

The Quarterly Scientific Research Journal
Motaleate Shobhepajouhi
Vol.1/issu.3/ Spring 2024

Method of Responding to the Foundations of Jurisprudential Doubts Using the Foundation study Approach

Received date: 2023/12/26

Accepted date: 2024/02/24

Alborz Mohaghegh Garfami*
Seyyed Ali Sajjadi Zadeh**

Abstract

Jurisprudential doubts refer to those that challenge the reliability of Islamic jurisprudential teachings by attempting to portray them as not sound or well-founded. An examination of these doubts reveals that their content, beyond critiquing minor jurisprudential details, is supported by broader cognitive frameworks. These frameworks constitute the cognitive foundations of doubt, upon which a family of related doubts is based. This study employs an exploratory-descriptive method and utilizes documentary sources to identify the foundational elements that give rise to jurisprudential doubts. To achieve this objective, the research first defines jurisprudential doubt and the foundation study approach to responding to such doubts. It then categorizes the most frequent cognitive foundations of jurisprudential doubts into four groups: inconsistency with human rights, opposition to moral judgments, conflict with rational judgments, and inefficiency in the contemporary era. The perceived conflict between jurisprudential rulings and human rights is further subdivided into themes concerning human dignity, the principle of human freedom, and the principle of justice. The key finding of this research is that by understanding the cognitive foundations of these doubts, many jurisprudential doubts can be assessed within one of the specified categories, thereby enabling a comprehensive response to similar doubts.

Keywords: Jurisprudence, doubt, foundation, conflict

* M.A. in Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences (Corresponding Author). Email: mohaghegh.gr@gmail.com

** Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Law, Razavi University of Islamic Sciences. Email: sajjadzade@razavi.ac.ir

فصلية علمية محكمة
مطالعات شبهه پژوهی
السنة الأول، الرقم الثالث، ربيع ١٤٤٥ هـ

طريقة الرد على أصول الشبهة الفقهية بالمنهج الأصولي

* ألبرز محقق گرفمی

** سيد على سجادی زاده

الملخص

الشبهات التي هاجمت على أحد التعاليم الفقهية الإسلامية وسعت وراء عدم استقراره تسمى بالشبهات الفقهية. ومن دراسة هذه الشبهات يتبين أن مضمونها، بالإضافة إلى طعنها في الفروع الفقهية الجزئية، يحتوي على الإسنادات المعرفية الأشمل. هذه الإسنادات هي الأسس المعرفية للشبهة، والتي يمكن العثور على جذور عائلة من الشبهات فيها. وعلى ذلك، سعى هذا البحث، باستخدام المنهج الوصفي الاستكشافي، والاستعانة بمصادر الأدلة، إلى معرفة أسس طرح الشبهات الفقهية. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، وبعد تعريف الفقه والمنهج الأصولي في الرد على الشبهات، تم تحديد أكثر الأصول المعرفية شيوعاً في الشبهات في أربعة أصناف وهي: تعارض الحكم الفقهي مع حقوق الإنسان، ومعارضته مع الأحكام الأخلاقية، ومعارضته مع حكم العقل، وعدم كفايته في العصر الحالي. كما تصنف التعارضات الفقهية مع حقوق الإنسان في قضايا الكرامة الإنسانية ومبدأ حرية الإنسان ومبدأ العدالة. إن الإنجاز الأساسي للبحث الحالي هو أنه بمعرفة الأصول المعرفية للشبهة يمكن تقييم العديد من الشبهات الفقهية في أحد الأقسام المذكورة، وبهذه الطريقة يمكن تقديم إجابة شاملة للشبهات المشابهة.

الكلمات المفتاحية: الفقه، الشبهة، الأصل، التعارض

* الماجستير في فرع علوم القرآن والحديث، جامعة علوم إسلامي رضوى (الكاتب المسؤول).

الإيميل: mohaghegh.gr@gmail.com

** الأستاذ المساعد، قسم الفقه والأصول، جامعة علوم إسلامي رضوى.

الإيميل: sajjadzade@razavi.ac.ir

نشریه علمی پژوهشی
مطالعات شبهه‌پژوهی
سال اول، بهار ۱۴۰۳، ش ۳
مقاله پژوهشی

روش پاسخ به مبانی شبهات فقهی با بهره از رویکرد مبناشناسی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۵ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۱۲/۰۵

البرز محقق گرفمی*

سید علی سجادی زاده**

چکیده

شبهاتی که بر یکی از آموزه‌های فقهی آیین اسلام تاخته و سعی در ناستوارنمایی آنها دارند، شبهات فقهی نامیده می‌شوند. بررسی این شبهات نشان می‌دهد محتوای آنها افزون بر خرده‌گیری به فروع فقهی جزئی، دارای پشتوانه‌های شناختی فراگیرتری هستند. این پشتوانه‌ها، همان مبانی معرفتی شبهه‌اند که می‌توان ریشه خانواده‌ای از شبهات را بر آنها استوار یافت. این پژوهش به روش اکتشافی - توصیفی و با بهره از منابع اسنادی، در پی یافتن مبانی ایجاد شبهات فقهی است. برای دست یافتن به این هدف پس از تعریف شبهه فقهی و رویکرد مبناشناسی در پاسخ به شبهات، پُرسامدترین مبانی شناختی شبهات فقهی در چهار رده ذیل افراز شده‌اند: ناسازگاری حکم فقهی با حقوق بشر، مخالفت با داوری‌های اخلاقی، تعارض با حکم عقل و ناکارآمدی در عصر کنونی. تعارض‌نمایی احکام فقهی با حقوق بشر نیز در موضوعات کرامت انسانی، اصل آزادی آدمی و اصل عدالت دسته‌بندی شده‌اند. دستاورد بنیادین جستار حاضر آن است که با آگاهی از مبانی شناختی شبهه می‌توان بسیاری از شبهات فقهی را مورد ارزیابی قرار داده و از این طریق، پاسخی جامع برای شبهات هم‌سنخ فراهم آورد.

واژگان کلیدی: فقه، شبهه، مبنا، تعارض.

* کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث. دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول).

mohaghegh.gr@gmail.com

** استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی. sajjadzade@razavi.ac.ir

با پیدایش اسلام و گسترش آن، مخالفانی نیز سر برآوردند که با انگیزه‌های گوناگون در پی مبارزه شناختی با این آیین و آموزه‌های آن بودند. برخی از این مخالفان با نگرارش کتاب‌هایی، شبهاتی به معارف اسلامی وارد ساختند. محور نگاشته‌های اولیه، انتقاد به مفاهیم قرآنی و برخی از کنش‌های نبوی بود. در سده کنونی این تلاش‌ها با همان پی‌رنگ‌ها، رنگی نوین به خود گرفته و در حوزه‌های گوناگون دانشی چون تاریخ‌نگاری، تفسیر قرآن، اصول عقاید، علوم حدیث و فقه سامان یافته است. کتاب‌هایی چون بازشناسی قرآن نگاشته دکتر روشنگر، نقد قرآن دکتر سها، نقد قرآن حجت‌الله نیکویی، اسلام و مسلمانی از ابن وراق، نقد احکام حقوقی، سیاسی و اقتصادی اسلام نوشته دکتر سها و کتاب اسلام، دین جنگ و خشونت به قلم پیمان مرادخانی، با ویژه داشتن بخش‌هایی به شبهات فقهی آموزه‌های اسلامی، دربر دارنده پیشینه نگارشی طرح شبهات هستند.

یکی از عرصه‌های کارکرد دانش فقه، پاسخگویی به شبهاتی است که معارضان دین و مذهب و یا گهگاهی ناآگاهان به آموزه‌های فقهی مطرح می‌کنند. فقیهان مسلمان نیز با توجه به ویژگی‌های زمانه، در راستای پاسخگویی دین به نیازهای مکلفان تلاش کرده‌اند. درخور توجه است که یکی از علل پررنگ شدن شبهات فقهی در سال‌های اخیر، برپایی نظام حکمرانی بر پایه‌های حکومت شیعی و بازتاب‌های عالم‌گیر این روش حاکمیتی است. طرح نظریه بایستگی رجوع به فقه در همه عرصه‌های زیست آدمی توسط حضرت امام خمینی علیه السلام (موسوی خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸، ص ۲۸۹) و شکل‌گیری مناسبات حکومتی، اجتماعی و فردی نوین در راستای تحقق این نظریه، شکل جدیدی از اداره جامعه را در مقابل جهانیان نمایاند که تاکنون بی‌سابقه است.

ازدیگرسو، قرار داشتن دین‌پژوهان شیعی در قامت نظریه‌پردازان و کارگزاران این راهبرد، موجب شد که قدرتمندان معاصر در پهنه گیتی به هم‌آوردی با این نظریه

بپردازند. یکی از عرصه‌های این مقابله، جنگ شناختی است که بر متزلزل کردن بنیان‌های فکری و معرفتی نظریه کارآمدی فقه در عرصه‌های گوناگون استوار است. رویارویی شناختی با آموزه‌های فقهی اسلام به منظور نابخردانه جلوه دادن احکام اسلامی، رویکردی است که بن‌مایه خود را از راه وارد آوردن شبهات به دست می‌آورد. از دیگر سو شماری از مسلمانان ناآگاه، فریب‌خورده، رانده شده و احیاناً خود عالم‌پندار، با انگیزه‌ها و اهداف گوناگون، شبهاتی را پیرامون مبانی و احکام فقهی مطرح می‌سازند. آگاهی از نقش ویرانگر این شبهات در بنیان‌های عقیدتی برخی از عموم مسلمانان و نیز نمایاندن چهره‌ای ناپسند از دین در عرصه‌های جهانی، ضرورت پاسخگویی به این شبهات را بایسته می‌کند. از سویی دیگر، روند پاسخگویی به شبهات، زمانی بهینه است که بر روشی کارآمد و فراگیر استوار باشد.

۸۵

پیش‌گام

روش پاسخ به مبانی شبهات فقهی با بهره از رویکرد میناشناسی

این جستار به روش اکتشافی - تحلیلی و با بهره از منابع اسنادی در پی یافتن مهم‌ترین مبانی شبهه‌گری معارضان آموزه‌های فقهی شیعی و ارائه راهکارهای بنیادین مناسب برای پاسخ به آنهاست.^۱ هدف این پژوهش، پاسخ به مبانی شبهات علیه آموزه‌های فقهی است نه پاسخ‌های جزئی به شبهات موردی. گرچه در جهت کاربردی کردن مطالب، نمونه‌هایی نیز ارائه شده است تا بتوان با روش کشف مبانی شبهات مصداقی نیز آشنا شد. نویسنده بر این باور است اولین گام در پاسخگویی به شبهات فقهی، کشف موضوع محوری مندرج در شبهه و نیز آگاهی از روش مواجهه و پاسخگویی با آن است. بررسی کمی و کیفی شبهات فقهی، نشان می‌دهد بیشینه این شبهات در دو حوزه احکام کیفری اسلام و روابط فردی و حکومتی مسلمانان با غیرمسلمانان قابل ارزیابی است. شایان ذکر است برخی تفسیرهای ناروا از احکام اسلام و نیز روش عملکرد حاکمان و کارگزاران را نمی‌توان لزوماً دیدگاه اسلام دانست. به نظر می‌رسد شمار زیادی از

۱. شبهاتی که در این نوشتار به ماهیت‌شناسی آنها پرداخته شده، از نوشتارهای برخی معارضان اسلام و نیز تجدیدنظرطلبان مخالف با وضعیت کنونی دانش فقه و عرصه‌های اثرگذاری آن، برگرفته شده است.

شبهات با برجسته کردن نارسایی عملکرد مسلمانان و منتسبان به دین، درصدد نادرست‌نمایی مبانی اسلام‌اند. این‌گونه از شبهات بر مغالطه‌ای استوار است که به جای تبیین برهانی مطالب، به نقد رفتار باورمندان به آن دیدگاه‌ها می‌پردازد.

نگارنده این پژوهش، باوری ژرف دارد که شکوفایی علمی در فضایی مبتنی بر تبیین دیدگاه‌های گوناگون و به دور از هیاهو، با بهره از روش‌های اخلاقی و علمی سامان می‌یابد. پیداست که باور شناختی و التزام عملی به این روش نقد، موجب می‌شود برداشت‌های شخصی افراد، سوگیرانه و ادب‌سوز نباشد و پاسخگویی به شبهات به معنای جانبداری خردگریز انگاشته نشود.

