

تأثیر اهداف شارع بر منع از اجرای مجازات‌های حدّی با تأکید بر رویکرد اجتماعی به شریعت و فقه

ابوالقاسم علیدوست^۱

محمد صابر قدرتی^۲

سید باقر محمدی^۳

چکیده

مجازات‌های حدّی در نظام کیفری اسلام از جمله احکامی هستند که با حساسیت‌های حقوق بشری، تحولات اجتماعی و چالش‌های فقهی قابل توجهی مواجه هستند. در این مقاله، با رویکردی تحلیلی و تطبیقی، به بررسی فلسفه بازدارندگی به‌عنوان یکی از اهداف اصلی تشریح حدود پرداخته شده و جایگاه آن در کلام فقیهان گذشته و معاصر تحلیل گردیده است. تحلیل دیدگاه‌های فقهی نشان می‌دهد که بسیاری از فقها بازدارندگی را هدفی عقلایی، برگرفته از مناسبت حکم و موضوع و مستند به روایات می‌دانند. همچنین نشان داده شده است که عدالت به‌عنوان غایت بنیادین شریعت، نقش مهمی در مشروعیت اقامه حدود در عصر غیبت دارد؛ به گونه‌ای که در فرض فقدان یا تردید در بازدارندگی و عدالت اجرای حدود، مشروعیت و وجوب آن‌ها محل تردید جدی خواهد بود.

در بخش پایانی مقاله با بررسی دیدگاه‌های متفاوت درباره کارآیی مجازات‌های حدّی در عصر حاضر، نتیجه گرفته شد که هیچ‌یک از دو ادّعای کارآمدی یا ناکارآمدی این مجازات‌ها نتواند بر تحقیقات جامع نبوده و استناد به شواهد جزئی نمی‌تواند پایه مناسبی برای تصمیم‌گیری فقهی باشد. در نتیجه، تحلیل مشروعیت و ضرورت اجرای حدود باید با در نظر گرفتن هم‌زمان نصوص شرعی، اهداف اجتماعی شریعت و ملاحظات عدالت‌محور صورت گیرد.

واژگان کلیدی: حدود شرعی، بازدارندگی، عدالت کیفری، فقه جزایی، عصر غیبت، اقامه حدود، رویکرد اجتماعی به فقه.

۱. مدرّس خارج فقه و اصول حوزه‌ی علمیه‌ی قم و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی و پژوهشگر مدرسه عالی فقهات عالم آل محمد (ص).

۳. استادیار گروه حقوق، جامعه المصطفی العالمیه (ص)، مشهد.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۳۰ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۵/۲۰



۱. مقدمه

مجازات‌های حدّی در نظام کیفری اسلام از جمله موضوعات حسّاس و چالش‌برانگیزی هستند که در دنیای معاصر با مسائل و پیچیدگی‌های متعدّدی روبه‌رو شده‌اند. این مجازات‌ها که به‌منظور حفظ نظم اجتماعی و برقراری عدالت در جامعه اسلامی مطرح شده‌اند، با حسّاسیّت‌های حقوق بشری، تحولات اجتماعی و چالش‌های فقهی زیادی مواجه هستند. یکی از مسائلی که در این زمینه توجّه ویژه‌ای می‌طلبد، نقش بازدارندگی این مجازات‌ها است که به‌عنوان یکی از اهداف اصلی تشریح حدود مورد توجّه قرار می‌گیرد. از آنجا که بازدارندگی به‌عنوان هدفی عقلایی و مستند به روایات فقهی مطرح است، چگونگی تأثیر آن در جلوگیری از وقوع جرایم در عصر حاضر و به‌ویژه در عصر غیبت، محل بحث و تردید است.

در این مقاله، به بررسی فلسفه بازدارندگی به‌عنوان یکی از اهداف اساسی تشریح حدود پرداخته می‌شود و تلاش می‌شود تا جایگاه آن در کلام فقیهان گذشته و معاصر تحلیل گردد. همچنین، یکی از مباحث اصلی این تحقیق، اهمیّت عدالت به‌عنوان غایت بنیادین شریعت است که نقش مؤثّری در مشروعیّت اقامه حدود در عصر غیبت دارد. در فرض فقدان یا تردید در کارایی بازدارندگی و عدالت مجازات‌های حدّی، مشروعیّت و وجوب اجرای آن‌ها مورد سؤال قرار می‌گیرد. بنابراین، مسئله اصلی که در این مقاله مطرح است، بررسی مشروعیّت، ضرورت و کارایی مجازات‌های حدّی در عصر حاضر است و این که آیا استناد به شواهد جزئی و یا نظرات برخی فقها می‌تواند مبنای صحیحی برای تصمیم‌گیری فقهی در این زمینه باشد یا خیر؟

طرح مسئله در این تحقیق به گونه‌ای است که هدف آن یافتن راهی مناسب برای تحلیل مشروعیّت و ضرورت اجرای حدود، با توجّه به نصوص شرعی، اهداف اجتماعی شریعت و ملاحظات عدالت‌محور است.



۱-۱. پیشینه پژوهش

موضوع مجازات‌های حدّی و فلسفه بازدارندگی در فقه اسلامی از دیرباز مورد توجه فقیهان و محققان قرار گرفته است. علامه حلّی و شهید ثانی از جمله فقیهانی هستند که درباره لزوم اجرای حدود و فلسفه آن بحث کرده‌اند و بر اهمیت اجرای عدالت و حفظ نظم اجتماعی تأکید داشته‌اند. در دوره معاصر نیز محققانی مانند محمدتقی بهجت و ناصر مکارم شیرازی به تحلیل نقش بازدارندگی در مجازات‌های حدّی پرداخته‌اند و نظرات متنوعی درباره کارکرد این مجازات‌ها در جلوگیری از جرم ارائه داده‌اند.

یکی از پژوهش‌های شاخص در این حوزه، پایان‌نامه‌ای با عنوان «نقش بازدارندگی احکام قضایی اسلام با تأکید بر حدود» است که به بررسی مرحله‌ای بازدارندگی در مجازات‌های حدّی پرداخته و نشان می‌دهد که اجرای حدود با هدف ایجاد بازدارندگی خاص و عام، هم برای مجرم و هم برای جامعه است. این پژوهش با تحلیل آیات، روایات و نظرات فقها، بازدارندگی را علت اصلی جعل احکام قضایی دانسته و به اهمیت سازوکارهای اثبات جرم و تأثیر آن بر اجرای حدود اشاره کرده است.

همچنین در مقاله‌ای با عنوان «فلسفه مجازات‌های حدّی» به بررسی مبانی و فلسفه اجرای مجازات‌هایی مانند اعدام حدّی پرداخته شده است که در موارد خاص مانند زنا، محصنه و سایر جرائم تعیین شده در شرع اجرا می‌شود. این مقاله به اهمیت حفظ عدالت و رعایت شرایط اجرای حدود تأکید دارد.

وجه تمایز این پژوهش در تحلیل تطبیقی فلسفه بازدارندگی در مجازات‌های حدّی است که دیدگاه‌های فقیهان گذشته و معاصر را در کنار هم قرار داده و مقایسه کرده است. علاوه بر این، این تحقیق به‌طور ویژه به جایگاه عدالت به‌عنوان غایت بنیادین شریعت در مشروعیت اجرای حدود در عصر غیبت پرداخته و بر لزوم توجه به عدالت در تصمیم‌گیری‌های فقهی تأکید دارد. همچنین نوشتار حاضر ضمن بررسی فروض شک، ظن و یقین به عادلانه بودن احکام، نسبت غایت عدالت را با



بازدارندگی در تشریح حدود بررسی کرده‌است. بر این اساس، مقاله حاضر با تأکید بر اهمیت تحلیل دقیق عادلانه بودن و بازدارندگی آنها کارآیی مجازات‌های حدّی در عصر حاضر را مورد توجه قرار داده‌است.

این رویکرد نوآورانه در پژوهش، ضمن بهره‌گیری از منابع کلاسیک و معاصر، به بررسی عملی و نظری مجازات‌های حدّی در شرایط کنونی می‌پردازد و تلاش می‌کند تا پاسخ‌های دقیق‌تری به شبهات و چالش‌های موجود در زمینه اجرای این مجازات‌ها ارائه دهد.

۱-۲. روش و دامنه پژوهش

این پژوهش، از نظر رویکرد، تحلیلی - استنباطی و از نظر نوع داده‌ها، کیفی است. در چهارچوب این مطالعه، با بهره‌گیری از منابع فقهی سنتی و تحقیقات معاصر تلاش شده‌است تا نسبت میان اهداف شارع (نظیر عدالت، مصلحت و بازدارندگی) و مشروعیت یا ممنوعیت اجرای مجازات‌های حدّی در شرایط خاص بررسی شود.

روش گردآوری داده‌ها در این تحقیق کتابخانه‌ای است و منابع مورد استفاده شامل آثار فقهی متقدم و متأخر، نظرات اصولی‌ها، فتاوا و منابع حقوقی - جزایی اسلامی و نیز پژوهش‌های روز در حوزه فقه مقاصدی و حقوق بشر اسلامی است. در بررسی متون، با روش تحلیل محتوای کیفی مضامین مرتبط با فلسفه و هدف مجازات‌های حدّی، شروط اجرای آن‌ها و دیدگاه‌های مختلف فقیهان درباره شرایط سقوط یا توقف اجرای حدود استخراج و تحلیل شده‌اند. همچنین در این پژوهش، با رویکرد تطبیقی میان آرای فقهای کلاسیک و معاصر به‌ویژه در شرایط غیبت معصوم و عدم تحقق کامل عدالت اجتماعی به دنبال یافتن تحوّل گفتمانی در برداشت از اهداف شارع هستیم.

