

نقد و بررسی تاریخ‌مندی احکام جزایی اسلام

تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۲۵

تاریخ تأیید: ۹۲/۱۱/۱۶

غلامرضا پیوندی*

چکیده

در نظام کیفری اسلام، کیفرهایی برای جرایم در دو بخش معین - که موجب، نوع، میزان و کیفیت آن را شرع مشخص می‌کند - و غیرمعین - که آن را به حاکم اسلامی واگذار می‌کند - در نظر گرفته شده است. با توجه به اینکه احکام کیفری اسلام، بخشی از احکام و مقررات دینی‌اند و به صورت جزئی از کل در جهت اهداف دین تنظیم و پیش‌بینی شده‌اند، پرسش این است که کیفرگذاری در اسلام یک حکم ثابت حتی در نوع و میزان آن است یا نوع و میزان کیفر، موضوعیت ندارد و اصل مبارزه با جرم از اصول ثابت و همیشگی دینی می‌باشد؟

در این مقاله با نگاهی به کلیت حقوق کیفری اسلام، به بررسی دیدگاه‌های متفاوتی از جمله دیدگاه اعتزالیون جدید می‌پردازیم و با توجه به اصول و مبانی، احکام جزایی اسلام را مورد ارزیابی قرار خواهیم داد. نظام کیفری اسلام دارای دو سیستم می‌باشد؛ نخست، سیستم مجازات‌های معین که شامل انواع کوچکی از جرایم مهم اعم از جرایم مستوجب حد و قصاص است؛ دوم، سیستم مجازات‌های نامعین که جرایم زیادی را دربرمی‌گیرد. این نوع جرایم از جهات گوناگون تابع شرایط زمان و مکان بوده، قابل تحول و تغییرند.

واژگان کلیدی: احکام جزایی، تاریخی‌نگری، کیفر، حقوق کیفری، نظام جزایی

اسلام، اعتزال نو.

مقدمه

کیفرها در هر نظام حقوقی به عنوان یکی از ابزارهای حقوق کیفری اند که به تناسب نوع کیفر، هرکدام جان، مال و حیثیت مرتکبان جرم را هدف قرار می‌دهد. با توجه به اینکه نظام کیفری جزئی از مجموعه کل به هم پیوسته شریعت است، باید آن را در کنار دیگر اجزای دین مورد بررسی و مطالعه قرار داد. در واقع نظام کیفری اسلام مانند بخش‌های دیگر آن براساس یک جهان‌بینی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی شکل گرفته است. اینکه منظور ما از خاتمیت و کمال دین چیست، در این بحث بسیار تأثیرگذار می‌باشد. ممکن است درباره خاتمیت و کمال دین اسلام گفته شود معنای درست خاتمیت آن است که پس از پیامبر گرامی اسلام ﷺ، پیامبر دیگری نخواهد آمد و پس از ایشان عقل جمعی آدمیان و تجربه جمعی آنان که در واقع چیزی جز بسط تجربه نبوی نیست، ارتباط زنده آدمیان را با خداوند برقرار می‌کند و انسان‌ها می‌توانند به درک تشریحات تازه خداوند دست یابند. همچنین، درک تشریحات نوین خداوند بر رجوع دائمی به تشریحات گذشته وی نیز متوقف می‌باشد؛ ولی این رجوع از راه اجتهاد الگومحور ممکن است، نه از راه اجتهاد قانون‌محور (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۴۶۶). همچنین، در این گونه رویکرد بر این نکته نیز تأکید می‌شود که ختم نبوت به معنای ختم شریعت و دیانت نیست، بلکه بدین معناست که پس از شریعت اسلام، شریعت تازه‌ای نمی‌آید، نه اینکه شریعت اسلام برای همیشه ثابت خواهد ماند و هیچ تغییر و تحولی در آن به وجود نخواهد آمد؛ زیرا پذیرش چنین تفکری مستلزم بسته‌بودن دست خداوند در تشریح و مستلزم سکوت ابدی اوست (همان، ص ۴۲۷). گفتنی است این مسئله با الهام از آیه‌ای که خداوند تفکر یهودیان که معتقد بودند دست خدا بسته است،* توجیه و مستدل می‌شود که خدا در تشریح نیز دستش باز است.

اما درباره احکام جزایی اسلام، مهم‌ترین و محوری‌ترین نکته در چنین رویکردی عبارت از آن است که احکام کیفری اسلام کارآیی ندارد و باعث رواج خشونت می‌گردد. آنچه پیامبر از راه کتاب و سنت اجرایی کرده و احکامی که بیان کرده است،

* «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ...» (مائده: ۶۴).

اقدامات دارای امکان و مقدور آن زمان بود؛ ما نیز مطابق زمان خود باید اقدام کنیم (مهرانگیزکار، ۱۳۷۷، ص ۲۰). آیا امروز هم مسلمانان موظفاند به همان مضمون آیات قرآن عمل کنند؟ مثلاً آیا اکنون نیز باید به مضمون آیه قصاص عمل کنند؟ پاسخ فتوایی، حکم به لزوم می‌کند؛ ولی اگر فتوایی منافی نیازهای روز جامعه و عدالت باشد، به راحتی می‌توان از آن صرف‌نظر کرد؛ هرچند مجمع‌علیه باشد. نمی‌توان از یک سو گفت دیانت عین سیاست است و اسلام با سیاست کار دارد و از سوی دیگر، احکام آن را لایتغیر دانست. این تناقض در سخنان بسیاری از کسانی که رهبران قرائت رسمی از دین در کشور ما هستند، وجود دارد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۸، ص ۲۱-۲۲). در نتیجه، فقه، قابلیت اجرا در همه زمان‌ها را ندارد و حکومت دینی به معنای اجرای احکام شریعت نیست (سروش، ۱۳۷۸، ص ۳۲-۳۳). همچنین، دین در همه زمینه‌های اقتصاد، حکومت، تجارت، قانون، اخلاق، ارزش‌ها، اعتقادات و... احکامی حداقلی دارد و اکثر را به عقل بشری واگذار کرده است (سروش، ۱۳۷۷، ص ۳-۹).

اسلام نسبت به مسائل عصر ما هیچ حکمی در باب سیاسیات ندارد و بسیاری از فتاوی فقها در این باره توجیه عقلانی ندارد؛ حتی احکام جزایی اسلام نیز می‌تواند مشمول مرور زمان گردد (سروش، ۱۳۷۸، ص ۴-۱۲).

در سطح دیگری از این رویکرد به مباحث جزایی، اصل برخی از مجازات‌ها پذیرفته شده است؛ ولی در بخش مسائلی که در سنت مطرح می‌باشد، تشکیک کرده‌اند؛ برای نمونه، این‌گونه اظهار نظر شده است که قرآن فقط درباره قصاص، اعدام را جایز می‌داند؛ ولی در بقیه موارد از جمله محاربه،* نمی‌توان اشخاص را از حق طبیعی حیات محروم کرد (علیزاده طباطبایی، ۱۳۷۷، ص ۹). البته در مواردی نیز به وسیله روش و متد اصولی و صناعت فقهی، برخی موضوعات کیفری مطرح شده است؛ برای مثال، از قرآن تفاوت حکم زن و مرد در قصاص استنباط نمی‌شود، بلکه از آیات ۱۸۷ بقره و ۴۵

* در این اظهار به روشنی از محاربه نام برده شده است و حکم آیه ۳۳ سوره مائده که اعدام را برای محارب به عنوان مجازات برشمرده، مورد غفلت قرار گرفته شده است: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ».

سوره مائده، تساوی استنباط می‌شود و چون روایت‌ها مخالف قرآن‌اند، از حجیت ساقط می‌شوند (مهرپور، ۱۳۸۷، ص ۶).

به نظر می‌رسد می‌توان همه مباحث مطرح شده را در این مسئله کلی خلاصه نمود که مجازات‌های مشخص شده در قرآن و سنت موضوعیت ندارند و راهی برای مبارزه با پدیده مجرمانه‌اند و براساس زمان و مکان، از نوعی به نوع دیگر قابل تغییر و تبدیل‌اند. آنچه مهم است اینکه یکی از راه‌های مبارزه با جرم، برخورد خشن کیفری است؛ ولی چگونگی برخورد یا نوع واکنش در برابر جرم در هر زمان و مکان و با توجه به شرایط قابل تغییر می‌باشد. در ادامه مباحث را برای بررسی همین مسئله به عنوان محور مسائل دنبال می‌کنیم.

۱. نظام مجازات‌ها در سیاست کیفری اسلام

مطلب اول اینکه براساس مطالعات مقاصدی در حوزه شریعت اسلام می‌توان گفت نظام کیفری اسلام برای حفظ و صیانت از دین، نفس، مال، عقل و نسب می‌باشد که در سه سطح ضروریات، حاجیات و تحسینیات* تنظیم شده است. به نظر می‌رسد اسلام

* در یک نگاه اجمالی می‌توان اصطلاحات سه‌گانه مذکور را بدین شرح بیان کرد:

۱. ضروریات: مصالحی که زندگی دینی و دنیایی مردم بر آنها متوقف است و اگر وجود نداشته باشند، زندگی دنیایی مردم مختل می‌شود و محرومیت از نعیم اخروی را به دنبال دارد. ضروریات شامل حفظ پنج چیز می‌باشد که از آنها به کلیات ضروری خمس تعبیر می‌شود: الف) حفظ دین، که خداوند برای ایجاد و تحقق آن، ارکان پنج‌گانه اسلام را واجب کرده است و برای حفظ و حمایت از آن، احکامی چون جهاد و قتل مرتد را مشروع نموده است؛ ب) حفظ نفس، که خداوند برای ایجاد و تحقق آن، ازدواج را مشروع کرده، برای حفظ و حمایت از آن، احکامی چون قصاص، دیه، کفاره و منع از انداختن خود در هلاکت را قرار داده است؛ ج) حفظ عقل، که خداوند برای ایجاد و تحقق آن، علم و کسب معرفت را مشروع کرده، برای حفظ و حمایت از آن، احکامی چون مسکرات و مخدرات و عقوبت بر استفاده از آنها را مشروع نموده است؛ د) حفظ نسب، که خداوند برای ایجاد و تحقق آن، ازدواج را مشروع کرده، برای حفظ و حمایت از آن، احکامی چون حرمت زنا، قذف و حد برای آنها را مشروع نموده است؛ ه) حفظ مال، که خداوند برای ایجاد و تحقق آن، سعی در طلب رزق و روزی را واجب کرده، معاملات گوناگون را مباح نموده است و برای حفظ و حمایت از آن، احکامی چون حرمت سرقت، غصب، ربا، خیانت و حد برای سارق را مشروع نموده است.
۲. حاجیات: مصالحی که مردم برای سهولت زندگی و دفع سختی به آنها نیاز دارند؛ ولی اگر وجود نداشته باشند، نظام زندگی‌شان را مختل نمی‌کند، بلکه باعث سختی و مشقت می‌شود. شریعت در

برای رسیدن به مقاصد خود در سه حوزه مذکور از دو گونه ابزار بهره برده است: دسته اول، از ابزار ایجابی استفاده کرده است که بتواند مقاصد مذکور را ایجاد و استمرار ببخشد؛ برای مثال، برای حفظ نفس (جان)، از ابزارهای ایجابی مانند تشریح حکم وجوب حفظ نفس خود و دیگران و وجوب استفاده از خوردنی‌ها و پوشیدنی‌ها برای حفظ حیات که آن را یک ودیعه الهی می‌داند. تأکید بر اهمیت و ارزش حیات انسان‌ها که کشتن یک انسان برابر با قتل همه تلقی شده است و حفظ جان انسانی به مثابه زندگی بخشیدن به همه انسان‌ها ارزش دارد.* البته بخشی از بحث مربوط به موضوع مورد مطالعه که احکام جزایی اسلام است، خارج می‌باشد و جداگانه به بحث و بررسی نیاز دارد؛ ولی دسته دوم، ابزار سلبی است که احکام کیفری و به طور کلی تشریح نظام

مجال‌های گوناگون، احکام متعددی برای رعایت حاجت‌های مردم در نظر گرفته است؛ در عبادات، رخصت‌های گوناگونی را چون قصر و جمع نماز در سفر، اباحه فطر در رمضان برای مریض و مسافر و سقوط نماز از حائض و... مشروع کرده است. در معاملات، همه عقود و تصرفاتی که نیاز مردم را برآورده می‌کنند چون بیع، اجاره، رهن، شرکت و... مشروع شده است. در عادات، شکار و بهره‌گیری از لذت‌های پاک در غذا، لباس و مسکن مباح شده است. در عقوبات، حق عفو از قصاص برای ولی دم مشروع شده، دیه بر عاقله واجب گشته است.