دانشورانی را در تاریخ شیعه می‌توان یافت که در پی پاسخگویی به شبهات فقهی بوده‌اند. برای نمونه شیخ طوسی (م ۴۶۰م) هدف خویش از نگارش کتاب تهذیب الاحکام را دفاع از مذهب شیعه در برابر طعنه مخالفان درباره وجود اختلاف فراوان در روایات نگاشته است (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲). از این جنبه تلاش وی در راستای دفاع از اصل حکیم بودن امامان (علیهم‌السلام) در مقام بیان احکام، قابل ارزیابی است. اما از لحاظ مصداقی به رفع تعارض اخباری پرداخته که درون‌مایه‌ای فقهی دارند. وحید بهبهانی (م ۱۲۰۶م) نیز کتاب الفوائد الحائیه را در پاسخ به پنداره‌هایی چون مخالفت فقیهان با روش امامان (علیهم‌السلام)، باطل بودن عمل به ظنون مجتهدان و مخالفت روش مجتهدان با صحابه راوی حدیث (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۸۵-۸۸) نگاشته و بن‌مایه‌های روش اجتهادی شیعه را برشمرده است. در معاصران نیز برخی چون شهید مطهری با نگارش کتاب‌های مستقلی درصدد زدودن شبهه ناکارآمدی فقه در دنیای جدید بوده‌اند. حسب جست‌وجوی نگارنده، مقالات ذیل نیز با نگاه محورشناسانه به منطق پاسخگویی شبهات پرداخته‌اند: مقاله «سیری گذرا در شبهات فقهی» (۱۳۸۸) به قلم نعمت‌الله یوسفیان، برخی از مناشی ایجاد شبهات فقهی را چنین برشمرده است: روش اجتهاد فقهی، مواجهه با تمدن جدید و گسترش مناسبات زندگی آدمیان. در پایان نیز

مواردی از شبهات مهم فقهی را فهرست کرده است. رضا محمدی در «شیوه‌شناسی پاسخگویی به سؤالات و شبهات دینی» (۱۳۸۹) پس از بیان کلیاتی درباره ضرورت شناخت شبهات و پاسخگویی آنها، به برخی از انگیزه‌های اعتقادی، سیاسی و شخصی شبهه‌گران پرداخته است. همو در چهارمین شماره در این سلسله مقالات با عنوان «روش پاسخگویی نقضی و حلی» (۱۳۹۱) محور پژوهش را بر شناخت مواد اولیه و روش تبیین شبهه و نتیجه برآمده از آن قرار داده است. در مقاله «گونه‌شناسی شبهات تاریخی و ترفندهای آنان» (۱۴۰۱) به کوشش مصطفی محسنی، پس از تبیین ضرورت پاسخگویی به شبهات تاریخی طرح شده از سوی وهابیان و باستان‌گرایان افراطی، پنج ترفند در روند شبهه‌سازی تاریخی و شیوه‌های پاسخ به آنها، به نحو اجمالی و عمومی برشمرده شده است.

۸۷



با وجود این تلاش‌های درخور تحسین، نمی‌توان پژوهشی را یافت که به نحو مستقل به رویکرد میناشناسی شبهات فقهی توجه داشته باشد. وجه نوآوری این جستار در این است که با ارائه مفهوم میناشناسی و بایستگی توجه به آن در روند پاسخگویی شبهات، رویکردی نوین در نگاه درجه دوم به شبهات فقهی گشوده که بهره از آن، توان درهم شکستن بنیان شبهه را دارد. روشن است که در این جستار به تبیین روش‌های پاسخگویی به تمامی مبانی شبهات فقهی پرداخته نشده، اما تلاش شده تا به پربسامدترین این روش‌ها در حد نگارش یک مقاله اشاره شود. از این‌رو شایسته است تا صاحبان اندیشه با تبیین لغزش‌های این نوشتار و نیز ارائه راهکارهای نوین، درخت دانش فقاهت را پُربارتر بگردانند. در همین راستا، محورهایی جهت انجام پژوهش‌های دیگر، در پایان مقاله پیشنهاد شده‌اند.

۱. مفاهیم بنیادین

پیش از پرداختن به بدنه اصلی پژوهش، لازم است مفاهیم بنیادین مطرح شده در این

نوشتار به آشکاری تبیین شوند. در این بخش سه مفهوم شبهه، شبهه فقهی و رویکرد میناشناسی به لحاظ محتوایی تشریح خواهند شد.

۱-۱. شبهه

شُبْهه بر وزن فُعْله برآمده از ماده «ش ب ه» به معانی اختلاط، التباس، ابهام، آمیخته شدن حق با باطل، مانده حق (به مانند حق) و چیزی که درست آن از نادرست آن شناخته نمی‌شود، آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ص ۴۰۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ص ۲۴۳). این مفهوم، نشانگر همسانی دو پدیده در ویژگی‌ها، چیستی و چگونگی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۴۳). پس هر گاه پدیده‌ای بی‌هوده و باطل، خود را به شکل پدیده حقیقی و استوار در آورد، مورد پذیرش گسترده قرار می‌گیرد؛ از همین رو آن پدیده نادرست را شبهه گویند.

در دانش کلام، شبهه را این گونه تعریف می‌کنیم: «هر انگاره استدلال گونه‌ای که یکی از باورهای اعتقادی، عملی و آموزه‌های دینی را به چالش می‌کشد یا سبب کج‌تابی در شناخت درست آنها می‌شود شبهه نام دارد. این انگاره (گزاره) استدلالی کاملاً منطقی نیست؛ بلکه شبه‌استدلال است که منطقی می‌نماید، و به شکل پیامی، از طریق گفتار، نوشتار، تصویر و رفتار قابل انتقال است. این پیام (دستگاه ارتباطی) با نمودار کردن بخشی از حقیقت و آمیختن آن به استدلال‌های نادرست در صدد ایجاد چالش و خطا در منظومه معرفتی انسان است» (محقق گرفمی و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۹۰-۹۱).

ارکان شبهه نیز عبارتند از: الف) حقیقت؛ ب) مشابه حقیقت؛ ج) وجه مشابهت؛ د) میزانی از مشابهت به حقیقت که سبب خطا می‌شود. برای نمونه ویل دورانت برای اثبات فرضیه اقتباس آموزه‌های اسلامی از احکام شرایع، به همانندی ظاهری عبارت «شالوم علیکم» یهودی با «سلام علیکم» مسلمین استناد می‌کند (دورانت، ۱۳۶۵،

ص ۲۳۶-۲۴۰) در این خصوص موارد ذیل را می‌توان با ارکان پیش‌گفته تطبیق کرد؛
(۱) حقیقت: متن آموزه‌های اسلام در مورد عبارت تحیت مسلمانان؛ (۲) مشابه حقیقت:
عبارت یهودی «شالوم علیکم»؛ (۳) وجه مشابهت: استفاده از عبارت هنگام تحیت؛ (۴)
میزان مشابهت: مشابهت آوایی و وزنی دو عبارت پیش‌گفته.

۱-۲. شبهه فقهی

بایسته می‌نماید، پیش از آغازیدن به روند پاسخگویی به شبهه، گستره دانشی و کانون
انتقادی آن را یافت. مقصود از گستره دانشی شبهه، علمی است که پیام‌های حاوی
شبهه، درباره موضوع یا محمول آنها سامان یافته است. مراد از کانون انتقادی شبهه نیز،
مبانی معرفتی است که جان‌مایه شبهه را شکل داده و ساختمان شبهه بر آن استوار است.
از این لحاظ می‌توان، شناخت کانون انتقادی شبهه را گونه‌ای میناشناسی دانست. برای
نمونه عبارت ذیل را در نظر بگیرید: «از دیدگاه شیعه، قرآن دارای معانی باطنی است
که با ظاهر آن مخالف است... این موضوع نزد شیعه، ابعاد گسترده‌ای دارد؛ زیرا با
تأثیر این اعتقاد، قرآن نزد آنان تغییر می‌کند و به کتابی غیر از آنچه در دست مسلمانان
است تبدیل می‌گردد» (قفاری، ۱۴۱۵، ص ۱۵۰) این عبارت، گزاره‌ای است که
موضوع آن در گستره دانش روش‌شناسی تفسیر قرار می‌گیرد. کانون انتقادی این شبهه
نیز، «بی‌ضابطه بودن تأویل نزد شیعه» خواهد بود.

بر اساس آنچه گذشت، مراد از شبهات فقهی، دسته‌ای از پیام‌های حاوی شبهه است
که موضوع آنها، دانش فقه اسلامی بوده و در اثبات ناستواری یا ناکارآمدی احکام
فقهی برای سپهر عملی زیست‌آدمی قابل ارزیابی خواهند بود. در یک رده‌بندی فراگیر،
شبهات فقهی به دو رده افراز می‌شود:

(۱) **شبهات ماهیتی:** مراد از شبهات ماهیتی، دسته‌ای از شبهات است که تکیه‌گاه
اعتراض خود را بر جان‌مایه فقه استوار ساخته‌اند؛ به این بیان که با تبیین گزاره‌هایی در

پی ناسازگارنمایی فقه با برخی سنجه‌ها و مؤلفه‌های مقبول هستند. برای نمونه، ادعای «تعارض فقه سنتی با شادی و شوریدگی جوانی»، شبهه‌ای است که بن‌مایه آن بر اشکالی ماهیتی بر دانش فقه استوار است.

۲) **شبهات مصداقی:** مقصود از شبهات مصداقی نیز گزاره‌هایی‌اند که به یکی از احکام فقهی یا دسته‌ای از احکام که دارای روح واحدی هستند، تاخته و در پی سیاه‌نمایی آنهاست. برای نمونه، مخالف بودن مجازات‌های سالب حیات در فقه اسلامی با اصل حفظ نفوس برای گسترش نسل، شبهه‌ای است که به دنبال مخدوش کردن مجموعه احکام فقهی در بردارنده احکام قصاص است؛ و غیراخلاقی بودن حکم فقهی جواز نکاح با صغیره، شبهه‌ای است که تنها بر اشکال تراشی به حکمی خاص در مجموعه نظام حقوق کودک در اسلام استوار است.

راهکار پاسخگویی به شبهات ماهیتی را می‌توان در گام‌های ذیل پی گرفت: ۱) یافتن کانون انتقادی شبهه؛ ۲) تبیین چیستی آن کانون در دانش فقه؛ ۳) تبیین چیستی آن کانون از نظر کارشناسان غیرفقیه و ۴) ارائه نسبت استوار میان دیدگاه فقهی و دیدگاه متخصصان. در برخی موارد نیز، تبیین موضوع و غایت دانش فقه و نیز دانشی که ادعا می‌شود یافته‌های آن با دانش فقه معارض هستند، در روند پاسخگویی به شبهات این حوزه سودمند خواهد بود.

شایسته یادکرد است که به سبب بشری بودن برداشت‌های فقهی، مناسب است در پاره‌ای موارد که بخشی از شبهه، اشکالی منطقی بر حکم فقهی وارد کرده، درصدد اصلاح آن برآمده و با تبیین اصل جهان‌شمولی و زمان‌شمولی دین و نیز بهره‌ای از راهکارهای مشروع تغییر احکام، احکامی متناسب با نیازهای واقعی مسلمانان در اختیار آنها نهاد.

مراد از کانون‌های شبهه‌گر در این نوشتار، معارضان اسلام و برخی ناآگاهان از ژرفای احکام اسلامی است. این نوشتار نیز به شبهات فقهی این کانون‌ها از منظر فقه

امامیه نگریسته و راهکاری روش‌شناسانه متناسب با آنها را ارائه داده است.

۱-۳. رویکرد میناشناسی

مراد از مبنای شبهه، بن‌مایه شناختی مقدماتی برای ایجاد شبهه است که مصادیق هر شبهه را می‌توان در آن محور مورد ارزیابی قرار داد. به دیگر سخن، شبهه دارای دو بخش مبنا و بنا است. صورت ظاهری شبهه همان بنای شبهه است و ریشه معرفتی شبهه همان مبنای شبهه است که لایه‌ای درونی از شبهه خواهد بود. برای نمونه در گزاره «تفاوت در میزان دیه زن و مرد، حکم فقهی نادرستی است»، بنای شبهه اشکال به حکم فقهی دیه زنان است و مبنای شبهه، باور به نابرابری و بی‌عدالتی در احکام فقهی اسلام. میناشناسی را می‌توان یکی از رسته‌های دانش معرفت‌شناسی برشمرد.

۹۱



از این لحاظ می‌توان میناشناسی شبهه را نگاهی بنیادین به شبهه دانست که در پی یافتن بن‌مایه‌های ایجاد شبهه برای بهره از آن در روند پاسخگویی است نه پاسخ به مصادیق خارجی شبهات به نحو جزئی. نیک روشن است که توجه به رویکرد میناشناسی، زیربنای شبهه را از لحاظ نظری سست می‌سازد. اما از آنجا که ممکن است شبهه‌گران بر تطبیق مصادیق و موارد شبهه خویش بر مبانی، بهانه‌تراشی کنند، لازم است که موارد جزئی شبهات فقهی با استناد به مصادر احکام نیز به نحو دقیقی تبیین شده و پاسخ آنها با استناد به ادله مقبول، و اشکافی شود.

۲. مبانی شبهات فقهی

گام نخست پاسخگویی به شبهات، فهم دقیق شبهه و یافتن ناروایی شناختی یا روشی آن است. برخی شبهات دربردارنده چند اشکال معرفتی یا روشی اند که برای پاسخگویی نقضی به آنها، تبیین استوار یکی از این نادرستی‌ها کفایت می‌کند. اما برای ارائه پاسخ بایسته است تمامی عناصر شناختی و روشی پیام حاوی شبهه به دقت موشکافی و تحلیل

شده و در نهایت گزاره به دور از خطا در آن موضوع با دلایل منطقی، تبیین شود. در این بخش کوشش شده در ابتدای هر قسمت، با یادکرد شماری از شبهات، محور بنیادین آنها کشف شده و روش پاسخگویی مناسب برای این مبانی تبیین گردد.