اعتبارسنجی داده‌ها نیز از طریق رجوع متقاطع به منابع اصلی (کتب فقهی معتبر و متون اصول فقه) و استفاده از تفاسیر متنوع از مکاتب مختلف فقهی انجام شده‌است تا از یک‌جانبه‌نگری پرهیز گردد.



۲. مفاهیم

مراد از اهداف شارع همان مقاصد شریعت است؛ لذا دو واژه مقصد و شریعت را توضیح داده و بحث خود را دنبال می‌کنیم.

۲-۱. مقاصد

اصطلاح مقاصد شریعت، ترکیبی اضافی متشکل از دو واژه مقاصد و شریعت است. واژه «مقاصد» از لحاظ لغوی، جمع «مقصد» و مصدر میمی است که از فعل «قَصَدَ» گرفته شده است. (ابن فارس، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۹۵) از نظر ریشه‌شناسی در زبان عربی «قَصَدَ - يَقْصِدُ - قَصْدًا وَ مَقْصِدًا» به معنای عزم، توجّه و حرکت به سوی چیزی است. تعبیر «قَصَدْتُ الشَّيْءَ» به معنای «آن را جست‌وجو کردم» به کار می‌رود. واژه «قَصَدَ» (باب تفعیل) به معنای میانه‌روی و جستن امر متقن و محکم است.

در برخی کاربردها «مقصد» به معنای راه یافتن یا امری سهل و آسان نیز به کار می‌رود. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۵۴) لازم به ذکر است که براساس دیدگاهی دیگر «مقاصد» جمع «مقصد» (اسم مکان) است که به معنای محل قصد و توجّه می‌باشد. (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۰۴) با توجّه به این معانی، اصطلاح «مقاصد شریعت» در لغت به معنای نقاطی است که شارع مقدّس به آن‌ها توجّه کرده و دستیابی به آن‌ها را اراده نموده است. به عبارت دیگر، «مقاصد» یا جمع مصدر میمی است که در این صورت به معنای گرایش به سوی یک هدف مشخص است؛ یا جمع «مقصد» به معنای نقطه‌ای که شارع به آن توجّه ویژه دارد.

اما در اصطلاح و برخلاف مفاهیم متداول در اصول فقه، اصطلاح «مقاصد شریعت» در میان فقهای متقدّم تعریف مشخص و مدوّنی نداشته است. حتی شاطبی که نخستین فقیهی بود که مقاصد را به صورت مستقل بررسی کرد، تعریفی صریح از آن ارائه نکرده است. با این حال، پس از وی علمای متأخّر به ویژه در میان اهل سنت تلاش کردند تا تعاریف دقیق‌تری از این مفهوم ارائه دهند. احمد ریسونی بر این باور است که پس از شاطبی، سه تن از بزرگان علم مقاصد الشریعه در جهان اهل سنت



عبارتند از: ابوالمعالی جوینی، عزالدین ابن عبدالسلام و محمدالطاهر ابن عاشور. (ریسونی، ۱۳۹۹، ص ۶۵)

در میان این افراد، ابن عاشور که دومین شخصیت تأثیرگذار در نگارش مستقل درباره مقاصد شریعت به‌شمار می‌رود، مقاصد را چنین تعریف کرده است: مقاصد عامه تشریح، معانی و حکمت‌هایی است که شارع در تمامی یا بیشتر احکام تشریحی خود لحاظ کرده است. (ابن عاشور، ۱۴۲۱ق، ص ۱۷۱)

تعاریف مختلفی که درباره مقاصد شریعت ارائه شده است را می‌توان در دو دسته کلی جای داد:

الف) تعاریفی که مقاصد را تنها به غایات کلان شریعت محدود می‌کنند. براساس این دیدگاه، مقاصد تنها شامل اهداف کلی شریعت بوده و احکام جزئی از آن خارج است. نمونه‌ای از این تعریف را می‌توان در سخنان ابن عاشور مشاهده کرد که مقاصد را معانی و اهداف کلی شریعت می‌داند. (همان)

ب) تعاریفی که مقاصد را شامل غایات کلان و جزئی شریعت می‌دانند. این دیدگاه، دامنه مقاصد شریعت را وسیع‌تر در نظر می‌گیرد و علاوه بر اهداف کلان، اهداف جزئی نهفته در احکام خاص را نیز شامل می‌شود. می‌توان مهم‌ترین تعاریف در این زمینه را سه تعریف ذیل دانست:

نخست تعریف علال فاسی (از متفکران مالکی مذهب مغرب) که چنین می‌گوید: «مقاصد شریعت در اصطلاح، غایت شریعت و اسراری است که شارع در هر حکمی از احکام خود قرار داده است». (فاسی، ۱۴۳۲ق، ص ۶۴)

دوم، تعابیر وهبه زحیلی است که می‌گوید: «مقاصد شریعت همان معانی و اهدافی است که توسط شارع در تمامی یا قسمت عمده احکام لحاظ شده است؛ یا همان نهایت و غایت شریعت و اسراری است که شارع برای هر حکمی از احکامش وضع کرده است». (زحیلی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۱۰۱۷)

سوم، تعریف کیلانی است: مقاصد الشریعه معانی غایی‌ای است که شارع تحقق آن‌ها را از طریق احکام خود قصد کرده است. (الکیلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۴۷)



با توجه به تعاریف مختلف ارائه شده، پنج احتمال درباره معنای مقاصد شریعت قابل طرح است: اهداف کلان شارع از دین به صورت مطلق (اعمّ از ادیان پیشین)؛ اهداف کلان شارع از دین اسلام (بدون در نظر گرفتن ادیان گذشته)؛ اهداف کلان شارع از مجموعه یا بخشی از احکام عملی اسلام؛ اهداف شارع از احکام جزئی عملی اسلام و مجموعه‌ای از اهداف کلان و جزئی احکام عملی اسلام.

در این تحقیق، دیدگاه پنجم به عنوان مفهوم جامع مقاصد شریعت پذیرفته شده و به عنوان پیش فرض سایر مباحث اخذ شده است. بر این اساس، مقاصد شریعت شامل اهداف و غایاتی است که شارع در تشریح خود لحاظ کرده است؛ اعمّ از اهداف کلان یا جزئی. اساساً، احکام شرعی برای تحقّق این غایات جعل شده‌اند و هیچ دلیلی وجود ندارد که مقاصد شارع را تنها به اهداف کلان محدود کنیم؛ هر چند اهداف کلان شارع در بحث مقاصد بیشترین اهمیّت را دارند.

مطالعات نشان می‌دهد که مقاصد شریعت، نه تنها شامل اهداف کلی و کلان شارع از تشریح احکام اسلامی است؛ بلکه اهداف جزئی موجود در احکام خاص را نیز دربر می‌گیرد. این دیدگاه، نه تنها جامع تر از تعاریف محدود به غایات کلان است؛ بلکه فهمی دقیق تر از فلسفه تشریح در اسلام ارائه می‌دهد. در ادامه تحقیق، جایگاه مقاصد شریعت در استنباط احکام کیفری بررسی خواهد شد.

لازم به ذکر است که برخی از اندیشمندان و طرفداران نظریّه مقاصد شریعت بر این باورند که باید میان اصطلاحات «مقاصد الشریعة» و «مقاصد الشرایع» یا «علل الشرایع» تمایز قائل شد. براساس دیدگاه آنان، «مقاصد الشریعة» به اهداف کلی و بنیادین شریعت اسلامی اشاره دارد که در سطح نظام مند و کلان قابل بررسی است؛ در حالی که اصطلاحاتی مانند «مقاصد الشرایع» یا «علل الشرایع» به اهداف جزئی تر و اختصاصی تر احکام معین شرعی مربوط می‌شوند که در چهارچوب مصادیق خاص و احکام جزئی قابل تحلیل هستند. ۱ تمایز می‌تواند به شفاف سازی سطوح مختلف غایات شریعت و نیز بهره‌گیری دقیق تر از مبانی مقاصدی در فرآیند استنباط احکام کمک شایانی نماید. (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۱۸)



۲-۲. شریعت

پس از بررسی لغوی و اصطلاحی واژه «مقاصد» لازم است که واژه «شریعت» نیز مورد تحلیل قرار گیرد؛ چه آن‌که مقاصد شریعت، به‌طور مستقیم به مفهوم شریعت وابسته است.

واژه «شریعت» در لغت به معنای مختلفی از جمله دین، ملت، منہاج، طریقت و سنت به‌کار رفته است. (ابن فارس، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۶۲؛ طریحی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۵۲) این واژه در اصل به معنای راه ورود آب است؛ اما در متون دینی در کنار واژه‌هایی مانند «شرع» و «شرعه» آمده و به‌طور معمول به معنای دین یا چیزی نزدیک به آن به‌کار رفته است. (ابن منظور، بی‌تا، ص ۱۷۵)

ماده «ش ر ع» از نظر لغوی به معنای «حرکت در مسیر مشخص به سوی هدفی معین» نیز آمده است. از آنجا که یکی از مصادیق این مفهوم در زندگی اعراب، راه رسیدن به آب بوده است، اصطلاحات مرتبط با آن چنین معنا شده‌اند: شریعت: راه دستیابی به آب (مسیر مشخص شده)؛ شرع: نوشیدن از آب (عمل بهره‌گیری از راه)؛ شریعه: مکان دستیابی به آب (نقطه‌ای که انسان از آب بهره‌مند می‌شود). (همان، ص ۱۷۶)

این واژه در متون دینی و فقهی معانی گوناگونی داشته و به‌ویژه در علم اصول فقه و مقاصد شریعت دارای برداشت‌های متنوعی است. مهم‌ترین تعاریف اصطلاحی آن دو تعریف ذیل است:

نخست: شریعت به معنای مجموع تعالیم دین اسلام؛ از آنجایی که تعالیم دین اسلام شامل عقاید، احکام و اخلاق می‌شود، مقاصد شریعت به معنای اهداف خداوند از وضع این سه حوزه خواهد بود.

