دانشگاه‌های آلمان اتفاق افتاد که طی آن دانشگاه‌ها، علاوه بر مأموریت آموزشی و تدریس، مأموریت پژوهشی را نیز به عهده گرفتند. مستند به این تحلیل، دانشگاه‌های آموزش محور را دانشگاه‌های نسل اول و دانشگاه‌های پژوهش محور را دانشگاه‌های نسل دوم، نام نهاده‌اند. دانشگاه‌های نسل سوم، کارآفرین، ارزش آفرین و ثروت آفرینند.^۷



بررسی تجارت دانایی محور در منابع اسلامی

در منابع اسلامی، آیات و روایت متعددی وجود دارد که با کنار هم گذاشتن آنها و به کمک تفاسیر و متون لغوی، می‌توان به این نتیجه رسید که تجارت دانایی محور مورد تأیید و تأکید اسلام قرار دارد. در این گفتار، آیات و روایاتی که اشاره به این گونه مسایل دارند، مورد بررسی قرار می‌گیرد. با توجه به بررسی نسبی آیات و روایات مرتبط به موضوع، به این نتیجه می‌رسیم که در متون اسلامی نیز استفاده از علوم در راستای دستیابی به پیشرفت و عزت، مورد تأکید قرار گرفته است. بنابراین آیات و روایاتی که با این رویکرد مورد بررسی قرار گرفته‌اند، به این صورت طبقه بندی می‌گردد.

استنماء و استصلاح مال در سیمای قرآن

از برخی آیات قرآنی می‌توان این نکته را استفاده کرد که خداوند، نعمت‌هایی را در اختیار انسان‌ها قرار داده تا از آنها استفاده نمایند و مورد بهره برداری قرار دهند. در این زمینه به تناسب بحث به دو مورد از این نوع آیات اشاره می‌گردد.

آیه ۶۰ سوره انفال: **وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ**

در آیه‌ی شریفه جمله « ما استطعتم » عام است و کلمه « قوه » به صورت نکره آمده و شامل هرگونه توانایی و مزیت‌ها می‌گردد. کلمه « قوه » تنها وسایل جنگی را شامل نمی‌شود، بلکه شامل مجموعه‌ای از عوامل مادی و معنوی که موجب توانایی و قدرت می‌گردد نیز می‌باشد.^۸ بنابراین می‌توان این نکته را بدست آورد که آیه‌ی شریفه تأکید بر استفاده از توانایی و مزیت‌های طبیعی دارد، که خداوند به عنوان نعمت‌های الهی در اختیار جامعه‌ی بشری قرار داده است. همین طور این نکته را القا می‌کند که جامعه‌ی بشری را به ایجاد مزیت‌های اکتسابی و پیشرفته ترغیب می‌کند. آیه‌ی دیگری که می‌توان در این زمینه مورد استفاده قرار داد، آیه‌ی ۷ سوره هود می‌باشد که می‌فرماید:

«هو الذی خلق السموات والارض لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»

می‌توان از این آیه‌ی شریفه این نکته را استفاده کرد که خداوند، آسمان و زمین را که منبع نعمت‌های الهی است به عنوان ظرفیت پایه، به منظور شکوفایی قابلیت‌های انسان آفریده است تا معلوم شود که چه کسانی بهترین استفاده را از این نعمت‌ها می‌توانند، انجام دهند. بنابراین می‌توان دریافت که خداوند بهره‌وری از نعمت‌ها را مایه‌ی امتحان و آزمایش جامعه‌ی بشری قرار داده است.

استنماء در استصلاح مال در سیمای روایی

در منابع روایی، روایات متعددی آمده است که به اصلاح مال و بهره‌وری اشاره دارند. روایات در این باب را می‌توان به چند دسته روایت طبقه بندی نمود: یک دسته از روایات که مستقیماً اصلاح مال و بهره‌وری را مورد تاکید قرار می‌دهند و دیگری روایاتی که بطور غیر مستقیم به بهره‌وری و ایجاد ارزش افزوده می‌پردازد.

روایاتی که بطور مستقیم بر اصلاح و بهره‌وری تاکید دارند:

روایات متعددی وجود دارد که اصلاح مال و بهره‌وری را مورد تاکید قرار می‌دهند، برخی از روایات بهره‌وری و اصلاح مال را مایه‌ی عزت و استقلال، بی‌نیازی و... می‌داند.

«قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ^(۲) عَلَيْكَ بِإِصْلَاحِ الْمَالِ فَإِنَّ فِيهِ مَنبَهَةً لِلْكَرِيمِ وَ اسْتِغْنَاءً عَنِ اللَّئِيمِ»

در این روایت به اصلاح و بهره‌وری مال، توصیه گردیده و اصلاح مال و بهره‌وری را مایه‌ی عزت و بی‌نیازی دانسته است.

در روایت دیگر که از حضرت علی ^(۳) نقل گردیده، آمده است که نعمت‌های الهی را به بهترین شکل استفاده کنید و مورد بهره برداری قرار دهید تا آثار آن در زندگی تان پیدا شود.

امام علی ^(۴): «استصلح كل نعمه انعمها الله عليك و لاتضيع نعمه من نعم الله عليك و ليرعليك اثر ما انعم الله سبحانه به عليك.»^{۱۰}

به صلاح درآور هر نعمتی را که خداوند بر تو ارزانی داشته و هیچ یک از نعمت‌های خداوند نباید نزد تو تباه گردد و باید نشانه‌ی نعمت در تو پیدا شود.

اصلاح المال بیده لیستغنی به عن مال الغیره^{۱۱}.

در این روایت اصلاح مال مایه‌ی بی‌نیازی از غیر دانسته شده است.

قال علی^(ع): لم یکتسب مالا من لایصلحه^{۱۲}.

در این روایت تاکید دارد که کسب و درآمد در گرو بهره‌وری و اصلاح مال است.

قال علی بن الحسین^(ع): استنماء المال من المروه^{۱۳}.

قال امام سجاده^(ع): استنماء المال تمام المروه^{۱۴}.

در این دو روایت کلمه‌ی استنما بکار رفته و استنما به معنی طلب نمو است، که در اصطلاح اقتصادی می‌توان به بهره‌وری تعبیر نمود. در این روایات بهره‌وری را نشانه‌ی همت و جوانمردی دانسته است.

روایاتی که بطور غیر مستقیم بر اصلاح مال و بهره‌وری تاکید دارند:

این دسته از روایات بطور غیر مستقیم بر اصلاح مال و بهره‌وری تاکید دارد. در این گونه روایات به این واقعیت اقتصادی اشاره می‌گردد که کالاهایی که امکان ایجاد ارزش افزوده‌ی بیشتری را داشته باشد کالاهای واسطه‌ای هستند. کالاهای واسطه‌ای و مواد اولیه از نظر تئوری‌های اقتصادی، مزیت‌های اولیه‌ی یک کشور و ملت محسوب می‌شود که فروختن آن‌ها فقط در کوتاه مدت موجب رشد می‌گردد. بنابراین در روایات تاکید گردیده است که کالاهایی مانند مواد اولیه و واسطه‌ای را نباید فروخت، بلکه باید ارزش افزوده ایجاد شود، سپس ارزش افزوده‌ی آن فروخته شود.

عن عبدالله بن جبلة، عن أبي الصباح الكناني قال: قال لي أبو عبدالله (عليه السلام): يا
أبا الصباح شراء الدقيق ذل، وشراء الحنطة عز، وشراء الخبز فقر، فنعوذ بالله من الفقر^{۱۵}.

در این روایت می‌فرماید: که خرید گندم موجب عزت، خرید آرد نشانه‌ی ذلت و خرید نان زمینه ساز فقر است.

عن عباد بن حبيب قال: سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: شراء الحنطة ينفي الفقر، وشراء
الدقيق ينشئ الفقر، وشراء الخبز محق. قال: قلت له: ابقاك الله فمن لم يقدر على شراء الحنطة؟
قال: ذلك لمن يقدر ولا يفعل^{۱۶}.

ابا عبد الله^(ع) می‌فرماید: کسیکه توانایی خرید گندم را دارد اما به جای گندم آرد می‌خرد، فقر را به ارمغان می‌آورد و کسیکه به جای گندم نان را بخرد در حقیقت دارایی خود را فروخته است.

عن محمد بن الفضيل، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: إذا كان عندك درهم فاشتر به الحنطة،

فإن المحقق في الدقيق.

امام^(ع) می‌فرماید: وقتی پول داشته باشی با آن گندم خریداری کن نه آرد.

عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: من اشترى الحنطة زاد ماله، ومن اشترى الدقيق ذهب نصف ماله، ومن اشترى الخبز ذهب ماله.^{۱۷}

ابی‌الحسن^(ع) می‌فرماید: هر که گندم خریداری کند مالش زیاد می‌گردد، و کسی که آرد بخرد نصف مالش را ازدست می‌دهد و کسی که نان را خریداری کند، تمام مالش از دست می‌رود.

استفاده از سرمایه‌های فکری در سیمای قرآنی

در منابع اسلامی آیات و روایات متعددی وجود دارد که استفاده از سرمایه‌های فکری را مورد تاکید قرار می‌دهند. بنابراین آیات و روایاتی که به این موضوع اشاره دارند به صورت منابع قرآنی و روایی ارایه می‌گردد:

آیات متعددی وجود دارد که در قالب الفاظ و عبارات مختلف مانند تعلم، تفکر، تفقه، تعقل و تدبر بر فراگیری و استفاده از سرمایه‌های فکری تاکید می‌کند.

دسته‌ای از آیات به برتری تعلم و علم اشاره دارد:

آیه ۹ سوره زمر:

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

در این آیه‌ی شریفه کلمه‌ی علم بکار رفته و بر این نکته اشاره دارد که مردمان عالم و آگاه بر مردمان جاهل و نادان برتری دارند.

دسته‌ای از آیات به تفقه و تفکر اشاره دارد:

در آیه ۷۸ سوره نساء: لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا

این آیه‌ی شریفه اشاره به تفقه دارد که خداوند گروهی را که تفقه نمی‌کنند مورد سرزنش قرار می‌دهد. همین‌طور در آیه‌ی ۴۴ سوره‌ی اسراء می‌فرماید: وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ. در این آیه‌ی شریفه نیز به تفقه اشاره دارد که همه‌ی آسمان‌ها و زمین خدا را به پاکی می‌ستایند، ولی شما تفقه نمی‌کنید. مفسرین معتقداند که دلیل اینکه اینجا خدای

سبحان کلمه «تَفَقَّهُوْنَ» بکار برده نه «تعلمون» این است که «فقه» به معنی فهم دقیق‌تر است و معنایی افزون بر «علم» دارد، و فقه عبارت از تصرف در معلوم پس از حصول علم به آن، به منظور استفاده و بهره‌گرفتن از معلوم است.^{۱۸}

در آیه‌ی ۱۷۶ سوره‌ی اعراف می‌فرماید: «فَأَقْصِبِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»

در این آیه از کلمه‌ی تفکر استفاده شده است. راغب اصفهانی؛ «فکر» را نیرویی می‌داند که «علم» را به سوی «معلوم» می‌برد و «تفکر» را کوشش و جولان نیروی فکر می‌داند.^{۱۹} صاحب مجمع البحرین، حقیقت تفکر و اندیشیدن را مرکب از دو حرکت می‌داند: حرکتی به سوی مقدمات هر مطلب، سپس حرکتی از آن مقدمات به سوی نتیجه، مجموعه‌ی این دو حرکت که سبب شناخت و معرفت اشیاء است، «فکر» نام دارد.^{۲۰}

دسته‌ای از آیات قرآنی در قالب تعقل و تدبیر، استفاده‌ی از سرمایه‌های فکری را مورد تاکید قرار می‌دهد:

سوره‌ی نساء آیه‌ی ۸۲ در قالب تدبیر به این موضوع اشاره می‌کند:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا. این آیه‌ی شریفه بر تدبیر در قرآن تاکید می‌کند. «تدبیر» در اصل از ماده «دبر» به معنای پشت سر و عاقبت چیزی است. از نظر لغوی‌ها و مفسرین تدبیر به معنی بررسی نتایج و عواقب کار و تفکر می‌باشد.^{۲۱}

همین‌طور در آیات متعدد، تعقل را مورد تاکید قرار می‌دهد:

سوره‌ی بقره آیه ۷۳: يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

سوره‌ی بقره آیه ۲۴۲: كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

سوره‌ی آل‌عمران آیه ۱۱۸: قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ

آیات شریفه به تعقل و بکارگیری علوم و اندوخته‌ها امر می‌کند و دستور به تعقل در آیات و نشانه‌های الهی می‌دهند. در کتب تفسیری و لغوی، عقل را نیرویی می‌دانند که آماده‌ی پذیرش علم است.^{۲۲} تعقل از عقال، به معنی بکار بستن علم و تفکر است.^{۲۳}

آیات و روایاتی که تحت دو عنوان فوق‌مورد بررسی قرار گرفتند، الهام بخش تجاری‌سازی سرمایه‌های فکری است که نوید دهنده‌ی تجارت دانایی محور به عنوان استراتژی بهبود رابطه‌ی

مبادله و بهره‌مندی متوازن از تجارت بین الملل می‌باشد.

استفاده از سرمایه‌های فکری در سیمای روایی^{۲۴}

در منابع روایی، روایات متعددی وجود دارد که اهمیت علم، کارکرد علم و ثمره‌ی علم را مورد تاکید قرار می‌دهد. برخی از روایات را که از زبان حضرت علی (ع) نقل گردیده است، از کتاب غرر الحکم و درر الکلم، در این قالب بیان می‌کنیم:

۱-۸- علم مایه‌ی عزت و شرافت

تعداد زیادی از روایات، علم را مایه‌ی عزت و توانمندی و شرافت جامعه‌ی انسانی می‌دانند.

لَا شَرَفَ كَالْعِلْمِ : علم مایه‌ی شرف و عزتمندی است
لَا عِزَّ أَشْرَفَ مِنَ الْعِلْمِ : هیچ عزتی بالاتر از علم نیست.
الْعِلْمُ أَفْضَلُ شَرَفٍ : علم بالاترین عزت و شرافت انسان‌ها است.

۲-۸- علم منبع ثروت

الْعِلْمُ كَنْزٌ عَظِيمٌ لَا يَفْنَى : علم گنجینه‌ی بی‌پایان است.
الْعِلْمُ أَكْثَرُ كَنْزٍ : علم بزرگترین ثروت و گنجینه است
لَا كَنْزٌ أَنْفَعُ مِنَ الْعِلْمِ : علم پرمفعت‌ترین گنجینه است

۳-۸- علم مایه تولید فکر و راهنمای عقل

الْعِلْمُ يُنْجِدُ الْفِكْرَ
الْعِلْمُ مِصْبَاحُ الْعَقْلِ
الْعِلْمُ عُنْوَانُ الْعَقْلِ

۴-۸- علم و تبدیل آن به ثروت

أَنْفَعُ الْعِلْمِ مَا عُمِلَ بِهِ
أَحْسَنُ الْعِلْمِ مَا كَانَ مَعَ الْعَمَلِ
تَمَامُ الْعِلْمِ اسْتِعْمَالُهُ
تَمَامُ الْعِلْمِ الْعَمَلُ بِمُوجِبِهِ

ثَمَرَةُ الْعِلْمِ الْعَمَلُ لِلْحَيَاةِ
الْعِلْمُ بِلَا عَمَلٍ [بِغَيْرِ عَمَلٍ] وَبَالٌ
أَفَّهُ الْعِلْمُ تَزَكُّ الْعَمَلِ بِهِ

این قسمت از روایات ناظر به این مسأله‌اند که علم می‌تواند ثروت آفرین باشد. ثروت آفرینی علم با توجه به آیات و روایات، از مسیر تجاری سازی و تبدیل ایده‌ها به فناوری می‌گذرد. از این دسته آیات و روایات می‌توان دریافت که تجارت دانایی محور، با آموزه‌های اسلامی سازگاری دارد. به عنوان یافته‌های تحقیق می‌توان جهت دستیابی به تجارت دانایی محور به ضرورت این نکات اشاره کرد:

- ۱- جذب و تبدیل ایده‌ها به محصول و مشاغل پایدار
- ۲- هم افزایی علم و ثروت. (تجاری سازی علم و دانش)
- ۳- تجاری سازی یافته‌های پژوهشی و تحقیقاتی
- ۴- توانمندسازی دانش آموختگان به منظور ورود به فضای کسب و کار.

بررسی تجارت دانایی محور و نظریات تجارت بین الملل

نظریه‌های تجارت بین‌الملل در خصوص نقش تکنولوژی و فناوری در ایجاد و تداوم مزیت نسبی، به دو دسته «ظرفیت پایه» و «قابلیت پایه» تقسیم می‌شوند. عموم نظریه‌های سنتی تجارت بین‌الملل بر «ظرفیت پایه» استوار است، عامل اصلی ایجاد کننده‌ی مزیت را میزان موجودی عوامل تولید کشورها تشکیل می‌دهند؛ تکنولوژی و فناوری، نقش ناچیزی در ایجاد مزیت تجاری برای کشورهای متکی به منابع دارد. نظریات مزیت مطلق و نسبی اسمیت و ریکاردو و همین‌طور نظریه‌ی هکشر- اهلین، مبتنی بر نظریه «ظرفیت پایه» است، زیرا این نظریات مبنای تجارت بین‌الملل را مزیت در میزان بهره‌مندی و میزان کارایی و بهره‌وری از عوامل تولید می‌دانند.

نظریات تجاری مبتنی بر نظریات «ظرفیت پایه»

آدام اسمیت، علل برقراری روابط تجاری و ورود کشورها به تجارت خارجی را، میزان کارایی و بهره‌وری در عوامل تولید می‌داند. اسمیت معتقد است که کارایی در تولید کالاها، کشورها را در شرایط متفاوت قرار دهد. کشوری که در تولید کالای خاص دارای کارایی تولید

باشد، در عرصه‌ی تجارت خارجی نیز در همان زمینه دارای برتری مطلق خواهد بود. از دیدگاه اسمیت، یک کشور باید کالایی را در داخل تولید نماید که نسبت به سایر کشورها دارای مزیت مطلق است و نباید کالایی را که ارزان‌تر از خارج وارد می‌کند در داخل تولید کند.

دیوید ریکاردو نظریه‌ی مزیت نسبی را در مورد تجارت بین‌الملل ارائه نمود که براساس این نظریه، هر کشور که در تولید کالایی دارای مزیت نسبی است می‌تواند با کشورهای دیگر که دارای مزیت نسبی در آن کالاها نیستند، مبادله نماید. ریکاردو علل برقراری تجارت خارجی را در تحرک ناپذیری نسبی عوامل تولید در طول مرزهای ملی یک کشور و میزان بهره‌وری عوامل تولید می‌داند.^{۲۰} براساس نظریه‌ی مزیت نسبی ریکاردو، تفاوت در بهره‌وری نیروی کار بین کشورها تعیین‌کننده‌ی مزیت رقابتی می‌باشد و علت تحقق تجارت خارجی را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر طبق نظریه‌ی ریکاردو، علت تحقق تجارت خارجی، وجود هزینه‌های نسبی برای تولید کالاها است.

هکچر- اهلین (دو اقتصاددان سوئدی) معتقداند که علت برقراری تجارت خارجی بین کشورها تفاوت در میزان بهره‌مندی آنها از عوامل تولید است، نه میزان بهره‌وری از عوامل تولید؛ به بیان دیگر هکچر- اهلین معتقدند که مزیت نسبی در تجارت، ناشی از تفاوت در میزان بهره‌مندی کشور از عوامل و منابع تولید است. طبق نظریه‌ی هکچر- اهلین، هر کشور کالایی را صادر می‌کند که در تولید آن نیاز به استفاده از عامل نسبتاً ارزان و فراوان و متقابلاً کالایی را وارد می‌کند که در تولید آن به عوامل تولید نسبتاً کمیاب و گران نیاز باشد، یعنی تولید آن در داخل گران تمام شود، لذا و فور نسبی عوامل تولید بر قیمت داخلی آنها تاثیر می‌گذارد. به این ترتیب بجای تفاوت در بهره‌وری تولید، تفاوت در بهره‌مندی از عوامل تولید را منشأ مزیت نسبی کشورها می‌دانند. به عنوان مثال ایالت متحده‌ی آمریکا در طول سال‌ها به عنوان یک صادرکننده‌ی عمده‌ی محصولات کشاورزی شناخته شده است که یکی از دلایل عمده آن بر خورداری این کشور از زمین‌های حاصل خیز و خاک مناسب می‌باشد و باید کالاهای سرمایه بر را صادر نماید. در مقابل کوریای جنوبی کالاهایی را صادر می‌کند که عمدتاً در صنایع کار بر تولید می‌گردد، مانند پارچه و کفش، کشور کوریای جنوبی بدلیل نیروی کار فراوان در این صنعت دارای مزیت است.

در سال ۱۹۴۷ آقای واسیلی لئونتیف (برنده‌ی جایزه‌ی نوبل ۱۹۷۳) برای تجارت آمریکا، الگویی تهیه کرده و براساس این الگو دریافت که صادرات آمریکا نسبتاً کاربر است در حالی که

باید سرمایه بر باشد، همین طور دریافت که واردات آمریکا را کالاهایی سرمایه بر تشکیل می‌دهد در حالی که باید کاربر باشد. این آزمون دقیقا عکس آن چیزی را که دو اقتصاددان سوئدی در مورد تجارت بین‌الملل گفته بودند نشان داد، یعنی باید طبق این نظریه، آمریکا کالاهای سرمایه بر را صادر نماید و کاربر را وارد نماید. لذا این مسأله به معمای لئونتیف معروف گردید. لئونتیف علت این نتیجه‌گیری را در سطح بالای آموزش نیروی کار و کارآفرینی برتر آمریکائیان می‌دانست. او اقتصاد آمریکا را نه با وفور سرمایه، بلکه با وفور کار پرکیفیت تعریف و مشخص نمود^{۲۶}. در نتیجه همان الگوی مزیت نسبی ریکاردو را مورد تأیید قرارداد که علت تحقق تجارت را در میزان بهره‌وری از عوامل تولید مطرح می‌کند.

سیاست استراتژیک تجاری به عنوان نظریه‌ی جدید در تجارت بین‌الملل، توسط پل کروگمن استاد دانشگاه ام. آی. تی. کالیفرنیا مطرح گردید.^{۲۷} نظریه‌ی سیاست استراتژیک تجاری، علت برقراری تجارت خارجی را براساس اختلاف هزینه‌ها و کیفیت کالاها می‌داند. سیاست استراتژیک، عبارت از مداخله‌ی هدفمند دولت در تجارت و اقتصاد است. دولت، صنعت منتخب را از طریق یک برنامه‌ی منسجم مورد حمایت قرار می‌هد تا توانایی لازم برای ورود به بازار رقابت صادراتی را از طریق کیفیت برتر و هزینه‌ی کمتر پیدا کند. سیاست استراتژیک تجاری، به دنبال کاهش هزینه‌ی نهایی بنگاه داخلی از طریق اعطای یارانه سوبسایدی به صادرات به منظور ایجاد مزیت‌هایی که دیگران آن مزیت را ندارند، هدف‌گیری شده است.

نظریات تجاری مبتنی بر «تقلیت پایه»

در نظریه‌ی «قابلیت پایه» به جای موجودی عوامل تولید، بیشتر روی فناوری و میزان تسلط و بهره‌برداری از تکنولوژی تأکید می‌گردد. در رویکرد «قابلیت پایه» به تجاری سازی محصولات فناوری که ناشی از نتایج تحقیقات و نوآوری است تأکید می‌گردد. در این رویکرد برای ورود تکنولوژی و بهره‌برداری از «دانش پنهان» نهفته در محصول، دو مؤلفه‌ی دولت و سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی، از راهبردهای مهم در نظریه‌ی «قابلیت پایه» به حساب می‌آید، که سرمایه‌گذاری خارجی را از راه‌های انتقال تکنولوژی و فن‌آوری می‌دانند و دولت نیز به اتخاذ سیاست‌های استراتژیک تجاری و تقویت رقابت ملی، از طریق ایجاد مراکز آموزشی و پژوهشی و واردات تکنولوژی جدید، اقدام می‌کند.^{۲۸}

ریمان ورنون در اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ نظریه‌ی چرخه‌ی عمر کالا یا گردش تکنولوژی را

در زمینه‌ی تجارت بین‌الملل مطرح نمود. ریمان ورنون با مطالعه‌ی تجارت خارجی آمریکا در قرن بیستم، دریافت که اکثر محصولات جدید که مورد تجارت بین‌الملل قرار گرفته، توسط شرکت‌های آمریکایی ابداع و ارایه‌گریده‌اند. ریمان ورنون دلیل این موفقیت شرکت‌های آمریکایی را بالا بودن هزینه‌های نیروی کار در آمریکا، وجود بازارهایی بزرگ و تقاضای زیاد در این کشور می‌داند. به عقیده‌ی ورنون، وجود این گونه فرصت‌ها باعث گردید که شرکت‌های صنعتی آمریکایی به تولید و ابداع محصولات جدید اقدام نمایند.

