

اجرای مجازات‌های حدی در زمان غیبت*

مطالعه‌ای تحلیلی در نظریات فقیهان شیعه

بهزاد رضوی فرد**

چکیده:

اینکه احکام و مجازات‌های اسلامی در غیاب امام معصوم (ع) چه سرنوشتی خواهد داشت - با تار یخچه‌ای همپای غیبت کبری - همواره از دغدغه‌های فقهای متقدم و متأخر به شمار آمده است.

از منظر کلامی در صورت اضطراری دانستن غیبت امام معصوم (ع) احکام شرع تعطیل شده، ولایت شرعی فقها منتفی خواهد بود اما در صورت حکیمانه پنداشتن غیبت امام (ع)، نمی‌توان تعطیلی احکام شرع را پذیرفت.

از این رو ظاهر آبرخی با اجرای مجازات‌های اسلامی به عنوان بخشی از احکام مهم حکومتی به دنبال شکل‌گیری کامل جامعه اسلامی هستند (دیدگاه حداکثری) و برخی دیگر با طرفداری از اعمال این مجازات‌ها ضمن توجه به اصل عدالت اجتماعی به دنبال حفظ جامعه از شر مفسد و شرور می‌باشند (دیدگاه حداقلی).

واژگان کلیدی:

مجازات‌های حدی، ولایت شرعی فقها، عدالت اجتماعی، عدالت کیفری، حکومت، فقهای متقدم و متأخر.

* این مقاله خلاصه‌ای ویراسته از پایان‌نامه مؤلف است که با همین نام در مقطع کارشناسی ارشد و با راهنمایی آیت الله سید محمدحسن مرعشی شوشتری و مشاوره دکتر علی حسین نجفی ابرندآبادی تدوین و دفاع شده است.

** دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه پواتیه (فرانسه).

درآمد

پیشینه پژوهش در خصوص جوازی یا عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت به طرح جدی مباحث فقهی در قالب فقه استدلالی در قرن چهارم هجری و زمان شیخ طوسی برمی‌گردد. شاید امروزه یکی از مباحث مهم قلمرو حقوق کیفری، انتقاد از مجازات‌های سخت و ترهیبی و پردکننده‌ای همچون اعدام، رجم و شلاق باشد.

تحولات عظیم و همه جانبه‌ای که امروزه در مورد کارکرد مجازات‌ها - به خصوص در سیستم حقوق عرفی - رخ داده است همواره برای اجرای مجازات‌های اسلامی در سطح بین‌المللی چالش‌زا بوده است. برخی از کیفرشناسان و جرم‌شناسان مسلمان، قلمرو حقوق اسلامی را منحصر به عبادات و تا حدودی احوال شخصیه کرده و معتقد اند جرائم و مجازات‌های آن مطابق با شرایط زمانه نیست و به طرز افراط‌گونه‌ای خواهان عرفی شدن (Secularization) و عصری شدن (Contextuality) حقوق کیفری اسلامی هستند.

دسته دوم که در مقابل این تحولات موضع گرفته‌اند عده‌ای از فقیهان سنت‌گرای اند که بدون توجه به مقتضیات زمان و مکان با این استدلال که اقامه و اجرای حدود الهی واجب و لایتغیر است، خواستار اجرای فتاوی فقهی در جامعه هستند. گروه سوم معتقد اند در دنیای کنونی موضوعات و مسائلی مطرح است که در عصر تشریح بدین گونه مطرح نبوده است و فقهای شیعه اگر چه در کتب خود مسائل مختلف و گوناگونی را مورد بحث قرار داده اند، اما برخی نظریات آنان در جامعه امروز کاربرد ندارد و حتی گاه با شرایط و مقتضیات زمان سازگار نیست. [۱۴:۱۱]

فقهای متقدم به واسطه نزدیکی به سده‌های آغازین غیبت کبری نظر ایشان

تحت تأثیر اندیشه‌های کلامی، بیش‌تر به سوی مقید کردن اجرای احکام - به خصوص حدود الهی - به حضور امام (ع) یا نایب او سمت و سوداشت. امارفته رفته با آشکارتر شدن نسبی جایگاه فقها و تأثیر حضور آنها در امور دین و دنیای مردم و دخالت جدی ایشان در حل معضلات سیاسی - اجتماعی بحث برای امکان اجرای احکام حدی‌تر شد، تا اینکه در اواخر قرن دهم هجری مسأله دخالت فقها در حکومت‌ها و تلاش آنان برای اجرای احکام الهی (با تطبیق احکام حکومتی بر اوامر و نواهی شرعی) قدرت گرفت.

پس از این دوره با طرح نظریه ولایت فقیه زمینه‌هایی برای حضور مستقیم فقها در امر حکومت ایجاد شد و نظریات متفاوتی نیز در این خصوص ارائه شد. مرحوم صاحب جواهر با اعتقاد به لزوم عقلایی اقامه حدود در عصر غیبت و اینکه در صورت عدم اجرای حدود الهی (حد زنا، شرب خمر و...) محرمات منتشر و مفساد افزون می‌شوند، معتقد است که حدود واجد ارزش ذاتی اند و فی نفسه مورد توجه شارع قرار گرفته اند و اجرای آنها اثرات خارجی دارد لذا به اعتقاد ایشان این بحث از زیر مجموعه مباحث امر به معروف و نهی از منکر خارج می‌شود.

از طرف دیگر فقیهی همچون آیت‌ا... سیداحمد خوانساری معتقد به عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت برای فقها می‌شود و لاجرم این بحث را از ذیل عنوان امر به معروف و نهی از منکر خارج کرده معتقد اند اعمال چنین مجازات‌هایی مخصوص نبی اکرم و ائمه و منصوبین خاص آنهاست.

به هر ترتیب این مسأله در سال‌های اخیر با توجه به تجربه جمهوری اسلامی ایران به گونه‌ای دیگر بروز یافته و در بوته نقد و بررسی بزرگان قرار گرفته است. اینکه با وجود اقتدار و حاکمیت در جامعه اسلامی، آیا صرف اجرای مجازات‌های حدی بدون توجه به اینکه نسبت به جرائم، پیش‌گیرنده

و مداواکننده باشد کفایت می‌کند یا خیر؟

۱. جایگاه بحث اقامه حدود در مباحث فقهی

غالباً فقها مجموعه مباحث فقهی را به پنجاه و چند کتاب (کتاب صلاة، زکات، قضا و شهادت، حدود و ...) تقسیم و غالباً بحث اقامه حدود را در انتهای کتاب جهاد یعنی در ادامه مباحث امر به معروف و نهی از منکر - که یکی از فصول جهاد است - مطرح کرده‌اند. [۴۲:۴۰۱] برخی از فقها - از جمله شهید اول - نیز این بحث را ذیل عنوان کتاب الحسبه مطرح کرده‌اند. [۳۸:۱۶۴]

اکثر فقهای متقدم در شرح و بررسی واجب کفایی امر به معروف و نهی از منکر، آنجا که به مرحله امر به معروف و نهی از منکر عملی (مرحله اول؛ اظهار تنفر قلبی، مرحله دوم؛ امر و نهی گفتاری و مرحله سوم؛ امر و نهی با دست یا استفاده از زور و قدرت) یعنی اعمال ضرب و جرح و قتل نسبت به فرد گناهکار می‌رسند، مسأله را منوط به اجازه امام کرده، [۲۵:۳۴۳] بلافاصله پس از آن فصل جدید و جداگانه‌ای را بدون ذکر هیچ‌گونه مرزبندی با عنوان اقامه حدود آغاز می‌کنند و می‌فرمایند:

اقامه حدود و اجرای مجازات‌های حدی تنها در اختیار امام یا فرد منصوب از سوی اوست. [۲۵:۳۴۴]

حال آنچه می‌تواند مورد سؤال واقع شود این است که: اقامه و اجرای مرحله سوم از امر به معروف و نهی از منکر چه ارتباط منطقی با اقامه حدود در زمان غیبت معصوم دارد؟ بعضی از فقهای معاصر در توجیه عمل کرد فقهای متقدم در اختیار چنین جایگاهی برای این بحث با پذیرش تلویحی عدم تجانس طرح مسأله اقامه حدود در باب امر به معروف و نهی از منکر و با ذکر صریح این مطلب که این دو

۱. چنان که در مجمع البحرین، صفحه ۱۰۶ آمده است: الحسبة هو الامر بالامر بالمعروف والنهی عن المنکر.

عنوان از دو باب جداگانه اند، دلیل طرح اقامه حدود را در باب امر به معروف و نهی از منکر، ناشی از خاصیت بازدارندگی و رعب‌انگیزی اقامه حدود برای افرادی غیر از شخص محدود علیه (کسی که بر او حد جاری می‌شود) دانسته و معتقد اند همین که اقامه حد باعث بازداشتن افراد دیگر از ارتکاب منکر شود، کافی است که موجب تجانس بحث اقامه حدود با امر به معروف و نهی از منکر شود. [۱۵۷: ۲۷]

این استدلال اگر چه ظاهراً توجیه مناسبی به نظر می‌رسد، اما ناشی از طرز تلقی ما از منکر و گناه [جرم] نیز هست. تلقی ما از منکر یک تلقی عام است چنانچه بسیاری از منکرات و جرائم هستند که مشمول مجازات حدی نمی‌شوند. لذا در این صورت ارتکاب هر منکری منتهی به اقامه حدود نخواهد شد تا از باب غلبه، این دورا با هم در یک جا بحث کنیم. اما اینکه بگوئیم خاصیت بازدارندگی اقامه حدود نوعی نهی از منکر است، سخن بدی نیست. از این رو برخی از فقها اساساً اجرای حدود را یکی از مراتب نهی از منکر دانسته اند. [۲۹۸: ۲۱]

بدین ترتیب متقدمین فقها معمولاً بحث اقامه حدود را در انتهای کتاب هفتم (جهاد) مطرح کرده‌اند در حالی که مبحث حدود در کتاب مستقلی طرح می‌شود و ماهیت و شکل انواع حدود الهی بررسی می‌گردد. قاعدتاً بحث از صلاحیت، نحوه رسیدگی و نهاد صالح مجری حدود نیز می‌توانست به دنبال آن بیاید اما چنین نشده است.^۲ حال آنکه در امر به معروف و نهی از منکر غالباً ما به دنبال ایجاد فضای اخلاقی ضد جرم هستیم که امکان وقوع جرم را از میان ببرد، در حالی که در اجرای مجازات، دیگر به دنبال تحقق این فضا نیستیم. از طرفی دیگر مجازات در این مرحله از شوون حکومت است [۱۷۸: ۲۷] در حالی که امر به معروف و نهی از منکر از شوون اختصاصی حکومت نیست جز در مواردی خاص

۲. البته شیخ مفید (ره) در المقنعة، باب امر به معروف و نهی از منکر را، که در انتهای آن اجرای حدود نیز آمده است پس از کتاب الحدود طرح کرده است.