۳. تحسینات: مصالحی که از تشریح آنها تحقق عادت‌های پسندیده و اخلاق نیکو قصد شده است و اگر وجود نداشته باشند، نظام زندگی مختل نمی‌شود و باعث سختی و مشقت نمی‌گردد، بلکه باعث زشتی و قبح زندگی می‌شود. شریعت در مجال‌های گوناگون، احکام متعددی برای رعایت تحسینات مردم در نظر گرفته است؛ در عبادات، طهارات و دوری از نجاسات، ستر عورات و... مشروع شده است. در معاملات، منع از بیع نجاسات، منع از خواستگاری بر خواستگاری و بیع بر بیع برادر مسلمان صورت گرفته است و غش، تدلیس، غرر و اسراف حرام شده است. در عادات، شرع ما را به آداب خوردن و نوشیدن ارشاد کرده، از خوردن خبایث اکل و شرب منع نموده است. در عقوبات، از قتل زنان، کودکان و راهبان در جهاد منع کرده، وفای به عهد و پیمان را واجب نموده است.

* «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنْ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ: به خاطر همین ماجرا (که از حسد، تکبر و هواپرستی انسان خبر می‌دهد) بود که ما به بنی اسرائیل اعلام کردیم که هرکس یک انسان را بکشد، بدون اینکه او کسی را کشته باشد و یا فساد در زمین کرده باشد، مثل این است که همه مردم را کشته است (چون انسانیت را مورد حمله قرار داده که در همه یکی است) و هرکس یک انسان را از مرگ نجات دهد، مثل این است که همه را از مرگ نجات داده است و با اینکه رسولان ما برای بنی اسرائیل معجزاتی روشن آوردند، با این حال بسیاری از ایشان پس از آن همه پیامبر (که برایشان بیامد)، در زمین زیاده‌روی می‌کنند» (مائده: ۳۲).

جزایی اسلام می‌تواند از این دسته باشد.

در نتیجه برای حفظ ضروریات، به احکام حدود و قصاص و همچنین، در بخش‌هایی به تشریح احکام جهاد متوسل شده است. برای حفظ حاجیات، احکام تعزیر و دیه را تشریح نموده است و بالأخره برای حفظ تحسینات، دادن اختیار به حاکم شرع را برای تنظیم مقرراتی برای حفظ نظم جامعه و اجازه پیش‌بینی عقوبت و مجازات برای متخلفان از احکام حکومتی، در نظر گرفته است. این موضوع می‌تواند همان تعزیر یا امری متفاوت از آن از نظر منشأ پیدایش باشد.*

در اینجا ممکن است برخی این دیدگاه را مطرح کنند که ابزار سلبی برای حفظ مقاصد اصلی و ضروری دین مبتنی بر فراهم‌بودن جنبه‌های ایجابی است؛ یعنی تا زمانی که ابزارهای ایجابی به کار گرفته نشده‌اند و جامعه به سطحی از مطلوبیت نرسیده است، اجرا و اعمال ابزارهای سلبی مانند اجرای حدود معنا ندارد. این ادعا در جای خود نیازمند نقد و بررسی می‌باشد؛ ولی به طور اجمال باید گفت وقتی جامعه به سطحی از مطلوبیت رسید، برای ادامه حیات سالم خود و رشد و تعالی به ابزارهای سلبی نیاز دارد و ابزارهای سلبی و ایجابی در کنار یکدیگر مفیدند و از یکدیگر تأثیر و تأثر دارند. بعضی از نویسندگان با اشاره به آیات مربوط به سرقت* و زنا** گفته‌اند: مجازات‌های حدی به این معنا در واقع معیاری برای حفظ نظم در جامعه اسلامی و حفظ ضروریات جامعه است؛ به همین دلیل، چنین ابزارهایی مورد استفاده قرار نمی‌گیرد و یا اساساً تأثیری از خود بر جای نمی‌گذارند، مگر اینکه ابتدا جنبه ایجابی مقاصد ضروری تأمین شود و به

* این موضوع بحث مفصلی دارد که از حوصله این مقاله خارج است (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: فنیوری، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۱۴۹ به بعد).

** «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ: و سزای کسانی که دزدی کنند - مرد دزد و زن دزد - این است که دستشان را قطع کنید. البته مجری قانون قطع می‌کند تا کیفر عمل او و مجازاتی از ناحیه خدا باشد و خدا مقتدری شکست‌ناپذیر و در عین حال، حکیم است و کار به حکمت می‌کند» (مائده: ۳۸).

*** «الرَّائِيَةُ وَالرَّائِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ: باید شما مؤمنان هریک از زنان و مردان زناکار را به صد تازیانه مجازات و تنبیه کنید و هرگز درباره آنان در دین خدا رأفت و ترحم روا مدارید، اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید و باید عذاب آن بدکاران را جمعی از مؤمنان مشاهده کنند» (نور: ۲).

درستی در جامعه اجرا شده باشد؛ همان احکام و دستورات عملی که اسلام در نظر گرفته است برای اینکه نخست مقاصد ضروری ایجاد شود و استمرار داشته باشد؛ زیرا اسلام باید در برابر شخص سارق، هیچ عذری باقی نگذارد (فیتوری، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۱۷۱). در این مورد شاید بتوان برخی از شرایطی که برای بعضی از حدود مقرر شده است را از همین باب دانست؛ برای مثال، دست دزد را نمی‌توان در فرضی که دزدی در عام مجاعه (سال قحطی) باشد، قطع کرد، یا در جامعه‌ای که شرایط اقتصادی بسیار بحرانی دارد، چنین حدودی را اجرا کرد. البته این مسئله در هر مورد نیازمند بررسی دقیق است و در شرایط خود باید مورد توجه قرار گیرد.

مطلب دوم اینکه در یک دیدگاه کلی از نظر آموزه‌های دینی، مجازات و کیفر یکی از احکام الهی است که می‌توان به عنوان منشأ رحمت بدان نگریست؛ به عبارت دیگر، وجود کیفر متجاوزان به احکام الهی، رحمت برای همه جامعه و مردم می‌باشد؛ چون احکام جزایی اسلام از سوی خداوند تشریح شده است که رحمت وی بر همه عالم گسترده شده است؛ بنابراین خداوند متعال در آیه ۱۰۷ سوره انبیاء به پیامبرش می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ: و تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم». مدارا و نرمش نسبت به متجاوزان و متعدیان به قانون رحمت نیست، بلکه برخورد با آنان و مقابله با رفتار آنها عین رحمت است. پیامبر گرامی اسلام می‌فرماید: «لَا يَرْحَمُ اللَّهُ مَنْ لَا يَرْحَمُ النَّاسَ: کسی که به مردم و جامعه رحم نکند، هرگز شریعت و صاحب آن - خداوند متعال - به آن رحم نمی‌کند» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۶۱). به همین دلیل، خداوند در قرآن کریم تأکید می‌کند که نسبت به مرد و زن زناکار در اجرای حکم الهی رأفت و مهربانی به خرج ندهید؛* زیرا اجرای این حکم مایه رحمت و نزول برکات الهی بر جامعه می‌باشد و حتی برای مجرم نیز رحمت است؛ زیرا باعث اصلاح او می‌شود و او را از عذاب اخروی نجات می‌دهد. اینکه نزد معصوم می‌آمدند و می‌گفتند «طَهَّرْنِي»، نشان جهان‌بینی خاصی است که فرد با مجازات‌شدن تطهیر می‌شود؛ پس اجرای کیفر برای جامعه و مرتکب، مایه رحمت می‌باشد.

* «الرَّابِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» (نور: ۲).

نظام مجازات‌ها در اسلام را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: در نظام کیفری اسلام، بخش عمده‌ای از جرایم ارتكابی ذیل عنوان جرایم تعزیری طبقه‌بندی می‌شوند. این نوع از جرایم در اختیار حاکم اسلامی‌اند و براساس شرایط زمان و مکان و نیازهای جامعه و وضعیت مرتکب، نوع و میزان آنها تعیین می‌شوند و نوع و میزان مجازات هیچ خصوصیتی نداشته، اصل مبارزه با پدیده مجرمانه است؛ دسته دوم، نظام مجازات‌های معین است که به نظر می‌رسد اسلام برای برخی از نیازهای ثابت بشر، رفتارهایی را جرم‌انگاری کرده، مجازات خاصی را پیش‌بینی نموده است؛ جرایم حدی و مستوجب قصاص از این دسته‌اند. این‌گونه مجازات‌ها ثابت و همیشگی‌اند و غیرقابل تغییر می‌باشند و نمی‌توان مجازات دیگری جایگزین آن کرد. البته در شرایطی که مجرای حکم ثانوی مطرح شود، امکان تغییر یا حذف برخی از مجازات‌ها وجود دارد.

در یک نگاه کلی‌تر می‌توان این‌گونه بیان کرد که اسلام برای اداره همه امور بشر در همه دوره‌های زمانی و مکانی، برنامه دارد و می‌تواند دستورات و احکام متناسب و هماهنگ با مقتضیات زمان و مکان و نیازهای بشری ارائه کند. شهید مطهری در یکی از نوشته‌های خود بر این مطلب تأکید می‌کند که هرچه بینش‌ها وسیع‌تر و عمیق‌تر باشد، از قرآن مطالب جدیدتری در حوزه‌های گوناگون از جمله مسائل مربوط به فقه و حقوق به دست می‌آید (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۹۹).

۲-۱. نظام مجازات‌های معین

در نظام کیفری اسلام، حدود و قصاص* دو نوع از مجازات‌های معین و منصوص شرعی‌اند که شارع مقدس هم نوع و هم میزان و کیفیت اجرای آن را مشخص کرده است. در این‌گونه کیفرها، جرم، مجازات، نوع، میزان و حتی کیفیت آن مشخص شده است. البته دارای سازوکار و چهارچوب مشخصی می‌باشد و از احکام و ضوابط خاصی تبعیت می‌کند؛ بنابراین در حالت عادی و اولیه، این‌گونه احکام قابل تغییر و تحول

* در اینجا سخن از دیه مطرح نشده است؛ زیرا اولاً، در ماهیت آن اختلاف نظر است که آیا مجازات است یا جبران خسارت؛ ثانیاً، به نظر می‌رسد دست‌کم در اکثر موارد بیشتر به جبران خسارت نزدیک باشد تا مجازات؛ اگرچه به عنوان مجازات نیز قابل طرح است.

نیستند. با توجه به اینکه تعداد معدودی از جرم‌انگاری‌ها و به تبع آن کیفرگذاری در این بخش قرار می‌گیرد،* در ادامه مباحث مربوط به فلسفه جعل مجازات‌های ثابت و غیرقابل تغییر مطالبی بیان خواهیم کرد که چرا شارع بخشی از احکام جزایی را ثابت در نظر گرفته است.

