

حدود و قصاص در سپهر گفتمان‌های فقهی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۱۰ دکتر غلامرضا پیوندی*

ولی محمد احمدوند**

چکیده

مقاله حاضر با عنایت به تحولات حقوقی در عصر جهانی شدن به موضوع مجازات‌های معین در اندیشه و نظر فقها و روشنفکران اسلامی با تأکید بر جریان‌های اندیشه‌ای - فقهی تشیع می‌پردازد. به زعم مقاله حاضر طرح و برجسته شدن ارزش‌های حقوقی غربی در فضای رسانه‌ای و آکادمیک دنیای کنونی واکنش‌های متفاوتی را درباره مجازات‌های معین (حدود و قصاص) در جهان اسلام برانگیخته است. این واکنش‌ها را نمی‌توان نه صرفاً انفعالی و نه حتی اجتهادی نامید؛ بلکه بهانه‌ای بود که نحله‌های مختلف در جهان اسلام، بازاندیشی درباره سنت اسلامی در باب مجازات‌های معین داشته باشند. یعنی ضمن پذیرش اصول اساسی و قواعد بنیادین پارادایم اسلامی، هر کدام به مقتضای رویکرد خود گفتگوی ویژه‌ای را با سنت رقم زدند. از این میان می‌توان سه جریان سنتی‌اندیش، تجددگرای مسلمان و نواندیش از هم متمایز ساخت. سنتی‌اندیشان کسانی محسوب می‌شوند که هیچ اصلاتی برای اندیشه تجدد و سؤالات و شبهات غرب قائل نیست؛ لذا معتقد به اجرای حدود به همان کیفیتی هستند که در عصر ظهور صورت می‌پذیرفته است. نواندیشان معتقد به

*. استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (Pyvandi@yahoo.com)

** . دانشجوی دکتری دانشگاه شهید بهشتی (Vmav1495@gmail.com)

اعتبار و مرجعیت سنت اسلامی‌اند، ولی قائل به ناکارآمدی آن نظر به مقتضیات عصرند؛ بنابراین به کارآمدسازی آن از گذر پروسه‌های اجتهادی می‌پردازند. آنها در باب مجازات‌های معین، در برخی موارد قائل به طریقت این احکام‌اند، نه موضوعیت آنها و به تبع، قائل به تغییر و تبدیل پاره‌ای از این مجازات‌ها هستند. اما متجددین مسلمان با اینکه از نص درجه یک که قرآن و سنت را شامل می‌شود، عبور نمی‌کنند، پرسش‌ها و شبهاتی را که از ناحیه غرب مطرح می‌شوند، جدی می‌گیرند و احکام تاریخی اسلامی را از منظر ارزش‌های مدرن نقد می‌کنند.

واژگان کلیدی: حدود، قصاص، مجازات، نص، سنت، معاصرت، تجدد، نوگرایی

مقدمه

موضوع حدود و قصاص اسلامی از جمله موضوعاتی محسوب می‌شوند که در سده اخیر حجم قابل ملاحظه‌ای از توجهات را به خود جلب کرده است. این عنایت صرفاً محدود به فقها و حقوق‌دانان نمی‌شود. روشنفکران، جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان، پزشکان، مورخان و حتی متفکران سیاسی نیز از این دایره دور نبوده‌اند. نقش ایشان، به‌ویژه روشنفکران عمدتاً نقادی، تمهید شرایط و انگیزه‌هایی برای تفکر بوده و فقها و حقوق‌دانان بیشتر نقش پاسخ و دفاع را ایفا نموده‌اند.

در طول قرون و اعصار نص اسلامی منشأ احکام ثابت و غیر ثابت اسلامی تلقی می‌شد. موجیت نص اسلامی در تقنین، همه مذاهب اسلامی را شامل می‌شد. چه در حوزه جغرافیای تفقه سنی و چه شیعه، نص اسلامی منشأ قوانین حقوقی تلقی می‌شده و در مواردی امروزه نیز می‌شود. فرقی نمی‌کرد جامعه اسلامی ذیل سلطه چه کسی یا کسانی باشد؛ مهم این بود که در هر صورت فقه متکفل تنظیم و صدور احکام می‌شد. حتی مغولانی که بر جهان اسلام حاکم شدند، خیلی زود نص اسلامی را مبنای حقوق و قضا در حکومت خود قرار دادند.

با انتقال بحث‌های حقوقی و جامعه‌شناسی غربی به ایران، یعنی قرار گرفتن اندیشه حقوقی اسلامی در وضعیت معاصرت با اندیشه‌های غربی، جریانات کم‌ویش متمایز از هم در باب حقوق، به‌ویژه بحث حدود و قصاص شکل گرفت.

به‌زعم مقاله حاضر این جریانات را می‌توان ذیل سه جریان عمده (الف) جریان سنتی، (ب) جریان متجدد، (ج) جریان نوگرا تقسیم نمود.^۱ به‌نظر می‌رسد عمده پرسشی که ممکن است در اینجا مطرح شود، این است که چگونه می‌توان از مباحث جامعه‌شناختی، علمی و

۱. البته ممکن است به‌باور برخی این نوع تقسیم‌بندی مورد قبول نباشد که در جای خود باید بدان پرداخت.

فلسفی غربی که حقوق معاصر را در غرب تمهید نموده است، استفاده کرد.

متجددین در مصاف و معاصرت بین سنت و تجدد اصالت را به تجدد می‌دهند و از این منظر به نقد سنت می‌پردازند. آنها در باب حدود و قصاص قائل به تفکر و تقنین با عنایت به ارزش‌های حقوقی سیاسی مدرن هستند. در طیف مقابل اندیشمندان و علمای سنتی قرار دارند که برای تجدد اصالتی قائل نیستند و معتقد به اجرای بی‌کم‌وکاست مجازات‌های حدود و قصاص هستند، به همان کیفیتی که در صدر اسلام انجام می‌شده است. آنها به وضعیت و مقتضیات مستحدثه اعتقادی ندارند. جریان نوگرا بین این دو طیف است. ذیل جریان نوگرایی ضمن اینکه اصالت، اعتبار و مرجعیت نص پذیرفته می‌شود، به جوانب ناکارآمد آن که نه مقتضای ذاتی نص، بلکه ناشی از اقتضائات عصر و ملاحظات زمانه است، پرداخته می‌شود. از این حیث، به‌طور خاص در باب حدود و قصاص نه قائل به دور زدن این مجازات‌ها بسان متجددین و نه مانند سنت گرایان معتقد به اجرای بی‌کم و کاست آنها، چنان که در صدر اسلام اجرا می‌شده است، می‌باشند. این گروه بهای بیشتری به عقل و مصلحت می‌دهند و در این خصوص ضمن عدم عقب‌نشینی از حدود الهی در پاره‌ای مواضع، بنا بر مصلحت، قائل به تغییر یا تبدیل مجازات‌ها هستند. متجددین را نمی‌توان با غرب‌گرایان همسان پنداشت؛ اگرچه رگه‌های غرب‌گرایی در طیف افراطی آن شدید است. آنها در مصاف بین سنت و تجدد، اعتبار و مرجعیت را به تجدد می‌دهند، ولی به گونه‌ای نص گرا محسوب می‌شوند؛ لذا خارج از پارادایم اسلامی تلقی نمی‌گردند. درحالی که غرب‌گرایی کاملاً خارج از پارادایم اسلامی (با ویژگی مشترک مرجعیت و اعتبار نص بین همه جریان‌های آن) می‌اندیشد. غرب‌گرایان بدون اینکه وارد گفتگو با نص اسلامی شوند، به صورت درست‌پذیرای احکام و قوانین غربی‌اند.

اهمیت گفتمان مدرن و موضوعیت آن به‌عنوان یک طرف دعوا در این است که این

گفتمان پرسش‌های جدیدی مطرح کرده است؛ از جمله اینکه تا چه اندازه می‌توان اراده مردمان (جامعه) و عرف را در ایجاد و تحول قواعد و نهادهای حقوقی مؤثر و معتبر دانست و پرسش‌هایی از این سنخ که عالم مسلمان به جهت محصور بودن در فضاها‌ی گفتمانی خاص در طول سده‌های تاریخی امکان تفکر پیرامون آنها را نداشته و اگر هم داشته، کمتر در زندگی عملی محقق شده است.

چه‌بسا در گذشته اسلامی بعضی از اندیشمندان و فقها به آرا و نتایجی رسیده‌اند که از یک سو در تقابل با مشرب سلاطین وقت قرار می‌گرفت و از سوی دیگر خلاف مشهور فقها واقع می‌شد. از این حیث هیچ‌وقت واجد عمل و تأثیر در عقلانیت اسلامی نبود؛ لذا پایدار و محترم نمی‌ماند. اما آنچه فقیه مسلمان را به بازنگری و تفقه بیشتر در ابواب مختلف فقه کشاند، معاصرت آن با پرسش‌هایی بود که در جوامع غربی شکل گرفته بود. برای مثال اگر در عالم سیاست انقلاب‌هایی مانند انقلاب پارسایان ۱۶۴۶، انقلاب شکوهمند ۱۶۸۴ و انقلاب فرانسه ۱۷۸۹ اتفاق نمی‌افتد و نهادی به نام پارلمان مسئولیت تحقق اراده‌های مردمی و مسلوب‌الاختیار کردن قدرت بی‌حدومرز پادشاه را بر عهده نمی‌گرفت، هیچ‌وقت اندیشمند مسلمان به این فکر نمی‌افتاد که راه‌حل جایگزینی برای تحدید قدرت بی‌حد و حصر سلطان وجود دارد؛ سلطانی که به روایت مورخین و سیاحان، گوش بریدن و چشم درآوردن کسب و کار روزانه آن بود (کرمانشاهی، ۱۳۷۵) هیچ‌وقت فکر نمی‌کرد می‌توان دارالشوری را از دل نصوص استخراج کرد، نه از دل تاریخ اسلامی، و به آن صورتی نهادی داد، نه صورتی نمایشی. مهم اینکه در این مصاف و معاصرت نائینی این را «هذه بضاعتنا ردت الینا» ذکر نمود (نائینی، ۱۳۶۱: ۶۰). به همین سان در غرب نیز حقوق دچار تحولاتی شد. به روایت کارشناسان اکنون در غرب «سیاهه جرائم» به محدودترین صورت ممکن خود رسیده است. یک نگاه ساده به آمار کم زندانیان به نسبت جمعیت در

غرب، قضیه را روشن می‌کند (نجفی، ۱۳۸۶: ۲۴). شاید عمده تفقه در این حوزه کارآمدسازی فقه و به‌روز کردن آن بود، بدون عبور از چارچوب‌ها. البته در این اصطکاک اندیشه‌ای کیفیت برخورد با اندیشه‌های مدرن، چگونگی و کیفیت دیالکتیک با نص را رغم زد.

