



تبدیل ناپذیرے حدود (مجازات ہاے بدنے معین) در اسلام

محمد علی خادمی کوشا*

چکیده

برخی حدود و مجازات‌های بدنی معین شده برای جرائم خاص پیشینه‌ای بسیار پیش تر از اسلام دارند. رسول گرامی اسلام ﷺ نیز بر اجرای بدون تغییر آنها تأکید و با تبدیل آنها از سوی یهودیان اطراف مدینه مخالفت کرده‌اند. با وجود این، امروزه شنیده می‌شود افرادی دیدگاه تبدیل مجازات را مطرح می‌کنند. از آنجاکه ثبات و تبدیل ناپذیری حدود اسلامی (به‌عنوان حکم اولی) مطابق صناعت فقهی و از مسلمات همه فرقه‌های اسلامی است، تردیدی درباره آن وجود نداشته تا به اثباتش پرداخته شود. به همین دلیل، به‌نظر می‌رسد دیدگاه مذکور بدون توجه به پیشینه و بی دسترسی کامل به دلایل ثبات حدود طرح شده است. از این رو، برای امکان قضاوت درباره چنین دیدگاهی، بررسی و تقریر ادله‌ای که می‌تواند مبنای نظر فقیهان باشد، هرچند به‌اختصار و به میزان یک مقاله، ضروری به‌نظر می‌رسد. بر این اساس، این مقاله برای نخستین بار ۱۷ دلیل و قرینه ارائه داده است. این موارد طبق صناعت فقه و فلسفه احکام، اصول فقه و کلام می‌توانند بیانگر تبدیل ناپذیری حدود باشند.

کلیدواژگان: حدود، مجازات بدنی، مجازات معین، مجازات اسلامی.

خورشید اسلام با پرتوهای فطرت و عقلانیت توانست در مطلع زیبایش دل‌های بسیاری را روشن و در مدتی اندک، امتی بسیار را شیفته طلوعش گرداند. در آغاز شکل‌گیری خود، ضمن مخالفت با بسیاری از رسوم رایج، جرائم و مجازات‌هایی را تعریف نمود که می‌توانست مانع ورود به دین اسلام باشد؛ ولی با این همه، گرایش به اسلام از فرد فرد به گروه‌گروه افزایش یافت.

گرایش به اسلام از همان آغاز با مخالفت افکار جاهلی روبه‌رو شد. برخی عبادات مانند نماز، روزه، زکات و برخی محرمات، به‌ویژه مجازات برای انجام عادت‌های جاهلی مانند نوشیدن شراب و انجام زنا، می‌توانست بهانه‌ای برای ممانعت از دین باشد. به همین دلیل گاهی در اخبار تاریخی از روی‌گردانی شیفتگان اسلام ناب به‌خاطر ناتوانی از ترک شراب می‌شنویم. نمونه روشن آن شاعر بلندآوازه عصر جاهلیت به نام اَعشی است که با سرودن شعری در مدح پیامبر ﷺ راهی دیدار ایشان شد؛ اما وقتی برخی دشمنان، حکم اسلام درباره شراب را به او گوشزد کردند، به‌خاطر عادت به شراب از پذیرش اسلام سر باز زد (شیخ طوسی، ۱۳۷۵ق: ص ۱۷۳؛ راوندی، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ص ۹۹۳). حتی گروهی به‌خاطر نماز حاضر نبودند اسلام را بپذیرند (طوسی، ۱۴۱۴ق: ص ۵۰۵). اما پیامبر ﷺ هرگز از احکام دین دست برنمی‌داشت تا مردم به دین متمایل شوند.

امروزه، گذشته از انگیزه‌های گوناگون در برخورد با احکام اسلامی، حس بشردوستی و احساسات پاک بشری بهانه برخی مخالفت‌ها با مجازات اسلامی شده است. برآثر این موضع‌گیری‌ها مشاهده می‌شود که در دهه‌های اخیر سخن از تبدیل مجازات درمیان تحصیل‌کردگان اسلامی به‌میان آمده است. آنان در برخی نشست‌ها یا محافل روشنفکری این‌گونه بیان می‌کنند که امروزه باید مجازات‌های معین شرعی مورد دستور و عمل پیامبر ﷺ به مجازات‌های پذیرفتنی عصر حاضر تبدیل شوند؛ همچنین، با اذعان به ناممکن بودن تعطیل مجازات‌ها براساس منابع دینی، پیشنهاد تبدیل‌شان را برخلاف تعطیل آنها قابل‌طرح دانسته‌اند.

امکان تغییر و تبدیل تعزیرات از نوع مجازات بدنی تاکنون در کتاب‌ها و تألیفات مختلف بررسی فقهی شده است و از این رو ضرورت تحقیق ندارد. باوجود این، در کتب فقهی ثبات مجازات حدی به شکل مسلمات رها شده و فکر تبدیل حدود بیشتر به دلیل کم‌توجهی به ادله ثبات حدود مطرح شده است. بنابراین ضرورت دارد که نخست پژوهشی درباره ادله تبدیل ناپذیری حدود، هرچند به اختصار، انجام شود. از این رو، موضوع این مقاله ادله حکم اولی تبدیل ناپذیری حدود یا همان مجازات بدنی معین در اسلام است. به این منظور، ضمن توجه به ماهیت مجازات اسلامی و نگاهی تاریخی به تبدیل و تغییر مجازات بدنی، ادله ثبات حدود و تبدیل ناپذیری آنها را بررسی خواهیم کرد.

۱. کلیات

پیش از ورود به بررسی فقهی تبدیل مجازات، لازم است کلیاتی درباره موضوع و مفهوم و ماهیت مجازات در اسلام و اصول اساسی تأثیرگذار در بحث بیان شود. این کلیات نقش سازنده‌ای در روند علمی بحث دارند.

۱-۱. تبدیل حدود فراتر از تعطیل آن

منظور از تبدیل مجازات به حکم اولی این نیست که مجازاتی جایگزین مجازات تصریح شده در کتاب و سنت تحت هر عنوان ثانوی یا حکومتی شود؛ بلکه منظور این است که مجازات به‌گونه‌ای جعل شود که شکل و کیفیت معینی نداشته باشد، مثلاً تابع عرف زمانه باشد. در نتیجه، مجازات بدلی، در حقیقت، جایگزین حد نیست؛ بلکه خود حد است که ملازم با تعطیل حدود مصرح است.

می‌دانیم که ترک اجرای مجازات اسلامی بدون مجوز شرعی، اگر در قالب تعطیل حدود باشد، جرم است؛ اما اگر در قالب تبدیل مجازات باشد، افزون بر جرم مذکور، به‌جهت وضع مجازات جدید، جرائم دیگری مانند تصرف در حقوق انسان و بدعت در دین انجام می‌گیرد. در صورتی هم که بخواهیم با مجوز شرعی دست به تبدیل مجازات بزنیم، اگر به‌عنوان حکم اولی باشد، به ادله قوی‌تر از ادله تعیین مجازات نیازمندیم و اگر به‌عنوان حکم حکومتی باشد، به مصالحی مهم‌تر از مصالح تعیین حدود نیاز است.

۲-۱. شناخت حدود و رابطه آن با جرم و کرامت انسانی

به طور کلی، مجازات یا بر جسم انسان واقع می‌شود، که مجازات بدنی خوانده می‌شود، یا بر غیر آن. مجازات بدنی در اسلام دارای دو گونه است: یکی در منابع فقه به نام «حدود» شناخته شده است و دومی با نام تعزیر.

۱-۲-۱. مفهوم مجازات بدنی (حدود و تعزیر)

حدود جمع «حد» و در لغت به معنای منع (جوهری، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۴۶۳) است. در اصطلاح شرعی مجازاتی را می‌گویند که فقط بر بدن مجرم انجام می‌شود و مقدار آن در اسلام مشخص شده است (علامه حلی، ۱۴۱۴ق: ج ۶، ص ۸۵؛ همو، ۱۴۱۲ق: ج ۹، ص ۱۷۲؛ سیوری، ۱۴۲۵ق: ج ۴، ص ۳۲۷).

گفته شده معنای اصطلاحی از همان معنای لغوی (معنای اسم فاعلی حد) گرفته شده است، زیرا موجب منع از بازگشت به گناه می‌شود (جوهری، همان؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۴، ص ۳۲۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۸ق: ج ۱۵، ص ۴۳۳). البته، با توجه به اینکه تعزیر نیز بازدارنده است، چه بسا برای تفاوت حد و تعزیر معنای اسم مفعولی (محدود و ممنوع) لحاظ شده باشد؛ زیرا مقدار آن بیان شده و تغییر آن ممنوع است و در برخی روایات نیز با این ویژگی توصیف شده است: «حُدُودٌ حَدَّهَا لِلنَّاسِ وَ بَيَّنَّهَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۴۴۵).

