

تبیین جریان اصل سمحه و سهله در حدود شرعی

محمدعلی کشوری^۱، محمد رسایی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۱۷ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۶/۹)

چکیده

یکی از مهم‌ترین مبانی اسلام که نیاز به تبیین در مجازات‌های اسلامی دارد، «خصوصیت شریعت سمحه و سهله» است که از حدیث نبوی: «إني بعثت على الشريعة الحنيفية السمحة السهلة» اتخاذ شده است. استناد فقها و متکلمین به این اصل نشان از اعتبار بالای آن دارد. اصل شریعت سمحه و سهله از یک طرف به عنوان یکی از عوامل متمایزکننده‌ی اسلام از سایر ادیان در وضع احکام اولیه شناخته می‌شود و از طرف دیگر به صورت قاعده‌ی نفی حرج در احکام ثانویه کاربرد دارد. تأثیر این اصل بر نظام جزایی اسلام به خصوص مجازات‌های حدی به نحوی است که سبب تلطیف‌تر شدن این مجازات‌ها نسبت به قبل از اسلام شده و در طول زمان با اعمال قاعده‌ی نفی حرج و ایجاد یک اصل اخلاقی سهل‌اندیش مانع از خارج شدن کیفرهای حدی از اهدافشان می‌گردد و زمینه را برای ارتقای عدالت کیفری فراهم می‌کند.

واژگان کلیدی: اخلاق، سمحه و سهله، مبانی اسلام، عدالت کیفری.

۱. دانشجوی دکتری رشته‌ی فقه و حقوق جزای دانشگاه شهید مطهری؛

Email: Mohammadalikeskhvari110@gmail.com

۲. استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه شهید مطهری (نویسنده‌ی مسئول)؛

Email: m.rasaei@motahari.ac.ir

مقدمه

یکی از مهم ترین مباحث فلسفه فقه، رابطه‌ی اخلاق با فقه است. در نوع ارتباط بین فقه و اخلاق پنج صورت منطقی قابل تصور است. اول- تباین؛ دوم- عموم و خصوص مطلق با حکومت اخلاق بر فقه؛ سوم- عموم و خصوص مطلق با حکومت فقه بر اخلاق؛ چهارم- تساوی؛ پنجم- عموم و خصوص من وجه. در این تقسیم‌بندی صورت اول و سوم و پنجم مورد خدشه است، زیرا با مقصد شریعت اسلام که اتمام مکارم اخلاق است سازگاری ندارند.^۱ صورت چهارم نیز به دلیل آنکه حوزه‌ی اخلاق، گسترده‌تر از فقه است و بسیاری از احکام اخلاقی تحت ضمانت اجرای فقه قرار ندارند نمی‌تواند مورد قبول واقع شود. در میان این پنج صورت، تنها صورت دوم یعنی حکومت اخلاق بر فقه قابل قبول می‌باشد. البته حکومت اخلاق بر فقه چندان مورد توجه فقها قرار نگرفته و آنچه در میان فقها شهرت دارد حکومت فقه بر اخلاق است و این دیدگاه سبب ایجاد پوزیتیویزم فقهی شده است. (فناپی، ۲۴) دیدگاه پوزیتیویزمی (اثبات‌گرایی)، اخلاق را از حقوق متمایز و نقشی برای خداوند در تعیین احکام قائل نیست؛ به همین دلیل شباهت نظر برخی از فقها با این دیدگاه می‌تواند مشروعیت نظر آنها را تحت تأثیر قرار دهد. در نتیجه تنها گزینه‌ی حکومت اخلاق بر فقه با مبانی و اراده‌ی شارع سازگار است.

یکی از مبانی اسلام که نشان از حاکمیت اخلاق بر فقه دارد، اصل شریعت سمحه و سهله است. این اصل نحوه‌ی اعمال حاکمیت اخلاق بر فقه را بیان می‌کند و نشان‌دهنده‌ی مدارای حال مکلفین توسط شارع است و از همین‌رو این اصل یکی از عوامل تمایز اسلام از سایر ادیان محسوب شده است. اصل سمحه و سهله با توجه به مسلک‌ها و خوانش‌های متفاوتی که در میان فقها وجود دارد دارای کارکردهای متفاوتی می‌باشد، برای مثال در یک مسلک آن را به عنوان مرجع شرعی در مقام تعارض دو دلیل می‌توان پذیرفت و در یک مسلک دیگر این کارکرد پذیرفته شده نیست.

در این میان تبیین جایگاه اصل سمحه و سهله در مجازات‌های اسلامی با چالش‌هایی روبه‌رو می‌باشد. به این صورت که اولاً، اصل سمحه و سهله اصلی امتنانی است و جریان آن در مجازات‌ها برای صاحب حق خلاف امتنان است. ثانیاً، اجرای قاعده‌ی نفی حرج که از ثمرات اصل سمحه و سهله می‌باشد، لزوم عدم اجرای مجازات را به ذهن متبادر می‌کند و ثالثاً، مباحث عدالت کیفری در حقوق عرفی، ما را به تعطیلی مجازات‌های سنتی و

۱. قال رسول الله(ص): إني بعثت لأتمم المكارم الأخلاق (طبرسی، مکارم الاخلاق، ص ۸).

جایگزین کردن آن با روش‌های نوین فرا می‌خواند. وجود چنین چالش‌هایی، ضرورت تبیین اصل سمحه و سهله و نحوه تأثیر آن بر حدود شرعی را نشان می‌دهد.

