

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«دوفصلنامه «یافته‌های فقهی معارفی»»

سال اول • شماره دوم • خزان و زمستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالحمید ثابت

سر دبیر: دکتر ناصر واعظی

مدیر اجرایی: محمدعلی نظری

ویراستار: محمدعلی نظری

طرح جلد: نسیم وکیلانی

صفحه‌آرایی: سید مهدی موسوی

هیأت تحریریه: دکتر ناصر واعظی، دکتر محمدعلی توحیدی، دکتر عیسی رحیمی، دکتر عمران حلیمی، رجب‌علی فهیمی بامیانی، دکتر محمدهاشم مسعودی، دکتر احمدفکور افشاگر.

• دوفصلنامه «یافته‌های فقهی معارفی»، مقالات صاحب‌نظران، پژوهشگران و دانش‌پژوهان

علوم فقه را برای نشر می‌پذیرد.

• مقالات، آرای نویسندگان آن‌ها است و لزوماً بیانگر دیدگاه نشریه «یافته‌های

فقهی معارفی» نمی‌باشد.

آدرس: کابل، کارته ۳، دهبوری، چهارراهی شهید، دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص)، آمریت نشرات.

تلفن: ۰۷۸۵۱۱۵۶۷۴

ایمیل: kf.chiefeditor@miu.edu.af

قیمت: ۱۵۰ افغانی

شیوه‌نامه تنظیم مقاله علمی

ویژگی‌های مقاله علمی

۱. مقاله علمی دارای چکیده، کلیدواژه، مقدمه، ارجاع‌دهی، نتیجه‌گیری و منابع معتبر است.
۲. مقاله علمی، باید روشمند، مستند، تحلیلی، برخوردار از ساختار منطقی، دارای انسجام محتوا و قلم روان باشد.
۳. فایل مقاله در قالب «word»، ارائه گردد و حجم آن کمتر از ۴۰۰۰ کلمه و بیشتر از ۷۰۰۰ کلمه نباشد.

راهنمای تنظیم شکلی مقاله علمی

۴. قلم و فونت مقالات ارسالی باید از شیوه زیر تبعیت نماید:
۵. عنوان مقاله: با فونت B Nazanin 16 و بولد (پررنگ) (1 Heading با این فونت تعریف شود)، مؤلف یا مؤلفان با فونت B Nazanin 12 و بولد (پررنگ) (3 Heading با این فونت تعریف شود).
- در پاروқы همان صفحه اول این اطلاعات باید ذکر شود: عنوان و وظیفه مؤلف اول با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل (B Nazanin 10).
- اگر مقاله دو مؤلف یا بیشتر دارد: عنوان و وظیفه مؤلف دوم با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل.
۶. در متن اصلی تیترها و عناوین با فونت‌های زیر مشخص گردد:
- ✓ تیتر اصلی با فونت B Nazanin 14 و بولد (پررنگ) (2 Heading با این فونت تعریف شود)
- ✓ تیتر فرعی با فونت B Nazanin 12 و بولد (پررنگ) (3 Heading با این فونت تعریف شود)
- ✓ متن مقاله با فونت B Nazanin 13 معمولی تایپ شده باشد. (Normal با این فونت تعریف شود)

راهنمای تنظیم ساختاری مقاله علمی

۷. چکیده: عنوان چکیده با فونت B Nazanin 11 پررنگ. متن چکیده بین ۲۵۰ تا ۳۰۰ کلمه و با فونت B Nazanin 11 معمولی. چکیده باید موضوع و هدف مقاله را به اختصار بیان کند، به روش و مهمترین یافته‌های تحقیق اشاره کند. در چکیده باید از جملات کامل خبری با افعال سوم شخص معلوم در زمان گذشته استفاده شود. از علائم اختصاری پرهیز شود. ذکر سابقه و اهمیت موضوع در این قسمت لازم نیست.
۸. واژگان کلیدی: حداقل ۵ و حداکثر ۷ واژه که به صورت ایتالیک (مورب) نوشته و با کامه از هم جدا شده باشند و در یک خط قرار گیرند. واژگان کلیدی باید با فونت (B Nazanin 10) ایتالیک باشند.
۹. مقدمه: به ترتیب به بیان مسئله، سوال‌ها (و در مواردی به فرضیه)، پیشینه، ضرورت، هدف و ارائه تصویر کلی از ساختار مقاله، می‌پردازد.
۱۰. بدنه مقاله: متنی است، دارای ساختار منطقی و متشکل از عناوین اصلی و فرعی و برخوردار از انسجام محتوایی که در آن، مدعا، استدلال، شواهد، تحلیل، استنتاج و مانند آن، آورده می‌شوند.
۱۱. نتیجه‌گیری: نتیجه متنی است که به دستاوردهای تحقیق که عبارتند از پاسخ به سوال‌های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یا رد گردیده، به صورت مختصر و به دور از عبارت‌پردازی، آورده می‌شود.
۱۲. ارجاع‌دهی در متن باید به صورت داخل متنی به شیوه APA باشد (مثال: مرادی، ۱۳۸۹، ص. ۵۴).
۱۳. منابع و مأخذ در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند (مثال: کامکاری، کامبیز (۱۳۸۸)، توصیف آماری. تهران: انتشارات بال).

فهرست

- سخن سردیر ۱
- مبانی فقهی آزادی و ابعاد آن ۳
مهدی طاهری
- دلیل عقلی چیست و چگونه از ادله شرعی دیگر متمایز می شود؟ ۱۹
رجب علی فهیمی بامیانی
- بررسی ممنوعیت شکنجه در حقوق بین الملل و فقه اسلام ۴۱
عصمت الله رضائی
- مسئولیت مدنی قاضی و مبانی آن با تطبیق در حقوق افغانستان ۵۷
محمد داود حیدری
- مبانی معرفت شناختی سبک زندگی اسلامی ۷۷
محمد عارف محبی

سخن سردبیر

توسعه علمی، صنعتی و فرهنگی هر کشور بدون پرداختن به امر پژوهش با موفقیت چندانی همراه نخواهد بود، در واقع پژوهش موتور محرک پیشرفت و توسعه پایدار در هر کشور به شمار می‌آید؛ اگر پژوهشی نشود، دانش بشری افزایش نخواهد یافت و دچار سکون و رکود خواهد شد. بدون انجام پژوهش امور آموزشی نیز از پویایی و نشاط لازم نیز برخوردار نخواهد بود، همه آنچه به عنوان پیشرفت علوم در دوره‌های گوناگون تاریخ می‌شناسیم، حاصل تلاش افرادی بوده که در کار خود رویکردی پژوهشی داشته‌اند و ذهن پرسش‌گشان همواره محرکی برای فعالیت‌های پژوهشی آنان بوده است.

دانشگاه بین‌المللی المصطفی^(ص) - افغانستان با توجه به این مهم اقدام به انتشار شماره دوم دوفصلنامه «یافته‌های فقهی معارفی» نموده است تا آثار پژوهشی برخی از استادان، طلاب و محصلان حوزه فقه و معارف اسلامی را به علاقه‌مندان پژوهش‌های فقهی و معارفی عرضه نماید. در این شماره از دوفصلنامه «یافته‌های فقهی معارفی»، «مبانی فقهی آزادی و ابعاد آن»، «بررسی ممنوعیت شکنجه در حقوق بین‌الملل و فقه اسلام»، «مسئولیت مدنی و مصونیت کیفری و شغلی با تطبیق بر حقوق افغانستان»، «دلیل شرعی چیست و چگونه از ادله دیگر تفکیک می‌شود؟» و «مبانی معرفت‌شناختی سبک زندگی اسلامی»، مورد بررسی قرار گرفته‌اند. دو فصلنامه «یافته‌های فقهی معارفی» پذیرای آثار علمی محققان است و از هر گونه پیشنهاد و انتقاد منطقی و سازنده به گرمی استقبال می‌نماید.

مبانی فقهی آزادی و ابعاد آن

مهدی طاهری^۱

چکیده

مسئله آزادی یکی از مسائل مهم و جنجال برانگیز اجتماعی و سیاسی محسوب می‌شود. غربی‌ها ادعا دارند که اندیشه آزادی انسان‌ها ریشه در تفکر و ایدئولوژی‌های غربی دارد؛ اما با مطالعه منابع تاریخی نادرستی این ادعا روشن می‌شود؛ زیرا اندیشه اسلامی، سال‌ها قبل از تحولات اجتماعی و سیاسی جهان غرب، برخی از مبانی و اساسات تفکر آزادی انسان‌ها را مطرح کرده است. این مبانی از ابعاد مختلف تاریخی، سیاسی، اجتماعی، کلامی و فقهی مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی و مطالعه کتابخانه‌ای به بررسی مبانی فقهی آزادی و ابعاد آن پرداخته است. نتایج به‌دست آمده بیانگر آن است که مسئله آزادی اساساً جزء مسائل علم کلام است. لذا در کتب فقهی کمتر به آن پرداخته شده است؛ اما این مسئله بدین معنا نیست که فقهای اسلامی با مسئله آزادی ناآشنا یا مخالف باشند. بلکه حتی برخی از فقهای شیعه با تخصصی که در علم کلام داشته‌اند، مباحثی را نیز در خصوص مسئله آزادی مطرح کرده‌اند که از دقت و ظرافت بی‌نظیر برخوردارند. به همین دلیل مبانی فقهی آزادی را می‌توان در قاعده فقهی نفی سلطه بر دیگری، رعایت اصل عدالت و اصل اباحه عمل می‌توان خلاصه نمود.

واژگان کلیدی: آزادی، فقه، نفی سلطه، عدالت، اصل اباحه.

۱. دانش‌آموخته رشته فقه و معارف اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، شماره تماس: ۰۰۹۳۷۸۳۰۶۰۳۱۶

Email: Mahdi.taheri1368@gmail.com

مقدمه

آزادی از جمله مباحث و مسائل مهم امروزی جامعه بشری است. در واقع رابطه میان آزادی، نظم اجتماعی و سیاست‌های نظام‌های حاکم، از مسائلی هستند که مرزهای اجتماعی و سیاسی را میان ملت‌ها و گونه‌های نظام‌های سیاسی تشکیل می‌دهد. آزادی از جمله مفاهیمی است که با تعابیر مختلف بیان می‌شود. برخی برای یافتن وجه مشترک این تعابیر بر این باورند که «مفهوم آزادی دارای سه مؤلفه فاعل، مانع و هدف» است؛ لذا تلاش کرده‌اند تا از این طریق مفهوم مشترکی از مجموعه نظریات ارائه شده در خصوص آزادی ارائه نمایند.

در واقع آزادی اصطلاحی است که دارای مفهوم واحد اما برداشت‌های متعدد است. عمده دلیل این برداشت‌های متعدد ریشه در تفاوت نگاه و مبانی نظری آزادی دارد. بسته به این که آزادی چه مبنایی داشته باشد و با کدام چارچوب و تئوری نظری مورد ارزیابی قرار گیرد، مفهوم و ماهیت آن نیز متفاوت خواهد بود؛ بنابراین برای درک درست مفهوم آزادی و ابعاد آن، ابتدا باید دید آغاز پیدایش آن کجاست، چگونه و چرا این اصطلاح وارد حوزه مسائل اجتماعی و سیاسی شده است.

در نگاه اول این‌گونه به نظر می‌رسد که گویا آزادی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی فعلی جوامع بشری، محصول ایدئولوژی لیبرال دموکراسی غربی است. یا حداقل ادعای غربی‌ها این‌گونه است (حسنی، ۱۳۹۱: ۳۷)؛ اما با کمی تعمق در مفهوم و ابعاد آزادی پی می‌بریم که قبل از این که نظام‌های سیاسی غربی الگویی از روابط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مبتنی بر اصل آزادی انسان‌ها را به رسمیت بشناسند، دین اسلام این حق را برای انسان‌ها به رسمیت شناخته است. در آیات قرآن و روایات اسلامی به موارد متعددی بر می‌خوریم که به حق آزادی انسان‌ها اشاره شده است.

تا مدت زیادی رویکرد غالب آن بود که آزادی جزء مؤلفه‌های توسعه سیاسی و اجتماعی با الگوی غربی است. از همین رو، غربیان در تلاش بودند تا نشان دهند که توسعه لزوماً زمانی تحقق پیدا خواهد کرد که آزادی با الگوی غربی در کشورهای اسلامی و جهان‌سومی تحقق پیدا کنند؛ اما به دلیل عدم همنوایی این دیدگاه با آموزه دین اسلام و پیروزی انقلاب اسلامی ایران که به عنوان الگوی توسعه اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جدید مطرح شده و به نوعی جایگزین

الگوی توسعه غربی قلمداد می‌شود، گفتمان غرب محور توسعه، اعتبار و مرجعیت گذشته را ندارد.

از آنجایی که آزادی یکی از مهم‌ترین شاخصه الگوی توسعه سیاسی و اجتماعی اسلامی است، نویسندگان و دانشمندان زیادی در خصوص تبیین نظری آن از منظر تفکر اسلامی پرداخته و آن را با رویکردهای متعدد سیاسی، تاریخی، اجتماعی، تفسیری و تحلیلی مورد بررسی قرار داده‌اند. اما مسأله‌ای که پژوهش حاضر در پی ارائه پاسخ به آن است عبارت است از این که مبانی فقهی آزادی و ابعاد آن کدام است و برای دستیابی به این هدف با استفاده از روش تحلیلی و توصیفی سعی شده است که ابتدا مفهوم و ماهیت فقهی آزادی روشن گردد و سپس به تبیین مبانی آن از منظر فقه اسلامی پرداخته شود.

۱. مفهوم و ماهیت فقهی آزادی

ضرورت بحث در خصوص مفهوم آزادی ناشی از تأثیر آن در جهت‌گیری‌های فردی و اجتماعی انسان است. بسته به این که منظور از آزادی‌های اجتماعی و سیاسی افراد چه باشد، نگرش و تفکر اجتماعی افراد شکل می‌گیرد. در واقع این که مفهوم آزادی را از چه زاویه‌ای مورد بررسی قرار دهیم و چه منظوری از آن داشته باشیم، چگونگی تعامل اجتماعی ما را شکل می‌دهد. در خصوص مفهوم و ماهیت حقوقی- سیاسی آزادی، آراء و نظریات متعددی مطرح شده‌اند. گروهی از زاویه خاصی به تبیین آن پرداخته‌اند. برخی به این باورند که: «مفهوم بدوی آزادی از مفاهیم بدیهی است و نمی‌توان آن را با مفاهیم دیگری روشن‌تر کرد؛ اما با توجه به مفاهیم هم‌خانواده و متضاد آن، فهم بهتری از این مفهوم به دست می‌آید. از معانی هم‌خانواده با آزادی می‌توان به اختیار، حریت، رهایی، دارندگی، انتخاب، خلاصی، جدایی و از معانی متضاد با آن می‌توان به اضطرار، اکراه، اجبار، بندگی و اسارت اشاره کرد» (حسنی، ۱۳۹۱: ۳۶). در حالی که برخی دیگر به این باورند که: «آزادی به معنای فقدان اجبار و سلطه خارجی بر فرد تفسیر می‌شود» (بشیریه، ۱۳۷۴: ۲).

در واقع از بعد جامعه‌شناسی سیاسی، مفهوم آزادی را می‌توان در دو چارچوب نظریه اندام‌وار و ابزاروار مورد بررسی قرارداد. براساس دیدگاه اندام‌وار، آزادی زمانی تحقق پیدا می‌کند که

فرد بتواند در نظم اخلاقی مبتنی بر اراده عمومی مشارکت نماید. در این صورت گستره آزادی افراد نه اراده و امیال شخصی بلکه نظم و اخلاق عمومی خواهد بود؛ اما در دیدگاه ابزاروار، آزادی بدین معنا است که هرکسی به شیوه خاص خودش مصلحت خویش را دنبال کند. در این صورت تنها امری که می‌تواند باعث تحدید آزادی افراد شود، حفظ مصالح دیگران است (اخوان کاظمی، ۱۳۹۱: ۳).

به بیان دیگر براساس نظریه ابزاروار «آزادی عمومی فراگیر بین همه افراد است و انسان‌ها در کنار هم و به تناسب از آن برخوردارند بدون آنکه در اجرای آن مانع آزادی دیگران شود. آزادی‌های عمومی گاهی شکل فردی به خود می‌گیرند و افراد به تنهایی از آن برخوردارند مانند آزادی بیان و گاهی به صورت گروهی مانند آزادی تحزب» (هاشمی، ۱۳۸۴: ۲۱۳).

با توجه به این‌که از یک‌سو، در بدو نظر مفهوم آزادی امر بدیهی می‌نماید، پس علت این اختلاف دیدگاه چیست. از سوی دیگر، «آزادی و امنیت دو کلید دست‌یابی به یک جامعه متمدنی و حکومتی مردمی است. بدیهی است هرکدام از این اصول در کنار دیگری معنا و تحقق می‌یابد. ازاین‌رو،

برای حصول هر یک باید راه دیگری را هموار نمود» (فتحی، لطفی گم‌سایی و اربابی، ۱۳۹۶: ۸۰). در فقه اسلامی کدام یک از این دو مفهوم می‌تواند در خصوص آزادی قابل تطبیق باشد. چنانچه قبلاً نیز اشاره شد، اصطلاح آزادی از جمله مفاهیمی است که علی‌رغم این‌که بدیهی است، دیدگاه‌های مختلفی از سوی دانشمندان غربی در خصوص آن مطرح شده است. این اختلاف دیدگاه در میان فقها و دانشمندان اسلامی نیز وجود دارد. بحث آزادی و اختیار در اسلام از جمله مباحث مهم کلامی محسوب می‌شود. لذا اصل این بحث در علم کلام مورد بررسی قرار گرفته است؛ اما فقها نیز به مناسبت برخی از مسائلی سیاسی و اجتماعی مباحثی هرچند مختصری را در خصوص حق آزادی انسان‌ها مطرح کرده‌اند. این نظریات را می‌توان در سه دسته کلی مورد مطالعه قرارداد (حسین زاده، ۱۳۹۱: ۴۳).

گروهی از فقها به این باورند که آزادی دارای معنای بسیط و تک‌وجهی است. نظریات شهید مطهری و شهید صدر را می‌توان در این دسته قرارداد. چنانکه شهید مطهری در خصوص مفهوم آزادی چنین بیان نموده است: «آزادی یعنی این‌که انسان‌ها باشد از قید و بندهایی که جلورشد

و تکامل و فعالیت‌های او به‌سوی کمال را می‌گیرد» (مظهری، ۱۳۸۹: ۱۶۷).

در حالی که برخی دیگر مفهوم آزادی را امر دوجوهی می‌دانند و به این باورند که آزادی می‌تواند دارای دو مفهوم مثبت و منفی باشد؛ اما گروه سوم آزادی فاقد مفهوم می‌داند؛ مثلاً حضرت امام خمینی تصریح نموده که: «آزادی یک مسأله‌ای نیست که تعریف داشته باشد. مردم عقیده‌شان آزاد است... آزادی یک چیز واضحی است» (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۵-۹۴). در این میان فقهایی که نگاه سیاسی به مسائل فقهی داشته‌اند، بیشترین مباحث در خصوص مسأله آزادی مطرح کرده‌اند. از آن جمله می‌توان از آثار و بیانات رهبر انقلاب اسلامی ایران آیت‌الله خامنه‌ای (دامت برکاته) نام برد. ایشان در مقاله‌ای به مسأله آزادی از منظر اسلام پرداخته و در خصوص مفهوم آزادی این‌گونه بیان نموده‌اند: «اگر آزادی را به معنای لطیف و بلند آن معنی کنیم که آزادی روح انسان از آلائش، از هوی و هوس‌ها، از رذایل و از قیدوبندهای مادی است، این معنی تا امروز هم هنوز در انحصار مکاتب الهی است و اصلاً مکاتب غربی و اروپایی آن را استشمام نکرده‌اند. آزادی که در انقلاب کبیر فرانسه در قرن هیجدهم و بعد از آن در دنیای غرب مطرح شد، آن آزادی خیلی کوچک‌تر و محدودتر و کم‌ارزش‌تر از آزادی به معنایی است که مخصوص مکاتب الهی است. حتی اگر آزادی را با همان معنی و مفهومی که امروز در مکاتب سیاسی مطرح می‌شود: «آزادی‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و آزادی فکر و اندیشه و عقیده» بدانیم، علی‌رغم تفاسیر مختلفی که در هر کدام از این عناوین وجود دارد، در همین مسائل هم اسلام قرن‌ها قبل از انقلاب‌ها و مکاتب اروپایی این آزادی را به ارمغان آورده است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۷: ۴).

علامه مصباح یزدی نیز در این مورد چنین تصریح نموده‌اند: «اسلام دین منادی آزادی است، اما آزادی و رهایی از پرستش و اطاعت غیر خدا و طاغوت‌ها، نه رهایی از اطاعت خداوند. اگرچه انسان مختار و آزاد آفریده شده، اما تشریعاً و قانوناً مکلف به پیروی خداوند است؛ یعنی باید با اراده آزاد خود اطاعت کند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۹۰).

مسلمانان صدر اسلام که علی‌رغم جهالت و شرک حاکم بر آن روز دنیا، به توحید گرایش پیدا کردند، آزادی و شکوهی چشمگیری به‌دست آوردند و درهای علم و دانش به روی آن‌ها باز شد و جلو افتادند و همه بشر به دنبال او، وارد وادی علم شدند. امروز دنیا و جامعه بشری دانش

خود را مدیون اسلام و مسلمانان است.

پس ریشه آزادی در اسلام عبارت است از شخصیت و ارزش ذاتی انسان که نمی‌تواند بنده هیچ‌کس غیر خدا نباشد؛ و در حقیقت ریشه آزادی انسان، توحید و معرفت و شناخت خداوند است. توحید به عنوان اساس آزادی در اسلام، انواع و اقسام آزادی‌های تازه‌ای را برای انسان به بار می‌آورد. دیگر انسان آزاد در فرهنگ اسلامی، نمی‌تواند و حق ندارد از غیر خدا اطاعت کند بنابراین از منظر فقه اسلامی مفهوم آزادی محدود به مسائل اجتماعی و سیاسی نمی‌شود، بلکه دامنه‌ای آن بسی گسترده‌تر از آن است؛ زیرا براساس آیه مبارکه «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...» آزادی واقعی آن است که انسان‌ها از قیدوبندهای خرافات و اندیشه‌های خرافی نیز رهایی یابد. از این جا چنین نتیجه می‌گیریم که از منظر فقه اسلامی، آزادی به مفهوم رها بودن و بی‌قیدوبند بودن نیست. بلکه آزادی مرزهای دقیق و حساب‌شده‌ای دارد که به جلوه انسانی بودن آن می‌افزاید؛ بنابراین از منظر فقه اسلامی آزادی نه تنها مخالف اندیشه و تفکر اسلامی نیست، بلکه یکی از آن مسائلی است که مدت‌ها قبل از غربی‌ها توسط دین اسلام مطرح‌شده و تقویت گردیده است.

مسئله دیگری که در خصوص مفهوم و ماهیت فقهی و حقوقی آزادی حائز اهمیت به نظر می‌رسد، آن است که آیا آزادی را می‌توان به عنوان حقی از حقوق انسانی قلمداد کرد یا خیر؟ برخی به این باورند که: «آزادی، حقی در کنار سایر حقوق نیست. آزادی یا مفهومی است مترتب بر حق و متأخر از آن یا مساوی با حق و مترادف آن» (خلیلی، احمدی و طباطبایی، ۱۳۹۵: ۱۲۷)؛ زیرا مفهوم حق داشتن آن است که انسان در خصوص برخورداری از آن، آزادی عمل داشته باشد.

شهید مطهری در خصوص این که آیا آزادی و مساوات حق محسوب می‌شود یا خیر چنین بیان نموده است: «خود آزادی‌ها مانند تساوی، حق نیست بلکه حق، مستقلاً به بیان و فکر و عمل و اعیان و غیره تعلق می‌گیرد ولی آزادی و تساوی مترتب بر حق می‌باشند» (مطهری، ۱۴۰۳: ۲۳۸). به بیان دیگر زمانی که گفته می‌شود شخص حق دارد، منظور آن است که فرد آزاد و مجاز است که از این حق خود بهره‌مند باشد یا منظور آن است که با برخورداری از حق، آزادی استفاده از آن را نیز خواهد داشت.

۲. انواع آزادی از دیدگاه دانشمندان اسلامی

همان گونه که در خصوص مفهوم آزادی اتفاق نظر وجود نداشت، در مورد انواع و گونه های آزادی نیز دیدگاه واحدی وجود ندارد. بلکه هرکدام از دانشمندان اسلامی از بعد خاص به دسته بندی انواع آزادی پرداخته اند. برخی به این باورند که آزادی دو نوع است. نخست آزادی طبیعی که جوهر اصلی حیات بشر را تشکیل می دهد. این نوع آزادی در همه موجودات زنده وجود دارد، ولی آزادی انسان بیشتر از سایر موجودات است. دوم آزادی اجتماعی است که براساس آن انسان در جامعه قدرت و توان انجام کار خاصی را پیدا می کند (صدر، ۱۴۲۴: ۳۰۶ و ۳۰۹).

درواقع این الگوی از آزادی زمانی مطرح می شود که قبل از آن انسان زندگی اجتماعی داشته باشد و در درون اجتماعی بتواند از برخی آزادی ها بهره مند شود. برخلاف دیدگاه فوق، برخی دیگر آزادی را به دودسته آزادی معنوی و اجتماعی دسته بندی کرده اند. شهید مطهری در این خصوص می نویسد: «آزادی اولاً بر دو قسم است و تا هر دو قسمش در جامعه بشری تحقق پیدا نکند آزادی به معنای واقعی در جامعه بشر هرگز وجود پیدا نمی کند. هر دو قسمش هم وابسته به هم و توأم با یکدیگر است. دو قسم آزادی عبارت است از آزادی معنوی و آزادی اجتماعی» (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۷۰).

وجه مشترک این دو رویکرد را می توان در این دانست که براساس هر دو دیدگاه، آزادی یا آزادی درونی انسان است یا بیرونی. منظور از آزادی درونی همان آزادی طبیعی و معنوی است و آزادی بیرونی آزادی اجتماعی است. البته باید توجه داشت که آزادی بیرونی تنها به معنای آزادی اجتماعی نیست، شامل آزادی در خانواده را نیز می شود (حسین زاده، ۱۳۹۱: ۴۴).

این دسته بندی در کلیت اندیشه اسلامی مطرح است؛ اما اگر بخواهیم از منظر فقه اسلامی و از زاویه ای خاصی به مسأله آزادی نگاه کنیم، آیا باز هم این دسته بندی ها مطرح خواهد بود. آیا فقه به مسأله آزادی های درونی انسان که به نوعی از جمله مسائل علم اخلاق هست، نیز می پردازد یا خیر. با توجه به این که اکثر مسائل علم فقه حول محور عبادات، معاملات و مسائل مربوط به زندگی اجتماعی می چرخد، گمان نمی کنم بتوان این دسته بندی آزادی را در میان نظریات فقها نیز مشاهده نمود؛ بنابراین اگر بخواهیم مبانی فقهی آزادی را مورد بررسی قرار دهیم، ناگزیر به آزادی های اجتماعی خواهیم پرداخت و صرفاً این دسته را مورد مطالعه قرار

خواهیم داد.

۳. مبانی فقهی آزادی؛ نگاه فقهی به یک مسأله کلامی

مبنای و پشتوانه مسائل فقهی آموزه‌های اسلامی است؛ بنابراین تبیین مبانی فقهی آزادی نیز مستلزم آن است که ببینیم مبانی آزادی در اندیشه اسلامی چیست؟

اما قبل از پرداختن به مبانی فقهی آزادی، به این نکته نیز باید توجه داشت که اصولاً بحث آزادی در علم فلسفه و کلام مطرح شده است که از آن تحت عنوان مسأله «جبر» و «اختیار» یاد می‌شود؛ اما این موضوع بدین معنا نیست که فقهای شیعه توجهی به مسأله آزادی‌های بشر نکرده باشد. بلکه تناسب این موضوعات اعتقادی و کلامی اهمیت بسزایی دارند، فقهای شیعه هرکدام تلاش کرده‌اند در این مسائل نیز مطالعاتی داشته باشند. هرچند که به صورت مستقل به بحث تفصیلی موضوعات کلامی نپرداخته باشند. دلیل این را که فقهای شیعه به صورت مستقل به طرح مسأله آزادی نپرداخته‌اند، می‌توان در دو مسأله ذیل خلاصه نمود

نخست این که عموماً فقهای امامیه، اصل آزادی اراده و آزادی عمل انسان در روابط اجتماعی را تا آن میزانی که به حقوق دیگران و جامعه آسیب نرساند، یک امر مسلم فرض کرده‌اند. دوم این که بسیاری از فقهای شیعه علاوه بر این که در مسائل فقهی و اصولی صاحب نظر بودند، در مسائل کلامی نیز تخصص داشته‌اند؛ مثلاً شیخ طوسی، علامه حلی، خواجه نصیرالدین طوسی، شیخ محمد آصف قندهاری، آیت الله مصباح یزدی و... از جمله فقهایی است که در خصوص مسائل کلامی نیز تبحر و تخصص داشته‌اند. لذا آزادی در فقه شیعه به عنوان یک مسأله فقهی به صورت مستقل مورد بحث قرار نگرفته است. اگر در برخی جاها به آن اشاره‌ای هم شده است، به عنوان یک مسأله فرعی و ثانوی بوده است.

در خصوص مبانی فکری و ایدئولوژیکی آزادی انسان، خصوصاً در حوزه زندگی اجتماعی می‌توان از بعد کلامی، فلسفی و سیاسی به طرح و بررسی پرداخت؛ اما با توجه به مطالب فوق مسأله‌ای که مطرح می‌شود این است که آیا آزادی انسان مبنای فقهی نیز دارد یا خیر؟ ضرورت طرح این مسأله از منظر فقه چیست؟

در این خصوص می‌توان مسائل متعددی را مطرح کرد، از قبیل این که از منظر فقه ولایت

دیگری بر انسان محدود است، ظلم و اتلاف حقوق دیگران از جمله آزادی در بهره‌گیری از حقوق اجتماعی نفی شده است، اصل تکلیف و این‌که لازمه مکلف بودن انسان بر خورداری از اراده و آزادی عمل در امور فردی و اجتماعی است.

۱-۳. اصل نفی سلطه

براساس اندیشه و تفکر اسلامی، اصل آن است که انسان فقط از خدا، پیامبر و جانشین برحق رسول خدا پیروی نماید. در واقع انسان تنها سلطه‌ای را که می‌پذیرد سلطه خدا است. لذا غیر از خدا هرگونه رابطه‌ای مبتنی بر سلطه فرد بر دیگری که مانع آزادی و اختیار انسان می‌گردد، در شریعت اسلام نفی شده است. این مسأله در فقه شیعه تحت عنوان نفی سلطه‌گری و سلطه‌پذیری مطرح شده است. به عنوان مثال، علامه کاشف الغطاء، با تأکید بر اصل تساوی و برابری انسان‌ها در بهره‌مندی از حقوق و امتیازات اجتماعی، هرگونه سلطه فرد بر دیگری را منتفی می‌داند: «اصل این است که هیچ‌کس بعد از خداوند بر دیگری سلطه‌ای ندارد؛ زیرا همگی در بندگی مساوی‌اند و هیچ‌یک از بندگان بر دیگری تسلطی ندارد. بلکه به‌طور کلی کسی که صاحب یک چیز نیست بدون اجازه صاحب آن چیز سلطه‌ای ندارد. پس اگر به‌واسطه نبوت، امامت یا علم و ارتباط نسب یا با انجام عقد یا ایقاعی یا تصرف اولیه یا ارث و مانند آن سلطه و تسلطی به شخص داده شود، او بر دیگری تسلط پیدا می‌کند و الا (اگر دلیلی نباشد) هیچ سلطه‌ای ندارد» (کاشف الغطاء، بی‌تا، ۳۹؛ به نقل از امینی، ۱۳۹۵: ۸).

مبنای این نظریه فقهی مرحوم کاشف الغطاء، آیه ۶۸ سوره مبارکه قصص است: «و ربک یخلق ما یشاء ویختار ماکان لهم الخیره سبحان الله و تعالی عما یشرکون». علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «انسان در طبیعت خویش اختیار تشریعی و اعتباری در انجام یا ترک آنچه می‌خواهد، در برابر و موازی با اختیار تکوینی‌اش، می‌یابد. از این رو آنچه بخواهد و می‌تواند انجام دهد و یا ترک نماید، هیچ‌کس از هم‌نوعانش نمی‌تواند او را بر چیزی وادار و از چیزی بازدارد؛ زیرا آن‌ها همانند او هستند و در انسانیت چیزی زائد و اضافه بر او ندارند و از وجود او چیزی را مالک نیستند و این همان معنای مقصود، از آزاد بودن طبیعی انسان است» (طباطبایی، بی‌تا، ۱۶: ۶۸).