در اینجا توضیح دو مطلب ضروری به نظر می‌رسد. به دو جهت سنخ معاصرت فقهی - حقوقی در این مصاف غیر از برخوردی است که در حوزه سیاست اتفاق افتاد. اول اینکه قرآن در باب حدود و قصاص واجد آیاتی معین و مصرح است که حتی المقدور برداشت‌های تفسیری از آنها را به حداقل می‌رساند. یعنی اگر قرار است در چارچوب یک دستگاه فقهی چه در واکنش به مستحدثات و پرسش‌هایی که از ناحیه غرب صورت پذیرفت و چه غیر آن تفقهی صورت پذیرد، فقیه نمی‌تواند به راحتی از دلالت‌های صریح و آشکار این سنخ آیات عبور کند، مگر اینکه نخواهد قواعد پارادایمی را بپذیرد که در این صورت نمی‌توان به راحتی عنوان اجتهاد فقهی را بر آن اطلاق نمود.

دوم، تغییراتی که در اینجا با عنایت به مقتضای اعصار و امصار صورت پذیرفت، دو سر کاملاً افراطی داشت یا اینکه با اصالت بخشیدن به تجدد، نص اسلامی را مربوط به زمان و فرهنگ خاص خود دانستند، نه دنیای پیچیده و حساس امروز، که این از سوی متجددین مطرح شد و سر دیگر به سنتی‌اندیشان می‌رسید که پیرو مشرب اخباری‌گری و حدیث‌گرایی، هرگونه تغییر در دلالت نصوص را تحریم کردند. البته رهیافت سومی هم بود و آن جریان نوگرایی است. برخورد این جریان با اندیشه تجدد بیشتر واکنشی بود تا گزینشی. واکنشی نه به این جهت که مثلاً حکمی در فقه اسلامی در خصوص حدود و قصاص نیست و اکنون فقیه نوگرا به فکر استخراج آن در چارچوب فقه اجتهادی است، چرا هست؛ ولی در واکنش به اقتضائات عصر است که ممکن است نه در خود حکم، بلکه در

اجرای حکم قائل به تغییر، تبدیل و یا عدم اجرا باشد. عصر حاضر عصر ماهواره و ارتباطات است. عصری است که تفقه نمی‌تواند در خلأ سیر کند و منحاز و مستقل از دیگران بیندیشد. بشریت امروز وارد در دهکده‌ای جهانی شده است با مسائل و احساسات مشترک (کیت نش، ۱۳۹۱: ۱۰-۳۰)؛ به‌ویژه اینکه غرب بعد از فروپاشی کمونیسم اسلام را «غیر»^۱ خود معرفی کرده است. از الزامات و اقتضائات این نحو تعریف هویت و ترسیم مرزهای غیریت، تبلیغات و به تبع آن توسل به ابزارهای فشار با عنوان «حقوق بشر» است که تبعات و هزینه‌هایی را متوجه دولت اسلامی می‌کند.

ناگفته نماند امروز تقریباً هر شخص یک رسانه است. هر عملی که امروزه در اینجا و اکنون اتفاق می‌افتد، به‌راحتی در فضای سایبری مخابره می‌شود. مثلاً اگر در اینجا حکم رجمی اجرا شود، کمتر از چند دقیقه همه دنیا مطلع می‌شوند. اجرای مجازات‌های بدنی در سالهای اولیه پس از پیروزی انقلاب اسلامی تحت عنوان مجازات‌های شرعی، که به‌عنوان یکی از دستاوردهای انقلاب اسلامی مطرح می‌گردید - در عمل، هم به لحاظ داخلی و هم به لحاظ بین‌المللی پیامدهایی داشت، متفاوت از آنچه تصویب‌کنندگان و اجراکنندگان این مجازات‌ها انتظار داشتند.

برخی بر این باورند که در داخل کشور ایجاد نوعی نفرت و انزجار نسبت به اجراکنندگان و حتی بدبینی نسبت به احکام شرعی، در طبقات مختلف اجتماعی، خصوصاً اقشار تحصیل‌کرده و جوانان، از یک طرف، و تردید در عدم کارآمدی این دسته از ضمانت‌اجراهای کیفری در پیشگیری از تکرار جرم، خصوصاً در مورد مجرمان به‌عادت و حرفه‌ای از سوی دیگر، از جمله آثار اجرای این نوع مجازات‌ها بود. نظام نوپایی که شدیداً به حمایت اقشار مختلف اجتماعی نیاز داشت و جهت مقابله با فشارهای خارجی، خصوصاً

1. other

در زمانی که کشور شدیداً درگیر یک جنگ تمام‌عیار و ناخواسته بود، و منطقاً می‌بایستی در جهت تحیب قلوب توده مردم، تمامی توان خود را به کار می‌برد، در عمل با اجرای مجازات‌های بدنی، با مشکلات اجتماعی و سیاسی جدیدی مواجه گشت. این عمل حمایت بخشی از اقشار مردم را در پی داشت، اما نوعاً احساسات عمومی را علیه نظام نوپای اسلامی برمی‌انگیخت، به‌ویژه وقتی که مجازات‌های بدنی مانند شلاق و سنگسار، به‌صورت علنی و در میادین صورت می‌گرفت، آثار منفی این امر تشدید می‌شد و ادامه این امر پایگاه مردمی حکومت را به مخاطره می‌افکند (رهامی، ۱۳۸۲: ۵-۲۴).

البته به نظر می‌رسد این چنین ادعایی به دلیل متقن و قطعی نیاز دارد؛ چراکه ممکن است گفته شود این کلام ادعای بدون دلیل است، زیرا اگر به فرض در عین اجرای مجازات، جرم تکرار شود، به خاطر عدم کارایی مجازات است یا امکان دارد مشکل از جای دیگری نشئت می‌گیرد؟ مثلاً اگر کسی به جهت سرقت دستش قطع شود و آنگاه به جهت برای معالجه ضروری فرزندش ناچار به سرقت شود، علتش این است که مجازات قطع دست بازدارنده نیست یا مشکل در عدم توجه حکومت و جامعه به نیاز نیازمندان است؟

۱. سنتی‌اندیشی

سنتی‌اندیشان عنوان طیف گسترده‌ای از فقیهان و عالمانی است که در مصاف و معاصرت اسلام و تجدد، هیچ اصالتی برای تجدد قائل نیستند. آنها با اطلاق اصالت و مرجعیتی تام و تمام به نص اسلامی در آن متوقف می‌مانند. یعنی نه‌بسان تجددگرایان قائل به عبور از آن هستند و نه مانند نوگرایان که شرح آن در آینده خواهد آمد بر این عقیده‌اند که می‌توان نص اسلامی را نظر به مقتضیات اعصار و امصار، و حوادث واقع کارآمدسازی نمود، به گونه‌ای که توانایی پاسخگویی به سؤالات روز را داشته باشد (فراشی، ۱۳۸۹: ۲۷۴).

مروری بر ادبیات آنان نشان می‌دهد که به پرسش‌ها و دغدغه‌های دنیای جدید،

بی‌توجهند و شبهات فلسفی، حقوقی و فقهی آن را جدی نمی‌پندارند (خسروپناه: ۱۳۸۸: ۵۳) و اغلب در غیاب چنین شبهات و پرسش‌هایی به طرح مسائل فقهی در همان سنت پیشینیان می‌پردازند. ملاک دینی بودن جامعه نزد آنان نه تشبث به غرب، بلکه تعهد به اجرای موازین اسلامی و شعائر مذهبی است. شریعت نزد بیشتر آنان، باید با همان کیفیت و ابزاری که در فقه آمده، به اجرا درآید و تصرف در آن به دلیل حساسیت مجامع بین‌المللی بی‌مورد است:

«هدف شارع مقدس در اکثر موارد مجازات اسلامی، ازهاق روح با کیفیت و ابزار خاصی می‌باشد و این نحوه ازهاق روح موضوعیت دارد و نمی‌توان با ابزار نوین و با شیوه دیگری شخصی را از بین برد. مثلاً در زنا محصنه باید سنگسار کرد و در لواط، کیفیت خاصی که در کتب فقهیه فقها متعرض شده‌اند، لواطی را از بین برد و در بعضی موارد باید از شمشیر استفاده کرد. بنابراین در این گونه موارد نمی‌توان شخص را حلق آویز و یا با گلوله از بین برد و تعجب حقیر در این است چیزی که شارع مقدس آن را جعل نموده، چگونه می‌تواند وهن اسلام و مسلمین باشد؟ درحالی که در صدر اسلام، وسیله دیگری برای از بین بردن زانی و لواطی موجود بود، معذک شارع مقدس در این موارد نفرموده که مجرم را به وسیله طناب و یا کارد از بین ببرند» (مدنی تبریزی، ۱۴۲۶ق، (الف): ۱۳۶؛ همو، ۱۴۲۶ق، (ب): ۳۴۸ - ۳۴۹).