۱- تبیین اصل سمحه و سهله بودن شریعت

۱-۱. تعریف لغوی و اصطلاحی

ابن فارسی در تعریف سمحه بیان می‌کند: «سین، میم، حا در اصل، دلالت بر رامی و آسانی می‌کند.» (ابن فارسی، ۱۱۰/۲) و ابن‌منظور سهل را به معنای چیزی که همراه نرمی و کمی خشونت می‌باشد، تعریف کرده است. (ابن منظور، ۱۴۹/۹) در اصطلاح شرعی سمحه و سهله به عنوان یکی از مشخصات اسلام به حساب می‌آید. استاد مطهری ذیل این مطلب می‌گوید: «شریعت به حکم اینکه سهله است، تکالیف دست و پاگیر و شاق و حرج آمیز ندارد و به حکم اینکه سمحه است، هر جا که انجام تکلیف توأم با مضیقه و در تنگنا واقع شدن گردد، آن تکلیف ملغی می‌شود.» (مطهری، ۱۱۶)

۱-۲. ادله‌ی شرعی اصل سمحه و سهله

آیات فراوان و با دلالت‌های متفاوت در باب اصل سمحه و سهله در قرآن آمده است. مانند: «و هر کس که مریض یا مسافر باشد، پس در تعدادی از ایام دیگر روزه بگیرد. خداوند برای شما آسانی می‌خواهد و مشقت و عسر را نمی‌خواهد.» در کتب قواعد فقه ذیل قاعده لاجرح دو نکته در مورد این آیه بیان شده است: اولاً نفی حکم حرجی در اسلام به دلیل سمحه و سهله بودن شریعت است (مکارم شیرازی، ۱۶۳/۱) و ثانیاً اطلاق و عمومیتی که در این نفی وجود دارد همه‌ی احکام و مقررات شرعی را در برمی‌گیرد. (محقق داماد، ۸۳/۲) آیه‌ی دیگر که می‌فرماید: «تکلیف نمی‌کند کسی را مگر اینکه در [انجام] تکلیف برایش وسعت و آسانی باشد». طبرسی وسعت را به معنای کمتر از طاقت تعریف کرده است. (طبرسی، مجمع البیان، ۱۷۷/۷) بنابراین منظور از نفی حرج در اینجا نفی عقلی تکلیف به ما لایطاق نیست، بلکه تاسیس یک اصل امتنانی شرعی است که به دنبال آسانگیری بر مکلفین است.

اصل سمحه و سهله در منابع روایی شیعه و سنی دارای مستندات فراوانی است؛ به طوری که برخی از روایاتی که در این معنا آمده بیشتر از حد استفاضه می‌باشد. (بجنوردی، ۲۵۶) در تعدادی از روایات که لفظ سمحه و سهله به طور خاص در آنها

آمده، تأثیر این اصل را در ایجاد آسانی بیشتر برای مسلمانان نسبت به سایر ادیان معرفی می‌کنند. از جمله روایت: عثمان بن مظعون که نقل می‌کند: «هنگامی که پیامبر او را دید، به او فرمود: ای عثمان! خداوند من را به گوشه‌گیری نفرستاده است، بلکه من به دین آسان حنیفیه برانگیخته شدم.» (کلینی، ۵۶/۲) و روایت پیامبر در واکنش به کسی که از دنیا روی گردان شده بود فرمودند: «من به یهودیت یا نصرانیت مبعوث نشدم بلکه به حنیفیت آسانگیر مبعوث شده‌ام.» (أحمد بن حنبل، ۶۲۵/۳۶) آنچه از این قبیل روایات به صراحت به دست می‌آید، تفاوت دیدگاه اسلام با سایر ادیان در نفی سختگیری‌های غلط مانند رهبانیت و ترک دنیاست.

فخر رازی در تفسیر کبیر خود ذیل روایت «بعثت بالحنيفية السمحة السهلة» سمحه و سهله بودن شریعت را اصل کبیر شریعت معرفی می‌کند و آن را یکی از مهم‌ترین صفت‌های تمایز بخش بین اسلام و سایر ادیان الهی می‌داند. (فخررازی، ۳۸۲/۱۵) تأثیر شریعت سمحه و سهله در اندیشه‌ی علمای اهل سنت تا حدی است که بعضی از آنها اختلاف نظرهایی که در مباحث فقهی وجود دارد را از ثمرات سمحه و سهله بودن شریعت می‌دانند در حالی که معتقداند چنین گستردگی در نظرات سایر ادیان وجود نداشته است. (سیوطی، ۵۵)

حال با توجه به جایگاه اصل سمحه و سهله بودن شریعت در ادله‌ی شرعی به بررسی تأثیر این اصل در مسلک‌های مختلف فقهی شیعه می‌پردازیم. در طول تاریخ، از زمان صحابه و تابعین و پیروان تابعین تاکنون، در مقام استنباط احکام، فقها دارای دو مشی کلی فقهی بوده‌اند: یکی روش اخباریگری (یعنی: تکیه بر ظاهر نصوص بدون اعتماد بر ضوابط عقلی) و دیگری روش اصولی (یعنی: تکیه بر نصوص با اعتماد بر ضوابط عقلی). (جناتی) در نحوه‌ی تأثیر اصل سمحه و سهله در این دو رویکرد تفاوت‌های وجود دارد.

طبق مشی اخباریون دستیابی به احکام تنها از طریق علم و یقین امکان پذیر است و رسیدن به احکام از طریق ظن را حرام می‌دانند. (هاشمی شاهرودی، ۳۲۹/۱) در واقع آنها معتقداند برای دریافت حکم معین هر چیزی دلیل قطعی وجود دارد، تا جایی که امین استرآبادی پیروی از استنباطات ظنی را خلاف سمحه و سهله بودن شریعت می‌داند. (امین استرآبادی، ۱۹۰) و اگر در جایی یقین حاصل نشد به دلیل ایجاد شبهه باید احتیاط و توقف کرد. (همو، ۹۰) از طرف مقابل اصولیون در روش استنباط احکام خود به سه دسته تقسیم می‌شوند: انفتاحی حقیقی، انفتاحی حکمی و انسدادی. هر کدام از این روش‌ها استفاده‌ی

خاص خود را از اصل سمحه و سهله بودن شریعت در استنباط احکام دارند.

