

# فقه نظام‌ساز

فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی  
سال سوم؛ شماره‌ی یازدهم؛ پاییز ۱۴۰۳

## نقش مقاصد شریعت در وضع و رفع کیفر در نظام کیفری حدود

محمد امامی<sup>۱</sup>

محمد صابر قدرتی<sup>۲</sup>

علی محدث اردبیلی<sup>۳</sup>

### چکیده

نظام کیفری حدود در فقه اسلامی بر مبنای نصوص قطعی و احکام ثابت شکل گرفته است؛ با این حال، فهم فلسفه‌ی تشریح این احکام، بدون توجه به مقاصد شریعت ناقص خواهد بود. مقاصد شریعت به‌عنوان مجموعه‌ای از اهداف کلان، همچون حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال، چارچوبی روش‌مند برای تحلیل کارکردهای اجتماعی و حقوقی حدود فراهم می‌آورد. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع فقهی و اصولی، به بررسی نقش بنیادین مقاصد شریعت در وضع و رفع، تحدید، تبیین و کارآمدسازی نظام کیفری حدود می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که حدود، اگرچه احکام ثابت و تعبدی‌اند، اما فلسفه‌ی تشریح آنها به گونه‌ای است که بیشترین نقش را در پیشگیری از جرم، صیانت از امنیت عمومی، تحکیم نظم اجتماعی و حمایت از کرامت انسانی ایفا کنند. همچنین، مقاصد شریعت در مرحله‌ی اثبات، اجرای مجازات و اعمال شبهات، نقش مهمی در تفسیر دایره‌ی مسئولیت کیفری و جلوگیری از اجرای مجازات در موارد مشکوک دارد. نتیجه آنکه توجه به مقاصد شریعت می‌تواند ضمن حفظ اصالت نصوص، زمینه‌ی ارائه‌ی قرائتی عقلانی، کارآمد و سازگار با نیازهای جامعه‌ی معاصر از نظام کیفری حدود را فراهم آورد.

**واژگان کلیدی:** مقاصد شریعت، احکام کیفری، حدود، استنباط فقهی، فقه جزایی.

۱. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، ایران. (نویسنده‌ی مسئول)

۲. دانشجوی مقطع دکتری رشته فقه جزایی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، ایران.

۳. دانش‌آموخته دکتری رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد و پژوهشگر مدرسه‌ی عالی فقهات عالم آل محمد (ص)

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۸/۲۵ \* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱



## ۱. مقدمه

شریعت اسلام، به مثابه نظامی جامع برای هدایت انسان و تأمین سعادت او در ابعاد فردی و اجتماعی، صرفاً مجموعه‌ای از احکام جزئی و پراکنده نیست؛ بلکه ساختاری منسجم و هدفمند است که بر پایه‌ی مقاصد کلان و حکمت‌های الهی سامان یافته است. این مقاصد، که غایات شارع در تشریح احکام را تبیین می‌کنند، در منابع اسلامی به صورت صریح یا ضمنی مورد تأکید قرار گرفته و مبنایی اساسی برای فهم فلسفه و کارکرد احکام محسوب می‌شوند. با گسترش مسائل نوپدید و پیچیدگی‌های اجتماعی در جوامع اسلامی، جایگاه مقاصد شریعت در فرایند اجتهاد و استنباط احکام بیش از گذشته مورد توجه قرار گرفته است. غفلت از این اهداف می‌تواند به نوعی جزئی‌نگری منتهی شود و ما را از درک منظومه‌مند شریعت و غایات متعالی آن دور سازد؛ همان‌گونه که افراط در تمسک به مقاصد و بی‌اعتنایی به نصوص شرعی نیز می‌تواند به قرائت‌های ناصواب و انحراف در تفسیر و اجرای احکام بینجامد.

در میان احکام فقه اسلامی، حدود جایگاهی ویژه دارند؛ چرا که مجازات‌هایی منصوص، معین و ثابت به شمار می‌آیند که نوع جرم، میزان کیفر و شیوه‌ی اجرای آن از سوی شارع تعیین گردیده و تغییر یا عدول از آنها جایز دانسته نشده است. این ویژگی که ناشی از توقیفی بودن حدود است، آنها را از دیگر کیفرها - مانند تعزیرات که دامنه اجتهاد در آنها گسترده‌تر است - متمایز می‌سازد. در مقابل، رویکرد مقاصد محور بر ضرورت انعطاف در استنباط و اجرای احکام تأکید دارد؛ رویکردی که با نظر به تحقق مصالح کلان شریعت - یعنی حفظ دین، جان، خرد، نسل و مال - جهت‌گیری می‌کند.

در نگاه نخست، میان قطعیت احکام حدّی و انعطاف‌پذیری مبتنی بر مقاصد، نوعی تعارض ظاهری دیده می‌شود: از یک سو الزام به اجرای بی‌تغییر مجازات‌های حدّی، و از سوی دیگر اقتضای مقاصد برای لحاظ کردن مصالح عمومی و شرایط اجتماعی. همین ظاهر متعارض، ضرورت بررسی دوباره‌ی رابطه‌ی حدود و مقاصد شریعت را برجسته می‌سازد؛ زیرا تنها از رهگذر تحلیل دقیق و اجتهادی می‌توان به



این پرسش پاسخ داد که آیا و چگونه مقاصد شریعت قادرند بدون مخدوش کردن وصف توقیفی حدود، در فهم، تفسیر، اجرای عادلانه و تنظیم قلمرو آنها نقش آفرینی کنند.

پژوهش حاضر بر این فرض استوار است که توجه به مقاصد شریعت نه تنها با ماهیت توقیفی حدود تعارض ندارد، بلکه با استناد به مجموعه‌ای از قواعد و نصوص معتبر - از جمله قاعده‌ی «درء الحدود بالشبهات»، «سقوط حد به سبب توبه» و اصل «التعزیر دون الحد» - می‌تواند مبنایی برای تفسیر دقیق‌تر، اجرای منصفانه‌تر و حتی اسقاط حدود در موارد خاص فراهم آورد. بر این اساس، می‌توان در چارچوب ضوابط شرعی، نظامی کیفری کارآمد و متناسب با اهداف عالی‌هی شریعت ترسیم کرد که ضمن حفظ نصوص، به تحقق عدالت، پیشگیری از جرم و صیانت از مصالح عمومی نزدیک‌تر باشد.

ادبیات موجود در زمینه‌ی «مقاصد شریعت و نقش آن در سیاست کیفری اسلام» نشان می‌دهد که طی سال‌های اخیر تلاش‌هایی برای تبیین تأثیر اهداف شارع در تشریح و اجرای احکام کیفری صورت گرفته است؛ هرچند این مطالعات غالباً یا ناظر به کلیات اجتهاد مقاصدی بوده‌اند یا تنها بخشی از نظام کیفری اسلام را تحلیل کرده‌اند.

یکی از آثار مهم در این حوزه، کتاب اهداف مجازات‌ها در جرایم جنسی (چشم‌اندازی اسلامی) نوشته‌ی رحیم نوبهار است. نویسنده در این پژوهش بنیادین، با اتخاذ رویکردی انتقادی نسبت به نص‌گرایی صرف، بر ضرورت بهره‌گیری از فقه‌المقاصد در تحلیل کیفرهای شرعی به‌ویژه در جرایم جنسی تأکید می‌کند. نتایج کتاب نشان می‌دهد که هدف شارع از تشریح کیفرهای حدی، فراتر از اجرای صرف حد، ناظر به حفظ نظم عمومی و تأمین مصالح اجتماعی است. همچنین بر نقش اختیارات حاکمیت در تعدیل، تخفیف یا جایگزینی مجازات‌ها در چارچوب عناوین ثانویه و مصلحت‌سنجی تأکید شده است. با وجود اهمیت این اثر، تمرکز آن محدود به جرایم جنسی است و از منظر دامنه‌ی موضوع، تمام نظام کیفری حدود را پوشش نمی‌دهد.



از دیگر پژوهش‌های اثرگذار در این زمینه، مقاله‌ی «نقش مقاصد شریعت در تأثیر مقتضیات زمان بر سیاست کیفری اسلام» تألیف محمدعلی احمدی ابهری است. این مقاله با تبیین جایگاه مقاصد به عنوان چارچوب اصلی اجتهاد در شرایط متغیّر اجتماعی، نشان می‌دهد که فقیه می‌تواند بر اساس اهداف شریعت - از جمله عدالت، اصلاح، و صیانت از نظم - به فهمی منعطف و واقع‌بینانه از احکام کیفری دست یابد. نویسنده ابزارهای مشروع فقهی مانند عناوین ثانویه، قواعد حکومتی و مصلحت را از مهم‌ترین عناصر تعدیل یا تعلیق مجازات‌ها در صورت تراحم مصالح برمی‌شمارد. با وجود این، این اثر بیش از آنکه به تحلیل تفصیلی نقش مقاصد در فرآیند وضع یا رفع کیفر حدّی بپردازد، بر سیاست کیفری اسلام به معنای عام متمرکز است.

علاوه بر این، مجموعه‌ای از پژوهش‌ها در زمینه‌ی کلیّات فقه‌المقاصد نیز قابل ذکر است؛ از جمله مقاله‌ی «مقاصد شریعت و جایگاه آن در استنباط حکم شرعی» نوشته‌ی ابوالقاسم نقیبی و نیز نوشتار «نقش مقاصد الشریعة در استنباط و کارایی اجتهاد» از مهدی گرامی پور و محمدعلی راغبی. این آثار هرچند از منظر نظری در تبیین اصول و جایگاه مقاصد در فرایند اجتهاد مؤثرند، اما موضوع آنها کلی است و ورود مستقیم به حوزه‌ی کیفری - به‌ویژه نظام حدود - ندارند.

در سطح پژوهش‌های کاربردی نیز آثاری مانند مقاله‌ی «کارکردهای تقنینی مقاصد و مذاق شریعت اسلامی به مثابه اصول حکمرانی دینی در ساخت مسکن»، یا مطالعاتی چون «بازخوانی قصاص مادر در برابر قتل فرزند در پرتو مقاصد شریعت» نوشته‌ی حسن‌زاده خباز و الهی خراسانی، و همچنین «تبیین حکمت‌های مجازات مرتد با رویکردی بر مقاصد شریعت» اثر ساجدی، هرچند با رویکردی مقاصدی به برخی مسائل جزئی فقهی پرداخته‌اند، اما آنها نیز محدود به فروعاتی خاص و پرونده‌محورند و از رویکردی نظام‌مند و ناظر به کل نظام کیفری حدود برخوردار نیستند.

با نگاهی تحلیلی به مجموع مطالعات یادشده می‌توان دریافت که: بخش عمده‌ای از پژوهش‌ها ناظر به کلیّات فقه‌المقاصد بوده‌اند و ورود مستقیمی



به ساختار تشریح حد و نظام کیفری حدود نداشته‌اند.

آثاری که در حوزه‌ی کیفری نگاشته شده‌اند بیشتر بر یک یا چند مصداق مثل جرایم جنسی، قصاص، یا ارتداد تمرکز داشته و فاقد تحلیل نظام‌مند نسبت به تمام کیفرهای حدّی‌اند.

هیچ پژوهشی به‌طور مشخص فرآیند «وضع کیفر حدّی» و «رفع یا اسقاط آن» را در پرتو مقاصد شریعت، به صورت روشمند و یکپارچه بررسی نکرده است.