۲-۲. نظام مجازات‌های نامعین

در سیستم مجازات‌های نامعین که از آن به تعزیرات یاد می‌شود و بخش وسیعی از جرم‌انگاری را در نظام کیفری اسلام به خود اختصاص داده است، حکومت اسلامی می‌تواند در مواقع گوناگون و با توجه به شرایط خاص زمان و مکان، آنها را تغییر دهد و کم یا زیاد کند؛ برای مثال، به جای مجازات شلاق، مجازات‌های دیگری مانند جزای نقدی، حبس و... قرار دهد یا به قاضی اختیار دهد که به تناسب شرایط خاص مجرم یا وقوع جرم، یک یا چند مجازات را مورد حکم قرار دهد (قیاسی و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۵). منظور از نامعین این نیست که به طور کلی نامعلوم و مبهم است؛ هرچند اگر این‌گونه باشد، با اصول مسلم و کلی حقوق کیفری مانند قبح عقاب بلابیان یا اصل قانونی‌بودن جرم و مجازات سازگاری نخواهد داشت.

در ادامه رویکرد مطرح‌شده مبنی بر تاریخ‌مندی احکام جزایی اسلام - هم‌موردی که در قرآن آمده است و هم‌موردی که سنت بیان نموده است - مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد و به ظرفیت حقوق کیفری اسلام نیز اشاره خواهد شد.

* در اینکه تعداد جرایم مستوجب حد چند مورد است، میان فقهایان اختلاف نظر می‌باشد؛ برخی معتقدند در قرآن چهار نوع جرم مستوجب حد و در سنت نیز چهار نوع آمده است که در مجموع هشت جرم مستوجب حد داریم. البته صاحب شرایع پس از تعریف از حد و تعزیر می‌گوید: اسباب مجازات حد شش چیز است؛ زنا و توابع آن (لواط، مساحقه و قوادی)، قذف، شرب خمر، قطع طریق و سرقت (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۳۶). با دقت در این کلام مشخص می‌شود که مجموعاً هشت جرم مستوجب حد داریم. ایشان به روشنی جرم بغی و ارتداد را جزء جرایم تعزیری به شمار می‌آورد که مورد اشکال خیلی از فقها قرار گرفته است (اردبیلی، ۱۴۲۷، ص ۳۴ / شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۴۳۷). البته مشهور در میان فقهایان امامیه آن است که جرایم مشمول حد، هشت قسم می‌باشد. در دیدگاه دیگری برخی از صاحب‌نظران حوزه فقهات جرایم مستوجب حد را شانزده قسم می‌دانند (موسوی خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۱، ص ۲۰۳).

۲. تبیین اصل اولی در بیان احکام فقهی جزایی

در مواردی که احکام شرعی بیان می‌شود، سه حالت قابل تصور است: حالت اول، اینکه یقین داریم حکم بیان‌شده نسبت به همه زمان‌ها و مکان‌ها صادر شده و بیان گردیده است* و به عبارتی جزء احکام ثابت‌اند؛ صورت دوم، اینکه یقین داریم حکم موقتی بوده، با تغییر شرایط زمان و مکان قابل تغییر است؛ حالت سوم، آنجا که تردید وجود دارد بر اینکه آیا حکم بیان‌شده ثابت و همیشگی است یا متغیر و قابل تحول می‌باشد؟ در فرض سوم، این پرسش مطرح می‌شود که آیا اصل اولی یا اصل عملی وجود دارد که در مرحله عمل حکم را برای ما روشن سازد یا خیر؟

برخی بر این باورند که در این‌گونه موارد، اصلی وجود ندارد؛ زیرا معتقدند اگر اصلی باشد، یکی از دو امر خواهد بود: «اصالت اطلاق» یا «اصالت اشتراک» که هیچ‌کدام برای نفی احتمال اختصاص یک عنصر دینی به موقعیت خاص، قابل استناد نیست** (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۳۶-۳۷). برخی در نقد این نظر گفته‌اند این مورد با اصالت اطلاق مقامی قابل اثبات است (علی‌اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷-۱۰۸). دیدگاه دیگر بر این باور است که اصل اولی، تغییر است؛ یعنی نهی یا امری که از سوی پیامبر ﷺ صادر شده است، یقیناً اطاعت از آن فقط در زمان پیامبر واجب می‌باشد؛ ولی در زمان‌های پس از ایشان، بستگی دارد که از شأن نبوت صادر شده باشد یا از شأن حکومت. هرگاه شک داشته باشیم که از شأن حکومت بوده یا نبوت، ابوحنیفه معتقد

* گفتنی است در اینجا سخن از همیشگی بودن احکام به موضوع نسخ و عدم نسخ احکام ارتباطی ندارد، بلکه بحث در این است که آیا احکام صادرشده از سوی شارع بر همان موضوع بیان‌شده در حال حاضر نیز به رغم تحولات اجتماعی در جامعه، ثابت است یا خیر؟ برای مثال، آیا حکم امضایی عاقله با توجه به شرایط زمانی و مکانی و با قید وضعیت اجتماعی موجود، تأیید و مورد قبول اسلام قرار گرفته است یا این نهاد و موضوع بدون دخالت شرایط زمانی و مکانی به عنوان حکمی ثابت از سوی شارع امضا شده است؟ در صورتی که قسم اول باشد، با تغییر شرایط و وضعیت اجتماعی با توجه به نبود موضوع حکم نیز به دنبال آن می‌رود و حکم متناسب با تحولات زمانی و مکانی جایگزین آن می‌گردد.

** با توجه به اینکه موضوع بحث به صورت خاص ثبات و تغییر احکام شرعی نیست، برای اطلاعات بیشتر (ر.ک: اکبریان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۴ به بعد / هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۳۶-۳۷).

است قدر متیقن صدور از شأن حکومت می‌باشد* (همان، ص ۱۰۸). در این بیان، تمسک به اکتفای به قدر متیقن می‌باشد؛ یعنی نسبت به امری زاید بر آن اصل برائت جاری می‌کنیم. البته این اصل توانایی بیان شأن صدور اوامر و نواهی پیامبر ﷺ را ندارد؛ زیرا مفاد اصل برائت فقط برای رفع تحیر و حالت تردید در مقام عمل است و نمی‌تواند واقع را نشان دهد. ضمن اینکه تمسک به این اصل برای اثبات صدور اوامر و نواهی پیامبر ﷺ از شأن حکومت، مستلزم پذیرش حجیت اصل مثبت** است که در اصول فقه، عدم حجیت آن مورد قبول اکثر اصولیون می‌باشد (ر.ک: انصاری، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۶۶۶ به بعد / مشکینی، ۱۳۷۱، ص ۵۹ به بعد). در نتیجه، در موضوع محل بحث، اصالة البرائه توانایی اثبات صدور نص از شأن حکومت را ندارد. علاوه بر اینکه ثبوت حکم در زمان صدور، اعم از این است که حکم به صورت ثابت و همیشگی و ناشی از شأن رسالت بوده است یا موقت و ناشی از شأن حکومت صادر شده است. در مجموع می‌توان مدعی شد که صدور نص از سوی پیامبر ﷺ از مقام و منصب رسالت ناشی می‌شود و نه از منصب حکومت (علی‌اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹).

* «و قال أبوحنيفة: يحمل على الثاني (يعني منصب الإمامة العامة) لأنه المتيقن».

** اصل مثبت از اقسام اصول عملی و مقابل اصل غیر مثبت است و به اصلی گفته می‌شود که اثر شرعی مؤدای آن (مستصحب در استصحاب) به واسطه امری عادی و یا عقلی بر آن مترتب می‌گردد. در نتیجه اگر موضوعی که به طور مستقیم دارای اثر شرعی است، استصحاب گردد، در این صورت آن اثر شرعی باید بر مستصحب مترتب گردد؛ مانند: استصحاب عدالت زید که اثر شرعی آن، جواز اقتدا به او در نماز است و یا مثلاً: استصحاب حیات زید که برخی از آثار آن، حرمت تقسیم اموال وی و تزویج زوجه او می‌باشد؛ ولی گاهی موضوعی که استصحاب می‌شود، به طور مستقیم دارای اثر شرعی نیست، بلکه دارای یک لازم عادی است که اگر آن لازم عادی ثابت شود، یک اثر شرعی دارد؛ یعنی اثر شرعی به واسطه امر عادی بر مستصحب بار می‌شود؛ برای مثال، رویدن مو بر چهره، لازمه عادی حیات کودکی است که به مدت بیست سال از نظرها غایب می‌باشد. حال اگر پس از گذشت این مدت، در حیات او تردید شود و نسبت به آن استصحاب حیات جاری گردد و نتیجه گرفته شود که او دارای ریش هم هست، در صورتی که پدرش نذر کرده باشد که اگر بر چهره فرزندش مو بروید، صد درهم صدقه بدهد، باید به نذر خود عمل کند؛ بنابراین اثر شرعی (عمل به نذر) به واسطه لازم عادی مستصحب که رویدن مو بر چهره شخص زنده است، اثبات می‌گردد.

۳. احکام ثابت و متغیر اسلام، متناسب با نیازهای ثابت و متغیر

در اندیشه بسیاری از اصولیون و فقهیان امامیه یک اصل مهم پذیرفته شده است که احکام فقهی و از جمله احکام جزایی تابع مصالح و مفاسد واقعی و یا تشریح تابع مصلحت در جعل (مثل مصلحت در تشریح و امتحان مکلف)^{*} می‌باشد. گاهی نیز تأمین مصلحت، حکم به انقیاد و اقدام مکلف و انجام متعلق امر و اجتناب از متعلق نهی می‌باشد، بدون اینکه مصلحت یا مفسده‌ای از پیش در متعلق امر و نهی وجود داشته باشد؛ مثل اوامر و نواهی واقعی که به قصد تربیت و پرورش روحیه تعبد مکلفان در عبادات و حتی گاهی در معاملات از سوی شارع صادر می‌شود. به نظر می‌رسد نفس سلوک و عمل طبق فرمان خداوند، مصلحت دارد؛ هرچند در متعلق عمل از پیش مصلحت یا مفسده‌ای وجود ندارد (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۱۵۹-۱۶۰) و برخی بر این نکته تأکید کرده‌اند (ر.ک: خراسانی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۳۲).

اندیشمندان اسلامی معتقدند اسلام توانایی اداره تمام امور بشر را در همه دوره‌های زمانی و مکانی دارد و می‌تواند دستورات و احکام متناسب و هماهنگ با مقتضیات زمان و مکان و نیازهای بشری ارائه کند. همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، یکی از متفکران معاصر با بیان این مطلب که یکی از اعجاب‌آمیزترین موضوعات در تاریخ علوم و فلسفه اسلامی، استعداد پایان‌ناپذیر منابع اسلامی به ویژه قرآن کریم برای تحقیق، کشف و استنباط است و این مطلب به مسائل فقهی و حقوقی اختصاص ندارد، بلکه در همه قسمت‌ها چنین می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۹۸-۲۰۰)، نیازمندی‌های انسان نیز به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱. نیازمندی‌های اولی؛ ۲. نیازمندی‌های ثانوی. نیازهای اولی انسان از عمق ساختمان جسمی و روحی بشر و از طبیعت زندگی اجتماعی سرچشمه می‌گیرد و تا زمانی که انسان، انسان است و تا زندگی او اجتماعی است، این نیازمندی‌ها وجود دارد؛ نیازمندی‌های جسمی مانند نیاز به خوراک، همسر و... و نیازهای روحی مانند

^{*} اوامر و نواهی صوری و امتحانی از این دست است؛ مثل امر خداوند به ذبح حضرت اسماعیل به وسیله حضرت ابراهیم که یک امر امتحانی می‌باشد.