دوم: شریعت در معنای خاص، ناظر به احکام عملی؛ در برخی از متون فقهی واژه شریعت به‌طور عمده به احکام و مقررات عملی تکلیفی و وضعی اطلاق شده است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۱۷۵) این معنا در مقابل عقاید و اخلاق قرار می‌گیرد و به‌طور خاص، به بخش عملی دین اسلام اشاره دارد.



با توجه به معانی لغوی و اصطلاحی واژه شریعت مشخص می‌شود که این واژه می‌تواند معنای گسترده‌ای شامل کل تعالیم دین اسلام (عقاید، احکام و اخلاق) داشته باشد؛ یا در معنای محدودتر، صرفاً به احکام عملی دین اسلام اشاره کند. نظر مختار تحقیق این است که «شریعت» در بحث مقاصد شریعت، به معنای مجموعه احکام عملی دین اسلام (اعم از تکلیفی و وضعی) است؛ زیرا مقاصد در فرآیند استنباط احکام شرعی بررسی می‌شود و موضوع آن احکام عملی است نه اعتقادات و اخلاقیات.

با توجه به تعاریفی که از واژگان «مقاصد» و «شریعت» ارائه شد، می‌توان نتیجه گرفت که «مقاصد شریعت» به اهداف و اسراری اشاره دارد که شارع مقدّس در هنگام وضع احکام شرعی آنها را مدّ نظر داشته است. به تعبیری دیگر، مقاصد شریعت نتایج برخاسته از روح شریعت است که احکام شرعی براساس آن طرّاحی شده‌اند و برای دستیابی به این مقاصد، اسباب و امکانات متناسب در هر زمان و مکان فراهم می‌آید. این مقاصد نه تنها در سطح کلان (ضروریات خمس) بلکه در سطح جزئی نیز قابل بررسی است و می‌توان از آنها در فرآیند استنباط احکام استفاده کرد.

مهم‌ترین اقسام مقاصد شریعت، یعنی حفظ دین، نفس، عقل، نسل و حفظ مال، به‌عنوان اصول بنیادین نظام تشریحی اسلام شناخته می‌شوند و نقش محوری در تدوین احکام شرعی ایفا می‌کنند؛ اما دسته‌بندی‌های دیگری نسبت به مقاصد شارع مطرح شده است. از جمله تقسیم به ضروریات، حاجیات و تحسینات که توسط امام محمد غزالی و به اعتبار اهمّیت، صورت گرفته است. وی برای هر کدام مواردی را نیز در حکم مکمل قرار داده است. (غزالی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۶)

براساس این تقسیم، ضروریات امور مورد احتیاجی هستند که نظام زندگی بدون آنها سامان نمی‌یابد. یعنی عدم آنها موجب اختلال نظام زندگی و تباهی و فساد در زندگی می‌شود. (سیوطی، ۱۴۰۳ق، ص ۸۵) مانند مشروعیت خرید و فروش که منع غرر و جهل مکمل آن به‌شمار می‌آید و مشروعیت قصاص (شهید اول، بی تا، ج ۱، ص ۳۶) که لزوم مماثلت قاتل و مقتول مکمل آن محسوب می‌شود. مقاصد ضروری به ترتیب،



حفظ دین، عقل، نفس، نسل یا حفظ عرض و مال می‌باشند. (شنیطی، ۱۹۷۱م، ج ۲، ص ۱۷۷)

اما حاجیات اموری هستند که برای توسعه زندگی و رهایی از سختی، رنج و مشقت، جعل آنها لازمند؛ مانند اباحه طیبات، احکام مستحب و بعضی از موارد وجوب کفایی برای این نوع از مصالح پیش‌بینی شده‌اند. (سیوری، ۱۴۰۳ق، ص ۵۲۷۶۲۷) تحسینات و تزیینات نیز اموری هستند که مراعات آنها برای رسیدن به اخلاق و عادات پسندیده می‌باشد که در شریعت پیش‌بینی شده‌است؛ مانند ازاله نجاست و جعل طهارات از منظر غزالی. از منظر غزالی مقصود شارع از جعل مصالح ضروری حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال بندگان است. (غزالی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۰؛ شاطبی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۸-۱۱)

شهید اول در این زمینه می‌نویسد: «حفظ نفس با تشریح قصاص یا لزوم پرداخت دیه یا دفاع است؛ حفظ دین به وجوب جهاد؛ حفظ عقل به تحریم مسکرات و جعل حد بر نوشیدن آنها است؛ حفظ نسب با تحریم زنا، لواط و نزدیکی به حیوانات و تحریم نسب ناروا (قذف) و تشریح حد بر آن و حفظ مال با تحریم غصب، دزدی، خیانت، راه زدن و قرار دادن حد و تعزیر بر ارتکاب آنها است». (شهید اول، ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۳۸)

۲-۳. مجازات‌های حدی

مجازات‌های حدی به مجموعه‌ای از مجازات‌های شرعی اطلاق می‌شود که در فقه اسلامی برای برخی از جرایم خاص مانند زنا، سرقت، شرب خمر، قذف و محاربه تعیین شده‌اند (فاضل موحدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۶۰) و میزان، نوع و کیفیت اجرای آنها به طور مشخص و غیرقابل تغییر از سوی شارع مقدس معین شده‌است. (نجفی، ۱۲۶۶، ج ۴۱، ص ۲۵۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۳۲۶) این مجازات‌ها به دلیل ارتباط مستقیم با حقوق الهی، از ویژگی‌هایی چون الزام به اجرا پس از اثبات شرایط مقرر، عدم امکان تخفیف یا تغییر توسط قاضی و نقش پیشگیرانه در حفظ نظم اجتماعی برخوردار هستند. هدف از تعیین مجازات‌های حدی تحقق عدالت کیفری، حمایت



از ارزش‌های بنیادین دینی و صیانت از سلامت اجتماعی در جوامع اسلامی است.

۳. طرح بحث

در نظام کیفری اسلام اجرای مجازات‌های حدّی جایگاهی ویژه دارد و همواره با اهداف متعالی شارع مقدّس از تشریح این احکام ارتباطی تنگاتنگ برقرار کرده است. فهم صحیح این اهداف، نقش تعیین‌کننده‌ای در تفسیر و حتّی در موارد خاص در اعمال یا عدم اعمال مجازات‌های حدّی ایفا می‌کند. در میان این اهداف، مفاهیمی همچون تحقّق عدالت، بازدارندگی اجتماعی و صیانت از کرامت انسانی جایگاه برجسته‌ای دارند. از این رو، تبیین صحیح نسبت میان اهداف شارع و اجرای حدود، به ویژه در موقعیت‌هایی که اجرای مجازات حدّی با موانعی روبه‌رو می‌شود، برای فهم درست فقه جزایی اسلام ضروری است.

یکی از مهم‌ترین مسائل در این زمینه، بررسی تأثیر اهدافی چون عدالت و بازدارندگی بر منع یا تحدید اجرای حدود شرعی است؛ به‌ویژه هنگامی که این اهداف خود زمینه‌ی تشخیص یا تعلیق اجرای حد را فراهم می‌آورند. در ادامه، با تحلیل دقیق اهداف شارع و جایگاه آن‌ها در خصوص حدّ سرقت و سپس سایر حدود، به بررسی این پیوند و تأثیرات آن خواهیم پرداخت. به‌عنوان نمونه، با بررسی اهداف مختلفی که برای اقامه حدود قابل بررسی است، روشن می‌شود که براساس آیه ۳۸ سوره مائده ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾ عدالت (سزادهی) و بازدارندگی (پیشگیری از جرم با ارعاب عام و خاص) مهم‌ترین اهداف مجازات‌های حدّی محسوب می‌وند.

۳-۱. تأثیر عدالت بر منع از اجرای مجازات‌های حدّی

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، تأمین عدالت از جمله اهداف مهم تشریح حدود شرعی، به‌ویژه در خصوص حدّ سرقت محسوب می‌شود. برای بررسی تأثیر این هدف بر اجرای حدّ سرقت لازم است ابتدا صور مختلف مسئله به‌طور دقیق تبیین گردد. با توجّه به این‌که «عدل» و «ظلم» از مقوله ملک و عدم‌ملکه هستند، وضعیّت



مسئله در سه حالت قابل تصوّر است: یا ظالمانه بودن اجرای حکم احراز شده؛ یا عادلانه بودن آن به اثبات رسیده؛ و یا نسبت به عادلانه یا ظالمانه بودن آن شک وجود دارد. مرجع تشخیص این اوصاف نیز یا عقل قطعی است یا عرف و تشخیص عقلایی. افزون بر این، در تعارض میان عدالت و حکم حدّی گاه عدالت به مثابه یکی از اهداف حدّ شرعی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد و گاه به‌عنوان مصلحتی مستقل که رعایت آن براساس دلایلی خارج از ادلّه‌ی حدود، در شریعت معتبر دانسته شده است. تعارض میان عدالت و حکم شرعی، خود به دو گونه قابل تقسیم است: تعارض بنیادین که به نفی اصل حکم می‌انجامد و تعارض ظاهری که تنها در اطلاق یا عموم حکم نسبت به شرایط خاص، ظهور پیدا می‌کند. در نظر گرفتن این احتمال‌ها، صور گوناگون و پیچیده‌ای را پیش روی بحث می‌گذارد؛ هرچند پرداختن به تمام این مباحث مستلزم دقّت‌های فراوانی است.