۲-۱. تعارض نمایی حکم فقهی با حقوق بشر

پس از آثار فاجعه بار جنگ جهانی دوم، سازمان ملل متحد، قانونی عمومی با نام «اعلامیه جهانی حقوق بشر» را در سال ۱۹۴۸ میلادی تدوین کرد که بر اساس آن، مبنای معرفتی و کنشی در مواجهه با حقوق انسان پی ریزی شد. از آنجا که تا زمان نگارش این اعلامیه، اندیشمندان مسلمان به بیان حقوق انسان از دیدگاه اسلام در مجموعه‌ای منسجم، مبادرت نکرده بودند؛^۱ دست‌مایه اشکال به قوانین برآمده از فقه اسلامی فراهم آمد. مخالفان و معارضان اسلام با مبنا قرار دادن این منشور، کوشیدند تا نظام فقهی اسلام را ناسازگار با روح این منشور بنمایند. یکی از مخالفان اسلام در این باره، چنین می‌نگارد: «اسلام نه تنها فاقد حقوق بشر است، بلکه بسیاری از قوانین آن با اصول اساسی حقوق بشر ناسازگار است» (سها، ۱۳۹۳، ص ۸۳۱). در مواردی دیگر نیز به تعارض نمایی میان فروع فقه اسلامی با هر یک از مواد اعلامیه پیش گفته پرداخته شد. در دیدگاهی مبنایی، حقوق بشر به معنای حقوق انسان‌ها در برابر یکدیگر دانسته شده است نه حقوق انسان‌ها در برابر خداوند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۲۱۰) مفهوم «حقوق بشر» در گزاره «تعارض نمایی احکام فقهی با حقوق بشر»، بر نگرش همین تعریف اخیر به مفهوم «حقوق بشر» استوار است. در این بخش، کوشش شده تا با دسته‌بندی مبانی معرفتی شبهاتی که به تعارض نمایی با حقوق بشر مبتنی هستند، پاسخ‌های مناسب برای نادرستی این مبانی فراهم آید.

۱. اعلامیه حقوق بشر اسلامی در سال ۱۹۹۰ میلادی توسط سازمان کنفرانس اسلامی در مواجهه با ناکارآمدی اعلامیه جهانی حقوق بشر و با هدف رفع کاستی‌های آن از منظر اسلام، در قاهره به اعلان عمومی گذاشته شد.

۲-۱-۱. تعارض‌نمایی حکم فقهی با اصل آزادی بشر

شماری از شبهات فقهی برآمده از ناسازگارنمایی میان برخی احکام اسلامی با قرائتی ویژه از اصل آزادی آدمی است. یکی از باورمندان به این دیدگاه، چنین می‌نگارد: «از آنجا که اسلام برای همه چیزهای زندگی آدمی تکلیف تعیین می‌کند، طبعاً حق هر گونه اختیار، اندیشه و نقد در این امور را از بشر سلب کرده است. یعنی آزادی فکر و بیان فقط تا جایی قابل تصور است که اسلام از آنها حرفی نزده باشد» (سها، ۱۳۹۱ الف، ص ۸۹). وی حکم مرگ برای مرتد را، مخالف بدیهی‌ترین حق انسان یعنی آزادی عقیده و بیان می‌داند (همان، ص ۱۹۶)

برخی از شبهات همگون با این مبنا را بنگرید: اسلام حقوق اولیه مبتنی بر آزادی مانند حق طلاق را از زنان سلب کرده و آنان را برای همیشه منقاد مردان قلمداد کرده است» (انصاری، ۱۳۷۸، ص ۲۹۱). «هر گونه نقد آنچه مربوط به اسلام است ممنوع است، چون فرد مسلمان باید اسلام را به‌طور کل قبول داشته باشد» (سها، ۱۳۹۱ ب، ص ۵۱۶). «اسلام آزادی‌های سیاسی، مانند انتخاب نوع حکومت، تشکیل احزاب، انتقاد از حکومت، آزادی بیان و حق برکناری حکومت را قبول ندارد» (همان، ص ۵۱۷-۵۱۸). «امر به معروف و نهی از منکر، مخالف آزادی‌های شخصی است» (عبری، ۲۰۱۶، ص ۱۷۳). «قرآن، بردگی را به رسمیت شناخته و پیامبر ﷺ و اصحاب و اهل بیت علیهم‌السلام او، همگی برده‌دار بوده‌اند. اسلام، بزرگ‌ترین و طولانی‌ترین سیستم برده‌گیری و برده‌داری را در جهان بنیان‌گذاری کرد. بردگان از حق آزادی، داشتن مال، انتخاب همسر، کار، داشتن فرزند و بقیه حقوق انسانی محروم هستند» (سها، ۱۳۹۱ ب، ص ۵۰۰). از نظر نویسنده‌ای دیگر، حقوق مربوط به آزادی‌ها در قانون اساسی جمهوری اسلامی، برگرفته از کتاب و سنت نیست (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۷). یکی دیگر از انتقادات معارضان احکام فقهی اسلام آن است که اطاعت بی‌قید و شرط

از پیامبر ﷺ و ولایت فقیه، مخالف حقوق بشر است (سها، ۱۳۹۱ ب، ص ۵۰۹-۵۱۰).

روش پاسخگویی

بن‌مایه تمامی شبهات پیش‌گفته بر فهم موضوع آزادی آدمی و گستره آن قرار دارد. درخور توجه است که سخن از آزادی آدمی در دو عرصه قابل‌ارزیابی است: ۱. آزادی ذاتی آدمی به معنای حریت در برابر مفهوم بردگی؛ ۲. آزادی عقیده و عمل انسان در عرصه کنش‌های فردی و اجتماعی. بنیان روش پاسخگویی در این دو عرصه متفاوت است. در اعلامیه جهانی حقوق بشر از مفهوم آزادی به گونه‌ای مطلق سخن رفته است.

پاسخ به شبهات مربوط به آزادی ذاتی انسان: در آیاتی چون «أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (یوسف: ۴۰) و «يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (اعراف: ۱۵۷) به آشکاری از تسلیم شدن در برابر قدرتمندان و زورمداران زنه‌ار داده شده است. امیر المؤمنین علیؑ نیز به اصل آزادی تمامی انسان‌ها اشاره کرده و بردگی‌های جسمانی و معرفتی را ناشی از انتخاب نادرست آدمی می‌داند؛ بنگرید: «النَّاسُ كُلُّهُمْ أَحْرَارٌ إِلَّا مَنْ أَقْرَبَ عَلَى نَفْسِهِ بِالرِّقِّ وَهُوَ مُدْرِكٌ» (کلینی، ۱۴۲۹، ص ۶۷۱). در آموزه‌های اسلامی، اصل اولیه، عدم ولایت افراد بر یکدیگر است؛ تا جایی که برابر بودن آدمیان با یکدیگر امری دانسته شده که نیاز به علت بدیهی بودن، نیازی به ارائه دلیل ندارد (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۹؛ وافی، ۱۹۶۷، ص ۱۶). در روایات فراوانی نیز به آزاد کردن بردگان تشویق شده (حر عاملی، ۱۴۰۹، ص ۹-۱۲) و برده‌فروشی امری ناپسند شمرده است (کلینی، ۱۴۲۹، ص ۶۴۶).

اسلام، مرز بردگی و سروری آدمیان نسبت به یکدیگر از میان برداشته و همه را برابر قرار داده است (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ص ۳۴۲؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ص ۱۷۰)؛ بدترین آدمیان نیز کسانی دانسته شده‌اند که زیردستان را به خاطر عنوان بردگی بی‌زارند (برقی،

۱۳۷۱، ص ۳۵۶). بر این اساس، فقیهان مسلمان دو اصل عدم سلطنت انسانی بر انسان دیگر و نیز اصل آزادی آدمی را از قواعد بنیادین فقه اسلامی دانسته‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ص ۲۶۸-۲۶۹؛ کاشف‌الغطاء، بی‌تا، ص ۴۵؛ بجنوردی، ۱۳۷۷، ص ۳۸۲).

پیرامون شبهه وجود احکام مربوط به بردگان در اسلام باید توجه داشت که در فقه اسلامی، احکام به دو دسته احکام تأسیسی و احکام امضایی تقسیم می‌شوند. احکام امضایی نیز به دو گونه احکام امضایی مطلوب و تحمیلی تقسیم می‌شوند (محقق داماد، ۱۴۰۶، ص ۲۲). حکم مشروعیت برده‌داری در زمان رسول خدا ﷺ در شمار احکام امضایی تحمیلی بوده که مورد پسند شارع نبوده ولی به سبب جلوگیری از بروز ناهنجاری‌های اجتماعی در آن عصر، آن را به صورت موقت تأیید کرد. از همین رو در دوره‌های پسین و عصر کنونی که مبارزه با برده‌داری سبب ایجاد اختلال در نظام زندگی افراد و جامعه نمی‌شود، حکم آن منقضی شمرده می‌شود. از این رو در کتب فقهی پیشین نیز در مورد احکام مربوط به بردگان در بخشی با عنوان «عتق: آزادی» سخن گفته شده و موضوعی با عنوان «رقیت» در آموزه‌های اسلامی، ناپسند شمرده شده است. در مورد شبهات مربوط به وجود نظام طبقاتی مبتنی بر دوگانه «آزاد/ برده» در قسمت «ب» بخش ۴-۱-۲ بیشتر سخن خواهد رفت.

با توجه به اصل آزادی ذاتی آدمی، ماده یازدهم حقوق بشر اسلامی به شکل زیر تدوین شده است: «الف) انسان آزاده متولد می‌شود و هیچ احدی حق به بردگی کشیدن یا ذلیل کردن یا مقهور کردن یا بهره کشیدن یا به بندگی کشیدن او را ندارد مگر خدای تعالی؛ ب) استعمار به انواع گوناگونش و به اعتبار اینکه بدترین نوع بردگی است، شدیداً تحریم می‌شود و ملت‌هایی که از آنها رنج می‌کشند حق دارند از آن رهایی یافته و سرنوشت خویش را تعیین کنند. همه دول و ملل نیز موظفند از این گروه در مبارزه علیه نابودی هر نوع استعمار و اشغال یاری نمایند. همه ملت‌ها نیز حق حفظ شخصیت مستقل و سلطه خود بر منابع و ثروت‌های طبیعی را دارند».

پاسخ به شبهات مربوط به آزادی فکری و کنشی آدمی: از آنجا که پروردگار هستی، برای تأمین انواع نیازمندی‌های مخلوقات، مواهبی را در نظر گرفته است، حقوقی برای نیازمندان به این مواهب ایجاد می‌شود. بر این اساس، مزاحمت دیگران در بهره‌وری از این مواهب از نظر عقلی، ناروا خواهد بود. در این حالت، خرد روشن بین حکم می‌کند که از بروز آسیب‌ها جلوگیری شده و مانعی برای افراد آسیب‌رسان ایجاد کرد. این موانع در نظام‌های حقوقی تدوین شده‌اند. همچنین، اگر عملی سبب فرودست شدن آدمی شده و یا عاملی برای هدایت او به سوی خذلان شود، به حکم خرد، عملی تعالی‌بخش نخواهد بود و در این موارد، تنظیم محدودیت‌هایی برای جلوگیری از رهاشدگی آدمی بایسته خواهد بود.

بر اساس آیاتی چون «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳)؛ «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (یوسف: ۴۰) و «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر: ۳۸). آدمی در کنش‌های خویش همواره دارای حق انتخاب است. از دیگر سو به حکم خرد، گستره آزادی آدمی تا بدانجاست که آن را در جهت تکامل خویش و نیز عدم ضرر رساندن به مصالح دیگران به کار گیرد (سبحانی، ۱۴۲۵، ص ۱۷۹). برخی از اندیشمندان غربی نیز معتقدند گستره آزادی عقیده تا بدانجاست که اظهار آن سبب تحریک اجتماعی و اختلال در مصلحت دیگران نشود (میل، ۱۳۶۳، ص ۱۴۸). در دیدگاه اسلامی، آزادی بدین معناست که مانعی برای بروز استعدادهای کلی افراد بشر وجود نداشته باشد (مطهری، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۵۰) و رفتارش در خدمت کمال و تعالی او باشد (همان، ص ۶۴۸). یکی از اندیشمندان اروپایی عصر خردورزی نیز بر این باور است که آزادی، عبارت است از اینکه انسان حق داشته باشد هر کاری را انجام دهد که قانون اجازه داده و می‌دهد و آنچه که قانون منع کرده و صلاح او نیست مجبور به انجام آن نگردد (منتسکیو، ۱۳۹۱، ص ۳۹۴)؛ چرا که آزادی مطلق سبب ایجاد هرج و مرج اجتماعی و زیان‌های شخصی می‌شود. از این رو باید حدودی برای آن تعریف نمود. حد

آزادی بر اساس مصالح مادی و معنوی آدمی در نظر گرفته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۳۷۵).