مقاله‌ی حاضر با رویکردی نوآورانه، در پی آن است که نخست، مدلی قاعده‌مند از نقش مقاصد شریعت در دو فرآیند اساسی - «وضع کیفر» و «رفع یا اسقاط کیفر» - در تمامی نظام کیفری حدود ارائه دهد؛ سپس، اهداف شرعی خاص تشریح کیفرهای حدّی را - نه صرفاً مقاصد کلی شریعت - استخراج و تحلیل کند؛ و در نهایت نشان دهد که توجه به مقاصد می‌تواند معیاری برای سنجش، فهم و کاربست صحیح احکام حدّی در نظام کیفری اسلامی به‌شمار آید.

این نوآوری، پژوهش حاضر را از مطالعات پیشین متمایز ساخته و جایگاه آن را در ادبیات فقه کیفری به‌عنوان پژوهشی مسئله‌محور، نظام‌مند و مبتنی بر روش‌شناسی مقاصدی برجسته می‌سازد.

توجه به مقاصد شریعت در فرآیند تشریح احکام جزایی خصوصاً کیفرهای حدّی، از اهمیت به‌سزایی برخوردار است؛ چراکه این امر زمینه‌ساز تحقق اهدافی همچون پیشگیری از وقوع جرم و مجازات عادلانه‌ی مجرمان خواهد بود. در صورتی که در تشریح چنین احکامی، نقش و جایگاه مقاصد شریعت نادیده گرفته شود، این احتمال وجود دارد که احکامی صادر شوند که نه تنها به اهداف واقعی خود دست نیابند، بلکه موجب پیامدهای نامطلوبی در جامعه شوند.

اهمیت و ضرورت این پژوهش بدین جهت است که در صورت اثبات رویکرد مقاصدی در باب حدود، آثار مثبت و کارکردهای متعددی به دنبال خواهد آمد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. ایجاد وحدت رویه در استنباط و اجرای احکام جزایی: در نظر گرفتن مقاصد شریعت، باعث می‌شود که فقها در استنباط احکام کیفری به نتایج هماهنگ



و منسجم‌تری دست یابند. هنگامی که فقها و قضات، علاوه بر نصوص و ادله‌ی خاص، بر اهداف کلان و غایات شریعت نیز توافق داشته باشند، تفسیرها و استنباط‌ها در مسیر واحدی قرار می‌گیرد و احتمال صدور احکام متعارض کمتر می‌شود. البته این امر مستلزم پذیرش و تبیین دقیق معیارهای مقاصدی و نحوه‌ی به‌کارگیری آن‌ها در فرآیند استنباط است، تا از برداشت‌های شخصی و سلیقه‌ای جلوگیری گردد.

۲. پیشگیری از انحراف در تطبیق احکام جزایی: عدم توجه به اهداف کلان شریعت می‌تواند منجر به اعمال مجازات‌هایی گردد که با روح عدالت اسلامی در تضاد باشند. در مقابل، تمرکز بر مقاصد شریعت، مسیر اجرای احکام کیفری را به‌گونه‌ای تنظیم می‌کند که این احکام، در جهت حفظ نظم عمومی و تأمین امنیت اجتماعی قرار گیرند.

۳. ایجاد تناسب میان جرم و مجازات: یکی از کارکردهای اساسی توجه به مقاصد شریعت، تناسب‌بخشی میان مجازات و جرم است. از آنجا که مقاصد شریعت بر حفظ جان، مال، عقل، دین و نسل تأکید دارد، در نظر گرفتن این اصول، زمینه‌ساز وضع مجازات‌هایی متناسب، کارآمد و عادلانه خواهد بود که علاوه بر بازدارندگی، موجب اصلاح و بازپروری مجرمان نیز گردد.

این مقاله از نظر ماهیت، توصیفی - تحلیلی بوده و بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای و تحلیل داده‌های فقهی و حقوقی انجام می‌شود. در این راستا، با بررسی متون فقهی، اصولی و حقوقی، تلاش خواهد شد تا تأثیر مقاصد شریعت در فرآیند استنباط احکام کیفری و نحوه تطبیق آن بر مسائل نوظهور حقوق جزا مورد واکاوی و تحلیل قرار گیرد.

در این پژوهش، پس از اشاره به مفاهیم بنیادین، جایگاه و نقش مقاصد شریعت در استنباط و تفسیر احکام کیفری بررسی می‌گردد. در ادامه، روش‌های فقهی لحاظ این مقاصد در اجتهاد کیفری و سرانجام پیامدهای آن در اجرای حدود تحلیل می‌شود.



## ۲. مفهوم شناسی

### ۲-۱. مقاصد شریعت

مقاصد شریعت، ترکیبی اضافی متشکل از دو واژه‌ی مقاصد و شریعت است. واژه‌ی "مقاصد" از لحاظ لغوی، جمع "مقصد" و مصدر میمی است که از فعل "قَصَدَ" گرفته شده است. (ابن فارس، ۱۳۶۳، ج ۵، ۹۵) از نظر ریشه‌شناسی در زبان عربی، "قَصَدَ - يَقْصِدُ - قَصْدًا وَ مَقْصَدًا" به معنای عزم، توجه و حرکت به سوی چیزی است. تعبیر "قَصَدْتُ الشَّيْءَ" به معنای "آن را جستجو کردم" به کار می‌رود. بر اساس دیدگاهی دیگر، "مقاصد" جمع "مقصد" (اسم مکان) و به معنای محل قصد و توجه است. (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۰۴)

واژه‌ی «شریعت» که در تحلیل مقاصد شریعت نقشی بنیادین دارد، از نظر لغوی به معنای راه دستیابی به آب و حرکت هدفمند در مسیر مشخص است (ابن فارس، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۶۲؛ طریحی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۵۲) در متون دینی نیز، معانی متعددی چون دین، منهج، طریقت و سنت دارد. (ابن منظور، بی‌تا، ص ۱۷۵)

در اصطلاح، دو معنای اصلی برای شریعت مطرح شده است: یکی، معنای عام به‌عنوان مجموعه کامل تعالیم اسلام شامل عقاید، اخلاق و احکام؛ و دیگری، معنای خاص که ناظر به احکام عملی، اعم از تکلیفی و وضعی است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۱۷۵) با توجه به کاربرد مقاصد شریعت در علم اصول فقه و استنباط احکام شرعی، نظر این تحقیق بر آن است که شریعت در این زمینه، به معنای خاص خود یعنی مجموعه احکام عملی دین اسلام به‌کار می‌رود، چراکه مقاصد شریعت در مقام تبیین اهداف احکام و نه حوزه‌های اعتقادی و اخلاقی مطرح می‌شود.

اما در اصطلاح و برخلاف مفاهیم متداول در اصول فقه، اصطلاح "مقاصد شریعت" در میان فقهای متقدم تعریف مشخص و مدونی نداشته است. حتی شاطبی که نخستین فقیهی بود که مقاصد را به‌صورت مستقل بررسی کرد، تعریفی صریح از آن ارائه نکرده است. بااین حال، پس از وی، علمای متأخر، به‌ویژه در میان اهل سنت، تلاش کردند تا تعاریف دقیق‌تری از این مفهوم ارائه دهند.



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

الف) تعاریفی که مقاصد را تنها به غایات کلان و اهداف کلی شریعت محدود می‌کنند. برای نمونه ابن عاشور مقاصد را معانی و اهداف کلی شریعت می‌داند. (ابن عاشور، ۱۴۲۱، ص ۱۷۱)

ب) تعاریفی که مقاصد را شامل غایات کلان و هم جزئی شریعت می‌دانند. از دیدگاه اغلب فقیهان و حقوق‌دانان اسلامی، واژه‌ی «اهداف» مترادف دقیق «مقاصد» تلقی می‌گردد. (آمدی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۲۷۴) چنان‌که مقاصد شریعت (فقه اسلامی) به سه دسته مقاصد ابتدایی، میانی و نهایی تقسیم می‌شوند، اهداف شریعت نیز همین تقسیم‌بندی سه‌گانه را دارا هستند. (شاطبی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۵، ص ۲۵۱؛ حلی، ۱۴۱۳، ص ۱۶۶)

علال فاسی - از متفکران مالکی مذهب مغرب - می‌گوید: «مقاصد شریعت در اصطلاح، غایت شریعت و اسراری است که شارع در هر حکمی از احکام خود قرار داده است.» (فاسی، ۱۴۳۲، ص ۶۴) همچنین وهبه زحیلی مقاصد شریعت را «معانی و اهدافی شارع در تمامی یا قسمت عمده احکام و نهایت، غایت و اسراری هر حکم معنا می‌کند.» (زحیلی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۱۰۱۷) و کیلانی آن را معانی غایی احکام شارع شمرده است. (کیلانی، ۱۴۲۱، ص ۴۷)

در نهایت، گرچه برخی اندیشمندان میان «مقاصد الشریعة» (اهداف کلان) و «علل الشرایع» یا «مقاصد الشرایع» (اهداف جزئی) تمایز نهاده‌اند که این تفکیک، در استنباط دقیق‌تر احکام شرعی نقش مهمی دارد (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۱۸) اما به نظر می‌رسد مقاصد نه‌تنها در سطح کلان (ضروریات خمس) بلکه در سطح جزئی نیز قابل بررسی است و می‌توان از آنها در فرآیند استنباط احکام استفاده کرد. بر اساس نظر مختار این پژوهش، «مقاصد شریعت، اهداف و غایات کلان یا جزئی است که شارع در تشریح خود لحاظ کرده است.»



## ۲-۲. نظام کیفری حدود

واژه‌ی «نظام» برگرفته از ریشه‌ی «نظم» به معنای آراستن، پیوسته ساختن و در یک چارچوب هماهنگ قرار دادن است؛ همانند به رشته کشیدن دانه‌های مروارید که وحدت و پیوستگی ایجاد می‌کند. (عمید، ۱۳۵۸، ص ۱۱۶۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۵۷۹) در ادبیات علمی، «نظام» به مجموعه‌ای سازمان‌یافته از عناصر و اجزای مرتبط اطلاق می‌شود که با تعامل هدفمند میان خود، غایتی مشترک را محقق می‌سازند. این مفهوم در علوم اجتماعی به روابط، ساختارها، نهادها و فرآیندهایی اشاره دارد که در چارچوبی منسجم برای تحقق مصالح جمعی و بازتاب ارزش‌های بنیادین جامعه سامان می‌یابند. (جندقی، ۱۳۹۹، ص ۹)

بر همین اساس، «نظام کیفری اسلام» مجموعه‌ای منظم و به‌هم‌پیوسته از قواعد، اصول، ارزش‌ها و احکام کیفری است که بر مبنای مبانی معرفتی و جهان‌بینی اسلامی شکل گرفته، از منابع معتبر شرعی - مانند قرآن، سنت، اجماع و عقل - استخراج می‌شود و اهداف مشخصی همچون عدالت، پیشگیری از جرم، اصلاح رفتار مجرمان و صیانت از نظم اجتماعی را دنبال می‌کند.