تعزیر در لغت، زدن کمتر از مقدار حد و از مصادیق تأدیب است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۳۵۱؛ جوهری، همان: ص ۷۴۴). در اصطلاح شرعی نیز عقوبتی است که غالباً مقداری برای آن تعیین نشده است (شهید ثانی، همان). البته، برخی معتقدند این واژه اصطلاح نیست و در معنای لغوی استعمال شده است (مکارم، ۱۴۲۵ق: ص ۲۵).

۲-۲-۱. حقیقت شرعی و توقیفی بودن حدود

واژه «حد» در برخی روایات به معنای مطلق عقوبت به کار رفته است؛ اما از کاربرد آن در روایات بسیاری به معنای مجازات معین بدنی، به ویژه از قرار دادن آن در مقابل تعزیر، مثل «التعزیر دون الحد» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۲۴۱؛ کوفی، بی تا ص ۱۳۵؛ شیخ صدوق، ۱۳۸۶ق:

ج ۲، ص ۵۳۸؛ مغربی، ۱۳۸۵ق: ج ۲، ص ۵۱۳) برمی آید که این واژه در اسلام غیر از مطلق عقوبت است و دارای حقیقت شرعی یا دست کم حقیقت متشرعی در عصر ائمه علیهم السلام است و اصطلاح فقهی مستحدثی در میان کتاب‌های فقهی نیست. به همین دلیل، فقیهان برای این واژه تعریف شرعی بیان کرده‌اند (سیوری، ۱۴۰۴ق: ج ۴، ص ۳۲۷؛ همو، ۱۴۲۵ق: ج ۲، ص ۳۳۸؛ طباطبائی، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ص ۳۳۱). برخی دیگر نیز علاوه بر آن به حقیقت شرعی بودن آن تصریح کرده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۴، ص ۳۴۶؛ گلیایگانی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ص ۱۴۵).

از تعریف حدود در متون فقهی پیداست که معین بودن و تغییرناپذیر بودن حد، رکنی اساسی در مفهوم آن و وجه تمایزش با مجازات‌های دیگر است. در نتیجه، هرگونه تغییر در مقدار و کیفیت آن موجب خروج از صدق عنوان است. به همین دلیل، مجازات حدی از نظر فقیهان کاملاً توقیفی است؛ یعنی مقدار آن همانند اسباب آن متوقف بر بیان شارع و براساس دلیل شرعی امکان‌پذیر است.

۱-۲-۳. ماهیت حدود (مجازات بدنی معین)

شواهدی از قرآن و روایات بیانگر این هستند که برخی مجازات‌ها جنبه عبرت و بازدارندگی دارند. بسیاری از تعزیرات در روایات با تعبیر «نکالاً» آورده شده است (برای نمونه، ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۲۴۲ و ۳۰۳). «نکال» به معنای مایه عبرت و بازدارنده برای غیر است (جوهری، ۱۴۱۰ق: ج ۵، ص ۱۸۳۵). برخی مجازات‌ها، افزون بر عبرت و بازدارندگی، جنبه جزا و عوض بودن برای گناه را دارند. در نتیجه، با اجرای این مجازات در دنیا مجازاتی در آخرت درباره آن گناه برای فرد گناهکار نیست. مثلاً در قرآن (مائده: ۳۸) حدّ سرقه از این دسته شمرده شده است. عبارت «جَزَاءٌ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ» به زیبایی، نخست، با ذکر «جَزَاءٌ» جنبه عوض بودن در برابر جرم را بیان کرده است و سپس جنبه بازدارندگی و عبرت با واژه «نَكَالًا» ذکر شده است که معنای آن ذکر شد. واژه «جَزَاءٌ» نیز به معنای بدل و جایگزین است (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق: ج ۷، ص ۱۵۱). به همین دلیل، برخی گفته‌اند حدّ محاربان با تعبیر «جَزَاءٌ» در قرآن (مائده: ۳۳) اشاره به عوض بودن آن دارد (مؤمن قمی، ۱۴۱۵ق: ص ۴۰۸).



افزون بر شواهد قرآنی مذکور، براساس روایات پرشماری (که فراوانی آنها بی‌نیازکننده از بررسی سندی است)، اجرای حدود در دنیا جایگزین عذاب آخرت است و گناه دارای حد، بعد از اجرای حد، «ذنب مغفور» نامیده شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۴۴۳). حد نیز «طهور» و پاک‌کننده از گناه معرفی شده است (مغربی، بی‌تا: ج ۱، ص ۷۲). همچنین، امیر مؤمنان علیه السلام حدود را کفاره گناه دانسته و از لعن مجرم حدخورده نهی فرموده‌اند (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ص ۲۵؛ همو، ۱۳۸۶ق: ج ۲، ص ۵۴۰؛ مغربی، ۱۳۸۵ق: ج ۲، ص ۴۴۶).

ماهیت جزا بودن حدود مورد متفاهم اصحاب است. به همین دلیل، مجرمان باوجود توبه، برای اطمینان از پذیرش آن و قطع به نجات از عذاب آخرت، از پیامبر صلی الله علیه و آله تقاضای تطهیر و اجرای حدود داشتند و ایشان می‌پذیرفتند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۱۸۵). این روش پس از پیامبر صلی الله علیه و آله در برابر خلفا و به‌ویژه امیر مؤمنان علیه السلام نیز وجود داشت. البته، هیچ‌گاه پیامبر صلی الله علیه و آله به اقرار سفارش نمی‌کردند؛ بلکه توبه را در نهان (بدون اعتراف نزد قاضی) بهتر می‌دانستند (همان).

ماهیت دیگر مجازات، دلالت داشتن بر بزرگی گناه است. به فرموده امیر مؤمنان علیه السلام، اقامه حدود به‌منظور بزرگ داشتن گناهان است (سید رضی، ۱۴۱۴ق: ص ۴۵).

۱-۲-۴. انطباق حدود با واقعیت جرم

به‌اقتضای عدالت الهی و معارف قرآنی («جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا» (یونس، ۲۷)) هر جزا باید با واقعیت جرم و گناه انطباق و مماثلت داشته باشد (غافر: ۴۰). انطباق مجازات با جرم در آخرت کاملاً رعایت شده است، زیرا آثار تکوینی و وضعی گناهان و بلکه عین گناهان در صورت‌های واقعی آنها هستند. آیا جزای گناهکاران در آخرت جز همان عمل آنها است؟ (نمل: ۹۰). راز سازگاری عذاب‌های طاقت‌فرسای آخرت با عدالت و رحمت الهی در همین نکته است که عذاب آخرت بسته‌ای فراهم شده ازسوی خدا نیست؛ بلکه همین گناهان‌اند که در آخرت پرده انداخته‌اند. باوجود این، عذاب این دنیا تشریحی است و به‌اقتضای عدالت. از آنجاکه گناهان با هم متفاوت‌اند، مجازات آنها نیز متفاوت خواهد بود. دانستیم که مجازات حدی مجازاتی است که جزا و عوض گناه است که به‌جای عذاب آخرت قرار

داده شده است؛ بنابراین، باید کاملاً مماثل با جرم باشد. کسی جز خدا نمی‌داند مجازات «مثل» برای جرائم حددار چیست.

البته، دربارهٔ تعزیرات هم جز خدا کسی نمی‌تواند سقف مشخصی برای آن تعیین کند. تعیین سقف مجازات برای رعایت این نکته است که مجازات نباید بیش از جزا و عوض جرم باشد؛ زیرا به‌گفته برخی فضلا، مراعات تناسب جرم و مجازات، در حقیقت، از اصل مقابله‌به‌مثل ناشی می‌گردد (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق: ج ۳، ص ۴۸۴).

