

# چالش برون‌فقهی اجرای حدود در عصر غیبت

مهدی شیدائیان\*  
علی امیری\*\*

تاریخ تأیید: ۸۹/۹/۱۷

تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۲۷

۱۰۷

حقوق اسلامی / سال هفتم / شماره ۲۷ / زمستان ۱۳۸۹

## چکیده

اجرای حدود در عصر حاضر یکی از موضوعات چالش‌برانگیز است. اجرای حدود افزون بر چالش‌های برون‌فقهی که ناظر بر اقامه‌کننده حدود می‌باشد، با چالش‌های برون‌فقهی نیز مواجه است. این چالش‌ها به طرح دو نظریه اجرا و تعطیلی حدود منجر گشته است. گروهی با تمسک به جاودانگی احکام اسلام و تشریح احکام بر مبنای مصالح و مفاسد منطبق با فطرت انسانی معتقد به اجرای حدود در عصر غیبت می‌باشند. در مقابل، عده‌ای به دلیل عصری و ترهیبی بودن مجازات‌های حدی و تعارض آن با یافته‌های کیفرشناسی، خواهان تعطیلی احکام جزایی اسلام به ویژه حدود هستند. این مقاله با بررسی چالش‌های برون‌فقهی آشکار می‌سازد، چالش‌های مطرح‌شده از آن اندازه قوت، بهره‌مند نیستند تا بتوانند مجازات‌های حدی را به عنوان حکم اولی تعطیل نمایند.

واژگان کلیدی: حدود، عصر غیبت، عصری بودن، برون‌فقهی.

\* استادیار پردیس قم دانشگاه تهران (m\_sheidaeian@yahoo.com)  
\*\* کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی قم (ali136032@yahoo.com).

## مقدمه

مجازات‌های حدی از مهم‌ترین و حساس‌ترین بخش قوانین جزایی اسلام است؛ چرا که در زمره مجازات‌های شدید جسمی بوده و در مواردی سالب حیات می‌باشند. به همین جهت اجرای حدود در عصر غیبت با چالش‌های متعددی مواجه است. به‌طور کلی می‌توان این چالش‌ها را به دو دسته چالش‌های درون‌فقهی و برون‌فقهی تقسیم نمود. چالش‌های درون‌فقهی بیشتر بر روی مجری حدود متمرکز است و این پرسش را مطرح می‌نماید که آیا فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت می‌تواند اجرای حدود کند یا نه؟ بخش دیگری از چالش‌های مجازات‌های حدی، چالش‌های برون‌فقهی است. این چالش‌ها بعد از اینکه مجازات‌های حدی به عرصه عمل وارد می‌شود و بخشی از واکنش نظام عدالت‌کیفری در مقابل پدیده بزهکاری قرار می‌گیرد؛ بروز می‌نماید. چالش‌های برون‌فقهی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: چالش‌های نظری و چالش‌های عملی.

از آنجایی که فقه جزایی امامیه قبل از انقلاب اسلامی ایران فرصت اجرا نداشته است؛ طبعاً این تنش‌ها به‌طور جدی مطرح نبوده است. افزون بر این، ظهور مکاتب غربی در عرصه‌های کیفرشناسی و نگاه درمان‌گونه به مجازات باعث شکل‌گرفتن چالش‌های عملی نظیر خشن بودن، عدم کارایی در پیش‌گیری از جرم و اصلاح مجرم گردید. تا آنجا که بعضی به تغییر مجازات‌های حدی یا حذف این مجازات‌ها تمایل پیدا نمودند. ولی به جهت اینکه بعضی از مجازات‌های حدی نص صریح قرآن کریم است و حذف و تغییر این مجازات‌ها مخالفت با کلام الهی محسوب می‌شود؛ لذا برای برون‌رفت از این مشکل اقدام به ارائه نظریاتی همچون عصری‌بودن احکام جزایی اسلام و عدم وجود زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی اجرای حدود شد. این نظریات زمینه‌ساز چالش‌های نظری برون‌فقهی گردید. بنابراین چالش‌های برون‌فقهی نظری زاینده چالش‌های عملی بوده و در پی چاره‌اندیشی به این چالش‌های عملی به وجود

آمده است. به همین مناسبت مطالب این مقاله به دو بخش تقسیم شده است. در یک بخش چالش‌های برون‌فقهی نظری اجرای حدود مورد بررسی قرار گرفته و سپس به بررسی چالش‌های برون‌فقهی عملی پرداخته شده است.

## ۱. چالش‌های نظری برون‌فقهی اجرای حدود در عصر غیبت

در این بخش، چالش‌های نظری برون‌فقهی اجرای حدود در عصر غیبت را در دو مبحث، تحت عنوان: انسجام و به هم پیوسته بودن ابعاد اسلام و عصری‌بودن احکام اجتماعی و جزایی اسلام، مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

### ۱-۱. انسجام و به هم پیوسته بودن ابعاد اسلام

یکی از دلایل مخالفین اجرای حدود در عصر غیبت، بحث نظام‌مندی و به هم پیوستگی همه ارکان و احکام اسلامی است؛ بدین توضیح که اسلام شامل ابعاد مختلف تربیتی، اخلاقی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی، جزایی و... است. این ابعاد مختلف کاملاً با هم هماهنگ و مرتبط می‌باشند؛ لذا اگر تحقق بخشی از این نظام دچار مشکل شود به‌طور مستقیم در ابعاد دیگر آن تأثیر می‌گذارد. احکام جزایی و از جمله حدود، بخشی از نظام کلی اسلام است که اجرای آن متوقف به حصول ابعاد دیگر این نظام به هم پیوسته می‌باشد. بنابراین تا تحقق ابعاد دیگر ناگزیر باید اقامه حدود تعطیل گردد و به جای آن از نهاد تعزیر استفاده شود. معتقدین به این نظریه ابعاد مختلفی را به عنوان پیش‌فرض اقامه حدود در نظر گرفته‌اند که می‌توان این پیش‌فرض‌ها را در سه محور مدیریتی، فرهنگی تربیتی، اقتصادی مورد بررسی قرار داد.

### ۱-۱-۱. پیش‌فرض مدیریتی

این دسته معتقدند اسلام مجموعه‌ای دارای ابعاد مختلف تربیتی، اخلاقی، اجتماعی، مدیریتی و از همه بالاتر دارای یک نظام شرعی و حقوقی است که اصطلاحاً شریعت نامیده می‌شود. در میان ابعاد مختلف فوق انسجام و به هم پیوستگی کامل احساس می‌شود، در فرض فقدان اجتماع جمیع ابعاد و شرایط که مهم‌ترین آن طبق اعتقادات

حقه شیعه اثنی عشریه، وجود انسان‌های کامل در رأس مدیریت اجتماعی است که نقش مؤثر آن در تربیت جامعه مسلم و بدیهی می‌باشد و در صورت فقدان چنین مدیریتی احتمال اینکه اجرای عقوبات شرعیه با تردید مواجه شود، جدی است. این اندیشمندان معتقدند مجازات‌های حدی در فرض آن شرایط و اوضاع و احوال تشریح شده است. در این شرایط اگر مؤمن مورد اغفال شیطان قرار گیرد و مرتکب اعمال جرایم مستوجب حد شود، بلافاصله پشیمان می‌شود. در زمان حضرت رسول هم مؤمنین چنان از عذاب اخروی بیمناک می‌گردیدند که به محضر رسول خدا ﷺ می‌رسیدند و به منظور تخفیف عذاب الهی اقرار به گناه می‌نمودند. در چنان جامعه‌ای، مرتکبین جرایم با کمال رضایت قلبی بدون اندک تردیدی در رأی صادره، رنج صادره را متحمل می‌شوند. مثلاً در زمان علی علیه السلام جوانی سیه چهره پس از احراز جمیع شرایط مربوط به حکم «قطع ید سارق» دست او جدا می‌شود. جوان وقتی روانه منزل است، یکی از مخالفین علی علیه السلام او را می‌بیند و فکر می‌کند فرصت خوبی برای تحریک و طعنه‌زدن است؛ لذا جملات طعنه‌آمیزی به زبان می‌آورد و انتظار دارد با عکس‌العمل تند و ابراز جملاتی تلخ راجع به علی علیه السلام از سوی جوان روبرو شود. اما با پاسخ زیر مواجه می‌شود؛ «قَطَعَ يَمِينِي سَيْدُ الْوَصِيِّينَ وَ أَوْلَى النَّاسِ بِالْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، إِمَامُ الْهُدَى، السَّابِقُ إِلَى حِسَابِ النَّعِيمِ، الْهَادِي إِلَى الرَّشَادِ... وَالنَّاطِقُ بِالسَّدَادِ» (مجلسی، ۱۴۰۵، ج ۴۰، ص ۲۸۲ / محقق داماد، ۱۳۸۱، ص ۲۹۶) این نظریه بر آن است که تحقق ابعاد مختلف نظام اسلامی متوقف به وجود انسان کامل در رأس مدیریت اجتماعی است و در عصر حاضر به جهت غیبت امام معصوم و فقدان انسان کامل در رأس مدیریت اجتماعی و تحقق نیافتن کامل ابعاد دیگر نظام اسلامی اقامه حدود با تردید مواجه می‌شود. به نظر شیخ طوسی در *تجرید الاعتقاد*، «وَجُودُهُ لُطْفٌ وَ تَصَرُّفُهُ لُطْفٌ آخِرُ» (حلی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۲)، حضور و تصرف امام معصوم در جامعه است که اقامه حدود را مجاز می‌سازد و زایل شدن این اثرات است که این امر را ناروا می‌گرداند.