الف) روش انفتاحی حقیقی

منظور از انفتاح حقیقی، باز بودن راه علم به احکام شرعی در عصر غیبت است و نیازی به رجوع به ظنونی مانند خبر واحد وجود ندارد. (جمعی از محققان، ۲۶۷) در این روش برخلاف دیگر روش‌ها که نگاه نفی انگارانه در استفاده از ادله‌ی لبی دارند ادله لبی را هم‌تراز ادله‌ی لفظی مورد توجه قرار داده‌اند. توجه به ادله‌ی لبی در روش انفتاحی حقیقی به معنای تفسیر به رأی نیست بلکه درصدد تفسیر احکام شرعی بر اساس ادله‌ی شرعی لفظی با کمک عقل و اجماع است. برای مثال سید مرتضی در جواب کسانی که نوع خاصی از حدود را لازم الاجرا نمی‌دانستند می‌گوید حدود به دلیل قبحی که جرایم حدی دارند وضع شده‌اند پس مجازات سنگین‌تری نیز نیازمند هستند و همچنین در جایی دیگر می‌گوید حدود را نمی‌توان با رأی و اجتهاد برداشت بلکه باید به نص و توقف در آنها مراجعه کرد. (سیدمرتضی، الانتصار، ۵۱۲ و ۵۱۳) طبق این دو نظر سید مرتضی در مقام فتوا هم به دلیل عقلی و هم به نصوص شرعی استناد کرده و فقط به صرف وجود روایت حکم صادر نمی‌کند.

ب) روش انفتاحی حکمی

در انفتاح حکمی‌ها بر خلاف مسلک قبل راه علم و یقین به اکثر احکام بسته است، ولی راه علمی به این معنا که احکام به وسیله‌ی ظنون معتبره بدست آیند، باز است. (جمعی از محققان، ۲۶۸) در این روش فکری که مشهور اصولیون پیرو آن هستند، به دلیل آنکه اکثر احکام از طریق امارات ظنی مانند خبر واحد بدست می‌آید، اصل سمحه و سهله بودن شریعت در قاعده‌ی مصلحت تسهیل در تصحیح حجیت امارات، ظهور پیدا می‌کند. در توضیح این مسئله باید گفت: در صورت انفتاح باب علمی و تحصیل واقع از طریق امارات، این شبهه مطرح می‌شود که چگونه شارع عمل به امارات را اجازه می‌دهد در حالی که ممکن است مصالح واقعی احکام از بین برود، زیرا امارات ظن آور بوده و امکان خطا در آنها وجود دارد. در جواب به این اشکال، قائلین به روش انفتاح حکمی استدلال می‌کنند که تحصیل علم به صورت قطعی می‌تواند باعث مشقت مکلفین شود به همین دلیل شارع تبعیت از امارات ظنی را با وجود احتمال خطا پذیرفته (مظفر، ۴۵/۲) و این

سبب ایجاد مصلحت در تسهیل مکلفین در بدست آوردن احکام شده است. حال برای جبران احتمال این خطا، سه مسلک طریقت، سببیت و مصلحت سلوکیه مطرح شده که بحث آنها از موضوع این پژوهش خارج است.

پ) روش انسدادی

روش فکری انسدادی به عدم امکان تحصیل ظن معتبر در احکام شرعی در عصر غیبت معتقد است و باب علم و علمی را بسته می‌داند به همین دلیل به انسدادی معروف شده‌اند. (جمعی از محققان، ۲۶۴) در این دیدگاه، ظنون به معتبر و نوعی تقسیم نمی‌شوند، بلکه قائلین این روش طی یک استدلال، مطلق ظن را حجت می‌دانند و ظنون معتبر را هم جزء مطلق ظنون قرار می‌دهند. اصل سمحه و سهله یکی از ارکان اصلی استدلال انسدادی‌ها برای حجیت ظن مطلق است. به این صورت که بعد از علم اجمالی به وجود تکلیف، مکلف یا باید به سمت انفتاح باب علم حرکت کند که بر خلاف اندیشه‌ی انسدادی‌ها است و یا باید به اصل احتیاط عمل کند و تمام حالت‌ها و فرض‌های محتمل برای امتثال یقینی یک تکلیف را انجام دهد که این هم موجب عسر و حرج و اختلال در نظام می‌شود. به همین دلیل تنها راهی که باقی می‌ماند مراجعه به ظن مطلق است که از آنها ظنونی مانند قیاس که در شرع، عمل به آنها ممنوع شده است، خارج می‌شوند. (میرزای قمی، ۱۲۱) بنابراین در اندیشه‌ی انسدادی‌ها اصل سمحه و سهله مهم‌ترین منبع در استنباط احکام شرعی را مطلق ظن قرار می‌دهد.

۱-۳. کارکرد اصل سمحه و سهله در شریعت

با توجه به ادله‌ی شرعی که برای سمحه و سهله بودن شریعت اسلام ذکر شد این سوال مطرح می‌شود که اصل سمحه و سهله یک قاعده‌ی فقهی است و یا یک مسئله‌ی اصولی؟ اصل سمحه و سهله با توجه به کلیتی که در شریعت دارد به عنوان مبنای شریعت در احکام و اخلاق اسلامی به حساب می‌آید به همین دلیل هم در قواعد فقه و هم در طریق استنباط احکام شرعی ظهور دارد و در هر کدام از مسلک‌های فقهی مورد توجه است. براساس ادله‌ی اصل سمحه و سهله چند کارکرد برای آن می‌توان تصور کرد: اول- اینکه شارع این اصل را سبب تمایز اسلام از سایر ادیان در نحوه‌ی وضع احکام اولیه قرار داده است. دوم- در مواردی که بین دو دلیل شرعی تعارض ایجاد می‌شود اصل سمحه و