۱-۲-۵. رابطهٔ جرم و مجازات با کرامت ذاتی و اکتسابی انسان

بدیهی است که هر مجازات، به‌جهت ایجاد محدودیت، برخلاف کرامت ذاتی انسان است. گناه به‌عنوان سبب مجازات، در دنیا و آخرت مانع کرامت ذاتی انسان است و مرتکب جرم در جهت خلاف کرامت خود حرکت می‌کند؛ همچنین، براساس ماهیت دیگر مجازات، که قبلاً گفتیم، نشان‌دهنده زشتی گناه و ناسازگاری آن با کرامت اکتسابی انسان است. از سوی دیگر، گناهکار با آگاهی از عوض بودن برخی مجازات‌ها (مجازات حدی) اطمینان دارد اگر مجازات شود، از زشتی گناه پاک می‌شود و به آزادی و کرامتش بازمی‌گردد؛ حتی اگر مجازاتش مرگ باشد، در آخرت آزاد است. ایجاد این بینش در صدر اسلام از موفقیت‌های پیامبر ﷺ بود. این نگاه گاهی در میان برخی مجرمان به‌صورت افراطی ظهور می‌کرد و موجب اقرار و مراجعهٔ مجرمان برای مجازات و تقاضای تطهیر می‌شد؛ باوجود اینکه پیامبر ﷺ به توبه و استتار سفارش می‌کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۱۸۵).

بنابراین، هر جرم با کرامت ذاتی و اکتسابی انسان رابطهٔ معکوس دارد. مجازات حدی پس از اجرای آن با کرامت ذاتی و اکتسابی انسان رابطهٔ مستقیم دارد (باوجود ناسازگاری اولیه با کرامت ذاتی)؛ زیرا در دنیا و آخرت موجب آزادی (کرامت ذاتی) و باعث پاکی انسان (کرامت اکتسابی) می‌گردد. در روایات نیز ترک گناه نتیجهٔ توجه به کرامت نفس است: «مَنْ كَرَمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ لَمْ يُهِنْهَا بِالْمَعْصِيَةِ» (نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۱۱، ص ۳۳۹) و کرامت نفس موجب خواری و زبونی شهوات است: «مَنْ كَرَمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهْوَاتُهُ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق: ص ۴۹۷).

۳-۱. خروج حکم ثانوی و حکومتی از محل بحث

مطابق قاعده، در تراحم احکام در صورت ناتوانی از انجام دو یا چند حکم، باید حکم مهم‌تر مقدم شود؛ همچنین، در صورت عروض حالات ثانویه، باید حکم ثانوی مقدم شود. تشخیص جریان قاعده در موارد خاص مجازات‌ها برعهده قاضی و در موارد کلی و کلان، مثل وضع قوانین، برعهده حاکم اسلامی است. مثلاً در اجرای مجازات بر مریض، قاضی باید اجرای حد را به تأخیر اندازد یا به زدن یک ضربه (شامل یک دسته تازیانه به تعداد ضربات حد) بسنده کند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۲۴۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۵، ص ۲۰۳).

نمونه روشن تعطیل یا تأخیر اقامه حد (نه تبدیل مجازات) این است که امیر مؤمنان علیه السلام برای جلوگیری از گرایش به دشمنی از اجرای حد بر مجرم پیش از خروج از سرزمین کفار خودداری می‌کرد (شیخ صدوق، ۱۳۸۶ق: ج ۲، ص ۵۴۵). در این گونه موارد، حکم اولی اسلام به قوت خود باقی است و فقط در مقام اجرا به علت تراحم با حکم مهم‌تر کنار گذاشته شده است.

با توضیح فوق روشن می‌شود که آنچه موضوع سخن است، تبدیل مجازات بدنی به عنوان حکم اولی است. تغییر مجازات به صورت موردی یا به عنوان حکم حکومتی، که با سنجش اهمیت مصالح ازسوی حاکم صالح و به شکل موقت انجام می‌شود، از محل بحث خارج است و تابع ضوابط احکام حکومتی است.

۴-۱. ابتدای بحث تبدیل مجازات بر جواز اقامه حدود در عصر غیبت

برخی فقیهان اقامه حدود را در غیبت امام جایز ندانسته یا تفصیل داده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق: ص ۳۰۰؛ شیخ بهائی، ۱۴۲۹ق: ص ۴۰۹)، ولی در همین حال اجرای تعزیر را جایز می‌دانند (میرزای قمی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۳۹۵). از این رو، چه بسا گمان شود این فقیهان در شمار کسانی هستند که تبدیل حدود را جایز می‌دانند. اما این گمان جایی ندارد و نظر این فقیهان به تبدیل حدود ربطی ندارد، زیرا در تبدیل حدود لازم است اصل اجرای حدود ثابت باشد و برای اجرای حدود، مجازات‌هایی به عنوان حدود مورد نظر شارع تعیین شود. در حالی که در نظر ایشان، شرایط اقامه حدود فراهم نیست؛ در نتیجه، موضوعی برای

اصل حدود باقی نمی‌ماند تا سخن از تبدیل آن به میان آید (سالبه به انتفای موضوع). حکم به تعزیر نیز به جهت وجوب تعزیر در هر معصیتی است که بسیاری فقیهان تصریح کرده‌اند (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق: ج ۱۰، ص ۵۴۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۸ق: ج ۱۶، ص ۶۳).

۱-۵. غیر رُو شمند بودن بررسی مجازات دینی با اندیشه غیر دینی

در اندیشه دینی، هر مجازاتی که افزون بر عقوبت عقلایی دارای جنبه جزا و عوض است (مثل دیگر احکام شرعی برآمده از منبع الهی و با مقاصدی فراتر از دانش بشری)، براساس شناخت واقعی انسان و جرم، و آثار مادی و معنوی آن شکل گرفته است؛ همچنین، با در نظر گرفتن سه حوزه حقوق (حق خدا، حق فرد و حق جامعه) بنا نهاده شده و با بهره‌گیری از منابع معصومان علیهم‌السلام و دلایل محتوم به دست آمده است.

بررسی کامل احکام و مجازات زمانی رُو شمند و عقلایی خواهد بود که به منابع و مبانی و آثار آنها و ماهیت جرائم توجه شود. از آنجاکه اندیشه غیر دینی به منابع ماورایی احکام دینی باور ندارد، نمی‌تواند احکام دینی را بررسی یا داوری کند. در نتیجه، حتی اگر این اندیشه شیوع جهانی بگیرد، نمی‌تواند معیار قضاوت درباره مجازات دینی باشد.

۱-۶. تقریر مجازات ادیانی توسط پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و مخالفت با رسوم جاهلی

امروزه برای هموار نمودن مسیر تبدیل مجازات شرعی چه بسا این اتهام به دین مبین اسلام زده می‌شود که حکم مجازات بدنی در اسلام برگرفته از رسوم رایج جاهلیت به قید رواج آنهاست و به قصد تعیین نبوده است. معنای این سخن آن است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، نه به خاطر حکم خدا، بلکه صرفاً به جهت رایج بودن رجم و کشتن مجرم حاضر شده‌اند مؤمن گناهکار را بکشند و اگر رایج نبود این کار را نمی‌کردند! آیا این با اصول اعتقادی و شناخت مسلمان از دین و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سازگار است؟

ادعای ریشه داشتن مجازات اسلام در رواج جاهلی ادعایی بزرگ و به همان اندازه نادرست است؛ زیرا نه تنها برخی از مجازات‌های بدنی رایج نبود، بلکه گروه‌های بزرگی از یهودیان و دیگران نیز با آنها مخالف بودند. حتی گاهی ابلاغ برخی از مجازات‌های بدنی



به‌خاطر مخالفت با عرف رایج جاهلی و ضعف مسلمانان به تأخیر انداخته شد و پس از قدرت اسلام ابلاغ شد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ص ۶۷). در شهر مدینه، به‌جهت حضور یهودیان و برخی مسیحیان، بخشی از مجازات‌های مشترک ادیان ابراهیمی با اسلام وجود داشت؛ اما در همین موارد هم مجازات اسلامی با آنچه در میان آنان رایج بود، تفاوت داشت؛ مثل مجازات زناى محصنه که حکم اسلام درباره آن با حکم تورات یکی بود، اما یهودیان مدینه و اطراف آن به گونه‌ای دیگر عمل می‌کردند. در قسمت «یهود، پیشگامان تبدیل حدود» در این باره خواهیم گفت.