با این حال، باید توجه داشت که در مواردی که عقل یا عرف عقلایی، اجرای حدّ سرقت را عادلانه بدانند، اساساً تعارضی میان حکم عقل و دلیل شرعی پدید نمی‌آید و به راه‌حل خاصی نیاز نیست. از سوی دیگر، چنانچه عقل به‌طور قطعی به عادلانه یا ظالمانه بودن حدّ سرقت یا اطلاق آن حکم کند، دلیل شرعی در صورت مخالفت، اعتبار خود را از دست می‌دهد؛ زیرا حکم قطعی عقل، ناسخ هر دلیلی است که معارض آن باشد. (کدیور، ۱۳۸۸، ص ۴۱)

با این وجود، اگر دلیل شرعی هم از حیث سند و هم از حیث دلالت قطعی باشد، آن فرض تعارض با تشخیص عقل منتفی خواهد بود؛ زیرا در این حالت، عقل نیز امکان جزم به ظالمانه بودن چنین حکمی را نخواهد داشت. تشخیص عرف عقلا نیز در برابر دلیل قطعی توان معارضه نخواهد داشت.

بر این اساس، محل بحث در جایی قرار می‌گیرد که عقل نسبت به عدالت یا ظلم حدّ سرقت یا اطلاق آن، در حالت شک باشد. در این فرض، دو صورت قابل بررسی است: یکی قطع عقلا به ظالمانه بودن حدّ سرقت؛ و دیگری شک عقلا در این باره. در صورت نخست، یعنی قطع عقلا به ظلم، دو حالت مطرح می‌شود: یا آنان اصل حکم را ظالمانه می‌دانند و یا اطلاق و عمومیت آن را نسبت به شرایط



خاص، غیر عادلانه می‌پندارند. بر همین مبنا، نسبت عدالت و حدّ سرقت در سه صورت اصلی قابل تحلیل است:

۱. شک عقلا در عادلانه بودن حدّ سرقت؛
۲. قطع عقلا به ظالمانه بودن اصل حکم؛
۳. قطع عقلا به ظالمانه بودن اطلاق یا عموم حکم نسبت به شرایط خاص.

۳-۱-۱. فرض شک عقلا در عادلانه بودن حدّ

در فرض شک عقل یا عرف عقلا نسبت به عادلانه یا ظالمانه بودن اجرای حد، عدالت ممکن است به دو صورت مورد لحاظ قرار گیرد: نخست، به عنوان هدف و فلسفه‌ی مجازات حدّی؛ و دوم، به عنوان شرطی مستفاد از سایر ادلّه. در صورت اول، اگر عرف در اصل عادلانه بودن حکم شک کند، این شک به معنای تردید در تحقق ملاک حکم است و اجرای آن ممکن نخواهد بود؛ اما اگر شک ناظر به شمول حکم در شرایط زمانی و مکانی خاص باشد، با توجه به احراز اصل مشروعیت حدّ سرقت، مقتضای استصحاب، استمرار حکم است؛ هر چند این استصحاب، به لحاظ شبهه اصل مثبت، اطلاق و عموم دلیل را اثبات نمی‌کند.

در صورت دوم، یعنی فرض لحاظ عدالت به عنوان شرط مستفاد از ادلّه‌ی دیگر، شک در عدالت موجب شبهه‌ی مصادقّه‌ی مخصّص می‌شود. در این فرض، بنابر قول به جواز تمسک به عام، اطلاق و عموم دلیل حدّ سرقت حفظ می‌شود؛ اما در صورت عدم جواز، دلیل نسبت به مورد مشکوک مجمل خواهد بود. (محمّدی، ۱۳۹۹، ص ۱۵۲)

۳-۱-۲. قطع عقلا به ظالمانه بودن اصل حکم

پیش از ورود به بحث، تأکید بر دو نکته ضروری است: نخست آن‌که مراد از عرف، عرف عقلایی و مقصود از عقلا، عموم عقلای عالم است، نه عقلای کشورهای خاص؛ دوم آن‌که در صورت احراز ابتدای تعریف عدالت عرفی یا عقلایی بر مبانی فاسد همچون اومانیزم، تشخیص عرف در تعیین مصادیق عدل و ظلم معتبر نخواهد بود و در نتیجه عدالت عرفی نمی‌تواند اطلاق یا مشروعیت احکام شرعی را مخدوش سازد. در بررسی تأثیر قطع عقلا بر ظالمانه بودن مجازات حدّی



باید به قطعی یا ظنی بودن سند و دلالت دلیل شرعی توجه نمود. در صورتی که سند و دلالت دلیل شرعی قطعی باشد، هیچ مجالی برای معارضه‌ی تشخیص عقلا وجود ندارد؛ اما سه فرض دیگر قابل تصور است:

۱. سند دلیل قطعی و دلالت آن ظنی باشد؛

۲. سند ظنی و دلالت قطعی باشد؛

۳. هر دو ظنی باشند.

هرچند در خصوص حدّ سرقت، به جهت قطعی بودن سند و دلالت، این فرض مطرح نمی‌شود؛ لکن با توجه به احتمال وقوع این وضعیت در سایر حدود و نیز دیدگاه برخی درباره‌ی حدّ سرقت، بررسی این فرض لازم به نظر می‌رسد.

الف. قطعیت سند و ظنی بودن دلالت دلیل حد شرعی

در فرضی که آیه‌ی حدّ سرقت، نص در بریدن دست سارق تلقی شود، به سبب قطعیت سند و دلالت، تشخیص عقلا مبنی بر ظالمانه بودن مجازات، مخدوش می‌گردد؛ اما در صورتی که به تبع برخی دیدگاه‌های معاصر احتمال داده شود که «قطع» در آیه، ناظر به بازداشتن سارق از سرقت از طریق حبس یا تدابیر مشابه باشد، اعتبار دلالت آیه نیازمند بررسی خواهد بود.

برخی از دگرانديشان با تأویل نصّ قرآنی، بریدن دست را به معنای بازداشتن عملی سارق تفسیر کرده و حتی آن را حدّ اعلای مجازات در فرض تکرار جرم دانسته‌اند. (محمد شحرور، ۲۰۰۰م، ص ۹۹ و ۲۰۰) گروهی دیگر نیز بر این باورند که باید با ایجاد شرایط مناسب معیشتی، به قطع دست سارق از ارتکاب جرم اقدام نمود. (حسین احمدامین، ۱۹۹۲م، ص ۴۴-۴۷)

چنانچه این تأویلات موجب شود که آیه سرقت صرفاً ظاهر در بریدن دست تلقی گردد و نه نص، اعتبار دلالت آن مستند به اصالة الظهور خواهد بود. از آنجا که اصالة الظهور بر سیره عقلا مبتنی است، در فرضی که ظهور دلیل متضمن امری تلقی شود که از منظر عقلا ظلم باشد، چنین ظهوری فاقد حجّیت خواهد بود و نمی‌تواند مستند حکم شرعی قرار گیرد.



ب. ظنّی بودن سند و قطعی بودن دلالت

در فرضی که سند دلیل حدّ شرعی ظنّی و دلالت آن قطعی باشد، تعارضی میان حجّیت سند دلیل حکم شرعی و اعتبار تشخیص عقلا در لزوم عادلانه بودن احکام الهی پدید می‌آید. برخی از محققان، حجّیت سند را ناشی از ردع تعبّدی دانسته و آن را بر تشخیص عقلایی حاکم می‌دانند؛ (صرامی، ۱۳۹۵، ص ۶۲) اما با توجه به این که اصلی‌ترین مستند حجّیت سند، سیره‌ی عقلا است و این سیره در مواردی که خبر متضمّن امری ظالمانه باشد، محل تردید قرار می‌گیرد، اعتبار صدور دلیل حکم شرعی مخدوش خواهد بود.

ج. ظنّی بودن سند و دلالت دلیل حدّ شرعی

در این فرض، اشکالات هر دو حالت پیشین تکرار می‌شود؛ از یک سو ظنّی بودن سند موجب می‌شود که با قطع عقلا بر ظالمانه بودن مجازات، حجّیت سند قابل اثبات نباشد و از سوی دیگر، ظنّی بودن دلالت دلیل نیازمند جریان اصالة الظهور است؛ در حالی که در فرض مخالفت ظهور با عدالت، عقلا چنین ظهوری را معتبر نمی‌شمارند و اصل حجّیت آن منتفی خواهد بود.