درباره شبهه مجازات ارتداد، سزای یادکرد است که تغییر عقیده و دین، فی‌نفسه دارای مجازات نیست، بلکه تنها زمانی درخور مجازات است که فرد مرتد آن را برای دیگران آشکار کند (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ص ۱۴۰؛ حلبی، بی‌تا، ص ۳۱۱؛ نجفی، ۱۹۸۱، ص ۶۰۰؛ موسوی خمینی رحمته‌الله، ۱۴۰۳، ص ۱۰۲). به نظر می‌رسد مراد از اظهار عقیده جدید، گونه‌ای دهن‌کجی و مخالفت با اسلام است. در چنین شرایطی، حق برخورد با او به حکم خرد، استبعادی ندارد؛ چرا که تبلیغ و تبیین مظاهر کفر و شرک و دفاع از آنها در جامعه اسلامی، سبب تهییج مسلمانان شده و زمینه‌ساز ایجاد ناامنی اجتماعی و بروز فتنه‌ها و بحران‌ها خواهد بود. بایسته توجه است که موضوع ارتداد نه تنها از لحاظ فکری و اعتقادی بلکه از جنبه‌های امنیتی و اجتماعی قابل ارزیابی هستند. همچنین، در آموزه‌های اسلامی، تفاوت عقیده یا ایمان سبب ویژه‌خواری در گستره این حقوق یا کاهش دامنه آنها برای برخی دیگر نمی‌شود؛ چرا که اگر این‌گونه بود، افراد باایمان‌تر، از مواهب حقوق مدنی بیشتری بهره‌مند می‌شدند که هیچ فقیهی به این امر باور نداشته و ملتزم نشده است.

۲-۱-۲. ناسازگاری با اصل برابری و عدالت

کسانی بر این باورند که برخی احکام فقهی اسلامی با اصل برابری همه آدمیان ناسازگار است. در مواردی نیز اصل عدالت محوری، دست‌مایه شبهه‌گری قرار گرفته است. برای نمونه، نگارنده کتاب نقد قرآن، مواردی چون برتری مرد بر زن، آزاد بر برده و مسلمان بر غیرمسلمان را سبب بنیان‌گذاری تبعیض‌های نابجا و بی‌عدالتی در احکام حقوقی و قضایی اسلام می‌داند (سها، ۱۳۹۱ ب، ص ۵۱۰-۵۱۱ و ۴۸۶) و در نگاه‌اشته‌ای دیگر چنین می‌نویسد: «اسلام اصولاً تساوی انسان‌ها را قبول ندارد و انسان‌ها را به دلایل ذاتی

مثل جنسیت یا مواردی مانند مذهب، متفاوت در ارزش حقوقی می‌داند» (همان، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۴).

در مورد مصادیق این مبنا، این دیدگاه وجود دارد که پاره‌ای از احکام اسلامی درباره زنان مانند ارزش‌گذاری دو شاهد زن به اندازه یک مرد و ممانعت زنان از انتخاب همسر غیرمسلمان و نیز محدودیت آنها در رفت‌وآمد با اصل یکم اعلامیه جهانی حقوق بشر که بیانگر برابری همه انسان‌ها از لحاظ حیثیت و حقوق است، ناسازگارند (ابن وراق، ۲۰۰۰، ص ۳۴۷-۳۴۸؛ انصاری، ۱۳۷۸، ص ۲۹۳؛ مرادخانی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵). همچنین قوانین ارث در اسلام غیر عادلانه انگاشته شده، چون دختر نصف پسر ارث می‌برد و شوهر یک‌چهارم تمامی اموال همسرش را به ارث می‌برد ولی زن یک‌هشتم از دارایی‌های منقول شوهرش را (سها، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۸۹) یکی از باورمندان به ناکارآمدی فقه اسلامی در عصر کنونی چنین می‌نگارد: «رسم ظالمانه بردگی و برده‌داری که در سراسر جهان امروز محکوم شناخته شده... همچنان در هر سه آیین توحیدی از قوانین ثابت و لایتغیری است که آدمیان حق لغو یا تعدیل آنها را ندارند... در شرایط کنونی نه کسی حاضر به اجرای آنهاست نه حتی می‌توان بر آنها صحنه گذاشت» (شفا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۴ و ۳۴۸). مجاز بودن قاضی برای تعزیر نیز، امری غیر عادلانه دانسته شده چون سبب می‌شود برای یک نوع گناه، مجازات‌های گوناگونی در نظر گرفته شود (سها، ۱۳۹۳، ص ۱۶).

روش پاسخگویی

توجه به این نکته ضروری است که بر اساس اعلامیه جهانی حقوق بشر، هر نوع تبعیضی به نحو فراگیر محکوم است. حال آنکه در حقوق اکتسابی به نحو طبیعی تبعیض و تفاوت‌های چشمگیری جریان دارد (مطهری، ۱۳۸۱ ب، ص ۲۲۷). ازدیگر سو ایمان و عقیده نادرست، سبب اختلاف انسان‌ها خواهد بود. به نظر می‌رسد شبهاتی که بر محور

ناسازگاری آموزه‌های اسلامی با عدالت استوارند را می‌توان بر سه بنیان ذیل استوار دانست: (۱) عدالت اجتماعی؛ (۲) عدالت طبقاتی و (۳) عدالت جنسیتی. از آنجا که موضوع شبهات مربوط به برابری آدمیان در نوع و جنس، با راهکارهای اسلام درباره تحقق عدالت اجتماعی پیوند دارد، بایسته است در ابتدا به نظریه عدالت اجتماعی اسلام پرداخته شود.

عدالت اجتماعی: قرآن کریم، یکی از دو هدف بنیادین برانگیختن پیامبران علیهم‌السلام را

استقرار و گسترش عدالت معرفی کرده است. آیات ذیل در همین راستا قابل ارزیابی هستند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»؛ (حدید: ۲۵) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ»؛ (مائده: ۸) «قُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ»؛ (شوری: ۱۵) «إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸) و «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰). بیشینه بودن کاربست مفهوم عدل در قرآن و مترادف‌های معنایی آن چون قسط، وسط، نصیب، میزان و... نشانگر توجه نظام معرفتی و عملی اسلام به این مفهوم و کاربردی‌سازی آن است. در سوی مقابل نکوهش ظلم در بیش از ۲۹۰ آیه قرآن، بیانگر میزان پرهیزاندن قرآن از روش‌های ستم‌محور است. همچنین، امیرالمؤمنین علیه‌السلام به رابطه دوسویه جریان یافتن عدالت در تحقق حقانیت به‌عنوان یک ارزش اجتماعی چنین اشاره کرده‌اند: «إِنَّ الْحَقَّ لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرَىٰ عَلَيْهِ وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَىٰ لَهُ» (ابن حیون، ۱۳۸۵، ص ۵۴۱). بر اساس روایاتی دیگر، عدالت حکومتی، بهترین روش اداره جامعه و مایه آبادانی، ثبات جامعه، بروز شایستگی‌ها و افزون شدن برکات خواهد بود (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۴۸۱؛ تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰، ص ۴۷۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۸۳؛ نوری، ۱۴۰۸، ص ۳۲۰)، و تمامی آدمیان در برابر قانون و حکومت یکسان دانسته

شده‌اند (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۴۹؛ حلوانی، ۱۴۰۸، ص ۳۹).

بر اساس این آیات و روایات، رعایت عدل - در قامت اصلی بنیادین - بر احکام فقهی، حاکم شمرده شده نه تابع آنها (مطهری، ۱۴۰۹، ص ۱۴-۱۵) مراد از اصل عدالت، شباهت بهره‌مندی‌های افراد در اجتماع نیست، همان‌گونه که در حقیقت خارجی هم نمی‌توان در مواردی چون مشاغل، محل زیست، دارایی‌ها و... شباهت تامّ را میان همگان تصور کرد. بر این اساس، عدالت به معنای بهره‌مندی اشخاص از نتایجی است که در اثر استحقاق و میزان کنشگری آنها در عرصه‌های مختلف حاصل می‌آید. روشن است که استحقاق عقوبت نیز در همین سازوکار، امری عادلانه شمرده می‌شود. بر این اساس، اعطای حق مناسب با افراد بر اساس عملکرد، توانمندی و شایستگی‌های آنها، رفتاری عادلانه خواهد بود.

در مورد شبهه «تفاوت احکام در مجازات‌های شامل تعزیر»، توجه به این نکته سزایند است که در مجازات‌های فاقد حد، قاضی بر اساس شرایط مختلفی که درباره جرم و مجرم وجود دارد، برای میزان مجازات او تصمیم می‌گیرد. گوناگونی این شرایط، عاملی است که تفاوت میان مجازات‌های مشمول تعزیر را روندی عاقلانه و عادلانه می‌نمایاند. اصل عقلانی سزادهی اقتضا می‌کند که هر شخصی متناسب با میزان جرمش مجازات شود. بر همین اساس در قوانین جزایی اسلام، در مواردی به اصل تناسب جرم و مجرم نیز اشاره شده است. بدین معنا که نمی‌توان برای همه موارد ارتکاب جرم واحد، مجازات واحد در نظر گرفت؛ چرا که شرایط فردی، محیطی و... بر ارتکاب جرم اثرگذار هستند. افزون بر این مواردی چون آزادی‌های مشروط و عفوهای خاص، مهم‌ترین تأسیساتی هستند که پس از صدور حکم برای فردی سازی کیفر، پیش‌بینی شده‌اند (بای، ۱۳۹۵، ص ۱۴۵).

عدالت طبقاتی: دین اسلام همه آدمیان را در اصل انسانیت مانند دندان‌های شانه مساوی دانسته (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۳۶۸) و تمامی انسان‌ها را خانواده الهی معرفی

می‌کند (کلینی، ۱۴۲۹، ص ۴۱۹). همان‌گونه که در بخش آزادی ذاتی انسان گفته شد، قوانین اسلامی بر اساس تفاوت طبقاتی میان افراد جامعه پایه‌گذاری نشده و احکام مربوط به طبقه بردگان، در راستای زدودن سنت دیرپای برده‌داری در جهان تنظیم شده نه در جهت مشروعیت‌بخشی به آن. واکنش امیرالمؤمنین علیه السلام به تکدی‌گری پیرمردی مسیحی و فرمان دادن به پرداخت هزینه‌های وی از بیت‌المال (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۹۳) نمونه‌ای از جریان عدالت‌حاکمیتی درباره طبقات گوناگون شهروندان است. بنا بر روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام، امام علی علیه السلام با یکی از اهالی ذمه هم‌مسیر شد؛ در هنگام جدا شدن از یکدیگر، چند قدمی را با وی پیمود و وقتی با پرسش آن فرد درباره علت این کار مواجه شد فرمود: «هَذَا مِنْ تَمَامِ حُسْنِ الصُّحْبَةِ أَنْ يُشِيعَ الرَّجُلُ صَاحِبَهُ هُنَيْئَةً إِذَا فَارَقَهُ، وَ كَذَلِكَ أَمَرْنَا نَبِيَّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» (کلینی، ۱۴۱۹، ص ۷۶۹)

همین نیک‌رفتاری سبب مسلمان شدن آن شخص شد.

۱۰۱



اسلام تمام راه‌های متداول برده‌گیری را ناروا اعلام کرده و تنها برده‌گیری اسیران در جنگ را با در نظر داشتن شرایطی جایز شمرده است (محقق حلّی، ۱۴۰۸، ص ۷۸؛ ابن فهد حلّی، ۱۴۰۷، ص ۳۵؛ طباطبایی کربلایی، ۱۴۱۸، ص ۶؛ نجفی، ۱۹۸۱، ص ۸۹). این نکته درخور توجه است در حالی که نظام تأدیبی به شکل زندان‌های کنونی وجود نداشت، بهترین راه برای نگهداری اسیران جنگی، پذیرش آنها به‌عنوان خدمتکار بود. قابل توجه است که الغای ناگهانی نظام ریشه‌دار برده‌داری و آزادسازی یک‌باره بردگان نیز پیامدهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی ناگواری چون عدم توانمندی بردگان در اداره زندگی مستقل، اختلال در نظم عمومی و امکان برخوردهای انتقام‌گیرانه را در پی دارد (منتسکیو، ۱۳۹۱، ص ۵۱۱-۵۱۲)؛ از این رو باید سازوکاری برای تدریجی بودن آزادسازی بردگان در نظر گرفت. برای دست‌یافتن به این هدف، در احکام اسلامی، برنامه‌ای تدوین شد تا در گذر زمانی نه‌چندان طولانی، رسم دیرینه برده‌داری در گیتی به فراموشی سپرده شود. این روند با اصل تدرج در بیان احکام سامان یافت.

از دیگر سو راه‌های فراوان آزادسازی بردگان در اسلام چنان مورد توجه قرار گرفته (قربانی، ۱۳۹۵؛ ص ۲۱۷-۲۱۸؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ وافی، ۱۹۶۷، ص ۲۰۷-۲۱۰) که می‌توان نتیجه گرفت، آزاد کردن بردگان روندی بوده که اسلام آن را بسیار تسهیل کرده و به‌عنوان هدفی درازمدت، برنامه‌هایی برای آن تدوین کرده است.

عدالت جنسیتی: در مورد تفاوت جنسیتی در احکام زنان و مردان نیز نکته اساسی آن است که همپایه بودن زن و مرد و اشتراک در شرافت ذاتی، ملازم با ترجیح نداشتن و بهره‌مندی از امتیاز حقوقی یکی بر دیگری است نه به معنای تشابه در حقوق. پس تفاوت لزوماً به معنای تبعیض و بی‌عدالتی نیست. شایان توجه است که تساوی در حقوق، برآمده از تساوی در احوال است و تفاوت در احوال سبب تفاوت در حقوق می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۱ ب، ص ۲۴۵)؛ همان‌گونه که حقوق زن و مرد در اسلام مشابه نیست، تکالیف و مجازات‌های آنها نیز یکسان نیست (همان، ص ۱۹۱).