البته نباید فراموش کنیم که سنتی اندیشی مورد نظر ما در خیلی موارد با سنت‌گرایی که به اصطلاح «خرد جاویدان» یا «حکمت خالده» نامگذاری شده است، تفاوت دارد. مورد اخیر بیشتر مکتبی فرادینی با ابعاد جهانی است که با اعتقاد به وحدت متعالی ادیان، قائل به سنخیت و اتحاد بین تمام شرایع و سنت‌های الهی بشر است. برای آنها شرایع مقدس می‌تواند الهی یا شهودی باشند؛ مانند ادیان هندوئیسم و بوداییسم. با این حال سنت‌گرایی

جهانی با سنتی اندیشی درون‌پارادایمی در بعضی وجوه، مثلاً ترسیم مرزهای جدی در مقابل مدرنیسم، با هم همسو و همداستان‌اند (نصر، ۱۳۸۰: ۱۵۵-۱۵۶).

سنت در ماجرای سنت‌گرایی به معنای رسم و عادت و اسلوب نیست، بلکه مقصود سنت الهی و ازلی و ابدی است که در تمامی وجود، ساری و جاری است. سنت در این نگاه به معنای اصول و حقایقی است که منشأ قدسی دارد و تبلور، کاربرد و تجلیات خاص خود را در چارچوب هر تمدن داراست. هر تمدنی که با این اصول پیوند دارد، تمدن سنتی نامیده می‌شود. ایشان نیز مانند متجددین به رابطه دین و مدرنیته توجه داشته، اما برخلاف ایشان به هماهنگ‌سازی دین با مدرنیته معتقد نیستند؛ بلکه چاره را در بازگشت به اصول سنتی می‌دانند (همو، ۱۳۸۶: ۱۰-۱۵) سنتی‌اندیشی مورد نظر مقاله حاضر، بیشتر مبتنی بر فقه و ناظر به احکام عملی است تا عنایت به نوعی معرفت‌شناسی مقدس.

تفاوت سنتی‌اندیشان با برداشتی که در جریان نوگرا از سنت اسلامی وجود دارد، این است که سنتی‌ها مبتنی بر نوعی هستی‌شناسی ثبات‌گرا هستند که به سختی می‌توانند از قالب‌های متعارف و محترم عبور کنند. فرقی نمی‌کند این چارچوب‌ها در عالم سیاست باشد، یا در فرهنگ و مرسومات یا در فقه. به نظر می‌رسد این نحو پاسداری از سنت نحوی جموداندیشی و اشعری‌گری را ایجاب می‌نماید. سنتی‌اندیشان فقهی ممکن است در همان چارچوب فقه جواهری قرار گیرند، ولی در تصلب خود به گذشته مقدس، شانه‌به‌شانه اخباری‌ها می‌زنند.

اخباریان را عقیده بر این بود که احکام شرعی باید فقط بر اخبار مبتنی باشد و نباید با توسل به قیاس و شیوه‌های دیگر عقلی یا عقلایی به استخراج احکام جدید دست زد (محمدی، ۱۳۷۸: ۱۴). برخی نویسندگان احتمال داده‌اند که این فرقه، صورتی شیعی از مذهب حنبلی باشد و چه بسا جلوه ظاهری آن، معلول الحاق اجباری هواداران مذهب به

دستگاه دولتی شیعی امامی باشد (وات، ۱۳۷۰: ۱۸۳). البته این حرف وات چندان درست به نظر نمی‌رسد؛ چراکه سنت‌گرایی پیش از هرچیز مبتنی بر نحوی هستی‌شناسی خیمه‌ای یا ثبات‌گراست. این نحوی سرشت محسوب می‌شود. بعضی انسان‌ها ذاتاً طرفدار وضع موجودند و مخالف هرگونه امر بدیع و جدید.

شیوه افراطی این برداشت، منجر به ظهور گروه‌های افراطی شده است. این حرف البته اکنون بر روش اجتهاد شیعی، شیوه اصولی حکمفرماست و در این شیوه برای استدلال عقلی، سهم ویژه‌ای در نظر گرفته‌اند؛ اما در عمل، همان دغدغه‌های اخبار‌گری و متن‌محوری در بینش و روش اجتهادی وجود دارد و ترس از خروج از قلمرو شریعت باعث شده است که به سیره و بنای عقلا و عرف، در عمل اهمیتی داده نشود (علیزاده، ۱۳۸۴: ۱۱۵-۱۵۶).

سنتی‌اندیشی با این معنا بیشتر در تفقه عامه، خاصه قرائت حنبلی آن موضوعیت دارد؛ نه در شیعه. اهل سنت در تمسک افراطی به سیره سلف صالح که علاوه بر پیامبر و خلفا، اصحاب پیامبر را هم شامل می‌شد، دایره را بر هرگونه رویکرد عقلی تنگ نمود. در دنیای سنی این نحو گذشته‌گرایی فقط برخاسته از فقه نبود، بلکه این جریان با اشعری‌گری در کلام هماهنگ شد.

برخی بر این نکته تأکید کرده‌اند که استدلال عمده طرفداران اجرای مجازات‌های بدنی بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، این مطلب بود که همان‌طوری که اصل پیروزی انقلاب اسلامی هزینه‌های بسیار سنگینی بر دوش مردم ایران داشت، اجرای احکام شرعی نیز که از دستاوردهای این انقلاب است، هزینه دارد و به‌طور کلی اجرای احکام الهی ارزش هزینه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی آن را دارد. به علاوه اگر با مخالفت عده‌ای در داخل و خارج کشور، قرار باشد اجرای احکام جزایی اسلام تعطیل گردد، در این صورت اساس

دین اسلام نیز به مخاطره خواهد افتاد و مخالفان اجرای مجازات‌های شرعی، نسبت به اصل دین و کلیت اسلام هم نظر موافق ندارند، و نمی‌شود مخالفت‌ها و انتقادهای داخلی و خارجی را ملاک اجرای احکام خدا دانست (رهامی، ۱۳۸۲: ۶).^۱

برخی درخصوص استدلال فوق بر این باورند که استدلال سنتی‌اندیشان به ظاهر منطقی بوده و در کبرای قضیه صحیح است، اما در صورتی استدلال کاملی است که در صغرای قضیه هم صدق کند؛ یعنی اگر پذیرفته شود احکام واقعی اسلام در بخش مجازات‌ها، همین مجازات‌هاست و لاغیر، و امکان جایگزینی به لحاظ شرعی وجود ندارد، در آن صورت همه مشکلات مذکور ناشی از اجرای احکام الهی تلقی می‌شود و حکم الهی هم تعطیل‌بردار نبوده و ارزش هزینه آن را دارد. گرچه در این صورت هم قواعد فقهی دیگری مانند «قاعدة لا ضرر»، «قاعدة لا حرج» و «الضرورات تبيح المحظورات» می‌توانست بخشی از مشکلات را حل کند، مطلب مهمی که باید مورد توجه قرار می‌گرفت، این بود که اصولاً نگرش فقه سنتی به مجازات‌های بدنی و تفسیر آنان از این مجازات‌ها به عنوان «قدر متیقن» و «بی‌بدیل» مجازات‌های شرعی محل تأمل و مناقشه است (همان).

۲. تجددگرایان مسلمان

تجددگرایان مسلمان به گروهی از اندیشمندان اسلامی اطلاق می‌شود که در مصاف بین سنت و تجدد، اصالت را به تجدد می‌دهند. از نگاه آنها سنت مربوط به گذشته تاریخ و مربوط به جغرافیایی خاص است که تاریخ مصرف آن گذشته است. متجددین به نحوی نص‌گرا محسوب می‌شوند، ولی برداشتی که آنها از نص دارند، به کلی از معنایی که سنتی‌ها

۱. البته در مقابل چنین بیانی می‌توان هیچگاه طرفداران اجرای مجازات‌های بدنی مذکور در قرآن با اخباری‌ها و حنبلی‌ها در یک طیف قرار نمی‌گیرند. برای مثال حضرت امام از طرفداران اجرای این مجازات‌ها، خود فقیهی مجدد و قائل به نقش زمان و مکان در استنباط احکام بودند؛ اما استنباطی که روشمند و به اصطلاح فقه جواهری باشد.

و نوگرایان افاده می‌کنند، متفاوت است. آنها علاوه بر قرآن و سنت پیامبر، فعل و عمل تاریخی مسلمانان را نیز جزئی از سنت به حساب می‌آورند. این نه به این معناست که متجددین با گسترش دایره نص اقبال بیشتری نسبت به آن دارند؛ بلکه آنها از این تعبیر صرفاً برای گزارش واقعیت استفاده می‌کنند. براین اساس معتقدند دو دین وجود دارد. دین حقیقی به منزله یک ایده صرف و دین تاریخی به منزله شرح و بسط آن ایده. از این نگاه دین یک امر فرانسانی، و ایده‌ای است نزد خداوند که به صورت ناب و خالص برای پیامبران از آدم تا محمد ارسال شده است. در اسلام این دین به منزله یک ایده ناب در قرآن و سنت پیامبر تجلی یافته و تفسیر و تأویل این دو متن و همچنین کل نظام تفسیر اسلامی که طی قرون و بر پایه متون مزبور تأسیس شده است، چیزی جز یک نظام فکری دینی نیست که امری کاملاً انسانی و لذا خطاپذیر است. یعنی دین به ما هو دین یک امر عینی است که برعکس فهم انسان از دین و نظرات او در این باره که هیچگاه به خلوص نمی‌رسد، قلب و تحریف در آن وجود ندارد (عشماوی، ۱۹۸۳م: ۵۲-۵۳).