محصولات جدید اختراع شده ابتدا در بازارهای پر قدرت داخلی آمریکا سرازیر می‌گردید، بعد از مدتی که تولید این گونه محصولات به حالت انبوه می‌رسید، در کشورهای صنعتی و نیمه صنعتی اروپا و آسیا مورد تقاضا قرار می‌گرفت و شرکت‌های آمریکایی این کالاها را به کشورهای اروپایی و آسیایی صادر می‌کردند. به تدریج کشورهای اروپایی و آسیایی در قالب شرکت‌های چند ملیتی دست به تولید این گونه محصولات زدند. با توجه به پایین‌تر بودن هزینه‌های تولید در اروپا و آسیا، آمریکا، به تدریج در فرایند تجارت بین‌الملل، مزیت نسبی خود را در تولید این محصولات از دست داده و از جرگه‌ی تولید کنندگان آن کالا خارج گردید. (سیکل دوره عمر این کالا در آمریکا به پایان رسیده است) این فرایند انتقال صنعت، با تجارت بین‌الملل، آن قدر پیش می‌رود که کشورهای دارای صنعت مادر (مثل آمریکا) به واردکنندگان همان کالا تبدیل می‌شوند. شرکت‌های پیشتاز آمریکایی که در فرایند تجارت بین‌المللی مزیت نسبی خود را نسبت به تولید آن‌ها از دست می‌دهد، دیگر آن کالا را تولید نخواهد کرد. از این پس شرکت‌های پیشتاز آمریکایی روی تولید کالاهای جدیدتر متمرکز خواهند شد تا با اختراعات جدید برای خود موقعیت انحصاری برتری در تجارت بین‌الملل ایجاد نمایند.^{۲۹} دلیل اصلی این موقعیت، قدرت خرید مردم آمریکا است که بازار داخلی را برای شرکت‌های آمریکایی مهیا می‌کنند، لذا این شرکت‌ها محصولات جدید را متناسب با قدرت خرید مردم آمریکا، تولید می‌کنند.

یکی از نظریات تجارت بین‌الملل، نظریه‌ی شکاف تکنولوژی و فناوری است که در سال ۱۹۶۱ به عنوان نظریه‌ی جدید در تجارت بین‌الملل، ظهور کرده و معروف به تئوری پانزر^{۳۰} نیز می‌باشد. براساس این نظریه، وقتی محصول جدیدی توسط بنگاه نوآور با استفاده از دانش و فناوری تولید می‌گردد، در ابتدا به صورت انحصاری تولید می‌شود. لذا سودهای کلان را برای بنگاه‌های تولید به ارمغان می‌آورد، سپس سود بنگاه باعث می‌گردد که سایر کشورها نیز به تقلید از کشور اول به تولید

محصول روی آورند. با توجه به این نظریه، پانزر پویایی یک کشور در عرصه‌ی محصولات جهانی را به صورت تابعی از جریان‌ات ابداعات و تولید محصولات دانایی محور می‌داند.^{۳۱}

مایکل پرتز در سال ۱۹۹۰ نظریه‌ی مزیت رقابت ملی را مطرح ساخت. مایکل با مطالعه‌ی تجربی که روی یک صد شرکت در ۱۰ کشور جهان انجام داد، در نهایت به این نتیجه رسید که «مزیت‌های رقابت ملی»، تجارت بین‌الملل را به وجود می‌آورد و باعث موفقیت آن کشور در تجارت بین‌الملل می‌گردد. مایکل پرتز معتقد است که عواملی مانند برخورداری از امکانات تولید پیشرفته، قدرت خرید مردم (وجود تقاضای موثر) و صنایع مرتبط و حمایت‌کننده، باعث تولید محصولات فناوری و دانش محور می‌گردد. مراد از مزیت رقابت ملی، وجود عواملی هستند که محیطی مناسب را برای موفقیت تجاری کشورها فراهم می‌سازند. بنابراین به عقیده‌ی مایکل پرتز عوامل موثر بر تجاری‌سازی محصولات دانش محور عبارت‌اند از:

برخورداری از منابع اولیه و پیشرفته

هرچند وفور عوامل تولید در کانون نظریه‌ی هکچر-اهلین قرار دارد اما «پرتز» این عوامل تولید را دو دسته قرار می‌دهد: یکی عوامل تولید پایه‌ای و اساسی (ظرفیت پایه) و دیگری عوامل تولید پیشرفته. عوامل تولید پایه‌ای، شامل منابع طبیعی، آب، هوا، موقعیت جغرافیایی می‌باشد که مزیت اولیه ایجاد می‌کنند. عوامل پیشرفته شامل زیرساخت‌های ارتباطی، نیروی کار ماهر، امکانات پژوهشی، دانش فنی، نهادها و قوانین و مقررات مناسب است. پرتز معتقد است که عوامل پیشرفته برای کسب و ایجاد مزیت رقابتی اهمیت زیادی دارند. عوامل پایه‌ای یا منابع اولیه، معمولاً به صورت طبیعی به وجود آمده و یا به وسیله‌ی طبیعت ارزانی شده‌اند، اما عوامل پیشرفته حاصل تلاش‌ها و سرمایه‌گذاری‌های دولت و شرکت‌ها می‌باشند. بنابراین سرمایه‌گذاری‌های دولتی در زمینه‌های آموزش پایه و مهارت‌های فنی، موجب تقویت و بهبود کیفیت عوامل تولید پیشرفته می‌گردد، و زمینه‌ی بهره‌برداری از عوامل تولید و ظرفیت‌های پایه می‌گردد.

در این زمینه کشور چپان مثال بسیار روشنی است که چپان از نظر عوامل تولید پایه، یعنی زمین و خاک مناسب و ذخایر معدنی فقیر است، اما زیربنای نیرومندی از عوامل تولید پیشرفته برای خود فراهم نموده است. پرتز به این نکته اشاره می‌کند که تعداد فارغ‌التحصیلان رشته‌های مهندسی در این کشور از نظر سرانه از همه‌ی کشورها بیشتر است. این مسأله یکی از عوامل تولید پیشرفته محسوب می‌گردد که نقش حیاتی در موفقیت چپان در بسیاری از صنایع و موسسات

تولیدی آن داشته است. به عبارت دیگر کشور چایان از نظر منابع اقتصادی فقیر و فاقد مزیت اولیه است، اما از نظر عوامل تولید پیشرفته، دارای مزیت اکتسابی است.

وجود تقاضای موثر

پرتر معتقد است که شرکت‌های صنعتی و تجاری در یک کشور، هنگامی مزیت رقابتی ایجاد می‌کند که مشتریان آنها دارای انتظارات بالا و قدرت خرید بالا است. چنین مشتریانی شرکت‌های داخلی را وادار می‌کند تا با استانداردهای بالا و کیفیت بالا، کالا و محصولات ابتکاری و جدید تولید نمایند. بنابراین به عقیده‌ی پرتر تقاضاهای داخلی نقش اساسی در ایجاد مزیت‌های رقابتی دارد.

وجود منابع مرتبط و حمایت کننده

سومین عنصری که در ایجاد مزیت رقابت ملی اهمیت دارد، وجود صنایع مرتبط و حمایت کننده‌ای است که در مقیاس بین‌المللی دارای توان رقابتی هستند. به عنوان مثال برتری آمریکا در صنعت الکترونیک تا اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰، زمینه‌ی لازم را برای موفقیت این کشور در صنعت کامپیوترهای شخصی و چند کالای پیشرفته الکترونیک دیگر مهیا نمود^{۳۲}.

وجود بازارهای داخلی

ساختار و استراتژی که بنگاه برای خود انتخاب می‌کند، عمیقاً بر میزان موفقیت شرکت در رقابت بین‌الملل تاثیر می‌گذارد. موفق‌ترین شرکت‌ها در جهان، موفق‌ترین شرکت‌ها در داخل هستند. متغیرهای مختلف، مانند قدرت خرید مردم که بازار داخلی را شکل می‌دهد، توانایی رقابت داخلی را تعیین می‌کنند و به نقش مهمی در توانایی بنگاه‌ها، برای رقابت در سطح بین‌الملل ایجاد می‌نماید^{۳۳}.

خلاصه و نتیجه اینکه تجارت خارجی دانایی محور همواره بر اساس مزیت‌های نسبی اکتسابی و پیشرفته که مبتنی بر قابلیت پایه‌اند، به وجود می‌آید، اما تجارت خارجی منابع محور بر اساس مزیت‌های نسبی طبیعی و اولیه که مبتنی بر ظرفیت پایه‌اند تحقق می‌یابد. براساس مطالعات تجربی واگمان کشورهای توسعه یافته بیشتر از بازرگانی خارجی منتفع می‌شوند تا کشورهای درحال توسعه. واگمان در یک مطالعه‌ی تجربی که روی صادرات و واردات کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه انجام داده، به این نتیجه رسیده است که کشورهای توسعه یافته، رده‌ی نخست را در صادرات و واردات دارند؛ همین طور عمدتاً مواد اولیه وارد می‌کنند و مواد صنعتی

و کارخانه‌ای صادر می‌نمایند، اما کشورهای در حال توسعه وارد کننده‌ی محصولات صنعتی و کارخانه‌ای و صادرکننده‌ی مواد اولیه هستند^{۳۴} و بر اساس مزیت‌های طبیعی که مبتنی بر ظرفیت پایه است، تجارت می‌کنند، لذا کمتر منتفع می‌شوند. اما کشورهایی که براساس مزیت‌های اکتسابی و پیشرفته تجارت می‌کنند بیشتر سود می‌نمایند.

امروزه کشورهای جهان به منظور بهبود شرایط مبادله تجاری‌شان، تجارت دانایی محور را استراتژی مناسب می‌دانند. با استراتژی تجارت دانایی محور، اقدام به تنوع صادرات و صادرات محصولات فناوری مانند نرم افزار، کامپیوتر، لب تاب، میموری کارت، موبایل و... که بیشترین ارزش افزوده‌ی این گونه محصولات را علم و فناوری تشکیل می‌دهند، مثلا اگر به ماده‌ی اولیه یک میموری کارت نگاه کنیم، می‌توانیم بگوییم که بیش از ۹۰٪ ارزش افزوده‌ی آن مربوط به فناوری و دانش بکار رفته در آن است، اما مواد اولیه بسیار ناچیز در آن بکار رفته است. امروزه بسیاری از کشورها سعی می‌کنند از طریق تولید و صادرات کالاهای دانش محور، صادرات خود را تنوع بخشی نمایند و حجم صادرات خود را افزایش دهند. مثلا جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۹۰ حدود ۸۹۶ میلیون دالر در آمد از صادرات محصولات دانش بنیان محصولا فناوری درآمد داشته است^{۳۵}.

همین طور رییس پارک فناوری پردیس از صادرات ۳۸ محصول دانش بنیان این پارک به ۳۹ کشور جهان خبر داد^{۳۶}. بنابراین کشورها به منظور بهبود رابطه‌ی مبادله به تجارت کالاهای دانایی محور و دانش بنیان رو آورده‌اند و با رویکرد تنوع و تخصص، وارد بازرگانی بین الملل می‌شوند.

تنوع صادرات

مساله‌ی تنوع بخشیدن به صادرات به منظور رشد اقتصادی و بهبود رابطه‌ی مبادله‌ای در کشورهای در حال توسعه به طور عمده پس از جنگ جهانی دوم مطرح گردیده است. کالاهای صادراتی از نظر نوع کاربرد اقتصادی خود، شامل: مواد اولیه، کالاهای سنتی، محصولات کشاورزی و کالاهای صنعتی می‌باشد، این گروه از صادرات در طول زمان سهم‌های متفاوتی از کل صادرات را تشکیل می‌دهند. مراد از متنوع کردن صادرات تغییر کالاهای صادراتی از مواد اولیه و واسطه‌ای به کالاهای صنعتی سرمایه‌ای و محصولات دانایی محور می‌باشد.

پربیش (۱۹۵۰) و سینگر (۱۹۵۰) طی مطالعاتی نشان دادند که رابطه‌ی مبادله‌ای مواد اولیه، نسبت به کالاهای صنعتی و یا به طور کلی رابطه‌ی مبادله‌ای کشورهای در حال توسعه نسبت به کشورهای توسعه یافته، طی چند دهه‌ی اخیر، کاهش یافته است و رابطه‌ی مبادله‌ای به نفع

کشورهای توسعه یافته و به ضرر کشورهای درحال توسعه می‌باشد.

پربیش (۱۹۵۰) برای بهبود رابطه‌ی مبادله‌ای کشورهای درحال توسعه پیشنهاد می‌دهد: کشورهای در حال توسعه برای جلوگیری از بدتر شدن رابطه‌ی مبادله‌ای تجاری‌شان باید ترکیب کالاهای صادراتی خود را از مواد اولیه به کالاهای صنعتی تغییر دهند و با متنوع سازی صادرات صنعتی خود رابطه‌ی مبادله‌ای را بهبود بخشند. بنابراین پربیش (۱۹۵۰) متنوع‌سازی را به مفهوم تغییر صادرات یک کشور از کالاهای اولیه به کالاهای صنعتی و دانش بنیان تعریف می‌کند و راه حل بهتر شدن رابطه‌ی مبادله‌ای کشورهای درحال توسعه می‌داند.^{۳۷}

لوک (۱۹۹۳) در مطالعه‌ی تجربی که در مورد تاثیر سطح توسعه یافتگی اقتصادی کشورها بر رابطه‌ی مبادله‌ای، انجام داده، به این نتیجه رسیده است که رابطه‌ی مبادله‌ای پایاپای بین مواد اولیه و کالاهای صنعتی به نفع کشورهای صنعتی و به زیان کشورهای غیرصنعتی است، جهت بهبود رابطه‌ی مبادله‌ای در بلند مدت، روی توانمند سازی تأکید دارد.

لوک با بررسی تأثیر سطح توسعه یافتگی اقتصادی کشورها بر تغییرات خالص رابطه‌ی مبادله‌ای آنها برای دوره (۸۷-۱۹۶۷) نتیجه گرفته است که تغییرات خالص رابطه‌ی مبادله‌ای برای کشورهای با درآمد بالاتر به نسبت مناسب‌تر بوده است. وی متنوع‌ساختن صادرات برای کشورهای در حال توسعه، همراه با تلاش مداوم بر «توانمندی انسانی» را عامل مؤثر در بهبود رابطه‌ی مبادله‌ای ذکر کرده است.^{۳۸}

صادرات کالا با فن آوری بالا

در طراحی راهبردهای رشد تجاری، این موضوع که یک کشور تنوع یا تخصص را دنبال می‌کند، مسأله‌ی تعیین کننده‌ای است. در این مفهوم که تنوع و تخصص دو مؤلفه‌ی مکمل در راهبردهای رشد تجاری هستند. مطالعات جدیدتر مانند مطالعه‌ی ایمیز و کزیار نشان می‌دهد که ساختار صادراتی یک کشور با گذر از مراحل مختلف توسعه و شکوفایی به تدریج متنوع‌تر می‌شود و طی زمان در برخی بخش‌های اقتصادی تمرکز بیشتر و تنوع کمتری خواهد یافت.^{۳۹}

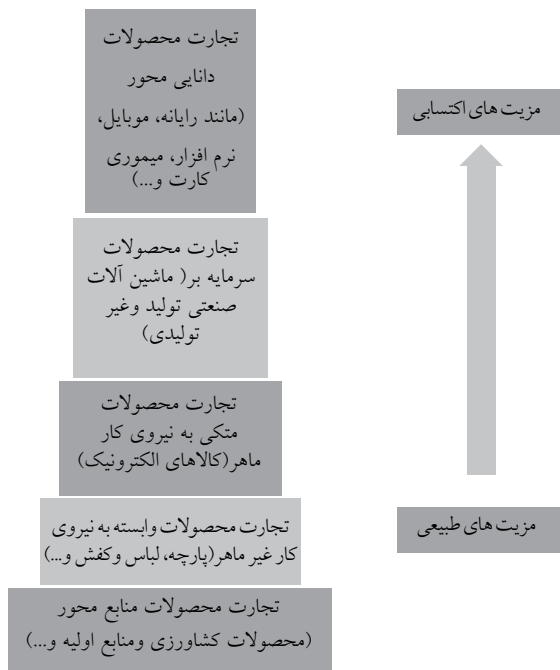
براساس مطالعات تجربی واگمان (۱۹۲۵) که خصوصیات بازرگانی خارجی کشورهای درحال توسعه و کشورهای توسعه یافته را از هم‌دیگر تفکیک نموده است^{۴۰}، درخصوص کشورهای درحال توسعه می‌توان به این نتیجه رسید که کشورهای درحال توسعه به لحاظ عمل‌کرد

صادراتی، به سه دسته تقسیم می‌گردد. دسته‌ی اول کشورهایی هستند که در زمینه‌ی مقدار و کیفیت صادرات، خوب عمل کرده‌اند. آنها از بعد کیفی، ترکیب صادراتی خود را از تکنولوژی بری پایین، مهارت بری اندک و کاربری بالا به سمت تکنولوژی بالا سوق داده و به شدت مهارت بر کرده‌اند، از نظر تنوع و کیفیت خوب عمل کرده‌اند و محصولات صادراتی تمام ساخته آنان خوب بوده است. مانند کشورهای اروپای شرقی، هند و کشورهای حوزه‌ی مدیترانه. دسته‌ی دوم را کشورهایی تشکیل می‌دهند که به لحاظ درآمد صادراتی، عملکرد مثبتی داشته‌اند اما از نظر کیفیت صادرات، پیشرفتی نکرده‌اند، یعنی از نظر تنوع سازی صادرات خوب بوده، اما از نظر کیفیت، مطلوب نبوده‌اند، مانند کشورهای آمریکای لاتین و.... دسته‌ی سوم کشورها نیز از هر دو نظر ناموفق بوده‌اند، که از نظر تنوع و کیفیت صادراتی رشد نکرده‌اند، مانند کشورهای آفریقای استوایی.

مطالعات تجربی که دکتر محسن مهرآرا و عباس علی رضایی، در مورد آثار آزاد سازی تجاری بر رشد اقتصادی کشورهای درحال توسعه انجام داده‌اند، به این نتیجه رسیده‌اند که آزاد سازی تجاری برای کشورهای درحال توسعه که توانمندی و کیفیت نهادی داخلی آنان پایین تر از سطح آستانه برآورد گردیده تاثیر منفی داشته است. در مقابل کشورهای درحال توسعه که توانمندی داخلی و کیفیت نهادی آنان بالاتر از سطح آستانه برآورد گردیده است، آزاد سازی تجاری نتیجه‌ی مثبت روی رشد اقتصادی آنان داشته است^۱.

براساس مطالعات فوق می‌توان به این نتیجه رسید که صادرات با فن‌آوری پیشرفته، چشم‌اندازهای مثبت‌تری از رشد آتی ارایه می‌دهد و رابطه‌ی مبادله‌ای کشورهای در حال توسعه را بهبود می‌بخشد. زیرا کالاهای صنعتی با فن‌آوری بالا، معمولاً اثرات سرریز بیشتری در قالب ایجاد مهارت و دانش عمومی قابل استفاده در دیگر صنایع دارند و در مقابل تکانه‌های جهانی، مانند بحران‌های مالی، کمتر آسیب پذیر است. برخلاف محصولات صادراتی با تکنولوژی ساده که دارای سرریز کمتر بر دیگر صنایع است و دارای آسیب پذیری بیشتر در مقابل تکانه‌های مالی جهان می‌باشد و اثرات کمتری بر رشد اقتصادی دارد^۲.

بنابراین با توجه به اثرات مثبت صادرات کالا با فن‌آوری بالا همواره کشورها از راهبردهای توانمند سازی نیروهای انسانی برای رشد تجاری شان استفاده می‌کنند. کشورها به منظور عزیمت از مختصات صادراتی مبتنی برمزیت‌های «ظرفیت پایه» به مختصات صادرات مبتنی برمزیت‌های «قابلیت پایه» اقدام به سیاست‌های استراتژیک تجاری و فراهم نمودن محیط مناسب می‌کنند.



نمودار فرایند دستیابی به تجارت دانیایی محور

بررسی فرایند تدوین شاخص تجارت

هدف اصلی در این شناسایی نماگرها، استاندارد سازی نماگرها و تدوین شاخص ترکیبی تجارت خارجی دانیایی محور است. نماگرهای تجارت خارجی دانیایی محور، ابزارهای کمی هستند که میزان بکارگیری دانش و فن‌آوری را در امر صادرات و واردات اندازه‌گیری می‌کند. نماگر معادل کلمه Indicator در زبان انگلیسی می‌باشد. مراد از شاخص همان کلمه Index است که در این گفتار به عنوان تجمیع از نماگرها بکاربرده می‌شود.

روش‌شناسی تدوین شاخص‌ها

از نظر روش‌شناسی می‌توان شاخص‌های تجارت خارجی دانیایی محور را با این فرایند تدوین نمود. در مسیر تدوین شاخص‌ها، ابتدا نماگرهای تجارت خارجی دانیایی محور را شناسایی می‌کنیم، سپس شاخص‌های ترکیبی را از طریق ترکیب و تجمیع نماگرها ایجاد می‌نمائیم و در مرحله‌ی نهایی توسط تجمیع شاخص‌های ترکیبی، شاخص ترکیبی کلان بدست می‌آید. بنابراین می‌توان این روند را در سه مرحله‌ی شناسایی و طبقه‌بندی نماگرها، مرحله‌ی ترکیب و تجمیع نماگرها و مرحله‌ی

تدوین شاخص ترکیبی کلان تقسیم‌بندی نمود.

مرحله اول: شناسایی و طبقه‌بندی نماگرها

نماگرهای تجارت خارجی دانایی محور در قالب نماگرهای ورودی و خروجی، شناسایی و طبقه‌بندی می‌گردد.

نماگرهای ورودی

مراد از نماگرهای ورودی، مجموعه اقدامات و تدابیری است که به منظور حمایت و تحقق تجاری سازی محصولات دانش بنیان در قالب سازمان‌ها و قوانین، طراحی و تدوین می‌گردد. نماگرهایی که در، این قالب طراحی و شناسایی می‌گردد، میزان اهمیت و تعهد یک جامعه و کشور را نسبت به فراگیری علم، تولید علم و تبدیل سرمایه‌های فکری و نتایج تحقیقات علمی به محصولات و کالاهای دانش بنیان نشان می‌دهد. بنابراین نماگرهای ورودی تجارت خارجی دانایی محور را می‌توان به این صورت شناسی و معرفی نمود:

۱. نسبت شرکت‌های دانش بنیان و کارآفرین به کل شرکت‌ها
۲. نسبت پارک‌های علمی و تحقیقاتی تجاری سازی به کل مراکز علمی و تحقیقاتی
۳. میزان استفاده از دانش پنهان در کالاهای سرمایه‌ای وارداتی
۴. سهم مراکز علمی نسل سوم مراکز علمی و تحقیقاتی، نسل اول و دوم
۵. سهم کنفرانس‌های علمی - تخصصی بین‌المللی برگزار شده در زمینه‌ی تجاری سازی محصولات فناوری و توسعه‌ی تجارت
۶. سهم نمایشگاه‌های فنی - مهندسی بین‌المللی برگزار شده از کل نمایشگاه‌ها.
۷. نسبت تسهیلات دریافتی به کل ارزش افزوده‌ی صادراتی.
۸. نسبت تخفیف مالیاتی به کل ارزش کالاهای وارداتی واسطه‌ای.
۹. نسبت هزینه‌های آموزشی در امر صادرات خدمات فنی و مهندسی به کل ارزش صادرات خدمات فنی و مهندسی (انجینیری).
۱۰. نسبت هزینه‌های آموزشی و تحقیقاتی در امر تنوع سازی صادرات کالاهای با کیفیت، به

کل ارزش صادرات.

۱۱. سهم قوانین و مقرراتی که در راستای تجاری سازی محصولات دانش بنیان تهیه گردیده اند به کل قوانین و مقررات مربوط به توسعه تجارت.

۱۲. نسبت دریافتی اعتبارات و تسهیلات از سیستم بانکی داخلی و خارجی، به منظور تنوع سازی و تخصص-گرایی صادرات، به کل تسهیلات و اعتبارات دریافتی.

نماگرهای نتیجه

نماگرهای نتیجه، نشان دهنده‌ی این واقعیت است که آیا ورودی‌ها در تضمین حمایت از تحقق تجارت خارجی دانایی محور موثر بوده‌اند یا خیر. به سخن دیگر اینکه نماگرهای نتیجه، میزان پاسخگویی، موفقیت و کارایی قوانین و مقررات و دستگاه‌ها و سازمان‌های اجرایی مسوول را در تحقق تجارت خارجی دانایی محور نشان می‌دهد. بنابراین موارد ذیل را می‌توان به عنوان نماگرهای نتیجه، برای اندازه‌گیری تجارت خارجی دانایی محور در نظر گرفت:

۱. سهم صادرات کالاهای دانش بنیان از کل صادرات

۲. سهم صادرات کالاهای اساسی مصرفی به کل صادرات^{۴۳}.