معیار دیه در اسلام، براساس ارزش معنوی انسان مقتول نیست بلکه به مرتبه بدن انسان مقتول ناظر است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۴). فلسفه تشریح دیه بیشتر برای مرد، جبران خسارتی است که در اثر از دست دادن وی به نظام اقتصادی خانواده وارد می‌شود (معرفت، ۱۴۲۹، ص ۱۴۹)؛ از دیگر سو، براساس فقه اسلامی، دیه زن در همه موارد به اندازه نصف دیه مرد نیست، بلکه دیه مرد و زن تا میزان ثلث دیه با هم برابر است و در مقدار مازاد بر ثلث، دیه مرد دو برابر دیه زن خواهد بود. پس نمی‌توان، دلیل کاستن از دیه در این محدوده را بی‌توجهی به حقوق زنان دانست. بیشتر بودن ارث مرد نسبت به زن، دلیلی بر برتری مرد نیست، بلکه گونه‌ای تعدیل در مسئولیت‌پذیری و وظیفه اشتغال برای تأمین زندگی است که به جهت توجه به وضعیت ویژه وی از لحاظ دریافت مهریه و نفقه و برخی قوانین جزایی است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ معرفت، ۱۴۲۹، ص ۱۴۴-۱۴۵).

۲-۱-۳. تعارض‌نمایی حکم فقهی با کرامت انسانی

بر اساس دیدگاهی، مجازات‌های اسلامی مانند قطع اعضای بدن دزد، قتل محارب، زندانی کردن زنان زناکار و تازیانه زدن قوانینی‌اند که با اصل پنجم اعلامیه جهانی حقوق بشر که بیانگر نفی شکنجه است، مخالف هستند؛ چرا که کرامت انسانی را مخدوش می‌سازند (ابن وراق، ۲۰۰۰، ص ۳۲۲-۳۲۳). نگارنده کتاب نقد قرآن در برداشت خویش از احکام اسلامی چنین می‌نگارد: «قرآن در برابر اهل کتاب سه گزینه مرگ، پذیرش اسلام یا پرداخت جزیه با ذلت و قرار گرفتن تحت قیمومیت حکومت اسلامی را قرار داده است و در مقابل دیگر مردم کره‌زمین دو گزینه قرار داده است یا مرگ یا اسلام... در این حال نه آزادی و کرامت انسان معنا دارد نه تفکر و سنجش خوب و بد» (سها، ۱۳۹۱ ب، ص ۵۱۱-۵۱۲).

۱۰۳



روش پاسخگویی

مستند بنیادین اصل کرامت در اسلام آیه ذیل است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰) عبارت «بنی‌آدم» در این آیه ناظر به جنس انسان و واقعیت وجودی اوست. بر این اساس، آیه در مقام اخبار از گونه‌ای شرافت موهبتی به نوع آدمیست که از ابتدای تولد تا پایان زیست مادی و بلکه حیات اخروی وجود دارد. بنابراین، انسانیت انسان برای پروردگار چنان پرمایه است که این ارجمندی را ویژه او گرداند. از دیگر سو، این کرامت بدون هیچ قیدی بیان شده و بیانگر گستردگی آن در هرگونه جنس، نژاد و عقیده می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ص ۶۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ص ۱۸۰). امیرمؤمنان علی علیه السلام در توصیه‌ای به فرزندشان چنین می‌فرماید: «أَكْرَمُ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ وَإِنْ سَأَقْتِكَ إِلَى رَغَبَةٍ فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاضَ بِمَا تَبَدَّلُ مِنْ نَفْسِكَ عَوْضًا وَلَا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرَكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۷۷). در این

دستورالعمل به آشکاری، حفظ گوهر کرامت آدمی با کنش‌های شخصی او پیوند مستقیم دارد.

بنا بر داوری خرد، گمراهی آدمی، بزرگ‌ترین خواری برای وی شمرده می‌شود. در سوی مقابل، هدایت یافتن، کرامتی برای او خواهد بود. بر این اساس، می‌توان کرامت داشتن را حقی انسانی برشمرده. ارسال رُسل و تشریح ادیان در راستای تحقق همین حق قابل ارزیابی است؛ چرا که نتیجه هدایت یافتن آدمی، بهره‌مندسازی وی از کرامت خواهد بود. در فلسفه فقه اسلامی، حکمت تکلیف به آموزه‌های دینی بدان جهت است که انجام این تکالیف سبب تحقق کرامت انسانی از سویی و حفظ سلامت اجتماع و پایداری مصالح آن از سویی دیگر است. برای نمونه، باز داشتن از اموری چون بت‌پرستی و میگزاری برای حفظ کرامت آدمی در عرصه‌های فردی و اجتماعی است (سبحانی، بی‌تا، ص ۳۶).

کرامت انسانی از دیدگاه اسلام به دو رده ذیل قابل افراز است: (۱) کرامت ذاتی و (۲) کرامت اکتسابی. مراد از کرامت ذاتی، کرامتی است که همه انسان‌ها از آن برخوردارند و تا زمانی که مرتکب کژرفتاری نشوند، آن کرامت باقی خواهد بود. مقصود از کرامت اکتسابی نیز گونه‌ای از برتری است که با به‌کار انداختن استعدادها و تکاپو در مسیر رشد و کمال، ایجاد می‌شود (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۲۷۹؛ ایازی، ۱۴۰۰، ص ۱۵). به دیگر سخن، کرامت ذاتی انسانی، حقی تضمین شده برای انسان‌هاست، مگر افرادی که از روی اختیار با ارتکاب عمل جنایت‌آمیز، خیانت یا گستراندن فساد و اظهار انکار پروردگار، آن را از خود سلب می‌کنند (جعفری، ۱۳۷۷، ص ۱۵۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۸). قابل توجه است که در اعلامیه جهانی حقوق بشر تفاوتی میان کرامت ذاتی و اکتسابی تعریف نشده است. به نظر می‌رسد مراد شبهه‌گران از مخالفت برخی قوانین اسلامی با کرامت انسانی، مخالفت با کرامت ذاتی انسان باشد؛ چرا که کرامت اکتسابی برای همگان قابل تحصیل نیست و شبهه مطروحه

از نظر موضوعی بر این گونه کرامت ناظر نخواهد بود.

درخور توجه است که تحقق کرامت آدمی، گاهی با محدودیت‌هایی برای او در کنش‌های کژروانه همراه است و نمی‌توان حفظ کرامت را لزوماً به معنای زایش حقوق جدید برای او دانست. به دیگر سخن، ملازمه‌ای میان حفظ کرامت انسان و مجازات نکردن او وجود ندارد. نمی‌توان گفت با ارتکاب هر جنایتی، حرمت وی محفوظ باشد. نکته مهم آن است که انسان با انتخاب و اختیار خویش، رفتاری ناروا از خود بروز می‌دهد که سبب خدشه بر کرامت انسانی خود می‌شود. در فقه اسلامی، قاتل، کرامت ذاتی را به سبب محروم کردن انسان دیگری از حق حیات، از خود سلب کرده است، اما حق حیات قاتل تا پیش از اجرای کیفر محفوظ است و نباید از غذا و مسکن و پوشاک و معالجه محروم شود (جعفری، ۱۳۷۷، ص ۱۵۸).

۱۰۵



در آیین اسلام گرچه کرامت انسانی حقی مستقل شمرده نمی‌شود اما مبنای بسیاری از حقوق آدمیان در فقه اسلامی ست (عمید زنجانی، ۱۳۸۲، ص ۷۰). بی‌رنگ توجه به کرامت انسانی را در عرصه‌های گوناگون از آموزه‌های اسلامی مانند آفرینش آدمی، تعاملات اجتماعی، اقدام‌های اقتصادی، حقوق سیاسی و... می‌توان یافت. توجه دانش فقه به کرامت انسانی، بن‌مایه شمار قابل توجهی از احکام فقهی است. برای نمونه موارد ذیل به سبب مخالفت با اصل کرامت انسانی، دارای حکم حرمت شده‌اند: شکنجه متهم برای اقرار گرفتن از وی (مظاهری، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶)؛ بی‌احترامی به اهل کتابی که در پناه دولت اسلامی زندگی می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۱۹۴؛ منتظری، ۱۴۰۹، ص ۴۷)؛ شکستن پیمانی که بر اساس بیمه منعقد شده است (سبحانی، ۱۴۳۱، ص ۲۵۵)؛ پوشیدن لباس شهرت؛ (فیاض، بی‌تا، ص ۸۸) تعزیری که سبب هتک حرمت شود (منتظری، ۱۳۸۴، ص ۵۱۵)؛ به کار بردن القاب زشت برای کفار (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ص ۴۲۰) توجه به گوهر کرامت انسانی دست‌مایه کنار نهادن حکمی می‌شود که با کرامت انسانی سازگار نبوده و در تراحم با حکمی دیگر قرار دارد (ایازی،

۱۴۰۰، ص ۵۶).

همچنین، مبنای توجه به کرامت انسانی در اعلامیه جهانی حقوق بشر، بر اصالت انسان و نیازهای او استوار است. اما در اسلام، کرامت انسانی بر اساس اعتقاد به پروردگار و خدامحوری شکل می‌گیرد. به دیگر سخن، از نگاه اسلام، حرمت و کرامت انسان ذیل عبودیت به خدا قرار داشته و حقوق بشر، نشئت گرفته از حقوق الله است (کلانتری، ۱۳۹۷، ص ۵۹). همچنین کرامت انسانی در اعلامیه حقوق بشر، ناظر به جنبه‌های مادی زیست اوست؛ ولی کرامت انسانی در اسلام، افزون بر در نظر داشتن جنبه‌های مادی و معنوی زیست دنیوی آدمی به کرامت وی در جهان آخرت نیز توجه دارد. بر همین اساس، ماده بیستم حقوق بشر اسلامی به شکل ذیل سامان می‌یابد: «دستگیری یا محدود ساختن آزادی یا تبعید، یا مجازات هر انسانی جایز نیست، مگر به مقتضای شرع. و نباید او را شکنجه بدنی یا روحی کرد یا با او به گونه‌ای حقارت‌آمیز، یا سخت یا منافی حیثیت انسانی رفتار کرد».

۱۰۶

پیشرو

سال اول / شماره سوم / بهار ۱۴۰۳

۲-۲. تعارض‌نمایی حکم فقهی با اخلاق

پاره‌ای از شبهات فقهی بر نمایاندن تعارض احکام فقهی با داوری‌های اخلاقی استوارند. یکی از باورمندان به بی‌توجهی فقه اسلامی به اخلاق چنین می‌نگارد: «واقعیت این است که بسیاری از ادیان مخصوصاً اسلام نه تنها خدمتی به اخلاق نکرده‌اند بلکه اخلاق انسانی را تحریف و در مواردی دستورات ضد اخلاقی خود را به جای دستورات اخلاقی نشانده‌اند. مثلاً در اسلام، کشتن غیرمسلمان، کاری بسیار نیکو قلمداد می‌شود، در حالی که اخلاق انسانی آن را جنایتی هولناک می‌داند» (سها، ۱۳۹۱، ص ۵۶۰). وی معتقد است که قوانین مجازات در دنیا با پیشرفت بشر و سیر تاریخی آن تا امروز، به تدریج انسانی‌تر شده اما احکام مجازات اسلامی، وحشیانه و غیر اخلاقی است (همان، ۱۳۹۳، ص ۸۱۱-۸۱۲). دیگری بر این باور است که احکامی چون قتل مرتد، دین

رحمت و رأفت را به دینی خشونت‌آور تبدیل می‌کند (موسوی غروی، ۱۳۷۷، ص ۶۰۶-۶۱۴).

نمونه‌های دیگر تعارض حکم فقهی با اخلاق موارد ذیل دانسته شده است: وجوب قربانی کردن در حج (سها، ۱۳۹۱ ب، ص ۲۸۵)؛ به ارث دادن بردگان و فرزندانشان؛ (همان، ص ۶۷۱) مجازات شاهدان کمتر از تعداد لازم (همان، ۱۳۹۳، ص ۸۱۴) و مجازات کردن کودکان به صرف رسیدن به سن بلوغ (همان، ص ۸۱۵). در این رویکرد، قصاص نیز در اکثر موارد غیرانسانی دانسته شده است چون آسیب جسمی به دیگری در هنگام نزاع اتفاق می‌افتد که در این حالت، فرد به شدت عصبانی است و کنترل ارادی خویش را تا حد زیادی از دست داده است، از این نظر عملی سبعانه است (همان، ص ۸۱۷-۸۱۸).

۱۰۷



روش پاسخگویی

اخلاق، مجموعه قواعدی است که پیروی از آنها برای رسیدن به کمال لازم است. این قواعد که از وجدان و ندای فطرت سرچشمه می‌گیرند، سنجه‌ای برای تشخیص نیک و ناروا خواهند بود (کاتوزیان، ۱۳۹۵، ص ۳۴۵) آیاتی از قرآن نیز ریشه فهم کلیت نیکی‌ها و پلشتی‌ها را نهاده وجود آدمی می‌داند (شمس: ۸؛ بلد: ۱۰). هدف از دانش اخلاق نیز، پسندیده کردن افعال ارادی انسان و سعادت و کمال جاودانه اوست (نراقی، ۱۴۰۸؛ ص ۲۵، ۵۸ و ۷۴) از دیگر سو، بنا بر تعاریف، موضوع دانش فقه، کنش‌های مکلف است و موضوع علم اخلاق، رفتار بایسته انسانی است. بر این اساس، متعلق هر دو دانش، رفتار اختیاری آدمی است. در فقه به اعمال جوارحی توجه می‌شود و در اخلاق به مفهوم چگونه بودن و ترسیم سیمای انسان مورد پسند شارع.