## ۲-۱-۱. پیش فرض فرهنگی - تربیتی

این دسته بر این نکته تأکید دارند که بعد فرهنگی - تربیتی اسلام مقدم بر بعد جزایی آن

است. به عبارت دیگر مراحل احکام تربیتی مانند نشر فضایل و امر به معروف و نهی از منکر مقدم بر مجازات است (فیض، ۱۳۸۵، ص ۲۸۴). یکی از فقهای معاصر در این خصوص چنین استدلال می‌کند: «مادامی که نظام اخلاقی جامعه نوشیدن مسکرات و ارتکاب محرمات را ممنوع نداند، شلاق زدن شارب خمر غیرموجه است» و سپس با استناد به آیه ۵۶ سوره اعراف «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ» می‌افزاید این آیه از فساد در زمین، پس از آنکه با بعثت انبیا اصلاح گردید، منع می‌نماید. پس اول باید، جامعه اصلاح شود؛ آن‌گاه در صورتی که بعد از اصلاح کماکان عده‌ای به فساد در زمین پرداختند، اقدام به اقامه حدود کرد. چنانچه پیامبر اکرم ﷺ زمانی به احکام جزایی اسلام روی آورد که اسلام را به‌طور کامل در مدینه اجرا نمود و بدین وسیله اسباب و زمینه‌های فساد را در آنجا ریشه‌کن ساخت (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۲۸).

### ۱-۱-۳. پیش فرض اقتصادی

یکی از ابعاد نظام به هم پیوسته اسلام بعد اقتصادی آن است. قطعاً زمانی که در نظام اسلامی، اقتصادی سالم و اسلامی به معنای واقعی کلمه محقق نباشد؛ ناگزیر اجرای کامل مجازات‌های حدی توجیه منطقی نخواهد داشت. یکی از فقها در این خصوص بیان می‌کند: «مادامی که حاجات اساسی انسان مانند غذا، مسکن برآورده نشده است دلیلی برای قطع دست سارق وجود ندارد» (همان، ص ۲۸).

### ۱-۱-۴. نقد ادله انسجام و به هم پیوستگی ابعاد اسلامی

در خصوص پیش فرض اول (پیش فرض مدیریتی) باید گفت اولاً، وجود انسان کامل در رأس مدیریت اجتماعی یکی از ضرورت‌های تحقق ابعاد مختلف نظام اسلامی است. ولی اگر مراد از انسان کامل فقط حضرات معصومین علیهم‌السلام باشد، این سخن در زمان حضور ائمه قابل دفاع می‌باشد و در عصر غیبت به علت فقدان ائمه معصومین علیهم‌السلام به عنوان انسان کامل باید قائل به تعطیلی بسیاری از احکام اسلام از جمله حدود باشیم و این مخالف با نص صریح قرآن و نظر مشهور فقها مبنی بر جواز اجرای حدود توسط فقیه در عصر غیبت می‌باشد. ثانیاً، با وجود اینکه در عصر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مدیریت جامعه به

دست نبی مکرم اسلام بود ولی باز برخلاف گفته محقق محترم، همه با پای خود برای اجرای مجازات نمی‌آمدند «مگر غیر از این بود که در آن زمان نیز حدود با شهادت اثبات می‌شده است» (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۴۳).

در خصوص پیش‌فرض دوم (تقدم احکام تربیتی اسلام بر احکام جزایی) می‌توان گفت: اگر مراد از تقدم احکام تربیتی بر احکام جزایی تقدم نسبی است نه مطلق، این سخن معقول و پذیرش آن منطقی است ولی اگر مراد از این پیش‌فرض این باشد که با تمسک به اجرای احکام تربیتی، جامعه از هر نظر اسلامی خواهد شد و به حد اعلای رشد نایل و مدینه فاضله‌ای پدید خواهد آمد که وقوع جرایمی که مستلزم چنان مجازات‌های شدیدی باشد نادر و حتی محال خواهد گردید؛ این بدون تقنین و اجرای مجازات‌های حدی دور از واقع‌نگری است. چرا که ما قایل به حکیمانانه‌بودن تشریح احکام الهی از جمله حدود می‌باشیم. همان شاعری که احکام تربیتی را جعل و تشریح نموده است، احکام جزایی را نیز در کنار آنها تکلیف فرموده است. اما از آن‌جا که تأثیر احکام تربیتی در یک جامعه برای همه افراد یکسان نیست؛ لذا کم و بیش در هر جامعه افرادی هستند که با وجود اجرای احکام تربیتی، باز مرتکب بزه می‌شوند و جامعه چاره‌ای جز مجازات بزهکار نمی‌بیند و اجرای مجازات‌های حدی خود، ضمانت اجرای مباحث تربیتی و اخلاقی است. مؤید این مطلب ذیل روایتی است که در آن زنی به حضور امیرالمؤمنین علیه السلام می‌آید و می‌گوید: «انی زنی فطهرنی» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۸۵ - ۱۸۶) و اجرای حد شرعی را طلب می‌کند. وقتی برای حضرت شرایط احصان معلوم می‌شود، می‌فرماید: برو پس از وضع حمل بیا... سپس چهارمین بار که می‌آید و اقرار می‌کند حضرت می‌فرماید: فردا همه با صورت بسته اجتماع کنند و سپس فرمود: هان ای مردم، خداوند تبارک و تعالی با پیامبرش عهد فرموده و پیامبر صلی الله علیه و آله همان عهد را با من نموده است، مبنی بر اینکه کسی که به گردن او حد است، نباید حد شرعی اجرا کند. پس هرکس خدا بر گردن او حدی ندارد بر این زن حد جاری کند. پس از این سخن همه حاضرین صحنه را ترک و کسی جز علی علیه السلام و حسنین علیهم السلام باقی نماندند. گرچه صدر این روایت و توجه به شخصیت زنی که این چنین تحت‌تأثیر وجدان بیدار خویش قرار گرفته انسان را متأثر می‌کند؛ اما پایان آن نشان می‌دهد که در

جامعه اسلامی آن زمان هم از این قبیل افراد کم و انگشت شمار بوده‌اند و همچنین روشن می‌سازد که در آن زمان هم، چه اندازه جرم فراگیر بوده، به حدی که جز خود امام علی علیه السلام و حسنین علیهم السلام، کسی برای اقامه حد باقی نماند.

در خصوص آیه ۵۶ سوره اعراف «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ» باید گفت رجوع به تفاسیر، ادعای فوق را تایید نمی‌نماید. علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، این قسمت از آیه را یک وظیفه اجتماعی و مسئولیت هر یک از احاد جامعه نسبت به یکدیگر دانسته است (موسوی همدانی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۱۹۹). براین اساس مفاد آیه، دستوری به اصلاح امور مردم و ریشه‌کن کردن ظلم از میان آنان است. بر اساس این تفسیر، این آیه نه تنها از اجرای حدود منع نمی‌نماید؛ بلکه به اصلاح جامعه و از میان بردن زمینه‌های ستم و ظلم ترغیب می‌نماید. در حالی که می‌دانیم هدف اصلی از تشریح حدود هم، همین امر بوده است. پس این آیه خود مؤید جواز اقامه حدود است. البته این بدان معنا نیست که همه افراد جامعه می‌توانند اقامه حدود نمایند؛ چرا که منجر به هرج و مرج می‌شود. بلکه مراد ایجاد زمینه و استعانت بر اقامه حدود است که توسط فقیه جامع‌الشرایط اجرا می‌شود. اما آنچه به عنوان سیره پیامبر صلی الله علیه و آله بدان اشاره شده است، دلیل قابل قبولی نیست. چون تأخیر در تشریح دلیل تأخیر در اجرا بعد از کامل شدن تشریح نیست، آری، لازم است که جامعه به سوی تطبیق کامل اسلام پیش رود، اما باید همه جوانب آن با هم رشد کنند و دلیلی بر تقدم جنبه‌ای بر جنبه دیگر نداریم؛ یا لااقل دلیلی بر تأخر نظام جزایی بر سایر بخش‌ها موجود نیست.

درخصوص پیش‌فرض سوم (پیش‌فرض اقتصادی) باید گفت: «مگر نظام اقتصادی زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام مطلوب بود و مسلمانان در رفاه بودند و فقط در چنین وضعیتی دست دزد را قطع می‌کردند (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۴۳). به علاوه مفروض بر اینکه وضعیت اقتصادی مردم در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام مناسب بوده و ایشان در این شرایط اقدام به اجرای حدود می‌نمودند. در این صورت بایستی متذکر شد که فقر تنها دلیل وقوع بزهکاری نیست؛ چون بسیاری بزهکارانی که دارای تمکن مالی هستند ولی باز مرتکب جرم می‌شوند (همانند بزهکاران یقه سفید).

## ۱-۲. عصری بودن احکام اجتماعی و جزایی اسلام

برخی از مخالفین اجرای حدود در عصر غیبت با استناد به تحولات اجتماعی که مستلزم تحول و دگرگونی در قوانین جامعه است؛ مدعی‌اند قوانین ثابت به جهت عدم سیال بودن، امروزه با دستاوردهای کیفرشناسی و با تحول واکنش‌های اجتماعی علیه جرم در تعارض می‌باشد. چرا که یک قانون به جهت تحولات اجتماعی و فرهنگی نمی‌تواند برای همیشه حاکم باشد. قائلین به متغیر بودن احکام اجتماعی و جزایی اسلام نظریات متعددی در توجیه سیال بودن احکام مذکور ارائه نموده‌اند که در زیر به بررسی این نظرات می‌پردازیم.