سهله می‌تواند به عنوان یکی از مرجحات غیرمنصوص شرعی مطرح شود. سوم- در مقام عمل، در جایی که حکم اولیه باعث عسر و حرج مکلف می‌شود، با اعمال قاعده‌ی لاجرح که یکی از ثمرات اصل سمحه و سهله بودن شریعت است احکام ثانویه وضع می‌گردد. حال سوال مطرح می‌شود که آیا کارکردهای بیشتری می‌توان برای اصل سمحه و سهله بودن شریعت غیر از این مواردی که از ادله‌ی این اصل بدست آمده، تصور کرد یا خیر؟ در جواب به این سوال دو دیدگاه وجود دارد، دیدگاه اول این اصل را حدوثی و کارکرد آن را محصور در موارد ذکر شده می‌داند و دیدگاه دوم، این اصل را حدوثی بقائی دانسته و علاوه بر موارد ذکر شده اصل سمحه و سهله را به عنوان اصلی اخلاقی حاکم بر ملاکات احکام قلمداد می‌کند که سبب تشخیص تغییر در مصالح و مفاسد احکام می‌شود.

۱-۳-۱. دیدگاه اول

در دیدگاه حدوثی با توجه به آنکه قضایای شرعیه قضایای حقیقیه هستند این امر باعث ثبوت حکم از زمان تشریح تا زمان باقی بودن موضوع حکم می‌شود، در نتیجه اکثر احکام ثابت فرض می‌شوند، به همین دلیل صرفاً آن کارکردهایی پذیرفته است که براساس ادله شرعی در زمان تشریح احکام لحاظ شده و دیگر کارکرد آن با توجه به تغییر موضوعات احکام مد نظر نیست.

حال با توجه به این مسئله، هر کدام از مسلک‌های فقهی به نحوی کارکردهای اصل سمحه و سهله بودن را قبول کردند به این صورت که اخباریون اصل سمحه و سهله را از یک طرف به عنوان اصلی شرعی در زمان تشریح احکام اولیه پذیرفته‌اند و از طرف دیگر در زمان اجرای حکم برای جلوگیری از عسر و حرج مکلفین در وضع احکام ثانویه به آن استناد می‌کنند، اما به عنوان یک مرجح آن را نمی‌پذیرند. (کرکی، ۱۶۸) زیرا قائل به عدم حجیت مرجحات غیر منصوص هستند و غیر از مرجحات منصوص را استحسان و ظنی می‌شمارند. (بجنوردی، ۱۳۶ و ۱۳۷)

در مسلک انفتاحی حقیقی اصل سمحه و سهله به صورت یک اصل شرعی در مقام وضع احکام اولیه و نیز به صورت یک قاعده‌ی فقهی در مقام وضع احکام ثانویه قابل استناد است و از آنجایی که انفتاحی‌هایی مثل سید مرتضی خبر واحد را حجت نمی‌دانند، به طریق اولی بحث تعارض اخبار نیز برایشان مطرح نمی‌شود. (سیدمرتضی، الذریعه، ۵۵۴/۲) به همین دلیل اصل سمحه و سهله به عنوان یک مرجح شرعی در این

مسلک پذیرفته شده نیست.

در مسلک انفتاحی حکمی اصل سمحه و سهله در هر سه کارکردش مطرح است. به این صورت که هم به عنوان یک اصل در مقام تشریح احکام اولیه و هم به عنوان یک قاعده در مقام اجرای احکام ثانویه و نیز به عنوان یک مرجح در حل تعارض دو دلیل شرعی مطرح می‌شود. زیرا مشهور اصولیون معتقداند محدودیتی در مرجحات شرعی وجود ندارد و هر چه بتواند به واقع هدایت کند می‌تواند به عنوان مرجح مطرح شود. (مظفر، ۲/۲۷۶)

در مسلک انسدادی نیز مانند انفتاحی حکمی‌ها اصل سمحه و سهله در هر سه کارکرد ذکر شده کاربرد دارد. فقط در این روش مرجحات منصوص شرعی به صورت دیگری مطرح می‌شوند. انسدادی‌ها به دلیل آنکه قائل به اعتبار مطلق ظنون هستند به همین دلیل بحث تعدی از مرجحات منصوص به صورتی که در روش قبل مطرح است، در این روش مطرح نیست بلکه مطلق هر چه که بتواند سبب حل تعارض شود و ظن قوی تری ایجاد کند را قبول دارند. (میرزای قمی، ۴۰۴)

۱-۳-۲. دیدگاه دوم

دیدگاه حدوثی بقائی با تاکید بر حقیقتی که در قضایای شرعیه وجود دارد قائل به تکامل درک، حقیقت موجود در این قضایا است. در این دیدگاه احکام از قضایای اخلاقی موقته‌ای تشکیل می‌شوند که در طول زمان تغییر می‌کنند. علت تغییر این قضایا، تکامل درک عموم افراد جامعه از اخلاق است. این دیدگاه قائل به حکومت اخلاق بر فقه است برخلاف دیدگاه حدوثی صرف که حوزه‌ی اخلاق و فقه را از هم جدا می‌داند و یا فقه را حاکم بر اخلاق تلقی می‌کند.

به عبارت دیگر هر چه در طول زمان علم و فرهنگ انسان‌ها کامل تر می‌شود، اخلاق نیز تکامل پیدا می‌کند. برای مثال برده‌داری، زمانی فعلی غیراخلاقی به حساب نمی‌آمد ولی با گسترش فرهنگ انسانی به فعلی ضد اخلاقی تبدیل گردید، دیگر موید حرکت به سمت تکامل در قضایای اخلاقی تضادی است که بین روایت‌ها وجود دارد و این تضاد که در بسیاری موارد بین دو روایت صحیح سند دیده می‌شود، به علت یکسان نبودن مصالح و مفاسد و لزوم برخورد متفاوت است. در واقع آنچه در این دیدگاه ثابت است، اتمام مکارم اخلاق می‌باشد و آنچه متغیر است تغییر در ظواهر احکام می‌باشد که با

توجه به تغییر موضوع احکام در طول زمان تغییر می‌کند.