متجددین شأن نزول را وجه مخصص آیات قرآن می‌گیرند؛ پس قائل به عصری و مکانمند بودن آیات قرآن هستند. آنها دلالت اولیه و اساسی قرآن را محیط نزول آن می‌گیرند. درحقیقت گوهر رویکرد متجددین در فهم قرآن با توجه به متن و زمینه آن نهفته است. بنابراین رویکرد ارتباط میان متون وحیانی و جامعه مدرن را نباید بر یک تفسیر لفظی صرف، بلکه بر تفسیری از روح و مقاصد کلی زبان خاص متون استوار ساخت. به عبارت دیگر، در این رویکرد تفسیر لفظی سنتی نه وفادار به دین و نه قادر به انطباق شرع با شرایط دائماً در حال تغییر معاصر دانسته می‌شود.

سنخ نگاهی که متجددین به دین دارند، نگاه روشنفکری است. حیثیت روشنفکری شاید بدین جهت است که آنها از تمدن غرب متجدد و در بسیاری مواضع، از فرهنگ آنان نیز

دفاع می‌کنند و این تمدن و فرهنگ را در برآوردن نیازهای دنیوی مادی که دین متکفل آنها نیست، موفق می‌دانند. دین‌شناسی آنها حوزوی و مرجعیت‌محور نیست، و آرا و نظریاتی که در باب دین دارند، از گذر یک دستگاه اصولی و اجتهادی حاصل نمی‌شود. بدین معنا که بیشتر به ایده اساسی و گوهر متعالی اسلام عنایت دارند که در کتاب و سنت خلاصه می‌شوند تا احکامی که از گذر یک دستگاه اجتهادی عمده‌تاً منطبق با مشهور و اجماع فقها حاصل شده باشد. عرف و عقل جایگاهی رفیع در نگاه آنها دارد و شاید بتوان این را مدعای اصلی آنها قلمداد نمود که: «احکام شریعت را تغییرناپذیر نمی‌دانند، بلکه بیشتر آن را تخته‌بند زمان، مکان و اوضاع اجتماعی-فرهنگی جامعه عرب چهارده قرن پیش می‌انگارند و جمود بر آن را موجب دور شدن از روح پیام جهانی و جاودانی اسلام می‌دانند» (ملکیان، ۱۳۸۱: ۱۰۰-۱۰۲).

برداشتی که آنها از سنت دارند، با نوع برداشت نوگرایان از سنت تفاوت‌های آشکاری دارد. نوگرایان اولاً قائل به معنای مرکزی و تعین معنایی نص می‌باشند؛ چنان‌که در هرمنوتیک روشی دیلتای و شلایرماخر دیده می‌شود. دوم اینکه اگر کاستی در سنت با توجه به پرسش‌های روز ببینند، سعی در کارآمدسازی آن دارند؛ نه عبور از آن. بنابراین در باب احکام ثابتی که ناظر به حدود و قصاص می‌باشد، در ضروری‌ترین حالت قائل به تغییر یا تبدیل این احکام‌اند، نه اینکه اصل حکم مرتفع شود. اما در نگاه متجددین اعتبار و مرجعیت نص بیشتر ناظر بر روح نصوص و ایده صرف دینی است، نه تجلیات متنی اعم از کتاب و سنت. آنها مطابق هرمنوتیک فلسفی گادامر معتقدند متن جوهره ثابت معنایی ندارد، یعنی قائل به دیالکتیک متن و زمینه‌اند، لذا نسبی‌گرایی را به دایره اولیه نص هم گسترش می‌دهند. از این حیث متجددین با عنایت به عرف و عقل، منکر اعتبار تام و تمام پاره‌ای از نصوص می‌شوند که ناظر بر حدود و قصاص هستند. به عبارتی از این زاویه: «احکام اسلامی

در ارتباط با زمان نزول آن معنا پیدا می‌کند و کسانی که امروزه می‌خواهند احکام فقهی، به‌ویژه حدود اسلامی را اجرا کنند، نص قرآنی را از واقع جدا می‌کنند و در نتیجه هدف دین را انکار می‌کنند، چراکه تصورشان این است که قرآن نص مطلق است که در واقع مطلق قابل اجراست» (ابوزید، ۱۹۹۴م: ۱۲۱). از این نظر روش صحیح در فهم قرآن نگرستن به آن از زاویه «ارتباط وحی با واقع» است، یعنی برای فهم قرآن باید سراغ واقع و فرهنگ روزگار نزول قرآن رفت و به نقش فرهنگ عصر نزول قرآن در تکوین آن توجه کرد. با این روش خواننده متن به جای پرداختن به امور مطلق و غیرعینی، سراغ حقایق محسوس و عینی می‌رود. مکمل نگاه ابوزید دیدگاه تقریباً میانه‌رو فضل الرحمن روشنفکر پاکستانی است. از نگاه وی عنصر اصلی در فهم این متون و تجزیه و تحلیل آنها، در بستر زمینه و پیشینه‌شان است. به نظر وی باید به جای مواجهه موردی و پراکنده با متون دینی، با آنها به‌مثابه یک کل مواجه شویم و از آنها اصول کلی را استخراج کنیم که حاکی از علت احکام‌اند و این کار باید با توجه کامل به حوادث و وقایع اجتماعی انجام شود که موجب بروز احکام شده‌اند (Fazlurahman, 1986: 45-46). این بدین معناست که صرف توجه به دیالکتیک متن و زمینه برای فهم نص کافی نیست؛ بلکه باید به متون دینی به‌مثابه یک کل توجه کنیم. در این صورت تجرید احکام، به‌ویژه در حوزه قضا بدون در نظر گرفتن گفتمانی که حاصل صورت‌بندی احکام متکثر و متفاوتی است، با چالش مواجه می‌شود.

تجددگرایان علت تجرید غیرزمان‌مند نص از کانتکست اجتماعی را رازآمیز فرض نمودن آن می‌دانند. از نظر آنها اولاً متن تابع روزگار خود است و دوم اینکه بیشتر اوامر و نواهی پیامبر در سه حوزه معاملات، عبادات و سیاسات، اموری عقلانی - عرفی محسوب می‌شدند، نه رازآمیز. به عبارتی: «متن تابع فرهنگ روزگار خود است، همواره باید به قرائت و تأویل دوباره آن پرداخت، چراکه از متن می‌توان قرائت‌های مختلف ارائه داد. اوامر و

نواهی مربوط به عبادات (مانند نماز، روزه، زکات و حج) و معاملات (مانند بیع، نکاح، طلاق، سایر عقود و ایقاعات) و سیاست (مانند مجازات‌های باب قصاص، دیات، حدود و احکام ولایت عامه) در عصر رسول (ص) اموری رازگونه نبودند... در نظر مسلمانان این عبادت‌ها، اعمال و حرکاتی جادوگونه نبود که آثار و عواقبی مرموز داشته باشد... اوامر و نواهی مربوط به معاملات نیز چون نکاح، طلاق، و خرید و فروش (عقود و ایقاعات) اموری عقلایی بودند، نه رازگونه. تصرفات نبوی در معاملات آن زمان به منظور الزام به مراعات اصول اخلاقی و عدالت آن عصر بود و هیچ هدف رازآمیزی را تعقیب نمی‌کرد. سیاست نیز چون بیعت، شورا، قصاص، حدود، دیات و شهادت، همه امور عقلایی بودند» (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۷۲).

نتیجه منطقی برداشت متجددین از نص، به‌ویژه در باب سیاست که یکسره سروکار شارع با امور غیرشخصی و سیال است، توجه تام و تمام به ظرفیت‌های عقلانی در تمشیت و تنظیم امور است؛ زیرا: «اسلام هیچ حکمی در باب سیاست، نسبت به مسائل عصر ما ندارد و بسیاری از فتاوی فقها در این زمینه توجیه عقلانی ندارد، حتی احکام جزایی اسلام هم می‌تواند مشمول مرور زمان گردد» (سروش، ۱۳۸۷: ۱۲۳). به عبارتی آنچه پیامبر از طریق کتاب و سنت اجرا نمود و احکامی که بیان کرد، اقدامات دارای امکان و مقدور آن زمان بود، ما هم مطابق زمان خود، باید اقدام کنیم (کار، ۱۳۷۷: ۱۱۴). البته در جای خود همه این مباحث مورد نقد و بررسی است و ما در اینجا فقط مطالب مدنظر را مطرح کردیم (ر.ک: پیوندی، ۱۳۹۱: ۹۴-۹۶).

عمده نقدهایی که تجددگرایی متوجه احکام حدود و قصاص می‌کند، از منظر ارزش‌های مدرن و ناظر به موضوعاتی چون عرفی‌سازی، سیانسیسم، حقوق بشر، حقوق شهروندی، برابری انسان‌ها و اقتضائات فرهنگی است. متجددین طیف گسترده‌ای را شامل

می‌شوند که نقد آنها از منظری دینی چون لزوم رجوع مستقیم به قرآن بدون وساطت اصول و فقه شروع می‌شود، در میانه راه مصلحت را دلیل نقد حدود و قصاص می‌دانند و در نهایت مسیر آنها به پذیرش تام و تمام ارزش‌های مدرن ختم می‌شوند. به گفته مهرپور^۱ از قرآن تفاوت حکم زن و مرد در قصاص استنباط نمی‌شود، بلکه از آیات ۱۸۷ سوره بقره و ۴۵ مائده تساوی استنباط می‌شود و روایات چون مخالف قرآنند، از حجیت ساقط می‌شوند (مهرپور، ۱۳۷۸: ۶).