درباره مجازات سرقت در تفسیر قرطبی بدون ذکر سندی آمده است: نخستین کسی که به مجازات قطع دست برای سارق حکم داد ولیدبن مغیره بود که اسلام آن را تقریر کرد (قرطبی، ۱۴۰۵ق: ج ۶، ص ۱۶۰). اما این سخن ضمن اینکه بر رایج نبودن این مجازات دلالت دارد، بر تأسیس آن از سوی ولید دلالتی ندارد؛ بلکه با توجه به اینکه نخستین مجازات سرقت مربوط به سرقت هدایای کعبه در عهد تولیت عبدالمطلب ثبت شده است (ابن کثیر، ۱۴۱۲ق: ج ۲، ص ۵۷؛ شقیطی، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ص ۳۳)، می‌توان گفت: عبدالمطلب به دلیل اینکه از حنفای مکه بود، در پی اجرای حکم ادیان ابراهیمی بود؛ در نتیجه، برای قضاوت درباره آن سرقت به ولیدبن مغیره، که از بزرگان علمی و از قضات معروف عرب بود (مجلسی دوم، ۱۴۱۰ق: ج ۱۷، ص ۲۱۱)، مراجعه کرد تا ولید براساس آگاهی خود از ادیان ابراهیمی قضاوت کند.

افزون بر این، مجازات سرقت در عربستان و نقاط جهان متفاوت بود: سرقت اموال در تورات یهودیان مجازات مالی داشت؛ در روم گاهی حکم دزدی علنی تازیانه و گاه به بردگی گرفتن و گاهی هم قطع هر دو دست بود (که بعدها در دوره قانونگذاری همه اینها برداشته شد)؛ در مناطق دیگر گاهی به‌طور کلی در اروپا مجازات سرقت بیش از یک سکه، کشتن سارق بود؛ همچنین، در فرانسه مجازات سرقت و قتل، در آغاز، پرداخت جریمه نقدی بود و پس از بازدارنده نبودن آن، برای برخی سرقت‌ها قطع اعضا و برای سه بار تکرار آن، کشتن سارق را قرار دادند (مرعشی نجفی، ۱۴۲۴ق: ص ۲۴). این موارد نمونه بسیار اندکی از مجازات بدنی در غیر از اسلام است.

گذشته از اینها، با وجود اینکه اعراب جاهلی بر اثر فاصله گرفتن از آموزه‌های پیامبران علیهم‌السلام به خرافات و جاهلیت مبتلا شده بودند، اما با توجه به وجود حنفا و یهود و نصارا در عربستان، بخش زیادی از احکام رایج عرب در عبادات و معاملات، اعم از نکاح و طلاق و سیاسات، برگرفته از احکام ادیان ابراهیمی بود.

روایتی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که در آن از ایشان مقایسه بین عرب و مجوس از جهت نزدیکی به دین الهی پرسیده شد. امام علیه‌السلام در پاسخ، عرب جاهلی را نزدیک‌تر دانسته و مواردی از سنت‌های دینی رایج میان عرب را برمی‌شمرند، مانند غسل جنابت، ختنه کردن، غسل و کفن میت، دفن و گذاشتن سنگ لحد، تحریم ازدواج با محارم و تعظیم بیت‌الله الحرام. ایشان این امور را منطبق با آموزه‌های انبیا علیهم‌السلام خوانده‌اند که عرب جاهلی آنها را حفظ کرد، اما مجوس رعایت نکرد (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲، ص ۳۴۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ص ۱۷۸). این همه گویای این است که برخی رسوم عرب پیش از اسلام در جاهلیت ریشه ندارد؛ بلکه ریشه‌اش در ادیان آسمانی است و اسلام برخی را فقط امضا و تقریر کرده است.

۷-۱. یهود، پیشگامان تبدیل حدود

اخبار تبدیل حدود به دست برخی یهودیان و مخالفت آنها با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و مخالفت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با تبدیل حدود از راه‌های گوناگون و در موارد متعدد، به اندازه‌ای زیاد است که جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد. با وجود مجازات رجم برای زناکاران در تورات یهودیان، هرگاه شخص مجرم از جایگاه اجتماعی قابل توجهی برخوردار بود، از اجرای مجازات رجم طفره می‌رفتند و بالاخره زناکار را چهل تازیانه می‌زدند و چهره‌اش را سیاه کرده بر الاغی سوار نموده، او را می‌گرداندند (سیوری، ۱۴۲۵ق: ج ۲، ص ۳۴۳؛ نیشابوری، بی‌تا: ج ۵، ص ۱۲۳؛ نووی، بی‌تا: ج ۱۹، ص ۴۲۰). پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با تأکید بر اجرای حدود و دستور اجرای رجم، تلاش خود را «احیای سنت» نامیدند (مالک‌بن‌انس، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ص ۸۹۱؛ سرخسی، بی‌تا: ص ۴۱؛ طبرانی، بی‌تا: ص ۲۰۰).

در روایتی از امام باقر علیه‌السلام و برخی صحابه آمده است: وقتی اشراف‌زاده‌ای از زنان یهود

خیبر مرتکب زنا شد، بزرگان یهود از اجرای حکم رجم کراهت داشتند و برای تبدیل مجازات زنا در پی رخصتی از پیامبر ﷺ بودند. حتی وقتی پیامبر ﷺ حکم به رجم دادند، نپذیرفتند. در نهایت، پیامبر ﷺ با سوگند دادن علمایشان و احتجاج به تورات ایشان، از آنها خواست حکم تورات را اظهار و به آن تن دهند و از تغییر احکام الهی بپرهیزند. جالبتر اینکه در همین مورد آیات ۱۵ تا ۱۶ سوره مائده نازل گردید و دستور به پیروی از حکم الهی داده شد (احسائی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۱۵۴؛ سیوری، ۱۴۲۵ق: ج ۲، ص ۳۴۳؛ نیشابوری، بی تا: ج ۵، ص ۱۲۳؛ ابن ماجه قزوینی، ج ۲، بی تا: ص ۸۵۵).

۲. ادله و شواهد تبدیل ناپذیری حدود در اسلام

تسالم فقیهان فرقه‌ها و مذاهب اسلامی درباره ثبات و تغییر ناپذیری حدود، این حکم را شبیه بدیهیات و ضروریات دین قرار داده است؛ به گونه‌ای که دین اسلام حتی نزد غیرمسلمانان بدون این حدود شناخته شده نیست و اختلافات موجود فقط در شرایط مجری و اجرای حدود است.

افزون بر این، ادله و قرائن و اصول مسلم در فقه و اصول به اندازه‌ای زیاد است که راهی برای خطور تبدیل حدود به ذهن باقی نمی‌گذارد. در ادامه، فقط به ۱۷ مورد از این ادله و قرائن نگاهی گذرا می‌افکنیم:

۲-۱. ظهور عنوان در موضوعیت آن

یکی از قواعد لفظی عقلایی و مورد توجه فقیهان در استنباط از آیات و روایات، قاعده ظهور عنوان در تمام الموضوع بودن عنوان است. این ظهور فراتر از ظهور اطلاق است (اصفهانی، ۱۴۱۸ق: ج ۳، ص ۴۱۷؛ عراقی، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۹۵؛ سیداحمد خوانساری، ۱۴۰۵ق: ج ۱، ص ۴۱۰). منظور این است که الفاظ ذکر شده در آیات و روایات نشانه این است که مفهوم لفظ دارای موضوعیت بوده و صرفاً همان مورد نظر شارع است.

وقتی از عنوان مجازات ویژه‌ای در آیات و روایات مربوط به مجازات‌ها نام برده شود (مثل قطع دست) ظاهر این است که مفهوم عنوان ذکر شده همه آن چیزی است که در

موضوع حکم دخالت دارد و نمی‌توان قید دیگری را اضافه کرد. بنابراین، حتی با فرض رایج بودن قطع دست در هنگام وضع آن، ادعای مقید بودن قطع دست به رایج بودن آن خلاف ظهور عرفی و مخالف صناعت فقهی است.

به تصریح برخی فقیهان، دلالت عنوان بر موضوعیت آن فراتر از دلالت اطلاق است و صرف اینکه مصداق خاصی در برخی روایات ذکر شده باشد، موجب تقيید نیست؛ زیرا دلالت عنوان بر مدخلیت در موضوع به مقدمات حکمت نیست، بلکه به صراحت است (شاهرودی، ۱۴۲۵ق: ج ۲، ص ۱۱۴)؛ بلکه اساساً ذکر عنوان در بیان احکام از باب تعلیق حکم بر عنوان است که نشانه علیت عنوان برای ثبوت حکم است.

۲-۲. اطلاقات کتاب و سنت

گذشته از دلالت و ظهور عناوین، نمی‌توان از ظهور اطلاقات باب حدود غفلت نمود؛ چون تعداد این مطلقات بسیار زیاد است و در مقام بیان صادر شده‌اند؛ درحالی که حتی یک روایت مقید وجود ندارد که مجازات بدنی را مقید به تحولات عصری، مثل رواج مجازات کند. بنابراین، راه معتبری برای تقيید این مطلقات وجود ندارد؛ به‌ویژه که کثرت عددی مطلقات موجب قوت دلالت است؛ به‌گونه‌ای که حتی با وجود روایت مقید، بدون قرائن کافی دست از اطلاق برداشته نمی‌شود.

