بررسی مفهوم اقامه و تعطیلی حدود با رویکرد فقه حکومتی

سیّد ابوالقاسم حسینی زیدی[۱]
علی نصرتی[۲]
مصطفی بیدی[۳]

چکیده: در روایات، از عدم تعطیلی حدود سخن گفته و تعطیلی حد را نکوهش کرده است؛ و نیز برخی روایات برای اقامه حدود آثار و برکاتی را برشمرده‌اند که این گونه روایات باعث اندیشه عدم انعطاف‌پذیری حدود شده و بعضاً سبب اندیشه بسیار سختگیرانه در اجرای آن شده است. حال سوال آن است که معنای اقامه و تعطیلی حدود چیست؟ اگر کیفر حدّی با اهمال و سستی اجراء گردد یا به شکلی اعمال شود که اهداف کیفر تأمین نگردد، حد به نوعی تعطیل شده است، حتّی اگر حد اجراء شده باشد. در این پژوهش به روش تحلیلی ـ توصیفی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای، سعی شده با رویکرد فقه حکومتی به بررسی مفهوم اقامه و تعطیل، و همچنین و به بررسی انتقادی نسبت به معنا و مفهوم سنتی این کلمات در قالب نظام فقه حکومتی پرداخته شود. در رویکرد حکومتی، اقامه صرفاً به معنای اجرای سختگیرانه حدود و تعزیرات و بالتبع تعطیل نیز در مقابل آن، نیست بلکه در یک نگاه کلی و با حفظ نظام کلی احکام الهی برخواسته از نگاه نظامند به مجموعه احکام الهی است؛ لذا با این رویکرد فهم ما از روایات دال بر تعطیلی حدود بسیار متفاوت از رویکرد رایج و سنتی خواهد شد. پافشاری بر ثبات و اجرای کیفرهای شرعی به گونه‌ای که مانع هرگونه انعطاف مصلحت‌مدار و هم‌سو با اهداف کیفر در آنها گردد، به نوعی همسو با تعطیلی حدود است و لذا رویکرد فقه حکومتی، عنوان مانع‌زایی برای هموار کردن مسیر نهادهای نوپیدا و باز کردن باب تغییرات روشمند در کیفرها باید به عنوان یک روش در استنباط و اجرا پذیرفته شود.

UNCORRECTED PROFF

۱. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) hoseini.zeydi@razavi.ac.ir
۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران nosratiali55@gmail.com
۳. دانشجوی دکتری رشته فقه جزایی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران mbidi5593@gmail.com

کلیدواژه‌ها: فقه حکومتی، حدود، تعطیلی حدود، تعزیرات، اقامه حدود

An Investigation into Concept of Establishing and Not Performing Limits with Sovereignty Jurisprudence Approach

Abstract: Iqamah (performing) the limits are spoken and not performing of the limits are reprimanded in hadiths. In addition, some hadiths have counted some consequences and blessings for performing the limits and such hadiths have caused the thought of inflexibility of the limits and sometimes, they have caused a very strict thought in its implementation. Now, the question arisen is, what is the meaning of performing and closing the limits? If the limit punishment is implemented lazily or procrastination or is applied in such a way that the punishment goals are not met, then, the limit has been typically closed even if the limit has been implemented. In this research, using analytical-descriptive method and referring to library sources (documentation), it has been attempted to investigate the concept of performing and closing with governmental jurisprudence approach in addition to investigating the meaning and traditional concept of these words in the form of sovereign jurisprudence system critically. In the sovereign's approach, Iqamah does not only mean the strict implementation of limits and punishments and, consequently, closing is not it's antonym, but in a general view and maintaining the overall system, the divine decrees are arisen from systems' view to the set of divine decrees; Therefore, our understanding of the hadiths indicating the closure of limits will be very different from the common and traditional approach due to this approach. Insisting on the stability and implementation of canonical punishments in a way that prevents any expediency-oriented flexibility and in line with the goals of the punishment in them, is typically aligned with closing of the limits, and therefore, the sovereign jurisprudence approach should be accepted as a method in inference and

implementation as an obstacle to smooth the path of emerging institutions and to open the doorway to methodical changes in punishments.

Keywords: Governmental Jurisprudence, Limits, Not Performing of Limits, Punishment, Establishment of Limits

UNCORRECTED PROOF

مقدّمه

در فقه جزایی برای حدود و تعزیرات احکام و قواعد خاصی بیان شده است؛ یکی از مفاهیمی که در این مبحث بیشتر مطرح می‌شود مساله اقامه و تعطیلی حدود و تعزیرات است. در بیانات معصومین «علیه‌السّلام» روایاتی که حاکی از ویژگی‌ها و خصوصیات حدود الهی باشد فراوان است که در برخی از آنها برای اقامه حدود و تعزیرات پیامدهای مهمی ذکر شده است و در برخی تعطیل حدود نکوهش شده است تا جایی که عده‌ای در این مساله دچار افراط گشته و هر گونه تاخیر یا تبدیل و جایگزینی را برابر با تعطیلی حدود الهی دانسته‌اند و این اندیشه تا جایی پیش رفته که قابلیّت هرگونه انعطافی را که خود مبتنی بر مصلحت در حدود است، به بهانه عدم تعطیلی حدود انکار نموده است.

آنچه مسلم و قطعی است وجود روایاتی در این موضوع است ولی فهم درست واژه‌های بکار گرفته شده در این روایات بسیار بااهمیّت است چراکه تفاوت در برداشت‌ها تبعاً تفاوت در نتیجه احکام مستنبطه را به دنبال خواهد داشت؛ تبیین صحیح یک مفهوم می‌تواند نقش مهمی در رفع ناسازگاری‌ها و انطباق برداشت‌های مختلف با شرایط موجود داشته باشد به این خاطر که فهم متفاوت در یک مفهوم اساساً دگرگونی حکم آن را در پی خواهد داشت.

در واقع برداشت برخی از فقها از روایات فوریت و تعطیلی حدود منجر به سختگیری در اجرای حدود و حتی جواز اجرای آن برای غیر حاکم و بلکه غیر فقیه شده است. (سلار، ۱۴۱۴: ۲۶۳؛ حلبی، ۱۴۰۳: ۴۲۳؛ محقق ثانی، ۱۴۰۸: ۴۹۰) با رویکرد فقه حکومتی که خود یکی از رویکردهای نوین مطرح شده در تمامی ابواب فقه از جمله مبحث حدود و تعزیرات است است، معنا متفاوت خواهد شد و سبب رشد و پویایی و قابلیت بروز شده حدود خواهد گشت بر خلاف نگاه سنتی که باعث قائل شدن به ویژگی‌های قدسی برای حدود گشته و همچنین منع هر گونه تغییر و جایگزینی در حدود را نتیجه داده و در عمل آنها را از تعزیرات جدا ساخته است.

بر فرض پذیرش رویکرد فقه حکومتی در حدود و تعزیرات طبیعتاً باید مفاهیم جزایی را در پرتو چنین رویکردی تفسیر و تعبیر شود؛ بنابراین چنانچه یک مفهوم جزایی ظاهراً در مقابل چنین رویکردی که در واقع پویایی را به دنبال دارد، قرار گرفت، باید آن را به گونه‌ای فهم کرد که منافاتی با پذیرش تغییرات عقلایی در حدود در پرتو این رویکرد نداشته باشد. تفسیر مفاهیم جزایی در پرتو تغییربرداری کیفرهای حدی در سایه فقه حکومتی مصادیق زیادی می‌تواند داشته باشد

که ما در این پژوهش به مفهوم بنیادی اقامه و تعطیل حدود می پردازیم؛ در واقع آنچه در این پژوهش اهمیت داشته و محقق دنبال آن می‌باشد، این است که دامنه دلالت معنایی اقامه و تعطیل با رویکرد فقه حکومتی روشن گردد و مراد از تعطیلی حدود که در روایات بر آن تاکید شده واضح شود، تا محدوده استفاده ما از اینگونه روایات مشخص شود.

۱. کلیات

در ابتدا برخی از مهمترین مفاهیم مرتبط به مقاله را بیان می کنیم.

۱-۱. مفهوم حد

راغب اصفهانی در معنای حد در کتاب مفردات چنین می‌نویسد: حدّ عبارت است از واسطه میان دو چیز که از اختلاط آن دو جلوگیری می کند و لذا مرز را از آن جهت حدّ گویند که میان دو شیء واقع شده و مانع از اختلاط است. همچنین ایشان وجه تسمیه حدّ زنا و حد خمر را چنین بیان نموده است: به این خاطر به آن حد می گویند که مرتکب را از ارتکاب جدید بازمی‌دارد و مانع او می‌شود و همچنین دیگران را نیز از ارتکاب منع می کند. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸: ۱۱۰/۱)، ابن فارس اصل حد را منع دانسته و حد را حاجز و مانع بین دو شیء شمرده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ :۳/۲).