در پاسخ به این بیان باید بر این نکته تأکید کرد که در باب مخالفت روایات با آیات، باید دید آیا روایات با آیات قابل جمع هستند یا خیر. در صورتی که هیچ راهی نباشد، روایت کنار گذاشته می‌شود. درخصوص عرضه روایات بر قرآن دو دسته روایت داریم؛ دسته‌ای که روایات بدون اینکه متعارض باشند، بر قرآن عرضه می‌شوند و دسته دوم در جایی است که روایات با هم متعارض هستند و برای حل تعارض بر کتاب عرضه می‌گردد.

مصلحت‌سنجی که از این ناحیه مطرح می‌شود، بیشتر با منویات حقوق و سیاست غربی منطبق است تا مصلحت در فقه. به گفته اکبر ثبوت: «مجازات قصاص مربوط به مصلحت جامعه است و نه صرفاً به خواست اولیای دم؛ چون مصلحت جامعه برتر از مصلحت افراد است» (ثبوت، ۱۳۷۸: ۴-۳). «این مصلحت مرزهای فقه را درمی‌نوردد و تا ناحیه تعطیلی حدود پیش می‌رود. از این نگاه قوانین حقوقی را فرهنگ جامعه تعیین می‌کند و قوانین حقوقی فعلی ما، بعضاً با فرهنگ جامعه همخوانی ندارد» (عبادی، ۱۳۷۸: ۴-۳). در پاسخ به این بیان باید گفت که این آموزه‌های دینی هستند که فرهنگ جامعه را شکل می‌دهند. به عبارت دیگر وقتی جامعه‌ای دینی است که براساس آموزه‌های مذکور ارکان و رفتارهای

۱. البته به نظر می‌رسد گوینده این بیان لزوماً در زمره تجددگرایان مسلمان قرار نمی‌گیرد، بلکه ممکن است در دسته‌بندی جزء نوگرایان قرار گیرد.

آن شکل گیرد.

در نگاه متجددین به مجازات‌های معین اسلامی ارزش‌های مدرن واقعیاتی غیرقابل اغماض‌اند. در اندیشه آنها اصالت و مرجعیت با این ارزش‌ها نظر به مقتضیات دنیای معاصر است، بنابراین سعی آنها در دیالکتیک با نص اسلامی پیدا کردن شواهدی در نص برای تحکیم نظریات خود است، نه اینکه سنت را در این مصاف اولویت بخشند. باین حال به نظر می‌رسد برای پاره‌ای نظرها نمی‌توان شواهدی در سنت جستجو کرد؛ چراکه اصل مسئله از منظری سیانتیسم و با عنایت به کشفیات علمی مطرح می‌شود. برای مثال به گفته برخی، اعدام یک انسان خود یک مقابله به مثل انتقام‌جویانه و کینه‌توزانه است و در تضاد با همه ویژگی‌های نیک انسانی و برخلاف آموزش‌های اخلاقی همه دین‌ها و فلسفه‌های اجتماعی جهان است. اعدام، انسان خطاکار را اصلاح نمی‌کند، بلکه او را نابود می‌سازد. یعنی صورت مسئله را پاک می‌کند، بدون اینکه علل انحراف و بیماری او را که ممکن است دیگران هم باز به آن مبتلا شوند، برطرف کرده باشد. شاید شرایط جامعه او را به خلاف کشانده باشد و شاید هم مغز او به لحاظ ژنتیکی نقص داشته باشد (زعیم، ۱۳۸۵: ۸۳) در جای خود باید گفت که نقدهای زیادی بر این نوع بیان وجود دارد.

در هر صورت از نگاه این گروه (تجددگرایان) دوره معاصر دوره‌ای محسوب می‌شود که پیشرفت‌های علمی تجربی و تحولات اجتماعی منجر به شکل‌گیری چشم‌اندازهایی درباره حقوق بشر و تجدیدنظر در مفاهیم علوم انسانی شده است که از نگاه یک متجدد غیر قابل اغماض‌اند؛ زیرا این جابجایی پارادایمی، واقعیت امروز دنیای ما را شکل می‌دهد. از این حیث پرسش‌هایی که مطرح می‌کنند، دال بر این واقعیت‌های اجتناب‌ناپذیر است.

به باور برخی این پرسش که: «آیا اسلام و حقوق بشر با هم سازگارند یا نه؟»، درست نیست. درست آن است که پرسیم آیا مسلمانان امروز حاضرند سازگاری میان اسلام،

حقوق بشر و دموکراسی را ممکن سازند یا نه؟ هر دین و تفکری در مورد حقوق همواره در حال تحول است و آنچه زمانی مصداق عدالت بوده، ممکن است دیگر مصداق عدالت نباشد. مسلمانان می‌توانند با رجوع به عقل خود، نظام حقوقی و دین خود را اصلاح کنند، قوانینی که تبعیض میان زن و مرد را جاری می‌سازد، و قوانینی که خشونت را با سنگسار و قطع اعضای بدن مشروعیت می‌بخشند، از آنجاکه با حقوق بشر و آنچه در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده ناهمخوانند، حذف کنند. آنچه برای مسلمانان می‌ماند عبادت، پارسایی و آرامش و تزکیه نفس است» (شبستری، ۱۳۸۰: ۶).

از دال‌های پرارجاع ارزش‌های مدرن، بحث برابری انسان‌ها در حقوق و بحث حقوق شهروندی، به‌ویژه در قوانین کشورهای غربی است. از این حیث متجددین، مسلّمات فقهی را که تمایز در حقوق انسان‌ها نظر به دین و مسلکشان را برجسته می‌کند، خلاف روح اسلام می‌دانند. به گفته عباس عبدی: «اگر از نویسندگان محترم قانون پرسیده شود که اگر در آمریکا یک مسیحی، قاتل و مسلمان مقتول باشد و حکم قانون وی زندان و یا حتی پرداخت پول باشد، در مقابل اگر مسلمان قاتل و مسیحی، مقتول باشد و حکم قانونی مسلمان اعدام باشد، آیا ما این حکم را می‌پسندیم؟ اگر بلی، پس اعلام کنید و اگر نه، چرا چنین امری را برای غیرمسلمانان در داخل منظور می‌کنیم؟ بله این حکم در صدر اسلام بوده است، اما در آن زمان طبعاً در ممالک دیگر هم چنین قوانین متقابلی وجود داشت و مفهوم شهروندی چون امروز نبود و لذا این حکم و موارد مشابه مستلزم اجتهادی جدید مطابق با شرایط زمان و مکان است» (عبدی، ۱۳۸۶: ۱۶۳).

در هر حال این صنف از متجددین با توجه به آمار و ارقام، برای مثال لغو مجازات اعدام در ۱۰۲ کشور جهان و درعوض افزایش جرائمی که مستوجب اعدام بوده، معتقدند اعدام کارکرد جرم‌زدایی ندارد یا ساده‌ترین و کم‌هزینه‌ترین مجازات‌ها، مجازات بدنی است؛

روشی که پاک کردن صورت مسئله محسوب می‌شود، نه راه‌حل آن (نجفی، ۱۳۸۶: ۲۴). در جای خود این بحث در جوامع غربی نیز تمام شده نیست و حتی در حال حاضر میان صاحب نظران و اندیشمندان هنوز منازعه بحثی درباره کیفر اعدام وجود دارد. در قوانین کشورهای عمدتاً اروپایی کیفر اعدام ملغی شده؛ اما بحث درباره آن تمام نشده و حتی در مواردی، بحث بازگشت به کیفرهای استحقاقی، از جمله اعدام مطرح است (ر.ک: نوروزی فیروز، ۱۳۹۰: ۲۳۴-۲۲۷).

۳. نوگرایی

نوگرایی مهم‌ترین و رسمی‌ترین شعبه فقهی - اندیشه‌ای در میان شعبات سه گانه فکر اسلامی معاصر محسوب می‌شوند. نوگرایی عبارت است از: نگاه نو به سنت بدون آنکه قصد عبور از آن، بسان متجددین یا توقف در آن، بسان سنت‌گرایان را داشته باشد. آنها قائل به اصالت سنت‌اند، اما معتقد به بازسازی سنت در زمینه تجدد نیز هستند. از جمله معتقدان به این جریان، می‌توان طرفداران فقه‌المقاصد^۱ چون طاهای جابر العلوانی، فقهای دوره مشروطه چون آخوند خراسانی و نایینی، پیشتازان احیای تفکر اسلامی چون سیدجمال و محمد عبده، امام خمینی و شاگردانش، و علمای برجسته‌ای چون علامه طباطبایی و علامه شمس‌الدین را نام برد.

در نگاه نوگرایان، دین امری منصوص و دین‌شناسی آنها نص‌گرایی است. نص به معنای متن یا تکست؛ متنی که تمامی افکار و رفتار با استناد به آن اعتبار پیدا می‌کند. یعنی رفتار و افکار در صورتی معتبر و موجه دانسته می‌شود که به این متن استناد داده شود. البته سؤالی که ممکن است مطرح شود، این است که خود متن چه حوزه‌ای را شامل می‌شود. از این

۱. البته موضوع فقه و مقاصد شریعت را باید در جای خود مطرح کرد و مراد از آن را توضیح داد (ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۴: ۱۱۸-۱۵۹).

حیث نص به درجات مختلف تقسیم شده است. نص درجه یک، قرآن و سنت است؛ نص درجه دو، متون اندیشمندان اسلامی و نص درجه سه مشتمل بر فکر و عمل تاریخی مسلمانان است.