### ۱-۲-۱. نظریه قرائت متن (قرآن) در افق تاریخی

دکتر نصر حامد/بوزید، صاحب این نظریه، معتقد است قرآن متأثر از فرهنگ عصر نزول می‌باشد. «ایشان قرآن را محصول فرهنگی می‌دانند که در شرایط فرهنگی و اجتماعی خاص شکل گرفته و حتی زبان آن هم جدای از فرهنگ روزگار خود نیست» (بوزید، ۱۹۹۵، ص ۱۱۸). از همین رو قرائت متن نیز در افق تاریخی خواننده صورت می‌گیرد.\* استنتاج وی از این مطالب این است که احکام اسلامی در ارتباط با زمان نزول آن معنا پیدا می‌کند و کسانی که امروزه می‌خواهند احکام فقهی، به‌ویژه حدود اسلامی را پیاده کنند؛ نص قرآنی را از واقع جدا می‌کنند و در نتیجه هدف دین را انکار می‌کنند، چرا که تصورشان این است که قرآن نص مطلق است که بر واقع مطلق قابل اجرا است. از نظر او برای فهم قرآن باید به سراغ فرهنگ روزگار نزول قرآن رفت و به نقش فرهنگ عصر نزول قرآن در تکوین آن توجه کرد. از آنجا که متن تابع فرهنگ روزگار خود است، همواره باید به قرائت و تأویل دوباره آن پرداخت. چرا که از متن می‌توان قرائت‌های مختلف ارائه داد. نگاه/بوزید به متن هرمنوتیکی است، آن هم هرمنوتیک گادامر. از نظر گادامر «هر فهم و تفسیری تاریخمند است، زیرا نه تنها به موقعیت هرمنوتیکی و افق معنایی مفسر گره خورده است، بلکه همیشه از سنت و

\* برای اطلاعات بیشتر در این خصوص به مقاله آقای ابوزید با عنوان قرائت متن (قرآن) در افق تاریخی مندرج در نشریه الکترونیکی خاوران مورخ تیر ۱۳۸۹ مراجعه شود.



تاریخ اثر می‌پذیرد» (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۷). در واقع اینکه وی بر زمینه‌های فرهنگی و تاریخی نص تأکید دارد به این جهت است که می‌کوشد تا قسمتی از احکام اسلامی را موقت و مربوط به دوران گذشته بداند.

## ۲-۱. نظریه تغییر پیش‌فرض‌های اجتهادی برای فهم متون دینی

یکی از محققین معاصر نیز با بیان نظریه «بازسازی اندیشه دینی» چاره کار را در تغییر نگرش به پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها دانسته و مشکل فقه را در اتکای انحصاری آن بر علم لغت و اصول می‌داند و این را معلول عدم توجه به دیگر دانش‌های بشری دانسته و بیان می‌کند: «این تصور نادرست موجب شده تا عامل اصلی اختلاف آراء و فتواها که همان تفاوت پیش‌فهم‌ها و علایق و انتظارات است از نظرها پنهان بماند و در این باب تنها به عامل درجه دوم یعنی اختلاف در مباحث و مبانی علم اصول توجه شود. اما ارتباط دانش فقه و اصول با سایر دانش‌ها، اصولاً مورد توجه و بحث و بررسی قرار نگرفته است. در چنین فضای فکری، وقتی نظریه و فتوای یک عالم دینی را ارزیابی می‌کنند، تنها به مبانی اصولی و چگونگی استدلال وی می‌پردازند و هیچ کس سراغ آن پیش‌فهم‌های نخستین و علایق و انتظارات مفسر و فقیه که درباره کتاب و سنت داشته است و به استنباط وی جهت داده؛ نمی‌رود و درباره آن‌ها بحث و انتقادی نمی‌کند» (شبستری، ۱۳۷۵، ص ۷۸). وی در خصوص تفاوت دو نظریه «دست‌کشیدن از احکامی که مخصوص عصر نزول است» با نظریه «فراتاریخی و فرازمانی دانستن احکام اسلام»، چنین بیان می‌کند: «صورت مسئله، تعارض انسان و خدا نیست؛ بلکه تعارض نظریه عده‌ای از انسان‌ها با نظریه عده‌ای دیگر است. این انسان است که به متن‌های دینی مراجعه می‌کند و آنچه را که از آن می‌فهمد و استنباط می‌کند به عنوان نظریه دینی اعلام می‌کند» (همان، ص ۲۱۴ - ۲۱۵). ولی در ادامه این سؤال را مطرح می‌نماید که: «فقیه با چه معیاری می‌تواند، تشخیص دهد که فلان حکم معین که در کتاب و سنت بیان شده یک حکم ثابت و ابدی است یا یک حکم موقت و محدود به زمان و مکان و جامعه معین؟» و در پاسخ اظهار می‌نماید: «نظر علمای اصول این است که ابدی بودن حکم از مطلق بودن حکم و اشتراک مسلمانان زمان پیامبر ﷺ و سایر زمان‌ها در احکام

شرعی فهمیده می‌شود؛ چون در آیه مورد نظر قیدی برای حکم بیان نشده است؛ پس این حکم شامل همه تحولات و هر نوع شرایطی است. این شمول و ابدیت مقتضای ظهور اطلاقی آیه از یک طرف و اجماع بر اشتراک تکلیف میان مسلمانان عصر پیامبر ﷺ و عصرهای بعدی از طرف دیگر است. سپس سؤال دیگری مطرح می‌نماید که «ظهور یک سخن چگونه منعقد می‌شود؟ آیا یک سخن معین قطع نظر از یک سلسله مفروضات و مقبولات مربوط به گوینده و مخاطبان که در خود آن سخن نیست می‌تواند در معنای معینی ظهور داشته باشد. یا اینکه ظهور هر سخن کاملاً بستگی به مفروضات و مقبولات مشترک و قبلی گوینده و مخاطبان دارد؟» (همان، ص ۴۰-۴۱).

از مجموع بیانات ایشان چنین استفاده می‌شود که تحول در دانش‌های بشری و تغییر زندگی اجتماعی باعث شده است تا پرسش‌های جدیدی برای بشر امروزی مطرح شود که در عصر نزول مطرح نبوده است؛ لذا متون دینی را با تغییر پیش‌فرض‌های اجتهادی و با توجه به علوم جدید باید معنا کرد. در چنین فرضی وقتی پیشرفت‌های علمی در خصوص کیفرشناسی، مجازات‌های بدنی را نوعی شکنجه قلمداد می‌کنند، نه یک واکنش بازدارنده؛ لذا باید از ظاهر الفاظ و اطلاق زمانی بر پایه اصالت ظهور دست برداشت.

حاصل اینکه دو نظریه مطرح شده، مشکل را در فهم متون دینی و تفسیر آن قلمداد می‌کنند. /بوزید این مشکل را عدم توجه مفسر در تفسیر قرآن به فرهنگ عصر نزول می‌داند. شبستری عدم توجه به پیشرفت‌های سایر علوم در تفسیر را علت مشکل می‌داند و هر دو بر این نکته تأکید دارند که مفسر با پیش‌فرض‌هایی که خود دارد به تفسیر متون دینی می‌رود و مشکل عمده در همین پیش‌فرض‌هاست و از جمله آن پیش‌فرض‌ها، اصالت ظهور است که نقش مهمی در این خصوص بازی می‌کند. بنابراین هر دو مشکل را در هرمنوتیک کتاب و سنت می‌دانند و چاره کار را دست برداشتن از ظهور متون دینی قلمداد می‌کنند. به عبارت روشن‌تر از دیدگاه این نظریه‌پردازان سه نکته برای تفسیر متون دینی حائز اهمیت می‌باشد:

الف) آگاهی از فرهنگ و شرایط حاکم بر مؤلف؛

ب) آگاهی از ذهنیت خاص (افق دید) مؤلف (مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۲)؛

ج) پیش‌فرض‌های موجود در ذهن مفسر برای تفسیر متون (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۲ / مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۳-۱۴۴ / شبستری، ۱۳۷۹، ص ۴۵-۴۶).

وقتی با رجوع به فرهنگ عصر نزول می‌بینیم که این احکام با فرهنگ نزول هماهنگ است در می‌یابیم که شارع نیز با توجه به فرهنگ آن زمان این احکام را تشریح کرده است؛ پس این فرهنگ در ذهنیت مؤلف مؤثر بوده است. حال اگر مفسر با توجه به این دو امر (آگاهی از فرهنگ حاکم بر مؤلف و تأثیر این فرهنگ در تشریح احکام و توجه به فرهنگ زمانه خویش) اقدام به تفسیر کند، قطعاً تفاوت اساسی با تفاسیر فعلی فقها خواهد داشت. (مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۲ / واعظی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۵).

### ۳-۲-۱. نقد دو نظریه قرائت متن (قرآن) در افق تاریخی و نظریه تغییر پیش‌فرض اجتهادی

نکته اول مورد قبول است؛ چرا که آگاهی از فرهنگ و شرایط عصر نزول موجب روشنی متن برای مفسر می‌گردد. ولی نکته دوم مبنی بر اینکه فرهنگ و آداب و رسوم زمان تشریح بر ذهنیت شارع و در تشریح احکام مؤثر بوده است؛ قابل قبول نیست. چون ملاک و مبنا در تشریح، عرف نیست بلکه مصالح و مفاسد واقعی احکام بر محور فطرت انسانی است. تأثیر از فرهنگ در اندیشه‌ها و تألیفات بشری صادق است که مستند به جهان وحی نیست و این نظر در خصوص کلام الهی نادرست است. این نکته در بحث نقد نظریه بسط تجربه نبوی، مورد بحث و بررسی مبسوط قرار خواهد گرفت. اما در خصوص محور سوم، مبنی بر اینکه فقیه به خاطر پیش‌فرض‌هایی که دارد آنچه خود می‌فهمد را به عنوان احکام الهی مطرح می‌کند و احکامی را که مخصوص عصر تشریح است، برای این عصر به عنوان حکم خدا تجویز می‌کند؛ باید گفت به اعتبار تأثیر پیش‌فرض‌ها در دریافت واقع، می‌توان آن‌ها را به دو قسمت تقسیم کرد که در ذیل به آن به‌طور جامع پرداخته شده است.