بنابراین نفی سلطه دیگران که لازمه آن آزادی عمل انسان در رفتارهای اجتماعی است، هم

مبنای قرآنی دارد و هم مبنای عقلی. چنانچه استدلال علامه طباطبایی نیز در خصوص آزادی انسان، مبتنی بر اقتضای عقلی تساوی و برابری انسان‌ها صورت گرفته است.

۲-۳. اصل تکلیف یا اباحه

در این‌که تکالیف شرعی و اعمال عبادی بخشی از آزادی‌های انسان را محدود می‌کند، تردیدی نیست؛ اما این‌که آیا اصل بر تکلیف و محدودیت انسان است یا اصل بر آزادی و عدم تکلیف، دو دیدگاه فقهی قابل بررسی است. نخست این‌که اصل را بر مکلف بودن انسان بدانیم و هر جا مسأله‌ای مطرح شد بگویم انسان مکلف است این محدودیت را بر خود اعمال نماید. دیدگاه دوم، آن است که اصل بر اباحه و آزادی عمل انسان است. براساس این دیدگاه انسان می‌تواند هر جا شک کرد که مکلف یا محدود است، اصل بر عدم تکلیف بگذارد و از حق آزادی خود استفاده نماید.

مطابق اصل آزادی انسان و فلسفه خلقت بشر و قواعد و مباحث فقهی می‌توان چنین نتیجه گرفت که شارع مقدس، شریعت را نه برای ایجاد محدودیت بلکه برای تنظیم روابط اجتماعی انسان‌ها و قاعده‌مند ساختن آزادی‌های فردی و اجتماعی انسان ایجاد کرده است.

به عبارت دیگر اگر شارع انسان را مکلف نیز می‌سازد، نه باهدف ایجاد قید و بند در رفتارهای او است؛ بلکه به هدف آن است که انسان‌ها بتواند با اراده آزاد اعمال و رفتارهای موردپسند خود را با توجه به نتایج و پیامدهای آن برگزینند. آخوند هروی در این باره چنین تصریح نموده است: «اگر وجوب یا حرمت یک چیز مشکوک باشد و هیچ دلیلی بر وجوب یا حرمت آن چیز اقامه نشود، هم از لحاظ شرعی و هم از لحاظ عقلی می‌تواند آن چیز را ترک کند که شک در وجوب است و یا انجام دهد که شک در حرمت است و در این صورت از مجازاتی که بر مخالفت حکم شرعی مترتب می‌شود، در امان است» (آخوند خراسانی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۶۷). از این‌جا معلوم می‌شود که یکی از مبانی فقهی آزادی انسان‌ها، اصل برائت یا اصل اباحه است.

۳-۳. اصل عدالت؛ مبنایی برای آزادی از منظر فقه اسلامی

از منظر فقه عقاید و فقه شیعه، عدالت جایگاه بلندی دارد. عدالت «وضع کل شیء فی موضعه»، است، حال اگر بخواهیم رابطه بین عدالت و آزادی را بررسی نماییم، ضروری است که ابتدا درک

درستی از اهمیت عدالت در فقه شیعه داشته باشیم.

فقه‌های شیعه با توجه به این که از نظر اعتقادی قائل به این است که باور به عدل الهی جزء اصول دین است، در امور فرعی و عملی فقهی نیز در مواضع متعددی به اهمیت رعایت عدالت تصریح کرده‌اند. از جمله می‌توان به ضروری دانستن عدالت در مرجعیت دینی، امام جمعه، امام جماعت و ادای شهادت در برخی مسائل اجتماعی اشاره کرد؛ بنابراین باور به عدالت‌گرایی و اعطای حق هرکسی به خودش، یکی از مسلمات فقه شیعه محسوب می‌شود. حال مسأله این است که عدالت چگونه می‌تواند مبنای پذیرش اصل آزادی انسان‌ها در روابط اجتماعی باشد؟ براساس دو اصل عدالت، یکی برابری و دیگری آزادی، جزء لوازم غیرقابل تفکیک آن محسوب می‌شود؛ به عبارت دیگر قائل شدن و رعایت کردن اصل عدالت بدون پذیرش و اعتقاد به برابری و آزادی انسان‌ها عملاً منتفی است. در خصوص پیوند عدالت و آزادی دو نظریه وجود دارد. نخست نظریه دانشمندان اسلامی است که بر مبنای دخالت عدالت در رابطه اخلاق و آزادی فردی به عنوان اصل حاکم شکل گرفته و حکومت آن به نحوی است که آزادی و اخلاق را تنظیم می‌کند. آزادی در محدوده تنظیم شده از سوی عدالت، آزادی اخلاقی و مورد تأیید دین، عقل و فطرت است. نظریه دوم، نظریه دانشمندان غربی است که معتقدند انسان تا زمانی که گرسنه است، به عدالت باور دارد، اما زمانی که سیر شد آزادی طلب می‌شود (خسروی و نیاورانی، ۱۳۹۵: ۴)؛ به عبارت دیگر، از منظر اندیشه اسلامی، آزادی محصول و نتیجه‌ی عدالت است. بدون تحقق عدالت اجتماعی، آزادی‌های اجتماعی و فردی مفهومی نخواهند داشت.

۳. حدود آزادی از منظر فقه

یکی از مسائل مهمی که امروزه چه در جهان غرب و بر مبنای اندیشه سیاسی لیبرال دموکراسی و چه بر مبنای اندیشه اسلامی و الهی در خصوص مسأله آزادی اجتماعی افراد مطرح است، آن است که آیا اساساً انسان‌ها به لحاظ بهره‌مندی از آزادی و حقوق اجتماعی خود، محدودیتی دارند یا نه؟ به بیان دیگر، آزادی امر مطلقی است که هیچ چیزی نمی‌تواند آن را محدود کند یا آزادی هم دارای حدود و مرزهایی است؟

پاسخ به این مسأله را می‌توان از ابعاد متفاوتی بررسی کرد. گروهی با تکیه بر اصل تقدم

جامعه بر حقوق فردی به این باورند که آزادی به معنای آنارشیزم و بی‌قیدی مطلق نیست. بلکه انسان به عنوان یک حق ذاتی و فردی تا زمانی می‌تواند از آزادی اجتماعی بهره‌مند باشد که به حقوق و آزادی‌های فردی دیگران و مصالح جامعه صدمه‌ای وارد نسازد. براساس این دیدگاه آزادی افراد را دو چیز محدود می‌سازد. یکی حقوق و آزادی‌های دیگران است. چون همه افراد جامعه به لحاظ برخورداری از حق آزادی برابر و در جایگاه یکسانی قرار دارند، لذا نقض آزادی‌های فردی دیگران خود به معنای نقض اصل آزادی خواهد بود؛ زیرا آزادی بدون محدودیت خود منجر به قید و بندهای شدیدی خواهد شد که خلاف اصل آزادی است (حبیب‌نژاد، ۱۳۹۱: ۲۴).

از همین رو افراد به همان میزان که خودشان گرایش به آزادی دارند، باید این آزادی را برای دیگران نیز لحاظ کنند؛ به عبارت دیگر می‌توان این گونه بیان کرد که اگر قرار باشد، آزادی افراد هیچ قیدی نداشته باشد و هرکسی هر کاری که خواست انجام دهد، نظم جامعه به هم خورده و زمینه‌های رشد و تکامل انسان نیز از بین خواهد رفت. ضمن این که آزادی مطلق عملاً یک امر غیرممکن و غیرمعقول نیز به نظر می‌رسد؛ زیرا با طبیعت و سرشت انسان‌ها همخوانی و سازگاری ندارد.

دومین مسأله که حدود آزادی‌های اجتماعی انسان را تعیین می‌کند، مصالح جامعه است. ریشه این بحث برمی‌گردد به این که در صورت تعارض قائل به تقدم حقوق فرد باشیم یا جامعه. آنانی که معتقد به اصل فردیت و تقدم حقوق افراد بر حقوق جامعه است، مصالح جامعه را جزء موارد محدودکننده آزادی نمی‌دانند؛ اما گروهی که قائل به تقدم حقوق جامعه بر حقوق افراد هستند، به راحتی این مسأله را می‌پذیرند که در صورت تعارض میان این دو حق، افراد باید از حقوق و آزادی‌های خود به خاطر حفظ مصالح جامعه بگذرند. بدین ترتیب براساس این نظریه، یکی از موارد محدودکننده آزادی‌های اجتماعی افراد، رعایت مصالح جامعه است. به لحاظ فقهی این دو مورد را می‌توان در قالب اصل رعایت عدالت بررسی کرد؛ زیرا براساس اصل عدالت، هیچ‌کسی حق ندارد به خاطر کسب منفعت شخصی و یا آزادی‌های فردی، حقوق دیگران را نادیده بگیرند. درواقع تأکید فقها بر رعایت عدالت در امور فردی و اجتماعی یکی از مبانی محدودیت آزادی اجتماعی افراد محسوب می‌شود؛ زیرا اگر قائل به آزادی مطلق باشیم، احتمال این که حقوق سایر افراد را، چه به صورت فردی و چه به صورت

نقض هنجارهای اجتماعی، نادیده بگیریم، بیشتر قابل تصور است.

سومین مسأله که باعث محدودیت آزادی انسان‌ها می‌شود، رعایت قانون و احکام شریعت است. چنانکه قبلاً نیز اشاره نمودیم هیچ یک از فقها و حقوق‌دانان از آزادی مطلق و بدون قیدوبند حمایت نکرده‌اند. مخصوصاً در میان فقهای اسلامی که آزادی را منحصر در آزادی اجتماعی نمی‌دانند، بلکه به این باورند که آزادی باید بعد معنوی شخصیت انسان را نیز شامل شود. همانگونه که در نظریه آیت‌الله مصباح یزدی در خصوص مفهوم آزادی بیان شد که: «آزادی مشخصاً به آزادی از عبودیت غیر خدا تعبیر می‌شود. لذا هنگام بحث از آزادی‌های سیاسی و اجتماعی نیز به نظر به این که حکومت موردنظر در چنین جامعه‌ای اسلامی هست و طبق قانون که آن نیز، قانون شریعت است، لذا آزادی سیاسی - اجتماعی نیز محدود به قوانین الهی می‌شود» (باقری دولت‌آبادی و نوری، ۱۳۹۴: ۶۲).

بنابراین ریشه آزادی در فرهنگ اسلامی، جهان‌بینی توحیدی است. اصل توحید با معانی ظریف و دقیقی که دارد، آزاد بودن انسان را تأمین می‌کند؛ یعنی هر کس که معتقد به وحدانیت خداست و توحید را قبول دارد، باید انسان را آزاد بداند.

نتیجه‌گیری

آزادی یکی از پرکاربردترین اصطلاحات سیاسی - اجتماعی است. میزان آزادی‌های اجتماعی و سیاسی افراد امروزه به‌عنوان معیار رشد و ترقی کشورها در توسعه سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی قلمداد می‌شود. تمام ایدئولوژی‌ها ادعا می‌کند که به مقام انسان و آزادی او احترام می‌گذارند و آن را محترم می‌شمارند، دارد. اما در اثر سیطره فرهنگی غرب این تصور ایجاد گردیده است که آغاز اندیشه آزادی بشر و حق دسترسی به آزادی‌های مدنی و اجتماعی، ریشه در تحولات سیاسی - اجتماعی غرب دارد. هرچند دانشمندان غربی از قبیل جان لاک، روسو و ...، بیش از دیگران در خصوص مفهوم، حدود و اهمیت آزادی نظریه‌ورزی کرده‌اند؛ اما واقعیت این است که بسته به این که آزادی را چگونه تعریف کنیم و حدود آن را تا کجا بدانیم، ریشه و خاستگاه آن نیز متفاوت خواهد بود.

آزادی که غربی‌ها ادعای گسترش و توسعه آن را دارند، از منظر بسیاری از دانشمندان، نوعی

هرج و مرج و بی‌بندوباری است که نه تنها تأثیر در رشد و تکامل انسان‌ها ندارد، بلکه باعث انحطاط و سقوط انسان می‌گردد؛ اما چنانچه آزادی را به مفهوم رهایی از قیدوبندهای خرافات و اوهام و مفاسد بدانیم، روشن خواهد شد که منشأ آن نه در اروپا و قوانین غربی است، بلکه ریشه در تفکر و اندیشه اسلامی دارد؛ به عبارت دیگر آزادی با دو بعد مادی و معنوی آن که باعث رشد و کمال انسان نیز می‌گردد، کامل‌ترین شکل آن در آموزه‌های اسلامی وجود دارد؛ بنابراین اصل مبنای آزادی از منظر اندیشه و تفکر اسلامی، جای تردید و بحث ندارد؛ اما این که آیا آزادی یک بحث کلامی است و باید مبانی آن را از منظر اسلام، در کتب و آرای دانشمندان علم کلام جستجو کرد یا این که این مسأله مبنا و ریشه فقهی نیز دارد، امری است که در این تحقیق به آن پرداخته شده است.

نتایج به دست آمده این پژوهش بیانگر آن است که هرچند فقه‌های شیعه، مخصوصاً قدما، بحث مستقلى در کتب فقهی خود در خصوص مسأله آزادی نیاورده‌اند. بلکه به نوعی این مسأله را مسکوت گذاشته‌اند. ولی برخی از فقها با توجه به تخصص و تبحری که در مباحث کلامی داشته‌اند، بسته و گریخته برخی مطالبی را در مورد مسأله آزادی و اراده انسان در خلال مباحث فقهی خویش نیز جای داده‌اند؛ اما فقه‌های متأخر، به ویژه کسانی که با رویکرد کاربردی به مسائل فقهی پرداخته‌اند، به مسأله آزادی‌های فردی و اجتماعی نیز اشاره کرده‌اند؛ بنابراین عمده‌ترین مبانی فقهی آزادی را می‌توان در اصل نفی سلطه دیگری بر انسان، اصل اباحه در اعمال و اصل رعایت عدالت خلاصه نمود. براساس اصل نفی سلطه، انسان از قیدوبند دیگران رهایی می‌یابد که نتیجه آن دستیابی به استقلال و آزادی فردی و اجتماعی است؛ اما این آزادی نمی‌تواند مطلق و بدون قید و شرط باشد؛ زیرا در این صورت خود منشأ نابودی و سلب آزادی افراد می‌شود. به همین دلیل دومین مسأله‌ای که پس از مبنای فقهی آزادی، وجود دارد، بحث حدود و ابعاد این آزادی است. از منظر فقه اسلامی چند چیز آزادی افراد را محدود می‌سازد. یک: آزادی و حقوق دیگران. دو: رعایت و حفظ مصالح جامعه و سه: رعایت قانون و شریعت.

منابع

۱. اخوان کاظمی، بهرام، (۱۳۹۱)، مدخلی بر تعاملات آزادی و عدالت، چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی.
۲. افروغ، عماد، (۱۳۹۱)، آزادی در اندیشه مرحوم مطهری، چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی.
۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم، (۱۳۶۸)، کفایه الاصول، چاپ هفتم، تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیة.
۴. باقری دولت‌آبادی، علی و نوری، نسیم، (۱۳۹۴)، تأثیر انسان‌شناسی بر تفسیر مفهوم آزادی در اندیشه آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی و محمد مجتهد شبستری، فصلنامه مطالعات سیاسی، سال هفتم، شماره ۲۸.
۵. حبیب نژاد، سید احمد، (۱۳۹۱)، مبانی تحدید حقوق و آزادی‌های عمومی در گفتمان اسلامی، چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی.
۶. حسنی، ابوالحسن، (۱۳۹۱)، آزادی از منظر حکمت سیاسی متعالیه، چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی.
۷. حسین زاده، امیر، (۱۳۹۱)، تبیین جایگاه و مبانی فکری آزادی معنوی با تکیه بر اندیشه اسلامی، چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی.
۸. حسینی خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۷۷)، آزادی از نظر اسلام و غرب، مجله اندیشه حوزه، شماره ۱۴.
۹. خسروی، حسن و نیاورانی، فاطمه، (۱۳۹۵)، تحلیل مفهوم و قلمرو آزادی از منظر جان رالز، دو فصلنامه حقوق اساسی، سال ۱۳، شماره ۱۶.
۱۰. خلیلی، علی و احمدی طباطبایی، محمدرضا، (۱۳۹۵)، نسبت عدالت و آزادی از نظر شهید مطهری، جستارهای سیاسی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال هفتم، شماره دوم.
۱۱. خمینی، سید روح‌الله، (۱۳۸۸)، صحیفه امام، ج ۱۰، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام

خمینی^(ره).

۱۲. صدر، محمدباقر، (۱۴۲۴)، اقتصادنا، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.

۱۳. فتحی، یونس؛ لطفی گماسایی، محسن و اربابی، حسین، (۱۳۹۶)، آزادی به مثابه حق یا ارزش، فصلنامه حقوق عمومی، سال نهم، شماره ۱۳.

۱۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، ج ۲۵، تهران؛ قم: انتشارات صدرا.

۱۵. هاشمی، سید محمد، (۱۳۸۴)، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، انتشارات میزان.

دلیل عقلی چیست و چگونه از ادله

شرعی دیگر متمایز می شود؟

رجب علی فهیمی بامیانی^۱

چکیده

در نزد امامیه، دلیل عقلی یکی از مبادی مهم احکام شرعی به شمار می رود، به نظر علامه مظفر تا دیر زمانی بوده است که دلیل عقلی در بیان عالمان اصولی نظم و ساختار معین نداشته است، سرانجام در اواخر نزدیک به زمان ما به هر قضیه‌ی عقلیه‌ای که موجب قطع به حکم شرعی بشود تعریف شده است؛ براساس ظاهر کلام مرحوم مظفر و اصولیان چنین توهم می شود که دلیل عقلی مصداقاً مساوی با ملازمات عقلی بوده و یا زیربنای آن ملازمات عقلی می باشد، برای دفع توهم مذکور، به نظر ضروری رسید که از دلیل عقلی یک تبیین جدید بشود تا اولاً به کمال و تمام از سایر ادله‌ی احکام تفکیک یافته و ثانیاً در پرتو تبیین جدید، ماهیت روشن تری به خود بگیرد.

براساس تحقیق انجام شده بنیاد دلیل عقلی اختصاص به ملازمه عقلی ندارد بلکه شامل مطلق روابط عقلی می باشد که در منطق و فلسفه بیان شده است مانند رابطه تناقض، تضاد، عدم و ملکه، تماثل، تخالف، علیت، تلازم، ذاتی و عرضی، تساوی، اعم و اخص مطلق و من وجه و هر رابطه دیگری که از یافته‌های بدیهی عقل باشد زیر بنای دلیل عقلی به حساب می آید.

در حوزه‌ی احکام، مطلق روابط عقلی موجود مانند روابط موجود بین خود احکام، روابط بین احکام و موضوعات، بین احکام و متعلقات و یا بین احکام و مقدمات، بین عمل و اجزای آن یا بین احکام و امور خارجی یا بین احکام و ملاکات و مستطعات آن، همگی در باب استنباط به وسیله عقل می تواند نقش داشته باشد.

هرگاه در مقام تصدیق در صدد اثبات و نفی حکم شرعی با استفاده از روابط عقلی فوق‌الذکر باشیم، این روابط، تبدیل به قضیه شده یا در قالب دلیل غیر مستقیم چون عکس، نقض، تناقض متبلور می شود و یا به شکل دلیل مستقیم چون قیاس استثنایی و اقتراعی محقق می شود که ساختار برهان لمی و انی را داشته باشد و سرانجام به نفی یا اثبات حکم شرعی در یک موضوع منتهی می شود.

براساس یافته‌های کنونی دلیل عقلی، هر قضیه عقلی قطعی است که مبتنی بر مطلق روابط عقلی قطعی باشد، این روابط از اولیات یا فطریات تلقی می شود، براساس این مبنا دلیل عقلی از دیگر ادله شرعی به وضوح تفکیک می شود؛ زیرا سایر ادله زیر بنای آن‌ها روابط عقلی نیست بلکه گفته‌ی شارع و منابع شرعی چون کتاب و سنت است.

واژگان کلیدی: روابط عقلی، تلازم، عقل، ملاک.

مقدمه

با توجه به این که بسیاری از احکام تکلیفی الزامی، نظری است؛ نیاز به برهان و مبادی تصدیقی دارد که بتوان به وسیله آن به حکم شرعی رسید. در نزد امامیه، عقل در کنار کتاب و سنت و اجماع یکی از مبادی احکام شرعی به شمار می‌رود، برخی از این مبادی مانند استلزامات عقلیه اگر تمام باشد موجب وصول علمی و وجدانی به حکم شرعی می‌شود و برخی نیز مانند مباحث الفاظ چون ظواهر کتاب، ظواهر سنت و اجماع سبب وصول یقینی تبعدی به احکام شرعی می‌گردد.

آنچه از سوی اندیشمندان نهایتاً در مورد دلیل عقلی گفته شده این است که دلیل عقلی همان ملازمات عقلیه است و یا گفته است: «هر قضیه‌ی عقلیه‌ای است که موجب قطع به حکم شرعی بشود»، این مقدار تعریف برای حجیت مبادی عقلی ممکن است مکفی باشد، ولی قلمرو دلیل عقلی و حقیقت آن را به کمال تعیین نکرده و موجب تفکیک واضح دلیل عقلی از ادله غیر عقلی نمی‌شود. برای این که این مهم به وضوح تبیین شود به نظر می‌رسد نیاز به شرح دو مساله است: یکی تبیین قلمرو دلیل عقلی از طریق تبیین مبانی مخصوص به دلیل عقلی و دیگری شکل دلیل عقلی می‌باشد تا مفید قطعیت و تفکیک او از دیگر ادله شود.

تردید نیست که عقل نظری بی واسطه توان درک نفس احکام شرعی و ملاکات آن را ندارد تا چه رسد که به درک قطعی احکام شرعی و یا فهم یقینی ملاکات احکام شرعی برسد، زیرا احکام خدا توقیفی است، غیر از در یافت به روش اخبار متواتر، وصول یقینی به آن‌ها ممکن نیست، احکام شرعی از اولیات و فطریات، مشاهدات، تجربیات یا حدسیات هم نیست تا با نیروی عقل و حس یا عقل و تجربه یا تفکر و حدس به صورت یقینی درک بشود.

همین طور ملاکات احکام شرعی نیز ضابطه مند نیست که بتوان آن را اکتشاف نمود و از آن طریق به فهم احکام شرعی رسید؛ در نتیجه دلیل عقلی نیاز به توجیه روشن تر دارد و این امر ممکن نیست به جز این که قبلاً خود دلیل عقلی قطعی را از طریق تبیین بنیادها و زیر بناهایش و نیز شکل دلیل عقلی و حدود و ثغورش را از سایر ادله تفکیک کرده باشیم؛ در همین راستا نوشتار کنونی پرسش‌های اصلی و فرعی خودش را به شکل ذیل مطرح می‌سازد:

الف) دلیل عقلی بر چه مبانی اختصاصی استوار است تا موجب تفکیک او از سایر ادله

احکام شود؟

ب) شکل برهان عقلی در چه قالبی از قیاس ارائه می‌شود؟

ج) با چه روشی می‌توان با ابزار عقل، احکام شارع را که توقیفی است ادراک نمود؟

۱. پیشینه دلیل عقلی در گفتار اصولیان

جناب علامه مظفر در جلد دوم کتاب اصول فقه در مباحث حجیت عقل، پیشینه و آغاز شناخت دلیل عقلی را از علمای سلف تازمان متأخران براساس محتوای ذیل گزارش می‌کند: نخستین دانشمند از اصولیون را که دیده‌ام به دلیل عقلی تصریح کرده است، جناب شیخ ابن ادریس (متوفای ۵۹۸ ه. ق) است، و لکن ایشان مقصود از دلیل عقلی را بیان نکرده است.

پس از آن محقق حلّی (متوفای ۶۷۶ ه. ق) مقصود از دلیل عقلی را شرح داده و اذعان می‌کند که دلیل عقلی بر دو قسم است: یکی آنچه متوقف بر خطاب است که به سه دسته می‌شود: لحن خطاب، فحوای خطاب و دلیل خطاب و دوم آنچه عقل به تنهایی بر آن دلالت دارد، محقق آن را منحصر در وجوه حسن و قبح می‌داند.

شهید اول (متوفای ۷۸۶ ه. ق) در مقدمه کتاب ذکری، به بخش نخست سخن محقق علاوه بر انواع سه‌گانه‌ای که ذکر شد، سه موضوع دیگر را که عبارتند از: مقدمه واجب، مسأله ضدّ و اصل اباحه در منافع و حرمت در مضارّ را می‌افزاید. همین طور به قسم دوم سخن محقق چهار امر دیگر را اضافه می‌کند که عبارتند از: برائت، آنچه دلیلی بر آن نیست، اخذ به مقدار اقلّ هنگام دوران بین اقلّ و اکثر و استصحاب.

این در حالی است که در کتاب‌های درسی رایج، مانند معالم و رسائل و کفایه، درباره دلیل عقلی چیزی مشاهده نشده و مصادیق آن را معرفی نکرده‌اند مگر اشاره‌هایی گذرا که در لابلای کلام مؤلفان آن‌ها وجود دارد.

بعد از این گفتار چنین نتیجه می‌گیرد که اندیشه دلیل عقلی در زمان محقق و شهید اول واضح نبوده است؛ ازاین‌رو، گاه چنان در مفهوم دلیل عقلی توسعه می‌دهند که اموری چون ظواهر لفظی و اصل عملی را نیز شامل می‌شود؛ در حالی که هیچ ارتباطی با دلیل عقلی ندارد. حتی کسی مثل محقق قمی (متوفای سال ۱۲۳۱ ه. ق) در تفسیر دلیل عقلی به خطا رفته

است، درحالی‌که او خودش در تعریف آن می‌گوید: آن حکم عقلی است که ما را به حکم شرعی برساند و از علم به حکم عقلی علم به حکم شرعی حاصل بشود. اما بهترین نظری را که در این موضوع مفید بوده است دیدگاه علامه سید محسن کاظمی در کتاب محصول است و نیز شاگرد او نویسنده حاشیه بر معالم شیخ محمد تقی اصفهانی بهترین نظر را در باب دلیل عقلی دارد.

واضح نبودن دلیل عقلی موجب گشته است که اخباریون به سرزنش اصولیون پردازند که عقل را چرا حجت برای حکم شرعی تلقی می‌کنند؛ لکن برای خود اخباریون نیز با توجه به آنچه شیخ محدث بحرانی در حدائق گفته است روشن می‌شود که مفهوم دلیل عقلی واضح نبوده است.

و سرانجام جناب علامه مظفر نتیجه نهایی را این طور بیان می‌کند که آنچه صلاحیت دارد به حیث دلیل عقلی در برابر کتاب و سنت باشد، عبارت است از: «هر حکمی برای عقل که موجب قطع به حکم شرعی بشود.» و به عبارت دیگر: «هر قضیه‌ای عقلی است که به وسیله‌ی آن علم قطعی به حکم شرعی حاصل بشود» و جماعتی از محققین متأخر نیز به همین معنا تصریح دارند، اگر دلیل عقلی در برابر کتاب و سنت باشد باید موجب قطع بشود که بذاته حجت است، بنابراین، دلیل عقلی شامل دلایل عقلی ظنی و مقدمات عقلی که صلاحیت برای قطع به حکم را ندارد، نمی‌شود.

هرگونه دلیل عقلی که یقینی نباشد از مبادی تصدیقی احکام شرعی تلقی نمی‌شود، مقصود از ادله غیر قطعی اعم از ظنون و اماراتی است که دلیل قاطع بر عدم حجیت آنها قائم شده باشد، مثل قیاس و استحسان و یا شک در حجیتش داشته باشیم (مظفر، ۱۳۷۵، ۲، ۱۲۲).

۲. مجموع روابط عقلی در نقش مبانی عقل

روابط عقلی که بین پدیده‌های تکوینی، اجتماعی و تشریعی وجود دارد اساس برهان و دلایل عقلی را شکل می‌دهد، این روابط خود از اولیات و یا فطریات تلقی می‌شود، همان‌گونه که عقل رابطه‌هایی را در عالم تکوین بین موجودات خارجی می‌فهمد و از آن رابطه به وجود و یا عدم موجودی پی می‌برد، به عنوان مثال، هنگامی که عقل، سیاهی و سفیدی را ملاحظه می‌کند،

رابطه تضاد را بین آن دو برقرار می‌بیند، عقل می‌گوید در آن واحد اگر جسمی سیاه بود، دیگر سفید نیست و اگر سفید بود، دیگر سیاه نیست.

هم‌چنین عقل درک می‌کند که بین سبب و مسبب رابطه تلازم برقرار است، به‌طوری‌که هر جا سبب باشد، مسبب هم موجود است و هر جا سبب نباشد، مسبب هم موجود نیست، انفکاک مسبب از سبب در وجود و عدم محال است، البته این مطلب نسبت به سبب منحصره است.

همین‌طور عقل بین سبب و مسبب ارتباط تقدم و تأخر را درک می‌کند، به‌گونه‌ای که سبب را از نظر رتبه و درجه، مقدم بر مسبب می‌داند؛ هرچند از نظر وجود تقدم و تأخری در کار نیست. چنانکه اگر شما کلیدی در دست داشته باشید و بخواهید به واسطه آن قفلی را باز کنید، حرکت دست شما و حرکت کلید هم‌زمان صورت می‌گیرد ولیکن عقل این را درک می‌کند که حرکت دست در رتبه اول و حرکت کلید در رتبه دوم است، معلوم می‌شود که عقل بین حرکت دست و حرکت کلید نوعی ترتب قائل است و عکس آن را باطل می‌داند، این نمونه ارتباطات در عالم خارج موجود است انسان هیچ دخالتی در آنها ندارند بلکه این روابط را صرفاً کشف می‌کنند (صدر، ۱۴۱۸، ۱: ۱۱۳).

به موازات ارتباطات عقلی که در عالم تکوین موجود است در عالم تشریع نیز روابط عقلی بین پدیده‌ی تشریعی برقرار است، عالم تشریع یعنی عالم اعتبار و قانون‌گذاری. قوانین تشریعی به‌گونه‌ای است که ما در مجموعه‌ی آن‌ها نوعی روابط میان بعضی از احکام با بعضی دیگر ملاحظه می‌کنیم. همان‌طور که از ملاحظه ارتباطات در عالم تکوین می‌توانستیم به وجود یا عدم چیزی پی ببریم، در عالم تشریع نیز با ملاحظه برخی از ارتباطات می‌توانیم به وجود یا عدم حکمی پی ببریم. در آن‌جا می‌گفتیم در عالم تکوین سیاهی و سفیدی جمع نمی‌شوند، در این‌جا نیز می‌گوییم در عالم تشریع وجوب و حرمت جمع نمی‌شوند آن‌ها ارتباط تضاد دارند. برخی از ارتباطاتی را که در عالم قانون‌گذاری و جعل احکام وجود دارد، شهید صدر به شرح ذیل بیان کرده است:

۱- گروه اول، ارتباطاتی است که بین خود قوانین شرعی برقرار می‌باشد، همچون رابطه تضاد بین وجوب و حرمت، و یا رابطه‌ی تلازم بین نهی با فساد و بطلان.

۲- دسته‌ی دوم، ارتباطاتی است که بین قانون و موضوع آن برقرار است؛ در تبیین موضوع گفته‌اند: تمام آن عناصر و شرایطی است که فعلیت حکم شرعی بر آن بستگی دارد؛ چنانکه وجوب صوم مبتنی به وجود عناصری چون مکلف، عدم مسافرت، عدم بیماری و روئیت هلال است، بین احکام و موضوعاتش رابطه سببیت و نیز تقدم و تأخر برقرار است.

۳- نوع سوم، ارتباطاتی است که بین دستور شرعی و عمل افراد برقرار است منظور از عمل افراد متعلق احکام است؛ همچون دستور وجوب طبابت بر کسی تا جان بیماری را نجات بخشد، در این جا نیز رابطه سببیت و تقدم و تأخر برقرار است.

۴- نوع چهارم، ارتباطاتی است که بین قوانین شرعی و مقدمات آن موجود است؛ چنانکه وجود حج بدون استطاعت و ادای حج بدون سفر و انجام جهاد بدون تسلّح امکان‌پذیر نیست.

۵- گروه پنجم، ارتباطاتی است که در داخل یک حکم شرعی تنیده است، از باب مثال هرگاه دستور وجوب به یک عمل مرکب تعلق بگیرد، به اجزای آن مرکب، نوعی از وجوب ضمنی تعلق گرفته و رابطه تلازم بین آن‌ها برقرار می‌شود، در نقطه‌ی مقابل، واجب استقلال‌ی است، هر واجب استقلال‌ی نسبت به واجب استقلال‌ی دیگر ارتباط تلازم ندارد.