اصل سمحه و سهله در این دیدگاه علاوه بر کارکردهای دیدگاه حدوئی صرف، دارای کارکرد دیگری تحت عنوان، اصل حاکم بر ملاکات احکام نیز می‌باشد و این کارکرد با شناخت مصالح و مفسدات احکام قابل اعمال است. فقها در تبعیت احکام از مصالح و مفسدات به دودسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ی اول کسانی که احکام را تابع مصالح و مفسدات می‌دانند و دسته‌ی دوم کسانی که احکام را تابع مصالح و مفسدات نمی‌دانند. از این میان گروه اول نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند، کسانی که مصالح و مفسدات را قابل فهم می‌دانند و گروه دوم کسانی که آنها را قابل فهم نمی‌دانند. (علیدوست، ۱۷۵) در اینجا بسیاری از فقهای شیعه با اینکه در متون فقهی و اصولیشان فهم مصالح و مفسدات احکام را به‌طور مستقل توسط عقل نپذیرفته‌اند ولی از طرف دیگر عقل را به عنوان یکی از منابع معتبر شرعی دانسته و یا از قانون ملازمه‌ی درک عقل با حکم شرع یاد کرده‌اند. در نتیجه در عمل و در فتوایشان ادراک مصالح و مفسدات توسط عقل را پذیرفته‌اند. به همین دلیل می‌توان نتیجه گرفت که مشهور اصولیون شیعه و جمعی از اهل سنت قائل به امکان فهم مصالح و مفسدات هستند. (همو، ۱۸۲) و این بدان معناست که فقها در مقام نظر، تبعیت احکام از مصالح و مفسدات را پذیرفته‌اند ولی در مقام عمل، تنها به لحاظ آن به صورت حدوئی اکتفاء کرده و به بحث تغییر مصالح و مفسدات توجه ننموده‌اند. در حالی که اصل سمحه و سهله می‌تواند به عنوان یک اصل اخلاقی مبنای تشخیص مصالح و مفسدات احکام در طول زمان شناخته شود.

۲. تأثیر اصل سمحه و سهله بر حدود شرعی

۲-۱. به عنوان عامل تمایز اسلام از دیگر ادیان

اولین نکته‌ای که در مقایسه‌ی احکام شرایع الهی وجود دارد توجه به نقطه‌ی مشترک بین آنها است. با نگاهی دقیق به وجه اشتراک احکام شرایع این مسئله نمایان می‌شود که عرف زمان تشریع در نحوه‌ی وضع بسیاری از احکام موثر بوده است و به همین دلیل بیشتر احکام امضائی هستند و انبیاء صرفاً به اصلاح عرف جامعه پرداخته‌اند و احکام تاسیسی تعداد کمی از احکام را شامل می‌شوند. از این‌رو شناخت سمحه و سهله بودن اسلام حاصل نمی‌شود مگر به صورت مقایسه‌ی عرف موجود در اعراب جاهلیت و ادیان الهی قبل از اسلام با اصلاحاتی که پیامبر در زمان تشریع احکام ایجاد کرده‌اند. به عبارت دیگر اصل

سمحه و سهله از یک طرف با نحوه‌ی پذیرش پتانسیل‌های موجود در جامعه‌ی عربی و از طرف دیگر با نحوه‌ی اصلاح آموزه‌های غلط مرسوم در آن جامعه تجلی پیدا می‌کند. با بررسی منابع تاریخی نمایان می‌شود که اسلام مجازات جدیدی ایجاد نکرده و هیچ کدام از مجازات‌های مطرح شده در منابع اسلامی تاسیسی نبوده بلکه قبل از اسلام نیز در میان اعراب رواج داشته و اسلام آنها را امضاء کرده است. (نوبهار، ۷۱) در واقع شارع با امضاء مجازات‌ها و اصلاح آنها، سیاست کیفری خود را براساس برداشتن مجازات‌هایی مانند مثله کردن انسان‌ها و کشتار دسته جمعی قرار داده است و میزان خشونت در مجازات‌ها را کاهش داده و یا ادله‌ی اثبات دعوا را بر اساس منطق و بدون خشونت قرار داده است. به طوری که در محاکم پیش از اسلام به دنبال آشکار سازی حقیقت با راه‌هایی از قبیل آزمون‌های ایزدی (اردالی) بودند برای مثال در اروپا تا قرن دوازدهم میلادی این آزمون‌ها جریان داشت و در همان قرن شورای کلیسای کاتولیک اجرای آزمون ایزدی را برای اثبات بی‌گناهی ممنوع کرد. (میرمحمد صادقی، ۴۴۷) و در آیین یهود نیز تحت عنوان قانون بدگمانی یا غیرت، نوعی اردالی وجود دارند. در حالی که در اسلام از ابتدا مفاهیمی مانند آزمون‌های ایزدی مطرح نبوده است و به جای آشکار سازی حقیقت به دنبال کشف حقیقت از بهترین راه‌های مطرح در جامعه آن زمان بودند. بنابراین اسلام نسبت به سایر ادیان و سنت‌های مرسوم در جامعه‌ی عربی مشی معتدل‌تر و آسان‌تری برای ایجاد عدالت کیفری داشته است.