با توجه به این مبانی مفهومی، نظام کیفری حدود را می‌توان چنین تعریف کرد: نظام کیفری حدود عبارت است از مجموعه‌ای هماهنگ، ساختارمند و مبتنی بر مبانی شریعت از قواعد و احکام کیفری که به طور ویژه ناظر به جرایمی است که شارع برای آن‌ها مجازات‌های ثابت و معین شرعی (حد) وضع کرده است؛ همچون زنا، قذف، شرب خمر، سرقت حدّی، محاربه و افساد فی الأرض. این نظام با اتکا بر اصول و مبانی نظری شریعت، اهدافی همچون حفظ نظم عمومی، تأمین عدالت الهی، پاسداشت حرمت‌های شرعی، و صیانت از مقاصد کلان شریعت - از جمله حفظ دین، حفظ نسل، حفظ عقل و حفظ امنیت اجتماعی - را از طریق اجرای کیفرهای واجد صراحت و قطعیت دنبال می‌کند. (حکمت‌نیا، ۱۳۹۱، ص ۳۵)

بر این اساس، نظام کیفری حدود نه صرفاً مجموعه‌ای پراکنده از احکام، بلکه ساختاری منسجم با فلسفه تشریحی مشخص، قلمرو تعریف‌شده، روش‌های اثبات



معین و اهداف کلان موردنظر شارع است که همگی در تعامل با یکدیگر، چارچوب کلی سیاست کیفری اسلام در قلمرو حدود را شکل می‌دهند.

### ۳. مقاصد مجازات حدّی از نظر حقوق عرفی و اسلام

تاریخ تحول مجازات نشان می‌دهد که از دوره‌های ابتدایی بشر تا فلسفه یونان و سپس تأثیر کلیسا، هر عصر تبیین خاصی از چرایی مجازات ارائه کرده است (شامیانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۷-۲۰۸؛ گلدوزیان، ۱۳۷۸، ص ۶۷-۸۰؛ رستمی نجف‌آبادی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۸). در حقوق عرفی، اهداف مجازات عمدتاً در سه نظریه بازدارندگی، سزادهی و بازپروری دسته‌بندی می‌شود. نظریه‌ی بازدارندگی بر پیشگیری از جرم از طریق ترساندن جامعه یا اصلاح فرد تأکید دارد، هرچند کارآمدی آن محلّ تردید است (اردبیلی، ۱۴۰۱، ص ۳۰؛ غلامی، ۱۴۰۱، ص ۱۳۷-۱۴۸).

نظریه‌ی سزادهی نیز عدالت کیفری و تلافی جویی را محور قرار می‌دهد (برادل، ۱۳۸۱، ص ۱۸؛ هگل، ۱۳۷۸، ص ۱۳۳)، اما نقدهای اخلاقی فراوانی متوجه آن شده است. یزدیان جعفری، ۱۳۹۸، ص ۳۸) در مقابل، نظریه‌ی بازپروری جرم را نشانه‌ی اختلال اجتماعی دانسته و بر اصلاح فرد از طریق ابزارهایی مانند آزادی مشروط یا تعلیق حکم تأکید می‌کند. (اردبیلی، ۱۴۰۱، ص ۳۲) در مجموع، نظام کیفری کارآمد نیازمند رویکردی ترکیبی است که عدالت، بازدارندگی و اصلاح را هم‌زمان مدّ نظر قرار دهد. در اسلام، غایت اصلی شریعت رساندن انسان به کمال و تعالی است و حتی مجازات نیز در چارچوب هدایت و رحمت الهی تعریف می‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۳۸۲؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۱۸۷؛ فیض، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۲) قرآن کریم بر هم‌زمانی عدالت کیفری با عفو و گذشت تأکید می‌کند. (شوری: ۴۰؛ انبیاء: ۱۰۷؛ اعراف: ۱۵۶)

اسلام ضمن کاهش شدّت مجازات‌های تورات، مجازات را آخرین مرحله‌ی اصلاح می‌داند و از رویکرد افراطی پرهیز می‌کند. در فلسفه‌ی اسلامی نیز سه نظریه مطرح است: سزادهی که بر تناسب جرم و کیفر تأکید دارد (خسروشاهی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۸-۱۵۹)، سودمندی که آثار مثبت مجازات را مدنظر قرار می‌دهد (همان، ص ۱۸۰-۱۸۲)، و نظریه‌ی ترکیبی که هر دو بعد را توأمان می‌پذیرد. (قیاسی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۳۶۸)



به نظر می‌رسد اسلام بیش از همه با رویکرد ترکیبی هم‌خوانی دارد.

مجازات‌های حدی در حقوق اسلامی، از سه هدف برخوردارند:

نخست نگاه به گذشته یعنی یزه ارتكابی است که به معنای سزاگرایی است. در قرآن کریم هدف از اجرای حدّ قطع ید سارق به صراحت اعلام شده است: «وَاللَّشَّارِقُ وَاللَّشَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ». واژه‌ی «جزاء» که در این آیه به معنای پاداش به کار رفته، اعم از ثواب و عقاب است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۸۳)، اما در اینجا مفهوم عقاب و مجازات را تداعی می‌کند و دلیل قطع دست سارق به عنوان کیفر عملی ناشایست معرفی شده است و ظاهر ادات تعلیل بر آن دلالت دارد که این عنوان علت حکم است. (حائری یزدی، ۱۴۲۴، ج ۱ ص ۵۳۸) این آیه نشانگر آن است که حد سرقت نه تنها به عنوان یک حکم اعتباری بلکه به عنوان نتیجه طبیعی و منطقی رفتار ناپسند سارق و بازدارندگی آن است.

هرچند این آیه درباره جرم سرقت نازل شده، اما اصول عدالت و سزادهی در سایر مجازات‌های حدّی نیز مشاهده می‌شود؛ برای مثال، در مورد جرم زنا، بر اساس روایات، تازیانه بر تمام بدن زناکار تقسیم می‌شود چرا که از تمام بدن خود در عمل جرم بهره برده است. (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۹۴) این روایات بیانگر آن است که مجرم پس از کسب منفعت ناشایست از جرم خود، مستحق تحمل کیفر است.

هدف دوم نگاه به آینده به معنای بازدارندگی کیفر است. بر اساس آیه ۳۸ سوره مائده که به مجازات جرم سرقت اشاره دارد، یکی از اهداف اجرای مجازات‌های حدّی تحقق «نکال» است. «نکال» به معنای منع و بازداشتن یک فرد از وضعیتی به وسیله مجازات و سخت‌گیری (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ص ۲۴۹) و در اصطلاح به معنای زنجیر و لجام آهنی، تنبیه و مجازات عبرت آموز و بازدارنده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۷۳)

برخی مفسران نیز نکال را به معنای ترساندن دیگران و جلوگیری از ارتکاب جرم توسط ایشان دانسته‌اند؛ زیرا این واژه ریشه در لغت «زنجیر» دارد که اشاره به محدودیت و ممانعت دارد. (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۴۹) علاوه بر آن، در روایتی از امام رضا (ع) بیان شده است که فلسفه‌ی قطع دست سارق، علاوه بر تحقق نکال،



عبرت گرفتن مردم نیز می‌باشد که به این صورت بیان شده: «فَجُعِلَ قَطْعُهَا نَكَالًا وَ عِبْرَةً لِلْخَلْقِ». (شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۶؛ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۲۴۲) اصطلاح «نکالاً» نیز به وضوح نشان می‌دهد که هدف شارع از اقامه‌ی حدّ، علاوه بر عدالت و سزاده‌ی، تأمین بازدارندگی نیز هست. تعبیر «من اللّٰه» نیز در آیه، بیانگر آن است که خداوند در تشریح این حکم، جنبه‌ی بازدارندگی به وسیله‌ی سخت‌گیری و مجازات را که از معنای لغوی نکال برمی‌آید، در نظر داشته است.

در سایر مجازات‌های حدّی نیز بازدارندگی مطرح شده است؛ مثلاً الزام به اجرای علنی مجازات زناکار و شناساندن برخی مجرمان به جامعه، با هدف تأثیرگذاری بازدارنده هم بر مجرمان بالفعل و هم افراد مستعدّ جرم صورت می‌گیرد. از یک سو، اجرای علنی حکم به مثابه هشدار برای مجرمان است و از سوی دیگر، موجب شرم‌ساری و منع مجرم از تکرار جرم می‌شود. همچنین شناخته شدن مجرم توسط جامعه، موجب افزایش احتیاط و محدودیت زمینه‌های ارتکاب جرم می‌گردد.

برخی فقها نیز بر لزوم حضور طایفه‌ای از مردم در اجرای حکم تأکید کرده‌اند تا از این طریق، حضور شاهدان عام و تأثیر بازدارندگی و تأدیبی افزایش یابد. شهید ثانی در تبیین علّت لزوم حضور طایفه‌ای از مردم در اجرای حد می‌گوید: «لیحضرُوا و یعتبرُوا و ینزجر من یشاهده ممّن اتی مثل ذلك». یعنی: «تا حضور یابند و عبرت بگیرند و هر کسی که آن را می‌بیند، برحذر و بازداشته شود» (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۹۵)

فاضل مقداد نیز می‌گوید: «لیحضر لأجل التّشهییر لیرتدع الناس عن مثل فعلهما». «برای آنکه حضور یابند به منظور رسواکردن و شناساندن (مجرم)، تا مردم از انجام عمل مشابه آن بازداشته شوند.» (سیوری، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۴۲)

و سومین هدف، جنبه‌های اصلاحی و بازپرورانه است. (شیری، ۱۳۹۶، ص ۱۰۳) هرچند در متون قرآنی و روایی به صورت مستقیم به این هدف اشاره نشده است، اما شواهد فراوانی در منابع روایی به تأیید آن پرداخته‌اند. برای نمونه، در سیره‌ی امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است که پس از قطع دست سارقان به دستور آن حضرت، مراقبت و پرستاری ویژه‌ای از آنان انجام گرفت تا بهبود یابند. همچنین بعد از بهبود،



حضرت به آنان دو دست لباس پوشاند و آنان را به توبه دعوت کرد و هشدار داد که در صورت ندامت، دست‌های خود را سلامت خواهید دید و در غیر این صورت به دستانتان در جهنم ملحق خواهید شد. علاوه بر این، حضرت قنبر را مأمور کرد که آنان را آزاد کند و هزینه‌ی سفر به دیار خود را تأمین نماید. (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۳۰۱) چنین رفتارهایی بیانگر اثرات تربیتی قوی اجرای حدود است به گونه‌ای که حتی معاندان نیز در مواجهه با چنین رفتاری، ارادت نشان می‌دهند.

علاوه بر این، روایتی دیگر حاکی است که پس از اجرای مجازات، برای اصلاح مجرم و پیشگیری از تکرار جرم، هزینه‌ی ازدواج وی از بیت‌المال تقبل شده است. (همان، ص ۳۰۶) همچنین، اجماع فقهای اسلامی بر سقوط حد با توبه قبل از اثبات جرم حدّی (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ص ۳۰۷) و امکان عفو حاکم پس از اثبات جرم حدّی با اقرار (موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۶۲) نیز بیانگر اهمیت بعد اصلاحی و تربیتی در نظام کیفری اسلام است.

در برخی روایات، مجرمان به توبه فراخوانده شده‌اند و از اقرار به جرم بازداشته شده‌اند. (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۳۶) هم‌چنین در برخی روایات، فلسفه‌ی بازنگرداندن مرجوم فراری به محل جرم به توبه آنان نسبت داده شده است. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۳۵)؛ به گونه‌ای که فرار مرجوم نشانه‌ای دال بر تمایل او به توبه و بازگشت اصلاح‌شده تلقی می‌شود و نشانگر تقدّم اصلاح و تربیت بر اجرای حد در سیاست کیفری اسلام است.