۳-۱-۳. قطع عقلا به ظالمانه بودن اطلاق و عموم حکم شرعی

در فرض قطع عقلا به ظالمانه بودن اطلاق حکم شرعی، دلیل نفی ظلم از شارع، اطلاق و عموم حکم را رفع می‌کند. (همان) اگر عدالت به مثابه هدف تشریح در نظر گرفته شود، در این صورت عدالت می‌تواند اطلاقات احکام را مقید یا محدود سازد؛ زیرا به تصریح اصولی‌ها، به‌ویژه بعد از سلطان‌العلماء، اعتبار اطلاق متوقّف بر قرائن حکمت است (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴۱) و در صورت تعارض با عدالت، قرینه حکمت منتفی شده و حکم به قیود عقلایی مقید می‌شود. با پذیرش این مبنا، نمی‌توان احکام مطلق را نسبت به موارد مخالف اهداف تشریح مانند عدالت سریان داد؛ چراکه چنین اطلاقی مستلزم لغویت تشریح و مستلزم نسبت دادن امر لغو به شارع حکیم خواهد بود. بنابراین، اهداف شارع، به‌ویژه عدالت، به‌عنوان قرائن لَبّی متّصل به خطابات شرعی محسوب می‌شوند.



فقیهان معاصر در موارد متعددی به واسطه‌ی هدف مجازات، اطلاق دلیل آن را مقید ساخته‌اند. در مورد مشروعیت پیوند دستی که برای اجرای حد قطع شده‌است، این‌گونه استنباط شده‌است که هرچند ظاهر آیه شریفه صرفاً قطع است؛ اما نکالاً بر استمرار قطع دلالت دارد؛ کما این‌که برخی روایات (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۲۴۲) نیز مؤید این تفسیر است. (مؤمن، ۱۳۸۲، ص ۴۲) بر همین اساس، گفته شده‌است که این شخص حق پیوند به خود را ندارد؛ ولی می‌تواند به دیگری به صورت مجانی یا در مقابل قیمت آن واگذار کند (فاضل لنگرانی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۶۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۲۵؛ همو، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۷۸) تا او پیوند بزند.

در مورد بی‌حس کردن عضو هنگام مجازات نیز با توجه به همین فلسفه، به ممنوع بودن آن رأی داده شده‌است: «منظور از تشریح حد، عذاب دادن و آزدن مرتکب است تا بدین وسیله او و بلکه دیگران را از ارتکاب جرم بازدارد». (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۸؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۸۵) در مورد پیوند عضو مقطوع در قصاص نیز از ظهور تعلیل معتبره اسحاق «إِنَّمَا يَكُونُ الْقِصَاصُ مِنْ أَجْلِ الشَّيْنِ» قاعده‌ای کلی در باب قصاص اعضا استفاده شده‌است مبنی بر لزوم استمرار اثر مجازات تا موجب عبرت باشد؛ (سید محمود هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۵) در حالی که اطلاق ادله‌ی قصاص بیش از قطع اقتضا ندارد.

در همین راستا، اگر عدالت را وصف ثابت برای مجازات ندانیم (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۲) و کشف شود که مجازاتی مانند قطع دست، در شرایط زمانی و مکانی خاصی عادلانه نیست؛ بلکه ظالمانه تلقی می‌شود، اجرای آن متوقف می‌شود. همچنین براساس اصول فقهی مشهور، چنان‌که قدرت، شرط تکلیف شمرده شود و اطلاق حکم نسبت به عاجز منعقد نشود (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵۴۷) عدالت نیز می‌تواند به‌عنوان شرط معتبر و مانع از انعقاد اطلاق حکم عمل کند. حتی طبق نظریه خطابات قانونی با زوال عدالت به‌عنوان مقتضی حکم، موضوع تکلیف از میان می‌رود و اطلاق احکام به موارد تأمین‌نده عدالت محدود می‌شود.

ادله شرعی متعددی مانند منع اجرای حدود در شرایط خاص (سرما یا گرمای



شدید، بیماری و...) نیز شاهدهی بر آن است که شارع، عدالت را در اجرای حدود ملحوظ داشته است. بنابراین، ارتکاز عقلایی بر ضرورت تطابق مجازات‌های حدّی با عدالت، موجب رفع اطلاق ادله خواهد شد.

در نهایت باید توجه داشت که عدالت در این تحلیل، نقشی سلبی دارد؛ یعنی مانع از شمول اطلاق حکم نسبت به موارد ظالمانه می‌شود؛ اما مجوز تشریح بدیل یا تغییر در شیوه اجرای مجازات را فراهم نمی‌آورد. در این موارد لازم است به پیش‌بینی‌های خود شارع در مورد تعطیل یا تغییر اجرای حدود مراجعه شود.

۳-۲. تأثیر هدف بازدارندگی بر منع از اجرای مجازات‌های حدّی

یکی از اهداف بنیادین در تشریح مجازات‌های حدّی، پیشگیری از ارتکاب جرم از طریق ایجاد خوف و ارعاب در سطح عمومی و خاص است. (محمودی، ۱۴۰۰، ص ۶) این دسته از مجازات‌ها، به دلیل ماهیت بدنی و تحمیل آلام جسمانی، واجد کارکرد بازدارنده‌ی قوی می‌باشند. تحلیل عقلایی رفتار انسانی نیز مؤید این است که غلبه‌ی درد ناشی از مجازات بر لذت حاصل از جرم، به تثبیت نیروی بازدارنده می‌انجامد. (پرادل، ۱۳۷۷، ص ۱۳۲؛ نجفی ابرندآبادی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۲)

بر همین مبنا، می‌توان ادعا نمود که از منظر عرف عقلایی، هدف اصلی در مجازات‌هایی همچون زدن یا قطع عضو، اعمال جنبه‌ی آزار جسمانی است تا از رهگذر آن، هم مجرم تأدیب شده (پیوندی، ۱۴۰۳، ص ۱۳۸) و از تکرار جرم باز ایستد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۷، ص ۷) و هم دیگران از ارتکاب افعال مشابه بیمناک گردند. (آقایی‌دادبان، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶) به تعبیر دیگر، فلسفه‌ی اصلی این‌گونه مجازات‌ها، تحقق بازدارندگی از طریق ارعاب و تنبیه می‌باشد؛ ﴿نَكَالَ الْإِثْمَ بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (بقره، ۶۶) و این نکته با ارتکاز عقلایی نیز انطباق کامل دارد.

بنابراین، هرگونه خلل در کارکرد بازدارندگی این مجازات‌ها می‌تواند در مقام اجرا مؤثر واقع شده و ضرورت بازاندیشی در جریان اعمال حد را ایجاب نماید.



۳-۲-۱. ارتباط بازدارندگی و مجازات‌های حدّی در کلام بیهان

بسیاری از فقیهان معاصر بر این نکته تأکید دارند که تشریح مجازات‌های حدّی، متکی بر اهداف و مصالحی است که عقل بشری نیز قابلیت درک آن‌ها را دارد. (منتظری، ۱۳۸۷، ص ۸۴؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸، ص ۳۴۲) در میان این اهداف، بازدارندگی از ارتکاب جرم و پیشگیری از فساد اجتماعی جایگاه ویژه‌ای دارد. (منتظری، ۱۳۸۷، ص ۸۴) این گروه از فقیهان با توجّه به مناسبات حکم و موضوع معتقد هستند که وجود هدف بازدارندگی در فلسفه تشریح حدود به روشنی قابل استنباط است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۲۸؛ همان، ۱۴۲۶ق، ص ۴۳۵) افزون بر این، تعبیر متعدّد روایی مرتبط با حدود و تعزیرات نیز این معنا را تقویت می‌کند و به صراحت یا اشارت از نقش بازدارنده این مجازات‌ها پرده برمی‌دارد. (منتظری، ۱۳۸۷، ص ۸۴)

بر این اساس، برخی فقیهان معاصر فلسفه بازدارندگی مجازات‌های حدّی را برگرفته از حکم عقل و مؤید به روایات دانسته‌اند و تصریح می‌کنند: «علّت تشریح حدود به حکم عقل، تناسب میان حکم و موضوع و دلالت صریح برخی روایات معلوم و آشکار است». (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۲۸؛ همان، ۱۴۲۶ق، ص ۴۳۵)

برخی فقها با اتکا به فهم عرفی و ارتکاز عقلایی تصریح کرده‌اند که ماهیت آزاردهنده و دردناک کیفرهایی مانند زدن یا قطع عضو ناظر به تأدیب بزهکار و عبرت‌آموزی برای سایرین است. از منظر ایشان، غایت اصلی نه خود مجازات، بلکه اثرات تربیتی و پیشگیرانه‌ی آن است. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۷، ص ۷) بر این اساس، برخی فقهای معاصر با تأکید بر طریقیّت مجازات‌ها - و نه موضوعیت آن‌ها - اعلام می‌دارند که مجازات در هیچ مورد هدف اصلی شارع نیست؛ بلکه وسیله‌ای برای جلوگیری از تکرار جرم یا وقوع آن توسط دیگران است. این رویکرد موجب شده است تا حتّی در استنباط احکام جدید در موضوع مجازات‌های حدّی نیز از این فلسفه بهره گرفته شود. به همین جهت دستور داده شده است در مواردی مجازات آشکار باشد تا اثر بازدارندگی خود را در جامعه داشته باشد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵، ص ۱۷۷)