۲-۲. به عنوان مرجح غیرمنصوص

این کارکرد تا حدی بستگی به مسلک فقهی هر فقیه دارد و به دلیل اینکه کمتر به عنوان یک مرجح در میان فقیهان شناخته می‌شده، لذا طرح آن به عنوان مرجح می‌تواند سبب ایجاد سوالاتی شود. برای مثال در صورت تعارض بین دو دلیل که یکی با اصل سمحه و سهله مطابقت دارد و یکی با نظر مشهور فقها که اصل سمحه و سهله را لحاظ نکرده‌اند، کدام ارجحیت دارد؟ مثالی این مورد در رابطه‌ی با اجرای حد برای فرد مجنون می‌توان زد که در این رابطه دو نظر وجود دارد:

اول- نظر مشهور فقها که معتقدند اگر فردی مرتکب جرم حدی شود و بعد مجنون گردد، حد از این فرد ساقط نمی‌شود، بلکه حد در حالت جنونش بر او اجرا می‌شود. (خویی، ۱۰۵)

دوم- نظر مرحوم آیت‌الله گلپایگانی و آیت‌الله منتظری که معتقدند حد در حالت

جنون اجرا نمی‌شود. (منتظری، ۹۹؛ گلپایگانی، ۹۱/۱)

دلیل قائلین به اجرای حدود در حالت جنون روایت ابی‌عبیده از امام باقر^(ع) است درباره‌ی مردی که حد بر او واجب شد و حد نخورد تا اینکه عقل او از بین رفت. امام فرمودند: «اگر حدی بر فردی واجب شده است، از بین رفتن عقلش منجر به از بین رفتن حدش نمی‌شود و حد بر او جاری می‌شود.» (شیخ حر عاملی، ۳۰۸/۲۸) دلیل دوم که ذکر کرده‌اند، اجماع است.

دلیل قائلین به عدم اجرای حدود در حالت جنون روایت حماد بن عیسی از امام صادق^(ع) که فرمودند: «حدی بر مجنون نیست تا اینکه افاقه پیدا کند و حدی بر کودک نیست تا اینکه بالغ گردد و حدی بر فرد خوابیده تا اینکه بیدار شود.» (همو، ۳۱۶/۲۸؛ مجلسی، ۸۸/۶۵)

در اینجا براساس نظر نگارندگان، نظر مرحوم گلپایگانی و منتظری که بر اساس اصل سمحه و سهله است صحیح‌تر می‌باشد به این دلیل که روایتی که مشهور به آن استناد کرده‌اند، بیان می‌کند، حد ساقط نمی‌شود؛ نه اینکه صراحت داشته باشد که در حالت جنون باید حد اجرا شود، بلکه می‌توان صبر کرد تا جنون رفع شود. حال اگر در جواب به این نظر گفته شود که لزوم اجرای حدود در حالت جنون از ادله‌ی دیگری فهمیده می‌شود که به‌طور مطلق دال بر اجرای سریع حدود می‌نمایند. بنابراین حد باید به سرعت اجرا شود چه مجنون باشد و چه عاقل. در جواب به این اشکال می‌توان گفت: اولاً اطلاق آن ادله با روایت‌هایی که دال بر عدم اجرای مجازات می‌کنند تقیید می‌خورد و ثانیاً در صورت تعارض بین دو روایت مذکور در اجرا و عدم اجرای حدود، اصل سمحه و سهله که یک اصل امتنانی می‌باشد در مقام حل تعارض، جنبه‌ی عدم اجرای مجازات را تقویت می‌کند و ثالثاً هدفی که در اجرای حدود به دنبال آن هستیم با اجرای آن بر مجنون حاصل نمی‌شود. بنابراین اصل سمحه و سهله با لحاظ اهداف مدنظر در مجازات‌ها، تسهیل در اجرای عدالت کیفری می‌نماید.

۲-۳. به عنوان قاعده‌ی لاجرج

قاعده‌ی لاجرج به عنوان یکی از ثمرات اصل سمحه و سهله، تمام احکام شرعی را از حرکت به سمت حرج و سختی باز می‌دارد. حرج و سختی با جنبه‌های متفاوتی می‌تواند ظهور پیدا کند. برای مثال در مجازات‌های حدی در عین حال که برای حفظ جامعه باید به سرعت این مجازات‌ها اجرا شود در همان حال نیز باید دقت شود مجازات در شرایط

بسیار گرم و یا بسیار سرد اجرا نشود. (صاحب جواهر، ۳۴۳/۴۱) و یا سوگند را به عنوان یکی از ادله‌ی اثبات جرم حدی نپذیرفته تا مدعی نتواند به راحتی ادعایش را اثبات کند و از طرفی بنای اصلی شارع در حدود تخفیف و از بین بردن آن با شبهات است (طباطبایی، ۵۹۷/۱۳) و اینکه با راهکارهایی مانند عفو و توبه بتواند سختی مجازات که نوعی حرج برای فرد و سیستم قضایی می باشد را کاهش دهد. البته شروطی در فقه برای آنها وضع شده، به این صورت که طبق نظر مشهور فقهای امامیه به دو شرط می توان حدود حق الهی را عفو کرد: اول اثبات جرم با اقرار، دوم توبه مرتکب جرم. (طباطبایی، ۴۳۵/۱۳) و در جایی دیگر اگر جرم حق الناسی باشد صاحب حق می تواند قبل از آنکه جرم را به دادگاه شرعی ببرد فرد مجرم را عفو کند نه بعد از مراجعه و در صورتی که عفو کرد دیگر نمی تواند درخواست مجازات کند. (شهید ثانی، ۳۷۲) در توبه نیز به شرط آنکه توبه قبل از اقامه‌ی بینه اتفاق افتاده باشد می تواند سبب ساقط شدن حد شود. (صاحب جواهر، ۳۰۸/۴۱)

۲-۴. به عنوان متغیری اخلاقی

اصل سمحه و سهله به عنوان مبنایی اخلاقی، می تواند باعث تغییر در حوزه ی مسئولیت مجازات حدی شود. به این صورت که این اصل، حوزه ی مسئولیت فقه را با در نظر گرفتن مصالح و مفاسد موجود در جامعه و مدنظر قرار دادن تغییرات رخ داده در موضوعات کیفری سنتی و گسترش اخلاق در جامعه، زمینه را برای ارتقا و اصلاح عدالت کیفری فراهم کند.