۶- در نوع ششم، رابطه‌ی حکم شرعی با دیگر امور خارجی بررسی می‌شود، همچون رابطه دستور شرعی با دریافت عقلی، یعنی همان ملازمه معروفی که در اصطلاح اصولیون از آن تعبیر می‌کنند به «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع». در این جا یک طرف ملازمه حکم عقلی است که خارج از محدوده تشریع می‌باشد. چنانکه عقل می‌گوید ظلم قبیح است، پس شرع نیز می‌گوید ظلم حرام است. یا عقل می‌گوید رعایت عدالت نیکوست، پس شرع نیز می‌گوید رعایت عدالت واجب است. (صدر، ۱۴۱۸، ۱: ۱۱۳).

۷- یک نوع رابطه‌ی هفتمی نیز وجود دارد و آن رابطه حکم شرعی، با مبادی و ملاکات حکم می‌باشد. شهید صدر تمام آن شش دسته روابط پیشین را در حلقه اولی شرح و بسط داده‌اند، اما نوع اخیر را در آن جا نیاورده است ولی تمام اندیشمندان از جمله خودش در حلقه دوم رابطه بین مبادی و احکام را قبول دارد. شاید کمتر کسی باشد که منکر ملاکات در قانون باشد، با عناوین گوناگونی همچون مبادی، مصالح، ملاکات، حکمت‌ها، اسرار

و علل و در نهایت مقاصد از آن تعبیر کرده است، این رابطه دوسویه است، هرگاه انسان به مصالح و مبادی امور، به صورت مستقیم و یقینی برسد می‌تواند معتقد به دستور خداوند مطابق آن مبادی باشد، بر عکس، هر زمان حکمی از سوی خدا واصل شد می‌توان دست کم در اکثر موارد اذعان کرد که مبادی وجود دارد.

شاید رابطه دیگری را نیز به حیث رابطه بین حکم و مستقطات افزود، چنانکه در مساله اجزا به آن پرداخته می‌شود.

دلیل عقلی که در کتاب‌های اصولی مطرح بوده و به وسیله‌ی آن وصول به احکام شرعی ممکن می‌شود، رابطه احکام با ملاکات به حیث مبانی او تلقی می‌شود، در نهایت این رابطه تبدیل به دو رکن برای دلیل عقلی می‌شود و انکار هر کدام از آن دو مورد مساوی با نبود دلیل عقلی است، نخست رابطه‌ی سببیت احکام با ملاکات و دیگری امکان فهم ملاکات برای عقل است.

الف) رابطه احکام با ملاک. نخستین ادعا در باب دلیل عقلی این است که احکام شرعی تابع ملاکات است و از آن به فلسفه احکام تعبیر می‌شود، با توجه به این که خداوند حکیم است هیچ‌گاه احکام او بدون هدف و غرض صادر نمی‌شود، براساس این اعتراف است که یکی از ارکان دلیل عقلی زمینه‌سازی می‌شود؛ چنانچه مانند اشاعره مدعی باشیم که احکام تابع ملاک نیست بلکه تابع امر و نهی شارع است این رکن دلیل عقلی فرو می‌ریزد و به تبع آن ادعای دلیل عقلی بی پایه و اساس می‌گردد.

ب) امکان فهم ملاک برای عقل. ادعای دوم معتقدان به دلیل عقلی این است که عقل گاهی و به صورت فی الجمله ملاکات احکام را درک می‌کند، مانند آن موارد که ملاک آن‌ها مصلحت و مفسده نوعی یا کمال و نقص نوعی باشد، به تبع آن قهراً احکام تکلیفی خداوند نیز درک می‌شود، چنانچه مانند اخباریان فکر بکنیم که ملاکات برای عقل قابل درک نیست این رکن دوم نیز به هم می‌ریزد.

اندیشمندان در خصوص این دو رکن به صراحت می‌گویند: «انکار ملازمه یا دلیل عقلی متوقف به انکار یکی از دو چیز است یا تبعیت احکام را از مصالح و مفاسد می‌باید انکار کرد چنانکه اشاعره معتقد اند و یا امکان فهم عقل را از علل و مناطات احکام باورند اشت که این

مذهب منسوب به اخباریان است» (بجنوردی، بی‌تا، ۲: ۴۷).

بعید نیست که روابط عقلی بسیاری در حوزه تکوین و تشریع وجود داشته باشد که بتوان از آنها برای بنیاد دلیل عقلی در راستای فهم احکام شرعی استفاده کرد مانند رابطه‌ی تخالف، تماثل و اقسام تقابل از تناقض، تضاد، ملکه و تضایف؛ رابطه ذاتی و عرضی بین مفاهیم شرعی گرفته تا رابطه‌های عکس، اقسام نقض، تناقض و غیره در حوزه قضایا برای اثبات حکم شرعی در قالب ادله‌ی غیر مستقیم و مستقیم چون قیاس استثنایی و اقترانی قابل استفاده باشد.

از باب نمونه در کتاب‌های اصولی و فقهی مشاهده می‌شود که برای اثبات و نفی پدیده تشریعی و آثارش از نسب اربعه و نقیض نسب اربعه استفاده شده است از باب مثال گفته است: نفی فعلیت تعذیب از مکلف به معنای نفی استحقاق عذاب از مکلف نیست، چون فعلیت عقاب اخص از استحقاق عقاب است از این رو نفی اخص دلالت بر نفی اعم ندارد، چون در نقیض طرفین رابطه بر عکس خود دوطرف می‌شود؛ نقیض اخص فراگیرتر از نقیض اعم می‌گردد (محمدی بامیانی، ۱۹۹۷، ۲: ۲۲۲)، چنانکه می‌بینید از نقیض اعم و اخص مطلق، در این استدلال استفاده شده است.

باری در مورد نفی و اثبات پدیده تشریعی از رابطه تناقض استفاده شده است، از جمله در مورد این دو دلیل: «یجب إکرام العالم # و لا یجب إکرام العالم»، محققان از رابطه تناقض استفاده کرده دیگری را نفی و یا اثبات می‌کند؛ در تناقض، رابطه به گونه‌ای است که از کذب یکی صدق دیگری لازم می‌آید و از صدق یکی نیز کذب دیگری ضروری می‌شود، بنابراین صرفاً یکی صادق و دیگری کاذب است و هرکدام صدقش اثبات شود دیگری قطعاً کذبش به ثبوت می‌رسد (محمدی بامیانی، همان، ۶: ۷۶).

زمانی تنها برای نفی حکم طرف مقابل از رابطه تضاد استفاده کرده است مانند رابطه که امر و نهی دارد: «أکرم العالم، # لا تکرّم العالم»، رابطه امر و نهی در زمینه‌ی اکرام عالم رابطه تضاد است، باب اجتماع امر و نهی در اصول از مصادیق همین رابطه است که از صدق یکی کذب دیگری حتمی می‌باشد و لکن از کذب یکی صدق دیگری حتمی نمی‌شود بلکه ممکن است هر دو تا کاذب باشد، هر دلیل بالمطابقة به حکم خودش دلالت دارد و بالالتزام به نفی دیگری دلالت می‌کند (محمدی بامیانی، همان).

گاهی اندیشمندان با استفاده از رابطه تلازم در قالب قیاس منطقی، به اثبات مدعای خویش و نقض مدعای رقیب پرداخته است به عنوان مثال شیخ اعظم انصاری در رد این سخن - که آیات ناهیه دلالت بر منع از عمل به ظواهر قرآن دارد - می‌گوید: «آیات ناهیه اگر دلالت بر منع از عمل به ظواهر قرآن داشته باشد، در واقع بر منع از عمل به خودش دلالت کرده است چون آیات ناهیه خودش از مصداق ظواهر است» مع آن ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجّة أنفسها (انصاری، ۱۴۲۸، ۱: ۱۵۹). این دلیل عقلی مبتنی بر رابطه عقلی تلازم است که در قالب قیاس استثنایی به کار رفته است، از طریق ابطال تالی ابطال مقدم را نتیجه گرفته است بعد اشارت به اثبات ملازمه و ابطال تالی داشته و می‌گوید: ملازمه در این قیاس واضح است چون آیات ناهیه از مصداق نص نبوده بلکه از ظواهر قرآن است، ابطال تالی نیز بدین جهت است که هر چه از وجودش عدمش لازم آید او محال و یادست کم مستلزم محال است بدین جهت باطل می‌باشد «محمّدی بامیانی، ۱: ۱۸».

و احیاناً از رابطه تضایف برای اثبات موضوعات و به تبع آن خود احکام شرعی اقدام شده است از باب مثال برخی از محققان از این آیه که در باب رضاع و شیر خواری است «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ» (نساء، ۲۳)، چنین استفاده کرده‌اند که اگر بنا باشد زن شیرده مادر رضاعی و دخترش خواهر رضاعی شیر خورده باشد پس به جهت رابطه تضایفی که وجود دارد صاحب لبن نیز پدر رضاعی خواهد بود (عاملی اصفهانی، ۱۴۱۹: ۹۲).

همین طور از رابطه تماثل و تخالف در اشیاء استفاده شده است و حکم شرعی آنها تبیین گردیده است از جمله در باب ربا بحث است که چه محصولات رابطه تماثل دارد تا فروش یکی در مقابل دیگری با زیاده ربا محسوب شود و چه محصولات با همدیگر رابطه تخالف دارد تا فروش یکی در مقابل دیگری ربا نبوده و حرام نباشد از جمله در رابطه جو و گندم بحث است که رابطه اش تماثل است تا معامله به زیاده بین آنها جایز نباشد و یا رابطه اش تخالف است تا معامله به زیاده جایز باشد (حلی، ۱۴۱۹، ۲: ۵۳۹) و سرانجام تماثل در جنس سبب برای حرمت زیاده در معامله و تخالف سبب جواز زیاده در معامله می‌شود همان طوریکه معلوم است رابطه سبب و مسبب یک رابطه‌ی کاملاً عقلی است.

به مثابه دیگر روابط عقلی رابطه ذاتی و عرضی بودن نیز در فهم احکام شرعی مؤثر است

به‌عنوان مثال در نکاح بحث است که اهداف و اغراض ذاتی در آن‌ها امور مالی مثل مهر و نفقه می‌باشد تا با یک شاهد و قسم اثبات بشود و یا اغراض ذاتی امور مالی نیست؛ بلکه هدف ذاتی متأهل شدن، تولید نسل و بازداشتن نفس از حرام می‌باشد تا با یک شاهد و یمین اثبات نگردد و به تبع آن نفی و اثبات احکام شرعی مترتب بر اهداف نکاح، نیز متأثر از نفی و اثبات ذاتی بودن و عرضی بودن غرض می‌باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۳: ۱۰۲).

گاهی از روابط عقلی تصدیقی برای نفی و اثبات حکم شرعی ممکن استفاده کرد؛ به‌عنوان مثال در این که خدمت عبد مدبر را به رهن نزد کسی بگذاریم صحیح یا جایز نیست و لکن می‌شود (صحیح یا جایز است) به معرض بیع گذاشته و فروخت و در مقام استدلال چنین گفته می‌شود که کذب اصل مستلزم کذب عکس نیست؛ بلکه امکان دارد اصل صادق نباشد و لکن عکس صادق باشد، یعنی اصل را «هر قابل بیعی را اگر قابل رهن تلقی بکنیم» کاذب است و لکن عکس قضیه گذشته: «هر قابل برای رهن را اگر قابل برای بیع تلقی بکنیم» صادق می‌باشد (اردبیلی، ۱۴۰۳، ۹: ۱۴۶).

بنابراین، دلیل عقلی که به حیث مبادی احکام شرعی تلقی می‌شود تنها محدود به رابطه تلازم نیست، بلکه می‌تواند بر مطلق روابط عقلی قطعی که آن‌ها از اولیات یا فطریات است استوار باشد و در نهایت روابط عقلی در قالب ادله تصدیقی در آمده و از آن طریق به اثبات حکم شرعی پرداخته شود.

۳. دیدگاه‌ها در باب فهم ملاک احکام

همان‌گونه که قبلاً تذکر دادم دلیل عقلی مطرح در کتاب‌های اصولی بیشتر متمرکز به دلیل عقلی است که بنیاد آن را رابطه احکام با ملاکات شکل داده و استوار بر رابطه ملازمه می‌باشد چون از مصادق مهم و موارد زیادی در فقه برخورداریم این طور تلقی می‌شود که دلیل عقلی نیز مساوی با ملازمه عقلی و مبتنی بر رابطه احکام و ملاکات می‌باشد، از این جهت مناسب است که به مباحث ملاک و ملازمه عقلی از آب اهمیتی که دارد به تفصیل پرداخته شود.

۳-۱. انکار اصل ملاک

در یک دیدگاه که منسوب به اشاعره است چنین نقل شده است که آنان منکر حکم عقل بوده

و شیوه انکارش نیز مبتنی بر این ادعاست که احکام شرعی تابع ملاک نیستند و لذا راه عقل را برای وصول به حکم شرعی از ابتدا می‌بندد، براساس همین اندیشه می‌گویند هرگاه شارع حکم به حسن و قبح اشیاء و افعال کردند بر طبق حکم خداست که افعال قبیح و حسن می‌شود. حتی اگر شارع قبلاً حکم به حسن و قبح چیزی کرده باشد، این بار می‌تواند برعکس بکند همان چیزی را که قبلاً حسن تلقی کرده بود حکم به قبحش صادر بکند، دقیقاً مانند آنچه در باب نسخ انجام داده است چیزی را که قبلاً واجب کرده بود مشاهده می‌شود که بار دیگر حرام کرده است، در باب حسن و قبح نیز می‌تواند همین کار را انجام بدهد؛ چون انشائات و اعتبارات مردم قابل تغییر بوده و تعویض آن در اختیار شارع است (مظفر، ۱۳۷۵، ۱: ۲۱۶).

۳-۲. انکار فهم ملاک

برخی مانند اخباریان و صاحب فصول مدعی انکار اصل ملاک نیستند و لکن فهم آن را حتی در باب حسن و قبح اشیاء و امورات برای بشر ممکن نمی‌دانند، اخباریان مدعی اند که عقل توان درک رابطه بین حکم و ملاکات را یا اصلاً ندارند و یا به صورت ناقص درک می‌کند، قهراً حکم عقلی که به دنبال آن صادر می‌شود نیز حجت نیست و ملازمه با حکم شرعی ندارد.

دلیل صاحب فصول این است که بین حسن و قبح عقلی و شرعی هرچند ملازمه ظاهری برقرار است و لکن ملازمه واقعی موجود نیست، به این جهت که عقل احاطه به تمام جهات ملاک احکام شرعی ندارد، چه بسا مقتضی را در ملاک بفهمد ولی مانع برایش مخفی باشد، در نتیجه مانع مخفی، از تأثیر حسن عمل بر وجوبش جلوگیری به عمل آورد، همین طور در طرف مقابل امکان دارد مانع مزبور از تأثیر قبح افعال نسبت به فعلیت حرمتش بکاهد؛ بنابراین، ملازمه واقعی تنها در مورد حکم شرعی و علت تامه‌ی او برقرار است، نه در مورد احکام و مقتضی احکام، از نظر صاحب فصول عقل در نهایت توان درک مقتضی احکام را دارد اما فهم علت تامه برایش میسر نیست، در نتیجه ایشان ملازمه واقعی بین حکم عقل و حکم شرع را نمی‌پذیرد (بجنوردی، ۱۳۸، ۲: ۶۶).

به این نکته در حوزه ملاک می‌بایست توجه کرد آنچه که برای عقل قابل درک نیست، تعلیل حکم به ملاک است یعنی رابطه سببیت بین حکم شرعی و ملاک را با عقل نمی‌توان فهمید نه این که اصل وجود ملاک برای آدمی قابل فهم نیست، بلکه از طریق حس، وجدان و احیاناً

تجربه، بشر به ذات ملاک به آسانی واصل می‌شود به‌عنوان مثال این که اسکار علت برای تحریم شراب است این را باید شارع بگوید، عقل به آن نمی‌رسد، اما اصل وجود اسکار در خمر و دیگر مسکرات امری است که وجدانا با حس و تجربه قابل فهم است (الحیدری، ۱۴۳۳: ۴۵۵).

۳-۳. اذعان به فهم ملاک

ادعای مشهور امامیه این است که ملاکات احکام به تبع احکام شرعی به اقسامی تقسیم می‌شود و در برخی موارد از جمله در باب احکام اجتماعی قابل درک است، مرحوم نایینی تأکید می‌کند که احکام شرعی دست کم به دونوع مهم توزیع می‌شود.

الف) احکام شرعی داریم که واجد مصالح و مفسد شخصی می‌باشد؛ برای هر مکلف مصلحت و مفسده شخصی دارد مانند واجبات غیر نظامیه و تمام محرّمات افعالی از این دسته امور است.

ب) احکامی نیز وجود دارد که بر پایه مصالح و مفسد نوعی و یا حسن و قبح نوعی بنا نهاده شده است؛ بسان واجباتی که حفظ نظام زندگی مردم به آن‌ها بستگی دارد؛ همچون پزشکی، ریخته‌گری، خیاطی و دیگر واجباتی که از آن‌ها به «واجبات نظامیه» یاد می‌شود (نایینی، ۱۳۷۳، ۱: ۱۶).

راجع به ملاکات، نیز تقسیمی به‌مثابه‌ی احکام وجود دارد و برخی از فقیهان تصریح دارند که احکام خداوند معلل به اغراض و مصالح است این اغراض و مصالح یا عمومی است که متعلق به عموم مردم و جوامع آنان می‌باشد و یا خصوصی است و مربوط به اشخاص و افراد می‌باشد (اردبیلی، ۱۴۲۳، ۲: ۱۹۰).

مقصد و ملاک عام قانون‌گذاری و مصلحت نهایی در احکام خدا به اتفاق اندیشمندان دین اسلام محافظت از پنج امر اساسی و مقاصد اصولی در زندگی بشر است، آن‌ها به ترتیب عبارتند از: حفظ دین، حفظ جان، حفظ عقل، حفظ نسل و سرانجام حفظ اموال؛ هر چیزی که محافظت از این اصول پنج‌گانه را تضمین بکند مصلحت تلقی می‌شود؛ و هر چیزی که آن‌ها را تهدید بکند مفسده شمرده می‌شود، بلکه مصلحت بر دفع آن‌ها است (البوطی، ضوابط المصلحه فی الشریعه الاسلامیه، ۱۴۲۶: ۱۳۱).

آدمیان چه به صورت گروهی و چه به صورت فردی ناگزیر بر حفظ آن‌ها است، چون نظام زندگی بشر بر آن‌ها استوار است، طومار زندگی بدون آن‌ها در هم می‌پیچد، کسانی چون قرافی حفظ اعراض را نیز به آن سلسله افزوده است (غزالی، ۱۴۱۷، ۱: ۴۱۷-۴۲۱).
لکن سخن در ملاکات عام و نهایی نیست بلکه در ملاکات شخصی و غیرنهایی است که در امورات و افعال بشری موجود است، فهم این ملاکات نیز امر نظری بوده و بدون رهنمود شارع قابل تشخیص نیست.

ظاهراً در آن مواردی که فقیهان ملاکات احکام را برای عقل قابل فهم تلقی می‌کنند، بیشتر اختصاص به حوزه مصالح اجتماعی و احکام اجتماعی دارد، از جمله در باب افعال حسن و قبیح ملاک را قابل فهم عقل دانسته‌اند، از این رو مدعی‌اند که حسن و قبح عقلی با حسن و قبح شرعی ملازم بوده بلکه عینیت دارد، البته به این شرط که اسباب حسن و قبح کمال و نقص نوعی، یا مصلحت و مفسده نوعی و یا خلق انسانی به همراه کمال و نقص و ملائمت و عدم ملائمت نوعی باشد، این گونه ملاکات است که از سوی بشر در باب حسن و قبح، قابل درک است و سرانجام موجب قطع به حکم شرعی می‌شود (مظفر، ۱۳۷۵، ۱: ۲۴۲).

۴. روش‌ها و متدهای فهم ملاکات

اندیشمندان بسیاری از شیعه و سنی برای دادن روش و متد در فهم ملاکات احکام تلاش کرده‌اند که خلاصه برخی از آن تلاش‌ها اکنون بیان می‌شود، ابن عاشور برای فهم مقاصد و مصالح احکام در اسلام چهار شرط اساسی را لازم می‌داند:

(الف) ثبوت داشته باشد؛ یعنی این معانی (به عنوان اغراض و ملاک احکام شریعت) قطعی باشد، یا ظن نزدیک به جزم بر وجودش داشته باشیم که مقصد قانون‌گذاری در اسلام همین ارزش‌ها بوده است.

(ب) ظهور داشته باشد؛ یعنی به حد آشکار باشد که در تشخیص ارزش و یا علت مقصد شرعی (ریشه غرض شرعی)، زمینه اختلاف وجود نداشته باشد.

(ج) انضباط داشته باشد؛ یعنی معنای مقصد و غرض شرعی دارای مرزهای دقیق و مشخص باشد.

د) اطراد داشته باشد: یعنی با دگرگونی شرایط و اوضاع و احوال دگرگون نشود (ابن عاشور، ۱۴۲۱: ۲۵۱-۲۵۳).

برخی از دانشمندان اهل سنت نیز طریقه‌ها و روش‌های ذیل را پیشنهاد داده‌اند:

۱- نص معلل. به نقل از سید قطب، نامبرده معتقد است که احکام بسیاری در اسلام، مقارن با یک سلسله علل می‌باشد، از باب مثال شارع برای یک جامعه مطلوب و دارای فضائل اخلاقی، انسانی؛ احکام و قوانینی را فرستاده است، در همان موقعیت مقصود خودش را از جعل قانون نیز بیان نموده است مانند آیات ذیل: «به مردان مؤمن بگو که چشمان خویش فروگیرند و شرمگاه خود نگه دارند. این برایشان پاکیزه‌تر است...» (نور، ۳۰).

و اگر از زنان پیامبر چیزی خواستید، از پشت پرده بخواهید. این کار، هم برای طهارت دل‌های شما و هم برای دل‌های آنان بهتر است (احزاب، ۵۳).

این‌ها از نمونه قوانینی است که علت احکام در آن‌جا تصریح شده است به همین دلیل مقصود قانون‌گذاری و ارزشهای نهفته در آن نیز روشن است (نصیر زروق، ۱۴۳۰: ۳۸۴).
۲- استقراء. ایشان استقراء را نیز یکی از روش کشف مقاصد و اغراض شارع می‌داند، ایشان استقراء در قوانین را به دوروش پیشنهاد می‌دهد:

یک روش، استقراء در خود قوانین است. از طریق استقراء به مجموعه‌ای از قوانینی که دارای علل معلوم (غیرمنصوص) باشد به مقصود شارع و ارزش اسلامی می‌رسیم در هر مورد تعدد علل متماثل و مشابه حاکی از حکمت و مقصود یگانه است.

روش دوم، استقراء در ادله قوانین است. این‌ها همان احکامی است که دارای غایت یگانه و انگیزه واحد باشد (نصیر زروق، ۱۴۳۰: ۳۸۹).

دکتر عطیه نیز برای شناخت مقاصد شریعت نص صریح از کتاب و سنت را که مشتمل بر تعلیل باشد یکی از راه‌های شناخت می‌داند. راه دوم نیز استقراء در تصرفات شارع است؛ یا می‌بایست در خود احکام دارای علل (غیرمنصوص) انجام شود (شلبی، ۱۴۰۱: ۳۵) و یا در ادله احکامی که غایت واحد و انگیزه واحد داشته باشد (عطیه جمال الدین، ۱۴۲۴: ۱۵).

اندیشمندان اصولی متأخر شیعی معیارها و سنجه‌های را برای درک و فهم مصالح شرعی به

ترتیب ذیل به معرفی می‌گیرد:

سنجه یکم. درک قطعی عقل است، چون نصوص معتبر دینی درک قطعی عقل را حجت دانسته و فقیهان نیز یکی از اسناد در یافت حکم شرعی را درک عقل دانسته‌اند.

سنجه دوم. صراحت یا ظهور نص معتبر و مناسبات حکم و موضوع می‌باشد، مانند «ماء البئر واسع لا یفسده شیء لان له مادة» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱: ۱۴۱). سنجه سوم: الغای خصوصیت، تخریج و تنقیح مناط قطعی است.

سنجه چهارم: استقراء و پی جویی فقیه و حاکم شرع از موارد فراوانی از ادله و احکام شرعی است تا از طریق آن به ملاک واحد و مشترک از مصلحتی عام و معیار قانونی کلی و فراگیر دست یابد تا براساس آن در موارد جزئی داوری نماید (علی دوست، ۱۳۸۸: ۴۶۴-۴۸۴).

لکن به‌رغم تلاش‌های انجام شده در اغلب موارد ملاکات احکام ضابطه مند و قابل درک برای عقل نیست، هرکدام از روزه و نماز و زکات و غیره ملاک مختص به خودش را دارد؛ مگر در مواردی که به ملاک تصریح شده باشد یا به طریق اولویت به دست آید که از آن تعبیر به قیاس منصوص العله و اولویت می‌شود.

۵. روش‌های ناقص از فهم ملاکات

یک رشته روش‌ها برای فهم ملاک پیش بینی شده است که اندیشمندان آن‌ها را روش‌های ناقص از فهم ملاک تلقی کرده‌اند، چند نمونه از آن‌ها به قرار ذیل است:

۵-۱. فهم ملاک با سبر و تقسیم

هرگاه به ملاک حکم شرعی تصریح نشود و براساس گمان، مردّد بین چند چیز باشد و سرانجام از طریق سبر و تقسیم به دست آید، نخست تمام احتمالات ممکن را شمارش کرده، سپس بر نفی و بطلان هر احتمال باطل دلیل اقامه شود تا این‌که تنها احتمال درست باقی بماند، به‌عنوان مثال گفته می‌شود: سبب حرمت ربا در گندم یا طعم است یا جنبه غذایی آن و یا مکیل بودنش می‌باشد. ولی برای بطلان تمام احتمالات فوق به جز مکیل بودن برهان اقامه می‌شود که باطل است، سپس نتیجه گرفته می‌شود که حرمت ربا به خاطر همان مکیل بودن است.

بنابراین، برای یقینی بودن برهان مزبور محصور بودن اطراف آن به حصر عقلی (نه استقرایی) و سپس ابطال قطعی احتمالات غیر دخیل و اثبات احتمال مورد نظر لازم است. در اکثر موارد هیچ کدام از دو خصیصه‌ی ذکرشده به یقین اثبات نمی‌شود (مظفر، ۱۳۸۷: ۵۲۷).

۲-۵. فهم ملاک از طریق تشبیه

ملاک تشبیهی همان قیاس مستنبط العله است که از نظر شیعه فاقد اعتبار می‌باشد (منتظری، ۱۴۰۹، ۸: ۴۴۴)؛ زیرا احتمالاتی که در هر قیاس هست، متعدد است و با وجود احتمالات فراوان، ملازمه‌ای بین حکم اصل و حکم فرع حاصل نمی‌شود؛ به عنوان مثال احتمال می‌رود که حکم در اصل، در نزد خداوند، معلّل به علتی غیر از آنچه قیاس‌کننده پنداشته است باشد، یا وصف دیگری همراه آنچه قیاس‌کننده علّت پنداشته، دخیل است به گونه‌ای که مجموع این دو علت تامه‌ی حکم باشد، همین طور امکان دارد خود قیاس‌کننده، یک امر بیگانه را به علت حکم اضافه نموده باشد که این امر دخلی در حکم مقیس علیه نداشته باشد یا قیاس‌کننده آنچه را علت پنداشته صرف وصف خالی نباشد بلکه وصف از آن حیث که مضاف به موضوع (اصل) است و به خاطر خصوصیتی که در موضوع وجود دارد، علّت حکم باشد. و یا این که علت حقیقی حکم در مقیس علیه، با تمام خصوصیات در مقیس موجود نباشد تمام این احتمالات به ناچار باید دفع شود تا علم به نتیجه برای ما حاصل شود و این احتمالات را جز ادله نقلی که از جانب شارع وارد شده باشد دفع نمی‌کند (مظفر، ۱۳۷۵، ۲: ۱۸۸).

۶. شکل برهان عقلی در باب احکام

چنانکه تذکر داده شد فهم احکام شرعی و ملاکات آنها توقیفی است از اولیات و فطریات، مشاهدات، تجربیات یا حدسیات نیست تا با نیروی عقل و حس یا عقل و تجربه یا تفکر و حدس به صورت یقینی درک بشود مگر این که فهمش مبتنی بر روابط عقلی یقینی باشد. اما دلیل عقلی که بین اصولیان اشتهاور یافته است استوار بر رابطه ملازمه و سببیت عقلی بین احکام و ملاکاتش و نیز استوار بر رابطه ملازمه بین حکم عقل و شرع می‌باشد که معروف به ملازمات عقلیه است؛ مانند ملازمه‌ی که عقل در مساله‌ی اجزاء، مقدمه واجب، یا ملازمه‌ی که بین استحاله تکلیف به لایان و برائت می‌فهمد، همین طور ملازمه‌ی را که بین تقدیم اهم

در مقام تزاحم با فعلیت اهم در یافت می‌کند، یا ملازمه‌ی راکه بین حکم شرع و حکم عقلاء در آرای محموده درک می‌کند تماماً از اولیات یا فطریات بوده و فهمش بدیهی است؛ عقل این ملازمات را کبرای دلیل عقلی قرار داده با ضمیمه کردن آن‌ها به صغریات شرعی سرانجام به احکام شرعی می‌رسد (قانصوه، ۱۴۳۰، ۶: ۲۲۱).

سرانجام عقل بشر از طریق درک ملاکات احکام و با استمداد از ملازمه عقلی به فهم احکام شرعی نائل می‌شود، بنابراین، عقل در باب مستقلات عقلیه تلاش می‌کند در ابتدا ملاک احکام را اکتشاف نماید و سپس با ادراک ملازمه بین حکم خودش و حکم شرع به حکم شرعی می‌رسد (آخوند خراسانی، بی‌تا: ۱۲۹).

در نهایت رابطه تلازم در قالب ادله تصدیقی قرار گرفته و شکل برهان می‌گیرد، برهان عقلی در مجموع چنانکه در منطق آمده است سه ساختار بیشتر ندارد، در باب احکام نیز به یکی از همین اشکال خواهد بود:

الف) یا برهان لمی است که مستدل از فهم علت به فهم معلول می‌رسد به عنوان مثال «تاجر شهر و لخرج است/ هرکس و لخرج باشد ورشکسته می‌شود. تاجر شهر ورشکسته می‌شود».

ب) یا برهان انئی است که مستدل از فهم معلول به فهم علت می‌رسد مانند «تاجر شهر ورشکسته شده است؛ هرکسی که ورشکسته می‌شود و لخرج است؛ تاجر شهر و لخرج است».

ج) یا برهانانی است که از ملازم به ملازم دیگر می‌رسد این برهان در موردی است که هردو واجد علت مشترک باشد نظیر «هروقت روز باشد خورشید طلوع کرده است/ هروقت خورشید طلوع کرده باشد زمین روشن است» هروقت روز باشد زمین روشن است.

ملازمات عقلی مطرح در کتاب‌های اصولی اغلب از سنخ همین برهان نوع سوم است که در واقع ترکیبی از برهان لمی و انئی می‌باشد، یعنی از یک ملازم که حکم عقل باشد به ملازم دیگر که حکم شرع باشد یقین حاصل می‌شود، به جهت ملاک مشترک که بین حکم عقل و شرع موجود است این ملازمه ایجاد می‌شود؛ از این رو مرحوم آیه الله حجت کوه‌کمری می‌فرماید: «الرابعة: قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، فيستكشف من وجود المتلازمين اعني حكم العقل وجود أحد المتلازم الآخر أعني حكم الشرع وهي ثابتة به حسب جملة من الروايات...»؛ یعنی چهارمین منبع برای اثبات حکم شرعی ملازمه عقلی است که در آن از وجود حکم

عقل به وجود ملازم دیگر که حکم شرع باشد یقین حاصل می‌شود، حجیت ملازمه عقلی براساس مجموعه‌ای از روایات تأیید شده است (کوه‌کمری، ۱۴۰۹: ۴۵۹).

به‌طور کلی وقتی عقل نظری خودش ملاک احکام را با تمام ویژگی‌هایش درک می‌کند از خلال آن به صورت لمّی به حکم شرعی می‌رسد، یک مجتهد از طریق فهم مصلحت و علت حکم، به خود حکم که معلول است منتقل می‌شود.

در آن موردی که ملاک و علت قطعی حکم از طرف شارع تصریح شده باشد و یا براساس قیاس اولویت به اثبات رسیده باشد، قیاس تمثیلی به روشی گفته می‌شود بدل به قیاس برهانی و دلیل عقلی قطعی می‌شود؛ آن روش چنین است که فرع و مقیس به‌عنوان حد اصغر انتخاب شده؛ علت ذکر شده به حیث حد وسط در هردو مقدمه قرار گرفته و حکم شرعی نیز حد اکبر در کبرا واقع می‌شود (مظفر، المنطق، مباحث تمثیل).