بلکه به عنوان یک واجب کفایی غالباً نوعی رفتار مردمی است. بنا بر این از آنجا که این دو بحث ماهیتاً از هم جدا هستند و از طرفی قدرت اعمال‌کننده آنها نیز متفاوت است بهتر بود که اقامه حدود در ادامه کتاب حدود مطرح شود.

نهایت تلاشی که در تصحیح این تقسیم‌بندی فقها می‌توانیم صورت دهیم این است که امر به معروف و نهی از منکر را به عنوان یک سیاست عمومی در پیش‌گیری از جرائم، در ابتدای بحث اقامه حدود طرح کنیم.

با این حال اکثر فقهای متأخر، روی‌کرد جدیدی را در ارائه بحث اقامه حدود، پیش گرفته‌اند. به این معنا که با طرح نظریه ولایت فقیه، لاجرم اجرای حدود الهی، قضاوت و بسیاری از امور دیگر که در دایره حسیبه قرار می‌گیرند ذیل عنوان ولایت فقیه مطرح شده‌اند. این امر (یعنی توجه به یک قدرت شرعی مرکزی در اجرای احکام الهی) چیزی است که ظاهراً فقهای متقدم به دلیل شرایط خاص آن زمان مبنی بر عدم وجود اندیشه ضرورت تشکیل حکومت اسلامی توسط فقها، از آن غافل مانده‌اند.

اغلب فقهای متأخر به همین مناسبت دو بحث «جهاد در عصر غیبت» و «اقامه حدود» را صراحتاً در مبحث ولایت فقیه عنوان می‌کنند [۳۴: ۷۹] و [۲۵: ۴۷۱] که به نظر می‌رسد این نحوه طرح بحث توسط آنان ناشی از نوعی واقع‌نگری و درگیری با شرایط جدید در مورد اعمال و اجرای احکام الهی است.

۱-۱ نظریات فقهی کلامی فقها در مورد اقامه حدود

۱-۱-۱ مبانی کلامی و نظرات فقهای متقدم

مطابق عقیده شیعیان، پس از پیامبر، ائمه (ع) مجریان احکام الهی هستند. اما در عرصه فعلی، با توجه به عدم حضور امام باید دید آیا غیبت ایشان تأثیری در روند اجرای احکام الهی دارد؟ متکلمان در این مورد مباحث زیادی مطرح کرده‌اند و غالباً با توجه به دلیل و مبنایی که برای غیبت معصوم ارائه کرده‌اند به نظرات

متفاوتی دست یافته‌اند. که در این میان دو طیف نظری قابل شناسایی اند.

۱-۱-۱-۱. اضطراری بودن غیبت امام

گروهی از متکلمان غیبت امام را به واسطه اضطرار دانسته و معتقد اند وجود خطرات و تهدیدها علیه امنیت جانی آن حضرت سبب شد تا از دیده‌ها غایب شوند و عامل این ناامنی هم مردم بوده‌اند. چنانچه خواجه نصیرالدین طوسی نیز دلیل غیبت آن حضرت را از ناحیه مردم دانسته‌اند. متکلمان و فقهای بزرگی همچون سید مرتضی علم‌الهدی و شاگردش شیخ تقی‌الدین ابوالصلاح حلبی بر همین عقیده تاکید کرده‌اند. [۲۰۰: ۱۹]

در این نظریه غیبت حضرت حجت (عج) اولاً فعل خداوند قلمداد نمی‌شود چون اگر خداوند چنین کند، لطف خود را از مردم دریغ کرده در صورتی که خداوند هرگز لطف خود را به دلیل نقص غرض از مردم دریغ نمی‌کند در ثانی به اختیار امام هم نبوده‌است، چون لازمه این کار ترک عمدی تکلیف است که با عصمت سازگار نیست. به هر حال عدم حمایت مردم چنین وضعی را به وجود آورده‌است. [۷۴: ۱۵] شیخ طوسی نیز در کتاب الاقتصاد فیما یتعلق بالا اعتقاد همین نظر را پذیرفته و تبیین کرده‌است. [۲۹۹: ۳۶] این نظریه دو نتیجه فقهی دارد.

الف- آثار نظریه اضطراری بودن

تعطیلی احکام شرع در زمان غیبت: از آنجا که مطابق دیدگاه فوق ولایت اجرای حدود در اختیار امام می‌باشد فقط با وجود ایشان است که احکام اسلام جاری می‌شود، لذا در صورت غیبت اضطرار امام واجبات شرعی و وظایف و تکالیف آن حضرت ساقط می‌شود؛ چرا که اضطرار سبب رفع تکلیف است و تا زمانی که این حالت تداوم دارد تعطیلی احکام شرع نیز استمرار خواهد داشت. چنین نتیجه‌گیری‌ای را به وفور می‌توان در نوشته‌ها و سخنان فقها و متکلمان قرن‌های چهارم، پنجم و ششم، یافت.

طبرسی (ره) در پاسخ به این سؤال که تکلیف حدودی که بر جنایتکاران اجرا می‌شود در زمان غیبت امام چیست؟ و اگر قائل به سقوط این حدود شوید تصریح به نسخ شریعت کرده‌اید، در صورتی که این احکام ثابت اند، پس چگونه امام غایب به آنها حکم کند؟ جواب می‌دهد:

حدودی که جنایتکاران نسبت به افعالشان مستحق آن هستند ثابت است و واجب است اقامه شود. اگر امام ظهور نمودند و مستحقین کیفر زنده بودند و جنایت آنها باینه یا اقرار ثابت گردید حدود توسط امام بر آنها اقامه می‌شود و گرنه در صورت مرگ جنایتکاران، گناه عدم اقامه حدود بر ناامن کنندگان موقعیت برای امام و نیازمند کردن امام به غیبت است. عدم اقامه حدود، نسخ و جوب آن نیست زیرا حد با وجود تمکن و توانایی و نبودن مانع، واجب است اجرا گردد، ساقط شدن تکلیف و جوب اقامه حدود با وجود موانع و نبودن توانایی، نسخ شریعت ثابت (تاروز قیامت) نیست. برای اینکه شرط در جوب اقامه، حاصل نشده است، نسخ در صورتی است که با وجود تمکن و توانایی امام بر اقامه، و جوب اقامه از امام ساقط گردد. [۳۵: ۴۳۸]

فیض کاشانی (در کتاب علم الیقین فی اصول الدین) و شیخ طوسی (در النهایة) نیز غیبت امام را باعث تعطیلی احکام دانسته اند. به خصوص شیخ طوسی در مورد احکام خمس و زکات و جهاد و حدود معتقد است که همه اینها جز به حضور امام و یا فرد منصوب از طرف او قابل اقامه نیستند. [۱۰۳، ۱۳۳، ۱۸۵، ۲۰۰: ۳۷] بعضی از نویسندگان در مورد چنین اندیشه‌های مشابهی تعداد زیادی از فقهارانام برده‌اند به گونه‌ای که حکایت از نوعی اجماع دارد. [۱۵: ۷۹]

انتفای ولایت شرعی در عصر غیبت

اگر ولایت شرعی را نوعی قدرت تفویض شده الهی جهت اجرای احکام بدانیم باید گفت: مقصود از انتفای ولایت شرعی معدوم بودن آن در امور سلطانی و ریاست عامه در امور دنیا و آخرت نیست بلکه مقصود عدم وجود قدرت، بسط ید، و تصرف

در امور است. [۱۵:۸۰] مجموعه سخنان و ادله فقها و متکلمان که نامشان ذکر شد، دلالت بر این نظر دارد. لذا شیخ طبرسی (ره) صراحتاً به تفاوت میان وجود یا عدم ولایت شرعی در حالت غیبت اضطراری اشاره کرده، معتقداند؛ در صورت وجود ولی شرعی و امام معصوم اگر مصالحی از مردم فوت شود خداوند دارای حجت بر مردم است و در صورت نبودن امام معصوم، بشر بر خداوند حجت دارد زیرا امام وقتی از خوف مردم غایب شد و مصالحی از دست رفت این مصلحت مفقوده منسوب به کار مردم است و در این صورت قابل مؤاخذه‌اند و اما اگر خداوند امام را از میان برداشت آنچه از مصالح مردم از دست می‌رود و بی‌بهره از لطف می‌شوند منسوب به خداوند است و مردم قابل ملامت نیستند. [۳۵:۴۳۸] به هر حال بسیاری از فقهای متقدم همچون ابن زهره، [۱۹۰، ۱۲۵، ۴۲۴، ۴۲۵:۲۲] محمد بن احمد بن ادریس حلی، شیخ مفید و محقق حلی اقامه حدود را برای غیر امام معصوم و کسی که ایشان او را اختصاصاً جهت این امر نصب کرده، جایز نمی‌دانند. [۲۲۴، ۲۲۵:۳۰]

دلیل مهم دیگری که نشان از انتقای ولایت شرعیه مخصوص امام یا جانشین او در زمان غیبت دارد این است که غالباً فقهای متقدم از جواز اقامه حدود برای فقها سخن رانده‌اند نه از وجوب آن. و معمولاً اقامه حدود را مشروط به امکان اقامه و تمکن (داشتن قدرت) و امن از خوف ضرر کرده‌اند نگاه مردم را به مساعدت در این امر دعوت می‌کنند. عین عبارت شهید اول (ره) چنین است: «و یجوز للفقهاء حال الغیبة اقامة الحدود مع الامن من الضرر». [۳۸:۴۱۷] بنا بر این فقها حتی با وجود امنیت از سلاطین ستمگر، موظف به اقامه حدود نیستند بلکه مجاز به اقامه حدود هستند.^۳

۳. این در صورتی است که این نوع از حکم جواز را، جواز بالمعنی الاخص بدانیم نه بالمعنی الاعم، چون اگر مقصود جواز به معنای اعم باشد در برخی موارد شامل وجوب نیز خواهد بود.