#### ۱-۳-۲-۱. پیش‌فرض‌های ضروری

پیش‌فرض‌های ضروری، پیش‌فرض‌هایی است که موجب روشنی متن و دریافت درست متن می‌شود. چون فهم همواره به پاره‌ای پیش‌فرض‌ها متکی است و نفی هرگونه پیش‌فرض به معنای نفی فهم است (نراقی، ۱۳۷۲، ص ۱۳). که خود بر دو قسم

است:

### الف) پیش فرض های مشترک

در تفسیر هر متن باید یک رشته پیش فرض هایی محترم شمرده شوند تا راه تفسیر پدیده بازگردد (مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۰). باید فرض کنیم: ۱. نویسنده متن عاقل و خردمند بوده است. ۲. درخواست ها و یا گزارش های او در این متن از اراده جدی او ریشه گرفته است و هرگز مطایبه در کار نبوده و به هزل سخن نگفته و یا ننوشته است (مظفر، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۳۸-۲۳۹). ۳. او در نگارش راه توریه را پیش نگرفته، و هرگز از جمله، خلاف ظاهر آن را ارده نکرده است. ۴. از آن جا که حکیم است بر ضد غرض خود کاری صورت نداده است. ۵. او در این نگارش بر خلاف قواعد زبان چیزی ننوشته و مثلاً فعل ماضی را در گذشته و فعل مضارع را در آینده به کار برده است. ۶. او هر واژه ای را در معنی خود به کار برده و اگر به مناسبتی، لفظی را در غیر معنای واقعی بکار برده، طبعاً همراه با قرینه بوده است. این گونه پیش فرض ها جای انکار نیست و هر فردی بخواهد دست به تفسیر بزند باید این اصول را محترم بشمارد ولی باید توجه نمود که این نوع پیش فرض ها، نه تنها مانع از فهم حقیقت نمی شود؛ بلکه نردبان فهم حقیقت و وسیله فهم مقاصد نویسنده می شود.

### ب) پیش فرض های غیر مشترک

مسئلاً تفسیر هر پدیده ای بر پایه یک رشته اصولی استوار است که همگان آن را قبول دارند و بر اثر برهان عقلی یا تجربه های یقین آفرین، این اصول حالت موضوعی و واقعی به خود گرفته است و انسان در صحت آن ها شک نمی کند. مثلاً یک فرد ریاضی دان در حل مسایل ریاضی از چهار عمل اصلی و نظایر آن نتیجه می گیرد. یا کسی که یونانی نمی داند برای تفسیر متن یونانی باید به دستور زبان آن مسلط شود (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۷-۳۱۸). استفاده از این ابزار و ادوات چیزی را بر متن تحمیل نمی کند؛ بلکه غباری را که بر روی واقع نشسته است کنار می زند.

### ۲-۳-۱. پیش فرض های تطبیقی

پیش فرض های تطبیقی، پیش فرض هایی است که موجب انحراف از واقع می شود.

گاهی مفسر یک رشته اصولی را که در علوم طبیعی و یا نجوم، که با معیارهای غیر قطعی به ثبوت رسیده است، اصول موضوعی و واقعی تلقی می‌کند. مثلاً معتقد می‌شود که مسئله تحول انواع، اصلی استوار است که تا روز رستاخیز خدشه‌ای بر نخواهد داشت. در حالی که کمتر فرضیه‌هایی در علوم طبیعی حالت ثبات به خود گرفته و مدتی مدید دوام آورده است. هرگاه مفسری با چنین پیش‌داوری به تفسیر قرآن پردازد؛ در حقیقت با قالب‌های ذهنی خود، قرآن را آمیخته و تفسیر نموده است و چنین مفسری هرگز به واقع نمی‌رسد. از این بیان نتیجه می‌گیریم پیش‌فرض‌های مشترک و غیرمشترک تأثیری در کشف واقعیات ندارد و فقط پیش‌فرض‌های تطبیقی است که حجابی میان مفسر و واقع پدید می‌آورد که اسلام اکیداً از آن نهی نموده است (سبحانی، ۱۳۸۹، ص ۷۱).

### ۳-۲-۱. نتایج پذیرش این دو نظریه

الف) شکاکیت و نسبیت: هیچ متنی را نمی‌توان یکنواخت تفسیر کرد. تفسیر هر کس با توجه به شرایط حاکم بر او صحیح است. در نتیجه به تعداد مفسرین تفسیر وجود خواهد داشت (مسعودی، ۱۳۸۶، صص ۱۷۹، ۱۸۱ و ۱۸۸).

ب) انتحار این نظریه به دست خویش: اینان فهم کلی خود را در باب قرائت متون در قالب‌های ذهنی خود ریخته و نتیجه گرفته‌اند که قرائت هر متنی تابع فکر مفسر است و هرگز از واقع گزارش نمی‌دهد، در حالی که خود این فکر، یک فکر مطلق نیست؛ بلکه محصول همان قالب‌هایی است که لازمه وجود ذهن انسان است. لذا صدق این نظریه کاملاً نسبی است و محدود به شرایط ذهنی این متفکرین می‌باشد. در این صورت چگونه می‌توان آن را به صورت یک اصل مطلق پذیرفت و همه قرائت‌ها را به صورت کلی و به نحو مطلق تابع آن دانست (همان، ص ۱۹۰).

پاسخ نهایی که می‌توان به این دو نظریه داد چنین است که هر متنی بیش از یک معنا ندارد. در طول تاریخ بشر، متون ادبی و تاریخی فراوانی داریم که همه افراد آن‌ها را به یک نحو تفسیر می‌کنند. مانند شعر فردوسی که می‌گوید: «توانا بود هر که دانا بود - ز دانش دل پیر برنا بود» تا کنون دو نحو تفسیر نداشته و همگان آن را به یک شیوه

تفسیر می‌نمایند. شاید اشکال ایجاد شود که بنابراین اختلاف فتوا را چگونه توجیه می‌کنید؟ در پاسخ می‌گوییم منشأ اختلاف در فتوا اختلاف در قرائت نیست؛ بلکه معلول رعایت نکردن قواعد تفسیری است؛ همانند: ۱. عدم رعایت قوانین زبان‌شناختی، ۲. غفلت از ناسخ و منسوخ، ۳. جزء‌نگری در روش تفسیری، ۴. به کارگیری عقل در قلمروهایی که راه به آن ندارد، ۵. اختلاف در اعتبار سند، ۶. اختلاف در مصداق آیه و حدیث، ۷. وجود هوا و هوس.

از آنچه بیان شد، معلوم گردید که تأثیر زمان و مکان در احکام، دال بر تعدد قرائت از دین نیست؛ بلکه تابع تغییر موضوع و مصالح و مفسد احکام است. حکمی که تا دیروز مصلحت داشت، شاید امروز دیگر دارای مصلحت نباشد و این به خاطر تغییر موضوع است نه نسخ (سبحانی، ۱۳۸۴، صص ۸۳ و ۸۵).

#### ۱-۲-۴. نظریه بسط تجربه نبوی و نقد آن

یکی از نظریاتی که احکام اجتماعی اسلام را متأثر از زمان نزول و متناسب با آن می‌داند نظریه بسط تجربه نبوی است. در ادامه به بررسی این نظریه و نقد آن خواهیم پرداخت.

##### ۱-۲-۴-۱. نظریه بسط تجربه نبوی

سومین نظریه‌ای که در خصوص تبیین سیال‌بودن احکام اجتماعی و جزایی اسلام بیان شده است، تحت عنوان: «تئوری بسط تجربه نبوی» است. تلقی این نظریه آن است که شارع احکام فقهی پیامبر بوده است. شخص پیامبر در این مسایل قانون‌گذاری کرده است، البته خداوند بر قانون‌گذاری او صحنه گذاشته است، دغدغه اساسی و بنیادین پیامبر در امر قانون‌گذاری این بوده است که احکام و قوانین جامعه خود را از جور زمانه به عدل زمانه و نه عدل فراتاریخی، عبور دهد. احکام جدید به زحمت به یک درصد می‌رسد و نودونه درصد آن همان احکام جاری میان اعراب بوده است. (سروش، ۱۳۸۱، ص ۷۲).

مطابق این نظریه، احکام و قوانین اسلام مقطعی و تاریخی خواهد بود؛ چرا که متناسب با عرف جامعه عرب در عصر رسالت تشریح شده است و چون عرف زمان پیامبر بهترین عرف به شمار نمی‌رود، نمی‌توان آن را الگوی عرف پس از آن قرار داد.

بنابراین نظریه اصل اولی در احکام اسلام، موقتی بودن آنهاست. نویسنده در این جا پرسشی مطرح کرده و گفته است مسلمانان مکلف شده‌اند که از پیامبر پیروی کنند و تابع اقوال و افعال او باشند، هرگاه احکام اسلام موقتی باشد لزوم پیروی از پیامبر چه مدلی - الگویی است نه ارزشی امری که در طول زمان به نحو یکنواختی ثابت بماند». سوال دیگری که نویسنده مطرح نموده آن است که آیا موقتی بودن احکام اسلام متعارض با جاودانگی آن نخواهد بود؟ در پاسخ متذکر شده است:

«آموزه‌های اساسی پیامبر ﷺ در حیطه اعتقادات و اخلاق و حقوق است و کمترین آموزه‌ها، احکام فقهی است که عرضی‌ترین بخش دین را تشکیل می‌دهند. تاریخی‌ترین بخش دین و بیرونی‌ترین لایه منظومه دینی، احکام فقهی است» (همان، ص ۷۴).

لازم به ذکر است؛ تئوری بسط تجربه نبوی، اسلام را حاصل دو نوع تجربه درونی و بیرونی نبی اکرم ﷺ می‌داند. بخش تجربه بیرونی، که مربوط به امور اجتماعی شامل قوانین جزایی و مجازات‌های حدی است، موضوع این نوشته می‌باشد که مورد بررسی قرار می‌گیرد.