زیبایی، پرستش، احترام و... و نیازهای اجتماعی مانند عدالت، آزادی و... از این دسته نیازمندی‌ها می‌باشند. نیازمندی‌های ثانوی نیازمندی‌هایی‌اند که از نیازمندی‌های اولی ناشی می‌شوند؛ مانند نیاز به وسایل و ادوات زندگی که در هر عصر و زمانی با عصر و زمان دیگر تفاوت دارد. تغییر، نو شدن و کهنه‌شدن مربوط به نیازمندی‌های ثانوی است، نه نیازمندی‌های اولی؛ گرچه حتی برخی از نیازمندی‌های ثانوی مانند نیاز به قانون نیز دائمی و همیشگی‌اند و بشر هیچ زمانی بی‌نیاز از قانون نیست. ایشان معتقدند یک قانون اگر مبنا و اساس حقوقی و فطری داشته باشد و از یک دینامیسم زنده بهره‌مند باشد و خطوط اصلی زندگی را ترسیم کند و به شکل و صورت زندگی که به درجه تمدن وابسته است، نپردازد، می‌تواند با تغییرات زندگی هماهنگی کند، بلکه رهنمون آنها باشد (همان، ص ۱۸۳-۱۸۵ / جعفری، ۱۳۸۶، ص ۴۰۹-۴۱۵).

۷۳

حقوق اسلامی / نقد و بررسی تاریخ‌مندی احکام جزایی اسلام

با توجه به این مطالب می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که از آنجا که دین اسلام دینی کامل و جامع است؛ پس همه نیازهای هدایتی بشر را پیش‌بینی کرده، برای نیازهای ثابت بشر قوانین ثابت و برای نیازهای متغیر بشر نیز قوانین متغیر وضع کرده است؛ بنابراین هر نیاز و یا مسئله جدیدی که پیش روی بشر قرار گیرد، دین اسلام با استفاده از ابزار اجتهاد که در اختیار کارشناسان دین قرار داده است، پرسش جدید بشر را بر اصول و قوانین ثابت دین عرضه می‌کند و پاسخ آن را ارائه می‌دهد.

در هر حال، احکام اسلام و فروعاتی که در قرآن آمده است نیز فرازمانی و فرامکانی می‌باشد و براساس فطرت مشترک همه ابنای بشر تنظیم شده است. علامه طباطبایی می‌فرماید:

قرآن مجید در مطالب خود اختصاصی به امتی از امت‌ها مانند امت عرب یا گروه و قبیله‌ای از قبایل و گروه‌هایی مانند مسلمانان ندارد، بلکه با گروه‌های خارج از اسلام نیز سخن می‌گوید؛ چنان‌که با مسلمانان سخن می‌گوید، به دلیل خطابات بسیاری که به عنوان کفار، مشرکان، اهل کتاب، یهود، بنی‌اسرائیل و نصاری دارد و با هر گروهی از این گروه‌ها به احتجاج پرداخته، آنان را به سوی معارف حقه خود دعوت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۲۳-۲۴).

در ادامه نیز به آیاتی از قرآن استناد می‌کند؛ آیاتی که دلالت بر عموم دعوت می‌کند؛ مانند:

وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ: وحی شده است بر من این قرآن برای اینکه شما را انذار کرده، بترسانم و هر که را که این قرآن - یا انذار - به وی برسد (انعام: ۱۹).
وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (قلم: ۵۲).

إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ: نیست قرآن مگر یادآوری برای همه جهانیان (ص: ۸۷).
إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكَبِيرِ نَذِيرًا لِلْبَشَرِ: به درستی این آیه یکی از بزرگ‌ترین آیات می‌باشد، در حالی که ترساننده بشر است (مدثر: ۳۶).

در تفسیرالمیزان نیز در بحثی درباره جری و تطبیق چنین می‌فرماید:

فإن القرآن نزل هدى للعالمين، يهديهم إلى واجب الاعتقاد و واجب الخلق و واجب العمل، و ما بيّنه من المعارف النظرية، حقائق لا تختص بحال دون حال و لا زمان دون زمان، و ما ذكره من فضيلة أو رذيلة أو شرعه من حكم عملي لا يتقيد بفرد دون فرد و لا عصر دون عصر لعموم التشريع: فلسفه جری آن است که قرآن مایه هدایت جهانیان است و آنان را به داشتن باورهای ضروری و اخلاق و کردار بایسته راهنمایی می‌کند. آنچه از معارف نظری در قرآن آمده است، حقایقی است که به شرایط و زمان خاصی اختصاص ندارد. فضایل و رذایلی را که یادآوری کرده و احکام عملی را که وضع نموده، منحصر به افراد و دوران ویژه‌ای نمی‌باشد؛ زیرا قوانین آن فراگیر است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲).

۴. احکام فقهی و حقوقی تابع مصالح و مفاصد واقعیه

در احکام شریعت، دو دسته احکام داریم؛ دسته اول که اکثریت احکام را شامل می‌شود، تابع مصالح و مفاصد واقعی در نفس متعلق احکام می‌باشد و دسته دوم که بخش کمی از احکام شرعی است، مصلحت و مفسده در نفس و جعل و تشریح است که این قسمت فقط برای تقویت یا آزمایش انقیاد و اطاعت بنده در برابر خداوند می‌باشد.
البته شایان ذکر است:

در هر دو صورت، همه اوامر و نواهی الهی، ولو اموری اعتباری محسوب می‌شوند، چون از پشتوانه تکوینی برخوردارند، بقا و دوام آنها به واسطه آن پشتوانه تضمین شده

است؛ مثل دستورهای پزشک در نهي از خوردن سمّ و امر به خوردن فلان دارو يا نهي پدر از بازی کردن طفل با آتش؛ آیا می‌توان گفت چنین بایدها و نبایدها نیز تاریخ‌مند و زمانی‌اند؟ این امر که احکام الهی گزاف نبوده، بلکه تابع هدف و غرضی‌اند، از ضروریات مذهب عدلیه شمرده شده است (عرب‌صالحی، ۱۳۹۱، ص ۳۵۰).

در کتب اصولی نیز این موضوع بارها مورد تأکید قرار گرفته است و یا به عنوان ضروری مذهب امامیه و یا به عنوان امری پذیرفته‌شده در مکتب تشیع در مقابل مذاهب و نحله‌های دیگر مثل اشاعره مطرح شده است (ر.ک: نائینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۱ / رشتی، ۱۳۱۳، ص ۳۵۲ / خمینی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۶۸-۲۳۰)؛ حتی برخی از فقها به این موضوع تصریح کرده و به این نکته مهم نیز اشاره کرده‌اند که در قرآن و روایات به برخی از مصالح و مفاسد اشاره شده است؛ مثل موضوع ممنوعیت شرب خمر که قرآن تصریح کرده است که ضرر آن بیش از نفعش می‌باشد و یا در روایات حرمت لواط و زنا و جرم‌انگاری آنها، به موضوع حفظ انساب و داشتن نسل پاک و جلوگیری از اختلاط نسل و حفاظت از نسب مشروع اشاره شده است (میرزای قمی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۴).

شهید مطهری نیز در این باره می‌فرماید:

یکی دیگر از جهاتی که نشانه هماهنگی تعلیمات اسلامی با فطرت و طبیعت است و به آن امکان جاویدماندن می‌دهد، رابطه علی و معلولی احکام اسلامی با مصالح و مفاسد واقعی و درجه‌بندی احکام از این نظر است. در اسلام اعلام شده که احکام تابع یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی است و اعلام شده که این مصالح و مفاسد در یک درجه نمی‌باشند. این جهت سبب شده که باب مخصوصی در فقه اسلامی به نام باب «تراحم» یا «اهمّ و مهم» باز شود و کار فقها و کارشناسان اسلامی را در موارد برخورد و اجتماع مصالح و مفاسد گوناگون آسان نماید. اسلام خود اجازه داده است که در این گونه موارد علمای امت درجه اهمیت مصلحت‌ها را با توجه به راهنمایی‌های خود اسلام بسنجند و مصالح مهم‌تر را بر مصالح کم‌اهمیت‌تر ترجیح دهند و خود را از بن‌بست خارج نمایند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۹۳).

تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، هم دارای مبنای عقلی و هم نقلی است. مبنای عقلی آن محال‌بودن ترجیح بلامرجح است؛ یعنی لازمه انکار تبعیت احکام از

مصالح و مفسد واقعیه، انتخاب و جوب، حرمت، کراهت و استحباب به اراده شارع می‌باشد، بدون اینکه علت خاصی دلیل این انتخاب باشد و این همان ترجیح بلامرجح است (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵-۱۵۶). البته ممکن است گفته شود ترجیح بلامرجح، محال نیست و امکان دارد. صدرالمتألهین عقیده کسانی که ترجیح بلامرجح را جایز می‌دانند، نقل می‌کند بدین معنا که خداوند افعالی را به احکام مخصوصی از وجوب، منع، حُسن و قبح اختصاص داد، بدون اینکه در طبیعت این افعال مناط و مقتضی این احکام وجود داشته باشد. ایشان در نقد این تفکر می‌فرماید:

اگر کمی از خواب غفلت و خوابگاه جهالت بیدار و منتبه می‌شدند، متوجه این نکته می‌شدند که برای خداوند در خلق کائنات اسباب مخفی از درک اذهان ما و نگاه چشمان وجود دارد؛ زیرا عدم آگاهی به چیزی دلیل بر نبودن آن نیست. در هریک از مثال‌ها و مصادیق جزئی که در گفته‌های خود مبنی بر نفی اولویت در رجحان یکی از دو مورد متمائل تمسک کرده‌اند؛ مثل انتخاب یکی از دو راه برای فرارکننده، یکی از دو جام برای عطشان و یکی از دو گرده نان برای گرسنه، مرجحات پنهانی است که بر افرادی که دل در عالم اتفاقات و شانس دارند، مخفی و پنهان است؛ پس برای این دسته از افراد اولویت و رجحان نامعلوم است، نه اینکه اولویت نباشد ... *

پس برای هر امر از امور پروردگار عالم، مناط و مصالحی نهفته می‌باشد که ممکن است برخی به ظاهر متفطن نشده، تصور کنند که اتفاقی و بدون رجحان و علت است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۴۷ / همان، ج ۳، ص ۱۵۷).

۵. اطلاق و عموم ازمانی احکام جزایی اسلام (اطلاق مقامی)

همه آیاتی که به صورت مستقیم حکم جزایی را بیان کرده‌اند، غیر از مواردی که دارای

* «لو تبهوا قليلاً من نوم الغفلة و تيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا أن الله في خلق الكائنات أسباباً غائبة عن شعور أذهاننا محجوبة عن أعين بصائرنا و أن الجهل بالشئ لا يستلزم نفيه و في كل من الأمثلة الجزئية التي تمسكوا بها في مجازفاتهم بنفي الأولوية في رجحان أحد المتماثلين من طريقي الهارب و قدح العطشان و رغيفي الجائع مرجحات خفية مجهولة للمستوطنين في عالم الاتفاقات فإنما لهم الجهل بالأولوية لا نفى الأولوية و أقلها الاتصالات الكوكبية والأوضاع الفلكية والهيئات الاستعدادية فضلاً عن الأسباب القصوى التي بها قدر الله سبحانه الأمور و قضى من صور الأشياء السابقة في علمه الأعلى على الوجه الأتم الأولى» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰۹).