ب - انتقاد از آثار نظریه اضطراری بودن:

ما معتقدیم دین اسلام دینی است جاودانه، همراه با تمامی دستورالعمل‌های دنیوی و اخروی. از این رو به نظر می‌رسد نظریه تعطیلی احکام به دلیل عدم حضور امام، خلاف حکمت الهی در تشریح دین جهت سعادت دنیوی و اخروی بشر باشد. پس دو دلیل نقضی می‌توان ارائه کرد: یکی اینکه تعطیلی احکام با فلسفه تشریح دین مغایر است و دوم اطلاق آیات مربوط به احکام مانند حدود و زکات است که مقید کردن آن به حضور امام چندان ساده نیست.

۱-۱-۱. حکیمانه بودن غیبت امام

در مقابل نظریه گروه اول مبنی بر اضطراری بودن غیبت، دیدگاه دوم معتقد به حکیمانه بودن غیبت است. در این مورد به روایتی از عبدالله بن فضل هاشمی استناد می‌شود که به نقل از امام صادق (ع) در پاسخ به سؤال او مبنی بر چرایی غیبت امام دوازدهم، می‌فرمایند: ای پسر فضل همانا غیبت امری از امر خداوند و رازی از سر خداوند است و ... وقتی دانستیم خداوند عز و جل حکیم است تصدیق می‌کنیم به اینکه کارهای خداوند همه از روی حکمت است اگر چه دلیل حکیمانه بودن آن برای ما آشکار نباشد. [۹۱: ۳۹]

بنا بر این اگر غیبت امام را حکیمانه بدانیم تعطیلی احکام شرع در عصر غیبت معصوم بلاوجه خواهد بود. پس بدین جهت اذن و اجازه به اجرای احکام شرع، به خصوص اقامه حد در این زمان ضرورتاً وجود دارد. لذا ادله‌ای که ضرورت نصب ولی شرعی بعد از رحلت رسول الله را اثبات می‌کند، ضرورت نصب ولی شرعی در عصر غیبت را هم اثبات می‌کند. [۱۰۳: ۱۵] به عبارتی هم ادله اثبات‌کننده امامت و هم ادله ولایت فقیه این گونه ولایت شرعی را ثابت می‌کند.

۱-۱-۲. تحلیل قیود مهم اسباب ولایت شرعی

دو قید مهمی که غالباً فقهای متقدم به عنوان شرایط مقدماتی جواز اقامه حدود

توسط فقیه عنوان کرده‌اند عبارت از ضرر سلطان وقت و وجوب مساعدت مردم است^۴ که به نظر می‌رسد با آنچه مربوط به اسباب تحقق ولایت شرعی است یعنی قدرت و بسط ید، تجانس دارند. برای تحلیل و تطبیق این دو قید در شرایط زمانی گذشته و حال، ذکر چند نکته ضروری است:

نخست اینکه؛ غالباً فقهای متقدم تا دوره چهارم هم‌زمان و هم‌دوره با حکومت سلاطینی بوده‌اند که نه تنها رغبت چندانی به اقامه و اجرای احکام الهی نداشتند بلکه بعضاً حتی باعث تهدید امنیت جانی، مالی و... فقها نیز می‌شدند چنانچه شمس‌الدین محمد بن مکی (شهید اول) و زین‌الدین بن علی بن احمد (شهید ثانی) مورد غضب حکام زمان خود قرار گرفته به شهادت رسیدند. شیخ طوسی نیز مورد سوء قصد وزیر سلجوقیان و نیروهایش قرار گرفت. [۷۶، ۱۶۶، ۲۱۹: ۹] بنا بر این مبنای در امان بودن فقها از ضرر سلطان وقت متوجه شرایط و اوضاع و احوال آن زمان و نشان عدم بسط ید فقها در اجرای احکام الهی است.

دوم اینکه؛ امن از ضرر در اینجا تنها افاده ضرر فردی و نهایتاً خانوادگی و عشیره‌ای می‌کند. در حالی که امروزه از «خوف از ضرر» یک مفهوم اجتماعی، در ارتباط با جامعه مسلمین هم متبادر است.

سوم اینکه؛ اگر چه امروزه در جامعه اسلامی ما حاکمیت فقیه جاری است ولی هنوز خوف از ضرر فردی و اجتماعی در قبال اجرای احکام حدود منتفی نیست.

در مورد در امان بودن از قدرت‌های حاکم، دو عنوان قابل بحث است.

الف - خوف ضرر فردی: در گذشته ممکن بود فقها و حکام شرع با اجرای حدود

۴. عین عبارت فقها چنین است: «... يجوز للفقهاء العارفين اقامة الحدود في حال غيبة الامام كما لهم الحكم بين الناس مع الامن من ضرر سلطان الوقت و يحب على الناس مساعدتهم على ذلك». ر.ک: [۲۴۴: ۲۴] و [۸۱۰: ۴۰] و [۱۱۹: ۲۶].

الهی مورد تعرض سلاطین یا ایادی آنها یا متضررین از اجرای حدود واقع شوند که ممکن است به صورت ضرر مادی (جسمانی، مالی و ...) و معنوی (هتک حرمت، برکناری از منصب قضاوت و افترا و ...) همراه باشد که امروزه باتوجه به حاکمیت حکومت اسلامی و تأمین امنیت جامعه به وسیله قوای مختلف حکومتی، این جنبه از ضرر کمتر متوجه حکام شرع می‌باشد.

ب- خوف ضرر اجتماعی: امروزه به دلیل کثرت جمعیت و دخالت عوامل متعدد در امنیت یک اجتماع، ناگزیر اقامه حدود می‌تواند هم تأثیر مثبت در جامعه داشته باشد و هم از حیث ایجاد احتمال خوف از ضرر اجتماعی خالی از وجه نباشد. به هر حال خوف از ضرر اجتماعی می‌تواند در طیف وسیعی مانند: ترس از مخدوش شدن امنیت اجتماعی و امنیت ملی تفسیر شود.

ویژگی مشخص امنیت اجتماعی عبارت از آرامش و آسودگی است که جامعه برای اعضای خویش فراهم می‌کند و خود جامعه نیز مسؤول آن است. [۱۵: ۱] این امر که مورد توجه ماده دو اعلامیه جهانی حقوق بشر [۹۱: ۱۶] نیز قرار گرفته در نظر برخی از حقوق دانان شامل مفهوم موسعی از امنیت از جمله امنیت روحی، اخلاقی، بهداشتی، اقتصادی و بالاخره ایجاد ثبات و نظم واقعی و معقول در اجتماع می‌شود. [۵۰: ۸] که به هر حال به نظر می‌رسد هرگونه ارتکاب جرم، اعمال مجازات‌های خودسرانه توسط افراد و حتی اعمال و اجرای نسنجیده و بدون یک سیاست کیفری مشخص برای حدود الهی که به خصوص بعضی از آنها مانند اعدام و رجم توأم با رعب‌انگیزی شدید است می‌تواند امنیت اجتماعی و یا حتی زمینه‌های مساعد اقامه حدود را از بین ببرد. امنیت اقتصادی و سیاسی دو مصداق امنیت اجتماعی هستند.

۱-۲. تشکیل جامعه دینی، زمینه لازم برای اعمال مجازات‌های اسلامی توسط فقها در جامعه دینی نظام روابط اجتماعی دینی است، به عبارتی زمام چهار عرصه

زندگی اجتماعی انسان یعنی: سیاست، اقتصاد، حقوق و اخلاق در دست دین بوده و باید هدف و جهت دینی داشته باشد. در چنین جامعه‌ای لاجرم داوری با دین است و افراد خودشان را با دین موزون می‌کنند حتی اگر همه افراد آن متدین به دین مورد نظر نباشند. [۱۴۹: ۲] و [۵۶ تا ۶۷: ۶]

به این ترتیب شاید بتوانیم صراحتاً اذعان کنیم که جوامع هم عصر فقهای متقدم یا حتی متأخر ما صد در صد دینی بوده باشد و به این ترتیب یکی از زمینه‌های مساعدت فقها مبنی بر وجود شرایط و زمینه‌های جامعه‌ی برای اجرای حدود، مفقود بوده است.

البته برای تحقق چنین جامعه‌ای لازم نیست که کردارها و روابط اجتماعی انسان حتماً ماهیت دینی داشته باشد. بلکه دینی بودن جامعه به این معناست که دین، شبکه روابط اجتماعی و سازمان نهادهای اجتماعی را برابر معیارها و تعالیم خود نظم و جهت دهد که از این نظم و جهت در زبان دینی به هدایت تعبیر شده است. [۱۳۲: ۲] به این ترتیب از آنجا که غالباً یکی از ابزارهای هدایت یعنی حکومت از دست فقها خارج بوده و حکام نیز غالباً به نوعی اصرار بر مبارزه با برخی مظاهر دینی داشته‌اند، (مانند پدیده کشف حجاب رضاخانی) می‌توان گفت امر تشکیل و هدایت جامعه به تمام معنی دینی غالباً با تأخیر روبه‌رو بوده است.

تعبیر علامه طباطبایی (ره) از مفهوم جامعه دینی در قالب مستولی شدن ارزش‌های اخلاقی بیان شده است. [۱۳۲: ۲] پس یکی از موارد عدم تمکن در اقامه حدود می‌تواند عدم تشکیل جامعه به معنا و مفهوم دینی آن باشد. چرا که در جامعه‌ای که مجموعه روابط و شبکه‌های اجتماعی از هدایت بهره نبرده و در جهت عکس تعالیم اسلامی حرکت می‌کند، خود به خود قوای تمامی جامعه به سمت محور ارزش‌های اسلامی سوق پیدا می‌کند به گونه‌ای که حتی باقیام یک یا چند فقیه مبنی بر اجرای حدود الهی، نه از بزه‌کاری و تجاوز به حریم حدود الهی

کاسته می‌شود و نه وصف جامعه دینی متحقق خواهد شد.