مقاصد ابتدایی در مجازات‌های حدّی را می‌توان در چهار محور دسته‌بندی کرد: بازدارندگی (عام و خاص)، اصلاح و بازپروری، تعذیب بزه‌کار و تشفی خاطر بزه‌دیده. (خسروشاهی، ۱۳۸۰، ۱۹۳-۱۹۴؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۵۵) این مقاصد اگرچه در عرض هم مطرح‌اند، اما از یک نظام درونی برخوردارند؛ بدین معنا که فلسفه‌ی نخستین حدود، صیانت از جامعه از رهگذر بازدارندگی است و سایر اهداف در طول آن قرار می‌گیرند.

در صورت تراحم، هدف اصلی حفظ مصالح عمومی و پیشگیری از فروپاشی اخلاقی و اجتماعی (بازدارندگی) مقدّم خواهد بود و سپس اصلاح و بازپروری



فردی در مرتبه بعدی قرار می‌گیرد؛ در حالی که تعذیب و تشفی بزه‌دیده جنبه تبعی و تکمیلی دارند.

از سوی دیگر، همین اهداف می‌توانند در مواردی زمینه‌ساز تقیید اطلاعات ادله‌ی حدود باشند. به‌عنوان نمونه، هنگامی که اجرای حد نه‌تنها موجب بازدارندگی و اصلاح نمی‌شود، بلکه به دلیل شرایط خاص اجتماعی پیامدهای منفی گسترده‌تری در پی دارد، شارع با سازوکارهایی چون «قاعده درء»، «توبه»، یا «تعلیق اجرای حد در شرایط خاص (همچون وهن مذهب)» به محدودسازی اطلاق ادله پرداخته است. بنابراین، مقاصد یادشده نه صرفاً توجیهاتی پسینی، بلکه کارکردهایی در مقام تفسیر و تقیید ادله شرعی نیز دارند.

به عنوان نمونه در فرضی که سارق، درب، پنجره و یا دیگر متعلقات ساختمان حرز را سرقت کند، میان فقها اختلاف نظر وجود دارد که آیا شرایط سرقت حدی در این حالت تحقق یافته و مستوجب قطع ید است یا خیر. برخی معتقدند که یکی از شروط سرقت حدی که همان «سرقت از حرز» است، در این مثال تحقق نیافته و بنابراین نمی‌توان حکم به قطع ید صادر کرد.

محقق خوئی قول اول را برگزیده و حکم به قطع ید می‌کند؛ استدلال وی بر اطلاق آیه‌ی «السارق والسارقة» استوار است. مکمل این اطلاق، ادعای صدق حرز بر اشیائی است که در ساختمان و عمارت حرز قرار دارند. به نظر وی، در صورت بروز شک در میزان شمولیت مفهوم «حرز» و صدق آن در این مورد، این شک از نوع شبهه‌ی مفهومی‌ی قید منفصل است، و این شک مانع از تحقق اطلاق آیه نخواهد بود؛ در نتیجه حکم قطع ید جاری می‌شود. (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۴۱، ص ۳۴۹)

در مقابل، نظر دوم مبتنی بر لحاظ مقاصد در تشریح کیفی‌های حدی است؛ به این بیان که با عنایت به اهتمام شارع در مسئله‌ی دماء، احتیاط و حفظ دماء بر اطلاق عموماً قطع ید سارق مقدم گردد. موضوع قطع ید سرقت است که به دلیل منفصل به سرقت از حرز مقید شده است و شک مفهومی درباره‌ی حرز، موجب می‌گردد تحقق یا عدم تحقق سرقت حدی مورد شک واقع شود. بر اساس این نظریه، در این موارد، جانب احتیاط در اجراء حد قطع ید رعایت می‌شود و حتی در صورت عدم



پذیرش قاعده‌ی «درء» (همچون محقق خوبی)، حدّ سرقت منتفی می‌گردد. در سطح میانی، احکام کیفری اسلامی بر مقاصدی چون تحقق عدالت تأمین نظم و امنیت اجتماعی حفظ آزادی‌های مشروع، کرامت انسانی و ارزش‌های اخلاقی تأکید دارند. (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۲۴، ۴۶۱، ۴۸۴). آموزه‌هایی مانند عفو و گذشت نیز در کنار مجازات، نشانه‌ای از رویکرد ترکیبی اسلام میان عدالت، رحمت و مصلحت اجتماعی هستند.

قرآن و سنت، هم‌زمان تأکید بر عدالت و رحمت دارند و بر حفظ نظم و کرامت انسانی و آزادی‌های مشروع صحّه می‌گذارند (به عنوان نمونه ر. ک: انبیاء: ۱۰۷؛ اعراف: ۱۵۶؛ شوری: ۴۰) نسبت این مقاصد با اهداف ابتدایی مجازات (مانند بازدارندگی، اصلاح و تشفی بزه‌دیده) چنین است که اهداف میانی نقش «میانجی توجیهی و معیار عملیاتی» را ایفا می‌کنند: یعنی اهداف غائی و اولیه، مبنای کلی را فراهم می‌آورند، و اهداف میانی، مرزها و شرایط مشروعیت اجرای مجازات‌ها را تعیین می‌کنند. از این منظر، در موارد تزامم یا وقتی اجرای حکم صرف جزائی عملاً به مصلحت کلی نمی‌انجامد، فقه و حقوق ابزارهایی در اختیار دارد که می‌تواند اطلاعات ادله‌ی حدود را تقلید یا تلطیف کنند.

به عبارت دیگر، مقاصد میانی صرفاً اعلام مقاصد نیستند، بلکه معیارهای تفسیر و اعمال احکام‌اند که هم تعیین‌کننده‌ی اولویت‌ها در تزامم و هم سازوکارهای محدودسازی کاربرد قاطع حکم را فراهم می‌آورند (فیض، ۱۳۶۸؛ کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۲۴، ۴۶۱، ۴۸۴).

هدف نهایی مجازات حدّی در اسلام، دستیابی به قرب الهی (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۱۴-۱۷) و تحقق بندگی آگاهانه در پیشگاه خداوند است. (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۶-۲۳۳) است. آموزه‌هایی چون توبه همراه با اصلاح (مانند: ۳۹) و نهادهایی چون عفو (شوری: ۴۰) نشان می‌دهند که بازگرداندن بزه‌کار به جامعه، نسبت به صرف مجازات اولویت دارد.

برخلاف نگرش‌های کیفری صرفاً تنبیهی، سیاست جنایی اسلام مبتنی بر حفظ کرامت انسانی و تقلیل آسیب‌های اجتماعی است؛ چنانکه پنهان‌سازی جرم



در بسیاری موارد، نه تنها به عنوان یک مصلحت، بلکه به عنوان یک فضیلت تلقی می‌شود. (صادقی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۴؛ طوسی، ۱۳۶۴، ص ۲۲۴) در مواردی حتی ترک کیفر می‌تواند در راستای مقاصد شارع مفیدتر واقع شود. در عین حال، با اینکه تربیت معنوی و اصلاح در صدر برنامه‌ها قرار دارد، در مواردی که برخی افراد مستعد انحراف باقی بمانند، مجازات‌ها به عنوان ابزار نهایی بازدارنده وارد عمل می‌شوند. (محمودی، ۱۴۰۰، ص ۶)

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که اهداف مجازات‌های حدّی در اسلام، ذیل یک «نظام اهداف» قابل تبیین‌اند. در رأس این نظام، هدف غایی یعنی تقرب الهی و تحقق بندگی آگاهانه قرار دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۳-۲۳۶)

در سطح میانی، مقاصدی چون تحقق عدالت، تأمین نظم و امنیت اجتماعی، حفظ کرامت انسانی و ارزش‌های اخلاقی پیگیری می‌شوند. (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۲۴، ۴۶۱، ۴۸۴) و در سطح ابزاری یا اجرایی، اهدافی مانند بازدارندگی خاص و عام، اصلاح و بازپروری مجرم، و تشفی بزه‌دیده دنبال می‌شود. (اردبیلی، ۱۴۰۱، ص ۳۰؛ خسروشاهی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۸-۱۵۹) این چنین نشان می‌دهد که سیاست جنایی اسلام صرفاً بر تنبیه متمرکز نیست، بلکه اصلاح معنوی و اجتماعی را در اولویت قرار داده و اجرای حد را آخرین ابزار برای تحقق مصالح و مقاصد شریعت می‌داند.

#### ۴. نقش مقاصد شریعت در وضع نظام جزایی حدود و استنباط از ادله

در تحلیل جایگاه مقاصد شریعت در استنباط احکام جزایی، سه رویکرد اصلی قابل تشخیص است. در ادامه به تبیین آن پرداخته می‌شود. مراد از مقاصد شریعت در این مقام، همان نظام اهدافی است که در بحث پیشین تبیین شد؛ بدین معنا که اهداف غایی (مانند تقرب الهی و تحقق عدالت)، اهداف میانی (نظم اجتماعی، کرامت انسانی، ارزش‌های اخلاقی) و اهداف ابزاری (بازدارندگی، اصلاح و تشفی) در یک سلسله مراتب قرار دارند.

در مقام تعارض نصوص حدود، مقاصد غایی معیار اصلی برای تفسیر و



ترجیح‌اند، در حالی که اهداف میانی نقش تنظیم‌گر و مقاصد ابزاری نقش ابزاری و تکمیلی دارند. بر این اساس، می‌توان سه رویکرد عمده در بهره‌گیری از مقاصد در استنباط احکام جزایی را شناسایی کرد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

### ۱-۴. رویکرد مقصد محور

این دیدگاه، مقاصد شریعت را اصل بنیادین در فرآیند استنباط می‌داند و اولویت را به اهداف کلی مانند عدالت، حفظ جان و اصلاح اجتماعی می‌دهد؛ حتی اگر این اولویت به عبور از نصوص صریح منجر شود. بر اساس این رویکرد، احکام شرعی به بستر تاریخی نزول خود وابسته‌اند و با تغییر شرایط اجتماعی، می‌توان به بازخوانی و حتی کنار گذاشتن برخی نصوص اقدام کرد. (مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۹، ص ۷۴) طرفداران این نظریه معتقدند که تحقق عدالت در جامعه‌ی دینی، اقتضا می‌کند باب اجتهاد در اصول گشوده بماند. در نتیجه، نصوص شرعی تنها زمانی معتبرند که با مقاصد کلان شریعت سازگار باشند. این دیدگاه عملاً به نوعی اجتهاد در برابر نص می‌انجامد و جایگاه مستقلی برای وحی در عصر حاضر قائل نیست، بلکه آن را تابع شرایط و عقلانیت زمانه می‌داند.

در این دیدگاه حدود شرعی همچون حدّ سرقت و محاربه، به منظور حفظ نظم اجتماعی و صیانت از اموال و امنیت عمومی تشریح شده‌اند. از این روی، در صورتی که اهداف این احکام از طریق مجازات‌های جایگزینی مانند حبس یا جرایم مالی تحقق یابد، می‌توان این کیفرها را به جای حدود اسلامی به کار بست. در این راستا، نصوص صریحی همچون «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْتَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مانده: ۳۸) و «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» (مانده: ۳۳)، ناظر بر شرایط اجتماعی زمان تشریح بوده و در دوران معاصر می‌توان از ابزارهای متناسب‌تری برای تحقق مقاصد شریعت بهره برد.