قرینه بوده، ممکن است به وسیله آیه دیگری نسخ شده باشند،* از نظر زمان اعتبار دارای اطلاق و عموم ازمانی‌اند؛ به عبارت دیگر، برای زمان خاصی، دوره مخصوصی و یا مخاطبان زمان نزول آیات‌اند. از جمله آیات جزایی قرآن می‌توان به موضوع قصاص نفس، قصاص عضو، حدّ سرقت، حدّ محاربه و حدّ زنا اشاره کرد که هیچ‌کدام به زمان یا مخاطب خاص و امور دیگر مقید نیست. البته برخی از مجازات‌ها نیز در سنت بیان شده است که در جای خود به همین شکل می‌باشد؛ هرچند برخی از حدود را که در کتب مشهور فقهی تبیین شده است، مبتنی بر صناعت و روش رایج فقهی، می‌توان مورد نقد و بررسی قرار داد و حتی منکر برخی مجازات‌ها در ساختار نظام کیفری اسلام شد؛ برای نمونه، می‌توان به بحثی که برخی صاحب‌نظران درباره حدّ رجم نسبت به زنای محصنه مطرح کرده‌اند، اشاره نمود؛ مثل موردی که حکم رجم را به یهودیان مستند می‌دانند و بر این باورند که دلایل ارائه‌شده درباره رجم ناتمام است و مجازات رجم (سنگسار) جزء احکام شرعی اسلام نیست. ایشان ادله استنادی در فقه مثل اجماع و روایات را بیان کرده‌اند و آن را نقد و بررسی کرده، منکر چنین مجازاتی شده‌اند (ر.ک:

* مانند آیه ۱۵ سوره نساء: «وَاللّٰتِي يٰۤاَتَيْنَ الْفٰحِشَةَ مِنْ نِسٰنِكُمْ فَاَسْتَشْهَدُوْا عَلَیْهِنَّ اَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِی الْبُیُوْتِ حَتّٰی یَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ یَجْعَلَ اللهُ لِهِنَّ سَبِيْلًا» که یک دیدگاه اینکه براساس دلالت روایتی که از امام باقر^ع نقل شده است، در مورد استدلال بر اینکه سوره نور پس از سوره نساء نازل شده است، می‌فرماید آن سبیلی که در سوره نساء بیان شده، همان آیه ۲ سوره نور است که خداوند متعال فرمود: «وَالسَّبِيْلُ الَّذِي قَالَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ: ... الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ لَا تَاْخُذْكُمْ بِهِمَا رَافَةٌ فِی دِيْنِ اللهِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لِيَشْهَدَا عِنْدَآبِهِمَا طَآئِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۶ / شیخ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۲-۳۳). در واقع در سوره نساء قرینه‌ای بر موقت بودن یا راهی برای صرف نظر کردن از حکم مورد نظر پیش‌بینی شده است. علامه طباطبایی در چند جای المیزان بر این نکته تأکید می‌کند که عبارت «و یا خدا راه نجاتی برای ایشان مقرر بدارد»، منظور نجات از حبس ابد می‌باشد و در اینکه تردید کرد و فرمود «یا آن و یا این»، اشاره‌ای به این نکته می‌باشد که امید آن هست که حکم حبس ابد نسخ شود؛ همچنان‌که همین‌گونه هم شد؛ زیرا حکم تازیانه، حکم حبس ابد را نسخ کرد و این از ضروریات است که حکم جاری درباره زناکاران در اواخر عمر رسول خدا^ص نازل شد و پس از رحلت پیامبر در میان مسلمانان جاری گردید و مسئله زندانی کردن پس از رحلت رسول‌الله^ص اصلاً مورد عمل واقع نشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۷-۲۵۳ / همان، ج ۴، ص ۲۳۴). در منابع دیگر نیز به نسخ آیه محل بحث تصریح شده است (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۹۱-۳۶۷ / سیوری حلّی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۳۹ / اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۶۵۸ / کاظمی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۹۰ / شاذلی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۵۴).

جناتی، ۱۳۸۹، ش ۶۵، ص ۱۲۳-۱۴۲). برخی نیز در ماهیت و کیفیت مجازات رجم، نقدی دارند و منکر مجازات رجم به شیوه و کیفیت معمول* در دیدگاه مشهور فقیهان اند (صادقی تهرانی، [بی تا]، ص ۵۷). همچنین برای نمونه، در میان فقیهان اهل سنت انکار رجم، دیدگاه بزرگ‌ترین فقیه معتزلی، ابراهیم بن سيار معتزلی و شاگردانش می‌باشد؛ زیرا برخی از فقیهان اهل سنت و در میان آنان غالب فقیهان معتزلی، تخصیص قرآن با خبر واحد را جایز ندانسته‌اند و روایات وارده را مخالف آیه ۲ سوره نور می‌دانند (فخر رازی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۷۷ به بعد / آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۲۷)؛ به همین دلیل، منکر مجازات رجم‌اند.**

از جمله قواعد دلالت استعمالی، قاعده «اطلاق مقامی» است که از منشأ خاصی سرچشمه می‌گیرد. اطلاق مقامی*** در مواردی است که شارع در مقام و موقعیت قانونگذاری باشد و گزاره‌ای را وضع نماید و برای آن اجل و مدت مشخصی را معین نماید؛ بنابراین در چنین مواردی می‌توان به اطلاق مقامی استناد کرد و قانون را دائمی

* کشتن مجرم با رجم نسبت به محصن یا محصنه، برخلاف نصوصی قرآنی است؛ زیرا کشتن در انحصار قاتلی است که مرتکب قتل عمد شده باشد و یا کسی که با خدا و پیامبر جنگ داشته باشد و یا کسی که سعی در افسادی کند و یا با شرایط سه‌گانه مذکور در آیه ارتداد، مرتد شده باشد و در غیر موارد، هرگز اعدام جانی ندارد؛ وانگهی خود «رجم» در لغت به معنای «ریگ‌افکندن» است و نه سنگسارکردن «سنگباران»!! و همین اندازه که افکندن ریگ بر زانی محصن یا محصنه صدق کرد، دیگر اضافه بر آن جایز نیست تا چه رسد به کشتن او به وسیله سنگسارکردن. در روایات ما نیز وارد است که باید ریگ‌ها به مواضع خطرناک و کشنده نخورد؛ ریگ هم متوسط و میانگینی از درشت و ریز باشد و اگر مجرم به هنگام ریگ‌افکندن فرار کرد، نباید برگردانده شود. بر این مبنا، رجم به معنای اعدام به وسیله سنگبارکردن «سنگباران» نیست (صادقی تهرانی، [بی تا]، ص ۵۷).

** در کتاب الأم، به این مخالفت‌ها اشاره می‌شود: «نَصَّ بَعْضُ النَّاسِ عَلَيَّ أَنْ لَا رَجْمَ عَلَيَّ زَانٍ لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) (نور: ۲): بعضی‌ها مناقشه کرده‌اند که زانی، سنگسار نمی‌شود، به خاطر کلام خداوند در قرآن که فرمود: به هر زن زناکار و مرد زناکاری صد تازیانه بزنید» (شافعی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۲۹۴).

*** اطلاق بر دو قسم است: «اطلاق لفظی» و «اطلاق مقامی». در اصطلاح اصولیون گاهی اطلاق لفظی و گاهی اطلاق مقامی گفته می‌شود. مقصود از اطلاق لفظی آن است که لفظ متکلم از قرینه دال بر اجمال و اهمال خالی بوده، مخاطب برایش محرز باشد که متکلم در مقام بیان آنچه در متعلق امرش به نحو جزء یا شرط معتبر است، می‌باشد؛ پس در تحقق اطلاق لفظی دو چیز قطعاً معتبر و شرط است: اول، نبودن قرینه بر اجمال و اهمال‌گویی متکلم؛ دوم، احراز مخاطب در مقام بیان بودن متکلم نسبت به آنچه در مأمور به معتبر است که اطلاق مقامی را در متن توضیح خواهیم داد.

فرض کرد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۵۵۶-۵۵۷)؛ برای مثال، خداوند متعال درباره جرم زنا فرموده است: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ».* خداوند در این آیه شریفه برای جرم زنا، مجازاتی (حدی) را با میزان مشخص بیان کرده است و آن را به صراحت مقید به آمد خاصی ننموده، قرینه‌ای نیز در کلام ایشان مبنی بر موقت بودن حکم مذکور وجود ندارد؛ ضمن اینکه در اینجا خداوند همه را مخاطب خود قرار داده، برای آن زمان خاصی مشخص نکرده است. آیت‌الله العظمی خوئی در بحث جواز اقامه حدود به وسیله حاکم می‌فرماید:

أَنَّ أدْلَةَ الحدود كتاباً و سنّةً مطلقةً و غير مقيدة بزمان دون زمان، كقوله سبحانه «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» و قوله تعالى «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (موسوی خوئی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۷۳).

در این خطابات قرآنی، شارع مقدس برای تشریح احکام محل بحث، زمان و آمد خاصی قرار نداده است؛ پس براساس اطلاق مقامی دائمی بودن و جاودانگی آن استظهار و اثبات می‌شود.

«اطلاق مقامی» اطلاق از نوع دیگر است که بر مقدمات حکمت مبتنی نیست، بلکه بر قرینه خاصی مبتنی می‌باشد و دو نوع کلی است: اطلاق مقامی تضيیقي و توسیعی. منظور از نوع اول، اطلاق است که تضيیق در مقصود را نتیجه می‌دهد، نه توسعه در مراد را. این نوع اطلاق در جایی است که شرایط محیط به کلام به گونه‌ای باشد که موجب اختصاص مفاد کلام به مورد خاصی بشود؛ طوری که اگر متکلم، به سعه مراد خود تصریح نکند، عرف شنوندگان از کلام وی، اختصاص آن را به مورد خاص می‌فهمند؛ ولی اطلاق مقامی توسیعی، اطلاق است که همانند اطلاق حکمی بر توسعه مراد دلالت می‌کند، با این تفاوت که اطلاق حکمی بر نفی قید زاید بر مراد دلالت دارد؛ ولی اطلاق مقامی توسیعی بر نفی مراد زاید دلالت دارد. در اطلاق حکمی، قرینه عامه

* «به هر زن زناکار و مرد زناکاری، صد تازیانه بزنید و اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، در [کار] دین خدا، نسبت به آن دو دلسوزی نکنید و باید گروهی از مؤمنان در کیفر آن دو حضور یابند» (نور: ۲).

مقدمات حکمت، وجود قید زاید را در مراد متکلم نفی می‌کند و در نتیجه، اطلاق مراد متکلم اثبات می‌شد؛ ولی در اطلاق مقامی توسیعی، وجود مراد زاید نفی می‌شود (اراک، ۱۳۸۹، ج ۱، ۴۹۹).

در هر حال، احکام جزایی اسلام به زمان و مکان خاص مقید و محدود نشده است، مگر اینکه ادله و قراینی بر این مطلب داشته باشیم.

۶. نقد تاریخ‌مندی احکام جزایی قرآن

همان‌گونه که در بخش‌های پیشین ذکر شد، برخی بر این قائل‌اند که احکام فقهی و از جمله آن احکام جزایی - همچون برخی از حدود الهی که در قرآن آمده است - زمان‌مند و براساس زمان نزول آن معنا می‌یابد. ابوزید در این باره معتقد است:

احکام اسلامی در ارتباط زمان نزول آن معنا پیدا می‌کند و کسانی که امروزه می‌خواهند احکام فقهی، به ویژه حدود اسلامی را پیاده کنند، نص قرآنی را از واقع جدا می‌کنند و در نتیجه هدف دین را انکار می‌کنند؛ زیرا تصورشان این است که قرآن نص مطلق است که بر واقع مطلق قابل اجراست. او روش صحیح در فهم قرآن را نگرستن به آن از زاویه (ارتباط وحی با واقع) می‌داند؛ یعنی برای فهم قرآن باید به سراغ واقع و فرهنگ روزگار نزول قرآن رفت و به نقش فرهنگ عصر نزول قرآن در تکوین آن توجه کرد. با این روش، خواننده متن به جای پرداختن به امور مطلق و غیرعینی به سراغ حقایق محسوس و عینی می‌رود. از آنجا که متن تابع فرهنگ روزگار خود است، همواره باید به قرائت و تأویل دوباره آن پرداخت؛ زیرا از متن می‌توان قرائت‌های مختلف ارائه داد. نگاه ابوزید به متن، هرمنوتیکی است؛ آن هم هرمنوتیک گادامر. با متن باید به گفت‌وگو نشست و آن را به سخن درآورد (نصری، ۱۳۸۱، ش ۲۳، ص ۹۹ / ر.ک: ابوزید، ۱۹۹۴، ص ۱۲۱).