۳. سهم واردات کالاهای واسطه‌ی سرمایه‌ای به کل واردات

۴. میزان صادرات مجدد با ارزش افزوده بالا

۵. سهم ارزش صادرات خدمات فنی- مهندسی به کل ارزش صادرات

۶. سهم واردات فناوری از کل واردات

مرحله‌ی دوم: ترکیب و تجمیع نماگرها

ترکیب و تجمیع نماگرها نیازمند وزن دهی نماگرهای ورودی و نتیجه است. لذا از مباحثی که در این مرحله مطرح می‌گردد، بحث توزین و وزن دادن نماگرهای ورودی و نتیجه است، می‌توان با دو روش به نماگرهای ورودی و نتیجه وزن داد: یکی اینکه برای نماگرهای ورودی و نتیجه وزن یکسان لحاظ شود و دیگری این است که نماگرهای نتیجه دو برابر وزن نماگرهای ورودی در نظر گرفته شود. البته مسأله‌ی وزن دهی به نماگرها بستگی به نظریه‌ی سیاست‌گذاران دارد که از نظر سیاست‌گذاران، نماگرهای کدام بخش اهمیت و اعتبار بیشتر خواهد داشت.

نحوه‌ی ترکیب و تجمیع نماگرها

جهت ترکیب و تجمیع نماگرها باید ابتدا یکسان سازی نماگرهای ورودی و نتیجه صورت گیرد. بدین منظور نماگرها از طریق رتبه‌بندی یکسان‌سازی می‌گردد. نماگرهای ورودی و نتیجه رتبه‌بندی می‌شود. رتبه‌ی یک نشان دهنده‌ی بالاترین امتیاز می‌باشد، رتبه‌های بالاتر نشان دهنده‌ی کمترین امتیاز هستند. این مساله در قالب دو جدول ورودی و نتیجه، طراحی و بیان گردیده است. ازاینکه در این جا تجارت خارجی ده کشور به صورت فرضی مورد بررسی قرار می‌گیرد لذا رتبه‌ها از یک تا ده در نظر گرفته می‌شود. جهت توضیح نحوه استفاده از شاخص‌های تدوین یافته، تجارت خارجی دانایی محور؛ مثال فرضی از ده کشور در نظر گرفته شده است.

جدول (۱) نماگرهای ورودی تجارت دانایی محور

| رتبه‌بندی کلی | رتبه متوسط (۱)،(۲)، (۳)،(۴) (۵) | رتبه (۵) | سهم مراکز علمی نسل سوم مراکز علمی و تحقیقاتی نسل اول و دوم | رتبه (۴) | نسبت پارک‌های علمی و تحقیقاتی تجاری سازی به کل مراکز علمی و تحقیقاتی | رتبه (۳) | سهم نمایشگاه‌های فنی- مهندسی بین‌المللی برگزار شده از کل نمایشگاه‌ها | رتبه (۲) | نسبت تسهیلات دریافتی به کل ارزش افزوده صادراتی | رتبه (۱) | نسبت هزینه‌های آموزشی و تحقیقاتی در امر تنوع سازی صادرات کالاهای با کیفیت، به کل ارزش صادرات | رتبه |
|---------------|--|----------|--|----------|--|----------|--|----------|--|----------|--|------|
| A | ۱ | ۱,۸ | ۳۵٪ | ۱ | ۳۴٪ | ۲ | ۵۰٪ | ۳ | ۲۵٪ | ۱ | ۳۰٪ | ۱ |
| B | ۴ | ۵ | ۱۲٪ | ۶ | ۱۵٪ | ۴ | ۲۰٪ | ۵ | ۱۵٪ | ۳ | ۲۰٪ | ۳ |
| C | ۳ | ۴,۲ | ۱۰٪ | ۴ | ۲۰٪ | ۳ | ۵٪ | ۴ | ۲۰٪ | ۲ | ۲۵٪ | ۲ |
| D | ۱ | ۱,۶ | ۴۰٪ | ۱ | ۳۵٪ | ۱ | ۸۰٪ | ۱ | ۳۵٪ | ۴ | ۱۳٪ | ۴ |
| E | ۸ | ۷,۴ | ۹٪ | ۹ | ۸٪ | ۶ | ۱۴٪ | ۶ | ۱۰٪ | ۶ | ۱۲٪ | ۶ |
| F | ۲ | ۲ | ۳۹٪ | ۱ | ۳۵٪ | ۱ | ۸۰٪ | ۲ | ۳۰٪ | ۵ | ۱۵٪ | ۵ |
| H | ۷ | ۶,۶ | ۱۵٪ | ۵ | ۱۹٪ | ۹ | ۳۵٪ | ۹ | ۵٪ | ۷ | ۱۰٪ | ۷ |
| J | ۱۰ | ۸,۸ | ۲۰٪ | ۸ | ۱۰٪ | ۱۰ | ۶۵٪ | ۱۰ | ۴٪ | ۱۰ | ۵٪ | ۱۰ |
| L | ۹ | ۷,۸ | ۹٪ | ۷ | ۱۳٪ | ۷ | ۱۰٪ | ۷ | ۷٪ | ۸ | ۸٪ | ۸ |
| K | ۵ | ۵,۸ | ۱۸٪ | ۱۰ | ۵٪ | ۵ | ۲۴٪ | ۵ | ۱۲٪ | ۳ | ۱۸٪ | ۳ |

جدول (۲) نماگرهای نتیجه‌ی تجارت دانایی محور

| رتبه بندی کل | متوسط رتبه های (۱) و (۲) و (۳) و (۴) | رتبه (۴) | سهم واردات فناوری از کل واردات | رتبه (۳) | سهم ارزش صادرات خدمات فنی - مهندسی به کل ارزش صادرات | رتبه (۲) | میزان صادرات مجدد با ارزش افزوده بالا | رتبه (۱) | سهم صادرات کالاهای دانش بنیان از کل صادرات | کشور |
|--------------|--------------------------------------|----------|--------------------------------|----------|--|----------|---------------------------------------|----------|--|------|
| ۳ | ۲,۵ | ۴ | %۲۵ | ۳ | %۲۵ | ۱ | %۳۵ | ۲ | %۶۵ | A |
| ۸ | ۶,۲۵ | ۵ | %۲۰ | ۷ | %۱۲ | ۶ | %۱۵ | ۷ | %۲۰ | B |
| ۸ | ۶,۲۵ | ۳ | %۳۰ | ۸ | %۱۰ | ۴ | %۲۰ | ۱۰ | %۵ | C |
| ۱ | ۱,۲۵ | ۱ | %۴۰ | ۱ | %۳۵ | ۲ | %۳۰ | ۱ | %۷۰ | D |
| ۱۰ | ۹,۲۵ | ۱۰ | %۵ | ۱۰ | %۹ | ۹ | %۸ | ۸ | %۱۴ | E |
| ۲ | ۱,۷۵ | ۱ | %۴۰ | ۱ | %۳۵ | ۱ | %۳۵ | ۴ | %۵۶ | F |
| ۵ | ۴,۷۵ | ۴ | %۲۵ | ۵ | %۱۵ | ۵ | %۱۹ | ۵ | %۳۵ | H |
| ۶ | ۵,۲۵ | ۶ | %۱۵ | ۴ | %۲۰ | ۸ | %۱۰ | ۳ | %۶۰ | J |
| ۹ | ۸,۲۵ | ۷ | %۱۲ | ۱۰ | %۹ | ۷ | %۱۳ | ۹ | %۱۰ | L |
| ۷ | ۶ | ۲ | %۳۵ | ۶ | %۱۸ | ۱۰ | %۵ | ۶ | %۲۴ | K |

مرحله‌ی سوم: تدوین شاخص ترکیبی کلان تجارت خارجی دانایی محور

شاخص ترکیبی تجارت خارجی دانایی محور، از سنخ شاخص‌های مصنوعی است که به منظور سنجش و ارزیابی محصولات فناوری و تجاری‌سازی محصولات دانش بنیان تدوین یافته است. شاخص ترکیبی کلان از استاندارد سازی و رتبه‌بندی نماگرهای تجارت دانایی محور بدست می‌آید. بنابراین شاخص ترکیبی تجارت خارجی دانایی محور را می‌توان به عنوان بردار دو بعدی از نماگرهای ورودی و نتیجه دانست، که از روش رتبه‌بندی بین کشورها، در قالب جدول شاخص ترکیبی ذیل تنظیم می‌گردد.

جدول شاخص ترکیبی کلان تجارت خارجی دانای محور

| رتبه کل | متوسط رتبه‌ها | رتبه نماگرهای نتیجه | رتبه نماگرهای ورودی | کشور |
|---------|---------------|------------------------|------------------------|------|
| ۲ | ۲ | ۳ | ۱ | A |
| ۶ | ۶ | ۸ | ۴ | B |
| ۴ | ۵,۵ | ۸ | ۳ | C |
| ۱ | ۱ | ۱ | ۱ | D |
| ۱۰ | ۹ | ۱۰ | ۸ | E |
| ۲ | ۲ | ۲ | ۲ | F |
| ۶ | ۶ | ۵ | ۷ | H |
| ۸ | ۸ | ۶ | ۱۰ | J |
| ۱۰ | ۹ | ۹ | ۹ | L |
| ۷ | ۶ | ۷ | ۵ | K |

تقسیم و رتبه‌بندی کشورها براساس شاخص‌های تجارت خارجی دانایی محور

از مهم‌ترین کاربردهای این‌گونه شاخص‌ها این است که می‌توان توسط آنها کشورها را به کشورهای رکورددار و پیشگام و کشورهای عمل‌گرا و قابل قبول، و کشورهای غیر قابل قبول، تقسیم بندی و رتبه‌بندی نمود.

کشورهای رکورد دار و پیشگام

مراد از کشورهای رکورددار و پیشگام، کشورهایی هستند که رتبه‌ی یک را در همه‌ی شاخص‌های ورودی و نتیجه بدست آورده‌اند.

کشورهای عملگرا

کشورهای عملگرا، شامل کشورهایی می‌شود که فقط در شاخص نتیجه، رتبه‌ی یک را بدست آورده باشند.

کشورهای در حد قابل قبول

کشورهایی که فقط در شاخص ورودی رتبه‌ی یک را بدست آورده باشند، کشورهای در حد قابل قبول هستند.

کشورهای پایین تر از حد انتظار

کشورهایی که رتبه‌های لازم را در هیچکدام از شاخص‌های ورودی و نتیجه بدست نیاورده باشند، از جمله کشورهای غیر قابل قبول به شمار می‌روند.

نتیجه گیری

در این گفتار، تجارت خارجی دانایی محور به عنوان ضرورت روز، توسط بررسی نظریات تجارت بین‌الملل و سرکشی در منابع اسلامی در قالب سه تدوین یافته است. تجارت خارجی دانایی محور از نظر روشی مبتنی بر روند تجاری سازی نتایج تحقیقات علمی است که این روند از مراکز نسل اول آموزش محور شروع می‌گردد و به مراکز نسل دوم پژوهش محور راه پیدا می‌کند و در نهایت توسط مراکز علمی نسل سوم کارآفرین، هم افزایی ثروت و علم تحقق می‌یابد، و در نهایت محصولات نهایی فناوری مرزها را در نور دیده و به کشورهای مختلف صادر می‌گردد.

در منابع اسلامی نیز این رویکرد مورد تاکید قرار داشته که علم و آموزشی را واجب دانسته و علم را ثروت و گنجینه‌ای پایان ناپذیر می‌داند و بهره‌وری و استنماء مال را شیوه‌ای مناسب استفاده از منابع و نعمت‌های الهی می‌داند. در یک بررسی دقیق، می‌توان دریافت که اساس نظریات تجارت بین‌الملل را «ظرفیت پایه» و «قابلیت پایه» تشکیل می‌دهد. رویکرد اصلی در نظریات مبتنی بر «قابلیت پایه» تجارت خارجی دانایی محور است. شاخص‌های تجارت خارجی دانایی محور، در سه مرحله، شناسایی و تدوین یافته است. در مرحله اول شناسایی نماگرها، در مرحله دوم ترکیب نماگرها در مرحله سوم از تجمیع رتبه‌های شاخص‌های ورودی و نتیجه، شاخص ترکیبی کلان تجارت خارجی بدست آمده است.

۱. فوق لیسانس اقتصاد
 ۲. ترکمانی پوریا دینی، «مرور بر نظریه‌های تجارت بین‌الملل». مجله اقتصادی. شماره ۲ سال ۱۳۹۱ ص ۱۰۳-۱۰۲.
 ۳. سایت بندر شهید رجایی، سخنرانی رئیس گمرک بندر شهید رجایی بندرعباس در جمع گروه اقتصاد موسسه در اسفند ۱۳۹۱.
 ۴. کریم اسلاملوئیان و عباس خدادی. "تاثیر تنوع سازی صادرات کالاهای اولیه کشاورزی به محصولات صنعتی بر روند بلند مدت رابطه مبادله در ایران" مجله پژوهش‌نامه بازرگانی شماره ۳۲ سال ۱۳۸۳ ص ۱۸۸-۱۸۳.
 ۵. جلالی علی اکبر "تجارت، رقابت و اقتصاد دانش محور"، ص ۵-۱ مقاله، دومین همایش ملی تجارت الکترونیک. <http://www.nitropdf.com>
 ۶. بررسی مبانی و شاخصهای اقتصاد دانایی محور، مصطفی عماد زاده، روح الله شهنازی. پژوهشنامه اقتصادی. ص ۱۴۳.
- Magnus Gulbrandsen and Einar Rasmussen ,Indicators for the commercialization of research: what do they tell us? The case of Norway.
۷. سید حبیب اله میرغفوری، زهرا صادقی آرانی احمد جعفرنژاد. «پیشبینی موفقیت تجاری‌سازی ایده‌های نوآورانه با استفاده از شبکه عصبی مصنوعی؛ مطالعه موردی مخترعان و نوآوران استان یزد». فصلنامه علمی-پژوهشی سیاست علم و فناوری سال چهارم، شماره ۱، پاییز ۱۳۹۰ ص ۶۴.
 ۸. قائدی مریم. «احداث مراکز رشد: انقلاب علمی و ساختاری تجاری‌سازی دانش و تکنولوژی دانشگاهها» کنفرانس ملی، ص ۳-۵، سایت دانشگاه مازندران.
- Darrell M. West, Improving University Technology Transfer and Commercialization

۹. شیرازی مکارم ، تفسیرنمونه ج ۷. دارالکتب الاسلامیه، ص ۲۵-۲۴.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
۱۱. آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، محمدعلی انصاری، بی تا. ص ۱۸۷.
۱۲. مجلسی باقر، بحار الانوار ج ۴۰ ص ۹۹.
۱۳. غرر الحکم و درر الکلم، ص: ۳۵۷.
۱۴. مستدرک الوسائل ج ۸ ص ۲۲۴.
۱۵. بحار الانوار ج ۷۵، ص ۱۴۱.
۱۶. همان.
۱۷. حرعاملی محمدبن حسن ، همان، ج ۱۷. ص ۴۳۷ . باب استحباب تجارت.
۱۸. همان.
۱۹. ابن ابی الاجمع المصری بديع القرآن ، مترجم: سید علی میر لوحی، مشهد: استان قدس. بی تا. الإیتقان فی علوم القرآن ، جلال الدین سیوطی. بیروت : دارالکتب العربی . ۱۴۲۱ / ۲۰۰۱.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ص ۶۴۳، ماده «فکر»، دارالعلم الدار الشامیة، دمشق، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، ج ۳ ، ماده «فکر»، کتابفروشی مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ ش. ص ۴۴۴،
۲۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۴، دار صادر، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۴، ص ۲۸، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۷۴ش. ص ۲۶۸،
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ماده «فکر»، دارالعلم الدار الشامیة، دمشق، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق. ص ۶۴۳،
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۱، انتشارات هجرت، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق. ص ۱۵۹،
۲۵. غرر الحکم و درر الکلم، ص ۴۲-۴۵.

۲۶. بید آباد بیژن. مبانی تجارت بین‌الملل در اسلام. انتشارات : نورفایده. ۱۳۹۰، ص ۱۹-۱۷.
۲۷. مارک بلاگ. مترجم: علامرضا آزاد. روش شناسی علم اقتصاد. نشر: نی. ۱۳۸۰، ص ۲۵۸-۲۵۶.
۲۸. میرجلیلی، حسین، نظریه هاوسیاست‌های تجاری بین‌الملل و بازرگانی خارجی ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
۲۹. مالکی امین، «اثر ترکیب تکنولوژیک صادرات بر رشد اقتصادی»، فصلنامه پژوهشنامه بازرگانی، شماره ۵۶ (پاییز ۱۳۸۹)، موسسه مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، ص ۱۵۱-۱۴۹.
۳۰. حقیقی، محمد، بازرگانی بین‌الملل، ص ۲۱.

31. Panzer Theory

۳۲. ترکمانی پوریایی دینی « مروری بر نظریات تجارت بین‌الملل، مجله اقتصادی، سال دوازدهم، شماره ۲، ۱۳۹۱، ص ۱۰۲.
۳۳. حقیقی، محمد، همان، ص ۲۹-۳۵.
۳۴. میرجلیلی، حسین، نظریه هاوسیاست‌های تجاری بین‌الملل و بازرگانی خارجی ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۸۸.
۳۵. با ریمون، همان، ص ۵۶۵-۵۶۴.
۳۶. سایت پایگاه اطلاع رسانی دولت.
۳۷. سایت پارک فناوری پردیس ایران.
۳۸. اسلاملوئیان، کریم و دیگران، «تأثیر تنوع سازی صادرات از کالاهای اولیه و کشاورزی به محصولات صنعتی بر روند بلند مدت رابطه مبادله ای در ایران»؛ پژوهش نامه بازرگانی، پاییز ۱۳۸۳، شماره ۳۲ ص ۱۸۸-۱۸۳.
۳۹. همان.
۴۰. مالکی، امین، «بررسی تنوع پذیری در صادرات غیر نفتی ایران با معرفی یک شاخص جدید»، فصلنامه پژوهشها و سیاستهای اقتصادی، سال نوزدهم شماره ۵۸ (تابستان ۱۳۹۰)، معاونت امور اقتصادی - وزارت امور اقتصادی و دارایی ص ۸۱-۷۹.

۴۱. بار ریمون، همان. ص ۵۶۷-۵۶۴.

۴۲. رضایی عباسعلی و دیگران، «کیفیت نهاد ها و آثار آزاد سازی تجاری در کشورهای در حال توسعه منتخب»، فصلنامه پژوهشنامه بازرگانی، شماره ۵۶، ۱۳۸۹، ص ۸-۱.

۴۳. همان.

۴۴. مراد از کالاهای اساسی مصرفی کالاهای است که نیازهای اولیه و ضروری زندگی را تامین می کنند از قبیل مواد غذایی، بهداشتی و... مراد از کالاهای واسطه ای کالاهای است که در چرخه تولید به کار گرفته می شوند و باز تولید می گردد و تبدیل به کالاهای مصرفی نهایی می شود. مراد از کالاهای سرمایه ای کالاهای است که قابلیت ایجاد ارزش افزوده را دارد مانند دستگاه ها و ماشین های تولیدی.

فلسفه مجازات در نظام کیفری اسلام

رمضانعلی رحیمی*

چکیده:

یکی از مسایل بحث برانگیز دنیای امروز، فلسفه‌ی مجازات است. در فلسفه‌ی مجازات از چرایی و نه چیستی آن سخن به میان می‌آید که از آن به مبنای مجازات یا اهداف مجازات نیز می‌توان تعبیر کرد. برای مجازات‌ها اهداف متعددی ذکر نموده‌اند؛ از انتقام که یکی از اهداف مجازات‌ها در جوامع غیر متمدن است گرفته تا بازدارندگی عمومی و عبرت‌آموزی دیگران و تحقق عدالت، مورد بحث جدی میان متخصصان حقوق کیفری، جرم‌شناسان و فیلسوفان قرار دارد. نظام کیفری در حقوق اسلام نیز از مقام و موقعیت ویژه‌ای برخوردار است و مواجهه با بیشترین چالش‌هاست. پاره‌ای از کیفرهای ملحوظ در این نظام مورد نقد واقع شده است. تردید نمی‌توان کرد که تاسیس یک نظام کیفری کارآمد و عدالت‌گستر بدون توجه به سیاست کیفری روشن که عدالت کیفری را در بطن خود داشته باشد، میسر نیست و قطعاً ترسیم سیاست کیفری بدون نگاه عمیق به اهداف مجازات‌ها، موفقیت‌آمیز نخواهد بود. در این مقاله‌ی کوتاه کوشیده‌ایم، اولاً روشن سازیم در حقوق کیفری اسلام به فلسفه و اهداف مجازات‌ها توجه شده و تعبیه پاره‌ای از نهادها در این راستا است و ثانیاً مجازات‌های علی‌الاصول و دست‌کم در جرایمی که تعدی به حق الله محسوب می‌شود، مطلوبیت نفسی ندارد.

کلید واژه‌ها: فقه، کیفر، فلسفه، مجازات و اسلام

*. عضو هیأت علمی دانشگاه خاتم النبیین (ص) و دانشجوی دکتری.

درآمد

معمولا وقتی فلسفه در ابتدای علمی اضافه می‌شود، مثلا فلسفه‌ی فقه کیفری اسلام، دو معنا را می‌توان از آن استفاده کرد:

۱. یکی اینکه آن علم را علم درجه‌ی دوم دانسته و از بیرون مورد بحث قرار دهیم، شبیه مباحثی که در مبادی تصوری و تصدیقی یک علم مطرح می‌شود.
۲. گاه نیز منظور از فلسفه‌ی فقه کیفری، تبیین مبنا، منطوق، علت و یا حکمت حکم است که بطور کلی از آن به فلسفه‌ی احکام یاد می‌شود. در این گونه مباحث در حقیقت ما به دنبال علل اربعه‌ی احکام هستیم. یعنی احکام را چه کسی، از چه چیزی، چگونه و برای چه فرستاده است؟

ما در این مقاله‌ی کوتاه، از فلسفه‌ی فقه کیفری به مفهوم دوم سخن خواهیم گفت و در حقیقت کیفر را به عنوان یک نهاد و پدیده و نه علم مستقل درجه اول که موضوع علم دیگری است، مورد بررسی قرار داده، از فلسفه‌ی آن بحث خواهیم کرد و البته منظورمان تنها بررسی علت غایی احکام خواهد بود. یعنی ما دنبال این هستیم که اصولا احکام جزایی اسلام به چه منظوری مقرر شده و هدف از آن چیست؟

یکی از مهمترین نهادهای حقوقی هر جامعه، نظام جزایی آن است که قوانین و مقررات کیفری را در خود دارد. انسان‌ها دارای حقوقی طبیعی هستند که هر جامعه‌ای از بدو پیدایش برای افراد به رسمیت می‌شناسد و همگان را ملزم به رعایت آنها می‌داند. حق حیات، حق آزادی، حق برخورداری از آسایش و امنیت و حق مالکیت از جمله این حقوق و امتیازات است که هیچ کس حق ندارد به آنها آسیبی وارد کند. ولی چنین نیست که همگان همواره حقوق دیگران را محترم شمارند و متعرض حقوق و امتیازات دیگران نشوند. حال اگر کسانی به حقوق خویش قناعت نکنند و با تجاوز به حقوق دیگران نظم و تعادل برقرار شده را مختل سازند، ناگزیر جامعه باید از خود عکس العمل نشان داده، چنین متجاوزانی را کیفر دهد. بنابراین مجازات را می‌توان یکی از

عوامل حفظ نظم و حقوق افراد دانست.

دین هم اگر از شمول و جامعیت برخوردار باشد، نمی‌تواند فاقد یک نظام کیفری کارآمد باشد، چه آن که اداره‌ی اجتماع، حفظ نظم، برقراری امنیت و اقامه‌ی قسط و عدل، وابسته به وضع مقررات و تادیب و تنبیه متخلفان است: چون انسان‌ها استعداد تجاوز به حقوق دیگران، سرپیچی از فرامین حق و ایجاد ناامنی و ظلم را دارند و بدون جعل کیفر نمی‌توان از ایجاد ظلم و تجاوز جلوگیری نمود و اسلام که از کمال و جامعیت دینی برخوردار است، از نظام کیفری بهره‌مند است. لذا جا دارد که غایت نظام کیفری اسلام را مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم.

انواع مجازات

در دین اسلام دو نوع مجازات وجود دارد:

۱- مجازات اخروی

این مجازات، نوع اساسی‌تر مجازات‌ها در اسلام است که پس از پایان یافتن حیات دنیوی و مرحله‌ی آزمایش، انسان‌ها در سرای دیگر به اقتضای حکمت و عدل الهی و در نتیجه‌ی اوامر و نواهی او کیفر و پاداش می‌بینند:

«یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما عملت من سوء تود لو ان بینها و بینها امدا بعیدا یحذرکم الله نفسه و الله رؤوف، «فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره و من یعمل مثقال ذره شرا یره»^۱ یعنی؛ روزی که هرکار خوب و بد خود را مشاهده کنی، آرزو می‌کنی که ای کاش بین تو و اعمال فاصله‌ها می‌بود تا خودت را گرفتار آن نمی‌ساختی و خدا مهربان است. پس هرکس به اندازه‌ی یک مثقال کار خوب یا بد انجام دهد، آن را می‌بیند.