از باب نمونه در کلام امام صادق (ع) راجع به سقوط خیار حیوان چنین وجود دارد: «فإن أحدث المشتري فيما اشترى حدثاً قبل ثلاثة الأيام فذلك رضا منه، فلا شرط له» (کلینی، ۱۴۲: ۱۰۷۰)، حکم شرعی در حدیث مذکور سقوط خیار می‌باشد، علت حقیقی برای سقوط خیار نیز رضایت مشتری به بیع است، مقیس نیز تصرف به حیوان در زمان خیار بوده و مقیس علیه رضایت مشتری است، در حجیت قیاس منصوص العلة و سرایت او به مقیس معیار این است که علت منصوص ظهور بر تعمیم داشته باشد و این ظهور نیز ظهور موضوعی باشد یعنی منشأ آن ظهور، قوانین حاکم بر محاوره بین اهل زبان باشد؛ نه ظهور ذاتی و فعلی که حالات شخصی افراد در آن دخالت داشته و در نزد افراد عدیده احیاناً متفاوت می‌باشد، چنین ظهوری حجت نیست. (صدر، ۱۴۱۷، ۹: ۳۷۶).

چون عمومیت لفظ تعلیل، واجد ویژگی اصل و قاعده بودن است قهراً درکبرای قیاس قرار گرفته به حیث قاعده بر مصادیق خودش از جمله بر فرع و مقیس به جای سرایت تطبیق می‌شود و به شکل پیش رو قیاس برهانی به جای قیاس تمثیلی تشکیل می‌شود: «تصرف به حیوان در زمان خیار، کاشف از رضایت به بیع است* هرکاشفی از رضایت به بیع موجب سقوط خیار می‌شود* تصرف به حیوان در زمان خیار، موجب سقوط خیار می‌شود».

چنانکه مشاهده می‌شود سرایت حکم از اصل به فرع تنها از طریق علائق و مدرکات عقلی

چون علاقه‌ی سببیت، تلازم، تقدم و تأخر در قالب برهان انی و لمی قابل فهم است، شبیه علاقه تلازمی که بین احکام شرعی و عقلی در مستقلات و غیر مستقلات عقلیه وجود دارد، به همان نحوه باید ملازمه‌ی قطعی بین وجود حکم در مقیس و مقیس علیه وجود داشته باشد، در قیاس آنچه موجب و سبب چنین تلازمی می‌شود اکتشاف وحدت ملاک و یقین به وجود علت تام مشترک بین اصل و فرع می‌باشد.

برای حجیت قیاس و تسری حکم از اصل به فرع و اثبات ملازمه بین آن‌ها، نیاز به اتمام دو رکن ذیل می‌باشد که در صورت مخدوش بودن هرکدام، حجیت قیاس ناتمام است:

الف) رکن نخست تشخیص علت حکم و رابطه‌ی علت در حوزه احکام است که تنها از طریق نص و تصریح از سوی شارع میسر می‌گردد، چون رابطه‌ی علت در احکام شرعی یک امر توقیفی است.

ب) رکن دیگر تشخیص اشتراک علت در اصل و فرع است تا از این طریق ملازمه‌ی قطعی عقلی بین مقیس و مقیس علیه در نوع حکم به وجود آمده و موجب تسری حکم از اصل به فرع بشود.

به هر حال در مورد قیاس منصوص العله و قیاس اولویت روش استنباط حکم شرعی در مقیس به این شیوه است که نخست به تشخیص اشتراک در علت رسیده و سپس براساس ملازمه قطعی بین مقیس و مقیس علیه به حکم شرعی مقیس، دسترسی میسر می‌گردد.

نتیجه‌گیری

با توجه به این که بسیاری از احکام تکلیفی الزامی، نظری است؛ نیاز به برهان و مبادی تصدیقی دارد که بتوان به وسیله آن به حکم شرعی رسید؛ در نزد امامیه، عقل یکی از مبادی احکام شرعی به‌شمار می‌رود، دلیل عقلی به نظر علامه مظفر تا دیر زمانی بوده است که به صورت روشن در بیان عالمان اصولی نظم و ساختار معین نداشته است، سرانجام در اواخر چنین تعریف شده است: «هر قضیه‌ی عقلیه‌ای است که موجب قطع به حکم شرعی بشود»، براساس ظاهر کلام مرحوم مظفر و نیز مصادق مهم و موارد فراوانی که ملازمات عقلیه دارد این طور تلقی می‌شود که دلیل عقلی مساوی با ملازمات عقلی بوده و یا زیربنای آن ملازمات عقلی می‌باشد و در

تحقق ملازمات عقلی رابطه حکم و ملاک بیشتر نقش دارد؛ روش‌های که برای اثبات ملاک وجود دارد برخی منتهی به یقین شده و برخی نیز ناقص می‌باشد.

ولی به رغم این که از کلمات اندیشمندان اصولی بخصوص علامه مظهر متبادر این است که دلیل عقلی همان ملازمات عقلی است، به نظر می‌رسد بنیاد دلیل عقلی اختصاص به ملازمه عقلی ندارد بلکه شامل مطلق روابط عقلی می‌شود که در منطق و فلسفه بیان شده است مانند رابطه تناقض، تضاد، تماثل، تخالف، علیت، تلازم، ذاتی و عرضی، تساوی، اعم و اخص مطلق و من وجه و هر رابطه دیگری که از یافته‌های بدیهی عقل و مانند اینها از یقینات باشد زیر بنای دلیل عقلی به حساب می‌آید و مطلق روابط عقلی موجود در حوزه احکام به عنوان مثال روابط حاکم بین خود احکام، روابط بین احکام و موضوعات؛ بین احکام و متعلقات و یا بین احکام و مقدمات، بین واجب و اجزای آن یا بین احکام و امور خارجی یا بین احکام و ملاکات و مسقطات آن، همگی در تحقق دلیل عقلی می‌تواند نقش داشته باشد.

و نیز شکل دلیل عقلی که در راستای اثبات احکام شرعی استفاده می‌شود یا به صورت دلیل غیر مستقیم چون عکس، نقض، تناقض است و یا به شکل دلیل مستقیم چون قیاس استثنایی و اقترانی است که ساختار برهان لمی و انی را داشته باشد و سرانجام به نفی و اثبات حکم شرعی در یک موضوع منتهی می‌شود، بنابراین، دلیل عقلی هر قضیه عقلی قطعی است که مبتنی بر مطلق روابط عقلی قطعی باشد، روابط عقلی قطعی نیز از اولیات و فطریات منطقی به حساب می‌آید، براساس این مبناست که دلیل عقلی از دیگر ادله شرعی تفکیک می‌شود؛ زیرا سایر ادله زیر بنای آن‌ها گفته‌ی شارع و منابع شرعی چون کتاب و سنت می‌باشد.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن عاشور، محمد طاهر، مقاصد الشریعه الاسلامیه، محقق: طاهر میساوی، دوم، دار النفائس، اردن، ۱۴۲۱.
۲. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۰۳.
۳. اردبیلی، سید عبد الکریم موسوی، فقه القضاء، دوم، قم - ایران، ۱۴۲۳.
۴. انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، نهم، مجمع الفکر، قم، ۱۴۲۸.
۵. بجنوردی، حسن، منتهی الأصول، دوم، بصیرتی، قم، بی‌تا.
۶. بجنوردی، حسن، منتهی الأصول، مؤسسه عروج، تهران، ۱۳۸۰.
۷. بهبهانی، محمد باقر، الاجتهاد و التقليد (الفوائد الحائریة)، مجمع الفکر، قم، ۱۴۱۵.
۸. جمال الدین عطیه، نحو تفعيل مقاصد الشریعه، دار الفکر، دمشق، ۱۴۲۴.
۹. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، نهاية الأحكام فی معرفة الأحكام، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۱۹.
۱۰. حیدری، السید رائد، المقرر فی شرح منطق المظفر، ششم، سلیمان زاده، قم، ۱۴۳۳.
۱۱. خراسانی، آخوند محمد کاظم بن حسین، قاعدة الملازمة بین العقل و الشرع (فوائد الأصول للآخوند)، بی‌تا.
۱۲. رمضان البوطی محمد سعید، ضوابط المصلحة فی الشریعه الاسلامیه، ۴، دمشق، دار الفکر، شعبان، ۱۴۲۶.
۱۳. زروق نصیر، مقاصد الشریعه الاسلامیه فی فکر الامام سید قطب (رساله دکتورا)، اول، دارالسلام، قاهره، ۱۴۳۰.
۱۴. شلبی محمد مصطفی، تعلیل الاحکام، دار النهضة العربیه، بیروت، ۱۴۰۱.
۱۵. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، مؤسسة

- آل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۰۹.
۱۶. صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الأصول، ۱۳، الدار الاسلاميه، بيروت، ۱۴۱۷.
۱۷. صدر، محمد باقر، دروس فی علم الأصول، پنجم، النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۸.
۱۸. عاملی اصفهانی، سید صدر الدین محمد بن صالح، منظومه فی الرضاع، الأرجوزة الرضاعية و شرحها، مؤسسه انصاریان، قم، ۱۴۱۹.
۱۹. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - کلاتر)، کتابفروشی داوری، قم، ۱۴۱۰.
۲۰. علی دوست ابوالقاسم، فقه و مصلحت، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۸.
۲۱. غزالی ابوحامد، المستصفی، من علم الاصول، تحقیق دکتر محمد سلیمان اشقر، مؤسسه رسالت، بیروت، ۱۴۱۷.
۲۲. فشارکی، سید محمد، الرسائل الفشاركية، اول؛ دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۳.
۲۳. قانصوه، محمود، المقدمات والتنبیها فی شرح أصول الفقه، دار المورخ العربی، بیروت، ۱۴۱۸.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی (ط - دارالحديث)، دار الحديث، قم، ۱۴۲۹.
۲۵. محمدی بامیانی، غلامعلی، دروس فی الرسائل، دارالمصطفی، قم، ۱۹۹۷.
۲۶. مطهری، مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، انتشارات صدرا، قم و تهران.
۲۷. مظفر، محمد رضا، أصول الفقه، پنجم، اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۵.
۲۸. میر خلیلی، سید احمد، فقه و ملاکات احکام، قیسات ۱۵ و ۱۶.
۲۹. نائینی، میرزا محمد حسین غروی، منية الطالب فی حاشية المكاسب، المكتبة المحمدية، تهران، ۱۳۷۳.
۳۰. نائینی، میرزا محمد، کتاب الصلاة، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۱.
۳۱. نجف آبادی، حسین علی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، مؤسسه کیهان، قم، ۱۴۰۹.

بررسی ممنوعیت شکنجه در حقوق بین الملل و فقه اسلام

عصمت الله رضائی^۱

چکیده

ممنوعیت شکنجه یکی از مهم ترین هنجارهای مقبول و به رسمیت شناخته شده در جامعه بین الملل است که با پیدایش و شکل گیری نظام مدرن حقوق بشری در اسناد مدون و نیز حقوق اسلام مورد تأیید قرار گرفته و ابزارهایی جهت حمایت از افراد در مقابل این اقدام ضد بشری (شکنجه) تدارک دیده شده است. روش پژوهش حاضر، توصیفی-تحلیلی بوده و گردآوری اطلاعات با ابزارهای مطالعات کتابخانه‌ای صورت گرفته است؛ مبنا و معیار استدلال، استنباط و مقیاس‌کننده است. هدف این نوشتار عبارت است از بررسی این مسأله که موضع حقوق بین الملل و حقوق اسلام در قبال شکنجه چیست و به طور خاص رویکرد فقه شیعی در قبال این موضوع چگونه است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که شکنجه در حقوق کیفری اسلام و نیز در نظام کیفری بسیاری از کشورها و هم‌چنین در سطح بین الملل، در قالب اسناد جهانی و منطقه‌ای، جرم‌انگاری شده و راهبردهایی در جهت مقابله با آن پیش‌بینی گردیده است که این راهبردها در سه بعد تقنینی، قضایی و اجرایی قابل بررسی و ارزیابی است.

وژگان کلیدی: اقرار، شکنجه، حقوق بین الملل، فقه.

۱. دانشجوی حقوق جزا و جرم‌شناسی.

مقدمه

شکنجه به‌عنوان یکی از جرایم مخالف با شأن و کرامت انسانی، از جمله اموری است که از دیر باز اندیشه عدالت‌خواهان و مصلحان جهان را به خود مشغول نموده است. اگر چه اندیشه‌ها در مسیر تکامل خود به سوی برقراری یک روند فطرت‌مدار و عادلانه پیش می‌رود، با این حال لزوم توجه بیشتر به اقدامات فراگیر و نظام‌مند، در خصوص حمایت از نوع بشر، در مقابل تعدیات گوناگون از سوی صاحبان قدرت ضروری به‌نظر می‌رسد. در ابتدا شکنجه، به‌صورت عملی مشروع و شیوه‌ای قانونی جهت انجام روند تحقیق و بازجویی مطرح بوده است. پیشرفت فرهنگی و حقوقی جوامع بشری و پرداختن به مقوله ممنوعیت شکنجه از سوی اندیشمندان قرن هیجدهم و نوزدهم چون بکاریا، روسو و مونتسکیو، منشأ تحولاتی در خصوص جرم‌انگاری شکنجه و ممنوعیت آن در قوانین کشورهای مختلف گردید. شکنجه به جهت ماهیت عمل به دو نوع جسمی و روانی تقسیم می‌شود و به اعتبار قربانی جرم نیز در قالب دو نوع شکنجه متهم و غیر متهم قابل بررسی است.

در این مقاله ممنوعیت شکنجه را از منظر حقوق بین‌الملل و فقه در قالب چهار بند مورد تعمق و کنکاش قرار می‌دهیم که عبارتند از الف) مفهوم شکنجه؛ ب) منشاء مشروعیت شکنجه؛ ج) ممنوعیت شکنجه در حقوق بین‌الملل؛ د) ممنوعیت شکنجه در فقه.

۱. مفهوم شکنجه

در اسناد بین‌المللی تعاریف متفاوتی از شکنجه ارائه شده است که جامع‌ترین آن‌ها را می‌توان تعریف کنوانسیون منع شکنجه ۱۹۸۴، دانست. ماده یک آن مقرر می‌دارد: شکنجه عبارت است از وارد کردن عمدی هرگونه درد یا رنج شدید بدنی یا روانی به یک شخص از جانب مأمور رسمی دولت و یا کسی که در سمت رسمی عمل می‌کند و یا به تحریک و اجازه و یا سکوت او به‌منظور اخذ اطلاعات و یا اقرار از او و یا شخص ثالث.

در حقوق کیفری ایران، درد و یا رنجی که از مجازات‌های قانونی ناشی می‌شود و یا جزء لاینفک و یا لازمه آن‌هاست از شمول این تعریف خارج است. ولی اصل سی هشتم قانون اساسی، اعمال هرگونه شکنجه را منع نموده و دلایل به‌دست‌آمده از این طریق را فاقد ارزش و

اعتبار دانسته است، در حالی که ماده ۵۷۸ قانون مجازات اسلامی که ضمانت اجرای کیفری این اصل است با محدود کردن مصادیق شکنجه تنها به شکنجه جسمی، پرداخته است.

۲. منشأ شکنجه

یکی از مهم ترین دلایل اثبات دعوا (چه در امور مدنی و چه در امور کیفری) «اقرار» است. تفاوت اقرار با سایر ادله اثبات دعوا در این است که به طور معمول اقرار به جهت دلالت بیشتری که بر واقع دارد، از ارزش و اعتبار خاصی برخوردار است.

اقرار از زمان های گذشته به عنوان بهترین و مطمئن ترین دلیل برای اقناع وجدان قاضی نسبت به محکوم کردن شخص محسوب می شده است، هرچند که امروزه در صحت این سخن تردیدهایی به وجود آمده است. (صادقی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۳۸)

اقرار همیشه از اعتبار بالایی برخوردار بوده است و در مورد اقرار اصطلاحات دیگری همچون «سَيِّدُ الْأَدْلَةِ»، «عرش الدلائل» «ملکه دلایل» نیز به کار رفته است. به این ترتیب مشاهده می شود که اقرار (هم در امور کیفری و هم در امور مدنی) از اهمیت خاصی برخوردار است. غالباً در رسیدگی به دعوا و دلایل آن و بعد از صدور حکم، قاضی دچار یک نوع نگرانی است و احتمال می دهد که در نتیجه انجام تکلیف از جانب او، حقی پنهان مانده باشد؛ ولی در حکمی که مستند آن اقرار باشد، گویا اصحاب دعوا و قاضی متفقاً به یک نقطه رسیده اند. به همین دلیل اقرار از آغاز تمدن بشر نزد همه ملل و جوامع مورد توجه بوده است.

در نظام های حقوقی قدیم، اقرار از ارزش خاصی برخوردار بود و به خصوص در «نظام تفتیشی» (که از جمله خصوصیات آن حرفه ای بودن قضات، وحدت قاضی و دادستان، کتبی بودن رسیدگی، غیرعلنی بودن رسیدگی و غیر ترافعی بودن رسیدگی بود) اقرار متهم مهم ترین دلیل اثبات جرم محسوب می شد. اقرار، قاضی را از رسیدگی به سایر دلایل بی نیاز می کرد و او می توانست بدون دغدغه خاطر، حکم محکومیت متهم را صادر کند. «ژوس» حقوق دان فرانسوی قبل از انقلاب کبیر ۱۷۸۹ م می نویسد: «آن گاه که شخصی به ارتکاب جنایتی متهم می شود، هیچ کسی بهتر از خود او نسبت به بی گناهی یا بزه کاری اش آگاهی کامل ندارد. در نتیجه، بین همه دلایل که توان کشف حقیقت را دارند، دلیلی که از همه مهم تر و از هرگونه

اشتباهی نیز مصون است.، اقرار متهم است.» (آشوری، ۱۳۸۴، ج: ۱، ۳۸)

تأثیری که اقرار در پایان بخشیدن به رسیدگی‌های کیفری داشت سبب شد که قضات، رفته‌رفته برای اخذ آن به وسایلی متوسل شوند و به این ترتیب، شکنجه متهمانی که از پاسخ دادن به پرسش‌های قضات امتناع می‌کردند، به تدریج در سراسر اروپا (به استثنای انگلستان در زمان‌های معین) و لاقلاً در رسیدگی به جرایم مهم، مرسوم شد. البته توسل به شکنجه تنها به قرون وسطی (که از سال ۳۹۵ میلادی یعنی زمان سقوط امپراطوری روم غربی تا سال ۱۴۵۳ میلادی یعنی زمان سقوط امپراطوری روم شرقی یا بیزانس ادامه داشت) اختصاص ندارد و قبل از این دوره نیز شکنجه وجود داشت. به طوری که در امپراطوری روم غربی، حتی در دوره جمهوری که در آن «نظام اتهامی» معمول بود، باز هم شکنجه غلامان مرسوم بود. پس از ظهور مسیحیت و گرویدن روم غربی به این آیین، شکنجه از بین نرفت و علی‌رغم اعتراض‌های اولیه کلیسا، شکنجه همچنان متداول بود.

یکی از امپراطوران روم شرقی به نام «ژوستین» شکنجه را فقط در مورد روحانیون و در ایام «حرام» تحریم کرد. از قرن دوازدهم میلادی به بعد هم با رجعت کلیسا به حقوق روم، این شیوه اخذ اقرار از متهمان دوباره مرسوم شد؛ به طوری که «پاپ اینوسان چهارم» در سال ۱۲۶۲ میلادی به صراحت به کار گرفتن شکنجه را در مورد کسانی که عقاید و افکارشان با عملکرد کلیسا هماهنگ نبود، تجویز کرد. (آشوری، ۱۳۸۴، ج: ۱، ۳۸)

۱-۲. شکنجه تمهیدی و شکنجه قبلی

با انتقال تدریجی دادرسی از دادگاه‌های مذهبی به محاکم عرفی به ویژه در اواخر قرون وسطی، شیوه تفتیشی متداول در کلیسا و به دنبال آن شکنجه متهمان، قانونی اعلام شد. شکنجه به طور معمول برای رسیدن به دو هدف اعمال می‌شد: در مورد اول که آن را «شکنجه تمهیدی» می‌نامیدند، هدف کسب اقرار از متهم و تکمیل پرونده مقدماتی بود، آن هم با توسل به وسایل خاصی که متأسفانه، نه فقط بسیاری از حقوق‌دانان و قضات قرون شانزدهم و هفدهم اروپا طرفدار آن بودند، بلکه برای اخذ نتیجه مطلوب‌تر از آن، دستوراتی نیز به مأمور اجرا صادر می‌کردند.

گاهی به هنگام اعمال شکنجه، حضور قضات عرفی به تبعیت از دادگاه‌های تفتیش عقاید

ضروری بود. به طور مثال، در ماده ۱۸ آیین نامه دادگاه تفتیش عقاید اسپانیا در عهد «شارل کنت» امپراطور آن کشور، حضور دو رئیس از رؤسای دادگاه تفتیش و یک راهب به عنوان منشی برای استماع اقرار متهم، پیش بینی شده بود.

اما مورد دوم که درباره محکومان به مرگ اعدام می شد و به «شکنجه قبلی» موسوم بود، با هدف اجبار محکوم علیه به معرفی معاونان و شرکای احتمالی جرم به دستگاه قضایی، آن هم قبل از اجرای حکم اعدام به عمل می آمد. (آشوری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۰)

البته در سیستم دلایل قانونی هر چند اقرار، ملکه دلایل محسوب می شد لیکن در همه اتهامات قابل اعمال نبود. فرمان بزرگ کیفری اوت سال ۱۶۷۰ میلادی پادشاه فرانسه، برای صدور دستور شکنجه متهم برای اخذ اقرار شرایط سه گانه زیر را قائل شده بود: اول، سزای جرم ارتكابی در صورت اثبات باید اعدام باشد؛ دوم، انتساب عمل به متهم؛ سوم، وجود دلایل موجه علیه متهم که ارزیابی آن بر عهده قاضی نهاده شده بود و می توانست ناشی از اقرار متهم در خارج از دادگاه یا شهادت یک نفر علیه متهم همراه با یک قرینه یا شهرت بد متهم یا قراین دیگر از قبیل دستگیری متهم مسلح به شمشیر در حوالی محل وقوع حادثه و امثال آن باشد (آشوری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۶۹)

بدین ترتیب، اعمال شکنجه کاملاً قانونی بوده و مغایر با حس عدالت خواهی قضاوت و حقوق دانان آن عصر تلقی نمی شد. در ایتالیا، قضات و حقوق دانان را عقیده بر آن بود که متهم را بلافاصله بعد از شکنجه باید بر روی تشکی قرار داد و پس از انتقال او به کنار آتش و مختصری استراحت، قاضی باید برای بار دیگر او را مورد پرسش و سؤال قرار دهد (آشوری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۷۰)

۲-۲. شرط اختیار در نظام های حقوقی معاصر

در نظام های حقوقی معاصر، اقرار دلیلی بیش نیست و مانند همه دلایل، قابل خدشه است. (شریفی خضارتی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۷۵) امروزه از جمله مواردی که اقرار از دیدگاه حقوقی بدون ارزش و اعتبار قلمداد می شود، زمانی است که «اقرارکننده» (مقر) شرایط قانونی لازم را که غالباً عبارت اند از بلوغ، عقل، قصد و اختیار نداشته باشد. آنچه که از شرایط فوق به بحث شکنجه مربوط می شود، شرط اختیار است. در واقع، یکی از شرایط قانونی اقرارکننده این است که او

باید در ادای اقرار، مختار باشد؛ بنابراین، هرگاه با تهدید و اعمال فشار، فردی را وادار به اقرار کنند، مقرر به دلیل مکره بودن (حتی در مواردی مجبور بودن) دارای اختیار نیست، لذا اقرارش محل اعتبار نخواهد بود. از این رو، اقرار مبتنی بر شکنجه، هم که غالباً براساس فشارهای مادی (جسمی یا روحی) روانی به مقرر به عمل می‌آید، از لحاظ حقوقی بی اعتبار است.

۳. ممنوعیت شکنجه در حقوق بین الملل

شکنجه به تدریج در قرون هجدهم و نوزدهم میلادی، از لحاظ قانونی لغو شد؛ اما به رغم تحریم شکنجه در متون قانونی و تعیین مجازات برای کسانی که برای اخذ اقرار از متهم به آن متوسل می شدند، شکنجه در عمل و در بسیاری از کشورها به حیات خود ادامه داد. تردیدی نیست که اگر دولت‌ها به وظیفه خود در زمینه مجازات شکنجه‌گران عمل می کردند، نیازی به مداخله جامعه بین الملل باقی نمی ماند. لیکن متأسفانه در بسیاری از موارد، دولت‌ها بر عملکرد عمال خود چشم پوشی می کردند و بدین ترتیب، با مجازات نکردن مسئولان شکنجه به طور غیر مستقیم بر اعمال آنان مهر تأیید می زدند و در نتیجه شکنجه در خفا و به طور غیر رسمی ادامه یافت و بعضاً در زمان حاضر نیز مشاهده می شود. (آشوری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۰)

امروزه اهمیت منع پدیده شکنجه در سطح بین المللی، به رسمیت شناخته شده است. از جمله اسناد بین المللی که شکنجه را منع کرده اند عبارت اند از: ماده ۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر سازمان ملل متحد (۱۹۴۸)، ماده ۳ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر (۱۹۵۰)، پیمان نامه منع و مجازات شکنجه در قاره آمریکا (۱۹۸۵)، ماده ۵ منشور حقوق بشر و ملل آفریقا (۱۹۸۱)، ماده ۷ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶)، پیمان نامه اروپایی منع شکنجه که به موجب آن «کمیسیون منع شکنجه» به وجود آمده است و نهایتاً، کنوانسیون سازمان ملل متحد علیه شکنجه و سایر مجازات‌ها و رفتارهای ظالمانه غیر انسانی و خوارکننده (۱۹۸۴)، در همه اسناد مذکور، شکنجه تقبیح و مکانیزم‌هایی برای جلوگیری از ارتکاب آن و الزام دولت‌ها به جرم دانستن شکنجه و جبران خسارت قربانیان آن پیش بینی شده است. (آشوری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۰)

۳-۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر

اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ به عنوان نخستین سند جهانی حقوق بشر شکنجه و رفتار یا مجازات بی رحمانه غیر انسانی را مطابق ماده ۵ خود ممنوع اعلام می نماید. چنین ممنوعیتی پس از این در سطح وسیعی از اسناد بین المللی ورود یافته و مبدل به ممنوعیتی رایج در اسناد بین المللی گردید.

در اعلامیه جهانی حقوق بشر علاوه بر این که از واژه شکنجه تعریف به عمل نیامده، ضمانت اجرایی هم برای آن پیش بینی نشده است پس ملاحظه می گردد که مواد این اعلامیه در حد یک توصیه اخلاقی باقی مانده است ولی در عین حال نمی توان تأثیر فرهنگی و به تدریج عملی آن را نادیده گرفت. چنانکه دست اندرکاران نگارش اعلامیه ابراز عقیده کردند که اعلامیه هیچ مبنای حقوقی ندارد و هدفش تأثیرگذاری بر وجدان ها است و در عین حال نخستین گام در راه رشته ای از توافق ها به حساب می آید که بعدها باید قدرت قانونی بیابند.

۳-۲. اساسنامه دیوان کیفری بین المللی

تصویب اساسنامه دیوان کیفری بین المللی بیانگر نقطه عطفی در حقوق بین الملل کیفری است که می تواند موجب توسعه هنجارهای حقوق بین المللی مربوط به ممنوعیت شکنجه شود. در اساسنامه مفاهیمی همچون شکنجه به عنوان مصادیقی از جنایت علیه بشریت تلقی شده اند. اساسنامه شامل یک دیباچه ۱۳ فصل و ۱۲۸ ماده است. اساسنامه راهکارهای سه گانه ای برای رجوع به دیوان مقرر نموده است:

الف) دولت های عضو: دولت های عضو می توانند وضعیتی را که به نظر می رسد یک یا چند جنایت ارتکاب یافته است به دادستان ارجاع کنند. ارجاع یک وضعیت و نه موضوع به دادستان اجازه خواهد داد. بر مبنای تحقیقات خود هویت اشخاصی را که باید تعقیب کند شناسایی نماید.

ب) شورای امنیت: شورای امنیت نیز می تواند به موجب فصل هفتم منشور ملل متحد وضعیتی را به دیوان ارجاع کند.

ج) دادستان: دیوان هم چنین می تواند صلاحیت خود را هنگامی که دادستان تحقیقی را به ابتکار خود شروع نموده باشد اعمال کند (ماده ۱۳) صلاحیت دادستان فرصتی برای دیوان

فراهم می‌آورد تا در مواردی که دولت‌های عضو یا شورای امنیت بنا به ملاحظات می‌توانند چنین وضعیتی را به دیوان ارجاع کنند مداخله نماید.

۳-۳. کنوانسیون منع شکنجه سازمان ملل

کنوانسیون منع شکنجه سازمان ملل متحد که مشتمل بر یک مقدمه و ۳۳ ماده است طی قطعنامه ۴۶ و ۳۹ در ۱۰ دسامبر ۱۹۸۴ به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد رسید و در ۲۶ ژوئن ۱۹۸۷ قدرت اجرایی یافت تا ۳۱ دسامبر ۱۹۹۵، تعداد ۲۹ کشور به این کنوانسیون پیوسته بودند (صادقی، ۱۳۷۷: ۴۰۲) اما در اواخر دهه ۱۹۹۰ میلادی این تعداد به ۱۰۷ کشور افزایش یافت (آشوری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۱) مقاوله‌نامه اختیاری کنوانسیون مذکور که در تاریخ ۱۸ دسامبر سال ۲۰۰۲ میلادی توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد تصویب شد، فقط برای دولتی که طرف پیمان‌نامه هستند، مفتوح است. (آشوری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۸)

این کنوانسیون یک کمیته خبرگان ده نفره تشکیل داده است که گزارش‌های ارسالی از سوی دولت‌ها را براساس ماده ۱۹ بررسی می‌کند. به علاوه، کمیته می‌تواند در صورت پذیرش اختیاری دولت مربوطه، شکایت‌نامه‌های اشخاص را علیه دول استماع کند. البته در سال‌های اولیه، تعداد این شکایت‌ها زیاد نبوده است. (صادقی، ۱۳۷۷: ۴۰۲)

ماده یک کنوانسیون منع شکنجه اشعار می‌دارد: «شکنجه» از نظر این کنوانسیون به هر عمل عمدی که بر اثر آن درد یا رنج شدید جسمی یا روحی علیه شخصی با هدف کسب اطلاعات یا گرفتن اقرار از او یا از شخص ثالث اعمال شود، اطلاق می‌گردد. هم چنین، تنبیه کردن شخصی به خاطر عملی که او یا شخص ثالث انجام داده یا احتمال می‌رود انجام دهد یا تهدید یا اجبار او یا شخص ثالث و نیز تنبیه شخص به هر دلیلی در مبنای تبعیض از هر نوع آن، شکنجه تلقی می‌شود. البته همین ماده اضافه می‌کند که رنج و دردی که به طور ذاتی یا تبعی لازم‌الاجازات‌های قانونی است، شکنجه، محسوب نمی‌شود. بند ۲ ماده ۲ این کنوانسیون نیز وضعیت‌های استثنایی و فوق‌العاده مانند جنگ، بی‌ثباتی سیاسی داخلی و هرگونه وضع اضطراری دیگر و هم چنین، دستور مقام مافوق را توجیه‌کننده شکنجه ندانسته و شکنجه‌گران را مسئول اعمال خود تلقی کرده است. (مهرپور ۱۳۹۰: ۹۷-۹۶)

از دیگر مواردی که در کنوانسیون منع شکنجه وجود دارد می‌توان به مسائلی همچون تکلیف

دولت‌ها به تعقیب و محاکمه مرتکبین شکنجه، ایجاد امکانات لازم برای طرح شکایت از سوی قربانیان شکنجه، جبران خسارت قربانیان شکنجه از سوی دولت، بی‌اثر بودن اقرار ناشی از شکنجه، جرم‌انگاری اعمالی که شکنجه تلقی می‌شوند و آموزش لازم به کارکنان زندان‌ها برای آشنایی با ممنوعیت شکنجه اشاره کرد. (آشوری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۲)

در نگاه اول به مفاد کنوانسیون منع شکنجه ممکن است به این نتیجه برسیم که مجازات اعدام در محدوده آن قرار نمی‌گیرد، چرا که ماده یک در مقام تعریف شکنجه، درد و رنج ناشی از اجرای ضمانت اجراهای قانونی یا نهفته در آن‌ها را از شمول عنوان شکنجه مستثنی کرده است. با این حال، براساس ماده ۱۶ کنوانسیون مذکور، دول عضو باید در قلمرو خود از ارتکاب سایر اعمال ظالمانه غیرانسانی یا خوارکننده که شکنجه به معنای مذکور در ماده یک محسوب نمی‌شود، ولی از سوی یک مقام رسمی انجام گرفته یا مورد تشویق قرار می‌گیرند، جلوگیری کنند.

بسیاری از گزارش‌های ارسالی از سوی دولت‌ها به کمیته، به ضوابط مربوط به اجرای مجازات اعدام و چگونگی استرداد مجرمانی که ممکن است به اعدام محکوم شوند به کشورهای دیگر و نیز اقدام‌های انجام گرفته برای لغو مجازات اعدام اشاره کرده‌اند که گاهی سؤال‌های اعضای کمیته، موجب این گونه پاسخ‌ها شده‌اند.