از نظر وی، دین اسلام خود را همگام با شکل‌گیری واقعیت اسلامی پی‌ریزی کرده است. به همین دلیل، محتوا و ساخت متن قرآنی را در دو دوره مکی و مدنی متفاوت می‌یابیم و این اختلاف چیزی جز بازتاب تفاوت این دو مرحله در شکل‌گیری وحی نیست. دوره نخست، دوره تأسیس جامعه‌ای جدید در برابر جامعه حاکم و غالب در مکه است. در این دوره، متن قرآن بر بنیان‌گذاری اندیشه جدید توحید و نفی شرک در

جامعه تأکید می‌ورزد. در این مقطع، به هیچ قانون عملی نیاز نبود. دوره دوم در شکل‌گیری وحی، دوره تشکل اجتماعی و قانون‌مندساختن این تشکل است؛ بنابراین قوانین در این دوره یکی پس از دیگری پدید آمدند.

اساس چنین تفکری دارای اشکال و ایراد است. اگر قرآن و به تبع آن سنت در تصور نواندیشان دینی مثل /بوزید/ تاریخ‌مند است و متأثر از فرهنگ عرب می‌باشد که نتیجه این می‌شود که بسیاری از آموزه‌های آن خاص جامعه عرب آن زمان است؛ پس چگونه پیامبر گرامی اسلام ﷺ با همین قرآن و محتوای آن که بر غیراعراب عرضه کرد، آنان را به دین مبین اسلام متمایل ساخت؛ زیرا در صدر اسلام این فقط اعراب نبودند که به اسلام روی آوردند، بلکه در دیگر فرهنگ‌ها نیز اسلام جای خود را باز کرد و در مدتی کل خاورمیانه و حتی دیگر ممالک را دربرگرفت.

در نتیجه، به نظر می‌رسد آنچه باعث شد اسلام از سوی مردم زمان نزول وحی و پس از آن مورد استقبال قرار گیرد، موافقت و مطابقت احکام و آموزه‌های دینی با قدر مشترک همه انسان‌ها با هر فرهنگ و آداب و رسوم که فطرت باشد، است* (ر.ک: عرب‌صالحی، ۱۳۹۱، ص ۲۸۵).

اما اشکال دیگری که بر چنین دیدگاهی از نواندیشان دینی اعتزالی از جمله /بوزید/ و

* بیان نکته‌ای جالب در افکار /بوزید/ و نقد آن در اینجا خالی از فایده نیست: «پس از آنکه اسلام قوت گرفت و علاوه بر حاکمیت بر جزیره‌العرب، در خارج از مرزهای جزیره‌العرب نیز گسترش یافت، دیگر پرداختن بخشی از زکات به کسی که مستحق آن نیست، حکمتی ندارد. در باطن این فهم، فهم دیگری وجود دارد که نشان می‌دهد حکمت تشریح و وجوب زکات بر اغنیا و توانگران و پرداخت آن به فقیران و نیازمندان چیست. به همین سان، عمر بنا بر فهمی که از حکمت و وجوب حله سرقت داشت، بر دو بنده‌ای که از ارباب خود دزدی کرده بودند، این حله را جاری نکرد؛ چرا که آن ارباب این دو تن را گرسنگی می‌داد. عمر بن خطاب آن ارباب را تهدید کرد که چنانچه بار دیگر این دو بنده مرتکب دزدی شوند، دست خود او را قطع خواهد کرد» (ابوزید، ۱۳۸۱، ص ۱۹۰). آغاز حاکمیت عمر با دوران تسلط خشونت و خرمایرستی و دخترکشی عرب - که /بوزید/ خود به آن معتقد و معترف بود - کمتر از پانزده سال فاصله دارد. اگر متنی می‌تواند از آن عرب بی‌بها، حاکمی با چنین وسعت نظر بسازد که امروز نیز نمونه ندارد؛ پس چرا /بوزید/ بازگشت به چنین برداشتی از متن را ارتجاع می‌داند و تسلیم به تأویلات بعدی را که از عوارض پایان یکپارچگی مسلمانان است و امروز با ظاهر عاریه‌ای علم آراسته می‌شود، «نواندیشی نسل آزادی‌خواه»؟ (پورپیرار، ۱۳۸۱، ش ۱۱۹، ص ۳۴).

دیگر افراد که در ابتدای مقاله به عقاید آنان اشاره شد، به عنوان پاسخ نقضی وارد به نظر می‌رسد، مسئله اختصاص تاریخ‌مندی قرآن به بخشی از احکام مثل حقوق زنان و احکام جزایی اسلام است. چرا این سخن درباره احکام عبادی قرآن مطرح نمی‌شود؟ زیرا پیامبر ﷺ با بت‌پرستان متعصبی مواجه بود و برای اینکه بتواند تا اندازه‌ای آنان را از عبادت بت‌ها به عبادت خدا برگرداند، نمازهایی را با شکل خاص و به صورت محدود بر آنها واجب کرد؛ چون زمینه بیشتر از این میزان وجود نداشت؛ ولی اکنون که جامعه از بت‌پرستی رهایی یافته است، باید بر میزان آنها افزوده گردد؛ زیرا امکان و زمینه پذیرش وجود دارد، یا اینکه ادعا کنیم این میزان عبادات مثل نمازهای واجب یا روزه برای دورکردن مردم از بت‌پرستی بوده است. حال که مردم بت‌پرست نیستند، دیگر آن میزان نماز یا روزه یک ماهه لازم نیست و یا به طور کلی باید حذف گردد. به نظر می‌رسد این‌گونه استدلال‌ها جز رجم به غیب و ظن و گمان بی‌اعتبار امر دیگری نباشد (حسینی شاهرودی، سایت طهران: <http://www.tahour.net>).

علامه طباطبایی در بحث از فلسفه جری و تطبیق چنین می‌فرماید:

قرآن به منظور هدایت همه انسان‌ها، در همه ادوار نازل شده تا آنان را به سوی آنچه باید بدان معتقد باشند و آنچه باید بدان متخلق گردند و آنچه که باید عمل کنند، هدایت کند؛ چون معارف نظری قرآن مختص به یک عصر خاص و یک حال مخصوص نیست. آنچه را قرآن فضیلت خوانده، در همه ادوار بشریت فضیلت است و آنچه را ردیلت و ناپسند شمرده، همیشه ناپسند و زشت است و آنچه را که از احکام عملی تشریح نموده، نه مخصوص به عصر نزول است و نه به اشخاص آن عصر، بلکه تشریحی است عمومی و جهانی و ابدی. همان‌طور که قبلاً اشاره، علامه طباطبایی معتقد است فلسفه جری آن است که قرآن مایه هدایت جهانیان است و آنچه از معارف نظری در قرآن آمده است، حقایقی است که به شرایط و زمان خاصی اختصاص ندارد. فضایل و ردایلی را که یادآوری کرده و احکام عملی را که وضع نموده، منحصر به افراد و دوران ویژه‌ای نمی‌باشد؛ زیرا قوانین آن فراگیر است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲).

علامه جوادی آملی نیز درباره انسان، پس از بیان این نکته که اسلام انسان را به عنوان حی متأله می‌داند، نه حیوان ناطق و حیات او را در تأله وی خلاصه می‌داند

و غیرموحد از حیات ملکوتی محروم است: «لینذر من کان حیاً و یحقّ القولُ علی الکافرین»، می‌فرماید:

از این رهگذر، فقه، حقوق، اخلاق و سایر رشته‌های علوم انسانی را مشروحاً ارائه کرد و اخلاق را همواره مطمح نظر داشت و سرانجام، راز آفرینش را نیل انسان به علم صائب و عمل صالح دانست که با این دو بال می‌توان مرغ ملکوتی صلح جهانی را به پرواز درآورد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۱-۱۸۲).

همچنین، در تفسیر تسنیم بر این مطلب تأکید کرده‌اند که خدای سبحان در آیاتی، قرآن کریم را کتاب هدایت همه انسان‌ها معرفی می‌کند: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ» (بقره: ۱۸۵) و «وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ» (مدثر: ۳۱). عموم و اطلاق این گونه آیات، مفید همگانی و همیشگی بودن هدایت قرآنی است. افزون بر اینکه سیره عملی رسول اکرم ﷺ نیز دعوت همگان به پذیرش اسلام بود. از سوی دیگر، گروندگان به اسلام و پیامبر اکرم ﷺ نیز از هر گروه بودند و اسلام آنان از سوی رسول اکرم ﷺ پذیرفته می‌شد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۴۲).

روایت ذیل، بیانگر این نکته است که تمام قرآن از جمله بخش مربوط به احکام فقهی و جزایی آن برای همیشه در جامعه باید جریان داشته باشد و نمی‌تواند به زمان خاصی محدود باشد. امام باقرؑ خطاب به یکی از یاران خود فرمود:

... إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ أُمَّلًا فَأُمَّلْتُ فِيْنَا وَ ثَلُثُ فِي عَدُوْنَا وَ ثَلُثُ فَرَائِضُ وَ أَحْكَامٌ وَ لَوْ أَنَّ آيَةَ نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتُوا أَوْلَئِكَ مَاتَتِ الْآيَةُ إِذَا مَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ إِنَّ الْقُرْآنَ يَجْرِي مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ وَ آخِرِهِ إِلَى أَوَّلِهِ مَا قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ ... قرآن در سه بخش نازل شده است؛ یک سوم آن درباره ما اهل بیت، یک سوم دیگر درباره دشمنان ما و یک سوم دیگر آن اختصاص به واجبات و احکام دارد. اگر با مرگ قومی که آیه‌ای در شأن او نازل شده، آیه هم بمیرد، دیگر چیزی از قرآن باقی نمی‌ماند؛ ولی قرآن از اول تا آخر آن و از آخر تا اول آن مادام که آسمان‌ها و زمین پایرجاست، همچون روز اول آن زنده و باقی خواهد بود (کوفی، ۱۴۱۰، ص ۱۳۸).

در روایت دیگری در ضمن روایت منقول از امام باقرؑ، راوی به روایتی از امام صادقؑ اشاره می‌کند و از باب تشبیه معقول به محسوس، همیشگی بودن قرآن را به همواره بودن دو اختر فروزان آفتاب و ماه تشبیه می‌سازد: «إِنَّ الْقُرْآنَ حَى لَمْ يَمُتْ وَ إِنَّهُ

يَجْرِي كَمَا يَجْرِي اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَكَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَ يَجْرِي عَلَيَّ آخِرِنَا كَمَا يَجْرِي عَلَيَّ
أَوْلَانَا: قرآن همانند دو اختر پُرفروغ خورشید و ماه، همیشه در جریان است و زندگی
انسان‌ها را تا پایان دنیا روشن می‌سازد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۵، ص ۴۰۳-۴۰۴).