۲- مجازات‌های دنیوی

مجازات‌های این جهانی نیز دو نوع است:

الف- مجازات تکوینی

مجازات تکوینی بر اساس قانون علت و معلول و اسباب و مسببات و ربط نتایج به مقدمات تحقق می‌یابد و جوامع و انسان‌ها در صورت انحراف از مسیر حق دچار آن می‌گردند. این نوع مجازات اشکال گوناگونی دارد و به صورت هلاک و نابودی ملت‌ها، تسلط دشمنان بر آنان، بروز قحطی و مشکلات اقتصادی، ذلت و خواری و مانند آن تحقق می‌یابد.

قرآن کریم در آیات ذیل، سنت ثابت الهی را در مورد این نوع کیفرها بیان داشته است:

«قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الارض فانظروا کیف کانت عاقبه المکذبین»^۲

«افلم یسیروا فی الارض فینظروا کیف کان عاقبه الذین من قبلهم دمر الله علیهم و للکافرین امثالها»^۳

«و تلک القرى اهلکناهم لما ظلموا و جعلنا لمهلکم موعدا»^۴

«فتلک بیوتهم خاویه بما ظلموا»^۵

بر اساس آیات فراوانی از قرآن کریم، ظلم سبب هلاکت و نابودی است که به برخی از آنها اشاره شد. گفتنی است در اصطلاح قرآن، ظلم، به تجاوز فرد یا گروهی به حقوق فرد یا گروه دیگر اختصاص ندارد، بلکه شامل ظلم فرد به نفس خود و ظلم یک قوم به نفس خود، نیز می‌شود. هرگونه فسق و فجور و هر گونه خروج از مسیر درست انسانیت ظلم است. ظلم در قرآن در حقیقت مفهوم عامی دارد که هم شامل ظلم به دیگران می‌شود و هم شامل فسق و فجور و کارهای ضد اخلاقی:

«اطیعوا الله و رسوله و لاتنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم»^۶

بر اساس مفاد این آیه، سستی و زوال قدرت، نتیجه‌ی نزاع داخلی و عدم پیروی از خداوند و پیامبر اوست.

«و من اعرض عن ذکرى فان له معیسه ضنکا»^۷

پس در نتیجه‌ی به فراموشی سپردن یاد خدا، مشکلات معیشتی اعم از مادی و معنوی آن، به سوی یک جامعه و افراد آن روی می‌آورد. آیه دیگری از قرآن یکی از علل دور افتادن کافران بنی اسرائیل از رحمت خداوند را باز نداشتن یکدیگر از منکرات، یعنی ترک نهی از منکر ذکر کرده است:

«کانوا لا یتناهون عن منکر فعلوه لبئس ما کانوا یفعلون»^۸

پیامبر بزرگوار اسلام صلی الله علیه و آله در یکی از سخنان بلند خویش، بی‌توجهی به اقامه‌ی حدود الهی و عدم رعایت تساوی همگان در برابر قانون را سبب هلاکت و نابودی برخی از جوامع دانسته است:

«انما اهلك من كان قبلکم انهم كانوا اذا سرق فيهم الشريف تركوه و اذا سرق فيهم الضعيف اقاموا عليه الحد»^۹

نوع دوم: مجازات اعتباری

مجازات‌هایی که در نظام‌های کیفری و قوانین جزایی پیش‌بینی می‌شود و فقیهان اسلامی با اعتماد به منابع فقه، آن را استنباط می‌کنند و حاکمان جوامع اسلامی مکلف به اجرای آن هستند، مانند؛ مجازات‌هایی از نوع قصاص در قتل عمد، قطع دست‌سارق، زدن تازیانه و مانند آن. منظور ما در این نوشتار بیان فلسفه این نوع مجازات می‌باشد.

۳- فلسفه یا مبنای مجازات

مبنای مجازات یا اندیشه اساسی که مجازات‌های اسلامی مستند به آن است، عبارت از همان مبنایی است که مجموع شریعت اسلامی بر آن مبتنی می‌باشد؛ چه آن که فقه جزایی و پدیده کیفر جزایی از شریعت اسلامی بوده و شریعت دارای جوانب و ابعاد گسترده و در عین حال هماهنگی است که بین آنها تغایر و تضاد وجود ندارد و تمامی شریعت در حقیقت در راستای تحقق یک هدف گام بر می‌دارد، بنابراین ضروری است که از مبنای واحدی برخوردار باشد و باید آن مبنای واحد را دریافت. با فهم دقیق دین و تحقیق در هدف بعثت و ارسال رسولان الهی می‌توان مبنای را شناخت: «و ما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین»^{۱۰}

بنابراین مبنای شریعت که مجازات نیز بخشی از آن می‌باشد، رحمت‌خداوند بر بندگان است؛ رحمتی که گستره‌ی آن هر جا و همه چیز را فرا گرفته است، رحمت از جانب خداوندی که رحمان و رحیم است.

حال جای طرح این سؤال باقی است که رحمت چگونه می‌تواند مبنای کیفر قرار گیرد؟ پاسخ آن است که هرچند در کیفر سخن از رنج و عذاب است که به ظاهر با رحمت‌سازگاری ندارد، ولی این رحمت است که اقتضا دارد منافع و مصالح به آحاد جامعه برسد و مفسد و ضررها از آنان دفع گردد و حیات جامعه و افراد آن تداوم یابد. این رحمت و لازمه‌ی آن یعنی جلب مصلحت و منفعت و دفع مفسده از نصوص دینی به روشنی برداشت می‌شود و برخی، از عالمان دین نیز بدان تصریح نموده‌اند. برخی کل دین را دفع مفسده و یا جلب مصلحت دانسته‌اند.^{۱۱}

و بعضی دیگر بر این باورند که مبنای اساس شریعت بر حکمت‌ها و مصلحت‌های بندگان

در امر معیشت و معاد است که تماماً عدالت، رحمت، مصلحت و حکمت محسوب می‌شوند.^{۱۲} بنابراین، وقتی رحمت الهی مقتضی آن است که منفعت به انسان‌ها رسیده، مفسده و ضرر از آنان دفع گردد، می‌توان گفت مبنای شریعت که کیفر نیز جزئی از آن است، عبارت از جلب مصلحت برای آدمیان و دفع مفسده از آنان است.

ولی بدیهی است که معیار شناخت مصلحت و میزان آن، خود شریعت است و تنها آنچه دین آن را صلاح و منفعت می‌داند مصلحت است و نفع، نه آنچه بشر نفع و مصلحت خود می‌پندارد و نیز آنچه دین مفسده و ناپسند می‌شمارد، قطعاً مفسده است، هرچند انسان‌ها آن را پسندیده به شمار آورند.

مصالح حقیقی انسان‌ها در حفظ دین، جان، عقل، خرد، نسل و مال آنان است که عالمان دین آن را در مرتبه‌ی مصالح ضروری دانسته و تمامی ملل و نحل بر وجوب رعایت و حفظ آن اتفاق نظر دارند؛ چه آن که از دست‌دادن آنها مفسده‌ی بزرگی است و در حقیقت با نابودی آنها، ارزشی برای حیات باقی نمی‌ماند. از این روست که دست‌یازیدن به آنها یا تفویت آنها امر حرامی شمرده شده و مستلزم کیفر است. کفر و ارتداد، قتل، باده نوشی، زنا، تجاوز به اموال دیگران از اعمالی هستند که جهت حفظ مصالح پنجگانه مزبور و در حقیقت به منظور حمایت از دین، شخص انسان، خرد و شخصیت انسانی، کیان خانواده و مالکیت فردی ممنوع شده و برای متجاوزان و مرتکبان آنها مجازات در نظر گرفته شده است. بدون تردید حرمت موارد مذکور و جعل کیفر ناشی از رحمت الهی است؛ رحمت اقتضای آن دارد که هر چیزی که مصلحت آدمیان را تامین می‌کند، واجب شمرده شود و هر چه موجب از بین رفتن آن و جلب مفسده است، حرام گردد و برای تضمین اجرا، مجازات ملحوظ شود.

امام محمد غزالی در مورد امور پنجگانه پیش‌گفته، چنین آورده است:

«هرچیزی که متضمن حفظ آن اصول پنجگانه (حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال) باشد مصلحت و هرچیزی که باعث نابودی این اصول پنجگانه باشد، مفسده و دفع آن مصلحت است... و تفویت این امور پنجگانه و منع از آن، حرام است، محال است که ملت و دینی بدون آن اصول باقی بماند، به همین جهت است که ادیان در حرمت کفر، قتل، زنا، دزدی و شرب مسکرات، اختلاف نظر ندارند.»^{۱۳}

دین در حفظ این مصلحت‌های ضروری مردم از طریق اصلاح اساسی و درونی مسلمانان - بر اساس ایمان به خداوند و باور به قیامت و پیوند دادن دایم آنان به خداوند و باور به این که خداوند ناظر بر اعمال نیک و بد آنان است^{۱۴} و خودسازی اخلاقی آنها - تا حدودی به هدف خویش می‌رسد؛ چه آن که این ترتیب فردی انسان‌ها بر اساس باورهای دین موجب می‌شود که مسلمانان به اعمال نیک و پسندیده روی آورند و به فضیلت‌های اخلاقی آراسته گردند و از کارهای ناشایست همچون تجاوز به حقوق دیگران بپرهیزند.

ولی با وجود این، دین افزون بر اصلاح فردی انسان‌ها، به اصلاح جامعه و مصالح آن و پاکسازی و رفع هر گونه فساد از آن نیز می‌اندیشد و از این روست که ابزارهای مختلفی برای دستیابی به این منظور تعبیه نموده است.

با این همه، هرچند انسان‌های بسیاری به واجبات الهی و مقررات قانونی، تنها به دلیل واجب و قانونی بودن آن پای بندی نشان می‌دهند و به مصالح فردی و اجتماعی می‌اندیشند، ولی همه آدمیان چنین نیستند و بسیاری از احکام و مقررات هم برای متوسط مردم وضع گردیده است که اغلب آنان را شامل می‌گردد و در میان این انسان‌های متوسط، کسانی هستند که شخصیتی ضعیف و منفی دارند و به هدایت دست نیافته، از ارزش‌های انسانی بهره کافی ندارند؛ کسانی که به آسانی مرتکب جرم می‌شوند، حقوق دیگران را محترم نمی‌شمارند و به مصلحت‌های ضروری آنان تجاوز می‌کنند. از این روست که برای جلوگیری از فساد و حفظ انسان‌ها در برابر تجاوز و اضرار به دیگران و چاره اندیشی در جهت اصلاح آنان، دین مجازات را پیش‌بینی کرده است. بنابراین، مبنای مجازات همان مبنای مجموع شریعت است که عبارت است از رساندن رحمت به انسان‌ها. اگر چه در کیفر، رنج و عذابی است که به مجرم می‌رسد ولی در نهایت به مصلحت او و جامعه‌ای است که او در آن زندگی می‌کند. گاه مجرم در اثر گمراهی و ره‌نیافتگی جرم را به ظاهر به صلاح خود می‌پندارد، ولی دین به دلیل آن که این عمل به مفاسد اجتماعی منتهی می‌گردد و موجب انحطاط شخص مجرم می‌شود، آن را ممنوع ساخته است. زنا، اختلاس، سرقت، باده‌نوشی و تجاوز به حقوق دیگران ممکن است به نظر سطحی بزهکار به مصلحت وی باشد، ولی این مصلحت ظاهری است که دین آن را معتبر نمی‌شناسد، بدین سبب که موجب فساد جامعه است.^{۱۵}

اگر به طبیعت مصلحت‌جوی انسان توجه کنیم، جعل کیفر را کاملاً صواب خواهیم دانست؛

انسان‌ها طبعاً مرتکب اعمالی می‌شوند که به مصلحت آنان است و از هر آنچه که برای آنان دارای مفسده‌ای است گریزانند، ولی اغلب این مصلحت‌جویی را برای شخص خود در نظر دارند نه برای جامعه، مگر آنان که هدایت‌یافته‌اند و در مسیر حق گام بر می‌دارند. بنابراین، ممکن است مرتکب کاری شوند که به ظاهر مصلحتشان در آن است، هرچند به ضرر جامعه باشد و آنچه را که به صلاح شخص آنان نیست ترک کنند، هرچند به مصلحت جامعه باشد. از این رو دین برای مداوای این طبیعت ناپسند انسان مجازات را ملحوظ داشته است تا انسانها را به انجام کارهایی که مصلحت جامعه در آن است وادارد، و چنان که گفتیم رحمت الهی مصلحت واقعی افراد و جامعه را اقتضا دارد نه مصلحت ظاهری اشخاص را. در روایاتی رسول خدا صلی الله علیه و آله اثر رحمت‌آمیز اجرای عدالت را برتر از نزول باران دانسته‌اند. بارانی که چهل شبانه‌روز بر زمین ببارد. «اقامه حد خیر من مطر اربعین صباحا» «و لاقامه الحد فی الارض انفع فی الارض من المطر اربعین صباحا» «و حد یقام لله فی الارض افضل من مطر اربعین صباحا» روایتی به همین مضمون نیز از حضرت امام باقر علیه السلام نقل شده است.^{۱۶}

ابن تیمیه نیز در این باره می‌گوید:

مجازات به عنوان رحمت از سوی خداوند به بندگان تشریح گردیده است. بنابراین از رحمت الهی و اراده‌ی احسان از جانب خداوند به سوی بندگان ناشی می‌شود و از این رو شایسته است کسی که مردمان را به خاطر ارتکاب گناه کیفر می‌دهد، قصد احسان آنان را کند، چنان که پدر، تادیب فرزند و داکتر مداوای بیمار را قصد می‌کند.^{۱۷}

اگر مجازات موجب منع مجرم از ارتکاب دوباره جرم و عبرت دیگران گردد، مصلحت فرد مجرم و جامعه تحقق می‌یابد و نیز ممکن است موجب گردد که مجرم به اشتباه خویش پی برده و وجدان و ایمانش بیدار گردد و به توبه روی آورده و پس از آن به گناه و ارتکاب جرم آلوده نشود. پاره‌ای از مفسران قرآن کریم بر خاصیت بازدارندگی و عبرت‌آموزی مجازات‌ها تصریح نموده‌اند. علامه‌ی طباطبایی در تفسیر المیزان،^{۱۸} طبرسی در مجمع البیان،^{۱۹} در تفسیر و تبیین آیه‌ی دوم سوره‌ی مبارکه‌ی نور^{۲۰} عبارات روشنی آورده‌اند که بر توجه به هدف مجازات تاکید دارد.

روشن است که همه‌ی این اهداف در مورد تمامی مجرمان به طور یکسان تحقق نمی‌یابد، بلکه در برخی موجب بیداری وجدان و اصلاح آنان و در بعضی دیگر موجب بازداشتن آنان از ارتکاب دوباره جرم می‌شود و نیز سبب می‌شود که دیگران از ترس مجازات تصور ارتکاب آن

را نکنند. تردیدی نیست که گاهی مجازات ناپسند و دارای مفسده است ولی قطعاً مصالح مترتب بر مجازات از مفسده اصل آن بیشتر است و جلب مصالح بزرگ و پراهمیت واجب است، هر چند مفسد جزیی را به دنبال داشته باشد.

عبد القادر عوده نویسنده‌ی توانای مصری نیز هدف از کیفر را اصلاح آدمیان، حمایت از آنان در برابر مفسد، نجات آنان از جهالت، ارشادشان از گمراهی، بازداشتن ایشان از ارتکاب گناهان و جرایم و برانگیختن آنان به اطاعت از خداوند و فرمان‌برداری از قانون دانسته است. چه آن‌که پیامبر به عنوان مسیطر و جبار بر مردم مبعوث نگردیده است «لست علیهم بمصیطر» و «و ما انت علیهم بجبار» بلکه به عنوان رحمت برای جهانیان برانگیخته شده است. «و ما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین» خداوندی که برای ترک واجبات و انجام محرمات مجازات جعل فرموده است، نه نیازی به اطاعت‌بندگان دارد و نه سرپیچی و نافرمانی بندگان به او آسیبی می‌رساند.^{۲۱}

۴- اصول حاکم بر مجازات اسلامی

وقتی که مبنای مجازات در اسلام را رحمت به انسان‌ها، تامین مصلحت ایشان و دفع مفسده از آنان دانستیم، اصولی اساسی بر آن مترتب می‌گردد که لزوماً باید در مجازات‌های اسلامی رعایت شود تا هدف اساسی آن تحقق یابد. ما در اینجا به مهمترین آنها اشاره می‌کنیم:

اصل اول: رعایت تناسب بین جرم و مجازات:

این اصل در حقیقت از نتایج عدالت پروردگار است. افزون بر این، مجازات بر اساس ضرورت تشریح گردیده و خلاف اصل تلقی می‌گردد. بنابراین، در اعمال آن باید به قدر لازم اکتفا گردد و تناسب مجازات و جرم باید مطمح نظر قرار گیرد.

اصل دوم: توجه به مصلحت جامعه

چنان که گفتیم در مجازات، به مصلحت جامعه توجه شده است. بنابراین، آنگاه که جرمی انجام شد، باید مجازات به گونه‌ای باشد که مجرم را تادیب کند و دیگران را از ارتکاب جرم بازدارد. به عنوان نمونه به جهت اهمیتی که اسلام برای انسان و شخصیت او قایل است کشتن نابحق یک انسان را به منزله‌ی کشتن تمامی انسان‌ها تلقی نموده است. «من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعاً»^{۲۲}

و برای بازداشتن انسان‌ها از ارتکاب قتل، حق قصاص را جعل فرموده است.

اصل سوم: مجازات شدت و ضعف دارد.

چون هدف از مجازات تامین مصلحت جامعه است، به اقتضای مصلحت می‌تواند شدت و ضعف یابد و هر گاه مصلحت جامعه مقتضی اعمال مجازات شدید است، شدت یابد و هرگاه مصلحت جامعه اعمال مجازات کمتر را اقتضا کند، تخفیف یابد. این امر با تعبیه تعزیر در فقه کیفری اسلامی تامین گردیده است.

در اینجا تذکر این نکته لازم است که شاید برخی بپندارند که این اصل با اصل نخست چه تفاوتی دارد؟ واقعیت این است که بین آنها تفاوت اساسی وجود دارد، چرا که منظور از مجازات در اینجا فقط تعزیر است، ولی در اصل اول، منظور از مجازات اعم از تعزیر و حد است.

اصل چهارم: تأدیب انتقام نیست

تادیب مجرم نیز از اهداف مجازات در اسلام به شمار می‌رود، ولی تادیب - برخلاف آنچه در برخی از نظریه‌ها اظهار شده است - هرگز به معنی انتقام نیست، بلکه چنان که برخی از فقیهان نیز گفته‌اند: «تادیب اصلاح کردن و امتناع است و به تناسب گناه شدت وضعف پیدا می‌کند»^{۲۳} و تادیب در اشخاص مختلف، اشکال گوناگونی پیدا می‌کند، برخی نیازمند تادیب شدیدتر و برخی نیازمند تادیب ضعیف‌تر هستند. می‌توان گفت از این رو تعیین میزان تعزیر بر عهده‌ی قاضی نهاده شده است که هدف آن، بازداشتن است چنان که واژه‌ی تعزیر همچون حد به همین معناست^{۲۴} و انسان‌ها دارای اوصاف و روحیه‌های متفاوتی هستند، ممکن است کسی با یک صدای بلند از ارتکاب جرم منع گردد و دیگری محتاج تازیانه باشد و بزهکاری نیز تنها با زندان از ارتکاب جرم بازداشته شود.

اصل پنجم؛ توجه به شخصیت مجرم

با توجه به اصول اساسی حاکم بر مجازات و فلسفه‌ی آن، به آسانی می‌توان دریافت که اسلام در عین توجه به مصالح اجتماعی به شخصیت مجرم نیز توجه خاصی مبذول می‌دارد. به عنوان یک قاعده، می‌توان گفت، در جرایمی که نظام را مختل می‌سازد و کیان آن را برهم می‌زند، فقه کیفری به شخصیت مجرم توجهی نمی‌کند، ولی جرایم از این دست محدودند، و در سایر جرایم، شخصیت مجرم و شرایط و اوضاع و احوال حاکم بر ارتکاب جرم مورد توجه قرار می‌گیرد. در مجازات‌های تعزیری که قاضی مقید به کیفر مشخصی نیست، بلکه می‌تواند در صورت احراز جهات مخففه آن را تخفیف دهد و یا آن را به مجازاتی که به حال متهم مناسب‌تر است تبدیل

کند، وضع خاص متهم، شخصیت یا سابقه‌ی پسندیده او و قراین دال بر ندامت وی، می‌تواند موجب تخفیف در مجازات شود. از آثار توجه به شخصیت و کرامت انسان عبارت است از ممنوعیت شکنجه و هتک حرمت و حیثیت متهمان. نگاهی به شیوه‌ی رفتار پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سایر معصومان علیهم السلام با متهمان و مجرمان مطلب را روشن‌تر می‌سازد. پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داد مردی را سنگسار کنند، برخی آن مرد را خبیث خواندند. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: او را خبیث نخوانید، به خدا سوگند که او نزد خداوند از بوی مشک پاکیزه‌تر و معطرتر است.^{۲۵}

زنی که در نتیجه‌ی زنا آستان شده بود، خدمت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله آمد و عرض کرد، از حد الهی تجاوز کرده‌ام و مستحق حدم، پس بر من حد را اقامه فرما. پیامبر ولی آن زن را فرا خواند و به وی فرمود: به این زن (به رغم آن که مرتکب گناهی بزرگ شده است) نیکی کن و بعد از زایمان او را نزد من آر. او مطابق فرمان حضرت رفتار کرد. پیامبر صلی الله علیه و آله آن زن را لباس پوشانید و سپس بر وی اجرای حد نمود و آنگاه بر او نماز گزارد. خلیفه‌ی دوم با شگفتی از آن حضرت پرسید: آیا بر وی نماز می‌خوانی در حالی که مرتکب زنا شده است؟ حضرت فرمود: این زن به گونه‌ای توبه کرد که اگر بین هفتاد نفر از اهل مدینه تقسیم شود، کفایت می‌کند. آیا توبه‌ای برتر از این یافت می‌شود که جان خود را در نتیجه‌ی اجرای حد الهی از دست دهد؟^{۲۶}

اصل ششم؛ توبه و اصلاح مجرم، عامل سقوط مجازات

یکی از مباحث مهم فقهی، حقوقی که توجه به فلسفه‌ی کیفر کاملاً در آن مشهود است، مبحث توبه به عنوان یکی از عوامل سقوط مجازات است که از آیات قرآن و روایات فراوان و در نتیجه از متون فقهی قابل استفاده است.

در حالی که قاعده‌ی کلی در قوانین موضوعه آن است که توبه و ندامت، مجازات را ساقط نمی‌کند و مطابق قوانین پاره‌ای از کشورها همچون انگلستان و هندوستان، مجرم را حتی به جرم شروع به جرم، مجازات می‌کنند، اگرچه با اختیار از اتمام جرم منصرف گردد.^{۲۷}

در نظام کیفری اسلام، توبه یکی از علل مهم سقوط مجازات محسوب می‌گردد.

توجه عمیق به این نهاد ارزشمند در نظام کیفری اسلام و پاره‌ای از روایات مربوط به آن، به

خوبی نشان می‌دهد که اسلام به مجازات به عنوان یک ابزار مطلوب نمی‌نگرد و در حقیقت اساساً به اصلاح و تربیت مجرم و بازداشتن وی از ارتکاب دوباره جرم، بازدارندگی عمومی مجازات و در نهایت به مصلحت جامعه می‌اندیشد.

روایت ماعز ادعای ما را به اثبات می‌رساند: ماعز بن مالک نزد پیامبر خدا صلی الله علیه و آله اقرار به زنا نمود. از متن روایات به دست می‌آید که پیامبر صلی الله علیه و آله تلاش فرمود تا وی را در اقرار مکرر مردد سازد و به طور غیر مستقیم به وی تفهیم نماید که قضیه را کتمان کند. ولی وقتی ماعز مصرانه چهار بار اقرار به زنا کرد، پیامبر صلی الله علیه و آله امر به اجرای مجازات فرمود، و حتی در یک نقل آمده است که پس از سه بار اقرار پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: اگر چهار بار اقرار کنی تو را رجم خواهم نمود.^{۲۸}

در روایت دیگری آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله به ماعز فرمود: «شاید بوسیدی یا نیشگون گرفتی، یانگاه کردی. گفت: نه، یا رسول الله. فرمود چگونه زنا کردی؟ گفت: همان طور که چوب سرمه در سرمه دان و طناب در چاه داخل می‌شود. فرمود: آیا میدانی زنا چیست؟ گفت: بلی؛ همان کاری که مرد با زن حلالش انجام می‌دهد، من از طریق حرام انجام دادم. فرمود: منظورت از این اعتراف چیست؟ گفت: می‌خواهم از گناه پاکم کنی. پس پیامبر او را سنگسار فرمود.