با این اوصاف حتی اگر جامعه دینی و فقهای آن زمینه‌های مساعدی هم برای اجرا و اقامه حدود الهی داشته باشند باز ممکن است حدود الهی در مورد حق الله در مواردی با عدم امکان اجرا روبه‌رو شوند:

۱. حالت تزامم: در صورتی که حاکم تشخیص دهد که اجرای حد، مفسده و ضرری را در پی دارد که شارع هرگز به آن راضی نخواهد بود؛ زیان‌هایی همچون روی گرداندن مردم از اصل اسلام، رخ نمودن ناتوانی و سستی در حکومت و یا شعله‌ور شدن آتش فتنه و جنگ در میان دولت‌های اسلامی و... [۲۷۲: ۴۴]

۲. وقتی که اجرای حد شرعی باعث از بین رفتن هدف و غرض آن می‌گردد؛ از آنجا که یکی از خواص حدود ویژگی بازدارندگی و اصلاح بزه‌کار و دیگران است اگر اجرای حد سبب فساد بزه‌کار و دوری بیش از حد او از دین شده و از اسلام برگردد و به دشمنان و مخالفان بپیوندد در این موارد گفته می‌شود که حاکم می‌تواند از اجرای حد جلوگیری کرده یا آن را به تأخیر اندازد. [۶۹: ۱۸]

۳. در مواردی که اجرای حدود ناممکن و دشوار باشد؛ برخی از فقها معتقد اند دشواری حتی اگر ناشی از عدم وجود زمینه در میان مردم مبنی بر اجرای یکجا و دفعی حدود الهی باشد، باز وصف دشواری محرز است. لذا در این صورت احکام اسلامی باید آرام و گام به گام اجرا شوند. به عنوان مثال اگر دولتی اسلامی در میان مردمی تشکیل شد که سال‌های دراز زیر سلطه رژیم‌های اسلام‌ستیز بوده‌اند و روح اسلام از چنین جامعه‌ای رخت بر بسته باشد در چنین جایی نمی‌توان حدود اسلامی را مکرراً بر هر شراب‌خوار و زناکاری جاری کرد بلکه نیازمند گذشت زمانی است که بازمینه‌سازی‌های لازم فکری و تبلیغاتی و اجرایی، مردم را به سوی پذیرش نظام اسلامی و احکام عادلانه آن راهنمایی کرد. [۲۷۳: ۱۰۹]

نهایتاً باید گفت که تعطیل عمدی یا از سر غفلت و تساهل احکام الهی با عدم

امکان اجرا و اقامه آنها دو امر متفاوت است. غالباً جامعه دینی مادر بعضی دوره‌های پیشین با حالت اول روبه‌رو بوده و گاهی اوقات هم با حالت دوم.

۲. اندیشه فقهای متأخر در باب اقامه حدود

۱-۲. بررسی جایگاه اقامه حدود در پرتوسیاست جنائی مبتنی بر نظریه ولایت فقیه با اوج گرفتن مباحثات مربوط به میزان دخالت فقیه در حکومت و تلاش برای اجرای احکام الهی از طریق مجرای حکومت، به نوعی حکومت خاص و به عبارتی تشکیل دولت اسلامی خاص می‌رسیم که در مراحل تکاملی مختلف خود سیاست‌های جنائی متفاوتی را به خود دیده است.

به عبارتی در دوران فقهای متأخر، کم و بیش با حکومت‌هایی همچون قاجار و پهلوی روبه‌رو هستیم که تا حدودی چه به صورت استبدادی و یا دمکراتیک در رابطه با اقامه حدود الهی اعمال نوعی سیاست جنائی را آغاز کرده اند که گاهی با اندیشه فقها در این باب تعارض داشته از این رو بعضی از فقیهان با پذیرش نوع خاصی از سلطنت (مثلاً سلطنت مشروطه) به دنبال اجرای احکام الهی و اقامه حدود بوده اند.

به هر ترتیب به نظر می‌رسد به دلیل عدم شکل‌گیری کامل یک حکومت فراگیر اسلامی و مردمی در دوران فقهای متأخر نتوان تعریف خاصی از سیاست جنائی حاکم، در نظر و عمل ارائه داد.

از طرفی با توجه به سست بنیان بودن دولت‌های آن زمان و فقدان حکومت فقهی متکفل اجرای حدود، مدل سیاست جنائی بیشتر به صورت جامعه مرتبط با دولت قابل تفسیر است. یعنی در آن زمان پاسخ و واکنش در قبال بزه بیشتر جنبه ماهیت اجتماعی و غیر رسمی (غیردولتی) داشت. زیرا یا دولتی وجود ندارد که در این صورت شکل و صورت مداخله علیه جرم و اجرای مجازات اسلامی تقبیحی

و سرزنشی است یا مجنی علیه در اینکه خود به جای نهادهای دولتی و رسمی در پاسخ به جرم اقدام کند انگیزه زیادی دارد که یا به صورت دفاع شخصی است و یا اینکه جامعه مدنی از طریق گروه‌های حرفه‌ای و صنفی رفع اختلال‌های وارده به نظم عمومی را خود به عهده می‌گیرد. [۸۴: ۱۱] که در این مورد دقیقاً می‌توان به نحوه دخالت برخی فقها مانند مرحوم سید محمد باقر شفتی (ره) اشاره کرد که به عنوان یکی از فقهای زمان قاجار، شخصاً هفتاد حد اعدامی را اجرا کرد و حدود غیر اعدامی (مانند حد شرب خمر، سرقت، زنا، محصن و...) را نیز بسیار اجرا کرده است. [۱۴۵: ۳]^۵

دکترین جزائی فقهای متأخر ظاهراً نه تنها جواز اقامه حدود توسط فقیه را مفروض می‌داند بلکه با تأسیس حکومت ولایت فقیه به معنای تصدی امور حسبیه که اجرای حدود نیز یکی از آن موارد است این امر را یکی از ضروریات فقه شیعه محسوب می‌کند. [۵۹: ۱۰]

سابقه طرح جدی نظریات مختلف ولایت فقیه در کتاب البیع از زمان شیخ انصاری آغاز شد و به طور جدی توسط فقهای دیگر دنبال شد که مهم‌ترین آنها ولایت انتخابی مقیده فقیه، ولایت انتصابی عامه فقیه، ولایت انتصابی مطلقه فقیه می‌باشد و به نظر می‌رسد همه در وجود ولایت حسبیه برای فقها اشتراک نظر دارند. به این معنی که اگر حسبیه از اموری باشد که شارع راضی به ترک آنها نیست و اقامه حدود نیز یکی از این امور باشد پس همه به نحوی بر اقامه حدود در زمان غیبت

۵. نقل کرده اند زمانی که ایشان برای بار اول فردی را به سبب لواط محکوم به اعدام حدی کرد، به هر کس تکلیف کرد تا حکم را اجرا کند از پذیرش آن ابا کرد. لذا خود مرحوم سید محمد باقر شفتی برخاست و ضربتی زد که بر مجرم تأثیری نکرد. سپس شخصی برخاست و حکم را اجرا کرد. همچنین در مورد نظریات فقهی - استدلالی این عالم جلیل القدر، ک: شفتی اصفهانی، محمد باقر؛ رساله فی تحقیق اقامة الحدود فی هذه الاعصار التي غاب حجة الله عن الانظار. نسخه خطی دانشگاه تهران، ۹۹۶۹/۲ - فهرست ملی رشت از روشن، ۵۶ - فهرست اشکوری، ۱۲۶۰ و ۳۷۱۲.

معصوم اذعان دارند اگر چه نظرات مخالفی هم مبنی بر تحدید حدود این ولایت در زمان غیبت وجود دارد. [۲۹: ۴۱۱]

در این مورد دو اندیشه متفاوت وجود دارد.

۲-۱-۱. نظرات موافقین اقامه حدود در عصر غیبت

گذشته از اختلاف نظری که مروجین این اندیشه در انتخابی یا انتصابی بودن ولایت فقیه یا عامه فقیهان دارند غالباً اقامه حدود را در چهارچوب ولایت حسبه در شأن فقیه می‌دانند. حتی قائلین به نظریه ولایت انتصابی عامه فقها معتقد اند ولایت در حوزه امور عمومی، مصالح اجتماعی مسلمانان و مسائل حکومتی عام است. [۹۵: ۱۰] بنابراین حکومت و قدرت یکی از ابزارهای برقراری نظم و اعمال مجازات‌هاست پس اجرای مجازات‌های اسلامی در حیطه قدرت و ولایت فقیه است.

۲-۱-۱-۱. نظر صاحب جواهر (ره)

ایشان معتقد به وجود اجماع بر سر جواز اقامه حدود در زمان غیبت برای حکام است که در اجرای این امر قائم به اذن ائمه هستند. لذا این اجماع رانمی‌توان رها و به اخبار واحد رجوع کرد.

همچنین ایشان مسأله اقامه حدود را از مبحث ضرب و جرح ناشی از امر به معروف و نهی از منکر جدا کرده اند و معتقد اند مطلوبیت شرعی حدود به دلیل ذات حد است. چون حد یک حکم شرعی است که متعلق به منصب امامت است.

در مورد اقامه حدود (در زمان غیبت) بر زن و فرزند سه نظریه جواز، عدم جواز و قول مشهور را مبنی بر تردید در مسأله بیان کرده و سرانجام خودشان عقیده

۶. جهت اطلاع بیشتر از نظرات معتقدین به این نظریه ر. ک: اراکی، شیخ محمدعلی؛ المکاسب المحرمه، انتشارات در راه حق، قم ۱۴۱۳ هـ، ص ۹۴ و مجلسی، محمدباقر؛ مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول، ج ۱ تحقیق؛ رسولی، سیدهاشم؛ تهران، صص ۱۵۱-۱۴۹ و ۲۲۷-۲۲۱ همچنین ج ۲۴، صص ۲۷۵-۲۷۴.

دارند که اجرای حدود در زمان غیبت برزن و فرزند جایز نیست. [۳۸۹، ۳۸۶: ۴۲] ظاهر این فتوای ایشان به نوعی ناشی از تغییر زمانه و در واقع حاکی از بسط ید فقها در دخالت در امور اجتماعی است.

ایشان در اثبات منصب اقامه حدود و اجرای مجازات‌های اسلامی برای فقها به مقبوله عمر بن حنظله، ابن ابی خدیجه، توفیق شریف و روایت فانهم خلیفتی علیکم استناد جسته بیان می‌دارند این مقام فقط مقام صدور حکم توسط فقیه نیست بلکه اجرای حکم هم به ایشان اعطا شده است.