به طور نمونه، در مسئله پیوند عضو قطع شده بر اثر اجرای حد، برخی با استناد



به واژه «نکالاً» در آیه که بر استمرار اثر بازدارندگی دلالت دارد (مؤمن، ۱۳۸۲، ص ۴۲) چنین نتیجه گرفته‌اند که بزه‌کار حق پیوند مجدد عضو به بدن خود را ندارد؛ هر چند می‌تواند آن را به دیگری واگذار کند. (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۶۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۷۸) برخی از فقیهان با این دیدگاه مخالف بوده معتقدند که پیوند عضو مقطوع جایز است. (بهجت، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۸۱) همچنین، در مسئله استفاده از بی‌حسی هنگام اجرای حد، بسیاری از فقها این اقدام را مغایر با غرض اصلی یعنی ایجاد رنج کیفری دانسته و آن را ممنوع اعلام کرده‌اند. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۸) البته در این میان برخی میان انواع حدود تفاوت قائل شده‌اند و ممنوعیت را صرفاً ناظر به مجازات‌هایی نظیر شلاق (جلد) می‌دانند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۸۵)

۳-۲-۲. تأکید فقیهان بر هدف بازدارندگی در اجرای حدود غیرسالب حیات

مرور دیدگاه‌های فقیهان پیشین در خصوص مجازات‌های حدی غیرسالب حیات، به‌ویژه مجازات‌هایی چون جلد، نشان می‌دهد که آنان نیز اغلب هدف اصلی از این کیفرها را بازدارندگی و پیشگیری از تکرار جرم از طریق ایجاد ارعاب در جامعه دانسته‌اند. برخی از فقیهان با تعبیر صریحی همچون «الْقَصْدُ مِنَ الْجُلْدِ الرَّجْرُ» (الردع) به‌روشنی این نکته را بیان کرده‌اند. (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۷) دیگرانی نیز با عبارت «الْقَصْدُ مِنَ الْحَدِّ الرَّدْعِ دُونَ الْقَتْلِ» بر همین معنا تأکید داشته‌اند. (الزحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۶۳)

عبارات مشابهی همچون «المَقْصُودُ الرَّدْعُ» (علامه حلی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۷۵) و «إِنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْحَدِّ الرَّدْعُ» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ص ۲۷۳؛ عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ص ۶۲۱) نیز در متون فقهی به چشم می‌خورد. برخی دیگر از فقیهان ترجیح داده‌اند به جای واژه «ردع» از تعبیر «زجر» بهره بگیرند: «المَقْصُودُ مِنَ الْحَدِّ الرَّجْرُ». (عمانی، ۱۳۷۱، ص ۵۳۱؛ حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۳۹۷) همچنین در میان فقیهان معاصر اهل سنت نیز این نگاه دیده می‌شود؛ به گونه‌ای که گفته‌اند: «المَقْصُودُ مِنَ الْحَدِّ هُوَ زَجْرُ النَّاسِ». (الزحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۶۴)



برخی نویسندگان، این تعابیر را مسامحه‌آمیز و در مقام مقایسه با سایر آثار مجازات‌ها تلقی کرده‌اند. (غلامی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۸) اما شواهدی چون استفاده از این عبارات در مقام استدلال بر ردّ نوع یا کیفیت خاصی از مجازات، نشان می‌دهد که این برداشت چندان دقیق نیست. در واقع، در فرآیند استنباط احکام شرعی، به‌ویژه هنگام طرد شیوه‌ای از اجرای حد، استناد به تعبیری که صرفاً مسامحه‌آمیز تلقی شود، با روش اجتهادی فقیهان همخوانی ندارد.

در برابر دیدگاه برخی فقیهان معاصر که این تعابیر را استحسان‌گرایانه می‌دانند، (موسوی اردبیلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۵۹) می‌توان به کثرت این‌گونه تعابیر در آثار فقیهان متقدم و متأخر اشاره کرد که دلالت بر بازدارندگی را نه به‌عنوان وجهی استحسان‌ی، بلکه به‌عنوان هدفی برآمده از فهم مستقیم از آیات و روایات تلقی کرده‌اند. در خصوص حدّ سرقت نیز با توجه به صراحت آیه شریفه، بازدارندگی به‌عنوان غایت اصلی مجازات به‌صورت کامل روشن است و نیازی به توسّل به استحسان ندارد. افزون بر این، همان‌طور که در مباحث پیشین نیز گذشت، برخی از فقیهان معاصر بر درک عرفی و عقلایی از متون شرعی در جهت اثبات این هدف تأکید داشته‌اند. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۷، ص ۷)

در نهایت می‌توان گفت که اجماع گسترده‌ای میان فقیهان در طول اعصار بر این نکته وجود دارد که بازدارندگی، هدف محوری مجازات‌های حدّی است. البته در چهارچوب این رویکرد، اصلاح فرد مجرم و نیز ایجاد تحوّل در جامعه نیز به‌عنوان اهداف ثانویه، هم‌زمان مورد توجه فقیهان بوده‌است.

۳-۲-۳. بازدارندگی و مشروعیت اقامه حدود در عصر غیبت

از جمله مبانی مهم قائلان به جواز اجرای حدود در عصر غیبت، استناد به بقای مصلحت و حکمت نهفته در تشریح این مجازات است. گروهی از فقیهان با استناد به فلسفه بازدارندگی که به‌عنوان غایت اصلی مجازات‌های حدّی شناخته می‌شود، معتقدند مشروعیت اقامه حدود منحصر به زمان حضور امام معصوم (ع) نیست؛ بلکه تا زمانی که آن مصلحت باقی است، حکم نیز استمرار دارد.



صاحب جواهر در این زمینه تصریح می‌کند: «مقتضی اقامه حد چه در صورت حضور امام و چه در غیبت او وجود دارد، و حکمت اقامه حد قطعاً به اجراکننده آن بازنمی‌گردد؛ پس یا به مستحق حد و یا به نوع مکلفان بازمی‌گردد و در هر صورت باید مطلقاً اقامه شود». (نجفی، ۱۴۲۱ق، ج ۲۱، ص ۳۹۶) وی به صراحت اعلام می‌دارد که مصلحت مجازات‌های حدّی، قائم به شخص مجری نیست؛ بلکه متعلّق به مکلفان یا جامعه است و از همین رو تعطیلی آن به واسطه غیبت امام وجهی ندارد. (همان)

شهید ثانی نیز با تکیه بر همین مبنا، اجرای حدود را مأموریتی دارای مصلحت اجتماعی دانسته، می‌نویسد: «اقامه حدود گونه‌ای از حکم است (اشاره به مقبوله عمر بن حنظله) و در آن مصلحت کلی و لطفی است در ترک محارم و ریشه‌کن کردن مفساد». (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۰۸) این بیان نشان می‌دهد که از دیدگاه وی، اجرای حدود ابزاری است برای تحقق غایات مهم اجتماعی و اخلاقی شریعت. در تأیید این رویکرد، یکی از فقیهان معاصر نیز چنین اظهار داشته است: «اجرای حدود به جهت مصلحت عموم و جلوگیری از فساد و انتشار زشتی‌ها و سرکشی مردم تشریح شده است». (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۴۱، ص ۲۷۳؛ مصطفوی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۴-۵۵)

مجموع این دیدگاه‌ها حاکی از آن است که از منظر این گروه از فقیهان، تشریح و استمرار حکم اجرای حدود در عصر غیبت، نه تنها ممکن، بلکه لازم است؛ زیرا هدف اصلی، یعنی جلوگیری از گسترش فساد، همچنان باقی است. در واقع، بقای مصلحت و ملاک حکم، نزد این فقیهان از اصلی‌ترین ادله در اثبات استمرار مشروعیت اجرای حدود در دوران غیبت معصوم (ع) به‌شمار می‌آید.

۳-۲-۴. بازدارندگی و منع از اجرای مجازات‌های حدّی

با توجه به آن‌که بنابر آیات، روایات و نظر فقیهان قائل به مشروعیت اقامه حدود در عصر غیبت، پیشگیری از جرم و گناه یکی از مهم‌ترین ملاک‌ها و فلسفه‌های تشریح مجازات‌های حدّی دانسته شده است، اگر بازدارندگی این مجازات‌ها احراز شود، اقامه آن‌ها - مشروط بر فراهم بودن سایر شرایط - واجب خواهد بود. در مقابل، اگر به نحو قطعی ثابت گردد که این مجازات‌ها کارایی بازدارنده خود را از



دست داده‌اند، اجرای آن‌ها لغو بوده، انجام آن فاقد مصلحت خواهد بود. به عبارت دیگر، برای اجتناب از لغویت در تشریح، ناچار هستیم بپذیریم که در صورت از بین رفتن کارایی، وجوب اجرای این حدود نیز منتفی می‌گردد.