نوگرایان شیعه برای نص درجه سه اعتباری قائل نیستند و بین نص درجه یک و نص درجه دو، تفاوت می‌گذارند. این تمایز از جنس روش و تفسیر است. آنها متون اندیشمندان اسلامی را تفسیر متن درجه یک می‌دانند؛ لذا از نظر آنان اعتبار قرآن و سنت ذاتی است، اما اعتبار نص درجه دو عرضی است. به همین جهت اعتبار با روش گره می‌خورد؛ بدین معنا که اعتبار متن، به روشی بستگی دارد که برای فهم آن به کار گرفته شده است. نوگرایان خود در چارچوب اصول فقه و چارچوب‌های اجتهادی متعارف تفقه می‌کنند.

از نگاه نوگرایی یک اصل ثابت وجود دارد و آن عبارت است از: امکان دستیابی به معنای مرکزی متن که این همخوان با هرمنوتیک روشی دیلتای و شلایرماخر است و از نگاه اسلامی مبتنی است بر روش تفسیری کلاسیک قرآن. در نگاه نوگرایان هرگونه دین‌شناسی فرامتنی فاقد اعتبار است و خارج از مسیر درست در فهم تلقی می‌شود. نگاه نوگرایی متن‌محور است، یعنی ذهنیت و پیش‌فرض‌های مفسر در تفسیر متن مدخلیتی ندارد. به عبارتی مفسر ذیل متن قرار می‌گیرد.

نوگرایان در حوزه قضا، به‌ویژه مباحث مربوط به احکام ثابت، همچنان در همان چارچوب‌های فقه جواهری می‌اندیشند، باین حال در عصر حاضر که وضعیت ارتباطی و اطلاعاتی دنیای معاصر اقتضائات جدیدی را ایجاد نموده است. توجه فقهای نوگرا به مباحث اقتضائات زمان و مکان، عرف و عقل به عنوان منبعی در کنار دیگر منابع اجتهاد بیشتر جلب شده است. این بدین معناست اگر در دستگاه فقهی فقهای سلف نحوی یکنواختی در باب مجازات‌های معین دیده می‌شود، در نگاه نوگرایان در عین تصلب به نص

و عدم عبور از مرزهای قرمز، احکامی صادر می‌شود که بی‌تأثیر از مصلحت‌سنجی‌های دولت اسلامی و مقاصد کلی چون لزوم حفظ شریعت نیست. در این نگاه، چنان‌که در منشور روحانیت حضرت امام آمده، فقه ممکن است حکم جدیدی برای مسائلی ارائه کند که در گذشته، حکم به گونه دیگر را ایجاب می‌نمود. به تصریح امام خمینی: «اما در مورد دروس تحصیل و تحقیق حوزه‌ها، اینجانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است، ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست، زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد» (خمینی، منشور روحانیت). البته حضرت امام در عین پابندی فقه جواهری، فقهی نوگرا بودند که درخصوص مجازات‌ها قائل به کیفرهای ثابت بودند.

به نظر می‌رسد حیثیت نوگرایی در باب حدود و قصاص عنایت به دو نکته داشته باشد. اول: ژرفکاوی و بازنگری دوباره احکام ثابت. این سنخ فقها نظر به اهمیت الزامات خارجی (خارج از متن) به بررسی دوباره روایات و تفقه بیشتر به معنای عام آن پیرامون احکام می‌پردازند، که به تسامح می‌توان این را نحوی نگاه اصلاحی دانست تا نگاهی شالوده‌شکن. دوم: نگاه تجدیدنظرطلبانه به احکام از باب طریقت یا موضوعیت آنها. این بدین معناست که برخلاف نگاه متجددین که معتقد به برداشته شدن نفس حکم می‌گردند، فقهای نواندیش قائل به تغییر یا تبدیل مجازات‌ها نظر به اقتضائات خارجی می‌شوند.

در چارچوب نگاه اصلاحی نوگرا فرض بر این است که شریعت نه برای عسر و حرج،

بلکه برای برداشته شدن اصر و اغلال از دست و پای فکر و اندیشه انسان مسلمان مقدر شده است. از آن جهت که قرآن مجید به مقتضای اعصار جلوه‌ای مناسب برای مردمان هر دوره و زمان می‌نماید، دوباره به گفتگوی با نص می‌نشینند. این شاید تعبیر ساده‌ای از عبارت ذیل از امیر المؤمنین (ع) باشد: «ذلك القرآن فستنطقوه و لکن ينطق و لكن اخبركم عنه. الا انّ فيه علم ما ياتي و الحديث عن الماضي و دواء دائكم و نظم ما بينكم؛ از قرآن بخواهید تا سخن گوید و هرگز خود سخن نگوئید؛ و لکن من شما را از آن خبر دهم. بدانید که قرآن شامل علم آینده و حدیث گذشته و درمان درد شما و راه سامان دادن امور شماست» (رضی، نهج البلاغه: خطبه ۱۵۷).

به نظر می‌رسد عبارت فوق از دو جهت با نوگرایی گره می‌خورد. اول اینکه قرآن ساکت است و باید آن را به نطق درآورد. دوم اینکه قرآن جامع علوم گذشته حال و آینده است، لذا آنچه باعث حصول به درک و دریافتی صحیح از آن است، عبارت است از گفتگویی مستمر با قرآن به اقتضای اعصار و امصار، چراکه ایمان به قرآن، پاسخگویی آن در همه زمان‌ها را ایجاب می‌کند. در باب مسئله حدود و قصاص اصلاح‌اندیش نوگرا روی خود این آیات متمرکز می‌شود. آنچه از جانب آنها در این خصوص آمده، ناظر به سه مسئله بوده است: الف) بحث تساوی قصاص بین مسلمان و اهل کتاب و همچنین تساوی در قصاص زن و مرد؛ ب) عدم اجرای علنی حد زنا در عصر حاضر؛ ج) عدم شناسایی رجم به عنوان حکمی اسلامی که ناگزیر به اجرای متصلب آن باشیم.

قبل از اینکه وارد شرح تفصیلی مطالب فوق شویم، ذکر این نکته شایسته توجه است که متجدد و نوگرا ممکن است قائل به رأی و نظری واحد در باب یک حکم شوند، ولی سنخ نتیجه‌گیری این دو لزوماً واحد نیست؛ چراکه متجددین از گذر یک دستگاه اصولی و با عنایت به ضرورت‌های اصول فقه به این نتایج نمی‌رسند. چنان‌که قبلاً بیان شد، دین‌شناسی

آنها حوزوی و مرجعیت محور نیست، در حالی که نوگراها تفقه خارج از ظرف آن را نمی پذیرند، اگرچه این تفقه منجر به آرائی شاذ و غیر متعارف باشد. برای مثال ممکن است متجددین با استناد به احتجاجاتی منطقی قائل به تساوی قصاص مسلمان و اهل کتاب شوند، این در حالی است که یک فقیه نوگرا اگر به چنین حکم مشابهی برسد، لزوماً و حتماً در چارچوب اصول فقه به این نتیجه رسیده است.

در قاطبه احکام حقوق اسلامی در باب قصاص چه در فقه شیعه و چه در فقه اهل سنت، اصل مماثلت در قصاص نفس بین مسلم و اهل کتاب با استناد به حدیث نبوی «و لا یقتل مسلم بکافر» (ملایری، ۱۳۷۳: ج ۲۶، ص ۲۰۷)، در نظر گرفته نشده است. این عدم مماثلت در مورد زن و مرد نیز صادق است. نوگرایان از این حیث، خاصه نوگرایان شیعی عمدتاً به غیر از موارد نادر به جهت کثرت و اتقان روایات در این خصوص متصلب به احکام گذشته اند (به نقل از: حاجی ده آبادی، ۱۳۸۲: ۱۶۵-۱۸۹). با این حال بعضی نوگرایان شیعه نظر به روایات صحیحه ابن مسکان (عاملی، ۱۴۱۶ق: ۱۰۷)، معتبره سماعه (همان: ۱۰۸)، و دو صحیحه ابوبصیر (همان: ۱۰۸، ۱۸۲، ۱۸۴) قتل کافر را موجب قصاص می دانند و برای قصاص مسلمان بر پرداخت تفاضل دیه مسلمان و ذمی به مسلمان تأکید می کنند. غیر از این، نوگرایان شیعه با استناد به روایتی از امام صادق (ع) و نوگرایان در اهل سنت با ارجاع به فتاوی ابوحنیفه و ابویوسف که قائل به قصاص مسلمان در مقابل کافرند، نظر قاطبه فقها مبنی بر عدم مماثلت در قصاص مسلم و کافر را حمل بر جو تقیه و خطر در اعصار سنتی کرده اند (به نقل از: حاجی ده آبادی، ۱۸۸).

در روایت معتبره سماعه، امام صادق (ع) در پاسخ سؤال سماعه مبنی بر اینکه حکم مسلمانی که کافری ذمی را کشته چیست، می فرمایند:

«هذا حدیث شدید لا یتحملة الناس و لكن یعطى الذمی دية المسلم ثم یقتل به المسلم؛

این سخن شدیدی است که مردم آن را تحمل نمی‌کنند، ولی ذمی دیه مسلمان را بدهد و سپس مسلمان را قصاص کند» (عاملی، ۱۴۱۶ق: ۱۰۸).

آیت‌الله مدنی در این باره می‌نویسد: «در این روایت آمده: "هذا حدیث شدید لا یجتمله الناس" تحمل مردم، ملاک احکام واقعی نیست، گرچه ملاک و مناط احکامی که از روی تقیه صادر شده است، می‌باشد» (مدنی کاشانی، ۱۴۱۰ق: ۵۶).