۲-۳. مخالفت پیامبر ﷺ با تبدیل حدود

پیش از این، در بیان پیشگامان تبدیل حدود دانستیم که یهودیان برخی از مجازات‌های ذکر شده در تورات را تغییر داده بودند. پیامبر ﷺ نیز برخلاف مجازات رایج آنان حکم صادر فرمودند و آنان را از تغییر حدود الهی منع کردند. با بودن همین موضع‌گیری پیامبر ﷺ در پافشاری بر اجرای حدود (علی‌رغم مخالفت با مجازات رایج)، به دلیل دیگری برای ابطال تبدیل حدود نیازی نیست. افزون بر این، گاهی مسلمانان هم در برخی مجازات‌های شدید تقاضای رعایت حال مجرم را داشتند، ولی پیامبر ﷺ در هیچ موردی بدون عروض عناوین ثانویه تغییری در حدود ندادند.

در صحیحۀ محمدبن قیس، ام سلمه در اجرای حد سرقت درباره کینز خود (که مرتکب سرقت از قومی شده بود) وساطت کرد؛ ولی پیامبر ﷺ حد تعیین شده (قطع دست) را به خدا نسبت دادند و تخفیفی قائل نشدند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۲۵۴).

در روایتی دیگر پیامبر ﷺ در مورد ارتکاب سرقت، حکم به قطع دست زنی داد که دارای جایگاه اجتماعی در قومش بود. گروهی از مسلمانان برآشفته و با تعجب به پیامبر ﷺ گفتند آیا دست بانویی شریف را به خاطر امری ساده قطع می کنید؟! پیامبر ﷺ با تأکید بر اجرای حکم الهی فرمودند: «امت‌های پیشین به جهت ترک حدود بر اشراف خود هلاک شدند» (نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۱۸، ص ۷؛ بروجردی، ۱۴۲۹ق: ج ۳۰، ص ۵۰۶). ظاهر سخن تعجب مسلمانان از قطع دست فردی شریف بود، نه اجرای هر کیفری. آنان فقط قطع دست را شدید و نامتناسب می پنداشتند. از اینجا معلوم می شود که موضوع تقاضا و موضع گیری پیامبر ﷺ تغییر و تبدیل حدود بوده است؛ البته، این امر نوعی تعطیل حدود است.

به طور کلی، پیامبر ﷺ از شفاعت در حدود به شدت نهی می کردند. مسلمانان نیز از تقاضای تخفیف از خود پیامبر ﷺ واهمه داشتند و می گفتند سراغ نزدیکان پیامبر ﷺ، مثل اسامه بن زید بروید (دارمی، ۱۳۴۹ق: ج ۲، ص ۱۷۳؛ بخاری، ۱۴۰۱ق: ج ۴، ص ۱۵۰). اسامه نیز، مطابق حدیث معتبر، فقط در غیر حدود شفاعت می کرد. تنها در یک مورد برای حدی شفاعت کرد که پیامبر ﷺ نپذیرفتند و او را نهی کردند (کلینی، ۱۴۰۸ق: ج ۱۸، ص ۲۴). گفتار پیامبر ﷺ و تفاوت رفتار اسامه، که فقط در غیر حدود شفاعت می کرد، نشانگر نگاه متفاوت پیامبر ﷺ به مجازات حدی در کنار مجازات‌های دیگر و تغییرناپذیری حدود است.

نکات مهمی در روایات فوق درباره تبدیل مجازات دیده می شود: ۱. در آن زمان نیز برخی مجازات‌های بدنی، مثل قطع دست، مجازات‌های شدیدی بودند که گاهی مسلمانان تقاضای ترک آنها را داشتند؛ ۲. پیامبر ﷺ در پاسخ به تقاضای تخفیف و تغییر مجازات، هرگونه تغییر در حد را به منزله ترک آن دانستند که عواقب ترک مجازات را دارد؛ ۳. پیامبر ﷺ هرگز حاضر نشدند به بهانه اعتراض‌های مردم یا شدید بودن مجازات یا کرامت انسان حکم مذکور در قرآن را تبدیل کنند.

۲-۴. وجوب حکم کردن بما انزل الله

بعضی از مجازات‌های بدنی به‌صراحت در قرآن ذکر شده است. طبق ظهور عرفی، تغییر و تبدیل آنها و مقید کردن آن به زمان یا شرایط زمانی ویژه‌ای، بدون بیان صریح ازسوی شارع مخالفت با حکم‌الله است و مشمول آیه «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده: ۴۴) است. افزون بر این، روایاتی نیز در این باره نقل شده است که در قسمت «یهود، پیشگامان تبدیل حدود» اشاره شد.

۲-۵. حرمت تحریف کلام الهی

یکی از اعمال زشت یهود در مخالفت با تورات و قرآن تغییر و تحریف در عمل به دستورات کتاب آسمانی بود. قرآن در آیه ۴۱ سوره مائده این رویه یهود را تحریف سخن از جایگاه خود نامیده است. تحریف یا به سوءتأویل است یا به تغییر و تبدیل (شیخ طوسی، ۱۲۰۹ق: ج ۳، ص ۴۷۰). با توجه به نزول آیه مذکور درباره تغییر حدود ازسوی یهود (همان، ص ۵۲۳: راوندی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۳۷۴)، ظهور آیه در شمول بر تبدیل حدود روشن‌تر می‌شود و تردیدی در حرمت آن وجود ندارد. گو اینکه، کبیره بودن آن در آخر آیه با وعده عذاب عظیم بیان شده است.

۲-۶. اصل جهانی بودن اسلام

خاتمیت و جهانی بودن پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و دین اسلام اصل کلامی مسلمی در میان همه مسلمانان است. براساس آن، در وضع و ابلاغ احکام به جهانیان دو نکته اساسی رعایت می‌شود:

یکم اینکه: در مواردی که عرف رایج هر زمان و مکان موضوعیت دارد، هرگز عرف رایج در زمان یا مکان خاص برای همه جهانیان وضع نمی‌شود؛ زیرا خلاف فرض موضوعیت داشتن عرف رایج است.

دوم اینکه: در صورت موضوعیت داشتن عرف، در ابلاغ احکام رایج هرگز عرف یک زمان یا منطقه ویژه، بدون بیان این نکته، به مناطق دیگر ابلاغ نمی‌شود؛ زیرا موجب

القای خلاف مقصود و اغرای به جهل است

نتیجه دو نکته فوق این است که اگر حکم متعارف منطقه ویژه‌ای با عنوان مشخصی به همه جهانیان ابلاغ شود، بدون اینکه دلیلی بر تفاوت حکم مناطق بیان شود، این نشانه عدم مدخلیت عرف رایج و موضوعیت داشتن عنوان مذکور است و هرگز نمی‌توان ادعای موضوعیت داشتن عرف را مطرح کرد.

در مورد مجازات بدنی نیز می‌گوییم: اگر مجازات تعیین و ابلاغ شده با عنوان خاصی، مانند قطع، در متون کتاب و سنت به کار رفته است و دلیلی هم در متون مذکور مبنی بر موضوعیت نداشتن عناوین مذکور نیامده باشد، براساس دو نکته فوق نمی‌توان گفت عناوین مذکور موضوعیت ندارند. بنابراین در همه زمان‌ها و مکان‌ها رعایت عناوین ذکر شده لازم و تغییرناپذیر است.

۲-۷. اصل عدالت الهی

اگر مجازات بدنی معین را جزا و عوض جرم بدانیم (که اثبات آن گذشت)، نه صرفاً عقوبت بازدارنده، به اقتضای عدالت الهی نمی‌توانیم میان مجازات مجرمان به خاطر تغییر عرف یا هر دلیل دیگر فرق بگذاریم. آیا مطابق عدالت است که جزای جرم یک شخص کشته شدن یا قطع دست و مجازات جرم فرد دیگر مثلاً جزای نقدی باشد و دلیل آن هم صرفاً تفاوت دوره زندگی آنها باشد؟

۲-۸. اصل تبعیت احکام از مصالح واقعی

اصل تبعیت احکام و مجازات اسلامی از مصالح واقعی بیانگر نکات مهمی درباره مجازات منصوص است. خود این مطلب بیانگر تبدیل ناپذیری حدود است. در ادامه، نمونه‌هایی را ذکر می‌کنیم:

۲-۸-۱. بی‌اثر بودن ناخوشایندی در تبدیل حدود

تکالیف خاصی در قرآن برای انسان‌ها ناخوشایند خوانده شده است. در این تکالیف، بیان اینکه چه‌بسا اموری برای شما ناخوشایند است اما برایتان خیر است (بقره: ۲۱۶) پیداست

که ملاک جعل احکام هرگز خوشایندی بشر نیست. بلکه ممکن است احکام در ظاهر ناخوشایند باشند ولی در باطن دارای مصالح خوشایند هستند. این نکته غالباً برای بشر قابل دسترسی کامل نیست. از این رو، چه بسا انسان‌ها از آنها تنفر داشته باشند و بدون دستور لازم انجامشان ندهند.