در روایت دیگری چنین آمده است: «زمانی که ماعز سه بار اعتراف کرد، برایش گفت: اگر دفعه‌ی چهارم اعتراف کنی، سنگسارت خواهم کرد، پس بارچهارم هم اعتراف کرد.»^{۲۹}

آیا از این روایت به دست نمی‌آید که مجازات دست کم در جرایم ناقض حق الله موضوعیت و مطلوبیت نفسی ندارد، بلکه مهم اصلاح و به خود بازگشتن و ندامت مجرم از ارتکاب جرم و بازسازی روحی اوست؟ در روایت دیگری امیرالمؤمنین علیه السلام توبه‌ی مجرم را برتر از اقامه‌ی حد بر وی دانسته است: مردی نزد آن حضرت اقرار به زنا نمود. امام علیه‌السلام نخست با شیوه‌ی خاصی سعی نمود او را از اقرار مجدد باز دارد، اما آنگاه که مجرم با تاکید چهار بار اقرار کرد، امام علیه‌السلام فرمود: چقدر برای انسان زشت و ناپسند است که مرتکب یکی از اعمال زشت گردد و آنگاه خود را در میان مردم مفتضح سازد. ای کاش در منزل خود توبه می‌کرد؛ چه آن که به خداوند سوگند توبه او میان خود و خدایش برتر از آن است که بر او اقامه‌ی حد نمایم.^{۳۰}

اصل هفتم؛ دفع مجازات به سبب شبهه

یکی دیگر از اصولی که با تمسک به آن می‌توان ادعا نمود که در نظام کیفری اسلام نفس مجازات چندان مطلوب نیست، بلکه تنها به عنوان ضرورت بدان توسل جسته می‌شود، وجود قاعده‌ی درء است که از مسلمات فقه کیفری محسوب می‌شود. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «از حدود در موارد مشتبه بگذرید»^{۳۱} یعنی در مواردی که انجام جرم مورد تردید است، نباید حد را جاری ساخت.

ترمذی روایت را به صورتی از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است که حاوی نکته‌ی بسیار ارزشمندی است که امروزه، حقوق‌دانان افتخار بیان آن را دارند:

تا جایی که می‌توانید حدود را از مسلمانان دفع کنید (و اگر راهی برای مجازات نکردن یافتید، مجازات نکنید) چه آن که اگر امام در عفو و بخشش اشتباه کند (و کسانی را عفو کند که مستحق نبوده‌اند) بهتر از آن است که در مجازات اشتباه نماید (و کسانی را به ناحق مجازات کند).^{۳۲}

نکته‌ی شایان توجه این است که عارض شدن شبهه‌ی توبه، موجب سقوط مجازات می‌گردد؛ یعنی به هیچ روی احراز قطعی توبه مورد نیاز نیست، بلکه همین مقدار که شبهه‌ی توبه وجود داشته باشد در اسقاط مجازات کافی است و این در حالی است که قاعدتا می‌توان در برابر مجرم به استصحاب عدم توبه استناد کرد، ولی بدان تمسک جسته نمی‌شود، بلکه به قاعده‌ی درء عمل می‌شود، مگر آن که عدم توبه وی احراز گردد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که: اول، اندیشه‌ی دینی در باب مجازات، جامع تمامی نظریاتی است که حقوق‌دانان، فیلسوفان، جرم‌شناسان و جامعه‌شناسان از ابتدای قرن ۱۸ میلادی مطرح کرده‌اند. مجازات‌ها در فقه اسلامی برای منافع عمومی، اصلاح افراد، بازداشتن مردم از ارتکاب جرم، حمایت از جامعه در برابر جرم و توانمند ساختن آن در دفاع از خود در مقابل بزهکاری، تشریح گردیده‌اند و هرگز از مقدار ضرورت و نیاز در تأمین مصلحت جامعه تجاوز نمی‌کنند و این مقتضای عدالت است و همان چیزی است که روسو، بنتام و کانت نیز ابراز نموده‌اند.

اما آنچه مجازات در اسلام بر آن مبتنی است، عبارت است از اصلاح و تربیت بزهکار و رحمت و احسان به او و جامعه، از این رو اسلام شان و شخصیت مجرم را نیز، جز در مواردی،

مورد توجه قرار می‌دهد.

دوم، مجازات دارای مطلوبیت نفسی نیست و اگرچه در پاره‌ای از جرایم مجازات شدیدی در نظر گرفته شده است، ولی راه‌های اثبات جرم تقریباً بسته به نظر می‌رسد. تعبیه نهاد ارزشمند توبه و نیز اعمال وسیع قاعده‌ی درء و دفع مجازات با ظهور کمترین شبهه‌ای، همین معنا را به اثبات می‌رساند. بنابراین در یک جمله می‌توان گفت فلسفه و غایت نظام کیفری اسلام، رحمت بر بندگان می‌باشد. و از اینجا می‌توان بطور کلی این نتیجه را گرفت که اسلام دین رحمت است و در تمامی آموزه‌های آن، به ویژه در نظام کیفری اسلام این اصل را به وضوح مشاهده کرد.

پي نوشت

۱. زلزال، آيه ۷ و ۸.
۲. آل عمران / ۱۳۷.
۳. محمد / ۱۰.
۴. كهف / ۵۹.
۵. نمل / ۵۲.
۶. انفال / ۴۶.
۷. طه / ۱۲۴.
۸. مايده / ۷۹.
۹. صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف و غيره، ج ۳، ص ۳۱۵، ح ۱۶۸۸.
۱۰. انبياء / ۱۰۷.
۱۱. عز بن عبد السلام، قواعد الاحكام في مصالح الانام، ص ۵: «ان الشريعة كلها مصالح: اما درء مفسد او جلب مصالح.»
۱۲. ابن قيم الجوزيه، اعلام الموقعين، ج ۳، ص ۲: «الشريعة مبناها و اساسها على الحكم و مصالح العباد في المعاش و المعاد و هي عدل كلها و رحمة و مصالح كلها و حكم كلها.»
۱۳. غزالي، ابو محمد، المستصفى، ج ۱، ص ۲۸۷.
۱۴. علق / ۱۴، ق / ۱۶.
۱۵. الشيخ محمد الخضرى، تاريخ التشريع الاسلامى، صص ۱۰۲ - ۱۰۱ و الدكتور احمد الحصرى، السياسة الجزائية في فقه العقوبات الاسلامى المقارن، صص ۱۳۶ - ۱۳۱.

١٦. شيخ حر عاملي، وسايل الشيعه، ج١٨، ص٣٠٨، ح٢، ٣، ٤، ٥، و شيخ طوسي، التهذيب، ج١٠، ص١٤٦.
١٧. ان العقوبات شرعت رحمه من الله تعالى بعباده فهي صادرة عن رحمه الخالق و ارادة الاحسان اليهم و لهذا ينبغي لمن يعاقب الناس على ذنوبهم ان يقصد بذلك الاحسان اليهم كما يقصد الوالد تاديب ولده و كما يقصد الطبيب معالجة المريض...».
١٨. الميزان فى تفسير القرآن، دار الكتب الاسلاميه، چاپ سوم، ١٣٩٧ق.، ج١٥، ص٨٦.
١٩. مجمع البيان، دار احياء التراث العربى، بيروت، ١٣٧٩ق.، ج٤، ص١٢٤.
٢٠. نور/٢: «وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين».
٢١. عوده، عبدالقادر، التشريع الجنائى الاسلامى مقارنة بالقانون الوضعى، ج١، ص٦٠٩.
٢٢. مايده /٣٢.
٢٣. الماوردى، الاحكام السلطانيه، ص٢٠٦.
٢٤. صاحب جواهر الكلام در ابتداى كتاب الحدود و التعزيرات (ج٤١، ص٢٥٤) آورده است: «جمع حد و تعزير و هما لغة كما فى المسالك المنع و التاديب بل فيها و منه الحد الشرعى، لكونه ذريعة الى منع الناس عن فعل معصية خشية من وقوعه».
٢٥. كنز العمال، ح١٣٤٠٩.
٢٦. صحيح مسلم، ح١٦٩٦.
٢٧. عبد القادر عوده، پيشين، ص٣٥٥.
٢٨. سنن البيهقى، ج٨، ص٢٢٦.
٢٩. كنز العمال، ج٥، ص٢٢٦.
٣٠. فروع كافي، ج٧، ص٨٨.
٣١. من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص٥٣، ح١٢؛ و نیز ر.ك. محمد حسن نجفى، جواهر الكلام، ج٤١، صص٦٤٦و٣٠٦.
٣٢. سنن ترمذى، ج٢، ص٤٣٨.

تعامل دین و حقوق بشر در قانون اساسی افغانستان

محمد سالم محسنی*

چکیده

نوشتار پیش‌رو در پی بررسی راهکارهای تعامل دین و حقوق بشر در قانون اساسی افغانستان است. این قانون به خاطر جمع میان دین و حقوق بشر، ظاهراً با تناقضاتی روبرو خواهد بود، چون از یک سو تصریح می‌کند که هیچ قانونی در افغانستان نمی‌تواند مخالف معتقدات و احکام دین اسلام باشد و از سوی دیگر به احترام و رعایت اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر نیز توصیه می‌نماید. میان این دو اگرچه در شناسایی بنیادین بشر مثل حق حیات، حق آزادی، حق مساوات و برابری، حق تعلیم و تربیت، حق ازدواج و حق امنیت، تطابق و هماهنگی وجود دارد، لکن در بسیاری موارد به خصوص در حوزه‌ی مبانی و گستره‌ی حقوق انسانی، تعارضاتی را شاهد هستیم. این تحقیق بدون این‌که به پژوهش قبلی در این مسأله دست یافته باشد، جایگاه دین و حقوق بشر را در قانون اساسی افغانستان و اسناد بین‌المللی حقوق بشر بررسی نموده، برای تعامل آنها، سه راهکار ارائه می‌کند: ۱- تفسیرپذیری قانون ۲- قرائت‌پذیری دین ۳- محدودیت‌پذیری حقوق بشر

واژه‌های کلیدی: دین، حقوق بشر، قانون اساسی افغانستان، تفسیرپذیری، قرائت‌پذیری، محدودیت‌پذیری.

*. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی جامعه‌المصطفی العالمیه

مقدمه

یکی از مسائلی که هم مباحث نظری پیرامون قانون اساسی را توسعه می‌بخشد و هم جایگاه حقوق بشر در افغانستان را تشریح و تبیین می‌کند، چگونگی تعامل دین و حقوق بشر در قانون اساسی افغانستان است. مسأله این است که قانون اساسی جدید افغانستان، مصوب سال ۱۳۸۲، بین احکام و معتقدات دینی و اعلامیه جهانی حقوق بشر جمع کرده و بر رعایت هر دو تأکید و توصیه می‌کند. چنانچه از یکسو، دین اسلام را مبنای قانون اساسی بلکه تمامی قوانین به شمار آورده و هر قانون مخالف آن را مردود می‌خواند. آن طوری که در مواد دوم و سوم صریحا بیان می‌دارد: «دین دولت جمهوری اسلامی افغانستان دین مقدس اسلام است...»^۱؛ «در افغانستان هیچ قانون نمی‌تواند مخالف معتقدات و احکام دین مقدس اسلام باشد.»^۲ از سوی دیگر، در ماده‌ی هفتم به رعایت منشور ملل متحد و اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر نیز توصیه می‌کند: «دولت منشور ملل متحد، معاهدات بین الدول، میثاق‌های بین‌المللی که افغانستان به آن ملحق شده است و اعلامیه جهانی حقوق بشر را رعایت می‌کند.»^۳ همچنین در مقدمه نیز به رعایت منشور ملل متحد و احترام به اعلامیه جهانی حقوق بشر تصریح می‌کند.

بنابراین قانون اساسی، هم احکام دینی را به عنوان مبنای قوانین می‌پذیرد و هم به رعایت اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر توصیه می‌کند؛ لکن این امر ظاهرا این قانون را با چالش تضاد درونی مواجه می‌سازد؛ زیرا مطالعه‌ی رابطه‌ی دین و حقوق بشر، نشان می‌دهد که در عین تطابق اکثر قواعد حقوق بشری تجلی‌یافته در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر با اصول و احکام دین اسلام، در بسیاری موارد، بین احکام دینی و مقررات حقوق بشر، ناسازگاری و تعارض وجود دارد. به طور مثال، مطابق ماده‌ی ۱۶ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر زن مسلمان با مرد غیر مسلمان ازدواج کند، اما بر اساس شریعت اسلامی زن مسلمان نمی‌تواند با مرد غیر مسلمان ازدواج نماید. این گونه تعارض‌ها علاوه بر چالش نظری متناقض بودن برخی مفاد قانون اساسی، موجب مشکلات عملی نیز خواهد شد و در مرحله‌ی اجرای قوانین، منجر به تراحم خواهد گشت.

پرسشی که این‌جا مطرح می‌شود، این است که با وجود چنین تعارض‌ها و اختلاف نظر، چگونه دین و حقوق بشر می‌تواند در قانون اساسی، تعامل برقرار کرده و هر دو، مورد پذیرش

و تأکید قانون‌گذار قرار گیرد؟

این مسأله هنوز چندان مورد پژوهش و واکاوی قرار نگرفته است. اما به دلیل نقش اساسی دین و اهمیت رعایت حقوق بشر در جامعه‌ی ما، پرداختن به این مسأله ضرورتی به نظر می‌رسد؛ چون از یک طرف دین در زندگی فردی و جمعی ما نقش حیاتی دارد، چه این که سعادت بشر در پرتو تعالیم و حیانی و پیروی از احکام دینی میسر است؛ از طرف دیگر، در کشور ما که زمینه‌های نقض حقوق بشر هم در گذشته وجود داشته و هم امروز دارد، حمایت از حقوق بشر نیز لازم و ضروری است. از این رو، مطالعه و بررسی راهکارهای تعامل دین و حقوق بشر، دارای اهمیت خواهد بود.

نوشته‌ی پیش‌رو سعی دارد با محور قراردادن قانون اساسی افغانستان و اسناد بین‌المللی حقوق بشر و با نگاه بیرونی به مسأله، راهکارهای متصور در تعامل دادن و حقوق بشر در قانون اساسی را طرح و تبیین کند.

این مجال، جای نقد و ارزیابی نظام بین‌المللی حقوق بشر نیست تا مورد تأیید یا رد قرار گیرد؛ بلکه در این باره به بیان این مطلب اکتفا می‌شود که موضع ما نسبت به حقوق بشر می‌تواند به دو ساحت نظری و عملی تفکیک گردد. در ساحت عملی و دیپلماتیک، کشور ما باید موازین حقوق بشر را بپذیرد، چون رعایت آن امروز یکی از ضرورت‌ها و نیازهای اساسی جامعه بشری به خصوص کشور افغانستان است. از سوی دیگر در ساحت نظری هرگونه بحث و نظریه‌پردازی در محیط علمی و آکادمیک باید آزاد بوده، زمینه نقد و ارزیابی آن میسر باشد تا اندیشمندان به خصوص فیلسوفان و حقوق‌دانان، نسبت به مبانی، محتوا و جهانی‌شمولی آن، به تحقیق و گفتگو بپردازند و از این طریق هر چه بیشتر و بهتر ابعاد مسأله روشن‌تر گردد. زیرا هرگونه نقد و ارزیابی حقوق بشر، موجب توسعه و بالندگی و رفع کاستی‌ها و نقایص آن گشته، زمینه‌ساز نظام حقوق بشری خواهد شد که در جوامع گوناگون با تعدد فرهنگ‌ها و ارزش‌های دینی و ملی، قابلیت اجرایی بهتری داشته باشد.

اینک، با مفهوم‌شناسی دین و حقوق بشر و ذکر برخی مصادیق تعارض آن‌ها، منظور خود از این دو اصطلاح را تعیین نموده، سپس به بررسی راهکارهای تعامل آن‌ها در قانون اساسی می‌پردازیم.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱- دین

دین در لغت به معانی جزا، پاداش، روز حساب، طاعت، حکم، شأن و ...، به کار رفته است. اما در اصطلاح، معانی متعددی دارد و تعریف آن چندان کار ساده‌ای نیست. زیرا وجود ادیان متکثر در جهان که برخی بر محور خدا و الوهیت شکل گرفته و برخی هم فاقد عنصر الوهیت هستند، دست‌یابی به وجه جمع میان آن‌ها و ارایه تعریف واحدی از دین را مشکل ساخته است. به طور کلی، برای دین سه معنا قابل تصور است: ۱- معنای خاص: ناظر به دین اسلام ۲- معنای عام: ناظر به ادیان الهی ۳- معنای اعم: ناظر به ادیان الهی و غیر الهی. بر اساس هر یکی از این معانی، تعریف دین نیز متفاوت خواهد بود.

۱. معنای خاص: در معنای سوم که خاص‌تر از معانی پیشین است، از دین تنها اسلام اراده می‌شود و تعریف دین بر محور آن صورت می‌گیرد.

۲. معنای عام: در معنای دوم، گستره دین قدری محدودتر در نظر گرفته می‌شود و تنها به باورهایی که بر محوریت خدا شکل گرفته است، اطلاق می‌گردد.

۳. معنای اعم: در این معنا دایره‌ی دین بسیار وسیع فرض می‌شود و شامل هر نوع باور بر محور امر قدسی می‌گردد. بر این مبنا، در تعریف آن گفته شده است: «دین متشکل از مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات (فردی و جمعی) است که حول مفهوم حقیقت غایی سامان یافته است.»^۴

بعضی با نگاه به معنای اول و دوم، دین را چنین تعریف کرده‌اند: «دین مجموعه‌ی عقاید، اخلاق و قوانین و مقرراتی است که برای اداره‌ی فرد و جامعه‌ی انسانی و پرورش انسان‌ها از طریق وحی و عقل در اختیار آنان قرار دارد.»^۵

ما از دین در این نوشتار، دین اسلام را قصد می‌کنیم که عبارت است از مجموعه‌ی تعالیم و حیانی که از سوی خداوند متعال توسط پیامبر اکرم (ص) برای سعادت و نجات بشر آمده است.

آموزه‌های دین اسلام از سه بخش اعتقادات، اخلاق و احکام تشکیل شده است. آنچه با اعمال و رفتار بیرونی انسان‌ها ارتباط دارد، احکام عملی نامیده می‌شود که دانش فقه متصدی آن است و به بیان چگونگی روابط عبادی انسان با خدا، رفتار انسان‌ها با یکدیگر در حوزه‌ی

اموال و مالکیت، معاملات، اشخاص و روابط خانوادگی، ازدواج و طلاق، جرایم و مجازات‌ها و... می‌پردازد.

تلاقی حقوق بشر با دین بیشتر در حوزه‌ی احکام عملی است و تعارض نیز در این حوزه رخ می‌دهد. منابع احکام به اتفاق تمامی مذاهب فقهی اسلامی، عبارت‌اند از کتاب و سنت.^۶ منظور از کتاب، قرآن کریم و منظور از سنت قول، فعل و تقریر پیامبر (ص) است.^۷ در فقه شیعه علاوه بر قول و فعل و تقریر پیامبر، قول، فعل و تقریر امامان معصوم (ع)^۸ نیز جزو سنت به شمار می‌آید.^۹ در مرتبه‌ی بعد از کتاب و سنت، در فقه شیعه عقل و اجماع نیز از منابع احکام تلقی می‌شود.^۹ نزد اکثر مذاهب فقهی اهل سنت اجماع، عقل و استصحاب، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سد و فتح ذرایع، عرف، شرایع پیشین و نظر اصحاب پیامبر (ص) جزو منابع احکام خوانده می‌شوند.^{۱۰} اما تصور و برداشت اندیشمندان شیعه و اهل سنت از اجماع و عقل متفاوت است. در اعتبار قیاس، استحسان و مصالح مرسله و... بین مذاهب فقهی اهل سنت نیز اختلاف نظر وجود دارد.

۱-۲- حقوق بشر

حقوق بشر چیست، به چند معنا به کار می‌رود و در بحث حاضر کدام معنا مورد نظر است؟ حقوق بشر به حق‌هایی اطلاق می‌شود که هر انسانی به دلیل صرف انسان بودن و به دور از هرگونه ملاحظات نژادی، زبانی، منطقه‌ای، دینی، سیاسی، طبقه اجتماعی، و... از آن برخوردار است. ویژگی‌های حقوق بشر عبارتند از: ۱- انسان به صرف انسان بودن از آن متمتع می‌شود و هیچ نوع شرطی را جز بشر بودن لازم ندارد^{۱۱} ۲- حقوق برابر و مساوی (equal) است، یعنی همه افراد بشر از آن بهره‌ی برابر دارند ۳- انتقال‌ناپذیر (inalienable) است، نمی‌شود آن را سلب کرد و نمی‌توان آن را به دیگران منتقل نمود؛ ۴- جهانی (universal) است^{۱۲} ۵- سرشت فرازمانی و فرامکانی دارد و به زمان و مکان خاصی محدود و منحصر نمی‌گردد.^{۱۳}

بر اساس توضیح بالا، حقوق بشر، حق‌های بنیادینی خواهد بود که هر انسانی از آن بهره‌مند است، چه شکل قانون به خود گرفته باشد یا نه و چه مورد وفاق جامعه‌ی بین‌المللی واقع شده باشد یا توافقی بر آن صورت نگرفته باشد. اما اگر نگاه پوزیتیویستی به مسأله داشته باشیم و جنبه‌ی شکلی را در آن لحاظ کنیم، قانونی شدن و مورد وفاق بین‌المللی قرار گرفتن نیز ضرورت می‌یابد. چنان‌که بعضی در تعریف آن گفته‌اند: «حقوق بشر عبارت است از مجموعه‌ی امتیازات

متعلق به افراد یک جامعه و مقرر در قواعد موضوعه که افراد به اعتبار انسان بودن و در روابط خود با دیگر افراد جامعه و با قدرت حاکم، با تضمینات و حمایت‌های لازم، از آن برخوردار می‌باشند.^{۱۴}

برخی دیگر بر جنبه‌ی ضرورت حقوق بشر تأکید کرده، آن را حقوقی خوانده‌اند که در همه‌ی جوامع برای همه‌ی افراد، بدون هرگونه امتیاز جنسیتی، نوع، رنگ، عقیده سیاسی و هر اعتبار دیگری، لازم است.^{۱۵}

مفهوم حقوق بشر می‌تواند دو معنا و کاربرد داشته باشد، معنای عام و معنای خاص.

الف: معنای عام: در این معنا مفهوم حقوق جمع حق است و حقوق بشر به معنای حق‌هایی است که به انسان به دلیل انسان بودن تعلق دارد. یعنی اگر حق را سلطه و امتیاز قانونی انسان بدانیم، حقوق بشر امتیازاتی است که قانون چه قانون طبیعی یا قانون الهی و چه قوانین وضعی به انسان‌ها داده است.

ب: معنای خاص: در این معنا مفهوم حقوق بشر به مجموعه‌ی قواعد حقوقی تدوین یافته در اسناد بین‌المللی اشاره دارد که دربردارنده حق‌های بشر بما هو بشر است، بدون ملاحظه‌ی تعلقات قومی، نژادی، زبانی، دینی و فرهنگی. بر اساس این معنا، مفهوم حقوق بشر به نظام بین‌المللی حقوق بشر اطلاق می‌شود که در قالب اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و میثاق‌های بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و دیگر اسناد بین‌المللی تجلی یافته و بر مبانی اصول و مبانی فلسفی خاصی شکل گرفته است.^{۱۶}

حقوق بشر به اصطلاح دوم، اگرچه دربردارنده‌ی حق‌های بشری به معنای اول است و از آن تشکیل می‌گردد، اما این تفاوت وجود دارد که در معنای اول نگاه ما صرفاً به حقوق بنیادین بشر است، اعم از این که در نظام حقوقی به رسمیت شناخته شده باشد یا نه؛ ولی در معنای دوم، نگاه ما به مجموعه‌ی قواعد حقوق بشری سامان یافته در نظام حقوق بین‌الملل است. پس معنای اول اعم از معنای دوم خواهد بود و بر این مبنا، نظام بین‌المللی حقوق بشر ممکن است تمامی حق‌های بشر به معنای اول را پوشش داده باشد یا دارای نقص و کاستی‌هایی باشد.

بنابراین مفهوم حقوق بشر را باید به صورت دقیق استفاده کنیم تا خلط بین دو معنا صورت نگیرد، چون موجب مغالطه و ابهام در بحث خواهد شد. مثلاً، اگر ما از رابطه‌ی حقوق بشر و

دین سخن می‌گوییم یا بعضا از تعارض دین و حقوق بشر سخن گفته می‌شود، منظور، معنای دوم حقوق بشر است نه معنای اول. یعنی رابطه‌ی دین با نظام بین‌المللی حقوق بشر سنجیده می‌شود؛ زیرا حقوق بشر در کاربرد نخست در خود دین نیز وجود دارد؛ دین اگرچه حقوق بشر را به صورت منسجم و نظام‌مند به شکل نظام بین‌المللی حقوق بشر معاصر عرضه نکرده است، لکن در حوزه‌های مختلف از حقوق بشر حمایت کرده است. بلکه ادیان الهی رسالت خود را در اقامه‌ی عدل و آزادی بشر از قید بردگی و بندگی غیر خدا و احترام به حقوق انسان و احیای کرامت بشر می‌داند.^{۱۷} پس نمی‌توان حقوق بشر به معنای اول را در برابر دین یا اسلام قرار داده و از تعارض یا تعامل آن دو سخن گفت، چون بحث از تعارض دین و حقوق بشر به معنای اول، معقول نخواهد بود.