در اصطلاح فقهی، فقهاء آن را به صورت‌های گوناگون تعریف کرده‌اند؛ به عنوان نمونه فاضل مقداد سیّوری در معنای حد فرموده: حدّ از نظر شرعی به عقوبتی گویند که به درد رساندن بدن تعلق می گیرد و شارع مقدس مقدار آن را تعیین نموده است. (فاضل مقداد، ۱۴۲۵: ۳۲۷/۴)، و برخی دیگر چنین نگاشته‌اند: عقوبت تعیین شده بر فعل حرام شرعاً. (نجفی، بی‌تا: ۲۵۴/۴۱)، و برخی همچون صاحب شرایع حد را به چیزی اطلاق کرده که کیفر معین دارد (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱۴۷/۴)، اشکالی که بر این تعریف وارد است این است که حد را به خود کیفر معین اطلاق می شود نه بر چیزی که دارای کیفر معین است در حالی که ایشان حد را بر هر چیزی که دارای کیفر است اطلاق نموده (منتظری، حسینعلی، ۱۳۷۹: ۷۴/۴)، صاحب مسالک الافهام در معنای حد می گوید: حدود، جمع حدّ، در لغت به معنای منع است و حدّ شرعی، برگرفته از همین معناست چون حد، وسیله‌ای است برای بازداشتن مردم از انجام گناه، به سبب ترس از اجرای حدّ. از نظر شرعی، حدّ، مجازات بدنی خاصّی است برای معصیتی که مکلّف مرتکب شده و شارع مقدار آن را با خصوصیاتش معیّن کرده است. (عاملی، ۱۴۱۳: ۳۲۵/۱۴)، آیت الله اردبیلی نیز معنای حد را به معنای حکم و کاربرد آن را در عقوبت از باب تطبیق کلی به مصداق می‌داند. (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷: ۶۵/۲).

آنچه در معنای حد مهم است این است که ببینیم آیا لفظ حدّ از معنای خودش در یک معنای خاصّ محدودی حقیقت شرعیه شده است یا خیر؟ چراکه وقتی یک لفظی در معنای خاص ثانوی حقیقت شرعی می گردد که در زمان شارع مقدس در همان معنا استعمال شده باشد و این استعمال به قدری باشد که ذهن‌ها با آن معنا یک علقه‌ای پیدا کرده که بدون نیاز به اینکه قرینه‌ای بیاوریم به صرف استعمال آن لفظ، معنای دوّمی خاص به ذهن تبادر می کند و لذا می‌طلبد که بررسی شود که آیا چنین مطلبی در خصوص لفظ حدود صدق می کند یا خیر؟ (رک: نوبهار، ۱۳۹۳: ۹۷)

UNCORRECTED PROOF

آنچه می‌توان بیان کرد این است که اگر مراد از حقیقت شرعیه، صرف استعمالات قرآنی باشد، صدق چنین معنایی در مورد الحدود فاقد دلیل است (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۷۰/۴) چراکه با وجود علاقه زیاد مسلمانان به قرآن و کثرت استعمال آن باید در مدت زمان کوتاهی آن لفظ در همان معنای جدید حقیقت می‌شد، ولکن این مطلب درباره لفظ حدود صادق نیست چون لفظ حدّ در قرآن اصلاً در این معنا استعمال نشده است؛ مانند آیه شریفه «**تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلا تَقْرَبُوها**؛ اینها (حدود) احکام خدا هستند، پس پیرامون آنها مگردید» (بقره/۱۸۷) یا «**تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلا تَعْتَدُوها**؛ اینها مرزهای خدایند، از آنها فراتر مروید» (بقره/۲۲۹) یا «**إِلا أَنْ يَخافا أَلّا يُقِيما حُدُودَ اللهِ**؛ مگر آنکه هر دو بترسند که نتوانند حدود (مرزها و احکام) خدا را برپا دارند» (بقره/۲۲۹)

در تمامی آیات مذکور و آیات دیگر حدود به معنای همان مرزها و خود احکام می‌باشد اما از نظر روایات بعد از تحقیق و بررسی روایات هم به این نتیجه خواهیم رسید که روایات هم نمی‌تواند مثبت این مدعا باشد؛ انتقال کلمه «حدّ» از معنای لغوی خود به معنی جزا و عقوبت شارع قابل اثبات نیست و اگر هم استعمال شده به قدری نسیت که تا بخواهد بصورت حقیقت شرعیه در آمده باشد. بعنوان نمونه در روایتی که از محمّد بن مسلم، نقل شده لفظ حد برای ارتکاب شرب خمر، زنا و رباخواری استعمال شده است (حر عاملی، ۱۴۰۱: ۳۲۴/۱۸) با اینکه در شرع مقدس رباخواری، مجازات معیّنی ندارد بلکه دارای تعزیر می‌باشد. لذا اگر چیزی غیر از این در ذهن مخاطب و گوینده می‌بود لازم بود به ذکر تفصیل حال اینکه بین آنها تفصیلی داده نشد.

در روایت دیگری هم حضرت علی «علیه‌السّلام» در مقام اجرای حدود با تازیانه کامل یا نصف آن یا بعض آن، اجرای مجازات می‌کردند. (شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۷۵/۴) همچنین حضرت مجازات الهی را در مورد بچه‌هایی را که به سن بلوغ نرسیده بودند و مرتکب اعمال ممنوعه می‌شدند به اجرا در می‌آوردند و حدود الهی را معطل نمی‌کردند و در کیفیت اجرای حد برای اطفال فرمودند: تازیانه را از وسط یا از ثلث آن گرفته، می‌شود. (حر عاملی، ۱۴۰۱: ۳۰۸/۱۸) با دقت در این روایت با اینکه در رابطه با مجازات اطفال بزهکار است ولی کلمه حدّ استعمال شده است، با اینکه می‌دانیم مجازات اطفال بزهکار تعزیری است نه حدی.

با ملاحظه مجموعه این روایات به این نتیجه می‌رسیم که این لفظ به چهار گونه استعمال شده است: ۱. در معنای لغوی یعنی همان (منع، بازداشتن، تأدیب)؛ ۲. در معنای مطلق عقوبت بدون تعین نوع آن؛ ۳. در معنای عقوبت غیر معین و ۴. همچنین در عقوبت معین؛ لذا می‌توان به این صورت جمع نمود که حد در روایات به معنای مطلق مجازات می‌باشد و استعمال آن در خصوص مجازات معین یا غیر معین از باب انطباق کلی بر یکی از مصادیق و افراد است؛ وگرنه هیچ دلیلی از قرآن و روایات بر این وجود ندارد که ثابت کند لفظ حد در معنای مجازات معیّنه حقیقت است و در دیگر معانی، مجازی است و لذا اراده آن از این لفظ نیاز به قرینه دارد.

۱-۲. مفهوم تعزیر

UNCORRECTED PROOF

تعزیر در نزد لغویون از ریشه «عزر» است و برای آن معانی زیادی را ذکر کرده‌اند: منع کردن، بازداشتن و سرزنش کردن (حسینی زبیدی، ۱۴۰۴: ۲۱۴/۷-۲۱۲ و ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۲۲۸/۳) ضرب شدید و به معنای تادیب (فیومی، ۱۴۱۴: ۹۱/۲؛ ابن منظور، ۱۴۲۶: ۵۶۲/۴) و به معنای نصرت و یاری نمودن (راغب اصفهانی، ۱۳۷۷: ۳۴۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۱۱/۴) و به معنای تعظیم و احترام (ابن منظور، ۱۴۲۶: ۵۶۲/۴)

علامه مصطفوی تعریف جامعی از تعزیر دارد به نحوی که تمامی آن معانی مذکور را در برمی‌گیرد؛ ایشان چنین می‌نگارد: تحقیق آن است که در اصل مادّهٔ «عزر» به معنای حمایت کردن همراه با قدرت بخشیدن است و همه معانی یاد شده، از لوازم این معناست. تعزیر و تأدیب هم از آشکارترین مصادیق قدرت بخشیدن و حمایت از نفس است بدین گونه که با تعزیر، از شخص در مقابل عمل بدش دفاع می‌شود و تعزیر او را پاک می‌گرداند و به سوی کمال هدایت می‌کند و باعث تربیت او می‌شود و از رجوع و تکرار عمل او را باز می‌دارد. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۰۸/۸)

واژهٔ «عزر» در قرآن در ذیل آیات شریفه‌ای که از ماده تعزیر استفاده شده است مانند: اینکه خداوند متعال در آیه ۱۵۷ سوره اعراف، در توصیف مؤمنین می‌فرماید: «**فَالَّذينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّرُوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**؛ پس کسانی که به او [پیامبر اسلام «صلّی الله علیه و آله»] ایمان آوردند، و حمایت و یاریش کردند، و از نوری که با او نازل شده پیروی نمودند، آنان رستگارانند» همچنین در آیات هشتم و نهم سوره فتح، در وصف پیامبر گرامی اسلام «صلّی الله علیه و آله» آمده است: «**إِنَّا أَرْسَلْناكَ شاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَذيراً * لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُعَزِّرُوهُ وَ تُوَقِّرُوهُ وَ تُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَ أَصيلاً**؛ (به یقین ما تو را گواه [بر اعمال آنها] و بشارت دهنده و بیم دهنده فرستادیم، تا [شما مردم] به خدا و رسولش ایمان بیاورید، و از او دفاع کنید و او را بزرگ دارید و خدا را صبح و شام تسبیح گویید»

همچنین در مورد عهدی که با بنی اسرائیل بست، می‌فرماید: «**وَ لَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ ميثاقَ بَني إِسْرائيلَ وَ بَعَثْنا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقيباً وَ قالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلاةَ وَ آتَيْتُمُ الزَّكاةَ وَ آمَنْتُمْ بِرُسُلي وَ عَزَّرْتُمُوهُمْ**؛ خدا از بنی اسرائیل پیمان گرفت، و از آنها، دوازده نقیب و سرپرست برانگیختیم، و خداوند [به آنها] گفت: من با شما هستم؛ اگر نماز را بر پا دارید، و زکات بپردازید، و به رسولان من ایمان بیاورید، و آنها را یاری کنید» (مائده/۱۲) در آیات سه گانه فوق، کلمه تعزیر به معنی نصرت و یاری رساندن است چراکه سیاق آیه هیچ تناسبی با معنای دیگر آن (ضرب و تأدیب) ندارد.