۲-۸-۲. استقامت در برابر ملامت‌ها

در اندیشه دین‌مدار، داشتن ملاک واقعی برای احکام دینی سبب بی‌توجهی به عکس‌العمل ناآگاهان در نکوهش و تحقیر دینداران است. قرآن در برابر این ملامت‌ها و نکوهش‌ها مؤمنان را به استقامت فراخوانده و ویژگی مؤمنان را بی‌توجهی به سرزنش ملامت‌گران و تحقیر دشمنان خوانده است (مائده: ۵۴). همچنین، اقامه حدود بدون توجه به ملامت‌ها و بدون غلبه احساسات از صفات امام است (شیخ صدوق، ۱۳۸۶ق: ج ۱، ص ۲۰۵).

۲-۸-۳. بی‌تأثیری رواج عمومی

تبعیت احکام از مصالح واقعی بیانگر این است که در مواردی که حکم شرعی در کتاب و سنت با عناوین معین نام برده شده است، همان عناوین دارای مصلحت واقعی‌اند؛ توضیح آنکه، تحولات عصری و شیوع عرفی، در مواردی که خودشان جزء موضوع حکم نیستند، نقشی در تغییر آن عناوین ندارند؛ زیرا پذیرش و انکار عمومی تغییری در واقعیت ایجاد نمی‌کند.

البته، براساس مصالح حفظ دین در آغاز شکل‌گیری اسلام، مخالفت عرف رایج می‌توانست مانع بیان حکم واقعی به صورت موقت یا حتی جعل حکم موقت مطابق مجازات رایج باشد؛ اما به جهت لزوم بیان دین الهی، نمی‌توانست دائمی باشد (البته با توجه به عدالت الهی، این در مواردی ممکن است که مجازات رایج شدیدتر از مجازات واقعی نباشد).

در روایت جابر از امام صادق علیه السلام آمده است: علت اینکه مجازات زنا، که برخلاف مجازات‌های رایج بود، در ابتدا اعلام نشد، این بود که هنوز اسلام قدرت کافی برای



مقابله با عرف رایج جاهلی را نداشت. پس از رشد کافی اسلام و تقابل مردم با جاهلیت، حکم حدّ زانی، که مخالف با عرف رایج بود، در آیه ۲ سوره نور بیان شد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ص ۶۷). این روایت، ضمن ابطال ادعای رایج بودن مجازات اسلامی در جاهلیت، ایده لزوم رعایت عرف رایج را هم باطل می‌کند.

۲-۸-۴. بی‌تأثیری حرمت تنفیر در تبدیل حدود

شاید گفته شود با توجه به زشت‌انگاری این مجازات‌ها در سطح جهانی، به دلیل حرمت ایجاد نفرت از دین، باید از مجازات بدنی دست برداشته شود و مجازاتی درخور افکار عمومی جعل شود. این سخن از چند جهت مردود است:

نخست: لازمه تبعیت احکام از مصالح، بی‌تأثیری افکار عمومی بر واقعیت احکام است. موارد تراحم مجازات بدنی با الزامات دیگر ربطی به حرمت تنفیر ندارد و مربوط به عروض برخی شرایط یا تراحم در مقام اجرا و ترجیح مصالح به تشخیص حاکم صالح است. خود این مسئله، حکم حکومتی است و در شرایط خاص به صورت موقت صادر می‌شود. بنابراین از محل بحث (حکم اولی تبدیل حدود) خارج است.

دوم: تنفیر در مواردی حرام است که مستند به فعل مکلف باشد؛ بنابراین در احکام الزامی و معینات شرعی که مستند به خود شرع است، جریان ندارد.

سوم: شأن حرمت تنفیض نفی حکم است و در تبدیل مجازات، که وضع حکم جدید است، نمی‌تواند تأثیری داشته باشد.

چهارم: دین مجموعه‌ای از احکام است و معنا ندارد بعد از اتمام دین احکام دین را برای جذب به دین مخفی کنیم. اخفای برخی از احکام دین کار یهود بود که از سوی خدا و پیامبر ﷺ نکوهش شده است (سیوری، ۱۴۲۵ق: ج ۲، ص ۳۴۳؛ احسائی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۱۵۴).

۲-۹. اصل تبعیت احکام از اسامی

یکی از قواعد فقهی مورد استناد فقیهان در ابواب مختلف فقهی، قاعده «الأحكام تابعة للأسماء» است (کرکی، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۱۶۷؛ آفاحسین خوانساری، بی‌تا: ص ۲۶۶؛ مجلسی دوم،

۱۴۰۶ق: ج ۱، ص ۲۰۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۵، ص ۱۱۹؛ نراقی، بی تا: ص ۱۶۹؛ بحرالعلوم بروجردی، ۱۴۲۷ق: ج ۱، ص ۱۲۵). براساس این قاعده، دلیلی بر اجرای مجازات بدلی وجود ندارد؛ زیرا اسامی مجازات دستور داده شده بر مجازات بدلی صدق نمی کند و چون دستور دیگری وجود ندارد، نمی توان حکم به جواز مجازات بدلی داد.

۲-۱۰. اصل توقیفی بودن احکام

همه احکام شرعی توقیفی اند (بحرانی، همان: ج ۱، ص ۱۳۱؛ همو، ۱۴۲۳ق: ج ۲، ص ۲۵۲؛ کرمانشاهی، ۱۴۲۱ق: ج ۲، ص ۵۶؛ عاملی حسینی، ۱۴۱۹ق: ج ۱۲، ص ۵۳؛ کاشانی، ۱۴۲۸ق: ج ۱، ص ۱۸۴؛ مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۳۱۱). فرق بین امضانات و تأسیسات شرعی و معاملات و عبادات این است که در معاملات، موضوع به عرف و لغت واگذار شده و غیرتوقیفی است (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴ق: ج ۱، ص ۹؛ همو، ۱۴۱۵ق: ص ۴۷۶؛ همو، ۱۴۱۷ق: ص ۲۸۷)؛ مثلاً احکام و شرایط صحت بیع توقیفی است ولی موضوع بیع عرفی است. همچنین، مفهوم «دست» و «قطع» در مجازات سارق به عرف واگذار می شود، اما حکم قطع دست و شرایط آن وابسته به بیان شرع است. بنابراین، اصل حکم مجازات های بدنی، مثل رجم و جلد و قطع، و همه شرایط آنها توقیفی است؛ یعنی بدون بیان شرعی، مثلاً براساس عرف مردم، قابل تغییر نیست.

۲-۱۱. قاعده درأ و استصحاب

با فرض اینکه تعطیل حدود برخلاف شرع مقدس است، چنانچه در یک همراهی جدل گونه در شمول ادله ثبات حدود تشکیک کنیم و از سوی دیگر به حجت معتبری برای عدم ثبات حدود نرسیم، لازمه اش این است که نخست، با استفاده از قاعده درأ، حدود اصلی یعنی حدود تعیین شده و مورد عمل در عصر پیامبر ﷺ را دفع کنیم. سپس اگر مجازات های بدلی حدود شرعی باشند، با فرض شک در اثبات آنها، قاعده درأ شامل آنها نیز می گردد و نفی می شوند. لازمه این سخن، تعطیل مطلق حدود (اصلی و بدلی) است. این لازمه، طبق فرض پیش گفته باطل است و موجب ابطال ملزومش (اجرای قاعده درأ) خواهد بود. در نتیجه، با ابطال قاعده درأ و شک در پایان عصر مجازات های



بدنی معین به دلیل عروض عوارض عرفی، باید به استصحاب حکم آن روی آوریم.