در هر حال، ادعای تاریخ‌مندی احکام جزایی مذکور در قرآن که عمدتاً احکام حدی
می‌باشد، ادعایی بی‌دلیل است؛ زیرا در خود آیات مربوطه هیچ قرینه و شاهی بر این
مطلب نیست، علاوه بر اینکه بخش‌های گوناگون قرآن، بخش‌های به هم پیوسته‌اند و
قابل انفکاک نیست؛ برای مثال، نمی‌توان گفت احکام عبادی و یا بخش اعتقادی و
معرفی آن برای همه زمان‌هاست؛ ولی احکام جزایی یا حقوقی مربوط به گذشته
می‌باشد و در زمان حاضر تاریخ مصرف آن گذشته است.

در پایان این بخش از بحث، اشاره به مطلبی قرآنی که نشان‌دهنده نکات فراوانی
است، خالی از فایده نیست. خداوند در آیه ۱۱ سوره نساء، برخی مقررات ارث را بیان
کرده است. این بخش از آیات، این‌گونه آغاز می‌شود: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ
حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ...: خداوند به شما در مورد فرزندان
سفارش می‌کند؛ سهم پسر، چون سهم دو دختر است...».

قرآن ابتدا به این امر آگاهی می‌دهد که خداوند در زمینه ارث، پیامی دارد. این
امر دلالتی روشن بر تشریح قانون از جانب خدا دارد و گویای مولوی بودن این
فرمان می‌باشد؛ زیرا اوامر ارشادی بر واقعیت‌های عینی تکیه دارند؛ بر خلاف اوامر
مولوی که همه حقیقت خود را از مولا و قانونگذار می‌گیرند (امامی، ۱۳۸۴، ش ۴۲،
ص ۱۴۷). خداوند در ادامه به بیان احکام متعددی درباره ارث می‌پردازد و در پایان
آیه می‌فرماید: «... آبَاؤُكُمْ وَ أَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنْ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ
عَلِيمًا حَكِيمًا: شما نمی‌دانید پدران و فرزندان کدام یک برای شما سودمندترند.
[این] فرضی است از جانب خدا؛ زیرا خداوند دانای حکیم است». خداوند در این
آیه، تعلیلی در ذیل آیه آورده است که خداوند در تشریح احکام ارث براساس
حکمت و آگاهی کامل از نیازهای بشر عمل کرده؛ هرچند به ظاهر ممکن است این
حکم خلاف آنچه فکر و تشخیص بشر امروز است، باشد. ضمن اینکه حکم خدا
قید زمانی و مکانی ندارد. این حکم می‌تواند در بقیه احکام شرعی نیز جاری باشد.

علامه طباطبایی در این باره که حکم مذکور و دیگر احکام تشریحی منطبق با احکام تکوینی و خارجی است، می‌فرماید:

آیه مورد بحث که می‌فرماید: «أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا»، یکی از شواهد بر این معناست که خدای تعالی حکم ارث را (مانند همه احکام دیگر اسلام) طبق احکام تکوینی و خارجی تشریح فرموده است. علاوه بر اینکه آیات مطلقه قرآنی که نظر به اصل تشریح دارد نیز بر این کلیت دلالت دارد؛ مانند آیه شریفه: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» که دلالت دارد بر اینکه تمامی احکام اسلام مطابق نظام جاری در تکوین، تشریح شده است. با بودن چنین آیاتی چگونه تصور می‌شود که در شریعت اسلام، احکامی الزامی و فرایضی غیرمتغیر تشریح بشود که در تکوین حتی فی‌الجمله ریشه‌ای نداشته باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۱۰).

۸۵

حقوق اسلامی / نقد و بررسی تاریخ‌مندی احکام دینی اسلام

در نتیجه، قرآن مجید در مطالب خود اختصاصی به امتی خاص مانند امت عرب یا گروهی از انسان‌ها مانند مسلمانان ندارد، بلکه با طوایف خارج از اسلام نیز سخن می‌گوید. همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، چنان‌که با مسلمانان سخن می‌گوید، به دلیل خطابات بسیاری که به عنوان کفار، مشرکان، اهل کتاب، یهود، بنی‌اسرائیل و نصاری دارد و با هر طایفه‌ای از این طوایف، به احتجاج می‌پردازد و آنان را به سوی معارف حقه خود دعوت می‌کند. قرآن کتابی است که مطالبی کامل و متعالی دارد و صحت و اعتبارش به زمان و مکان خاصی محدود نیست، همان‌گونه که می‌فرماید: «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ: قرآن سخنی است برنده (جداکننده حق از باطل) و هزل و یاوه‌سرایی نیست» (طارق: ۱۳-۱۴)؛ بنابراین معارف مطرح در قرآن از معارف متعالی می‌باشد و مافوق زمان و مکان است و به دوران خاصی اختصاص ندارد. اگرچه در زمان نزول قرآن، سخن‌سرایی در اوج بوده، قرآن نیز نسبت به مخاطبان عصر نزول خود، تحدی کرده، فرموده است اگر می‌توانند به مانند آن کلام بیاورند؛ ولی اعجاز فصاحتی، یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن است و طبیعی بود که قرآن می‌باید نسبت به عصر نزول خود نیز عنایت داشته باشد و این یکی از سنت‌های الهی بود که لازم است هر معجزه‌ای متناسب با عصر خود باشد؛ ولی قرآن علاوه بر عنایت به عصر خود، کتاب همه دوران‌ها و همه زمان‌ها و کتاب هدایت و تربیت

انسان‌هاست (ر.ک: مؤدب، ۱۳۷۹، ص ۲۱ به بعد). درباره احکام جزایی مذکور در قرآن نیز این مطلب وجود دارد و احکام مذکور، اصل بر دائمی و همیشگی بودن آن دارد (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۶۲ به بعد).

۷. عدم اجرای موقت برخی مجازات‌ها یا تبدیل آن به نوع دیگر براساس شرایط و مصالح خاص

در مواردی که اجرای برخی از مجازات‌های سنگین، دارای مفسده مهمی باشد، به نظر می‌رسد فقه در این باره راه حلی موقت و راهگشا داشته باشد، مبنی بر اینکه بتوان آن را به شکل خودش اجرا نکرد و یا به مجازات دیگری تبدیل کرد. البته این مسئله فقط در حدود مطرح است؛ برای مثال، درباره حکم مجازات رجم، برخی از فقهای معاصر به عدم اجرا فتوا داده‌اند یا تبدیل به شیوه دیگری را مجاز دانسته‌اند. امام خمینی در پاسخ به این پرسش که: آیا کسی را که محکوم به رجم است، می‌توان تیرباران کرد؟ می‌فرماید: «در صورتی که رجم مفسده دارد، مانعی ندارد» (گنجینه آرای فقهی - قضایی، ۱۳۹۱، سؤال ۲۴۹۹).

همچنین، در پرسش دیگری مبنی بر اینکه اگر مردی یا زنی به حکم دادگاه طبق موازین شرعی محکوم به رجم شود، آیا می‌توان نحوه قتل را از سنگسار تغییر داد یا خیر؟ با توجه به اینکه دشمنان انقلاب اسلامی مترصدند بهانه‌ای به دست آورند و دین مقدس اسلام را در نظر جهانیان با عنوان کردن بعضی از احکام اسلام که برای غیرمسلمان‌ها تازگی دارد و شاید عجیب بنماید و با مذاق و قوانین کشوری آنها تطبیق نمی‌کند، مشوه جلوه دهند و در تبلیغاتشان بر علیه انقلاب اسلامی مطالبی نیز در حول و حوش آن بیفزایند، بدون اینکه به مزایا و نتایج حاصله از آن پردازند، در پاسخ به این استفتاء آمده است:

ممکن است گفته شود در مواردی که حکم شرعی آن قتل به کیفیت رجم است؛ مثل زنا یا محصنه که به بینه اثبات شود، در صورت تعذر رجم اصل قتل ثابت است؛ ولی اگر حکم شرعی مورد رجم است، نه قتل، به این کیفیت مثل مورد اقرار که اگر زانی از حفره فرار کند، حد ساقط می‌شود؛ به تعذر رجم مشروعیت قتل ثابت نیست (گنجینه آرای فقهی - قضایی، ۱۳۹۱، سؤال ۴۱۸۹).

یکی دیگر از فقهایان معاصر در پاسخ به پرسشی در همین باره فرموده‌اند:

حدّ زناى محصنه سنگسار است؛ ولی در شرایطی که محذورات مهمی بر این امر مترتب شود، می‌توان اعدام را به نحو دیگری انجام داد و شبیه حکم فرار از حفیره، در صورت اقرار در اینجا نیز جاری است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۵۲).

ایشان درباره حدّ لواط نیز بیانی مشابه مطلب مربوط به رجم بیان کرده‌اند.*

همچنین، در استفتای مفصلی که از برخی مراجع تقلید معاصر پرسیده شده است، بر این نکته تأکید شده که می‌توان مجازات‌های مورد پرسش را در صورت وجود یک مصلحت مهم اجرا نکرد یا به نوع دیگری تبدیل کرد.**

* در پاسخ به پرسشی درباره کیفر جرم حدی لواط و چگونگی اجرای آن آمده است: «در فرض مسئله که محذورات مهمی بر اجرای حدّ به نحوی که ذکر کرده‌اید، مترتب می‌شود، می‌توان اعدام را به شکل دیگری مانند دازدن و قتل با گلوله انجام داد» (مکارم شیرازی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۶۹).

** در مواردی که شارع مقدس شیوه یا ابزار خاصی را در اجرای مجازات در نظر گرفته است - مانند رجم یا کشتن با شمشیر - بفرمایید:

الف) آیا شیوه یا ابزار یادشده موضوعیت دارد؟ به عبارت دیگر، در این گونه موارد آیا هدف شارع مقدس فقط ازهاق روح است، ولو با استفاده از ابزار نوین یا ازهاق روح به شیوه یا ابزار منصوص ضرورت دارد؟

ب) در صورت موضوعیت داشتن، چنانچه اجرای رجم یا مجازات‌هایی همچون مجازات لواط با شیوه‌های منصوص در شرایطی خاص، به مصلحت اسلام و نظام مقدس اسلامی نباشد - مثلاً وهن اسلام و مسلمانان باشد یا چهره خشنی از اسلام یا نظام اسلامی نشان دهد - آیا می‌توان ضمن اجرای اصل حکم (قتل)، شیوه اجرای آن را تغییر داد؟

پاسخ برخی از مراجع عظام تقلید به شرح ذیل می‌باشد:

آیت‌الله العظمی ناصر مکارم شیرازی: الف) ظاهر ادله موضوعیت است؛ ولی با عناوین ثانویه می‌توان آن را تغییر داد و در بسیاری از شرایط در عصر و زمان ما انتخاب شیوه رجم یا حدّ لواط، مشکل دارد؛ ب) از جواب بالا روشن شد.

آیت‌الله العظمی سید عبدالکریم موسوی اردبیلی: الف) رجم موضوعیت دارد؛ ب) چنانچه حقیقتاً مستلزم وهن اسلام باشد، می‌توان شیوه اجرای آن را تغییر داد؛ ولی با تخیل نباید دست به حکم اسلام برد.

آیت‌الله العظمی حسین نوری همدانی: الف) قتل با ابزار یادشده موضوعیت دارد؛ ب) در صورتی که حاکم اسلامی مصلحت بداند، مانعی ندارد (گنجینه آرای فقهی - قضایی، دفتر آموزش روحانیون و تدوین متون فقهی معاونت آموزش قوه قضاییه، پرسش ۶۸).

نتیجه

۱. احکام و مقررات جزایی به عنوان جزئی از مجموعه احکام و مقررات دین اسلام، تابعی از بقیه موارد است و به عنوان یکی از اجزای مجموعه دین مد نظر قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، باید احکام جزایی را به عنوان جزئی از دین که دارای مبنا و جهان‌بینی خاصی است، نگاه و تفسیر کنیم و نباید به عنوان جزیره‌ای جدا و تنها بررسی کنیم؛ ضمن اینکه در درون احکام جزایی نیز باید به همه جوانب و مسائل، نظر سیستمی و مجموعی داشته باشیم، نه اینکه فقط به مجازات‌ها توجه کنیم و بقیه مباحث را مد نظر قرار ندهیم.