ممکن است ادعا شود که اطلاق ادله، حتی در فرض از بین رفتن بازدارندگی نیز بر وجوب اقامه حدود دلالت دارد؛ اما با توجه به این که هدف بازدارندگی، امری ارتكازی و عقلایی در تشریح این احکام است و نیز با عنایت به تحلیل‌های پیشین در مورد تأثیر عنصر عدالت بر دلالت اطلاقات، باید گفت در چنین مواردی اطلاق برای ادله باقی نمی‌ماند. این نکته زمانی تقویت می‌شود که بپذیریم دلالت اجتماعی و عقلایی نصوص بسیار فراتر از دلالت لفظی آن‌ها است و فقیه در مقام استنباط، نباید به دلالت‌های لفظی بسنده کند؛ بلکه باید ارتكازات عرفی و فهم اجتماعی از متون شرعی را نیز مدنظر قرار دهد. (صدر، ۱۳۶۳، ص ۳۲-۳۳)

با این حال، آنچه محل اختلاف و بحث بیشتر قرار دارد، حالتی است که در آن نسبت به کارایی و بازدارندگی مجازات‌های حدی - به‌ویژه در مورد حدّ سرقت - تردید وجود دارد. در این فرض، این پرسش مطرح می‌شود که آیا همچنان اجرای حدود واجب است یا آن‌که در فرض تردید، اقامه آن مجاز و مشروع نخواهد بود؟ برای بررسی دقیق‌تر، ابتدا دیدگاه‌های مختلف پیرامون میزان کارایی مجازات‌های حدی، به‌ویژه حدّ سرقت، مطرح خواهد شد و سپس تأثیر این تردید در بازدارندگی بر وجوب یا مشروعیت اقامه حدود مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

۳-۲-۵. دیدگاه‌ها در مورد بازدارندگی مجازات‌های حدی در عصر حاضر

الف) بازدارنده نبودن مجازات‌های حدی

برخی منتقدان به‌ویژه مدعیان حقوق بشر، با خشن و غیرانسانی خواندن مجازات‌های حدی، بر عدم کارایی این نوع مجازات‌ها در عصر حاضر تأکید دارند. به باور این گروه، با پیشرفت تمدن بشری، مجازات‌های خشنی که در اعصار گذشته اعمال می‌شد، دیگر قادر به تحقق اهداف اصلی نظام کیفری نیست؛ اهدافی همچون اصلاح و تربیت مجرم، بازدارندگی مؤثر و تأمین عدالت در فرایند مجازات. از دیدگاه



این منتقدان، اجرای مجازات‌های شدید بدنی همچون قطع دست یا سنگسار، نه تنها اثر بازدارنده ندارد؛ بلکه ممکن است حس انتقام و خشونت را در مجرم تقویت کرده و موجب تحریک احساس همدردی جامعه با وی گردد.

یکی از نویسندگان معاصر در این زمینه می‌نویسد: «احکام کیفری اسلام کارایی ندارد و موجب رواج خشونت می‌گردد. مجازات‌های سنگین بدنی چون سنگسار و سیاست‌های کیفری در قبال زنان و غیرمسلمانان از جمله این موارد است.» (مهرانگیزکار، ۱۳۷۸، ص ۱۴۴) در خصوص حد سرقت نیز برخی از روشنفکران عرب، مجازات قطع دست را تاریخی دانسته (امین، ۱۹۹۲، ص ۴۴) و متعلق به دوران قبایل بدوی عرب می‌دانند. (العظمة، ۲۰۰۰، ص ۱۹۰) این گروه معتقدند چنین مجازاتی، امروزه در پرتو تمدن، تغییر شرایط زمانی و مکانی و وجود نهادهایی مانند زندان، دیگر کارایی گذشته خود را از دست داده و مصلحت مورد انتظار از آن تأمین نمی‌شود. (الجابری، ۲۰۱۱، ص ۵۷-۶۰؛ امین، ۱۹۹۲، ص ۴۴؛ بلعید، ۲۰۰۴، ص ۱۹۹)

ب) بازدارنده بودن مجازات‌های حدی

در مقابل دیدگاه منکران، گروهی از نویسندگان و محققان بر این باور هستند که مجازات‌های حدی، به‌ویژه در مورد سرقت، دارای کارایی و اثر بازدارندگی بالایی هستند. به اعتقاد این گروه، صرف اعلام اجرای مجازات‌هایی مانند قطع دست می‌تواند تأثیر قابل توجهی در جلوگیری از وقوع جرم داشته باشد؛ به گونه‌ای که بسیاری از سارقان با آگاهی از وجود چنین کیفرهایی، از ارتکاب جرم خودداری می‌کنند. این امر نه تنها جامعه را از آسیب‌های ناشی از سرقت مصون می‌دارد؛ بلکه موجب کاهش هزینه‌های گسترده‌ای چون دادرسی، نگهداری زندانیان و بار مالی تحمیل‌شده بر نظام قضایی می‌گردد. (شحاته، ۲۰۰۸، ص ۱۷۹)

برخی محققان حتی بدون ارائه مستند علمی یا آماری دقیق مدعی شده‌اند که اجرای حد قطع دست، میزان وقوع جرم سرقت را تا یک‌دهم یا حتی کمتر کاهش می‌دهد. (همان) بر پایه این دیدگاه، مجازات‌های شرعی منصوص - از جمله حد سرقت - به دلیل آن‌که بدنی و قطعی هستند، از دو ویژگی اساسی برخوردار هستند:



نخست، قدرت بازدارندگی بالایی دارند و دوم، از ویژگی سهولت نسبی در اجرا برخوردار هستند. به‌ویژه در مقایسه با مجازات‌هایی چون حبس که مستلزم صرف بودجه‌های کلان، نیروی انسانی گسترده و زمان طولانی هستند، این کیفرها هزینه‌بر نبوده و در تحقق عدالت کیفری مؤثرتر تلقی می‌وند.

بر این اساس، اجرای مجازات‌هایی همچون حدّ سرقت، در روزگار کنونی نیز نه تنها قابل دفاع است، بلکه به‌زعم این دیدگاه، راهی کارآمد برای حفظ نظم اجتماعی و پیشگیری از جرم به‌شمار می‌آید.

ج) نقد و بررسی دیدگاه‌ها

بررسی تأثیر میزان اجرای مجازات‌های حدّی بر کاهش میزان جرایم، نیازمند پژوهش میدانی دقیق است. با توجه به این‌که تاکنون هیچ تحقیق جامعی درخصوص میزان اثربخشی مجازات‌های حدّی صورت نگرفته است، ادّعای فقدان کارایی مجازات‌های اسلامی، ادّعایی بدون پشتوانه علمی محسوب می‌شود. از این‌رو در انتقاد از مجازات‌های اسلامی بیشتر به سخنان احساسی و فاقد استناد علمی تکیه شده است.

این در حالی است که براساس برخی تحقیقات، مجازات‌های اسلامی در تأمین اهداف نظام کیفری بسیار موفق بوده‌اند. به‌عنوان نمونه، در کنفرانس عربی «جرم و رفتار با مجرمان» که در سال ۱۹۷۰ در کویت برگزار شد، عنوان گردید که با وجود آن‌که حدّ سرقت در عربستان هیچ‌گاه بیش از دو بار در سال اجرا نشده است و در مجموع تنها ۱۶ بار طی ۲۵ سال اجرا شده، با این حال کاهش چشمگیر تعداد سرقت‌ها را به‌دنبال داشته است. در حالی که در کشوری مانند مصر که سیستم قضایی آن ملهم از حقوق جزای غربی است، تعداد محکومیت‌های به زندان به دلیل ارتکاب سرقت از ۱۰۳۸ مورد در سال ۱۹۳۸ به ۳۰۰۰۰ مورد در سال ۱۹۶۸ افزایش یافته و ۳۳ برابر شده است. (حسینی وردجانی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲)

برخی اندیشمندان بر این باورند که تمدن امروز نه تنها جرایم را کاهش نداده است، بلکه آن‌ها را بیشتر و گسترده‌تر کرده است. (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۵) شاید به همین



جهت باشد که برخی محققان غربی نیز بر لزوم اجرای مجازات‌های بدنی و کارآیی آن‌ها تأکید دارند. یکی از فیلسوفان آمریکایی با بیان این‌که اگر دست انسان تنها یک‌بار به سبب تماس با بخاری داغ بسوزد، این تجربه موجب می‌شود که برای همیشه از تماس مجدد خودداری کند، از بریدن یا سوزاندن دست سارقان به‌عنوان مجازاتی بازدارنده حمایت می‌کند. (حسینی وردجانی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲)

الکسیس کارل نیز پیشنهاد می‌کند که جراحت یکی از اعضای بدن متناسب با کیفیت‌های مخفّفه و مشدّدۀ جرم، به‌عنوان مجازات اعمال شود؛ پیشنهادی که با آنچه در نظام کیفری اسلام در خصوص جرم سرقت آمده، هماهنگ به نظر می‌رسد. (کارل، ۱۳۶۸، ص ۲۰۴) روزنامه‌ی تایمز انگلستان نیز در شماره‌ی مورخ ۸ آوریل ۱۹۷۱ از اجرای مجازاتی مشابه با مجازات مقرر در قرآن برای سرقت، توسط ارتش جمهوری خواه ایرلند در شهر Ardoyne واقع در ایرلند شمالی خبر داده‌است. این روزنامه، ضمن تأکید بر این‌که این مجازات موجب کاهش چشمگیر سرقت در آن شهر شده‌است، از آن با عنوان «عدالت خشن» یاد کرده‌است. (April ۸ Times ۱۷۹۱ به نقل از حسینی وردجانی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲)

با این حال، باید توجه داشت که به دلیل فقدان تحقیقات جامع و فراگیر در خصوص کارآیی و اثربخشی مجازات‌های حدّی، نمی‌توان صرفاً به شواهد محدود و موردی فوق اکتفا کرد و ادّعای کارآیی کامل این مجازات‌ها را اثبات نمود. با این وجود، این شواهد دست‌کم برای ابطال ادّعای عدم کارآیی این مجازات‌ها کفایت می‌کند.