با مراجعه به روایات نیز معلوم می‌شود که تعزیر به معانی مختلفی می‌باشد؛ در برخی جاها تعزیر به صورت مطلق آمده است (حر عاملی، ۱۴۰۱: ۴۵۱/۱۸) و گاهی اشاره به فرد قابل مجازات تعزیری بدون بیان نوع مجازات تعزیری و گاهی به معنای ضرب کمتر از حد (حر عاملی، ۱۴۰۱: ۵۸۴/۱۸) و همچنین به معنای ضرب معین یا به معنای ضرب شدید و عقوبت دردناک و به معنای مجازات معین غیر از ضرب آمده است. (حر عاملی، ۱۴۰۱: ۵۷۳/۱۸)

UNCORRECTED PROOF

در اصطلاح مشهور علما رکن اصلی این نوع کیفر را عدم معین بودن آنها دانسته (رک: عاملی، ۱۴۱۳: ۱۴۷/۴) و بر این معنا نیز ادعای اجماع شده است. (طوسی، ۱۳۸۷: ۶۹/۸) تعبیر دیگری که برای تعریف تعزیر مشهور است (دون الحد) بودن است یعنی کمتر از حد بودن آن است. (طوسی، ۱۴۰۷: ۴۳۹)

لازم به ذکر است در اینکه تعزیر انحصار در زدن دارد یا شامل مجازات‌های دیگر، مانند اعدام می‌شود، اختلاف نظر وجود دارد؛ بعضی چنین می‌پندارند که تعزیر تنها به وسیله زدن انجام می‌شود و ملاکش نیز روایات و کلمات فقها بوده که در آن تعبیر دون الحد» به کار رفته است؛ در مقابل آن، قول اکثر فقها وجود دارد که معتقدند، تعزیر اختصاص به زدن ندارد و عنوان زدن در روایات و کلمات فقها به دلیل سهل الوصول بودنش هست یا بخاطر تأثیر زیاد آن می‌باشد. بنابراین تعزیر بر حسب مراتب گناه و مرتکب آن می‌تواند دارای مراتب باشد. (مکارم شیرازی، ۱۴۱۸: ۲۲۳/۱۰-۲۱۲) در قانون مجازات اسلامی نیز از این نظر تبعیت شده است؛ تعزیر در قانون مجازات اسلامی چنین تعریف شده است: «تعزیر تأدیب یا عقوبتی است که نوع و مقدار آن در شرع معین نشده و به نظر حاکم واگذار شده است، از قبیل حبس، جزای نقدی و بنلاق که میزان شلاق بایستی از مقدار حد کمتر باشد»

۱-۳. معنای فقه حکومتی

فقه را در لغت به معنای درک و فهم (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۴۲/۴؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۴۶۵/۳) و برخی آن را درک و فهم عمیق دانسته و معنای آن اخص از علم می‌شمارند؛ (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸: ۳۸۴/۱) برخی آن را علم به امری مجهول از راه امری معلوم دانسته‌اند و کاربرد آن در باب تفعّل (تفقّه) را به معنای طلب و تخصّص یافتن در علم ذکر کرده‌اند. (رک: راغب اصفهانی، ۱۳۸۸: ۳۸۴/۱)

معنای اصطلاحی آن دانش به احکام شریعت از ادله تفصیلی است همانطور که در معنای آن چنین نوشته‌اند: (هو العلم بالاحکام الشرعیۀ الفرعیۀ عن ادلتها التفصیلیه) فقه علم به احکام از طریق ادله تفصیلی آن است. (میرزای قمّی، بی‌تا: ۵)

اگر بخواهیم به صورت خلاصه معنای فقه حکومتی را بیان کنیم باید به شاخصه‌های آن بپردازیم تا تفاوت آن با موارد مشابه خود مانند فقه سیاسی یا سنتی روشن گردد. با یک نگاه کلی می‌توان گفت فقه حکومتی نگرشی کل‌نگر و ناظر بر تمام ابواب فقه است به گونه‌ای که استنباط‌های فقهی باید بر اساس فقه اداره نظام اجتماعی انجام شود و تمامی ابواب فقه، به امور اجتماع و اداره کشور ناظر باشد؛ لذا همه ابواب و مسائل فقه را درگیر خواهد نمود.

فقه حکومتی درواقع گونه ای از فقاهت است که بعد تشکیل حکومت اسلامی در قالب ولایت فقیه واختیارات آن مطرح و اخیر مستقلاً تحت عنوان فقه حکومتی مورد برسی قرار گرفته است.در نگاه موجود در فقه حکومتی فقیه فقط درصدد وظایف افراد مسلمان و مشکلات اجرای حکم نیست بلکه مبنی براین که افراد علاوه بر هویت فردی که موضوع برخی از احکام است دارایی هویت جمعی به نام جامعه نیز می باشند و از این منظر موضوع حکم میتواند قرار گیرد و بر فقیه شناخت این دو موضوع لازم می‌آید چراکه در حکومت اسلامی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی

UNCORRECTED PROOF

بشریت جاری و فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور می شود. (امام خمینی ، ۱۳۶۹: ۲۹۰/۲۱) در واقع فقه حکومتی پاسخگوی نیازهای بشر در عرصه حکومت دینی است چرا که حکومت دینی حتی در عصر غیبت نیز تعطیل نبوده و اختیارات حکومت با فقیه عادل است(امام خمینی، ۱۴۰۹: ۵۱) بلکه فقیه ضمن مخاطب قرار دادن مکلفان نیاز آنان را در استنباط خویش مورد ملاحظه قرار داده است و قوانین اداره جامعه را استنباط می کند. (ایزدهی، سیّدسجاد، ۱۳۹۱: ۶۳/۶۴) لذا در فقه حکومتی اداره مطلوب جامعه در سطح حکومت اسلامی هدف است لذا حاکم در آن با توجه به زمان و اقتضای آن مباحث نظام اداره کشور در این گستره وسیع جغرافیایی مورد نظر قرار می دهد. (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۱۷۷/۴)

فقه حکومتی، بخاطر داشتن رویکرد حکومتی متمایز از فقه فردی است لذا مستلزم روش‌شناسی متمایزی متناسب با این نوع رویکرد است که از مهمترین روشها نظام‌دار بودن آن و لحاظ موضوعات متعدد در کنار هم، در قالب اجرای نظام واحد است (ایزدهی، سیّدسجاد، ۱۳۹۶: ۱۹/۸۴-۲۲) لذا علاوه بر ملاحظه ضرورت‌های نظام، می‌بایست روی کرد نظام‌وارگی در استنباط احکام مورد عنایت قرار بگیرد. با توجه به این ویژگی مشخص می شود که مخاطب در فقه حکومتی فقط مکلف نیست بلکه شخصیت های حقوقی (هادوی تهرانی ، مجلهٔ الفکر الاسلامی، ۱۴۱۷: ۶۵-۷۱) و یک جامعه می باشد از این رو حاکم گاهی احکام را به قانون الزامی تبدیل می کند چراکه حکومت بعنوان شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول خدا ص از احکام اولیه اسلام و مقدم بر تمام احکام فرعیه می شود.(خمینی، ۴۵۲/۱۳۶۹:۲۰) فقه حکومتی، چنان‌که برخی چنین پنداشته‌اند به معنای بخشی از فقه یا هم معنای فقه احکام حکومتی (تامسون، ۱۳۸۱: ۷۸) یا به معنای فقه سیاسی نیست بلکه فقه حکومتی، به نحوی با روش استنباط و اجرای احکام سروکار دارد و ناظر به روش استنباط احکام فقهی است؛ بنابراین تفاوت اساسی معنای فقه حکومتی با بقیه انواع و اقسام این است که فقه حکومتی در ساحت روش استنباط احکام است. (علیدوست، در گفت گوی چهار گام برای پویایی فقه حکومتی) همان طور که بیان کردیم نگاهی حاکم و کل نگر با احاطه بر تمام مباحث فقه دارد در حالی که بقیه فقه‌های مضاف تنها بخشی جزئی از فقه هست که ممکن است مصادیق فردی و غیرحکومتی هم داشته باشد. (جابری، ۱۳۷۶: ۲۴)

از آنچه گفته شد فهمیدیم که فقه حکومتی وصفی عام برای همه بخشهای فقه است که بر برداشت و تلقی خاصی از دین اطلاق شده و دارای خصوصیاتی است. لذا با حکم ثانیویه متفاوت خواهد بود چرا که احکام ثانویه احکامی هستند که که با توجه به اوضاع خاص و استثنایی که مکلّف دارد مانند حالت ضرر، عسر و حرج، صادر می شوند و تا وقتی که عنوان ثانوی وجود دارد حکم اولی منتفی است (حکیم، بیتا: ۱/ ۷۸) و احکام ثانویه تنها راه انطباق فقه با تحولات زندگی نیستند. فقه حکومتی در واقع دست فقیه حاکم را در اجرا و اعمال احکام شریعت باز میکند و با حکم حکومتی کاملا متفاوت است چرا که احکام حکومتی فرمانهای جزئی و وضع قوانین و مقررات کلّی و اجرای احکام و قوانین شرعی، که رهبر مشروع جامعه در حوزهٔ مسائل اجتماعی با توجه به حق رهبری و سرپرستی و با توجه به مصلحت جامعه صادر می کند است. (نجفی، بیتا: ۹/۴) و فتوا همان اخبار فقیه از حکم کلی بدون انطباق بر جزئیات خارجی؛ است و در واقع حکم و فتوا فرقشان در انشا و اخباری بودن از حکم کلی یا جزئی است به این صورت که ،حکم انشا از حکم شرعی جزئی است و فتوا