اگر بگوییم مجازات‌های بدلی اساساً حد محسوب نمی‌شوند تا مشمول قاعدهٔ درأ شوند، در این صورت، هیچ دلیلی برای اثبات حکم اولی برای مجازات بدلی در عصر غیبت نخواهیم داشت. در این فرض نیز اجرای قاعدهٔ درأ در مورد حکم کلی حدود، مستلزم تعطیل حدود است و باز هم باید به استصحاب حکم حدود روی آوریم.

۲-۱۲. اصل صیانت بیان شرعی از لغویت

تفاوت عمده میان تعزیرات و حدود، وجود حکم شرعی به تعیین مقدار مجازات در حدود است. اکنون اگر قائل به امکان تبدیل حدود شویم، لازمهٔ آن باطل است؛ زیرا لازمه‌اش لغو بودن تفکیک حدود و تعزیرات در روایات بسیار (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۲۴۱) و در سخن فقیهان است. بنابراین باید به بطلان ملزوم (تبدیل حدود) حکم دهیم.

۲-۱۳. اصل اکتفا بر منصوص در موارد خلاف اصل

مجازات انسان خلاف اصل است. از این اصل خارج شده‌ایم، چون دلیل‌های فراوانی بر حدود معینی وجود دارد که مورد دستورات قرآنی و سنت پیامبر ﷺ و معصومان علیهم‌السلام است. بنابراین، برای تغییر آنها و وضع مجازات جدید به دلیل کافی نیازمندیم. می‌دانیم که در موارد خلاف اصل، اکتفا بر مورد نص که همان مجازات تعیین شده است، لازم است.

ضمن اینکه، اگر مجازات تعیین شده در کتاب و سنت مقید به رواج یا مقبولیت عرفی باشد، با زوال آن صرفاً حکم قبلی زائل می‌شود و دلیلی بر وضع حکم جدید مورد قبول عرف وجود ندارد؛ زیرا عرف را حیثیت تقییدی دانستیم (که حکم فقط وجوداً وابسته به آن است)، نه حیثیت تعلیلی که نه ادعا شده و نه دلیلی دارد. ادعای آن نیز متوقف بر اثبات علیت عرف است که در این مقاله از جهت صغری و کبری ابطال شده است.

۲-۱۴. یکسانی مجازات برای جوامع متفاوت در عصر حضور

وجود تحولات منطقه‌ای در عصر پیامبر ﷺ انکارشدنی نیست. فرمانطقه‌ای و جهانی

بودن دین اسلام هم از مسلمات است. با وجود این، می‌بینیم که پیامبر ﷺ در ابلاغ حکم مجازات و ارسال قضات، غیر از سفارش به کتاب و سنت، سخنی از توجه به عرف هر منطقه به‌میان نیاورده‌اند؛ این مانند تصریح به دخالت نداشتن تحولات عصری و منطقه‌ای در تعیین مجازات حدی است.

۲-۱۵. نفی مجازات رایج

اعلام حکم رجم برای زنانی محصنه و صد تازیانه برای غیر محصنه، نفی مجازات رایج میان مشرکان و یهودیان بود؛ زیرا، چنان‌که گذشت، یهودیان علی‌رغم وجود رجم در تورات، به آن عمل نمی‌کردند و مجازات رایج مشرکان برای این جرم، حبس ابد برای زن و اعمال اذیت به مرد بود (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ص ۶۷). بنابراین، اعلام حکم مذکور بر دخالت نداشتن شرایط جامعه در حکم اولی مجازات‌های بدنی دلالت روشنی دارد.

۲-۱۶. ابقای برخی مجازات‌های پیش از اسلام

تأکید اسلام بر ابقای برخی مجازات‌های پیش از اسلام، در مواردی که ریشه در کتب آسمانی داشته است (نمونه آن در تبدیل حدود به دست یهودیان گذشت)، بهترین دلیل بر تأثیر نداشتن گذر زمان در تغییر حدود و تبدیل ناپذیری مجازات معین است.

۲-۱۷. دستور به اجرای حدود با وجود شدت مجازات

شاید گمان شود امروزه مجازات‌های بدنی به‌علت شدت‌شان باید تغییر داده شوند؛ در حالی‌که به‌طور کلی مجازات‌های بدنی به‌دلیل ویژگی عقوبت، وجود حرج در موضوع‌شان لحاظ شده است، مثل جهاد و قصاص. به همین دلیل، نفی حرج در تعارض با آنها نیست؛ مگر اینکه از جهت دیگری حرج وجود داشته باشد، مثل مریض بودن مجرم.

در قرآن از رأفت به مجرم در اجرای حد نهی شده است (نور: ۲). در روایات نیز مواردی هست که در آنها اجرای حدود موجب مرگ افراد شده بود؛ ولی با فرض رعایت مقدار حدود و شرایط آن، به برائت قاضی و مجری حدود و نفی قصاص و دیه حکم داده شده





است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۱۰، ص ۲۷۸). از این نکات به روشنی به دست می‌آید که شدید بودن مجازات امر تازه‌ای نیست و نقشی در تعطیل یا تغییر آن ندارد.

نتیجه‌گیری

گذشته از مسلم‌انگاری ثبات حدود در فقه اسلامی و تسالم فقیهان، ادله نقلی و اطلاعات ادله و قواعد مختلف اصولی و فقهی و حتی کلامی، نشانگر لزوم پایبندی به مجازات تعیین شده‌اند.

در وضع مجازات اسلامی، تأثیر حقوق خدا و انسان و مصالح جامعه و واقعیت جرم از یک سو، و توجه به ماهیت جزا و عوض بودن مجازات بدنی معین و لزوم انطباق جزا با جرم از سوی دیگر، و همچنین، مجهول بودن ماهیت جرائم و میزان پلیدی آنها برای انسان همه بیانگر این هستند که مجازات معین در شرع اسلام با مجازات‌های غیرمعین تفاوت جدی دارد. در این گونه موارد، تعیین میزان مجازات منطبق بر جرم برای بشر ممکن نیست و اگرچه صرف عقوبت ممکن است، ولی در موارد تعیین جزا و عقوبت از سوی شارع اجازه‌ای برای عقوبت دیگر وجود ندارد.

با در نظر گرفتن تعیین مجازات از سوی شارع در عصر پیامبر ﷺ و جایگزینی آن از عذاب آخرت می‌توان به این نتیجه رسید: براساس عدل الهی نباید جزای گناهکاران متفاوت باشد. مجازاتی که قرار است به جای مجازات آخرت بنشینند، باید در همه زمان‌ها و مکان‌ها برای همه یکسان باشد. البته، این سخن منافاتی ندارد که طبق دلیلی برای برخی گناهان، هم مجازات دنیوی تعیین شود و هم مجازات اخروی؛ زیرا چنین دلیلی نشانه تعدد مجازات اخروی است که مجازات دنیوی جایگزین بخشی از آن است.

رواج برخی مجازات‌ها پیش از اسلام به خاطر پیروی عرب جاهلی از ادیان ابراهیمی بوده است. در روایاتی، عرب جاهلی از مجوس به ادیان ابراهیمی نزدیک‌تر دانسته شده است. به همین دلیل، تعیین مجازات رایج نشانه بقا و تبدیل ناپذیری آنها از سده‌ها پیش از اسلام است.

کتابنامه

۱. ابن کثیر (اسماعیل قرشی دمشقی) (۱۴۱۲ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالمعرفة للطباعة والنشر و التوزيع.
۲. ابن ماجه قزوینی، محمد (بی تا)، سنن ابن ماجه، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر.
۳. احسائی، ابن ابی جمهور، محمد بن علی (۱۴۰۵ق)، عوالی اللثالی العزیزة، چهارجلدی، قم، دار سید الشهداء علیه السلام للنشر، چاپ نخست.
۴. اصفهانی، محمد حسین کمپانی (۱۴۱۸ق)، حاشیة کتاب مکاسب، پنججلدی، قم، أنوار الهدی، چاپ نخست.
۵. بحر العلوم بروجردی، سیدمهدی (۱۴۲۷ق)، مصابیح الأحکام، دوجلدی، قم، منشورات میثم التمار، چاپ نخست.
۶. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم آل عصفور (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، بیست و پنججلدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ نخست.
۷. _____ (۱۴۲۳ق)، الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة، چهارجلدی، بیروت، دار المصطفی لإحياء التراث، چاپ نخست.
۸. بخاری، محمد (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر.
۹. بروجردی، آقاحسین طباطبائی (۱۴۲۹ق)، جامع أحادیث الشیعة، سی و یکجلدی، تهران، فرهنگ سبز، چاپ نخست.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق)، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، ششجلدی، بیروت، دار العلم للملايين، چاپ نخست.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، سیجلدی، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ نخست.
۱۲. خوانساری، آقاحسین بن محمد (بی تا)، مشارق الشموس فی شرح الدروس، بی جا، موسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث .

۱۳. خوانساری، سیداحمدبن یوسف (۱۴۰۵ق)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، هفت جلدی، قم، اسماعیلیان، چاپ دوم.
۱۴. دارمی، عبدالله (۱۳۴۹ق)، سنن دارمی، دمشق، باب البرید.
۱۵. راوندی، قطب الدین، سعیدبن عبدالله (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، سه جلدی، قم، مؤسسه امام مهدی - عجل الله تعالی فرجه -، چاپ نخست.
۱۶. _____ (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن، دو جلدی، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته، چاپ دوم.
۱۷. سرخسی، شمس الدین (بی تا)، المبسوط، بیروت، دار المعرفة.
۱۸. سید رضی، محمد (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، یک جلدی، قم، مؤسسه نهج البلاغه، چاپ نخست.
۱۹. سیوری، مقدادبن عبدالله حلّی (۱۴۰۴ق)، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، چهار جلدی، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته، چاپ نخست.
۲۰. _____ (۱۴۲۵ق)، کنز العرفان فی فقه القرآن، دو جلدی، قم، مرتضوی، چاپ نخست.
۲۱. شاهرودی، سید محمود هاشمی (۱۴۲۵ق)، کتاب الخمس، دو جلدی، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ دوم.
۲۲. شنقیطی، محمد امین (۱۴۱۵ق)، أضواء البیان، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر.
۲۳. شهید ثانی (زین الدین بن علی عاملی) (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، پانزده جلدی، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية، چاپ نخست.
۲۴. شیخ بهائی (بهاء الدین، محمد بن حسین عاملی) (۱۴۲۹ق)، جامع عباسی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
۲۵. شیخ صدوق (محمد بن علی بن بابویه قمی) (۱۳۸۶ق)، علل الشرائع، دو جلدی، قم، کتاب فروشی داوری، چاپ نخست.
۲۶. _____ (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، چهار جلدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۲۷. شیخ طوسی (شیخ الطائفه، ابو جعفر محمد بن حسن) (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الإمامیه، هشت جلدی، تهران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.

۲۸. _____ (۱۲۰۹ق)، التبیان، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۹. _____ (۱۳۷۵ق)، الإقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، یک‌جلدی، تهران، کتابخانه جامع چهل‌ستون، چاپ نخست.
۳۰. _____ (۱۴۰۰ق)، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، یک‌جلدی، بیروت، دار الكتاب العربی، چاپ دوم.
۳۱. _____ (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، ده‌جلدی، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۳۲. _____ (۱۴۱۴ق)، الأمالی، یک‌جلدی، قم، چاپ نخست.
۳۳. صاحب‌بن‌عباد (کافی الکفاة، اسماعیل‌بن‌عباد) (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغة، ده‌جلدی، بیروت، عالم‌الکتاب، چاپ نخست.
۳۴. طباطبائی حائری، سیدعلی‌بن‌محمد (۱۴۰۹ق)، الشرح الصغیر فی شرح مختصر النافع - حدیقة المؤمنین، سه‌جلدی، قم، کتابخانه آية الله مرعشی نجفی رحمته، چاپ نخست.
۳۵. _____ (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل، شانزده‌جلدی، قم، مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام، چاپ نخست.
۳۶. طبرانی، سلیمان (بی‌تا)، المعجم الكبير، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۳۷. طبرسی، احمدبن‌علی (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج، دو‌جلدی، مشهد، نشر مرتضی، چاپ نخست.
۳۸. عاملی حسینی، سیدجوادبن‌محمد (۱۴۱۹ق)، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العالمة، بیست‌وسه‌جلدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
۳۹. عراقی، آقاضیاء‌الدین (۱۴۱۴ق)، شرح تبصرة المتعلمین، پنج‌جلدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
۴۰. علامه حلی (حسن‌بن‌یوسف‌بن‌مطهر اسدی) (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء، چهارده‌جلدی، قم، مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام، چاپ نخست.
۴۱. _____ (۱۴۱۲ق)، منتهی‌المطلب فی تحقیق المذهب، پانزده‌جلدی، مشهد، مجمع‌البحوث الإسلامية، چاپ نخست.
۴۲. عمید‌زنجانی، عباس‌علی (۱۴۲۱ق)، فقه سیاسی، سه‌جلدی، تهران، امیرکبیر، چاپ چهارم.

۴۳. فاضل هندی (محمد بن حسن اصفهانی) (۱۴۱۶ق)، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، یازده جلدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
۴۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، هشت جلدی، قم، هجرت، چاپ دوم.
۴۵. کاشانی، ملا حبیب الله شریف (۱۴۲۸ق)، منتقد المنافع فی شرح المختصر النافع - کتاب الطهارة، دوجلدی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
۴۶. کرکی (محقق ثانی، علی بن حسین عاملی) (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، سیزده جلدی، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ دوم.
۴۷. کرمانشاهی، آقا محمد علی بن وحید بهبهانی (۱۴۲۱ق)، مقام الفضل، دوجلدی، قم، مؤسسه علامه مجدّد وحید بهبهانی، چاپ نخست.
۴۸. کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، هشت جلدی، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۴۹. کوفی، محمد بن محمد اشعث (بی تا)، الجعفریات - الأشعثیات، یک جلدی، تهران، کتاب فروشی نینوا، چاپ نخست (همراه با کتاب قرب الاسناد).
۵۰. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی (۱۴۱۲ق)، الدر المنضود فی أحكام الحدود، سه جلدی، قم، دار القرآن الکریم، چاپ نخست.
۵۱. قرطبی، محمد بن أحمد الأنصاری (۱۴۰۵ق)، الجامع لأحكام القرآن، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
۵۲. مالک بن انس (۱۴۰۶ق)، الموطأ، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
۵۳. مجلسی دوم (علامه محمد باقر بن محمد تقی) (۱۴۰۶ق)، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، شانزده جلدی، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله، چاپ نخست.
۵۴. _____ (۱۴۱۰ق)، بحار الأنوار، سی و سه جلدی، بیروت، مؤسسة الطبع والنشر، چاپ نخست.
۵۵. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین (۱۴۱۵ق)، القصاص علی ضوء القرآن و السنة، سه جلدی، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله، چاپ نخست.
۵۶. _____ (۱۴۲۴ق)، السرقة علی ضوء القرآن و السنة، یک جلدی، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله، چاپ نخست.

۵۷. مغربی، نعمان بن محمد تمیمی (۱۳۸۵ق)، دعائم الإسلام، دوجلدی، قم، مؤسسه آل البيت علیہ السلام، چاپ دوم.

۵۸. _____ (بی تا)، تأویل الدعائم، سه جلدی، القاهرة، دارالمعارف، چاپ نخست.

۵۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۵ق)، تعزیر و گستره آن، یک جلدی، قم، انتشارات مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیہ السلام، چاپ نخست.

۶۰. مؤمن قمی، محمد (۱۴۱۵ق)، کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة، یک جلدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ نخست.

۶۱. میرزای قمی (ابوالقاسم بن محمد حسن گیلانی) (۱۴۱۳ق)، جامع الشتات فی أجوبة السؤالات (للمیرزا القمی)، چهار جلدی، تهران، مؤسسه کیهان، چاپ نخست.

۶۲. نراقی، مولی محمد مهدی بن ابی ذر (بی تا)، لوامع الأحکام فی فقه شریعة الإسلام، یک جلدی، قم، کتابخانه آية الله مرعشی نجفی علیہ السلام، چاپ نخست.

۶۳. نوری، محدث، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، هجده جلدی، بیروت، مؤسسه آل البيت علیہ السلام، چاپ نخست.

۶۴. نووی، محی الدین (بی تا)، المجموع، بیروت، دار الفکر.

۶۵. نیشابوری، مسلم (بی تا)، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر.

۶۶. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل (۱۴۱۵ق)، الفوائد الحائریة، یک جلدی، قم، مجمع الفکر الإسلامی، چاپ نخست.

۶۷. _____ (۱۴۱۷ق)، حاشیة مجمع الفائدة و البرهان، یک جلدی، قم، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، چاپ نخست.

۶۸. _____ (۱۴۲۴ق)، مصابیح الظلام، یازده جلدی، قم، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، چاپ نخست.