حامیان این رویکرد معتقدند که معیار سنجش اعتبار قوانین و نهادهای حقوقی، اعم از احکام مرتبط با خانواده، حکومت، قضاوت، حدود، دیات، قصاص و



معاملات، میزان تطابق آن‌ها با امکان تحقق سلوک توحیدی در جامعه است. (مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۹، ص ۸۶-۸۸)

در نقد این رویکرد می‌توان گفت مبنای این رویکرد با نادیده گرفتن حجیت مستقل نصوص شرعی، اجتهاد را به‌سوی معیارهای نامعین و شخصی سوق می‌دهد. تفسیر‌گزینی احکام بر مبنای مقاصد ادعایی و مفاهیمی همچون «سلوک توحیدی» می‌تواند به انکار عملی صدها آیه قرآن و روایات معتبر بیانجامد. (علیدوست، ۱۴۰۴، ص ۳۷۵) این رویکرد، انسجام و قطعیت نظام فقهی را مخدوش می‌سازد و زمینه گسست از متن را فراهم می‌آورد.

## ۲-۴. رویکرد نص‌محور

فقیهان برجسته از شیعه و سنی در صدور بسیاری از فتاوا رویکردی اختیار کرده‌اند که بر اساس آن، تنها به نصوص شرعی مانند قرآن و حدیث در کنار اجماع توجه می‌کنند و مقاصد کلی شرع و علل وضع احکام را در استنباط خود لحاظ نمی‌نمایند. اگرچه گاهی با عباراتی همچون «اصول مذهب»، «ذوق فقهی» و «شم الفقهاء» به مقاصد اشاره‌ی مختصری دارند، اما به دلیل عدم تعریف دقیق و انضباط کافی در به‌کارگیری این مفاهیم، عملاً این رویکرد نقشی اساسی در فرآیند اجتهادی آنان ایفا نمی‌کند و گاه این موضوع به آسانی کنار گذاشته می‌شود. این موضوع از نقاط ضعف مهم این شیوه است.

از طرف دیگر، این رویکرد دارای نقاط مثبت مهمی نیز هست که مهمترین آنها قاعده‌گرایی و شفافیت در اجتهاد است. تکیه بر نصوص محکم و اسناد معتبر شرعی مانند قرآن، حدیث و اجماع باعث می‌شود که اجتهاد فاصله‌دار از نظرات شخصی و ظنی باشد و در چارچوب‌های مشخص و قانونی پیش برود. شاید همین ویژگی دلیل عمده‌ی استقبال بسیاری از فقها از این روش باشد.

## ۳-۴. رویکرد نص‌محوری با توجه به مقاصد

در این دیدگاه، ضمن پذیرش نقش مهم مقاصد شریعت، آن‌ها را مکمل نصوص



می‌داند، نه جایگزین آن‌ها. در این رویکرد، فقط ادله‌ی صریح و قطعی الثبوت مانند قرآن و سنت، صلاحیت استناد مستقیم در استنباط احکام را دارند. با این حال، مقاصد شریعت می‌توانند در تفسیر و تطبیق نصوص، و نیز در حلّ مسائل نوظهور، نقش راهبردی ایفا کنند. این رویکرد با حفظ چارچوب اصولی اجتهاد، از ظرفیت‌های عقلانی فقه برای پاسخ‌گویی به نیازهای جدید بهره می‌برد، بدون آن‌که پیوند با متون معتبر دینی را قطع کند.

این رویکرد قائل است، مقاصد شریعت به عنوان اهداف کلی و اسرار احکام شرعی، توسط شارع برای جلب مصالح و دفع مفسدات مورد لحاظ و اعتبار قرار گرفته‌اند. هرچند قرآن و حدیث به عنوان منابع اصلی استنباط حکم محسوب می‌شوند و فقیه باید بر اساس آنها فتوا دهد (کوکسال، ۱۴۲۱، ص ۲۰۳)، توجه دقیق و مستمر به مقاصد شریعت در فرآیند اجتهاد اهمیت بالایی دارد.

این توجه باعث می‌شود که برداشت فقیه از ادله در تطابق با اهداف کلی شرع شکل گیرد و در مواردی که نصوص ظاهراً مطلق یا عام با مقاصد شرعی تضاد دارند، امکان تفسیر یا تعدیل نص بر اساس مقاصد فراهم شود. این رویکرد باعث استفاده از عقل و سایر ادله‌ی تکمیلی برای جلوگیری از تعارض میان نص و مقصد می‌شود و تحقق مقاصد کلی مانند عدالت، حفظ مصالح عبادی و اجتماعی را تضمین می‌کند. نمونه‌ی این رویکرد در باب حدود در روایتی از باب سرقت قابل تطبیق است. بر اساس نظر فقها سرقت در عام المجاعة (قحطی) منجر به قطع ید حدی نمی‌شود. (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۴۱، ص ۳۴۷) عمده دلیل این مسئله در روایت است که در یکی از آن دو چنین گفته شده است: «لَا يَقْطَعُ السَّارِقُ فِي عَامٍ سَنَةٍ مُجْدِبَةٍ يَعْنِي فِي الْمَأْكُولِ دُونَ غَيْرِهِ.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۳۱)

در این روایت، اجراء حد قطع ید برای سارق، در صورتی که سرقت در سال قحطی رخ داده باشد نفی شده است. اما در ذیل آن چنین تعبیر شده است که منظور از سرقت، سرقت خوراکی است نه سرقت چیز دیگر. در صورتی که رویکرد نص محوری با توجه به مقاصد شریعت و رویکرد شارع که تسهیل بر بندگان است، و با توجه به مناسبت حکم و موضوع، می‌توان با وجود این تعبیر، چنین حکم نمود که



اگر سارق در سال قحطی مرتکب سرقت چیزی غیر از مواد غذایی گردد، اما هدف او از این سرقت، به دست آوردن ثمن غذا به وسیله‌ی فروش این جنس بوده باشد، باز هم قطع ید منتفی خواهد بود.

بالتر آن که می‌توان با این رویکرد، نص روایت را نیز چنین تحلیل نمود که تعبیر «يُعْنِي فِي الْمَأْكُولِ دُونَ غَيْرِهِ» انتساب قطعی به امام معصوم (ع) ندارد بلکه ممکن است نظر یکی از روایات باشد.

#### ۴-۴. دیدگاه نگارنده و شواهد فقهی

نظر نگارنده همسو با دیدگاه سوم است؛ زیرا توجه هم‌زمان به نصوص قطعی و مقاصد شریعت، موجب دقت بیشتر در فرآیند استنباط و جلوگیری از برداشت‌های سطحی یا صرفاً لفظ‌محور می‌شود. چنین رویکردی امکان می‌دهد که فقیه، ضمن پایبندی به منابع اصیل، به روح و غایت احکام نیز توجه داشته باشد و از این رهگذر، احکام را با واقعیت‌های متغیر و نیازهای نوپدید جامعه تطبیق دهد، بی‌آن‌که مرزهای اصولی اجتهاد مخدوش شود. این ترکیب متوازن، هم مانع افراط در تأویل و جدایی از نص می‌گردد و هم زمینه را برای پاسخ‌گویی پویا و منسجم فقه به مسائل روز فراهم می‌آورد.

در این رویکرد، نسبت میان نص و مقصد به‌گونه‌ای تبیین می‌شود که نصوص قطعی الثبوت و قطعی الدلالة، اصل بنیادین و غیرقابل تخصیص به‌وسیله مقاصد باقی می‌مانند؛ بدین معنا که مقاصد شریعت هرگز صلاحیت تخصیص یا نسخ نصوص قطعی را ندارند. با این حال، مقاصد به‌عنوان معیارهای کلان و اهداف راهبردی شریعت، در حوزه‌ی تفسیر نصوص ظنی، رفع تعارض‌های ظاهری میان ادله، و تعیین محدوده اجرای حکم نقش‌آفرین هستند. بنابراین، اگر نص مطلق یا عام با یکی از مقاصد ضروری شریعت (مانند حفظ نفس یا حفظ عقل) در تزاخم قرار گیرد، مقاصد به‌مثابه قرینه عقلی و شرعی، امکان تفسیر مقید یا تخصیص بر اساس اصول اجتهادی را فراهم می‌آورند؛ بی‌آنکه اصل مرجعیت نصوص کنار گذاشته شود. این جمع موجب می‌شود هم نصوص در جایگاه اصلی خود باقی بمانند و هم مقاصد



به‌عنوان معیارهای جهت‌دهنده، مانع برداشت‌های صوری و غیرمصلحت‌اندیشانه از احکام گردند.

در کلام فقها تعاریف متعددی برای حد بیان شده است (به‌عنوان نمونه: محقق حلّی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۱۳۶؛ ابن عبدالکریم العقل، ۱۴۳۶، ص ۳۷۱؛ شوکانی، ۱۹۷۳، م، ص ۲۵۰)، تعریف مختار این پژوهش از حد چنین است: «مجازات معین و توقیفی که از سوی شارع برای برخی جرائم خاص در حوزه‌ی حق‌الله مقرر شده است.» برای اثبات جایگاه مقاصد شریعت در تشریح کیفرهای حدی، می‌توان به نمونه‌هایی از قواعد فقهی معتبر استناد کرد که خود نشانگر توجه شارع به مقاصد است.

## ۵. نقش مقاصد شریعت در رفع حدود در نظام جزایی اسلامی

در ادامه جایگاه مقاصد شریعت در رفع کیفرهای حدّی مورد بررسی قرار خواهد گرفت و در این زمینه با استعانت از سه قاعده‌ی فقهی مسلم، توجه و تأکید شارع مقدّس بر حفظ و وصول به مقاصد در باب حدود اثبات می‌گردد.

### ۱-۵. قاعده‌ی «درأ»

یکی از قواعد فقهی پذیرفته‌شده در باب حدود، قاعده‌ی «درء الحدود بالشبهات» (حدود در صورت وجود شبهه دفع می‌شود) است. (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۷۲؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۲۲۴) این قاعده که برگرفته از نصوص شرعی یعنی روایاتی مانند تدرء الحدود بالشبهات است. (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۷۴) در واقع یک ضابطه‌ی کلی است که اجرای مجازات حدّی را تنها در صورت قطعیت و نبود هرگونه شک یا ابهام مجاز می‌داند.