حاصل تئوری بسط تجربه نبوی در زمینه تجربه بیرونی پیامبر ﷺ را می‌توان در نکات زیر خلاصه کرد:

۱. قرآن کریم و شریعت اسلام طرح پیش‌ساخته و معلومی نداشته است، بلکه به تدریج و متناسب با وقایع و رخ داده‌ها و نیازهای عصر پیامبر ﷺ و شرایط فرهنگی، اجتماعی، سیاسی آن زمان و تحت تأثیر این‌گونه اوامر تکوین یافته است.
۲. شارع احکام فقهی اسلام پیامبر اکرم ﷺ بوده است نه خداوند؛ البته قانون‌گذاری پیامبر ﷺ مورد تایید خداوند واقع شده است.
۳. مبنای تشریح نبوی در احکام اجتماعی اسلام عرف زمانه بوده است؛ یعنی پیامبر ﷺ آنچه را در آن زمان جور شناخته می‌شد به آنچه در آن زمان عدل به‌شمار می‌رفت، باز گرداند؛ نه اینکه از جور زمانه به عدل فراتاریخی بازگردانده باشد. بنابراین بسیاری از احکام اسلام از جمله حدود در این عصر دیگر عادلانه نیست.
۵. بر اساس آنچه گفته شد، اکثریت احکام فقهی اسلام، امضایی بوده است نه تأسیسی.
۶. از آنجایی که احکام اجتماعی اسلام بر مبنای عرف زمان پیامبر ﷺ پایه‌گذاری شده

عرف آن زمان بهترین عرف نبوده است، این احکام همگانی و همیشگی نخواهد بود، مگر آنکه دلیل قاطعی بر ثابت و همیشگی بودن آنها اقامه شود.

### ۲-۴-۲-۱. نقد نظریه بسط تجربه نبوی

نظریه فوق با نص صریح بسیاری از آیات الهی در تعارض است و این نظریه با اذعان به متأثر بودن شرع از عرف زمانه مدعی است که شارع احکام فقهی پیامبر است؛ نه خداوند، منتها خداوند این احکام را تأیید کرده است. برای روشن شدن بحث، نقد این نظریه را تحت چند امر بیان می‌نماییم.

#### الف) قرآن و شریعت اسلام دارای طرح پیشین است

دلایل عقلی و نقلی بیانگر این حقیقت است که نه تنها قرآن کریم و شریعت اسلام و بلکه همه کتب آسمانی و شرایع الهی طرح پیشین و معینی داشته‌اند. خداوند می‌دانست که چنین پیامبری را بر خواهد گزید و قرآن کریم را بر او نازل خواهد کرد و هم می‌دانست که در سرزمین وحی چه حوادث و وقایعی رخ خواهد داد. همه این امور در علم ازلی خداوند معلوم و معین بوده است. البته این نزول تدریجی، که تفصیلی و متناسب با نیازها و شرایط و وقایع گوناگون است، با نزول دفعی آن بر پیامبر در لیلۃ القدر که بسیط و اجمالی است، منافات ندارد.

دلیل عقلی بر علم پیشین الهی آن است که نبود طرح پیشین شریعت یعنی وجود نقص و عدم نزد خدا؛ در حالی که خداوند واجب‌الوجود بالذات است و امکان هیچ نقص و فقری در ساحت ربوبی راه ندارد و علم پیشین خداوند به هستی به این صورت است که علم به همه اشیا در مرتبه ذات اقدس الهی به نحو بسیط و اجمالی تحقق دارد و آنچه بعداً به صورت تفصیلی تحقق می‌یابد به علم الهی چیزی نمی‌افزاید و جهان در علم الهی تحقق علمی داشته است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲، ص ۷۹).

دلیل نقلی بر علم پیشین الهی آن است که قرآن کریم در آیات متعدد می‌فرماید: کلیدهای غیب نزد خداوند است و جز او کسی از آنها آگاه نیست حتی برگی که از درخت فرو می‌افتد از علم الهی پنهان نیست و هر خشک و تری در کتاب آشکار ثبت گردیده است (انعام: ۶) و (حجر: ۲۱)

این آیات به روشنی بیانگر این مطلب است که حوادث این عالم در کتابی آشکار در



پیشگاه الهی ثبت و ضبط گردیده و حوادث این جهان با آن هماهنگ است و این دال بر علم پیشین الهی به حوادث این جهان است. علم پیشین و ذاتی خداوند به موجودات در احادیث ائمه معصومین نیز مطرح شده است که از باب نمونه به این حدیث اشاره می‌شود:

حسین بن بشار از امام رضا علیه السلام پرسید: آیا خداوند به چیزی که موجود نشده عالم است و همه خصوصیات آن رامی‌داند؟ امام علیه السلام پاسخ داد: خداوند قبل از آن‌که اشیا پدید آیند به آن‌ها عالم است. (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۳۶).

بنابراین به مقتضای عقل و وحی همه آنچه در عالم آفرینش (اعم از تکوین و تشریح) تحقق یافته است؛ دارای وجود علمی در عالم ربوی است. اینک نمونه‌هایی از کلام الهی را یادآور می‌شویم که بر وجود پیشین قرآن در عالم ربوی دلالت می‌کنند: «وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ (۲) إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۳) وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَىٰ حَكِيمٌ (۴)» (زخرف: ۲ تا ۴) «وَ إِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۱۹۲) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (۱۹۳) عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (۱۹۴) بِه لِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ (۱۹۵)» (شعراء: ۱۹۲ تا ۱۹۵) این آیات به روشنی دلالت می‌کند بر اینکه:

۱. قرآن کریم در عالم ربوی طرح مشخص و معلومی داشته است.
۲. مصدر نخستین نزول قرآن خداوند متعال است.
۳. قرآن به واسطه جبرئیل بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است.
۴. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قابل قرآن است نه فاعل آن.
۵. نه تنها معانی و مضامین قرآن از جانب خداوند بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده بلکه الفاظ قرآن نیز از جانب خداوند فرود آمده است.

#### ب) شارع تمام احکام خداست، نه پیامبر

مقتضای اصل توحید افعالی این است که تشریح مخصوص خداوند است و جز او کسی شارع بالذات نیست. نقش پیامبران الهی در این باره جز ابلاغ شریعت الهی به بشر نبوده است. این مطلب در بسیاری از آیات قرآنی به روشنی بیان شده است. در این جا نمونه‌ای را یادآور می‌شویم: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...» (شوری: ۱۳) دینی که خداوند برای شما تشریح کرده است. مفاد این آیه این است که اولاً،

شریعت‌های آسمانی در طول تاریخ بشر از جانب خداوند تشریح گردیده است. ثانیاً، همه این شریعت‌ها را خداوند تشریح کرده است. ثالثاً، پیامبران صاحب شریعت، همین پیامبران مورد اشاره در آیه فوق هستند و رابعاً، شریعت اسلام کامل‌ترین شریعت آسمانی است؛ زیرا سیاق آیه بیانگر امتنان الهی نسبت به امت اسلامی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۲۹).

از آنچه گفته شد، روشن گردید که پیامبر جاعل و واضع شریعت الهی نیست. نه در حوزه احکام عبادی و نه در حوزه احکام اجتماعی و سیاسی؛ یعنی پیامبر در چارچوب اراده و مشیت الهی عمل کرده و تبیین و تعیین شریعت و نیز تدبیر جامعه اسلامی در چارچوب احکام و قوانین الهی تحقق یافته است. بر این اساس این سخن نویسنده بسط تجربه نبوی، قابل پذیرش نیست که پیامبر شارع احکام فقهی بوده است. زیرا اولاً، احکام فقهی به احکام اجتماعی اسلام اختصاص ندارد و فقه از طهارت تا دیات را شامل می‌شود. ثانیاً، اساس و شالوده احکام فقهی (اعم از عبادی و غیرعبادی) در قرآن آمده است که به لحاظ لفظ و محتوا از جانب خداوند و توسط فرشته وحی بر پیامبر نازل شده است. ثالثاً، آنچه در سنت نبوی به عنوان تبیین احکام کلی قرآن کریم آمده است نیز نوعی از وحی الهی است؛ چرا که بر پیامبر در حوزه شریعت دو گونه وحی نازل شده است؛ وحی قرآنی و وحی غیر قرآنی و اطلاق عنوان شارع بر پیامبر به جهت واسطه‌بودن وی در ابلاغ شریعت است، نه اینکه در عرض خداوند باشد.

#### ج) مبنای تشریح احکام، مصالح و مفاسد واقعی است نه عرف زمانه

بر اساس نظریه بسط تجربه نبوی مبنا و معیار تشریح احکام فقهی، عرف زمان پیامبر بوده و تنها پیامبر ناهنجاری‌های عصر خویش را به هنجارهای همان زمان بازگردانده است؛ بنابراین بیشتر احکام فقهی امضایی و بسیار اندک هم تأسیسی خواهد بود. ایشان بر این مدعای خود دلیل نیاورده و تنها به جهت مشابهت بین احکامی که در قرآن و آنچه در آن روزگار جامعه عربی جاری بوده؛ چنین نتیجه‌ای را مطرح می‌کند. سپس بر پایه اینکه عرف زمان پیامبر برترین عرف نبوده به این نتیجه می‌رسد که اصل اولی این است که احکام اسلامی همیشگی نیستند؛ مگر اینکه دلیل قاطعی بر ابدی‌بودن آن‌ها اقامه شود.

پیش از آنکه مبنا و معیار تشریح را بیان کنیم، لازم است به تبیین فلسفه تشریح و غرض نبوت‌های الهی بپردازیم. بنابراین چه در قرآن آمده است، پرستش خداوند (نحل: ۳۶)، اجتناب از طاغوت (بقره: ۲۱۳)، تزکیه و تربیت نفوس (حدید: ۲۵)، داوری در اختلافات و رفع منازعات و برپایی قسط در جامعه بشری (مائده: ۱۶) از اهداف اصولی و مشترک پیامبران الهی و شریعت‌های آسمانی بوده است. از طرفی، انسان موجودی است که استعدادها و نیازمندی‌های گوناگونی دارد و زندگی‌اش دارای ابعاد متفاوت فردی و اجتماعی، مادی، معنوی، دنیوی و اخروی است. پس دین و شریعت الهی باید همه این قلمروها را پوشش دهد. اگر خداوند احسن الخالقین است، احسن الشارعیین نیز هست. بر این اساس، نظام تشریح با نظام تکوین هماهنگی کامل دارد. چنین است که دین الهی دین فطری معرفی شده و تأکید گردیده است که دین فطری قوام حیات بشری است.