این امر نشان می‌دهد که حداقل برخی از اعضای کمیته، معتقدند که منع مجازات اعدام در محدوده شمول کنوانسیون منع شکنجه قرار می‌گیرد، لیکن هیچ چیزی وجود ندارد که نشان دهد آیا این امر در محدوده ماده ۱ یا ۱۶ و یا هر دو ماده قرار می‌گیرد. (صادقی، ۱۳۷۷: ۴۰۳ - ۴۰۲)

اما به هر حال این حقیقت تلخ را باید بپذیریم که علی‌رغم همه مبارزات و اقدام‌های ملی و بین‌المللی، شکنجه متهمان با هدف اخذ اقرار از آنان هنوز هم در بسیاری از کشورهای جهان، حتی در اتهامات غیرسیاسی و غیرامنیتی رایج است. گزارش «عفو بین‌الملل» به کمیسیون فرعی اعتلاء و حمایت از حقوق بشر در ۱۴ اوت ۲۰۰۱ در ژنو، حکایت از آن دارد که شکنجه و بدرفتاری در آغاز هزاره سوم میلادی، در بیش از ۵۰ کشور جهان همچنان ادامه دارد. عفو بین‌الملل به نوبه خود به مواردی چند و از جمله ضرب و جرح جوانی شانزده ساله از سوی

پلیس بلغارستان تا سرحد مرگ و هم‌چنین تجاوز پلیس آمریکا به یک سیاه‌پوست اشاره کرده است. (آشوری، ۱۳۸۴: ۴۳-۴۲)

۴. ممنوعیت شکنجه در فقه

به‌طور کلی تعذیب و ایذاء انسان نسبت به انسان دیگری به‌عنوان اولی در شرع حرام بوده و نزد عقل و عقلاء قبیح و ظلم است و بنابراین هیچ کس نباید دیگر افراد بشر را به هر شکلی مورد عذاب و اذیت قرار دهد. این موضع‌گیری کلی در قبال تعذیب حکم تمامی فقها بوده و بر آن دلایل نقلی و عقلی متعددی اقامه می‌نمایند. چنین موضعی به شکل کلی شامل دو شق اول مصداق تعذیب (تعذیب انسان نسبت به انسان دیگر و انسان نسبت به حیوان) و شق اخیر آن یعنی تعذیب افراد به‌منظور اخذ اقرار یا به‌طور دقیق‌تر تعذیب به‌معنای شکنجه به‌عنوان مصطلح حقوقی به‌منظور گرفتن اقرار صورت می‌گیرد اما اگر گرفتن اقرار و اعتراف از متهم، متوقف بر زدن، زندانی کردن و شکنجه کردن یا تهدید به یکی از این‌ها باشد، آیا از نظرگاه اسلام چنین شکنجه اقرار جایز است؟ ظاهر ادله، نصوص و فتاوا این است که چنین کارهایی جایز و نافذ نیست.

۴-۱. روایات

۱. «علی بن محمد بن به‌ندار، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن أبي البختري، عن أبي عبد الله: إن أمير المؤمنين قال: من أقر عند تجريد أو تخويف أو حبس أو تهديد، فلا حد عليه»؛ ابوالبختري از امام صادق (ع) روایت کرد که فرمود: امیرالمؤمنین (ع) فرمود: کسی که موقع تجرید (برهنه کردن و تهدید به تازیانه زدن) یا تخویف یا حبس یا تهدید، اقرار کند، حدی بر او جاری نمی‌شود. (کلینی، ۱۴۳۰، ج ۷: ۲۶۱) در مرآة العقول، مجلسی حدیث را ضعیف دانسته (مجلسی، ۱۴۳۸، ج ۲۳: ۴۰۵)

مجلسی اول می‌گوید: بیشتر اصحاب بدان عمل کرده‌اند و به جهت شهرت و موافقت با اصول ضعیف آن جبران می‌شود و اگر روایت را حمل کنیم به موردی که مقرر، دزدی نکرده باشد و در نتیجه فشار مجبور به اقرار شده باشد، جمع آن با دیگر روایات ممکن است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰: ۲۳۶)

۲. «علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن النوفلی، عن السکونی، عن أبی عبد الله الله قال: قال إن أبغض الناس إلى الله - عز وجل - رجل جرد ظهر مسلم به غیر حق»؛ سکونی از امام صادق - علیه السلام - نقل کرد که فرمود: رسول خدا فرمود: مبعوض ترین مردم نزد خدا کسی است که پشت مسلمانی را بی جهت برهنه سازد. (کلینی، ۱۴۰۳، ج ۷: ۲۶۰) در دعائم الاسلام با این اضافه روایت شده است: «ومن ضرب فی غیر حق من لم یضربه أوقتل من لم یقتله»؛ کسی که بی جهت کسی را بزند که او را نزده و کسی را بکشد که او را نکشته است. (نوری، ۱۴۲۷، ج ۱۸: ۲۷)

۳. «علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن هشام بن سالم، عن سلیمان بن خالد، قال: سألت ابا عبد الله الا عن رجل سرق سرقة نکابر عنها للمدرب فجاء بها بعینها، هل یجب علیه القطع؟ قال: نعم، ولكن لو اعترف ولم یجی بالسرقه لم تقلع یاده؛ لانه اعترف های العذاب»؛ سلیمان بن خالد گفت: از امام صادق - علیه السلام - پرسیدم: شخصی چیزی دزدیده ولی انکار می کند. پس از این که او را می زنند مال دزدیده شده را عیناً می آورد؛ آیا واجب است دستش بریده شود؟ فرمود: آری. ولی اگر اعتراف کرد ولی مال دزدیده شده را نیاورد، دستش بریده نمی شود؛ چون زیر شکنجه اعتراف کرده است (کلینی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۲۲۳، ح ۹)

شیخ در تهذیب الاحکام آن را روایت کرده است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰: ۱۰۶، ح ۲۸) علامه مجلسی می گوید: روایت حسن است (مجلسی، ۱۴۰۷، ج ۲۳: ۳۴۶) والد بزرگوارش می گوید: روایت حسن همانند صحیح است (مجلسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰: ۲۳۶) ۴. «وبهذا الإسناد محمد بن الحسن، عن الحسن بن الحسن بن أبان، عن إسماعیل بن خالد عن أبی جعفر (ع): إن أول من استحل الأمراء العذاب، لکذبة کذبها أنس بن مالک علی رسول الله: سمر بد رجل إلى الحائط و من ثم استحل الأمراء العذاب»؛ از امام باقر - علیه السلام - نقل شده که فرمود: اولین چیزی که باعث شد اُمرا شکنجه را روا بدانند، دروغی بود که انس بن مالک بر پیامبر بست. او گفت: پیامبر دست مردی را به دیوار میخکوب کرد. از این جا بود که اُمرا شکنجه را مباح دانستند (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۴۱، ح ۱۸).

۵- «عنه (أی محمد بن الحسن الصفار) عن الحسن بن موسى الخشاب، عن غياث بن كلوب، عن إسحاق عن عمار، عن أبي جعفر الله عن أبيه: إن عليا كان يقول: لا قطع على أحد تخوف من ضرب والاقيد ولا سجن ولا تعنيف إلا أن يعترف؛ فإن اعترف قطع وإن لم يعترف سقط عنه لمكان التخويف»؛ علی - علیه السلام - می‌گفت: دست کسی که با زدن یا قید و بند یا زندان یا زور ترسانده شده بریده نمی‌شود، مگر این که اعتراف کند؛ اگر اعتراف کرد بریده می‌شود و اگر اعتراف نکرد حد جاری نمی‌شود؛ زیرا ترس در کار بوده است (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۱۲۸، ح ۱۲۸).

مجلسی اول در روضة المتقین آن را موثق دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۲۳۶). فیض گفته است: مراد از اعترافی که خودش بکند این است که بدون زور و ترس باشد. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱۵، ص ۴۱۲، ح ۱۵۳۷۹).

به نظر نگارنده گرچه مورد روایت سرقت و بریدن است؛ ولی تعلیلی که در ذیل روایت آمده است کلی است و می‌توان به عنوان کبرا در همه جا از آن استفاده کرد؛ فرموده است: «المكان التخويف» این یک علت منصوص است؛ یعنی هر جا اعتراف بر اثر ترس یا تهدید باشد به آن ترتیب اثر داده نمی‌شود.

۴-۲. آرای فقهای شیعه

۱. شیخ طوسی: کسی که زیر فشار کتک یا ترس و وحشت اقرار کرده باشد، قطع و رد جنس دزدیده شده واجب نیست (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰: ۱۰۶).

۲. محقق حلی: شرط است در مقرر... اختیار و نیز اگر با فشار اقرار کرد نه حد ثابت می‌شود و نه غرامت؛ اما اگر پس از اقرار با کتک جنس دزدیده شده را باز آورد، در نهاییه گفته است: قطع می‌شود و بعضی از اصحاب گفته‌اند: قطع نمی‌شود؛ زیرا این اقرار نیز یقین آور نیست، چون ممکن است مالی که در دست اوست از سرقت نباشد و این قول، خوب است (حلی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۱۷۶).

۳. علامه حلی: اگر مکره اقرار کرد اقرارش نافذ نیست نه در قطع (بریدن) نه در غرامت. پس اگر شخص متهم به دزدی شد و انکار کرد ولی پس از زدن اقرار کرد و جنس دزدیده شده را باز آورد در این جا شیخ گفته است: قطع می‌شود و بعضی گفته‌اند: قطع نمی‌شود؛ زیرا

- احتمال دارد این مالی که آورده از راه دزدی نبوده و این، حرف خوبی است (حلی، ۱۴۲۰، تحریر الاحکام، ج ۲، ص ۲۳۰).
۴. شیخ محمد حسن نجفی: پس اگر از روی اکراه و فشار اقرار کرد بدون هیچ خلاف و اشکالی اقرار او صحیح نیست... (نجفی، ج ۴۱، ص ۲۸۰؛ ج ۳۲، ص ۱۰ و ج ۳۵، ص ۱۰۴).
۵. امام خمینی: شرط است در مقرر، بلوغ... و اختیار، پس اعتباری نیست به... و همچنین مکره... (موسوی خمینی، ۱۳۳۸، ج ۲، ص ۴۴، مسأله ۸).
۶. آیه الله گلپایگانی: اگر متهم زندانی شود یا برهنه شود یا تهدید شود و اقراری کند که موجب حد باشد آیا حد اجرا می شود یا نه؟
- جواب: هر کس بر اثر زندان یا ترس یا برهنه شدن یا تهدید، اقرار کند، حد بر او جاری نمی شود. (مجمع المسائل، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۱۰، مسأله ۸۱).
۷. آیه الله سبزواری: اگر متهم با شکنجه اقرار کرد و بر اثر همان شکنجه در گذشت، عمدی حساب می شود و باید کسی که این کار را کرده قصاص شود. در شرح گفته است: چون شارع اذن نداده که با شکنجه اقرار گرفته شود که اگر شخص بر اثر شکنجه فوت کرد، قصاص ثابت می شود؛ چون از قبیل قتل عمدی است.
- ایشان در جای دیگر می گوید: آری، اگر شکنجه به جهت مصلحتی بوده که حاکم شرع صلاح دیده، چنان که در تعزیرات هست، در این مورد، تنها دیه پرداخت می شود. در شرح گفته است: زیرا چنان که قبلاً ذکر شد، خطای حاکم شرعی از بیت المال پرداخت می شود (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۹، ص ۶۷).

نتیجه گیری

با توجه به مطالب فوق باید گفت که ارتکاب شکنجه در همه انواع آن و به هر هدفی که صورت گیرد، از دیدگاه «حقوق جزای بین الملل» و فقه اسلامی مطرود و ممنوع است. ممنوعیت شکنجه یکی از مهم ترین هنجارهای مقبول و به رسمیت شناخته شده در جامعه بین الملل می باشد که با پیدایش و شکل گیری نظام مدرن حقوق بشری در اسناد مدون مورد

تأیید قرار گرفته و ابزارهایی جهت حمایت از افراد در مقابل این اقدام ضد بشری (شکنجه) تدارک دیده شده است.

بررسی انجام شده نشان می‌دهد که ارتکاب شکنجه در اسناد بین‌المللی مربوط به حقوق جنگ نیز مورد توجه قرار گرفته است که از آن جمله می‌توان به کنوانسیون‌های ۱۸۹۹ و ۱۹۰۷ لاهه، ماده ۳ مشترک کنوانسیون‌های ۱۹۴۹ ژنو و پروتکل‌های الحاقی به آن در سال ۱۹۷۷ اشاره کرد. مجمع عمومی سازمان ملل متحد هم در قطعنامه‌های مختلفی شکنجه را منع کرده است که از همه مهم‌تر پنج قطعنامه در فاصله سال‌های ۱۹۷۶-۱۹۷۳ میلادی هستند که حتی یک رأی منفی هم در مورد آن‌ها داده نشده است نکته دیگر آن است که در مقدمه کنوانسیون منع شکنجه (۱۹۸۴)، دولت‌ها با اشاره به ماده ۵۵ منشور ملل متحد، ماده ۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۷ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و اعلامیه مصوب ۹ دسامبر ۱۹۷۵ مجمع عمومی، در حمایت از همه افراد در قبال شکنجه نسبت به موادی توافق کرده‌اند.

در فقه اسلامی نیز به‌طور کلی تعذیب و ایذاء انسان نسبت به انسان دیگری به‌عنوان اولی در شرع حرام بوده و نزد عقل و عقلاء قبیح و ظلم است و بنابراین هیچ کس نباید دیگر افراد بشر را به هر شکلی مورد عذاب و اذیت قرار دهد. این موضع‌گیری کلی در قبال تعذیب، حکم تمامی فقها بوده و بر آن دلایل نقلی و عقلی متعددی اقامه می‌نمایند. چنین موضعی به شکل کلی شامل دو شق اول مصداق تعذیب (تعذیب انسان نسبت به انسان دیگر و انسان نسبت به حیوان) و شق اخیر آن یعنی تعذیب افراد به‌منظور اخذ اقرار یا به‌طور دقیق‌تر تعذیب به‌معنای شکنجه به‌عنوان مصطلح حقوقی به‌منظور گرفتن اقرار صورت می‌گیرد اما اگر گرفتن اقرار و اعتراف از متهم، متوقف بر زدن، زندانی کردن و شکنجه کردن یا تهدید به یکی از این‌ها باشد، ظاهر ادله، نصوص و فتاوا این است که چنین کارهایی جایز و نافذ نیست.

بدین ترتیب، تردیدی باقی نمی‌ماند که شکنجه با توجه به روایات و آراء فقهاء و با توجه به این‌که در نظام‌های حقوقی مختلف و اسناد و پیمان‌های بین‌المللی جرم شناخته شده است، در حال حاضر و حتی قبل از منشور لندن «یک جرم بین‌المللی» بوده است.

منابع

۱. ابو حنیفه، نعمان بن محمد تمیمی، دعائم الإسلام، ۲ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، دوم، ۱۳۸۵.
۲. آشوری، محمد، آیین دادرسی کیفری، تهران، ایران، انتشارات سمت، نهم، ۱۳۸۴.
۳. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۰۹.
۴. حلی، یحیی بن سعید، الجامع للشرائع، در یک جلد، مؤسسه سید الشهداء العلمیه، قم، ۱۴۰۵.
۵. سبزواری، سید عبدالاعلی، مذهب الاحکام فی بیان الحلال. الحرام، دار التفسیر قم، ۱۳۸۸.
۶. شامبیاتی، هوشنگ، حقوق کیفری اختصاصی، جلد سوم، تهران، ایران، انتشارات ژوبین، ۱۳۷۶.
۷. شریفی خضارتی، امیر، تأملاتی در مسائل کیفری، ج ۱، تهران، انتشارات اندیشه عصر، سوم، ۱۳۹۲.
۸. شریفی خضارتی، امیر، مقاله «ممنوعیت شکنجه در حقوق کیفری»، مجله حقوقی دادگستر، سال هفتم، شماره ۴۰، مهر و آبان ۱۳۸۹.
۹. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، در یک جلد، دار الکتاب العربی، بیروت، دوم، ۱۴۰۰.
۱۰. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، ۱۰ جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران، چهارم، ۱۴۰۷.
۱۱. فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی، الوافی، ۲۶ جلد، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، اصفهان، ۱۴۰۶.
۱۲. مجلسی محمدباقر، بحار الانوار، چاپ اول، ج ۷، مؤسسه طبع و نشر، بیروت، ۱۴۱۰.
۱۳. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، ۱۶ جلد، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۶.

۱۴. محقق حلی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ۴ جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم، دوم، ۱۴۰۸.
۱۵. مدنی، سید جلال الدین، ادله اثبات دعوا، تهران، انتشارات پایدار، هشتم، ۱۳۸۴.
۱۶. موسوی خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، مؤسسه مطبوعات دار العلم، قم، ۱۴۳۹.
۱۷. مهرپور، حسین، نظام بین‌المللی حقوق بشر، تهران، ایران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۷.
۱۸. میرمحمد صادقی، حسین، حقوق جزای بین‌الملل «مجموعه مقالات» تهران، ایران، نشر میزان، ۱۳۷۷.
۱۹. میرمحمد صادقی، حسین، حقوق کیفری اختصاصی «جرایم علیه اشخاص»، تهران، نشر میزان، سوم، بی‌تا.
۲۰. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۴۳ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت، هفتم، ۱۴۰۴.
۲۱. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۱۶، بیروت، مؤسسه آل‌البیت، بی‌تا.
۲۲. ولیدی، محمد صالح، حقوق جزای اختصاصی «جرایم علیه عفت و اخلاق عمومی...»، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۸۰.

مسئولیت مدنی قاضی و مبانی آن با تطبیق در حقوق افغانستان

محمد داود حیدری^۱

چکیده

اهمیت و جایگاه مسئولیت مدنی و الزام به پرداخت خسارت به خصوص در دنیای ماشینی معاصر بر کسی پوشیده نیست. عدم مسئولیت نظام جامعه را سست کرده و موجب تضییع حقوق برای همگان خواهد شد. از آنجایی که مسئولیت برای قاضی، می تواند دغدغه ها و نگرانی های زیان دیده مبنی بر عدم جبران خسارت را از ناحیه قاضی از بین برده و در تأمین عدالت اجتماعی و تحقق جامعه سالم و کارآمدی بهتر دستگاه قضایی نقش اساسی ایفا نماید؛ مقاله حاضر تحت عنوان «مسئولیت مدنی قاضی و مبانی آن با تطبیق در حقوق افغانستان»، مسئولیت مدنی قاضی و مبانی آن را به ویژه در حوزه حقوق افغانستان مورد تحقیق و بررسی قرار داده است. براساس نظر همه حقوق دانان و هم چنین حقوق افغانستان، قاضی دارای مسئولیت مدنی است؛ اما این مسئولیت به طور مطلق نبوده، بلکه مبتنی بر تقصیر است. به این ترتیب تصمیمات نادرست و مبتنی بر تقصیر قاضی، موجب مسئولیت مدنی شده و او شخصاً ملزم به ترمیم و جبران خسارت خواهد بود. اما در صورت خطا و اشتباه، مسئولیت شخصی برای قاضی به وجود نخواهد آمد و در این فرض قاضی ملزم به جبران خسارت نبوده، بلکه خسارات وارده را حاکم از بیت المال جبران خواهد کرد؛ اما در عرصه کیفری این مسئولیت وجود نداشته، بلکه قاضی از مصونیت نسبی برخوردار است تا زمانی که او در سمت قضاوت باشد نمی توان وی را مورد پیگرد کیفری قرار داد.

واژگان کلیدی: مسئولیت مدنی، مبانی مسئولیت، قاضی، حقوق افغانستان، تقصیر، خطر.

۱. فارغ التحصیل سطح چهار حوزه علمیه و ماستری رشته حقوق خصوصی.

مقدمه

پاسخگو بودن و مسئولیت داشتن، در انجام دادن دقیق وظایف نقش اساسی را ایفا می‌نماید؛ افراد زیادی در جامعه وجود دارند که اگر مورد بازخواست قرار نگیرند به درستی به وظیفه خود عمل نمی‌کنند. لذا مسئولیت اهرمی است برای انجام بهتر امور در جامعه. در موضوع مورد بحث نیز قاضی چنانچه مسئول دانسته شود، در انجام وظیفه و تصمیمات قضایی با دقت و هوشیاری بیشتری عمل خواهد کرد. در ارتباط با موضوع مورد نظر این سؤال اساسی به ذهن تبادر می‌کند که آیا قاضی اساساً دارای مسئولیت است یا مصونیت؟ آیا می‌توان قاضی را در راستای قضاوت و داوری که انجام داده مورد مؤاخذه و پرسش قرارداد و یا این که او در انجام وظیفه‌ی که به عهده دارد، دارای مصونیت است؟

با توجه به این پرسش، اگر به این جمع‌بندی دست یافتیم که قاضی دارای مسئولیت است، آنگاه با پرسش دوم مواجه خواهیم شد که مبنای این مسئولیت چیست؟ چرا قاضی مسئول شناخته شده و او شخصاً ملزم به جبران خسارت می‌گردد؟ این جاست که ضرورت بحث مبنای مسئولیت مدنی نمایان می‌شود. البته هدف در این تحقیق ذکر مبنای نظری مسئولیت مدنی قاضی است؛ اما مبنای فقهی مسئولیت مدنی قاضی بحث مهم و اساسی است که مجال دیگری را می‌طلبد. به جاست که مباحث مسئولیت مدنی قضات را با واژه‌شناسی و توضیح مفهوم مسئولیت آغاز نماییم.

۱. مفهوم مسئولیت

مسئولیت در زبان عربی مصدر صناعی یا جعلی از کلمه مسئول و به معنای ضمانت، ضمان، تعهد، مؤاخذه است. مسئولیت چیزی با کسی بودن، به معنای به گردن و در عهده او و در ضمان او بودن است. (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۲۰۹۰۷) «ضمان» هم به ثبوت اعتباری چیزی در ذمه کسی به حکم شارع معنی شده است. (گرجی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۵۸)

در المنجد مسئولیت این گونه معنی شده است: «المسؤولية ما يكون به الانسان مسؤولاً و مطالباً عن أمور أو أفعالٍ أتاها؛ مسئولیت، یعنی مورد سؤال، مطالبه و بازخواست قرار گرفتن انسان در مورد امور و افعالی که انجام داده است.» (لویس معلوف، ۱۹۸۶، ص ۳۱۶) بنابراین، در لغت

مسئول بودن و مسئولیت داشتن کسی به این معنی است که از او سؤال و بازخواست شود و او پاسخگو باشد. مسئول به معنای مورد درخواست و نیز شخصی که چیزی از او درخواست شده نز آمده است. (شهیدی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۴۹)

مسئولیت در اصطلاح این گونه معنی شده است: «مسئولیت در معنای عام حقوقی به معنای متعهد و موظف بودن شخصی به انجام یا ترک عملی می باشد، مانند موظف بودن مرتکب عمل زیان بار و یا متخلف از اجرای تعهد قراردادی به جبران خسارت ناشی از عمل یا تخلف مزبور و نیز به معنای ثبوت کیفر مناسب در اثر ارتکاب عمل مجرمانه است؛ مثل استحقاق جاعل به تحمل مجازات مقرر برای ارتکاب عمل جعل، به این ترتیب مسئولیت در این معنی، مسئولیت مدنی و کیفری را در بر می گیرد.» (همان)

مسئولیت مدنی زمانی تحقق پیدا می کند که کسی ملزم به جبران خسارتی باشد که به دیگری وارد کرده است؛ به شخصی که مجبور به جبران خسارت وارده به دیگری باشد، گفته می شود که در قبال او «مسئولیت مدنی» دارد. (کاتوزیان، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۶) به تعبیر دیگر، مسئولیت مدنی در اصطلاح حقوقی عبارت است از تعهد قانونی شخص بر رفع ضرری که به دیگری وارد کرده است، خواه این ضرر ناشی از تقصیر خود وی باشد یا ناشی از فعالیت او. (جعفری لنگرودی، بی تا، ص ۲۹۷)

به هر حال، منظور از مسئولیت مدنی، التزام به جبران خسارت های ناشی از یکی از موجبات ضمان مانند اتلاف، تسبیب و یا عدم اجرای قرارداد می باشد. (عمید زنجانی، ۱۳۸۹، ص ۲۹) فقه در همین معنی لفظ ضمان را به کار برده است و معنی آن هر نوع مسئولیت اعم از مسئولیت مالی و مسئولیت کیفری است. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۳) بنابراین، معنی اصطلاحی به معنای لغوی نزدیک است؛ چرا که در جامعه نیز مسئول بودن و مسئولیت به این معنی است که شخص باید پاسخگوی برخی از اعمال خویش باشد.

با عنایت به تعریف عام مسئولیت مدنی که در هر مورد که شخص ملزم به جبران خسارت دیگری گردد، در برابر او مسئولیت مدنی دارد، در مسئولیت قاضی می توان گفت: «هرگاه قاضی در نتیجه تصمیمات قضایی خود اعم از حکم یا قرار در خصوص دعوایی، مسئول جبران خسارت وارده بر شخص زیان دیده شناخته شود مسئولیت مدنی دارد.» (سلطانی نژاد، بی تا، ص ۱۴۵)

نکته مهمی که در این تعریف باید مد نظر قرار گیرد، این است که خسارت باید ناشی از تصمیم قضائی باشد تا بتوانیم آن را در بحث مسئولیت مدنی قاضی مطرح نمائیم و الا اگر قاضی مسکنی خریداری نماید و قسمتی از پول آن را نپردازد در این جا مسئولیت وی قراردادی می باشد؛ یا اگر در حین رانندگی بی احتیاطی کند و کسی را زیر بگیرد در این جا مسئولیت وی تحت عنوان مسئولیت مدنی قاضی مطرح نمی گردد، بلکه در این موارد مسئولیت مانند سایر اشخاص می باشد نه مسئولیت خاص قاضی.

۲. مسئولیت مدنی و مصونیت کیفری و شغلی قاضی

در پاسخ به این سؤال که آیا قاضی دارای مسئولیت است یا مصونیت؟ باید گفت گرچه بعضی به مصونیت معتقدند و قاضی را پاسخگو در قبال تصمیمات شان نمی دانند؛ اما آنچه مورد پذیرش اسلام و بیشتر حقوق دانان و نیز حقوق افغانستان قرار گرفته، مسئولیت مدنی برای قاضی است. در حوزه مسائل مدنی مصونیت برای قاضی پذیرفته نشده است.

البته از این نکته مهم نباید غافل شد که حقوق دانان در مسائل کیفری و شغلی برای قضات مصونیت نسبی را قائل شده اند. این مصونیت برای امر قضاوت بسیار مهم و اساسی است اگر قضات از چنین مصونیتی برخوردار نبودند و عزل و نصب آن ها بدون رعایت هیچ نوع قید و شرطی مانند سایر کارمندان دولتی در اختیار رؤسای آنان قرار داشت، یقیناً آن ها نمی توانستند با بی طرفی و استقلال کامل وظایف شان را به نحو درست انجام داده دهند. بنابراین، برای این که قضات بتوانند با آرامش خاطر و استقلال به وظایف خطیر و حساس خود بپردازند، علاوه بر مصونیت کیفری، قوانین و مقررات یک نوع مصونیت شغلی نیز برای آن ها قائل شده است. (انصاری، ۱۳۵۲، ص ۱۵۴)

قوانین افغانستان نیز مصونیت کیفری و شغلی قضات را مورد تأیید قرار داده است. براساس حقوق افغانستان به تخلفات و اتهامات قضات، دادگاه عالی افغانستان یعنی ستره محکمه رسیدگی می کند. در ماده ۱۲۷ قانون اساسی افغانستان مقرر شده است که ولسی جرگه با اکثریت دوثلث کل اعضا اگر اتهام را تصویب کند متهم از وظیفه عزل می شود.

ماده ۱۳۳ قانون اساسی افغانستان رسیدگی به اتهامات علیه قاضی را در صلاحیت دادگاه

عالی یعنی ستر محکمه قرار داده و این رسیدگی بعد از عزل از سمت قضاوت امکان پذیر است و در این مورد مقرر داشته است: «... در صورتی که ستره محکمه اتهام را وارد بداند پیشنهاد عزلش را به رئیس جمهور تقدیم و با منظوری آن از طرف رئیس جمهور، قاضی متهم از وظیفه معزول و مطابق به احکام قانون مجازات می شود.»

به این ترتیب قضات تا هنگامی که در مسند وظیفه قضاء باقی باشند و به طور رسمی و قانونی از این سمت عزل نشوند، هیچ نهاد یا شخصی صلاحیت تعقیب و بازجویی و محاکمه آنان را ندارد. (احمدی، صداقت، ۱۳۸۸، ص ۴۰۸) و سرانجام این که تعقیب و محاکمه قضات در صورتی که در سمت خود باقی باشند در حوزه کیفری ممکن نیست.

اما در امور حقوقی این مصونیت وجود ندارد و نمی توان این مصونیت را شامل امور حقوقی دانست. هرگاه از قضات در مسائل حقوقی شکایت شود، می توان مانند افراد عادی آن ها را تحت تعقیب قرارداد؛ بنابراین، در تخلفات حقوقی و مدنی قاضی قابل تعقیب و پیگرد قرار می گیرد. زیرا امور حقوقی از جمله مواردی است که نمی توانند قاضی را از انجام وظیفه اش باز دارد؛ اما هرگاه نتیجه محاکمه و تعقیب حقوقی به ضرر و زیان قاضی تمام شود و عملیات اجرایی علیه او ضرورت پیدا کند، نمی توان قاضی را توقیف کرد. مثلاً، در جریان رسیدگی حقوقی اگر قاضی ملزم به پرداخت وجه نقد شود، در صورت عدم پرداخت، قاضی را نمی توان توقیف کرد؛ بلکه آن وجه را می توان از حقوق او کسر و یا این که اموال او را طبق مقررات توقیف نمود. هم چنین می توان قاضی را در امور خلافی و تخلفات مربوط به مقررات عبور و مرور مورد تعقیب قرارداد؛ اما در مورد این گونه تخلفات نیز امکان توقیف قضات وجود ندارد. (انصاری، ۱۳۵۲، ص ۱۷۷-۱۷۹)

۱-۲. پیشینه مسئولیت مدنی قاضی

در شریعت اسلامی مسئولیت دولت به طور عام و قاضی به طور خاص سابقه ای طولانی دارد. این مسأله در فراز دوازهم نامه امام علی (ع) به مالک اشتر تصریح شده است: اگر به قتل خطائی گرفتار شدی و شمشیر و تازیانه و دستت به ناروا کسی را کیفر داد... مبادا در اثر زمامداری مغرور شوی و حق اولیای مقتول را نپردازی و رضایت آن ها را جلب نکنی». در نامه ۱۸ به عبدالله بن عباس و برخی روایات و بالاخص روایت «إن ما أخطأت القضاة فی دم أو قطع

فعلى بيت المال المسلمين» نیز این موضوع به صراحت بیان شده است.

فقه‌ها در بحث از قاعده لاضرر، اتلاف، تسبیب و قاعده غرور راجع به مسؤولیت و ضمان بحث کرده و هم‌چنین مباحثی را در مورد مسؤولیت قاضی در قبال خطا و اشتباهاتش با استفاده از احادیث و روایات پیامبر (ص) بیان کرده‌اند و به هر حال مسؤولیت مدنی دادرس در نوشته‌های فقهی نیز پذیرفته شده است. در این نوشته‌ها، مسؤولیت جبران زیان وارده در درجه اول بر عهده دادرس و در صورت عدم امکان، بر عهده بیت‌المال قرار داده شده است: «ما اخطات القضاة فى دم او قطع فهو على بيت مال المسلمين». (خرعاملی، ۱۳۸۷، ج ۱۸، ص ۱۶۵)

با توجه به مطالب و نمونه‌های که اشاره شد، به‌خوبی روشن می‌گردد که در فقه مسؤولیت برای قضات پذیرفته شده و این مسؤولیت مبتنی بر تقصیر است؛ اما در صورتی که تقصیری در میان نباشد بلکه درعین تلاش و سعی، قاضی مرتکب خطا و اشتباه شود، در این فرض قاضی مسؤولیت شخصی نخواهد داشت بلکه مسؤولیت به عهده حاکم و خسارت از بیت‌المال جبران خواهد گردید.