آنچه در این مقال از حقوق بشر قصد می‌شود، معنا و کاربرد دوم است، یعنی رابطه‌ی دین را با نظام بین‌المللی حقوق بشر که نمود بارز آن اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر است، بررسی می‌کنیم تا راهکارهای تعامل آن دو را در قانون اساسی که هم دین را به عنوان مبنای قوانین پذیرفته و هم بر رعایت حقوق بشر تأکید کرده است، به دست آوریم.

۲- رابطه‌ی دین و حقوق بشر

در این مجال در پی بررسی رابطه‌ی دین و حقوق بشر به‌طور گسترده نیستیم، بلکه می‌خواهیم به صورت اختصار به بارزترین مصادیق ناسازگاری آن دو اشاره کنیم تا زمینه‌ی ورود به بحث راهکارهای تعامل فراهم گردد.

دین اسلام با مقررات حقوق بشر در کل تعارض ندارد؛ زیرا تمامی حق‌های بنیادین بشری در اسلام به رسمیت شناخته شده است، مانند حق حیا^{۱۸}، حق آزادی^{۱۹}، حق مساوات و برابری^{۲۰}، حق تعلیم و تربیت^{۲۱}، حق ازدواج^{۲۲}، حق امنیت^{۲۳} و سایر حقوق انسانی^{۲۴}. لکن در مواردی بین آن‌ها اختلاف وجود دارد. اختلاف دین و حقوق بشر در حیطه‌ی مبنای و گستره‌ی حقوق بشر است. مبنای نظام حقوق بشر با مبنای دینی متفاوت‌اند. اما بیشترین تعارض‌ها در حیطه‌ی قلمرو و گستره‌ی تعریف انسانی از حقوق بشر ظهور می‌یابد. می‌توان گفت پاسخ دین و حقوق بشر نسبت به پرسش‌های زیر متفاوت است:

۱- حدود آزادی عقیده و بیان تا کجا است و مصادیق آن کدام‌اند و چه مواردی ناقض آن به شمار می‌آید؟ آیا شامل آزادی تغییر دین نیز می‌شود یا نه؟

۲- آیا تساوی همه افراد بشر در حیثیت انسانی و حقوق، شامل مواردی مثل ارث زن، دیه‌ی زن، شهادت زن، قوام مرد بر زن، حق طلاق، ازدواج زن مسلمان با مرد غیر مسلمان، تعدد زوجات، حق حضانت، حق ولایت، نیز می‌شود یا نه؟

۳- با توجه به تساوی انسان‌ها در حقوق، تفاوت دیه و ارث غیر مسلمان چگونه توجیه می‌شود؟

۴- حدود حق حیات تا کجا است؟ آیا می‌توان محدودیتی برای آن وضع کرد یا حق حیات در هیچ شرایطی، محدود و سلب نمی‌شود؟^{۲۵}

محدودیت‌ها و تفاوت‌های که دین در این موارد قایل می‌شود، حقوق بشر هیچ‌کدام را بر نمی‌تابد. حال، چگونه ممکن است در قانون اساسی هم بر احکام و معتقدات دینی تأکید کرد و هم رعایت حقوق بشر را توصیه نمود؟

۳- راهکارهای تعامل دین و حقوق بشر در قانون اساسی

برای ایجاد تعامل بین دین و حقوق بشر در قانون اساسی، به صورت کلی سه راه حل قابل‌ارایه است: ۱- تفسیرپذیری قانون ۲- قرائت‌پذیری دین ۳- محدودیت‌پذیری حقوق بشر.

۱-۳- تفسیرپذیری قانون

اولین راهکار رفع تعارض دین و حقوق بشر، مراجعه به خود قانون اساسی و تفسیر آن است. چون اصول و مواد قانون اساسی ممکن است از نظر اهمیت و درجه‌ی اعتبار یکسان نباشند و بر این اساس، اعتبار احکام دینی و مقررات حقوق بشر در خود قانون اساسی می‌تواند متفاوت باشد.

قانون اساسی از نظر اعتبار و اهمیت مواد و اصول، به دو نوع تقسیم می‌شود: قانون اساسی یک‌دست و قانون اساسی مختلط. قانون اساسی یک‌دست به قانونی گفته می‌شود که تمامی مقررات آن اعتبار و ارزش مساوی دارد و آیین تجدید نظر درباره‌ی کلیه اصول و مواد آن یکسان پیش‌بینی شده است. در حالی که قانون اساسی مختلط به قانونی اطلاق می‌شود که همه‌ی اصول آن اعتبار مساوی ندارد، بلکه برخی اصول آن از اهمیت بیشتر برخوردار است و تجدید نظر در آن با رعایت مقررات خاصی پیش‌بینی شده است اما برخی دیگر آن اهمیت کم‌تری دارد و تجدید نظر در آن مثل قوانین عادی صورت می‌گیرد یا با تشریفات کم‌تری انجام می‌شود.^{۲۶}

قانون اساسی افغانستان در ردیف قوانین اساسی مختلط قرار می‌گیرد، چون تمامی اصول آن اهمیت یکسان ندارند. چنان‌چه اصل عدم مخالفت با معتقدات و احکام اسلامی، معیار اعتبار

تمامی قوانین به شمار آمده است.^{۲۷} همچنین تجدید نظر در برخی اصول آن مثل اصل پیروی از دین اسلام و نظام جمهوری اسلامی، انجام‌پذیر نیست، در حالی که در اصول دیگر قابل اعمال است.^{۲۸}

بر این مبنا، اهمیت دین و حقوق بشر را می‌توان از خود قانون اساسی استنباط کرد و در نتیجه، راهی برای برون رفت از ناسازگاری آن به دست آورد. حال، دین و حقوق بشر کدام اهمیت بیشتری دارد و آیا از خود قانون اساسی می‌توان اهمیت و تقدم یکی را بر دیگری استنباط کرد؟ با بررسی تمامی مواد مرتبط، به این نتیجه دست می‌یابیم که جایگاه دین نسبت به حقوق بشر از اهمیت بالاتری برخوردار است، چون اولاً درباره جایگاه دین در خود قانون اساسی تصریح شده و مبنای تمامی قوانین به شمار آمده است؛ ثانیاً لحن مواد و ادبیات به کار رفته در مورد احکام و معتقدات دینی و اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز متفاوت‌اند که این امر می‌تواند در ارزیابی اهمیت آن دو، به ما کمک کند.

اینک مواد مربوط به اعلامیه‌ی حقوق بشر و مواد مربوط به جایگاه دین در قانون اساسی را بررسی می‌کنیم تا میزان اهمیت آن دو را از این طریق به دست آوریم.

الف- مواد مربوط به اسناد حقوق بشر:

مقدمه‌ی قانون اساسی صریحاً به اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر احترام گذاشته است: «...با احترام به اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر.»

ماده ششم: «دولت به ایجاد یک جامعه مرفه و مترقی براساس عدالت اجتماعی، حفظ کرامت انسانی، حمایت حقوق بشر، تحقق دموکراسی، تأمین وحدت ملی، برابری بین همه اقوام و قبایل و انکشاف متوازن در همه مناطق کشور مکلف می‌باشد.»

ماده هفتم: «دولت منشور ملل متحد، معاهدات بین‌الدول، میثاق‌های بین‌المللی که افغانستان به آن ملحق شده است و اعلامیه جهانی حقوق بشر را رعایت می‌کند.»

ماده پنجاه و هشتم: «دولت به منظور نظارت بر رعایت حقوق بشر در افغانستان و بهبود و حمایت از آن، کمیسیون مستقل حقوق بشر افغانستان را تأسیس می‌نماید.»

ب- مواد مربوط به جایگاه دین در قانون اساسی:

مقدمه‌ی قانون اساسی با اعتقاد به ایمان به خدا و اعتقاد به دین مقدس اسلام، شروع می‌شود.

ماده دوم: «دین دولت جمهوری اسلامی افغانستان، دین مقدس اسلام است پیروان سایر ادیان در پیروی از دین و اجرای مراسم دینی‌شان در حدود احکام قانون آزاد می‌باشند.»

ماده سوم: «در افغانستان هیچ قانون نمی‌تواند مخالف معتقدات و احکام دین مقدس اسلام باشد.»

ماده سی و پنجم: «اتباع افغانستان حق دارند به منظور تأمین مقاصد مادی و یا معنوی مطابق به احکام قانون، جمعیت‌ها تأسیس نمایند. اتباع افغانستان حق دارند، مطابق به احکام قانون، احزاب سیاسی تشکیل دهند، مشروط بر این که ۱- مرامنامه و اساسنامه حزب، مناقض احکام دین مقدس اسلام و نصوص و ارزش‌های مندرج این قانون اساسی نباشد.»

ماده صد و چهل و نهم: «اصل پیروی از احکام دین مقدس اسلام و نظام جمهوری اسلامی تعدیل نمی‌شوند. تعدیل حقوق اساسی اتباع صرف به منظور بهبود حقوق آنان مجاز می‌باشد. تعدیل دیگر محتویات این قانون اساسی، نظر به تجارب و مقتضیات عصر، با رعایت احکام مندرج مواد شصت و هفتم و صد و چهل و ششم این قانون اساسی، با پیشنهاد رییس جمهور یا اکثریت اعضای شورای ملی صورت می‌گیرد.»

بررسی و مقایسه این مواد درباره‌ی جایگاه دین و اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، نشان می‌دهد که آن دو اعتبار و اهمیت برابر ندارند، بلکه از نظر اهمیت متفاوت‌اند. دین نسبت به اعلامیه‌ی حقوق بشر اهمیت و اعتبار بیشتری دارد. زیرا:

۱- در ماده‌ی سوم تصریح شده است که هیچ قانونی در افغانستان نمی‌تواند مخالف معتقدات و احکام اسلامی باشد. این ماده بر تمامی مواد دیگر قانون اساسی حاکم است. بر فرض اگر موادی از این قانون مخالف احکام اسلامی باشد، بر اساس ماده مذکور، قابلیت اجرا ندارد. قوانین عادی نیز نمی‌تواند مخالف احکام اسلامی باشد.

۲- در ماده‌ی سی و پنجم، حق تشکیل جمعیت‌ها و احزاب سیاسی صریحاً به عدم مخالفت با دین اسلام مقید شده است. پس خود قانون اساسی نسبت به اعمال حق مشارکت سیاسی، مثل حق تشکیل جمعیت‌ها و احزاب سیاسی که از حق‌های بشری است، قایل به محدودیت شده و عدم مخالفت آن‌را با شریعت اسلامی مشروط کرده است.

۳- ماده‌ی صد و چهل و نه که درباره‌ی تعدیل قانون اساسی سخن می‌گوید، تمامی محتویات قانون اساسی از جمله حقوق اساسی ملت را که حق‌های بشری است، با شرایط و ضوابط خاصی

قابل تعدیل می‌داند، اما تصریح می‌کند که اصل پیروی از دین اسلام غیر قابل تعدیل است. این ماده جایگاه و اهمیت دین را به روشنی بیان داشته است.

۴- تعبیری که در مورد اسناد حقوق بشر به کار رفته، لحن معتدل‌تری دارد. مثلاً در ماده‌ی سه می‌گوید، دولت افغانستان اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر را رعایت می‌کند، در مقدمه نیز تعبیر با احترام به اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر به کار رفته است. مسلماً این تعبیر در برابر تعبیری که نسبت به جایگاه دین اتخاذ شده است، تاب مقاومت ندارد، چون نسبت به دین، در مقدمه می‌گوید با ایمان راسخ به ذات پاک خداوند و اعتقاد به دین مقدس اسلام و در ماده‌ی سوم می‌گوید هیچ قانونی نمی‌تواند مخالف دین اسلام باشد، یا در ماده‌ی صد و چهل نهم می‌گوید اصل پیروی از دین اسلام تعدیل نمی‌شود.^{۲۹}

در مجموع از مقایسه مواد قانون اساسی درباره جایگاه دین و حقوق بشر، اهمیت دین و حاکمیت احکام دینی بر حقوق بشر استنباط می‌گردد. بنابراین در صورت تعارض حقوق بشر با آموزه‌های دینی، دین تقدم دارد.

۲-۳- قرائت‌پذیری دین

دومین راهکار متصور در حل تعارض احکام دینی با حقوق بشر، رویکرد جدید به دین و تفسیر مجدد از آن است. گروهی که طرفدار رویکرد جدید به دین و تفسیر نوآندیشانه و روشنفکرانه از اسلام‌اند، بر این باورند که گرچه بین قرائت سنتی از اسلام و حقوق بشر تعارضات جدی وجود دارد، اما بین قرائت جدید از دین و حقوق بشر تعارض برداشته می‌شود و سازگاری به وجود می‌آید.^{۳۰}

در اندیشه‌ی طرفداران این رویکرد، اولاً بین دین و معرفت دینی تمایز وجود دارد، دین امر ثابت و معرفت دینی متغیر تلقی می‌شود؛^{۳۱} ثانیاً دین قابلیت قرائت‌های متعدد دارد.^{۳۲} بنابراین می‌توان روایت جدید و تفسیر نو از دین ارائه کرد که با اقتضائات جهان مدرن از جمله حقوق بشر سازگار باشد.^{۳۳}

در پرتو این رویکرد به دین، برخی معتقدند که اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر حاوی حقوق و آزادی‌هایی است که مقبولیت جهانی یافته و مفهوم مدون و روشن از عدالت جهان‌شمول ارائه می‌کند. از سوی دیگر، احکام فقهی حاصل استنباط بشری از منابع دینی قرآن و سنت است، و از

آن گذشته، هدف بنیادین اسلام تحقق عدالت است. بنابراین در صورت تعارض احکام فقهی با حقوق بشر، باید با اجتهاد در منابع دینی، برای تحقق عدالت، تفسیر مجدد از احکام فقهی ارائه کنیم که منطبق با حقوق بشر باشد.^{۳۴}

طبق این نظریه، از این که مبنای هنجاری و اساسی معیارهای حقوق بشر، کرامت انسان است و کرامت انسان ریشه عمیق در تعالیم اسلامی به خصوص قرآن دارد، اسلام با حقوق بشر تعارض نمی‌یابد، بلکه تعارض مربوط به برخی احکام سنتی فقهی است که با تفسیر مجدد از منابع اسلامی می‌توان این تعارضات را مرتفع ساخت، تفسیری که الزامات آن با حقوق بشر هماهنگ باشد.^{۳۵}

سخن نهایی این دیدگاه این است که حقوق بشر را آن طوری که هست، باید پذیرفت، اما احکام فقهی را در پرتو اجتهاد از منابع اصلی کتاب و سنت مطابق نیازها و ضرورت‌های عصر، باید تفسیر کرد. زیرا حقوق و آزادی‌های پذیرفته شده در اسناد بین‌المللی حقوق بشر، ترجمان مدون عدالت در روابط سیاسی، اجتماعی و فردی است، چون مبتنی بر عقل است و هنجارها زمانی که بر عقل مبتنی باشد عادلانه است. پس زیر سؤال بردن این حقوق و آزادی‌ها، ما را در تقابل با یکی از بنیادی‌ترین اهداف و ارزش‌های اسلامی یعنی عدالت قرار می‌دهد و نباید آن را زیر سوال برد.

اینک، از یک سو اجماع مورد وفاق جهانی وجود دارد بر این که نقض حقوق و آزادی‌های مطرح شده در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر از نظر حقوقی رفتار ناعادلانه است؛ از سوی دیگر، اگر در یک توافق عالمانه بین‌الادّهانی به طور عقلانی به بعضی هنجارها برچسب زده شود که ناعادلانه یا ظالمانه است، آن را نمی‌توان حکم الهی دانست، چون معقول نیست که انسان‌ها را به ایمان آوردن به راه رستگاری دعوت کنیم که آن را ظالمانه تلقی می‌کنند. نتیجه این که، اگر برخی احکام فقهی با حقوق بشر جهانی در تعارض قرار گیرد، نمی‌تواند حکم الهی باشد و باید تفسیر جدید از آن ارائه شود تا مطابق حقوق بشر گردد و این کار وظیفه‌ی اصلی اجتهاد است.^{۳۶}

در نتیجه، درباره تعارض دین و حقوق بشر در قانون اساسی افغانستان، اگر کسی به این مبنا معتقد باشد، قواعد و مقررات حقوق بشر را پذیرفته، تجدید نظر در احکام فقهی را پیشنهاد می‌کند و سعی خواهد کرد که از احکام دینی ناسازگار با حقوق بشر، تفسیر جدیدی ارائه کند که با ارزش‌های حقوق بشر تطابق داشته باشد.

این رویکرد نواندیشانه نسبت به دین که از سوی برخی مطرح شده است، اگرچه می‌تواند هر نوع تعارض موجود بین حقوق بشر و دین بلکه بین مدرنیته و دین را مرتفع سازد، چه این که در این نگرش قلمرو دین محدود می‌شود و دین در برابر اقتضائات مدرنیته، انعطاف‌پذیری بیشتری می‌یابد. لکن جای این پرسش هست که چه اندازه از سوی عالمان و اندیشمندان مسلمان قابلیت پذیرش دارد؟ آیا دلیل کافی برای آن وجود دارد؟ آیا می‌توان پذیرفت که ارزش‌های حقوق بشری کاملاً عادلانه است و احکام فقهی را باید طوری تفسیر کرد که همسو با آن باشد؟ پاسخ بیشتر اندیشمندان مسلمان منفی است و اکثریت عالمان دینی چنین تفسیری از دین را نمی‌پذیرند، چون با نقدهای زیادی مواجه است. ما در این جا در صدد نقد و بررسی این نظریه نیستیم، بلکه صرفاً به دنبال آن هستیم که راهکارهای متصور در تعامل دین و حقوق بشر در قانون اساسی را طرح و تبیین کنیم.

۳-۳- محدودیت‌پذیری حقوق بشر

سومین راهکاری که در تعامل دین و حقوق بشر در قانون اساسی می‌توان مطرح کرد، محدودیت‌پذیری حقوق بشر است. حقوق بشر تماماً حق‌های مطلق و تحدیدناپذیر نیست، بلکه جز شمار اندک آن، مثل حق کرامت، حق برخورداری از رفتار انسانی، رهایی از شکنجه، مصونیت از بردگی، مصونیت از نسل‌کشی، مصونیت از تبعیض نژادی و برخورداری از اصول عدالت‌کیفری که مطلق و تحدیدناپذیر است^{۳۷}، سایر حق‌های بشری در جایی که با هنجارهای اجتماعی و ارزش‌های اخلاقی یا حقوق و آزادی‌های دیگران در تعارض قرار گیرد، قابل تحدید است.

موارد این محدودیت، در اسناد بین‌المللی حقوق بشر به طور کلی پیش‌بینی شده است. ماده‌ی ۲۹ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، ماده‌ی ۴ و ۸ میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، مواد مختلف میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مانند مواد ۱۴، ۱۸، ۱۹، ۲۱ و ۲۲، همچنین مواد ۸ و ۹ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، مواد ۱۳، ۱۵، ۱۶ و ۲۲ کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر به تبیین محدودیت‌های حقوق بشر، اهداف و شرایط آن پرداخته‌اند.

در بند ۲ ماده‌ی ۲۹ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، آمده است: «هر کس در اجرای حقوق و استفاده از آزادی‌های خود، فقط تابع محدودیت‌هایی است که به وسیله‌ی قانون منحصرأ به منظور تأمین شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران و برای رعایت مقتضیات صحیح

اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی در شرایط یک جامعه دموکراتیک وضع گردیده است.» ماده‌ی ۴ میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیز مقرر می‌دارد: «دولت عضو پیمان‌نامه حاضر اذعان می‌دارند که در بهره‌مندی از حقوقی که مطابق این پیمان‌نامه توسط هر یک از دولت‌ها مقرر می‌شود، نمی‌توانند حقوق مزبور را جز به موجب قانون، مشمول محدودیت‌هایی بنمایند، آن هم صرفاً تا حدودی که اعمال چنین محدودیتی با ماهیت حقوق سازگار بوده و منظور آن منحصر به توسعه‌ی رفاه عامه در یک جامعه‌ی مردم‌سالار باشد.»

بر اساس مستندات فوق، اگر حقوق بشر با حقوق و آزادی دیگران در تعارض قرار گیرد یا با نظم عمومی و اخلاق حسنه جامعه یا امنیت ملی تزاخم کند یا مانع رفاه همگانی گردد، می‌تواند با رعایت شرایط خاصی، محدودیت‌هایی بر آن اعمال شود. این شرایط عبارتند از قانونی بودن، هدف مشروع داشتن و در جامعه‌ی دموکراتیک بودن.

۱- **قانونی بودن:** هر نوع اعمال محدودیت حقوق بشر باید بر اساس قانون باشد.^{۳۸} یعنی اگر کشورها بخواهند در بعضی موارد، برخی حق‌های بشری را به دلایل حفظ نظم عمومی و اخلاق حسنه‌ی جامعه، محدود کنند، باید آن را در یک فرآیند قانونی صورت دهند. بنابراین منظور از قانون، قوانین داخلی کشورها است و آن هم معنای عام قانون که شامل مصوبات مجلس قانون‌گذاری، مصوبات قوه‌ی مجریه و رویه‌ی قضایی نیز می‌شود.^{۳۹}

۲- **هدف مشروع داشتن:** برای این که صلاحیت محدودسازی حقوق بشر، دست دولت‌ها را در هر گونه اقدام محدود کننده‌ی حقوق و آزادی‌های افراد، باز نگذارد، محدودیت‌ها مشروط شده است به این که اهداف مشروعی را دنبال کنند.

اهدافی که برای این تحدیدسازی تعریف شده است، عبارتند از: حفظ حقوق و آزادی‌های دیگران، رعایت مقتضیات صحیح اخلاقی، نظم عمومی، امنیت ملی، رفاه همگانی و بهداشت عمومی.^{۴۰} بنابراین دولت‌ها در استفاده از این حق کاملاً آزاد نیستند تا در جهت مقاصد سیاسی خود از آن سوء استفاده کنند یا آن را وسیله‌ای برای تعدی به حقوق ملت قرار دهند.

۳- **اعمال محدودیت باید در جامعه دموکراتیک و مردم‌سالار باشد.**^{۴۱} زیرا در چنین جوامعی، وجود احزاب، نهادهای مدنی، رسانه‌ها و آزادی بیان، مانع تعدی حکومت‌ها به حقوق افراد و نقض آن‌ها می‌گردد و در نتیجه دولت‌ها نمی‌توانند به بهانه‌ی امنیت ملی، نظم عمومی و

رفاه همگانی و...، از این حق، سوء استفاده کنند.

حال، اگر جامعه‌ی افغانستان را واجد شرایط یک جامعه‌ی دموکراتیک بدانیم و اگر بپذیریم که اصول و ارزش‌های مسلم دینی جزو اخلاقیات جامعه ما شده است؛ آن‌گاه، محدودسازی حقوق بشر در صورتی تعارض آن با احکام دینی، بر مبنای اسناد بین المللی حقوق بشر توجیه‌پذیر می‌گردد. بر این اساس، در مواردی که استفاده از برخی حق‌های بشری مانند حق آزادی بیان، در تقابل با ارزش‌های دینی قرار گیرد و مضر به اخلاقیات جامعه تلقی شده، موجب خدشه‌دار شدن اذهان عمومی گردد، دولت می‌تواند در یک فرآیند قانونی استفاده از این حقوق را محدود سازد. در تأیید این سخن، آرای دیوان اروپایی حقوق بشر، قابل توجه و راهگشا است. از جمله می‌توان قضیه هندی‌ساید (Handy side Case) و قضیه مولر (Muller Case) را به عنوان نمونه ذکر کرد که در هر دو مورد، دیوان به نفع دولت‌های انگلیس و سوئیس در تحدید حق آزادی بیان رأی داده است.

در قضیه هندی‌ساید کتاب مستهجنی که در دانمارک برای کودکان به چاپ رسیده بود، پس از انتشار آن در انگلستان، دولت انگلیس آن‌را به خاطر تعارض با اخلاقیات جامعه، ضبط و توقیف کرد. در طرح دعوا از سوی مدعی، دولت به نقض آزادی بیان که در ماده‌ی ۱۰ کنوانسیون حقوق بشر آمده است، متهم شد، اما دیوان این ادعا را رد کرد و اقدام دولت را ناقض حق آزادی بیان تشخیص نداد.

در قضیه مولر نیز دولت سوئیس نقاشی‌های مستهجنی را که توسط مولر به نمایش گذاشته شده بود، خلاف اخلاق حسنه تشخیص داده، مصادره کرد و او را به جریمه‌ی نقدی محکوم نمود. با طرح دعوا در دیوان اروپایی حقوق بشر علیه دولت، مبنی بر نقض حق آزادی بیان هنری، دیوان به نفع دولت سوئیس رأی داده، بر حق دولت در تحدید آزادی‌ها تأکید کرد و اقدام آن را ناقض حق آزادی بیان ندانست.^{۴۲}

۴- جمع‌بندی و نتیجه

قانون اساسی جدید افغانستان با جمع میان دین و حقوق بشر، هم بر نقش اساسی دین تأکید می‌کند و هم بر احترام و رعایت حقوق بشر توصیه می‌نماید. اما از آن‌جایی که مقررات اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر با بسیاری از احکام دینی ناسازگارند، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه

می‌توان میان آن‌ها در قانون اساسی تعامل و سازگاری ایجاد کرد و چه راهکارهایی در تعامل آن، متصور است؟

برای حل مسأله و رفع تعارض‌های موجود میان دین و حقوق بشر در قانون اساسی، با نگاه بیرونی به مسأله و با محوریت قانون اساسی افغانستان و اسناد بین‌المللی حقوق بشر، به صورت کلی سه راهکار در تعامل آن‌ها ارایه گردید: تعامل از طریق تفسیرپذیری قانون اساسی، تعامل از طریق قرائت‌پذیری دین و تعامل از طریق محدودیت‌پذیری حقوق بشر.