این استدلال به نفس حکم اقامه حدود برمی‌گردد نه جواز یا عدم جواز آن برای فقها. لذا ایشان در این مورد معتقد است که تعطیل اقامه حدود و عدم جلوگیری از وقوع جرائمی همچون شرب خمر، زنا و سرقت به واسطه اعمال مجازات‌های مخصوص آنها باعث فزونی و انتشار محارم (جرائم) و مفاسد می‌شود و در نظر شارع نیز آنچه مطلوبیت داشته ترک همین محارم و جرائم است. و از طرفی برای اقامه حدود چه در زمان معصوم و چه در زمان غیبت ایشان، مقتضی که همان امکان انتشار مفاسد است موجود می‌باشد. [۳۹۵: ۴۲]

در یک مقایسه اجمالی میان نظرات ایشان و اندیشه برخی از حقوق‌دانان کیفری سده‌های گذشته می‌توان گفت که اقامه حدود الهی از این زاویه تا حدودی با هدف سودمندی مجازات از نظر حقوق عرفی مطابقت دارد. [۲۷۶: ۷] یعنی به وسیله اعمال کیفرهای حدی هم دیگران مرعوب شده و به دنبال ارتکاب جرائمی همچون زنا، شرب خمر و سرقت نخواهند رفت (پیش‌گیری عمومی) و هم خود مجرم از ارتکاب جرم جدید خودداری می‌نماید (پیش‌گیری فردی). در مجموع صرف نظر از تطبیق استدلال عقلی صاحب جواهر (ره) مبنی بر لزوم اجرای حدود الهی، با منطوق نظرات طرفداران مکتب کیفری کلاسیک باید گفت به نوعی این اندیشه‌ها متمایل به اندیشه‌های «فایده اجتماعی» در باب مجازات است.

از دیگر سواز آنجا که ایشان حکمت ترویج مجازات‌های اسلامی را مربوط به مکلفین و شهروندان جامعه اسلامی می‌داند باید چنین پنداشت که شاید همان مبنای اولیه‌ای که موجب شکل‌گیری نظریه قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو در مقابله با جرم و اعمال مجازات بوده است در ارائه این نظریه از سوی صاحب جواهر (ره) - که حکمت اولیه لزوم اقامه حدود، وجود و حضور خود مکلفین است - نیز دیده می‌شود.

مرحوم صاحب جواهر (ره) در مورد خصوصیات مجری حدود افزوده اند که این فرد کسی نیست جز مجتهد مطلق جامع شرایط، و این نظریه را اجماعی دانسته و معتقد است که حتی جایز نیست مجتهد متجزی اجرا و اقامه حد را به عهده بگیرد چون صحت عملش به ظنش می‌باشد و از طرفی این گونه اجتهاد در مقبوله عمر ابن حنظله مندرج نیست. [۳۳۹، ۴۰۰: ۴۲]

۲-۱-۱. نظریه حضرت امام خمینی (ره)

امام خمینی (ره) برخلاف فقهای متقدمش احکام اسلامی را بیشتر در بوته عمل محک زد. به عبارتی ایشان با تشکیل حکومت اسلامی دست به ارائه نوعی الگوی سیاست جنائی زد که بیشتر به مدل دولت - جامعه لیبرال شبیه است.

در این مدل دولت همه جهت‌گیری‌ها، کنترل و نیز اعمال کلیه پاسخ‌های پیش‌گیرانه و سرکوبگرانه به پدیده مجرمانه را به عهده نمی‌گیرد بلکه بخشی از آن را به جامعه مدنی وامی‌گذارد. [۱۱: ۶۹] چنانچه مثلاً در جامعه مادرزمینه مبارزه با جرائم حدی، هم‌زمان، پاسخ و واکنش جامعه در قبال چنین جرائمی - و در مراحل مقدماتی ارتکاب - به صورت امر به معروف و نهی از منکر، پذیرفته شده و حتی این نوع از دخالت مردمی و غیر دولتی در مقابل انحرافات و جرائم را به عنوان اصلی از اصول قانون اساسی بیان داشته است.^۷

البته حضرت امام (ره) معتقد اند که حتی در صورت عدم موفقیت فقها مبنی بر تشکیل حکومت اسلامی باز هم منصب ولایت از آنها ساقط نمی‌شود. [۴:۳۳] پس ایشان اولاً قائل به اندیشه وجوب اجرای احکام شریعت به خصوص حدود الهی در زمان غیبت هستند. ثانیاً، اینکه امام لفظ در حد امکان را در مورد اجرای حدود به کار برده اند که ناشی از یک بینش حداکثری است یعنی تا آنجا که شرایط، زمینه‌ها و ابزار اجازه می‌دهد باید حدود اجرا شود. ولی در صورتی که اعمال و اجرای حداکثر حدود ممکن نبود آن وقت وجوب در همان حد امکان، متعین می‌شود.

برخی از فقهای معاصر پس از شمارش مناصب سه گانه افتاء، قضا و حکم میان مردم و ولایت برای فقیه زیر عنوان المراتب السبعة فی ولایة الفقیه مورد سومی را که می‌شمارند عبارت است از: **الولاية علی اجراء الحدود...** [۴۱:۴۴۶] به این ترتیب با گنجانیدن ولایت اجرای حدود تحت عنوان ولایت، همچون حضرت امام (ره) به نوعی اجرای حدود را منوط به وجود قدرتی همچون ولایت فقیه دانسته‌اند. سپس در بیان وجوب اقامه حدود و اعمال مجازات‌های اسلامی پنج استدلال را ارائه داده‌اند:

اول: اینکه علت تشریع حدود به حکم عقل و به تناسب حکم و موضوع، مشخص است و همچنین تصریح بعضی از روایات در بیان علل تشریع این مجازات‌ها دلالت بر اجرای آنها دارد مانند حد زنا برای جلوگیری از تداخل نسل و حد شرب خمر برای نهی از آن و حد سرقت جهت حفظ اموال. بنا بر این از آنجا که این علل در زمان غیبت امام (ع) نیز باقی‌اند پس تعطیل این حدود باعث ایجاد مفسد عظیم و موجب اختلال در نظام اجتماعی است لذا دلیلی برای تعطیلی آنها وجود ندارد چرا که علت حکم هنوز نیز موجود است و از طرفی اجرای حدود از اموری نیست که دایره مدار حضور حضرت ولی عصر (عج) باشد.

دوم: اطلاق آیات حد جلد و قطع که ظاهر آنها دال بر وجوب اقامه‌شان در هر زمانی است.

سوم: عمومات ادله‌ای مانند مقبوله عمر بن حنظله و توقیع مبارک و روایت حفص بن غیاث که دلالت بر اجرای حدود توسط فقهای عظام دارد حاکی از وجوب اجرای آنها نیز هست. [۴۱:۴۷۲]

چهارم: اینکه اجرای حدود با مسأله قضاوت در بسیاری از موارد ملازمه دارد (هم حق ۰۰۰ و هم حق الناس) لذا بسیار بعید است که از قاضی، اثبات حق بدون اجرای آن خواسته شود چرا که اولی (قضاوت) مقدمه دومی (اجرای حق) است و مقدمه بدون ذی‌المقدمه فایده‌ای ندارد. [۴۱:۴۷۲]

عده‌ای دیگر از فقهای معاصر با تقویت نظرات و ادله فوق، با اعتقاد به اینکه دومین مرتبه از مراتب نهی از منکر، اجرای حدود است، قائل به جواز اقامه حدود در عصر غیبت برای فقها شده‌اند. چرا که معتقد اند فلسفه و حکمت تشریح احکام حدود در عصر حضور و غیبت یکسان و ثابت است. [۳۲:۳۰۰، ۲۹۸]

۲-۱-۲. بررسی قول اجماع در «جواز» یا «وجوب» اقامه حدود برای فقها در

عصر غیب

استناد به اجماع که هم در استنباطات فقهی متقدمین و هم متأخرین به چشم می‌خورد به نظر می‌رسد، کمتر با توجه به شرایط و مقتضیات زمان و مکان مورد استناد قرار گرفته است و در واقع در تجزیه و تحلیل دلایل دیگری چون کتاب و سنت به کارگیری حجیت آنها، جدیت کم‌تری به کار رفته و این در حالی است که حتی از کلام بعضی از دانشمندان اصولی چنین برمی‌آید که اجماع را یک دلیل عملی نشناخته‌اند و به آن به عنوان منبعی مستقل در فقه توجه نداشته‌اند. [۱۹:۸۰]

و چنانچه بعضی از نویسندگان [۵:۸۱] ادعا کرده‌اند از دیدگاه شیخ اعظم (ره) اجماع در صورتی قابل استناد است که یا به سبب آن علم عادی (ظن) به رأی امام

یا مدرکی برآمده از آن حاصل شود و یا با کشف شواهد و قرابتی هم‌سو با مفاد اجماع، فقیه به نظر شارع دست‌رسی پیدا کند.

امروزه حتی برخی از فقهای عظام معتقد به عدم جواز صدور فتوا بر اساس اجماع برای مجتهد شده‌اند.

به این ترتیب، به نظر می‌رسد استفاده از دلیل اجماع در اثبات جواز یا وجوب و یا حتی عدم جواز اقامه حدود، (فی نفسه) در عصر غیبت و برای فقها چندان مستند قوی‌ای نباشد. چرا که نظر دادن در مورد جواز یا عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت، فقط با توجه به اجماع و بدون در نظر گرفتن شرایط و زمینه‌های اجرای احکام، تمکن فقها، وجود یا عدم وجود حکومت دینی، لزوم و یا عدم لزوم تحقق جامعه دینی و... نوعی استنباط ناقص از احکام می‌باشد.

۱-۲-۳. نظرات منتقدین جواز اقامه حدود در عصر غیبت

به نظر می‌رسد مبنای تقسیم‌بندی فوق به نحوه نگرش فقها نسبت به دایره تأثیرگذاری ولایت فقیه برمی‌گردد. به عبارتی فقهای گروه اول که نظرات آنها را مبنی بر جواز اقامه حدود در عصر غیبت (و حتی وجوب آن) بررسی کردیم از ادله فقهی، نحوه خاصی از حکومت در زمان غیبت معصوم را استنباط کرده‌اند که منتهی به صدور حکم جواز یا وجوب اقامه حدود شده است. اما فقهای دسته دوم غالباً کسانی هستند که از ادله فقهی نحوه حکومت خاصی را استنباط نکرده‌اند و از جانب شارع افراد خاصی را جهت حکومت منصوب نمی‌دانند به این ترتیب اینان را یا باید قائل به ولایت فقیه در امور حسبیه دانست یا جواز تصرف فقیه در امور حسبیه به عنوان قدر متیقن. البته امور حسبیه غالباً شامل مواردی است که شارع راضی به ترک آنها نیست که از جمله آنها اجرای حدود الهی است.