بنابر فرمایش نبوی «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۳۷۲) هدف از فقه و سایر علوم اسلامی، رسانیدن انسان به کمال است و از آنجا که کمال را

اخلاق تبیین می‌کند، پس، احکام فقهی باید در سایه اخلاق قرار گیرند و هنگامه آگاهی به تعارض قطعی حکم فقهی با غایت اخلاقی، اهمیت غایت سبب بازنگری در حکم فقهی معارض با اخلاق خواهد شد (صرامی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۰). وجود ملاک‌های اخلاقی در پاره‌ای روایات مورد استفاده در نظام فقهی، نمایانگر نقش اخلاق در قامت سنج‌های برای صدور حکم فقهی است (کلینی، ۱۴۲۹، ص ۶۸؛ ص ۶۷۰؛ ص ۱۴۲، ص ۱۰۹). یکی از فقه‌پژوهان معاصر در این باره می‌نویسد: «أما الفقه فيحرص على رعاية الفضيلة و المثل العليا و الأخلاق القويمة، فتشريع العبادات من أجل تطهير النفس و تزكيتها و إبعادها عن المنكرات» (زحیلی، بی‌تا، ص ۳۷). بر این اساس، گزاره‌های اخلاقی توان تخصیص یا تقیید عمومات و اطلاقات احکام فقهی حوزه پیش گفته را دارند (صرامی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۰).

پیداست که فهم و برداشت از ادله شرعی اگر با حکم برآمده از دانش اخلاق، همسو نباشد پذیرفتنی نخواهد بود؛ چرا که گزاره‌های بنیادین اخلاقی به سبب موافقت با حکم عقل و ندای فطرت، مورد قبول همگان هستند. در حالی که بیشینه گزاره‌ها و احکام فقهی، تنها ظن‌آور می‌نمایند. این سخن به معنای مخالفت ذات شریعت با مفهوم اخلاق در گزاره‌های به ظاهر متعارض در موضوعی واحد نیست. بر این اساس، حکم مخالف با اخلاق را نمی‌توان حکمی ابدی، فراتاریخی و جزء ذاتیات دین شمرد (فناهی، ۱۳۹۴، ص ۴۷۲).

همچنین توجه به دوسویه بودن احکام اسلامی در حوزه فرد و اجتماع یکی از راهکارهای زدودن تعارض میان احکام فقهی و احکام اخلاقی است. به این بیان که انحصار توجه بعد فردی احکام و تغافل از آثار اجتماعی یا بلندمدت اجرای آنها می‌تواند انگاره تعارض‌نمایی فقه و اخلاق را پررنگ کند؛ در حالی که با در نظر داشتن ابعاد جمعی اجرای احکام و اثرات آنها در نظام مجتمع انسانی، تعارض پیش گفته از بین خواهند رفت. نمونه‌ای از این مسئله را در احکام قصاص می‌توان دریافت. در ظاهر

اجرای حکم قصاص به اندازه همان جنایتی که فرد مرتکب شده غیر اخلاقی می‌نماید. در حالی که توجه به سایر آثار قصاص، این داوری را با چالش جدی روبه‌رو می‌سازد. از این رو قرآن کریم در آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره: ۱۷۹)، قصاص را موجب حیات برشمره است. بنا بر حدیثی از امام سجاد (ع)، نقش حیات‌آفرینی قصاص در سه عرصه قابل ارزیابی است: ۱) حفظ فردی که قصد انجام جنایت داشت و با آگاهی از مجازات عمل خود از آن منصرف شد؛ ۲) حفظ فردی که قرار بود مورد آزار قرار بگیرد و ۳) حفظ سایر مردم به سبب بیم از اجرای قصاص.^۱ بسیار آشکار است که مجازات نشدن فرد جنایتکار سبب ایجاد جسارت در وی برای ارتکاب جنایت‌های بعدی و انگیزه یافتن سایر افراد برای ارتکاب جرم خواهد شد. از این رو، اصل بهینه بودن بازدارندگی اقتضا دارد که در نظام حقوقی هر مکتب فکری و اجرایی، مجازات‌هایی متناسب با جرایم در نظر گرفته شود. تشریح قانون قصاص نیز در راستای اهداف تمامی قانون‌گذاری‌های عالم - یعنی جلوگیری از هرج و مرج ناشی از قدرت‌نمایی زورمداران و پی‌چویی‌های کینه‌توزانه آسیب‌دیدگان - قابل ارزیابی است. لازم به ذکر است مجازات‌های جایگزین قصاص مانند حبس ابد، نهایتاً می‌تواند تنها بر روی بزه‌کار، جنبه پیشگیرانه داشته باشند اما در ایجاد پیشگیری عمومی و عبرت‌آموزی برای جامعه نقش قابل توجهی ندارند.

از دیگر سو، محروم کردن شخص آسیب‌دیده یا ولی دم او از حق مقابله به مثل، گونه‌ای از بی‌عدالتی خواهد بود. گرچه در آیه ۱۸۷ سوره بقره،^۲ آسیب‌دیده یا اولیای

۱. «وَلَكُمْ يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ فِي الْقِصَاصِ حَيَوَةٌ لِأَنَّ مِنْ هَمِّ بِالْقَتْلِ يُعْرَفُ أَنَّهُ يَقْتَصُّ مِنْهُ فَكَفَّ لِدَلِكَ عَنِ الْقَتْلِ الَّذِي كَانَ حَيَوَةً لِلَّذِي كَانَ هَمِّ بِقَتْلِهِ، وَ حَيَوَةٌ لِهَذَا الْجَانِي الَّذِي أَرَادَ أَنْ يَقْتُلَ، وَ حَيَوَةٌ لِغَيْرِهِمَا مِنَ النَّاسِ، إِذْ عَلِمُوا أَنَّ الْقِصَاصَ وَاجِبٌ لَا يَجْسِرُونَ عَلَى الْقَتْلِ مَخَافَةَ الْقِصَاصِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ أُولِي الْعُقُولِ لِعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (حویزی، ۱۴۱۵، ص ۱۵۸)

۲. «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِتِيهِ بِالْحَسَنِ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكَمْ وَ رَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ».

او میان عفو جانی یا اجرای قصاص مخیر دانسته شده‌اند، اما در خور توجه است که به کار بردن رحمت و عفو به نحوی فراگیر و بدون در نظر گرفتن قیودی برای آن، سبب تباه شدن فضایل انسانی و ایجاد اختلال در نظام زیست جمعی آدمی می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۴۳۳). درباره شبهه قصاص کودکان نیز در فقه اسلامی سن مسئولیت کیفری، پس از ایجاد بلوغ است و تا نرسیدن به این سن، اجرای هیچ کیفری بر افراد نابالغ روا نخواهد بود. اما نقش تربیتی تأدیب کودک بر هم‌سالان نیز قابل چشم‌پوشی نیست؛ از این رو نمی‌توان احکام تأدیبی را در شمار رفتارهای غیراخلاقی ارزیابی کرد.

از دیگر سو، بر اساس فقه اسلامی، استحقاق مجازات‌هایی مانند قصاص یا حدود برای افراد خطاکار، هرگز به معنای مجاز بودن توهین و تحقیر مجرم نیست و نباید به وی توهین شود. برای نمونه درباره شرایط امر به معروف و نهی از منکر بیان شده که این عمل باید همراه با رحمت و عطف باشد (موسوی خمینی رحمته‌الله، ۱۴۰۳، ص ۴۱۱). در حوزه حاکمیتی نیز رفتارهایی چون اهانت و سخریه به غیرمسلمانان با مبانی حکومت اسلامی که بر اخلاق نیکو استوار شده و نمونه‌ای برای جهانیان است سازگار نیست (سبحانی، ۱۴۴۰، ص ۴۱۷). بازداشتن از اجرای حدود در هوای سرد یا بسیار گرم و نیز عدم اجرای حدود در هنگام وجود بیماری در مجرم (حر عاملی، ۱۴۰۹، ص ۲۱-۲۳ و ۲۸-۳۰)، نمونه‌هایی از توجه اسلام به اصول اخلاقی هستند.

بر اساس آنچه گفته شد، سترگ بودن اهمیت اخلاق‌مداری به نحو کلی در مجموعه آموزه‌های دینی به اثبات می‌رسد. نکته در خور توجه آن است که میان حکم فقهی واقعی و حکم اخلاقی، تعارضی به نحو واقعی وجود ندارد، بلکه تنها برداشت‌های فقهی با برداشت‌های اخلاقی معارض می‌نمایند. یکی از راهکارهای حل تعارض ظاهری میان حکم اخلاقی و فقهی این است که خاستگاه حکم اخلاقی روشن شده و آن را در سپهر جوامع اسلامی و عرف صحیح ارزیابی کرد. انگاره تعارض‌نمایی برخی احکام فقهی با

داوری اخلاق از موارد ذیل سرچشمه می‌گیرد: تعریفی خاص از اخلاق، ضوابط و معیارهای اخلاقی بودن پدیده‌ها، فردی‌نگری احکام فقهی و از همه مهم‌تر عدم توجه کافی به آثار عمومی اجرای احکام.

۲-۳. ناسازگاری با حکم عقل خردمندانه نبودن (مخالفت با عقل)

برخی به نحو فراگیر بر این باورند که قوانین و احکام اسلامی، غیرمنطقی و نابخردانه است؛ چرا که منابع مقررات اسلامی تنها به واسطه تقدس قرآن و سنت ارزش می‌یابند نه با سنجه خردپذیری (ابن وراق، ۲۰۰۰، ص ۳۳۸) همچنین این دیدگاه وجود دارد که روش فقیهان پاسخگوی نیازهای عقلانی بشر امروزی نیست. یکی از باورمندان به این انگاره چنین می‌نویسد: «در حوزه فقهی - دینی به بحث‌های عقلانی مقدماتی اعتنا

۱۱۱

نمی‌شود... در جهان امروز پیام‌های دینی اگر با گونه‌ای اقتناع عقلانی همراه نباشند به درستی شنیده نمی‌شوند» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۱۹۷). قدرت اجتماعی - سیاسی هر صاحب فتوا که بیشتر باشد آن فتوا ملاک عمل قرار می‌گیرد، بدون اینکه بحث‌های علمی بتواند در جامعه نقشی بازی کند (همان، ص ۱۷۴). همو برای نمونه، پدید آمدن مجمع تشخیص مصلحت نظام را نشانگر ترجیح دادن مراعات مصلحت‌های عقلانی بر التزام به فتواها و احکام شرعی می‌داند (همان، ۱۳۹۵، ص ۳۵۶). دیگری نیز بر این باور است از آنجا که انسان از متهم کردن، آبروریزی و ایجاد مزاحمت برای خودش پرهیز دارد، اقرار کردن به عنوان یکی از راه‌های اثبات جرم در اسلام، معقول نیست (سها، ۱۳۹۳، ص ۸۱۳). یکی از مستشرقان معتقد است که به کار بردن استدلال‌های عقلی در زمینه احکام شرعی تنها رنگ ظاهری دارد (گلدزیهر، ۱۹۷۵، ص ۶۰۶).



روش پاسخگویی

در آموزه‌های اسلامی، به خردورزی و تفکر در معارف اسلامی پیش از ایمان آوردن بدانها توجه داده شده است. برای نمونه آیه ذیل را بنگرید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴). اهمیت عقل سبب شده تا در روایات با عنوان رسول باطنی از او یاد شده (کلینی، ۱۴۲۹، ص ۳۵) و پیامبران نیز برای اثبات سفارت خود از این عنصر بهره برند. روش عقلی به عنوان یکی از روش‌های کسب شناخت، در تمامی شاخه‌های علوم اسلامی حتی علوم نقلی، یا منبعی مستقل برای دستیابی به معرفت است یا ابزاری برای فهم، تبیین و اعتبارسنجی. آیات قرآن نیز حوزه‌های کارکرد عقل را از اثبات براهین وجود خدا (انعام: ۷۶؛ ابراهیم: ۱۰) و معاد (سجده: ۱۸؛ ص: ۲۷) گرفته تا داوری عقل بر کنش‌های نیک و نقش آن در تشویق به ارزش‌های اخلاقی (حجرات: ۱۱-۱۲؛ فصلت: ۳۴) گسترانده‌اند. همچنین، بیان علت برخی از آموزه‌های فقهی در قرآن نشانه‌ای بر توان درک عقل از برخی مصالح و مفاسد نهفته در احکام است.

بهره از گوهر خرد که یکی از منابع استنباط احکام شرعی شمرده می‌شود، در مجموع شبهات پیش گفته، نادیده گرفته شده است. توضیح اینکه دانشوران مسلمان بر این باورند که یکی از منابع کشف احکام شرعی مراجعه به حکم عقل مستقل است (بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۲۵؛ مطهری، ۱۳۸۱، ص ۲۹۸؛ جناتی، ۱۳۷۰، ص ۲۴۰-۲۴۱؛ عارفی، ۱۳۹۹، ص ۶۶). مجتهدان شیعی نه تنها از عقل ابزاری، به عنوان یکی از ابزارهای فهم معارف بهره می‌برند بلکه عقل مستقل را چنان ارج می‌نهند که پس از کتاب و سنت، از آن در قامت یکی از منابع شناخت احکام بهره می‌برند.