در راهکار نخست، دین به خاطر اهمیت جایگاه‌اش در قانون اساسی، به نوعی بر تمامی مواد این قانون حاکم تلقی می‌شود. از این‌رو، در موارد تعارض آموزه‌های دینی با حقوق بشر، دین می‌تواند بر حقوق بشر تقدم یابد.

در راهکار دوم، قرائت‌پذیری دین مطرح می‌شود که اگر کسی آن را بپذیرد، در موارد تعارض احکام دینی با موازین بین‌المللی حقوق بشر، تجدید نظر در آموزه‌های دینی و تفسیر مجدد آن را پیشنهاد خواهد کرد تا از این طریق بین دین و حقوق بشر هماهنگی به وجود آورد.

بر اساس راهکار سوم، محدودیت‌هایی که در اسناد بین‌المللی حقوق بشر در اعمال حقوق و آزادی‌های افراد به رسمیت شناخته شده است، در افغانستان نیز می‌تواند قابل تطبیق باشد. چون اصول و ارزش‌های مسلم دینی جزو اخلاقیات جامعه ما شده است؛ از این‌رو، اگر حقوق بشر با آن در تعارض قرار گیرد، در یک فرآیند قانونی می‌تواند محدودیت‌هایی بر حقوق بشر اعمال گردد.

پی نوشت

۱. ماده ۲ قانون اساسی افغانستان.
۲. ماده ۳ قانون اساسی افغانستان.
۳. ماده ۷ قانون اساسی افغانستان.
۴. پترسون، مایکل، و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، مترجمان: احمد نراقی و جواد سلطانی، تهران: طرح نو، سوم، ۱۳۷۹، ص ۲۰.
۵. جوادى آملی، عبد الله، دین شناسی، قم: مرکز نشر اسراء، اول، ۱۳۸۱، ص ۲۷.
۶. حکیم، محمد تقی، اصول العامة للفقہ المقارن، المجمع العالمی لاهل البيت، دوم، ۱۴۱۸ق، ص ۹۳ و ۱۱۵.
۷. الخضرى بک، شیخ محمد، اصول الفقہ، تحقیق: شیخ عبد الرزاق المهدی، بیروت: دارالکتب العربی، ۲۰۰۵م، ص ۱۹۵؛ مظفر، محمد رضا، اصول الفقہ، ج ۲، قم: اسماعیلیان، پنجم، ۱۳۷۵، ص ۶۱.
۸. مظفر، محمد رضا، همان، ج ۲، ص ۶۱.
۹. مظفر، محمد رضا، همان، ج ۲، ص ۹۷ و ۱۲۱.
۱۰. نک: غزالی، ابی حامد محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول، بی تا، ص ۱۷۱-۱۹۷؛ رازی، فخر الدین، المحصول فی علم اصول الفقہ، ج ۳، بیروت: المكتبة العصرية، دوم، ۱۹۹۹م، ص ۷۶۸-۸۹۱ و ۱۰۷۱-۱۱۲۸ و ج ۴، ص ۱۱۲۹-۱۳۰۷ و ۱۴۴۴-۱۴۶۹؛ الأمدی، سیف الدین، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا، ص ۲۶۹-۳۹۵؛ الشوکانی، محمد بن علی بن محمد، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، ج ۲، بیروت: دار الکتب العربی، سوم، ۲۰۰۳م، ص ۸۹-۱۹۷.
۱۱. مظفری، محمد حسین، کشورهای اسلامی و حقوق بشر، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران،

13. Donnelly, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 2d edition, New York, Cornell University, 2003, p10.

۱۳. فلسفی، هدایت الله، تدوین و اعتلای حقوق بشر در جامعه بین المللی، مجله تحقیقات حقوقی، دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۱۶ و ۱۷، پاییز ۱۳۷۴ تا بهار ۱۳۷۵، ص ۹۵.

۱۴. هاشمی، سید محمد، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، تهران: نشر میزان، اول، ۱۳۸۴، ص ۱۲.

۱۵. الرشیدی، احمد، حقوق الانسان دراسة مقارنة في النظرية و التطبيق، قاهره: جامعه القاهرة و مكتبة الشروق الدولية، اول، ۲۰۰۳م، ص ۳۵.

۱۶. نک: حقیقت، سید صادق، مبانی نظری حقوق بشر: نسبت‌سنجی ادله برون‌دینی و درون‌دینی، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی «مبانی نظری حقوق بشر» اردیبهشت ۱۳۸۲، دانشگاه مفید، قم: مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید، اول، ۱۳۸۴، ص ۳۳۱-۳۳۲.

۱۷. الف- «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حدید/۲۵)؛
ب- «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَآكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (یوسف/۴۰)؛
ج- «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء/۷۰).

۱۸. در حرمت و اهمیت حق حیات، آیاتی فراوان وجود دارد که به دو نمونه اشاره می‌شود: الف- «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهُ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا» (نساء/ ۲۹ و ۳۰)؛ ب- «أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده/۳۲).

۱۹. آزادی در انواع آن مورد احترام قرار گرفته است. الف- آزادی عقیده: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا» (انسان/۳)؛ «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره/۲۵۶)؛ ب- آزادی اندیشه: خداوند از متابعت غیر علم نهی کرده می‌فرماید «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عِنْدَهُ مُسْئِلًا» (اسراء/۳۶)؛

۲۰. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ

أَتَقَاكُمْ» (حجرات/۱۳).

۲۱. «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق/۱-۵)؛ پیامبر اکرم (ص): «اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصَّيْنِ فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» (نیشابوری، محمد بن حسن فتال، روضه الواعظین، ج ۱، قم: انتشارات رضی، بی تا، ص ۱۱).

۲۲. «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم/۲۱).

۲۳. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءِ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَ مَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (حجرات/۱۱).

۲۴. در این باره نگاه کنید به: الف- الجابری، محمد عابد، مفاهیم الحقوق و العدل فی النصوص العربیة- الاسلامیة، (حقوق الانسان فی الفكر الربی: دراسات فی النصوص)، تحریر: سلمی الخضراء الجیوسی، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، چاپ اول، ۲۰۰۲م، ص ۲۵-۷۶؛ ب- السامرائی، فاروق، حقوق الانسان فی القرآن الکریم، (حقوق الانسان فی الفكر الربی: دراسات فی النصوص)، تحریر: سلمی الخضراء الجیوسی، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، اول، ۲۰۰۲م، ص ۷۷-۱۰۷؛ ج- جعفری، محمد تقی، حقوق جهانی بشر، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، دوم، ۱۳۸۶، ص ۲۱۱ به بعد.

۲۵. در این باره نگاه کنید به: گلشن پژوه، محمودرضا، حقوق بشر در جهان؛ روندها، موردها و واکنشها، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی معاونت پژوهشی، اول، ۱۳۸۸، ص ۳۱۰-۳۵۲.

۲۶. قاضی، ابوالفضل، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران: نشر میزان، چاپ نهم (چاپ اول نشر میزان)، ۱۳۸۳، ص ۱۰۸.

۲۷. ماده ۳ قانون اساسی افغانستان.

۲۸. ماده ۱۴۹ قانون اساسی افغانستان.

۲۹. در این بحث نگاه کنید به: احمدی، عید محمد و صداقت، قاسم علی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی افغانستان (با تأکید بر قانون اساسی)، قم: انتشارات بین المللی المصطفی، اول، ۱۳۸۸، ص ۵۴-۶۳.

۳۰. کدیور، محسن، حق الناس (اسلام و حقوق بشر)، تهران: کویر، چهارم، ۱۳۸۸، ص ۸ و ۸۹ و ۱۲۷.
۳۱. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، هفتم، ۱۳۷۹، ص ۴۳۹-۴۴۱.
۳۲. مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو، دوم، ۱۳۸۱، ص ۷ و ۳۶۶-۳۸۰؛ همو، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران: طرح نو، اول، ۱۳۸۳، ص ۶۱-۹۰.
۳۳. محسن کدیور، حق الناس، ص ۲۹-۳۳؛ همو، آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر، (مجموعه مقالات همایش بین المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها «اردیبهشت ۱۳۸۰»)، قم: دانشگاه مفید، پاییز ۱۳۸۰، ص ۲۴۳-۲۶۴؛ همو، حقوق بشر و روشن‌فکری دینی، ماهنامه آفتاب، شماره ۲۷، تیر ۱۳۸۲، ص ۵۴-۵۹.
۳۴. قاری سید فاطمی، سید محمد، فقه شیعه و حقوق بشر جهان‌شمول، مجموعه مقالات همایش بین المللی «مبانی نظری حقوق بشر» اردیبهشت ۱۳۸۲، دانشگاه مفید، قم: مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید، اول، ۱۳۸۴، ص ۴۴۹.
۳۵. قاری سید فاطمی، همان، ص ۴۵۱.
۳۶. قاری سید فاطمی، همان، ص ۴۵۶.
۳۷. قربان‌نیا، ناصر، محدودیت آزادی‌ها، در مجموعه مقالات کتاب حقوق بشر در جهان معاصر، تهیه: کمیسیون حقوق بشر اسلامی ایران، قم: آیین آل احمد، اول، ۱۳۸۸، ص ۴۲۴ و ۴۳۸.
۳۸. ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر؛ مواد ۴ و ۸ میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی؛ مواد ۱۲، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۲ میثاق بین المللی حقوق مدنی سیاسی.
۳۹. کوچ‌نژاد، عباس، محدودیت‌های حقوق بشر در اسناد بین المللی، نشریه حقوق اساسی، سال دوم، شماره سوم، زمستان ۱۳۸۳، ص ۱۷۵.
۴۰. ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر؛ مواد ۴ و ۸ میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی؛ مواد ۱۲، ۱۸، ۱۹، ۲۱ و ۲۲ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی.
۴۱. ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر؛ مواد ۴ و ۸ میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی؛ مواد ۱۴، ۲۱ و ۲۲ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی.
۴۲. نک: قربان‌نیا، ناصر، پیشین، ص ۴۳۲-۴۳۳.

افغانستان، انکشاف آموزش و کاهش فقر

سیدابراهیم مصباح شهرستانی*

چکیده

نوشتار حاضر، عصاره کتابی از مؤلف است که خط مشی‌های انکشاف آموزش و تأثیر آن بر کاهش فقر را در کشور افغانستان، مورد بررسی قرار داده است. این تحقیق از دو بخش نظری - کتابخانه‌ای و عملی - میدانی تشکیل شده است. بخش میدانی تحقیق به مدت شش ماه از چهار ولایت افغانستان (کابل، غزنی، بلخ و دایکندي) در قالب بیش از سی و دوهزار پرسش و پاسخ، جمع‌آوری شده است و با اطلاعات گرفته شده از وزارت معارف مورد استفاده قرار گرفته است. گرچه وزارت تحصیلات عالی با محقق به دلایل غیر موجه همکاری نکرده است.

شانزده پالیسی برای انکشاف آموزش‌های رسمی و یک پالیسی برای انکشاف آموزش‌های غیر رسمی مطرح شده است.

شاخص‌های مهم فقر توصیف شده و چگونگی تأثیر انکشاف آموزش بر کاهش فقر تبیین گردیده است.

نتایج فراوانی در تحقیق میدانی نسبت به سطح آموزش و فقر و ثروت در افغانستان با توجه به ترکیب جمعیت پیش روی خوانندگان عزیز قرار دارند. اینک عصاره این کتاب در خدمت شماست.

واژه‌های کلیدی: جامعه افغانستان، آموزش، انکشاف، انکشاف آموزش، نظام آموزشی، فقر، خط مشی، استراتژی و مسأله و مشکل عمومی

*. سید ابراهیم مصباح، ماستر مدیریت با گرایش سیاست‌گذاری

۱- هدف تحقیق

اهداف تحقیق حاضر عبارتند از:

۱. بررسی و تحلیل پالیسی‌هایی که منجر به انکشاف آموزش می‌شوند.
۲. کشف روابط میان آموزش و پرورش و رشد اقتصادی (کاهش فقر).
۳. ارایه پالیسی یا پالیسی‌هایی مناسب برای انکشاف آموزش در کشور افغانستان.
۴. تعیین جایگاه تأثیر پالیسی انکشاف آموزش بر کاهش فقر در کشور افغانستان و تعیین جایگاه تقریبی تأثیرگذاری هر یک از سطوح آموزشی بر کاهش فقر در این کشور.

۲- ضرورت تحقیق

کشور افغانستان از جمله کشورهای جهان سوم به شمار می‌رود و از هر دو بعد «آموزش» و «اقتصاد»، رشد چندانی نداشته است و مردم این کشور سال‌هاست که با فقر، بدبختی و کم‌سواد بی‌سواد دست‌وپنجه نرم می‌کنند؛ لذا تحقیق حاضر سعی دارد گامی هرچند کوچک در راستای رفع این معضل بر دارد. در ابتدا می‌کوشد راهکارهای مناسب انکشاف آموزش در کشور افغانستان را بیابد و ثانیاً در حد توان، تأثیر این انکشاف را بر کاهش فقر مورد سنجش قرار دهد.

۳- پالیسی‌های انکشاف آموزش‌های رسمی

آموزش رسمی، جریانی است که افراد به واسطه آن در وضعیت‌های اجتماعی سازمان‌یافته در معرض آموزش منظم دانش‌ها، مهارت‌ها، رفتارها و گرایش‌های معینی قرار می‌گیرند.^۱ برای انکشاف آموزش‌های رسمی راهکارهای متنوعی وجود دارند که در این تحقیق به مهم‌ترین‌های آنها پرداخته می‌شود.

۱-۳- اصلاح و عصری کردن ساختار اداری آموزش

ساختار اداری تعلیم و تربیت از مدیریت کلان در وزارت‌خانه آغاز شده و به مدیریت مدرسه ختم می‌شود و دارای سطوح سازمان مرکزی وزارت، سازمان ولایتی، سازمان ولسوالی و مدارس یا مراکز تربیت معلم و مجتمع‌های آموزشی، می‌باشد.

مفهوم بسیار مهم در کانون اغلب تحولات اخیر در مدیریت آموزشی کشورهای مختلف، خودگردانی است که بر اثر تمرکززدایی قابل ملاحظه و پایدار در نظام آموزشی و انتقال اختیار و اقتدار تصمیم‌گیری به مدرسه پدید می‌آید. هدف این است که مدرسه رأساً از نظر روش‌های تخصیص منابع و تصمیم‌گیری‌های خود در مقابل اداره مرکزی پاسخگو باشد.^۲

مدل دیگر ساختار، مفهوم سازمان یادگیرنده است که در اواخر دهه ۱۹۹۰ در محافل مدیریت پرآوازه شد. سازمانی که قابلیت و توانایی مستمر برای تغییر و سازگاری در خود پدید آورد، سازمان یادگیرنده محسوب می‌شود. همان طور که یک فرد می‌آموزد، سازمان‌ها نیز می‌آموزند. اعضا یاد می‌گیرند که با هم به یادگیری بپردازند و قابلیت‌های خود را برای نوآوری و مشکل‌گشایی آشکار سازند.^۳

۲-۳- اصلاح و عصری کردن مدیریت آموزشی

امروزه مدیریت آموزشی، غالباً به مفهوم رهبری، راهنمایی، اصلاح و تغییر مورد نظر است، لذا نیل به هدف‌های عالی آموزش در هر جامعه‌ای، مستلزم تجدید سازمان و نواندیشی در مدیریت نظام آموزشی است. مدیریت، آن بخش از فعالیت‌های سازمان‌های آموزشی است که مستقیماً با امر آموزش و پرورش و یادگیری مرتبط است.^۴

الگوی مدیریت که در آن مدیر همچون «فرماندهی با قدرت مطلق» در مدرسه در نظر گرفته می‌شود با الزامات تعلیم و تربیت مدرن هماهنگ نیست. مدیر از طریق رهبری و نه از راه کنترل باید در مدرسه نقش اساسی بازی کند. در مواقع لزوم به اداره تغییرات واقعی بپردازد. مدیر باید بتواند اتحاد اعضای یک گروه اثربخش از اعضای مدرسه را حفظ کند، به گسترش منابع فیزیکی و مادی بپردازد، بر حوزه دانش‌ها و اندیشه‌ها احاطه داشته باشد و وقت خود را به نحوی اولویت‌بندی کند که هنگام انجام این وظیفه‌های اساسی، سردرگم و حیران نشود.^۵

۳-۳- برنامه‌ریزی آموزشی و درسی درست و قوی

برنامه‌ریزی آموزشی جریانی است برای تعیین کردن هدف‌های مناسب، تشخیص دادن مسائل و نیازها و امکانات و محدودیت‌هایی که برای رسیدن به آن هدف‌ها موجود است یا احتمالاً وجود خواهد یافت و تنظیم کردن فعالیت‌ها و برنامه‌هایی که برای رسیدن به آن هدف‌ها لازم است.^۶

برنامه‌ریزی آموزش و پرورش باید جامع باشد، در قالب برنامه‌ریزی انکشاف ملی ریخته شود

و با برنامه‌های اقتصادی و اجتماعی هماهنگ باشد، دراز مدت و مداوم باشد، نه تنها به مسائل انکشاف کمی بلکه به بهبود و ارتقای سطح کیفیت آموزش و پرورش نیز عنایت کند و با مدیریت علاقه‌مند، وارد، کاربر و سرویس اطلاعات و آمار صحیح و لازم، تقویت شود.^۷

برنامه‌ریزی درسی، جریان تعیین اهداف، محتوا، روش و ارزشیابی است که توسط برنامه‌ریز، صورت می‌گیرد و پیامد آن شامل کلیه تجربیات، مطالعات، بحث‌ها و فعالیت‌های فردی و گروهی است که متعلم و محصل تحت نظارت و سرپرستی پوهنتون و هیئت علمی آن و مدرسه، مدیر، استاد و معلم انجام می‌دهد.^۸

معمولاً معلمان با تجربه و موفق یک شیوه استاندارد برای برنامه‌ریزی ندارند. در برنامه‌ریزی تمام معلم‌ها با عوامل و مراحل مشترک زیادی دست به گریبان هستند که موفقیت یا عدم موفقیت آموزش آنها را مشخص می‌کنند. برنامه‌ریزی بیشتر از آن که فرایند و جریان خطی باشد یک فرایند چرخه‌ای است.^۹

۴-۳- تقویت مهارت‌های یادگیری

یکی از مؤثرترین راه‌های تقویت یادگیری ایجاد تفکر هوشمند و خلاق در شاگرد است که با هدف‌های ارتقای افق‌های فکری و توان ظرفیت‌سازی در عرصه‌های پرورش خلاقیت، ظرفیت‌سازی فکری و تقویت مبانی تحلیل، ارتقای کیفی رفتارهای فردی و جمعی، انکشاف مرزهای بینشی و افق‌های منفعت‌گرایی در چارچوب نظام باورها و ارزش‌های اجتماعی، پرورش قوای هدف‌مدار و مسأله‌مدار، تقویت معیارهای داوری در زمینه تحلیل‌های علمی و عوامل چندگانه محیطی، آشناسازی اذهان با سازوکارهای فرایندهای تبدیل ادراکات عینی به ادراکات بینشی و تحلیل.^{۱۰}

متعادل‌سازی محتوا و فرایند آموزش، پویاسازی بحث‌های کلاسی و طراحی تکالیف اثربخش^{۱۱}، راه‌های دیگری برای تقویت مهارت یادگیری می‌باشند.

۴-۵- تفکیک نظارت و راهنمایی آموزشی از مدیریت آموزشی

نظارت آموزشی عبارت است از «کوشش‌های مسئولان منتخب مدرسه برای راهنمایی و هدایت معلمان و دیگر کارکنان آموزشی در اصلاح وضع آموزش و روش‌های تدریس که مستلزم تحریک رشد و پیشرفت حرفوی معلمان، انتخاب هدف‌های آموزشی و تجدید نظر در

آنها، مواد آموزشی، روش‌های تدریس و ارزشیابی آنهاست».

راهنمای آموزشی، فردی است که برنامه‌های نظارت و راهنمایی آموزشی را در مدرسه طراحی، اجرا و ارزشیابی می‌کند و با دیگر کارکنان مدرسه (معلمان، مدیر، مشاور تحصیلی و شغلی و روانشناس مدرسه) ارتباط متقابل دارد؛ بنابراین باید طبق ضوابط معین و دقیقاً تعریف شده‌ای کار و فعالیت کند. روابط بین معلم و راهنمای آموزشی در مدرسه بر خلاف ظاهر بر اساس ساختار سلسله‌مراتب سازمان شکل نمی‌گیرد؛ بلکه سرشتی غیر دستوری، غیر رسمی و غیر بوروکراتیک دارد.^{۱۲} پس نظارت و راهنمایی باید از مدیریت در آموزش و پرورش تفکیک شود که در این صورت کار نظارت بسیار برجسته‌تر از زمانی اجرا می‌شود که جزء وظایف مدیریت باشد.

۳-۶- ارزشیابی مؤثر آموزش

از انواع ارزشیابی می‌توان ارزشیابی مرحله‌ای (تکوینی)، تکمیلی، مطلق و نسبی را نام برد. مدیر از ارزشیابی مرحله‌ای یا تکوینی برای پی‌بردن و جلوگیری بموقع از انحرافات اجرایی برنامه‌ها استفاده کرده و در صورت ملاحظه انحراف در همان بدو پیدایش آن، اقدام به اصلاح و رفع انحراف می‌نماید.

تمییز میان حصول به هدف‌های مطلق و هدف‌های نسبی آموزشی و تمییز تفاوت دانش‌آموزان مبتنی بر معیار نمره درسی، نیاز به آشنایی مدیر با «ارزشیابی مبتنی بر هنجار» و «ارزشیابی مبتنی بر معیار» دارد که در اولی تفاوت میان دانش‌آموزان بر حسب نمره، مشخص می‌شود و در دومی هدف‌های آموزشی معیار موفقیت و پیشرفت فرد دانش‌آموزان است. برای مدیر ارزشیابی مبتنی بر معیار یا ارزشیابی مطلق دارای اهمیت کامل است تا بدان وسیله به اجرای اهداف عالی و آرمانی تعلیم و تربیت در مدرسه تأکید نماید.^{۱۳}

۳-۷- ایجاد یک نظام اطلاعاتی قوی

موفقیت و شکست یک سازمان و تشکیلات شدیداً به اطلاعاتی بستگی دارد که کارآمد، به‌روز، به موقع، شفاف، طبقه‌بندی و خلاصه شده باشند؛ زیرا تمامی تصمیم‌ها بر اساس اطلاعات موجود اخذ می‌گردند. وقتی سازمان گسترده می‌شود و دارای زیرمجموعه‌های فراوان در نقاط مختلف کشور یا دنیا می‌گردد در این صورت نیاز مبرم به تشکیل یک نظام اطلاعاتی قوی و کارآمد دارد.

نظام اطلاعاتی، تشکیل شده از اجزای هماهنگی است که می‌تواند داده‌ها را از منابع مختلف برای تهیه اطلاعات ضروری و تصمیم‌گیری مدیریت، جمع‌آوری، ذخیره، پردازش و گزارش نمایند.^{۱۴} معلمان، والدین، سیاستگذاران و تصمیم‌گیران به نظام‌های اطلاعاتی کارآمد برای درک وضعیت موجود نظام آموزشی بویژه در سه مقوله کیفیت، برابری و کارایی نیاز دارند.^{۱۵}

۳-۸- بکارگیری یادگیری پژوهش محور

آموزش قابلیت‌محور، رویکرد آموزشی‌ای است که برنامه‌های آموزشی را بر اساس تحلیل نقش‌هایی که محصل پس از پایان برنامه ایفا خواهد کرد، تدوین می‌کند. در این رویکرد به توانایی محصل و مهارت‌ها یا قابلیت‌های وی در ایفای نقش‌های آتی توجه می‌شود نه توانایی توفیق یافتن او در امتحاناتی که نشان دهنده احاطه وی بر مطالب درسی است.^{۱۶}

۳-۹- ایجاد پوهنتون‌های پژوهشی

یکی از مؤثرترین عوامل رشد و انکشاف علوم محض در مقابل دانش کاربردی، پوهنتون پژوهشی است. این نوع پوهنتون‌ها، شرایط اکتشاف در کلیه رشته‌های علمی از علوم انسانی و هنر گرفته تا ریاضیات، فیزیک، علوم زیستی یا حرفه‌هایی نظیر پزشکی، حقوق و بازرگانی را فراهم می‌آورند. خطرپذیری، رقابت، برقراری ارتباط بین آموزش و پژوهش، داشتن گروه‌های علمی معتبر، تنوع کارکرد از ویژگی‌های پوهنتون پژوهشی است.^{۱۷}

۴- خط مشی انکشاف آموزش‌های غیر رسمی

در آموزش‌های غیر رسمی که بر انکشاف کارکنان سازمان، تأکید می‌شود، سرمایه انسانی محور بحث و پژوهش می‌باشد. «سرمایه انسانی عبارت است از مهارت‌ها، دانش، ظرفیت‌های قابل انکشاف، نگرش‌ها و طرز تلقی‌های مثبت و سازنده که از آنها به عنوان شایستگی‌های استراتژیک یاد می‌شود»^{۱۸}. آموزش کارکنان که غالباً از آن به عنوان آموزش‌های شغلی یاد می‌شود در مراحل مختلف چرخه شغلی (قبل از خدمت، بدو خدمت و حین خدمت) دانش و مهارت‌های مورد نیاز کارکنان را در جهت اصلاح و بهبود عملکرد شغلی تأمین می‌کند.^{۱۹}

فرایند آموزش کارکنان عبارت است از: نیازسنجی، طراحی و تدوین برنامه‌های آموزشی، ترسیم اهداف آموزشی، اجرای برنامه‌های آموزشی و ارزشیابی اثربخشی برنامه‌های آموزشی.^{۲۰}

۵- تبیین فقر

فقر یعنی «برآورده نشدن نیازهای اساسی بشر به حد کفایت^{۲۱}»، «ناتوانی در دستیابی به استاندارد حداقل زندگی^{۲۲}»، «ناتوانی افراد، خانوارها، یا کل یک جامعه در به دست آوردن منابع کافی برای ارضای نیازهای اساسی خود^{۲۳}» و «فقر شرایطی است سرشار از نابسندگی‌های زیستی که در آن استعدادهای انسان‌ها نهفته می‌ماند و یا ظهور و پرورش آن به تأخیر می‌افتد^{۲۴}».