صاحب جواهر معتقد است در اتهام ارتکاب عمل جنسی نامشروع، ادّعی زوجیت توسط متهمین پذیرفته است و مدّعی آن موظّف به اقامه‌ی بیّنه یا سوگند نیست. (نجفی، ۱۳۶۲، ۴۱، ۲۷۶) موضوع این قاعده جایی است که عنصر مادی جرم محقّق شده و جرمی که موجب حد است در خارج رخ داده است لکن بزه کار ادعا دارد نسبت به ممنوعیت و حرمت آن فعل جاهل بوده یا فعل انجام شده را مصداق



حرام نمی دانسته یا مورد اکراه قرار گرفته است. (مصطفوی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۱۷)

اگر اجرای حد در موارد مشکوک انجام شود، ممکن است: جان یا مال بی گناهی به ناحق گرفته شود (تضییع حق و نقض حفظ نفس یا مال)، عدالت اجتماعی مخدوش شود (نقض مقصد حفظ عدل)، و در نهایت اعتماد عمومی به نظام قضایی و شریعت آسیب ببیند. (تضییع مقصد حفظ دین و نظام اجتماعی) این برداشت به حدیثی از رسول خدا (ص) استوار است که در سنن بیهقی به شکل ذیل نقل شده است: «ادءوا الحدود عن المسلمین ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلوا سبيله، فإن الإمام أن یخطئ فی العفو خیر له من أن یخطئ فی العقوبة.» (بیهقی، ۱۳۴۴، ج ۲، ص ۱۳؛ همچنین ر. ک: ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۴۳۸، باب الحدود، حدیث ۱۴۴۷)

بر اساس فراز پایانی این احادیث، اگر قاضی فرد مجرمی را به خطا عفو کند، بهتر از آن است که فرد مجرمی را به نادرستی محکوم کند. این گزاره، بیانگر آن است که قاضی تا حدّ توان باید اجرای حدود را از مجرمی که درباره ارتکاب جرم توسط او شبهه ای وجود دارد، باز دارد. (ر. ک: شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۳۹۱؛ منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۹۱؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص ۱۵۲؛ فرحی، ۱۴۳۰، ص ۲۹۵)

روایت «إن یخطئ فی العفو خیر من أن یخطئ فی العقوبة» اصل فقهی مهمّی است که بر اولویت عفو و تسامح نسبت به اشتباه در اعمال مجازات تأکید دارد و مبنایی قوی برای قاعده درء الحدود و تقلیل ضرر در فقه کیفری اسلامی است. این قاعده حکایت از حفظ کرامت و حقوق انسانی دارد و تأکید می کند در صورت احتمال خطا، بهتر است که خطا در بخشش باشد تا در مجازات، تا از ظلم و آسیب های جبران ناپذیر جلوگیری شود. به این ترتیب، این روایت نقش کلیدی در ترسیم فلسفه کیفری اسلام دارد که هدفش تحقق عدل، حفظ نفس و ممانعت از جرح نامشروع است. روایت مذکور، هر چند دارای ضعف سند است، اما ضعف آن با شهرت قطعی و قوی، جبران می شود. زیرا استناد فقهاء به مضمون این روایت از عصر شیخ تا کنون قطعی است.

برخی از فقها نیز مدّعی تواتر این مضمون اند و برخی دیگر گفته اند که این روایت مورد اتفاق همه است؛ برای نمونه، ابن ادریس گفته است: «حد نیاز به دلیل دارد و



گفته‌ی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله که مورد اتفاق است «ادرؤوا الحدود بالشبهات» این را تقویت می‌کند». (ابن ادریس، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۱۷۱) همچنین صاحب ریاض گفته است: «اولویت با حفظ جان‌ها است مگر در موارد یقین، بر اساس نصّ متواتر در دفع حد به شبهات». (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۶، ص ۱۴۷) بر این اساس، حدیث درء از احادیث متواتر معنوی است هرچند لفظاً متواتر نباشد، مشهور، و عملاً مورد اتفاق است. دلالت حدیث بر قاعده نیز واضح است. (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰، ج ۷، ص ۳۰۶) در نتیجه، بر خلاف حقوق مالی که بر دقت شدید بنا شده‌اند، در موضوع جان و خون، آنچه در روایات و اجماع شرعی مسلم است، احتیاط شدید در حفظ نفس انسانی است. (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۱۸۴)

در نتیجه بر اساس قاعده‌ی «درء الحدود بالشبهات» و عدم وجود دلیلی برای اختصاص حد به شبهه موضوعی، لازم است در مواردی که تکرار جرم حدّی موجب کیفر قتل است، اجرای این کیفر، به مرتبه و تکرار بعدی موکول شود. (موسوی خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۷، ص ۳) فقیهان نیز این اصل را پذیرفته‌اند که جریان حدود، مبتنی بر تخفیف بر مجرم است (برای نمونه ر. ک: فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۳۲۱؛ نجفی، ۱۳۶۲: ج ۴۱، ص ۱۵۷؛ روحانی، ۱۴۳۵، ج ۳۹، ص ۳۳۵) از این روی تا زمانی که جرم به نحو قطعی به اثبات نرسد، عقوبت بر فرد متهم جاری نخواهد شد. (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰، ج ۷، ص ۳۱۳؛ تسخیری، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۳۱۷)

حقوق الله که اکثر قریب به اتفاق حقوق را در بر می‌گیرد بر تخفیف بنا شده است و همین امر باعث سخت‌گیری شارع مقدس در قبول شهادت در موجبات حدود گشته است. (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۳۲۴) همچنین به همین خاطر است که برخی محققین اذعان نموده‌اند که اصول عقلایی در حدود الهی که بر تخفیف و تسامح بنا شده است جاری نمی‌شود. (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۸۳)

مقاصد یادشده (مانند جلوگیری از تضییع حق، صیانت از عدالت و حفظ اعتماد عمومی) نه صرفاً مقاصد خاص قاعده‌ی درء، بلکه در واقع جلوه‌ای از همان مقاصد کلان تشریح مجازات‌های حدّی‌اند. به بیان دیگر، قاعده‌ی درء به مثابه یک سازوکار فقهی تضمین می‌کند که اجرای حدود از مسیر صحیح خود منحرف نشود و بر



خلاف همان مقاصد کلان واقع نگردد. اگر هدف شارع تنها اجرای مکانیکی حد بود، وجود شبهه نباید مانع اجرای آن می‌شد.

در فقه اسلامی، قاعده‌ی «اشتراک احکام میان عالم و جاهل» اقتضا می‌کند که پس از انتشار و اعلان حکم، اصل بر آگاهی همگان نسبت به حکم و موضوع آن است و جهل به قانون یا موضوع، اصولاً رافع مسئولیت کیفری به شمار نمی‌آید. قاعده‌ی «جهل به حکم رفع تکلیف نمی‌کند» و یا «جهل به قانون رافع مسئولیت نمی‌باشد» در دکتترین حقوقی اسلامی، دال بر این است که فرض ظاهر بر این است که بعد از انتشار قانون همه از آن آگاه شده‌اند و قانون‌گذار صرفاً در موارد محدود خلاف این امر را می‌پذیرد. (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴)

فقه‌های امامیه و حقوق‌دانان معتقدند جهل به موضوع یا قانون، زمانی عذر محسوب می‌شود که مدّعی موفق به اثبات ادعای خود نزد محکمه گردد؛ (کلیدی، ۱۳۹۲، ص ۱۳) مثلاً اثبات کند تازه مسلمان شده، یا به سبب عوامل قهری آگاهی نیافته است. در غیاب قاعده‌ی درآ که شبهه را سبب دفع حد می‌داند، مدّعی جهل باید دلیل ارائه کند و الاً اصل بر علم است و مسئولیت ایجاد می‌شود. این مبنا مبتنی بر قاعده‌ی فقهی «جهل به قانون رافع مسئولیت نیست» و نیز اصل «قیح عقاب بلا بیان» در حوزه‌ی امور تعبّدی است که پس از تشریح و اعلان حکم، جهل عذر شمرده نمی‌شود مگر در موارد استثنایی و با اثبات جهل توسط مرتکب.

پس مشخص است که در فرض فقدان این قاعده، مرتکب فعل مجرمانه که ادعای جهل به حکم یا موضوع را مطرح نموده باید آن را اثبات نماید در حالی که شرع مقدس ادعای وی را تلقّی به قبول کرده و بدون لزوم اقامه بیّنه یا سوگند، مجازات حدّی را ساقط نموده است. بنابراین، قاعده‌ی «درآ» را باید ابزار و آلتی دانست که کارکرد آن جلوگیری از اجرای نادرست حدود و صیانت از غایات اصلی تشریح این مجازات‌هاست، نه آنکه مقاصد مستقلّی جدا از مقاصد مجازات حدّی داشته باشد. پذیرش این قاعده در منابع معتبر فقهی نشان می‌دهد که شارع، حفظ مقاصد را بر اجرای فوری و قهری حد مقدم دانسته است. قاعده‌ی «درآ» یک قرینه‌ای است که نشان می‌دهد حدود نه به‌عنوان هدف ذاتی، بلکه به‌عنوان ابزار تحقّق مقاصد شریعت



جعل شده‌اند. این قاعده، اولویت‌بندی ارزش‌های کلان (مانند عدالت، امنیت، و حفظ کرامت انسان) بر اجرای مجازات را آشکار می‌سازد.

لذا با وجود روایات صحیحی در بحث اجرای حد مانند آنچه از امام باقر علیه السلام نقل شده است: «حَدُّ يُقَامُ فِي الْأَرْضِ أَرْكَىٰ فِيهَا مِنْ مَطَرٍ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَأَيَّامَهَا.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۷۴) آنچه در روایات و اجماع شرعی یقینی است، احتیاط شدید در حفظ نفس انسانی است و اهتمام شارع در دماء و قاعده‌ی «درء» هم مؤید همین مطلب است. (مرعشی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۷) و این نیست جز اهتمام و حرکت شارع در مسیر تحقق یکی از مهمترین اهداف و مقاصد خود یعنی حفظ جان.

### ۲-۵. قاعده‌ی «التعزیر دون الحد»

دوّمین قاعده‌ی مورد نظر، قاعده‌ی «التعزیر دون الحد» است. این قاعده که برگرفته از نصوص شرعی یعنی روایاتی مانند «التّعزیر دون الحد» است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۰) بیان می‌کند که مجازات تعزیری باید کمتر از مجازات حدّی باشد. این اصل در منابع فقهی شیعه مورد پذیرش قرار گرفته است (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۶۹) و حکایت از مرزبندی روشن میان شدت حدود و تعزیرات دارد. شارع مجازات‌های حدّی را برای جرائم خاص، به‌عنوان آخرین و شدیدترین سطح واکنش کیفری جعل کرده است.

### ۳-۵. قاعده‌ی «اسقاط حد با توبه»

قاعده‌ی سوّم، قاعده‌ی مسقطیت توبه است. این قاعده برگرفته از روایاتی است که در منابع کهن اسلامی آمده است و ذیلاً مورد بررسی قرار خواهد گرفت. از جمله روایت «... فِي رَجُلٍ سَرَقَ أَوْ شَرِبَ الْخَمْرَ أَوْ زَنَىٰ فَلَمْ يُعْلَمْ ذَلِكَ مِنْهُ وَ لَمْ يُؤْخَذْ حَتَّىٰ تَابَ وَ صَلَحَ فَقَالَ إِذَا صَلَحَ وَ عُرِفَ مِنْهُ أَمْرٌ جَمِيلٌ لَمْ يُقَمْ عَلَيْهِ الْحَدُّ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۵۰) و روایت «السَّارِقُ إِذَا جَاءَ مِنْ قَبْلِ نَفْسِهِ تَائِبًا إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ رَدَّ سَرِقَتَهُ عَلَىٰ صَاحِبِهَا فَلَا قَطْعَ عَلَيْهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۲۱)

یکی از مسقطات حد، توبه‌ی مجرم است، مشهور فقها بر این باورند که اگر



جرم با اقرار اثبات شده باشد، ولی امر می‌تواند مجرم را عفو نموده و در نتیجه حد ساقط خواهد شد. (طوسی، بی‌تا، ص ۴۱۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۹، ص ۲۰۶) با این حال، تحلیل هدف شارع از وضع حدود و احکام کیفری، و همچنین برخی روایات نشان می‌دهد که امکان سقوط حد حتی در صورت اثبات جرم با بی‌ینه نیز وجود دارد. (ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ص ۶۲۲؛ ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۰۹) هدف اصلی از اجرای حدود، اصلاح مجرم و ایجاد بازدارندگی در اوست و چنانچه این اهداف از طریق توبه حاصل گردد، می‌توان حکم به سقوط حد داد.