همچنین، باور به مقدس بودن منابع صدور احکام، با عقلانی بودن آنها، منافاتی

ندارد. از آنجا که بنا بر نظر شیعی، احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند (موسوی خمینی رحمته الله علیه، ۱۴۲۸، ص ۱۵۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ص ۱۵۵)؛ می‌توان پشتوانه‌ای خردمندانه برای احکام یافت. در شمار قابل توجهی از دلایل لفظی بیانگر احکام، به تبیین علت، حکمت، مصالح و مفاسد انجام یا پرهیز از آنها پرداخته شده است. پیشنهاد می‌شود برای پاسخ به شبهات ماهیتی تعارض دانش فقه با عقل، به تبیین استفاده فراوان فقیهان از عقل در قامت ابزاری برای شناخت موضوعات و صدور حکم متناسب با آنها استفاده شود. در شبهات مصداقی هم لازم است در ابتدا حکم شرع در موضوع و دامنه اثرگذاری آن به درستی تبیین شود و در گام بعدی، حکم شرعی با بهره از سیره عقلا و تشریح حکمت‌های آن به نحو کلی تبیین شود.

۱۱۳

پیش‌گفتار

روش پاسخ به مبانی شبهات فقهی با بهره از رویکرد میناشناسی

از دیگر سو، روش اجتهاد شیعی بر این اصل استوار است که در هنگامه تزام احکام، حکمی منجز خواهد بود که دارای ملاک و مصلحتی قوی‌تر باشد. از این رو بر فقیه بایسته است که هنگام صدور حکمی که به جنبه‌های مختلف صاحبان حقوق اثرگذار است، مصالح اسلام و مسلمین را به نحو عمومی در نظر بگیرد. از آنجا که برنامه اجرایی قوه مجریه و برنامه‌های تقنینی قوه مقننه، با عنایت به موضوعی خاص تدوین می‌شوند، بایسته است که مرجعی با در نظر داشتن مصالح عمومی کشور اسلامی، مناسب بودن این برنامه‌ها را برای اجرایی شدن، اعتبارسنجی کند. وجود چنین مرجعی به معنای رفع ناسازگاری احکام اولیه با حکم عقل نیست، بلکه برای نسبت‌سنجی احکام با آموزه‌های شریعت در سطحی کلان است.

۲-۴. ناکارآمدی فقه در عصر کنونی (عدم تناسب با ویژگی‌های عصری)

بر اساس دیدگاهی، تمامی دستورات و احکام اجتماعی، سیاسی و اقتصادی اسلام در چارچوب تاریخی آنها قابل بررسی بوده و نمی‌توان برای آنها اطلاق در همه زمان‌ها قائل شد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۱۹۶). در این دیدگاه، اوامر و نواهی قرآنی - نبوی

در حوزه سیاست و معاملات دارای مخاطبان خاص عصر صدور بوده، به گونه‌ای که نمی‌توان آنها را در این عصر کارا دانست (همان، ص ۱۶۷)؛ حتی برخی از آنها زنده به نظر می‌رسند (رنه، ۱۳۶۹، ص ۴۵۶).

در جایی دیگر چنین گزاره‌ای نگاشته شده: «اگر در عصر حاضر، مسلمانان برای ادامه حیات در جهان حاضر راهی جز این ندارند که تکلیف هزاران فعل خود را از افکار، ایده‌ها و علوم تمدن جدید مشخص کنند، آیا جست‌وجوی این احکام از علم اصول و اجتهاد فقهی، کاملاً بی‌اعتبار و سراسر غیرقابل قبول نخواهد بود» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵، ص ۳۵۷)؟ برخی نیز بر این باورند که قوانین و مقررات اسلامی به سبب اینکه فرآورده هوش و خرد بشر نیست، به هیچ‌وجه نمی‌تواند نیازها و واقعیت‌های اجتماعی در حال تغییر و تکامل را برآورده سازد (ابن وراق، ۲۰۰۰، ص ۳۴۱؛ مرادخانی، ۱۳۸۹، ص ۴۷۵).

فقه در قرن نوزدهم و بیستم با مقتضیات پیشرفت‌های جدید کاملاً بیگانه بود (باقی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۶). علما در این سال‌ها از جهان‌آگاهی و زمان‌آگاهی رویگردان بوده‌اند (همان، ص ۳۳). دیگری معتقد است که بسیاری از احکام اسلامی همان آداب و رسوم عربی مانند ماه‌های حرام، برده‌داری و تحقیر زن است که مربوط به جامعه همان روزگار بوده است (سها، ۱۳۹۱ ب، ص ۳۰). محور تمامی این شبهات، ناسازگارنمایی احکام اسلام با نیازهای زمانه است.

روش پاسخگویی

نیک روشن است که اثرپذیری از هر گونه تغییر شرایط روزگار و یا تسلیم شدن در برابر تمامی خواسته‌های جدید مردمان، امری خردمندانه نیست. خواسته‌های عمومی هم لزوماً منطبق با نیک‌فرجامی آدمی نیستند. نمونه‌های فراوانی از کثرونی‌ها و جنایات در طول تاریخ، برآمده از خواسته‌های ناروای عمومی بوده‌اند. شکل‌گیری عرف نادرست نیز در

همین راستا قابل ارزیابی است. پس، مطابقت دستاوردهای دانشی چون فقه با تغییرات زمانه، تنها در محدوده تغییراتی قابل تعریف است که متضمن صلاح فردی یا اجتماعی انسان باشند؛ چرا که تغییرات عصری به دو گونه اعتلابخش و غیر قابل اعتلا، تقسیم‌پذیر هستند (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۴۳).

نیازهای آدمی به دو دسته ثابت و متغیر قابل تقسیم‌اند. احکام فقهی مربوط به نیازهای ثابت آدمی نیز دارای بن‌مایه‌ای غیر قابل تغییر هستند، اما نیازهای متغیر بنا بر راهکارهایی فقهی چون صدور حکم ثانوی، مصلحت‌سنجی و... پاسخ‌های متناسب با خود را می‌یابند؛ گستره این تغییرات را تنها در احکام اجتهادی باید جست اما در احکام بنیادین شرع مانند حرمت محرمات مطلقه، وجوب تراضی طرفین در عقود، التزام انسان به قراردادهای خویش، استقرار ضمان ضرر به غیر بر شخص زیان‌رسان، وجوب منع آزار دیگران و مسئول بودن هر کس در برابر اعمال خویش؛ نمی‌توان تغییرات زمانی و مکانی را دست‌مایه تغییر حکم قرار داد (علامه حلی، ۱۴۲۵، ص ۱۰۴)؛ چرا که این احکام در بردارنده اصول کلی حاکم بر زیست آدمی در هر حالتی هستند و تغییرپذیری آنها سبب هرج و مرج در روابط انسانی و قانون‌گریزی خواهد بود.

دانشوران شیعی درباره احکام تغییرپذیر و مناسب‌سازی آن با نیازهای عصری، قاعده «يجوز تغير الاحكام بتغيير العادات» را تبیین کرده‌اند (شهید اول، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۱؛ فاضل مقداد، ۱۳۶۱، ص ۹۰). کسانی از فقیهان شیعی با طرح کردن مفاهیمی چون «نقش زمان و مکان در اجتهاد»، «منطقه الفراغ»، «احکام ثابت و متغیر» و «احکام آسمانی و وضعی» به تغییرپذیر بودن شماری از احکام و مناسب‌سازی احکام مربوط به موضوعات نوپیدا اشاره کرده‌اند (طباطبایی و همکاران، ۱۳۴۱، ص ۸۳-۸۵؛ موسوی خمینی رحمته الله، ۱۳۷۸، ص ۹۸؛ صدر، ۱۴۱۷، ص ۷۶؛ جناتی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۶؛ معرفت، ۱۳۷۷، ص ۱۷۲؛ آصفی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۹؛ سند، ۱۴۳۲، ص ۵۲۷). یکی از مستشرقان معترف است که خشکی و تغییرناپذیری از ویژگی‌های لازم آیین اسلام

شمرده نمی‌شود (گلدزیهر، ۱۹۷۵، ص ۶۱۹) به نحوی که می‌توان زندگی اسلامی را با شرایط زمان به پیش برد (همان، ص ۴۱۳).

از دیگر سو فقیهان شیعی در مواجهه با نیازهای نوپیدای جامعه که در اصطلاح فقهی به «مسائل مستحدثه» شهره است، ضوابط و راهکارهایی چون بهره از اطلاعات و عمومات ادله لفظی، تنقیح مناط، توجه به اهداف شریعت، مراجعه به حکم عقل روشن‌بین، توجه به بناء عقلا، مناسبت حکم و موضوع و قیاس مقبول را پایه‌ریزی کرده‌اند تا در برابر گسترش روزافزون نیازهای معرفتی و دینی بشر، بن‌بستی وجود نداشته باشد. بر این اساس، بسیاری از موضوعات و احکام اسلامی در دوره‌های نخستین مانند خرید و فروش خون، مصادیق احتکار و معامله برخی حشرات به سبب وجود مصالح جدید، حکم جدیدی را دریافت‌اند.

از سوی دیگر آموزه‌های اسلامی به یکی از علل بنیادین رشد و سعادت آدمی یعنی محیط مناسب توجه داشته‌اند. به این بیان که تحقق حقوق فردی به تنهایی به رشد آدمی کافی نخواهند بود، بلکه بستر پرورش افراد و نیز وجود جامعه‌ای قانون‌مدار نیز یکی از عوامل پیشرفت آدمی خواهد بود.

اندیشه پایان کارکرد دانش‌های اصول و فقه در رفتارهای غیرعبادی، بهره‌وری از دانش‌ها و تجارب نوین را علتی برای ناکارآمدی دانش‌های اصول و فقه در نظر گرفته است. بر اساس این اندیشه، اجتهاد فقهی در معنای اصطلاحی آن، تنها بر پایه مراجعه به کتاب و سنت ممکن خواهد بود (مجتهد شبستری، ۱۳۹۵، ص ۳۵۴). بن‌مایه این انگاره بر تصویری نادرست از ابزارهای اجتهادی استوار است. به این بیان که از نظر باورمندان به ناکارآمدی فقه و اصول در عصر کنونی، نصوص دینی تنها دربر دارنده فروعاتی هستند که متناسب با نیازهای مردمان عصر حضور معصومان علیهم‌السلام بوده‌اند. حال آنکه شمار قابل توجهی از گزاره‌های قرآنی و احادیث معتبره دربر دارنده شالوده‌های بنیادین قابل استفاده در هر عصری هستند. از این رو یکی از راهکارهای پربسامد در

مواجهه با مسائل مستحدثه، بهره‌گیری از اطلاعات و عموماً ادله خانواده‌ای از احکام بار شده بر موضوعات است. مواردی چون تنقیح مناط، مناسبت حکم و موضوع و... و ضوابط تسری حکم از موضوعی به موضوع دیگر، همگی راهکارهایی هستند که دانش اصول فقه برای رویارویی با مسائلی که حکم آنها به وضوح در نصوص قرآن و سنت مندرج نیست، ارائه می‌کند. در پاسخ به چنین شبهاتی بایسته است دامنه کارکرد علم فقهات^۱ تبیین شود.

شریعت اسلام، با توجه دادن به میزان اهمیت موضوعات، روش اولویت‌سنجی را در هنگامه بروز تراحم معرفی کرده است. یکی از متفکران آگاه نیز یکی از ابزارهای جاوید ماندن آموزه‌های اسلامی را رابطه علی احکام اسلامی با مصالح و مفاسد واقعی دانسته که بر اساس درجه اهمیت مصالح، سبب خروج از بن‌بست‌های فقهی و اجتماعی می‌شود (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۴۴۱). از آنجا که هدف تشریح برخی احکام، اداره اجتماع و حفظ مصالح آن است، شایسته است قابلیت تغییر آنها در هنگامه ایجاد مصالح جدید اجتماعی، امری ممکن تلقی شود. بر همین اساس، ضوابطی فراگیر از سوی شارع در نظر گرفته شده که بر اساس آنها، می‌توان در هنگامه وجود مصلحت، احکام اولیه را تغییر داد؛ برخی، مصلحت را منفعتی دانسته‌اند که شارع برای حفظ دین، نفس، عقل، نسل و اموال بندگان بر حسب ترتیب معینی میان آنها، در نظر گرفته است (بوطی، ۱۴۲۱، ص ۲۷).

نتیجه

بر اساس آنچه گذشت، دستاوردهای نوشتار حاضر به شرح ذیل خواهند بود:

۱. شبهات فقهی به دو دسته شبهات مصداقی و ماهیتی قابل افراز هستند. شناختن مبانی معرفتی در هر دو دسته، سبب فراهم آوردن پاسخ مناسب برای تبیین

۱. مراد از این اصطلاح، فهم انواع معارف دینی با بهره از ابزارهای گوناگون معرفتی است.