همانطور که گفته شد مجازات‌های اسلامی امضایی هستند و متأثر از عرف جامعه زمان خود بودند از طرفی دکترین حقوق کیفری در عصر حاضر نیز حقوق کیفری را وابسته به وضع جامعه می داند. در نتیجه عنصر تعیین کننده در میزان خشونت در جامعه وضع اجتماعی موجود در جامعه است. نکته ی اصلی در اینجا رصد همیشگی جامعه می باشد زیرا اگر جامعه با اعمال قوانین اصلاح شود و رشد پیدا کند دیگر نیاز به قوانین و مجازات‌های سختگیرانه حتی در مجازات‌های حدی ندارد؛ زیرا در شرایطی که جامعه رشد کرده اعمال مجازات‌های خشن نوعی حرج بوده و اصل سمحه و سهله بودن شریعت مانع اجرای آن مجازات می شود و شاید به همین دلیل در قرآن لفظ حدود چهارده بار به کار رفته است که اصلاً به معنای مجازات نیست چه رسد به معنای عقوبت معین، در روایات نیز حدود در چهار معنا به کار رفته: اول- به معنای لغوی یعنی: ردع، منع و تادیب

دوم- به معنای مطلق عقوبت سوم- به معنای عقوبت غیر معین چهارم- به معنای عقوبت معین، بنابراین استعمال حدود توسط فقهای امامیه و اهل سنت در معنای عقوبت معین دلیل شرعی ندارد و به تدریج از زمان گذشته تا حال در لسان فقها مصطلح شده و حقیقت متشرعه به حساب می‌آید حال اینکه مبنای فهم معانی حقیقی الفاظ روایات، معنای حقیقی آنان در زمان صدور لفظ است نه پس از آن. (محقق داماد، ۶۴/۴ و ۷۰)

یکی از تغییرات مهم در حقوق کیفری تغییر در معنای عدالت کیفری می‌باشد. یک مقطع زمانی در عدالت کیفری جرم، فعل یا ترک فعلی تلقی می‌شد که عمدتاً علیه مصالح و منافع جامعه صورت می‌گرفت و لذا دستگاه قضایی به عنوان نماینده‌ی جامعه و دولت، مشروعیت قانونی برای تعقیب و سرکوب آن را پیدا می‌کرد. در واقع، این طرز تفکر، به پیدایش عدالت کیفری سازمان‌دهی شده و متحدالشکل و یکسان برای همه انجامید که جهت‌گیری عمده‌ی آن، سرکوب بزهکار بر اساس معیار شدت و ضعف جرم بود. به عبارت بهتر، عدالت کیفری به دنبال رعایت اصل تناسب جرم و مجازات بود. (نجفی ابرنآبادی) این رویکرد به دلیل اینکه با رشد و تغییر جامعه، کارآمدی خود را از دست داد، مورد انتقاد قرار گرفته و عدالت کیفری را وارد مفهوم جدیدتری به نام عدالت ترمیمی کرده است.

عدالت ترمیمی، مدلی از عدالت است که بر پایه‌ی ترمیم و جبران قرار گرفته است. در عدالت ترمیمی، بزه به عنوان یک عمل علیه نظم اجتماعی، روابط انسانی و نقض حقوق افراد، تعریف می‌شود. در واقع، در این نوع عدالت برخلاف عدالت کیفری سزادهی سنتی که به جامعه و نقش آن در ایجاد جرم توجهی نمی‌شود، به جامعه و نقش آن می‌پردازد. به عبارت دیگر، در عدالت ترمیمی به دنبال احیای رابطه‌ی بین بزهکار، بزه‌دیده و جامعه هستیم، در حالی که در عدالت کیفری سزادهنده‌ی سنتی، به دنبال اثبات یک جرم و اعمال مجازات هستیم. (شیری، ۲۴۵ و ۲۱۳)

بنابراین مفهوم عدالت در امور کیفری کامل‌تر و گسترده‌تر شده است. به طوری که علاوه بر مفهوم گذشته، مفهوم جدیدی از عدالت کیفری را در بردارد که سبب کارآمدتر شدن امور کیفری می‌شود. پس با توجه به این نکته باید گفت که تعاریف جدید مفاهیم بر تعاریف قدیمی حکومت دارد، به این صورت که معنای گذشته را یا گسترش می‌دهد و یا مضیق می‌کند و در اینجا شاهد گسترده‌تر شدن معنای عدالت نسبت به گذشته هستیم به همین دلیل دیگر صرف اجرای مجازات برای اجرای عدالت کافی نیست، بلکه باید به فاکتورهای دیگر نیز در مسیر عدالت کیفری توجه شود.

مجازات‌های حدی از تغییرات مزبور مستثنی نیستند، بلکه آنچه از سیره‌ی پیامبر و امیرالمومنین بدست می‌آید این نکته است که تغییرات قابل توجهی در اجرای

مجازات‌های حدی در طول زمان صورت گرفته است و آنچه در نکوهش تغییر و یا تعطیلی حدود آمده است، تغییر ناشی از تمایلات نفسانی می‌باشد نه تغییرات عقلایی که ناشی از گسترش عدالت کیفری است. (نوبهار، ۲۹۵) بنابراین اساس، اصل سمحه و سهله می‌تواند نحوه‌ی تغییر مجازات‌ها را با توجه به تغییرات اخلاقی و فرهنگی تعیین کند. به این صورت که وضع فرهنگی و اخلاقی حاکم در هر جامعه میزان خشونت متناسب با آن جامعه را مطالبه می‌کند به همین دلیل اگر اعمال مجازات خشن در برابر جرایم سنگین سبب تنبه و رشد جامعه نشود، دیگر نیاز به ادامه‌ی اعمال چنین مجازات‌هایی نیست و لازم است مجازات‌های جایگزین برای وضع جدید جامعه تعیین شود.