سرانجام این که در حقوق اسلام، برخلاف حقوق غربی، هیچ‌گاه حاکم از مسؤولیت مبری نبوده و از لحاظ نظری مانند دیگران مسئول اعمال زیان‌آور خود تلقی می‌شود: «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة». (صفایى، ۱۳۵۵، ص ۲۴۰)

در قانون اساسی و قوانین عادی افغانستان برای دستگاه قضایی جایگاه و موقعیت ممتاز در نظر گرفته شده و ماده ۱۱۶ قانون اساسی قوه قضائیه را به‌عنوان رکن مستقل دولت اسلامی افغانستان محسوب کرده است. صلاحیت رسیدگی به تمامی دعاوی حقیقی و حقوقی و حکمی به‌شمول دولت برایش تفویض شده و هیچ قانونی از دایره صلاحیت قوه قضائیه خارج نمی‌باشد. (ماده ۱۲۰ و ۱۲۲ قانون اساسی افغانستان)

قاضی را نمی‌توان بدون حکم رئیس جمهور گرفتار و یا توقیف نمود، جز در مورد جرم مشهود. (بند ۱ ماده ۶۷ قانون تشکیلات و صلاحیت محاکم قوه قضائیه جمهوری اسلامی افغانستان، مصوب ۱۳۸۴). چنین موقعیت اساسی برای نهاد قوه قضائیه و کارکنان دستگاه قضایی به این معنی نیست که آنان از مصونیت مطلق برخوردارند و در عرصه‌ی قضاوت و داوری مسؤولیتی ندارند؛ بلکه قضات در قوانین افغانستان از مسؤولیت مدنی برخوردارند.

پیشینه‌ی مسئولیت مدنی در افغانستان به تصویب قانون مدنی در سال ۱۳۵۵ برمی‌گردد و در قانون اساسی مصوب سال ۱۳۸۲ نیز به مسئولیت مدنی قاضی پرداخته شده است. (شفایی، ۱۳۸۵، ص ۵۴)

قانون اساسی افغانستان مسئولیت قاضی را پذیرفته و در ماده ۱۳۳ آمده است که در صورت تقصیر، قاضی از مسئولیت مدنی برخوردار است. در ماده ۱۲۷، قانون اساسی افغانستان با پیش‌بینی اتهام به جرم ناشی از اجرای وظیفه برای اعضای محکمه عالی یا ارتکاب جنایت از سوی قاضی، مسئولیت ناشی از تقصیر قاضی را مورد تأیید قرار داده است. بنابراین، در نظام حقوقی افغانستان قاضی در صورت تقصیر و کوتاهی مسئول است و باید پاسخگو باشد. (محمدی، ۱۳۹۰، ص ۴۰۱) ماده ۷۷۶ قانون مدنی افغانستان به مسئولیت مدنی در صورت اضرار به غیر بر اثر تقصیر اشاره کرده و قانون‌گذار در این ماده چنین آورده است:

«هر گاه به اثر خطا یا تقصیر ضرری به غیر عاید گردد مرتکب به جبران خسارت مکلف می‌باشد.»

کلمه «تقصیر» در قوانین افغانستان به خصوص در قانون مدنی در موارد گوناگونی مطرح شده و از جمله در این ماده قانون‌گذار واژه تقصیر را به کار برده است. قانون‌گذار در این ماده به یک قانون کلی و عام در راستای مسئولیت مدنی اشاره نموده که چنانچه ضرری ناشی از تقصیر به غیر وارد شود، زیان‌رساننده هر کسی باشد، دارای مسئولیت مدنی بوده و مسئول جبران زیان و خسارات وارده است. قاضی نیز چنانچه در قضاوت و دادرسی دچار خطا و یا تقصیر گردد و در نتیجه ضرر و زیان به دیگری وارد نماید، مسئولیت مدنی خواهد داشت. گرچه ظاهر این ماده اثر خطا و تقصیر را یکسان دانسته و هر دو را موجب مسئولیت دانسته است، اما باید توجه نمود که آیا مراد این ماده همین مطلب است و یا این که این ماده نیازمند توجیه و تفسیر دیگری است. ظاهر این ماده از شفافیت برخوردار نیست؛ زیرا ظاهر آن گویایی این است که قانون‌گذار هردو مورد را، یعنی خطا و اشتباهی را که اراده در آن نقشی ندارد و تقصیری را که معمولاً خواستگاه آن عمد و سوء نیت است، یکسان دانسته و زیان‌رساننده را ملزم به جبران خسارت دانسته است. چنین برداشتی از این ماده و یک‌نواخت دانستن اثر خطا و تقصیر از این ماده قابل تأمل است.

البته از مضمون این ماده می‌توان چنین دفاع کرد که چنانچه ایراد ضرر و زیان قاضی را مصداق اتلاف بدانیم و حکم اتلاف را در تصمیمات نابجا و نادرست و اضرار قاضی، حاکم بدانیم؛ این ماده موافق محتوی قاعده اتلاف خواهد بود. در اتلاف یکی از اصول مقرر و پذیرفته شده این است که هیچ فرقی بین قصد و عدم قصد، علم و جهل و بلوغ و عدم بلوغ و عقل و جنون نیست و دلیل این امر عموم قاعده یا حدیث نبوی «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» است. به این ترتیب میان خطا و عمد تفاوتی وجود ندارد و در هر دو ضمان است. مرحوم آیت الله خویی در این زمینه فرموده: «و من الظاهر أن حكم العمد والخطأ لا يختلف في الاتلاف.» (خویی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۶۲)

در ماده ۴۱۲ قانون جزای افغانستان نیز چنین مقرر شده است: شخصی که بر اثر خطای ناشی از اهمال، بی احتیاطی یا عدم مهارت، شخصی را مجروح یا مضروب نماید، علاوه به جبران خسارت به حبس از ۳ ماه کمتر و از ۲ سال بیشتر نباشد و یا جزای نقدی... محکوم می‌گردد. براساس این ماده زیان رساننده، در صورت خطا، مسئولیت مدنی و کیفری خواهد داشت. از این جهت این ماده شبیه ماده ۷۷۶ قانون مدنی خواهد بود. با توجه به مطالبی که اشاره شد، به این نتیجه دست می‌رسیم که مسئولیت مدنی برای قضات مورد پذیرش قرار گرفته است. هم‌اکنون که قاضی را مسئول و ملزم به جبران خسارات دانستیم، بایستی به چرایی این مسئولیت پرداخت و در صدد پاسخ به این پرسش باشیم که «مبنای مسئولیت مدنی قاضی چیست؟» در ادامه بحث مبانی نظری مسئولیت مدنی قاضی را تعقیب خواهیم کرد.

۳. مبانی نظری مسئولیت مدنی قاضی با تطبیق بر حقوق افغانستان

برای شناخت بهتر مبانی مسئولیت مدنی قاضی در حقوق افغانستان، به‌جا است، در آغاز با مهم‌ترین مبانی نظری و حقوقی مسئولیت مدنی آشنا شده و آنگاه تطبیق مبانی را در حقوق افغانستان مورد بررسی قرار دهیم.

مبانی به معنای منبع، ریشه، شالوده و بنیاد است. (عمید، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۷۷۷)، اما در اصطلاح عبارت است از اصل یا قاعده کلی که نظام حقوقی بر آن مبتنی باشد و قواعد و

مقررات حقوقی براساس آن وضع گردد. (درآمدی بر حقوق اسلامی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۹) حقوق دانان دیگری مبنا را این گونه تعریف کرده است: منظور از مبانی دلایل حقوقی است که اجرای مسئولیت مدنی را توجیه می کند (پژودن، ۱۳۸۲، ص ۴۱).

یکی دیگر از اساتید حقوق در مورد مبانی حقوق این گونه توضیح داده و تعریف ارائه کرده است: بدیهی ترین مفهوم حقوق اجباری بودن و ایجاد الزام آن است. سؤال این است که نیروی الزام آور بودن حقوق از کجا سرچشمه گرفته است؟ این منبع پنهانی و نیرومند را که پایه همه قواعد و توجیه کننده الزام ناشی از آن ها است در اصطلاح «مبنای حقوق» می گویند. (کاتوزیان، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۹)

به عبارت دیگر یکی از مهم ترین اهداف مسئولیت مدنی جبران خسارت زیان دیده است و هرگاه کسی به دیگری زیانی وارد نماید؛ باید خسارت او را جبران نماید. سؤال این است که مبنای این مسئولیت چیست؟ چرا عامل زیان ملزم به جبران خسارات می باشد و زیان دیده و یا شخص دیگری خسارت را جبران نمایند. حقوق دانان در راستای پاسخ به این پرسش نظریات مختلفی ارائه نموده اند که مهم ترین آن ها عبارتند از: نظریه تقصیر، نظریه خطر، نظریه مختلط، نظریه تضمین حق، نظریه تضمین جمعی و نظریه استناد عرفی. در این میان به مهم ترین و کاربردی ترین آن ها پرداخته خواهد شد.

۳-۱. نظریه تقصیر

قدیمی ترین نظریه ای که در خصوص مبنای مسئولیت مدنی به ویژه مسئولیت مدنی قاضی ارائه گردیده، نظریه تقصیر است. این نظریه که ریشه در حقوق رُم دارد و حقوق اروپایی را تحت تأثیر قرار داده است تا اواخر قرن نوزدهم میلادی مهم ترین و اصلی ترین نظریه در خصوص مبنای مسئولیت مدنی به شمار می رفت. براساس این نظریه مسئولیت مدنی مبتنی بر تقصیر است و فقط کسی را می توان مسئول شناخت که مرتکب تقصیر شده باشد. از آنجا که اصل بر براءت است؛ زیان دیده باید تقصیر عامل زیان را ثابت نماید. (صفایی و رحیمی، ۱۳۹۱، ص ۶۷؛ حیاتی، ۱۳۹۲، ص ۳۱)

بر مبنای این نظریه برای این که زیان دیده بتواند جبران خسارت خود را از کسی بخواهد، باید ثابت کند که تقصیر او سبب ورود خسارت شده است. در احراز تقصیر، زیان دیده نقش مدعی

را دارد و باید دلایل اثبات آن را بیاورد. در مسئولیت‌های قراردادی، گاه اثبات عهدشکنی موجب مسئولیت است اما در مسئولیت قهری تقصیر همیشه برخلاف اصل است و نیاز به اثبات دارد. (کاتوزیان، مسئولیت مدنی، شماره ۶۷، ص ۱۸۵)

ریشه تاریخی این سیستم بر می‌گردد به قرن ۱۳ میلادی، مسئولیت مدنی واقعی که در این قرن به وجود آمد تحت تأثیر عقاید علمای حقوق کلیسایک سیستم مبتنی بر تقصیر بوده است. (لورراسا، ۱۳۷۵، ص ۴۱) این طرز تفکر با یک استثناء در دو ماده مهم قانون مدنی فرانسه پذیرفته شده است.

ماده ۱۳۸۲ سابق مقرر می‌داشت: «هر گونه عمل شخصی که موجب زیان دیگری شود، آن کس را که ضرر در نتیجه تقصیر وی وارد گردیده است، به جبران خسارت وارده ملزم می‌سازد.» ماده ۱۳۸۳ سابق نیز مقرر می‌داشت: «هر کس مسئول جبران زبانی است که بر اثر غفلت یا بی‌احتیاطی وی به دیگری وارد آمده است.»

طرفداران این نظریه می‌گویند: دلیل مسئولیت عامل زیان این است که او مرتکب تقصیر گردیده و فعل یا ترک فعل عمدی وی سبب ورود خسارت به دیگری شده است. براساس قواعد مسلم اخلاقی زیان‌رساننده از روی عمد، مورد مذمت و نکوهش بوده در برابر زیان‌دیده مسئول است و باید زیان وارده بر او را جبران نماید.

بنابراین، تقصیر رکن اساسی مسئولیت بوده و وجود رابطه سببیت بین خسارات وارده و تقصیر، ضروری است. مفهوم مخالف این نظریه این است، کسی که از روی عمد و مقصرانه زیان وارد نکند ملزم به جبران خسارت نیست؛ زیرا عادلانه نیست کسی که مرتکب تقصیر نشده بلکه اعمال مشروع وی سبب ورود زیان به دیگری شده است را، مسئول بدانیم.

همان طوری که اشاره شد این نظریه که پیشینه تاریخی آن به قرن ۱۳ میلادی باز می‌گردد، در قرن ۱۸ میلادی در اروپا رواج یافته و مواد ۱۳۸۲ و ۱۳۸۳ قانون مدنی فرانسه براساس آن، تدوین گردیده است. (حسینی نژاد، ۱۳۷۷، ص ۲۰)

این نظریه که حتی امروز نظریه غالب و اصلی در غرب به‌شمار می‌رود، از اواخر قرن ۱۹ بر اثر تحولات اجتماعی و انقلاب صنعتی و استفاده روز افزون از ماشین و ابزار و وسایل پیشرفته و عدم پاسخ‌گویی به مشکلات اجتماعی، روبه افول گذاشت. (صفایی و رحیمی، ۱۳۹۱ ص

۶۹) به این ترتیب این نظریه با انتقاد و اشکال مواجه شده و نظریه خطر با اقبال روبرو گردید. با توجه به حقوق افغانستان باید دید که مسئولیت مدنی قاضی از چه مبنایی برخوردار است؟ و حقوق افغانستان با کدام یک از نظریه‌ها موافقت و سازگاری دارد؟

در حقوق افغانستان نمی‌توان یکی از این دیدگاه‌ها را به تنهای به عنوان مبنای مسئولیت مدنی قلمداد کرده و مبنا قرار داد و احتمالات دیگر را مد نظر قرار نداد. بلکه با توجه به مجموعه قوانین و مواد قانونی حقوق افغانستان نظریات و دیدگاه‌های مختلفی محتمل است. در این جا به موارد مهم از آن‌ها اشاره می‌گردد:

برخی مواد قانون مدنی افغانستان تداعی کننده نظریه تقصیر است. مثلاً مواد ۷۹۳، ۷۹۴ و ۷۹۵ قانون مدنی که تحت عنوان «مسئولیت از حیوان و اشیاء» بیان شده است، محافظ حیوان فقط در صورتی مسئول جبران خسارات وارده از ناحیه حیوان دانسته می‌شود که مرتکب تقصیر شده و در نگهداری از آن کوتاهی کرده و یا عمداً حیوان را در ملک غیر داخل کرده باشد. در ماده ۷۹۳ ق. م. افغانستان در مورد مسئولیت مالک حیوان چنین آورده است: «مالک وقتی مسئول جبران خساره عانده از حیوان می‌گردد که عدم اتخاذ احتیاط لازم از طرف وی برای جلوگیری از وقوع حادثه ثابت گردد.»

قانون‌گذار در ماده ۷۹۰ ق. م. افغانستان، پدر و پدر بزرگ را در قبال خسارت وارده از ناحیه صغیر در صورتی مکلف می‌داند که آن‌ها مراقبت‌های لازم را انجام نداده باشند: «پدر و پدر کلان بالترتیب به جبران خساره ضرری که صغیر عاید نموده، مکلف می‌باشد. مگر در صورتی که ثابت نماید، مراقبت لازم را در زمینه انجام داده یا این که ضرر با وجود مراقبت لازم حتماً واقع می‌گردد.» در این ماده نیز فرض تقصیر لحاظ شده و پدر و پدر بزرگ در صورت تقصیر در مراقبت از صغیر، ملزم به جبران خسارت شده‌اند.

قانون اساسی نیز مسئولیت اداره را براساس عامل تقصیر مد نظر قرار داده و چنین مقرر داشته است که: «هر شخص که از اداره بدون موجب متضرر شود، مستحق جبران خساره می‌باشد و می‌تواند برای حصول آن در محکمه دعوا اقامه کند.» (قانون اساسی افغانستان، ماده ۵۱) گرچه قید «بدون موجب» در این ماده چندان روشن و واضح نبوده و منظور از آن دقیق معلوم نیست؛ اما به هر حال آنچه فهمیده می‌شود این است که قانون اساسی به وجود عامل تقصیر در ایجاد

مسئولیت مدنی گرایش دارد و بدون آن مایل به قبول مسئولیت مدنی نیست. هم‌چنین قانون کار در مورد مسئولیت مالی کارگر در برابر اداره مقرر داشته است که «کارکن در صورتی از خسارتی که حین اجرای وظیفه به اداره وارد می‌شود، مسئولیت دارد که خساره وارده ناشی از تقصیر وی باشد.» (قانون کار، فقره ۱ ماده ۱۳۱) گرچه این حکم در مورد روابط داخلی اداره با کارگر است اما این حکم استنباط می‌شود که اداره در صورتی مسئول شناخته می‌شود که مقصر باشد.

با توجه به مواد فوق الذکر و سایر مواد مذکور در حقوق افغانستان، می‌توان این احتمال را مطرح نمود که در بحث مبنای مسئولیت مدنی، نظریه تقصیر احتمالاً مد نظر قانون‌گذار بوده و در مورد قاضی نیز این احتمال وجود دارد که مسئولیت مدنی قاضی را مبتنی بر فرضیه تقصیر دانست. در صورتی که رفتارهای زیان‌بار قاضی ناشی از تقصیر باشد، او مسئول خواهد بود و خسارات وارده را باید شخصاً جبران نماید.

۲-۳. نظریه خطر

این نظریه از اواخر قرن ۱۹ در وضع قوانین و رویه قضایی تأثیر قابل توجه به جا گذاشته و در فرانسه تحت تأثیر عقاید دو مؤلف مشهور به نام ژوسران (Josserand) و سالی (saleille) به وجود آمد. (میشل لورراسا، ۱۳۷۵، ص ۴۱ و ۴۵)

در اواخر قرن ۱۹ میلادی و هم‌زمان با صنعتی شدن جامعه و افزایش حوادث ناشی از آن، مسائل حقوقی جدیدی در روابط افراد به خصوص در روابط کارگر و کارفرما پدید آمد که نظریه تقصیر نمی‌توانست پاسخ‌گویی آن باشد. مثلاً گاه حوادثی رخ می‌داد که در وقوع آن کسی مرتکب تقصیر نشده و منشأ آن نقص فنی غیرقابل پیش‌بینی بود و براساس نظریه تقصیر این قبیل خسارات غیر قابل جبران تلقی شده و جبران‌ناشده باقی می‌ماند. این امر موجب شد نظریه خطر که ملاک مسئولیت در آن رابطه علت میان فعل زیان‌بار و زیان به بار آمده است، پا به عرصه وجود بگذارد.

براساس این نظریه برای مسئولیت مدنی وجود تقصیر لازم نیست. بلکه هر کسی کاری انجام بدهد که در اثر آن به دیگری خسارت وارد شود، مسئول جبران خسارات وارده خواهد بود و لو تقصیر هم نداشته باشد. بر مبنای این نظر تفاوتی میان عاقل و دیوانه، صغیر و کبیر، مقصر و

غیر مقصر، عامد و غیر عامد وجود ندارد و تمام افراد در هر وضعیتی ضامن زیان‌ها و خساراتی هستند که به دیگران وارد ساخته‌اند. طرفداران این نظریه معتقدند برای مسئول تلقی شدن عامل زیان، اثبات تقصیر لازم نیست، بلکه صرف وجود رابطه علیت بین عمل زیان‌بار و خسارت وارده برای تحقق مسئولیت کافی است. (حیاتی، ۱۳۹۲، ص ۳۷؛ قاسمی، ۱۳۹۲، ص ۹۵)

نظریه خطر از این حکایت دارد هر کسی که به فعالیتی بپردازد، محیط خطرناکی را برای دیگران به وجود آورد و چنین کسی که از این محیط نفع می‌برد، باید زیانهای ناشی از آن را نیز جبران کند. تقصیر شرط مسئولیت نیست، بلکه صرف این که از عمل خطر آفرین شخصی خسارتی بیارید خواه در انجام آن تقصیر داشته یا نداشته باشد، مسئول بوده و باید خسارت وارده را جبران کند.

اندیشمندان حقوقی از میان دیدگاه‌ها و مبانی مختلف به دو نظریه تقصیر و خطر بیش از همه توجه کرده‌اند. با توجه به مفهوم این دو دیدگاه، پرسشی که مطرح است، این است که مسئولیت مدنی قاضی آیا مبتنی بر تقصیر است یا خطر؟

تصمیمات و اصدار حکم قاضی که موجب ضرر و زیان به غیر شده است، در صورتی که ناشی از عمد، سوء نیت و یا خطایی سنگین باشد، مسئولیت قاضی مبتنی بر تقصیر خواهد بود در این صورت شخص قاضی مسئول دانسته شده و ملزم به جبران خسارات و زیان‌های وارده می‌گردد. اما در صورتی که تصمیمات قضات و زیان‌های وارده ناشی از خطا و اشتباهی باشد که در آن عنصر عمد و سوء نیت و تقصیر سنگین وجود نداشته باشد، قاضی مسئولیتی ندارد بلکه مسئولیت به عهده دولت است که از بیت‌المال خسارت را باید جبران نماید. در فرض دوم مسئولیت قاضی مبتنی بر فرضیه خطر محسوب شده و دولت به عنوان مدیر جامعه و حمایت کننده قضات مسئولیت آن‌ها را به عهده می‌گیرد. در اصل ۱۷۱ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به وضوح این دو فرضیه اشاره شده است: «هرگاه در اثر تقصیر یا اشتباه قاضی در موضوع یا در حکم یا در تطبیق حکم بر مورد خاص ضرر مادی یا معنوی متوجه کسی گردد در صورت تقصیر، مقصر طبق موازین اسلامی ضامن است و در غیر این صورت خسارت به وسیله دولت جبران می‌شود.»

با مراجعه به قانون مدنی افغانستان، از ظاهر برخی از مواد آن، انطباق و موافقت با نظریه

خطر استنباط شده و چنین به نظر می‌رسد که مواد مزبور براساس نظریه خطر تدوین یافته‌اند؛ زیرا این مواد عامل زیان را مسئول تلقی کرده، اعم از این که تقصیر داشته یا نداشته باشد. ماده ۷۵۸ قانون مدنی، مُتَلِف مال غیر را به جبران خسارات ناشی از آن، مکلف می‌کند بدون این که تفاوتی میان اتلاف عمدی و همراه با تقصیر و اتلاف غیر عمدی قائل شده باشد. ماده ۷۵۹ قانون مدنی نیز به این عدم تفاوت تصریح کرده و می‌گوید: «شخصی که مال غیر را خواه در تصرف خودش باشد یا امین او، قصداً و یا بدون قصد تلف نماید، به ضمان ضرر ناشی از از عمل خود مکلف شناخته می‌شود».

هم‌چنین در ماده ۷۶۲ صغیر ممیز و غیر ممیز و هم‌چنین مجانین، در قبال اعمال زیان بارشان مسئول تلقی شده‌اند؛ در حالی که تقصیر و قصد اضرار به غیر، از افراد مزبور تصویری ندارد و همین طور برابر ماده ۷۹۹ قانون مدنی: «هرگاه شخص، گرچه غیر ممیز باشد، مفادی را بدون سبب مشروع به ضرر شخص دیگری کسب نماید، در حدود آنچه کسب نموده به تأدیه جبران خساره، برای متضرر مکلف می‌باشد».

در ماده ۷۷۴ ق.م. افغانستان نیز چنین آمده است: «شخصی که مرتکب فعل مضر از قبیل قتل، جرح، ضرب و یا دیگر انواع اذیت بر نفس گردد، به جبران خساره وارده مکلف می‌باشد.» با توجه به مواد مذکور و سایر مواد موجود در حقوق افغانستان، چنین استنباط می‌شود که یکی از احتمالات مهم و مطرح در ارتباط با مبانی مسؤولیت مدنی، در حقوق افغانستان نظریه خطر است که حقوق افغانستان در مواردی وجود تقصیر را برای تحقق مسؤولیت مدنی لازم ندانسته و در این موارد احتمالاً نظریه خطر را مبنای مسؤولیت قرارداده است.

۳-۳. نظریه مختلط

در ابتدای امر گرچه طرفداران نظریه‌های تقصیر و خطر معتقد بودند که نظرشان جامع و کامل است و هر یک، نظریه طرف مقابل را مورد انتقاد قرار می‌دادند، اما سرانجام با گذشت زمان و تحولات اجتماعی ثابت گردید که هیچ یک از نظریه‌ها نمی‌توانند به تنهایی مبنای مسؤولیت قرار گرفته و در تمام زمینه‌ها پاسخ‌گوی نیازهای اساسی جامعه باشند. در نتیجه طرفداران نظریه‌های تقصیر و خطر پذیرفته‌اند که نظریه‌شان فقط در کنار نظریه رقیب به کمال می‌رسد. به دلیل این که در برخی موارد باید مسؤولیت مبتنی بر تقصیر باشد و در بعضی موارد ابتنای

مسئولیت بر نظریه خطر مناسب‌تر و به عدالت نزدیک‌تر است. (قاسمی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰) با توجه به مواد فوق در قانون مدنی افغانستان که ظاهراً موافقت با هر دو نظریه را نشان می‌دهند، می‌توان به این جمع بندی رسید که ابتدای مسئولیت بر نظریه مختلط را تقویت کرده و چنین به نظر می‌رسد که شاید قانون‌گذار ابتدای مسئولیت بر یکی از نظریات خطر یا تقصیر را برای برپای عدالت کافی ندانسته و ترکیب از دو نظریه را، مبنای مسئولیت قرار داده است.

۳-۴. نظریه استناد عرفی

در فقه و حقوق اسلامی مبنای نظری مسئولیت مدنی، نظریه استناد عرفی است. به بیان دیگر مبنای فقهی مسئولیت مدنی، استناد عرفی زیان وارده به عامل زیان است و براساس این نظریه معیار مسئولیت وجود رابطه علیت و استناد عرفی بین عمل زیان‌بار و عامل زیان است و در صورت احراز این رابطه عامل زیان ملزم به جبران خسارات وارده است اعم از این که عمل وی عمدی و ارادی باشد یا غیر ارادی؛ رفتارش متعارف باشد یا نامتعارف؛ از کار خود سود ببرد یا سود نبرد؛ اعم از این که به حقوق اقتصادی و معنوی دیگری لطمه زده یا این که به حق امنیت و سلامت جسمی و مالی دیگران آسیب رسانده باشد، در تمام این موارد عامل زیان مسئول است زیان‌های وارد شده را جبران نماید. (همان، ص ۱۰۹)

بنابراین، براساس این نظریه همین که عرفاً ضرر وارده منتسب به کسی باشد او مسئول جبران خسارات وارده خواهد بود. از این رو، کسانی که قصد و عمد در آن‌ها تصویری ندارد همانند صغیر غیر ممیز و مجنون در صورت ارتکاب عمل زیان‌بار مسئول جبران خسارات وارده خواهند بود؛ زیرا ضرر عرفاً به آن‌ها منتسب است.

گرچه در مورد مبنای مسئولیت مدنی میان فقها و حقوق‌دانان اسلامی اجماع و اتفاق نظر وجود ندارد؛ اما با نگاهی به فقه و متون حقوق اسلامی، معلوم می‌شود که بسیاری از فقها و صاحب‌نظران حوزه فقه اسلامی، استناد عرفی عمل زیان‌بار به عامل زیان را، اعم از این که همراه با تقصیر عامل زیان یا بدون تقصیر وی تحقق یافته باشد، مبنای مسئولیت می‌دانند. به‌عنوان نمونه و مثال برخی از فقههای معاصر در مورد معیار مسئولیت سبب و مباشر چنین اظهار نموده‌اند: «احکام فقهی دایر مدار تسبیب و مباشرت نیست بلکه معیار کلی مسئولیت در تمام احوال، استناد عرفی عمل زیان‌بار به عامل زیان است و با احراز رابطه عرفی، عامل زیان

ضامن است، اعم از این که عامل مزبور سبب باشد یا مباشر». (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۷). از این اظهار نظر به خوبی روشن می‌گردد که ملاک و معیار در مسئولیت مدنی استناد عرفی عمل زیان‌بار به عامل زیان است، نه چیزی دیگر.

فقیه دیگری (حسینی مراغی، ۱۴۲۵، ص ۴۳۶) در این زمینه فرموده است: «با دقت در مسایلی که فقها در زمینه مسئولیت سبب و مباشر بیان کرده‌اند روشن می‌شود که مدار و معیار مسئولیت، صدق عرفی صدور عمل زیان‌بار از عامل زیان است و مباشرت و تسبیب خصوصیتی ندارند و براساس همین معیار کلی، فقها در مورد مسئولیت ناشی از عمل اکراهی، اکراه‌کننده را مسئول جبران خسارت وارده می‌دانند؛ زیرا با وجود اکراه مباشرت تضعیف شده و فعل زیان‌بار عرفاً به اکراه‌کننده استناد داده می‌شود». در این گفتار نیز ملاک در احراز مسئولیت صدق عرفی دانسته شده است. صاحب جواهر در مورد کسی که گوسفندی را غصب کرده و برّه آن در اثر گرسنگی تلف شده است، این نظر را پذیرفته و چنین می‌گوید: «گرچه در مورد مسئولیت غاصب میان فقها اختلاف نظر وجود دارد، ولی نظریه صحیح، مسئولیت غاصب است در صورتی که استناد تلف به عمل غصب، به نحوی احراز شود که اگر غصب اتفاق نمی‌افتاد تلف نیز عادتاً واقع نمی‌شد.» (نجفی، بی‌تا، ج ۳۷، ص ۶۴)

با توجه به مواردی مذکور و نیز با توجه به این که بسیاری از فقها استناد عرفی عمل زیان‌بار را به عامل زیان نسبت داده و مبنای مسئولیت دانسته‌اند، می‌توان به این نتیجه رسید که مبنای مسئولیت مدنی در حقوق اسلامی استناد عرفی عمل زیان‌بار به عامل آن است و این نظریه به‌عنوان مبنای مسئولیت مدنی مورد پذیرش قرار گرفته است.

اما علی‌رغم چنین برداشتی از ظاهر مواد مذکور در قانون مدنی افغانستان، برخی بر این باورند که از آنجا که قانون مدنی افغانستان براساس فقه و شریعت اسلامی تدوین یافته و به همین دلیل در صورت نبود حکم قانونی، براساس ماده ۲ این قانون و مواد ۱۳۰ و ۱۳۱ قانون اساسی، قاضی مکلف است به اصول کلی فقه و شریعت اسلامی مراجعه کند؛ هم‌چنین براساس ماده ۳ قانون اساسی «در افغانستان هیچ قانونی نمی‌تواند مخالف معتقدات و احکام دین مقدس اسلام باشد» که عدم مخالفت قانون با احکام دین اسلام را ضروری می‌داند، قاضی باید به اصول کلی فقه و شریعت مراجعه نماید.

و از طرفی دیگر می‌دانیم که پیشینه مسئولیت بدون تقصیر، در فقه اسلامی به قرن‌ها پیش از آن که نظریه خطر در اواخر قرن ۱۹ میلادی در اروپا مطرح شود، بر می‌گردد. بنابراین، نمی‌توان نظریه خطر را مبنای مسئولیت مدنی در حقوق افغانستان دانست؛ چون نظریه خطر قرن‌ها بعد از شکل‌گیری مسئولیت بدون تقصیر در فقه اسلامی مطرح شده است.

نظریه تقصیر هم نمی‌تواند مبنای مسئولیت مدنی در حقوق افغانستان باشد؛ زیرا این نظریه در قرن ۱۳ میلادی یعنی قرن‌ها بعد از شکل‌گیری نظریه استناد عرفی در فقه اسلامی به وجود آمده است.

هم‌چنین نمی‌توان مبنای مسئولیت مدنی در حقوق افغانستان را نظریه مختلط دانست؛ زیرا این نظریه زمانی مطرح می‌شود که ابتدای مسئولیت بر نظریه‌های خطر و تقصیر محرز باشد، چون کارکرد نظریه مختلط جمع بین آن دو نظریه است. بنابراین، هیچ یک از مبانی فوق نمی‌توانند مبنای مسئولیت مدنی در حقوق افغانستان قلمداد شوند؛ بلکه با توجه به وابستگی حقوق افغانستان به فقه اسلامی و ضرورت انطباق احکام آن با شریعت اسلامی می‌توان گفت که مبنای مسئولیت مدنی در حقوق افغانستان همانند فقه اسلامی، استناد عرفی عمل زیان‌بار به عامل زیان است و تقصیر یکی از عواملی است که قاضی را در راستای احراز این استناد یاری می‌رساند و این ادعا که ممکن است قانون مدنی افغانستان احکام را از فقه اسلامی و مبانی را از حقوق غرب گرفته باشد، بعید و غیرمنطقی به نظر می‌رسد؛ زیرا اصولاً در هر سیستم حقوقی احکام مبتنی بر مبانی خویش وضع می‌شوند. بنابراین، نمی‌توان حکم را از جایی و مبنا را جایی دیگر اخذ کرد. (قاسمی، همان، ص ۱۱۷)

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که در این تحقیق به آن اشاره گردید، می‌توان چنین نتیجه‌گیری نمود که در باب مسئولیت یا عدم مسئولیت قاضی به این جمع‌بندی رسیدیم که در حوزه مدنی و حقوقی قاضی از مسئولیت مدنی برخوردار است؛ چنانچه قاضی بر اثر تصمیمات نادرست و زیان‌آور خویش ضرر و زانی به کسی وارد نماید، او ملزم به جبران خسارت بوده و شخصاً باید خسارت را تأمین نماید. علی‌رغم وجود مسئولیت قاضی در حوزه مسائل مدنی و حقوقی، اما در عرصه‌ی

کیفری و شغلی قضات از مصونیت نسبی برخوردارند؛ تا زمانی که در سمت خود باقی باشند، در این حوزه از مسئولیت بری می‌باشند، نمی‌توان آنان را تحت پیگرد قرار داد.