UNCORRECTED PROOF

اخبار از حکم شرعی کلی است. (نجفی، بیتا: ۴۳/۲۱) لذا فقه حکومتی در مقابل حکم یا فتوا نیست بلکه یک مقسم برای آنها به شمار می رود و خود در مقابل فقه سنتی یا همان (فردی) قرار گرفته دلیل تقابل را می شود تفاوت در نوع نگاه به مسائل دانست چراکه در فقه حکومتی به همه احکام فقهی با نگرش حکومتی نظر می‌شود و چون پازلی به تأثیر احتمالی هر حکمی از احکام در نحوه اجرای نظام و حکومت ملاحظه می گردد؛ به خلاف فردی که خود عنوان موضوع حکم شرعی، بدون ملاحظه حکومتی مورد استنباط قرار می گیرد. (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۱۱۴) یکی دیگر از تفاوت‌های فقه سنتی و حکومتی، را می توان تفاوت در موضوع دانست چراکه موضوع فقه سنتی، "افعال مکلفان" و موضوع فقه حکومتی، "افعال مکلفان و جامعه" با هم است که این نوع تفاوت از تفاوت در نگرش فردی یا جمعی آن دو برمی‌خیزد. (مشکانی، ۱۳۹۰: ۱۵۷)

۲. مفهوم اقامه و تعطیل حد با نگاه فقه حکومتی

در برخی روایات (حر عاملی، ۱۴۰۱: ۵۳/۲۸-۵۹) برای اقامه حدود پیامدهای بسیار مهمی ذکر شده و در برخی دیگر تعطیل حدود نکوهش شده است؛ لذا فهم درست معنای اقامه و تعطیلی در این روایات بسیار بااهمیّت است چراکه فهم درست از این , واژه ها باعث استنباط صحیح شده و درک صحیح مراد روایات دال بر اقامه حدود و منع از تعطیل می شود چرا که اگر مفهوم اقامه و تعطیل به همراه ویژگی‌های آنها در پرتو این رویکرد شناسایی شود ممکن است دیگر تفاوت اساسی بین حدود و تعزیرات نباشد و سخن از دوگانگی حد و تعزیر با این نگاه قابلیت طرح نداشته باشد. برای مثال قائل شدن ویژگی‌های قدسی برای حدود در عمل مانع هرگونه پویایی مصلحت‌مدار در این کیفرها شده است؛ علاوه بر اینکه باعث جدایی آنها از کیفرهای تعزیری شده است چراکه بنابر فرض، کیفرهای تعزیری فاقد این ویژگی‌ها شمرده شدند.

برداشت سختگیرانه از روایات اقامه و منع از تعطیلی حدود سبب انکار قابلیّت انعطاف گسترده مبتنی بر مصلحت در حدود،شده در حالی که این روایات جداگانه و دقیق از تمام زوایا مخصوصا رویکرد فقه حکومتی مورد بررسی قرار نگرفته‌اند تا گستره دلالت معنایی آنها از تمام زوایا روشن شود و از این رو سبب تقویت نظریه ثبات کیفرهای حدی می شود بنابراین جهت روشن شدنِ هر چه بهتر مفهوم اقامه و تعطیل حد و همچنین مراد و مفهوم روایات مربوط به این دو،لازم است به طور جداگانه مورد دقت و نظر قرار گیرد.

۲-۱. مفهوم اقامه حد

فهم صحیح معنی اقامه حد و تعطیلی حدود به استنباط درست از روایاتی می انجامد که به بیان آثار اجرا و پیامدهای ترک حدود پرداخته‌اند. در برخی از این روایات (قاضی نعمان مغربی، ۱۳۸۵: ۴۴۲/۲) سخن از قدسی بودن حدود است (ترابی شهرضایی، ۱۳۹۰: ۵۱/۱) همانند روایتی که به اجرای سختگیرانه و عدم مسامحه در حدود تاکید دارند و چنین می‌نمایند که حدود به هر ترتیب تعطیل بردار نیست و باید اجرا بشود حتی عصر غیبت (نشریه معرفت، ۱۳۸۰: ۶/۴۹) تبعاً این نوع نگاه باعث عدم انعطاف حدود در مواجهه با برخی چالش‌ها و مصلحت‌های ایجاد شده، می گردد و علاوه بر منع

UNCORRECTED PROOF

از پویایی آنها سبب عدم تمایز دقیق آن از کیفرهای تعزیری می‌شود؛ لذا فهم دقیق از معنای اقامه و تعطیلی حدود به کاهش فاصله این دو مقوله خواهد انجامید. از اینرو بررسی این دو مفهوم جهت استباط و برداشت صحیح از روایات و پرهیز از نگاه سختگیرانه جهت اجرای هرچه بهتر احکام کیفری اسلام در راستای مقاصد کلی شریعت لازم است.

مصدر «إقامه» از ماده «ق و م» تشکیل شده است. این ماده برای ایجاد انسجام و پایداری در یک شیء یا فعل به کار می‌رود. (جوهری، ۱۳۷۶: ۲۰۱۶/۵) همچنین، از عبارت «قَیِّم» برای اشاره به چیزی که شیء دیگری به آن تکیه می کند و با کمک آن می‌ایستد، استفاده می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۳۳/۵) این مفهوم همچنین در فرهنگ عرب به خویشاوندان شخص نیز اشاره دارد (ازهری، ۱۴۲۱: ۲۶۶/۹) «حدّ» در روایت اطلاق دارد و شامل حقّاللّه و حقّالناس می گردد؛ و معنای اعمّی دارد که تعزیر را نیز در بر می گیرد نباید بر ظاهر لفظ حدّ جمود کرد؛ بلکه به تناسب حکم و موضوع، معنای آن روشن می شود. (ترابی شهرضایی، ۱۳۹۰: ۵۱۸/۲)

علما بین حد و تعزیر از سه جهت اساسی با یکدیگر تفاوت قائل شده‌اند (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۲۰۹/۴) که عبارت باشد از: موضوع، نوع عقوبت، مقدار و اندازه متناسب با بزه انتسابی. در حدود شرعی، موضوع هر حدّی و نوع جرم آن کاملا مشخّص شده لذا با عدم تحقق هر یک از شرایط مقرّر، اجرا نیز منتفی می گردد و فقط تشخیص موضوع با حاکم است؛ اما در موضوع تعزیرات، هیچ گونه تحدید موضوعی مطرح نیست و فقط به بیان کلّی فعل محرمات اکتفا شده است. از جهت نوع عقوبت نیز عقوبت‌های حدّی داری تشخص و تعین است ولی مجازات‌های تعزیری هیچ گونه تعینی نداشته، به نظر و صلاحدید حاکم شرع واگذار شده است همچنین از جهت میزان مجازات دست حاکم در کم و کیف تعیزیرات بیشتر باز است تا حدود در تلقی رایج . برخی در مقام بیان تفاوت حدّ با تعزیر تا ده فرق هم شمرده اند. (شهید اوّل، ۱۴۰۰: ۱۴۲/۲)

این واژه در قرآن به معنای مجازات استعمال نشده است وبیشتر با ترکیب «حدود ما انزل الله» بکار رفته است در مجموع که هیچ کدام از معانی بکار رفته در قرآن به احکام جزایی مرتبط نمی‌باشد بلکه به معنی مرز و نص و قانون است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸: ۲۲۱)

در روایات، اقامه حدود سبب نزول برکات در جامعه عنوان شده و گویا پیام این روایات به اندازه‌ای برای فقیهان روشن بوده است که در مورد مفهوم آن بحث ننموده‌اند. مفهوم حد در نزد فقهاء عبارت است از جاری ساختن کیفر مقرّر بر مجرم از سوی کسی که اهلیّت آن را دارد (موسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۳۹۰: ۶۳۳/۱) در تلقی رایج، تعبیر اقامه حد در روایات، حمل بر اجرای کیفرهای حدّی شده است و تصوّر را ایجاد نموده که گویا کیفرهای حدّی دارای ویژگی‌های قدسی هستند مانند این ویژگی که اجراکننده حدود، خود نباید حدّ الهی به عهده داشته باشد و کسی که خود مرتکب جرم حدّی شده، شایستگی اجرای حدود بر دیگران را ندارد. (طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۹: ۴۹۸) روایت دیگر که مُبرّا بودن از حد را شرط اجرای حدود برمی‌شمارند (طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۹: ۵۲۲-۵۴۸) این روایات ناخودآگاه تصوّر ملکوتی از کیفرهای حدّی را در ذهن متبادر می کنند و بر همین اساس برخی از فقهاء وجوب اجرای حدود را از سنخ

UNCORRECTED PROOF

واجب تعبّدی دانسته‌اند. (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲: ۳۸۹ – ۳۸۸) بنابراین، از یک طرف این کیفرها با کیفرهای تعزیری تفاوت دارند و از طرف دیگر دستیابی به آثار ملکوتی آنها مستلزم تغییرنابرداری آنهاست چه اینکه تغییر در این کیفرها باعث می‌شود که آثار قدسی آنها از دست برود؛ حال اینکه ما با طرح بحث رویکرد فقه حکومتی در حدود و ویژگی‌های مذکور این رویکرد به قدسی بودن حدود را مورد خدشه قرار داده و بیان خواهیم کرد که از ویژگی‌های این رویکرد امکان تغییر و تبدیل در حدود هم در استنباط و هم در اجرا وجود دارد.