این دیدگاه با استناد به منابع شرعی و روایات نیز قابل تأیید است. به عنوان نمونه، در روایتی از داوود الطائنی که از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است بیان می‌شود که اگر فرد، پیش از دستگیری یا پس از دستگیری و حتی بعد از اثبات جرم، توبه نماید، امکان سقوط حد وجود دارد. (کلینی، ۱۴۲۴، ج ۱۴، ص ۲۱۳) این امر نشان‌دهنده رویکرد اصلاح‌گرایانه احکام کیفری اسلام و نقش محوری توبه در سیاست جنایی اسلام دارد. بر این اساس، توبه نه تنها از نظر اخلاقی بلکه از منظر حقوقی نیز می‌تواند تأثیرگذار بوده و در فرایند دادرسی کیفری مورد توجه قرار گیرد. نهاد «توبه» نشان می‌دهد که شارع، اجرای صرف مجازات را هدف نهایی ندانسته، بلکه تحقق غایات والا تر شریعت را مدنظر قرار داده است.

همچنین روایت دیگری در مورد مردی که دزدی کرده، شراب نوشیده یا زنا کرده است، اما کسی از این کار او آگاه نشده و دستگیر نشده است تا اینکه توبه کرده و اصلاح شده، نقل شده است. امام (ع) در این روایت می‌فرماید، اگر او اصلاح شود و از او کارهای نیکو و پسندیده مشاهده شود، حد بر او جاری نمی‌شود، (إِذَا صَلَّحَ وَ عُرِفَ مِنْهُ أَمْرٌ جَمِيلٌ لَمْ يُقَمْ عَلَيْهِ الْحُدُّ) ابن ابی عمیر گفت: «پرسیدم که اگر این اصلاح و نیکوکاری او مربوط به زمان نزدیکی باشد، باز هم حد اجرا نمی‌شود؟» امام فرمود: «اگر پنج ماه یا کمتر گذشته باشد و از او کارهای نیکو آشکار شده باشد، حدود بر او جاری نمی‌شود.» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۳۷)

این روایت درباره‌ی فردی است که مرتکب گناهی مانند سرقت، شراب‌خواری یا زنا شده، اما این اعمال از او کشف نشده و قبل از شناخته شدن، اثبات جرم، و به



اجرا درآمدن حد، توبه کرده و اصلاح شده است (صَلْح). در این روایت به سه واژه کلیدی «صلح»، «ظهر»، و «جمیل» توجه شده است که هر یک بار معنایی خاص و دقیق دارند و با تحلیل لغوی آن‌ها می‌توان دریافت مقصود اصلی حضرت از این عبارات چیست. توجه به این نکته ضروری است که در ظاهر روایت، جرائم حدی مذکور دارای موضوعیت خاصی نیستند و این روایت ناظر به رویکردی کلی و عام نسبت به جرائم حدی است. (گلپایگانی، بی تا: ج ۲، ص ۶۳) بنابراین، تأمل و دقت در مفاد روایت می‌تواند زمینه‌ساز استخراج ضابطه‌ای کلی و عمومی در حوزه‌ی حدود باشد. واژه‌ی «صلح» به معنای اصلاح، نیکی و بازگشت به صلاح است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۱۶) بر اساس معانی تحلیل‌شده، واژه‌ی توبه در بیان معصوم، صرفاً اشاره به اظهار پشیمانی ندارد بلکه دلالت بر اصلاح واقعی فرد و بهبود امور اخلاقی و رفتاری او دارد؛ (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۴۵) به بیان دیگر، «صلح» نشانگر یک تغییر بنیادین و اصلاح درونی و بیرونی است که فساد را رفع می‌کند. (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۲۵)

واژه‌ی «ظهر» در روایت به معنای ظهور و بروز یک امر است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۷۱) عبارت از آن چیزی است که به وسیله‌ی حس قابل دیدن است و در مقابل آن «باطن» به معنی پنهان و نامرئی است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۳۰) یعنی وقتی گفته می‌شود «وقد ظهر منه أمر جمیل»، مراد این است که یک واقعیت پسندیده، اصلاح‌شده و نیکو از فرد آشکار شده و این به معنای نمایان شدن اثر واقعی اصلاح اوست، نه صرفاً اظهار توبه لفظی و صرف پشیمانی از گناه. (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۶۴)

واژه‌ی «جمیل» در زبان عربی برای بیان زیادی، مبالغه و اوج نیکی و خوبی به کار می‌رود و مفهومی گسترده در حوزه‌ی اخلاق، ظاهر و افعال دارد. «الجمال» به معنای حسن و زیبایی است که هم در خُلق و هم در خُلق (ظاهر و رفتار) نمود پیدا می‌کند. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۱۲) در نتیجه «جمیل» که به معنای نیکی فراوان، زیبایی اخلاقی و حسن در رفتار و افعال است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۱۲)، تأکید بر کیفیت نیکی و اصلاح انجام شده دارد؛ یعنی اصلاحی که آشکار



شده، و ظهور و بروز دارد، نه اینکه صرفاً ظاهری باشد.

بنابراین، با تأمل در ادبیات این روایت مشخص می‌شود که امام معصوم (ع) ملاک اصلی را برای عدم اقامه‌ی حدّ، ظهور یک اصلاح واقعی از فرد می‌داند که شامل تغییر واقعی در رفتار و اخلاق (صلح) است، ظهور آشکار یک واقعیت پسندیده (ظهر امر جمیل) که نشانگر اصلاح بنیادین و عمیق است و نه صرفاً بیان پشیمانی صوری. این تعبیرات دلالت دارد بر اینکه ملاک اصلی عفو یا توقّف حد، اصلاح واقعی و توبه عملی فرد است، نه فقط ابراز لفظی پشیمانی. این تحلیل از منظر معانی لغوی سه واژه‌ی مهم «صلح»، «ظهر» و «جمیل» و تطبیق آن‌ها با مفاهیم روایی و شرعی روایت، تأکید می‌کند که معیار اصلاح و توبه در فقه اسلامی، تحقق عملی اصلاح و تغییر در باطن و ظاهر فرد است.

روایت و نظرات فقها نشان می‌دهد که یکی از اهداف اصلی شارع در تشریح کیفرهای حدی، اصلاح و بازپروری مجرم است نه صرفاً اجرای خشک مجازات به عنوان هدف نهایی. شهید ثانی با تأکید بر این نکته می‌نویسد که توبه پیش از اثبات جرم، با ویژگی‌هایی که دارد، گناه و مجازات اخروی را ساقط می‌کند و در نتیجه، مجازات دنیوی نیز در اولویت سقوط قرار می‌گیرد و این امر با استناد به روایت مورد اشاره اثبات می‌شود. (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۲۲۸)

مقدس اردبیلی نیز بیان می‌کند که اگر مجرم پیش از اثبات جرم با دلیل شرعی توبه کند، حدّ به دلیل شک، تخفیف و روایت ساقط می‌شود و این برداشت بر اساس فهم کلی از روایت «امر جمیل» است. (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۴۸)

فقیه دیگری اشاره می‌کند که دلالت روایت بر امکان سقوط حدّ به لحاظ اصلاح مجرم روشن است و محدود کردن آن فقط به ظهور «امر جمیل» یا بازه‌ی پنج ماهه در کلمات اصحاب نیامده و این امر بیشتر وسیله‌ای برای اثبات تحقق توبه‌ی واقعی است. برای تأیید این دیدگاه، روایتی را از امام صادق (ع) نقل می‌کنند: «اگر سارق با اختیار و اراده توبه کند و مال را بازگرداند، حدّ قطع دست جاری نمی‌گردد» (عاملی، ۱۴۲۹ق، ج ۲۸، ص ۳۶؛ همچنین ر. ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۱)

تحلیل لغوی واژه‌های «صلح»، «ظهر» و «جمیل» در روایت، حاکی از آن است که



اصلاح واقعی و ظهور رفتار نیکو و پایدار در مجرم، ملاک اصلی شارع برای اعمال یا منع کیفر حدّی است، نه صرفاً ابراز پشیمانی لفظی. بر این اساس، می‌توان گفت که در نظام کیفری شرعی، کیفر حدّی نه تنها برای مجازات که بیش از آن برای اصلاح و بازپروری مجرم تشریح شده است و اصلاح است که موضوعیت دارد و تحقق این امر در توبه‌ی واقعی، اصلاح عملی و تغییر رفتاری مجرم تبلور می‌یابد که موجب سقوط کیفر می‌شود.

## ۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که اهداف کیفرهای حدّی در فقه اسلامی ذیل یک منظومه‌ی چندسطحی از مقاصد قابل تحلیل است. در رأس این سلسله، هدف غایی شریعت یعنی تقرب الهی، تهذیب نفوس و تحقق بندگی آگاهانه قرار دارد. در سطح میانی، مقاصد کلان همچون استقرار عدالت، صیانت از نظم و امنیت عمومی، پاسداشت کرامت انسانی و حفظ ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی دنبال می‌شود. سطح اجرایی یا ابزاری نیز شامل اهدافی نظیر بازدارندگی عام و خاص، اصلاح رفتاری بزه‌کار و جبران روانی یا اجتماعی آسیب‌دیدگان است.

این ساختار سلسله‌مراتبی به روشنی نشان می‌دهد که نظام کیفری اسلام بر محور تنبیه صرف بنا نشده، بلکه اصلاح اجتماعی و معنوی را در اولویت قرار داده و اجرای مجازات‌های حدّی را به‌عنوان آخرین ابزار برای تحقق مصالح عالی‌ه‌ی شریعت پیش‌بینی کرده است.

بررسی آرای فقهای متأخر نیز بیانگر آن است که شدت یا درد ناشی از کیفرهای حدّی، جنبه‌ی طریقی و تأدیبی داشته و هدف از آن ایجاد عبرت و پیش‌گیری است، نه انتقام‌جویی. از همین رو، مجازات‌ها غایت مستقل تلقی نمی‌شوند، بلکه وسیله‌ای برای تحقق اصلاح و حفظ مصالح عمومی‌اند. مقررّاتی همچون سقوط حد با توبه پیش از اثبات جرم نشان می‌دهد که هرگاه مقصود اصلی شریعت - یعنی اصلاح فرد و بازسازی نظم اجتماعی - حاصل شود، استمرار مجازات خلاف حکمت تشریح بوده و با مبانی انسان‌گرایانه‌ی فقه اسلامی ناسازگار است.

این رویکرد مقاصدی در عرصه‌ی دادرسی و اجرای حدود نیز آثار مهمی دارد.



قاضی، افزون بر ادله‌ی اثبات جرم، موظف است وضعیت اخلاقی، تحوّل درونی و نشانه‌های اصلاح واقعی بزهکار را مورد ارزیابی قرار دهد. در صورت احراز این تغییر، امکان ترک اجرای حدّ یا ارجاع به مجازات‌های تعزیری فراهم است که این خود، ظرفیت قابل توجه فقه اسلامی در تلفیق عدالت کیفری با عدالت ترمیمی را نشان می‌دهد. قواعدی چون «درء الحدود بالشبهات»، «سقوط الحد بالتوبة» و «التعزیر دون الحد» نیز به‌روشنی بر تقدّم مصلحت، اصلاح و احتیاط بر اجرای قهری مجازات دلالت دارند و این امر نشانه‌ای روشن از پویایی و انعطاف فقه در مواجهه با تحولات اجتماعی است، بدون آن‌که از اصول ثابت و توقیفی حدود فاصله گیرد.

بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که توجه به مقاصد شریعت در استنباط، تفسیر و اجرای احکام حدی و به‌طور کلی در نظام کیفری حدود، نه تنها رویکردی روش‌شناختی، بلکه ضرورتی راهبردی برای ارتقای کارآمدی و عدالت محوری نظام کیفری اسلامی است. مقاصد می‌توانند چارچوبی عقلانی برای فهم قیود اجرای حد، تشخیص موارد اسقاط آن، و تنظیم رابطه‌ی میان حدود و تعزیرات فراهم کنند.