فقر به مطلق و نسبی و هرکدام به فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود و دارای شاخص‌هایی هستند مانند نظام تولید، تغذیه، اشتغال، درآمد سرانه، توزیع درآمد، بهداشت و تندرستی، انباشت سرمایه، رشد جمعیت، ارتباط اقتصاد ملی با صادرات و آموزش و سواد. بهبود در هرکدام از این شاخص‌ها کاهش فقر و ضعف هرکدام تشدید فقر را به دنبال دارد.

۶- تأثیر انکشاف آموزش بر کاهش فقر

انکشاف آموزش، موجب بهبود کیفیت عوامل تولید^{۲۵}، افزایش درآمد افراد جامعه^{۲۶}، افزایش بهره‌وری^{۲۷}، تقویت نوآوری تکنولوژیک، افزایش کار مولد^{۲۸}، تأمین نیروی انسانی کارآمد، گسترش مرز دانش و فناوری جدید^{۲۹}، اشتغال بیشتر برای نیروی کار^{۳۰}، پیش‌بینی نیروی انسانی^{۳۱}، انتقال فناوری و تکنولوژی به سازمان‌های دیگر^{۳۲} و انکشاف صنعت^{۳۳} می‌گردد که در نتیجه کاهش فقر و رفاه بیشتر را به دنبال دارد.

۷- تحلیل داده‌های میدانی تحقیق

۷-۱- تحلیل محورهای آموزش

- ۱- وضعیت متون درسی و کتاب‌ها زیر حد متوسط و دارای میانگین کل ۲/۳۵۷۱۴ می‌باشد.
- ۲- معلمان و اساتید از نظر وضعیت تخصص و آگاهی نسبت به مطالب کتاب‌ها و به‌روز بودن نیز پایین‌تر از حد متوسط و دارای میانگین کل ۲/۵۳۶۶ هستند.
- ۳- معلمان و استادان از نظر تعدادشان نسبت به شاگردان نیز پایین‌تر از حد متوسط و دارای میانگین کل ۲/۴۶ می‌باشند.
- ۴- معلمان و استادان به لحاظ تأمین مالی و رفاه نیز پایین‌تر از حد متوسط و دارای میانگین کل ۲/۶۳۵ هستند.

- ۵- نظام آموزش کشور نیز به لحاظ قدرت کارایی پایین‌تر از حد متوسط و دارای میانگین

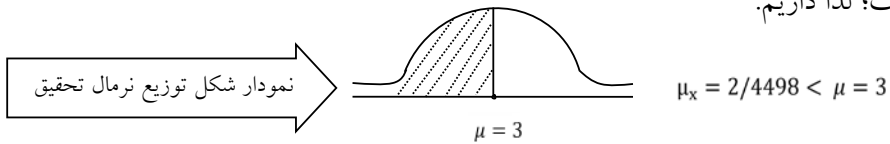
کل ۲/۳۶۵۴ می‌باشد.

۶- مکاتب و مدارس به لحاظ کیفیت و کمیت نیز پایین‌تر از حد متوسط و دارای میانگین کل ۲/۳۷۲۵ هستند.

۷-۲- تحلیل کلی وضعیت آموزش در افغانستان

اما به لحاظ وضعیت کلی آموزش در کشور افغانستان، نتایج تحلیل به قرار ذیل است:

۱- به صورت کل، سطح آموزش در افغانستان با میانگین کل ۲/۴۴۹۸ پایین‌تر از حد متوسط است؛ لذا داریم:



۲- در کل گرچه تعداد دختران کم هستند؛ ولی با میانگین کل ۲/۵۱۷۹۵۹ نسبت به پسران با میانگین کل ۲/۴۰۰۸۱۵ از وضعیت بهتری برخوردارند.

۳- در مجموع وضعیت آموزشی اهل سنت با میانگین کل ۲/۴۷۵۷۰۵ نسبت به وضعیت آموزشی شیعیان با میانگین کل ۲/۴۴۳۴۰۷ مقداری بهتر است.

۷-۳- تحلیل یافته‌های فقر در افغانستان

۱- مردم افغانستان بر پایه داده‌ها و نمونه‌های به دست آمده به لحاظ فقر و ثروت در مجموع با میانگین کل نمونه ۱/۸۹۲۵ پایین‌تر از حد متوسط قرار دارند.

۲- در حالی که وضعیت اقتصادی افغان‌ها پایین‌تر از حد متوسط است، اکثر خانوارها دارای جمعیت زیاد نیز هستند یعنی ۸۲،۳ درصد خانوارها بیش از ۵ نفر عائله دارند.

۳- مردم افغانستان شدیداً به اجناس خارجی وابسته هستند یعنی:

۶۲- درصد مردم بیش از ۹۰٪ اجناس خارجی استفاده می‌کنند.

۸۰،۲- درصد مردم بیش از ۸۰٪ اجناس خارجی استفاده می‌کنند.

۹۴،۱- درصد مردم بیش از ۶۰٪ اجناس خارجی استفاده می‌کنند.

دلیل بالا بودن جمع درصدها از ۱۰۰٪ این است که درصدهای پایین درصدهای بالا

را نیز در ضمن خود دارند.

۴- علی رغم پایین بودن اقتصاد همه افغان‌ها از حد متوسط، اهل سنت با میانگین کل ۲/۰۱۵۸۳۳ نسبت به شیعیان با میانگین کل ۱/۸۱۹۱۶۶ وضعیت اقتصادی بهتری دارند.

۵- بر اساس پیمایش انجام شده در مورد فقر و ثروت، تأثیر سطح سواد بر ثروت یا کاهش فقر به گونه ذیل به دست آمده است:

- تحصیلات عالی با میانگین کل ۲/۲۵۷۵ بیشترین تأثیر را بر اقتصاد مردم داشته است.

- تحصیلات متوسطه با میانگین کل ۲/۱۰۳۳۳۳ در مرتبه دوم تأثیر قرار دارد.

- تحصیلات ابتدایی با میانگین کل ۱/۷۵۸۳۳۳ در رده سوم قرار دارد.

- بالاخره بی‌سوادی با میانگین کل ۱/۶۳۷۵ در رده چهارم قرار گرفته است.

۴-۷- تحلیل داده‌های تأثیر انکشاف آموزش بر کاهش فقر

۱- انکشاف آموزش در افغانستان در جایگاه سوم از خط مشی‌های کاهش فقر قرار دارد. مسئولان آموزش و پرورش و تحصیلات عالی از نظر درجه مسئولیت در جایگاه سوم قرار دارند که برنامه‌های بهینه در مورد انکشاف آموزش علیه فقر جامعه افغانستان مبارزه نمایند. مسئولیت اول و دوم به ترتیب به عهده وزارت صحت عامه و وزارت اطلاعات و فرهنگ خواهد بود.

۲- با توجه نتایج مذکور در بخش تحلیل یافته‌های فقر معلوم شد که میزان تأثیر سطح تحصیلات بر کاهش فقر، متفاوت است.

۸- پیشنهادهایی برای تحقیقات آینده

۱- رشته‌هایی که بیشتر در جامعه افغانستان منجر به کاهش فقر می‌شوند اولویت‌هایشان مشخص شوند.

۲- نیازهای مردم افغانستان به ترتیب اولویت کدام است تا پوهنتون‌ها بر اساس آنها نظم‌بخشی رشته‌های خود را انجام دهند.

۳- راه‌های ایجاد اشتغال بیشتر برای جوانان تحصیل کرده و آنهایی که به زودی از پوهنتون‌ها و پوهنتون‌ها فارغ می‌شوند.

- ۴- راهکارها و خط مشی‌های انکشاف صنعت و صنایع مادر در کشور چیست؟
- ۵- راهکارهای پیاده‌سازی مدیریت مدرسه‌محور با توجه به شرایط افغانستان چیست؟
- ۶- راهکارهای پیاده‌سازی مدرسه به عنوان سازمان یادگیرنده در کشور افغانستان چه بوده و چه مراحل را باید طی کند؟
- ۷- تبیین و تشخیص سطوح دروس و تطبیق آن بر کلاس‌ها و پایه‌های درسی.
- ۸- تبیین اعتقادات و تطبیق آن بر اساس سطح سواد دانش‌آموزان در هر پایه و جلوگیری از مطرح شدن مطالب سنگین در پایه‌های اول.

پی نوشت

۱. رش، ک: علاقه‌بند، علی، مقدمات مدیریت آموزشی، نشر روان، چ سی و هفتم ۱۳۸۹، تهران، ص ۶۵.
۲. یونسکو و یونیسف، مترجم: فاطمه فقیهی، نوآوری در مدیریت مدرسه‌محور، انتشارات مدرسه، چ اول ۱۳۷۹، تهران، ص ۷.
۳. علاقه‌بند، علی، مقدمات مدیریت آموزشی، نشر روان، چ سی و هفتم ۱۳۸۹، تهران، صص ۱۴۸- ۱۵۰.
۴. همان، ص ۶۴.
۵. گروه کارشناسی OECD، رویکردهای نوین در مدیریت آموزشی، مترجمان، محمدرضا آهنچیان و وجیهه ظهور پرونده، انتشارات رشد، تهران، چ اول ۱۳۸۸، صص ۴۵-۵۳.
۶. فیوضات، یحیی، مبانی برنامه‌ریزی آموزشی، مؤسسه نشر ویرایش، چ شانزدهم ۱۳۸۴، تهران، ص ۳۴.
۷. همان، ص ۷۵.
۸. ر، ک: قورچیان، نادرقلی و همکاران، دایره المعارف آموزش عالی، دانشنامه بزرگ فارسی، چ اول ۱۳۸۳، تهران، ج اول، ص ۲۱۱.
۹. بختیارنصرآبادی، حسین‌علی، آموزش، رویکردها و انگاره‌های جدید، دانشگاه اصفهان، چ اول ۱۳۸۴، اصفهان، صص ۱۰- ۱۱.
۱۰. قورچیان، نادرقلی و همکاران، دایره المعارف آموزش عالی، دانشنامه بزرگ فارسی، چ اول ۱۳۸۳، تهران، ج اول، صص ۳۱۲- ۳۱۳.
۱۲. همان، صص ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷.
۱۳. نیکنمایی، مصطفی، نظارت و راهنمایی آموزشی، سمت، چ چهارم ۱۳۸۲، تهران، صص ۶-۸ و ۳۰- ۴۴.

۱۴. بهرنگی، محمدرضا، مدیریت آموزشی و آموزشگاهی، نشر کمال تربیت، چ هشتم ۱۳۸۲، تهران، صص ۵۹-۶۱.
۱۵. قورچیان، نادرقلی و همکاران، دایره المعارف آموزش عالی، دانشنامه بزرگ فارسی، چ اول ۱۳۸۳، تهران، ج اول، ص ۴۰.
۱۶. مشایخ، فریده، دیدگاههای نو در برنامه‌ریزی آموزشی، انتشارات سمت، چ پنجم ۱۳۸۳، تهران، ص ۴۸.
۱۷. ر، ک: نادرقلی، قورچیان و دیگران، دایره المعارف آموزش عالی، دانشنامه بزرگ فارسی، ج اول، صص ۸۳-۸۴.
۱۸. ر، ک: همان: صص ۵۰۳-۵۰۶.
۱۹. رضائی، عمران، فرایند جامع آموزش منابع انسانی، آئیژ، چ اول ۱۳۸۹، تهران، ص ۴.
۲۰. همان، ص ۵.
۲۱. همان، صص ۵۲-۱۱۲.
۲۲. جک راج و جانث راج، جامعه‌شناسی فقر، مترجم احمد کریمی، چاپخانه سپهر، تهران، صص ۱۰-۱۵.
۲۳. همان، ص ۳۶.
۲۴. آلیاندر و گرینزبان، مترجم ناصر موفقیان، سیاستهای فقرزدایی: راهبردهای مبارزه با فقر در کشورهای در حال توسعه، مؤسسه پژوهشی تأمین اجتماعی، چ اول ۱۳۸۲، ص ۳۶. با دخل و تصرف.
۲۵. مجموعه مقالات، پدیده‌شناسی فقر و توسعه، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۵.
۲۶. نفیسی، عبدالحسین (گردآورنده مقالات)، دانشنامه اقتصاد آموزش و پرورش، گروه مترجمان، پژوهشگاه تعلیم و تربیت، ج اول، چ اول ۱۳۸۰، تهران، صص ۲۵-۲۷.
۲۷. همان، ص ۱۱۵ و ۱۲۰-۱۲۱.
۲۸. همان، صص ۱۷۹-۱۸۴، ۲۰۳-۲۰۵ و دهقانی، علی و همکاران، اقتصاد آموزش و پرورش، آئیژ، چ اول ۱۳۸۵، تهران، صص ۳۴-۳۵، ۵۲، ۶۰-۶۵.
۲۹. شارعپور، محمود، جامعه‌شناسی آموزش و پرورش، سمت، چ اول ۱۳۸۳، تهران، ص ۴۱.

۳۰. قورچیان، نادرقلی و همکاران، دایره المعارف آموزش عالی، دانشنامه بزرگ فارسی، چ اول ۱۳۸۳، تهران، ج اول، صص ۵۳، ۶۱، ۲۴۵.

۳۱. همان، صص ۱۴۵-۱۴۶.

۳۲. نفیسی، عبد الحسین (گردآورنده مقالات)، دانشنامه اقتصاد آموزش و پرورش، گروه مترجمان، پژوهشگاه تعلیم و تربیت، ج اول، چ اول ۱۳۸۰، تهران، صص ۲۵-۲۷.

۳۳. قورچیان، نادرقلی و همکاران، دایره المعارف آموزش عالی، دانشنامه بزرگ فارسی، چ اول ۱۳۸۳، تهران، ج اول، صص ۱۷۶-۱۷۷.

۳۴. همان، صص ۱۴۵-۱۴۶.

Afghanistan, Education Development and Poverty Reduction¹

Abstract

The present article is a summary of a book by its author which deals with guidelines on education development and its effect on poverty reduction in Afghanistan. It takes two approaches, namely theory-library based and practical-field based. The field based part of the research was conducted in four provinces of Afghanistan (Kabul, Ghazni, Balkh and Daykundi) for four months through more than thirty two thousand questions and answers, and also draws on data from the ministry of education. However, the ministry of higher education, for unjustifiable reasons, has not cooperated with the researcher.

Sixteen policies have been found for the development of formal education and one for the development of informal education.

Important poverty indices have been described and light has been shed on how education development can reduce poverty.

In the field research, many findings have been found regarding the level of education and poverty and wealth in Afghanistan based on the country's ethnic groups. This is a summary of the book which is presented to you.

Keywords:

Afghan community, education, development, education development, education system, poverty, guideline, strategy and issue and general problem

1. Sayyed Ebrahim Mesbah, M.A. in management policymaking

The Interaction between Religion and Human Rights in the Afghan Constitution¹

Abstract

This article tries to study strategies for the interaction between religion and human rights in the Afghan constitution. This law will face contradictions because of the inclusion of both religion and human rights, since on the one hand it explicitly states that no law in Afghanistan can oppose Islamic beliefs and principles, and on the other, it advises respect for the declaration of human rights. Although these two overlap regarding the fundamental recognition of man such as the right to life, liberty equality, education, marriage and security, there are contradictions regarding many issues especially in the fundamentals and scope of human rights. This article, without reviewing the literature, studies the position of religion and human rights in the Afghan constitutions and international human rights documents, and proposes three strategies for their interaction: 1- interpretability of the law 2- different readings of religion 3- restrictability of human rights

Keywords:

Religion, human rights, the Afghan constitution, different readings, restrictability

1. Mohammad Salem Mohseni, Ph.D student of Islamic Philosophy, Jame'at ul Mostafa University

The Philosophy of Punishment in the Islamic Criminal Justice System¹

Abstract

The philosophy of punishment is a controversial issue in today's world. The question in the philosophy of punishment is "why" rather than "what" which corresponds to the basis or the objective of punishment. Different objectives have been stated for punishments, ranging from revenge which is a punishment objective in uncivilized communities to general prevention and setting an example for others and realization of justice, and they have all been a controversial point of conversation for experts of criminal law, criminologists and philosophers. The punishment system in Islam has also been given special attention and faces a plethora of challenges. Some of the punishments in this system have been criticized. There is no doubt that establishing an effective and fair punishment system is not possible without attention to a clear punishment policy which incorporates punishment fairness, and developing a punishment system without a deep analysis of the objectives of punishment cannot be successful. In this short paper, we have tried to first clarify that the philosophy and objectives of punishments have been highlighted in the Islamic punishment system and some provisions have been made in this regard, and second punishments based on principles cannot be desirable per se, at least in cases where there has been a violation of divine rights.

Keywords:

Fiqh, punishment, philosophy, punishment and Islam

1. Ramazan Ali Rahimi, Khatam al Nabiyeen academic staff member and student of Ph.D.

Study of the Principles and Indexes in Wisdom-Based Foreign Trade¹

Abstract

In this paper, good foreign trade with a wisdom-based approach is discussed. Wisdom-based trade is a criterion for good foreign trade. Wisdom based foreign trade brings knowledge, capability, and durable development based on the theoretical principles extracted from theories of international trade and Islamic resources. According to theoretical principles, wisdom-based trade has been highlighted as necessity for improving the relationship between trade exchanges and the development of countries. In order to improve their trade and benefit from the advantages of foreign trade, all countries have to start commercializing technology knowledge based products, and increase the ratio of trade for knowledge-based industrial product with high value added tax in their foreign trade.

Input and output indexes and indicators have been developed for estimating and measuring wisdom-based foreign trade, measuring a country's capability in converting and commercializing idea capitals and mutual increase of science and wealth. This descriptive library-based study has found that wisdom-based foreign trade has been stressed in Islamic resources and is the cornerstone of foreign trade theories.

Key words:

wisdom-based trade, trend of commercialization, technology products, knowledge-based products, products with high value added, indexes and indicators

1. Mohammad Rahmani, master of economics

Law and Economics; Foundations and Backgrounds¹

Abstract

Economic analysis of law and legal issues has been dealt with using different approaches and now includes all the aspects of individual and social life as its scope. Backgrounds of this coexistence between the sciences of law and economics can be seen in the ideas and doctrines of ethics philosophers in ancient Greece, schools such as English hedonism, American pragmatism, economic schools and 20th century law and economics ideas of the west.

Based on a deep legal and economic analysis, economic factors and issues are drivers and precursors of conducting or quitting interactions and society developing structures. In other words, this analysis of behavior and policy making in actions related to economic regulations (efficiency) is originated in choosing, evaluating, and clarifying the effects of legal phenomena.

Keywords:

law and economics, philosophical backgrounds, economic backgrounds, philosophical and economic backgrounds, legal efficacy.

1. Mohammad Akhlaqi, Master of criminal law

The role of quitting action in realization of the material element of murder from the perspectives of Afghanistan's criminal law and international documents¹

Abstract

Quitting an action that will lead to taking somebody's life, if it is the quitter's legal, contractual or traditional duty, in case he quits his duty with the intension of murdering the other person, his action is considered murder with intent which is covered under articles 27, 35, and 358 of Afghanistan criminal law. According to international documents and conventions, in case there was enough evidence convincing the supervisors that their staff were about to commit one or more international crimes and they did not take the necessary actions despite being able to do so, or if they did not punish the perpetrator, they will be charged with committing an international crime including murder with intent, based on the conditions. Although it is not possible to find a causal relationship between quitting an action and a criminal result, based on common practice, there is a causal relationship between quitting the action and the death of the murdered person and the criminal result is the result of quitting the action.

Keywords:

action, quitting an action, material element, criminal behavior, criminal law and international documents

1. Professor Abdul Karim Eskandari, Khatam al Nabiyeen University academic faculty member and Ph.D. student of criminal law and criminology

The Connection between Politics, Morality and Sharia¹

The relationship between Sharia, morality and politics has long been a point of controversy among philosophers and religious scholars, of whom, Sadr-ol-Mote'ahelin whose ideas greatly contributed to Higher Wisdom "Hekmat Mote'alia", unlike Sufi's perspective on the one hand and materialists' perspective on the other, who believe on the separation of reason and spirituality, this and the other world, has successfully created a link between them. Therefore, he considers the association between politics, morality and sharia unbreakable and further contributes to the theories of "objectivity – unity", "objectivity – interaction" and finally "ultimate – instrumental" and has poses questions to us and proves this relationship using strong principles.

The answer given by the Higher Wisdom doctrine to the three question is sensible based on the existing principles and their literature; however, the third solution of "ultimate – instrumental" based on Sadr-ol-Mote'ahelin's thinking is preferable because by analyzing the theoretical principles of the relationship between sharia and politics which include the virtue of existence, the status of man among beings (divine governance), physical creation and spiritual existence of human beings, human will, lack of human self-reliance and his urban existence, the necessity of prophets, the relationship between this and the other world, and wisdom-based vice and virtue, all three solutions can be easily understood; however, further exploration of the above principles and deeper analysis of Sadr-ol-Mote'ahelin's literature confirms the third solution.

Keywords:

Sharia, morality, politics, wisdom, the relationship between sharia, morality and politics in Higher Wisdom.

1 Professor Dr. Mohammad Ghasem Elyasi, member of Khatam al Nabiyeen academic faculty

The Role and Character of Sultan Mahmud Ghaznavi in Ferdowsi's Shahname¹

Abstract

Generally, there are three theories about the link between Shahname and Shah Mahmud: First, the offer theory. Second, the order theory. Third, the creation theory. Based on the first theory, Ferdowsi created his work before the start of Sultan Mahmud's reign and offered it to him toward the end of his life. Based on the second theory, Ferdowsi composed his poetry for Sultan Mahmud's promise of gold, and according to the third theory, the overall atmosphere of Sultan Mahmud's time and his support of poets and scholars gave Ferdowsi the motivation and drive to finish his work. In order to better understand Ferdowsi's poetry, we need to know his main issue in composing "Namvar Nama" and explore obstacles, restrictions and the position of letters in his eyes. Shahname's main theme is finding the secret of underdevelopment in societies and finding the path toward the happiness of the people in the future. In his ordeal to finish this work, he has faced obstacles such as sudden death, financial problems and lack of a sponsor. Therefore, Ferdowsi finds the rise of Sultan Mahmud a "new age" and a golden opportunity to compose Shahname; He starts the beginning and end of Shahname and the beginning of its most important stories with admiration of Sultan Mahmud which can indicate his esteem for the sultan, since a man of letters like Ferdowsi cannot be expected to admire the king just to curry favor with him and gain riches.

Key words:

Ghaznavies, Sultan Mahmud, Ferdowsi, Shahname

1 Ghanbar Ali Tabesh, poet, writer and student of Ph.D. in political science

Content

The Role and Character of Sultan Mahmoud Ghaznavi in Ferdowsi's Shahname

Ghanbar Ali Tabesh 5

The Connection between Politics, Morality and Sharia

Professor Dr. Mohammad Ghasem Elyasi..... 35

The role of quitting action in realization of the material element of murder from the perspectives of Afghanistan's criminal law and international documents

Professor Abdul Karim Eskandari..... 69

Law and Economics; Foundations and Backgrounds

Mohammad Akhlaqi 101

Study of the Principles and Indexes in Wisdom-Based Foreign Trade

Mohammad Rahmani..... 137

The Philosophy of Punishment in the Islamic Criminal Justice System

Ramazan Ali Rahimi..... 169

The Interaction between Religion and Human Rights in the Afghan Constitution

Mohammad Salem Mohseni..... 185

Afghanistan, Education Development and Poverty Reduction

Sayyed Ebrahim Mesbah 205