در پاسخ به قدسی بودن حدود مقابل رویکرد فقه حکومتی باید بیان کرد: بدون شک و تردید نظام کیفری عادلانه برای حفظ ارزش‌های دینی و انسانی در جامعه، موجب برکاتی در جامعه خواهد شد، امّا برپایی نظام عدالت کیفری مبتنی بر آموزه‌های دینی، تنها یک مصداق از «اقامهٔ حد» است که در روایات بر آن تأکید شده است. اما آنچه به نظر می‌رسد این است که معنای حد در روایات فوق، مطلق احکام و قوانین الهی باشد؛ تعبیر «تعدّی از حدود» (بقره/۲۹۹) مورد استفاده در قرآن کریم که در برخی روایات از مشخصه‌های مومنین به شمار رفته است (حر عاملی، ۱۴۰۱: ۳۹/۲۸) دلیل بر اینکه مراد اجرای کیفرهای حدی است نمی‌کند چراکه در برخی موارد به معنای تحفظ بر سنت الهی (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۱۹/۱۱) و در برخی از موارد به مصادیق برخی احکام همچون جهاد یا امر به معروف بکار رفته است. (حر عاملی، ۱۴۰۱: ۱۲۳/۱۱)

لذا همانطور که تعزیرات انعطاف دارد حدود نیز در نگاه فقه حکومتی دارای انعطاف است هر چند در مقدار انعطاف امام در حدود اختلاف است ولی همینکه برخی قائل‌اند به اینکه امام می‌تواند از اجرای حدود چشم پوشی کند مشروط بر آنکه ثبوت خلاف با اقرار مجرم باشد نه به وسیله بینه، و خود از کرده اش اظهار ندامت کند (منتظری، ۱۳۷۹: ۶۳۷/۳) خود دلیل بر راه داشتن نوعی انعطاف در حدود است که همین انعطاف در فقه حکومتی فراگیرتر می‌شود با توجه به مصلحت حاکم اسلامی جهت تدبیر جامعه و اجرای احکام اسلامی. بدین ترتیب آنچه باعث تحقّق برکات فراوان در جامعه می‌گردد، «اقامه حد» به معنای برپایی همه احکام و قوانین الهی اعم از فردی، اجتماعی، عبادی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و کیفری است؛ نه فقط اجرای احکام کیفری. برپاداشتن حد معنایی گسترده‌تر از اجرای مجازات‌های معیّن دارد. از کاربرد قرآنی واژه حد نیز این معنا برداشت می‌شود.

همچنین برخی از روایات این برداشت را تأیید می‌نمایند؛ به عنوان نمونه در روایتی از امیرالمومنین «علیه‌السّلام» هست که: «کسی سعادتمند نمی‌شود جز با اجرای حدود الهی و کسی بدبخت نمی‌شود جز با تضییع حدود الهی» (بروجردی، ۱۴۲۹: ۳۰ /۴۹۸) برابر با این روایت، سعادت و شقاوت افراد در گرو اقامه حدودالله یا رها کردن آن شمرده شده است؛ به خاطر مناسبت حکم و موضوع نمی‌توان سعادت و شقاوت افراد را صرفاً در گرو اجرای کیفرهای حدّی یا عدم اجرای آنها دانست چراکه آنچه اسباب سعادت بشر را فراهم می‌نماید، برپاداشتن تمامی احکام و قوانین الهی در همه زمینه‌هاست. شقاوت بشر نیز در دوری از کلیه احکام الهی است.

در برخی دیگر از روایات، وضو و طلاق هم از حدود الهی به شمار آمده است (حر عاملی، ۱۴۰۱: ۴۸۴/۱ و ۱۷/۲۲) در حالی که هیچ قرینه‌ای مبنی بر انصراف معنای اقامه حد به اجرای کیفرهای حدّی وجود ندارد؛ به نظر می‌رسد

UNCORRECTED PROOF

مناسب‌ترین معنا برای این تعبیر همان برپاداشتن احکام و قوانین الهی باشد و لذا از این بابت کیفرهای حدّی ویژگی قدسی نخواهند داشت تا تفاوتی میان حد و تعزیر، دست‌کم آن دسته از تعزیرات که ناظر به محرّمات شرعی‌اند، وجود داشته باشد.

حتّی برخی از فقها که اقامه حد در این روایات را به معنای اجرای مجازات گرفته‌اند، آثار و برکات مذکور در روایات را طوری تحلیل کرده‌اند که به حدود اصطلاحی و حتّی همه کیفرهای شرعی اختصاص ندارد؛ برای نمونه گفته‌اند که استفاده از ضمانت اجرای کیفری باعث تأمین نظم و امنیّت در جامعه شده و از گسترش مفاسد و کژی‌ها در جامعه جلوگیری می‌نماید. (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷: ۵/۱-۴) یا اینکه به‌کارگیری ابزارهای کیفری موجب تأمین امنیّت در جامعه می‌گردد و امنیّت اجتماعی بستر رشد و شکوفایی بسیاری از استعدادهاست. (مکارم شیرازی، ۱۴۱۸: ۷/۱-۶) اگر چنین تفسیرهایی از این روایات را بپذیریم، تفاوتی میان حد و تعزیر نخواهد بود. منطقی نیست که رعایت نظم و انضباط اجتماعی و جلوگیری از فساد در جامعه را صرفاً در گرو اجرای چند کیفر انگشت‌شمار حدی تصوّر کنیم.

۲-۲. مفهوم تعطیلی حد

واژه «تعطیل» مصدر باب تفعیل است و ماده آن سه حرف «ع ط ل» است. به کمان بدون زه «قَوس عُطُل» می‌گویند؛ همچنین اسب بدون لجام و مهار را «أعطال» می‌گویند و برای هر چیزی که به نیت زایل شدن نگهداری شود نیز «تعطیل» اطلاق می‌شود. (ابن عباد، ۱۴۱۴: ۴۰۲/۱ و ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۵۲/۴) ماده «ع ط ل» برای ترک عمل لازم نیز به کار می‌رود که این عمل در موضوعات و موارد مختلف، فرق می‌کند؛ بنابراین، در عملی که کوتاهی شود، «عاطل» به حساب می‌آید. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱۷۰/۸)

تلقّی اکثر فقها از تعطیلی حد، «ترک اقامه حدود با داشتن قدرت بر آن و فراهم بودن شرایط» است و لذا فقها بر این مطلب تأکید می‌کنند که «تعطیل حدود شرعی جایز نیست و اجرای آن با داشتن قدرت و وجود شرایط، واجب است» (رک: موسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۳۹۰: ۵۳۵/۲) از امیرالمومنین «علیه‌السّلام» نقل است که بعد اجرای حکم زنا محصنه خطاب به خداوند متعال گفته است: «تو به پیامبرت در آنچه از دینت خبر داده‌ای، فرمودی: ای محمّد، هر کس که حدّی از حدود مرا تعطیل کند، با من دشمنی کرده و با این کارش مخالفت و ستیز با من را خواسته است؛ من حدود تو را تعطیل نخواهم کرد و خواستار ستیز با تو و تضییع‌کننده احکام تو نیستم، بلکه من مطیع تو و پیرو سنّت پیامبرت هستم» (بروجردی، ۱۴۲۹: ۴۹۸/۳۰)

نکته‌ای که باید در اینجا بیان کنیم این است که بین روایات دال بر نهی از تعطیل و اندیشه عدم استفاده از کیفر برای مقابله با جرم منافات دارند؛ لذا معنای نهی از تعطیل حد در واقع یعنی نفی هر چیزی که ابزارهای کیفری را از دسترس حاکمیّت اسلامی برای مدیریّت و کنترل جرم در جامعه اسلامی را خارج می‌کند و اجازه حذف نهاد مجازات، به عنوان یکی از ابزارهای واکنش به ناهنجاری‌های اجتماعی را نمی‌دهد.

UNCORRECTED PROOF

در مقابل این تفکر اعتقاد به حذف نهاد مجازات در واکنش به جرم قرار دارد و معتقد است که همیشه نمی‌توان درد و رنجی را با اعمال درد و رنجی دیگر توسط حاکمان جبران کرد. و لذا با یک رویکرد عدالت کیفری سراغ روایات نهی از تعطیل حد رفته و معتقدند که این روایات بیشتر بر اصل اجرای کیفر تأکید دارند، تا کیفیت اجرا و تعیین مصداق و تأکیدی خاص بر اجراء و پیگیری؛ لذا هر چیزی که در دل نظام عدالت کیفری باعث از دسترس خارج شدنِ کیفر گردد، مردود است مانند جهل به حکم یا غیره؛ مثلاً عذر «جهل به حکم»، نباید طوری تفسیر شود که مجازات را به کلی از دسترس خارج کند لذا در اینگونه موارد با اصل «جهل به قانون مسموع نیست»، به عنوان یک فرض قانونی حقوق جزای پیش می‌رویم البته تا زمانی که امکان دستیابی به علم فراهم شده باشد. (میرسعیدی، ۱۳۸۶: ۱۹۰/۱-۱۸۷)

در روایتی از امام صادق «علیه‌السّلام» آمده است: «اگر زن هنگامی که زنا کرد بگوید: نفهمیدم یا نمی‌دانستم آنچه کرده‌ام حرام است و حد بر او جاری نگردد، حدود الهی تعطیل می‌شود» (بروجردی، ۱۴۲۹: ۷۱۰/۳۰) بر پایه این روایت، از دیدگاه امام «علیه‌السّلام»، توجیه به جهل همچون عنصری که مسئولیّت کیفری را مخدوش می‌کند، نباید به گونه‌ای باشد که نتیجه آن نوعی الغاگرایی و بی‌کیفری باشد. در آرای اکثر فقها متون طوری تفسیر شده که عملاً باعث از دست رفتن مجازات نشود و لذا قائل هستند به اینکه اگر مجرمی پناه به حرم الهی برد اینقدر سخت‌گیری کنند بر او تا از حرم خارج شود و حد را بر او جاری کنند فقط به این علت که حدود تعطیل نشود. (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲: ۳۹۲/۱)