۱۲۵

با توجه به آنچه درباره فلسفه تشریح گفته شد؛ می‌توان مبنا و ملاک تشریح را شناخت و نقش عرف در این خصوص به‌دست آورد. از آن‌جا که موضوع و محور تشریح انسان است، غایت و فلسفه خلقت انسان و نیازها و قابلیت‌های او غایت و فلسفه تشریح شمرده می‌شود. سخن مشهور میان متکلمان و فقیهان اسلامی که «احکام شریعت تابع مصالح و مفاسد نوعی، در حیات بشری است»، به همین قاعده بازمی‌گردد. بسط و قبض شریعت و تحول و ثبات در آن نیز تابع بسط و قبض و تحول و ثبات در مصالح و مفاسد مربوط به حیات انسان است که با غایت آفرینش و فطرت آدمی هماهنگ است. این مطلب از آیه فطرت (روم: ۳۰) و آیات دیگر قرآن به روشنی به‌دست می‌آید.

بنابراین چه گفته شد بی‌تردید همیشه و همه‌جا در میان جوامع بشری عقاید، مناسک، احکام و اعمال درست هم وجود دارد و قطعاً پیامبران الهی خواهان حق و فضیلت و عدالت بوده و بر این عقاید و احکام صحه گذاشته‌اند؛ اما سخن در این است که رد یا تأیید آنان تابع عرف نبوده، بلکه تابع حقیقت بوده است که با مقیاس فطرت و سعادت آدمی سنجیده می‌شود، نه با مقیاس تمایلات غریزی انسان یا خواست اکثریت یا اقلیت افراد جامعه. البته عرف در فهم مفاهیم و موضوعات نقش کلیدی دارد، اما سخن درباره

شناخت احکام شریعت است، نه در تبیین مفاهیم یا تشخیص موضوعات. از آنچه گفته شد؛ روشن گردید که تأسیسی یا امضایی بودن احکام شرعی، در جاودانگی و ثبات آن‌ها تأثیری ندارد؛ ملاک ثبات و جاودانگی احکام تأسیسی شریعت، در مورد احکام امضایی شریعت نیز جاری است و آن ملاک عبارت است از مصلحت و سعادت فرد و جامعه بشری. اگر مصلحت حاصل از حکم شرعی شمول و ثبات داشته باشد، حکم نیز از شمول و ثبات برخوردار خواهد بود. در غیر این صورت، حکم شرعی منسوخ خواهد شد. از نصوص قرآن و سنت به دست می‌آید که احکام شرعی جهان شمول و ابدی است، مگر آن‌که منسوخ بودن حکمی با دلیل اثبات شود.

## ۲. چالش‌های عملی برون‌فقهی اجرای حدود در عصر غیبت

در این بخش چالش‌های عملی برون‌فقهی اجرای حدود در عصر غیبت که ناظر بر پیامدهای اجرای مجازات‌های حدی است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. از آنجایی که مجازات‌های حدی اغلب به صورت سلب حیات و قطع عضو یا تازیانه (شلاق) هستند؛ لذا جزو مجازات‌های شدید، تهریبی و ترذیلی می‌باشند. بر همین اساس گروهی با استناد به یافته‌های جرم‌شناسان و کیفرشناسان بر این باورند که اجرای چنین مجازات‌هایی در این برهه از زمان فاقد توجیه عقلایی است. چرا که یکی از ویژگی‌های مهم مجازات، سودمندی آن برای جامعه و فرد بزهکار است. در حالی که مجازات‌های حدی به علت خشن و عدم سیال بودن فاقد چنین کارکردی هستند. این گروه بر همین اساس ایرادات متعددی بر مجازات‌های حدی مطرح کرده‌اند. نکته‌ای که باید متذکر شد، این است که اشکال اول مختص آن دسته از مجازات‌های حدی است که منجر به سلب حیات مجرم می‌شود (مهریزی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹ / رضایی، ۱۳۸۲، صص ۹۵، ۹۷ و ۱۰۲)؛ لذا این اشکال بر همه مجازات‌های حدی قابل تطبیق نیست، به خلاف موارد دیگر که شامل همه مجازات‌های حدی است.

### ۲-۱. غیرقابل جبران بودن اشتباه قضائی و نقد آن

یکی از چالش‌های عملی اجرای حدود که مطرح شده، بحث غیرقابل جبران بودن

اشتباه قضایی است که مورد طرح و نقد قرار می‌گیرد.

### ۱-۲-۱. غیرقابل جبران بودن اشتباه قضائی

غیرقابل جبران بودن اشتباه قضائی ناشی از اجرای مجازات‌های اعدام حدی به خطاپذیری محاکمات جنایی باز می‌گردد. بسیار اتفاق افتاده که محکومین به مرگ چند دقیقه قبل یا پس از اجرای حکم بی‌گناه شناخته شده‌اند. موریس گارسن، در این زمینه می‌گوید:

مجازات اعدام نوعاً دارای خاصیت و جنبه‌ای کاملاً استثنایی است که آن را از سایر مجازات‌ها مجزا می‌کند. درحقیقت نتیجه اجرای مجازات اعدام، به وجود آمدن وضعیتی است که امکان بازگشت به حالت اولیه در آن نیست و شاید همین حالت جبران‌ناپذیری این مجازات است که از مهم‌ترین دلایل طرفداران الغای آن به شمار می‌رود.\*

۱۲۷

### ۲-۲-۲. نقد غیر قابل جبران بودن اشتباه قضائی

دلیل «غیرقابل جبران بودن اشتباه قضایی» با ایرادهای زیر مواجه است:

الف) نقض عمومیت اشتباه قضایی با اقرار مجرم: چون در برخی احکام، مجازات‌های حدی سالب حیات با اقرار ثابت می‌شود و حکمی که با اقرار مقرون به صحت محکوم‌علیه ثابت شده است، احتمال اشتباه ندارد.

ب) عدم اختصاص اشتباه قضایی به حدود: شامل قصاص و تعزیر منجر به اعدام هم می‌شود.

ج) جلوگیری از اشتباه قضایی به جای تعطیلی حدود: عواملی که موجب خطاپذیر شدن حکم حدی سالب حیات هستند، در سایر مجازات‌ها نیز وجود دارند؛ ولی با این حال، هیچ دستگاه قضایی در سراسر دنیا به این دلیل، از اجرای مجازات‌ها خودداری نکرده است؛ بلکه به دنبال راهکارهای جلوگیری از اشتباهات قضائی بوده‌اند.

---

\* برای اطلاعات بیشتر در خصوص غیرقابل جبران بودن اشتباه قضایی در مجازات اعدام به مقاله آقای گارسن ترجمه آقای حسین وفا با عنوان «آیا با اعدام موافقت؟»؛ مندرج در شماره ۱۱ نشریه الکترونیکی قوانین معاونت آموزش دادگستری مراجعه شود.

چاره‌ای که دستگاه‌های قضایی سراسر دنیا برای حل این معضل اندیشیده‌اند عبارت است از: الف) چند مرحله‌ای کردن مراحل دادرسی. ب) ایجاد تکنولوژی‌های پیشرفته جرم‌یابی. ج) تنظیم مقررات دقیق در مورد شهود و شرط عدالت برای شاهد. به علاوه استفاده از نهاد جرح و تعدیل شهود به دادرسان در تشخیص عدالت شهود کمک می‌کند. د) «قاعده درء» و اصل برائت (اماره یا فرض بی‌گناهی): «این اصل به نفع هر متهمی اعم از اینکه برای اولین بار مرتکب جرم گردیده یا مشمول حکم تکرار جرم باشد، جاری است» (گلدوزیان، ۱۳۸۶، ص ۱۹). این دو اصل تا حدود زیادی قابلیت جلوگیری از اشتباهات قضایی را دارد. افزون بر این آموزش قضات و جلب توجه آنان به سیاست کلی نظام جزایی اسلام که با اتکا بر اصولی مانند، احتیاط در دماء، عدم اصرار بر کشف جرم و اقرار، تلاش بر بزه‌پوشی و سفارش بر توبه در خفا و امثال آن سعی دارد از مجازات به عنوان آخرین درمان استفاده نماید؛ لذا مؤثر در جلوگیری از اشتباهات قضایی است. د) وارد بودن اشکال بر مجازات‌های جایگزین: مهم‌ترین مجازات جایگزین بحث زندان است که این اشکال بر مجازات‌های سالب آزادی نیز وارد است؛ اقامت زندانی بی‌گناهی که سالیان سال در کنج زندان، سلامتی جسمی و روحی خود را از دست می‌دهد، چه بسا به هیچ وجه قابل جبران نباشد؛ به ویژه که تحمل فشار روانی ناشی از بی‌گناه زندانی شدن، چه بسا از مرگ نیز دشوارتر باشد.

## ۲-۲. نقض کرامت انسانی به دلیل خشن و ترهیبی و تزدیلی بودن حدود و نقد آن

چالش عملی دیگری که بر اجرای مجازات‌های حدی مطرح شده، بحث تعارض آن با کرامت انسانی است که ابتدا این چالش مطرح سپس مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۲-۲-۱. نقض کرامت انسانی به دلیل خشن و ترهیبی و تزدیلی بودن حدود

این دلیلی اخلاقی است که با تکیه بر آموزه‌های اخلاقی، به کراهت و زشتی خشونت دست می‌آویزند و می‌گویند: «خشونت علیه خشونت، خوب نیست».\* مجازات‌های

\* برای اطلاعات بیشتر در خصوص شبهه زشتی خشونت و بدی خشونت علیه خشونت به مقاله آقای طارمی با عنوان «اعدام در نظام‌های کیفری»، مندرج در نشریه الکترونیکی پگاه حوزه مراجعه شود.