در هر حال ظاهراً هر دو گروه تصرف فقیهان در امور حسبیه را جایز می‌دانند. اما گروه اول مستند شرعی برای تصرف را عنوان ولایت فقیه می‌دانند ولی گروه

دیگر چون ولایت را فقط از آن رسول الله می‌دانند، جواز تصرف فقیه را مثلاً در اجرا و اقامه حدود از باب قدر متیقن دانسته‌اند یعنی اگر دیگرانی برای اقامه این امور نبودند شخص فقیه قدر متیقن موجودین است و باید او به این امر مبادرت نماید و در هر صورت دلیل امر این است که فقیهان چه در امور حسبیه و چه خارج از آن فاقد ولایت شرعیه هستند. [۳۶: ۱۰]

از این رو فقهای هم چون آیت... سید احمد خوانساری، سید ابوالقاسم خویی و سید محسن حکیم صاحب دیدگاه دوم هستند که با بررسی نظرات بعضی از آنها اختلاف دیدگاه موافقین و منتقدین بهتر روشن خواهد شد.

۲-۱-۳. نظر آیت... سید احمد خوانساری (ره)

ایشان یکی از کسانی است که نظر خود را مبنی بر عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت توسط کسی جز امام، صراحتاً بیان کرده‌اند و حتی معتقدند در سخنان عده‌ای نیز در این مورد ادعای اجماع شده است. [۴۱۱: ۲۹]

ایشان با مردود دانستن دلالت مقبوله عمر بن حنظله بر جواز اقامه حدود توسط فقها در زمان غیبت، دو امر را متذکر می‌شوند: اولاً امر اقامه حدود از زیر عنوان امر به معروف و نهی از منکر خارج است. نتیجه این امر چنین است که وقتی اقامه حدود را یکی از موارد امر به معروف و نهی از منکر ندانستیم پس اطلاقات و عمومات و از طرفی اجماع مذکور در کلام فقها مبنی بر نسبت دادن این امر (امر به معروف و نهی از منکر) به غیر فقها شامل اقامه حدود نمی‌شود چرا که اقامه و اجرای حدود زجر و مجازاتی است که اعمال آن فقط مخصوص نبی، ائمه و منصوبین خاص آنهاست. ثانیاً از خبر حفص بن غیاث نمی‌توان جواز اقامه حدود را استنباط کرد. چرا که نمی‌توان گفت قاضی من الیه الحکم است. پس اوست که حد را جاری می‌سازد چون شأن قضاوت و صدور حکم از سوی قاضی ذاتی نیست بلکه از طرف معصوم جواز صدور حکم و قضاوت برای او صادر شده است. به علاوه سند این روایت

قابل بررسی و نقض است.^۸

همچنین ایشان با اذعان به اینکه در مقبوله ابی خدیجه نیز، نظر به محاکمات است، دلالت آن را بر جواز اقامه حدود توسط فقها رد کرده و معتقد است این روایت فقط در مقام بیان این مطلب است که محاکمه و قضاوت را به که بسپارید. [۲۹:۴۱۲]

سپس ایشان در ادامه نقد و بررسی دلالت روایات مذکور، با بیان این سخن صاحب جواهر (ره) که حکمت اجرا و اقامه حدود به اقامه کننده اش بر نمی‌گردد بلکه به مستحق اجرای آن که گروهی از مکلفین [مجرم] هستند برمی‌گردد بنابراین چاره‌ای جز اقامه حدود به طور مطلق (چه در زمان حضور امام و چه در زمان غیبت) نیست، دست به یک مناقشه عقلی و تحلیلی زده و بیان می‌دارند که با این وجود ممکن است گفته شود اقامه حدود در هر عصری واجب و لازم است بدون اینکه نیاز و حاجتی به نصب از سوی فقیه باشد. لذا قبل از صدور مقبوله و مشهوره عمر بن حنظله و ابی خدیجه و صدور توقیع شریف اقامه حدود (به عنوان یک امر عقلایی) واجب بوده است. از این رو آنچه واجب است تصدی و پذیرفتن مسؤلیت این کار توسط مؤمنین عادل است و حتی اگر آنها نبودند فساق به این کار اقدام خواهند نمود.

در نهایت ایشان به تبعیت از قول حضرت علامه (ره) در مختصر النافع، [۲۳:۱۱۵]

رای نهایی خود را چنین بیان می‌فرمایند که:

«بعید نیست که بگوئیم این امر از امور مخصوصه معصومین یا منصوبین خاص از طرف آنهاست مانند جهاد با کفار [جهاد ابتدایی] که برای غیر ائمه و غیر منصوبین از سوی آنها جایز نیست.» [۲۹:۴۱۲]

از مجموع نظراتی که از سوی ایشان مطرح می‌شود اولاً دقت خاص ایشان در

۸. بعضی از فقها در پاسخ به اشکالات فوق جواب‌هایی داده‌اند که در این مورد می‌توان به کتاب «الامر بالمعروف والنهی عن المنکر» اثر خرازی، محسن؛ صص ۱۷۵ تا ۱۸۸ مراجعه کرد.

روایات مذکوره از حیث دلالت و اوضاع و احوال حاکم بر زمان صدور، قابل توجه است. ثانیاً نوعی تحلیل عقلایی در بحث جواز یا عدم جواز اقامه و اجرای مجازات‌های اسلامی توسط فقیه، از سوی ایشان ارائه شده که به نوعی حکایت از عدم پذیرش نحوه حکومت خاصی توسط فقها در زمان غیبت، از سوی ایشان دارد. چرا که قبلاً گفتیم در صورتی که بخواهیم حدود الهی را به طور جدی در مقابله و مبارزه با مفاسد به کار بسته و اجرا کنیم نیاز به نوعی تمکن و قدرت و حتی حکومت داریم تا بتوانیم یک نظام مدبرانه و قطعی الاثر در مقابل چنین جرائمی، برپا کنیم. به علاوه یکی دیگر از فقها که اعتقاد راسخ به عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت برای فقها دارد، محقق قمی (ره) است که معتقد است این کار فقط وظیفه امام است. [۹۷: ۲۰]

۲-۱-۳-۲. نظر آیت... خوبی

ایشان نیز یکی از کسانی است که قائل به جواز تصرف فقیه از باب قدر متیقن است و با محصور دانستن جواز تصرف در امور حسبیه برای فقهای عادل از باب قدر متیقن و جواز آن برای مؤمنان عادل در صورت فقدان یا عدم بسط ید فقها معتقد اند که در هر حال در باب حدود و تعزیرات با وجود فقیه، گرفتن اذن از ایشان برای تصدی در این امور واجب است چرا که برای کسی جایز نیست که به دیگری ظلم کند مگر در مواردی که جواز آن به واسطه یک دلیل ثابت شده باشد. پس چون شکی در این نیست که مجازات بدون اذن از مصادیق بارز ظلم است لذا در تجویز مجازات باید حتماً جواز شرعی از سوی شارع وجود داشته باشد. [۵۰: ۳۱]

اضافه بر این ایشان، نظر گروه اول یعنی موافقین جواز یا وجوب اقامه حدود در عصر غیبت که آیات حدود را مطلق می‌پنداشتند، مخدوش دانسته و معتقد اند که تمامی این آیات مقید به روایات هستند.

از مجموع نظرات منتقدین اقامه حدود چنین به دست می‌آید که تمامی اینان

قائل به ولایت عامه و مطلقه فقیه نبوده و دخالت فقیه در امر اقامه حدود را فقط از باب قدر متیقن می‌دانند. از طرفی از درون اندیشه‌های منتقدین نهایتاً دو نظریه عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت و جواز آن به دست می‌آید که نظر اول متعلق به فقیهانی همچون آیت‌ا... خوانساری و محقق قمی است و نظر دوم نیز از فقهای همچون آیت‌ا... بروجردی، خویی و گلپایگانی (ره) صادر شده است.

۲-۲- بررسی وجوب یا جواز مسأله

یک طرف مسأله مربوط به وجوب یا جواز نفس موضوع اقامه حدود است. به عبارتی این سؤال مطرح است که آیا مبارزه با جرائم در قالب اقامه حدود و به عنوان امری که از سوی شارع مورد توجه قرار گرفته است، واجب است یا خیر؟

از دیگر سوی، بررسی وجوب یا جواز اقامه مجازات‌های اسلامی برای فقها نیز می‌تواند مورد کنکاش قرار گیرد. وجوب یکی از احکام پنج‌گانه تکلیفی است که در برابر حرمت، استحباب، کراهت و اباحه قرار می‌گیرد و عبارت است از اراده مؤکدی که در نفس مولا حاصل شده و به فعل مورد نظر او تعلق گرفته باشد و به تعبیر دیگر می‌توان این امر انتزاعی را از طلب لفظی یا غیر لفظی مؤکد انتزاع کرد. [۱۷: ۳۷۱]

۲-۲-۱- وجوب یا جواز نفس الامری اقامه حدود

برخی از فقهای معاصر نه تنها تصور صدور حکم جواز برای برپایی مجازات‌های اسلامی را مردود دانسته‌اند، بلکه معتقد اند کسانی هم که تعبیر به جواز اجرای حدود کرده‌اند منظورشان جواز به معنای اعم است. سپس با توجه به مجموعه آیات و روایات مربوطه اذعان می‌دارند که حکم اجرای حدود از احکامی است که امر آن فقط دوران بین وجوب و حرمت دارد و جواز به معنای اباحه در آن قابل تصور نیست. [۴۱: ۲۷۴]

همچنین اگر اقامه حدود را نتیجه قضاوت بدانیم و از آنجا که قضاوت واجب

عینی یا کفایی است پس حکم اقامه حدود نیز مانند قضاوت یا واجب کفایی است یا عینی و علاوه بر این به نقل از برخی از فقهای دیگر عنوان شده که ظاهر سخنان معتقدین به ثبوت ولایت، دلالت بر وجوب این مسأله دارد به این دلایل که اولاً اوامر مربوط به اقامه حدود اطلاق دارند و از طرفی ترک اجرای حدود منجر به انتشار مفاسد است و ثالثاً ظاهر اجماع مرکب دال بر وجوب بودن حکم مسأله است.