بر همین اساس تکذیب شهادت شهود توسط مشهودعلیه، موثر در اسقاط شهادت یا مجازات ندانسته‌اند چراکه در این صورت هر کسی می‌تواند مرتکب جرم شده و پس از آن با تکذیب شهود از مجازات بگریزد. (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷: ۳۷۸/۱) درباره توبه محارب نیز برخی فقها معتقدند که توبه محارب پس از دستیابی به وی پذیرفته نیست و برخی از آنان علّت این وجود این حکم را اینگونه بیان نموده‌اند که: «پذیرفتن توبه محارب حتّی بعد از دستگیری وی، موجب نوعی تعطیل حد می‌گردد» (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۲۲: ۶۶۴)

۲-۳. تفاوت مفهوم عدم اجرای حد با تعطیل حد

با توجه به روایات نهی از تعطیل حد نهادهای نظام عدالت کیفری باید در پرتو مفهوم نهی از تعطیل حد تفسیر شوند و لذا اولین سوالی که پیش می‌آید این است که آیا هر عدم اجرای حدّی، به منزله تعطیل حد است؟ بعد از اثبات رویکرد فقه حکومتی بعنوان یک ابزار در دست حاکم حکومت اسلامی طبیعتاً پاسخ منفی است و لذا می‌توان گفت با وجود این رویکرد ممکن است حدّی با صلاحدید حاکم اسلامی اجراء نشود و در عین حال مصداق تعطیل حد نیز نباشد چراکه عدم اجرای حد اگر متضمن نوعی اهمال و سستی در اجرای مجازات باشد و مایه تجرّی مجرمان گردد مصداق تعطیلی به حساب می‌آید و لذا ادله نهی از تعطیل تخصیص می‌خورند از ابتدا به مواردی که عدم اجرای حد مستند به مصلحتی معقول و پذیرفتنی نباشد. بر این اساس به کار بستن مصلحت‌سنجی‌های حکیمانه و خیرخواهانه برای کارآمد ساختن مجازات‌ها در راستای اهدافی که برای آن تشریع شده‌اند، مصداق تعطیل حد نیست.

UNCORRECTED PROOF

موارد و مصادیق زیادی را می‌توان نام برد که حد در آنها اجرا نشده و به هیچ عنوان مصداق تعطیلی حد شمرده نمی‌شوند؛ مانند: سقوط کیفر با توبه، یا عفو حاکم یا شبهه، عدم اجرای حد در سرزمین دشمن. (رک: بروجردی، ۱۴۲۹: ۳۰ / ۵۸۰) در روایات داریم که اگر کسی جرمی انجام داده مثل سرقت یا زنا در حال خفا بدون اطلاع یافتن کسی و بعد از توبه دستگیر شود، امام فرمودند: اگر صالح شود و حالت نیکویی از او دانسته شود، حدّ بر او جاری نمی‌شود. مسلماً نمی‌توان سقوط حد در این روایت را مصداق تعطیلی حد دانست. همینطور وقتی که امام علی «علیه‌السّلام» دست دزدی را به خاطر حفظ یا خواندن سوره بقره قطع نکرد و با اعتراض اشعث روبرو شد که گفت: آیا حدّی از حدود خدا را تعطیل می‌کنی؟ حضرت چنین فرمودند: که در موارد اقرار امام جامعه حق عفو دارد. (بروجردی، ۱۴۲۹: ۵۷۶/۳۰) از این روایت برمی‌آید که هر عدم اجرای حدّی مصداق تعطیل حد نیست؛ این روایت خود دلیل بر وجود دو نگاه یکی خیلی خشک و انعطاف‌ناپذیر و یکی بسیار منعطف است.

مصلحت حکیمانه را به عنوان قدر مشترکِ تمامی مصادیقی که باعث اسقاط حد شده، دانست و هیچ دلیلی هم وجود ندارد که مصلحت‌های حکیمانه منحصر به مصالح مذکور در روایات و مختص آن زمان باشد. بنا بر رویکرد فقه حکومتی دست حاکم صالح اسلامی به منظور انعطاف در کیفرهای حدّی بر اساس مصالح نوپیدا باز است. وجود چنین رویکردی در کل فقه و علی الخصوص در حدود و تعزیرات انعطاف در اجرای حدود را بر اساس مصالح اقتضا دارد و این از مصادیق تعطیل حد نمی‌باشد چراکه مفهوم نهی از تعطیل حد بیشتر به مفهوم برابری در اجرای قانون نزدیک است تا دفاع از ثبات و تغییرناپذیری کیفر قطعاً ادله نهی از تعطیل حد هم در مقام بیان سخت‌گیری‌های نابجا در کیفرهای حدّی نیستند؛ مثلاً برای نمونه جایی که به خاطر رعایت اصل لزوم حمایت از جان انسان و همچنین اصل احتیاط، فتوا به قتل در موارد مشکوک نداده‌اند. (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۴۹۶/۱۵-۴۹۵)

همچنین عدم ترتیب اثر در مواردی که فردی به طور مبهم و مجمل به ارتکاب یک جرم مستوجب حد اقرار می‌نماید. (عاملی، ۱۴۱۳: ۳۴۸/۱۴-۳۴۵) هر چند برخی از فقها با استناد به ممنوعیّت تعطیل حد، قائل به اجبار به ابهام زدایی هستند. (نجفی، بی‌تا: ۲۸۶/۴۱؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۲۲: ۹۸ و موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲: ۱۴۴/۱) همین طور است تأخیر اجرای حد بر بیمار و زن مستحاضه، تا پایان بیماری و استحاضه؛ (رک: بروجردی، ۱۴۲۹: ۵۶۴/۳۰) البته در مقابل برخی فقها در همین موارد هم می‌گویند اگر رجم فوراً انجام نشود مصداق تعطیلی حد به شمار می‌رود. (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۲۲: ۲۰۱)

یکی دیگر از موارد که بین فقهاء اختلاف است این است که فرد نابینا مرتکب زنا شود و ادعای شبهه نماید و احتمال تحقّق شبهه نیز در میان باشد؛ بنا به نظر برخی ادعای او پذیرفته می‌شود و حد ساقط می‌گردد (حلی، ۱۴۰۸: ۱۳۸/۴) و بنا به نظر برخی فقیهان نوشته‌اند پذیرش ادعای نابینا درباره تحقّق شبهه، باعث تعطیل حد می‌گردد و لذا از این بابت در پذیرفتن ادعای وی تردید وجود دارد. (گلپایگانی، ۱۴۱۲: ۱۱۷/۱-۱۱۶)

UNCORRECTED PROOF

از قبیل مواد مذکور که بین فقها با این دو رویکرد اختلاف است کم نیست مانند شرطیت رویت خاص در کیفیت تحقق زنا (بروجردی، ۱۴۲۹: ۳۰ /۶۶۴) که در مقابل فقها می‌گویند که اگر چنین معاینه‌ای شرط شهادت به زنا باشد، حد تعطیل می‌گردد. (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲: ۱۹۶/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۸: ۲۱۶/۱)

در هر صورت می‌بینیم که در استنباط شماری از احکام کیفری، به نهی از تعطیل حدود استناد شده است؛ این در حالی است که با رویکرد فقه حکومتی در استنباط و اجرا این ابهام برطرف خواهد شد چراکه دست حاکم شرع برای مدیریت و اجرای هر چه بهتر احکام متناسب با اهداف از پیش فرض شده برای مجازات‌ها باز است و می‌تواند بر اساس مصالح مورد تشخیص با رعایت ضوابط مطرح شده به استنباط یا اجرای احکام پرداخته و در موارد لازم حکم به تأخیر تا توقف حدود نماید و از طرفی هم شک نداریم که برداشت‌های سخت‌گیرانه از مدلول روایات نهی از تعطیل حد درست نیست و هرگز اینگونه روایات به کیفرگرایی و سخت‌گیری و زیاده‌روی در بکارگیری کیفر توصیه نمی‌کنند تا بتوانند مستند چنین احکامی قرار گیرند.

۲-۴. عدم ملازمه اجرای حد با عدم تعطیل آن با رویکرد فقه حکومتی

برخی ممکن است برای فرار از عدم تعطیلی حدود الهی به این نظر قائل شوند که اجرای حد به هر شکل ممکن بهتر از تعطیلی و توقف آن است؛ امّا بنا بر دیدگاه فقه حکومتی که توجه ویژه به کارکردگرایی و اثر آن حدود در جامعه دارد می‌توان چنین بیان کرد که اجرای برخی از حدود خود مستلزم تعطیل حد هست؛ مثلاً اگر اجرای حدود به گونه‌ای باشد که نتواند اثرگذار باشد، بلکه اثر منفی در حکومت اسلامی به جای بگذارد اگر این حد اجرا گردد خود مستلزم تعطیلی حدود شده و برخی از فقها به این نکته تصریح نموده‌اند که ممکن است در برخی موارد اجرا خود تعطیلی حد به شمار آید. (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲: ۳۸۷/۱)

از روایتی که امام می‌فرماید: «اگر در اجرای حد، امّا و اگر راه پیدا کند، حد تعطیل می‌شود» (بروجردی، ۱۴۲۹: ۵۱۶/۳۰) چنین برداشت می‌کنیم که اجرای مجازات در فرض شک و شبهه مستلزم تعطیل و تضییع آن است. در روایت هست که پیامبر خدا «صلّی الله علیه و آله و سلّم» از تعطیل کردن حدود نهی کرد و فرمود: بنی‌اسرائیل به این دلیل هلاک شدند که آنان همیشه حدود الهی را بر فرومایگان ـ نه بر توانگران و اشراف ـ جاری می‌ساختند» (بروجردی، ۱۴۲۹: ۵۰۸/۳۰) همچنین روایت دیگری از امیرالمومنین «علیه‌السّلام» چنین آمده است که «حدود را در مورد نزدیکان اجراء کن تا افراد دور از آن پرهیز کنند. خون‌ها را هدر مده و حدود را تعطیل مکن» (بروجردی، ۱۴۲۹: ۵۰۶/۳۰) در این دو روایت، نهی از تعطیل حد، با تذکر به پرهیز از اجرای حدود بر ضعیفان و اجراء نشدن آن درباره توان‌گران این را می‌رساند که نهی از تعطیل حد، شامل اجرای حد با معیارهای دوگانه، نیز می‌شود خود اجرای تبعیض‌آمیز به منزله معطّل نمودن حدود شمرده شده است.