حدی با احساس بشردوستی و روح تمدن امروزی که حق حیات و کرامت انسانی را برای همه انسان‌ها محترم می‌شمارد، مغایر است. اجرای این قبیل کیفرها هیچ تناسبی با برنامه اصلاحی بزهکاران ندارد؛ زیرا اصلاح به معنی احیا و اعاده توانایی‌های جسمانی و روانی بزهکاران است. حال آنکه با اعمال کیفرهای سالب حیات به‌طور کلی بزهکار از صحنه گیتی حذف می‌شود و کیفرهای قطع عضو و شلاق، تدابیر تحقیرکننده و خوارکننده است. علاوه بر آن آثاری در بدن مضروب باقی می‌گذارد که گاهی التیام‌ناپذیر و کشنده است (اردبیلی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۰).

### ۲-۲-۲. نقد نقض کرامت انسانی به دلیل خشن و ترهیبی و تزدیلی بودن حدود

این ایراد از دو مقدمه تشکیل شده؛ اولاً، اینکه مجازات‌های حدی خشن است و ثانیاً، خشونت مطلقاً مردود و با کرامت انسانی در تعارض می‌باشد که هر دو مقدمه قابل نقض می‌باشد که در زیر بیان می‌شود.

الف) عدم عمومیت تقبیح خشونت: خشونت همه جا بد نیست. مثلاً کسی که در مقابل مهاجم از خود دفاع می‌کند و منجر به کشته‌شدن مهاجم می‌شود با اینکه عمل او خشن است؛ ولی مورد تقبیح نیست؛ لذا در مواردی که اصلاح مجرم از راه ملایم غیرممکن است؛ خشونت به عنوان آخرین درمان، گریزناپذیر است.

ب) تلقی اسلام از کرامت: انسان دوستی، به معنای انسانیت دوستی یعنی انسان را باید دوست داشت به خاطر انسانیت او، نه به خاطر قرارگرفتن او در صف انسان‌ها. در این صورت اگر انسانی ضد انسان شد، ضد انسانیت شد، مانع راه و تکامل دیگر انسان‌ها شد، در این جا، هر چند اسم او انسان است، ولی در معنی، انسان نیست. به تعبیر علی علیه السلام: «فَالصُّورَةُ صُورَةُ إِنْسَانٍ وَالْقَلْبُ قَلْبُ حَيَّوَانٍ» (دشتی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۹) ظاهر او انسان است، ولی باطن او حیوان است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۴۰). در خصوص کرامت انسانی باید گفت: «شرف و مقام انسانی هر فرد، وقتی محترم است که از جایگاه انسانی خود تنزل نکند. کسی که به جان و آزادی دیگری وقعی ننهد و حق حیات وی را سلب کند، خود نیز شایسته دوست‌داشتن نیست» (اردبیلی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۵۹).

### ۲-۳. عدم بازدارندگی از جرم و نقد آن

یکی از ویژگی‌های مهمی که در بحث کیفرشناسی مورد توجه قرار می‌گیرد، بحث

بازدارندگی مجازات است که برخی با تکیه بر همین ویژگی که مجازات باید بازدارنده باشد، عقیده دارند که مجازات‌های حدی فاقد این کارکرد می‌باشد. بر همین پایه اجرای آن را مورد تردید قرار داده‌اند که در زیر این عقیده و نقد آن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۱-۳-۲. عدم بازدارندگی از جرم

مخالفتان مجازات‌های حدی با تکیه بر برخی آمارها (حبیب‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۵۶ / اردبیلی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۸) مدعی هستند نه تنها اجرای مجازات‌های اسلامی از جمله حدود بر کاهش جرم کمکی نکرده، بلکه اعمال چنین مجازات‌هایی منجر به افزایش جرم شده است و از این مطلب، غیربازدارنده بودن این گونه مجازات‌ها را نتیجه گرفته‌اند. البته لازم به ذکر است که بعضی از این آمارها فقط مخصوص کشورهای خارجی و در خصوص مجازات اعدام می‌باشد.

### ۲-۳-۲. نقد عدم بازدارندگی از جرم

در خصوص عدم بازدارندگی مجازات‌های حدی باید متذکر شد که در صورتی این اشکال پذیرفتنی است که بر پایه آمارهای قابل اعتماد متکی باشد. چرا که این دلیل بیشتر با استناد به آمار کشورهای دیگر بیان شده است. در حالی که از نظر فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و حتی جغرافیایی کشورها قابل قیاس با یکدیگر نیستند و برای همه کشورها با تفاوت فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی نمی‌توان یک نسخه تجویز نمود. به علاوه در مقابل این آمارها، آمارهای دیگری نیز وجود دارد که حاکی از کاهش جرایم حدی می‌باشد (مقتدایی، کعبی، الهام، ۱۳۸۰، صص ۷ و ۱۵). اما واقعیت این است که آمارهای ارایه شده داخلی نیز قابل اطمینان نیستند؛ چون هنوز در کشور ما هیچ منبع قابل اعتمادی در این خصوص وجود ندارد. همچنین این اشکال زمانی قابل طرح است که ما توانسته باشیم، اقامه حدود را به نحو درست انجام دهیم. به نظر می‌رسد، بعد از انقلاب به علت شتابزدگی در اسلامی کردن قوانین کیفری و عدم تبیین درست سیاست جزایی اسلام، به علاوه عدم تجربه قضات و ضابطین قضایی در اجرای صحیح قوانین جزایی اسلام، به ویژه حدود موفقیت لازم به دست نیامد. بنابراین بین



اجرای ناصحیح یک قانون با ناصحیح و ناکارآمدی قانون فرق وجود دارد.

## ۲-۴. ثابت و عدم سیال بودن مجازات‌های حدی و نقد آن

از جمله چالش‌های عملی اجرای حدود عدم انعطاف مجازات‌های حدی به منظور ایجاد تناسب با شخصیت بزهکار می‌باشد که در ادامه مورد طرح و بررسی قرار می‌گیرد.

### ۲-۴-۱. ثابت و عدم سیال بودن مجازات‌های حدی

این ویژگی ثابت و عدم سیال بودن هر چند به خاطر هماهنگی با اصل تساوی در مجازات‌ها تقویت می‌شود؛ ولی با اصل تناسب جرم و مجازات و اصل تناسب مجازات با شخصیت مجرم در تعارض می‌باشد. به همین علت نمی‌توان مجازات‌های حدی را متناسب با تقصیر مجرم کاهش یا افزایش داد. به همین جهت با یکی از مهم‌ترین اهداف مجازات که عبارت است از اصلاح و بازپروری بزهکار، در تعارض است.

### ۲-۴-۲. نقد ثابت و عدم سیال بودن مجازات‌های حدی

در پاسخ می‌توان گفت: اصل رعایت تناسب و تساوی بین جرم و مجازات هر چند مهم می‌باشد ولی در عمل، هیچ‌گاه عدالت انسانی مدعی برقراری تناسب دقیق میان زیان و مصایب ناشی از جرم و سختی و رنج مجازات‌ها نیست. همچنین در مکتب اسلام مجازات صرفاً دنیوی نیست؛ بلکه آنچه عدالت حقیقی را به وجود خواهد آورد، مجازات اخروی است. افزون بر این در مقام مقایسه بین اصل تساوی در مجازات‌ها با اصل تناسب مجازات‌ها با شخصیت مجرم؛ اگر اصل نخست مهم‌تر از اصل دومی نباشد، قطعاً کم‌اهمیت‌تر نخواهد بود.

### ۲-۵. وهن اسلام و نقد آن

از دیگر چالش‌های عملی مطرح شده این است که اجرای مجازات‌های حدی موجب وهن اسلام می‌باشد که ابتدا این اشکال مطرح و سپس نقد آن بیان می‌شود.

### ۱-۵-۲. وهن اسلام\*

با اجرای مجازات‌های حدی مانند رجم و قطع ید و امثال آن به‌ویژه در ملأ عام، زمینه را برای تبلیغات علیه نظام اسلامی در مجامع بین‌المللی فراهم می‌آید و موجب تنفر عمومی نسبت به دین و احکام الهی شده و نهایتاً منجر به وهن اسلام می‌گردد. چنانچه آقای کویستون نماینده ویژه کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل در مورد وضعیت حقوق بشر در ایران در گزارش خود به اجلاس پنجاه و دوم مجمع عمومی سازمان ملل با اشاره به ماده ۸۳ قانون مجازات اسلامی در خصوص مجازات رجم می‌گوید: «از دید وی شکی نیست که رجم یکی از مجازات‌های خشن، غیرانسانی و تحقیرکننده است و مشمول عنوان مذکور در اسناد بین‌المللی فوق‌الذکر می‌باشد» (ابراهیمی، ۱۳۸۵، صص ۶۱ و ۶۳). شاید بتوان از مناظرات روایت علی‌الکلیه بهره برد آن‌جا که می‌فرماید: «لَا يَقَامُ عَلَيَّ أَحَدٌ حَدًّا بِأَرْضِ الْعَدُوِّ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۱۸) که عدم اجرای حدود در سرزمین دشمن به جهت خوف الحاق محدود به دشمن است. بدین توضیح که هر جا اقامه حدود با مصلحت مهم‌تری در تعارض بود می‌توان دست از اجرای آن برداشت. بنابراین اجرای حدود به علت وجود چنین محذوراتی قابل اجرا نیست.

### ۲-۵-۲. نقد وهن اسلام

در این اشکال دو نکته حایز اهمیت است. یکی اینکه واقعاً مجازات‌های حدی دارای کارکرد مثبت نیست؛ به همین دلیل می‌خواهیم آنها را تعطیل کنیم و دیگر اینکه چون تبلیغات علیه این مجازات‌ها وجود دارد، نمی‌خواهیم اجرا کنیم و این دو مقوله با هم متفاوت می‌باشند. در خصوص نکته دوم، باید گفت نباید مرعوب فشارهای تبلیغاتی دشمنان اسلام شد و برای رضایت خاطر آنان اقدام به بعضی اصلاحات و تغییرات نمود، چرا که آنان هیچ‌گاه از حاکمیت اسلام رضایت نخواهند داشت: «وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ» (بقره: ۱۲۰). این آیه خطاب به رسول اکرم است که یهود و نصاری به کمتر از تبعیت تو از دین و آیین آنان راضی نخواهند شد و از طرفی

\* لازم به توضیح است که بحث وهن در مباحث چالش درون‌فقهی مطرح می‌شود ولی به جهت مناسبت بحث در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد.