در بخش دوم این تحقیق به تبیین و شفاف‌سازی مبانی نظری مسئولیت مدنی قاضی پرداخته شد. در آغاز مهم‌ترین مبانی مسئولیت مدنی قاضی و دیدگاه‌ها، از جمله نظریه تقصیر، نظریه خطر، نظریه مختلط، نظریه استناد عرفی مورد بحث و بررسی قرار گرفته و این نظریات در حقوق افغانستان تطبیق‌سازی گردید. از مواد قوانین افغانستان به‌خصوص قانون اساسی و قانون مدنی چنین برداشت می‌شود که احتمال ابتنایی این مواد به نحوی با تمامی این نظریات وجود دارد؛ به این معنی که مثلاً برخی مواد با نظریه تقصیر سازگار است و برخی با نظریه خطر هم‌خوانی دارد؛ بنابراین، نمی‌توان یک نظریه را به‌عنوان نظریه منتخب از درون مواد قوانین افغانستان استخراج و به‌عنوان نظریه قطعی برگزید.

منابع

۱. احمدی، عید محمد و صداقت، قاسم علی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی افغانستان با تأکید بر قانون اساسی، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۸.
۲. انصاری، مسعود، مصونیت‌های قانونی، دوم، تهران، انتشارات اشراقی، ۱۳۵۲.
۳. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، تاریخ حقوق ایران، تهران، کانون معرفت، بی‌تا.
۴. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، چهاردهم، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۸۳.
۵. حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، کتاب القضاء، ج ۱۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۷.
۶. حسینی مراغی، میر عبدالفتاح، ج ۲، عنوان ۵۸، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۵.
۷. حسینی نژاد، حسین قلی، مسئولیت مدنی، چاپ اول، تهران، مجمع علمی و فرهنگی مجد، ۱۳۷۷.
۸. حیاتی، علی عباس، حقوق مدنی (۴) مسئولیت مدنی، چاپ اول، تهران: نشر میزان، سال ۱۳۹۲.
۹. خوئی، سید ابوالقاسم، مصباح الفقاهة فی المعاملات، (محمد علی التوحیدی)، ج ۳، نجف اشرف، مطبعة الآداب، ۱۳۸۲.
۱۰. درآمدی بر حقوق اسلامی، دفتر نشر همکاری حوزه و دانشگاه، ج ۱.
۱۱. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، ج ۱۳، دوم، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۲. ژودن، پاتریس، اصول مسئولیت مدنی، ترجمه و تحقیق مجید ادیب، تهران، میزان، ۱۳۸۲.
۱۳. سلطانی نژاد، هدایت اله، بررسی تطبیقی مسئولیت مدنی قاضی، (در حقوق ایران و فقه امامیه و سیستم‌های حقوقی بیگانه)، نامه مفید، سال سوم، شماره ۱۱.
۱۴. شفایی، عبد الله، مسئولیت مدنی دولت در نظم حقوقی افغانستان، مجله مطالعات حقوقی، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۵.

۱۵. شهیدی، مهدی، حقوق مدنی، ج ۳، آثار قراردادهای، مجمع علمی فرهنگی مجد، چاپ اول، سال ۸۲.
۱۶. صفایی، سید حسین، مفاهیم و ضوابط جدید در حقوق مدنی، انتشارات مرکز تحقیقات، سال ۱۳۵۵.
۱۷. صفایی، سید حسین؛ رحیمی، حبیب الله، مسئولیت مدنی (الزامات خارج از قرارداد)، سوم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۹۱.
۱۸. عمید زنجانی، عباس علی، موجبات ضمان: در آمدی بر مسئولیت مدنی و اسباب و آثار آن در فقه اسلامی، دوم، تهران، نشر میزان، ۱۳۸۹.
۱۹. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، ج ۳، تهران، مؤسسه انتشارات امیر و کبیر، ۱۳۷۲.
۲۰. قاسمی، عبد الخالق، مسئولیت مدنی ناشی از نقض قرارداد، کابل، انتشارات فرهنگ، ۱۳۹۲.
۲۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان، مصوب ۱۳۸۲.
۲۲. قانون تشکیلات و صلاحیت محاکم قوه قضائیه جمهوری اسلامی افغانستان، مصوب ۱۳۸۴/۲/۲۱.
۲۳. قانون مدنی جمهوری اسلامی افغانستان، مصوب ۱۳۵۰.
۲۴. کاتوزیان، ناصر، الزام‌های خارج از قرارداد (ضمان قهری)، هشتم، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۲۵. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج ۱، دوم، تهران، انتشار، سال ۱۳۸۰.
۲۶. گرجی، ابوالقاسم، مقالات حقوقی، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
۲۷. لورر اس، میشل، مسئولیت مدنی، ترجمه محمد اشتری، دوم، تهران، نشر میزان، ۱۳۷۵.
۲۸. لويس معلوف، المنجد في اللغة و الاعلام، چاپ ۲۱، بیروت، المكتبة الشریة، ۱۹۸۶.
۲۹. محمدی، عبد العلی، حقوق اداری افغانستان، تهران، مؤسسه انتشارات عرفان، ۱۳۹۰.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، قواعد فقهیه، ج ۲، قم، مدرسه الامام علی (ع)، ۱۳۸۰.
۳۱. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۳۷، ۴۰، هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

مبانی معرفت شناختی سبک زندگی اسلامی

محمد عارف محبی^۱

چکیده

سبک زندگی، بر بنیاد نظام معرفتی استوار می‌باشد. سبک زندگی اسلامی انبساط معرفت توحیدی است و سبک‌های زندگی رقیب، مبتنی بر اصالت خود می‌باشد. خدا باوری، ساحت‌های مختلف زندگی را مؤنانه می‌سازد و اصالت خود، عالم انسانی را خودمدارانه تنظیم و معنا می‌نماید. در این پژوهش، نخست نسبت نظام معرفت با سبک زندگی، بر مبنای تعامل «دین و علم دینی»، «علم و عالم دینی» و «علم و عالم دینی»، صورت‌بندی گردید و درهم‌تنیدگی علم، عالم و عالم، نشان داده شد. بر مبنای چنین تصویری از نظام معرفتی، تمایز و امتیاز مبانی و شیوه‌های کسب معرفت در نگرش اسلام نسبت به نگرش‌های دیگر آشکار گردید. روش‌های عقلی، نقلی، شهودی و تجربی در ذیل چتر وحی معنا شد. مهم‌ترین دلالت مبانی معرفت‌شناختی قرآنی در ارتباط با سبک زندگی، ابتناء آن بر هستی‌شناسی توحیدی است. ابزارهای شناختی: تعقل، تزکیه و حس بوده و علوم دارای طبقه‌بندی خاص می‌باشد، بهداشت فکری مهم‌تر از بهداشت جسمی تلقی گردیده و فضای فرهنگی در راستای کمال انسانی مهندسی می‌شود. تعلیم، معطوف به تربیت معنا یافته، رعایت شریعت و اخلاق، ضرورت محوری دارد.

واژگان کلیدی: مبانی معرفت، معرفت دینی، علم و عالم، علم و عالم، سبک زندگی، شیوه‌های کسب معرفت.

۱. ماستری جامعه‌شناسی، محقق و پژوهشگر.

مقدمه

سبک‌زندگی، سطح آشکار حیات اجتماعی و بازتابنده باورهای ذهنی است. پدیده‌های اجتماعی قبل از پدیدار شدن، وجود ذهنی می‌یابند. افراد اقدام عملی خویش را بر مبنای نظام ترجیحی اخلاقی خود، ساماندهی می‌نمایند و تا زمانی که رفتاری را از میان رفتارهای محتمل دیگر ترجیح ندهند، به لحاظ فلسفی، اقدام عملی امکان‌پذیر نخواهد بود. رفتار عینی حلقه اتصال ساختار ذهنی و ساخت اجتماعی است. رفتارهای اجتماعی همان‌گونه که واقعیت عینی را می‌سازد، ذهنیت افراد را نیز شکل می‌بخشد. به این صورت که ذهنیت: فراگردی است که بر مدار تصور و عمل ساخت می‌یابد. ذهنیت و درون‌مایه‌های معرفتی انسان، تصورات و باورهایی است که منجر به عمل می‌گردد و انسان با هر عملی که انجام می‌دهد همان باورهایش را مورد تأکید و تأیید بیشتر قرار می‌دهد.

ذهنیت انسان چیزی نیست جز برداشت‌ها و باورهای تأیید شده و غیرقابل تردید برای همان انسان. در چارچوب نظام‌های معرفتی متفاوت است که سبک‌های زندگی متفاوت، در زیست جهان بشری پدید می‌آید. سبک زندگی اسلامی انبساط معرفت توحیدی است و عنصر بنیادین در سبک‌های زندگی مضاد، اصالت خود می‌باشد. همان‌گونه که خدا باوری، ساحت‌های مختلف زندگی را «مؤمنانه» می‌سازد، اصالت خود، عالم انسانی را «خودمدارانه» تنظیم و معنا می‌نماید.

نظام معرفتی جدید، محصول تمدن مدرن است. مدرنیته آرمانشهر بریده از مبدأ و معاد و محدود به عالم طبیعت می‌باشد. در این الگویی تمدنی، حقیقت انسان در سطح پدیده‌های طبیعی تنزل یافته و سعادت بشر بر مبنای تأمین تمایلات غریزی، شاخص سازی شده است. با جریان یافتن فلسفه الحادی در فلسفه‌های مضاف به حقایق و علوم انسانی، مکاتب و روش‌های علوم و کسب معرفت نیز معطوف به طبیعت مادی انسان شکل گرفته و تلاش می‌گردد تا تحولات درونی و رفتارهای بیرونی آدم‌ها، منطبق با منطق فهم طبیعت، تفسیر گردد.

در چارچوب چنین منطق است که نظام معرفتی مدرن در واقع نمایی از انسان و پدیده‌های انسانی ناتوان می‌گردد، بر مبنای واقعیت‌های موهوم، به توصیه بایدها و نبایدهای متعارض با حقیقت انسانی پرداخته و سبک زندگی را در مدار تمایلات مادی انسان‌ها سامان می‌بخشد.

اسلام براساس نگرش جامعی که به جهان هستی دارد، سبک زندگی مؤمنانه‌ی را بر بنیاد نظام معرفتی و حیانی، طراحی نموده است. نظام معرفتی که به دلیل حقیقت محوری و واقع‌نمایی، سعادت ابدی انسان‌ها را تأمین نموده و جهان زیست آدم‌ها را نیز آباد می‌سازد. پرسش اساسی که در این پژوهش، محور مباحث محسوب می‌شود؛ چیستی مبانی معرفتی سبک زندگی اسلامی است. برای فهم‌پذیری آن، کلیه مطالب در دو محور اصلی: «نسبت نظام معرفتی و سبک زندگی» و شیوه‌های کسب معرفت»، صورت‌بندی گردیده است.

۱. نظام معرفتی و سبک زندگی

علم و دانش بر بنیاد پرسش‌های پاسخ‌نیافته و نیازمندی‌های تحقق‌نیافته جامعه بشری شکل گرفته و در فرایند پاسخ‌دادن به پرسش‌های مداوم علمی است که نظام‌های معرفتی استحکام می‌یابد و جهان اجتماعی تنظیم و تصحیح می‌گردد. معرفت زاده تفکر آدمی است و تفکر، عمل نفس انسانی می‌باشد. تفاوت سطح فکری آدم‌ها ناشی از تفاوت آن‌ها در مراتب نفس انسانی است. متعلق تفکر پدیده‌های «زیست جهان انسانی» می‌باشد. تفکر از خاستگاه نفس انسانی بر می‌خیزد و با عبور از کانال تمایلات، در نظام ارادی و رفتاری افراد بازتاب می‌یابد.

ابتنای سبک زندگی بر بنیاد معرفت، نباید در قالب نسبت ساده و یک‌جانبه زیرساخت و روبنا فهم شود، چون رابطه آن‌ها به گونه‌ای پیچیده و درهم‌تنیده است که حتی نمی‌توان با قطعیت میزان سهم هرکدام را در تأثیرات متقابل تشخیص داد. نظام معرفتی اسلام به عنوان نظام باورهای ایمانی بر اضلاع سه‌گانه «علم‌دینی»، «عالم‌دینی» و «عالم‌دینی» استوار می‌باشد، بر بنیاد تصویر نسبت میان این اضلاع، می‌توان تصویری نسبتاً شفاف از موضوع بحث تصویر نمود.

الف) دین و علم‌دینی

عنصر مبنایی در تلقی‌های مختلف از نسبت دانش و ارزش، تفسیرهای متفاوت از حقیقت دین می‌باشد. مراد از دین، در این مبحث دین حق است؛ یعنی دینی که به خاطر حقیقت بودنش مورد پذیرش واقع شده است و آن دین اسلام با قرائت عقلانی می‌باشد (سوزنچی، ۱۳۸۹:

۱۴۱). از منظر هستی‌شناسی دین؛ اسلام به عنوان دین الهی، مخلوق اراده و علم ازلی خداوند است و هیچ عامل دیگر در تدوین و محتوای آن سهمی ندارد (واعظی، ۱۳۹۰: ۱۷۴-۱۷۵). اسلام به عنوان دین الهی دارای دو سطح تکوینی و تشریعی است؛ دین تشریعی عبارت است از: مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی که برای اداره فرد و جامعه و پرورش انسان‌ها از طریق وحی و عقل، در اختیار آدم‌ها قرار گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۷). اما دین تکوینی به این معناست که فطرت و نهاد انسان‌ها با مبانی، اصول و حتی کلیت دین تشریعی سرشته شده و دین در متن هستی آدمیت قرار دارد (روم/۳۰). میان تکوین و تشریع هماهنگی وجود دارد آنچه در شرع وارد شده حتماً ریشه در فطرت انسان دارد و آنچه که ریشه در فطرت دارد شریعت به آن دعوت می‌کند (مکارم شیرازی ۱۳۶۶، ج ۱۶: ۴۱۷). بر این اساس معنای دینداری و سبک زندگی دینی، انطباق دین تشریعی با دین تکوینی و جریان دین در تمام سطوح زندگی می‌باشد.

چیستی و ماهیت علم ناظر به کشف حقیقت و واقعیت و پی بردن به معلوم از امکانش، خواه از راه تجربی و نیمه تجربی باشد و خواه از راه برهان تجربیدی یا شهودی (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۳: ۶۵-۶۴). همان‌گونه که کاشفیت و انطباق با واقع و نفس الامر، ذاتی علم است، معیار صدق و کذب گزاره‌های علمی نیز همین مسئله می‌باشد؛ بنابراین؛ مراد از معرفت، آگاهی مبتنی بر استدلال و شواهد معتبر می‌باشد، چون آگاهی کاذب اساساً آگاهی شمرده نمی‌شود و به قول بوردیو در ترکیب «آگاهی نادرست»، این آگاهی بودن آن است که محل اشکال است نه نادرست بودن آن (بوردیو، ۱۳۸۱: ۱۷۰).

علم دینی، معرفت است که یا با تمام جزئیات و مسائل در دین بیان شده یا اصول کلی آن آمده است و یا این‌که با ارزش‌های دینی تنافی نداشته و به عنوان مسأله عرفی ممضا از سوی شارع محسوب می‌شود (قراملکی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۲۲۹). معرفت دینی را نباید سنخ متفاوت با ماهیت علم و معرفت بشری دانست، علم دینی همان علوم و معارف رایج در نظام معرفتی بشر است، منتها کامل‌تر و جامع‌تر از آن‌ها، تفاوت معرفت دینی با معرفت غیردینی در ماهیت معرفت نیست بلکه در میزان واقع‌نمایی و غایت است که هرکدام تعقیب می‌نماید (خمینی، بی‌تا، ج ۸: ۴۳۴).

معرفت دینی غیر از دین است. دین حقیقت ثابت است اما معرفت دینی به عنوان فهم ما از دین، تکامل پذیر می‌باشد (جمالی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۳۸۵). معرفت دینی ناشی از تفکر دینی است. تفکر فرایند و تلاش است برای کنترل هدف‌مند فکر، سازمان دادن و بازسازی معلومات ذهنی برای حل مجهولات و رسیدن به معلومات جدید، تفکر زاده پرسش است، پرسش‌ها، جهت و موضوع تفکر و علم را مشخص می‌سازد.

در منطق قرآن کریم، هویت معرفت در محور خداشناسی و تعالی انسان سامان می‌یابد. مقصد نهایی در معرفت و حیانی، تقرب به خداوند است. قرب الهی، متفرع بر شناخت خداوند می‌باشد. از چنین خاستگاه است که تفکر و معرفت قرآنی، هویت آیه‌ای پیدا می‌نماید (فرقان/۵۰). تفکر آیه‌ای حاکی از تفکر عمقی است، ذهن آدمی امور شناخته شده را وسیله و آیه قرار می‌دهد تا به ما وراء آن‌ها نفوذ نماید (مطهری، بی‌تا، ج ۳: ۴۹). به همین دلیل؛ در قرآن کریم، موضوعاتی برای تفکر مطرح گردیده است که در عین سادگی از پیچیدگی‌های عمیق نیز برخوردار می‌باشند. موضوعاتی که هرچند با اندک تأملی می‌توان حضور خداوند را در آن‌ها دید و محصول چنین تفکری چیزی نیست جز اطاعت و تسلیم نسبت به خدای متعال (سید بن قطب، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۵۹).

میزان نشانگی و آیت بودن پدیده‌ها، در واقع معیار تشخیص موضوعات مناسب برای تفکر و کسب معرفت قرآنی به حساب آمده و هر پدیده‌ای که ظرفیت آیت بودن برای خداوند را داشته باشد، از شایستگی برای موضوع تفکر قرآنی نیز برخوردار می‌باشد. از آنجایی که همه‌ی عالم با تمام ذراتش جلوه جمال و جلال الهی می‌باشند. آفاق و انفس، محورهای مهم برای کسب معرفت قرآنی محسوب می‌شوند.

در چارچوب سیستم معرفت قرآنی، به دلیل جامعیت آن، آسایش دنیایی و سعادت ابدی انسان‌ها و جوامع انسانی به خوبی تأمین می‌گردد. بر خلاف نظام‌های معرفتی مبتنی بر نیازهای مادی که با کتمان حقایق دیگر، مسیر توسعه علمی را صرفاً برای برخورداری هرچه بیشتر انسان‌ها از لذت‌های دنیوی، ساماندهی می‌نماید (بقره/۱۴۶)، چنین نظام‌های به دلیل ابتدا بر مبانی ناقص، مخلوطی از حق و باطل می‌باشد. در عین حال نباید فراموش نمود که وقتی متافیزیک خراب گردد کلیت نظام معرفتی معیوب خواهد شد. از چنین خاستگاه است که

جامعه جاهلی مدرن شکل می‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۹۱، ج ۳: ۲۷۱).

به عبارت دیگر؛ علم حقیقی در هر جامعه‌ای علم بوده و کاشف از واقع می‌باشد اما اگر نظام علمی بر بنیاد نادرست و اهداف متعارض با سعادت واقعی انسان‌ها بنا گردد، آمیخته با جهل گردیده، عالم و سبک زندگی متناسب با خود را شکل می‌دهد. در عالم‌ها و سبک‌های زندگی متفاوت است که اولویت‌ها و طبقه بندی علوم نیز متفاوت گردیده و نظام معرفتی در راستای تأمین اهداف همان جامعه فعال می‌گردد.

در عصر جاهلیت به اقتضای نظام اجتماعی قبایلی، علم انساب اهمیت داشت و در دنیای مدرن، علوم تجربی در راستای تأمین لذت‌های مادی بشر اولویت می‌یابد. اما در منطق اسلام؛ قلّه و اوج علوم، علم الهی است. علم خداوند به موجودات علم شهودی است، علم شهودی همان دانایی است که همراه باتوانایی می‌باشد. در مرتبه پایین‌تر، علم شهودی خلیفه خداوند به اسمای الهی و جمیع ماسوی الله است و به خاطر همین معرفت است که قدرت تصرف در عالم تکوین را یافته و مسجود ملانک واقع می‌شود. در مدارج پایین‌تر، علوم حضوری با درجات ضعیف‌تر و علوم حصولی قرار می‌گیرد که در همه این مراتب، آنچه که از اهمیت بنیادی برخوردار می‌باشد قرین بودن علم با ایمان دینی است (پارسانیا، ۱۳۸۵: ۱۵۰). به این معنا که علم توحید، مرکز علوم محسوب گردیده، پس از آن به علوم می‌اولویت داده می‌شود که راه رسیدن به سعادت را نشان دهد، نازل‌ترین مرتبه معرفت، دانش حسی می‌باشد (سوزنجی، ۱۳۸۹: ۲۴-۲۵).

در نظام معرفتی قرآن، به دلیل پیوند و درهم تنیدگی پدیده فهم با پیچیدگی‌های نفس انسانی، ارتباط سطوح معرفت با مراتب نفس انسانی موضوعیت می‌یابد، چون بدون توجه به آن نمی‌توان فرایند شکل‌گیری معرفت و مکانیسم تبدیل شدن معرفت به رفتار را فهم پذیر ساخته و نقش نوع آگاهی در تمهید انواع سبک‌های زندگی را آشکار نمود.

ب) علم و عالم دینی

نفس انسان، جوهر مجرد و حقیقت بسیط است. اعمالی که در ظاهر، منتسب به قوای درونی و بیرونی انسان می‌شوند، افعال نفس بوده و قاعده مشهور فلسفی «النَّفْسُ فِي وَحْدَتِهَا كُلُّ الْقَوَى»، اشاره به همین حقیقت دارد. متفکرین مسلمان، با استناد به معارف قرآنی، تصویرهای

نسبتاً متفاوتی از حقیقت یگانه و در عین حال قوت‌های متکثر نفس ارائه نموده‌اند. در تصویر روشن‌تر، می‌توان گفت که نفس آدمی، ساختار هرمی داشته و رأس هرم حاکی از تجرد و بساطت نفس می‌باشد و به هر میزان که نفس به سمت قاعده انبساط می‌یابد، ساحت‌ها و قوت‌های گوناگون نفس نیز متمایز و آشکارتر می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۲). ساختار نفس متشکل از سه دستگاه اساسی ادراکی، تمایلات و توانایی می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹۸-۱۹۵). هرکدام از این ریز ساختارها، خود دارای شعبه‌های متنوع و متعددی است که به اتمام تکثر و فراوانی که دارند، بازتاب ظرفیت‌های حقیقت و جوهر یگانه نفس محسوب می‌شوند.

۱) دستگاه توانایی در قاعده هرم قرار دارد و از زیر مجموعه تمایلات به حساب آمده (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۴۵)، ناظر به دستگاه عقل عملی و نظام ارادی انسان، برای عمل می‌باشد. ۲) بالاتر از آن، دستگاه تمایلات تعبیه گردیده است که از یک سوی مبدأ قدرت و اراده محسوب می‌شود و از سوی دیگر، مسبوق به شناخت هرچند اجمالی می‌باشد، دستگاه تمایلات بر بنیاد «حب الذات» بنا می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹۴)، «تمایل به بقاء»، «کمال‌گرایی» و «لذت‌جویی» سه شعبه اصلی آن محسوب می‌شوند که هرکدام به نوبه‌ی خود، دارای کانال‌های متنوعی هستند که تحت تأثیر عوامل مختلف، منشأ فعالیت‌های گوناگون می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۴۳-۴۱). ۳)

دستگاه ادراکی، عمیق‌ترین دستگاه است که در نفس انسانی تعبیه گردیده است. دستگاه ادراکی به ترتیب شامل ادراک و حیانی، الهامی، شهودی، عقلی، وهمی، خیالی، حسی و غریزی می‌شود. ادراک غریزی معطوف به درک حیوانی است، نازل‌ترین قوه بینشی انسان، قوه حس محسوب می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹۲). قوه خیال خزانه‌ی برای مدرکات حسی بوده و برای ایجاد پیوند میان محسوسات و معقولات، در دسترس قوه متصرفه و متخیله قرار دارد. نقش قوه متخیله، صورت‌سازی برای معقولات مجرّد است و وظیفه قوه متصرفه، تصرف در مدرکات قوای حسی می‌باشد. قوه وهم، کاری به صورت‌سازی نداشته، معانی جزئی نظیر دوستی‌ها و دشمنی‌های جزئی را ادراک می‌کند. قوه عقل در مرتبه‌ی اعلای وجود انسانی قرار دارد و امامت دیگر قوا به عهده اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹۴-۱۹۳). تفکر هرچند عمل عقل است اما

به دلیل عبور از کانال تمایلات، پیوند وجودی با شخصیت عالم پیدا می‌نماید. علم تجلی ظرفیت‌های قوای نفس انسانی است. نفس با مجموعه قوای ادراکی و گرایشی که دارد، دارای وحدت وجود و حقیقت بسیط بوده و کار علمی مثل هر عمل دیگر از تمام وجود انسان نشأت می‌گیرد (سوزنچی، ۱۳۸۹: ۸۷). انسان‌ها متناسب با مرتبه وجودی خویش، نائل به کشف حقایق می‌گردند. نفس متعالی با عالم عقل متصل گردیده و حقایق را به شکل شهودی و عقلانی درک می‌نماید. اما نفس آدمی در مرتبه حیوانی، از طریق ارتباط وجودی قوه خیال، با موجودات نازلتر، به فرضیه سازی و نظریه پردازی کاذب و خیالی می‌پردازد (سوزنچی، ۱۳۸۹: ۹۳-۹۱).

از منظر قرآن کریم نیز، علم ارتباط مستقیم با شخصیت اخلاقی و مرتبه وجودی عالم دارد. انسان هرچه از مرتبه عالی تر نفس برخوردار باشد به همان میزان سنخیت وجودی با عالم ملکوت پیدا کرده و حقایق را قاطع تر و دقیق تر ادراک می‌نماید (بقره/۲۸۲؛ انفال/۲۹؛ فاطر/۱۰؛ شعرا/۲۱۲-۲۱۱) و هرچه گناهکارتر باشد، مرتبه وجودی نفسش نازل تر می‌گردد، سنخیت وجودیش با شیاطین زیادتر شده و بیشتر در معرض مطالب کذب و غیر علمی قرار می‌گیرد (روم/۱۰؛ نمل/۱۴؛ شعرا/۲۲۳-۲۲۱؛ بقره/۶؛ جاثیه/۹-۷). تنوع فکری از خاستگاه پیوند ساختار ادراکی با دیگر ساختارهای درهم تنیده نفس انسانی برخاسته و موجب تنوع نظام‌های اعتقادی و مراتب حیات در جهان زیست آدمی می‌گردد.

حیات چیزی نیست جز بینایی و توانایی، انسان‌ها به میزان توانمندی فکری خویش، توانا گردیده و برخوردار از حقیقت حیات می‌گردند (مطهری، ۱۳۷۰: ۳۴-۳۱). برنامه اسلام برنامه دانایی و توانایی است، آن طرز تفکری که نتیجه اش دانایی یا توانایی نباشد، از اسلام نیست (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۵: ۴۵۰). از این رو؛ تفکر و کسب معرفت سنگ بنای حرکت تکاملی انسان‌ها محسوب گردیده، تفاوت حیات انسانی با حیات حیوانی و تفاوت مراتب زندگی آدم‌ها با همدیگر، در میزان برخوردار از قدرت تفکر، معرفت و ایمان به خداوند است. معرفت، منشأ عمل است و علمی که منجر به عمل نشود در واقع علم نیست، زیرا؛ عمل بی علم محال است و تنوع فکری مبدأ تنوع رفتاری در عالم انسانی محسوب گردیده و موجب هویت‌های گوناگون در افراد و گروه‌های اجتماعی می‌شود. جماعتی بر بنیاد نیروی خیال، غرق در تأمین

شهوات دنیوی گردیده و با تلاش برای کسب دانش دنیایی، نفس خویش را مزدور شهوت خود می‌سازند (مدثر/۱۸؛ بقره/۷۵).

دسته‌ای دیگر؛ فرومایگانی هستند که بربنیاد وهم، تصور شهوانی از سعادت اخروی دارند، نعمت‌های بهشتی را با معیار کامجویی‌های دنیوی ترجیح داده و تارک دنیا می‌گردند (حدید/۲۷؛ طوسی، ۱۴۱۳: ۳۶-۳۴). در نهایت این‌که؛ تنها کسانی توان درست فکر کردن را خواهند داشت که مجموعه تمایلات و توانمندی‌های خویش را تحت تدبیر عقل و وحی سامان داده باشند (انعام/۵۰). دستگاه تمایلات، عمدتاً متأثر از الزامات اجتماعی ساخت یافته، با تقویت و یا تضعیف دستگاه ادراکی، نظام آگاهی و سبک زندگی متناسبی را عینیت می‌بخشد. از این رو؛ ضروریست که تأثیرات متقابل علم و عالم نیز مورد توجه قرار گیرد.

ج) علم و عالم دینی

نظام معرفتی عمدتاً متأثر از شرایط اجتماعی است. سلامت و فساد جامعه در طرز تفکر افراد و گروه‌های اجتماعی، تجلی می‌یابد. اراده جامعه چنان نیرومند است که تاحدودی از فرد سلب اراده و فکر می‌نماید. رسوم رایج و عادت‌های قومی، انسان را وادار به متابعت از جامعه می‌سازد. اسلام با توجه به همین واقعیت است که تحولات فردی را در متن تحولات اجتماعی معنا می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۵۴-۱۵۳).

معرفت و اجتماع، مناسبات متقابل و دو سویه دارند. همانگونه که ساختارهای اجتماعی طرز تفکر آدمیان را متأثر می‌سازد، نظام‌های معرفتی نیز در پیریزی ساخت‌ها و سنت‌های اجتماعی نقش مهمی ایفا می‌نماید. افرادی که نگرش مادی به زندگی انسانی دارند، وقتی می‌خواهند برای اجتماع خود سنت‌های مقرر سازند، به تقریر سنت‌های می‌پردازند که لذت‌های مادیشان را تأمین نماید؛ اما جوامع دینی برای زندگی دنیایی خود، قواعدی را طراحی می‌کنند که موجب سعادت دنیوی و اخروی آن‌ها گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۸۷-۲۸۶). از این رو می‌توان گفت؛ به همان میزان که الزامات اجتماعی، طرز تفکر افراد را متحول می‌سازد، افراد متفکر نیز، با دخالت در الگوی فکری جامعه، می‌توانند ساختارهای اجتماعی را ترمیم و تصحیح نمایند.

عنصر کانونی در نظام معرفتی دین، عقیده توحیدی یعنی «خدا محور» است. بر اساس

همین مرکزیت اعتقادی است که منطق دین شکل گرفته، انسان و عالم هستی معنادار می‌گردد. معنویت‌گرایی در جامعه ترویج گردیده، نهادها و سرمایه‌های علمی و اجتماعی در راستای شکوفاسازی فطرت و ساحت معنوی انسان و جامعه انسانی سامان می‌یابد. عناصر عاطفی، فکری و رفتاری بشر بر مدار همین مرکزیت، جهت یافته و مناسبات عقلانی و عاطفی انسان با محیط، جامعه و با خودش تعریف و تنظیم می‌شود. نظام‌های معرفتی، در فرایند شکل‌گیری خود، متناسب با اصل مبنای خویش، مفاهیم اساسی و بنیادی را تولید می‌کند. این مفاهیم تنها زمانی فرهنگ را خلق نموده و تمدنی را به وجود می‌آورد که در ذهنیت و باور جامعه حضور یابد و منشأ رفتارهای عملی گردد. گفت‌وگو از جهان دینی و غیر دینی در واقع کالبدشکافی از مفاهیم مهم معرفتی حاکم بر جوامع مختلف می‌باشد. نظام معرفتی که بتواند مفاهیم اصولی و حیاتی خویش را در قلمرو زیست و زندگی نظام‌های معرفتی دیگر وارد نموده و مفاهیم کلیدی آن را منزوی سازد پیروز خواهد شد (پارسانیا، ۱۳۸۵: ۱۴۶).

سبک زندگی، نظام مفهومی است که نظام رفتاری را ساخت می‌بخشد. سبک زندگی اسلامی، ساختاری از مفاهیم قرآنی می‌باشد که نظام رفتاری در جامعه اسلامی را معنا دار و موجه می‌سازد. معرفت دینی پاسخ به پرسش‌های است که در بستر سبک زندگی دینی خلق می‌گردد. در چارچوب ارتباط متقابل سبک زندگی دینی با معرفت دینی است که نظام معرفتی در مسیر پیشرفت قرار گرفته و سبک زندگی در فرایند تصحیح مداوم برای تحقق حیات طیبه قرآنی تولید و باز تولید می‌گردد.