از دیگر موضوعات چالش‌برانگیز در باب حدود اسلامی، لزوم مشاهده اجرای مجازات جلد زناکاران نظر به تصریح آیه دوم سوره مبارکه نور است: «و عذاب آنها را بایست طائفه‌ای از مؤمنان به نظاره بنشینند» (نور: ۲). مسئله این است که چگونه می‌توان در عصر حاضر که تقریباً هر فرد همواره یک موبایل مجهز به دوربین و اینترنت را با خود حمل می‌کند، این مشاهده اجرای حکم را محدود به مؤمنان کرد؟ وقتی تصویر و فیلم شلاق زدن در فضای مجازی قرار داده شد، دیگر نمی‌توان تضمین داد صرف مؤمنان مسلمان، به تعبیر قرآن، این صحنه را ببینند. امروزه هر کس می‌تواند آنچه را که می‌خواهد، در کمتر از چند دقیقه در معرض دید همه مردم جهان بگذارد؛ اعم از مسلمان و غیرمسلمان، مؤمن و کافر. از این جهت پاره‌ای از نوگرایان، چون مصطفی محقق داماد، تفقه و ملاحظه بیشتری جهت اجرای این حکم توصیه می‌کنند. از نگاه وی اولاً تفاوت ظریفی بین مشاهده مجازات جلد توسط مؤمنان و اشاعه و شهرت کار منکری در میان مؤمنان (همان: ۱۹) وجود دارد؛ چراکه هر دو مشاهده می‌کنند، ولی اولی به حکم خدا جهت تقلیل و ترفیع منکر، ولی دومی برای ترویج و اشاعه منکر در میان مؤمنان. دوم اینکه در سیره ائمه اولاً تأکید بر درع حدود به شبهات، تغافل و تجاهل است و دوم احتیاط اکید در حضور کسانی در صحنه اجرای حکم است که حدی بر ذمه آنها نباشد، چنان که در روایتی امیرالمؤمنین (ع) وقتی خواست حدی اجرا کند، از شاهدان خواست کسانی که حدی بر گردن دارند، صحنه را ترک کنند (حر

عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ص ۵۳). غیر از این در ادبیات مسیحی روایت مشابه‌ای در مورد حضرت مسیح آورده شده است (کتاب مقدس «انجیل یوحنا»، باب هشتم: ۱۵۹). سوم اجرای حد نه مبین نوعی کین‌خواهی اجتماعی، بلکه انعکاس محیطی است که شدت اعتبار و در دسترس بودن باورهای دینی ناظر به غیب، انسان را پیش از هر زمان دیگر در محضر خداوند می‌یابد، از این رو اقامه دعوی نه از طرف دیگران، بلکه تقاضای خود شخص گنهکاری است که دغدغه طهارت دارد قبل از اینکه در محضر خداوند حاضر شود (متقی هندی، ۱۳۶۴ق: ج ۵، ص ۲۲۶). در نهایت اینکه اجرای این حکم در ملا عام چنانچه امروز انجام می‌شود با توجه به تغییر شرایط اجتماعی و تکنولوژیکی می‌تواند نتیجه ای عکس داشته باشد یعنی به جای اینکه این عمل منجر به برانگیخته شدن وجدان اخلاقی اجتماع مومنین شود بیشتر عملکرد اشاعه فحشا را خواهد داشت چون نه این مردم همان مردم عصر رسول الله هستند و نه صرف مومنین نظاره گر اجرای حکم جلد زانی و زانیه اند. (مصطفی محقق داماد ۱۳۸۰ سال ۱، ش ۲)

مسئله سوم موضوع مجازات رجم است که اگرچه این حکم در سنت فقهی اسلامی سابقه داشته و جزیی از مجازات‌های معین به حساب آمده است. با این حال پاره‌ای یادآور شده‌اند، رجم مجازاتی محسوب می‌شود که اصلاً متعلق به نظام مجازات‌های اسلامی نبوده و از شریعت یهود وارد اسلام شده است.^۱ از این نگاه دلائل ارائه شده در خصوص رجم ناتمام بوده و مجازات رجم (سنگسار) جزء احکام شرعی اسلام نیست؛ ایشان ادله استنادی در فقه مثل اجماع و روایات را بیان کرده و ضمن نقد و بررسی آنها منکر چنین مجازاتی در اسلام شده‌اند (ر.ک: جناتی، ۱۳۸۹: ۱۲۳-۱۴۲). برخی نیز در ماهیت و کیفیت مجازات

۱. البته ممکن است در نقد این دیدگاه گفته شود اگرچه این ادعا در خصوص مجازات رجم درست باشد، اما زمانی معصوم آن را اجرا کند یا دستور اجرای آن را بدهد، در ذیل سنت قرار می‌گیرد.

رجم نقدی دارند و منکر مجازات رجم به شیوه و کیفیت معمول^۱ در دیدگاه مشهور فقیهان، هستند. (صادقی تهرانی، بی‌تا: ۵۷).

نگاه تجدیدنظرطلبانه در جریان نوگرایی رویکردی انقلابی به موضوعات ندارد بلکه از باب موضوعیت یا طریقت احکام قائل به تغییر یا تبدیل مجازات‌هاست نه تغییر نفس مجازات. در این رویکرد مجازات زندان، پرداخت غرامت و تغییر شکل مجازات مرگ مجرمین می‌تواند جانشین مجازات‌های شوند که پیش از این خاصه در عصر سنت خود نوع مجازات موضوعیت داشت. ولی در اینجا موضوعیت از احکام رفع و طریقت آن مطرح می‌شود. مثلاً اگر مجازات لواط ایقایی یکی از سه شکل آتش، پرتاب از بلندی یا یک ضربه شمشیر است، به جهت تبلیغاتی که در عصر حاضر علیه حکومت اسلامی قرار دارد می‌تواند با قتل توسط گلوله جایگزین شود. یعنی در اینجا قتل موضوعیت دارد، ولی طریقت در اجرای آن با ملاحظه اقتضائات عصر صورت پذیرفته است. برای مثال:

سؤال ۹۴۸: شخصی به جرم لواط ایقایی با طفلی خردسال، به حدّ قتل محکوم، و حکم صادره نیز در دیوان محترم عالی کشور تنفیذ گردیده است. نظر به اینکه اجرای حکم صادره به طریق قتل با شمشیر، آتش زدن، پرت کردن از جای بلند، یا خراب کردن دیوار بر روی محکوم علیه، ممکن است مورد بهره‌برداری سوء دشمنان اسلام، و تبلیغات علیه

۱. کشتن مجرم با رجم نسبت به محصن یا محصنه برخلاف نصوص قرآنی است زیرا کشتن در انحصار قاتلی است که مرتکب قتل عمد شده باشد یا کسی که با خدا و پیامبر جنگ داشته و یا کسی که سعی در افسادی کرده و یا بالاخره با شرایط سه‌گانه مذکور در آیه ارتداد، مرتد شده باشد و در غیر صور مذکوره هرگز اعدام جانی ندارد، وانگهی خود «رجم» در لغت به معنای «ریگ افکندن» است و نه سنگسار کردن «سنگباران»!! و همین قدر که افکندن ریگ بر زانی محصن یا محصنه صدق کرد، دیگر اضافه بر آن جایز نیست، تا چه رسد به کشتن او به وسیله سنگسار کردن و در روایات ما نیز وارد است که بایستی ریگ‌ها به مواضع خطرناک و کشنده نخورد، ریگ هم متوسط بوده و میانگینی از درشت و ریز باشد و اگر مجرم به هنگام ریگ افکندن فرار کرد نباید برگردانده شود، براین مبنا، رجم به معنای اعدام به وسیله سنگبار کردن «سنگباران» نیست (صادقی تهرانی، بی‌تا: ۵۷).

نظام مقدس اسلامی گردد، آیا اجرای حکم مذکور به طریق دار زدن یا قتل با گلوله، امکان‌پذیر است؟

جواب: در فرض مسئله، که محذورات مهمی بر اجرای حدّ به نحوی که ذکر کرده‌اید، مترتب می‌شود، می‌توان اعدام را به شکل دیگری مانند دار زدن و قتل با گلوله انجام داد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق: ج ۳، ص ۳۶۹). البته از این سنخ موارد زیاد است. که بیان آنها در حوصله این مقاله نیست. اجمالاً می‌توان گفت در نگاه اخیر اقتضائات عصر اعم از فشارهای بین‌المللی، ظهور نهادهای حقوقی فراملی، شکل‌گیری مفهوم جدید شهروندی، ظهور جامعه مدنی جهانی با احساسات و مطالبات مشترک، پیدایش تکنولوژی‌های گسترده، ظریف و پرتأثیر ارتباطی و اطلاعاتی که عملاً باعث آشفتگی در تعیین مصداق واقعی دارالکفر و دارالاسلام شده است، نوگرایان را در هر دو فرقه اسلامی به سمت استخراج حداکثری ظرفیت‌های عقلی و عرفی فقه کشانده است. البته این شرایط نگاه دوباره به نص اسلامی را نیز تمهید نموده است که نمی‌توان آن را رهیافتی شالوده‌شکن بلکه آن را بایست بازنگری فقهی نام نهاد.