منتقدین مجازات‌های حدی باید به ادله اثبات این جرایم نیز توجه داشته باشند؛ چرا که هر اندازه که مجازات شدید است، اثبات وقوع بزه در چنین جرایمی همچون زنا نیز به همان اندازه مشکل می‌باشد. به علاوه در صورت فرض اول (عدم کارایی حدود) نباید از انعطاف‌پذیری، که خود دین برای مجازات مقرر نموده است، غافل ماند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷). چون در صورتی که به حکم تشخیص قطعی عقل و علم کشف شود، اجرای مجازات‌های حدی دارای مصلحت نیست؛ بلکه دارای مفسده نیز می‌باشد. در این صورت حاکم اسلامی که عبارت است از فقیه جامع الشرایط - که از آن به ولی فقیه یاد می‌شود - می‌تواند با صدور حکم حکومتی مشکل را حل نماید.

## نتیجه

از بررسی مجموعه چالش‌های مطرح شده نتایج زیر حاصل گردید:

۱. انسجام و به هم پیوستگی ابعاد مختلف مدیریتی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی اسلام به معنی ارتباط همه ابعاد با یکدیگر است؛ ولی این امر نمی‌تواند دلیلی بر تعطیلی حدود باشد. چون به اندازه‌ای که اجرای حدود متوقف بر وجود زمینه‌های فرهنگی، تربیتی، اقتصادی و مدیریتی می‌باشد، به همان اندازه نیز، ابعاد دیگر نیازمند اجرای احکام جزایی من جمله حدود، جهت تأمین امنیت و ضمانت اجرای ابعاد دیگر می‌باشد. چرا که فرض بر پیوستگی ابعاد مختلف با یکدیگر است. این پیوستگی یک طرفه نیست که فقط احکام جزایی متوقف بر ابعاد دیگر باشد.
۲. عصری بودن قوانین جزایی اسلام از جمله حدود، قابل پذیرش نیست. چرا که شارع احکام، خداوند است، نه پیامبر و حضرت حق، احکام الهی را بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی تشریح کرده است که هماهنگ با فطرت نوع بشر است نه بر پایه عرف زمانه؛ تا با تغییر عرف و فرهنگ، احکام الهی نیز دستخوش تغییر گردد. عرف فقط در محدوده تشخیص موضوعات کارساز است، نه اینکه بتواند مبنای احکام باشد.
۳. غیرقابل جبران بودن اشتباهات قضایی شامل همه مجازات‌های حدی نیست و فقط شامل آن دسته از مجازات‌های حدی است که منجر به سلب حیات می‌گردد. به علاوه این اشکال در مواردی که حدود با اقرار صحیح ثابت گردد وارد نیست. همچنین

اشکال مذکور فقط متوجه مجازات‌های حدی نمی‌شود؛ بلکه در خصوص مجازات‌های جایگزین نیز وارد است.

۴. اشکال عدم بازدارندگی مجازات‌های حدی وقتی پذیرفتنی است که بر پایه آمارهای قابل اعتماد متکی باشد؛ ولی این آمارها مربوط به کشورهای دیگر است. در حالی که از نظر فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی و حتی جغرافیایی، قیاس آن کشورها با کشور ایران مع‌الفارق است. همچنین آمارهای ارائه شده داخلی نیز قابل اطمینان نیست. چون هنوز در کشور ما هیچ منبع قابل اعتمادی در این خصوص وجود ندارد.

در پایان پیشنهاد می‌شود به جای ارائه نظریه تعطیلی حدود در چنین مواردی به دنبال راهکارهایی جهت جلوگیری از اشتباهات قضایی باشیم. افزون بر این، آموزش قضات و توجه آنان به سیاست کلی نظام جزایی اسلام در مجازات‌های حدی که با اتکا بر اصولی مانند براءت، احتیاط در دماء، عدم اصرار بر کشف جرم و اقرار، تلاش بر بزه‌پوشی و سفارش بر توبه در خفا و امثال آن، سعی دارد از مجازات به عنوان آخرین درمان استفاده نماید؛ مورد تأیید قرار گیرد. همچنین مناسب است مجموعه‌ای از حقوق‌دانان و نیروهای آماری که دارای استقلال و حریت فکری هستند به دور از مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی در این خصوص اقدام به فعالیت نمایند تا یک نمودار علمی مورد اعتماد از کارکرد مجازات‌های حدی ترسیم نمایند و مراجع قضایی و تقنینی کشور را در تصمیم‌گیری منطبق با واقع رهنمون باشند.

## منابع

۱۳۵

حقوق اسلامی / جایش برون فقهی اجرای حدود در عصر غیبت

- \* قرآن کریم.
۱. ابراهیمی، محمد؛ «مجازات‌های بدنی اسلامی از منظر نظام بین‌المللی حقوق بشر»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته حقوق بشر؛ قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۵.
  ۲. ابوزید، نصر حامد؛ نقد الخطاب‌الدینی؛ ج ۳، قاهره: انتشارات مکتبه مدبولی، ۱۹۹۵ م.
  ۳. اردبیلی، محمدعلی؛ حقوق جزای عمومی؛ ج ۲، ج ۱۵، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۶.
  ۴. حاجی ده‌آبادی، احمد؛ «مبنای اختلاف نظر فقها در خصوص اجرای حدود در زمان غیبت»؛ فصلنامه فقه و حقوق؛ قم: ناشر، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سال ۴، ش ۱۶، بهار ۱۳۸۷.
  ۵. حبیب‌زاده، محمدجعفر؛ «آسیب شناسی نظام عدالت کیفری ایران»؛ مجله علوم اجتماعی و انسانی؛ شیراز: دانشگاه شیراز، ش ۲، تابستان ۱۳۸۳.
  ۶. حسینی شیرازی، سیدمحمد؛ فقه العولمة؛ ج ۱، بیروت: نشر موسسة الفكر الاسلامی، ۱۴۲۳ ق.
  ۷. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی؛ معلق جعفر سبحانی؛ کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الاهیات)؛ قم: انتشارات مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۵.
  ۸. دشتی، محمد؛ نهج البلاغه؛ ج ۶، قم: انتشارات مشرقین، ۱۳۷۹.

۹. دهقان، حمید؛ «تأثیر زمان و مکان بر قوانین جزایی اسلام»؛ مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی؛ تهران: دانشگاه تهران، ش ۴۰، تابستان ۱۳۷۷.
۱۰. ربانی گلپایگانی، علی؛ نقد نظریه بسط تجربه نبوی؛ چ ۱، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۸۲.
۱۱. رضایی، حسن؛ نقش مقتضیات زمان و مکان در نظام کیفری اسلامی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۲.
۱۲. سبحانی، جعفر؛ «نقش زمان و مکان در استنباط»؛ فقه اهل بیت علیهم السلام، سال ۱۱، ش ۴۳، پاییز ۱۳۸۴.
۱۳. —؛ هرمنوتیک؛ چ ۳، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۹.
۱۴. سروش، عبدالکریم؛ «گفتگو درباره بسط تجربه نبوی»؛ مجله آفتاب؛ ش ۱۵، اردیبهشت ۱۳۸۱.
۱۵. شبستری، محمدمجتهد؛ نقدی بر قرائت رسمی از دین؛ چ ۱، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
۱۶. —؛ هرمنوتیک، کتاب و سنت؛ چ ۱، تهران: نشر قیام، ۱۳۷۵.
۱۷. صدوق، محمدبن علی بن بابویه؛ کتاب التوحید؛ چ ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین قم، ۱۳۹۸ ق.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان؛ ج ۸، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۹. طبرسی، امین الاسلام ابی علی فضل بن حسن؛ مجمع البیان؛ ج ۷، بیروت: انتشارات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.
۲۰. فیض، علیرضا؛ مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام؛ چ ۷، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۵.
۲۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۷ و ۸، چ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۲. گلدوزیان، ایرج؛ ادله اثبات دعوا؛ چ ۳، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۶.
۲۳. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ ج ۴۰، چ ۲، تهران: نشر المكتبة الاسلامیه، ۱۴۰۵ ق.

۲۴. محقق داماد، سیدمصطفی؛ قواعد فقه جزایی؛ چ ۳، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۱.
۲۵. مسعودی، جهانگیر؛ هرمنوتیک و نواندیشی دینی؛ چ ۱، قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۶. مطهری، مرتضی؛ اسلام و مقتضیات زمان؛ چ ۱۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۲۷. —؛ تعلیم و تربیت در اسلام؛ چ ۶۷، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹.
۲۸. مظفر، محمدرضا؛ اصول فقه؛ ج ۱، چ ۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۲۹. مقتدایی، مرتضی، کعبی، عباس، الهام، غلامحسین؛ «میزگرد اجرای علنی حدود»؛ مجله معرفت؛ قم: ش ۴۹، دی ۱۳۸۰.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ ج ۲۳، چ ۲۳، تهران: انتشارات دارالکتب اسلامیة، ۱۳۸۳.
۳۱. مهریزی، حسین؛ نظام بین‌المللی حقوق بشر؛ چ ۲، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۳.
۳۲. موسوی همدانی، سیدمحمدباقر؛ ترجمه المیزان؛ ج ۸، چ ۲۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۵.
۳۳. نراقی، احمد؛ «منطق احیای اندیشه دینی»؛ مجله کیان؛ ش ۱۷، بهمن ۱۳۷۲.
۳۴. نوبهار، رحیم؛ «اهداف مجازات‌ها در جرایم جنسی مستوجب حد در حقوق کیفری اسلام»؛ مجله نامه مفید؛ ش ۲۳، پاییز ۱۳۷۹.
۳۵. نوری، میرزاحسین؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ۱۱، بیروت: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۸ ق.
۳۶. واعظی، احمد؛ درآمدی بر هرمنوتیک؛ چ ۴، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