۲-۲-۲. حکم وجوب یا جواز اقامه حدود توسط فقها

۲-۲-۲-۱. جواز: غالباً در بررسی این مسأله دو اصطلاح وجوب و جواز را توأمان به کار برده اند. که البته با توجه به دقت‌های ظریفی که در مورد متولی اقامه حدود شده و لزوم فقیه بودن یا نبودنش، تولیت این مقام از باب قدر متیقن برای فقها یا حتی برای سایر مردم... ایجاب می‌کند که دو اصطلاح جواز و وجوب را در اینجا یکسان ندانیم.^۹

اما در مورد وجوب این مسأله چند استدلال شده که به شرح ذیل است:

اول: به دلیل وجود ملاک؛ آن عبارت از در نظر گرفتن مصلحت عامه مردم از سوی شارع است که جهت نظم امور و دفع فساد و عدم شیوع زشتی‌ها و سرکشی میان مردم، اعمال این مجازات‌ها را واجب کرده است که این ملاک هم در زمان حضور و هم در زمان غیبت امام معصوم وجود دارد. [۸۲: ۳۴]

دوم: اطلاق اوامر وارده در قرآن مبنی بر اجرای بعضی حدود (تکلیف به اجرای حدود در آیات کریمه به صورت عام مجموعی است نه عام استغراقی)؛^{۱۰} که این

۹. حکم جواز دو نوع است: جواز بالمعنی الاخص زمانی است که می‌توانیم موضوعی را که مورد حکم جواز قرار گرفته انجام دهیم یا ندهیم. اما جواز بالمعنی الاعم زمانی است که حکم جواز در مقابل حرمت قرار می‌گیرد و مراد از آن وجوب است.

۱۰. در عام مجموعی، مجموع افراد موضوع در نظر گرفته می‌شود به گونه‌ای که اگر همه افراد امثال شوند یک اطاعت محقق شده و اگر یک مورد ترک و بقیه امثال شوند در آن صورت اصلاً اطاعتی صورت نگرفته

اطلاق شامل همه افراد جامعه است و این امر فقط مخصوص امام نیست. [۸۲: ۳۴] البته با توجه به مجموعه سخنانی که به خصوص در بخش دوم گذشت تفسیر این اطلاق فقط نسبت به فقهای واجد شرایط جایز است و تسری آن به بقیه مسلمین موجب ترویج هرج و مرج در امر دادگستری و اعمال مجازات‌ها خواهد شد.

اگر چه برخی از فقها به طور جدی در صدد اثبات ولایت اجرای حدود برای مردم عادی (با وصف اهل خبره بودن) برآمده اند، [۴۶۳: ۳۳] اما ادعای تقیید آیات مربوط به حد سرقت و زنا توسط برخی روایات نیز پشتوانه دیگری است برای آنچه در بالا بیان کردیم.

۲-۲-۲. عدم جواز: در مورد عدم جواز اقامه حدود توسط فقها چند دلیل روایی ارائه شده که مهم ترین آنها عبارت است از:

روایت مذکور از کتاب جعفریات: لا یصح الحکم ولا الحدود ولا الجمعه الا بیامام.

روایت دعائم الاسلام: لا یصح الحکم ولا الحدود ولا الجمعه الا بامام عدل. [۴۳: ۱۳] روایت ابان ابن تغلب: در این روایت از سوی خداوند دو خون حلال دانسته شده و حکم کردن در مورد آنها منوط به ظهور حضرت ولی عصر (عج) شده است. به عبارتی جز امام کس دیگری نمی تواند در این موارد حکم صادر کند. به نظر می رسد ظاهر این روایت بیش از اینکه بر جواز یا عدم جواز اقامه حدود دلالت داشته باشد بر جواز یا عدم جواز قضاوت در حدود... تأکید دارد. [۲۸: ۱۹]

۲-۳. طریقت یا موضوعیت حکم اقامه حدود

اینکه حکم اقامه حدود، جواز است یا وجوب، منتج از فرایند صدور فتواست.

→ است. عام استغراقی نیز عامی است که در آن حکم شامل همه افراد عام به صورت مستقل می شود به گونه ای که هر فرد به تنهایی موضوع برای حکم مزبور است و به ازای هر حکم عصیان یا امتثال خاص

منظور می شود. [۴۴۱: ۱۷]

فتوا نیز مجرد اخبار از دستور خداوند متعال است به اینکه مثلاً دستور الهی در فلان قضیه چنین است. پس فتوا خبری است که طبیعاً در آن احتمال صدق و کذب وجود دارد. اما حکم، از باب انشاست که احتمال صدق و کذب در آن راه ندارد و غالباً شامل انشای آزادی و تهرئه یا الزام طرف دعوی (به مال یا کیفر و...) است به گونه‌ای که صلاح معیشت بندگان اقتضا می‌کند. اما منصب فتوایم مصالح معاش و هم مصالح معاد است. [۱۲:۷]

به این ترتیب باید گفت که مسأله اقامه حدود در عصر غیبت، منجر به صدور فتوا در این زمینه شده است. به عبارتی حکم جواز یا وجوب اقامه حدود در عصر غیبت برای حفظ جامعه از شرمفاسد و یا حکم جواز اقامه این حدود برای فقها، یک فتواست و نه حکم. از این روست که در این مورد از متقدمین، ابن زهره و ابن ادریس و از متأخرین آیت‌ا... خوانساری فتوا به عدم جواز اقامه حدود برای فقها در عصر غیبت داده اند. در هر حال می‌خواهیم ببینیم آیا اجرای مجازات‌های حدی به عنوان یک فتوا، موضوعیت دارد یا طریقت؟

طریق یعنی راه و راه وسیله وصول به مقصد است یعنی خودش مقصد نیست و اصالت ندارد. اما اصطلاح موضوعیت مفهومی ضد مفهوم طریقت را تداعی می‌کند یعنی اگر چیزی موضوعیت داشته باشد به این معنی است که آن چیز هدف و مقصد است. [۱۳:۱۵] در مورد اقامه حدود و لزوم اجرای آن در عصر غیبت، اگر ما معتقد به صرف اجرای مکانیکی مجازات‌های حدی، بدون در نظر گرفتن نتیجه و تأثیر آنها در جامعه باشیم قائل به موضوعیت اقامه حدود در عصر غیبت شده‌ایم؛ اما اگر معتقد باشیم که هدف و فلسفه تشریح چنین کیفرهایی عبارت از توحیدی کردن و جهت دادن جامعه در طریقه صلاح و سداد است که به عنوان آخرین حربه به کار می‌رود، آنگاه عقیده طریقت این گونه مجازات‌ها را ترویج کرده‌ایم. به نظر می‌رسد در هر صورت برای قضاوت در مورد چنین امری، ناگزیر باید به فلسفه

تشریح مجازات‌های حدی و تأثیر دادن دیدگاه‌های معرفت‌شناختی و تجربی در فرایند فتوا توجه داشته باشیم و آنگاه طریقت یا موضوعیت آنها را با این مبنا محک بزنیم. چرا که به گفته مرحوم آخوند خراسانی (ره) اگر مصلحت اصلی در خود وضع و جعل این احکام باشد و نه اعمال آنها، [۳۰۹: ۲۸] آنگاه اصرار بر موضوعیت داشتن این مجازات‌ها تا حدودی محل تردید است.

همچنین با توجه به کثرت دستورهای اخلاقی که اسلام از قبل از تولد انسان تا دوران بزرگسالی او صادر کرده است و همچنین دقت و توجه به علل وقوع جرم در اسلام، همگی حاکی از این است که اولاً اجرای مجازات و اقامه حد، آخرین مداواست و ثانیاً طریقه‌ای است برای درمان فرد بیمار (مجرم) و جامعه‌ای که در معرض خطرات او قرار دارد.

نحوه برخورد ائمه اطهار همچون علی (ع) با متجاوزین به حدود الهی، مانند زنی که به واسطه اضطراب زنا کرده بود و یا جوانی که مرتکب زنا شده بود و علی او را با خواندن چند آیه از قرآن بخشید، هم حکایت از طریقت داشتن این مجازات‌هاست.

نتیجه‌گیری

اقامه حدود در عصر غیبت شامل مجموعه‌ای از تلاش‌های نظری و عملی در جهت حفظ جامعه از گزند مفاسد است. اگر بپذیریم که دین با مجموعه تعالیم و برنامه‌هایش، تعالی، تکامل و پرورش ملکوتی انسان را دنبال می‌کند پس مجازات‌های اسلامی نیز به عنوان جزائی از احکام شریعت، طریقت داشته و راهی برای تعالی است.

در حقوق جزای اسلامی، مبنای کیفر اراده الهی است اما حکمت ربوبی مقتضای تشریح مجازات‌ها بر طبق عدالت است و معیار این عدالت، مصالح و

مفاسد واقعی انسان است.

از دیگر سوانسان از یک سری حقوق و ارزش‌های ثابتی برخوردار است که شامل حفظ جان، مال، عقل، نسل و دین می‌شود. هر هجمه‌ای که نسبت به این حقوق و ارزش‌های ثابت صورت گیرد و با شرایط خاص خود در محدوده حدود الهی بگنجد، از سوی شارع با مجازات اسلامی مورد پاسخ قرار می‌گیرد. این ارزش‌های پنج‌گانه فلسفه و مبنای تشریح مجازات‌های اسلامی را مشخص می‌کنند. از این رو فقها و اندیشمندان مسلمان باید با توجه به اهداف مجازات‌ها که شامل اصلاح، تلافی، ارعاب، جلب رضایت مجنی علیه و جبران خسارت‌های اوست کیفرهای اسلامی را با توجه به اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها مقرر کنند.

آنچه گفته شد مستلزم وجود نوعی حکومت، قدرت و یکپارچگی جامعه دینی است. چرا که یکی از مشکلات عظیم جامعه مسلمانان همواره نابرخورداری از یک نظام و سیستم حکومتی با ثبات بوده تا بتواند در پرتو آن سیاست‌های کیفری سنجیده و متناسب با احکام شریعت را تدوین کند.