نتیجه‌گیری

UNCORRECTED PROOF

تلقّی قدسی پنداشتن حدود با توجه به آثار بیان شده برای آنها به نوبه خود راه را بر هرگونه انعطاف مصلحت‌مدار در کیفرهای حدّی می‌بندد چراکه تصوّر می‌شود هر تغییری در این کیفرها باعث از دست رفتن ویژگی‌های قدسی آنها می‌شود در حالی که چنین تلقّی‌ای از حدود پذیرفتنی نیست زیرا روایات مربوط به اقامه حدود خالی از قرینه‌ای است که آنها را به اجرای کیفر چند جرم خاص محدود نماییم و اجرای مجازات‌ها تنها یک مصداق از اقامه حد است.

در رویکرد فقه حکومتی احکام الهی را به عنوان یک پازل و مجموعه به هم پیوسته در نظر می‌گیرد که به صورت نظام‌مند با هم در ارتباطند و نمی‌توان بخشی از این احکام را رها کرد و فقط به اجرای برخی پرداخت چراکه ممکن است با اجراء نشدنِ برخی از احکام شریعت، به دلیل ارتباط نظام‌مندی که این احکام با هم سایر احکام نیز دچار مشکل شوند مثلاً اگر پرداخت زکات به فقرا و تأمین نیازمندی‌های اوّلیّهٔ آنها، یکی از مصادیق مهمّ حدود و مقرّرات الهی است، تلاش برای برپاداشتنِ زکات در جامعه مصداق مهمّ اقامهٔ حدود الهی و مقرّرات دینی است. از این منظر، در صورتی که سنّت اسلامیِ پرداخت زکات در یک جامعه به کلی منسوخ شده باشد، نمی‌توان بر اجرای مجازات‌های حدّی پای فشرد.

از سوی دیگر روایات مربوط به شرط منزه بودنِ مجریان حد از ارتکاب جرم حدّی، در مقام بیان این حقیقت هستند که کسانی صلاحیّت حکومت بر جامعه اسلامی و اجرای احکام الهی را دارند که خود از ارتکاب گناهان و جرایم منزه باشند. روایاتی که تعطیلی حدود را نکوهش می‌کنند، به هیچ‌روی در مقام بیان سخت‌گیری در اجرای بی‌چون و چرای کیفرهای شرعی نیستند؛ سخت‌گیری‌های غیرمتعارفی که با استناد به ممنوعیّت تعطیلی حدود، در اجرای کیفرهای حدّی شده است، مدلول روایات موجود در این باره نیست.

همچنین اجرای کیفر حدّی، به هر شکل و در هر شرایطی، لزوماً مانع تعطیل حد نیست؛ اگر کیفر حدّی با اهمال و سستی اجراء گردد یا به شکلی اعمال شود که اهداف کیفر تأمین نگردد، حد به نوعی تعطیل شده است؛ حتّی اگر حد اجراء شده باشد. پافشاری بر ثبات و اجرای کیفرهای شرعی به گونه‌ای که مانع هرگونه انعطاف مصلحت‌مدار و هم‌سو با اهداف کیفر در آنها گردد، به نوعی همسو با تعطیلی حدود است. لذا رویکرد فقه حکومتی به عنوان مانع‌زایی برای هموار کردن مسیر نهادهای نوپیدا و باز کردن باب تغییرات روشمند در کیفرها باید به عنوان یک روش در استنباط و اجرا پذیرفته شود.

کتابنامه

- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمّد (۱۳۶۷ق)، **النهایهٔ فی غریب الحدیث و الأثر**، تحقیق و تصحیح: محمود محمد طناحی، ج۳، چ۴، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغه**، تحقیق: عبدالسّلام محمّد هارون، ج۲و۴، چ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دار الکتب العلمیهٔ.

UNCORRECTED PROOF

- ابن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ق)، **المحیط فی اللغه**، تحقیق: محمّدحسن آل یاسین، ج۱، چ۱، بیروت: عالم الکتب.
- ابن منظور، جمال‌الدین محمّد بن مکرم (۱۴۲۶ق)، **لسان العرب**، تحقیق: یوسف البقائی، ابراهیم شمس‌الدین و نضال علی، ج۴، بیروت: دارالأعلمی.
- اردبیلی، محمّدعلی (۱۳۸۹ش)، **حقوق جزای عمومی**، تهران: نشر میزان.
- ازهری، محمّد بن احمد (۱۴۲۱ق)، **تهذیب اللغه**، ج۹، چ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بروجردی، سید حسین طباطبایی (۱۴۲۹ق)، **جامع أحادیث الشیعه**، ج۳۰، تهران: فرهنگ سبز.
- تامسون، کنت (۱۳۸۱ش)، **دین و ساختار اجتماعی**، ترجمه علی بهرام‌پور، چ۱، تهران: نشر کویر.
- ترابی، شهرضایی (۱۳۹۰ق)، **آئین کیفری اسلام**، ج۱و۲، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
- جعفری لنگرودی، محمّدجعفر (۱۳۶۸ش)، **ترمینولوژی حقوق**، چ۴، تهران: گنج دانش.
- حر عاملی، محمّد بن حسن (۱۴۰۱ق)، **وسائل الشیعه**، ج۱و۱۱و۲۲و۱۸و۲۸، تهران: انتشارات مکتبه الاسلامیه.
- حلی، جعفربن حسن (۱۴۰۸ق)، **شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، ج۴، قم: اسماعیلیان.
- حسینی زبیدی، محمّد مرتضی (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقیق و تصحیح: علی، هلالی، ج۴، شبیروت: دارالفکر.
- حلبی، أبی الصلاح (۱۴۰۳ق)، **الکافی فی الفقه**، تحقیق رضا استادی، اصفهان: مکتبه امیرالمؤمنین.
- حکیم، السید محمّدتقی (بیتا)، **الأصول العامهٔ للفقه المقارن**، ج۱، بیروت: مؤسسهٔ آل البیت (ع) للطباعهٔ والنشر.
- جابری، محمّد (۱۳۷۶ش)، **دانش فقه**، ترجمه: محمّدمهدی خلجی، نقد و نظر، س۳، ش۴.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، **الصحاح**، تحقیق: احمد بن عبدالغفور عطار، ج۵، چ۱، بیروت: دار العلم للملایین.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمّد (۱۳۸۸ش)، **مفردات الفاظ قرآن کریم**، مترجم: حسین خداپرست، ج۱، قم: دفتر نشر نوید اسلام.
- حسینی امینی، سید محسن (۱۴۱۴)، **المراسم العلویهٔ فی الاحکام النبویهٔ**، قم: المعاونیه الثقافیه للمجمع العالمی لأهل البیت.
- حلّی، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۵)، **کنز العرفان فی فقه القرآن**، ج۴، قم: انتشارات مرتضوی.
- طباطبایی، سید محمّدحسین (۱۴۱۷)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج۱۱، چ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۹۰)، **الاستبصار فیما اختلف من الأخبار**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- _____ (۱۴۰۷)، **الخلاف**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

UNCORRECTED PROOF

- ـــــــــــــــــــــــ (۱۳۸۷)، **المبسوط فی فقه الامامیه**، ج۸، تهران: المکتبه المرتضویه.
- عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (۱۴۰۰ق) **القواعد و الفوائد**، ج۲، قم: کتابفروشی مفید.
- عاملی (شهید ثانی)، زین الدین (۱۴۱۳)، **مسالک الافهام إلی تنقیح شرائع الاسلام**، ج۴و۱۴، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۰ش)، **فقه و مصلحت**، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فاضل موحدی لنکرانی، محمد (۱۴۲۲)، **تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله**، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، **کتاب العین**، ج۵، چ۲، قم: هجرت.
- فیومی، احمد بن محمّد (۱۴۱۴ق)، **مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**، ج۲، قم: مؤسسه دارالهجره.
- کلینی، محمّد بن یعقوب (۱۳۸۷ش)، **الفروع من الکافی**، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کرکی (محقق) ثانی)، علی بن حسین کرکی (۱۴۰۸ق)، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۱۶ق)، **دراسات فی ولایهٔ الفقیه**، ج۳و۴، قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- شکوری، ابوالفضل (۱۳۷۹ش)، **مبانی فقهی حکومت اسلامی**، تهران: انتشارات سرایی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۸ق)، **انوار الفقاهة**، ج۱و۱۰، قم: مدرسهٔ الامام علی بن ابی طالب.
- ـــــــــــــــــــــــ (۱۳۸۵ش)، **دائره المعارف فقه شیعه**، با همکاری جمعی از اساتید، قم: انتشارات امام علی.
- محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۳ش)، **قواعد فقه**، ج۴، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- ـــــــــــــــــــــــ (۱۳۹۰ش)، **قواعد فقه جزایی**، چ۲۱، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی مفید.
- موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم (۱۴۲۷ق)، **فقه الحدود و التعزیرات**، ج۲، قم: مؤسسهٔ النشر لجامعه المفید.
- موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم (۱۳۹۲ش)، **حقوق و دادرسی کیفری در آیینه فقه**، تنظیم: سعید رهایی، ج۱، قم: رادنگار.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۸ق)، **مبانی تکمله المنهاج**، قم: احیاء آثار الامام الخویی.
- موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا (۱۴۱۲ق)، **الدر المنضود فی أحکام الحدود**، ج۱، قم: دار القرآن الکریم.
- موسوی بجنوردی، سیدمحمد (۱۴۰۱ق)، **قواعد فقهیه**، تهران: موسسه عروج.
- مصطفوی، سید حسن (۱۴۰۲ق)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج۸، تهران: مرکز الکتاب للترجمهٔ و النشر.
- مشکانی سبزواری، عباسعلی (تابستان ۱۳۹۰ش)، **درآمدی بر فقه حکومتی**، حکومت اسلامی، ش ۶۰.