نتیجه

دنیای حاضر دنیای درهم‌تنیده‌ای است که در پس قرون و اعصار سستی بر انفکاک انسانی و جزمیت‌هایی که مطلق فاصله‌هاست خط بطلان کشیده است. امروز نمی‌توان در گوشه‌ای نشست و بی‌خبر از دنیایی بود که تمام قدما را احاطه کرده است. ماهواره و رسانه‌های دیجیتالی به همه‌جای این کره خاکی سرک کشیده است. حتی چادر نشینان صحرای مرکزی آفریقا، مردمان اسکیمو که هزاران سال از دنیای خارج برف درک و دریافتی نداشتند، جنگلی‌های آمازون و بومیان کوهستان‌های صعب‌العبور اورست این روزها تسهیلاتی برای دریافت امواج ماهواره و امکانات اینترنتی دریافت می‌کنند. دنیا روزبه‌روز مندمج‌تر و فشرده‌تر می‌شود و به موازات این درهم‌تنیدگی ذهنیت‌ها از فضای قبیلگی و محلی دور می‌شود و پذیرای ارزش‌های می‌شوند که از پنجره خانه خواسته و ناخواسته به درون می‌تراود. در سطح فرهنگی باید از ظهور جامعه مدنی جهانی سخن گفت. جنبش‌های فرهنگی و اجتماعی بین‌المللی، جزئی از این جامعه هستند و به مسائل و موضوعاتی نظر دارند که از حدود توانایی و دید دولت‌های ملی بسی فراتر می‌روند. این جامعه نوین ارزش‌ها و سمبل‌های مشترکی ترسیم کرده است یعنی جهانی شدن به سمت یک کاسه شدن خواست‌های بشری در حرکت بوده است

قدر مسلم این وضعیت مطلوب اندیشه‌ها و تفقه را کد نیست، نمی‌توان سیل پرسش‌های نوپدید را حوالتی آخر زمانی داد، اقتضائات اعصار و امصار را نادیده گرفت و چشم سر را از واقعیت‌های پیرامون برداشت و ناامیدانه به رم دادن هر آنچه که به تو نزدیک می‌شود نشست. امروز دینداری بیش از هر زمان دیگر دین ورزی را به میان می‌طلبد. دنیای حاضر دنیای حرکت روی خطوط حساس و ظریف است. امروز همه هر آنچه که دارند در قلمرو مجازها که شانه به شانه حقیقت می‌زند عرضه کرده‌اند. این عرضه گسترده، در مجاری

ورودی فاقد استانداردهای عرضه است. همه می‌توانند هرآنچه که دارند عرضه کنند بدون منع و بدون بازرسی. ولی تقاضای انسانی ذهنیت عقلانی و انتخاب‌گری را ورای خود دارد. دین و آموزه‌های آن بر روی خردورزی تاکید فراوان دارد و اساسا در زمره دلائل و منابع احکام بعد از رتبه کتاب و سنت قطعی یا اطمینان آور، عقل قطعی را منبع استنباط شریعت می‌داند. اکنون دین ورزی هنرمندی را به میان می‌طلبد باید به کیفیت اندیشید، به تفاوت‌های ظریف. باید اسلام را بهتر به جهانیان معرفی کنیم و این به معنای عبور از اسلام نیست، بلکه تفقه و کشف ظرفیت‌های پیدا و پنهان شریعت خاتم است.

منابع

الف) منابع فارسی

قرآن مجید

۱. آذری قمی، احمد، خط امام، تهران: بنیاد فرهنگی باقرالعلوم، بی‌تا.
۲. ابن حلاق، وائل، تاریخ تئوری‌های اسلامی، ترجمه محمد راسخ، تهران: نی، ۱۳۸۶.
۳. ابوزید، حامد، نقد الخطاب الدینی، قاهره: سینا للنشر، ۱۹۹۴.
۴. پیوندی، غلامرضا، «نقد و بررسی تاریخ‌مندی احکام جزایی اسلام»، فصلنامه حقوق اسلامی، شماره ۳۵، ص ۶۱-۹۴، زمستان ۱۳۹۱.
۵. تاجیک، محمدرضا، گفتمان، پادگفتمان و سیاست، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳.
۶. ثبوت، اکبر، روزنامه صبح امروز، ص ۴-۳، ۱۱/۹/۱۳۷۸.
۷. جنتی، محمدابراهیم، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران: کیهان، ۱۳۷۰.
۸. _____، «بررسی مبانی فقهی رجم ثبوتاً و اثباتاً»، فصلنامه کاوشی نو در فقه اسلامی، شماره ۶۵، ص ۱۲۳-۱۴۲، ۱۳۸۹.
۹. حاجی ده‌آبادی، احمد، «تأملی پیرامون قصاص مسلمان در مقابل ذمی»، فصل‌نامه مفید، شماره ۴۰، ۱۳۸۲.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین، جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، قم: رشید، ۱۳۸۸.
۱۱. خمینی (امام)، سیدروح‌الله، منشور روحانیت.
۱۲. دورکیم، امیل، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، بابل: کتابسرای بابل، ۱۳۵۸.
۱۳. رایان، مارش، «جامعه‌شناسی مجازات»، ترجمه محمدعلی کریمی، مجله دانش انتظامی، شماره ۲۴، بهار ۱۳۸۴.
۱۴. رهامی، محسن، «تحول و تعدیل مجازات‌ها در نظام کیفری جمهوری اسلامی ایران»، مجله حقوق خصوصی، شماره ۴، پاییز ۱۳۸۲.

۱۵. زعیم، کوروش، « زندان سازندگی » ماهنامه ایران مهر، تیر و مرداد و شهریور، شماره ۲۶، سال ۱۳۸۵.
۱۶. سروش، عبدالکریم، « فقه در ترازو » ماهنامه کیان، مرداد ۱۳۸۷.
۱۷. سیدرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام.
۱۸. صادقی تهرانی، محمد، پرسش و پاسخ های احکام قضایی بر مبنای قرآنی، قم: شکرانه، بی تا.
۱۹. عاملی، حر، وسائل الشیعه، ج ۲۹، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ سوم، ۱۴۱۶ق.
۲۰. عبادی، شیرین، « فرهنگ و قوانین حقوقی » هفته نامه ایران جوان، شماره ۱۲۰، ص ۳-۴، ۱۳۷۸/۹/۱۱.
۲۱. عبدی، عباس، « اسلام و حقوق شهروندی » روزنامه اعتماد ملی، ص ۳، ۱۳۸۶/۸/۳۰.
۲۲. ع شماوی، محمد سعید، اصول الشریعه، بیروت: دارالاقراء، ۱۹۸۳.
۲۳. علیدوست، ابوالقاسم، « فقه و مقاصد شریعت »، فصلنامه فقه اهل بیت، شماره ۴۱، ص ۱۱۸-۱۵۹، بهار ۱۳۸۴.
۲۴. علیزاده، عبدالرضا، « زمینه های پذیرش رویکردی جامعه شناختی در حقوق اسلامی » مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۶۸، تابستان ۱۳۸۴.
۲۵. فراتی، عبدالوهاب، روحانیت و تجدد (با تأکید بر جریان های فکری - سیاسی حوزه علمیه قم)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۲۶. فوکو، میشل، مراقبت و تنبیه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانپور، تهران: نی، ۱۳۸۲.
۲۷. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
۲۸. کار، مهرانگیز، « حقوق و خشونت »، ماهنامه کیان، بهمن ۱۳۷۷.
۲۹. کتاب مقدس، « انجیل یوحنا »، باب هشتم.

۳۰. کرمانشاهی، آقااحمد، مرآت الاحوال جهان‌نما، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵.
۳۱. متقی هندی، علاءالدین علی بن حسام، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال دائرة المعارف العثمانية، حیدرآباد: بی‌نا، ۱۳۶۴ق.
۳۲. مجتهد شبستری، محمد، «سه قرائت از سنت در عصر مدرنیته» روزنامه همبستگی، ص ۶، ۱۳۸۰/۷/۱۴.
۳۳. محقق داماد، مصطفی و سادات حسینی، «چشم‌اندازی بر حدود و اجرای علنی آن» (مصاحبه)، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، فصلنامه پژوهشی علوم انسانی (الهیات و حقوق)، سال ۱، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۰.
۳۴. محمدی، ابوالحسن، مبانی استنباط حقوق اسلامی یا اصول فقه، تهران: دانشگاه تهران، چاپ یازدهم، ۱۳۷۸.
۳۵. مدنی تبریزی، سیدیوسف، الفوائد القمیه، قم: دانش، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
۳۶. _____، کتاب القضاء، قم: دانش، ۱۴۲۶ق.
۳۷. مدنی کاشانی، رضا، کتاب القصاص، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، استفتانات جدید، ج ۳، قم: مدرسه الإمام علي بن أبي طالب (ع)، ۱۴۲۷ق.
۳۹. ملایری، اسماعیل، جامع احادیث الشیعه، ج ۲۶، قم: بی‌نا، ۱۳۷۳.
۴۰. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
۴۱. مهرپور، حسین، سرگذشت تعزیرات، مجله کانون وکلای دادگستری، شماره ۱۴۸، ص ۶، ۱۳۷۸/۱۱/۱۶.
۴۲. نائینی، میرزاحمدحسین، تنبیه الامر و تنزیه المله، مقدمه محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشارات، ۱۳۶۱.
۴۳. نجفی، علی حسین، روزنامه سرمایه، ۸۶/۹/۱، ص ۲۴.

۴۴. نش، کیت، جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: کویر، ۱۳۹۱.

۴۵. نصر، سیدحسین، دین و نظام طبیعت، ترجمه محمدحسن فغفوری، تهران: حکمت، ۱۳۸۶.

۴۶. _____، معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، چاپ سوم، تهران: فرزاد، ۱۳۸۰.

۴۷. وات، منتگمری، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

ب) منابع انگلیسی

48. Foucault. M "the Archaeology of knowledge "translated by Sheridan London. Routledge, 1962.
49. G. Rusche and O.Kirshheimer -punishment and social structure, 1939.
50. Rahman Fazlur Interpreting the Quran Inquiry, 1986.
۵۱. of thinking, 1907. new name for some old ways w. James. a