- نااستواری مجموعه‌ای از شبهات با بنیان مشترک خواهند بود.
۲. دسته‌ای از شبهات فقهی بر تعارض‌نمایی میان آموزه‌های فقهی با برخی مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر استوارند. مواردی چون اصل آزادی آدمی، برابری آدمیان و کرامت انسانی، در قامت سنجه‌هایی برای نادرست‌نمایی احکام فقهی قرار گرفته‌اند. برای پاسخگویی به شبهات مبتنی بر هر یک از این موارد، لازم است تا دیدگاه اسلام درباره هر یک از این مفاهیم تبیین شده و در گام بعد، استوار بودن تطبیق مصداق نقض این حقوق با مفاهیم برآمده از تعریف اسلامی ارزیابی شود.
۳. ناسازگارنمایی احکام فقهی با حکم عقل، حکم اخلاق و مقتضیات زمان، مبنای شماری از شبهات فقهی است. برای پاسخگویی به این شبهات لازم است درباره موضوع و محمول هر یک از این موارد و دامنه موازنه احکام فقهی با حوزه‌های پیش‌گفته تبیین شوند.
۳. شمار قابل‌توجهی از شبهات فقهی، بر اختلاف دیدگاه فقیهان استوار است. برای پاسخگویی به این شبهات لازم است پاسخ هر شبهه با توجه به مبانی مختلف فقه‌های هر فقیه، تبیین شود.
۴. سزای یادکرد است که استنباط‌های فقهی مانند هر دستاورد دیگر بشری در معرض آسیب‌های معرفتی و روشی قرار دارند. از همین رو، دانشوران شیعی هرگز به خطاناپذیری فهم خویش از منابع شناختی پای‌نفسرده‌اند. از دیگر سو، پویا بودن ماهیت روش اجتهادی در شیعه، اقتضا می‌کند که دیدگاه‌های ناستوار در عرصه فقهت، پیراسته شده و آسیب‌های دامنگیر آنها زدوده شود. بر اساس این دو مقدمه، تغییر دیدگاه‌هایی که کاستی آنها با بررسی و نقدهای جدید، آشکار شده است امری خردورزانه خواهد بود که فقیهان شیعی از آن روی‌گردان نخواهند بود.

۵. همان‌گونه که گذشت، مبنای شبهات فقهی در موارد پیش‌گفته، منحصر نیستند، اما این موارد را در شمار قابل‌توجهی از شبهات فقهی، می‌توان مبنای ایجاد شبهه دانست. موارد ذیل را نیز می‌توان در قامت بنیان‌های ایجاد شبهه برشمرد: اقتدار‌گرا بودن فقیهان، تعارض احکام فقهی با هم، اختلاف فتاوا، تعارض حکم فقهی با دستاوردهای بشری، تعارض حکم فقهی با قرآن و سنت. شایسته است که روش شبهه‌گری با استفاده از هر یک از این مبانی و نیز راهکار پاسخگویی به آنها، دست‌مایه پژوهش‌های مستقلی قرار بگیرند.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، قم: اسماعیلیان.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه، قم: اسلامی.
۴. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق). مسند، بیروت: الرساله.
۵. ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۶. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ق). المهدب البارع فی شرح مختصر النافع، قم: اسلامی.
۸. ابن وراق (۲۰۰۰م). اسلام و مسلمانی، ترجمه مسعود انصاری، واشنگتن: بی نا.
۹. انصاری، مسعود (۱۳۷۸). بازشناسی قرآن، آلمان: ششم، نیما.
۱۰. ایازی، سید محمد علی (۱۴۰۰). اصل کرامت انسانی به مثابه قاعده ای فقهی، تهران: سرایی.
۱۱. آصفی، محمد مهدی (۱۳۸۵). مبانی نظری حکومت اسلامی، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۱۲. باقی، عمادالدین (۱۳۸۳). روحانیت و قدرت، تهران: سرایی.
۱۳. بای، حسینعلی (۱۳۹۵). عدالت و حقوق، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۴. بجنوردی، سیدحسن (۱۳۷۷). القواعد الفقهیه، قم: الهادی.
۱۵. بحرانی، یوسف (۱۳۶۳). حدائق الناضره فی احکام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). المحاسن، قم: اسلامیه.
۱۷. بوطنی، محمد سعید رمضان (۱۴۲۱ق). ضوابط المصلحه فی الشریعة الاسلامیه، چ ششم، بیروت: دار الرساله.
۱۸. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم، قم: دار الکتاب الاسلامی.

۱۹. جعفری لنگرودی، محمدمهدی (۱۳۵۸). حقوق اسلام، تهران: گنج دانش.
۲۰. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۹). «حق کرامت انسانی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۲۷.
۲۱. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۷). رسائل فقهی، تهران: کرامت.
۲۲. جناتی، محمدابراهیم (۱۳۸۶). تطور اجتهاد در حوزه استنباط، تهران: امیرکبیر.
۲۳. جناتی، محمدابراهیم (۱۳۷۰). منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران: کیهان.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). زن در آیینه جلال و جمال، چاپ دوم، قم: اسراء.
۲۵. حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ / ۱۳۶۳ ق). تحف العقول، چاپ دوم، قم: اسلامی.
۲۶. حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ ق). تحف العقول، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین.
۲۷. حلبی، تقی بن نجم (بی تا). الکافی فی الفقه، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی علیه السلام العامة.
۲۸. حلوانی، حسین بن محمد (۱۴۱۴ ق). نزهة الناظر و تنبیه الخواطر، قم: مدرسه الامام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۲۹. حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ ق). تفسیر نور الثقلین، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
۳۰. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۶). بیان قرآن (تفسیر سوره براءت)، تهران: انقلاب اسلامی.
۳۱. دورانت، ویل (۱۳۶۵)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و همکاران، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
۳۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، مفردات الالفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم.
۳۳. رنه، داوید (۱۳۶۹). نظام‌های بزرگ حقوقی معاصر، ترجمه حسین منافی، محمد آشوری و عزت‌الله عراقی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۴. زحیلی، وهبه (بی تا). الفقه الاسلامی و ادلتها، بیروت: دار الفکر.
۳۵. سبحانی، جعفر (۱۴۳۱ ق). الشركه و التأمین فی الشریعة الاسلامیه الغراء، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۶. سبحانی، جعفر (بی تا). العقیده الاسلامیه، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۳۷. سبحانی، جعفر (۱۴۲۵ق). رسائل و مقالات، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۸. سبحانی، جعفر (۱۴۴۰ق). منية الطالبین فی تفسیر القرآن المبین (جلد سی ام)، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۳۹. سند، محمد (۱۴۳۲ق). بحوث فی القواعد الفقہیة، بیروت: دار المتقین.
۴۰. سها (نام مستعار) (۱۳۹۱الف). نقد احکام حقوقی، سیاسی و اقتصادی اسلام، بی جا، بی نا.
۴۱. سها (نام مستعار) (۱۳۹۳). نقد قرآن (ویرایش سوم)، بی جا، بی نا.
۴۲. سها (نام مستعار) (۱۳۹۱ب)، نقد قرآن، بی جا، بی نا.
۴۳. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه (للصبحی صالح)، قم: هجرت.
۴۴. شفا، شجاع الدین (۱۳۷۹). تولدی دیگر (ایران کهن در هزاره ای نو)، چاپ ششم، بی جا، فرزاد.
۴۵. شهید اول، محمد بن مکی (بی تا). القواعد و الفوائد فی الفقه و الاصول و العربیة، قم: کتابفروشی مفید.
۴۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق). مسالک الافهام الی تفتیح شرائع الاسلام، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة.
۴۷. صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول، تقریرات حسن عبدالساتر، بیروت، الدار الاسلامیة.
۴۸. صرامی، سیف الله (۱۳۸۵). حق، حکم و تکلیف (گفت و گو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)، قم: بوستان کتاب.
۴۹. طباطبایی کربلایی، سید علی بن محمد (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل، قم: آل البيت علیهم السلام.
۵۰. طباطبایی، سید محمد حسین و همکاران (۱۳۴۱). بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران: انتشار.
۵۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۵۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام، تهران: اسلامیه.
۵۳. عارفی، محمداسحاق (۱۳۹۹). روش شناسی معارف دینی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۵۴. عبری، خالد بن حسن (۲۰۱۶م). «شبهات المعاصرين ضد الحسبه»، بحوث کلیه آداب، شماره ۱۰۷، اکتبر.
۵۵. علامه حلّی، حسن بن یسف (۱۴۲۵ق). نهاية الوصول الى علم الاصول، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۵۶. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۲). آیات الاحکام، تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات علوم اسلامی.
۵۷. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۶۱). نضد النواعد الفقهية على مذهب الامامية، قم: کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
۵۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین، قم: هجرت.
۵۹. فضل الله، سید محمدحسین، (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک.
۶۰. فناهی، ابوالقاسم (۱۳۹۴). اخلاق دین شناسی، تهران: نگاه معاصر.
۶۱. فیاض، محمداسحاق (بی تا). تعالیک مبسوطه، قم: محلاتی.
۶۲. قربانی، زین العابدین (۱۳۹۵). اسلام و حقوق بشر، رشت: سلار.
۶۳. قفاری، ناصر (۱۴۱۵ق). اصول مذهب الشیعة الامامية الاثني عشریه نقد و عرض، بی جا، بی نا.
۶۴. کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۵). مبانی حقوق عمومی، تهران: میزان.
۶۵. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر (بی تا). کشف الغطاء عن مبهمات شریعه الغراء، اصفهان: مهدوی.
۶۶. کلانتری، علی اکبر (۱۳۹۷). اسلام و کرامت انسانی، قم: جامعه مدرسین.
۶۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). کافی، قم: دار الحدیث.
۶۸. گلذیهر، ایگنتاس (۱۹۷۵م). درس های درباره اسلام، ترجمه علینقی منزوی، تهران:

- دوم، بی‌نا.
۶۹. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). عیون الحکم و المواعظ، قم: دار الحدیث.
۷۰. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۳). تأملی بر قرائت انسانی از دین، تهران: طرح نو.
۷۱. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۹۵). نقد بنیادهای فقه و کلام، بی‌جا، بی‌نا.
۷۲. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹). نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو.
۷۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷۴. محقق حلی، جعفر بن محمد (۱۴۰۸ق). شرائع الاسلام، قم: اسماعیلیان.
۷۵. محقق داماد، سید مصطفی (۱۴۰۶ق). قواعد فقه، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۷۶. محقق گرمسی، البرز و همکاران (۱۳۹۹). «روش‌شناسی پاسخگویی به شبهات با استفاده از مؤلفه‌های عقلی در سیره امام صادق (ع)»، کلام اسلامی، شماره ۱۱۴، ص ۸۷-۱۱۴.
۷۷. مرادخانی، پیمان (۱۳۸۹). اسلام دین جنگ و خشونت، سوئد: بی‌نا.
۷۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). نظریه حقوقی اسلام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
امام خمینی (ع).
۷۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). اسلام و مقتضیات زمان، تهران: صدرا.
۸۰. مطهری، مرتضی (۱۴۰۹ق). بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: حکمت.
۸۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱الف). مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۸۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). نظام حقوق زن در اسلام، چاپ پنجاه و سوم، تهران: صدرا.
۸۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱ب). یادداشت‌های استاد مطهری، تهران، دوم، صدرا.
۸۴. مظاهری، حسین (۱۳۸۶). فقه الولاية والحكومة الإسلامية، قم: مؤسسه الزهراء (ع).
الثقافية و الدراسة.
۸۵. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۹ق). التمهيد في علوم القرآن، قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.
۸۶. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۷). ولایت فقیه، قم: مؤسسه التمهید.
۸۷. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف، قم: دار الكتاب الاسلامی.

۸۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ق). انوارالاصول، اقریرات احمد قدسی، قم: چاپ دوم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۸۹. منتسکیو، شارل لویی (۱۳۹۱). روح القوانین، چاپ یازدهم، تهران: امیرکبیر.
۹۰. منتظری، حسینعلی (۱۳۸۴). استفتانات، تهران: سایه.
۹۱. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیة.
۹۲. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم (بی تا). فقه الحدود و التعزیرات، قم: دانشگاه مفید.
۹۳. موسوی خمینی رحمته الله، سید روح الله (۱۴۱۵ق). انوار الهدایة، تهران: مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله.
۹۴. موسوی خمینی رحمته الله، سید روح الله (۱۳۷۸). صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله.
۹۵. موسوی غروی، سید محمدجواد (۱۳۷۷). فقه استدلالی در مسائل خلافتی، ترجمه سید علی اصغر غروی، تهران: اقبال.
۹۶. میل، جان استوارت (۱۳۶۳). درباره آزادی، ترجمه محمدجواد شیخ الاسلامی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۹۷. نجفی، محمدحسن (۱۹۸۱م). جواهرالکلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹۸. نراقی، محمد مهدی (۱۴۰۸ق). جامع السعادات، بیروت: اعلمی.
۹۹. نوری، حسین (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: آل البيت علیهم السلام.
۱۰۰. وافی، علی عبدالواحد (۱۹۶۷م). حقوق الانسان فی الاسلام، چاپ چهارم، قاهره: دار النهضة مصر.
۱۰۱. وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۵ق). الفوائد الحایرة، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۰۲. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۳). فزهنگ قرآن، قم: دوم، بوستان کتاب.