UNCORRECTED PROOF

- میرباقری، سیّد محمّدمهدی (۱۳۹۶ش)، **جستاری در مبانی نظری ولایت فقیه**، قم: تمدن نوین.
- میرسعیدی، سید منصور (۱۳۸۶ش)، **مسئولیت کیفری**، ج۱، چ۲، تهران: میزان.
- نجفی، محمدحسن (بی‌تا)، **جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام**، ج۲۱و۴۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نوبهاره رحیم، مهدی ذوالفقاری (۱۳۹۳ش) **قاعده فقهی «اقامه الحدود إلی الأمام»**، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۱۱، ۹۵-۱۲۲.

1. Ibn Athir Jazari, Mubarak ibn Muhammad. (1988 CE). Al-Nihayah fi Ghareeb al-Hadith wal Athar, edited and corrected by Mahmoud Muhammad Tanahi, Qom: Ismailian Publications, Fourth Edition.

2. Ibn Farsi, Ahmad. (2025 CE). Mu'jam Maqayis al-Lughah, edited by Abdul-Salam Muhammad Haroon, First Edition, Qom: Maktab Al-Alam Al-Islami.

3. Ibn Kathir, Isma'il ibn 'Umar. (1998 CE). Tafsir al-Quran al-Azim, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

4. Ibn Abbad, Isma'il. (1995 CE). Al-Muhit fi al-Lughah, edited by Muhammad Hasan Al-Yasin, First Edition, Beirut: Alam al-Kitab.

5. Ibn Manzur, Jamal al-Din Muhammad ibn Mukram. (2007 CE). Lisan al-Arab, edited by Yusuf al-Baqai, Ibrahim Shams al-Din, and Nidal Ali, Beirut: Dar al-Alami.

6. Ardabili, Muhammad Ali. (2010 CE). Public Criminal Law, Tehran: Mizan Publishing.

7. Azhari, Muhammad ibn Ahmad. (2002 CE). Tahdhib al-Lughah, First Edition, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

8. Amoli, Muhammad ibn Maki, Martyr. (1979 CE). Al-Qawaid wal Fawa'id, Qom: Iran Bookstore Mofid.

9. Borujerdi, Seyyed Hussein Tabatabai. (2010 CE). Comprehensive Traditions of Shia, Tehran: Farhang Sabz.

10. Thompson, Kent. (2002 CE). Religion and Social Structure, translated by Ali Bahramipour, Tehran: Kooye Publishing, First Edition.

UNCORRECTED PROOF

11. Tarabi, Shahrazai. (2011 CE). Islamic Penal System, Qom: Research Center of the Ahlul Bayt.

12. Jafari Langroudi, Mohammad Jafar. (1989 CE). Legal Terminology, Tehran: Ganj-e Danesh.

13. Haji Deh Abadi, Ahmad. ("Journal of Jurisprudence and Law", Year 4, No. 16).

14. Hurr Ameli, Muhammad ibn Hasan. (1981 CE). Wasa'il al-Shi'ah, Tehran: Islamic Library Publications.

15. Helli, Ja'far ibn Hasan. (2006 CE). Sharayi' al-Islam fi Masa'il al-Halal wal Haram, Qom: Ismailian.

16. Hosseini Zabidi, Muhammad Murtada. (1995 CE). Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus, edited and corrected by Ali Helali, Beirut: Dar al-Fikr.

17. Halabi, Abu al-Salah. (1983 CE). Al-Kafi fi al-Fiqh, edited by Reza Astadi, Amir al-Mu'minin Library, Isfahan.

18. Hakim, Sayyid Muhammad Taqi. (No date). General Principles of Comparative Jurisprudence, Al al-Bayt (a) Foundation for Printing and Publishing.

19. Jaberi, Mohammad. (1997 CE). Jurisprudence Knowledge, translated by Mohammad Mehdi Khalaji, Critique and Opinion, Vol. 3, No. 4.

20. Jowhari, Ismail ibn Hammad. (1997 CE). As-Sahah, Vols. 1, edited by Ahmed ibn Abdul-Ghafour Attar, Beirut: Dar al-Ilm Lilmalayin.

21. Raghib Isfahani, Hussein ibn Muhammad. (2009 CE). Mufredat al-Faz al-Quran al-Karim, translated by Hussein Khodaparast, Qom: Office of Nashr Navid Islam.

22. Hosseini Amini, Seyed Mohsen. (1995 CE). Al-Maraseel al-Alawiya fi Al-Ahkam al-Nabawiya, edited by Qom: Cultural Assistance of the World Assembly of the Ahlul Bayt.

23. Helli, Muqaddas ibn Abdullah. (2006 CE). Kunuz al-Irfan fi Fiqh al-Quran, Qom: Mortazavi Publications.

UNCORRECTED PROOF

24. Tabatabai, Seyed Mohammad Hussein. (2002 CE). Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (Fifth Edition). Qom: Islamic Publications Office of the Seminary Teachers Society of Qom.

25. Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1993 CE). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Tehran: Naser Khosrow Publications.

26. Tusi, Abu Jafar Muhammad ibn Hasan. (2011 CE). Al-Istibsar fi Ma Ikhtalafa min al-Akhbar. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.

27. Tusi. (2008 CE). Al-Khilaf. Qom: Islamic Publications Office.

28. Tusi. (2008 CE). Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiyah. Tehran: Al-Maktabah Al-Murtadawi.

29. Ameli, Zayn al-Din. (1994 CE). Masalik al-Afham Ila Tanqih Sharay'e al-Islam, Qom: Institute of Islamic Knowledge.

30. Alidoust, Abolghasem. (2011 CE). Jurisprudence and Expediency, Qom: Institute for Cultural and Islamic Thought.

31. Fazl Mohaddess Lankarani, Muhammad. (2003 CE). Tafsir al-Quran, Qom: The Cultural Deputy of the International Society of the Ahlul Bayt.

32. Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1988 CE). Kitab al-Ayn, Qom: Neda Publications.

33. Fayoumi, Ahmad ibn Muhammad. (1996 CE). Misbah al-Munir fi Ghareeb al-Sharh al-Kabir, Qom: Dar al-Hijrah.

34. Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (2008 CE). Al-Furu' min al-Kafi, edited by Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.

35. Karki (Second Researcher), Ali ibn Hussein Karki. (1989 CE). Jami' al-Maqasid fi Sharh al-Qawaid. Qom: Al al-Bayt Foundation for the Revival of Heritage.

36. Montazeri, Hussein Ali. (1997 CE). Studies on the Guardianship of the Jurisprudent, Qom: The Global Center for Islamic Studies.

37. Shokouhi, Abol-Fazl. (2000 CE). Foundations of Islamic Government, translated and reported, Tehran: Sarayi Publications.

UNCORRECTED PROOF

38. Makarem Shirazi, Naser. (1999 CE). Anwar al-Fiqhah, Qom: School of Imam Ali ibn Abi Talib.

39. Makarem Shirazi. (2006 CE). Encyclopedia of Shiite Jurisprudence, compiled by a group of professors, Qom: Imam Ali Publications.

40. Moqaddam, Mostafa Mohaghegh Damad. (2004 CE). Principles of Jurisprudence, Tehran: Center for Islamic Sciences Publishing.

41. Moqaddam, Seyed Mostafa. (2011 CE). Jurisprudential Principles of Criminal Law (Twenty-First Edition). Tehran: Center for Islamic Sciences Publishing.

42. Mousavi Ardabili, Seyed Abdul Karim. (2008 CE). Jurisprudence of Punishments and Penalties, Qom: Al-Maaref Institute.

43. Mousavi Ardabili. (2013 CE). Criminal Law and Procedure in the Mirror of Jurisprudence, Compiled by Saeed Rahaei, Qom: Radanegar.

44. Mousavi Khoyi, Seyed Abolqasem. (2009 CE). Fundamentals of Takmila Al-Manhaj. Qom: Revival of the Works of Imam Khomeini.

45. Mousavi Golpayegani, Seyed Mohammad Reza. (1994 CE). Al-Durr al-Mundhud fi Ahkam al-Hudud. Qom: Dar al-Quran al-Karim.

46. Mousavi Bojnourdi, Seyed Mohammad. (2022 CE). Jurisprudential Principles. Tehran: Musavi Publishing.

47. Mostafawi, Seyed Hassan. (2023 CE). Investigation into the Words of the Quran. Tehran: Book Center for Translation and Publication.

48. Moshkani Sabzevari, Abbasali. (2011 CE). Introduction to Jurisprudence of Governance. Islamic Government, No. 60.

49. Mir Bagheri, Seyed Mohammad Mehdi. (2017 CE). An Essay on Theoretical Foundations of the Guardianship of the Jurisprudent. Qom: Tamadon-e Novin.

50. Mir Saeedi, Seyed Mansoor. (2007 CE). Criminal Responsibility (Second Edition). Tehran: Mizan.

51. Najafi, Mohammad Hassan. (No date). Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i al-Islam. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (No date)

UNCORRECTED PROOF

52. Noobehareh Rahim, Mehdi Zolfaghari. (2014 CE). Jurisprudential Rule "Establishment of Hudud Forward". Journal of Jurisprudence and Islamic Law Studies, No. ۱1,۱۲۲-۹۵

UNCORRECTED PROFF