۲. شیوه‌های کسب معرفت دینی

روش‌شناسی معرفت، نظام به هم پیوسته‌ای از منبع، ابزار و شیوه کسب معرفت می‌باشد. اسلام، متناسب با نوع نگاهی که به هستی، جهان طبیعت و عالم انسانی دارد، روش‌شناسی خاصی را طراحی می‌نماید. به تعبیر دقیق‌تر؛ حضور مقوم و معنا بخش خداوند در نحوه رابطه انسان با موضوعات مورد تفکر، فهم و درک آن‌ها را پیچیده‌تر ساخته و از این جهت، در قرآن کریم، فراتر از روش‌های رایج، روش‌شناسی جامع و حیانی پیشنهاد می‌گردد.

روش و حیانی ناظر به مجموعه روش‌های است که برای کشف واقعیت کاربرد دارند، در

چارچوب روش وحیانی؛ موضوعات چند لایه، با روش ترکیبی، بررسی می‌گردد و چنین روشی را می‌توان از دقت در متون دینی استنباط نمود. قرآن کریم برای فهمیدن و فهماندن پدیده‌های پیرامونی، تأکید بر وحی، نقل، قلب، تزکیه، شهود، الهام، عقل، تفکر، تعقل، تدبیر (انعام/۱۱۶؛ احزاب/۶۷؛ فصلت/۵۳)، برهان (نحل/۱۲۵)، سیر، سمع، نظر (ال عمران/۱۳۷؛ یونس/۱۰۱؛ محمد/۱۰؛ حج/۴۶)، بصیرت و عبرت (ال عمران/۱۳؛ حشر/۲؛ نازعات/۲۶-۱۷) می‌نماید. این‌ها مفاهیم، متدیک و کلمات روش‌شناسی هستند (رجبی، ۱۳۹۱، ج ۳: ۲۳۰) که با تعمق در موارد کاربرد آن‌ها، می‌توان شیوه‌های تفکر و کسب معرفت در نظام معرفتی قرآن کریم را تا حدودی مشخص و منطق‌سازی نمود. مراد از شیوه کسب معرفت، چگونگی بهره‌برداری از ابزار تفکر به منظور کسب معرفت از منبع اصلی و منابع فرعی معرفت می‌باشد.

مراد از منبع اصلی معرفت، سرچشمه حقایق یعنی عالم ملکوت است (حجر/۲۱) که انسان از طریق اتصال به آن، معارفی را به دست می‌آورد. ابزار معرفت، به ترتیب میزان توانمندی در تماس با حقایق هستی، شامل حواس ظاهری، عقل، تزکیه نفس (نحل/۷۸) و تعلیم الهی (شمس/۱۰-۷) گردیده و وحی به مثابه چتر فراگیر این ابزار، شاه‌راه اتصال به منبع علوم محسوب می‌گردد و متناسب با مجموعه آن‌ها، شیوه‌های کسب معرفت، در چارچوب روش‌شناسی عام وحیانی ساماندهی می‌گردند.

روش وحیانی در دو سطح عام و خاص، قابل توجه می‌باشد، در سطح عام توجه جدی به مرجعیت وحی به منظور اعتبار سنجی دیگر داده‌های معرفتی است ولی در سطح خاص عمدتاً مسئله‌ی چگونگی دریافت وحی توسط انبیائی الهی مطرح می‌باشد. تلقی انبیاء (ع) از وحی را به رغم تفاوت‌های جدی که با شهودات عرفانی متعارف و حتی الهامات الهی دارد، می‌توان از زیر مجموعه‌های روش شهودی و کسب معرفت حضوری دانست. بر بنیاد نوع بهره‌مندی از ابزار و چگونگی کسب معرفت است که مراتب معرفت در یک طیف به هم پیوسته: ظن، زعم، حسابان، یقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین (مکارم، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۳۸)، مراتب تشکیکی پیدا می‌نماید. با توجه به مجموعه آنچه ذکر گردید می‌توان شیوه‌های کسب معرفت در نظام معرفتی قرآن کریم را به شیوه نقلی، عقلی، شهودی و تجربی تقسیم نمود.

الف) شیوه نقلی

مراد از روش نقلی، استفاده روشمند از اطلاعات و داده‌های معتبر، در فرایند کسب معرفت دینی می‌باشد. شیوه نقلی در حوزه معارف اسلامی، همان روش استنباطی است که از آن به روش فقهی و اجتهادی نیز تعبیر می‌گردد. اجتهاد، فرایند استخراج احکام از منابع دینی بر حسب مبانی و قواعد برآمده از آن منابع و دیگر اکتشاف‌های است که شرع تأیید کرده است. اجتهاد نتیجه مطالعه و تحقیق در طریق استنباط می‌باشد (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۰: ۲۱۷-۲۱۶).

همانگونه که در علم اصول فقه، با توجه به ادله نقلی محدود، فروع مسئله تبیین می‌گردد (مجلسی، بی‌تا، ج ۲: ۲۴۵)، در عرصه عام معرفت نیز می‌توان با تکیه بر محورهای اصلی معرفت، فروع و مسائل ریز زندگی را فهم و معنا نمود. در نظام معرفتی اسلام، روش نقلی، مهم‌ترین شیوه برای کشف سنت‌های الهی، قوانین حاکم بر تعالی فردی و اجتماعی و عامل بالندگی و بیداری انسان‌ها به حساب می‌آید. روش نقلی بر مبنای داده‌های و حیانی قرآن کریم، دارای مولفه‌های سه گانه «اعتبار نقل»، «محتوای نقل» و «فهم معیار» از گزاره‌های نقلی می‌باشد. با دقت در ترکیب مفردات آیات الهی و تعیین نسبت میان مولفه‌های یاد شده، تاحدودی شاکله معرفت نقلی، در چارچوب سیستم عام معرفت و حیانی، قابل فهم و درک می‌گردد. به این صورت که بر مبنای اصل اعتبار نقل، از ورود اطلاعات نادرست به سیستم معرفتی جلوگیری می‌شود و تأکید بر محتوای مفید اطلاعات، تعالی معرفتی، تمهید می‌گردد. هرچند بر مبنای این دو محور، گردش داده‌ها در ساختار ادراکی به خوبی کانالیزه گردیده و بهداشت اولیه کسب درست معرفت تضمین می‌شود، اما تأثیر ساختارهای تمایلات و توانانی، در پردازش اطلاعات، موجب اختلافات فکری در جامعه گردیده و ضرورت برداشت معیار از نقل نیز، در سیستم معرفت قرآنی موضوعیت جدی می‌یابد.

یک) اعتبار نقل: نقل، حامل داده‌ها و اطلاعات اولیه است که با پذیرش آن‌ها، نظام ادراکی انسان متأثر گردیده و نقش تعیین کننده در نظام ارادی و تصمیم گیری افراد دارد. از آنجایی که اعتبار نقل عمدتاً وابسته به اعتبار ناقل و منابع مورد استناد می‌باشد، قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (حجرات/۶)، آیه شریفه، با ایجاد پیوند میان مفاهیم فسق، نبأ (خبر مهم)، تبیین،

جهالت و ندامت، به بیان این حقیقت می‌پردازد که هرگاه شخص فاسقی خبر از چیزی داد، بدون تحقیق و تفکر دقیق نپذیرید، زیرا؛ ممکن است تصمیم جاهلانه گرفته و در نتیجه دچار ندامت و پشیمانی شوید.

جمعی از علمای علم اصول برای حجیت خبر واحد، به مفهوم آیه، استدلال نموده و معتقدند که اگر شخص عادل خبری دهد، بدون تحقیق می‌توان پذیرفت (مکارم، ۱۳۶۶، ج ۲۲: ۱۵۵)، چون در غیر آن صورت، قید فاسق، لغو و عاری از فایده می‌گردد. نکته نهایی اینکه؛ از تعلیل آیه دانسته می‌شود، عمل بر مبنای ظنیاتی مذموم است که از منظر عرف و عقلا، ابلهانه تلقی شود، نه عمل به هر ظنی، زیرا؛ بخش مهمی از احکام شرعی، زندگی روزمره مردم و بنیادهای تاریخ بشریت، عمدتاً بر بنیاد اخبار ظنیی موثق استوار می‌باشد (مکارم، ۱۳۶۶، ج ۲۲: ۱۵۶). براین اساس می‌توان گفت؛ هرچند معیار اصلی در تصدیق و تکذیب خبر، اعتماد به خود خبر است و فرق نمی‌کند که این اعتماد چگونه به دست آمده باشد (مکارم، ۱۳۶۶، ج ۲۲: ۱۵۸)، اما در سیستم تفکر و حیانی، فسق و عدالت راوی، مهم‌ترین وسیله، برای تشخیص دادن، صدق و کذب اخبار، به حساب می‌آید.

دو) محتوای نقل: سیستم معرفتی از طریق داده‌های اطلاعاتی غیر مفید و مضر نیز معیوب گردیده، به تولید باورها و اعتقادات مخرب می‌پردازد، داده‌های خرافاتی انسان را منحط می‌سازد و معارف متعالی، به تعالی وجودی انسان‌ها مدد می‌رساند. قرآن کریم با اشاره به همین واقعیت می‌فرماید: «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَىٰ بَصَائِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (قصص/۴۳)، پس از آنکه اقوام پیشین هلاک شدند، خداوند تورات را به حضرت موسی داد، کتابی بصیرت‌آفرین، مایه هدایت و رحمت، آنهم به امید این که شاید مخاطبین تورات، با رجوع به آن، متذکر شوند.

بر مبنای نوع پیوندی که میان مفاهیم هلاکت، کتاب، بصیرت، هدایت، رحمت و تذکر، در آیه ایجاد گردیده است، می‌توان گفت؛ انسان‌ها، بر مبنای نوع اطلاعات و معارفی که کسب می‌کنند، ممکن است هلاک گردیده و یا رستگار شوند. در سیستم معرفت اسلامی، قرآن منبع اصلی اطلاعات حیات بخش محسوب می‌گردد (انفال/۲۴)؛ زیرا؛ آیات قرآن، برای آنانی که می‌فهمند، مایه‌ی تذکر و بیداری می‌باشد (انبیا/۱۰) اما افرادی متحجری که به مسموعات

رسوب یافته و معتقدات اجدادی خویش تعصب می‌ورزند، از پذیرش معارف حقه قرآنی اجتناب می‌نمایند (بقره/۱۷۰). بر این اساس؛ عنصر بنیادین برای فهم آیات الهی، روحیه حق‌پذیری و اطلاعات اولیه است که به مثابه بنیادهای ارادی و فکری انسان، نقش محوری در تحلیل داده‌های معرفتی جدید، ایفا می‌نماید.

سه) برداشت معیار از نقل: نفس انسانی در چارچوب ساختار ادراکی و عمدتاً متأثر از تمایلات و قدرت ارادی خویش، به گزینش و فهم داده‌های اطلاعاتی مبادرت می‌نماید و از همین خاستگاه است که برداشت‌های متفاوت از متون مورد استناد شکل گرفته و اختلافات فکری در جامعه پدید می‌آید. منشأ اختلافات نیز، نه ابهام در متون که دخالت تمایلات نفسانی در تفسیر متن می‌باشد «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِهِ الْحَقُّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (بقره/۲۱۳).

آیه شریفه به فرایند تحولات فکری در تاریخ و جامعه انسانی پرداخته و در نهایت روشن می‌سازد که انسان‌ها، چگونه با تمسک به داده‌های وحیانی، هدایت می‌گردند. در ابتدا؛ انسان‌ها امت واحدی بودند و خداوند را متناسب با فطرت اولیه‌ی خویش می‌پرستیدند. تشکیل اجتماع و پیدایش پیچیدگی‌های حیات جمعی، موجب اختلافات ناشی از جهل در جامعه گردیده و بشر نیاز جدی به قوانین و تعالیم الهی پیدا نمودند (مکارم، ۱۳۶۶، ج ۲: ۹۵).

پس از بعثت انبیاء (ع)، دسته‌ای انسان‌ها ایمان می‌آوردند و عده‌ای دیگر، گرفتار بغی و لجاجت گردیده و آگاهانه از مسیر حق منحرف می‌شوند. نکته اساسی این‌که؛ مؤمنین، برای حل اختلافات ناشی از تمایلات نفسانی، به کتب و تعلیمات انبیاء (ع) تمسک نموده (مکارم، ۱۳۶۶، ج ۲: ۹۶) و با عرضه نمودن برداشت‌های خود به معارف روشن و حیانی (انبیاء/۱۰) و مفسرین واقعی وحی به حقیقت دست می‌یابند. بر مبنای مجموع آنچه در شیوه نقلی بیان گردید، می‌توان گفت؛ در سبک زندگی قرآنی هرچند از نقل قول‌های معتبر و مفید استفاده می‌شود اما کلیت سبک، مبتنی بر استنباط داده‌های دینی بوده و در چارچوب احکام فقهی ساخت می‌یابد.

ب) شیوه عقلی

عقل در نظام معرفتی اسلام، دارای اهمیت بوده و مهم‌ترین وجه تمایز و امتیاز انسان از حیوانات به حساب می‌آید. در تعیین نسبت میان عقل و معرفت، دو سطح از ارتباط قابل دقت می‌باشد. در یک سطح، عقل به مثابه منبع معرفت، نقش ایفا نموده و خود به تولید معنا می‌پردازد و در سطح دیگر، از طریق دقت در گزاره‌های شنیداری، معرفت را کسب می‌نماید «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان/۴۴)، کلمه «ام»، منقطعه است و «حسبان» به معنای ظن و پندار می‌باشد، تردید میان گوش و عقل، ناشی از این است که وسیله آدمی به سوی سعادت یکی از این دو طریق است، یا خودش تعقل نموده و با تشخیص دادن حق، از حقیقت پیروی می‌کند، یا از عاقل خیرخواه، حرف شنوی داشته و مطیع او می‌باشد، پس طریق به سوی رشد و تکامل، یا سمع است و یا عقل. قرآن خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: آیا گمان می‌کنی که اکثر این‌ها، استعداد شنیدن حرف حق، یا استعداد تعقل در باره حق را دارند که این چنین در هدایتشان اصرار می‌ورزی؟ جمله «إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ»، بیان جمله قبلی بوده و حاکی از این است که مسئله، تنها تعقل نکردن نیست، بلکه آن‌ها در واقع همچون چارپایانند که از سخن جز لفظ نمی‌شنوند و معنایی را درک نمی‌کنند. «بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» چنین افرادی در حقیقت، از چارپایان نیز گمراه‌ترند، زیرا؛ چارپایان هرگز به ضرر خود اقدام نمی‌کنند ولی این‌ها به رغم مجهز بودن به اسباب هدایت، باز ضرر خود را بر نفع خود ترجیح می‌دهند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۳۱۰-۳۰۹).

قرآن کریم با تعبیر «أَكْثَرُهُمْ»، حکم را به همه آن‌ها تعمیم نمی‌دهد، چون ممکن است در میان آن‌ها افرادی فریب خورده باشند که وقتی در مقابل حق قرار گیرند، پرده‌ها کنار رفته و پذیرای حق شوند (مکارم، ۱۳۶۶، ج ۱۵: ۱۰۲). به حکم آیه شریفه؛ برخی از انسان‌ها آنچنان غرق در گمراهی هستند که حتی توان استفاده از عقل خویش را نیز ندارند، عده‌ای دیگر، هرچند استعداد تعقل‌شان خاموش می‌باشد اما در صورت مواجهه با حق، حقیقت را می‌پذیرند، در نهایت گروهی نیز هستند که از قدرت تعقل خود به درستی استفاده می‌نمایند. مطابق فرمایش امام صادق (ع)، معیار برای تشخیص دادن درک درست عقل، همسویی گزاره‌های عقلی با وحی می‌باشد (حرعاملی ۱۴۱۴، ج ۱: ۴). در نتیجه اینکه؛ معرفت عقلی در سبک زندگی اسلامی از

جایگاه ویژه برخوردار بوده، رفتارهای مضر و غیر معقول در آن، ناپسند و مذموم تلقی می‌گردد.

ج) شیوه شهودی

کلیه موجودات و متعلقات فکر، به دو دسته کلی قابل قسمت هستند؛ موضوعات حسی که با حس درک می‌گردند و حقایقی که از دایره محسوسات بیرون بوده و «عالم غیب» نامیده می‌شوند. گاهی انسان در اثر تعالی روحی، درک و دیده تازه، پیدا نموده و قادر می‌گردد که به جهان غیب راه یابد و متناسب با میزان قدرت و توانایی خویش، حقایقی از آن جهان را روشن‌تر از محسوسات، مشاهده نماید. به چنین حالتی، مکاشفه و شهود باطنی گفته می‌شود (مکارم، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۴۵).

در شیوه شهودی، توجه اصلی معطوف بر درک حضوری از حقایق هستی است. نکته معرفت شناسانه روش شهودی در سیستم معرفت قرآنی، برجستگی نقش تهذیب و تعالی نفس انسانی، در کشف حقایق می‌باشد. در نگرش اسلامی، تقوای الهی، نفس انسانی را تعالی بخشیده، موجب جوشش علم در درون عالم می‌گردد (طلاق/۲؛ انفال/۲۹؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۴۴). تقوا، در منطق دین، فراتر از تدین ظاهری بوده، در حقیقت معطوف به باطن و جان آدمی می‌باشد، تقوا ملکه درونی است که بر مملکت وجود انسان‌ها سلطنت نموده و موجب بینایی دیده دل آدمی می‌شود و بر بنیاد همین نورانیت قلبی است که بخش‌های از حقایق پنهانی برای افراد مکشوف گردیده و آن‌ها به عالی‌ترین مراتب یقین و ثبات فکری دست می‌یابند.

مکاشفات شهودی به دلیل ماهیت شخصی و نسبتاً غیر متعارفی که دارند، در معرض انکار دیگران قرار داشته و در مواردی، مشاهدات اولیای الهی، آنهم برای نزدیکانشان نیز غیر قابل پذیرش تلقی می‌گردید؛ وقتی کاروان حامل پیراهن حضرت یوسف (ع) از مصر بیرون شد، یعقوب نبی در کنعان به نزدیکانش می‌گوید اگر مرا متهم به سفاهت و ناتوانی فکر نکنید «أَلَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ» (یوسف/۹۵-۹۴)، من بوی یوسف را احساس می‌کنم! گفتند تو هنوز در همان گمراهی قدیمت هستی یعنی بعد از این همه سال باز گمان می‌کنی که یوسف زنده است. نکته قابل توجه این‌که؛ خانواده حضرت یعقوب، به دلیل بی‌خبری از صفای دل و روشنایی باطن او، اساساً فکر نمی‌کردند که حوادث آینده، در آئینه قلب حضرت یعقوب منعکس می‌شود (مکارم، ۱۳۶۶، ج ۱۰: ۷۰).

در مجموع، شیوه شهودی از یک سو، ناظر به بالاترین سطح معرفتی در سیستم معرفت و حیانی است، از سوی دیگر؛ به دلیل دشواری‌های که در تعمیم داده‌های آن وجود دارد، با چالش‌های جدی نیز مواجه می‌باشد. منتها نباید فراموش نمود که چنین چالش‌های عمدتاً ریشه در فهم و تفسیر آن در فضای فکری غیردینی دارد و هرگاه شیوه شهودی در چارچوب معرفت و حیانی معنا شود نه تنها بخش‌های مهمی از دشواری‌های آن حل می‌شود که به مثابه عنصر تقویت‌کننده دیگر شیوه‌های تفکر، محوریت اساسی پیدا می‌نماید. کسب معرفت شهودی ارتباط جدی با تقویت صفات و ملکات اخلاقی دارد، اخلاق‌مداری در سبک زندگی قرآنی، اولویت داشته و تذکیه نفس از الزامات جدی آن محسوب می‌شود.

(د) شیوه تجربی

در گذشته تا حدودی زیادی از روش عقلی استفاده می‌گردید و دانشمندان با استدلال و شیوه قیاسی به استنتاج مسائل جزئی از امور کلی می‌پرداختند، روشی که از آن، به روش «بنشین و بیندیش» نیز تعبیر می‌شود تا این‌که در عصرهای متأخر، مشاهده امور جزئی اهمیت پیدا نمود و روش استقرایی جایگزین قیاسی گردید؛ در نهایت روش تجربی که گاهی از آن به روش «برو و ببین» یاد می‌شود، در همه‌ی رشته‌های علمی رسمیت یافت. امروزه روش‌های تجربی متعددی از قبیل، آزمایش، مشاهده، رصد، درون‌بینی و غیره، وجود دارد که حتی پیدا کردن قدر مشترک میان آن‌ها نیز دشوار می‌باشد (بستان ۱۳۷۸: ۶۰-۵۹).

نکته مهم این‌که؛ روش تجربی بر بنیاد روش عقلی و قیاسی استوار بوده و حس هرگز بدون اصول موضوعه عقلی، منجر به علم نمی‌شود و حتی گزاره‌های جزئی نیز حداقل به قاعده عقلی عدم تناقض متکی است (پارسانیا، ۱۳۹۱، ج ۳: ۲۴۹). روش تجربی نمی‌تواند هم سطح روش‌های عقلی و نقلی اعتبار داشته و مولد معرفت علمی محسوب گردد؛ لذا؛ روش تجربی در روش‌شناسی عام و حیانی از منزلت نسبتاً پایین‌تری برخوردار بوده و عمدتاً برای جمع‌آوری اطلاعات اولیه و سنجش امور حسی، مورد استفاده قرار می‌گیرد.

روش تجربی ناظر به بهره‌گیری دقیق از حواس ظاهری است که در منطق علمی رایج، از آن به مشاهده فعال تعبیر می‌گردد. در قرآن کریم مفاهیم «نظر»، «رؤیت»، «بصیرت» و «سمع» هرچند به معنای مشاهده فکری و شنوایی باطنی استفاده می‌شود، اما نباید فراموش نمود که

معنای اصلی آن‌ها، همان دریافت حسی است (مکارم، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۳۰) و می‌توان از آن به خوبی مشروعیت روش تجربی را نیز استنباط نمود، «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (عنکبوت/۲۰)، به حکم آیه شریفه؛ انسان‌ها می‌توانند با مشاهده توأم با تفکر در پدیده‌های تکوینی، چگونگی عالم آفرینش، تحقق معاد و حیات پس از مرگ را قابل فهم نمایند، درست از همین خاستگاه است که قرآن کریم به شدت دیدگاه اصالت حس و توقف در سطح داده‌های تجربی را مردود دانسته و به مذمت کسانی می‌پردازد که معتقدات خود را مستند به مشاهده حسی می‌نمودند: «قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ» (انبیا/۵۳). در منطق قرآن کریم، همان‌گونه که عقل و نقل در ذیل چتر وحی معنا می‌گردد، ابزار و شیوه تجربی نیز در مدار دقت‌های عقل توانمند و شکوفا شده، اعتبار یافته و مشروعیت علمی می‌یابد.

قرآن کریم، فراتر از تأکید بر مشاهده فعال و توأم با تفکر، توجه انسان‌ها را به موضوعاتی معطوف می‌سازد که در عین سادگی، به روشنی بازتابنده عظمت خداند بوده و در متن زندگی افراد جاری می‌باشد؛ «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْأَبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ - وَالْإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَ إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ - فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ - لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه/۱۷-۲۲)، آیات شریفه؛ ناظر به چرایی و چگونگی مطالعه طبیعت بوده و بر سه محور اصلی؛ معرفت تجربی، رسالت پیامبر (ص) و حقیقت ایمان اشاره دارد، بر مبنای نوع پیوندی که میان آن‌ها تصویر گردیده است، می‌توان منطق مطالعات تجربی از منظر قرآن را نیز استنباط نمود.

ایمان امر اختیاری و وابسته به نظام ارادی انسان است «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ»، وظیفه رسولان الهی صرفاً تذکر و توجه دادن افراد به حقایق می‌باشد «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ»، معرفت تجربی راهی است به سوی متذکر شدن، تأمل در نحوه ارتباط امور چهارگانه؛ شتر، آسمان، کوه‌ها و زمین، حاکی از ضرورت تناسب موضوعات تفکر با ذهنیت زمانه می‌باشد. فخر رازی معتقد است؛ عرب‌ها در عصر بعثت، غالباً با شتر مسافرت نموده و بلادشان خالی از زراعت بود، هنگامی که در بیابان‌ها سفر می‌کردند، نیروی تفکر در آن‌ها زنده می‌شد، قبل از هر چیز چشمشان به شتری می‌افتاد که بر آن سوار بودند، وقتی به اطراف می‌نگرستند صرفاً زمین،

آسمان و کوه‌ها را می‌دیدند (مکارم، ۱۳۶۶، ج ۲۶: ۴۳۲-۴۳۱)، در چنین شرایطی، قرآن کریم می‌فرماید: به این امور تفکر نمایید تا حضور خداوند را در متن زندگی خود بیابید. معرفت تجربی را می‌توان بخش وسیع و مهمی از داده‌های معرفت و حیانی دانست که در ذیل چتر وحی و متناسب با سبک زندگی قرآنی، کاربرد پیدا نموده و همسو با دیگر داده‌های معرفتی به تکامل و پیشرفت جامعه توحیدی مدد می‌رساند.

نتیجه‌گیری

سبک زندگی، سطح آشکار حیات اجتماعی و بازتابنده باورهای ذهنی است. در چارچوب نظام‌های معرفتی متفاوت، سبک‌های زندگی متفاوت، پدید می‌آید. سبک زندگی اسلامی انبساط معرفت توحیدی بوده و عنصر بنیادین در سبک‌های زندگی مضاد، اصالت خود می‌باشد. همانگونه که خدا باوری، ساحت‌های مختلف زندگی را مؤمنانه می‌سازد، اصالت خود، عالم انسانی را خودمدارانه تنظیم می‌نماید. نظام معرفتی جدید، محصول تمدن مدرن است. در این الگویی تمدنی، حقیقت انسان در سطح پدیده‌های طبیعی تنزل می‌یابد. در چارچوب چنین منطق است که نظام معرفتی مدرن در واقع نمایی از انسان و پدیده‌های انسانی ناتوان می‌گردد، بر مبنای واقعیت‌های موهوم، به توصیه بایدها و نبایدهای متعارض با حقیقت انسانی پرداخته و سبک زندگی را در مدار تمایلات مادی انسان‌ها سامان می‌بخشد. اسلام براساس نگرش جامعی که به جهان هستی دارد، سبک زندگی را بر بنیاد نظام معرفتی و حیانی، طراحی نموده است، نظام معرفتی که به دلیل حقیقت محوری، سعادت ابدی انسان‌ها را تأمین نموده و جهان زیست آدم‌ها را آباد می‌سازد. در این پژوهش، مبانی معرفت‌شناختی سبک زندگی اسلامی مورد تأمل قرار گرفت و مطالب مربوطه در دو محور: «نسبت نظام معرفتی و سبک زندگی» و شیوه‌های کسب معرفت» تحلیل گردید.

نظام معرفتی اسلام بر اضلاع سه‌گانه «علم دینی»، «عالم دینی» و «عالم دینی» استوار می‌باشد. مراد از دین، دین اسلام است. معرفت دینی، سنخ متفاوت با ماهیت علوم بشری نیست، منتها کامل‌تر و جامع‌تر از آن‌ها می‌باشد. معرفت دینی غیر از دین است. دین حقیقت ثابت است اما معرفت دینی تکامل پذیر می‌باشد.

معرفت زاده تفکر است و تفکر عمل نفس می‌باشد. ساختار نفس متشکل از سه دستگاه ادراکی، تمایلات و توانایی می‌باشد. دستگاه ادراکی، در عمیق‌ترین مرتبه نفس انسانی تعبیه گردیده است. پدیده درک از کانال تمایلات عبودیت بوده و در نظام رفتاری انسان بازتاب می‌یابد. نفس با مجموعه قوای ادراکی و گرایشی که دارد، حقیقت بسیط بوده و کار علمی مثل هر عمل دیگر از تمام وجود انسان نشأت می‌گیرد، از چنین خاستگاه است که نظام معرفت، پیوند وجودی با شخصیت عالم پیدا می‌نماید. شخصیت انسان‌ها عمدتاً متأثر از جهان اجتماعی بوده و نظام‌های علمی معطوف به حل مشکلات واقعی انسان‌ها ساخت می‌یابند. بر بنیاد چنین تصویری است که نظام معرفتی فراتر از اصل معرفت دارای پیوند متقابل با عالم و عالم نیز می‌باشد و سبک زندگی همانگونه که متأثر از نوع معرفت، نظام شخصیتی افراد و جهان اجتماعی است، به عنوان سطحی‌ترین لایه حیات اجتماعی، آن‌ها را متأثر نیز می‌سازد.

شیوه‌های کسب معرفت در نگرش اسلام با نگرش‌های دیگر تفاوت دارد. مهم‌ترین دلالت مبانی معرفت‌شناختی قرآنی در ارتباط با سبک زندگی را می‌توان ابتناء آن بر هستی‌شناسی توحیدی و ابزارهای شناختی متنوع بیان کرد. در سبک‌های زندگی الحادی، تنها خردخودبنیاد و منقطع از وحی است که در راستای ارضای تمایلات و ترجیحات دنیاگرایانه آدمی پایه‌های معرفتی زیست‌جهان‌ها و شیوه‌های زندگی عاملان را شکل می‌دهد. اما در سبک زندگی اسلامی، ضمن این‌که عقل برهانی از جایگاه رفیع در تنظیم و صورت‌بندی شیوه‌های حیات و شناخت حسن و قبح انتخاب‌ها نقش اساسی دارند، پایه‌های معرفتی حیات آدمی منحصر در حسیات و عقلانیت کارکردی نیست، بلکه بشر در کنار بهره‌مندی از ثمرات عقل، نقل، شهود و تجربه، از منبع اصلی معرفت یعنی وحی نیز بر خوردار می‌باشد.

عقل برهانی گرچه در شناخت حقایق جهان هستی فی‌الجمله کافی است، ولی وحی الهی در شناساندن همه معارف جهان هستی لازم و اکمل از عقل برهانی است. از این جهت آنچه را عقل مبرهن می‌فهمد، وحی آسمانی تأییدش می‌کند و آنچه را نمی‌فهمد، وحی دافینه‌های علمی او را آشکار می‌سازد (جوادی آملی ۱۳۸۸: ۱۲۸). به منظور بهره‌مندی از منابع وحیانی معرفت است که در سبک زندگی اسلامی، تزکیه نفس و طهارت باطنی اهمیت جدی و مبنایی می‌یابد.

منابع

قرآن کریم.

۱. امام خمینی، روح الله، بی‌تا. صحیفه امام، ج ۸، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲. بستان، حسین و همکاران (۱۳۷۸)، گامی به سوی علم دینی (۱) ساختار علم تجربی و امکان دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. بوردیو، پیر (۱۳۸۱)، نظریه کنش، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، نقش و نگار.
۴. پارسانیا، حمید (۱۳۸۵)، علم و فلسفه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. چهارم.
۵. پارسانیا، حمید (۱۳۹۱)، مصاحبه، در: تحول در علوم انسانی، ج ۳، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا.
۶. جمالی، مصطفی (۱۳۹۲)، شیوة تأثیرگذاری دین در شکل‌گیری علوم انسانی در دو مرحله تولید نظریه و آزمون نظریه. در: تحول در علوم انسانی، ج ۲، مقالات، قم، کتاب فردا.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵) دین‌شناسی، قم، اسرا، چهارم.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸) اسلام و محیط زیست، محقق عباس رحیمیان، قم، نشر اسراء، پنجم.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹) تفسیر انسان به انسان، محقق محمدحسین الهی زاده، قم، اسراء، پنجم.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱)، مصاحبه در: تحول در علوم انسانی، ج ۳، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ ق)، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة عليهم السلام، مشهد.
۱۲. خاکی قراملکی، محمدرضا (۱۳۹۲)، عقل و وحی در هندسه معرفت دینی و بررسی نظریه آیت الله جوادی آملی، در: تحول در علوم انسانی، ج ۲، مقالات، قم، کتاب فردا.
۱۳. رجبی، محمد (۱۳۹۱)، مصاحبه. در: تحول در علوم انسانی، ج ۳، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا.

۱۴. سوزنجی، حسین (۱۳۸۹)، معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۵. سید بن قطب، بن ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ ق)، فی ظلال القرآن، دارالشروق، بیروت- قاهره.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، مترجم: محمدباقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی، پنجم.
۱۷. طوسی، نصیرالدین (۱۴۱۳)، محمدبن محمد، اخلاق ناصری، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه.
۱۸. عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۰)، نظریه علم دینی بر پایه سنجش معادلات علم و دین، در: علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، پنجم، ویراست دوم.
۱۹. مجلسی، محمدباقر (بی تا)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تهران، اسلامیه.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، اخلاق در قرآن جلد دوم، تحقیق و نگارش، محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، پنجم.
۲۱. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، مصباح الشریعة، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۲. مطهری مرتضی (بی تا)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۳، تهران، صدرا.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، فطرت، تهران، صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۵، صدرا، تهران- قم، هشتم.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۶)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶)، پیام قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، نهم.
۲۷. واعظی، احمد (۱۳۹۰)، علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی، در: علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات. قم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، پنجم، ویراست دوم.