## ۷. پیشنهادها و راهکارها

### ۱. تقویت رویکرد مقاصدی در آموزش فقه کیفری

گنجانیدن مباحث «فقه المقاصد» و تحلیل کارکردی احکام کیفری در برنامه‌های درسی حوزه و دانشگاه، به‌ویژه در دروس فقه جزایی و اصول استنباط.

### ۲. تدوین ضوابط اجتهادی برای بهره‌گیری از مقاصد

جهت جلوگیری از تفسیرهای ذوقی یا سلیقه‌ای، لازم است چارچوبی منّح و اصول‌مند برای استفاده از مقاصد شریعت در استنباط احکام حدّی تدوین شود تا مقصدگرایی در مسیر منضبط و قابل ارزیابی حرکت کند.

### ۳. بازنگری و ارتقای قوانین کیفری بر پایه مقاصد خمس

قانون‌گذاران در جوامع اسلامی می‌توانند از مقاصد کلان شریعت - حفظ دین،



نفس، عقل، نسل و مال - به‌عنوان معیاری برای ارزیابی کارآمدی و عدالت محوری قوانین کیفری بهره‌گیرند، به‌ویژه در حوزه‌ی قیود اثبات، شرایط اجرای حد و اعمال قواعد اسقاط.

#### ۴. گسترش نقش عدالت ترمیمی در نظام حدود

با تکیه بر ظرفیت‌هایی مانند توبه، اصلاح اخلاقی و سازوکارهای تعزیری جایگزین، می‌توان الگوی ترکیبی حدود - تعزیرات را تقویت کرد تا هم به روح شریعت نزدیک‌تر باشد و هم با نیازهای اجتماعی معاصر سازگار گردد.

#### ۵. تقویت جایگاه ارزیابی اخلاقی و روانی در دادرسی حدی

ایجاد دستورالعمل‌های تخصصی برای تشخیص «توبه‌ی حقیقی» یا اصلاح واقعی بزهکار، با همکاری کارشناسان اخلاق، روان‌شناسی و جرم‌شناسی، می‌تواند به اجرای دقیق‌تر و عادلانه‌تر حدود کمک کند.



## فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ ش)، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳. ابن ادریس، محمد بن احمد (۱۳۸۷ ش)، موسوعة ابن ادریس الحلبي، قم: دلیل ما، چاپ اول.
۴. ابن زهره، حمزة بن علی (۱۴۱۷ ق)، غنیة النزوع الی علمی الأصول و الفروع، قم: مؤسسة الامام الصادق (ع).
۵. ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۴۲۵ ق)، مقاصد الشریعة الاسلامیة، قطر: ازره الاوقاف و الشئون الاسلامیة.
۶. ابن بابویه، محمد بن عل (۱۴۱۳ ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۷. ابن فارس، أحمد بن فارس (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
۹. ابوالصلاح حلبی، تقی الدین (۱۴۰۳ ق)، الکافی فی الفقه، اصفهان: مکتبه امیر المؤمنین (ع).
۱۰. اردبیلی، محمدعلی (۱۴۰۱ ش)، حقوق جزای عمومی، تهران: میزان. چاپ هفتاد و یک.
۱۱. آمدی، علی بن محمد (۱۴۲۴ ق)، الإحکام فی اصول الأحکام، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۱۲. بروجردی، آقا حسین (۱۳۸۶)، جامع احادیث الشیعة، تهران: انتشارات فرهنگ سبز.
۱۳. بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۲۴ ق)، السنن الكبرى (البیهقی)، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ سوم.
۱۴. پیرادل، زان (۱۳۸۱)، تاریخ اندیشه های کبیری، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران: سمت چاپ دوم.
۱۵. ترمذی، ابوعیسی محمد بن عیسی (۱۴۱۹)، سنن الترمذی (قاهره): دارالحدیث.
۱۶. تسخیری، محمدعلی (۱۴۳۱ ق)، القواعد الأصولیة و الفقهیة (تسخیری)، تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیة. المعاونیة الثقافیة، چاپ دوم.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، حق و تکلیف در اسلام، قم: اسراء.
۱۸. حائری یزدی، مرتضی (۱۴۲۴ ق)، مبانی الاحکام فی اصول شرائع الاسلام، قم: جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم. مؤسسة النشر الإسلامی.
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسة آل البيت (ع).
۲۰. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر، چاپ دوم.
۲۱. حلی، نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۱۳)، الرسائل التسع، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۲. خسروشاهی، قدرت الله (۱۳۸۰)، فلسفه قصاص از دیدگاه اسلام، قم: بوستان کتاب.
۲۳. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ ق)، موسوعة الإمام الخوئی، قم: مؤسسة احياء آثار الإمام الخوئی، چاپ اول.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴ ش)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، تهران: مرتضوی.
۲۵. رستمی نجف آبادی، حامد (۱۳۹۵)، مصلحت و مجازات های حدی، تهران: خرسندی،
۲۶. رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ ق)، تفسیر المنار، بیروت: دار المعرفه.



۲۷. روحانی، محمد، (۱۴۱۳ق)، منتقى الصول (تقریر آیت الله حکیم)، قم: دفتر آیت الله سید محمد روحانی، چاپ دوم.
۲۸. زارعی سبزواری، عباسعلی، (۱۴۳۰)، القواعد الفقهية في فقه الإمامية، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي چاپ اول.
۲۹. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، بسط تجربه نبوی، تهران: صراط، چاپ پنجم.
۳۰. سیوری، فاضل مقداد (۱۴۰۳ق)، نضد القواعد الفقيهه علی مذهب الامامیه، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی (ره).
۳۱. سیوری، فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۷۳ش)، کنز العرفان فی فقه القرآن، تهران: مرتضوی.
۳۲. شاطبی، ابراهیم بن موسی (۱۴۱۷ق)، الموافقات فی اصول الاحکام، مصر: دار ابن عفان.
۳۳. شامیانی، هوشنگ (۱۳۷۵ش)، حقوق جزای عمومی، تهران: ویستار.
۳۴. شهید ثانی، عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ق)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، قم: مکتبه الداوری.
۳۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳)، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۳۶. شیری، عباس (۱۳۹۶ش)، عدالت ترمیمی، تهران: نشر میزان.
۳۷. صادقی، محمد هادی، (۱۳۷۳)، پایان نامه دکتری حقوق جزا و جرم شناسی سیاست جنایی اسلام، دانشگاه تربیت مدرس - دانشکده علوم انسانی، تابستان ۱۳۷۳ش.
۳۸. صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان.
۳۹. طباطبایی کربلایی، علی بن محمد علی (۱۴۱۸)، ریاض المسائل (ط. الحدیثة)، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، چتپ اول.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴۱. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۶۴ش)، اخلاق ناصری، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، المبسوط، قم: المکتبه المرتضویه.
۴۳. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۴. عاملی، محمد بن جلال مکی (بی تا)، القواعد و الفوائد فی الفقه و الاصول، تحقیق عبدالهادی حکیم، قم: مکتبه المفید.
۴۵. علیدوست، ابوالقاسم (۱۴۰۴ق)، فقه و مصلحت، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۶. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، مقدمه علمی کتاب مقصدهای شریعت، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۷. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۸ق)، مختلف الشیعه، قم: مرکز النشر التابع لمکتبه الإعلام الإسلامی.
۴۸. غلامی، حسین (۱۴۰۱ش)، کیفرشناسی (کلیات و مبانی پاسخ شناسی جرم)، تهران: نشر میزان، چاپ چهارم.
۴۹. فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، کشف اللثام عن قواعد الأحکام، قم: جماعة المدرسين في



- الحوزة العلمية بقم، چاپ اول.
۵۰. روحانی، محمد صادق (۱۴۳۵ق)، فقه الصادق، قم: آیین دانش، چاپ پنجم.
۵۱. فیض، علیرضا (۱۳۶۸ش)، مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، تهران: اداره کل انتشارات و تبلیغات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۲. فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: موسسه دار الهجرة، چاپ دوم.
۵۳. قیاسی، جلال الدین (۱۴۰۰ش)، مطالعه تطبیقی حقوق جزای عمومی (اسلام و حقوق موضوعه)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ هفتم.
۵۴. کانوزیان، ناصر (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۵۵. کانوزیان، ناصر (۱۳۹۰)، مقدمه علم حقوق، تهران: انتشارات گنج دانش.
۵۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی (ط-الإسلامیه)، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۵۷. کوکسال، اسماعیل (۱۴۳۲ق)، تغییر الاحکام فی الشریعه الاسلامیه، بیروت: موسسه الرساله.
۵۸. گلبردی، زهرا (۱۳۹۲)، بررسی جهل به حکم و موضوع در ارتکاب جرائم علیه اشخاص و امنیت در فقه امامیه و جزای ایران با نگاهی به فقه حنفی. ایران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری - دانشگاه سیستان و بلوچستان - دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۵۹. گلپایگانی، محمدرضا (بی تا)، الدر المنضود فی أحكام الحدود، قم: دار القرآن الکریم.
۶۰. گلدوزیان، ایرج (۱۳۷۸ش)، بایسته های حقوق جزای عمومی، تهران: نشر میزان.
۶۱. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹ش)، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۳. محمودی جانکی، فیروز و رضایی، حسن (۱۴۰۰)، «چگونگی اجرای کیفر در آلمان»، در: یادنامه دکتر رضا نوریها (ضمیمه مجله تحقیقات حقوقی)، ص ۸۹۵-۹۷۲.
۶۴. مرعشی شهاب الدین (۱۴۱۵ق)، القصاص علی ضوء القرآن و السنة، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، چاپ اول.
۶۵. مصطفوی، محمد کاظم (۱۴۲۱ق)، القواعد - مائة قاعدة فقهية معني ومدركا وموردا، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۶۶. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۶۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰ش)، اسلام و مقتضیات زمان، تهران: صدرا، چاپ هفدهم.
۶۸. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمية بقم، موسسه النشر الإسلامی.
۶۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷)، أنوار الفقاهة. قم - ایران: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام).
۷۰. موسوی بجنوردی، محمد (۱۳۷۹ش)، قواعد فقهیه (موسوی بجنوردی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، مؤسسه چاپ و نشر عروج، چاپ سوم.



۷۱. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۸)، آداب الصلاة، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
۷۲. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۰ق)، تحریر الوسیله، نجف: مطبعه الآداب، دار الکتب العلمیه.
۷۳. نجفی، محمد حسن، ۱۳۶۲، جواهر الکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷۴. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۴۰ق)، بحوث فی الفقه (الخمس - هاشمی شاهرودی)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).
۷۵. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۳۷۷ش)، «حکم بی حس کردن اعضا هنگام اجرای کیفرهای جسمانی»، مجله فقه اهل بیت (ع)، شماره ۱۵، ۳-۲۴.
۷۶. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۳۸۲ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، چاپ اول.
۷۷. هاشمی شاهرودی (۱۴۴۰ق)، موسوعة الفقه الإسلامی المقارن (هاشمی شاهرودی)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).
۷۸. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۷۸ش)، عناصر فلسفه حق، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران: پروین، چاپ اول.
۷۹. یزدیان جعفری، جعفر (۱۳۹۸ش)، چرایی و چگونگی مجازات، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.