۴. نتیجه‌گیری

مطالعه‌ی دقیق و تحلیلی آیات، روایات و کلمات فقیهان پیشین و معاصر نشان می‌دهد که شارع مقدّس در تشریح مجازات‌های حدّی، اهداف متعدّدی را دنبال کرده‌است که در رأس آن‌ها تأمین عدالت و بازدارندگی از جرم قرار دارد. بسیاری از فقیهان، بازدارندگی را هدفی عقلایی، عرفی و حتّی تصریح‌شده در روایات دانسته‌اند و بر این باورند که اجرای حدود با هدف اصلاح جامعه و پیشگیری از تکرار جرم، تشریح شده‌است. در عین حال، عدالت نیز به‌عنوان روح حاکم بر شریعت اسلامی،



در تمامی ابعاد تقنین و اجرا نقش افا می‌کند؛ به گونه‌ای که اگر اجرای مجازات‌های حدّی موجب بی‌عدالتی گردد یا مصلحت آن زایل شود، اجرای آن‌ها محل تردید و بلکه منع خواهد بود.

بررسی دیدگاه‌های مخالفان و موافقان بازدارندگی حدود در عصر حاضر نشان داد که هیچ‌یک از دو گروه نتوانسته‌اند بر پایه تحقیقات میدانی جامع، اثبات یا نفی قطعی کارایی این مجازات‌ها را ارائه دهند. بنابراین، پذیرش یا رد اجرای حدود نباید بر پایه ادّعاهای صرف یا شواهد جزئی صورت گیرد؛ بلکه باید در پرتو اهداف کلانی همچون عدالت اجتماعی، حفظ کرامت انسان و پیشگیری مؤثر از جرم تحلیل گردد. در نهایت، می‌توان گفت که بازدارندگی و عدالت دو رکن اساسی مشروعیت و استمرار مجازات‌های حدّی هستند. از این رو، در تحلیل مشروعیت و ضرورت اجرای این مجازات‌ها در عصر غیبت، فقیه باید هم به ادلّه نصوص شرعی و هم به تحقق یا عدم تحقق اهداف اجتماعی و اخلاقی شارع توجه کامل داشته باشد؛ تا هم حریم شریعت محفوظ بماند و هم آثار و نتایج آن در جامعه امروز کارآمد و عادلانه باشد.

**بهرست منابع**

۱. ابن عاشور، محمّد الطاهر (۱۴۲۱ق)، مقاصد الشریعة الإسلامیة، بیروت: دار النفائس.
۲. اصفهانی، راغب (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیه.
۳. امین، حسین احمد (۱۹۹۲م)، حول الدعوة الی تطبیق الشریعة، ج سوم، کویت: دار سعاد الصباح.
۴. بهجت، محمّد تقی (۱۳۸۶)، استفتائات بهجت، قم: دفتر حضرت آیت الله العظمی بهجت.
۵. بلعید، الصادق (۲۰۰۴م)، القرآن و التشریح: قراءة جدیدة فی آیات الأحکام، بیروت: منشورات الحلبي الحقوقية.
۶. برادل، ژان (۱۳۷۳)، تاریخ اندیشه‌هاى کیفری، (مترجم: علی حسین نجفی ابرندآبادی)، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۷. پیوندی، غلامرضا (۱۴۰۳)، کیفرگذاری: مبانی، اصول، معیارها و چالش‌ها، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. جعفری، سیّد محمّد کاظم مصطفوی (۱۴۱۷ق)، مائة قاعدة فقهیة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۹. جابری، محمّد عابد (۲۰۱۱م)، وجهة نظر نحو بناء قضای الفکر العربی المعاصر، بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربية.
۱۰. حسینی وردنجانی، سیّد حسین (۱۳۸۳)، اجراء حدود در اسلام، قم: مرکز پژوهش‌هاى اسلامى صداوسیما.
۱۱. حرّ عاملی، محمّد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۷۴)، مختلف الشیعة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۳. _____ (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۴. خویی، سیّد ابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، مبانی تکملة المنهاج، بغداد: نشر جامعه بغداد.
۱۵. خمینی، سیّد روح الله (۱۳۹۲)، کتاب البیع، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۶. ریسونی، احمد (۱۳۹۹ق)، محاضرات فی المقاصد الشریعة، بیروت: دار الكلمة للنشر والتوزيع.
۱۷. زحیلی، محمّد (۱۴۳۰ق)، موسوعة القضايا الإسلامیة المعاصرة، دمشق: دارالمکتبی.
۱۸. زحیلی، وهبة (۱۴۰۹ق)، الفقه الإسلامی و أدلته، بیروت: دارالفکر.
۱۹. شحرور، محمّد (۲۰۰۰م)، نحو أصول جدیدة للفقه الإسلامی (فقه المرأة)، دمشق: الأهلالي للطباعة و النشر و التوزيع.
۲۰. شحاته، محمّد صقر (۲۰۰۸م)، شریعة الله لا شریعة البشر حتی لا تغرق السفینة، اسکندریه: دار الخلفاء الراشدين - دار الفتح الاسلامی.
۲۱. صدر، سیّد محمّد باقر (۱۳۶۳)، لمحة فقهیة عن مشروع الدستور الجمهوریة الإسلامیة فی ایران، قم: بنیاد بعثت.
۲۲. طوسی، محمّد بن حسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط، تهران: مکتبة المرتضویة.
۲۳. عاملی (شهید اول)، محمّد بن مکی (۱۹۸۰م)، القواعد و الفوائد فی الفقه، (محقق: سیّد عبدالهادی



حکیم)، نجف: منتدی النشر.

۲۴. عاملی جُبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، مسالک الأفهام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.
۲۵. علیدوست، ابوالقاسم (۱۴۰۴ق)، فقه و مصلحت، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۶. علی رضا، محمدرشید (۱۴۱۴ق)، تفسیر المنار، بیروت: دارالمعرفه.
۲۷. عمانی، حسن بن علی بن ابی عقیل (۱۳۷۱)، حیاة ابن ابی عقیل و فقهه، قم: به کوشش شرف الموسوی.
۲۸. عظّمه، عزیز (۲۰۰۰م)، العلمانیة تحت المهجر، تهران: دارالفکر.
۲۹. فاضل موحدی لنکرانی، محمّد (۱۳۹۰)، آیین کيفری اسلام، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
۳۰. فاضل لنکرانی، محمّد (۱۴۲۷ق)، احکام پزشکان و بیماران، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
۳۱. فاسی، علّال (۱۴۳۲ق)، مقاصد الشریعه و مکارمها، قاهره: دارالاسلام.
۳۲. کارل، الکسیس (۱۳۶۸)، انسان موجود ناشناخته، تهران: دنیای کتاب.
۳۳. کدیور، محسن (۱۳۸۸)، حقّ الناس (اسلام و حقوق بشر)، تهران: انتشارات کویر.
۳۴. کیلانی، عبدالرحمن ابراهیم (بی تا)، قواعد المقاصد عند الإمام شاطبی، بیروت: دارالفکر المعاصر.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰)، بحوث فقهیة هامة، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۳۶. _____ (۱۴۲۵ق)، تعزیر و گسترة آن، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۳۷. _____ (۱۴۲۶ق)، انوار الفقهة، کتاب البیع، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۳۸. _____ (۱۴۲۷ق)، استفتائات جدید، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۳۹. _____ (۱۴۲۹ق)، احکام پزشکی، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۴۰. منتظری، حسین علی (۱۳۸۷)، مجازات های اسلامی و حقوق بشر، قم: ارغوان دانش.
۴۱. موسوی اردبیلی، سیّد عبدالکریم (۱۴۱۴ق)، فقه الحدود و التعزیرات، قم: مؤسسه النشر، جامعة المفید.
۴۲. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸)، أصول الفقه (المظفر)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، جماعة المدرّسين.
۴۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، مجموعه آثار، چاپ هشتم، تهران: صدرا.
۴۴. نجفی، محمّدحسن (۱۴۲۱ق)، جواهر الکلام، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.
۴۵. نجفی ابرندآبادی، علی حسین و حمید هاشم بیگی (۱۳۷۷)، دانشنامه جرم شناسی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

مقالات:

۱. صرامی، سیف الله (۱۳۹۵)، «اعتبار قاعدة عدالت در موارد منصوص و غیر منصوص»، فصلنامه فقه اهل بیت (ع)، دوره ۲۳، شماره ۸۷، ص ۴۹-۷۰.
۲. مؤمن، محمّد (۱۳۸۲)، «پیوند اعضا»، مجله فقه اهل بیت (ع)، شماره ۳۴، ص ۳-۴۵.
۳. کار، مهرانگیز (۱۳۷۸)، «حقوق و خشونت»، مجله کیان، شمار ۴۵، ص ۱۴۴-۱۴۹.
۴. دادبان، حسن و سارا آقایی (پاییز ۱۳۸۸)، «بازدارندگی و نقش آن در پیشگیری از جرم»، فصلنامه دانشکده



- حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۳، ص ۱۲۵-۱۴۸.
۵. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۳۷۷)، «حکم بی‌حس کردن اعضا هنگام اجرای کیفرهای جسمانی»، مجله فقه اهل‌بیت (ع)، شماره ۱۵، ص ۳-۲۴.
۶. غلامی، علی میدی (۱۳۹۲)، «اهداف اجرای حدود و تعزیرات در کلام فقها و سازوکار حل تلافی آن»، فقه اهل‌بیت، شماره ۷۵، ص ۱۹۳-۲۲۴.
۷. محمودی جانکی، فیروز و حسن رضایی (۱۴۰۰)، «چگونگی اجرای کیفر در آلمان»، ضمیمه مجله تحقیقات حقوقی، یادنامه دکتر رضا نوریها، ص ۸۹۵-۹۷۲.