۲. احکام جزایی اسلام در مجموع به دو دسته سیستم مجازات‌های معین و نامعین تقسیم می‌شود. انواع کوچکی از این جرایم که البته جرایم مهمی‌اند، در زمره سیستم مجازات‌های معین قرار می‌گیرند و علی‌الاصول غیرقابل تغییر و ثابت‌اند، مگر در شرایط خاص اجتماعی که در نتایج بعدی توضیح داده خواهد شد.

۳. در احکام جزایی اسلام مثل دیگر احکام و مقررات، از نظر روش اراده‌گرا هستیم و به دنبال کشف نظر و حکم خداوند می‌باشیم. حکم اولیه احکام جزایی مذکور در قرآن و سنت با توجه به اینکه فرض بر این است که قراین و شواهدی دال بر موقت بودن یا اختصاص به منطقه و گروه خاصی داشتن در اوامر و نواهی شارع وجود ندارد، ثابت و همیشگی است. البته در صورتی که شاهد یا قرینه‌ای داشته باشیم، به طور قطع حکم عدم ثبات و موقت بودن را می‌پذیریم.

۴. در نظام مجازات‌های نامعین (مجازات‌هایی که اختیار آن به حاکم شرعی جامعه واگذار شده است)، اساس تعیین کیفر یا به تعبیری کیفرگذاری به عهده حاکم جامعه می‌باشد و وی می‌تواند براساس شرایط زمان و مکان و نیاز جامعه، نسبت به جرایم مورد نظر کیفرگذاری نماید و بخشی از اختیارات را در مرحله دادرسی و کیفرگزینی، به قضات واگذار نماید.

در برخی از شرایط اجتماعی و زمانی و مکانی، در صورتی که بعضی از احکام اولیه قابل اجرا نباشد و یا باعث وهن اسلام شود، با تمسک به اصل مصلحت‌ا هم و احکام ثانویه می‌توان از اجرای چنین مقرراتی چشم‌پوشی کرد. شایان ذکر است احتمال دارد

با بررسی‌هایی در حوزه فقه، با صناعت و روش خاص خود به این نتیجه برسیم که برخی از احکام مانند احکام باب دیات با توجه به اصول کلی اسلام از ابتدا، تعیین و وضع آنها به حاکمان واگذار شده است. البته این موضوع نیاز به بحث مستقل دارد که در این نوشتار بدان پرداخته نشده است.



منابع

۱. ابوزید، نصر حامد؛ معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن؛ ترجمه مرتضی کریمی نیا؛ چ ۱، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱.
۲. —؛ نقد الخطاب الدینی؛ چ ۲، قاهره: سینا للنشر، ۱۹۹۴م.
۳. اراکی، محسن؛ اصول فقه نوین؛ چ ۱، قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۳۸۹.
۴. اردبیلی، احمد بن محمد؛ زبدة البیان فی أحكام القرآن؛ چ ۱، تهران: المكتبة-الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة، [بی تا].
۵. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، چ ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۶. امامی، مسعود؛ «روشنفکران دینی و مدرنیزاسیون فقه (۳) فقه دانشی دنیوی یا اخروی»؛ مجله فقه اهل بیت (فارسی)؛ قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ش ۴۲، تابستان ۱۳۸۴، ص ۱۱۶-۱۴۹.
۷. انصاری، مرتضی؛ فرائد الأصول؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، [بی تا].
۸. بحرانی، سید هاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ چ ۱، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۹. پورپیرار، ناصر؛ «نقدی بر "معنای متن" نوشته نصر حامد ابوزید؛ تولد تأویل گری تازه! ...»؛ گلستان قرآن؛ تهران: مؤسسه نمایشگاه های فرهنگی ایران، ش ۱۱۹، تیر ۱۳۸۱، ص ۳۱-۳۷.
۱۰. تبریزی، جواد بن علی؛ أسس الحدود والتعزیرات؛ چ ۱، قم: دفتر مؤلف، ۱۴۱۷ق.
۱۱. جعفری، محمد تقی؛ فلسفه دین؛ تدوین عبدالله نصری و دیگران؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۲. جناتی، محمد ابراهیم؛ «بررسی مبانی فقهی رجم (سنگسار) ثبوتاً و اثباتاً»؛ فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ش ۶۵، پاییز ۱۳۸۹، ص ۱۲۳-۱۴۲.

۱۳. جوادی آملی، عبدالله؛ انتظار بشر از دین؛ تحقیق و تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور؛ چ ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
۱۴. —؛ تفسیر تسنیم؛ چ ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۵. —؛ رحيق مختوم (شرح حکمت متعالیه)؛ چ ۳، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۶. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ نقد گمانه‌های دکتر نصر حامد ابوزید؛ سایت: <http://www.tahour.net>
۱۷. حسینی شیرازی، سیدصادق؛ التعليقات على شرائع الإسلام؛ چ ۶، قم: انتشارات استقلال، ۱۴۲۵ق.
۱۸. حلّی (فاضل مقداد)، مقدادبن عبدالله سیوری؛ کنزالعرفان فی فقه القرآن؛ چ ۱، قم: انتشارات مرتضوی، ۱۴۲۵ق.
۱۹. حلّی (محقق)، نجم‌الدین جعفر بن حسن؛ شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام؛ قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۲۰. خراسانی، محمدکاظم؛ کفایة الأصول؛ چ ۱، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۶۴ق.
۲۱. خمینی، سیدروح‌الله؛ تحریر الوسیلة؛ چ ۱، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، [بی‌تا].
۲۲. خمینی، سیدمصطفی؛ تحریرات فی الأصول؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
۲۳. دفتر آموزش روحانیون و تدوین متون فقهی معاونت آموزش قوه قضاییه؛ نرم افزار گنجینه آرای فقهی - قضایی؛ نگارش ۲؛ قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی قوه قضاییه، بهار ۱۳۹۰.
۲۴. رازی، فخرالدین؛ المحصول؛ چ ۲، بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۲ق.
۲۵. راوندی، قطب‌الدین سعیدبن عبدالله؛ فقه القرآن؛ چ ۲، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۲۶. رشتی، میرزاحبیب‌الله؛ بدائع الأفكار؛ [بی‌جا]: مؤسسه آل‌البیت، ۱۳۱۳ق.
۲۷. سروش، عبدالکریم؛ «بسط بسط تجربه نبوی»؛ فصلنامه کیان؛ تهران، ش ۴۷، مرداد ۱۳۷۸، ص ۴-۱۲.
۲۸. —؛ «دین اقلی و اکثری»؛ فصلنامه کیان؛ تهران، ش ۴۱، بهار ۱۳۷۷، ص ۳-۹.

۲۹. —؛ «قبض و بسط حقوق زنان (گفت‌وگو)»؛ ماهنامه زنان؛ تهران، ش ۵۹، دی ۱۳۷۸، ص ۳۲-۳۷.
۳۰. سلیمی، عبدالحکیم؛ «تأمل در حدّ و تعزیر جرایم با تکیه بر زمان و مکان»؛ مطالعات راهبردی زنان (کتاب زنان سابق)؛ تهران: شورای فرهنگی اجتماعی زنان، ش ۱۷، پاییز ۱۳۸۱، ص ۱۴۶-۱۷۶.
۳۱. شاذلی، سیدبن‌قطب‌بن‌ابراهیم؛ فی ضلال القرآن؛ چ ۱۷، بیروت: دارالشروق، ۱۴۱۲ق.
۳۲. شافعی (امام)، محمد؛ الأم؛ چ ۲، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۰۳ق.
۳۳. صادقی‌تهرانی، محمد؛ پرسش و پاسخ‌های احکام قضایی بر مبنای قرآنی؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۳۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱ و ۴، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۳۵. —؛ قرآن در اسلام؛ چ ۲، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۵۳.
۳۶. عاملی، زین‌الدین بن‌علی؛ مسالک‌الافهام إلی تنقیح شرائع الإسلام؛ قم: مؤسسه‌المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
۳۷. عرب‌صالحی، محمد؛ تاریخی‌نگری و دین؛ چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۳۸. علی‌اکبریان، حسنعلی؛ معیارهای بازشناسی احکام ثابت و متغیر در روایات؛ چ ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۳۹. علیدوست، ابوالقاسم؛ فقه و مصلحت؛ چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۴۰. علیزاده طباطبایی، سیدمحمد؛ روزنامه صبح امروز؛ تهران، ۸ اسفند، ۱۳۷۷.
۴۱. فنایی، ابوالقاسم، اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه، نشر نگاه معاصر، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۹.

۴۲. فیتوری، محمدعطیه؛ **فقه العقوبة الحدية في التشريع الجنائي الإسلامي**؛ چ ۱، تونس: منشورات جامعه قار تونس - بنغازی، ۱۹۹۸م.
۴۳. قدردان قراملکی، محمدحسن؛ **آیین خاتم** (پژوهشی در نبوت و خاتمیت)؛ چ ۳، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
۴۴. قمی، میرزا ابوالقاسم بن محمد حسن (میرزای قمی)؛ **غنائم الأيام فی مسائل الحلال و الحرام**، چ ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۴۵. قیاسی، جلال‌الدین؛ **مطالعه تطبیقی حقوق جزای عمومی (اسلام و حقوق موضوعه)**، چ ۱، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰.
۴۶. کاظمی، فاضل جواد بن سعد اسدی؛ **آیات الأحکام**؛ چ ۱، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۴۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ **الکافی**؛ چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۴۸. کوفی، فرات بن ابراهیم؛ **تفسیر فرات الکوفی**؛ چ ۱، تهران: مؤسسه الطبع والنشر فی وزارة الإرشاد الإسلامي، ۱۴۱۰ق.
۴۹. مؤدب، سیدرضا؛ **اعجاز القرآن در نظر اهل بیت عصمت و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام**؛ قم: نشر احسن‌الحديث، ۱۳۷۹.
۵۰. مجتهد شبستری، محمد؛ **ماهنامه زنان**؛ تهران، ش ۵۷، آبان ۱۳۷۸، ص ۲۱-۲۲.
۵۱. مجلسی، محمدباقر؛ **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**؛ چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۵۲. مشکینی، میرزاعلی؛ **اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها**؛ قم: نشر الهادی، ۱۳۷۱.
۵۳. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ چ ۱، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
۵۴. معرفت، محمدهادی؛ **تفسیر و مفسران**؛ چ ۱، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۹.
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر؛ **استفتائات جدید**؛ ج ۱ و ۳، چ ۲، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۷ق.
۵۶. مهرپور، حسین؛ **دوهفته‌نامه عصر ما**؛ تهران، ۱۱ آذر ۱۳۸۷.

۵۷. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم؛ *فقه الحدود والتعزیرات*؛ ج ۲، قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید، ۱۴۲۷ق.
۵۸. موسوی خویی، سید ابوالقاسم؛ *مبانی تکملة المنهاج*؛ ج ۱، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخويي، ۱۴۲۲ق.
۵۹. نائینی، محمد حسین؛ *أجود التقريرات*؛ ج ۱، قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.
۶۰. نصری، عبدالله؛ «ابوزید و قرائت متن در افق تاریخی»؛ *فصلنامه قیسات*؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۲۳، بهار ۱۳۸۱، ص ۹۴-۱۰۵.
۶۱. هادوی تهرانی، مهدی، *مکتب و نظام اقتصادی اسلام*، ج ۲، قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۸۳.