از مجموعه آیات و روایاتی که در مورد اقامه حدود عنوان شده برداشت‌های متفاوتی می‌توان داشت چنانکه با توجه به لسان روایت مربوط، اجرای موردی احکام حدود را باید با توجه به شرایط ارتکاب جرم حدی و ویژگی‌ها، شخصیت مجرم و همچنین میزان تأثیرگذاری یا عدم آن در اجتماع در نظر گرفت. در هر حال روایاتی که در این زمینه مورد اشاره قرار گرفته چنین بیانی را القا می‌کنند که حدود باید اجرا شوند اما این به معنای پافشاری بر اجرای آنها بدون توجه به وضع فرد و جامعه نیست بلکه منظور رسمیت داشتن این‌گونه مجازات‌ها در جامعه است که این امر خود به خود به معنی خاصیت ارعاب و ترسانندگی مجازات‌هاست که منجر به نوعی پیش‌گیری عمومی و خصوصی از وقوع

جرایم حدی می شود.

از ظرفی روایاتی که دال بر بزه پوشی مجرمین به خصوص در مورد جرائم جنسی (زنا، لواط و...) و روابط نامشروع است ما را بر آن می دارد تا در مواردی که به ویژه در جوامع امروزی، وقوع این جرائم از فراوانی برخوردار است، خود وسیله تبلیغ و کاستن از قبح آن در اجتماع نشویم. البته شکی نیست که هر جامعه‌ای برای حفظ ارزش‌های ثابت انسانی و جلوگیری از هرج و مرج، اصل مجازات مجرمین را نادیده نخواهد گرفت اما مهم این است که اعمال این گونه مجازات‌ها از اصول ضروری بودن، سودمندی و... تهی نباشد.

سخن دیگر اینکه یکی از دلایل عدم پیشرفت مباحث مربوط به اقامه حدود در عصر غیبت، عبارت از عدم دستیابی فقها به حکومتی دینی و مستقل بوده است. فقها در یک دوره طولانی قبل از انقلاب شکوهمند اسلامی، معمولاً با توجه به سؤالات مکلفین که معمولاً کمتر توأم با درون مایه‌های اجتماعی - سیاسی بود، به پاسخ‌گویی و ارائه طریق در مسائل می پرداختند، اما با پیروزی انقلاب اسلامی و مبنا قرار گرفتن احکام شریعت به عنوان یک سیستم حکومتی، حوزه اجتهادی فقها بسط و گسترش یافت و انتظار می رفت تا در پرتو ظهور و بروز چالش‌های جدید، تلاش‌های مضاعفی به خصوص در زمینه ارائه یک سیاست کیفری مستدل، معتدل و در عین حال کارا، صورت گیرد. مع الوصف به دلیل سرعت عمل ناشی از امواج انقلاب و بعضاً پافشاری بر شدت برخی مجازات‌ها و بی‌برنامگی در حوزه سیاست جنائی و اعمال بسیاری از مجازات‌های بدون بررسی و تحلیل تأثیر فردی و اجتماعی آن و توجه کم قانون‌گذار به پیش فرض‌های جامعه‌شناسانه و جرم‌شناسانه، تصویر شتابزده‌ای را از نظام عدالت کیفری اسلام ارائه کرده است. انتظار این است که حکومت اسلامی را صرفاً به عنوان مجری احکام جزائی اسلامی ندانیم و با ایجاد زمینه‌هایی چون عدالت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و

تبیین حکمت و فلسفه تشریح مجازات‌ها، همچنین کارآمد کردن سیستم مدیریت عدالت کیفری بتوانیم چهره زیننده‌ای از احکام شریعت ارائه دهیم.

منابع

۱. بررسی اجمالی چگونگی ارتباط بین جمعیت و امنیت اجتماعی؛ سازمان عقیدتی سیاسی نیروی انتظامی، بی تا.
۲. تقوی، سیدمرتضی؛ مفهوم جامعه دینی؛ مجله نقد و نظر، سال سوم، شماره ۲ و ۳.
۳. تنکابنی، محمد؛ قصص العلماء؛ انتشارات علمیه اسلامی، بی تا.
۴. خمینی، روح الله [امام خمینی]؛ شؤون و اختیارات ولی فقیه؛ وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول ۱۳۶۵.
۵. رضایی، حسن؛ نقش مقتضیات زمان و مکان در حقوق کیفری اسلامی؛ دانشگاه امام صادق (ع)، پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، ۱۳۷۵.
۶. سروش، عبدالکریم؛ فربه تر از ایدئولوژی؛ تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.
۷. شامبیاتی، هوشنگ؛ حقوق جزای عمومی؛ تهران، انتشارات ویستار، ۱۳۷۲، جلد ۲.
۸. طباطبایی مؤتمنی، منوچهر؛ آزادیهای عمومی و حقوق بشر؛ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۹. عقیقی بخشایشی؛ فقهای نامدار شیعه؛ قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ دوم ۱۳۷۲.

۱۰. کدیور، محسن؛ نظریه‌های دولت در فقه شیعه؛ نشرنی، چاپ اول ۱۳۷۶.
۱۱. لازرژ، کریستین؛ سیاست جنائی؛ نجفی ابرندآبادی، علی حسین؛ نشر یلدا، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۱۲. محمدی گیلانی، محمد؛ قضا و قضاوت در اسلام؛ انتشارات المهدی، چاپ چهارم، ۱۳۶۲.
۱۳. محمودی جانکی، فیروز؛ طریقت یا موضوعیت ادله اثبات در حقوق کیفری ایران و مصر؛ دانشگاه امام صادق (ع)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، ۱۳۷۶.
۱۴. مرعشی شوشتری، سیدمحمدحسن؛ دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلامی؛ نشر میزان.
۱۵. مؤمنی، عابدین و دیگران؛ چهار گفتار در مباحث فقهی و کلامی و ولایت فقیه؛ ضمیمه مجله مسجد، چاپ اول ۱۳۷۷.
۱۶. ناصرزاده، هوشنگ؛ اعلامیه‌های حقوق بشر؛ مؤسسه انتشارات نشر دانشگاهی (ماجد)، ۱۳۷۲.
۱۷. ولانی، عیسی؛ فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول؛ نشرنی، چاپ اول ۱۳۷۴.
۱۸. هاشمی، سیدمحمد؛ کاوشی درباره اختیار ولی امر در عفو کیفرها؛ مجله فقه اهل بیت، شماره ۷، سال دوم، پاییز ۱۳۷۵.
۱۹. انصاری، شیخ مرتضی؛ فوائد الاصول (الرسائل)؛ قم مؤسسه النشر الاسلامی لجماعة المدرسین، ۱۴۱۶ هـ.ق، مجلد ۱.
۲۰. الجیلانی القمی، میرزا ابی القاسم بن الحسن؛ جامع الشتات؛ تهران: منشورات شركة الرضوان، مجلد ۱.
۲۱. حلبی، ابوالصلاح؛ تقریب المعارف فی الکلام؛ تحقیق: الاستاذی، رضا؛ ۱۴۰۴.
۲۲. حلبی، حمزة بن علی [ابن زهرة]؛ غنیة النزوع؛ تحقیق: البهادری، ابراهیم؛ مؤسسه الامام صادق (ع)، ۱۴۱۷ هـ.ق.
۲۳. حلبی، جعفر بن حسن [محقق حلبی]؛ المختصر النافع؛ طهران: مؤسسه البعثة، الطبعة الثانية، ۱۴۰۲ هـ.ق.

۲۴. حلی، جعفر بن حسن [محقق حلی]: شرایع الاسلام فی مسایل الحلال و الحرام؛ بیروت: دارالاضواء، مجلد ۱.
۲۵. حلی، جعفر بن حسن [محقق حلی]: شرایع الاسلام فی مسایل الحلال و الحرام؛ بیروت: دارالاضواء، مجلد ۴.
۲۶. حلی، یوسف بن مطهر [علامه حلی]: قواعد الاحکام؛ منشورات الرضی، مجلد ۱.
۲۷. الخرازی، سید محسن؛ الامر بالمعروف و النهی عن المنکر؛ مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الاولى، ۱۴۱۵.
۲۸. الخراسانی، محمد کاظم [آخوند خراسانی]: کفایة الاصول؛ مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۶.
۲۹. خوانساری، سید احمد؛ جامع المدارک؛ مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۳۶۴، مجلد ۵.
۳۰. خونی، سید ابوالقاسم؛ مبانی تکملة المنهاج؛ دارالزهراء، مجلد ۱.
۳۱. خونی، سید ابوالقاسم؛ مصباح الفقاهة؛ انتشارات وجدانی، چاپ اول، پاییز ۱۳۶۸.
۳۲. روحانی، سید محمد صادق؛ فقه الصادق؛ قم، مؤسسه دارالکتاب، مجلد ۱۳.
۳۳. شیرازی، مرتضی ابن محمد؛ شوری الفقهاء؛ بیروت: مؤسسه الفکر الاسلامی، مجلد ۱.
۳۴. صافی گلپایگانی، علی؛ الدلالة الی من له الولاية؛ قم: مکتبه المعارف الاسلامیة، الطبعة الاولى.
۳۵. الطبرسی، فضل بن علی؛ اعلام الوری باعلام الهدی؛ بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۹۹.
۳۶. الطوسی، جعفر بن محمد بن الحسن؛ الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد؛ بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۶.
۳۷. الطوسی، جعفر بن محمد بن الحسن؛ النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی؛ دارالکتاب العربی، ۱۴۰۰.
۳۸. العاملی، محمد بن جمال الدین [شهید اول]: الدروس الشرعیة؛ قم: انتشارات صادقی، مجلد ۲.
۳۹. مجلسی، محمد باقر [علامه مجلسی]: بحار الانوار؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳

هـ.ق، مجلد ٥٢.

٤٠. محمد بن محمد بن نعمان [شيخ مفيد]: المقنعة؛ مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٠.
٤١. مكارم شيرازي، ناصر؛ انوار الفقاهة، مدرسة امير المؤمنين؛ الطبعة الاولى.
٤٢. نجفي، محمد حسن؛ جواهر الكلام؛ دار الاحياء التراث العربي، ١٩٨١، مجلد ٢١.
٤٣. نوري، حسين؛ مستدرک الوسائل؛ مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، مجلد ٦.
٤٤. هاشمي، سيد محمود؛ مقالات الفقيهيه؛ بيروت، چاپ الغدير، الطبعة الاولى، ١٤١٧.