نتیجه‌گیری

اصل سمحه و سهله بودن شریعت یکی از مهم‌ترین مبانی اسلام در وضع احکام شرعی با جهت‌گیری اتمام مکارم اخلاق است. این اصل با دو دیدگاه حدوثنی صرف و حدوثنی بقائنی قابل تحلیل است. در نگاه حدوثنی صرف سه کارکرد مطرح می‌باشد: کارکرد اول باعث تحول در شریعت اسلام نسبت به سایر ادیان و اصلاح سنت‌های غلط گذشته‌ی جامعه عربی بود، کارکرد دوم در مقام مرجع در حل اختلاف ادله‌ی شرعی و کارکرد سوم صیانت از احکام در مقابله با قرار گرفتن در مسیر حرج و سختی می‌باشد. در نگاه حدوثنی بقائنی علاوه بر سه کارکرد مزبور دارای یک کارکرد دیگر تحت عنوان ملاکی اخلاقی که بر ملاکات تمام احکام حکومت دارد، مطرح می‌باشد و در طول زمان زمینه‌ی پویایی فقه را با رعایت سمحه و سهله بودن به جهت اتمام مکارم اخلاق فراهم می‌کند. در حقوق کیفری اسلام به خصوص مجازات‌های حدی نیز این کارکردها به نحو بارزتری ظهور پیدا کرده و سبب اصلاح مجازات‌ها نسبت به قبل از اسلام شده است و می‌تواند این امکان را به فقیه بدهد تا در طول زمان احکام شرعی و به خصوص مجازات‌های حدی را با توجه به تغییرات ایجاد شده در موضوعات احکام ارتقاء دهد و رشد اخلاق و عدالت کیفری را با نگاهی سهل‌اندیش لحاظ کند.

منابع

۱. أحمد بن محمد بن حنبل، مسند امام أحمد بن حنبل، بیروت، نشر موسسه‌ی رساله، ۱۴۲۱.
۲. ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان، بیروت، دار المعرفة، ۱۹۹۸.
۳. -----، مکارم الاخلاق، قم، شریف رضی، ۱۳۷۰.
۴. ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا (ابن فارس)، معجم المقانیس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
۵. استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدنیة وبذیله الشواهد المکیة، قم، موسسه‌ی النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۲۶.
۶. بجنوردی، محمدحسن، القواعد الفقهیة، قم، نشر دلیل ما، ۱۴۳۰.
۷. جبعی عاملی، زین الدین (شهید ثانی)، الروضة البهیة فی الشرح للমেة الدمشقیة، قم، دارالتفسیر، ۱۳۹۱.
۸. جلال الدین سیوطی، عبدالرحمن ابی بکر، جزیل المواهب فی اختلاف المذاهب، تحقیق عبدالقیوم محمد شفیع البستوی، قاهره، دارالاعتصام، ۱۹۸۹.
۹. جناتی، محمدابراهیم، «شیوه‌های کلی استنباط در فقه»، مجله‌ی پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۱۳۷۷، شماره ۱۲.
۱۰. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه اصول فقه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۱. حر عاملی، محمدبن حسن (شیخ حر عاملی)، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل‌البتی علیهم‌السلام، ۱۴۰۹.
۱۲. خوبی، سیدابوالقاسم، مبانی تکملة المنهاج، تهران، انتشارات خرسندی، ۱۳۹۴.
۱۳. طباطبایی، سیدعلی (صاحب ریاض)، ریاض المسائل فی بیان أحكام الشرع بالدلائل، قم، موسسه‌ی نشراسلامی تابع جامعه‌ی المدرسین، ۱۴۱۲.
۱۴. علی بن حسین بن موسی (سیدمرتضی علم الهدی)، الانتصار فی انفرادات الامامیه، تهران، موسسه‌ی نشر اسلامی، ۱۴۱۵.
۱۵. -----، الذریعه الی أصول الشریعة، تهران: موسسه‌ی انتشار و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۱۶. علیدوست، ابوالقاسم، فقه ومصالحه، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، ۱۳۹۰.
۱۷. فنایی ابوالقاسم، اخلاق دین شناسی، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۴.
۱۸. محمد بن عمر، فخررازی، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
۱۹. کرکی، حسین بن شهاب الدین، هدیة الابرار الی طریق الائمة الاطهار، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۹۶.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، فروع کافی، قم، نشر قدس، ۱۳۸۸.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الأطهار، تهران، نشر اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۲. محقق داماد، سیدمصطفی، قواعد فقه، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۶.
۲۳. محمد بن مکرم بن علی (ابن منظور)، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۰۵.
۲۴. مطهری، مرتضی، وحی و نبوت، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیة، قم: مدرسه‌ی الامام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۳۷۰.
۲۶. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، تعلیق و تحقیق علی شیروانی، قم، موسسه‌ی انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۶.
۲۷. منتظری، حسینعلی، کتاب الحدود، قم، دار الفکر، ۱۴۰۰.

۲۸. موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا، *درد المنضود فی احکام الحدود*، قم: دارالقرآن کریم، ۱۳۷۳.
۲۹. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، *قوانین الاصول*، تهران، *مکتبه العلمیه الاسلامیه*، ۱۳۷۸.
۳۰. میرمحمدصادقی، حسین، *جرایم علیه اشخاص*، تهران، *نشر میزان*، ۱۳۹۳.
۳۱. نجفی، محمدحسن (صاحب جواهر)، *جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام*، بیروت: دارالإحیاء تراث العربی، ۱۳۶۲.
۳۲. نوبهار، رحیم، *اهداف مجازات‌ها در جرایم جنسی*، قم، *پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی*، ۱۳۸۹.
۳۳. هاشمی شاهرودی، سید محمود، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل‌بیت (ع)*، قم، *نشر الغدیر*، ۱۴۲۶.
۳۴. شیری، عباس، «*پارادایم‌های عدالت کیفری: عدالت سزادهنده و عدالت ترمیمی*»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، ۱۳۸۵، (۷۴)، شماره.
۳۵. نجفی ابرندآبادی، علی حسین، «*از عدالت کیفری تا عدالت کلاسیک*»، *مجله هیات و حقوق دانشگاه رضوی*، ۱۳۸۲، شماره ۳ و ۴.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی