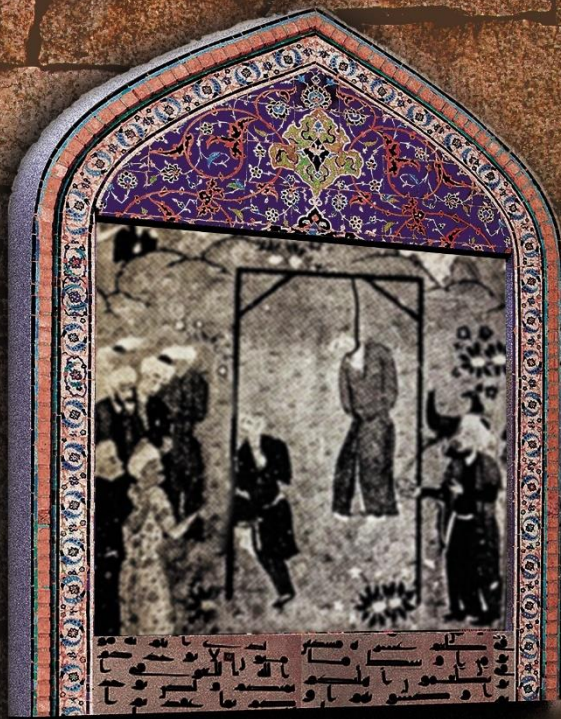


تحقیق در احکام اربعه در دوران غیبت

II

حدود



نصر الله نجات بخش

حدود

تحقیق در احکام اربعه در دوران غیبت

II

نصرالله نجات بخش

پاریس دیماه ۱۳۹۸

E-Mail

nsnejati@gmail.com

فهرست مطالب

۹	مقدمه.....
۱۹	منشاء قانون، خدا و وحی است یا انسان و عقل ؟.....
۲۱	فقه و قوانین فقهی.....
۲۸	احکام فقه و تقسیمات آن.....
۳۵	جرائم و مجازاتِ حدود در فقه شیعه.....
۳۳	حدود واحکام منتهی به قتل و محرومیت انسان از حیات.....
۴۰	حدود در قانون مجازات جمهوری اسلامی ایران.....
۴۰	حد قصاص:.....
۴۰	حد سرقت:.....
۳۷	تعریف محاربه و افساد فی الارض.....
۳۷	حد محاربه و افساد فی الارض.....
۳۸	حد زنا:.....
۳۸	سنگسار:.....
۳۸	حد لواط:.....
۳۹	حد ارتداد:.....
۴۰	حد شراب خواری.....
۴۰	حد سحر و جادو.....
۴۰	تعزیر:.....
۴۱	پیشینه حدود.....
۴۶	نفوذ فقه یهود و فقه قدیم عرب در فقه مذاهب اسلام.....
۶۰	محمد پیامبر و حدود.....
۵۶	حدود در قرآن.....
۶۴	رجوع به نص.....

- ۶۵ واژه حدود در قرآن.....
- ۶۷ اصول راهنما و مبانی قضاوت در قرآن.....
- ۶۸ اصل حق و عدالت.....
- ۶۹ اصل تخفیف.....
- ۷۰ اصل عفو.....
- ۷۷ اصل حقوق ذاتی.....
- ۸۷ اصل رفع خصومت.....
- ۷۱ قصاص در قرآن.....
- ۸۶ قصاص مقابله به مثل نیست،.....
- ۷۷ زنا در قرآن.....
- ۹۰ دزدی در قرآن.....
- ۸۰ محاربه در قرآن.....
- ۸۵ ارتداد در قرآن.....
- ۸۷ حد ارتداد در قرآن.....
- ۹۹ سب نبی.....
- ۹۹ قاضی صدور احکام حدود کیست؟.....
- ۱۰۵ نصب فقیهان به قضاوت.....
- ۱۰۶ شروع غیبت و مشکل اجرای حدود.....
- ۱۰۶ نظریه ها.....
- ۱۰۹ - ۱ - موافقین اجرای حدود یا جوازیها.....
- ۱۲۰ - ۲ - مخالفین اجرای حدود یا طرفداران عدم جواز.....
- ۱۳۶ دلایل و استدلال مخالفین اجرای حدود.....
- ۱۳۳ - ۳ - موافق و مخالف اجرای حدود؟.....
- ۱۳۷ - ۴ - تعزیر به جای حد.....
- ۱۴۱ - ۵ - قائلین تعطیل حدودی که منجر به قتل و جرح می شود.....

۱۵۲ مطالعه احکام اربعه در دوره ایلخانان مغول
۱۶۲ گرایش سلسله صفویه به تشیع و تحول در احکام اربعه
۱۷۶ حدود و صاحب نظران در غرب
۱۹۱ حاصل سخن

ضمائم

۲۲۴ آیات حدود در قرآن
۲۴۲ جدول نظریه های مراجع معروف شیعه
۲۵۴ مکاتب فکری اصولی و اخباری
۲۶۴ قانون مجازات حدود جمهوری اسلامی
۲۸۲ کتاب شناسی
۲۹۹ اندکس

مقدمه

چرا قوانین عهد عتیق عوض شدند ولی قوانین فقهی ثابت مانده اند؟ بطور کلی احکام آسمانی و مقدس حاصل شرایط اجتماعی و تاریخی معین دوران خود بوده اند. هنگام ظهور اسلام، در زندگی اجتماعی عربستان آن زمان قوانینی حاکم بود که پیش از اسلام نیز وجود داشت و پیامبر اسلام با اندک تغییراتی آنها را پذیرفت و بنا بر رسالت و قرآنی که با خود آورد بود، قوانین تازه ای را پایه گزاری کرد. از آن پس نیز احکام و قوانین اجتماعی دوران دگرگون شده و تغییر یافتند. اما قوانینی که فقه ساخته است، با از خود بیگانه شدن در احکام و در نتیجه از خود بیگانه شدن در دین حق مدار و تبدیل آن به به دین تکلیف مدار، حاصلش کشمکش های دائمی بین دو نوع اندیشه و دو نوع تفکر شد، کشمکش بین تفکری ایستا، عقب مانده و تفکری پویا که دائماً، پنهان و آشکار مورد جدال و رودر روئی قرار گرفته اند، نزاع بین احکام ثابتی که می خواهد متغیری را در چهارچوبی معین، بی حرکت ثابت نگه دارد و تفکری که جامعه و قوانین را متحول می داند و ناگزیر از حدود مقرر فرا می گذرد. این کشمکش میان قوانین الهی و قوانین بشری در طول تاریخ و بیش از همه در دوران معاصر از عوامل اساسی تنش و دوگانگی جامعه های اسلامی و پریشانی مسلمانان شده است.

اگر قوانین الهی حقند و اگر این قوانین هستی شمول هستند، لاجرم، کار درست علمی باید این باشد که حق گم شده را از دل این قوانین بیرون آورد. اما بجای این اندیشه، مدافعان احکام ثابت فقه میگویند، وحی به معنای قرآنی خود کلماتی است که بر زبان پیغمبر جاری می گردیده و بی کم و کاست «کلام الله» می باشند و در نتیجه هر کلمه، کلمه ای مطلق، بیرون از زمان و مکان و در همه دورانها و تاروزرستائیز ثابت، بر قرار و لازم الاجرا خواهند بود.

اجرای پاره ای از احکام همچون قصاص، حدود، خرید و فروش بنده، در کشورهای اسلامی، بویژه در دوران معاصر با مشکلات جدی روبرو بوده و عملاً قابل اجرا نیستند زیرا به موازات این احکام، عملاً قوانین و مقررات تازه ای توسط انسانها وضع و اجرا گردیده و بنا بر شرایط، تغییر و تحول یافته اند و اینگونه احکام کاملاً الغا شده اند، اما در برخی از دول اسلامی هنوز این احکام بصورت قوانین الهی و آرمانی همچنان باقی مانده اند و در بسیاری از زمینه ها، این دوگانگی قانون، بین احکام کامل الهی و قوانین موضوعه غیر دینی از نخستین سده اسلام تا امروز پیوسته وجود دارند. تناقض دو دیدگاه، یکی دیدگاه باورمندانی که این احکام را مقدس، آسمانی و کامل می پندارند و خود را با این احکام سازگار می سازند و دیدگاهی دیگر که نگاهی بر روش جامعه شناسی اجتماعی دارد و قوانین اجتماعی یا قوانین موضوعه یا قوانین زمینی خود را میپذیرد. به عنوان نمونه در ایران، تغییرات قوانین قدیم، نوعی آمیختگی قوانین یاسا و قوانین عرفی و محلی دیده می شد. از دوران غازان خان که به اسلام گروید، کوششی بعمل آمد تا در موارد بسیاری یاسا با قانون های شرع مطابقت داده شود و سرانجام پس از دو قرن در روزگار فرمانروائی شاهرخ و به فرمان او «در اسناد رسمی اعلام شد که یاسای چنگیز خان لغو گردید و تنها شریعت است که نافذ است»^۱.

یا در آتن و یونان قدیم، قانونگذاری کار آدمیان بود نه کار خدایان. مجموعه قوانین «سولون» فرمانروا و قانونگذار معروف آتنی مربوط به قرن ششم پیش از میلاد مسیح است.^۲ در اندیشه یونانی ها (مانند هندی یا ایرانی) کیهان قوانینی دارد که بر اساس آن قوانین پیش می روند و به دلیل وجود آن قوانین است که نظام ها سامان خاص وجودی خودشان را

۱- و. و. بارتولد (Wilhelm Vasili Barthold)، خلیفه و سلطان، ترجمه، سیروس ایزدی،

انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۹۷۹، ص ۴۶

2- Plato ED: Edith Hamilton and Hantigton Cairns, New York, 1966.)

اقلاطون، جمهوری، ص ۶۰۶ و قوانین ص ۱۴۴۵)

می یابند. در برابر قانون (Logos) متعالی و ایزدی، قانون دولتشهرها (Nomos) امری اجتماعی است که از انسانها سرچشمه میگیرد. این قوانین انسانی باید بازتاب آن قوانین ایزدی باشند. در نظر افلاطون «حق و ویژگیهایی دارد و محتوی قانون باید حق باشد و این حق، قوانین خاص خود را دارد و باید این قانونها را یافت و بر زندگی اجتماعی جاری کرد. اما شناخت این قانونها کار عقل و کار فیلسوفان است و به همین سبب آنها باید قانونگذار باشند. در اندیشه افلاطون اگر چه نمونه اعلا و مثال (Idée) پدیده های جهان در عالم بالا قرار دارد، ولی در رساله قوانین که آخرین اثر اوست در این زمینه نظری خلاف جمهوری بیان شده است «... در اینجا قانون «دولتشهر»ها ناشی از قرارداد بین شهروندان است.»^۳ خلاف به این دلیل که قانونی که ناشی از قرارداد می شود، هر گاه قرار داد رابطه قوای قدرت حاکم را تنظیم کند بیانگر حق نمی شود، کمال قانون وقتی است که در آن قانون جز حق نباشد. هدف قانونگذار از قانون، آزادی، سلامت اجتماعی، ایجاد روابط دوستانه میان شهروندان و خوشبختی و تقوای آنان است. از این رو قانون امری اجتماعی و کشف آن به عقل بشری وابسته است و به هیچ روی از آغاز کامل نیست و همپای عقل آدمی میتواند کامل تر شود. در تمدن غرب از همان آغاز، برداشت و دریافتی بکلی متفاوت در رابطه با قانون وجود داشت و در نتیجه تحولات و پیامدهای دیگری نیز به بار آورد. در مسیحیت قانون از «کتاب» نمی آید. انجیلها اندرزه های اخلاقی و سرگذشت عبرت آموز مسیح هستند. سرگذشت مسیح معنای دوجوانی دارد و تاریخ این جهان و پایان آن رستاخیز را بنیان می نهد. پند های او حکمت الهی (Logos) است. مسیح خود «حکم» های عملی (قانون های) «عهد عتیق» را نقض کرد و اصل های اخلاقی را به جای آنها نشانده، همانگونه که پیش از مسیح در شکستن فرمان های ده گانه (احکام عشر) که در کوه طور بر موسی نازل شده بود روی داد. و یا وقتی یکی از «فریسیان» از مسیح پرسید: ای استاد کدام حکم در شریعت بزرگتر است و عیسی وی را گفت: «اینکه خدای خود را بر همه دل و تمامی نفس و تمامی فکر خود

۳- قوانین صص ۱۲۳۲-۱۲۸۷

محبت بنمائی، اینست حکم اول و اعظم.^۴ همچنین احکام تورات در باب قصاص، طلاق، زنا و سوگند دروغ، شکسته یا دگرگون شد.^۵ وقتی مسیح می گوید قتل و دزدی و زنا ممکن، دستور او اخلاقی است و نه حکم قانونی، اخلاق مگر نه حق باید باشد، پس دزدی بر قرار کردن رابطه زور و تجاوز به حقوق دیگران است، پس هرگاه قانون دزدی را ممنوع کند هم محتوای قانون حق خواهد شد و هم وجدان اخلاقی حکم به اجتناب از دزدی می کند، مانند آنست که بگوید «مال خود را بفروش و به فقیران ببخش.»^۶ همه این دستورها با هم و یکسان می آیند و بر خلاف احکام تورات هیچیک ضمانت اجرائی قانونی ندارند. اضافه بر اینها، مسیح احکام عبادات را هم می شکند، برای درمان بیمار یا به مناسبتی دیگر «سَبْت» (سَبْت، روزشنبه) را رعایت نمی کند و میگوید «سَبْت به جهت انسان مقرر شده نه انسان برای سَبْت بنا براین پسر انسان مالک سَبْت نیز می باشد.»^۷

این چنین است که مسیح احکام «عهد عتیق» را شکست و خود قانونی وضع نکرد بنابراین در مسیحیت کتاب، سرچشمه قوانین موضوعه نیست و حق وضع قانون، آنهم در زمینه شرعی به کلیسا و انهاده شد و قانونها بتدریج، بنا به احتیاج و بوسیله بشر وضع شده و می شود. نخستین قانون کلیسا در سال ۴۹ میلادی بوسیله حواریون که در بیت المقدس گرد آمده بودند وضع شد. بدین ترتیب کلیسا برای خود حق قانونگذاری و نقض احکام پیشین را قائل گردید و مسیحیت از نظام قانون یهود جدا شد.^۸

۴- متی، ۲۲-۳۶ و بعد از آن

۵- متی، ۵-۲۱. مرقس، ۲-۱۰

۶- متی، ۱۶-۱۹، مرقس، ۱۰-۱۹، لوقا، ۱۷-۱۸

۷- مرقس، ۲-۲۷ و ۴-۳۰

8- Jean des Graviens, *Le Droit Canonique (Que sais-je?)* P.U.F. Paris, 1967, p. 29.

در دین اسلام، حقوق اسلامی پدیده ثابت و همیشه یکسانی نبوده که بتوان به سادگی در باره آن گفتگو کرد. گذشته از مکتب های فقهی، حقوق اسلامی در تاریخ خود تحول و دگرگونی های فراوانی داشته و دوره های تاریخی، خود را باز ساخته و تجدید حیات کرده است. با قبول «نص» احکام، همواره در اسلام، «صراط مستقیم» و یا حق چیست مورد سؤال بوده است و جای پرسش بوده است که چه کسانی آن حق دارند یا از آن محرومند و میان آنان چه عدالتی حکم فرماست؟ و کدام قضاوت بر میزان حق است؟

همچنین، در دانش فقهی که طی چند قرن کلیات آن در فقه جمع آوری شده جای سؤال دارد که این دانش چه ویژگی هایی دارد و در قیاس با نیازها و خواست های امروز جامعه چگونه سنجیده می شود؟ و سئوالی که بی پاسخ باقی مانده است این که: منشأ قانون، «حق ذاتی» انسان ها است و یا بعکس قانون تنظیم کننده رابطه انسان با قدرت های حاکم است؟ هر گاه قانون، جز حق در بر نداشته باشد می تواند قانون دائمی باشد؟

این مطالعه اصل را بر اساس بازبینی بر روی منابع اولیه و منابع ثانویه و استدلال فقها بر این منابع گذاشته است در این مطالعه سعی شده، جمعبندی منابع مورد استناد این فقها در امر حدود که تلاش این فقها و دانشمندان اسلامی در طول تاریخ گذشته تکرار و باز هم تکرار همان رسالات علمیه گذشتگان بوده است که ما را به چشم انداز جدیدی هدایت نمیکند، از این رو بهتر آن است که سری به بیرون این حوزه های سنتی بزنیم و نظریه های دانشمندان غربی را مطالعه کنیم.

در بیرون حوزه های علمیه و علمای فقه سنتی که عموماً نظریه های سه قرن اول یا قرون هفت یا هشتم هجری را در امر قضا و قضاوت تکرار کرده اند، میتوان نظر گاههای علمای دیگر به ویژه صاحب نظران در غرب و اندیشمندان خارج از محدوده روحانیت و علمای اسلامی را مورد توجه قرار داد. پژوهشگران غربی با تحقیقات و کارهای علمی و چالشهای مهمی که بر روی حقوق و حدود قضایی در دوران غیبت انجام داده اند و عموماً به شیوه

ای منتقدانه، موضوع احکام حقوقی اسلامی را مورد ارزیابی قرار داده اند، می بینیم این پژوهشگران با رویکرد ها و نظرات کاملاً متفاوتی بطور تاریخی موضوع حدود قضایی و مجازات اسلامی را باز خوانی کرده و روی برخی از نکات مهم آن علامت سئوال گذاشته اند. دورتر مفصلاً به این نظریه ها خواهیم پرداخت، اما بطور خلاصه بعنوان به چند مثال به نمونه زیر نگاه میکنیم: ایگناز گلدزیهر (GOLDZIHNER I.) در جزوه ای بنام «نفوذ پارسها در اسلام» می نویسد احادیثی که در کنار قرآن مورد استناد مسلمانان قرار گرفته اند، احادیثی هستند که خودشان بعضاً با یک دیگر در تقابل قرار دارند و در عمل، از قرن دوم هجری، در متدلژی، پایه عمل قرار گرفته اند. و نفوذ مثبت یا منفی پارسها، یهودیان و مسیحیان نه تنها در قرون اول بعد از اسلام، بلکه قبل از آن بر روی خود محمد نیز تاثیر گزار بوده است.⁹ گلدزیهر پیش از این، فرضیه نفوذ قانون روم و نفوذ قوانین ابری یهود در حقوق اسلام را ارائه داده بود.¹⁰

برگ اشتراسه (Bergstrasse) در موضوع فقه و حقوق اسلامی از مالکی و کتاب موآتا استفاده و میگوید: «فقه و قضاوت از قرآن گرفته نشده است، بلکه بر اساس «رأی» ساخته و توسعه یافته است.»

جوزف شاخت (SCHACHT Joseph): که بیشترین تحقیق را در باره حقوق اسلامی انجام داده می نویسد: قوانین قضایی محمد، همان قوانین صحرا نشینان قدیم بود که بصورت طایفه ای انجام می گرفت و رفته رفته این قوانین بصورت ارگانیک مسیری مذهبی پیدا کرد، بعد از محمد، در دهه اول حکومت عباسیان این قوانین رسمی و شرعی گشتند. او می نویسد: در حقوق اسلامی، بطور خاص نفوذ حقوق یهودی به ویژه در زمینه فرهنگ

9- GOLDZIHNER I. *The Influence of Parsism on Islam*, (Translated by G. K. Nariman), p. 163-168.

10 - GOLDZIHNER I., *Le Dogme et la loi de l'Islam Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane* (Traduit par ARIN Félix), Libraire Paul Geuthener, Paris, 1920, p. 60, 74, 75.

مذهبی دیده می شود. در نیمه قرن دوم هجری از اصلاحات قضایی دوره ساسانیان که ریشه اسلامی ندارند بهره گیری شده و ترم هایی چون «کاتب» یا «قاضی» را خلیفه برای قانونگزاری و سنت جدید پیشنهاد می کند.^{۱۱}

نرمن کالدِر (CALDER Norman) در موضوع حقوق اسلامی، دوره صفویه را ویژه می داند و می نویسد: «احکام شرع در دوران صفویه بر مبنای: همنوایی با طبقه روحانیت و حفظ منافع قشر مذهبی، سیستم احکام شرع شیعه بر اساس دو پایه قرار گرفت: شرعی کردن فقه و سیاسی کردن فقه، و این کاری بود که عثمانیان می کردند.^{۱۲}

امیل تیان (TYAN Emile) از مجازات های قبل از اسلام به چند نکته مهم اشاره می کند و می نویسد: پیامبر اسلام هیچ مطلب واقعاً جدیدی را با خود نیاورد، بلکه دکتین او، قرض گرفته از یهودیت و مسیحیت بود. «قرآن از نوشته های یهود استفاده کرده است، محمد آداب و سنن را عوض نکرد، جرم آدم کش ثابت ماند، قصاص ترفیع پیدا کرد.»^{۱۳}

هارالد موتسکی (MOTZKI Harald) می نویسد: فقه در قرن ۱۶ تا ۱۸ توسط شافعی ها ساخته شد، او با استفاده از نظریه های گلدزیهر با روشنی تمام تئوری خود در رابطه با توسعه فقه اسلامی می نویسد: «فقه اسلامی ابتدا با رأی توسعه یافت و نه با قرآن و سنت.^{۱۴} او از

11 - SCHACHT Joseph, *Introduction au droit musulman*, (Traduit par KEMPF et TURKI Abdel Magid), Maisonneuve et Larose, Paris, 1983, p. 21-29.

12 - CALDER Norman, *Interpretation and Jurisprudence in Medieval Islam*, Edited by Jawid Mojaddedi and Andrew Ripping, ASHGATE, VARIORUM, pp. 92-102.

13 - TYAN Émile, *L'organisation Judiciaire en Pays d' Islam*, Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1938, p. 29.

14 - MOTZKI Harald, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Figh Before the Classical Schools*, Brill 2002, p. 3.

حاصل همه پژوهشها، ساخت بالاخره به این نتیجه میرسد که مجموعه اسناد تاریخی موجود اعم از اسناد مربوط به خود پیامبر یا احادیث و جانشینان محمد، همه نماش یک رشد بزرگی را نشان میدهد که بین سالهای ۷۶۷/۱۵۰ تا ۸۶۴/۲۵۰ ساخته شده که از همه چشمگیر تر در آنها استفاده از احادیث هستند.^{۱۵}

محمد علی امیر معزی (AMIR-MOEZZI Mohammad Ali) می نویسد: « آن چه به نهاد های دینی و فقاہت بر می گردد، میتوان تصور کرد که توسعه فقاہت، بجای این که بر اساس احادیث پیش رفته باشد بر اساس تعلقات و وابستگی های جوامع محلی و جمعیت های قومی پیش رفته و در کادر قرآن چیزی از آن یافت نمی شود.^{۱۶} در اختلافات فراوانی که بین شیعه و سنی در امر حقوق و قضاوت وجود دارد می نویسند: اختلافات حقوقی بین شیعه و سنی بقدری فاحش است که در برخی موارد این دو فرقه یکدیگر را به خارج بودن از دین متهم می کنند، بعنوان نمونه در قوانین ازدواج موقت، در زمینه طلاق و یا در موضوعات قوانین مربوط به ارث، سنی ها ازدواج موقت را امری باطل و حتی عمل به آنرا فاحشه گری محسوب می کنند و یا اختلاف عمده و بسیار آشکاری که بین شیعه و سنی از نظر حقوقی حاکم است، اختلاف افراطی های شیعه با تند رو های سنی مذهبان است، سنی مذهبانی که تحت عنوان سنی های ناصبی با آنان دشمنی می شود، گروههایی که هر کدام یکدیگر را به خروج از دین اسلام متهم و یکدیگر را حرامزاده و دشمنان پیامبر خدا می نامند،

برنارد بوتیوو (BOTIVEAU Bernard) که در راستای حقوق قضایی و فقه اسلامی نیز تحقیق و تحلیلی قابل توجه دارد، می نویسد: « تمرین های حقوقی در برخوردهای سخت

15 - Ibid., p.64.

16 - AMIR-MOEZZI Mohammad Ali, *Qu'est-ce que le shi'isme ?* Fayard, 2004, p. 100.

تاریخ آشکار می‌گردد و ناسازگاری دکتربین‌ها باید مورد مذاکره و معامله قرار گیرند. در این ناهنجاری‌ها، دو واژه فقه و شریعت، در سالهای ۱۹۸۰ بوسیله جنبشهای اسلامگرا به میان مردم کشیده شد، شرع تلاش کرد در زبان سیاسی جای خودش را با فقه و حقوق عوض کند و شرع توانست بعنوان اصول سازماندهنده در جامعه کلیت پیدا کرده و اسلام‌گرایان خواهان اجرای شرع شدند.^{۱۷}

بررسی این نمونه‌ها، اهمیت مطالعه اساسی بر روی این احکام را فوق‌العاده مهم و ضروری می‌کند، به ویژه در موضوع حقوق و مسائل قضائی در مذهب شیعه اما تحقیقات ارزشمندی که از سوی این محققین انجام گرفته، نیاز به مطالعه مهم دیگری دارد، و آن مطالعه، تحقیق و بازنگری موضوع حقوق و مسائل قضائی در چارچوب «احکام اربعه» می‌باشد، احکامی که مربوط به مسائل جمعی جامعه و با هماهنگی و اجرای دسته جمعی همه افراد عملی می‌گردند. بنابر این احکامی که دسته جمعی و همگانی هستند، اجرای هماهنگ آنها نیز نیاز به رهبری مذهبی دارد و این رهبری در شیعه بنا بر تعریف، با امام زنده و حاضر می‌باشد. از آنجائی که امامان معصوم شیعه خود محور و ستون پایه اصلی مذهب شیعه محسوب میشوند، همه امور اعتقادی شیعه روی شخص امامان معصوم متمرکز بوده و این مذهب بدون ستون پایه امام مفهومی پیدا نمی‌کند. به عبارت دیگر شیعه امامیه بدون محوریت امام، موجودیت خود را از دست می‌دهد، بدین صورت در غیاب امامان تاریخی، مسائل مهم و حیاتی جامعه همچون مسئله حقوقی یا امور قضائی مشکل ساز و غیر قابل اجرا می‌گردند.

بنابر این، لازم است مطالعه جامع و دقیقی را با استفاده از منابع اولیه و منابع ثانویه مجموعه ای از نظریه‌ها، چالشها و راهکارها، فتاوی مراجع بزرگ قدیم و جدید مورد توجه داده و

17 - BOTIVEAU Bernard, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes, Mutations des systèmes juridiques du Moyen-Orient*, Karthala, 1993, p. 27, 35.

بویژه نقدها و برداشتهای دانشمندان غربی را در موضوع حدود در حقوق و مسائل قضائی شیعه، در چارچوب احکام اربعه پی گرفته و حرف جدیدی را ارائه دهیم. اولین پرسشی که این مطالعه باید پاسخ برایش بجوید این است: اگر قضاوت در خدمت قدرت حاکم قرار گرفت، حقوق انسان که شامل حقوق شهروند، بعنوان عضو جامعه جهانی است حقوقش قربانی نمی شود؟ اگر قضاوت بخواهد در خدمت بر خورداری انسان ها از حقوقشان قرار بگیرد، لاجرم باید تابع اصول راهنما حقوق ذاتی انسان باشد زیرا از خود بیگانه شدن امر قضاوت توسط قدرت حاکم و در خدمت در آوردن قاضی در این امر حقوقی، سبب از بین رفتن حقوق و موجب از بین رفتن اصول راهنمای حقوق می گردد. چگونه می توان به معنی واقعی کلمه قاضی بود و از حقوق و اصول راهنمای قضاوت غفلت کرد؟

با این مقدمه، در ادامه مطالعه به بخش دوم از احکام اربعه و به موضوع حدود می پردازیم و ابتدا به این پرسش که آیا اساساً، منشأ قانون، خداست یا انسان؟ می پردازیم.

منشاء قانون، خدا و وحی است یا انسان و عقل ؟

ملاک مؤمنان برای زندگی، دین است، دینی که به اعتقاد مؤمنین تمامی حق و حقیقت را شامل می می شود و احکام دینی وسیله برای رسیدن به آن حقیقت است، علت ناباوران به قوانین دینی برای زندگی، عقل محدود انسانی است، عقلی که بستگی دارد به فرض های گذشته و پیشین و محدودیتهایی که خود بر خویشتن هموار کرده است تا تکیه گاهی بر آن پایدار بماند و با آگاهی به آغاز هائی که بر گزیده، در سپهر اندیشه، سر گردان و پراکنده نگردد. در رفتار خود قراری داشته باشد و به خیالبافی نیفتد. دین های توحیدی مدعی اند که منادی حقیقت و بلکه تمامی حقیقتند و چون مؤمن می پندارد که تمام حقیقت رابیان می کنند مانع رشد و به روز شدن مفهوم حقیقت و سیر تاریخی و فرهنگی آند و آنرا در چهارچوب عقیدتی پیش ساخته ای نگه می دارند.

منشأ قانون الهی مؤمنان وحی و منشأ قانون بشری بناچار عقل است، عقلی که به معنای عام کلمه، نقطه عزیمت و تکیه اش بر آن عقلی است که قانون می سازد. عقل آزاد انسانی که سر شار از کمبودها و ناتوانی های طبیعی فکری است در سنجش از پاره ای از مفاهیم فقهی در این راستا از این منزلگاه فراتر رفته و بعنوان انسان جهان امروز با همان نقطه عزیمت عقل انسانی که خود را بنیانگذار و صاحب حق می داند، در حقوق تأمل کرده و به این نتیجه رسیده است که حقوق انسان جهانشمول است و عمل به این حقوق سبب رشد او می شود و نه غفلت از آن؟

بررسی ما در این مطالعه پرداختن به منشأ قوانین الهی و ریزه کاری های حقوقی فقه یا بر رسی علمی مقوله فقه و جزای اسلامی نیست زیرا موضوع حقوق اسلامی همراه با دوره ها و تحولات مختلفی که داشته است، خود داستانهای بسیار مفصل، پر تناقض و گسترده ای

داشته که همواره و پیوسته مورد بحث مدعیان آن بوده است و در حوصله این مطالعه و بررسی نیست. آنچه مورد توجه این تحقیق است همانا : پژوهشی در احکام حدود (مجازاتهای) فقهی است که به نظر می رسد ظالمانه و غیر عقلانی است، از قتل و کشتار، سنگسار، که به سر به نیست کردن انسان منتهی می شود گرفته تا خشونت‌های بی رحمانه ای مانند قطع دست و پا و یا چشم در آوردن و غیره، قوانینی که محرومیت انسان از زندگی را به دنبال دارد. تلاش می کنیم در این مطالعه، پاسخهایی را برای چند سؤال اساسی زیر بیابیم:

- چرا در اسلام، اعدام و سنگسار می کنند و چرا دست و پا را می برند؟
 - در شیعه و در دوران غیبت چرا این حدود هنوز اجرا می شوند؟
 - دستورات قرآن در این باره چه میگوید؟
 - آیا قوانین شرع امروز، قوانین دوره جاهلیت و یا قوانین مأخوذ از فقه یهودی نیستند که به اسلام به ارث رسیده است؟
 - آیا محمد، پیامبر، در زمان خود چنین کارهایی را کرده است؟ جانشینان او یا امامان چگونه؟
 - در دوران بعد از محمد و در دوران غیبت امامان، فقهای جانبدار در این باره چه گفته و چه کرده اند؟
 - روند اعمال حدود در دوران غیبت چه سمت و سوئی را طی کرده، رو به خشونت بیشتر یا رو آرامش داشته است؟
 - موافقین اجرای حدود چه کسانی بودند، چه گفته و چه از خود باقی گذاشته اند؟
 - مخالفین اجرای حدود چه کسانی بودند و چه گفته اند؟
 - نظرات دیگر کدامند و چه می گویند؟
- اما قبل از پیگیری، برای درک بهتر و پاسخ به این سئوالات، ابتدا باید نگاهی به فقه که پدید آورنده این احکام بوده اند بیاندازیم :

فقه و قوانین فقهی

فقه چیست؟ قوانین فقه چگونه قوانینی است؟ درک مفهوم و کاربرد قوانین شریعت در اسلام، بدون آگاهی اجمالی و فهم از کلیات «فقه» و شناخت آن امکان پذیر نیست. «فقه» به صفت فهم و دانش حقوقی، بطور خاص به معنای فهم احکام شرع در دین است و قوانین حقوق، قوانین قضاوت و رویه قضائی، در حقیقت بخشی از احکام فقه است که دامنه آن گسترده در احکام قرآنی، از عبادات، معاملات، قوانین جزائی مانند حدود، احوالات شخصی مانند ازدواج، طلاق، ارث و غیره گرفته تا اخلاق، آداب و رفتار و همه رفتار آدمی را در بر می گیرد. فقه، فهم و تفسیر و تمیز همه این احکام و چگونگی بکار بستن هر یک از آنهاست.

فقه اسلامی از همان قرون اولیه صورتی خاص به خود گرفت و به تعبیر فقیهان، فصول و کتابهای آن نظمی خاص یافت، بی گمان در ابتدای نیمه قرن اول هجری و به گمانی در دومین نیمه آن قرن، طریقه جمع آوری این نوشته ها و تالیف آنها به وضعی که در قرون بعدی پیدا شده و تا عصر حاضر ادامه یافته، نبوده است. لفظ فقه که معنی لغوی و عرفی آن در صدر اسلام به معنی "مطلق فهم" یا بصیرت در دین تعریف شده بود، بنا بر تحول اصطلاحی فقیهان به عبارت دیگری یعنی به "علم باحکام شرعی فرعی" تبدیل و شهرت یافت.^{۱۸} پس باید گفت اعتبار فقه از عنوانی که این فن با تحولات و تغییراتی که در طول زمان به خود گرفته، مورد بحث و فحص است.

۱۸- محمود شهابی، ادوار فقه، صص ۲۸-۳۴

خدا آئینی را برای شما تشریح کرد تا بشر با بکار بستن آن دین را برپا دارد.^{۱۹} شرع به معنی راه و فقه بمعنی علم شریعت و شناختن راهی است که خدا نشان داده تا انسان با پیمودن آن راه و عمل به آن شریعت به رستگاری برسد. بنابر قرآن، تکلیف انسان عمل کردن به حقی است که آن حق ذاتی حیات انسان ها است. اما بنابر فقه، به نظر می رسد، شرع تکلیف مستقل از حق است و بنا بر ولایت فقه یا ولایت فقیه. بحث بر سر حق یا باطل نیست، بحث بر سر انجام تکالیف است. تکالیف نیز اطاعت از اوامر و نواهی «ولی امر» یا فقیه است. در فقه، حقوق انسان در تاریکی و ابهام قراردارند و رابطه تکلیف با حق نیز مبهم و جای سئوالات زیادی است.

علم فقه، مانند علم کلام، علم تفسیر، علم سیره، علم حدیث، علم روایتها و ... دانشی دینی است با این ویژگی که این علم مجموعه ای از تکالیف و انجام وظایف است. پایه های چهارگانه آن، کتاب، سنت، اجماع، قیاس (در فقه سنی)، یا عقل (در فقه شیعه) است که از یقین و ایمان آمده و عقل میتواند بنا به روش هایی که آن باور و ایمان برایش معین کرده پاسخ مقدر پرسش های فقهی خود را بجوید. از این نظر گاه نیز، کار عقل در خدمت اثبات یا توجیه پدیده ای فراتر از ایمان است.^{۲۰}

در زمینه های مختلف حقوقی، یک سلسله قوانین و احکام در فقه آمده است که از منابع اخذ می شوند، از منابع چهار گانه فوق الذکر پیروی میکنند. مهم ترین منبع و سنگ بنای این دستگاه که در اساس تغییر نا پذیر است، علی الأصول باید قرآن و سنت باشد، قرآن و سنتی که بنا بر برخی از مکاتب، انسان حد اکثر می تواند بعضی از اجزاء اصل آنرا، آنهم به روش های معین تفسیر کند، زیرا خدا و پیامبرش این احکام را معین کرده اند و مؤمنین حق تغییر آنها را ندارند.

۱۹- سوره شوری، آیه ۱۳

۲۰- شاهرخ مسکوب (م. کوهیار)، بررسی عقلانی حق، قانون و عدالت در اسلام، انتشارات

خاوران، صص ۴۶-۴۷

در نظر مؤمنین سنتی که به قوانین و به احکام فقهی دین اعتقاد دارند، قانون هائی که جایگزین قوانین خدا در آیند، حقانیت ندارند. مثلاً در جرائم کیفری، خداوند احکام قتل و دزدی یا زنا را در قرآن معلوم کرده است. مؤمن چگونه میتواند با وجود حدود (مجازاتهای) شرعی معین شده «الهی»، مجازات های قانونی دیگری را بپذیرد؟

سؤال می شود آیا این مؤمنین می دانند حدود، حد اکثر مجازات ها هستند و قضاوت باید تابع اصول راهنما و نه ناقض آن اصول باشند؟ و اصول راهنمای قرآن نمی تواند ناقض حقوق انسان و مخالف حق حیات او باشد؟

اما سر انجام حاصل این دوگانگی بین قوانینی که منشأ بشری دارند و احکام ثابت فقهی که فقیهان مدعی اند منشأ الهی دارند و در مواردی بسیار فاقد برابری و هماهنگی با یکدیگر می باشند، چه می شود؟ نه این قوانین شرع تغییر پذیرند و نه آن علم و عقل بشر توقف پذیر است، بنابر این فقه باید قوانین ثابت دین را بر اساس استنباطی که از علم جامد بدست میآید بر جامعه خود تبیین و تفسیر کند، بویژه در دوران غیبت، دوره ای که بنیانگزاران این دین، پیامبر و امام معصوم وجود ندارد و این قوانین پیوسته در تغییر و در پیوندی ناگسستنی با دنیای غیر مسلمان نیز قرار گرفته اند. فقه از حل این دوگانگی عاجز مانده است، دوگانگی که خود فقه یکی از سرچشمه های عمده بحران های حقوقی و قانونی امروز در کشور های اسلامی شده است.

از این فقه باید پرسید: اگر خدا یگانه و مطلق و کلام خدا نیز حقیقت مطلق است و باید آن را پذیرفت و اگر قرآن کلام او و وحی او به محمد پیامبر اوست و هر تعقلی بر پایه ایمان به خداوند و حقیقت مطلق بودن کلام او میتواند بعمل آید، مطلق را باید به تمام و کمال پذیرفت، تعقلی که نه تنها ایمان به اصل به وجود می آید، بلکه ایمان خود شالوده و سازمان دهنده عقل است، عقلی که در خدمت ایمان است و عقل پس از پذیرش احکام می تواند در «چگونگی» آنها استدلال و جدل کند.^{۲۱}

۲۱- همان بررسی عقلانی، صص ۷۳-۷۴

پس این انسان مسئول، صاحب عقل و شعور برای تصمیم در باره سرنوشت خویش چه اختیاری دارد؟

و باز باید پرسید اگر، قانونگذار خداست و نه انسان و چون قانون از سوی خدا نازل شده بنا براین، «حکم» حکم خدا بر بندگان است و قاعده یا پیمانی هم میان آدمیان با خدا بسته نشده است و آزادی و اختیار انسان در برابر قانونگذار که خدا باشد، اجرای قانون خدا، به دلیل اینکه قانون خدا کامل، تغییر ناپذیر و ابدی و از عالم بالا فرو فرستاده شده، بنا براین بیرون از دسترس عقل بشری و فراتر از چون و چرای انسان و اجرای آن نیز پیروی از اراده و خواست خدا و وظیفه هر ایمان آورنده ای است.^{۲۲}

آیا کسی که در برابر قوانین از پیش ساخته و پرداخته قرار میگیرد جایی برای تعقل و تفکربرایش باقی می ماند؟

خدا حق است. تدوین و بیان حق، عمل به قوانینی است که از جانب صاحب حق می آید. بنا براین خدا قانونگذاری است که خود حق را به صورت قانون تحقق میبخشد. در احکام و آداب و روشهای عبادات مانند نماز، روزه، حج و... خدا خود مقرر کرده که بندگان او را چگونه بپرستند. اما در مورد جرائم همچون: قتل، زنا، دزدی، عقود یا مقررات امور اجتماعی که آثارشان در جامعه و به اجتماع عموم بر می گردد، مسئولیت به بشر واگذاشته شده است

قرآن در آیه ۱۳ سوره شوری می گوید: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ.»

«از [احکام] دین آنچه را که به نوح در باره آن سفارش کرد برای شما تشریح کرد و آنچه را به تو وحی کردیم و آنچه را که در باره آن به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش نمودیم که دین را برپا دارید و در آن تفرقه اندازی مکنید بر مشرکان آنچه که ایشان را به سوی آن

۲۲ - نگاه کنید به ملا محمد مجلسی، حق الیقین، انتشارات علمی، ۱۳۳۴ ش، ص ۳۵

فرا می‌خوانی گران می‌آید خدا هر که را بخواهد به سوی خود برمی‌گزیند و هر که را که از در توبه درآید به سوی خود راه می‌نماید.»

آنچه به نوح و ابراهیم و موسی و عیسی داد شد، به محمد داده شده و در محمد سرانجام دین به کمال خود رسید: «الیوم اکملت لکم دینکم.» «امروز دین شما را برایتان کامل کردم.»

۲۳

با این منطق دنیا دارای روندی روحانی با نوعی تکامل معنوی و مقدس است، از آدم تا خاتم الانبیاء دین بتدریج در مرحله‌های معین با آمدن هر پیامبری گامی تازه برداشته و همپای آن بشریت به رستگاری نزدیکتر شده و تاریخ در سیری عمودی هر بار انسان را برتر و بالا تر می‌کشد. اما پس از پیامبر اسلام سیر تاریخ افقی شده و دین کامل می‌گردد و از برکت آن انسان به جایی رسیده که «به جز خدا نبیند». روح یا حقیقت زمان در پیغمبر آخر الزمان به نهایت و کمال خود می‌رسد.

تناقضی که در کار دیده می‌شود، گویای این واقعیت است که قوانین الهی تغییرناپذیر و حق مطلقند، اما اگر انسانهای آزاد با عقل نسبی‌شان در برابر عقل آزاد و مطلق خدایی، با برخی از این قوانین الهی موافق نشوند و به هر دلیلی با عقل ناقص و سلیقه خودشان قوانین دیگری وضع کردند، بدعتی را با پروردگزار ساخته‌اند؟ و با اصول اولیه در چالش نخواهند بود؟

علیرغم منسوخ شدن بسیاری از احکام در طول زمان، اما هنوز برخی از فقها بر اجرای آن احکام فقه اولیه اصرار می‌ورزند. حکم جهاد، اجرای حدود، قصاص و قواعد مالیاتی چون جزیه و خمس و زکات و مانند اینها هم چنان برقرارند. این فقهای سنتی تغییر این احکام را دخالت در قانون خدا و آنرا بدعت با او می‌دانند و می‌گویند این قوانین در برابر قوانینی که دخترانشان را زنده بگور می‌کردند و یا در جنگهای تمام‌نشدنی در برابر خونخواهی

یک فرد، یک قبیله را می کشتند،^{۲۴} این احکام در تبیین امروز در قیاس با عرف آن زمان، بسی پیشرفته می باشند.

پاره ای از رسوم، عرف و عادات جاهلیت لغو گردیده، اما بسیاری از آنها با تغییراتی، به صورت احکام در اسلام راه یافته و مانده گار شدند.^{۲۵} پژوهشگران می نویسند جاهلیت در تاریخ عرب به پیش از اسلام منحصر نماند و مظاهر و مصادیق فراوانی از آن پس از اسلام هم وجود داشت، ابن تیمیّه (۷۲۸/۱۳۲۸) جاهلیت در دوره اسلامی را، در مقابل جاهلیت مطلق، جاهلیت مقید (محدود) خوانده است.^{۲۶} در دوره های پیش از اسلام، خداوندان قدرت از واقعیت های اجتماعی موجود، عرف و عادات و سنت می ساختند و بعنوان قواعد و مقررات عرفی برای حفظ نظام زندگی خود در پاسخ به نیاز های معین زمان و برای سامان دادن روابط اجتماعی خود، از آن عرف و عادات استفاده می کردند، به تدریج که روابط و واقعیت های اجتماعی دگرگون می شد، عرف و عادات نیز تغییر می کرد و با خواست های جامعه سازگار می شد. با بسته بودن نظام های اجتماعی، این رسوم و عرف و عادات و سنت ها به خود لباس دین و مرام می پوشید.

برخی از فقها با بهره گیری از «فطرت انسان» مدعی اند که قوانین اسلام مبتنی بر فطرت (سرشت و طبیعت) آدمی آمده است، از این رو اجرای این قوانین، پاسداری از فطرت و

۲۴ - در رسوم جاهلیت از جمله در تفسیر میزان ذیل آیه ۳۳ سوره اسراء چنین آمده است: الدرالمثور از بیهقی نقل کرده که او در سنن خود از زید بن اسلم روایت کرده که گفت: مردم را در جاهلیت رسم چنین بود که اگر مردی از یک فامیلی کسی را می کشت از آن قوم و قبیله راضی نمی شدند، مگر بعد از آنکه یکی از بزرگان و رؤسای ایشان را بکشند، البته این در صورتی بود که قاتل خودش از رؤساء نباشد. ترجمه میزان، ج ۱۳، ص: ۱۳۸

۲۵ - جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، بغداد، الجزء الخامس، فصل فی الفقه الجاهلی

۲۶ - ابن تیمیّه، اقتضاء الصراط المستقیم مخالفه اصحاب الجحیم، ج ۱، ص ۶۹-۷۹

جلوگیری از تجاوز به فطرت و آفریننده این فطرت، یعنی خدا است. به همین علت، بعضی از جرائم مستوجب اجرای «حدود» می باشد یعنی باید مجازات مقرر شده اجرا شوند و با تشخیص قاضی یا با سازش طرفین دعوا، قابل بخشش نیست زیرا این جرائم جزء حقوق انسان و حق الناس نیست تا آدمی بتواند از آن بگذرد، بلکه «حق الله» است و آدمی نمیتواند حق خدا را ببخشد. بنابر این تجاوز از «حدود» نه فقط جرمی علیه اشخاص بلکه تجاوز به فطرت یعنی دست اندازی به آفرینش و نظام خلقت خدایی است، قوانین مربوط به جرائم نه فقط برای پایداری نظم اجتماعی بلکه برای حفظ و پاسداری از نظام خلقت نیز می باشد.^{۲۷}

۲۷ - همان بررسی عقلانی، ص ۷۶

احکام فقه و تقسیمات آن

احکام فقه، احکام در برگیرنده فروع دین و روش عمل به آنها است. این دستورهای عملی را مشتمل کرده اند بر اطاعت بر انجام یا ترک از دستورات الهی، انجام این احکام را وظائفی دانسته اند بر مکلف، نسبت به برنامه های عملی اسلام، وظیفه مکلف رعایت شعائر و اعمالی مانند خواندن نماز و پرداخت زکات و پرهیز از دروغ و سرقت و غیره می باشد و افرادی که دارای شرایط بلوغ، عقل، و توان باشند مکلف نامیده و ملزم به تکالیف خواهند بود، فردعاقل و بالغ که قادر به انجام وظایف شرعی باشد، در مقابل امرا و نهی های الهی مسئولیت دارد و در صورت سرپیچی از آنها، مطابق شرع، مستوجب عذاب خواهد بود. در یک تقسیم بندی کلی، احکام دینی را به دودسته تقسیم کرده اند:

۱- احکام تکلیفی و

۲- احکام وضعی

دسته اول: احکامی هستند که وظیفه و اعمال و رفتار انسان مکلف را در برابر این تکالیف مشخص میکنند، سلسله اعمالی مانند واجب بودن خواندن نماز و یا حرام بودن ظلم و ستمگری و ... از این دسته اند.

دسته دوم: احکامی هستند که وضعیت اشیاء را در ارتباط با اعمال انسان مشخص میکند، مثل حلال بودن گوشت کبوتر، حرام بودن مال غصبی، پاک و نجس بودن برخی از اشیاء در برابر برخی دیگر.

احکام تکلیفی نیز خود به انواع مختلف تقسیم می شوند که عبارتند از:

۱- احکام واجب، احکامی عملی هستند که انجامشان واجب و ترک آنها گناه دارد؛ مانند خواندن نماز که خود این احکام نیز به اعتبار فاعل آنها دو نوع هستند: یکی واجب عینی و دیگری واجب کفائی. واجب عینی احکامی هستند که انجام آنها بر هر فرد مسلمان واجب است مانند نماز، روزه، حج و زکات. ولی واجب کفائی احکامی هستند که اگر عده ای از مسلمین آنها را انجام بدهند از عهده دیگران ساقط است. مانند دفن و کفن میت، نماز میت، امر به معروف و نهی از منکر.

۲- احکام حرام، اعمالی هستند که ترک آنها واجب و انجامشان گناه و عذاب دارد، مانند دروغ گفتن.

۳- احکام مستحب، اعمالی هستند که انجامشان مطلوب یعنی ثواب دارد ولی ترک آن گناه و عذاب ندارد، مانند خواندن نمازهای نافله از جمله نافله شب یا روزه گرفتن در برخی مناسبتها و ایام سعد مشخص شده.

۴- احکام مکروه، اعمالی هستند که ترک آنها مطلوب است و ثواب دارد و انجامش نا مطلوب است ولی گناه و عذاب ندارد، مانند پوشیدن لباس سیاه موقع نماز.

۵- احکام مباح، اعمالی هستند که انجام و ترک آنها مساوی است یعنی نه عذابی دارد و نه ثواب، مانند همه اعمال و رفتارهای طبیعی انسان مثل خوردن و آشامیدن و خوابیدن که زیانمند نباشند و...

فقهای شیعه این تقسیم بندی فقهی احکام را بصورت یک تخصص در آورده اند که روی آنها فراوان نوشته و می نویسند و در کتب فقهی آنها را به چهار نوع تقسیم کرده اند که عبارتند از:

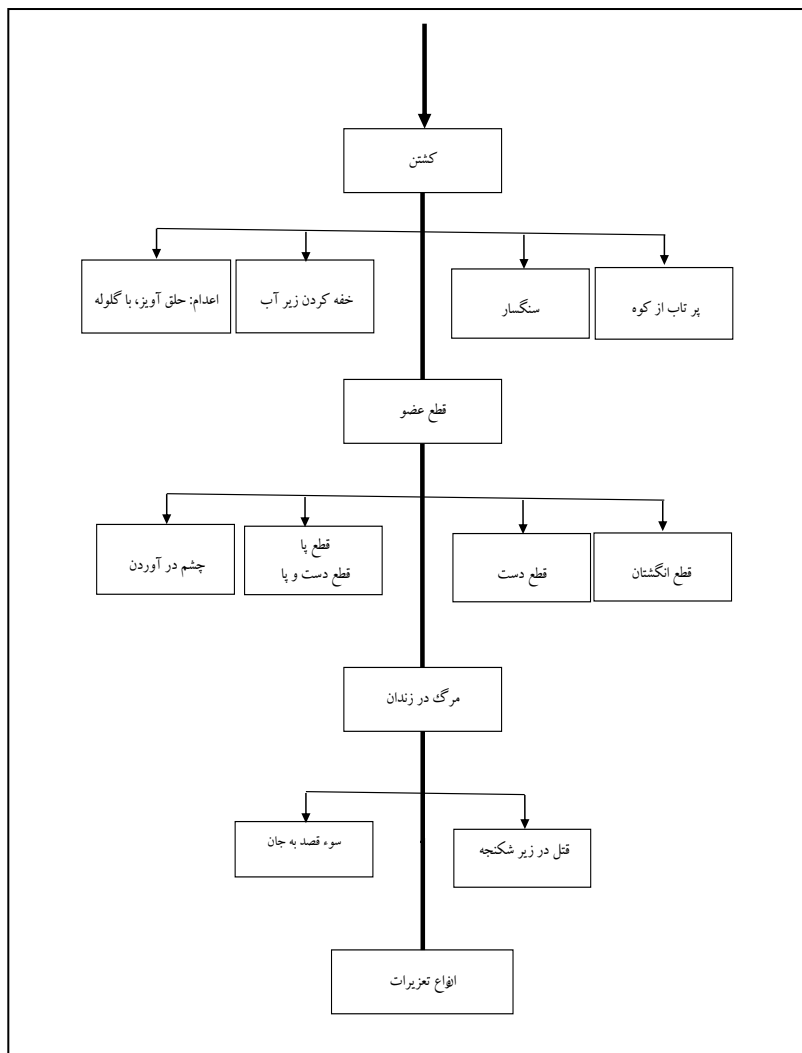
۱- عبادات، ۲- عقود و پیمانها، ۳- ایقاعات ۴- رفتارها یا اعمال فردی و قوانین اجتماعی زندگی.

به غیر از عبادات، بقیه این احکام همه جنبه حقوق اجتماعی به خود می گیرند. از دیدگاه فقهای شیعه ادامه حکومت پیامبران و ائمه، در دوران غیبت امام عصر، با به اجرا گذاشتن

این احکام پدید خواهد آمد و جهان بر این اساس پراز عدل و داد خواهد شد. از دید این فقها انجام احکام عبادی و قوانین الهی برای مؤمنین تکلیف نامیده میشود چون انسان ها موجودی تکلیف پذیر هستند، عمل به تکالیف الهی در هر شرایطی ممکن است و انسان باید به احکام الهی عمل کند.

برخی از احکام فقهی چون: مالکیت، بیع، مزارعه، اجاره، جعاله، ودیعه، ارث، یا حقوق مدنی (حمایت از محجور و غیر محجور)، عقود، ازدواج، نکاح، طلاق، مهر، نشوز، شقاق، نفقه، رضاعت (شیر دادن کودک)، عده،ظهار، ایلاء، لعان و فراوان احکام دیگر از این دست که انبوهی از رسالات عملیه همراه با تفاسیر دارند که نه در بضاعت فقهی من هستند و نه نیازی به تحقیق دارند و موضوع مورد مطالعه ما هم نیستند. همه آنچه بسیار حیاتی یعنی با زندگی روزمره انسان امروز ربط پیدا می کنند و باید مورد مطالعه و بررسی جدی قرار گیرند، مجازات های فقهی مقرر توسط فقه و سنجدن آنها به حق حیات و نسبت آنها به اخلاق باید موضوع تحقیق جدی قرار گیرند، مجازاتهایی که به عنوان حقوق جزائی احکام فقه در دوران غیبت «حدود نام گرفته و اجرای آنها هنوز در بسیاری از سرزمینها رایج است.

جرائم و مجازاتِ حدود در فقه شیعه



حدود و احکام منتهی به قتل و محرومیت انسان از حیات

حد در زبان عربی به معنی منع و باز داشتن است، در لغت به معنی مرز میان دو چیز، عقوبت، جدا کردن چیزی از چیز دیگر، باز داشتن و پایان هر چیز است، حد در اصطلاح فقه عبارت از مجازات‌هایی است که در شرع برای بعضی از گناهان معین شده است. تعریف محقق حلی از حد عبارت است از: «هر چیزی که دارای مجازات معین باشد، حد نامیده می‌شود و آنچه این چنین نباشد (مجازات معین نداشته باشد) تعزیر است.^{۲۸}

حد، اندازه معنی نمیدهد، بلکه حد آغاز تا پایان است، حد، حد اکثری را تعیین میکند که از آن نباید بیشتر کرد. اما کمتر از آن می‌توان کرد. آیات قرآن در باره مجازات‌ها، بر جواز کم تر و ممنوعیت بیشتر صراحت دارند.

در شرع، حد عبارت است از کیفری که برای برخی از گناهان در قوانین اسلامی تعیین شده است. در اصطلاح فقهی، مراد از حدود مجازات‌های بدنی با اندازه‌های مشخص است که از جانب شرع برای جرائمی خاص تعیین شده است.^{۲۹}

در کتب فقهی، مجازات در مقابل ارتکاب جرم، کیفری است که شرع برای مرتکب جرم در نظر گرفته است. جواز اجرای حدود یا مجازات‌ها در عصر غیبت توسط فقیه جامع الشرایط،

۲۸ - محقق الحلی، جعفر بن الحسن، شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۶۳۱.

۲۹ - دائرةالمعارف تشیع، تهران، نشر مجبی، چاپ اول، ۱۳۸۶ش، ج ۶، ص ۱۱۸.

از جمله مسائل مهم و جنجالی است و با توجه به ویژگی هایی که برای آن شمرده اند، نقش مهمی در تعیین و تقنین قوانین جزایی در دوران غیبت دارد.

موضوع اقامه حدود یا تعطیل آن در زمان غیبت معصومین در فقه امامیه فقها را در جناح های متقابل به صف بندی و ارائه نظریات کاملاً متفاوت در قبال یکدیگر واداشته است.^{۳۰}

بخصوص حدود و تعزیرات در قصاص و دیات اسلامی که بنا بر فقه شیعه از جمله شامل کیفر سنگسار کردن، تازیانه زدن، بریدن انگشتان، بریدن دست، بریدن پا و ... می باشند.

مجازاتهایی که در برخی از کشورهای مسلمان در زمان ما به صورت قتل و اعمال خشونت های بسیار سخت و وحشتناک به اجرا در می آیند و جرائم یا گناهایی که مرتکبانش مستحق این مجازاتها می باشد، عبارتند از :

- ۱ قتل به جرم محاربه،
- ۲ قتل (قصاص) به جرم قتل عمد،
- ۳ قتل به جرم زنا با محارم و زنا به عنف،
- ۴ قتل به جرم ناسزاگویی به معصومین و «مقدسات»،
- ۵ قتل به جرم انجام سحر و جادوگری،
- ۶ قتل به جرم ارتداد (فطری یا ملی)،
- ۷ قتل به جرم سرقت،
- ۸ قتل به جرم لواط،
- ۹ قتل به جرم شراب خواری،

۱۰ و ...

اگر به قوانینی که امروز در برخی از کشورهای اسلامی و بخصوص در جمهوری اسلامی ایران یا در عربستان سعودی یا کشورهای مدعی اجرای شریعت اسلام رایج هستند و بخصوص بصورت قوانین رسمی و لازم الاجرا در آمده اند بنگریم و یا به کتب قانون این کشورها در امر مجازاتها اسلامی که شامل حکم اعدام هستند مراجعه کنیم می بینیم، مثلاً

۳۰- سید مصطفی محقق داماد، قواعد فقه، بخش جزایی، ص ۵۸۲.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، قانونگذاران نظریه «جواز یعنی اجرای حدود در دوران غیبت را پذیرفته اند و با توجه به اینکه قانون این اعمال را جرم می داند و مجازات‌ها، تبعیت از آنها را تا زمان نسخ یا تغییر آن قانون لازم الاجرا می دانند.^{۳۱} در جای خود در بررسی و کندکاو به این قوانین خواهیم پرداخت.

۳۱- تبصره ۲ ماده ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی، الحاقی ۱۳۸۲ش.

حدود در قانون مجازات جمهوری اسلامی ایران

(متون عیناً از کتاب قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۱ گرفته شده)

حد قصاص:

کتاب سوم قصاص، باب اول - حد قصاص نفس، فصل اول - قتل عمد، ماده ۲۰۴، قتل نفس بر سه نوع است: عمد، شبه‌عمد، خطا.

ماده ۲۰۷، هر گاه مسلمانی کشته شود قاتل قصاص (اعدام) می‌شود و معاونت در قتل عمد به سه سال تا ۱۵ سال حبس محکوم می‌شود.

براساس مقررات فقه اسلامی و قانون مجازات جمهوری اسلامی ایران، علیرغم این که قتل ارتكابی عمدی است، مجازات قصاص ثابت نمی‌شود و بر حکم کلی قصاص در قتل عمدی استثنائاتی وارد می‌شود. یکی از استثنائات موجود در راه ثبوت قصاص «رابطه ابوت بین قاتل و مقتول است. یعنی اگر پدری فرزند خود را بکشد به رغم احراز عمدی بودن جنایت، پدر قصاص نخواهد شد، بلکه در اینجا مجازات وی مشتمل بر پرداخت دیه و تعزیر است. این حکم، براساس روایات اسلامی در ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی منصوص شده است.

حد سرقت:

قانون مجازات اسلامی، کتاب اول، فصل چهارم، حد سرقت، ماده ۲۰۱، حد سرقت به شرح زیر است:

الف- در مرتبه‌ی اول قطع چهار انگشت دست راست سارق از انتهای آن به طوری که انگشت شست و کف دست او باقی بماند.

ب- در مرتبه دوم، قطع پای چپ سارق از پایین برآمدگی به نحوی که نصف قدم و مقداری از محل مسح او باقی بماند.

ج- در مرتبه سوم حبس ابد.

د- در مرتبه چهارم اعدام است، ولو سرقت در زندان باشد.

تعریف محاربه و افساد فی الأرض:

بر اساس تعریف قانون مجازات اسلامی هر کس که برای ایجاد رعب و هراس و سلب آزادی و امنیت مردم دست به اسلحه ببرد، محارب و مفسد فی الارض است و میان سلاح سرد (همچون چاقو، قمه، شمشیر، نیزه و...) و سلاح گرم (تفنگ، هفت تیر، مسلسل و...) تفاوتی نیست.

در شرح قوانین کیفری مصوب مجلس شورای اسلامی ایران آمده است: شیخ مفید و گروهی دیگر از فقها، کیفر محارب را تخیری می دانند، ولی شیخ طوسی می گوید: کیفر محارب ترتیبی است. بدین معنا که محارب هرگاه کسی را کشته و مالی را برده باشد، مال از وی پس گرفته می شود و دست و پایش قطع می شود و سپس کشته و به دار آویخته می شود. و هرگاه مالی را ربوده و کسی را نکشته باشد، دست و پای او از راست و چپ قطع می شوند. و هرگاه کسی را زخمی کرده، و مالی نبرده باشد، قصاص عضو می شود و سپس تبعید می گردد. و اگر به برهنه کردن سلاح و ترسانیدن مردم اکتفا کرده باشد، فقط تبعید می شود.^{۳۲}

حد محاربه و افساد فی الأرض:

فصل سوم - حد محاربه و افساد فی الارض، ماده ۱۹۰، حد محاربه و افساد فی الارض یکی از چهار چیز است:

۱- قتل

۲- آویختن به دار

۳۲ - علیرضا فیض، تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، ص ۸۲۲

۳- اول قطع دست راست و سپس پای چپ

۴- نفی بلد

حدزنا:

فصل سوم، ماده ۸۲ حد زنا در موارد زیر قتل است و فرقی بین جوان و غیر جوان و محصن و غیر محصن نیست.

الف - زنا با محارم نسبی

ب - زنا با زن پدر که مجازات آن قتل زانی است.

ج - زنا با غیر مسلمان با زن مسلمان که مجازات آن قتل زانی است.

د - زنا با عفت و اکراه که مجازات آن قتل زانی اکراه کننده است.

سنگسار:

ایران یکی از شش کشوری است که سنگسار را در قوانین جزائی خود گنجانده است، علیرغم این که چنین حکمی در قرآن وجود ندارد، از نگاه فقها، در ایران این حکم به عنوان مجازات و برای افراد متأهلی که با فرد دیگری غیر از همسر خود رابطه جنسی برقرار کنند و این رابطه با شهادت چهار شاهدی که دادگاه آنان را عادل تشخیص دهد یا چهار بار اعتراف فردی که مرتکب این عمل شده، ثابت شود قابل اجراست. اجرای این حکم در ایران همواره با موضع گیری های تند و انتقادی از جانب مجامع بین المللی و حقوق بشر و تلاش فعالان داخلی برای حذف این مجازات از قوانین جاری روبرو بوده است.

حد لواط:

فصل اول، ماده ۱۰۸، تعریف و موجبات حد لواط، وطی انسان مذکر است چه به صورت دخول باشد یا تفخیز.

ماده ۱۰۹ - فاعل و مفعول لواط هر دو محکوم به حد خواهند شد.

ماده ۱۱۰ - حد لواط در صورت دخول قتل است و کیفیت نوع آن در اختیار حاکم شرع است.

در مورد حد لواط مجله فقه ۳۳ به شیخ طوسی در کتاب مبسوط رجوع داده است: کشتن کسی که با مردی لواط کرده و یا به زن اجنبی دخول کرده واجب است. امام میان گردن زدن وی و پرتاب کردن او از کوه و خراب کردن دیوار بر سر او و سنگسار و سوزاندن در آتش، مخیر کرده است.

فصل دوم، ماده ۵۱۳، حد اهانت به مقدسات مذهبی و سوء قصد به مقامات داخلی: هر کس به مقدسات اسلام و یا هر یک از انبیای عظام یا ائمه‌ی طاهرین (ع) یا حضرت صدیقه‌ی طاهره (س) اهانت نماید اگر مضمول حکم سب‌النبی باشد اعدام می‌شود و در غیر این صورت به حبس از یک تا پنج سال محکوم خواهد شد.

حد ارتداد:

از جمله مجازات ارتداد که در قرآن وجود ندارد، مجازات ارتداد در لایحه قانون مجازات جدید از سوی شورای نگهبان تأیید گردید، تصویب کنندگان لایحه جدید با اختصاص ماده ای مستقل به مبحث ارتداد کوشیده اند تا مشکل کمبود قانون برای اعدام مرتدان را از پیش پای قاضیان بردارند و بدین ترتیب مجازات مرگ را برای مرتد در نظر گرفته اند که در ذیل به موارد مربوط به «ارتداد» در لایحه قانون مجازات اسلامی جدید اشاره می‌شود: ۳۴

ماده ۱-۲۲۵: مسلمانی که به طور صریح اظهار و اعلان کند که از دین اسلام خارج شده و کفر را اختیار نموده، مرتد است.

ماده ۳-۲۲۵: مرتد بر دو نوع است: فطری و ملی.

۳۳ - مجله فقه اهل بیت، ج ۳۳، ص ۸۷

۳۴ - کتاب پنجم قانون مجازات اسلامی، تهران، ۱۳۷۵ش، ماده ۲۲۵ - مرکز اسناد حقوق بشر در

ماده ۴-۲۲۵: مرتد فطری کسی است که حداقل یکی از والدین او در حال انعقاد نطفه مسلمان بوده و بعد از بلوغش اظهار اسلام کرده و سپس از اسلام خارج شود.

ماده ۵-۲۲۵: مرتد ملی کسی است که والدین وی در حال انعقاد نطفه غیر مسلمان بوده و بعد از بلوغش به اسلام گرویده و سپس از اسلام خارج و به کفر برگردد.

ماده ۷-۲۲۵: حد مرتد فطری قتل است.

ماده ۸-۲۲۵: حد مرتد ملی قتل است؛ اما بعد از قطعیت حکم تا سه روز ارشاد و توصیه به توبه می شود و چنانکه توبه ننماید، کشته می شود.

حد شراب خواری:

ماده ۱۷۹: هر گاه کسی چند بار شرب مسکر بنماید و بعد از هر بار حد بر او جاری شود در مرتبه سوم کشته می شود.

حد سحر و جادو:

ماده ۱۲-۲۲۵: مسلمانی که کارش سحر و جادو است و آن را در جامعه به عنوان حرفه یا فرقه‌ای ترویج می نماید در حکم مرتد بوده و محکوم به قتل است.

تعزیر:

بند ۴ از اصل ۱۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی تعزیر مجرمین و اجرای حدود را وظیفه قوه قضائیه قرار داده است، در اصل ۴ این قانون نیز مقرر داشته که کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی باید بر اساس موازین اسلامی باشد. در ماده ۱۲ قانون مجازات اسلامی حدود در زمره مجازات‌های مقرر در این قانون بیان شده و تعریف حد نیز در ماده ۱۳ آمده است. (در ضمائم، نگاه کنید به قانون مجازات حدود جمهوری اسلامی مصوب ۱۳۹۲/۰۲/۰۱)

پیشینه حدود^{۳۵}

پیشینه تاریخی حدود به تاریخی بسیار دور و به پیش از اسلام بر می گردد، در آئین یهود (۱۲۰۰ سال قبل از میلاد مسیح)، برخی از مورخان وجود کیفر رجم (سنگسار) برای زناکار را که در فقه یهودیان رایج بوده در اسلام تأیید کرده اند، از پاره ای روایات نیز چنین استفاده می شود که زن زنا کار را برای همیشه در خانه تا هنگام مرگ حبس می کردند و فقط نان و خوراکی در اختیار او می گذاشتند، اما مرد زنا کار را تنها از مجالس خود طرد و شماتت و اذیت و سرزنش می کردند.^{۳۶}

در قدیمی ترین کتب ادیان گذشته که امروزه در اختیار است از اجرای حد رجم به عنوان عقوبت افراد خلاف کار نام برده شده است. بعنوان مثال، در تورات بارها به این عقوبت توجه داد شده، است چنانکه در مورد دختری که قبل از ازدواج زنا کرده باشد چنین آمده است: «... آنگاه دختر را به در خانه ی پدرش آورده و مردمان شهر او را سنگسار نمایند تا جان بدهد چرا که در قوم بنی اسرائیل قباحت ورزیده و زنا کرده است، بدین ترتیب به عقوبت رساندن او، شرارت را در او از بین می برد.^{۳۷}

اجرای حدود برای مرد یا زن زنا کار پیش از اسلام وجود داشت در ادیان الهی و قوانین بشری زنا کاری که آمیزش میان دو جنس مخالف، بی آن که رابطه ازدواج قانونی میان آن

۳۵- برای پیشینه حدود در ادیان رجوع کنید به، احمد فتحی بهنسی، العقوبه فی الفقه الاسلامی، دراسة فقهیه متحرره، از ص ۷۵، مصر ۱۹۵۸

۳۶- محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳هـ، ج ۱۸، ص ۳۵۱

۳۷- کتاب مقدس، ترجمه، ولیم گلن، دارالسلطنه لندن، ۱۲۷۳ ش، سفر لویان، ۲۰: ۱۰ صص ۲۳-

ها وجود داشته باشد، ممنوع بود و معمولاً کیفر سختی برای مرتکبان آن پیش بینی می شد. در تورات زنا از جرایم قبیح به شمار است و که کیفر زنا با زن شوهردار، اعدام است. در سفر لویان، چنین آمده است: «و کسی که با زن غیر، یعنی با زن همسایه خود زنا کند، البته زانی و زانیه کشته می شوند.»^{۳۸} افزون بر آن، زنا با دختر کاهن و زنا با محارم، مجازات شدیدتری مانند سوزاندن در آتش و سنگسار شدن داشت، هرگاه کسی با دختر باکره ای که نامزد دیگری نبود زنا می کرد، باید پنجاه مثقال نقره به پدر دختر می پرداخت و باید با وی ازدواج می کرد و حق نداشت او را تا پایان عمر طلاق دهد.»^{۳۹}

در دین یهود مجازات قاتل همانند مجازات زنا، قتل است و قاتل باید اعدام شود و این حکم صریح تورات است، در کتاب تورات در باب ۲۱، آیه ۲۳ و ۲۴ در باب کسی که قتل انجام داده می گوید: «او قاتل است و قاتل البته کشته شود. و یا در آیه ۳۳ می گوید «زمین را که در آن ساکن هستید ملوث به خون مسازید و زمین را برای خونی که ریخته شود کفاره نمی توان کرد مگر به خون کسی که آن خون را ریخته است.»

اگر در آئین زرتشت (۱۰۰۰ سال قبل از میلاد مسیح) به پیشینه تاریخی حدود نگاه کنیم، به ویژه اگر به حکم زنا و به حکم قتل توجه کنیم و واکنشی که به یک زناکار و به حد جرمی که مرتکب شده بر می خوریم، می بینیم در آموزه های زرتشت این عمل به شدت نکوهش شده و کیفری همچون اعدام را داشته است. در بندهای ۶۵ - ۶۱ از باب «وندادید»، چنین آمده است:

زرتشت از اهوره مزدا پرسید: کیست که تو را به تلخ ترین اندوه دچار میکند؟ کیست که تو را به تلخ ترین درد، دردمند می کند؟

۳۸- سفر تورات مثنی، ۲۳:۲۲-۲۷.

۳۹- همان کتاب مقدس، صص ۲۳-۲۹

اهوره مزدا پاسخ داد: ای (قبیله) سپیتمان زرتشت، چنین کسی که به روسپی گری در پس آشون و ناآشون، مزدا پرست و دیو پرست و نیکوکار می رود. نگاه او یک سوم از سیلاب های روان کوهساران را می خشکاند. نگاه او یک سوم از اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک و یک سوم از گیاهان رویان زرین فام را می پژمراند. نگاه او یک سوم از رستنی هایی را که پوشش زمین است می میراند. نزدیک شدن به او، یک سوم از نیرومندی و توان آشون مرد را می کاهد. ای سپیتمان زرتشت، به راستی من - اهوره مزدا - می گویم چنین آفریدگانی بیش از ماران شیب، بیش از گرگان زوزه کش، بیش از ماده گرگی که به گله شیخون زند، سزاوار کشتن است.^{۴۰}

یا در زمینه قصاص و «جرم قتل» از تحقیقات و بررسی هایی که محققین در تاریخ ایران باستان به عمل آورده اند معلوم می شود که این جرم در اوستا از اهمیت بالایی برخوردار بوده و تصمیم قاتل در ارتکاب جرم و یا تهیه وسیله ارتکاب جرم و نوع قتل ارتکابی، در شدت و ضعف مجازاتها تأثیر به سزایی داشته است. طبق قانون اوستا قاضی مکلف بود در موقع رسیدگی به جرم نکات زیر را برای صدور حکم روشن نماید:

- ۱- جرم از روی قصد و وجدان، ارتکاب شده است یا نه؟
 - ۲- آیا جرم از روی اجبار مرتکب شده یا از روی اختیار؟
 - ۳- آیا این اولین بار است که مجرم مرتکب چنین جرمی شده یا سابقه تکرار جرم را قبلاً داشته است؟
- بعد از این مراحل بود که حکم اعدام در مورد مرتکبین قتل صادر می گشت.

در آئین بودا (۵۰۰ سال قبل از میلاد مسیح)، در آموزه های بودا نیز بر آثار زیان بار زنا تأکید شده است؛ چنان که در ماده ۲۴۶ از سوره آلودگی ها چنین آمده است:

۴۰ - اوستا، جلیل دوست خواه، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۷۰ ش، ج ۲، ص ۸۵۷

آن کس که زندگانی را ویران می کند، دروغ می گوید، آن چه را که در این جهان به او نداده می گیرد. به سوی همسر دیگری می رود، آن کس که خود را به می خواری می سپارد، او در این جهان نیز ریشه خویش را بر می کند.^{۴۱}

زنا در قانون حمورابی نیز در شمار جرایم بوده است. به گونه ای که زن شوهرداری که با مرد بیگانه رابطه جنسی پیدا می کرد، به کیفر غرق شدن در آب محکوم می شده.^{۴۲} زنا به عنف با شرایطی موجب اعدام بود و کسی که با زن پدر خود زنا می کرد، در آتش سوزانده می شد. هم چنین آمیزش جنسی با زن فرزند، در برخی شرایط، غرق کردن زانی در آب و در شرایطی دیگر جریمه نقدی را به دنبال داشت، در ماده ۱۲۹ قانون حمورابی می نویسد:

اگر زن شوهرداری با مرد بیگانه در یک بستر دیده شود، باید دست و پای هر دوی آن ها را بسته و در آب انداخت، مگر این که شوهر، زن خود را بخشیده و مرد بیگانه را مورد عفو قرار دهد. مجازات رابطه جنسی مرد با دختر خود، تبعید وی از شهر او را به دنبال دارد.^{۴۳}

در یونان قدیم (۳۴۸ سال قبل از میلاد مسیح) افلاطون ضمن تقبیح زنا، بر این باور بود که قانون گزار باید محرومیت های شدیدی را برای مرتکبان این جرم پیش بینی کند. وی می گوید: مردی که با زنی جز زن قانونی خود رابطه جنسی برقرار کند از همه امتیازهایی که در شهر متداول است بی نصیب خواهد ماند و نباید این رابطه از نظر همه مردان و زنان شهر پنهان بماند، زیرا چنان مردی در شهر بیگانه ای بیش نخواهد بود.^{۴۴}

۴۱ - راه آیین ذمه پده یا سخنان بودا، ع پاشایی، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۷ ش، صص ۸۳ و ۸۴

۴۲ - محمد آشوری، عدالت کیفری، تهران، گنج دانش، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۱۵

۴۳ - همان، راه آیین صص ۱۱۳ و ۱۱۴

۴۴ - افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه، محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷، چاپ دوم،

جلد ۴، کتاب ۸، صص ۲۲۹۰ و ۲۲۹۱

ارسطو (۳۲۲ سال قبل از میلاد مسیح) نیز بر لزوم به کیفر رساندن زناکار تاکید دارد و می گوید: پس از زناشویی، ارتباط با زن یا مرد دیگری جز آن مرد یا زنی که همسر آدمی است، کاری نکوهیده و زشت است و زناکار باید به تناسب با نوع جرم به مجازات برسد.^{۴۵}

در جاهلیت (پیش از ظهور اسلام) زناى آشکار را حرام ولی زناى پنهان را روا می دانستند. بر اساس گفته مورخان، زنا برای مردان ننگ و زشت به شمار نمی آمد. مردان این عمل زشت را آشکارا انجام می دادند و آن را برای خود افتخار می دانستند، ولی زناى زنان شوهردار، هم کاری زشت و هم دارای کیفر بود. زن شوهردار اگر بدون آگاهی شوهرش این جرم را انجام می داد، به مرگ محکوم می شد و گاه خویشاوندان زنی که با وی زنا شده بود، مرد زناکار را آزار و اذیت می کردند.^{۴۶}

حدودی که در این روزگار در کشورهای اسلامی به اجرا گذاشته می شود، ریشه هایی از نفوذ فقه قدیم و فقه یهود در فقه اسلام دارد، دقت در متون تاریخی در زمینه حدود و جرائمی که منجر به قتل مجرم میگردد، بما نشان می دهد، این احکام ریشه در آداب و سنن پیشینیان یعنی بر گرفته از عرف و عادات بسیار دور در تاریخ دارد، ذیلا چند نمونه را مطالعه می کنیم.

۴۵ - ارسطو، سیاست، ترجمه، حمید عنایت، تهران، نیل، ۱۳۷۷ش، صص ۶۵ و ۶۶

۴۶ - جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب، بغداد، بیروت، مکتبه النهضه و دارالعلم للملایین، ۱۹۷۸، چاپ دوم، ج ۵، صص ۵۴۶-۵۶۰

نفوذ فقه یهود و فقه قدیم عرب در فقه مذاهب اسلام

در نفوذ فقه یهودی و فقه قدیم عرب در اسلام هرالد موتزک (Harald Motzk) می نویسد تاریخ نفوذ فقه یهودی و فقه عرب پیش از اسلام در اسلام در قرن سوم از عراق (به نقل از جوزف شاخت) یا از سوریه (به نقل از کرون)، درست نیست. او می نویسد: نتیجه تحقیقات و مطالعات ما نشان میدهد این نفوذها به قبل از قرن سوم هجری بر میگردد، یعنی به تاریخ اواخر قرن اول هجری (قرن هفتم میلادی) بر می گردد، واقعیت این است که در آن دوره زمانی سلطه قوانین امپراطوری روم یا قوانین یهود به شدت در قوانین آن روز اسلامی در آمیزش بوده اند. آنچه بر ما روشن است این است که سند منشر شده ای در قرن ششم یا هفتم میلادی در شبه جزیره عربستان و یا در مکه در دست نیست تا بتواند ادعای نفوذ فقه یهودی و عرب پیش از اسلام را در قرن سوم هجری ثابت کند.^{۴۷}

نرمن کالدردر تحقیقاتش نتیجه گرفته است که: «فقه اسلامی حاصل یک گفتگوی سازمان یافته جامعه عربی مسلمان در قرن سوم هجری بوده است.»^{۴۸} کالدرد مدعی است بی ثباتی یا تولید قوانین بر اساس شنیده ها و یادداشت های حدیثی بما از مرحله تاریخی دیگری خبر می دهد و تردید بوجود می آورد که در مورد فقه اسلامی آیا واقعا باید به «مصنف» عبد الرزاق باور کرد، به مصنفی که معلوم نیست تألیف آن واقعا به عبد الرزاق بر میگردد یا نه؟ و آیا این فقه به قرن دوم هجری بر نمی گردد؟^{۴۹}

47- Harald Motzk, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools* (Islamic History and Civilization), Brill, 2001, p. 15.

48 CALDER N., *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford, 1993, p. 244.

49- Harald Motzk, *The Origins...* op. cit., pp.16-17.

موضوع توسعه تاریخی فقه اسلامی در مکه، از شروع تا پیدایش قوانین کلاسیک فقهی بر منبع مطمئن و صحیح بنا گشته اند. در مکه ابتدا فقه حاصل تلاشهای حقوقی و فعالیتهای آموزشی عبد الله ابن عباس بود. این فقه، یک عنوان برای یک شخص و یا یک بنیاد ساختگی قدرت از فقهای مکه، آن طور که جوزف شاخت عنوان می کند نبود^{۵۰} زیرا عبدالله ابن عباس در مکه معلم شاگردانی بود که بعداً از فقهای معروف شدند، فقهای همچون عطا ابن ابی رباح، مجاهد، اکریما و یا ابن ابی ملیکا.

توجه به زندگی، پنداشت ها و بازی های سیاسی معاویه، خلیفه ابن عباس، به خصوص در آنچه بر سر علی ابن ابی طالب در مدینه آورد و یا آنچه در به بازی گرفتن ترک خلافت ابن ابی زبیر کرد باید دقت کرد.^{۵۱} در این خصوص توجه به حوادث تاریخ آخر ثلث سوم قرن هفتم میلادی بسیار اهمیت دارد.

در مورد نفوذ پارسها، یهودیان و مسیحیان در حدود مقرر در فقه مذاهب اسلام، ایگناز گلدزیهر (GOLDZIER I.) در جزوه ای بنام «نفوذ پارسها در اسلام» می نویسد هر چه بیشتر در اسناد قدیمی بصورت انتقادی مطالعه می کنیم و هر چه عمیق تر روی آنها دقت می کنیم، بیشتر متوجه می شویم که این احادیث هستند که در کنار قرآن مورد استناد مسلمانان قرار گرفته اند، احادیثی که خودشان با یک دیگر نیز بر خورد و بعضاً در تقابل با هم قرار می گیرند. هر چه بیشتر به ویژه به احادیث متواتر نگاه کنیم می بینیم «اسلام در عمل، از قرن دوم هجری، در متدلثی، پایه عمل خود را بر احادیث بنا کرده است.^{۵۲} عملکرد سیاسی مذهبی بنابر این احادیث، گویای وضعیتی است که محمد در آن بوده است. این وضعیت حاصل نفوذ عوامل خارجی بوده که نقش بسیار مهمی در شکل گیری اسلام داشته

50- SCHACHT Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, King Saud University, 1987, p. 249.

51- Harald Motzk, *The Origins...* op. cit., pp. 278-293.

52- GOLDZIER, *op. cit.*, pp. 163-167.

است. نفوذ مثبت یا منفی پارسها، یهودیان و مسیحیان نه تنها در قرون اول بعد از اسلام، بلکه قبل از آن بر روی خود محمد نیز تاثیر گزار بوده است.^{۵۳} در واقع آنچه از فقه های یهودیان اخذ می شده، روایت می گشته و به پیامبر نسبت داده می شده است

ایگناز گلدزیهر، هم نظر با برگ اشتراسه (Bergstrasse) در موضوع فقه و حقوق اسلامی میگوید: «فقه و قضاوت از قرآن گرفته نشده است، بلکه از «رأی ساخته شده است. او می نویسد، «مالکی از کتاب موتا در این زمینه بهره گرفته است ... و فقه اسلامی ابتدا با رأی توسعه یافت و نه با قرآن و سنت. او در مقاله ای تحت عنوان «فقه منتشر شده در دایره المعارف اسلامی می نویسد: «در دوران قدیم توسعه اسلام متصدیان مذهب نقش خود را به امور اداری قضایی واگذار کردند و اداره امور مذهب در اکثر اوقات با تمرین و استفاده از «رأی» به قبل از اسلام برگشت. گلدزیهر مانند دانشمندان دیگر همچون «زاخو»، «فن کرمر» یا «اسنوک هرگرونزه نقطه شروع کار خود را بر روی دکترین اصولی که در قرن سوم هجری (نهم میلادی) بدست آمده بود، نگذاشت، بلکه بنای کار خود را بر رویارویی بین اهل سنت و اهل رأی نهاد که فضای جدید نیمه دوم قرن دوم هجری (هشتم میلادی) را بوجود آورده بود.

گلدزیهر پیش از این، فرضیه نفوذ قانون روم و نفوذ قوانین ابری یهود در حقوق اسلام را ارائه داده بود. او می نویسد: «بنا بر نظریه ها، این واقعیت که حقوق اسلامی در قرن اول هجری بوسیله فقهای آن دوره و براساس عرف و عادات گذشته مدینه و قواعد قرآن و سنت بنا نهاده شده با نفوذ حقوق روم در آن زمان در فضای شهر مدینه غیر واقعی و در تناقض بوده است.^{۵۴}

جوزف شاخت (SCHACHT Joseph) : که بیشترین تحقیق را در باره حقوق اسلامی انجام داده می نویسد: قوانین قضایی محمد، همان قوانین صحرا نشینان است، در آن

53- *Ibid.*, p. 168.

54 - GOLDZIHHER, *op. cit.*, pp. 60, 74-75.

زمان مکه مرکز تجارت بود و محمد از تمدن های آن روز بی خبر نبود، اما موضوع حقوق و جرائم همچون قبل از اسلام، بصورت طایفه ای انجام می گرفت، این حقوق و جرائم، مذهب محور نبود. مطابق رسوم، شاکی باید شاهد می آورد و وثیقه می گذاشت و دعوا ها حل و فصل می گردید، واژه های حقوقی رفته رفته بصورت ارگانیک مسیری مذهبی پیدا کرد و بعد از محمد، در دهه اول حکومت عباسی بود که قوانین اسلام رسمی و شرعی گشتند.^{۵۵}

جوزف شاخسخت می نویسد: «در رابطه با موجودیت حقوق اسلامی، بطور خاص نفوذ حقوق یهودی به ویژه در زمینه فرهنگ مذهبی دیده می شود. در نیمه قرن دوم هجری از اصلاحات قضایی دوره ساسانیان که ریشه اسلامی ندارند بهره گیری می شود و اصطلاح هائی چون «کاتب یا قاضی را خلیفه برای قانونگزاری و سنت جدید پیشهاد می کند.»^{۵۶}

جوزف شاخسخت می نویسد: القابی که در دوره بنی امیه به قضات اسلامی اعطا و شکلی قانونی بخود می گرفت، به ویژه در زمان شریح قاضی بود که لقب «حاکم داور بر گرفته از طوایف پیش از اسلام مبدل به لقب جدید «قاضی گردید.»^{۵۷}

جوزف شاخسخت در یک نمونه از مطالعات خود به میزان مجازات دزدی در اسلام اشاره می کند و می نویسد: «با بهره گیری از قوانین جزایی قدیم عراق، حد اقل مجازات دزدی به ارزش پنج دینار، حدش بریدن پنج انگشت بود که بعداً این حد از پنج دینار به ده دینار اضافه شد و این رقمی بود که توسط حنفی ها مبنای حد اقل مجازات برای دزدی قرار گرفت.»^{۵۸}

لویی مایلیوت (MILLIOT Louis) در رابطه مشابهت قوانین حقوق اسلامی با حقوق رومیان می نویسد: این موضوع قبلاً بوسیله گاروسی و گلدزیهر و شاخسخت مطالعه شده و

55 - SCHACHT, *op. cit.*, p. 21.

56 - *Ibid.*, p. 29.

57 - *Ibid.*, p. 32.

58 - *Ibid.*, p. 42.

کنجکاوای آنها در این زمینه پیشرفت داشته است. توجه شده که مشابهت های فراوانی بین حقوق اسلامی با حقوق روم دیده می شود، تعداد زیاد مشابهت برای اتفاقی بودن آن. حضور موسسات اسلام در حقوق مثبت از غرب آمده را در نوع به اجرا در آوردن این قوانین توضیح می دهد. اما این مشابهت ها فراتر از آن رفته و داخل رفتارهای قانونی و نظریه های زیر بنایی احکام حقوقی شده اند.

گلدزیهر پیش از این، فرضیه نفوذ کلی قانون رم در حقوق اسلام و نفوذ قوانین ابری یهود را ارائه داده بود، بنا بر نظریه های جاری، این واقعیت که حقوق اسلامی در قرن اول هجری بوسیله فقهای آن بر اساس عرف و عادات گذشته مدینه و قواعد قرآن و سنت بنا نهاده گذاشته شد. نفوذ حقوق روم، در آن زمان، با توجه به فضای شهر مدینه غیر واقعی است. بنابر این تناقضی در این مشابهت موجود است و این نفوذ در آن زمان یعنی قرن اول در مومنین شهر مدینه ناممکن است.^{۵۹}

بنابر این اقوال، حاصل این که حقوق ایران باستان و یا روم قدیم بر اسلام و یا حقوق پارسها و فقه یهودیان و فقه مسیحیان نه تنها در قرون اول بعد از اسلام، بلکه قبل از آن بر روی جامعه ای که محمد در آن می زیست وجود می داشت.

ارتباط نظام قضایی اسلام با تمدن غرب و اثر آن در نوسازی نظام قضایی از قرن یازده میلادی به بعد، دکتترین قضایی عمومی بصورت عقلانی نوسازی و در قالب شرع به دستگاه دولتی اسلامی راه یافت، همانگونه که در مکاتب سنی آمده بود باید این دکتترین بصورت تعهدی در دستگاه خلافت پذیرفته می شد و اجتهاد در مسائل قضایی، در دو دستگاه، یعنی در مدارس و در دستگاه خلافت باید بعمل می آمد، دو دستگاهی که آمریت فقه و دستگاه خلافت هر دو آنرا بعنوان سیاست شریعت، در کادر مذهب شناخته و مورد کنترل خود قرار می دادند و مسئول و تصمیم گیرنده در اجرای آن بودند، شریعت

59 MILLIOT Louis, BLANC François-Paul, *Introduction à l'étude du Droit Musulman*, 2e édition, SIREY, 1987, p. 605.

سیاسی البته در سطح بسیار وسیعتر از سیستم قضایی عمل می کرد، شریعت فرمان خدا بود، در صورتی که سیستم قضایی با هدف اجرای قانون بعنوان وظیفه فردی انسان عمل می کرد.

۶۰

برانشویگک (BRUNSCHVIG Gollegit) با بهره گیری از قیاس ابن تیمیمه تفسیر مفصلی از نظام قضائی جامعه اسلامی و ارتباط آن با نظام قضایی غرب منتشر کرده و می نوسد: ارتباطات اولیه سیستم قضایی اسلامی با غرب بعد از دوران قرون وسطی مواجه بود با، ساختار دول اسلامی. جامعه اسلامی در سکون مطلق به سر می برد و بهمین دلیل بود که شریعت اسلام موفق شده بود خود را با خواسته های درونی جامعه اش تنظیم کند، این سکون جامعه اسلامی را به لحاظ سیاسی، اقتصادی و اجتماعی به مشکلات جدی در رابطه با نظام حقوقی غرب که کلا با آن سیستم بیگانه بود روبرو کرده بود. اما بعد از قرن نوزدهم، ارتباط بین تمدن اسلامی با تمدن غرب تنگاتنگ شد و اجرای قوانین قضایی اسلامی بصوت کاملاً انحصاری و مشروط به قبول سیستم قضایی غرب گردید.

بدین سان، نیازی که جامعه اسلامی به ارزشها و پیشرفتهای حقوقی غرب داشت، تصمیم گیری بین انتخاب شریعت سنتی با وضعیت بسیار سخت درونی که داشت و یا اطاعت و تقلید از غرب بسیار برایش سخت بود، اما پذیرش تحولات حقوقی و پیش رفت های غرب در نظام قضایی در بدو امر برای جایگزین نمودن سیستم خود، مجبور به پذیرش سیستم قضایی غرب گردید.

با ورود کاپیتولاسیون، قوانین جزایی اروپا ابتدا در قرن نوزده در امپراطوری عثمانی پا گذاشت، با این بهانه که غریبها باید تضمینی برای حفظ سلامت شهروندان خود در منطقه خاور میانه داشته باشند و می خواستند در مناسبات اقتصادی خود، بر شهروندان خودشان

60- BRUNSCHVIG Gollegit, *Studio Islamica*, Impérieux, Autoritaire, Question de vie et la mort, *qiyas* Par Ibn Taymimé, Fascicule No. 30, G. P. Maisonneuve-Larose, pp. 125-127.

حکومت داشته باشند. حاصل کار این شد که خاور میانه با برتری هایی که از قوانین غربی دید سیستم قضایی خود را با سیستم قضایی غرب جایگزین نمود.^{۶۱}

برانشویک نتیجه می گیرد که روند کار با تمام توجه نشان داد که از قوانین اروپایی در امپراطوری عثمانی به شدت استقبال می شود بطوری که از سال ۱۸۳۹ تا سال ۱۸۷۶ قوانین اقتصادی فرانسه تحت عنوان «تنظیمات» در باره روابط اقتصادی در آن امپراطوری بعنوان کتاب قانون در آمد و تصویب شد. در این قوانین جدید احکام «حدود سنتی» کاملاً از قوانین شرع حذف گردید و تنها صدور حکم مرگ بر کافر باقی ماند و این مصوبات به عنوان «نظامیه» در آن زمان نام «مجله» به خود گرفت.^{۶۲}

نفوذ سیستم قضایی غرب در کشورهای اسلامی تا جایی پیش رفت که قوانین ترکیه از ایتالیا، قوانین ایران، لبنان و سوریه از فرانسه، قوانین اندونزی از هلند، قوانین الجزایر از فرانسه گرفته شد و حتی قوانین هند که تشکیل شده از تئوری حنفی ها بود و توسط مغولها تغییر داده شده بود با سیاست انگلستان هماهنگ شدند.^{۶۳}

با بررسی پیشینه های فوق به مطالعه موضوع حدود در زمان حیات محمد پیامبر، در قرآن و به ویژه در دوران غیبت می پردازیم

61- *Ibid.*, p. 146.

62- *Ibid.*, p. 147.

63- *Ibid.*, p. 150.

محمد پیامبر و حدود

در تاریخ اسلام، پیامبر در ماجرای یک دادرسی که در مدینه به او ارجاع و سؤال شده بود، یک مرد و زن یهودی را که زنا کرده بودند، بر پایه قوانین و مطابق ضوابط دین خودشان در تورات به رجم محکوم کرد.^{۶۴} در ماجرای یک دادرسی که از سوی یهودیان مدینه، هنگامی که پیامبر به مدینه هجرت کرد، عده ای از یهودیان برای پرسیدن حکم زنا نزد پیامبر آمدند و از او در مورد حد زنا کار سؤال کردند، در این زمان، به نظر برخی از مفسرین، آیه ۴۱ از سوره مائده در این باره بر پیامبر نازل شد.^{۶۵}

ماجرای این قرار بود که زنی از زنان معروف یهودی منطقه ی خیبر با مردی از اشراف، که هر دو همسر داشتند زنا کرده بودند و علماء یهود به خاطر مقام و موقعیت اجتماعی آن دو، نمی خواستند حکم به سنگسار آنان بدهند، بدین منظور عده ای از یهودیان نزد پیامبر آمدند تا اگر حکم سبک تری برای این عمل داشت آنرا اجرا کنند، اما پیامبر فرمود این حکم در تورات هم آمده چرا به آن عمل نمی کنید؟ آنان ورود این حکم در تورات را انکار کردند. پیامبر یکی از علمای یهود به نام «ابن هوریا» را احضار کرد و بعد از سوگند دادن به او، این مطلب را از وی سؤال کرد. هوریا تصریح کرد چنین حکمی در تورات وجود دارد. بعد از آن پیامبر حکم به سنگسار ایشان داد.^{۶۶}

هنگامی که پیامبر به بعثت رسید و ظهور اسلام را اعلام کرد، سئوالاتی در باب مرافعات و شکایاتی در امر قصاص به سوی ایشان وارد شد، در این هنگام این آیه قرآن را بر پیامبر

۶۴- علی بن احمد واحد نیشابوری، اسباب النزول، قاهره، مکتبه المتنبی، بی تا، ص ۱۱۲

۶۵- طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۳۱

۶۶- علامه طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۵۴۳ و ۵۴۴

نازل گردید: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ
وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ
مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَعْتَدَى بِغَدِّكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۶۷»

« ای کسانی که ایمان آورده‌اید در باره کشتگان بر شما [حق] قصاص مقرر شده، آزاد عوض
آزاد و بنده عوض بنده و زن عوض زن و هر کس که از جانب برادر [دینی اش] چیزی به
او گذشت شود به طور پسندیده پیروی کند و با احسان به او بپردازد این [حکم] تخفیف و
رحمتی از پروردگار شماسست پس هر کس بعد از آن از اندازه درگذرد وی را عذابی
دردناک است.

همچنین در مورد جرمهایی که جزای مجرمان ایجاد نقص عضو، در صورت عمدی بودن
جرم باشد، با نزول آیه ای از قرآن اینطور مقرر می‌شود:

« وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ
بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ
هُمُ الظَّالِمُونَ ۶۸»

« بر آنان (در تورات) مقرر کردیم که نفس در برابر نفس و چشم در برابر چشم و بینی در
برابر بینی و گوش در برابر گوش و دندان در برابر دندان و زخمها را قصاص باید کرد. و
هر که از این عمل در گذرد (گناهان) او را پاک می‌کند و هر کس به خلاف آنچه خدا
فرستاده حکم کند چنین کس از ستمکاران خواهد بود.»

چنانچه بنیای محمد را بر قرآن و حدود وضع شده در قرآن را بر اصول راهنمای قضاوت
بدانیم، لزوم تابعیت قاضی از این اصول در صدور حکم، روشن می‌کند که در این گونه
آیات، حد اکثر مجازات با چشم پوشی از آن توأمان است و بسنده کردن به جبران، همانند
« سیئه » که چشم پوشی از آن سفارش شده است، می‌باشد.

۶۷ - سوره بقره، آیه ۱۷۸

۶۸ - سوره مائده، آیه ۴۵

به نمونه ای از صدور حکم در حد زنا که در حیات خود امام علی رخ داده است بنگریم: در زمان خلافت علی زنی به حضور وی آمد و اقرار به زنا کرد و از آن حضرت با کلمه طهرنی (مرا پاک کن) اجرای حد شرعی را درخواست کرد. وقتی برای آن حضرت معلوم گردید که شرایط احصان (داشتن همسر) فراهم است، فرمود برو پس از وضع حمل بیا. پس از وضع حمل آمد و مجددا اقرار و درخواست اجرای حد کرد آن حضرت فرمود: برو فرزندت را شیر بده. پس از دو سال کامل برای بار سوم آمد و مجددا اقرار و درخواست خود را تکرار کرد. آن حضرت فرمود کودک تو دو ساله است و توانائی حفظ خود را ندارد، برو او را بزرگ کن تا حدی که بتواند خودش تغذیه کند و از بلندی پرت نشود و در چاه نیفتد. زن برای چهارمین بار مراجعه کرد، بنابر فروع کافی حضرت علی فرمود: «یا ایها الناس انّ الله تبارک و تعالی عهد الی نبيّه عهدا عهده، محمّد(ص) الی بائه لا یقیم الحدّ من لله علیه حدّ، فمن کان لله علیه مثل ما له علیها فلا یقیم علیها الحد.» «هان ای مردم، همانا خداوند تبارک و تعالی با پیامبرش عهدی فرموده که محمد پیامبر خدا با من همان عهد را نموده، عهدی مبنی بر آن که: نباید حد شرعی را اجرا کند کسی که حدّ به گردن اوست پس کسی که خدا حدی بر گردن او دارد بر این زن حد نزند.»^{۶۹}

۶۹ - کافی، ج ۷، ص ۱۸۵ و کتاب تهذیب شیخ طوسی، ج ۱۰، ص ۹.

حدود در قرآن

رجوع به نص:

در اجرای حدود، نوشته اند در جایی که نص وجود دارد استدلال به اجماع درست نیست، زیرا اجتهاد و قانونگذاری کیفری لاجرم باید موافق اصول راهنمای قرآن باشد و بالطبع چنین اجتهادی نمی تواند ناقض حقوق انسان و مخالف ارزش حیات او باشد.^{۷۰}

نصوص قرآنی مربوط به مجازات به ویژه در مورد احکام حدود هیچ یک در بردارنده حکم قطعی و الزام آوری در مورد اعدام نیستند، این چنین است که اجتهاد محل عمل پیدا می کند، و جهت آن اجتهاد را، خود حکم و اصول راهنمای عمومی قرآن، بنا بر تبیین قرآن و اصول راهنمای قضاوت بنا بر همان تبیین، معین می کنند. تلقی رایج، در مورد احکام حدود مثلا در حکم خدا در قصاص در آیه ۱۷۸ سوره بقره به دو قسمت تقسیم می شود، قسمتی را به بیان حکم که امکان اعدام است و قسمت دوم را در حد «توصیه» نسبت به عفو را بر می شمارد که حائز نکته بسیار مهم است، نکته این که برداشت یا معنی مطلق اعدام از آن، حکم قرآن را متناقض می سازد، زیرا اگر دلالت حکم آیه برای امکان قصاص کردن قطعی بود، نه اعدام قابل تبدیل به دیه بود و نه بطریق اولی قاتل، قابل عفو. حال آنکه بنا بر آیه، حکم قصاص بی معنی است. زیرا قصاص رسیدگی قضائی است. حکم قضائی می تواند اعدام و یا دیه و یا حتی، عفو، باشد. بنابراین، قرآن نه تنها لزومی برای حکم اعدام نمی بیند بلکه در همین آیه و در آیات دیگر قرآن از حق جبران، حق عفو و حق صلح به عنوان جهت باب قصاص سخن می گوید.

۷۰- فاضل مقداد، مصداق بارز اجتهاد در مقابل نص، سیوری، کنز العرفان، تهران، مرتضوی، چاپ

پنجم، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۵۸.

واژه حدود در قرآن:

واژه حدود در مجموع ۱۴ بار در قرآن تکرار شده است که ۹ بار آن در باره احکام خانواده است، دو مورد در باره احکام ارث و دو مورد در باره روزه و اعتکاف و دو بار هم به طور عام بدون بحث حقوقی خاصی آمده است. حتی اگر کسی بگوید هر گاه بخواهیم واژه حدود را در باره مجازات ها به کار ببریم، قبل از آن باید فرق میان احکام جزایی را که متضمن تصرف در آزادی و جان و حیثیت و دارایی افراد است با سایر احکام در مقولات عبادات چون اعتکاف یا امور مدنی چون طلاق و عده را از یاد ببریم. اگر این فرق را بهنگام رجوع به آیات جزایی مد نظر قرار دهیم و نیز به دو اصل راهنمای قرآن: اصل تخفیف و اصل صلح و عفو بمثابه جهت یاب قضاوت، توجه کنیم، در می یابیم که اطلاق حدودالله به احکام جزایی به این نحو است که حدود یعنی «محدوده ای» یا «فضایی» که از فاصله یک حداقل یا یک حداکثر پدید می آید. بنابر روش تشریح الهی در جزائیات (برای مثال حکم موجود در آیات راجع به قتل یا سرقت یا زنا) این گونه است که قاضی موظف است میان حداکثر کیفر که در قتل عمد اعدام است و در سرقت، قطع دست و در زنا، ۱۰۰ ضربه شلاق، و حداقل آن که ترمیم و جبران است با توجه به وضعیت و شرایط قضاوت کند. پس تعدی از حد خدا که در قرآن نهی شده است یعنی این که از حداکثر بالاتر رفتن یا از حداقل پایین تر آمدن. بر مبنای اصل تخفیف در حدود، روی حداکثر هم نباید ایستاد، بلکه باید به پائین تر حکم داد. برای مثال، اگر قانونگذار یا قاضی برای سرقت، قطع دست یا حتی بدتر از آن اعدام تعیین کند این بدان معناست که از حدودالله تعدی و تجاوز کرده است. همچنین است اگر سارق را بدون این که جبران کند بی تعقیب بگذارد. رعایت حدودالله و عدم تعدی از آن بدین سان یعنی قانونگذاری کیفری و تعیین و اجرای کیفر در نزد مسلمان میان حداکثر و حداقل عمل کردن است.

بنابر این اعدام مشروعیت ندارد، خواه اعدام بمثابه یک حد باشد و خواه به عنوان عمل به مثل، فتوا دادن به عدم مشروعیت اجرای اعدام اصل است، در حدودی که حق خدا و حق آدمیان باشد حاکم می تواند از اجرای حد امتناع کند، در چنین حالتی عمل به مثل کردن

بر صاحب خون حرام می شود.^{۷۱} هستند عالمانی در دنیای سنی و در دنیای شیعه که نه به استناد ولایت فقه، بلکه به استناد قرآن و به دلیل حق مداری، صدور حکم اعدام را جایز نمی دانند. استدلال این دسته اخیر به طور ساده این است که قاضی چون نمی تواند علم قطعی بر مسئولیت صد در صد و تقصیر کامل مرتکب جرم پیدا کند، بنابراین، حق صدور حکم مجازات غیر قابل جبران را ندارد.

۷۱- هاشمی شاهرودی، بایسته های حقوق جزا، ج اول، نشر دادگستر، تهران ۱۳۷۸ش، ص ۲۰۵-

اصول راهنما و مبانی قضاوت در قرآن

قرآن کتابی که خود را کتاب حق، پر از روشنی، و بی هیچ تردید و کجی تعریف و معرفی می کند.^{۷۲} بنابراین، شایسته است به جستجوی اصول راهنمای قضاوت به ویژه آن اصولی که حاکم بر تشخیص جرم و تعیین مجازات های سنگین در این کتاب هستند بپردازیم. اگر انسان قرآن را یکبار از ابتدا تا انتها با اندیشه عدالت جویی بخواند و اگر اجازه بدهیم قرآن خودش سخن بگوید که می گوید کتاب حقی است که هیچ چیز آن نا موزون و مبهم نیست، معنای آیه ها و احکام مندرج در آن در پرتو اصولی به ویژه: اصل عدالت، اصل جبران، اصل عدم تبعیض، اصل علم قطعی بر تقصیر، اصل مسئولیت، اصل تخفیف و اصل مهلت و ... را آشکارا می یابیم.

ابن منظور (۷۱۱/۱۲۳۲) مؤلف کلاسیک واژه نامه عرب، مفهوم قضاوت در قرآن را جمع آوری کرده است، او در معنی کلمه عدل به موردی اشاره دارد که مربوط به پرسش و پاسخ از قاضی دینی دیرین مدینه یعنی سعید ابن زبیر می باشد، سعد ابن زبیر در پاسخی که به عبد الملک، خلیفه بنی امیه در باب عدل می دهد می نویسد:

« عدل (در قضاوت) چهار معنی دارد: اول عدل در دستگاه قضایی حکومت (الحکم) و در راستای فرمان خدا در قرآن، دوم عدل در گفتار این فرمان، سوم عدل در معنی مفهوم عقلی

۷۲ - سوره نساء، آیه ۱۰۵

از آنچه خدا فرمان داده و بالاخره عدل در جهت توضیح برابر در راه خدا (الاشراک) و ...»
۷۳

قرآن به زبان ساده و قابل فهم عموم، در موضوع حدود یا رعایت عدالت در احکام قضایی اصولی را معرفی می کند، از جمله:

اصل حق و عدالت:

عدالت بمعنای میزان تمیز حق از ناحق در قضاوت بکار می آید. در سوره النمل می خوانیم:
«اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ.»^{۷۴} «خدایی که کتاب را بر حق و میزان نازل کرد.»
و در سوره الحديد:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ.»^{۷۵} «و به همراه آنها [پیامبران] کتاب و میزان را فرستادیم تا مردم را به قسط برانگیزند.»

برانگیختن مردم به قسط بدین گونه امکان پذیر می شود که کتاب قانون بیان شفاف حقوق انسان و حقوق جامعه باشد. به ترتیبی که اجرای قانون موجب استقرار منزلت انسان و محور شدن قانون بین انسانها بگردد. برانگیختن انسانها به قسط نه تنها زمانی تحقق پیدا می کند که سبب تفاهم و همبستگی فزون تر، بلکه سبب شود که باورهای مخرب و دشمنی از بین بروند. بدینسان قضاوت نقش مهمی در پالایش جامعه از باورهای خصومت ساز دارد و با

73- SACHEDINA Abdulaziz, *The just Ruler (al-soltan al-âdil) in Shi'it Islam, The comprehensive Authority of the Jurist in Imamit Jurisprudence*, Oxford University Press, p. 122.

۷۴ - سوره النمل، آیه ۱۷

۷۵ - سوره الحديد، آیه ۲۵

کمک به استقرار برادری و قسط و کاستن از جو قهر، زمینه رشد و رهایی از باورهایی که امتیازطلبی و زورمداری را مشروع جلوه می‌دهند فراهم می‌آورد.^{۷۶}

قضاوت در قرآن بر پایه قسط و عدالت و بنا بر اصل ترمیم و جبران است، بر پایه تخریب نیست، بلکه بر ترمیم است، پس اصل بر برائت است. به سخن دیگر قاضی حق ندارد رویه جاری و سابقه امر و ... را مجوز قضاوت و حکم قرار بدهد. هر چند قاضی باید از ضعیف در برابر قوی دفاع کند، در این دفاع نمی‌تواند اصل را بر مجرمیت قوی بگذارد. اصل اینست که هر کس تا وقتی بزهداریش ثابت نشده است، بیگناه است. آزمایش داود، پیامبری که نمونه عالی قاضی عادل و الگوی داور بیطرف بود، دلیلی جز تأکید تمام بر اهمیت اصل برائت ندارد.^{۷۷}

تقلیل جرم و تخفیف مجازات می‌باید با خشونت زدائی توأم باشد. زیرا اگر با خشونت زدائی همراه نشود، تشویق به زورگویی و رونق کار زورگویان می‌شود. از این رو، قرآن اصل تخفیف در مجازاتها را با اصل صلح بر میزان عدل و قسط همراه نمود:

اصل تخفیف:

اصل قانونگذاری خداوند بر تخفیف است: «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا.»^{۷۸} «اراده خداوند بر تخفیف در حق شما است [چرا که] انسان ضعیف خلق شده است. بنا بر این اصل، در مجازات قاتل، نیز بنا را بر تخفیف می‌گذارد:

۷۶- برای توضیح بیشتر این اصل میتوان به سوره مائده آیه‌های ۵۰ و ۵۱، سوره صافات آیه‌های ۱۴۹-۱۵۷، سوره انعام آیه‌های ۱۳۶ تا ۱۴۲ و سوره نحل آیه‌های ۱۸ تا ۶۱ و ... مراجعه نمود.

۷۷- سوره ص، آیه‌های ۲۱-۲۴

۷۸- سوره نساء، آیه ۲۸

« ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ. »^{۷۹} [و این [حکم] تخفیف از خدا و] بیانگر [رحمت او است.]

بر اساس کار برد «قاعده لا ضرر، نباید احقاق یک حق به قیمت تباه کردن حقی دیگر انجام گیرد. چرا که حقوق یک مجموعه را تشکیل می دهند و نقض حقی از حقوق، نقض تمامی حقوق است.

اصل عفو:

اگر آیه مشهور به قصاص را در قرآن با دقت از اول تا آخر بخوانیم می بینیم که اصل بر تخفیف و عفو است، آنجا که می گوید:

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ. »^{۸۰}

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید در باره کشتگان بر شما [حق] قصاص مقرر شده آزاد عوض آزاد و بنده عوض بنده و زن عوض زن و هر کس که از جانب برادر [دینی] اش [یعنی ولی مقتول] چیزی [از حق قصاص] به او گذشت شود [باید از گذشت ولی مقتول] به طور پسندیده پیروی کند و با [رعایت] احسان [خوبها را] به او بپردازد این [حکم] تخفیف و رحمتی از پروردگار شماست پس هر کس بعد از آن از اندازه در گذرد وی را عذابی دردناک است

توضیح این که گرچه آیه در «ابتدا» برای قتل عمد، مجازات اعدام را ذکر می کند، اما بلافاصله دو اصل از اصول راهنمایی را که قاضی می باید در صدور حکم رعایت کند یادآور می شود: ۱- اصل تخفیف و ۲- اصل عفو، و این هر دو اصل را نه به طور گسسته

۷۹-سوره بقره، آیه ۱۷۸

۸۰-سوره بقره، آیه ۱۷۸

از سیاق آیه بلکه در نتیجه گیری از موضوع خاص قصاص خاطر نشان می کند، همچنان وقتی که خدوند سخن از «جزای هر بدی ای بدی ای به همان اندازه است از جمله آیه های ۴۰ و ۴۱ سوره شوری بمیان می آورد، در همان جا و بلافاصله تصریح می کند که عفو و صلح جوئی بهتر است:

« وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ »^{۸۱} و جزای بدی مانند آن بدی است پس هر که درگذرد و نیکوکاری کند پاداش او بر [عهده] خداست به راستی او ستمگران را دوست نمی دارد.»

تصریح قرآن بر این که زشتکاری قومی شما را به زشتکاری بر نیانگیزد، یک راهبرد عام است. در حقیقت، انسانی که عنوان می کند به دلیل سنگین بودن جنایت باید مجرم را از حیات انداخت، خود را تا سطح جانی، پایین آورده است. بعکس باید کوشید با هنرمندی مجرم را تا سطح انسان آزاد و کریم برکشاند. این هنر کار هنرمندی بزرگ چون پیامبر است وقتی اسلام آوردن قاتل حمزه، عموی خویش را پذیرفت. به قول محیی الدین عربی^{۸۲} به عنوان فقیه، مفسر و عارفی شناخته شده در میان شیعه و سنی در مخالفت با اعدام وقتی می نویسد جزاء بدی بدی است بهمان اندازه، مجازات را با آنکه تجویز می کند اما بد و سینه می داند. در نظر او، عفو مقدم بر مجازات، بخصوص در مجازات اعدام است چرا که خداوند بنا را بر صیانت حیات نهاده است و از بین بردن حیات قاتل را از بین بردن نشأت حیات الهی می داند که در انحصار خود خداست.^{۸۳} از دید ابن عربی عفو حق است و اعدام

۸۱- سوره شورا، آیه ۴۰

۸۲- برای مطالعه بیشتر دیدگاه ابن عربی در باره مجازات های اسلامی نگاه کنید به: رضا فیض، مفهوم کیفر در عرفان ابن عربی، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، الهیات و حقوق، پاییز وزمستان ۱۳۸۲ - شماره ۹ و ۱۰، ص ۵۸-۳۹

۸۳- همان مفهوم کیفر در عرفان ابن عربی، ص ۵۸-۳۹

مغایر آن، زیرا عفو پاسداری از حیات دیگری است.^{۸۴} در حقیقت، خداوند در آیات ۳۴ و ۳۵ سوره فصلت استعداد هنرمندی انسان را مخاطب قرار می دهد و او را به هنر بدی را به نیکی پاداش بخشیدن می خواند.

« وَكَأَنتَ تَسْتَوِي الْحَسَنَةَ وَكُلَّ السَّيِّئَةِ أَذْفَعُ بِالْأَيْمِيهِ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ »^{۸۵} «و نیکی با بدی یکسان نیست. بدی را به بهترین روش دفع کن. پس آنگاه کسی که میان تو و او دشمنی است گویی با تو دوستی یکدل می گردد.»

« وما یلقاها الا الذین صبروا وما یلقاها الا ذو حظ عظیم »^{۸۶} و این خصلت را جز کسانی که شکبیا بوده اند نمی یابند و آن را جز صاحب بهره ای بزرگ نخواهد یافت.

و عفو را به صراحت رحمت می خواند، زیرا اصل بر اجرای قواعد خشونت زدائی در جامعه است. این نظر که عدم عفو می تواند سبب خشونت گسترتری بگردد، وقتی صادق است که در جامعه بنا بر خشونت گسترتری باشد و نه بر خشونت زدائی. البته حق اولیاء دم است که عفو نمایند یا به تخفیف مجازات رضایت دهند. اولیاء دم هم بایسته و شایسته است به اقتضاء شرایط و در جهت خشونت زدایی در جامعه اتخاذ تصمیم نمایند. هر گاه تصمیم بر عفو یا تخفیف مجازات شد، بر فرد عفو شده است که به نحو احسن در صدد جبران جنایت خویش برآید.

حال اگر اولیای مقتول به گرفتن دیه راضی شوند. قتل شبه عمد موجب دیه و خونبها است و شخص جانی، آن را در درجه اول به فامیل نزدیک و در صورت نبودن فامیل، به ضامن الجریه یا ضامن جرم و بنا بر فقه سنتی به امام معصوم، باید پردازد.^{۸۷}

۸۴ - همان مفهوم کیفر در عرفان ابن عربی، ص ۵۶

۸۵ - سوره فصلت، آیه ۳۴

۸۶ - سوره فصلت، آیه ۳۵

۸۷ - احکام فقه به زبان ساده، دیه یا خونبها، مالی است که مجرمین در برابر جرائم خود باید پردازند، دیه قتل عمد را فقه یکی از شش چیز زیر تعیین کرده است: ۱۰۰ شتر، ۲۰۰ گاو،

هرگاه این قواعد به اجرا گذاشته شوند، جامعه به صلح و آرامش می رسد. مسئله کم و کیف مجازات نیست بلکه نفس محکومیت است و مسئله دادن حق به حقدار و جبران خسارت است که قضاوت را به هدف خویش که استقرار صلح اجتماعی است می‌رساند. معنی کلمه قصاص نیز پی گرفتن حق است و توجه باید کرد که بن‌مایه کلمه قصاص زور نیست و کار قاضی زورزدائی و نه زورگستری است، لذا تاکید قرآن بر این که از بدی در گذر، زیراعفو بهتر است:

« وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ »^{۸۸}

کیفر بدی، مجازاتی همانند آن است از آنجا که در مجازات کردن نباید از مسیر عدالت خارج شد، و در انتقامجویی و کینه‌توزی نباید از حد تجاوز کرد، آیه مجازات را مشروط ساخته به اینکه عمل ظالم باید «سینه» و بدی نامیده شود، اما کیفر او مسلماً سینه نیست، و اگر در آیه از آن تعبیر به سینه شده، به خاطر این است که مجازات، آزار و ایذاء است و آزار و ایذاء ذاتا بد است، هر چند اعدام قاتل و کیفر ظالم باشد. به هر حال این تعبیر می‌تواند مقدمه‌ای باشد برای دستور عفو که در جمله بعد آمده است، می‌گوید:

مجازات هر چه باشد یک نوع آزار است، و اگر طرف پشیمان شده باشد، شایسته عفو است. در این گونه موارد عفو کنید چرا که «هر کس عفو و اصلاح کند اجر و پاداش او با خداست: «فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» و بالاخره در پایان آیه می‌نویسد: «إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» خداوند قطعاً ظالمان را دوست ندارد.

عفو و مجازات هر کدام جای ویژه‌ی خود را دارند، عفو در جایی است که انسان توانائی بر انتقام دارد، و اگر می‌بخشد از موضع ضعف نیست، این عفو سازنده است. کیفر و مقابله به مثل در جایی است که هنوز ظالم از مرکب ستمگر پیاده نشده است. مظلوم اگر پایه‌های

۱۰۰۰ گوسفند، ۲۰۰ دست لباس، ۱۰۰۰ دینار مسکوک، ۱۰۰۰ درهم مسکوک، در قتل شبه

عمد و خطایی نیز میزان همین مقدار است البته اگر برای پرداخت دیه شتر انتخاب کند، در سن و سال شتر تخفیف داده شده است.

توانائی خود را محکم نکرده باشد، اگر عفو کند از موضع ضعف است. - باید بنا را بر عفو گذاشت، بنا بر قاعده قرآنی که در آیه بالا آمده است، ستم را جزائی است و این جزا جنبه نامتغیر قاعده است. و جزا حداکثر پاسخ در برابر ستم است. اما این جزا می تواند تا عفو کاهش پیدا کند و این جنبه متغیر قاعده است که با اصول حاکم بر قضاوت قرآنی خوانائی دارد یعنی با ایجاد صلح اجتماعی و جبران و ترمیم انطباق می جوید. اصل بر اجرا نکردن حداکثر مجازاتها و تخفیف آنها است، به همین دلیل چشم پوشی از آنها را بزرگترین ارزش می شمارد:

«إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ، وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ.»^{۸۹}

« همانا آنهایی که بر مردم ستم می کنند و بر روی زمین، سرکشی شیوه می کنند باید مواخذه گردند. و هر کس شکیبائی کند و از (مجازات) آن درگذرد، بزرگتر و بهتر کارها را کرده است.»

مجازات قتل مرگ است اما عفو بهتر است. یعنی این که حداکثر مجازات اعدام است بی آنکه کرامت قاتل بمثابه انسان، لطمه ببیند. و عفو بهتر است، یعنی مجازات تعیین شده قطعی نیست. بدون «عفو» اصول حاکم بر قضاوت، کاربرد پیدا نمی کند. بنابراین قاضی مسئولیت دارد که با توجه به قطعی نبودن حکم، پس از آن که جرم را تشخیص و درجه مسئولیت را معین کرد، اصول راهنمای قضاوت را در تعیین مجازات رعایت کند. نظر اولیاء دم سبب عفو قاتل از گناه و مسئولیت وجدانی می شود، اما قاضی باید قاتل را مکلف به جبران بکند. اگر چنین نکند، احتمال تکرار جرم در جامعه بیش و بیشتر می شود. بدیهی است چون هدف از قضاوت صلح اجتماعی است، قاضی باید جامعه را نیز از مسئولیتش آگاه کند و برعهده جامعه است که از قواعد پیروی کند.

۸۹- سوره شوری، آیه های ۴۲ و ۴۳

و نکته این که بعد از عفو نمیتوان شرط قرار داد، نمیتوان گفت: قاتل، شما را عفو می کنیم به شرط آن که دیگر مرتکب قتل نشوید. زیرا ارتکاب قتل در آینده، نمی تواند شرط معاف شدن قاتل از مجازات جنایت انجام گرفته او بگردد. در آیه ۱۷۸ سوره بقره هم شرط نمی کند، بلکه اخطار می کند. بدیهی است که تکرار جرم از اسباب تشدید مجازات است. اما هر جرم را باید بطور مستقل موضوع رسیدگی قضائی قرار داد. همچنانکه نمی توان پیش از رسیدگی به جرم گفت: چون قبلاً مرتکب قتل شده ای اعدام می شوید.

قصاص لزوماً اعدام نیست، بنا بر قرآن، مجازات قتل، اعدام است. اما تأکید می کند: عفو کردن بهتر است. این بدان معنی است که قصاص در اعدام خلاصه نمی شود. معنای اول آن، قرار گرفتن مجازات در فاصله عفو تا اعدام است و معنای دوم آن این است که حیات در رسیدگی قضائی بر میزان عدل است. تعیین مجازات باید با در نظر گرفتن اثر آن در ادامه حیات انسان ها بعمل آید. هر گاه دستگاه قضائی بر میزان عدل رسیدگی قضائی را بعمل آورد و حق و ناحق را به دقت از یکدیگر مشخص کند بطوری که جانبدار حق مشاهده کند که حق او به رسمیت شناخته شده، و مرتکب ناحق نیز مشاهده کند که گناهش ثابت گشته است. اصل بر قرار شدن رابطه ها بر اصل عدالت است. حیات هر جامعه در صلح به این است که هر دو طرف نزاع، اصل حقمنداری و رابطه حق با حق را بپذیرند. اگر یک طرف نپذیرد و یا دو طرف نپذیرند، اعدام مشکل را حل نمی کند. این بر قاضی است که باید اصل حقمنداری را بر میزان عدالت بوجود آورد.

اصل حقوق ذاتی:

اصل برخورداری انسان از حقوق ذاتی حیات خویش است. برای مثال، هر انسان حق بر تغذیه و پوشش و مسکن دارد. پس هر کس حق کار دارد. حال اگر نظام اجتماعی، حق غذا خوردن را در دسترس بی کاران قرار نداد و یا انسانهایی را از حق کار کردن محروم کرد، نمی توان بینوایان را بخاطر خوردن غذا از مال مالداران، دزد شمرد و بی کار را بخاطر مطالبه حق کار محکوم به مجازات کرد، بنا بر بیان آزادی، قضاوت برای بازداشتن متجاوز از تجاوز است و نه بازداشتن مورد تجاوز قرار گرفته، از احقاق حق او. به سخن دیگر، آن نظامی

عادلانه است که، در آن، هر انسانی از حقوق ذاتی حیات خویش برخوردار باشد. هر گاه انسانها از حقوق خویش برخوردار نباشند، حق دارند برای جبران حقوق از دست رفته خود، علیه نظام حاکم قیام کنند.^{۹۰}

اصل جبران

در قضاوت باید از اصل جبران و ترمیم پیروی شود. اگر از راه ستم زبانی وارد آمد، در قضاوت نباید آن را با زیان دیگر (برابر یا بیشتر) جبران کرد. بلکه باید از راه رفع اثر زیان، ضرر را به حداقل رساند. در داستان قضاوت سلیمان، قرآن این اصل را به زیبایی بیان می‌کند: گوسفندان دهقانی، به ناحق در مزرعه دهقان دیگر می‌چرند. بنا بر رویه قضائی آن روز، اقتضای اجرای عدالت این بود که گوسفندان دهقان دومی به همان اندازه از زراعت دهقان اولی بچرند. اما سلیمان چنین داوری کرد که دهقان زیان دیده، به اندازه‌ای که زیانش جبران شود از شیر گوسفندان عوض بستاند.^{۹۱} بنا بر این، بر مبنای رهنمود الهی، خرابی به یکی از دو مزرعه محدود شد و زیان وارده جبران گشت. قاعده «لاضرر و لااضرار فی الاسلام»، بیانگر اصل جبران است.

اصل رفع خصومت:

اصل الاصول قضاوت در بیان قرآنی، رفع خصومت از راه دادن حق به حقدار و تبدیل روابط خصمانه به روابط دوستانه است. به سخن رساتر، کاستن از زورگویی در جامعه و ایجاد محیط تفاهم در میان اعضای جامعه، موضوع اساسی در قانونگذاری اسلامی است و اصلی است که باید در همه مراحل قضایی از آن پیروی شود:

۹۰- در این رابطه نگاه کنید به (سوره های اسراء، آیه ۲۶ و روم، آیه ۳۸ و حشر، آیه ۷ و معارج،

آیه ۲۴). و یا سوره نجم، آیه ۳۹

۹۱- سوره انبیاء، آیه‌های ۷۸ و ۷۹

حکمی که مایه خلاف و اختلاف گردد، از خدا صادر نمی‌شود و خدای به قرآن رفع اختلاف می‌کند^{۹۲} و آنها که زیر بار استقرار عدالت، یعنی عدالتی نمی‌روند که خصومت را به دوستی بدل می‌سازد، منافقاند^{۹۳} که بدون وجود محیط اختلاف و خصومت، موقع و نقش خود را از دست می‌دهند و تجاوز کارانند که قصد سلطه‌گری بر دیگران را دارند؛ «و پس از آنکه راه علم به مردم نموده شد، به راه بغی و سرکشی نسبت به یکدیگر رفتند. اگر قول پروردگار تو از پیش بمدتی معین، مهلت مقرر نکرده بود، بلافاصله میانشان قضاوت می‌شد. پس به دین توحید بخوان و بر این دعوت پایداری کن. از هوسهای آنان پیروی مکن. بگو به کتابی که خدا فرستاده است، ایمان آورده‌ام و دوست دارم که میان شما عدل برقرار کنم. خداوند، خدای ما و خدای شما است. [مسئولیت] اعمال ما از آن ما و [مسئولیت] اعمال شما از آن شما است.»^{۹۴}

از اینرو به مسلمانان می‌گوید: اگر در امری کارتان به منازعه کشید، به خدا و رسول روی آورید تا به آشتی برسید (نساء/۵۹)، سزاوارترین عمل کس در تشبه به خالق عمل قاضی است و بر اوست که به عنوان «بیانگر قرآن چنان داوری کند، که نزاع و اختلاف در جامعه روی به کاهش گذارد.

جامعه نباید واکنش مجرم شود. از درس هایی که قرآن می آموزد و سفارش به آن دارد، یکی اینست که حتی در برابر کنش های سخت انزجار آور نیز نباید واکنش شد. انسان کامیاب کسی است که همواره کنش باشد. و هرگاه انسان ها بنا را بر واکنش می گذاشتند، نه نوآوری می داشتند و نه دانش وفنی می جستند.

بدین قرار، همانطور که پزشک متعهد، کسی را که خودکشی کرده است، به دلیل کاری که کرده است، در خور مرگ نمی شمارد و به حال خود رها یش نمی کند تا بمیرد بلکه

۹۲- سوره نحل، آیه ۶۴

۹۳- سوره نور، آیه ۴۸

۹۴- سوره شوری، آیه های ۱۴ و ۱۵

می کوشد او را از مرگ نجات دهد، جامعه نیز نمی باید واکنش جنایت جانی بشود. به خصوص که جنایت در بستر جامعه روی می دهد.

از معیارهایی که در سنجش اندازه عادلانه بودن جامعه ها بکار می رود، یکی میزان آسیب ها و نابسامانی ها در جامعه است. در جامعه ای که عدالت میزان رابطه ها نیست و جو خشونت سنگین است و نا برابری ها روز افزون هستند و انسان ها از کرامت و حقوق و آزادی خویش غافلند، جنایت ها و جرم ها بر روی هم افزوده می شوند و در طول زمان، سببیت ها و شناخت ها بیشتر و بیشتر می شوند. بنا براین، هر گاه قرار بر عادلانه کردن مجازات بشود، می باید جامعه و مجرم، هر یک به نسبت سهم خود در جنایت، مجازات شوند. مجازات جامعه به بر قرار کردن میزان عدالت و رعایت کرامت و منزلت انسان است و در مجازات جانی نیز اصل را باید بر جبران و ترمیم گذاشت.

آیا مجازات موکول به سالم کردن عقل مجرم نیست؟ و آیا سبانه و شنیع تر شدن جنایت خود گویای آزاد و سالم نبودن این عقل نیست. بنا براین، نخستین پرسشی که جامعه می باید از خود بکند، اینست: محیط اجتماعی چه محیط سخت خشونت آمیزی است که در آن، چنین جنایتی به تصور جانی می آید؟ و چگونه این تصور سنگدلانه در عقل او به نقشه ای که باید اجرا کرد بدل می شود و به اجرا در می آید؟ این پرسش، در همان حال که گزارشگر سنگینی بسیار جو خشونت در جامعه است و گویای میزان آلودگی محیط اجتماعی و بها ندادن به تربیت عقل به ترتیبی است که هیچگاه از آزادی خود غافل نشود، بیانگر عقب ماندگی آن جامعه در مبارزه با جرم و عقب ماندگی دانش ها و به ویژه فقدان دانش های جرم شناسی است و بنا بر این، حکایتگر ناتوانی آن جامعه از اتخاذ تدابیر برای پیشگیری از وقوع جرم و بزهکاری است. آیا این نارسائی را باید به پای مجرم و یا مجرمانی نوشت که عقل هاشان از سلامت و آزادی محروم هستند و مجازات آنها را تشدید کرد یا، پیش از آن، باید به مسئولیت جامعه و نقد فراگیر از خود و جامعه خویش پرداخت؟

از آنجا که قاضی باید خالی از هوی باشد، بناگزیر باید به راه خدا برود و همانند او از قاعده لطف پیروی کند. به سخن دیگر، در قضاوت، انتقام و تلافی جویی را اساس کار قرار ندهد. چرا که اگر خدا می خواست انتقام بگیرد جنبنده ای بر جا نمی ماند.

« اگر خدا مردم را بخاطر ستمهایی که می‌کنند مؤاخذه کند، جنبنده‌ای بر جا نمی‌ماند. اما داوری را تا زمان معین (معاد)، به تأخیر می‌اندازد.^{۹۵}»

قصاص در قرآن

با توضیحات فوق می‌توان به سراغ احکام حدود از دید قرآن رفت، حدودی که در قرآن در مورد احکام آمده‌اند، زیادند و بررسی همه آنها در حوصله این مطالعه نیست، اما از آنجایی که هدف اصلی این تحقیق حدودی است که منتهی به قتل و اعدام می‌گردد، بنا بر این لازم است به چند مورد اساسی آن، از جمله به حد، در جرم های قتل، زنا، دزدی و محاربه، نگاهی بیندازیم.

قصاص چیست و حدش کجاست؟ در نگاهی به پیشینه قصاص، سوال می‌شود: آیا قصاص سنتی باقی مانده از دوران جاهلیت نیست؟ عرب دوران جاهلیت بصورت قبائل و عشایر زندگی میکرد. هر قبیله ای از اعراب دارای توت‌م یا خدایی بودند که آنها را از قبائل دیگر متمایز میکرد. قبائل عربی بر پایه دو اصل وحدت خونی و وحدت جماعت به همدیگر پیوند داشتند. بطوریکه اگر یک فرد از آنها کشته میشد میگفتند « خون ما باطل شد زیرا که چنین اعتقاد داشتند که خون ریخته شده خون همه آنهاست و همه در آن خون با هم شریک و با آن خون زندگی میکنند.

خونخواهی و انتقام حد معینی نداشت و ممکن بود در ازای کشته شدن یک فرد چند نفر از قبیله جانی کشته شود، قصاص در میان عرب این دوران بدین معنی که قاضی محاکمه کند و فقط جانی محکوم به مرگ شود و بدیگر افراد قبیله تعرضی نشود فقط زمانی اجرا میشد که قبیله، فرد جانی را طرد میکرد، اما زمانیکه مقتول فرد بزرگ و خاصی بود قبیله او، فقط

۹۵ - سوره نحل، آیه ۶۱

به کشتن یا طرد او از قبیله رضایت نمی دادند و کشته شدن متقابل چند نفر را طلب میکردند و یا حتی شروطی پیشنهاد میکردند که انجام آنها غیرممکن بود و راهی جز جنگ باقی نمی گذاشت.

بعضی از قبائل در مقابل کشته شدن یک فرد، قتل دو نفر و در مقابل یک بنده قتل یک آزاد را از قبیله جانی می خواستند و این نظام در میان دو قبیله از یهود در مدینه جاری بود.

ابو شجاعاً در کتابی که آداب و حدود جرائم دینی از دید شافعی را شرح داده، در باب شرایط قصاص می نویسد: شرایط قصاص: برای انواع چهار گانه قتل (عمد، غیر عمد، در اثر بی احتیاطی و یا کلا در فراموشی) و جوب، قصاص دست و پا ست، علاوه بر شرایط قصاص نفس (قتل در مقابل قتل) دو شرط دیگر هستند یکی اشتراک در مشخصه عضو یعنی دست راست در مقابل دست راست و دست چپ در مقابل دست چپ و دیگری اینکه هیچیک از دستها و پاها فلج نباشند. هر عضوی که از مفصل قطع بشود قصاص دارد ولی زخمی کردن به جز موردی که زخم به استخوان برسد قصاص ندارد.⁹⁶

در سوره بقره، آیه ۱۷۸ آمده است « ای کسانی که ایمان آورده‌اید در باره کشتگان بر شما [حق] قصاص مقرر شده، آزاد در برابر آزاد و بنده در برابر بنده و زن در برابر زن و ... یا در سوره مائده آیه ۳۲ آمده است: « بر آنان مقرر کردیم که نفس در برابر نفس و چشم در برابر چشم و ... را قصاص باید»

همین قرآن در در آیه ها، مورد قتل و اعدام، حیات انسان را در شمار والاترین ارزشها شمرده است. کشتن یک انسان، کشتن تمامیت انسانیت است:

« من قتل نفساً بغير نفس اوفساد فی الارض فکانما قتل الناس جميعاً و من احياها فکانما احيا الناس جميعاً^{۹۷}»

96 - Abu Chodj', *Précis de Jurisprudence Musulmane selon le rite Châfeite*, traduit par S. Keijzer, LEYDE E. J. Brill, 1859), pp. 47-87.

۹۷ - سوره مائده، آیه ۳۲

« هر کس که کسی را بقتل برساند یا در زمین فساد کند، مانند آنست که همه مردم روی زمین را بکشد و هر کس کسی را زنده کند، بدان می ماند که همه مردم روی زمین را زنده کرده باشد.

روشن است که وقتی کشتن یک انسان کشتن تمامی انسانیت و زنده کردنش زنده کردن همه بشریت است، جرم قتل، از بزرگترین جرائم و مجازاتش از سنگین ترین مجازاتها است. پس از چه رو از سوئی در آیه ۱۷۸ سوره بقره، مجازات قتل عمد، اعدام معین شده است. در قتل اگر عمد بودن آن بر قاضی محرز شود، باید حکم مقابله به مثل صادر کند و از سوئی در سوره مائده، آیه ۴۵ می گوید هر کس که کسی را بقتل برساند مانند آنست که همه مردم روی زمین را کشته است؟ آیا قرآن قاتل را از اعداد انسان ها خارج می داند؟ ببینیم قرآن به این پرسش چه پاسخی داده است؟

هرگاه خشونت با خشونت پاسخ داده شود، خشونت روز افزون می گردد، در این صورت در قصاص حیات نیست. در حالی که قرآن می گوید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» «و ای خردمندان شما را در قصاص زندگانی و حیات است، باشد که به تقوا بگرایید.»^{۹۸} بنابر این، یا قرآن گرفتار تناقض است و یا راه کار فهم نشده است. یافتن پاسخ را پی می گیریم:

قتل صرفاً کشتن جسمانی نیست و می تواند کشتن معنوی را نیز در بر داشته باشد. قتل، هر نوع کشتنی است از گرفتن جان کسی تا وارد آوردن صدمات جسمانی منجر به مرگ تا کشتن معنوی انسان، بنابراین آیات قصاص از آیات کلیدی در اصول راهنمای قضاوت باید تلقی شوند.

به نظر می رسد که قصاص به معنای رسیدگی قضائی از آغاز تا پایان است و نباید آن را به مجازات فروکاست و آیات ۱۷۸ و ۱۷۹ سوره بقره مؤید این معناست. همچنین به نظریه رسد که هر چند رسیدگی قضائی از آغاز تا پایان، امری صواب، حق و ضرور است اما این معنا و مراد آیات مذکور نمی باشد، بلکه این آیات جوازی است برای مجازات مقابله به مثل

۹۸ - سوره بقره، آیه ۱۷۹

در قتل عمد. البته رسیدگی قضائی مقدم است بر مجازات، بنابراین زمانی می‌توان مجازات مقابله به مثل را اجراء نمود که قاضی، عادلانه امر قضاوت را به پایان برده و تشخیص قتل عمد داده باشد و اولیاء دم نیز راضی به عفو یا تخفیف مجازات قاتل نشده باشند. اعدام دو خسران عظیم در بر دارد، نخست این که هرگاه قتل جبران ناپذیر باشد، اعدام قاتل یک جبران ناپذیر را دو جبران ناپذیر می‌کند، و خسران دوم اینکه بر «اصالت زور می‌افزاید و زوری را حاکم می‌کند که خسران بسیار بزرگتری را برای جامعه بیار می‌آورد. هرگاه مراد از جبران، زنده شدن مقتول باشد، البته جبران نمی‌شود. اما قاتل با ترک زورمداری و جامعه با خشونت زدائی بخشی از خسران را جبران می‌کنند و قاتل و جامعه با جبران خسارت مادی به خانواده مقتول، بخش دیگری از زیان را جبران می‌کنند.

قصاص مقابله به مثل نیست

با نا چیز کردن قصاص در عمل به مثل، جائی به جز بکاربردن قصاص بمناب «مقابله به مثل دیگر باقی نمی‌ماند. اما باید توجه شود که:

اولاً - قصاص دادرسی یک جرم از آغاز کار تا پایان آن است. این دادرسی در مقابله به مثل، ناچیز نمی‌شود. حتی اگر مقصود قصاص این باشد که در مقام صدور حکم، حکم مجازات مجرم باید صادر شود، حکم نمی‌تواند اعدام باشد زیرا قضاوت باید از اصول راهنمای قضاوت در قرآن پیروی کند.

ثانیاً - مقابله به مثل، یک واکنش است. کار دستگاه قضائی عادل کنش باید باشد و نه واکنش. از جمله به این دلیل که مقابله به مثل تشدید خشونت است در حالیکه کار قضاوت خشونت زدائی است. در مقام تحقیق قضائی، قاضی باید تمامی عوامل موثر در جرم را شناسائی و مجازاتی را معین کند که این عوامل را خنثی کند. بنابراین قصاص، ولو هدفش مجازات مجرم باشد، نمی‌تواند عمل مقابله به مثل باشد. بدین خاطر است که در قضاوت، از عفو تا حداکثر مجازات، فراخنای عمل برای قاضی و قربانیان جرائم در نظر گرفته شده است.

ارتکاب قتل یک تنظیم رابطه با قدرت از راه حذف فرد مزاحم است. بنابراین، قاتل، بخاطر برخورداری از یک و یا چند شکل از اشکال قدرت و یا بخاطر محروم کردن مقتول از یک یا چند شکل از اشکال قدرت است که دست به جنایت می‌زند. پس این اشکال باید در جامعه نوعی ارزش معرفی شده باشند تا جنایت زمینه اجرا پیدا کند. آیا اعدام یک فرد این ارزشها (در واقع ضد ارزشها) را از میان می‌برد؟ نه. صلح اجتماعی از راه خشونت زدایی و ارزش کردن زندگی وقتی عمل به حقوق ذاتی انسان و برقراری رابطه حق با حق باشد، برقرار می‌شود. توجه آیه به برادری و عفو شگفت آور است. زیرا این ارزش است که ضد ارزش زورگو را از میان میبرد. بدیهی است رعایت اصل برقراری رابطه حق با حق بمعنای از ارزش انداختن قدرت و اشکال مختلف آن، نه تنها با تعیین مجازات بر وفق اصول راهنما منافات ندارد که آن را ایجاب نیز می‌کند. بنابراین، قاضی، بنابر موقعیت، میتواند مجازاتی را معین کند که در عین حال، مجرم را از بندگی زور و قدرت برهاند و به قدرت زدایی در جامعه کمک رساند.

یکی از پایه‌های اصلی استدلال در رد قصاص به معنای جواز مقابله به مثل این است که مقابله به مثل خود نوعی «خشونت است و هرگاه خشونت با خشونت پاسخ داده شود، خشونت روزافزون خواهد گشت، حال فرض کنیم که قصاص به معنای جواز مقابله به مثل نیست و به معنای پیگیری قضائی است، بنابراین در پیگیری قضائی نیز مجازاتی برای مجرم تعیین و اجراء می‌گردد و این مجازات هرچه باشد نوعی اعمال خشونت است، هرچند که سطح خشونت آن از سطح خشونت در مقابله به مثل کمتر باشد.

یکی دیگر از دلایل رد قصاص به معنای «جواز مقابله به مثل» این است که این واکنش، سیئه است و سیئه پسندیده نیست، واکنش به معنای عمل متقابل، محروم کردن خود از ابتکار عمل است. در حقیقت، مجازات هر چه باشد، در مقام واکنش است و اگر واکنش متناسب با جرم هم باشد خشونت افزا است. از این رو وظیفه قاضی در راستای خشونت زدایی در جامعه، داوری بحق و تعیین مجازات متناسب با جرم به ترتیبی است که خشونت کاهش یابد.

بنابراین، بنابر آیه‌هایی که در قضاوت، عدل و قسط را میزان می‌گردانند،^{۹۹} هر نزاعی باید از طریق قضاوت بر میزان عدل حل و فصل شود، بنابر این معنا، کلمه قصاص یعنی پی‌گیری و وقتی پی‌گیری قضائی بر میزان عدالت انجام گیرد، «البته در قصاص حیات است».

۹۹ - سوره یونس، آیه‌های ۴۷ و ۵۴ و سوره زمر، آیه ۶۹

زنا در قرآن

آمیزش میان دو جنس مخالف، بی آن که رابطه ازدواج یا قرار داد قانونی میان آن ها وجود داشته باشد را زنا گویند. این عمل نه تنها در همه ادیان الهی، که در قوانین بشری در طول تاریخ نیز ممنوع بوده و معمولاً کیفر هایی برای مرتکبان آن پیش بینی شده است. شهادت دادن بر زنا در اسلام کاری بسیار سخت است، با توجه به اینکه جرائم ناموسی، هنوز در شمار شایع ترین جرائم در همه جهان هستند اما قاضی باید روش های جرم شناسی را بکار برد که یکی از آن اقرار و دیگری شهادت چهار شاهد عادل و یا قسم خوردن شوهر بجای چهار شاهد و امتناع همسر از سوگند است و اگر چهار شاهد عادل نباشند و کمتر از این عده شهادت بدهند، شهادت دهنده یا دهندگان مجازات می شوند.^{۱۰۰} البته امروز روش های علمی در اختیار هستند که قاضی باید بکار برد و روش ها مقرر، محدود کننده نیستند.

«الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلِكَيْشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ.»^{۱۰۱}

« هر یک از زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزیند؛ و نباید رأفت نسبت به آن دو شما را از اجرای حکم الهی مانع شود، اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید! و باید گروهی از مؤمنان مجازاتشان را مشاهده کنند!

۱۰۰ - سوره نور، آیه های ۲ و ۴ و ۶ تا ۱۱

۱۰۱ - سوره نور، آیه ۲

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ.^{۱۰۲}

«کسانی که زنان همسر دار را متهم می کنند، سپس چهار شاهد (بر مدعی خود) نمی آورند، آنها را هشتاد تازیانه بزنید و شهادتشان را هرگز نپذیرید؛ و آنها همان فاسقاند!

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ.^{۱۰۳}

«و کسانی که همسران خود را (به عمل منافی عفت) متهم می کنند، و گواهانی جز خودشان ندارند، هر یک از آنها باید چهار مرتبه به نام خدا شهادت دهد که از راستگویان است.

« إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا نَحْسِبُهُ شَرًّا لَّكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ.^{۱۰۴}

در حقیقت کسانی که آن بهتان را (در میان) آوردند دسته‌ای از شما بودند آن [تهمت] را شری برای خود تصور مکنید بلکه برای شما در آن مصلحتی [بوده] است برای هر مردی از آنان [که در این کار دست داشته] همان گناهی است که مرتکب شده است و آن کس از ایشان که قسمت عمده آن را به گردن گرفته است عذابی سخت خواهد داشت.

قرآن اثبات جرم زنا را بسیار مشکل کرده است زیرا این تنها موردی است که اگر شاهدان از چهار تن کمتر بودند، خود شاهدان مجازات می شوند. در جرائم دیگر به شاهد شلاق

۱۰۲-سوره نور، آیه ۴

۱۰۳-سوره نور، آیه ۶

۱۰۴-سوره نور، آیه ۱۱

نمی‌زنند، حتی اگر شهادت دروغ داده باشد. در مورد زنا اگر شماره شاهدان به چهار نفر نرسد اتهام زننده و شاهدان مجازات می‌شوند.

پیامبر بر شاهدان مقرر داشت که اگر مرد را در حال دخول یافتند، می‌توانند شهادت بر وقوع زنا بدهند. از این رو در تمامی دوران پیامبر و دوران خلفای چهارگانه، هیچ زنایی به شهادت ثابت نشد.

وقتی حکم بالا را با حکم آیه ۱۵ سوره نساء مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم حکم پیشین را بسیار تخفیف داده است. در حقیقت در این آیه دستور می‌دهد.

«وَاللّٰتِي يٰۤاَتَيْنَ الْفٰحِشَةَ مِنْ نِّسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهَدُوْنَ عَلَيَّهِنَّ اَرْبَعَةٌ مِّنْكُمْ ۗ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِي الْبُيُوْتِ حَتّٰى يَتَوَقَّاهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهِنَّ سَبِيْلًا» ۱۰۵

«اگر زنانی از شما به فحشا روی آوردند، باید چهار تن بر آن شهادت دهند. اگر شهادت دادند ایشان را در خانه‌ها نگاه دارید تا مرگ آنان را در رسد و یا خدا راهی پیش پایشان بگذارد.»

از اینروست که در دستور بعدی، می‌گوید به تخفیفی که خدا خود در مجازات قائل شده است، اکتفا کنند. و در آیه آخر به شرحی که گذشت، جهت عمومی قانونگذاری و عمل را که جهت تخفیف به خاطر جبران و ترمیم است، به اولیاء امور و همه مسلمانان خاطر نشان می‌سازد.

دزدی در قرآن

در مورد سارق و دزدی، بر اساس کتب تاریخ دوران عرب قبل از اسلام، از جمله در المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام ۱۰۶ مجازات در میان اعراب قبل از اسلام تناسبی با جرم نداشته. مجرمان با نهایت قساوت به نحوی وحشیانه مجازات می‌شدند. تازیانه، زندان، تبعید، حصر،

۱۰۵ - سوره نساء، آیه ۱۵

۱۰۶ - جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد ۱۹۹۳، ج ۵، صفحات ۵۷۹ - ۶۰۵

قصاص و به صلیب کشیدن و غیره در میان آنان رواج داشته است. مجازات قطع دست راست سارق قبل از اسلام در مکه و در قبیله‌ی قریش انجام می‌شده است، اسامی برخی از مشهورترین سارقانی که دستشان قطع شده و اموالی که سرقت کرده بودند در آن دوران ثبت شده است. این اطلاعات متعلق به دوران نزدیک به ظهور اسلام در حدود نیم الی یک قرن قبل از اسلام بوده است.

حداکثر مجازاتی که قرآن برای دزدی، قرار داده، بریدن انگشتان است. این مجازات‌ها خفیف‌ترین مجازات‌ها نسبت به مجازات متداول آن زمان بوده اند. قانونگذار اسلام پس از وقوع جرم و اثبات آن، هنوز به مجرم مهلت توبه می‌دهد.

« والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم فمن تاب من بعد ظلمه واصلاح فان الله يتوب عليه آن الله غفور رحيم. »^{۱۰۷}

« دست مرد دزد و زن دزد را بخاطر دزدی که کرده است به عنوان مجازاتی از جانب خدا قطع کنید که خدا توانا و دانا است. هر کس بعد از ستمی که کرده (دزدی) از کرده خود پشیمان شود و به راه صلاح آید خدا توبه او را می‌پذیرد. خدا آمرزنده مهربان است. »

بدینسان باید به مجرم مهلت توبه داد. قطع انگشتان اشد مجازات است. قاضی باید اصول راهنمای قضاوت را در تعیین مجازات رعایت کند و شرایط پشیمانی جوئی مجرم را بوجود بیاورد تا مجرم پشیمانی بجوید و از مجازات معاف بگردد.

محاربه در قرآن

ابتدا برای فهم محاربه و مجازات محاربه با خدا و رسول او به سراغ آیات قرآن می‌رویم:

۱۰۷ - سوره مائده، آیه‌های ۳۸ و ۳۹

« إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۱۰۸ »

«همانا سزای کسانی که می‌جنگند با خدا و رسول او و کوشش می‌کنند در زمین به تبهکاری این است که کشته شوند یا مصلوب شوند یا قطع شود دستها و پاهای‌شان از خلاف هم (یعنی نه از یک طرف بدن، بلکه از دو طرف بدن)، یا رانده شوند از سرزمین، این برای‌شان خواری‌ای است در دنیا و در آخرت عذابی بسیار بزرگ است.»

«إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدَرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۱۰۹»

« مگر کسانی که توبه کنند پیش از آنکه دست یابید به آنها، پس بدانید که همانا خدا آمرزنده مهربان است.»

برای فهم این آیات، یافتن پاسخهایی به پرسشهای زیر ضرور به نظر می‌رسد:

- مفهوم محاربه با خدا و رسول او چیست؟

- رابطه «سعی به افساد در زمین با «محاربه با خدا و رسول او چیست؟

- چرا عبارتها هر کدام با «یا از یکدیگر تفکیک شده اند: « أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ » أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ

برای دریافت مفهوم «محاربه با خدا و رسول، اول لازم است نگاهی به دیگر آیات محاربه نیز در قرآن ببیندازیم:

در آیات ۲۷۸ و ۲۷۹ سوره بقره در ادامه رباخواری را به مثابه اعلان جنگ با خدا و رسول او و به مصداق ستمکاری آورده است.

۱۰۸ - سوره مائده، آیه ۳۳

۱۰۹ - سوره مائده، آیه ۳۴

در سوره توبه آیه ۱۰۷، مسجد ضرار را کمینگاهی برای محاربان با خدا و رسول او تلقی کرده است.

راستی چرا ریاخواری، مصداق محاربه با خدا و رسول خدا است یا اینکه چه ارتباطی بین مساجد ضرار که محلهایی برای «کفر ورزیدن و جدایی افکندن میان مؤمنان، بوده اند؛ با محاربه با و رسول اوست؟ در پاسخ به این پرسشها، توجه به یک کلید بسیار مهم برای فهم آیات قرآن ضرور است:

نکته اول اینکه، در قرآن هر جا «الله می آید، معنای آن فقط «خدا نیست، بلکه بار معنایی آن هم شامل خدا می شود و هم شامل فعل و خلق او. به عبارت دیگر؛ «الله، یعنی؛ خدا و سنن هستی، یعنی؛ خدا و قوانین حاکم بر عالم. فعل خدا که خلق اوست، از او جدا نیست، خدا بدون خلاقیت، خدا نیست. منشأ سنن و قوانین حاکم بر هستی، اسماء و صفات الهی است، و میان خدا و اسماء و صفاتش هیچ جدایی نیست. بنابراین وقتی می گوییم «الله باید گستره معنایی آن را در نظر آوریم که شامل «خدا، خلق خدا و سنن حاکم بر هستی می شود.

نکته دوم اینکه؛ محاربه با رسول خدا نیز به اعتبار مفهوم «الله باید فهم گردد. باید به ضمیر در «رسوله که به «الله مربوط است دقت شود، لفظ «رسول به تنهایی مفهومی ندارد، بلکه اعتبار فرستاده به فرستنده است و تا فرستنده ای نباشد فرستاده ای نخواهد بود. بنابراین بحث بر سر محاربه با یک شخص و پیروانش نیست، بلکه مراد؛ محاربه با فرستاده همان خدایی است که از خلقش و از سنن حاکم بر هستی جدا نمی باشد. پس مفهوم محاربه با رسول خدا، الزاماً جنگیدن فیزیکی نیست، بلکه خلاف هدایت الهی عمل کردن است که پیامبران مأمورند آن هدایت را به مردم ابلاغ نمایند.

با توجه به نکات فوق ریا خواری از آن جهت مصداق محاربه با خدا و رسول او است که منطبق با سنن هستی نبوده و به جای رشد، باعث تخریب و ویرانگری اقتصاد و ستمکاری است. یا محاربه با خدا و رسول او آزار رساندن، کفر ورزیدن و ایجاد تفرقه بین مؤمنان

است که در زیر پرده نفاق امکان پذیر می‌باشد. بنابراین آنان که بر خلاف اراده الهی عمل می‌کنند، در واقع در حال جنگ با خدا و نظام هستی او می‌باشند.

عطف جمله «کوشش می‌کنند در زمین به تبهکاری «وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» به محاربه با خدا و رسولش، نشانگر کوشش در گسترش این محاربه است که منجر به ویرانگری روزافزون و فراگیر در محیط زندگی یک جامعه می‌شود که نتیجه و پیامدی جز تعرض به جان و مال مردمان و سلب امنیت و آرامش آنها و تضییع حقوقشان ندارد و بنابراین ضرورت مجازات محارب را واجب می‌نماید.

حد مجازات محارب در عبارت دوم این آیه، مجازات محارب با خدا و رسولش را بیان نموده است: «أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ.» «مجازات آنها این است که: کشته شوند، یا مصلوب شوند، یا دستها و پاهایشان از خلف هم قطع شود و یا از سرزمین رانده شوند.»

علی اصغر غروی مفهوم بریدن دست سارقان در آیه ۳۸ سوره مائده را بریدن دست قدرت سارقان و نه قطع جسمانی دست آنها اثبات نموده است: ۱۱۰

لفظ «ید یا» دست در آیه مجمل است، زیرا بر فرض اینکه مراد قطع جسمانی باشد؛ اولاً؛ مشخص نیست از کدام قسمت باید دست محارب را قطع کرد، از انگشتان، از مچ، از آرنج یا از کتف، زیرا در زبان عربی، لفظ «ید»، هم به کل و هم به قسمتی از دست انسان اطلاق می‌شود. ثانیاً؛ در آیه مشخص نشده است که کدام دست، چپ یا راست را باید برید. اگر مراد حضرت باری، بریدن جسمانی دستان سارقان باشد، می‌باید میزان آن و همچنین اینکه کدام یک بریده شود، مشخص می‌گشت، زیرا تأخیر بیان از وقت حاجت از خداوند حکیم قبیح است. ثالثاً؛ در اغلب زبانهای دنیا از جمله زبان عربی؛ دست در معنای قدرت یا توانائی نیز بکار می‌رود، مانند «ید طولی» به معنای توانائی زیاد.

لفظ «قطع» یا «بریدن» نیز در آیه مجمل (جمع آوری) است، زیرا در زبان عربی؛ اولاً؛ «قطع» هم بر «جدا کردن اطلاق می‌شود و هم «مجروح کردن. چنانکه در آیه مربوط به داستان یوسف و زلیخا در سوره یوسف قرآن وقتی زلیخا یوسف را به زنان نشان می‌دهد آنان که مشغول میوه خوردن بودند از زیبایی یوسف از خود بیخود شدند و بی اختیار بجای میوه دستهایشان را بریدند یعنی زخمی کردند که در این آیه بیان تعبیر بریدن در معنی زخمی کردن همان کلمه «قطع» را آورده است: «فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَأَتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سَكِينًا وَقَالَتْ أَخْرِجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ». [پس چون [همسر عزیز] از مکرشان اطلاع یافت نزد آنان [کسی] فرستاد و محفلی برایشان آماده ساخت و به هر یک از آنان [میوه و] کاردی داد و [به یوسف] گفت بر آنان درآی پس چون [زنان] او را دیدند، زیبایی او را بهت آور یافتند و [از شدت هیجان] دستهای خود را بریدند و گفتند منزه است خدا این بشر نیست این جز فرشته‌ای بزرگوار نیست.»^{۱۱۱} چنانکه در زبان فارسی نیز «بریدن» هم به معنی قطع و هم به معنی زخمی کردن به کار می‌رود و موقع کار کردن با آلات برنده می‌گوییم «دستم را بریدم. ثانیاً؛ «قطع» به معنای از میان برداشتن ارتباط بین دو چیز و ایجاد فاصله در بین آنها، در موارد گوناگونی کاربرد دارد. مانند؛ «اقطعوا لسانه»، زبانش را برید، یعنی؛ ساکتش کنید و یا «قَطَّعَ صَلَاتَهُ»، نمازش را برید.

اما چه چیز بازدارنده مجازات است: عبارت چهارم این گروه از آیات ناظر بر این معناست که اگر مجرمی قبل از اینکه به او دست یابند تا مجازاتش کنند، توبه نمود و درصد جبران برآمد، نباید مجازاتهای مطروحه را به او اعمال کرد، بلکه باید او را بخشید یا مشمول تخفیف مجازات نمود:

۱۱۱- سوره یوسف، آیه ۳۱

«إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» ۱۱۲

« مگر کسانی که توبه کردند پیش از آنکه دست یابید به آنها، پس بدانید که همانا خدا آمرزنده رحیم است.»

با توجه به مباحث مطروحه به نظر می رسد، محاربان با خدا و رسول او کسانی هستند که بر خلاف قوانین و سنن حاکم بر هستی و بر ضد حقوق ذاتی حیات انسان و جامعه قیام مسلحانه می کنند و در نتیجه به جای رشد و تعالی، ویران گری و تبهکاری می کنند. حال اگر اعمال آنها منجر به گسترش حیطه ویران گری و تبهکاری به جامعه و سرزمینی شود که در آن زندگی می کنند، مستحق یکی از مجازاتهای چهارگانه : کشته شدن، مسلوب الاختیار شدن، محدود الاختیار شدن یا تبعید گشتن می شوند و اگر قبل از اینکه سایر مردمان بر آنها دست یابند تا مجازتشان کنند، توبه کنند و درصدد جبران برآیند، مشمول بخشش یا تخفیف مجازات می شوند.

ارتداد در قرآن

در قرآن باور قضاوت نمی شود، جرم قضاوت می شود. قرآن به دفعات بر این امر تصریح کرده است که در دین اکراه نیست.

« قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مِمَّا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ » ۱۱۳

« بگو ای کافران آنچه را شما عبادت می کنید، من عبادت نمی کنم و آنچه را من عبادت می کنم، شما عبادت نمی کنید. و من آنچه را شما عبادت می کردید عبادت نمی کنم و آنچه

۱۱۲ - سوره مائده، آیه ۳۴

۱۱۳ - سوره کافرون، آیه ۶

را من عبادت می‌کنم، شما عبادت نمی‌کنید. بنابراین دین شما برای شما و دین من برای من.»

در قرآن نه باور و نه قصد، موضوع قضاوت واقع نمی‌شوند، عمل موضوع قضاوت واقع می‌شود. بنابراین اکثر جرائم که در جامعه‌های بشری بودند و هستند و به قصد یا باور دینی و غیر دینی مربوط می‌شوند، جرم تلقی نمی‌شوند. چرا که مسئولیت و اختیار را، از انسان نمی‌توان سلب کرد. ۱۱۴

«لاینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم أن تبروهم و تقسطوا إلیهم إن الله یحب المقسطین.»

«خدا شما را از دوستی و قسط در حق آنانکه با شما در دین جنگ نمی‌کنند و شما را از شهر و دیارتان بیرون نمی‌کنند، باز نمی‌دارد. چرا که خدا قسط‌کنندگان را دوست می‌دارد.» با وجود این تصریحات، باید ببینیم، ترک اسلام جرم است و مجازات دارد یا خیر؟ شرک و کفر بزرگترین گناهانند. اما دادگاه رسیدگی به آن، دادگاه عدل الهی در معاد است. خدا چند نوبت به پیامبر می‌گوید، کار کافران و مشرکان و منافقان را به خدا واگذار، ۱۱۵ چرا بزرگترین گناهان جرم تلقی نشده و قابل محاکمه نیست؟ به این دلیل که اولاً تفتیش عقاید رایج می‌شود و بدان، جامعه سراسر فاسد و تباه می‌گردد. تجربه‌های مداوم و مستمر از قدیمی‌ترین زمانها تا دوران ما، همه براینند که هر زمان نوع عقیده موضوع قضاوت قرار می‌گیرد، نتیجه معکوس بیار می‌آورد و بجای داد، ستم کامل برقرار می‌کند. ثانیاً عقیده و تحول آن، امری نیست که قاضی، با دانش و امکانات آدمیان، بتواند در حیطه تشخیص آورد. علم و عدل خدایی می‌خواهد.

۱۱۴ - سوره نساء، آیه ۹۴ - سوره نساء، آیه ۹۰ - احزاب، آیه ۴۸ - ممتحنه، آیه ۸

۱۱۵ - سوره احزاب، آیه‌های ۱ تا ۳ و ۲۴ تا ۲۷

از اینرو در ۱۴ آیه در قرآن در باره ارتداد و مسلمان شدن و از اسلام بیرون رفتن می پردازد، هیچگاه مجازاتی برای مرتد، حتی در صورت تکرار ارتداد معین نگشته است.^{۱۱۶}

حد ارتداد در قرآن

درباره پیدایش مجازات ارتداد در دینهای یهود و مسیحیت و اسلام، مطالعاتی انجام گرفته‌اند، از این مطالعه‌ها در روشن تر کردن موضوع و رهنمود قرآن استفاده می‌کنیم: قرآن، چند نوبت، از ارتداد قوم موسی سخن بمیان آورده است. بخصوص در سوره بقره آیه‌های ۴۰ تا ۹۷. قوم موسی، پس از غیبت موسی، گوساله پرست می‌شوند. وقتی موسی باز می‌گردد و این قوم توبه می‌کنند، خدا توبه را می‌پذیرد و آنها را می‌بخشد.^{۱۱۷}

« ثم عفونا عنکم من بعد ذلک لعلکم تشکرون.

« آنگاه شما را از آن گناه بخشیدیم. باشد که سپاسگزار شوید.

در سوره بقره، در قسمت آخر آیه ۲۱۷، می‌نویسد:^{۱۱۸}

«ومن یرتد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فأولئک حبطت أعمالهم فی الدنیا والآخرة.

« و هر کس از شما، از دین برگردد و در حالی بمیرد که کافر است، اعمالش در دنیا و آخرت تباه می‌گردد...»

یا در سوره ممتحنه، قسمت دوم آیه ۱۰ فرماید:^{۱۱۹} اگر زنان از اسلام به کفر باز گشتند از کفار مهر و نفقه مطالبه کنید. حکم خدا اینست.

۱۱۶ - سوره‌های: آل عمران آیه‌های ۸۶ تا ۹۱ و ۱۰۰ و ۱۰۶ و نساء آیه‌های ۱۳۷ و مائده‌های ۴۱ و

۴۲ و ۵۴ و انعام آیه ۷۱

۱۱۷ - سوره بقره، آیه ۵۲

۱۱۸ - سوره بقره، آیه ۲۱۷

۱۱۹ - سوره ممتحنه، آیه ۱۰

بدیهی است که اگر ارتداد جرم و مجازات آن اعدام بود، قرآن بنا را بر زندگی مرتد بعد از ارتداد نمی گذاشت.

و برای اینکه جای چون و چرا باقی نگذارد، نه تنها ارتداد را جرم قابل تعقیب نمی شمارد و برایش مجازات معین نمی کند، بلکه تکرار آن را نیز جرم قابل تعقیب نمی شمارد.^{۱۲۰}

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أُزِدُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ سَبِيلًا.

«و همانا کسانی که ایمان می آورند و سپس کافر می شوند. باز ایمان می آورند و از نو کافر می شوند و سپس بر کفر خود می افزایند، خدا نمی بخشدشان و به راهی هدایتشان نمی کند.

سب نبی

قبل از هر توضیحی یاد آور می شود که در قرآن نه تنها جرمی بعنوان سب نبی وجود ندارد بلکه در نقطه مقابل با آن می گوید:

«... وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا.»^{۱۲۱} چون به لغو و بیهوده ای بر بخورند، بی اعتنا و بزرگوارانه از آن می گذرند.

تحقیق مفصل و جالبی در مورد سب نبی و حد اهانت به مقدسات، توسط ال میلیوت (L. Milliot) انجام شده است که روی این موضوع با دقت زیاد نکته یابی و توجه بخرج داده است، او در این مطالعه از تحقیقات انجام شده روی این سوژه به از کارهای برانشوگ نیز بهره گرفته است. لازم است قبل از بررسی شواهد تاریخی سب نبی، نقطه نظرات این شرق شناسان را نگاه کنیم.

۱۲۰ - سوره محمد، آیه ۳۰

۱۲۱ - سوره فرقان، آیه ۷۲

میلیوت ابتدا در رابطه با فقه می نویسد: « فقه مسلمان با مطلق کردن اجرای احکام و عمل به آنها، خود را با شریعت اسلام گره زده است»^{۱۲۲} این کار توجه انسان را روی یک سئوالی دقیق، یعنی روی جای خالی یا خلاء واقعی فقه جلب می کند، فقهی که سعی داشته همواره با شبیه سازی و با اجماعی از علما روی پیاده کردن موضوعات خاص فقهی بنیادی را روی عملی کردن دستورات فقه بنا کند، فقهای مختلفی که برای این شبه سازی و اجماع، هر کدام با حفظ مکتب و مذهب خود از نفوذ سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و به ویژه در مسئله بسیار مهم و حیاتی، یعنی مسئله مرگ و زندگی انسانها، استقلال ضعیف و سست پایه ای را بین خود نگهدارند.^{۱۲۳}

نویسنده به ویژه از فقهای که در مورد دشنام به پیامبر یا سب نبی، بطور اساسی توجه نشان داده اند نام می برد و می نویسد: با ارجاع به بخشی از کتاب «المسلول علی شاتین الرسول» از ابن تیمیة (۷۲۸/۱۳۲۸) که منحصرأ به دشنام به پیامبر پرداخته است، استناد کرده می نویسد:

« ویتناول الكتاب أربع مسائل الأولى أن من سب الرسول يقتل سواء كان مسلماً أو كافراً، والثانية أنه يتعين قتله وإن كان ذمياً ولا يجوز المن عليه ولا مفاداته، والثالثة في حكم من سب إذا تاب، والرابعة في بيان السب والفرق بينه وبين الكفر».

«چهار جرم در باب سب نبی (توهین به پیامبر) وجود دارد، اولاً این که توهین کننده کشته می شود چه او یک مسلمان یا یک کافر باشد، ثانیاً این که باید او را بکشند حتی اگر او یک اهل ذمه باشد، ثالثاً حکم سب کننده در حکم توبه است و رابعاً حکم او در بیانی است که به همین منظور بین کافر و غیره کافر آورده شده»^{۱۲۴}

122 - MILLIOT, *op. cit.*, p. 177.

123 - BRUNSCHVIG, *op. cit.*, p. 39.

124 - *Ibid.*, pp. 40-41. ۲، ص ۲۳۴، ستون ۲.

ابن تیمیمه البته در بر داشت تفسیری خودش از قرآن با استناد به آیه: «بجنگید با کسانی که به خدا و روز رستاخیز باور ندارند، و حلال و حرام خدا را رعایت نمی کنند و بجنگید با آنان تا جزیه بپردازند» آورده می نویسد:

«باید گفت که موضوع بقدری ساده حل شده که باید باور داشت که توسعه دائمی سنت تایید می کند ذمی دشنام دهنده را باید کشت و این پیامبر بوده که فرمان داده همه این افراد دشنام دهنده را باید کشت.»^{۱۲۵}

نویسنده اضافه می کند: «اگرچه در اجرای حکم اعدام برای دشنام دهنده، بصورت مستقیم از سوی ابوبکر و ابن عباس در احادیثی که بدست ما رسیده چیزی در دست نیست اما به جرم سب نبی، خلیفه دوم عمر بدست خود دشنام دهنده ای را کشته است.»^{۱۲۶}

فقیه قاضی عیّات (۵۴۴/۱۱۴۹) در کتاب خود «شفا فی لاتعریف بی حقوق المصتمی» در مورد سب نبی از بخشهای ساده سیره های پیامبر استفاده کرده و هیچ اشاره ای هم به قرآن ندارد فقط از جنگ و عهد شکنی می نویسد، او با اشاره به کافران در پاراگرافهای بسیار کلی از توهین به مقدسات در جنگ ها آورده که مربوط به جنگهای مسلمانان یا غیر مسلمانانی است که عهدی را با آنها شکسته اند.

بر خلاف نص قرآن: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» و کسانی که شهادت به باطل نمی دهند و هنگامی که با لغو و بیهودگی برخورد کنند، بزرگوارانه از آن می گذرند»^{۱۲۷} و علیرغم این که چنین حکمی در قرآن مطلقاً وجود ندارد، در فصل دوم، ماده ۵۱۳ قانون مجازاتهای جمهوری اسلامی می خوانیم:

125 - *Ibid.*, p. 51.

126 - *Ibid.*, p. 52 et les page suivantes.

«حد اهانت به مقدسات مذهبی و سوء قصد به مقامات داخلی: هر کس به مقدسات اسلام و یا هر یک از انبیای عظام یا ائمه‌ی طاهرین (ع) یا حضرت صدیقه‌ی طاهره (س) اهانت نماید اگر مشمول حکم سب‌النبی باشد اعدام می‌شود و...»

بی‌مناسبت نیست در اینجا در رابطه با سب نبی یا بطو کلی در موضوع کفر گوئی و الحاد، نمونه‌ای تاریخی بیاوریم تا روشن باشد که قاضیان فقیه چه سزایی جگر خراش بر این اتهام‌ها معین کرده و به اجرا می‌گذاشتند:

ابوالمغیث حسین ابن منصور حلاج

عین القضات همدانی با نام کامل ابوالمغیث عبدالله بن احمد بن ابی طاهر میانجی همدانی (۳۰۲/۹۲۲) مشهور به حسین بن منصور حلاج و کنیه ابوالمغیث از معروف‌ترین عرفا و شاعران سده سوم هجری بود. او در سال (۲۴۴/۸۵۸) در روستای تور از توابع بیضای فارس به دنیا آمد. عین القضات نویسنده، شاعر، مفسر قرآن، محدث و فقیه بود. او به زبان‌های فارسی، عربی و پهلوی میانه آشنایی داشت و در عین حال در عرفان و تصوف در بالاترین جایگاه قرار داشت.^{۱۲۸}

به خاطر عقایدش عده‌ای از علمای اسلامی آموزه‌هایش را مصداق کفرگویی دانسته، او را تکفیر کردند. قاضی شرع در بغداد او را به مرگ محکوم کرد. به دستور ابوالفضل جعفر مقتدر، خلیفه عباسی، حکم اعدامش را صادر گردید.

۱۲۸ - عبدالحسین زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، ج ۱، ص ۱۴۲، تهران ۱۳۵۷ش - دکتر جواد نوربخش، حلاج شهید عشق الهی، انتشارات یلدا قلم.

عین القضاة را به همدان عودت دادند تا حکم در زادگاهش اجرا شود. او را در پاسی از شب گذشته به دار آویختند تا شهر در خواب باشد و کسی از اجرای حکم آگاهی نداشته باشد. بی شک این اقدام جلوگیری از خشم مردمی بود که دنباله روی دیدگاه‌های اجتماعی، سیاسی قاضی همدان بودند. به قول هفت اقلیم، عین القضاة در سن سی و سه سالگی در مدرسه‌ای که در همدان در آن به تربیت و ارشاد مریدان و وعظ می‌پرداخت، به دار کشیده شد.

ابتدا نوشته‌های او را مورد بررسی دقیق قرار دادند و برخی نکات از کتاب تمهیدات را به عنوان الحاد و کفر در دادگاه مطرح نمودند.

سرانجام حلاج سنی مذهب بر اثر فتوای ابوبکر محمد بن داوود مؤسس مذهب ظاهریه مبنی بر واجب بودن قتل او و اقامه دعوی سهل بن اسماعیل بن علی نوبختی شیعه و پیگیریهای ابوالحسن علی بن فرات وزیر شیعی مقتدر عباسی در بغداد دستگیر و نزد برخی از قضاة و روحانیون معروف و سرشناس، بازجویی شد. پس از گفت و شنودهایی در مجلس آنها، علما و قضاة آن عصر، از جمله قاضی ابوعمر و فتوا به حلیت خونش داده و وی را مهدورالدم اعلام کردند. آن گاه، وی را به زندان افکنده و منتظر فرمان مقتدر عباسی ماندند. مقتدر، در پاسخ فقها گفت: اگر علما، فتوا به ریختن خونش دادند، وی را به جلا د بسپارید تا هزار تازیانه بر او بزنند و اگر هلاک نشد، هزار تازیانه دیگر بزنند و سپس او را گردن بزنند. حامد بن عباس، وی را به محمد بن عبدالصمد، رئیس نظمیة وقت سپرد تا در تاریکی شب، در کنار رود دجله و در داخل محوطه نظمیة، وی را هزار تازیانه زدند و بدن او را به دار آویختند، سپس بدن بی جان او را پایین آوردند دست‌ها و پاهایش را قطع و آن گاه، سرش را از بدن جدا نمودند پوست بدنش را کتندند و جسدش را در بوریبایی آلوده به نفت پیچیده، سوزاندند.^{۱۲۹} و خاکسترش را در دجله ریخته و سرش را پس از مدتی آویختن بر روی پل

۱۲۹ - جهان پور، همدان دروازه تمدن، ص ۱۳۰

بغداد به خراسان که مرکز اصلی پیروان حلاج بود فرستادند، تا درس عبرتی برای پیروانش باشد.^{۱۳۰}

اتهام کفر گویی، شطح گویی

احتمالاً حلاج این عبارت را از بایزید بسطامی (۲۶۱/۸۷۴) گرفته است، چون شبیه همین تعبیر در آثار بایزید وجود دارد، اما تکرار و تأکید آن با تعبیر گوناگون در کلمات و اشعار حلاج، و نیز فرجام وی که سخت با ادعای «انالحق» پیوند داشت، را به حلاج منتسب کرد. این تعبیر در کتاب الطواسین حلاج آمده است. با ترجمه و شرح روزبهان بقلی، که بهترین شارح شطحیات حلاج است، و نیز از دیگر کلمات حلاج، به خوبی این معنا آشکار است که وی به نوعی در این شطح، الهیات صوفیه را از منظر خود خلاصه کرده و آن عبارت است از تألیه انسان (انسان خدا شده)، به این معنا که انسان به مدد ریاضت، در خویش واقعیت صورت الهی را می یابد. همان صورت که خداوند آن را هنگام آفرینش بر آدمی افکنده بود. نظر به اهمیت شطح انالحق و کلمات مشابه آن که نیازمند توجیه و تأویل است و در غیر این صورت به تکفیر قائل آن می انجامد، همواره نقد ناقدان از تعبیر انالحق و دفاع صوفیان از آن، در تاریخ تصوف وجود داشته است. این تعبیر در عصر حلاج، چندان مقبول صوفیان نبود چنان که جنید حلاج را از آن برحذر می داشت که تو «بالحق» هستی نه خود حق بیشتر اصحاب جنید نیز دعوی حلاج را اگر نه کفر، لا اقل «افشاء سرالربوبیه» می دانستند، حتی ابن خفیف، از مریدان حلاج که وی را عالم ربانی می دانست، چون برخی آیات حلاج را صریح در کفر دانست، چاره ای جز تردید در انتساب آن ها به حلاج ندید. قدیم ترین توجیهاات از انالحق و اقوال مشابه آن، سخن ابونصر سراج است. او «سُبْحَانِي مَا أَعْظَمَ شَأْنِي» بایزید را نقل قولی از خداوند خوانده است. مانند آن که وقتی کسی می گوید «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَأَعْبُدُونِ» می فهمیم که در حال خواندن قرآن است و کلمات را از زبان خدا بیان می کند.

۱۳۰ - همان جهان پور، ص ۱۳۳

اما نخستین و روشن‌ترین دفاع از شطحیات حلاج، از خود او به‌جا مانده است، که چون او را به توبه از یکی از دعوی ربوبیت از من می‌شنوید به وجه مغلوبیت صادر شده است. به این معنی که وجود حلاج هنگام شطح‌گویی در حال قرب بوده و در این حال مغلوب حق شده و حق از زبان او سخن گفته است. با این جواب، در واقع معنای اناالحق از حلول و اتحاد پایین آمده و به مفاهیم و مصطلحاتی از قبیل اتصال به حق، مقام قرب، فناء فی‌الله و بقاء بالله، استحاله و تبدل ذات و صفات بر اثر فنا بدل شده است.^{۱۳۱} پس از حلاج نیز این توجیه را صوفیان، با تفاوت‌هایی در تعبیر و احياناً تحذیر از تقلید و سوء برداشت، تکرار کرده‌اند و گاه بزرگان تصوف و عرفان نیز، مطابق مشرب خود و با تمثیلات گوناگون، کوشیده‌اند معنی و دفاعی روشن و پذیرفتنی از این گونه شطحیات عرضه کنند. ابوحامد غزالی در مشکاة‌الانوار، دعوی حلاج را کلامی عاشقانه و ناشی از سکر وصف کرده که قائل آن بعد از خروج از سکر می‌فهمد که در حال اتحاد با حق نبوده بلکه شبه اتحاد به وی دست داده است. وی پیش از آن، در المقصد الآسنی، عقیده به اتحاد را رد کرده بود. تعبیر دیگر غزالی در سبب صدور اناالحق، نقص معرفت و مشاهده است. غزالی در احیاء علوم‌الدین، با اشاره به تجربه ابراهیم و قول «هذا ربی» وی درباره ستاره و ماه و خورشید، و در نهایت گذر از آن‌ها و وصول به معرفت حق، کسانی چون حلاج را در مراحل آغازین سلوک می‌داند که با رؤیت کوکبی از انوار حق مغرور می‌شوند و «محل تجلی» را با «متجلی» یکی می‌پندارند. برادرش، احمد غزالی، نیز در سوانح، این شطحیات را حاکی از مقام تلوین حلاج دانسته است. به عقیده او، این «انا» گفتن نشان آن است که حلاج هنوز دچار آنانیت خود و دویی با حق و تردید در مشاهده و تعبیر بوده و به تمکین و وحدت راه نداشته است. سهروردی (۵۸۷/۱۱۹۰) نیز، که اتحاد را مردود می‌شمارد، در توجیه اناالحق، به راه احمد و ابوحامد غزالی رفته است. وی در رساله لغت موران داستانی رمزی آورده است که در آن خفاشان، یک حربا (آفتاب‌پرست)

۱۳۱ - تجارب الامم (ابن مسکویه رازی)، ترجمه علی‌نقی منزوی، ج ۵، ص ۱۳۳

را اسیر می‌کنند و برای کشتن به زیر آفتاب می‌برند. غافل از آن که خورشید، مرگ خفاش است و حیات حربا. در پایان تمثیل سهروردی، ابیات معروفی از حلاج با ذکر نام وی آمده است. پیداست که در داستان او حربا اشاره به حلاج است و خفاشان هم قاتلان او هستند.^{۱۳۲} سهروردی در پایان همین رساله، با تمثیلی دیگر، برای شطحیات بایزید و حلاج عذری جسته است. او معتقد است سالک هر چند به مرتبه‌ای برسد که نور حق را در آینه دل مشاهده کند، اما تا هنوز خود را می‌بیند به توحید صرف نرسیده و ناقص است. چنین آینه‌ای اگر صیقلی شود و در برابر خورشید قرار گیرد به زبان حال «انا الشمس» می‌گوید و این نشان آن است که در آن حال هم خود را می‌بیند و هم خورشید را. نجم‌رازی (۶۵۴/۱۲۵۵)، احیاناً با اقتباس از تمثیل شیخ‌اشراق، بر حلاج خرده گرفته است که چرا به جای «انالحق»، «انالمرآة» نگفت تا عاشقان غیور قصد آینه شکستن نکنند؟ در مجموع لحن سهروردی درباره حلاج، برخلاف غزالی، عذرجویانه است. سهروردی حلاج را واسطه انتقال میراث حکمت ایرانیان یا همان خمیره خسروانیان می‌داند و بر آن است که این حکمت از طریق بایزید به حلاج (به تعبیر او: «جوانمرد بیضاء»)، و از وی نیز به ابوالحسن خرقانی رسیده است.^{۱۳۳}

بعد از اینان، نخستین متفکر شیعی که دفاع موجز و معقولی از شطح حلاج کرده، نصیرالدین طوسی (۶۷۲/۱۲۷۳) است. او در اوصاف الاشراف، حلاج را در سلوکِ مسیر اتحاد می‌داند. اما مراد نصیرالدین طوسی از اتحاد، اتحاد کفرآمیز نیست بلکه اتحادی است که در آن سالک از انانیت خود رهیده است و جز خدا نمی‌بیند. در واقع، حلاج از دید وی در مرتبه مادون فنا، یا همان اتحاد، بوده است. او در نهایت حلاج را فانی و متتهی می‌شمرد. شیواترین و دقیق‌ترین تمثیلات در معنی و توجیه انالحق از آن مولوی است. او در معنای شطح بایزید و حلاج، به اتحاد نوری و سلب تعین اعتباری قائل است نه حلول و اتحاد، و آن را با تمثیلاتی

۱۳۲ - جواد مشکور، فرهنگ فرق اسلام، محمد آستان قدس رضوی، ص ۱۶۳

۱۳۳ - لویی ماسینیون - مصائب حلاج، شهید عارف اسلام

بیان کرده است: حدیده مُحَمَّاهُ (آهن گداخته)، استحاله خر در نمکزار، تبدیل هیزم به نور در آتش، تبدیل نان به جان، نیستی قطره در دریا و تبدیل سنگ به گوهر بر اثر تابش آفتاب. توضیح مهم مولوی آن است که این دعوی از هر کس و در هر حال روا نیست، بلکه اگر از سالکی مجذوب، در حال استغراق و بی خودی «انالحق» سرزند، می توان آن را با چشم پوشی به معنای «هوالحق» دانست. از این روست که مولوی انالحق حلاج را علامت رحمت حق می داند، برخلاف انالحق فرعون که سبب لعنت اوست. این بیان، برخلاف اندیشه وحدت وجود ابن عربی است، که اساساً اشیا را با ذات حق در عینیت می بیند و انالحق فرعون را هم تأویل می کند. شیخ محمود شبستری نیز همین توجیه مولوی را، با استفاده از تعبیری قرآنی، آورده است. وی با اشاره به آیه ۳۰ سوره قصص، حلاج را به شجره طور تشبیه کرده و انالحق را از نوع ایجاد صدا در درخت وادی ایمن از جانب حق شمرده است. تمثیل شجر طور را پیش از شبستری، عطار نیز به کار برده است و پس از او هم دیگران بسیار به آن استناد کرده اند. از جمله شیخ بهائی (۱۰۳۰/۱۶۲۰) در مفتاح الفلاح به آن اشاره ای تأیید آمیز کرده است.^{۱۳۴}

گذشته از این توجیها، برخی عارفان سخن حلاج را ناشی از مشتبه شدن امر بر او، و آن را دلیل بر خامی و ناتمامی او دانسته اند. از جمله شمس تبریزی که حلاج را بر سر دار در مقام شک، و انالحق را دلیل محجوبیت او از جمال حق می داند و می گوید که اگر از حق خبر داشت انالحق نمی گفت. وی اساساً وصال حق را محض ادعا انگاشته و نهایت فقر و اخلاص را در «وصل به طریق» حق می داند نه «وصل به حق».

از او به جز شعار شرک آمیز «انا الحق»، روایت های کفر آمیز دیگری نیز موجود است. در تذکره الاولیاء عطار نیشابوری آمده است که عمر بن عثمان، حسین منصور حلاج را دید که چیزی می نوشت گفت: «چه می نویسی» گفت که «چیزی می نویسم که با قرآن مقابله کنم» عمرو بن عثمان او را دعا بد کرد و از پیش خود مهجور کرد پیران گفتند هر چه بر

۱۳۴ - لویی ماسینیون - مصائب حلاج، شهید عارف اسلام

حسن آمد از آن بلاها به سبب دعاء او بود.^{۱۳۵} همچنین منصور حلاج نامه‌ای به دوست خود، شاکر بن احمد فرستاد و در آن نوشته بود «أهدمِ الکعبه» یعنی کعبه را ویران کن.^{۱۳۶} ادوارد براون درباره حلاج می‌نویسد: «راست است، نویسندگان که تراجم احوال اولیاء و اوتاد و پیران طریقت را نوشته‌اند؛ حسین بن منصور حلاج را اندکی به شکل دیگری معرفی کرده‌اند، لکن شهرت او به همان اندازه میان هم وطنانش پایدار است و شاعران صوفی منش مانند فرید الدین عطار نیشابوری و حافظ و امثالهم اکثر نام وی را با ستایش ذکر می‌کنند.»^{۱۳۷}

۱۳۵ - عطار نیشابوری، تذکره الاولیاء

۱۳۶ - برگرفته از عطار نیشابوری، تذکره_الاولیاء

۱۳۷ - لویی ماسینیون، قوس زندگی حسین منصور حاج، مترجم: عبدالغفور روان فرهادی - ویکی پدیا

چوب دار حلاج



Miniature persane d'Ahmad Hâfiz Shirâzi XVI^e siècle

MASSIGNON Louis, *La Guerre Sainte supreme de l'Islam arabe*, Fata

Morgana, 1997, p. 10.

اینک نوبت آن است که ببینیم، قاضی کیست و چه ویژگی هائی باید داشته باشد تا بتواند قضاوت کند. آیا استقلال دارد؟ آیا تنها اصول راهنمای قضاوت را باید رعایت کند و یا مصلحت حاکمان و یا غیر آنها را نیز رعایت کند؟ و در دوران غیبت مسئولیت خطیری که با مرگ و حیات انسانها مربوط می گردد، این مسئولیت با چه شخص یا چه ارگانی است؟

قاضی صدور احکام حدود کیست؟

در رویه‌ی رایج فقهی قضاوت از امور انحصاری فقها شمرده شده است و به استناد، روایاتی در این زمینه از جمله حدیثی از قول امام زمان در جواب به اسحاق بن یعقوب فرموده اند: « اما در حوادثی که به وقوع می پیوندند، به روایان احادیث ما مراجعه کنید که آنها حجت من بر شما و من حجت خدا بر شما هستم.» و یا به روایت دیگری مبنی بر « در اموری که به مشکل بر می خورید به روایان احادیث ما مراجعه کنید، زیرا آنان برهانی از سوی من برای شما یند و من نیز برهانی از خدا نزد آنان می باشم.»^{۱۳۸} فقها را شایسته قضاوت می دانند. حتی فقهای که ولایت عامه یا مطلقه‌ی فقها را باور ندارند، با استناد به این روایات قضاوت را منحصر و وظیفه‌ی مجتهد جامع الشرایط می دانند و قضاوت غیر فقیه را بدون اذن مجتهد جامع الشرایط معتبر نمی دانند.^{۱۳۹}

۱۳۸ شیخ صدوق، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۸۴ - الغیبه، شیخ طوسی، ص ۲۹۱ - احتجاج، ج ۲، ص ۲۸۴ - کشف الغمه، ج ۳، ص ۳۳۸ - بحار الأنوار، ج ۵۳ صص ۱۱-۱۱۸ - وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۴۰ و ج ۱۷، ص ۱۱۰

۱۳۹ - به نظر می رسد، روایت فوق، مراجعه به علم برای کسب علم و دانش است و ربطی به قضاوت و قاضی شدن فقها نداشته باشد؟

در اینکه قضاوت در حدود حق فقها است جای تردید است زیرا فراوان نوشته اند: فقاهت پایه قرآنی ندارد، طبعاً اگر فقاهت پایه قرآنی ندارد، قضاوت فقها نیز پایه قرآنی ندارد. با این استدلال که فقاهت به عنوان یکی از شرایط لازم مدیریت و حاکمیت پایه قرآنی ندارد و هیچ آیه قرآنی چنین شرطی را اثبات نمی‌کند.^{۱۴۰} بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت: «اساساً حکومت انتصابی پایه قرآنی ندارد. هیچ آیه قرآنی یافت نمی‌شود که براساس آن حکومت انتصابی و نصب عام فقیهان به ولایت بر مردم را اثبات نماید.»^{۱۴۱}

محسن کدیور می‌نویسد: «نصب عالمان یا غیر ایشان به قضاوت با هیچ دلیل لفظی معتبری اثبات نشده است. به عبارت دیگر نصب عام به قضاوت فاقد هر نوع مستند معتبر قرآنی و روایی است.»^{۱۴۲}

از ضعیف‌ترین جنبه‌های فقه شیعه، بحث در باره تصدی امر قضاوت، حکومت و سیاست توسط فقها است سه بنیانگزار اولیه یا سه امام فقه اهل سنت: شافعی، ابو حنیفه و احمد بن حنبل نیز در این میدان جولانی نداده اند، البته بعد از آنها معدودی از فقیهان اهل سنت مانند ماوردی^{۱۴۳} و ابن تیمیه به این امر توجه کرده اند ولی بحث در این باره هرگز به صورت مدون یا کتاب یا بخش‌های شناخته شده‌ای از فقه کلاسیک در نیامد. همچنانکه در اثر معروف غزالی، «احیاء علوم الدین» که آنرا دائرة المعارف علوم اسلامی نامیده اند نیز، از این مباحث نشانی دیده نمی‌شود.

۱۴۰ - برای آشنایی با مجموعه آیات دال بر اعتبار شرط فقاهت در مدیریت سیاسی رجوع کنید به حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، الفصل السابع فی اعتبار الفقاهة، ج ۱، ص ۳۰۲ - ۳۰۱

۱۴۱ - محسن کدیور، بخش پنجم کتاب حکومت انتصابی با عنوان نصب عام فقیهان به قضاوت، سؤال و جواب ۳۰ تیر ۱۳۹۲ش

۱۴۲ - همان حکومت انتصابی

۱۴۳ - نگاه کنید به "الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة" الطبعة الثانیة ۱۹۶۶، قاهره

در فقه شیعه، بی توجهی به حکومت و سیاست از این هم فراتر رفته است. اکثر ۹۰ در صدی و بیشتر فقیهان به تصدی در امور سیاسی و حکومتی توسط فقها قائل نبوده اند. رهبران شیعه، فرمانروایان دوران غیبت را غاصب و آنان را سلاطین جور می دانستند و عقیده داشتند که حکومت فقط حق امام معصوم است، بدین جهت از نظر حقوقی و جهات دنیوی، دیگر به سیاست و اداره اجتماع نمی اندیشیدند.

بنیانگذاران فقه شیعه^{۱۴۴} همچون، امامان چهارگانه فقه اهل سنت، با حکومت و سیاست کاری نداشتند و حتی در دوران صفویه که تشیع مذهب رسمی ایران و «ایدئولوژی حکومت مذهبی گشت، باز در فقه «جامع عباسی» که بدستور شاه عباس و بوسیله شیخ بهائی تدوین شد، از حکومت و سیاست بحثی نیست، همینطور در «غایت القصوی» (و ترجمه فارسی آن ، عروه الوثقی) رساله فقهی متداول و مورد استناد عصر قاجار یعنی دوره ای که علمای شیعه در طلب قدرت سیاسی نقش اجتماعی فعالی داشتند، بحثی نیست.

نصب فقیهان به قضاوت

قضاوت به معنی فصل خصومت بین متخاصمین و کشف حقیقت در پی نزاع میان چند طرف است که به صدور حکمی از سوی نهاد متصدی قضاوت و اجرای آن از سوی حکومت، می انجامد و به نزاع پایان می دهد.

در تحریر الوسیله می خوانیم : قضاوت یکی از منصب های بزرگی است که از جانب خداوند متعال برای پیغمبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام و از جانب آنان برای فقیه جامع شرایط تعیین شده است.^{۱۴۵} قضاوت را بر سه دسته تقسیم کرده اند:

۱۴۴ - کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی مؤلفان چهار کتابی که شالوده حدیث و فقه شیعی است یعنی الکافی، من لایحضره الفقیه، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار و تهذیب الاحکام

۱۴۵ - تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۰۴

دسته اول: قاضی منصوب

قاضی منصوب خاص از جانب پیامبر یا امام در زمان حیات ایشان است، قاضی منصوب کسی است که تمام شرایط و صفات قاضی را داراست، و از طرف پیامبر یا امام معصوم برای تصدی امر قضا، منصوب می گردد.

فقها در تعریف قاضی منصوب می گویند: قاضی منصوب کسی است که از طرف امام معصوم مامور به قضاوت شده است و امام معصوم صلاحیت و اهلیت او را می داند و از همین جهت او را نصب می کند.^{۱۴۶}

دسته دوم: قاضی تحکیم

اگر طرفین دعوا جهت فصل خصومت، فردی را به عنوان قاضی بپذیرند، او قاضی تحکیم محسوب می شود و حکمش بر مترافین حتی باوجود قاضی منصوب چه در حضور امام و چه در غیبت ایشان نافذ است. اگر چه بنا بر مشهور، تمامی شرایط قاضی منصوب امام را به استثنای اذن، در قاضی تحکیم معتبر می دانند.^{۱۴۷} صحیح عدم لزوم اجتهاد در قاضی تحکیم است.^{۱۴۸}

یکی از مباحث بسیار مهمی که فقها مورد بررسی قرار داده اند، بحث قاضی تحکیم است که آن را اینگونه تعریف کرده اند:^{۱۴۹} زمانی که طرفین دعوی با هم توافق کنند که فردی را بعنوان حکم و داور انتخاب کنند تا اختلاف آنها را فیصله دهد و به آنچه وی حکم کند، راضی شوند و بپذیرند، فرد مورد تراضی را، قاضی تحکیم گویند.

۱۴۶ - محقق حلی، شرایع، ج ۴، ص ۶۸

۱۴۷ - نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، کتاب القضا، ج ۴۰، صص ۲۳۰ و ۲۸۰

۱۴۸ - محسن کدیور به نقل از سید ابو القاسم موسوی خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۹

۱۴۹ - وسائل الشیعه، ج ۱۸، ح ۵، ص ۴

شایان ذکر است که قاضی تحکیم باید تمام شرایط قاضی منصوب را دارا باشد، مگر اذن و اجازه از طرف امام معصوم.^{۱۵۰}

دسته سوم: قاضی در زمان غیبت معصوم

در رابطه با قاضی در زمان غیبت معصوم دو قول وجود دارد:

قول اول قول مشهور که معتقد است مجتهدان عادل از جانب امام نصب عام و به قضاوت منصوب شده اند.^{۱۵۱}

قول دوم مطلقاً منکر نصب عام در قضاوت است، و به جای «قاضی منصوب» در عصر غیبت به «قاضی مأذون» معتقد است.^{۱۵۲} شرایط قاضی مأذون مشابه شرایط قاضی منصوب است. تفاوت این دو قول در این است که اگر ائمه، فقیهان عادل را صاحب صلاحیت قضایی شناخته باشند، یا ایشان را به عنوان قاضی، منصوب کرده باشند، رجوع به آنها اجباری است و الا نه تصدی قضاوت منحصر به آنها و نه در رجوع به آنها اجبار است. بنا به هر دو قول، افراد فاقد شرایط قضاوت، صلاحیت قضاوت کردن را ندارند.

فقهای شیعه، از جمله شیخ طوسی، شهید ثانی و سایر فقها بر این عقیده اند که قضاوت واجب کفایی است، زیرا نظام حاکم وظیفه دارد که ظلم را ریشه کن کند و حق مظلوم را از ظالم بگیرد و حقوق مردم را به نحو احسن به آنها برگرداند. بنابراین قضاوت و دادرسی در زمان حضور معصوم بر فقها واجب کفایی است و گاه بر آنها تعیین پیدا می کند، اما در صورت غیبت امام معصوم به مقتضای شرایط عمومی نصب بر واجدان شرایط قضاوت لازم

۱۵۰ - شیخ طوسی: مبسوط، ج ۸، ص ۶۴

۱۵۱ - جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۲۰

۱۵۲ - محسن کدیور به نقل از سید کاظم شریعتمداری، (به خط محمود اشرفی تبریزی، ۱۴۰۶هـ،

است. عده ای از فقها، لزوم ولایت را در امور حسیه می دانند، اموری که شارع، نسبت به اهمال آنها راضی نبوده، بلکه تحققشان، مورد رضایت او خواهد بود و قضاوت نیز از اموری است که نوع انسان بدان نیازمند است و تعطیل بردار نیست. در تمام اعصار، نوع انسان به گسترش عدالت نیاز مند بوده است، پس قضاوت و دادرسی و ریشه کن کردن ظلم از جامعه همواره مورد نیاز بوده است.

صاحب جواهر می گوید: ثبوت ولایت قاضی، منوط به اذن از امام است، زیرا عمومات^{۱۵۳} باب قضا مقید به اذن امام است، به دلیل اینکه قضاوت منصبی متعلق به امام معصوم است، در نتیجه فقیه جامع شرایط باید از طرف امام معصوم منصوب گردد.^{۱۵۴}

البته گاه نصب قاضی از طرف امام در حالت حضور امام و گاه در حالت غیبت امام است^{۱۵۵} در صورت حضور امام برایشان لازم است که در شهرهای خالی از قاضی، افرادی را بعنوان قاضی، نصب نماید. در صورت غیبت، قضاوت فقیه عادل امامی و جامع شرایط نافذ است، بدلیل اذن عام و نصب عامی که مستفاد از خبر ابی خدیجه^{۱۵۶} و دیگران است. پس گاهی امام معصوم نصب قضات را بطور خاص، انجام می دهد، بدین معنا که امام معصوم اشخاصی مانند، زراره، محمدبن مسلم، ابی بصیر و باقی صحابه جامع شرایط را بعنوان قاضی منصوب می کند و گاه نصب امام بصورت عام و با عبارت «اجعلوا بینکم رجلا ممن قد عرف حلالنا و حرامنا، فانی قد جعلته، قاضیا است. در نتیجه هر کسی که مصداق «عرف حلالنا و حرامنا... باشد، از طرف امام منصوب برای قضاوت کردن، است.

۱۵۳ - وسائل الشیعه، باب ۴، ج ۷۱، ح ۷، ص ۱۱ و ح ۶، ص ۱۸

۱۵۴ - جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۷

۱۵۵ - شهید ثانی: جبعی عاملی، زین الدین، مسالک الافهام، کتاب القضا، چاپ سنگی، ج ۲،

ص ۱۲۷-۱۸۱

۱۵۶ - شیخ طوسی: مبسوط، ج ۸، ص ۶۴

حسینعلی منتظری می نویسد^{۱۵۷}: اصول راهنمای قضاوت همچون اصل قانونی بودن و فردی بودن کیفر در آزاد نگاه داشتن دادرسان و توجه به احقاق حق نظام دادرسی در حاکمیت است.

اثبات شیئی، نفی ما عدا نمی کند، حصر ولایت در شخص پیامبر(ص) حصر اضافی است نه حصر حقیقی، یعنی در زمان پیامبر(ص) با بودن آن حضرت، دیگری صلاحیت زعامت اجتماعی را ندارد، این معنا منافاتی ندارد که بعد از پیامبر(ص) کسانی که صلاحیتشان از طرف پیامبر تأیید شده و به مردم معرفی شده اند همچون عترت آن حضرت صلاحیت زعامت دینی و دنیائی مردم را داشته باشند و ... تفصیل آن را در جلد اول کتاب «ولایة الفقیه» ذکر کرده ام.

با توجه به مبنای فقهی، در مورد حاکمیت دینی در زمان غیبت، به نظر اینجانب نیز تصمیم مربوط به مردم است که بین واجدین شرایط هر کس را بخواهند و به نظرشان اصلح باشد برای اجراء امور انتخاب می کنند، و اجراء کار بعهدہ فرد منتخب می باشد. و آیه شریفه: «و امرهم شوری بینهم» شامل هر دو مقام می شود یعنی هم در مقام تصمیم گیری برای انتخاب و هم مقام اجراء. بر این اساس، مردم در هر دو مقام رکن اصلی حاکمیت می باشند. زیرا در مقام انتخاب و مقام اجراء نظر مشورتی آنان باید تأمین شود.

۱۵۷ - حسینعلی منتظری، جلد اول کتاب «ولایة الفقیه»

شروع غیبت و مشکل اجرای حدود

نظریه ها

سال ۲۶۰ هجری، سال فوت امام حسن عسکری امام یازدهم شیعیان و سالهای بعد از آن را باید دوره بحرانی فرقه قطعیه اثنی عشریه نامید، زیرا در این دوره پر مخاطره، دشمنان فرقه مزبور از طرف خلیفه عباسی از یک سو و از سوی دیگر برای برچیدن بساط امامیه کوشش های فراوانی بکار برده می شد و از هیچگونه آزار و اذیت و سخت گیری در حق این فرقه خود داری نمی کردند.

در آن دوره، امری که بیشتر از همه آزار دهندگان را تحریک کرده بود فوت امام یازدهم و نماندن فرزندی به ظاهر از او بود. این امر نه تنها مخالفین امامیه را در مخالفت با آنها جسور کرد، بلکه مؤمنین به این مذهب را دچار اضطراب و حیرت عجیب نمود و اختلافات شدیدی در میان آنها بروز کرد، بطوری که آنها را به چهارده فرقه منشعب نمود و هر فرقه، فرقه دیگر را تکفیر و لعن می کردند، این اختلافات به سود دستگاه خلافت عباسی¹⁵⁸ و دشمنان فرقه امامیه بود و خطر فرو ریزی این فرقه را ایجاد می کرد.

در فرقه امامیه که به شعبه های چهارده گانه تقسیم شده بودند، جمعی منکر فرزند داشتن امام یازدهم و گروهی در این باب تردید داشتند، طایفه ای دیگر معتقد به ختم امامت و جماعتی مدعی غیبت امام یازدهم و رجعت آن امام بودند، در این فرقه ها دسته ای نیز جعفر برادر امام یازدهم را امام می شمردند ولی دسته دیگری با امامت جعفر توافق نداشتند. جمعی جعفر را جانشین امام یازدهم و جماعتی دیگر برادر دیگرش محمد که در حیات پدر فوت

۱۵۸- عبدالرفیع حقیقت، تاریخ جنبشهای مذهبی در ایران، انتشارات کوش، جلد اول، تهران،

کرده بود منصوب امام می دانستند و گروهی هم او را منتخب امام دهم می شمردند، در دعوی امامت جعفر جماعتی از قطحیه و محمدیه طرفداران امامت محمد ابن امام علی ابن محمد هادی (که در حیات پدر فوت کرده بود) نیز علیرغم اینکه امامیه اثنی عشریه به طرفداری او قیام کرده بودند، بهراه جمعی از متکلمین زبر دست قطحی و خواهر فارس ابن ماهویه قزوینی از اصحاب امام دهم که بواسطه اظهار غلو و فساد، امام او را لعن و طرد کرده بود، در حمایت از جعفر به تبرئه و تزکیه او پرداخته و دور جعفر را گرفتند و اسباب تقویت او و شیعیان دوازده امامی گشتند.^{۱۵۹}

می توان گفت از شروع دوران غیبت کبری یکی از دغدغه های فقهای دین، این بوده که آیا در زمان غیبت امام معصوم می توان حدود و مجازات های شرعی را اجرا کرد یا اینکه باید اجرای این حدود را تعطیل نمود؟

هر دو نظر در بین فقهای متقدم و متأخر طرفدارانی داشت، طرفداران هر نظریه، هر کدام دلایل عقلی و نقلی خود را بر اثبات نظرات خویش ارائه کرده اند که بعداً به آنها خواهیم پرداخت.

تاریخ بسیار طولانی و کشمکش های فراوان بین فقها و علمای دین، از یک سو در حوزه های درسی فقه و در سطح افکار عمومی جامعه شیعه و بحث بر سر اجرای حدود در زمان غیبت و نیز اجرای علنی برخی از حدود مانند قتل، سنگسار، قطع دست و پا و غیره همراه با تردید و ابهامات بسیار جدی روبرو شده و از سوئی دیگر، در عرصه روشنفکران جامعه نیز، اجرای این گونه حدود الهی را خشونت و نقض حقوق بشر می دانند و تردید هایی در نسبت دادن این گونه احکام به پیامبر و سنت او وجود دارد، بدینسان ضرور است که از سوی جامعه علمی و حقوقی شیعه پاسخ های مناسب و مستدلی برای روشن شدن چگونگی اجرای احکام قضایی داده شود.

۱۵۹- ابن بابویه الصدوق، محمد بن علی، کمال الدین، قم، انتشارات اسلامی، ص ۲۴ و

فرقة الشیعة، ص ۸۲

این کار در سطح بسیار محدود، با نوشتن مقالات و پایان‌نامه‌های معدودی انجام شده است ولی لازم است در بیک مطالعه عمیق و همه‌جانبه و با استفاده از منابع فقهی و حقوقی معتبر به این معضل پرداخته شود تا به این پرسش اساسی و محوری حقوقی و قضایی پاسخ داده شود، پرسش این است که آیا اجرای حدود، محدود به قلمرو زمانی خاص، یعنی زمان حضور امام معصوم بوده و پس از آن در دوران غیبت امام معصوم، موضوعیت ندارد و یا به عکس، اجرای حدود به علت وجود تنازعات و مشکلات جدی اجتماعی و برای اقامه حدود و برقراری نظم اجتماعی در دوران غیبت لازم الاجراست؟

ذکر این نکته نیز لازم است که این بحث ابداع فقهای معاصر نیست و پیشینه آن به قرن چهارم هجری و زمان شیخ طوسی برمی‌گردد که گروهی از فقهای متقدم قائل به جواز و برخی دیگر قائل به عدم جواز اجرای حدود بودند، همین اختلاف نظر در بین فقهای متأخر و معاصر نیز وجود دارد و بحث و جدل‌های فراوانی بیار آورده است، به خصوص در آیین دادرسی و اعتبار احکام صادره از سوی دادگاه صالح به عنوان عمل قضایی برای حل و فصل نزاع و پایان دادن به دعاواها بسیار مسئله ساز و مشکل آفرین شده است؟ ارتباط عمیق و غیر قابل انکار آئین دادرسی با ارزش و اعتبار آراء صادره از سوی آنها و تبعات ژرف اجتماعی که در پی می‌آورد. راه کار قضایی در حل نزاع را روشن می‌کند، بنابراین قاعده، در شرط گذاشتن برای قاضی اگر قاضی با داشتن شرایط لازم به وظیفه مهم و اساسی خود، به خوبی عمل نکند افراد جامعه، در زندگی خود اطمینان خاطر را از دست می‌دهند و پیوسته دغدغه ضایع شدن حق و حقوق خویش را دارند.

این قاعده در آیین دادرسی و اصول محاکمات مطرح در حقوق معاصر، نه تنها از اندیشمندان غیر مسلمان بلکه در درون جامعه علمی از علمای مسلمانان به ویژه مسلمانان شیعه مورد سؤال و بررسی قرار گرفته است. بدین سان، به نظر می‌رسد تبیین این قاعده بر اساس مبانی فقهی و تفکر قضایی دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار باشد.

در خصوص تبیین قاعده اعتبار امر قضاوت و اثبات آن در فقه و حقوق شیعه از ابتدای پیدایش این مشکل، یعنی بعد از غیبت امام دوازدهم بدین سو و موضوع اقامه حدود و یا تعطیل آن در زمان غیبت امامان معصوم، از مسائل پر ماجرا در فقه امامیه بوده و اختلافات

به اندازه‌ای حاد و سنگین بوده که فقها را در چند جبهه متقابل به صف آرایی واداشته و به ارائه نظریات کاملاً متفاوت در قبال یکدیگر کشانده و چالشهای ناگوار را در پی آورده است.

در ارتباط با اجرای حدود در زمان غیبت به نظرات مختلفی دست یافته ایم که آنها را در پنج نظریه یا قول مطالعه و دسته بندی کرده ایم. این نظرات را همراه با دلائل و استدلال های موافق یا مخالف، آوریم:

- ۱- موافقین اجرای حدود یا معتقدین به قول «جواز»
- ۲- مخالفین اجرای حدود یا معتقدین به قول «عدم جواز»
- ۳- موافق و مخالف اجرای حدود، معتقدین به قول «جواز و عدم جواز»
- ۴- معتقدین به «جواز مشروط»
- ۵- نظریه قانونگذاران معتقد به «جواز مطلق» اجرای حدود در زمان غیبت ولو آنکه با علم قاضی ثابت نگردد.

۱- موافقین اجرای حدود یا جوازیها

موافقین جواز برای اجرای حدود و مجازاتها، بنابر روش علمی خویش بر اساس منابع اولیه و منابع ثانویه استدلال می کنند و بر اساس آن این احکام را لازم الاجرا می دانند، در این مطالعه سعی شده، جمعبندی منابع مورد استناد این فقها در امر حدود آورده شود:

موافقین اجرای حدود (در اصطلاح فقه، جواز) با اطلاق احکامی که در قرآن آمده است همانند «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ. به هر زن زناکار و مرد زناکاری

صد تازیانه بزنید. ۱۶۰ و یا «السارق و السارقه فاقطعوا یدیهما...» و مرد و زن دزد را به سزای آنچه کرده‌اند دستشان را ببرید. ۱۶۱ استناد و استدلال می‌کنند و می‌نویسند: این احکام از حیث زمان مطلق است و به زمان یا دوره خاصی مقید نشده و در هر زمانی لازم الاجرا می‌باشند و اجرای اوامر مذکور مشروط و مقید به حضور امام معصوم نیز نیست. به تعبیر آنان مخاطب این اوامر برای اجرای حدود به یقین حاکم شرع و فقیه جامع‌الشرایط می‌باشد، و تعطیل حدود منجر به ارتکاب محارم و انتشار مفاسد می‌شود که ترک آن مطلوب شارع است. بنابر این اختصاص اجرای حدود به یک زمان خاص با فلسفه تشریح و هدف وضع آنها منافات دارد، لذا اجرای حدود در همه زمان‌ها جهت تحقق اهداف مذکور لازم است. ۱۶۲

و باز با روایتی از امام علی می‌نویسند: حدود از امور حسیه است ۱۶۳ و از این جهت لازم الاجراء است، روایات متعددی وجود دارد که به صورت مطلق چه در عصر حضور و چه در عصر غیبت، اقامه حدود را لازم و تعطیل آن را حرام دانسته‌اند، از جمله، روایتی است که در آن امام علی هنگام اقامه حد بر زنی که چهار بار اقرار به زنا کرده است، چنین می‌گوید: «اللهم... انک قد قلت لنبیک (ص) فیما اخبرته من دینک: یا محمد من عطل حدا من حدودی فقد عاندنی و طلب بذلک مصادتی ...» به پیامبر خبر دادی که هر کس یکی از حدود مرا تعطیل نماید، با من دشمنی ورزیده، و با این کار دشمنی مرا طلب کرده است. ۱۶۴

قبل از هر چیز بنگریم به فهرستی از استدلالات اصلی موافقین اجرای حدود در دوران غیبت:

۱۶۰- سوره نور، آیه ۲ و ۴.

۱۶۱- سوره مائده، آیه ۳۸.

۱۶۲- سبزواری محمدباقر، کفایة الاحکام، قم، موسسه نشر اسلامی، چاپ اول ۱۴۲۳

۱۶۳- عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، ج ۱، ص ۸۶۲

۱۶۴- سائل الشیعہ، باب ۱ از ابواب مقدمات حدود، حدیث ۶

از حفص بن غیاث نخعی (۱۹۴/۸۱۰) کوفی، محدث و قاضی اهل سنت و از شاگردان امام صادق روایت شده است که: «سألت أبا عبد الله (ع) من يقيم الحدود السلطان أو القاضي؟ فقال: إقامة الحدود إلى من إليه الحكم.»

در روایت مزبور در پاسخ این سؤال که چه کسی اقامه حدود می‌کند، سلطان یا قاضی؟ آمده است: «اجرای حدود به دست کسی است که حکومت در دست اوست»^{۱۶۵} خوانساری می‌نویسد: از این روایت می‌توان نتیجه گرفت که قاضی مجازبه اقامه حدود است، زیرا قاضی کسی است که از سوی معصومین حکم کردن میان مردم به او واگذار شده است.

شیخ مفید (۴۱۳/۱۰۲۲) نخستین فقیهی است که معتقد است در زمان غیبت، اقامه حدود به فقهای شیعه تفویض شده است، مفید به این امر تصریح کرده است: اقامه حدود به عهده سلاطین اسلام است که از جانب خداوند تعالی منصوب شده‌اند و اینان ائمه هدی از آل محمد (ص) هستند و امیران و حاکمانی که ایشان برای این امر نصب کرده‌اند، ائمه (ع) نظر در این امر را به فقیهان شیعه در صورتی که اجرای آن برایشان ممکن باشد، تفویض کرده‌اند.^{۱۶۶}

شیخ مفید می‌نویسد: در برابر حاکم ظالم نباید ایستاد زیرا این کار عصیان‌گری بوجود می‌آورد. مفید در مورد غیبت امام نشانه‌هایی نمی‌دهد، این به آن معنی نیست که گفته شود حکومت کردن در دوران غیبت حرام است.^{۱۶۷}

شیخ مفید و فقهای بعد از او قبول داشتند که امور جرائم قضائی به قضات و به فقها واگذار شده است، مفید اصل قضاوت را بعهد قاضی می‌داند، زیرا تاکید بر این داشت که امام

۱۶۵ - خوانساری، سیداحمد، جامع المدارك، قم، موسسه اسماعیلیان، چاپ دوم-۱۳۶۴ش.

۱۶۶-المقتنعة، ص ۸۱۰.

وجود ندارد ولی حدیث صحیح وجود دارد که در دولت جابر، با حفظ شرایط تقیه، باید از حکم نماینده امام استفاده شود.

محمد بن حسن بن علی مشهور به شیخ حرّ عاملی (۱۱۰۴/۱۶۹۳) می نویسد: سخن شیخ مفید را مبنی بر «ان اقامه الحدود الی من الیه الحکم» نقل کرده که امامان معصوم حکم و اقامه حدود را به فقهای شیعه تفویض کرده اند و این را حاکی از تأیید نظر شیخ مفید در این امر می داند. ۱۶۸

روایت از شیخ ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق رازی کلینی (۳۲۰/۹۴۰): «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا فانهم حجتی علیکم وانا حجة الله». «اما در حوادثی که به وقوع می پیوندند، به راویان احادیث ما مراجعه کنید که آنها حجت من بر شما و من حجت خدا بر شما هستم.» ۱۶۹

ناقلان هر دو روایت اصل را بر آن می گذارند که در اصل یک تعریف شناخته شده ای از فقیه جامع الشرایط وجود دارد که او مورد خطاب راوی می باشد و برای تأیید نظر خودشان در امر فقیه جامع الشرایط از قول شهید ثانی می نویسند:

شیخ زین الدین بن علی بن احمد عاملی جبل عاملی، معروف به شهید ثانی (۹۶۶/۱۵۸۷) در مسالک، مسئله عارف به احکام را اجماعی می داند. وی در تبیین کلام محقق که می گوید: شخص عارف به احکام شایسته اقامه حدود و صدور حکم در عصر غیبت است می نویسد:

۱۶۸ - وسایل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۸، باب ۲۸

۱۶۹ - همان تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۴۴

«مراد به عارف که ذکر شده، فقیه مجتهد است، او کسی است که عالم به احکام شرعی از روی ادله تفصیلی است، بنابراین عدم جواز برای غیر فقیه مجتهد، محل اتفاق میان اصحاب است و در این مورد تصریح کرده اند که مسأله اجماعی است. ۱۷۰»

اما شیخ بهائی در دادن آمریت به فقها تردید بوجود می آورد و شرطی را برای آن قائل می گردد، بهاءالدین محمد بن حسین عاملی مشهور به شیخ بهایی (۱۰۳۱/۱۶۲۲) می نویسد: «... اختلاف است در بین مجتهدین که آیا در غیبت امام، مجتهد می تواند اقامه حدود کند؟ اقوی آن است که می تواند به شرطی که مستلزم قتل و جرح نباشد. ۱۷۱»

علامه محمدباقر مجلسی (۱۱۱۰/۱۶۹۸) می نویسد: «... جمع کثیری از علما را اعتقاد بر آن است که مجتهد جامع الشرایط عادل می تواند در زمان غیبت اجرای جمیع حدود، حتی دست بردن و گردن زدن و سنگسار کردن و بردار کشیدن را عهده دار شود.» در مورد گفته های مجلسی بعضی دیگر گفته اند حدودی را که به کشتن نرسد جاری می تواند کرد و بعضی گفته اند آنچه را که منتهی به جراحت شود نیز نمی تواند جاری کند، گفته اند حد زدن مطلق کار امام معصوم و نایب خاص اوست و مجتهد هیچ حدی را نمی تواند اجرا کند. ۱۷۲

هر چند نظر مجلسی در اینجا صریح نیست و گفتاری چند پهلو و متناقض دارد، اما وی در مقدمه همین کتاب می نویسد: «حفظ دین به اقامه عبادات است و کشتن کافران و مرتدان و جاری کردن حدود و تعزیرات بر جمعی که این حدود را سبک و بی مقدار می شمارند. لازم الاجرا می باشد. ۱۷۳»

۱۷۰- همان مسالک، ص ۱۸۸

۱۷۱- جامع عباسی، ج ۲، ص ۱۶۳

۱۷۲- محمدباقر مجلسی، کتاب حدود، قصاص و دیات ص ۵۸

۱۷۳- همان. کتاب حدود

ملا احمد بن محمد مهدی نراقی (۱۲۴۵/۱۸۲۹)، در عوائد الاحکام، آمریت فقیه بر اجرای حدود و تعزیرات در زمان غیبت را امری ثابت، بلکه واجب می‌داند، او این نظر را به مشهور فقها نسبت داده است.^{۱۷۴}

شیخ محمد حسن نجفی (۱۲۶۶/۱۸۸۷) صاحب الجواهر پس از رد و نادر دانستن نظریه جواز اقامه، آن را به قول مشهور فقیهان امامیه منتسب می‌سازد و دلایل محکمی در تأیید آنان مطرح می‌کند و در اثبات نظریه مطلوب خود به مخالفین می‌گوید:

«فمن الفریب وسوسه بعض الناس فی ذلک، بل کأنه ما ذاق من طعم الفقه شیئا، ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمرا... وبالجملة فالمسألة من الواضحات الّتی لا یحتاج الی ادلّه.»

«شگفتا که بعضی در این امر وسواس به خرج می‌دهند، بلکه گویی این گونه افراد نه چیزی از طعم فقاها چشمیده‌اند و نه از لحن گفتار ائمه و رموز کلمات آنان چیزی فهمیده‌اند. خلاصه آن که مسأله از واضحات است و نیازی به اقامه دلایل ندارد.»^{۱۷۵}

صاحب جواهر نیز اقامه حدود و حکم در عصر غیبت را وظیفه مجتهد مطلق جامع شرایط دانسته و می‌نویسد: مجتهد مطلق جامع شرایط، قدر متیقن از نصوص و اجماع محصل و منقول است. نیابت مجتهد جامع شرایط، در زمان غیبت از ناحیه معصومین برای اقامه حدود از ضروریات مذهب است. بنابراین برای غیر مجتهد مطلق جامع شرایط، حتی مجتهد متجزی جایز نیست که در زمان غیبت اقدام به اقامه حدود و حکم کند. او قول جواز را به:

۱۷۴ - احمد نراقی، عوائد الاحکام فی بیان قواعد الاحکام، ص ۵۵۳

۱۷۵ - جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۴.

شیخ مفید، شیخ طوسی، شهید اول، شهید ثانی، فاضل مقداد، ابن فهد، محقق کرکی، محمد باقر سبزواری، و جمعی دیگر از فقها نسبت داده است.^{۱۷۶}

صاحب جواهر می نویسد: جمال الدین حسن بن یوسف بن علی مطهر اسدی مشهور به علامه حلی (۷۲۶/۱۳۲۶) در برخی کتبش در بحث اجرا یا عدم اجرا، توقف نموده است.^{۱۷۷} حلی که در رأس موافقین قرار دارد معتقد است که مشهور امامیه بر آنند که اشخاص واجد شرایط عدالت و اجتهاد یعنی در حدّ داشتن توان استنباط فروع از منابع اولیه، می توانند در زمان غیبت بر افراد مرتکب جرائم، حدود شرعیه را جاری سازند.^{۱۷۸} حلی می نویسد: اقرب این است که فقیه جامع الشرایط در صورت امن از ضرر، حق اقامه حدود را دارد و بر مردم واجب است آنها را مساعدت کنند زیرا تعطیل حدود منجر به ارتکاب محارم و انتشار مفاسد می گردد در حالی که ترک محارم مطلوب شارع است و با عباراتی همچون «هو اقرب عندی» یا «اقوی عندی» نظر خود را بیان کرده است.^{۱۷۹} او در منتهی المطلب فی تحقیق المذهب مینویسد: بسیاری دیگر از فقهای متقدم نیز همین عقیده را دارند و معتقدند که امامان معصوم اقامه حدود را در زمان غیبت به فقهای جامع الشرایط تفویض کرده اند.

سید محمد باقر شفتی (۱۲۶۰/۱۸۴۴) در رساله «فی تحقیق اقامه الحدود فی هذه الأعصار» کوشیده است قول همه مخالفین جواز را به نحوی توجیه کند و نتیجه گرفته است که مخالفی در مسئله جواز موجود نیست.^{۱۸۰} وی منع موجود در کلام ابن ادریس و شیخ در نهاییه را به

۱۷۶ - جواهر الکلام، ج ۱۲، ص ۳۹۳

۱۷۷ - سبزواری محمدباقر، کفایه الاحکام، قم، موسسه نشر اسلامی، چاپ اول ۱۴۲۳

۱۷۸ - مجله تحقیقات حقوقی - شماره ۲۵

۱۷۹ - قواعد الاحکام ص ۱۱۹ - ارشاد الاذهان ج ۱ ص ۳۵۳ - تحریر الاحکام ج ۱ ص ۱۵۸ -

تبصره المعلمین ص ۹۰ - مختلف الشیعہ ج ۴ ص ۴۶۲

۱۸۰ - رساله فی تحقیق اقامه الحدود فی هذه الأعصار، ص ۱۴۴.

زمان حضور امام راجع دانسته، منصوب امام در کلام ابن براج و طبرسی و راوندی را اعم از نصب عام دانسته است.

سیدابوالقاسم موسوی خویی (۱۴۱۳/۱۹۹۲)، در رابطه با جواز اجرای حدود در مبانی تکمله المنهاج می نویسد: «يجوز للحاكم الجامع الشرايط إقامة الحدود على الأظهر» اظهر آن است که اقامه حدود برای حاکم جامع الشرايط جایز می باشد.^{۱۸۱}

روح الله خمینی (۱۳۶۸/۱۹۸۰ش) با نقل حدیثی می نویسد: از امام صادق سؤال کردند چه کسی حدود را اجرا می کند؟ سلطان یا قاضی؟ ایشان گفتند: «اقامه حدود به عهده کسی است که حکم بر گردن اوست.»^{۱۸۲} این روایت با انضمام اینکه حکم نمودن در زمان غیبت به عهده فقهاست، دلالت دارد بر اینکه اقامه حدود نیز در عصر غیبت بر عهده آنان است.^{۱۸۳} موضوع قابل توجه در این روایت این است که اجرای حدود از امور حسیه است و این روایت هر نوع شبهه ای را نسبت به عدم جواز اجرای حدود از بین می برد.^{۱۸۴}

او در کتاب تحریر الوسیله می نویسد: «لیس لاحد تکفل الامور السياسیه کاجراء الحدود و القضائیه و المالیه کأخذ الخراجات و المالیات الشرعیة الا امام المسلمین و من نصبه لذلك.» برای هیچ کس جایز نیست که امور سیاسی، مانند اجرای حدود و امور قضایی و مالی، مانند اخذ خراج و مالیات شرعی را به عهده بگیرد مگر امام مسلمین و کسی که از سوی امام برای این کار نصب شده است.^{۱۸۵}

۱۸۱- سید ابو القاسم خویی، مبانی تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۴۲۲

۱۸۲- روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۴۴

۱۸۳- همان جامع المدارک، ج ۷، ص ۸۵.

۱۸۴- همان فقه سیاسی، ج ۱، ص ۸۶۲

۱۸۵- همان تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۴۴

خیمینی و شمار زیادی از معاصران قائل به جوازند. آنچه میان هر دو نظریه (موافقت و مخالفت با اقامه حدود توسط فقیه در زمان غیبت) مشترک است، آن است که غیر از شخص فقیه عادل امین جامع شرایط، صاحب فتوی شخص دیگری مجاز به اقامه حدود شرعیه نیست. به عبارت دیگر، صاحبان نظریه جواز در اینکه مجوزی برای افراد غیر جامع شرایط وجود داشته باشد، تردیدی ندارند، اختلاف نظری اگر هست بر سر افراد جامع شرایط است. ۱۸۶

سنت گرایان گمان می برند حقوق انسان ساخته غرب است و هرگاه کسی به دفاع از حقوق و کرامت ذاتی انسان برخیزد، از شریعت خدایی فاصله گرفته و به جای آن او مانیسم مسیحی و غربی را گنجانده است! آنان نمی دانند که هر نوع محور سازی مثل کاربرد همین اصطلاح «حقوق خدامحوری» که به تازگی در میان حوزویان جدید رایج شده است نافی توحید است.

اگر در پرسشها که شامل استدلال و نظر موافقان اعدام هستند، تأمل کنیم: آنها ناظر به «واقعیت» نیستند، ناظر به ذهنیت (Subjectivism) هستند. برای مثال، بنا بر ذهنیتی که دارند و یا فکر می کنند جامعه آن ذهنیت را دارد، اعدام را وسیله ارباب و کاستن از میل به جنایت می انگارند، این ذهنیت بدین خاطر است که اصل راهنمای اندیشه آنها دوالیسم است. چرا که بر اساس این اصل، زور فعال مایشاء و ناظم زندگی انسانهاست. انسانهای فعل پذیر، بنا بر اصل اطاعت از قدرت، در نظام و نظمی که قدرت برقرار می کند، زندگی می کنند.

موافقان مجازات اعدام می گویند کیفر اعدام «عادلان» به معنای عدالت تنبیهی-استحقاقی (Retributive Justice) است، زیرا بر اصل مقابله به مثل استوار است. به عبارت دیگر می گویند کسی که به جنایتی سنگدلانه دست می زند «مستحق» مرگ است. می گویند بعضی از جنایتها به قدری فجع هستند که کشتن مجرم تنها واکنش عادلانه است. به تعبیر

۱۸۶ - همان تحریر الوسیله، ج ۱ ص ۴۸۲ - ولایت فقیه ص ۳ و ۴ - صحیفه نور ج ۲۰ ص ۱۷۰ -

محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه، صص ۱۹۲ و ۲۹۲

کانت، قاتل «سزاوار» مجازات مرگ است زیرا او با ارتکاب جرمی که می دانسته است مجازاتش اعدام است به جنایت دست زده است، در صورتی که مجبور و مضطر نبوده باشد، خودش از «سر اختیار» به استقبال مرگ خودش رفته است.^{۱۸۷}

علاوه بر کسانی که نام برده شد، فهرست دیگری از فقهای مشهوری که موافق اجرای حدود بوده اند، همراه با کتابهایشان را می توان ذیلاً نام برد:

- محمد بن محمد بن نعمان مشهور به شیخ مفید (۴۱۳/۱۰۲۲)، در المقنعه ص ۱۱۰
- تقی الدین بن نجم الدین مشهور به ابوصلاح حلبی (۴۴۷/۱۰۵۵)، در الکافی فی الفقه ص ۴۲۳
- ابوجعفر محمد بن حسن طوسی مشهور به شیخ طوسی (۴۶۰/۱۰۶۸)، در النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی ج ۱ ص ۳۰۱ - ۳۰۳
- محمد ابو یعلی (۴۶۳/۱۰۷۱)، در المراسم العلویه ص ۲۶۱
- حمزه ابن عبدالعزیز معروف به سلار دیلمی (۴۶۳/۱۰۷۱)، در التقریب (التهدیب) در اصول فقه
- محمد بن حسن بن یوسف مشهور به فخر المحققین (۷۷۱/۱۳۶۹)، در ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد ج ۱ ص ۳۹۹ - ۴۰۰
- محمد بن جمال الدین مکی عاملی مشهور به شهید اول (۷۸۶/۱۳۸۴)، در اللمعة الدمشقیة فی فقه الامامیة ص ۸۴: «يجوز للفقهاء حال الغیبة اقامة الحدود مع الأمن من الضرر ... - الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه ج ۲ ص ۴۸
- جلال الدین مقداد بن عبدالله سیوری مشهور به فاضل مقداد (۸۲۶/۱۴۲۳)، در تنقیح الرابع لمختصر الشرایع ج ۱ ص ۵۹۶ و ۵۹۷
- جمال الدین احمد بن محمد اسدی معروف به ابن فهد حلی (۸۴۱/۱۴۳۷) در المهذب البارع فی شرح المختصر النافع ج ۲ ص ۳۲۸

۱۸۷ - حسن رضایی، بررسی میان رشته ای مجازات اعدام در اسلام و ایران امروز، ص ۶.

- محقق کرکی (۹۴۰/۱۵۳۳) در جامع المقاصد فی شرح القواعد ج ۸ ص ۲۱۳ و ج ۳ ص ۴۸۹
- زین الدین بن علی بن احمد عاملی معروف به شهید ثانی (۹۶۶/۱۵۵۹) در مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام ج ۳ ص ۱۰۸
- محمد باقر بن محمد مؤمن معروف به محقق سبزواری (۱۰۹۰/۱۶۷۹) در کفایة الاحکام ج ۱ ص ۴۱۰،
- شیخ جعفر کاشف الغطاء (۱۲۲۸/۱۸۱۳) در کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الغراء، ج ۴ ص ۴۳۰
- سید علی بن محمد بن ابی المعاذ معروف به سید طباطبایی (۱۲۳۱/۱۸۱۶) در ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل ج ۲ ص ۳۸۸ و ۴۷۳ که ایشان بر این نظر ادعای اجماع کرده است.
- محمد باقر شفتی (۱۲۶۰/۱۸۴۴) اصفهانی در مواردی بین ۹۰ تا ۱۲۰ حد را شخصا اجرا کرده است.
- سید عبد العلی سبزواری (۱۴۱۴/۱۹۹۳)، در مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، ج ۱۵ ص ۲۲۶
- شیخ علی کاشف الغطاء (۱۴۱۴/۱۹۹۳)، در نور الساطع فی الفقه النافع ج ۱ ص ۶۲۷

۲ - مخالفین اجرای حدود یا طرفداران عدم جواز

مخالفت محوری طرفداران عدم جواز اجرای حدود، قبل از هر چیز به دلیل این است که اقامه کننده حدود یا باید امام معصوم باشند یا نماینده بر گزیده امام معصوم. مخالفین در ابتدا به دنبال آن بودند تا ثابت کنند که در دوران غیبت نماینده امام معصومی وجود ندارد بنا بر این بدیهی خواهد بود که حدودی که در صلاحیت امام معصوم است در دوران غیبت قابل اجرا نیست.

فقها، نظریه عدم جواز اجرای حدود در عصر غیبت را به ابن زهره (۵۸۵/۱۱۸۹) ابوالمکارم عزالدین حمزه بن علی بن زهره و به ابن ادریس حلی (۵۹۸/۱۲۰۲) محمد بن احمد عیسی حلی عجلی نسبت داده اند. صاحب جواهر می نویسد: آنچه از ابن زهره و ابن ادریس حکایت می شود، قول به عدم جواز اجرای حدود در عصر غیبت توسط فقهاست.^{۱۸۸} از فقیهان معاصر، احمد خوانساری (۱۳۶۳/۱۹۶۴) نظریه عدم جواز را مرجح و اختصاص اقامه حدود را به امام معصوم دانسته و قائل به عدم جواز اجرای حدود در زمان غیبت می باشد. او در کتاب جامع المدارک، برای اثبات مدعای خود به روایات زیر استناد کرده است:

- در دعائم الاسلام و اشعئیات از امام صادق و از امام علی نقل شده است: « لا یصلح الحکم ولا الحدود و لا الجمعة إلا یامام.»^{۱۸۹} «شایسته نیست حکم نمودن و اقامه حدود و خواندن

۱۸۸ - جواهر الکلام، ج ۱۲، ص ۴۹۳

۱۸۹ - خوانساری، سید احمد، جامع المدارک، ج ۷، ص ۹۵

نماز جمعه مگر به وسیله امام، براین اساس، تنها امام اجازه اجرای حد را دارد و غیر امام مجاز به اجرای حد نیست.»

- در مقبوله عمر بن حنظله^{۱۹۰} به نقل از امام صادق می نویسد: «بنظر ان من كان منكم ممن قد روی حدیثنا، و نظر فی حلالنا و حرامنا، و عرف احكامنا فلیرضوا به حکما، فانی قد جعلته علیکم حاکما، فاذا حکم بحکمتنا فلم یقبل منه، فإئنا استخفّ بحکم الله، و علینا ردّ، و الرادّ علینا الراد علی الله، و هو علی حد الشرك بالله.»^{۱۹۱} «توجه می کنند به شخصی از شما که حدیث ما را روایت کرده، در حلال و حرام ما نظر داشته و احکام ما را می داند، پس به حاکم بودن او رضایت دهند، که من او را بر شما حاکم قرار دادم. بنابراین زمانی که او به حکم ما حکم کند و از او پذیرفته نشود، حکم خدا کوچک شمرده شده است، و هر کس ما را رد کند، خداوند متعال را رد کرده و آن در حد شرک به خداوند عزّ و جلّ است.»

- همچنین در صحیح‌آبی خدیجه،^{۱۹۲} امام صادق می گوید: «ایاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی اهل الجور، لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم، فانی قد

۱۹۰ - روایتی است که برای اثبات حجیت شهرت روایی و شهرت فتوایی به آن استدلال شده است.

۱۹۱ - وسائل الشیعه، ج ۷۲، ص ۶۳۱

۱۹۲ - شیخ طوسی به سند ی از ابی خدیجه روایت نموده که گفت امام صادق (ع) مرا نزد اصحابمان فرستاد و فرمود: «به آنان بگو اگر مخاصمه و نزاع و بگو مگو در برخی گرفتن و دادن آنها بین شما واقع شد بپرهیزید از اینکه محاکمه را به نزد یکی از این فاسقها ببرید، بین خویش کسی که حلال و حرام ما را می شناسد معین کنید که من او را قاضی شما قرار دادم و بر حذر باشید از اینکه مخاصمه یکدیگر را به نزد سلطان ستمگر ببرید». الشیخ الطوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، چاپ جدید، ج ۶، ص ۳۰۳.

جعلته قاضیا، فتحاکموا الیه. ۱۹۳ «پرهیزید از اینکه همدیگر را برای محاکمه نزد اهل جور ببرید، لکن بنگرید به شخصی از شما که چیزی از قضایای ما را می داند. پس او را حاکم قرار دهید که من او را قاضی قرار دادم. بنابراین محاکمه را نزد او ببرید.»

- گفته امام عصر، در توفیق او: «واما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا، فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله.» ۱۹۴ «اما وقایعی که رخ خواهد داد و مسائل مستحدثه، پس در مورد آنها به روایان احادیث ما رجوع کنید که آنان حجت من بر شما و من حجت خداوند بر آنان هستم.»

- جواهر الکلام، ذیل همین حدیث چنین روایت کرده: «فانهم خلیفتی علیکم.» «که آنها خلیفه من بر شما هستند.» کلام امام که می گوید: «فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله.» از آنجایی که در مقام تعلیل و بدون هیچ قیدی است، حجیت علی الاطلاق را بر روایان حدیث ثابت کرده و کاملاً ظهور دارد در اینکه آنها حجت هستند بر مسلمانان در تمامی آن اموری که امام، در آن امور بر آنها حجت دارد. از جمله آنها است اقامه حدود.

ابن ادریس تنها در دو صورت اقامه حد توسط غیر امام را پذیرفته است:

الف - اقامه حد توسط مولا بر عبد و مملوک خویش.

ب - در صورتی که در ترک اقامه حدود برای فرد ترس جانی وجود داشته باشد. ۱۹۵
به نظر می رسد از باب تقیه اجرای حدود را تا جایی که منجر به قتل و مرگ فرد نشود مجاز دانسته است، می توان گفت ایشان اجرای حدود منتهی به مرگ (مانند رجم در زنا و قتل در لواط و محاربه و...) را توسط غیر امام نپذیرفته است.

۱۹۳ - وسائل الشیعه، باب ۱ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۵

۱۹۴ - جواهر الکلام، ج ۷۲، ص ۴۱

۱۹۵ - السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی ج ۲، صص ۲۴ و ۲۵

جمعی دیگر از فقهای اولیه، اقامه حدود و جهاد را در زمان غیبت به دلیل احتیاط در دماء و ضعف ادله، مجاز نمی‌دانند یا در آن توقف کرده‌اند و مجری حدود را منحصرأ امام و نائب خاص ایشان می‌دانند، در نتیجه خارج از زمان حضور پیامبر و ائمه به اجرای حد شرعی در زمان غیبت باور ندارند، بلکه به تعطیل حد در عصر غیبت معتقدند. حداقل چهارده نفر از فقیهان شیعه که بسیاری از آنها از فقهای امامیه محسوب می‌شوند در این گروه قرار دارند.^{۱۹۶}

دیگر فقهای مشهوری که با اقامه حدود در زمان غیبت به‌طور مطلق مخالف بوده (به ویژه به اقامه حدودی که منجر به قتل و جرح شود) و صریحاً فتوا به عدم جواز در اجرای حدود داده و اجرای حد را وظیفه امام یا نماینده خاص امام برای اقامه حد منحصر دانسته‌اند، همراه با منابع مورد رجوعشان عبارتند از:

شیخ الطائفه الطوسی (۴۶۰/۱۰۶۸)، ۱۹۷،

قاضی عبدالعزیز ابن البرّاج (۴۸۱/۱۰۸۸)، ۱۹۸،

امین الاسلام طبرسی (۵۴۸/۱۱۵۳)، ۱۹۹،

قطب‌الدین راوندی (۵۷۳/۱۱۷۷)، ۲۰۰،

محقق حلی (۶۷۶/۱۲۷۷) ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید^{۲۰۱}

۱۹۶- محسن کدیور، «حکومت انتصابی»، بخش سوم، فصل چهاردهم

۱۹۷- سوره نور، آیه ۲،

۱۹۸- المهدّب، ج ۱، ص ۳۴۱ و ۳۴۲، ج ۲، ص ۵۱۸

۱۹۹- مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۱۹، ذیل آیه دوم سوره نور

۲۰۰- فقه القرآن، ج ۲، ص ۳۷۲

۲۰۱- الجامع للشرائع، ص ۵۴۸

بن فهد حلی (۱۴۳۷/۸۴۱) ابوالعباس جمال‌الدین احمد بن شمس‌الدین محمد ۲۰۲

ابن ادريس حلی (۵۹۸/۱۲۰۲) می نویسد: «وَأَمَّا إِقَامَةُ الْحُدُودِ فَلَيْسَ يَجُوزُ لِأَحَدٍ إِقَامَتَهَا، إِلَّا لِسُلْطَانِ الزَّمَانِ الْمَنْصُوبِ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ مِنْ نَصْبِهِ لِإِمَامَتِهَا، وَلَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ سِوَاهُمَا إِقَامَتَهَا عَلَى حَالٍ... لِأَنَّ الْجَمَاعَ حَاصِلَ مَنَعَقِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا وَمِنَ الْمُسْلِمِينَ جَمِيعًا، أَنَّهُ لَا يَجُوزُ إِقَامَةُ الْحُدُودِ وَلَا الْمَخَاطَبُ بِهَا إِلَّا الْأَثْمَةَ وَالْحُكْمَ الْقَائِمُونَ يَأْذَنُهُمْ فِي ذَلِكَ، فَأَمَّا غَيْرُهُمْ فَلَا يَجُوزُ لَهُ التَّعَرُّضُ بِهَا عَلَى حَالٍ، وَلَا يَرْجِعُ عَنْ هَذَا الْجَمَاعَ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ، بَلْ يَاجْمَاعُ مِثْلَهُ أَوْ كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ سَنَةٌ مُتَوَاتِرَةٌ مَقْطُوعٌ بِهَا.»^{۲۰۳}

ابن ادريس با صراحت و با شرح جزئیات، عدم جواز اقامه حد در زمان غیبت را تشریح کرده است. او به ادعای اجماع جمیع فقهای مسلمانان از یک سو و اجماع فقهای شیعه از سوی دیگر استناد می کند.

او می گوید: قضاوت در میان مسلمین جایز و گاهی واجب است و در صورتی که شرایط وجوب قضاوت تحقق پیدا نکند یعنی قضاوت متعددی که اهلیت برای قضاوت دارند، موجود نباشند، قضاوت مستحب می شود.^{۲۰۴}

قضاوت برای کسانی که صلاحیت چنین مقامی را دارند واجب کفایی است، در صورتی که امام معصوم اشخاصی را معین نکرده باشد، در این صورت بر آن اشخاص قضاوت، واجب عینی است.^{۲۰۵} و اگر امام از چنین اشخاصی مطلع نبود، بر آن اشخاص لازم است خود را به محضر امام معرفی و طلب نصب کنند.

۲۰۲ - مهذب البارع، ج ۲، صص ۳۲۶ و ۳۲۷.

۲۰۳ - حمدبن ادريس حلی، کتاب السرائر، ج ۲، ص ۲۴ و ۲۵.

۲۰۴ - همان سرائر، ج ۲، ص ۱۵۲

۲۰۵ - شهید ثانی، روضة البهیة، ج ۳، ص ۶۲

ابن ادریس معتقد است این اجماع عام و خاص تنها با اجماعی در برابر آن و یا آیات قرآن و با سنت متواتر شکسته می‌شود و اخبار واحد چنین توانایی را ندارند. به نظر وی، قول به جواز اقامه حدود توسط فقها در عصر غیبت، مستندی جز خبر واحد ندارد. ابن ادریس (همانند شیخ مفید و شیخ طوسی) معتقد است قضاوت در مرافعات و اجرای احکام قضایی در زمان غیبت در صورت عدم خوف از ضرر به فقهای شیعه تفویض شده است. واضح است که مراد او در اینجا قضاوت در غیر از حدود شرعی است. او در انتهای سرائر در اقامه حدود در زمان حضور ائمه در اعتبار علم قاضی بین امام و منصوبین وی تفاوتی نمی‌بیند.^{۲۰۶}

محقق حلی (۶۷۶/۱۳۶۶) ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید حلی در شرائع الاسلام می‌نویسد: «ولو افتقر إلى الجراح أو القتل، هل يجب؟ قيل: نعم، وقيل: لا، إلا ياذن الامام، وهو الأظهر. ولا يجوز لأحد إقامة الحدود إلا للامام مع وجوده، أو من نصبه لاقامتها... وقيل: يجوز للفقهاء العارفين إقامة الحدود في حال غيبة الامام، كما لهم الحكم بين الناس مع الأمن من ضرر سلطان الوقت، ويجب على الناس مساعدتهم على ذلك».^{۲۰۷}

جایز نیست جز عارف به احکام شرعی و مطلع بر منابع آنها و آشنا به کیفیت اجرای حکم و حدود بر وجه شرعی آن، متعرض اقامه حدود و حکم بین مردم باشد. او در المختصر النافع می‌نویسد: «أما لو افتقر إلى الجراح أو القتل لم يجز إلا ياذن الإمام أو من نصبه. وكذا الحدود لا ينفذها إلا الإمام أو من نصبه».^{۲۰۸}

۲۰۶- پیشین، ج ۳، صص ۵۴۵ و ۵۴۶

۲۰۷- محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۱، صص ۳۱۲ و ۳۱۳.

۲۰۸- المختصر النافع، ص ۱۱۵

اگر امر به معروف و نهی از منکر در مرحله ای بود که نیاز به جرح و یا قتل بود، اینجا حتماً به اذن امام یا منصوب وی نیاز دارد. همچنین اجرای حدود و تنفیذ آنها به اذن امام یا منصوب وی نیازمند است.

محقق حلی در شرایع، که آن را به فقه قرآن تعبیر کرده اند، قول به جواز اجرای حدود در زمان غیبت را تضعیف نموده و قائل را مجهول شمرده است: «قيل: يجوز للفقهاء العارفين إقامة الحدود في حال غيبة الامام عليه السلام».^{۲۰۹}

محقق حلی، یکی از سه فقیه طراز اول شیعه، در هر دو کتابش مرحله‌ای از امر به معروف و نهی از منکر را که به قتل و جرح بیانجامد همانند اقامه حد، منحصر در امام و منصوبین خاص وی دانسته است. وی آنگاه به قول مخالف اشاره کرده و چنین گفته است: گفته شده است که فقیهان مطلع در حال غیبت امام مجازند اقامه حد کنند، همان گونه که مجازند میان مردم قضاوت کنند، به شرط اینکه از آسیب سلطان وقت در امان باشند و مساعدت ایشان بر اجرای حدود بر مردم واجب است.

محقق کرکی (۹۴۰/۱۵۵۳) در رساله نماز جمعه خود در باره حدود می نویسد: «اتفق اصحابنا علی انّ الفقيه العادل الامین الجامع الشرائط للفتوی المعبر عنه بالمجتهد فی احکام الشریعة نائب من قبل ائمة الهدی (ع) فی حال الغیبة فی جمیع ما للنیابة فیه مدخل، و ربّما استثنی الاصحاب القتال و الحدود».^{۲۱۰}

اصحاب امامیه اتفاق نظر دارند در اینکه فقیه عادل امین جامع شرایط فتوی که از او به مجتهد در احکام شرعیه تعبیر می شود، در تمامی آنچه نیابت نیاز دارد نائب ائمه است، بسیاری از اصحاب، دو چیز را استثنا کرده اند: یکی قتال و دیگری حدود.

۲۰۹ - شرایع الاسلام. ص ۹۶ و حلی، یوسف بن مطهر، مختلف الشیعة، قم، موسسه نشر اسلامی، چاپ اول ۱۴۱۳

۲۱۰ - الکرکی، رسائل، ج ۱، ص ۱۴۲ و ۱۴۳

سیدحسین مدرس (۱۳۱۶/۱۹۳۷) در نامه ای می نویسد: «آخوند ملا محمد کاظم خراسانی و ملاعبدالله مازندرانی در تاریخ ۳ جمادی الاولی ۱۳۲۸ در نامه معرفی مجتهدان موضوع اصل دوم متمم قانون اساسی به مجلس شورای ملی نوشتند: «...وظیفه مقامیه آقایان عظام ... چنانکه قوانین راجعه به مواد قضائیه و فصل خصومات و قصاص و حدود و غیرذلک از آنچه صدور حکم در آنها وظیفه خاصه حکام شرع انور است، و از برای هیئت معظمه دولت جز ارجاع به مجتهدین عدول نافذالحکومه و اجراء حکم صادر کائنا ماکان مداخله و تصرفی نیست.»^{۲۱۱}

شاخص ترین عضو هیئت مجلس دوم، سیدحسین مدرس است. مجلس دوم اگرچه عمر کوتاهی داشت، در نهم رمضان ۱۳۳۰ مطابق با یازدهم شهریورماه ۱۲۹۰ نخستین قانون آیین دادرسی کیفری تحت عنوان «قانون موقت اصول محاکمات جزایی» را به تصویب کمیسیون عدلیه مجلس شورای ملی به ریاست سیدحسین مدرس رساند.

با وجودی که قانون اصول محاکمات جزایی از قوانین خارجی اقتباس شده بود، مع الوصف مخالفتی با موازین فقه اسلامی نداشت. سیدحسین مدرس با توجه به دستور اصل دوم متمم قانون اساسی، مطابقت قانون مذکور را با احکام شرع انور اسلام تصدیق (در ۲۳ رجب ۱۳۳۰ امضاء) کرده است و در قانون مجازات عمومی ۱۳۰۴ ش از قطع عضو و تازیانه و رجم و دیگر حدود شرعی مطلقاً خبری نیست.^{۲۱۲}

احمد خوانساری (۱۳۶۳/۱۹۶۳) از فقهای معاصر، بر عدم جواز اقامه حدود در عصر غیبت تصریح کرده است، او تنها فقیهی است که به صورت مفصل و مستدل به این بحث پرداخته

۲۱۱ - محسن کدیور، سیاست نامه خراسانی، ص ۲۵۹ تا ۲۶۱.

۲۱۲ - سیدمصطفی محقق داماد، مقاله حدود در زمان ما اجرا یا تعطیل؟ مجله تحقیقات حقوقی

دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۲۵ و ۲۶، تابستان ۱۳۷۸، ص ۷۶.

و به دلایل موافقین پاسخ گفته است. نکته جالب توجه در اظهارات ایشان این است که نظریه عدم جواز اجرای حدود در زمان غیبت را «معروف و مشهور» دانسته و می‌گوید برخی از فقها بر این نظر ادعای اجماع کرده‌اند ولی به قائلین این قول اشاره‌ای نکرده است.^{۲۱۳} او در تبیین خود به قول معروف عدم جواز اقامه حدود در زمان غیبت پرداخته است. میتوان گفت مراد ادعای اجماع خوانساری، ابن زهره و ابن ادریس است. زیرا وی به این دو بسیار تمایل نشان داده است.

دلایل و استدلال مخالفین اجرای حدود

همانگونه که در بالا اشاره شد، در لزوم و منوط بودن حضور امام یا نایب خاص امام برای اجرای حدود کم نیستند فقیهان شیعه ای که اجرای حدود را مشروط به حضور امام معصوم و یا منصوبان خاص او می‌دانند و در زمان کنونی، به علت غیبت امام و نبود منصوب خاص، باید به درک عرفی از نظام جزایی عمل کرد. برای مثال، سید احمد خوانساری در بحث راجع به اجرای حدود در عصر غیبت می‌گوید: «اجرای حدود، نیاز به نصب از سوی امام دارد، وی سپس درباره نماز جمعه و اداره حکومت نیز همین مبنا را مطرح می‌کند و به دلیل امکان ورود ظلم در اجرای این احکام در عصر غیبت، عدم نصب متصدی را عاقلانه و موجه می‌داند.^{۲۱۴}

استدلال اصلی مخالفان اجرای حدود در زمان غیبت این است که برای اجرای حدود شرعی، حضور مجری صالح (امام معصوم و یا نایب خاص او که همان نواب اربعه هستند) لازم

۲۱۳- احمد خوانساری، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۵ش ج ۵ صص ۴۱۱ و ۴۱۲ و ج ۷ ص ۵۹ تا ۵۷

۲۱۴- همان جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، ج ۵، ص ۴۱۱.

است. چرا که ادله قرآن و سنت برای عصر غیبت اطلاق ندارند.^{۲۱۵} استدلال مخالفان حدود بر چهار اصل مبتنی است که عبارتند از:

۱- اصل عدم ولایت افراد بر یک دیگر، مگر اینکه با نص و دلیل خاص، خلاف این اصل ثابت شود. با این توضیح که اجرای حدود تصرف در نفس و جان دیگران است و این ولایت جز برای پیامبر(ص) و ائمه معصومین علیهم السلام و منصوب خاص از سوی ایشان ثابت نیست

۲- اصل قیاس اجرای حدود با جهاد ابتدائی به این معنی که جهاد ابتدائی جهت کشورگشایی و مسلمان کردن ساکنین کشور فتح شده است، امری که در زمان غیبت جایز نیست و تجویز آن از اختصاصات امام می‌باشد، به همین جهت اقامه حد نیز از امور اختصاصی امام است (زیرا در هر دو مورد تسلط و ولایت بر نفوس مطرح است، هم در اجرای حد و هم در جهاد) و اینکه در برخی روایات مربوط به جرم، لفظ امام آمده که مؤید همین مطلب است. از جمله صحیح ابویوب از امام صادق یا امام باقر که در مورد زنا با محارم گفته اند زانی با ضربه شمشیر کشته می‌شود.

۳- روایتی از امام صادق به نقل از امام علی: «لا یصلح الحکم ولا الحدود و لا الجمعه الا بامام»، به این معنا که اجرای حدود فقط توسط امام جایز یا صحیح است.^{۲۱۶}

۴- لازمه وجوب اقامه حدود در هر عصر و زمانی، این است که حدود بدون نیاز به امام معصوم و یا فردی از سوی امام معصوم به اجرا در آید، در این صورت حتی فاسقین نیز می‌توانند متصدی اجرای حدود باشند. بنابراین اجرای حدود نیز همانند جهاد با کفار که از امور مخصوص به امام یا منصوب خاص ایشان، غیر ممکن خواهد بود.

۲۱۵- سیدمصطفی محقق داماد؛ حدود در زمان ما: اجرا یا تعطیل؟، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۲۵-۲۶، ص ۷۷ سوره نساء، آیه ۹۲

۲۱۶- کافی، ج ۷ ص ۱۹۰- استبصار، ج ۴ ص ۲۰۸

علاوه بر این می‌بینیم که اجرای حدود بعد از رحلت رسول خدا تا زمان خلافت علی و بعد از شهادت ایشان تا زمان نفوذ شیعه و امکان اجرا توسط برخی فقها تعطیل شده بود. عدم نصب به جهت عدم ترتیب اثر آن، همان‌گونه که پیامبر در ابتدا کسی را جهت اینگونه امور نصب نکرده بود. خلاف حکمت نبود.^{۲۱۷}

در فرض عدم دسترسی به نصب نماینده معصوم امام یا دسترسی به مجتهدین عادل واجد شرایط، آیا فاسقین بایستی متصدی اقامه حدود شرعیه گردند؟
علی الظاهر پاسخ منفی است و در این حالت بی‌گمان به علت فقدان مجری صالح واجد شرایط، تعطیلی حدود را باید پذیرفت، چرا که ادعای آن که هر فاسق و فاجری در کمال جهل و بی‌سوادی بتواند تکفل و تصدی حدود شرعی‌ه الهیه را بنماید، واضح البطلان است.^{۲۱۸}

بنا به این استدلال، نظر قوی آن است که اقامه حدود شرعیه همانند جهاد با کفار از امور مختص به معصومین است و به هیچ وجه جز آنان کسی مجاز به اقدام در این امر نخواهد بود.

حال سؤال اصلی این است که چنانچه اجرای حدود تعطیل گردد، پس با متخلفین و مرتکب جرائم مستوجب حد، چه باید کرد؟ آیا باید آنان را رها و آزاد گذارد؟
جواز اقامه حد در زمان غیبت نه تنها اجماعی نیست؛ بلکه قول به عدم جواز قولی قوی در کنار قول به جواز مطرح بوده و شمار قابل توجهی از فقیهان برجسته شیعه یا قائل به عدم جواز اجرای حدود به نحو مطلق هستند، یا قائل به عدم جواز اجرای حدود مستلزم قتل و

۲۱۷ - علیرضا سعید، به نقل از صحیحہ ابویوب از امام صادق یا امام باقر در مورد زنا با محارم (کافی، ج ۷ ص ۱۹۰ - استبصار، ج ۴ ص ۲۰۸)

۲۱۸ - علامه حلی، یوسف بن مطهر، تحریر الاحکام، قم، موسسه امام صادق، ۱۴۲۰ ه

جرح هستند، و یا با توقف در اتخاذ موضع در این امر، عملاً معتقد به تعطیل حدود در زمان غیبت هستند.

۳ - موافق و مخالف اجرای حدود؟

از کسانی که در امر اجرای حدود تردید بوجود آورده و کاملاً روشن نیست که با قول جواز موافق یا مخالف هستند یکی علامه حلی است که در سه فتوای خود در مورد اجرای حدود، سه نظر متفاوت داده است، به آنها نگاه می‌کنیم:

- ۱ - «لا يجوز لأحد إقامة الحدود إلا الامام ومن نصبه الامام لاقامتها ولا يجوز لأحد غيرهما اقامتها على حال... وقد روى الشيخ عن جعفر بن غياث قال سألت أبا عبد الله عليه السلام من يقيم الحدود السلطان أو القاضي؟ فقال إقامة الحدود إلى من إليه الحكم. إذا ثبت هذا فعلا يجوز للفقهاء إقامة الحدود وفي حال الغيبة جزم به الشيخان عملاً بهذه الرواية [وعندی فی هذه الرواية] وعندی فی ذلك توقف»^{۲۱۹} در فتوای نخست گفته است: «برای احدی اقامه حد در زمان غیبت قائل نیست مگر امام و منصوبین خاص وی در این امر و دیگران در هیچ حالی مجاز به اقامه حد نیستند. فتوای نهایی وی تعطیل و عدم جواز است.
- ۲ «... انه لا يجوز لأحد غير الامام أو من اذن له الامام إقامة الحدود» بعد از ذکر روایت حفص بن غیاث به نقل از شیخ طوسی می‌گوید شیخین (مفید و طوسی) با عمل به این روایت به جواز اقامه حدود در عصر غیبت جزم پیدا کرده‌اند. اما اضافه می‌کند من در این مسئله توقف دارم (و نمی‌توانم جواز را بپذیرم).

۲۱۹ - علامه حلی، منتهی المطلب، طبع حجری، ج ۲، ص ۹۹۴.

« يجوز للفقهاء العارفين إقامة الحدود في حال غيبه الامام كما لهم الحكم بين الناس مع الامن من ضرر سلطان الوقت ويجب على الناس مساعدتهم على ذلك لما رواه الشيخ عن حفص بن غياث عن أبي عبدالله (ع) قال سألته من يقيم الحدود السلطان أو القاضي؟ فقال إقامة الحدود لمن إليه الحكم وقد ثبت ان للفقهاء الحكم بين الناس فكذلك لهم إقامة الحدود ولأن تعطيل الحدود حال غيبه الامام مع التمكن من استيفائها يقتضى إلى الفساد فكان سائغاً، وهو قوی عندی.»^{۲۲۰} عین عبارتی را که از محقق حلی است به عنوان قول شیخ طوسی نقل می کند. سپس دو دلیل برای آن اقامه می کند: اول روایت حفص بن غیاث به نقل از شیخ، و چون قضاوت فقها مسجل شده است، اقامه حدود نیز برایشان ثابت خواهد بود. دوم، تعطیل حدود در حال غیبت امام، با خود داری از اجرای آن به فساد منجر می شود؛ بنابراین جائز می شود. وی آنگاه تصریح می کند که این قول (جواز) نزد من قوی است.

علامه حلی در کلیه آثارش به استثنای منتهی المطلب، قائل به جواز اقامه حدود در عصر غیبت است. در منتهی نیز با کمال تعجب، سه فتوای متضاد به فاصله یک صفحه صادر کرده است: فتوای اول، عدم جواز.

فتوای دوم، توقف.

فتوای سوم، جواز.

محقق اردبیلی اقوال علامه حلی در منتهی را نقد کرده است. محقق خوانساری نیز در جامع المدارک دلیل عقلی وی را پاسخ گفته است.

محقق اردبیلی (۱۹۴۳/۹۹۳) نیز در ضمن توضیح عبارت پیش گفته علامه حلّی در منتهی نوشته است: «لعل وجه التوقف عدم صحتها: مع احتمال إرادة الامام من إلیه الحکم، كما هو المتبادر، أو التقیة حیث ما صرح (ع) بجواب السؤال صریحا. والأصل دلیل قوی.»^{۲۲۱}

محقق اردبیلی توقف علامه حلّی را به سه دلیل می‌داند: دلیل اول، عدم صحت سندی روایت حفص بن غیاث. دلیل دوم، متبادر از «من إلیه الحکم امام» و دلیل سوم، صراحت پاسخ در معرفی سلطان که آنرا دلیل صدور آن بر وجه تقیه می‌داند، که دست یافتنی نیست.

او سپس نظر اجتهادی خود را بیان می‌کند، این نظر مبتنی است بر اصل دلیلی قوی بر عدم جواز اقامه حد در صورت فقدان دلیل معتبر. به این مناسبت وی در شمار مردّدین در جواز اقامه حد قرار می‌گیرد. وی آنگاه به دومین مسئله در کتاب منتهی علامه حلّی در اثبات تفویض اقامه حد در زمان غیبت به فقها پرداخته و اشاره می‌کند که مستند علامه روایت عمر بن حنظله است که به دلایل متعدد فاقد اعتبار است. آنگاه می‌گوید چه بسا روایت عمر بن حنظله و ابی‌خدیجه مشکل تفویض اقامه حدود را حل کند، او نوشته اش را با «می فهمم» به پایان می‌برد که می‌تواند ناظر به اشکال در دو روایت یاد شده باشد.^{۲۲۲}

میرزای قمی (۱۹۴۳/۱۲۳۱) میرزا ابوالقاسم گیلانی، می‌نویسد: «... و حقیر در جواز اجرای حدود در زمان غیبت توقف و تأمل دارم. بلی حاکم شرع، این جماعت را تعزیر می‌کند به هر چه صلاح بداند و آن هم وظیفه حاکم شرع است. بلی هرگاه حاکم شرع را آن اقتدار نیست، بر دیگران تنبیه ایشان از باب امر به معروف و نهی از منکر، به هر نحو که اقتضا کند و شرایط آن متحقق شود جایز، بلکه واجب است.»^{۲۲۳}

۲۲۱ - مقدس اردبیلی، مجمع الفائده والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۷، ص ۵۴۵.

۲۲۲ - محسن کدیور، «حکومت انتصابی»، بخش سوم، فصل چهاردهم

۲۲۳ - میرزا ابوالقاسم قمی، جامع الشّات یا أجوبه المسائل، کتابخانه مجلس، تهران، ج ۱، ص ۳۹۴-۳۹۵.

میرزای قمی همانند محقق حلّی در جواز اجرای حدود در زمان غیبت توقف دارد. در عین حال وی مجازات تعزیری را که قطعاً مادون حد است وظیفهٔ مجتهدین در زمان غیبت می‌داند.

۴ - تعزیر به جای حد

تعزیر چیست؟ تعزیر در حقوق کیفری عبارت از مجازاتی است مادون حد شرعی، جرائمی غیر از آنهایی که در حقوق جزای اسلامی برایشان حد، قصاص و دیه در نظر گرفته شده است. تعزیر در شرع از حیث مقدار مشخص نیست و در فقه به کیفری گفته می شود که برخلاف حد، قانون گذار اندازه ای برای آن تعیین نکرده باشد و تعیین آن به صلاح حدید قاضی می باشد. تعزیر در حکم قصاص اینگونه تعریف شده است: تعزیر کیفری است در شرع که از حیث مقدار مشخص نیست و در مقابل حد قرار دارد و در فقه بر کیفری اطلاق می شود که برخلاف حد و شارع مقدس اندازه ای برای آن تعیین نکرده است.^{۲۲۴}

در برابر فقهای امامیه که موافق با اجرای حدود در دوران غیبت بوده و قائل به اقامه حدود معین شرعی هستند و بر آنند که بدون هیچ تغییری و در هر زمانی باید اجرا شود، گروه دیگری از فقهای امامیه هستند که مخالف جواز اجرای حدود هستند، اینان این سؤال را طرح کرده اند که آیا می توان اجرای حد را تعطیل و تعزیر مناسب را جایگزین آن کرد؟ این گروه قائل به طریقت حدود می باشند، بر این مبنا که اجرای حد، مقصد نیست بلکه راه و وسیله ای است برای رسیدن به مقصد، مقصدی که همانا جلوگیری از مفاسد و اصلاح مجرمین و بر اساس آن جامعه سالم گردد. پس در زمان غیبت با اجرای تعزیرات متناسب با جرم نیز می توان به این هدف نایل شد.

این گروه در فرض نظریه عدم اجرای حدود، جایگزینی تعزیرات شرعی را بجای اجرای حدود پیشنهاد کرده اند و چگونگی اجرای این تصمیم را بعهدده حاکم شرع گذاشته اند. علمایی همچون سید حسن مدرس همانند قائلین به تعطیل، نوشته اند قانون مجازات در زمان

۲۲۴ - نعمت الله یوسفیان، احکام قضایی، کتابخانه مدرسه فقاہت، ص ۴۵

آنها مغایر با شریعت است و عملاً اجازه داده‌اند که در موارد جرایم مستوجب حد، عقوبات شرعی اجرا نگردد.^{۲۲۵}

برخی از این فقها که مخالف جواز یا عدم جواز اجرای حدود بوده اند راه حل تعزیر را بجای اجرای حدود بر گزیده اند، از این محدود تر اینکه کسانی از این گروه استثناء و شروطی نیز اضافه کرده اند. از جمله، شرط اجرای تعزیر، فقط از سوی مولا بر مملوک و یا پدر برفرزند و بر همسر. از جمله این فقها میتوان از:

ابن جنید اسکافی (۳۸۱/۹۹۱)، ابن ابی عقیل عمانی (معاصر با کلینی)، سید مرتضی (۴۳۶/۱۰۴۴) ابن براج طرابلسی (۴۸۱/۱۰۸۸)، ابن حمزه طوسی (۵۶۶/۱۱۷۱) صاحب کتاب الوسیله،^{۲۲۶} نام برد.

در باب قول به عدم جواز اجرای حدود در زمان غیبت و جایگزینی تعزیر به جای قتل، میرزای قمی در دو موضع در کتاب جامع الشتات این قولها را اختیار نموده است.^{۲۲۷} بنابر قول علامه در مختلف^{۲۲۸} و شهید ثانی در مسالک^{۲۲۹} و غیر آنها که برای جواز اجرای حدود در زمان غیبت، به اشاعه فساد و فحشاء و معاصی در صورت عدم اجرای حدود، تمسک به تعزیر نموده و پاسخ داده اند چرا از تعزیر که عمده مجازاتهای اسلام است راهی برای جلوگیری از فساد و فحشاء همانند حدود نباشد.

۲۲۵ - مجله تحقیقات حقوقی - شماره ۲۵

۲۲۶ - ابن براج، المهذب، ج ۱، ص ۳۴۲.

۲۲۷ - همان جامع الشتات. ص ۷۳۱ و ۷۱۳.

۲۲۸ - علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۴. ص ۴۷۸

۲۲۹ - همان مسالک، ص ۱۲۷.

با این اوصاف، این سؤال محل پیدا می‌کند: آیا می‌توان حد را با تعزیر جایگزین کرد؟ تعزیر در قرآن وجود ندارد، بنابر این تعزیر را نمی‌توان جانشین مجازات حدود کرد، قانون گذار خود بر چه مبنایی تعزیر را تعریف و میزان جرم آن را معین می‌کند؟ اگر رعایت اصول راهنمای قضاوت با توجه به اینکه جرائم معین و مجازات آنها با رعایت اصول راهنمای قضاوت معین شده باشند، تعزیر نمی‌تواند جایگزین مجازات مقرر یعنی حدود بگردند. بدین خاطر که مجازات بیشتر از حد مجاز نیست و کم تر از آن را قاضی بر وفق اصول راهنما و وجود یا عدم وجود علل مختلف تعیین می‌کند. همانطور که دیدیم حکم کردن به حد اکثر نا ممکن است و باید به کمتر از آنها حکم داد. تجربه تاریخی ولایت فقیه و شکنجه در پوشش تعزیر خطرناک بودن اجازه تعیین تعزیر به جای حدود را بر همگان معلوم کرده است.

۵ - قائلین تعطیل حدودی که منجر به قتل و جرح می شود

در مورد فقہایی که معتقد به تعطیل حدودی که مستلزم قتل، رجم و جرح در عصر غیبت هستند، در جامع عباسی چنین آمده است: «همچنین اختلاف است میان مجتهدین در این باره که آیا اقامه حدود بدون اذن امام جایز است یا نه؟.. فقیه جامع الشرایط چنانچه مذکور خواهد شد می تواند مطلقاً حد بزند و خلاف است میان مجتهدین که آیا در حالت غیبت امام، مجتهد می تواند اقامت حدود کند؟ اقوی آن است که می تواند به شرطی که مستلزم قتل و جرح نباشد.»^{۲۳۰}

شیخ بهایی (۱۰۳۰/۱۶۲۱) از دنیا رفت و کتابش، جامع عباسی، نا تمام ماند، او تنها موفق به نگارش پنج باب از عبادات آن شد. از باب ششم به بعد و از جمله مسئله مورد بحث ما، توسط نظام الدین ساوجی (م ۱۰۳۸/۱۶۳۹) از شاگردان شیخ بهایی نوشته شده است، و نظر نویسنده بر اینست که اقوی، عدم جواز اقامه حد، در زمان غیبت توسط مجتهدین است و داشتن جواز در حدودی است که کمتر از جرح و قتل باشد. بر این اساس وی قطع دست و پا و یا قتل و رجم را توسط مجتهدین مجاز ندانسته است.^{۲۳۱}

۲۳۰ - شیخ بهائی، جامع عباسی، ص ۱۶۲

۲۳۱ - برخی منابع، از محمد بن علی عاملی (متوفی ۱۰۵۷)، شاگرد شیخ بهائی) و زین العابدین حسینی (شاگرد و خواهرزاده شیخ بهائی) نیز به عنوان نگارندگان متمم های دیگری برای جامع عباسی نام برده اند، اما تنها متمم مهم و مشهور، که به همراه پنج باب نخست به عنوان کتاب جامع

بهاء‌الدین محمد بن الحسن الاصفهانی فاضل هندی (۱۱۳۷/۱۷۲۵) معتقد است: «وہل يجب كونه فقيها جامعاً لشرايط الفتوى؟ قال به في المختلف كما عرفت، وأطلق غيره [كما] أطلقت النصوص. (ولو كان الحد قتلاً أو رجماً اختص بالامام) بناء على الاحتياط في الدم، واحتمال كون الحد من هؤلاء استصلاحاً»^{۲۳۲}

فاضل هندی براساس قاعدة احتياط در دم، حد اجرای حکم اعدام را مختص امام دانسته است. و از آنجا که شأن فقیه را در اجرای حد، استصلاح می‌داند، واضح است که با اجرای اعدام محکومی باقی نمی‌ماند که اصلاح گردد. ضمناً تفاوت او با شیخ بهایی در حدود مستلزم جرح یعنی قطع اعضاست (در سرقت و برخی شقوق محاربه)، شیخ بهایی اجرای این حدود را در زمان غیبت مجاز نمی‌داند، اما فاضل هندی مجاز می‌داند.

بررسی تاریخی موافقین و مخالفین حدود ما را به این نکته توجه می‌دهد که اساساً سیر تاریخی یا جهت یابی احکام و حدود اسلامی چه سیری را در دوران غیبت طی کرده اند و چه تحولاتی را در این احکام بوجود آورده اند. پس از گذشت یک دوران بسیار طولانی که از شروع و بوجود آمدن این احکام فقهی در ظهور اسلام می‌گردد، ما شاهد تحولات بنیادینی هستیم که با روی کار آمدن امپراطوریهای اسلامی در دنیای اسلام رخ می‌دهند، پس از شالوده ریزی اولیه احکام فقهی حدود در سه قرن اولیه اسلام و نهادینه شدن آنها در جامعه مسلمان، در دوران بعد شاهد چندین دوره تاریخی هستیم که تغییرات مهمی بر روی این احکام صورت گرفته اند، ذیلاً به سه دوره بسیار مهم تاریخی، به دوران ایلخانان، صفویه و قاجار می‌پردازیم.

عباسی شناخته می‌شود، متمم نظام‌الدین ساوجی است. (محمد رئیس‌زاده، مدخل جامع عباسی، دانشنامه جهان اسلام، جلد نهم).

۲۳۲ - فاضل هندی، کشف اللثام فی شرح قواعد الأحكام، ج ۱۰، ص ۴۷۷.

مطالعه احکام اربعه در دوره ایلخانان مغول

در این بررسی در پی آنیم که علت گرایش ایلخانان به اسلام و تشیع در ایران و سیر گرایش ایرانیان به تشیع و نقش مغولان در شیعه شدن ایرانیان در آن دوره را بازبینی کرده و چگونگی اجرای احکام اربعه در آن زمان را مورد کاوش قرار دهیم. شروع دوره ایلخانان در این بررسی بسیار مهم است زیرا با حاکم شدن مغولان بر ایران در یک دوره تاریخی و طولانی اموی، عباسی بر آمریت مذهب پایان داده میشود و همه مناسبات قبلی ورق میخورند، اجرای احکام اسلامی متحول و شکل دیگری به خود می گیرند. این تحول نیز با فروپاشی مغولان و روی کار آمدن سلسله صفویه که دورتر به آن خواهیم پرداخت باز تغییرات اساسی دیگری پیدا میکند و یک دوره تاریخی جدیدی باز بر این احکام شکل می گیرد.

دومین دوره تاریخی تحول در احکام اربعه شیعه از زمان حمله مغول به ایران و اشغال این سر زمین شروع می شود، در سه لشکرکشی در فاصله سالهای ۶۱۶/۱۲۱۹ تا ۶۵۶/۱۲۵۸ و ایجاد حکومت ایلخانان مغول در ایران، تحول بزرگی در پیدایش شیعه و روند رشد آن در این کشور پدید می آید.

در سال ۶۱۶/۱۲۱۹ به سلطنت خوارزمشاهیان ترک‌تبار در ایران پایان داده شد و بسیاری از شهرهای خوارزمشاهی مانند سمرقند، مرو، بامیان، هرات، توس، نیشابور و پایتخت ویران شده و مردم آن قتل عام شدند. خط سیر تخریب به ویرانی شمال و شمال شرقی و مرکز و غرب ایران به ویژه شهرهای ری، قم، قزوین، همدان، مراغه و اردبیل کشیده شد، این حملات نه فقط به تخریب این مناطق انجامید، بلکه منجر به تحول تمدن و دگرگونی ژرفی در تفکر مذهبی این سرزمین پدید آورد.

در سومین لشکرکشی در سال ۶۴۵/۱۲۴۵، چهل سال پس از شکست و فرار سلطان محمد خوارزمشاه، با هجوم هولاکوخان به ایران و تسخیر قلعه‌های اسماعیلیه، علیرغم کمکهای

رکن‌الدین خورشاه آخرین خداوند الموت در تسخیر این قلعه‌ها، سرانجام خود او نیز کشته شد و دولت خداوندان الموت به پایان رسید.

همانگونه که گفته شد حمله مغول بیش از آنکه خسارت‌های انسانی و اقتصادی وارد کند، صدمات فرهنگی ایجاد کرده و تحولات عمده‌ای را بر مذهب این سرزمین موجب شد. در این حملات مراکز علمی و فرهنگی و کتابخانه‌های بسیاری سوزانده و ویران شدند. شهرهای بزرگ از بین رفت و به دنبال آن مراکز رشد و پرورش فکری به حداقل رسید. کاهش جمعیت و به اسارت گرفتن و فرستادن صنعتگران ایرانی به مغولستان باعث رکود اقتصادی در ایران گردید و تخریب قنات‌ها و آبراه‌هایی که در طول قرن‌ها ساخته شده بودند، سبب رکود کشاورزی شد. از این مهمتر، پس از حمله مغول شمار زیادی از دانشمندان که از این حمله جان سالم بدر برده بودند، به مناطق امن مانند آسیای صغیر و هند مهاجرت کردند.

نتیجه چنین حمله‌های بنیاد براندازی که در روزگاران قدیم به وسیله دسته‌های بزرگی از بیابانگردان بر ممالک آباد، ثروتمند و متمدن صورت می‌گرفت را، ملک جوینی، به بهترین وجه و بهترین تصویری که می‌توان از قرن هفتم هجری مشاهده کرد، نوشته است: «هر مزدوری دستوری و هر مُزوری وزیری و هر مُدبری دبیری و هر مُستندفی مُستوفی و هر مُسرفی مُسرفی و هر شیطان‌نایب دیوانی و ... و هر شاگرد پایگاهی خداوندحرمت و جاهی و هر فرآشی صاحب دورباشی و هر جافی کافی و هر خسی کسی و هر خسی رئیس و هر غادری قادری و هر دستار بندی بزرگوار دانشمندی و هر جمالی از کثرت مال باجمالی و هر جمالی از مساعدت اقبال با فُسحتِ حال»^{۲۳۳}

فقدان بسیاری از رجال علمی و مذهبی و مهاجرت دسته جمعی بازماندگان این رجال به سایر دیار، جامعه را از بازسازی فکری تهی ساخت. پیش از حمله مغول نیز بارها فرومایگان به

۲۳۳ - ملک جوینی، جهانگشای جوینی، ج ۱، ص ۴ - ۵

قدرت رسیده بودند، فضایل اخلاقی را زیر پا گذاشته بودند و با دروغ و تزویر راه را برای بسط قدرت فکری خود گشوده بودند.^{۲۳۴}

در طول حکومت ایلخانان از اولین ایلخان، هولاکو در سال ۶۵۱/۱۲۵۳ تا آخرین ایلخان ابوسعید در سال ۷۳۶/۱۳۵۵ در مجموع ۹ نفر بر ایران حکومت کردند، کل حاکمیت ایلخانان ۸۰ سال طول می کشد که حدود نیمی از دوران حاکمیت ایلخانان همراه با گرایش به اسلام و نیمی گرایش به دین اجدادی خودشان می گذرد، چهار نفر از ایلخانان از اعتقادات اجدادی خود دست برداشتند و به اسلام روی آوردند. فقط در زمان اباقخان و ارغونخان (حدود ۲۴ سال) دشمنی با اسلام وجود داشت اما در بیشتر حاکمیت ایلخانان، مسلمانان دارای احترام بودند. از کل این حاکمیت ۸۰ ساله، حدود ۱۵ سال گرایش به تشیع وجود داشت و حدود ۷ سال آن (از سال ۷۰۹/۱۳۰۹ تا ۷۱۶/۱۳۱۶) مذهب شیعه رسمی شد. از میان ایلخانان نه گانه، بخصوص در دوران دو نفر از آنان یعنی در دوره ارغونخان و در دوره اباقخان، روزگار سختی برای مسلمانان گذشت. در این دوران حتی کسانی که در دربار ایلخانان نفوذ و منصب های والایی داشتند، مانند خواجه شمس الدین جوینی، در شرایط سختی به سر می بردند. در زمان این ایلخانان به مسیحیان توجه زیادی می شد و در زمان ارغون، سعدالدوله یهودی آنقدر نفوذ پیدا کرد که ایلخان بدون اجازه او کاری نمی کرد. او ارغون را تحریک کرد که به مکه حمله کند و کعبه را به بت خانه تبدیل نماید و حتی لشکر نیز آماده کردند، ولی در آن احوال ارغونخان مریض و به مرگ نزدیک شد.^{۲۳۵}

در این که شخصیتی بزرگ مثل شیخ کمال الدین عبدالرحمن رافعی در اسلام آوردن سلطان احمد برادر اباقخان دخالت و تأثیر داشته، شاید جای تردید نباشد، زیرا سلطان احمد در

۲۳۴ - باقر عاقلی، تاریخ ایران بعد از اسلام، نشر نامک، ۱۳۸۰، چاپ نهم، ۱۳۸۷ش، ص ۳۵۸

۲۳۵ - شیرین بیانی، دین و دولت در ایران در عهد مغول، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی،

۱۳۷۰ش، ج ۲، ص ۴۲۶

نامه‌ای به مصریان برای صلح بین ایران و مصر، تصریح کرده که ما به واسطه شیخ (کمال الدین عبدالرحمن رافعی) به دین اسلام گرویدیم.^{۲۳۶} شیخ عبد الرحمن رافعی در زمان سلطان احمد به سمت تولیت و شیخ الاسلامی کل ممالک ایران و عراق رسید، تا اوضاع این مناطق را سامان داده و تولیت را به مصارف شرعی برساند.^{۲۳۷}

در گرایش غازان به اسلام، بعضی از تاریخ نگاران عقیده دارند که غازان خان به واسطه روحیه تعمق و تدبّر در مسایل دینی، در ادیان مختلف، دعوت امیر نوروز و شیخ صدرالدین ابراهیم بن قطب الاولیاء حمویی را پذیرفت و به اسلام روی آورد.^{۲۳۸} رشید الدین فضل الله در این باره می نویسد: «ظن اکثر خلق چنان بود که سبب اسلام او ترغیب و تحریض بعضی امراء و مشایخ بود و لیکن بعد از تفحص معلوم گشت که آن ظن خطاست، چه وقتی در خلوت با من بنده ضعیف که مؤلف این کتابم تقریر فرمود که چند گناه آن باشد که خدای تعالی آن را عفو نکند و از آن معظم تر آن گناهی است که کسی سرپیش بت بر زمین نهد و ... من نیز چنین بودم، لیکن حق تعالی روشنایی و دانش داد و از آن خلاص یافتم. به حضرت حق از آن گناه پاک شدم.»^{۲۳۹}

در تمایل غازان به تشیع، می نویسند: غازان خان در همان اوایل حکومت خود گرایش زیادی به تشیع پیدا کرد و این مسأله اهل سنت را به وحشت انداخت؛ زیرا غازان در صدد بود

۲۳۶ ابوالفرج جمال الدین ابن العبری، تاریخ مختصر الدول، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران،

انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷ش، ص ۳۹۸

۲۳۷ - منوچهر مرتضوی، مسایل عصر ایلخانان، آگاه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۹ش، ص ۱۹۶

۲۳۸ - رشیدالدین فضل الله همدانی، جامع التواریخ، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۴ش، ج

۲، ص ۱۲۵۵

۲۳۹ - همان جامع التواریخ، ص ۱۳۳۱

مذهب تشیع را رسمی کند، از این رو خواجه رشیدالدین و برخی دیگر به گونه‌ای سلطان را از این کار بازمی داشتند.^{۲۴۰}

از یک سو حضور صاحب منصبان شیعی چون خواجه سعد الدین وزیر و امیر طرمطاز، و از سوی دیگر علمایی چون ملا حسن کاشی و سید تاج الدین آوجی و به ویژه ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر حلی، معروف به علامه حلی (۷۲۶/۱۳۴۷)، همراه اردو و مدرس مدرسه سیار سلطان با بحث و مناظره بین مذاهب و با کلام و منطق استدلالی قوی خود توانست در بحث و مناظره بر علمای اهل سنت پیروز گردند و باعث جلب نظر ایلخان به تشیع گردید.^{۲۴۱}

به نظر می‌رسد که این عامل از مهم‌ترین عوامل گرایش الجایتو مغول محمد خدابنده (۶۵۹/۱۳۱۶) به تشیع بوده است و با نبود آن، دیگر عوامل مؤثر نمی‌شدند. در این میان شاید بتوان نقش صاحب منصبان رامقدم دانست؛ زیرا آنان بودند که زمینه نفوذ علما را فراهم کردند. شدت عمل اهل سنت نسبت به علمای شیعه و صاحب منصبان بهترین شاهد بر نقش ویژه علما و صاحب‌منصبان شیعه در گرایش سلطان به تشیع است.

از نمونه توجه و عنایت غازان به سادات و علویان می‌توان به این نمونه‌ها اشاره کرد: غازان در سال ۶۹۳/۱۲۹۴ یک حکمران علوی و یک حکمران بکری را برای عراق تعیین کرد.^{۲۴۲} او در سال ۶۹۶/۱۲۹۵ از عراق دیدن کرد و به شهر حله و نجف و کربلا رفت و برای کمک به علوی‌ها و سادات اموال زیادی را بخشید^{۲۴۳} و قبور امامان شیعه را در عراق زیارت

۲۴۰- همان دین و دولت، ج ۲، ص ۶۰۰

۲۴۱- همان دین و دولت، ج ۲، ص ۶۰۵

۲۴۲- کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۷ش، ص ۷۷

۲۴۳- کرکوش الحلی یوسف، تاریخ الحله، قم، منشورات شریف رضی، ج ۱، ص ۸۳

کرد. ۲۴۴ او خواجه سعد الدین ساوجی را که شیعه بود، وزیر خود گردانی، ۲۴۵ کرد. وی در سال ۶۹۸/۱۲۹۷ دوباره به عراق اعزام و به مشاهد شریفه و حلّه رفت و به سادات و علوی‌ها کمک بسیاری نمود و در همین سال دستور کندن نهری بین بغداد و حلّه را داد (این نهر را به نام غازان، نهر غازی نامیدند) و موقوفات زیادی را برای زیارتگاه‌های امامان وقف نمود. ۲۴۶ هم چنین او دستور داد که دار السیاده در شهرهای مهم عراق و تبریز و اصفهان و غیره درست کنند و اسامی امامان شیعه را بر سکه‌ها منقوش نمود و به مرقد امام هشتم توجه زیادی می‌نمود. ۲۴۷

زمانی که یک شیعه را به جرم سرپیچی از نماز ظهر کشتند، دستور داد قاتل او را بکشند و گفت: «کسی که نصرت اهل بیت و خذلان دشمنان او کند منم...» ۲۴۸ غازان بعد از آن به مساعدت با دوستان علی و اهل بیت و مخالفت با دشمنان آنان پرداخت.

تمایلات شیعی گسترده غازان خان به اهل بیت، زمینه‌ای را فراهم کرد که جانشین او اولجایتو مغول محمد خدابنده از مذهب سنی دست شسته و به صورت رسمی ورود خود به مذهب تشیع را اعلان کند او از اتباع خود نیز خواست که به این مذهب بگردند. حتی پا را فراتر نهاده و در سال ۷۰۶/۱۳۰۶ بخش نامه ای صادر کرد که هیچ یک از ولایات ایران و خطبه خوانان حق ندارند اسم خلفای سه گانه را در خطبه ها ذکر کنند، باید بر نام امیر المومنین

۲۴۴- همان تشیع و تصوف، ص ۷۷

۲۴۵- محمد بن علی شبانکاره ای، مجمع الانساب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ش، ص ۲۶۸

۲۴۶- همان مجمع الانساب، ص ۲۶۸ و تشیع و تصوف، ص ۷۷

۲۴۷- رشیدالدین فضل الله، تاریخ مبارک غازی، به اهتمام و تصحیح کارل یال، لندن، استفن اوستین، ۱۹۴۰، ص ۲۸۵- ۲۸۶

۲۴۸- ابوالقاسم عبد الله بن محمد القاشانی، تاریخ الجایتو، نشر کتاب، تهران ۱۳۴۸ش، ص ۹۳

علی بن ابیطالب (ع) و حسن (ع) و حسین (ع) اختصار نمایند. علاوه بر آن باید از نام صحابه به نام امیر المومنین و حی علی خیر العمل در اذان و اقامه اظهار کنند.^{۲۴۹}

مجمع التواریخ درباره گسترش این مذهب می‌نویسد: «بعد از این بخش‌نامه در تمامت ممالک سلطان اولجایتو این معنی منتشر شد الا در قزوین. مذهب تشیع رونقی و رواجی تمام گرفت.»^{۲۵۰}

غازان در جای دیگر گفته است: «قیاس خطبه بر تحیاتست که فرمود «اللهم صل علی محمد و علی آل محمد» و نفرموده که «علی اصحابه و آله»، ذکر نام خلفای سه‌گانه در خطبه بدعت است و از آن اهل بیت و علی که مقدم ایشان است واجب، و من نام ایشان را در زمین ایران از خطبه وضع خواهم کرد تا مبتدع نباشم.»^{۲۵۱}

در همین زمان امیران مغولی شیعه نیز فعالیت خود را گسترش داده و غازان را واداشتند تا در شهرهای اصفهان و کاشان و سیواس و تبریز و کوفه، موقوفات بسیاری را برای علویان وقف کند.^{۲۵۲} و غازان در سال ۷۰۲/۱۳۰۳ به حله و کربلا رفت و پرده‌های بسیار با عظمتی را که برای مرقد امام حسین تهیه کرده بود همراه صدقات بسیار به مجاوران و حاضران بخشید.^{۲۵۳} این‌ها نمونه‌هایی بود از گرایش غازان به تشیع، ولی این که آیا غازان واقعاً شیعه شده یا خیر، جای بررسی دارد.

۲۴۹- رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، نشر علم، تهران، ۱۳۸۶ش، ص ۶۵۴

۲۵۰- منوچهر مرتضوی، مجمع التواریخ، مسائل عصر ایلخانان، بنیاد موقوفات محمد افشار، تهران
ص ۲۴۹

۲۵۱- همان تاریخ الجایتو، ص ۹۴

۲۵۲- همان تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم، ص ۷۷-۷۸

۲۵۳- همان جامع التواریخ، ج ۲، ص ۱۳۰۹

گفته شده که خواجه رشیدالدین با آوردن نام علی و خاندانش در خطبه‌ها مخالفت کرد و گفت: اکثر مردم سنی هستند و اگر سلطان شیعه گردد و خطبه‌ها را عرض کند، شورش می‌کنند و با سلطان شیعی سازگاری نخواهند داشت و اکنون که قصد جنگ با مصر و شام را داریم به پشتیبانی مردم نیاز داریم و با این سخنان او را از این کار منصرف کردند.^{۲۵۴}

غازان در اواخر سلطنت، (حدود سال ۷۰۱/۱۳۰۲) قبل از جنگ دوم با مصر قصد داشت که تشیع را رسمی کند اما با مخالفت اهل سنت، خصوصاً خواجه رشیدالدین، از این کار باز داشته شد. دلیل آنها ترس از شورش مردم بود، زیرا جنگ با مصر را در پیش رو داشتند، و سلطان نیز قبول کرد این مسأله را برای بعد از جنگ و اگذار کنند. اما غازان در جنگ با مصر شکست خورد و مدتی بعد نیز از دنیا رفت، یا بر اساس نقل قول دیگری او را زهر خوراندند.^{۲۵۵}

علت گرایش غازان به تشیع را می‌توان یکی عدم تابعیت از خلافت مصر دانست زیرا اگر غازان مذهب اهل سنت را می‌پذیرفت ناچار تابع حکومت مصر شمرده می‌شد، چون بعد از سقوط بغداد، خلافت به مصر منتقل شد و ظاهراً حکومت‌های مناطق دیگر تابع مصر بودند، گرچه مستقل عمل می‌کردند. حکومت ایلخانان نیز برای کسب مشروعیت چاره‌ای جز تابعیت نداشت؛ در حالی که پذیرش تابعیت برای مغول (به‌ویژه بعد از حذف نام «خان آسیای مرکزی» از آغاز نامه‌های خود) برای کسب استقلال و عدم وابستگی به آسیای مرکزی، مشکل بود. از سوی دیگر ایلخانان با حکومت مصر درگیری و دشمنی چندین ساله داشتند و پذیرش تابعیت، به معنای پذیرش شکست بود که برای آنها بسیار گران و سخت بود.

علت دیگر این گرایش به تشیع را باید در نقش مهم علما و صاحب منصبان شیعه دانست، زیرا علما و صاحب منصبان درباری شیعه از عوامل مهم گرایش غازان به تشیع بوده‌اند. غازان

۲۵۴- ابوالقاسم عبدالله بن محمد القاشانی، تاریخ الجایتو، نشر کتاب، تهران ۱۳۴۸ ش، ص ۹۵

۲۵۵- همان مجمع الانساب، ص ۲۶۸؛

به شهرهای مهم شیعه‌نشین مانند حله، که علمای بزرگی در آن به تحصیل و تدریس می‌پرداختند، رفت و آمد زیاد داشت، این ارتباط و تاثیر پذیری از قول و عمل آنها، غازان را به تشیع متمایل ساخت، چنان‌که نقل شده، او در علوم مختلف وارد بحث می‌شد و در سیاست و سپاهی‌گری و اصول و قواعد دین ملل آگاه بود و به علم و دانش نیز توجه می‌نمود.^{۲۵۶}

تعدادی از صاحب منصبان شیعه مغولی مانند طرمطاز پسر بایجوبخشی از امیران با نفوذ مغول در دربار بودند که فعالیت آنها برای ترویج فرهنگ تشیع بسیار قابل اهمیت بود.^{۲۵۷} از جمله خواجه سعد الدین ساوجی در زمان غازان در دربار نفوذ زیادی داشت و او نیز به ترویج تشیع می‌پرداخت. سید تاج الدین محمد بن مجد الدین الحسینی نیز نقابتِ نقبای همه مملکت، از جمله عراق، ری، خراسان، فارس و غیره را بر عهده داشت، این نفوذها سبب ناخوشایندی و غضب اهل سنت می‌شد.^{۲۵۸}

رقابت و درگیری بین مذاهب مختلف وجود داشت و هر گروه مذهبی در جلب نظر ایلخان تلاش می‌کرد. پسر صدرا بخارا که حنفی بود به دربار سلطان آمد تا شاید بتواند دوباره سلطان را به مذهب حنفی برگرداند. روزی در نماز جمعه در حضور سلطان بین نظام الدین و پسر صدرا بخارا جدلی پیش آمد و الفاظ رکیک و تندى بین آنها رد و بدل شد. سلطان با ناراحتی و خشم از مسجد خارج شد و نسبت به دین آنها دچار حیرت شد و مانند برخی از امیران مغول گفت: «این چه کاری است که ما کردیم و از یاساق و بیسون چنگیز گذشتیم و به دین کهنه عرب در آمدیم، دینی که به هفتاد و اند قسم موسوم است. و اختیار همه این دو مذهب

۲۵۶- همان تاریخ مبارک غازانی، ص ۱۸۱

۲۵۷- همان تشیع و تصوف، ص ۷۷

۲۵۸- احمد بن علی داودی حسنی، عمده الطالب فی انساب آل ابی طالب، مکتبه المرتضویه،

نجف، ص ۳۴۲

به این فضیحت و رسوایی است که در یکی با دختر خود نکاح و در دیگر با مادر و خواهر، زنا جایزست و ...»^{۲۵۹}

دسته بندی‌های مذهبی به جایی رسیده بود که از یک سو افرادی چون: خواجه رشید الدین، امیر چوپان، امیر ایسن قتلغ، تاج الدین علیشاه، نظام الدین مراغهای و غیره برای مذهب اهل سنت تلاش و تبلیغ می کردند تا سلطان را از مذهب شیعه منصرف کنند. از سوی دیگر در برابر اینها افرادی چون: خواجه سعد الدین ساوجی، امیر طرمطاز، علامه حلّی، سید تاج الدین آوجی و غیره بودند که با نشر و گسترش فرهنگ شیعه، سلطان را به شیعه ترغیب می کردند. اما ناباوری بر سلطان حاکم بود و می گفت: چون در راه اسلام تلاش زیاد کرده‌ام، نمی توانم به آسانی از آن دست بردارم.^{۲۶۰} این تردید ادامه داشت تا مسافرت نظام الدین به آذربایجان و مسافرت سلطان به بغداد پیش آمد و او از سلطانیه به بغداد مسافرت نمود، سفری که برخی از درباریان سنی مذهب همراه سلطان نبودند، و سلطان الجایتو با شیعیان همراه، به زیارت قبور ائمه رفت و علامه حلّی و علمای بزرگ شیعه هم چون خواجه اصیل الدین طوسی فرزند خواجه نصیر به حضور سلطان رسیدند و با صحبت‌ها و استدلال‌های خود، او را به تشیع ترغیب و تشویق نمودند. قابل ذکر است که پس حمله هولاکو به قهستان و تصرف آنجا، خواجه نصیر الدین طوسی (۶۷۳/۱۲۷۴) به خدمت هولاکو خان مغول درآمد، در آغاز خواجه نصیرالدین آن اندازه نفوذ نداشت که هولاکو را تحت تأثیر خود درآورد. از این رو، در فتح بغداد هم اماکن شیعه و هم اماکن سنی مورد اهانت و تخریب واقع شدند. مثلاً، مشهد در آتش سوخت.^{۲۶۱} اما به مرور زمان، خواجه نزد خان مغول محبوبیت یافت و مأموریت

۲۵۹- همان تاریخ الجایتو، ص ۷۷

۲۶۰- همان تاریخ الجایتو، ص ۹۹

۲۶۱- محمدبن شاکر بن احمد الکتبی، فوات الوفيات، ج ۳، ص ۲۵۰

های چندی از جمله، سپردن اوقاف و امور شهر طوس به او واگذار شد.^{۲۶۲} زمانی بعد او از سوی هولاکو به عنوان یارغوچی، که تنها محکمه دستگاه کشور مغولان بود، منصوب و ساختن و ادارهٔ رصد خانه مراغه نیز به او واگذار شد.^{۲۶۳}

سید رضی الدین علی سید بن طاووس (۶۴۴/۱۲۶۶) یکی از فقهای شیعه هم عصر مغول است که توجه مغولان را به خود جلب می کرد، سید بن طاووس که در عصر خلافت عباسی در امور سیاسی دخالت نمی کرد و بارها منصب و مقام هایی همچون وزارت و نقابت به او پیشنهاد گردیده بود ولی او نپذیرفته بود. روزی خلیفه به او گفت: آیا سید رضی و سید مرتضی را ظالم می دانی یا معذور می دانی که در این امور وارد شدند؟ سید بن طاووس پاسخ داد: ایشان در زمان آل بویه ملوک شیعه بودند و آنچه می خواستند از رضای خداوند برایشان ممکن و مهیا بود.^{۲۶۴}

سید بن طاووس که در سیاست وارد نمی شد، در حمله مغول، چند بار از خلیفه عباسی درخواست کرد که نزد مغول برود تا صلح صورت گیرد اما خلیفه به درخواست درباریان، این خواسته سید بن طاووس را نپذیرفت. سید اما پس از سقوط خلافت عباسی، منصب نقابت بغداد را عهده دار شد. او خود می گوید که در این منصب، توانستم چندین نفر را از مرگ نجات بخشم که این افتخاری است برای من و آن را فراموش نمی کنم.^{۲۶۵} یکی از اقدامات مؤثر سید بن طاووس این بود که هولاکو پس از فتح بغداد و در حالی که همه مقاومت ها درهم شکسته بود، علما و دانشمندان مذاهب مختلف را در «مستنصریه»

۲۶۲- برتولد اشپولر، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، ص ۳۴۱

۲۶۳- رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، تصحیح کریمی، ج ۲، ص ۷۱۱

۲۶۴- سید بن طاووس، راهنمای سعادت، ترجمه محمد باقر شهیدی گلپایگانی، تهران، سعدی، ۱۳۴۱ش، فصل ۱۲۸، ۱۲۶، ۱۲۵

۲۶۵- علی دوانی، مفاخر اسلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۶۸

بغداد جمع کرد و در آن مجلس سؤال کرد: «آیا به نظر شما، حاکم عادل کافر بهتر است یا حاکم مسلمان ظالم و ستمکار؟» در حالی که همه سکوت کرده بودند و در پاسخ دادن حیران بودند، سیدبن طاووس برخاست و گفت: «به نظر ما، حاکم عادل کافر بهتر است.» همه علما رای و نظر سید را پذیرفتند و آن را بر قلم آوردند.^{۲۶۶} این پاسخ نظر هولاکو را به علمای شیعه جلب کرد.

علامه حلی متأثر از صلاح الدین حلبی و سید مرتضی، معتقد بود که دخالت فقیه در کارهای حکومتی، به ویژه در مورد اقامه حدود یا احقاق حق و ابطال باطل واجب است. او در این خصوص می نویسد: «اگر در موردی برای فقیهی توان اقامه حدود توسط حاکم ظالمی فراهم شود، باید اقدام کند. با اعتقاد به اینکه او ماذون از سوی امام زمان (عج) می باشد، نه به اذن سلطان جور.»^{۲۶۷} بر اساس این نظریه او خود، با شاه مغول همکاری بسیار نزدیک داشت و دانشگاه سیار هم درست کرده بود که همواره ملازم او باشد. علامه حلی دو کتاب خود «نهج الحق و کشف الصدق» و «منهاج الکرامه من باب الامامه» را به سلطان هدیه داد و بالاخره با گرایش الجایتو به شیعه، شرایط به کلی بر ضد اهل سنت عوض شد. سلطان دستوراتی را صادر کرد که به آن گستردگی در ایران بی سابقه بود، با این دستورات، با اولین ظهور رسمی مذهب تشیع در سراسر ایران تحولات بسیار مهمی که صورت گرفت عبارت بودند از:

- تغییر خطبه های نماز جمعه، بدین ترتیب که پیش از آن با خواندن نام خلفا، اسامی آنها را در خطبه می آوردند، ولی از آن زمان به بعد، روش شیعه دوازده امامی پیشه شد که ذکر نام خلفا را از خطبه ها حذف کردند.^{۲۶۸}

۲۶۶ - محمد بن علی ابن طقطقی، تاریخ الفخری، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، چاپ دوم،

تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش، ص ۱۹

۲۶۷ - حسن بن یوسف بن المطهر علامه حلی، تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۴۵۹

۲۶۸ - همان تاریخ الجایتو، ص ۱۰۰

- ضرب سکه ها با نام ائمه، میرخواند شاه می نویسد: «چون عقیده سلطان محمد خدابنده بر محبت اهل بیت نبی بود فرمان داد تا بر وجوه دنانیر لفظ *علی ولی الله* را در ردیف کلمه *لا اله الا الله محمد رسول الله* ضرب گردانند و اسامی ائمه معصومین را در مسکوکات نقش کردند.»^{۲۶۹}

- اجرائی شدن و گفتن جمله «*حی علی خیر العمل*» در اذان نماز های یومیه. اهل سنت با احترام به اهل بیت و ذکر نام ایشان در خطبه و بر روی سکه مخالفت نداشتند، ولی با آوردن شعار «*حی علی خیر العمل*» در اذان و انداختن نام خلفا از خطبه سخت مخالف بودند. در نتیجه در بعضی از شهرها مانع اجرای این دستور ها شدند؛ مثلاً در قزوین شعار «*حی علی خیر العمل*» گفته نشد و در شیراز و اصفهان و قزوین خطبه ها را تغییر ندادند.^{۲۷۰}

محمد ابن عبدالله، ابن بطوطه (۷۹۹/۱۳۷۷) در سفرنامه خود نقل می کند که شهرهای بغداد، اصفهان و شیراز از قبول فرمان سلطان برای تغییر خطبه ها و ضرب سکه ها با نام ائمه و غیره خودداری ورزیدند، و فرستادگان به سلطان اطلاع دادند که مردم زیر بار فرمان نمی روند. سلطان الجایتو دستور داد تا قاضیان هر سه شهر را احضار کردند. اول قاضی مجد الدین را در برابر سگهای گرسنه انداختند، ولی منظره غریبی پیش آمد، سگها از حمله به قاضی خود داری کردند و در برابر او دم جنبانند. زمانی که سلطان خبر دار شد، پا برهنه از خانه بیرون دوید و همراه قاضی شد، و این چنین بود که سلطان، مذهب تشیع را فرو گذاشت و دو باره به طریقه اهل سنت برگشت.^{۲۷۱}

۲۶۹- میر محمد بن سید برهان الدین خواند شاه، تاریخ روضه الصفا، چاپخانه پیروز، تهران،

۱۳۳۸ش، ج ۵، ص ۴۲۶

۲۷۰- سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمد علی موحد، چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب،

۱۳۵۹ش، ص ۱۹۶ و ۱۹۷

۲۷۱- همان سفرنامه ابن بطوطه، ص ۲۱۹

بر اساس برخی منابع، زمانی که الجایتو دستور تغییر خطبه ها، تغییر اذان و غیره را صادر کرد، با مخالفت شدید مردم روبرو گردید، بطوریکه در بعضی شهرها مردم با شمشیر به نماز جمعه رفتند تا در صورت تغییر خطبه، خطیب خطبه را به قتل برسانند.^{۲۷۲} در همین زمان، سید تاج الدین آوجی سختگیری بر یهودیان را شروع کرد که این کار او سبب قتلش شد. او زیارت از مراقد یهودیان را ممنوع کرد و بجای آن مراسم نماز جمعه و جماعات را در این مراقد برگزار نمود، در حالی که پیش از این، یهودیان به زیارت مراقد خود می رفتند و نذوراتی را به آنجا می بردند. با این کار سید تاج الدین، یهودیان بسیار ناراحت شدند و تلاش فراوانی برای قتل او کردند. در این زمان سعد الدین ساوجی نیز در حضور سلطان متهم به حيله و مکر شد و در نتیجه، او را که فردی زاهد بود به همراه ۵ نفر دیگر بنامهای: مبارکشاه ساوی، زین الدین ماستری، ناصر الدین یحیی پسر جلال الدین طری، داودشاه نیکو اخلاق و کریم الدین را به قتل رساندند.^{۲۷۳} با کشته شدن این افراد، قدرت تشیع در دربار الجایتو رو به تضعیف گذاشته شد و اهل سنت به راحتی به تبلیغ مذهب خویش پرداختند.

در این هنگام ایران همواره در زیر سلطه ایلخانان مغول قرار داشت اما پس از مرگ آخرین سلطان به نام ابوسعید که جانشینی هم نداشت، وضعیت مغول دچار پریشانی و شورشهای بسیار شد. از یک سو، درگیریهای خونین بین خانهای مغول و امیران محلی ایرانی در گرفت و این وضعیت زمینه را برای پدید آوردن دولت های کوچک و ناسازگار با یکدیگر فراهم آورد. گروههای گوناگونی با نام عیاران سربرآوردند، یکی از آنها، سربداران بود، یعنی کسانی که آماده جانفشانی در راه مبارزه با مغولان برای استقلال خود بودند.

از سویی دیگر موافقان و موافقین مذهبی که در دستگاه ایلخان جریان فکری را دنبال میکردند، با استفاده از ویژگیهای جغرافیایی ایران، پراکندگی قدرت سیاسی و مذهبی را دامن می زدند. در برابر فقهای موافق سیاسی مغول، فقهای هم بودند که در مقابل او

۲۷۲ - همان سفرنامه ابن بطوطه، ص ۲۵۵

۲۷۳ - همان تاریخ الجایتو، ص ۱۲۸

ایستادند، از جمله شیخ شمس الدین محمد بن مکی بن احمد عاملی نبطی جزینی معروف به شهید اول (۷۸۶/۱۳۸۴)، که یکی از علمایی مشهور آن روزگار بود، رهبر سرداران، از وی دعوت کرد تا به خراسان برود و رهبری معنوی شیعیان آن منطقه را برعهده بگیرد.^{۲۷۴} در شهر سبزوار نیز، واعظی به نام شیخ خلیفه مازندرانی سخنانی را علیه مغولان ایراد کرده و توانست موجی را علیه مغولان پدید آورد، او در سال ۷۳۶/۱۳۳۶ به دار آویخته شد و قتل او باعث مرحله نوینی در تحول تاریخ ایران شد زیرا یکی از شاگردانش، به نام شیخ حسن جویری توانست جانشین او شود و موج ضد مغولی را رهبری کند، بطوری که این موج همه خراسان و شمال ایران را فرا گرفت، اما شیخ حسن جویری به اسارت امیر ارغون شاه مغول درآمد و چون سلطان نگران قدرت گرفتن رهبر مذهبی در قیام او بود، دستور قتل شیخ حسن جویری را در صحنه کارزار داد که با ضربتی بر شیخ او را کشتند.

در روستای باشتین، از آبادیهای سبزوار، امین الدین عبدالرزاق باشتیتی برخاست و دولت سرداران را در آنجا بنیان گذاشت، او ادعا کرد که نسب اش به امام علی بن ابیطالب می رسد، مردم دور او جمع شدند و او توانست در سال ۷۳۸/۱۳۳۷ سبزوار را فتح کند، اما برادرش وجیه الدین مسعود، در همین سال او را کشت و دیگر مناطق خراسان را فتح کرد و مورد استقبال شیعیان قرار گرفت. او نیز، در سال ۷۴۴/۱۳۴۳ کشته شد و در سبزوار یکی از غلامان پدرش، محمد التیمور، جانشین او شد که سرداران او را کشتند و در سال ۷۶۶/۱۳۶۵ شمس الدین علی بن مؤید، از داعیان سرداری به قدرت رسید و نفوذ او از دامغان به سرخس نیز رسید و تا سال ۷۸۸/۱۳۸۶ حکومت کرد.^{۲۷۵}

سرداران ابتدا برای قوام جنبش از نفوذ عالمان صوفیه استفاده کردند ولی با گسترش تشیع در سرزمین بیهق، نیاز حاکمان سرداری برای حضور فقیهان بیشتر از صوفیه شده بود. از این روی به منظور تأمین این نیاز، علی بن مؤید، آخرین حاکم سرداری، به شهید اول نامه

۲۷۴- روح الله حسینیان، تاریخ سیاسی تشیع تا تشکیل حوزه علمیه قم، ص ۱۶۸.

۲۷۵- محمد وصفی ابومغلی، ایران در اسسه عامه، منشورات مرکز دراسات، ص ۲۳۳

می‌نویسد و می‌کوشد، اورا به سرمین بیهق بیاورد، لکن این تلاش به نتیجه‌ای نمی‌رسد. سکه‌های به جای مانده از دوران سربداران، نشان می‌دهد که تشیع سربداران در طول مدت حکومتشان رو به رشد بوده، سیر تاریخی سربداران حاکی از این است که تا قبل از سال ۷۵۹/۱۳۵۸ نسبت به تشیع تعصب خاصی نداشتند ولی بعد از این تاریخ، تعصب آنها به تشیع بیشتر می‌شد. سربدارانی که در مسائل مذهبی، ابتدا به صوفیانی، همچون شیخ حسن جوری رجوع می‌نمودند، در آخر به علمای فقیه متوصل می‌گردند. ۲۷۴

یکی دیگر از فقهای معروف هم عصر مغول که فتوای جهاد بر علیه چنگیز صادر کرد، تقی‌الدین ابوالعباس احمد شهاب‌الدین عبدالحلیم، ابن تیمیه (۶۶۱/۱۳۲۸) بود که با فتوای رساله‌های خود از ممالیک و دولتهای آنان دفاع می‌کرد، نوشت: «تنها جایی که مسلمانان می‌توانند با ایلخانان مغول ملاقات کنند میدان جنگ است. مغولان کافرند و جهاد بر مسلمین واجب است و باید با مغولان کافر جهاد کرد و بر ممالیک و مسلمین است که حداقل سالی یک بار با دشمن بجنگند»^{۲۷۷} در رساله‌ای نیز ایلخانان را دشمن دین خواند.^{۲۷۸} ابن تیمیه کفر مغولان را بر اساس مباحث اعتقادی و فقهی ثابت می‌کند و می‌گوید که ایلخانان چنگیز را چون پیامبر فرستاده از آسمان می‌دانند^{۲۷۹} آنان بر کتاب خدا و سنت رسول و سیره خلفای راشدین شوریده‌اند و پنج نوبت را نماز نمی‌گزارند و زکات نمی‌دهند و روزه نمی‌گیرند و حج نمی‌گزارند و مرتکب کبائری چون شرب خمر می‌شوند. اینان که متظاهر به اسلام شده‌اند دائما در کار قتل و اسارت مسلمین‌اند و شهرهایشان را تخریب می‌کنند و چنگیز را چون پیامبر مبعوث، و کیل یا کفیل از جانب آسمان می

۲۷۴ - می‌خواند، تاریخ روضه الصفا، ج ۵، ص ۶۲۴

۲۷۷ - محمد ابن ابراهیم، مختصر فی فضل الجهاد، دار الوثائق، ص ۱۰۷.

۲۷۸ - مقیری احمد، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۶، ج ۱ ص ۱۰۲۷-۱۰۳۹

۲۷۹ - ابن تیمیه، مجموعه فتاوی، ج ۴، ص ۳۳۹

دانند.^{۲۸۰} از این رو بر مسلمین است که از ممالیک دفاع کنند و از ایشان اطاعت نمایند، چرا که آنان از دارالاسلام حمایت نمی کنند.^{۲۸۱}

کوتاه سخن، در این مطالعه، آنچه به احکام اربعه و تاثیر حاکمیت مغول به آن مربوط می شود، همانگونه که دیدیم با سلطه مغول بر ایران بر یک دوره تاریخی طولانی اموی، عباسی خط پایان کشیده شد و مناسبات مذهبی ورق خوردند، به ویژه در اجرای احکام و شعائر اسلامی تغییرات مهمی پیدا می شود و شکل دیگری به خود می گیرند، تحولاتی که تا آن زمان و دوران خلفای اسلامی وجود نداشت، این تغییرات عبارتند از:

- تغییر خطبه های نماز جمعه یعنی حذف کردن نام و القاب خلفا از این خطبه ها، با تغییرات سیاسی در نماز های جمعه، این نماز ها شکل و تحول جدیدی پیدا می کنند. علیرغم مخالفت و سرسختی اهل سنت و نپذیرفتن فرمان سلطان در شیراز و اصفهان و قزوین، خطبه ها را تغییر داده و به اجرا می گذارند.
- سکه های رایج با اسامی ائمه معصومین و نام ائمه ضرب می خوردند و
- فرمان داده می شود تا بر وجوه دنائیر لفظ *علی ولی الله* در ردیف کلمه *لا اله الا الله محمد رسول الله* قرار گیرد.
- جمله *«حی علی خیر العمل»* در اذان نماز به نماز های یومیه اضافه می شود.

۲۸۰- ابن تیمیّه، رساله الی السلطان الملک الناصر فی شأن التتار، بیروت، ۱۹۷۶م. ص ۱۳

۲۸۱- ابن تیمیّه، الفتاوی الکبری، دار الکتب العلمیّه، ۱۹۸۷، ج ۴، صص ۳۳۳، ۳۳۸، ۳۴۷ و ۳۵۲

گرایش سلسله صفویه به تشیع و تحول در احکام اربعه

تشکیل حکومت صفوی، یکی از نقاط عطف در تاریخ اندیشه سیاسی شیعه محسوب می‌شود، در سایه این حکومت، فقها که از دیر باز با تمسک به استراتژی «تقیه و انتظار» و با رویکرد مبارزه منفی در حاشیه حکومت‌ها، جامعه شیعی را حفظ کرده بودند به مرور به صحنه آمدند و در گستره خاص فقه قرار گرفته و تحولات عظیمی را در اندیشه دینی این دوره بوجود آوردند.

علما در دوره صفویه در سه مکتب رقیب پراکنده بودند: مکتب اخباری، سنت‌گرایانی که فقط معتقد به آنچه از سنت پیامبر و امام بر جای مانده است، بودند، اینان اساساً منکر هرگونه حکم (رأی) مستقل از سوی علمای بالاتر بودند. مذهب دوم، طرفداران مکتب اصولی بودند که از مشروعیت کارکرد مجتهدان در تفسیر قوانین و آموزه‌ها و در انجام قضاوت‌های مستقل دفاع می‌کردند. این مکتب در دوران صفوی تسلط بیشتری در میان علمای تشیع داشت و مکتب سوم صوفیهایی بودند که به مسایل اسرارآمیز بیش از حقوق علاقه‌مند بودند و تجزیه روح از امور دنیوی را خواستار بودند.^{۲۸۲}

اگر چه فقها در تأسیس حکومت صفویه نقش مستقیمی نداشتند، اما حیات دوپست و بیست و یک ساله این سلسله را تداوم بخشیدند. تعامل فقها در این دوره موجب شکل‌گیری نظریه‌های سیاسی جدیدی در این سلسله گردید و آثاری که در اندیشه سیاسی بر جای گذاشت به منزله نقطه عطفی در روابط فقها با حکومت شد. این دوره را می‌توان دوره تکوین نظریه‌های سیاسی فقیهان و شکل‌گیری شریعتی جدید دانست. فقها در این دوره ارتباط با حکومت موجود را پذیرفتند و نظریه‌های فقهی آنها را پروراندند و بجای آنکه

۲۸۲ - منصور معدل: طبقه، سیاست، ایدئولوژی در انقلاب ایران، صص ۱۵۲ - ۱۵۳.

اصل همکاری با سلطنت را مورد چالش قرار دهند، تلاش کرد در راستای سازگاری اندیشه خود، بسیاری از مفاهیمی را که تا پیش از این فقط با حضور امام معصوم قابل اجرا بود، به میدان آورده و از بحث‌های انجام شده حول آن، ادبیات سیاسی فقه درخوری را فراهم آوردند که نیاز به امام معصوم نداشته باشد و این خود مبنای پایه بسیاری از مناسبات دوره‌های بعد قرار گرفت و علما با پروراندن مباحث، راه را برای تأسیس حکومتی مذهبی، با مبانی و کارکردهای آن فراهم آوردند. احکامی که اجرای آن‌ها منوط به حضور امام معصوم بود با تبیین و تعاریف شریعت جدید هماهنگ شد، نقش فقهای دوره صفوی در این تئوریهای جدید بسیار مهم و قابل توجه است.

مهم‌ترین چالشی که فقهای این دوره با آن روبرو بودند نحوه همکاری با حکومت جور در اجرای احکام اسلام در رسیدن به حق الله و حق الناس بود. روش شناسی اجتهاد که برای پاسخ‌گویی به مسائل جدید، با استفاده از منابع اولیه به وجود آمده بود، نمی‌توانست رهبران غیرمعصوم را به مثابه علمای حکومتی مشروع بپذیرد و در مقابل این سؤال که «در دوران غیبت امام معصوم چه کسی باید حکومت کند؟» بی‌پاسخ بود.

مشکل‌ترین پایه استقرار حکومت صفوی شاید بخش فقه سیاسی آن بود که علما برای اولین بار در تاریخ خود با سلاطینی رو به رو شده بودند که با ادعای تشیع، مدافع اسلام و تشیع نسبت به مذهب عامه سخت‌گیر، و در عین حال، حاکمانی بیگانه با این اندیشه و بدون پشتوانه معتبر دینی بودند. در طول حاکمیت صفویه، دو قدرت در جامعه در طول یکدیگر حضور داشتند. یکی قدرت دربار و شاه که بر نیروی نظامی ایلات تحت کنترل خود متکی بود، و دیگر، قدرت علمای درون حکومتی که از توان نظامی منسجم بی‌بهره بود و بر نیروی ناشی از اعتقادات دینی مردم تکیه داشتند. حضور عالمان دینی در دو گروه خلاصه می‌شد: عالمان بومی که غالباً مقامات صدر را در طول حکومت صفویه در اختیار داشتند؛ و علمای مهاجر، مخصوصاً علمای جبل عامل که غالباً مقامات شیخ الاسلام و قضاوت را بر عهده داشتند.

در این که قدرت و حاکمیت شاهان صفوی را در نقش و قدرت علما و فقهای شیعه بدانیم، مورخین هم نظر نیستند،^{۲۸۳} زیرا نظرات مخالفی نیز وجود دارد که مدعی اند، علمای شیعه در استقرار اولیه استقرار صفویه هیچ نقشی نداشتند و سلسله صفویه براساس نظریه سیاسی ویژه‌ای که در دایره تصوف، بین مرشد کامل و مریدان وجود داشت، به وجود آمد و نظامی بوجود آورد که می‌توان آن را نظام خلیفه‌گری عنوان داد، نظامی مبتنی بر اعتقاد و اطاعت قزلباشان از شاه اسماعیل به عنوان رئیس خانقاه اردبیل و نه اعتقاد به فقیه جامع‌الشرایط شیعه دوازده امامی.^{۲۸۴}

زرین کوب در همین باره می‌نویسد: «در حقیقت، نه خود صفویان و نه هواداران قزلباش آنها، آشنایی چندانی با اصول و مبانی فقهی مذهب شیعه نداشتند و تشیعی که آنها بر آن پای می‌فشرده‌اند، بیشتر متأثر از اندیشه‌های غالبانه‌ای بود که اعتقاد به تجسم و حلول، محبت غلو آمیز در حق ائمه (علیهم السلام) و دشمنی شدید با اهل تسنن، از ویژگی‌های بارز آن به شمار می‌رفت و با تشیع فقه‌های مورد تأیید علمای شیعه ارتباط چندانی نداشت، در چنین شرایطی، صفویان برای اینکه بتوانند تشیع را به مذهب رسمی و مورد قبول مردم درآورند، به علمای شیعه و کتب فقهی آنها توجه ویژه‌ای نشان دادند.^{۲۸۵}»

آلبرت حورانی (۱۹۹۳) محقق در تحولات دینی عصر صفوی با طرح موضوع مهاجرت علمای جبل عامل به ایران، توجه محققان عصر صفویه را به تغییرات مذهبی این زمان و ریشه‌های آن جلب کرده است. در مطالعات خاورشناسان نیز، نگارشات آلبرت حورانی

۲۸۳ - مصطفی الشیبی، به نقل از: کتاب سلسله‌النسب، تاریخ شاه اسماعیل صفوی و راجر سیوری، ایران در عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، ص ۳.

۲۸۴ - نجف لک‌زایی، چالش سیاست دینی و نظم سلطانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۱۳.

۲۸۵ - عبدالحسین زرین کوب، روزگاران دیگر از صفویه تا عصر حاضر؛ تهران، سخن، ۱۳۷۵ش، ص ۸۴.

مورد توجه قرار گرفته و از جمله آندر نیومن در بخشی از پایان نامه مفصل خود در موضوع ستیز بین اخبار گری و اصولی گری در تفکر امامیه، بخشی را به بحث از نزاع این دو جریان در عصر صفویه اختصاص داده و از این رهگذر به طرح موضوع مهاجرت علمای جبل عامل به ایران به ویژه به تاریخ زندگی محقق کرکی مهمترین فقیه عاملی و از نخستین فقهای مهاجر به ایران پرداخته. دون استوارت نیز در بررسی های خود از شکل گیری و تکوین فقه امامیه، ضمن ارائه نظرات خود به نقد آراء نیومن در باب میزان اهمیت مهاجرت فقهای عاملی مهاجر به ایران پرداخته و می نویسد: محقق کرکی نخستین فقیه مهاجر عاملی به ایران است که تقریباً در همان اوان ظهور دولت صفویه به ایران مهاجرت کرده است. کرکی در خانواده‌ای از فقهاء شیعی در کرکک نوح، نزدیک بعلبک به دنیا آمد.

در نقد محقق کرکی، حسین بن حسن کرکی (۱۰۰۱/۱۵۹۳)، از نواده دختری محقق کرکی در بحث از تخییری یا تعینی (مخیر یا متعین به دستور) بودن نماز جمعه بر خلاف محقق کرکی که قائل به تخییری بودن نماز جمعه بود، او قائل به وجوب تعینی بوده و در مسئله تعیین قبله عراق و خراسان نیز آراء محقق کرکی را با نگارش رساله‌های جداگانه به نقد کشیده است. ۲۸۶

هرگاه نورالدین علی کرکی، معروف محقق کرکی (۹۴۰/۱۵۳۳) را به عنوان اولین مجتهد عصر صفوی و ابراهیم بن سلمان بحرینی محمد عاملی، معروف به شیخ بهایی (۱۰۳۰/۱۶۲۱) را به عنوان آخرین آنان در نظر بگیریم، هر اندازه از محقق کرکی دور و به علامه نزدیک می‌شویم، عملاً از دیدگاه اولیه فقها در خصوص حکومت غیر معصوم فاصله گرفته و به دیدگاه عرفی، که برای حاکم، قدرتی مطلق و مستقل قائل است، نزدیک می‌شویم.

محقق کرکی، هم عصر شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی از سوی شاه طهماسب به عنوان اولین شیخ الاسلام، منصوب و اختیارات وسیعی به او واگذار گردید. محقق کرکی،

صاحب قریب بیست جلد کتاب فقهی است که در تالیفات خود، آراء و نظریات زیادی درباره احکام فقهی از جمله، در مورد چگونگی پرداخت وجوهات، خراج، اجرای عدالت، اداره حکومت و انجام نماز جمعه ارائه داده است.^{۲۸۷}

محقق کرکی بر این نظر بود که ائمه معصومین، تصرف و تملک خراج را به دیگران اجازه داده اند، و پیروان خود را مجاز کرده اند به حکام جور، خراج پردازند و مردم نیز اجازه دارند از محل درآمدهای ناشی از خراجی که به سلاطین می پردازند، از آنان مواجب دریافت نمایند، حتی اگر حاکم جائز و ظالم باشد.^{۲۸۸}

او در باب نماز جمعه نیز نظری بر خلاف دیگر فقها داشت، به اعتقاد او اگرچه وجود امام معصوم یا نایب خاص وی برای اقامه نماز جمعه شرط است، ولی این شرط در عصر غیبت لازم نیست و تنها وجود نایب عام برای اقامه نماز جمعه در عصر غیبت کافی می باشد. محقق کرکی، اقامه نماز جمعه را در عصر غیبت واجب تخیری می دانست.^{۲۸۹}

محقق کرکی، حکومت مشروع را فقط در حکومت ائمه یا نائبان عام آنها خلاصه می کند. در مورد صفویان نیز محقق کرکی، ضمن اینکه هیچ گاه در صدد توجیه مشروعیت آنها بر نمی آید، چندین بار به اشاره آنها را در زمره حکومت های جائز قرار می دهد.

پس از مرگ شاه اسماعیل، محقق کرکی در همه امور شئون اقتصادی، سیاسی و دینی دولت شیعی جدید، صاحب اختیار مطلق شد تا آنجا که شخص شاه طهماسب خود نقش نایب او را داشت. محقق کرکی از سوی خود، نمایندگان ویژه ای به نواحی مختلف فرستاد. قرار

۲۸۷ - عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، فقهای نامدار شیعه، کتابخانه مرعشی نجفی، بی تا، قم، صص ۱۷۶-۱۸۰

۲۸۸ - همان فقهای نامدار شیعه صص ۱۸۱-۱۸۳

۲۸۹ - حامد الگار، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ترجمه ابولقاسم سری، توس، تهران، ۱۳۵۹ش، ص ۳۴.

گرفتن در این جایگاه جدید، به وی این امکان را داد که در امور مذهبی شیعه به اجتهادهای نو دست بزند تا آنجا که برخی از نویسندگان غیر شیعی، او را «مخترع الشیعه» لقب داده‌اند. از اقدامات مهم محقق کرکی که موجب تقویت بیش از پیش جایگاه فقها نزد عامه مردم گردید، طرح بحث «مجتهد الزمانی» و نگارش رساله‌ای در این زمینه بود. این لقبی بود که برای فقیه جامع الشرایط به کار می‌رفت که نوعاً منصب شیخ الاسلامی یا ملامباشی را داشته باشد. پیش از این، بحث زنده بودن مجتهد در فقه شیعه در مکتب حله به قطعیت رسیده و فراگیر شده بود و به رغم مخالفت‌های اندک، آن را به عنوان یک نظریه غالب در فقه شیعه پذیرفته بودند. با این همه، با بالا گرفتن این بحث در آغاز دوره صفوی محقق کرکی، رساله مستقلی در این باره نوشت که اثری از آن بر جای نمانده و تنها برخی از استدلال‌های او در رساله مقدس اردبیلی در این زمینه، دیده می‌شود.^{۲۹۰}

محقق کرکی ابلاغیه‌ها و دستور العمل‌هایی به تمام شهرهای امپراتوری صفوی نوشت و از مردم هر شهر طبق قانون اسلامی درخواست مالیات کرد. کرکی همچنین شیوه گرفتن مالیات و مقدار آن را تعیین کرد و به ویژه دستور داد که علمای مخالف را از کار برکنار کنند. وی فرمان داد در هر شهر و دهکده‌ای، امام جماعتی تعیین شود تا نماز جمعه بر پا دارد و اصول اسلام را به مردم بیاموزد. وی در سفرهای شاه سلطان صفوی در قلمرو خود، با وی همراه بود. طهماسب، دو فرمان درباره محقق کرکی صادر کرد و در هر دو فرمان از وی با احترام زیاد یاد کرده است. طهماسب در هر دو فرمان تصریح کرد که هر کس را محقق عزل کند، معزول است و هر کس را نصب کند، منصوب است.

نفوذ سیاسی فقیهان، پیامدهای دوجانبه‌ای برای حکومت صفوی داشت، از یک سو، به شیوه‌های گوناگون، حکومت را نائبان امام غایب، قانونی و مشروع جلوه می‌دادند که در استوار ساختن بنیادهای نظری حکومت صفوی تأثیر بسزایی داشت؛ و از طرف دیگر، به سبب برداشت‌های جدید و اجتهادهای فراوان مجتهدین، واکنشی در میان روحانیانی که در

۲۹۰ - رسول جعفریان، فصلنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره ۳

درجه‌ای پایین‌تر قرار داشتند، پدید می‌آورد. برای نمونه، اقدام محقق کرکی در تغییر قبله شهرهای ایران، مخالفت برخی از علما (و درباریان) را در پی داشت، و غیاث الدین منصور دشتکی که در آن زمان در مقام صدر بود، با محقق کرکی به مخالفت برخاست. وی معتقد بود که محقق کرکی، شایستگی و آگاهی لازم برای این کار را ندارد.^{۲۹۱} محقق کرکی در مسائل دیگری همچون خراج و برپایی نماز جمعه در دوره غیبت هم با عالمان دیگری مانند ابراهیم قطیفی بحرانی و میر نعمت الله حلی در چالش افتاد.

شیخ ابراهیم قطیفی (۹۵۰/۱۵۴۳) در زمان شاه طهماسب می‌زیست و از شاگردان محقق کرکی بود، اما با آرای استادش در باب وجوب اقامه نماز جمعه و پرداخت خراج به سلطان در عصر غیبت و نیز همکاری با سلاطین صفوی مخالفت داشت.^{۲۹۲} قطیفی، شرعی بودن پرداخت خراج به پادشاه را در عصر غیبت، رد می‌کرد. به عقیده او، دادن خراج به سلطان، حتی اگر سلطان آن را در خزانه بیت المال جمع‌آوری کند و در امور مردم صرف نماید، حرام است. وی همچنین پذیرش هدایا، جوایز و اموال و خراج پرداختی را که از طرف خود آنها به شاه پرداخت می‌شد، دریافت آن از سوی سلطان را حرام دانست. وی هدیه شاه طهماسب به خود را، به استناد آیه «به ستمکاران اعتماد و اتکا نکنید که دچار عذاب الهی می‌شوید»،^{۲۹۳} نپذیرفت.^{۲۹۴}

۲۹۱ - عبدالحسین نوایی، احسن التواریخ، اسطیر، تهران، ص ۲۴۹ و ۳۲۰

۲۹۲ - رسول جعفریان، دین و سیاست در دوره صفوی، انصاریان، قم ص ۱۴۳

۲۹۳ - سوره هود، آیه ۱۱۳

۲۹۴ - حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرم شاهی، خوارزمی،

تهران، ۱۳۷۲، ص ۲۹۶

قطیفی مانند مقدس اردبیلی (۹۹۳/۱۵۹۵)، سلطنت را نامشروع می دانست و هر گونه همکاری با سلطان، چه سلطان عادل و چه ظالم مشروع نمی دانست.^{۲۹۵} او در توجیه و تبیین مخالفت خویش، به روایات متعددی از جمله به روایت امام صادق استناد می کرد، روایتی که امام صادق به علی ابن ابی حمزه در دستگاه بنی امیه گفته است: «اگر بنی امیه افرادی را به عنوان کاتب و جنگجو و جزء آنها نمی یافتند، نمی توانستند حق ما را از ما بگیرند.»^{۲۹۶} آرای قطیفی در مورد نماز جمعه نیز مخالف آرای محقق کرکی بود. در واقع، قطیفی جزء آن دسته از علما به شمار می رفت که اقامه نماز جمعه را در عصر غیبت حرام می دانست و رساله با عنوان «رساله فی حرمة صلاة الجمعة فی زمن الغیبة مطلق» را در رد نظریه وجوب اقامه نماز جمعه در عصر غیبت و بویژه در رد کتاب «صلاة الجمعة» محقق کرکی نوشت. با وجود این، آرای سیاسی قطیفی، به جای مقاومت در مقابل آرای سیاسی محقق کرکی قرار گیرد، به تثبیت و تحکیم آرای سیاسی استادش یاری رساند.

زین الدین بن علی بن احمد، معروف به شهید ثانی (۹۵۵/۱۹۵۴)، علیرغم این که هیچگاه به ایران نیامد و به حکومت صفویان روی نیاورد، ولی نظریات فقهی و سیاسی او به تثبیت حکومت شیعی صفوی یاری رساند. او در سال ۹۶۶/۱۵۵۹ به حکم سلطان سلیمان عثمانی، در مکه دستگیر و به اتهام بدعت گذاری در دین، به دار آویخته شد. شهید ثانی در شرح «اللمعة الدمشقیة» به تشریح مبسوط نظریات فقهی سیاسی خویش پرداخته می نویسد:

قضاوت در زمان غیبت از وظایف فقیه جامع شرایط است. به عقیده او بر فقها جایز است در عصر غیبت، حدود شرعی را در صورتی که متضمن ضرری نباشد و به شرط داشتن شرایط فتوی می تواند عمل نمایند، پذیرش قضاوت و اجرای حدود شرعی از سوی فقیه، مشروط به این است که او را به انجام کار حرام وادار نکنند. شهید ثانی اولین فقیهی بود که

۲۹۵ - همان دین و سیاست، ص ۱۴۴

۲۹۶ - دائرة المعارف تشیع، ص ۳۵۵

أقامه نماز جمعه را در عصر غیبت، نه حرام و نه واجب تخییری، بلکه واجب عینی دانست.

۲۹۷

علامه مجلسی (۱۱۱۰/۱۶۹۸)، سلطنت را ادامه نبوت و امامت می‌دانست که خداوند، آن را به دنبال بسته شدن دایره نبوت و امامت برای بندگان خود باقی گذاشت. او در کتاب عین الحیوة، فصولی را با عناوین «احوال سلاطین عدل و جور»، «کیفیت معاشرت با سلاطین»، «حقوق پادشاهان» و «مفاسد قرب پادشاهان» آورده، و سلسله مراتب اقتداری و خدادادی را مورد شناسایی قرار داده و تصریح کرده است: «بدان که حق تعالی هر کسی را در این دنیا سلطنتی داده؛ چنانچه منقول است که کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیت، در قیامت از سلوک او با رعیتش سؤال خواهد فرمود. چنانچه پادشاهان را بر رعایای خود استیلا داده و امیران و وزیران را استیلا داده است.»^{۲۹۸}

در بعضی متون عصر صفوی، شواهدی وجود دارد مبنی بر اینکه علمای این دوره بر اساس یک تعهد با حکومت همکاری می‌کردند. از جمله محقق سبزواری، تصریح می‌کند: ... در آن زمان که امام از نظرها غائب و پنهان باشد به حسب حکمت‌ها و مصلحت‌ها، چون این زمان که حضرت صاحب الزمان و خلیفه الرحمن صلوات الله الملك المئان چون آفتاب در حجاب سیماب پنهان است، اگر پادشاهی عادل مدبر که کدخدایی و ریاست این جهان نماید در میان خلق نباشد، کار این جهان به فساد و اختلال انجامد و منتظم نشود و هیچ کس را تعیش ممکن نباشد، بلکه لابد و ناچار و ضرور است خلق را از پادشاهی که به عدل زندگی نماید و پیروی سیرت و سنت امام عمل کند و در رفع شرّ ظالمان بکوشد و هر کسی را در مرتبه و استحقاق خود نگه دارد و حفظ رعایا و زیردستان که امانت جناب احدیتند،

۲۹۷- همان دین و سیاست در دوره صفوی، ص ۱۲۴-۱۲۸

۲۹۸- محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۶۱-۶۳

بنماید و مؤمنان و شیعیان را از شر طغیان و استیلاي کفار و مخالفان دین حفظ کند.^{۲۹۹} جایگاه فقها در مسائل حکومتی نیز ثابت نبود و موقعیت ایشان بنا بر عواملی، از جمله قدرت سلطان، میزان پایبندی وی به شریعت و نیز اقتدار و نفوذ خود علما در جامعه، تغییر می‌یافت. برای نمونه، کرکی در زمان حکومت اسماعیل یکم، توفیق چندانی به دست نیاورد، چرا که اسماعیل، خود را تجسم خدا می‌دانست و کرکی، موقعیت چندانی برای دستیابی به مقام و منزلت بالا در دربار صفویان را نداشت. بنا به نوشته میرزا مخدوم، وی به دلیل همگامی با غالبگری پیروان شاه اسماعیل، رساله‌ای در جواز سجود بر انسان نگاشت و در رساله دیگری به نام «نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت»، عملکردهای افراطی پیروان شاه اسماعیل، را تائید و دشمنان شیعه را رد و لعن کرد.^{۳۰۰}

شیخ بهایی در جیل عامل لبنان به دنیا آمد و در هفت سالگی به همراه پدرش به ایران رفت، از او نزدیک به صد کتاب باقی مانده است و شاگردان معروفی همچون ملامحسن فیض کاشانی و ملاصدرای شیرازی را تربیت کرد و در زمان شاه عباس کبیر، به مقام شیخ الاسلامی کشور دست یافت.^{۳۰۱} شیخ بهایی به کمک و همیاری نخستین حکومت شیعه صفویه برخاست. او در باب همکاریش با سلطان می نویسد: دیانت و شریعت اسلام، دستورالعملی است برای اداره حکومت. بنابراین، دولتها باید کارگزار دین و متعهد به اجرای قوانین خدا باشند.^{۳۰۲}

۲۹۹ - محمد باقر سبزواری، روضه الانوار عباسی، به کوشش: اسماعیل چنگیزی اردهایی، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، ص ۷۷

۳۰۰ - شیخ علی کرکی، نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت، به کوشش: محمد هادی امینی، تهران، نینوا، ص ۳۹۴ - ۳۹۳

۳۰۱ - مریم میراحمدی، دین و مذهب در عصر صفویه امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳، ص ۷۱

۳۰۲ - شیخ بهایی، اربعین (حدیث)، ترجمه خاتون آبادی، حکمت، تهران، ۱۳۶۸، ص ۳۳۹

آرای سیاسی فقهای دوران حکومت صفویه بخش بزرگی از تحول اندیشه سیاسی تشیع را ساخته است. این آرا و نظریه ها با برخورداری از اندیشه سیاسی تاریخ گذشته تشیع، مقدمه ای برای شکل گیری اندیشه حکومتی شیعه در دوران صفویه و ادامه آن را در دوران بعد از صفویه ساخته است.

بعد از دوره طولانی سلسله صفویه تحولات اساسی دیگری در احکام اربعه شیعه بوقوع پیوست که مهمترین آنها در دوره یکصد و شانزده ساله سلاطین قاجاریه بود، در دوره قاجار برخی از مبانی و احکام اساسی شیعه امامیه تحول یافت و تحول در مفاهیم، نقشی بسیار مؤثر در فرایندهای آتی سیاسی و اجتماعی جامعه شیعی بر جای گذاشت، مثلاً، در دوره قاجار احکام مربوط به خمس بیش از گذشته دستخوش تحول شده و تغییری عمده پیدا کرد، به استناد به شیخ مفید،^{۳۰۳} خمس حلال کننده همه داد و ستدها شد، به ترتیبی که اگر مال حرامی با مال حلال آمیخته بود و یا راه به دست آوردنش روشن نبود، با پرداخت خمس آن این مال حلال می شد. از این پس حکمی جدید تحت عنوان «المکاسب المحرمه» در مورد در آمد های حرام ساخته شد.

در زمان قاجاریه، مکتب اصولی توسط وحید بهبهانی رشد و توسعه قابل توجهی یافت. بهبهانی به سطره اخباریون خاتمه داد. وی با این کار فقه شیعه را از نو احیا کرد. وی مشرب اصولی را که مدعی حقانیت و ظایف مجتهد بود، به عنوان مذهب غالب در عالم تشیع تثبیت کرد. از تصوف جلوگیری شد. گروه زیادی از مجتهدانی را که در دوره فتحعلی شاه در ایران نفوذ داشتند، تعلیم داد. شخصاً با کوشش بسیار به اثبات وظایف مجتهد پرداخت. امر به معروف و نهی از منکر را وظیفه خاص مجتهد دانست، بطوری که تا زمان شیخ انصاری،

۳۰۳ - شیخ مفید، المقننه، کتاب الزیادات من الزکاة، ص ۱۸۶ و ۲۸۸

کتاب‌های او منبع کتاب‌های درسی مورد توجه طلاب علوم دینی بود.^{۳۰۴} اما بعد از او، اخباری‌گری و صوفی‌گری دچار رکود شدید شد.^{۳۰۵}

خلاصه نظام قضایی در دوران صفوی، به دو بخش عرفی و شرعی تقسیم بندی شد بخش عرفی در برگیرنده رسیدگی به کارهای مانند قتل، خونریزی و تجاوز می شد و بخش شرعی در برگیرنده رسیدگی به دعاوی حقوقی و شرعی مانند معاملات، طلاق، دزدی و ... بود. ریاست بخش رسیدگی به دعاوی عرفی با مقام دیوان بیگی و مسئولین رسیدگی به این دعاوی شرعی در شهرها نیز با داروغه‌ها بود. ریاست نظام قضایی شرعی نیز بر عهده صدر، که از بالاترین مقام دینی بود از میان علمای نامور گزینش می شدند. قضات شرع نیز از میان علمای گزینش شده و توسط صدر بکار گماشته می شدند. از کارهای دیگر صدر نصب و عزل شیخ الاسلام‌ها در شهرها و رسیدگی به کارهای موقوفات در سراسر کشور بود.^{۳۰۶}

گزینش مذهب شیعه به عنوان مذهب رسمی کشور نظام قضائی را از مسلمانان اهل سنت مستقل کرد واحکام قضایی و دادرسی که تا پیش از این زمان بر پایه فقه اهل سنت بود، با اعلان مذهب رسمی شیعه در ایران بر محور فقه امامیه تنظیم و اجرا شد.

روند تغییر در نظام قضایی کشور در این دوره تا مرحله ای پیش رفت که شرع و عرف در نظام قضایی که همواره تا پیش از تشکیل ساختار عدلیه بر نظام قضایی ایران حاکم بود، در این دوره از یکدیگر تفکیک شد. «دیوان بیگی» در مقام وزیر دادگستری بر دادگاه‌های عرفی یا حکومتی و «صدرالصدور» در مقام فقه شیعی بر دادگاه‌های شرعی یا اسلامی نظارت داشتند. در این دوره رسیدگی به دعاوی جنایی زیر نظر قضات شرع با همراهی

۳۰۴ - الگار، همان، صص ۴۸ و ۴۹.

۳۰۵ - موسی نجفی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، ص ۷۴.

۳۰۶ - ویلیام فلور، نظام قضایی صفویه، مترجم حسن زندیه، قم، ۱۳۸۱

قضات مذهبی صورت می گرفت اما به طور کلی قضات شرع در این زمینه دارای نفوذ بیشتری نسبت به قضات غیرمذهبی بودند.

منصب های دیوان بیگی به عنوان بزرگترین مقام قضایی کشور، صدرخاصه، صدر عامه و قاضی ویژه پایتخت به عنوان قاضی اصفهان در این دوره شکل گرفتند که به ترتیب از نفوذ و اقتدار در حوزه قضاوت دادرسی برخوردار بودند. همچنین منصبی به نام قاضی عسکر در این دوره شکل گرفت که مسئولیت رسیدگی به جرایم سربازان را به عهده داشت. از سوی دیگر داروغه به عنوان پاسدار شهر و محتسب با مسئولیت نظارت بر ارزاق و تعیین نرخ آذوقه، رسیدگی به مشکلات مردم را بر عهده داشتند.

نظام قضایی دوران شاه عباس بسیار خشونت بار بود، بطوری که خود شاه ۵۰۰ جلاذ آماده خدمت داشت، در مجازات مجرمان، دزدان و حاکمان ستمکار بسیار بی رحم بود، قساوت های او تا آنجا ادامه یافت که متصدیان اجرای احکام، با مشاهده این خشونت و بی رحمی ها بر مردم، از محاکمه افراد چشم پوشی می کردند. اما مجازات شاه عباس نسبت به افرادی که مورد خشم او واقع می شدند، مرز نمی شناخت زیرا شاه، از جمله آدم خوارانی که به دستور او مجرمان را زنده زنده می خوردند، در اختیار داشت که این خود از برگه های شرم تاریخ دادرسی در ایران است.

نظام دوگانه شرعی و عرفی صفویان در اواخر عصر صفوی با اقتدار نظام دادرسی شرعی و به تدریج به تضعیف نظام عرفی انجامید. اما نتیجه نهایی این رفتار موجب زوال حکومت صفویان و سقوط اصفهان شد.

در نظام قضایی دو نوع محکمه وجود داشت، یکی محکمه حقوق عمومی یا عرف که به طور عمده به جرایم کیفری رسیدگی می کرد، دیگری محکمه مذهبی یا شرعی که مسائل و مراجعات مذهبی را حل و فصل می نمود. دیوان خانه یا محکمه در واقع به معنای امروزی ساختمان دادگستری بود.

از اوایل دوران صفویه رسیدگی چهار جرم به نام جرائم اربعه یا احداث یعنی ازاله بکارت، قتل، شکستن دندان و کور کردن با روحانیون بود. عناوین صدر عامه، صدر خاصه،

صدرالممالک و صدر دیوان در مورد مهم ترین منصب مذهبی دولت صفویه، یعنی صدور به کار می رفت. در عصر صفویه، عالی ترین مرجع قضایی، دیوان بیگی بود و پادشاه فرمانده کل محسوب می شد.

حدود و صاحب نظران در غرب

خارج از حوزه‌های علمیه و علما و فقهای سنتی اسلام میتوان نظر گاههای علمای دیگر به ویژه صاحب نظران در غرب و اندیشمندان خارج از محدوده روحانیت و علمای اسلامی را مورد توجه قرار داد، پژوهشگران غربی که حدود قضایی اسلام در دوران غیبت را مورد مطالعه و انتقاد قرار داده اند، عموماً با دیدی جستجوگر و در مواردی با برخوردی بسیار منتقدانه، موضوع را مطالعه و مورد ارزیابی قرار داده اند، این پژوهشگران با رویکرد ها و نظرات کاملاً متفاوتی با برخورد هایی موشکافانه، بطور تاریخی موضوع حدود قضایی و مجازات اسلامی را بازخوانی کرده و روی برخی از نکات مهم آن علامت سؤال گذاشته اند.

به نظر می رسد این دانشمندان عموماً منابع اولیه اسلامی و آنچه از این منابع بدستشان رسیده، ترجمه و بصورت نقل قول آورده اند و همان گفته های تکراری دانشمندان اسلامی را نیز مورد توجه قرار داده و در کنار آن انتقادات خود را منعکس کرده اند. نکته مهم که دیده می شود، اختلاف دید ها و نظراتی است که صاحب نظران غربی نسبت به فقهای اسلامی دارند، سماجت و جزمیتی که در نویسندگان مسلمان و بخصوص فقهای صاحب اندیشه دینی اسلامی وجود دارد در پژوهشگران غربی کمتر دیده می شود. آنان سخت اندیشی علمای اسلامی را نداشته و بیش و کم واقعیات بیشتری را مورد توجه قرار داده اند. در اینجا ما سعی میکنیم به اختصار این نظر گاهها را موضوع بندی و بر اساس گذشت زمان و اهمیت هر موضوع آنها را بررسی کنیم. سعی شده نظرات بدون پیش داوری و صرفاً به جهت آگاهی از نظر نویسندگان مورد مطالعه قرار گیرد، ناگفته پیداست که مواردی نیز با توجه به اهمیتی که دارند، ممکن است از قلم افتاده باشند. سعی شده نظرهای متفکران و پژوهشگران غربی که عموماً اسلام شناس و نه لزوماً شیعه شناس بوده اند، در موضوع حدود و سیستم

قضایی در دوران غیبت، آورده شود. نکته دیگری که لازم به یاد آوری است این است که بر خلاف فقها و دانشمندان شرقی که سیستم قضایی و حدود را با محوریت امام یا نائب خاص امام جستجو کرده اند، این پژوهشگران بدون در نظر گرفتن موقعیت امام یا امام معصوم، موضوع را مورد مطالعه قرار داده اند. برخی از این متفکران با دیدی متفاوت به آن نگاه کرده اند. حدود را مربوط به دوران خود دانسته که پس از آن با اشکالات جدی روبرو بوده و ساقط و تعطیل شده اند و دلیلی برای ادامه کاربرد آن نمی بینند. صاحب نظرانی نیز بر این اعتقاد بوده اند که رعایت و اجرای حدود برای ایجاد تعادل در جامعه و برای حفظ امور اجتماعی مردم بوده است که فقهای بزرگ در باز سازی و تجدید ساخت آن بسیار تلاش کرده اند.

در حاشیه نقل قولهای فقهای اولیه برخی از نظریه های نظریه پردازان غربی را آوردیم، ذیلا دیدگاهای دیگر از نظریه پردازان غربی را به ترتیب تاریخ اظهارشان می آوریم:

در شرح زندگی ابوالحسن ماوردی MAWERDI Abulhassan و در آثار او در رابطه با حقوق اسلامی دیده می شود که در مجموع ۱۵ جلد کتاب نوشته که معروفترین آنها کتاب «احکام سلطانی» است. در مقدمه این کتاب، او مجموعه ای از قوانین قضایی آن روزگار و وضعیت دول مختلف را ثبت کرده است. او خود در سال ۴۲۶ هجری لقب قاضی القضاة گرفت و در همین کادر چهار دوره ماموریت یافت و مقام های مختلف دولتی گرفت. او اولین کسی است که در زمینه حقوق اجتماعی، اصطلاح «آزادی، برابری و برادری» را ابتکار کرد و بدان رسمیت داد.^{۳۰۷}

307 - MAWERDI Abulhassan, *Les Statuts Gouvernementaux ou Règles de Droit Public et Administratif*, traduit par E. FAGNAN, Edition de Patrimoine Arabe et Islam, Beyrouth, 1982, pp. 1-13.

رودولف پترز (PETERS Rudolph) در رابطه با حدود و تعزیرات اسلامی می نویسد: ابوحنیفه تعزیر را مجاز کرد، زیرا او بر این عقیده بود که حفاظت از جامعه به کشتن مجرمین نیست، بلکه به بر آوردن رضایت بازماندگان مقتول است. در دوران اول اسلام، محور جرم شناسی نزد علمای علم قضا، اساساً حدود و قصاص بود و نقش اصلی را در زمینه قضایی، وارثین یا والدین مقتول بعهده داشتند.^{۳۰۸}

رودلف پترز می نویسد: «حدود چهار اصل مهم را در جامعه بر قرار می کند: نظم عمومی، مالکیت خصوصی، نظم جنسی و اخلاق شخصی، ولی بعد از قرن ۱۶ و در زمان عثمانیان قوانین علم قضا با دو هدف دیگر شکل گرفت که عبارت بودند از: حفظ قدرت حکومتی و حفظ اخلاق در جامعه. البته محور جرم شناسی نزد علمای قضایی، قصاص و حدود بوده است.^{۳۰۹}

نرمن کالدرد (CALDER Norman) در کتاب قضا به نقل از سبزواری در رابطه با احکام شرع می نویسد: «سکولار بودن یعنی غیر شرعی بودن، البته سبزواری نظریه شهید ثانی که معتقد است که «سکولار بودن یعنی اهل جور بودن» را رد می کند. نرمن کالدرد در موضوع حقوق اسلامی می نویسد: «احکام شرع در دوران صفویه دو پایه داشت: همنوایی با طبقه روحانیت و حفظ منافع قشر مذهبی، سیستم احکام شرع شیعه حاصل دو امر بود: شرعی کردن دولت و سیاسی کردن فقه و این کاری بود که عثمانیان می کردند.^{۳۱۰}

308 - PETERS Rudolph, *Crime and Punishment in Islamic Law 16 et 17em siècle*, Cambridge University Press, p. 31-33.

309 - *Ibid.*, p. 186.

310 - CALDER, *op. cit.*, pp. 92-102.

امیل تیان (TYAN Emile) در سازماندهی سیستم قضایی محمد می نویسد: محمد قاضی ایدآل بود، محمد و عمر خود قاضی معین می کردند. امیل تیان تعریفی از «تعر و (موتر)، (ta'r) می دهد و می نویسد: انتقام در عرب نقش اول را دارد، جرم آدم کش در عشاير يا در عشيره غالب، محکوم به یک فرمول مجازات ثابت است.

امیل تیان از مجازات قبل از اسلام به چند نکته مهم اشاره می کند و می نویسد: پیامبر اسلام هیچ مطلب واقعاً جدیدی را با خود نیاورد، بلکه دکترین او قرض گرفته از یهودیت، مسیحیت و از هوش خودش بود.^{۳۱۱} «قرآن از نوشته های یهود استفاده کرده است، محمد آداب و سنن را عوض نکرد، جرم آدم کش ثابت ماند، قصاص ترفیع پیدا کرد و ... سیستم قضایی از بیزانس و از اوستا گرفته شده است، بیزانس در سیستم حقوقی اشعری نفوذ داشت و ... قضات قبل از منصب قضاوت و قاضی شدن فرمانداران حکومت بوده اند.»^{۳۱۲}

امیل تیان می نویسد انتقام در عرب یک قانون بزرگ است، بالاخص اگر در رابطه با قتل باشد، قتل نقش اساسی دارد اگر قتل بین دو فرد اتفاق بیفتد، دو فردی که از دوطایفه مختلف باشند، جنگ تمام عیاری را با خود به همراه می آورد، این چنین قتلی نام «تعر» بخود می گیرد، فرمول عمومی در این «تعر» این است که انتقام هر قتلی باید از قاتل آن قتل گرفته شود، باید توجه داشته باشیم که کشته شدن یک عرب یعنی کشتن قبیله آن عرب و بویژه رئیس آن قبیله مورد توجه است و مجازات را «الموتر» یعنی قاتل باید ببیند، پس روشن است چه جنگی بین دو قبیله اتفاق خواهد افتاد؟^{۳۱۳}

میدان عمل اجرای قوانین جزایی شخصی عرب، قبل از اسلام بسیار محدود بود، بخصوص در امر زخمی کردن بدنی افراد، قرآن نیز در این امر از اصطلاح ها و واژگان و از قوانین ابری یهود استفاده کرده است.

311 - TYAN, *op. cit.*, 1938, p. 29.

312 - *Ibid.*, p. 85.

313 - *Ibid.*, pp. 33-34.

امیل تیان می نویسد از آنچه بطور اخص به اجرای حقوق و مجازاتها مربوط می شود، متوجه می شویم که محمد هرگز نظریه جایگزینی عادات گذشته عرب قبل از اسلام را نداشت، او یک سیستم جدید که سازماندهی جدید مردم را مورد نظر داشت خلق کرد.^{۳۱۴}

هارالد موتسکی (Motzki Harald) می نویسد: فقه در قرن ۱۶ تا ۱۸ توسط شافعی ها ساخته شد، از قول گلدزیهر می نویسد: « فقه و قضاوت از قرآن گرفته نشده است، بلکه از « رأی ساخته شده است و مالکی در این امر از کتاب مؤتا بهره گرفته است. هارالد موتسکی می نویسد: گلدزیهر با روشنی تمام تئوری خود در رابطه با توسعه فقه اسلامی می گوید: «فقه اسلامی ابتدا با رأی توسعه یافت و نه با قرآن و سنت.^{۳۱۵}

هارالد موتسکی می نویسد: جوزف شاخت از ابو حنیفه، شیانی، حسن بصری و ابن مقفع استفاده کرده است و نتیجه گرفته که: سنت های عراقی ها معادل سنت های همراهان پیامبر است، سیستم حقوقی پیامبر با گذشته تغییری نداشت، تغییرات در احادیث بود. جوزف شاخت، شاگرد برگ اشتراسه و اسنوک هرگز ونزه، با استفاده از کتاب «شروع و رفتار تفکر اسلامی متد لوژی برگ اشتراسه را نقطه شروع کار خود، البته نه بر نظریه مؤطای مالک ابن انس (۹۶-۱۷۹/۷۹۵)، بلکه بر نظر های شافعی که در پایان قرن دوم/هشتم، متد لوژی فقه اسلامی را بنا گذاشته بود، قرار داد و با برخوردی انتقادی فقه اسلامی را مورد بررسی قرار داد. شاخت در موضوع فقه حقوق قضایی اسلامی، با مطالعه و بررسی مجموعه ای بسیار زیاد از نمونه های یاد شده به یک نتیجه تاریخی دست می یابد مبنی بر اینکه مراجعه و رفرانس دادن به نسل همراهان محمد روشی است گذشته، آنچه بیش از همه مورد مراجعه قرار میگیرد از نسلهای بعدی او است.^{۳۱۶}

314 - *Ibid.*, p. 62.

315 - MOTZKI *op. cit.*, p. 3.

316 - *Ibid.* p. 11-16

هارالد موتزکی می نویسد: از حاصل همه پژوهشها، ساخت بالاخره به این نتیجه میرسد که مجموعه اسناد تاریخی موجود اعم از اسناد مربوط به خود پیامبر، احادیث و جانشینان محمد، همه نماش یک رشد بزرگی را نشان میدهد که بین سالهای ۷۶۷/۱۵۰ تا ۸۶۴/۲۵۰ روی داده است که از همه چشمگیر تر در آنها استفاده از احادیث هستند.^{۳۱۷}

آصف فیضی (FYZEE Asaf) در موضوع منابع قوانین ابتدائی شرع، یاد آوری می کند که دو نوع قانون وجود داشت، یک نوع قوانینی که منشأ الهی داشتند و دوم قوانینی که دست ساخت بشرند، قوانین اسلام و قوانین هندو، قانونگذاران مدرن به قول استروگو (Ostrogot) نتیجه گرفته اند که این قوانین از یونان، از روم، از سلیک یا قوانین ژرمن آمده است و این دلیل است که خدا اینگونه خواسته است و چون پادشاه خواسته است این طور شده است.

قاضی محمود میگوید: «قوانین هندو و قوانین محمد بقدری بیکدیگر نزدیکند که قابل تفکیک نیستند... عرف و عادات پیامبر از هند گرفته شده است.^{۳۱۸}

آصف فیضی می نویسد گلدزیهر که نظرات برگ استراس و ساخت را دنبال کرده مدعی است بخش عظیمی از سنتهای مربوط به دوره محمد تطابق زمانی ندارند، ساخت نیز در تحقیقش گفته است «سنتهای منتسب به محمد به سنتهای قبل از او مربوطند.^{۳۱۹}

قوانین مسلمان ها بیش از پنج یا شش دوره مهم تاریخی را گذرانده اند: از دو سال اول هجری شروع تا سال دهم هجری و ادامه آن.^{۳۲۰}

317 - *Ibid.*, p.64.

318 - FYZEE Asaf A. A., *Outlines of Mohammadan Law*, Oxford University presses, 5th edition, 1993, p. 11.

319 - *Ibid.*, p. 14.

320 - *Ibid.*, pp. 20-35.

محمد علی امیر معزی (AMIR-MOEZZI Mohammad Ali) در باره تاریخ و توسعه فقاقت می نویسد: «آن چه به نهاد های متعدد دینی بر می گردد، میتوان تصور کرد که توسعه فقاقت، بجای این که بر اساس احادیث پیش رفته باشد بر اساس تعلقات و وابستگی های جوامع محلی و جمعیت های قومی پیش رفته و در کادر قرآن چیزی از آن یافت نمی شود.^{۳۲۱} او در مورد مسئولیت فقها در حقوق قضایی می نویسد: «در باب قضاوت کردن فقیه قاضی، شیخ طوسی و تقریباً همه فقهای که بعد از شیخ طوسی آمده اند، همگی به استناد حدیث معروف امام جعفر صادق از عمر ابن حنظله تکیه میکنند که در این حدیث آمده است که قضات شیعه سخنگویان امام هستند. آنان فراموش میکنند که این حدیث به زمانی بر میگردد که امام زنده بوده و هیچ پیش بینی برای دوران غیبت امامان در آن دیده نمی شد و این تزی است که اکثریت فقها آنرا پذیرفته اند.^{۳۲۲}»

محمد علی امیر معزی در اختلافات فراوانی که بین شیعه و سنی در امر حقوق و قضاوت وجود دارد می نویسد: اختلافات حقوقی بین شیعه و سنی بقدری فاحش است که در برخی موارد این دو فرقه یکدیگر را به خارج بودن از دین متهم می کنند، بعنوان نمونه در قوانین ازدواج موقت، در زمینه طلاق و یا در موضوعات قوانین مربوط به ارث، سنی ها ازدواج موقت را امری باطل و حتی عمل به آنرا فاحشه گری محسوب می کنند و یا اختلاف عمده و بسیار آشکاری که بین شیعه و سنی از نظر حقوقی حاکم است، اختلاف افراطی های شیعه با تند رو های سنی مذهبان است، سنی مذهبانی که تحت عنوان سنی های ناصبی با آنان دشمنی می شود، گروههایی که هر کدام یکدیگر را به خروج از دین اسلام متهم و یکدیگر را حرامزاده و دشمنان پیامبر خدا می نامند، این دشمنی عملا در دوران سه خلیفه اول اسلام و یا در دوران بنی امیه و بنی عباس بسیار آشکار و شیعه ها را حرامزاده نامیدند، تا جایی که آبی را که شیعیان به آن دست می زدند سنیان نجس می دانستند و بکار وضو گرفتن نمی

321 - AMIR-MOEZZI, *op. cit.*, p. 14.

322 - *Ibid.*, p. 193.

بردند و یا شهادت دادن آنها در دادگاه ها هیچ اعتبار شرعی نداشت، حتی کمک کردن شیعه ها به ناصبی ها ، برای اینان، همانند خوردن گوشت ذبح نشده حرام بود بر شیعه، در برابر ناصبی، تقیه لازم شده بود برای زنده ماندن دروغ گفتن و یا پنهان کردن عقیده واقعی خود ناگزیر شده بود. ۳۲۳

محمد علی امیر معزی می نویسد: بدنه حقوق و قضاوت در تالیف احادیث، فضای زیادی را اشغال کرده است، آهنگ عمومی آنها در درجه نخست، بسیار قابل مقایسه با حقوق شرعی سنی هاست. در حقیقت موضوع حقوق شخصی، حقوق اجباری یا حقوق کیفری ، پایه های آن عملاً مشابه یکدیگرند، از لحاظ شکلی، تقسیمات، عنوانها و مجموعه ها و زیر مجموعه ها همه مشابه اند، در ابتدا عموماً مناسک و آداب قرار گرفته و بعد از آن موضوع معاملات و موارد ارث قرار می گیرند. ۳۲۴

او می نویسد: « بنابر تاریخ قوانین حقوق شیعه ، فقیه قاضی برای قضاوت کردن یا اداره امور قضایی و اجرای احکامی همچون دست و پا بردن و یا کشتن کسی که قتل انجام داده باشد، باید از سوی امام شخصاً اجازه نامه داشته باشد، زیرا این تنها امام است که اجازه دارد تنبیه هایی را که قرآن معین کرده است به اجرا بگذارد. این تنها امام است که میتواند به درستی این احکام قرآنی در شرایط خاص به اجرا بگذارد. بنابر این به سادگی قابل فهم است در غیاب امام و نبود شخص معین شده از سوی او قضاوت مذهبی و اجرای حدود موضوع بغرنج و مشکل زا خواهد بود. نیاز بر قراری عدالت و علوم مربوط به قضاوت مذهبی غیر قابل بحث است. این امور در رساله شیخ مفید اندر باب همکاری با حکومت به بصورت تلویحی یا ضمنی نوشته شده که فقیه قاضی از سوی امام غائب اجازه قضاوت حتی در مواردی که قرآن آنرا تحریم کرده است دارد، جالب توجه است در رساله های دیگر شیخ

323 - *Ibid.*, p. 101.

324 - *Ibid.*, p. 100.

مفید، از جمله رساله «مکتوبات دوران غیبت به وضوح نوشته است که اجرای حدود شرعی در زمان امام غائب در تعلیق و بلا تکلیف است.^{۳۲۵}

محمد علی امیر معزی در همکاری قاضی با سلطان جبار می نویسد: دو نفر از شاگردان معروف شیخ مفید، دو برادر، شریف راضی (۴۰۶/۱۰۱۶) و شریف مرتضی (۴۳۶/۱۰۴۴) بعد از مرگ پدرشان به ترتیب بالاترین مقام مهم دولتی، در اتحاد شیعه، یعنی مدیریت کاروانهای زوآر مکه را به عنوان نماینده گان خلیفه در بررسی شکایات و اشتباهات مسئولین بعهدہ داشتند. اینان دوستان شخصی جانشینان خلیفه که از پوشیدن پیراهن بلند سیاه کارگزاران دستگاه خلافت عباسی دریغ نمی کردند. شریف مرتضی الحام بخش ثوریهی مذهبی معتزله در امور اشرار، شروع به تدارک و تهیه مفهومهای جدیدی از احکام قضاوت و بی عدالتی در حاکمیت های مذهبی کرد، از قضا، در یک عهد نامه، تحت عنوان «همکاری با حاکمیت اعلان نمود با حاکمیت در صورت باز سازی قضاوت، همکاری کردن اجباری است، امضای چنین چیزی در زیر سلطه حاکمیت در مرام شیعه حرکت تمسخر آمیزی است. او تا آنجا پیش رفت که گفت برای دفاع از حقوق شیعه، همکاری با حاکمیت جبار را مشروع و اجباری می داند، او در حقیقت، بطور ضمنی پذیرفته است که فرمان حاکمیت را بعنوان فرمان واقعی امام غائب، به رسمیت بشناسد. کسی که چنین امری را در حاکمیت جور بپذیرد طرفداران یا مومنین به او هم باید چنین امری را بپذیرند.

ابهام دائمی در شخصیت های قضائی در دستگاه قضاوت، گویای آنست که روایت یا روایت های دیگری وجود داشته اند که به استنادشان، این شخصیت ها تصدی قضاوت را با وجود خلافت جور، به قصد حفظ شیعیان از سرکوب بپذیرند، در این تصمیم گیری، شریف مرتضی خود را معمولاً به سند و حدیثی از امام جعفر صادق متکی می کند که آن

روایت می گوید در صورت نیاز برادران خود، معصیت همکاری با حاکمیت می تواند مجاز باشد. ۳۲۶

میکائیل بونر (BONNER Michael) در مورد حقوق جهانی اسلام می نویسد: حقوق و دستورات عمومی اسلام و دولت اسلامی، مشتمل است بر جمعی است که به اسلام باور دارند و پیامی است برای همه انسانها، دولت اسلامی، دولتی است جهانی که فرمانهای عمومی آن از سوی خدا صادر و از سوی مردم تجربه و جاری می شود. دولت اسلامی دولتی است که توان رهبری کل بشریت را دارد. دولتی که مردمش فکر می کنند بوسیله آن میتوان به عالی ترین هدف ها دست یافته و به یک سیستم خدائی، سیستم جهانی رسید، سیستم جهانی که عدالت در سراسر آن حاکم خواهد شد. ۳۲۷

برنارد بوتیوو (BOTIVEAU Bernard) در راستای حقوق قضایی و فقه اسلامی تحقیق و تحلیلی قابل توجه دارد، می نویسد: « در تسلیم به برخوردهای سخت که تاریخ تحمیل میکند، فرهنگ حقوق و تمرین های حقوقی در ارتباطات مدرن جهانی، خصومت بین برخوردها را آشکار می کند و گواهی میکند ناسازگاری دکترین ها و ناهنجاری که باید مورد مذاکره و معامله قرار گیرند. ۳۲۸ در این ناهنجاری ها، دو واژه فقه و شریعت، در سالهای ۱۹۸۰ بوسیله جنبشهای اسلامگرا به میان مردم کشیده شد، شرع تلاش کرد در زبان سیاسی جای خودش را با فقه و حقوق عوض کند و شرع از آن پس بعنوان اصول سازماندهنده در جامعه کلیت پیدا کرد و اسلام گرایان خواهان اجرای شرع شدند. ۳۲۹ شرع

326 - *Ibid.*, p. 193.

327 - BONNER Michael, *Jihad in Islamic History Doctrines and Practice*, Princeton University Press, Oxford, 1984m p. 150.

328 - BOTIVEAU, *op. cit.*, p. 27.

329 - *Ibid.*, p. 35.

چيست؟ فقه کدام است؟ شرع در فرهنگ اسلام در سطح بسيار وسيعی، حقوق را توضيح می دهد، توضيح مشخصه های دينی، اخلاقی، اجتماعی و سياسی که از قرآن و سنت منبعث شده اند، توضيحاتی که بوسيله دانشمندان، دولتها و قضات در طول تاريخ جامعه اسلامی تبیین شده اند.^{۳۳۰}

فقه اما يک ساخت، يک عقلانيت انسانی با همه محتوایی که دارد و با اهميت ۱۴۰۰ ساله اش، بقول ژاک برک: « فقه همانی است که بايد تمام و کمال عمل شود. فقه جوهر و عصاره شريعت، همان عقلانيت است که کانت عقلانيت ناب ناميده است، اما قرن هاست که اين فقه دست کاری شده است.^{۳۳۱} » فقهی که از دوران روم قديم گرفته شده است اما کارایی خود را بطور تاريخی از دست داد و از قرن ۱۸ به بعد منجمد شده است.^{۳۳۲}

کريستين لانگ (LANGUE Christian) می نويسد: فاير باخ به نقل از ابوحنيفه نوشته است: در حدود اسلامی، قياس محل ندارد، اما حکم سنگسارِ زنا کار مورد توجه خاص او قرار داشته است. در «اصول فاير باخ»، از باز تاب دستور العمل مهمی بحث میکند. او اين دستور العمل را صادره از سوی ابوحنيفه (۱۵۰/۷۶۷) پدر فقه قضایی اسلامی می داند، اين دستور العمل عبارت است از « لا قياس في الحدود » در حدود قياس وجود ندارد می نويسد اين عبارت از بيشترين تاکيدات ابوحنيفه آمده که در مورد زنا کار بکار برده است. حکم ضربه شلاق، برای زنا کار با فرد غير متأهل و حکم سنگسار را برای زنا کار زنای محصنه لازم الاجرا می داند. ابوحنيفه همين پرنسب را در مورد سرقت و لواط به بکار ميبرد و می نويسد در مورد لواط حديث و روايات مفصلي از فقها داريم اما در قرآن البته در باب لواط آيه ای نيامده است. در نوشته های سرخسی و کاشانی از مجازات لواط در قرآن مطلب

330 - *Ibid.* p. 26.

331 - Jacques Berque, 1980, p. 93.

332 - *Ibid.*, pp. 30-35.

روشنی وجود ندارد، کاشانی در مورد حدیث نبوی، حدیث قوم لوط در مورد سنگسار و اعدام لواط کار مفعول سکوت کرده است.^{۳۳۳}

یزعم ابو حنیفه، با استفاده از قیاس، در آوردن حکم لواط از حکم زنا امری غیر ممکن است. ابوحنیفه در صدور حکم حدود تاکید بر قاعده (تدرء الحدود بالشبهات) می کند که با تردید نمیتوان حکم قضائی صادر کرد بلکه برای صدور احکام حدود، باید علم یقین داشت.^{۳۳۴}

حدیث رسول یا اجماع فقها نیز وجود ندارد که بتوان آنرا بعنوان یک حکم اجرا کرد. در رابطه با مقایسه مجازات زنا با لواط میگویند بلحاظ آبروی اجتماعی لواط بیشتر از زنا به انسان لطمه میزند، پس حکم آن باید ضعیف تر باشد.^{۳۳۵}

سارق را هم نمیتوان با استفاده از قیاس برایش حکم صادر نمود. در باب اینگونه جرمها، غزالی، اشعری و مترودی میگویند هر چه خدا برای انسان مقدر نموده همان عمل می شود، عمل انسان را خدا می سازد.^{۳۳۶}

شافعی مجازات زنا را اجباری شمرده است، دیگران به قیاس از او حکم لواط را به حکم زنا تعمیم داده اند

غزالی در مورد شهادت دادن در مجازات زنا، راه حل چهار شاهد بالغ در یک زمان و در یک مکان که بر وقوع این عمل شهادت بدهند داده است.^{۳۳۷}

333 - LANGUE Christian, *Justice, Punishment, and the Medieval Muslim Imagination*, Cambridge Universty Perss, pp. 181-182.

334 - *Ibid.*, p. 201.

335 - *Ibid.*, p. 199.

336 - *Ibid.*, p. 187.

337 - *Ibid.*, p. 196.

ساجدینا عبد العزیز (SACHEDNIA Abdulaziz) در مورد حاکمیت قضایی نا عادل مینویسد: شریف مرتضی که خود مسئولیت امور قضایی را در دستگاه خلافت بعهدہ داشت، راهنما و وسیله خوبی برای رفع نیاز حاکمیت نا عادل برای پیش برد امور قضایی قرار گرفت. اجتهاد و دلیل عقلی شریف مرتضی بر آمدہ از برداشت او از « قصد امام » بیانگر مذهب عقلی او است، در این مذهب عقلی خدا از انسان می خواهد مسئولیت بر قراری عدل اجتماعی را بپذیرد و در مقام عمل به این مسئولیت اجتماعی، بنا را بر « توافق با خدا و مخالف با بدی » بگذارد و توافق را حتی با بکار بردن زور رعایت کند.

طوسی در تبیان، در تفسیرش از قرآن موافق این نظریہ شریف مرتضی بود، اما در «نہایہ» در نوشته هایش در فقه او با نظریہ دیگر محققان موافق شد و شرایطی را در آن جاہایی کہ کار به جرح و بہ قتل می کشد قائل شد.^{۳۳۸}

ساجدینا عبد العزیز می نویسد: ابن ادریس دچار تناقض بود، تناقض در اجرا احکام در تئوری و در عمل، اجرای احکام با حضور یا بدون حضور امام ونماینده خاص امام. در تئوری نماینده خاص امام میتواند در زمان غیبت امام، امور عمومی مردم را تصدی کند. اما در عمل، بحث بر سر نماینده خاص امام است، مسئلہ مهم این است کہ در دوران غیبت چه کسی میتواند این نمایندگی را کہ مجوزش از سوی شخص امام صادر شدہ باشد، عہدہ دار شود.

ابن ادریس با عہدہ دار شدن فقیہ بجای نمایندہ امام در تصدی امور بسیار مهم، در بالاترین سطح حاکمیت، مخالف بود. چرا کہ باید امور مهم سیاسی و قضایی را در دوران غیبت، تصدی کند. اما او، در عمل، نیاز بہ فقیہی کہ ولایت حکومت را عہدہ دار باشد غیر قابل چشم پوشی دانست. او دلیل این تناقض و دو گانہ اندیشی، یعنی مخالفت با تصدی فقیہ در تئوری و موافقت با تصدی او در عمل را، نبود شخص لایقی کہ در دوران غیبت، ماموریتی

338- SACHEDINAm *op. cit.*, p. 145-146.

این چنین حائز اهمیت را بعهده داشته باشد دانست. شخصی که باید وظیفه مردم را در حفظ منافع روزانه جامعه، معین کند راه حلی جز یافتن فردی مجرب که شایستگی این کار را با در نظر گرفتن تمام محدودیتهایی که در عمل پیدا می کند، لازم دید فرد شرع شناسی این وظیفه را بعهده دار شود که بتواند حتی در شرایط وجود حکومتی نا مشروع یعنی با وجود حاکم جائز، اجرای حدود را بعهده بگیرد. ابن ادریس، البته برای چنین ماموریتی، لیستی از وظائف و مسئولیتهایی که چنین فردی باید بر عهده بگیرد، فهرست کرده است.^{۳۳۹}

ساجدینا عبد العزیز در باب شرایط حاکمیت فقیه قاضی می نویسد: شیخ طوسی (۴۶۰/۱۰۸۱) سه شرط برای فقیه قاضی قائل بود: عالم بودن، عادل بودن و دارای کمال بودن. برای این که قضاوت درست انجام شود، قاضی باید بر اساس حق عمل کند. داشتن شرایط قضاوت مجهز شدن فقیه به «علم کلام» است. در حدیثی از داود ابن حسین از امام صادق آمده است که او به پیروان خودش در امر قضاوت دستور می داد: اگر بین دو قاضی در یک امر حقوقی اختلاف نظر پیدا شد، باید نظر فقیهی را برگزید که بیشتر در علم آموزش امام مهارت دارد. بنابر فقه امامیه قاضی شایسته قضاوت کسی است که بر اساس حدیث معروف عمر ابن حنظله، قاضی باشد که بیشتر از همه به علم کلام مجهز باشد.

طوسی در مبسوط در باب قضاوت می نویسد: فقیهی کفایت قضاوت دارد که عالمتر و معرف به حق و حقوق باشد. و فقیهی که به حق عمل نکند مورد سرزنش قرار گرفته است. طوسی شرح میدهد: بنابر حدیثی از پیامبر «از سه قاضی تنها یک قاضی به بهشت و دو قاضی به جهنم خواند رفت» علت این امر مجهز نبودن آن دو قاضی به علم حقیقت است، طوسی شرایط و اصولی که قاضی باید به آن مجهز باشد با تفاسیری به اصول قرآنی به پنج دسته تقسیم بندی کرده که این اصول عبارتند از:

۱- عام و خاص، ۲- محکم و متشابه، ۳- مجمل و مفصل، ۴- مطلق و مقید و ۵- ناسخ و منسوخ.

ساجدینا در بخش دوم کتابش مفصل به این موضوع پرداخته و نکات مهمی را در باره این پنج شرط خاطر نشان کرده است از جمله در استفاده از احادیث که باید با قرآن همخوانی داشته باشند.^{۳۴۰}

در نمایندگی قضائی در امر قضاوت در حدیثی که از امام صادق، امام یاران خود را از طرفداری بسود حاکم قضایی بر حذر داشته و این چنین اخطار کرده است:
 « محتاط باشید در قبول مسئولیت قضائی، بدیهی است حاکمیت قضا متعلق به امام است که قابلیت داشتن دانش قضایی را دارد» حدیث فوق گویای آنست که امام یا منصوب او توانایی تصدی قضا را باید داشته باشد.^{۳۴۱}

340- *Ibid.*, p. 152.

341- *Ibid.*, pp. 129-131.

حاصل سخن

اینک می توان در مقام رفع نزاع بین دو دیدگاه یا دو نظریه برآمد: نظریه اول، دیدگاه باورمندانی است که احکام فقه شیعه را احکامی الهی، مقدس، آسمانی و کامل می پندارند و خود را با این احکام سازگار ساخته و رستگاری خود را در اجرای بی چون چرای این احکام می دانند زیرا خدا یگانه و مطلق است و کلام خدا نیز حقیقت مطلق است و باید آن را پذیرفت. در نظر این باورمندان و معتقدان به احکام فقهی سنتی، قانون هائی که جایگزین قوانین خدا در آیند، حقانیت ندارند. مثلا در جرائم کیفری، خداوند احکام قتل و دزدی یا زنا را در قرآن مقرر کرده است. مؤمن چگونه میتواند با وجود حدود (مجازاتهای) شرعی معین شده «الهی»، مجازات های قانونی دیگری را بپذیرد؟

از این بیشتر، فقهای جانبدار این نظریه مدعی اند که قوانین اسلام مبتنی بر «فطرت» است. از این رو اجرای آنها، پاسداری از فطرت و جلوگیری از تجاوز به آن است. به همین علت، بعضی مرتکبان جرائم مستوجب آنند که حد در باره آنها اجرا شود. این مجرمان، با تشخیص فقیه قاضی، قابل بخشش نیستند. زیرا این جرائم در شمار جرائم ناقض حقوق انسان یا حق الناس نیست تا آدمی بتواند از آن بگذرد. بلکه ناقض «حق الله» است و آدمی نمیتواند حق خدا را ببخشد.

نظریه دوم، دیدگاهی است که نگاهی دیگر و روشی دیگر بر زندگانی خود بر گزیده است، دیدگاهی که شیوه زندگی را بر اندیشه و روش جامعه شناسی اجتماعی انسان تنظیم می کند. شیوه زندگی را با رعایت قوانین اجتماعی ساخت بشر یا قوانین موضوعه و قوانین زمینی، که منشأ آن قوانین را در استقلال تصمیم گیری مردم دانسته و به «حقوق ذاتی انسان» نیز باور دارد و برای زندگی آزاد، روی این کره خاکی، خود قانون وضع و اجرا می کند.

بر این اساس، هرگاه نظر گاه دوم، باور خود را بر اصل بر خورداری انسان از «حقوق ذاتی» خویش قرار دهد، و مبنای کار را بر این قرار دهد که هر انسان، حق بر تنفس، حق بر تغذیه، حق بر پوشش، حق بر مسکن، حق بر کار خود و در یک کلام، حق بر تصمیم گیری حق بر حیات دارد و خود تصمیم می گیرد چگونه زندگی کند، بنا براین، می تواند بنیاد نوینی را پیشنهاد کند، بنیادی که اگر رابطه میان حقوق موضوعه را با «حق ذاتی حیات سنجیده و با آن این همانی بر قرار کند، سؤال بر تناقض منشاء قانون خداست، وحی است یا انسان و عقل؟ پاسخ خواهد گرفت: اصول راهنمای قضاوت هستند که باید رعایت شوند و مجازات ها باید انعطاف پذیر باشند، یعنی حد اقل و حد اکثر داشته باشند و بر قاضی است و بر وفق اصول راهنما، بنا بر وضعیت علل مخففه (کسی که قبلاً جرم مهمی نداشته) و یا علل مشدده (کسی که قبلاً به تکرار جرم داشته) در نظر بگیرد و حکم صادر کند. این واقعیت که صاحبان نظریه ها با وجود قائل بودن به پیروی فرع از اصل، از اصول راهنمای قضاوت مقرر در قرآن، یکسره غافل بوده اند، بما می گوید چرا نظام قضائی را که قرآن رهنمود می دهد، اندر نیافتند و در طول تاریخ نتوانستند یک نظام قضائی ارائه کنند. گرفتار و ایجابات دولت های جبار، عامل و دلیل دیگر این ناتوانی است. نظام قضائی که قرآن رهنمود می دهد، هر گاه با سامانه های حقوقی دیگر، مقایسه واقعی و نه مقایسه صوری بگردد، بسا جامعه ها بتوانند نظام قضائی همانندی پیدا کنند، رها از توقعات قدرت و عامل برخوردارشان همگان از همه حقوق و امکان رشد.

به نظر می رسد، راهی جز چالش و در افتادن فکری با فقه سنتی و نیز نظام های قضائی قدرت محور دیگر که زیر بنای همه مشکلات فقه قضائی امروز است وجود نداشته باشد. بر داشت فقه سنتی در شیعه از احکام و حقوق در کلیات همانند یکدیگرند، مثلاً در تقسیم انسانها به مسلمان و کافر و یا تقسیم کره زمین به دار الاسلام و دار الحرب یا تفاوت های حقوقی نا برابر در مورد مرد و زن و مسلمان و غیر مسلمان یا قبول احکام عبادی و کیفری همچون، حدود و قصاص، شهادت، جهاد و مانند اینها که فقه سنتی برای هر کدام تکلیفی

معین کرده است. قوانین فقه بر محور قدرت ساخته شده اند. گویای از خود بیگانه شدن بیان استقلال و آزادی در بیان قدرت و استحاله انسان حقوق مدار به انسان تکلیف مدار است و حاصل آن کشمکش های دائمی بین دو نوع اندیشه و دو نوع طرز تفکر شده است می شود. ارزیابی نظریه های مختلفی که از سوی فقهای مشهور و علمای مرجع، در باره جرم و مجازات ارائه شده اند ما را به این نتیجه می رساند که استدلال اصلی موافقان اجرای مجازات یا حدود اسلامی در دوران غیبت بر این پایه است که بر اساس منابع اولیه و منابع ثانویه حدود قضائی لازم الاجرا هستند. از جمله احکام مربوط به «حدود (ومجازاتهای) که عبارتند از: قتل، قصاص، قطع عضو در ایزای عضو مانند دست بریدن، پا بریدن، گوش بریدن، چشم در آوردن، جرائم هتک، مجازات مرگ برای سارق یا راهزن در صورت تکرار، مجازات باغی، مجازات محارب، سب نبی و ... اینان مدعی اند که برخی از جنایات با به قدری فجیع هستند که کشتن مجرم تنها واکنش و عکس العمل عادلانه است. بدیهی است نه اصول راهنما را شناسائی می کنند و نه قضاوت را تابع آنها می دانند و نه توانا به بنای نظام شده اند.

به نظر می رسد هیچکدام از استدلالهایی در مورد مجازات های خشونت بار و خشونت زا و غیر انسانی، نه تنها، با حقوق انسان و قواعد خشونت زدائی سازگار نیست، بلکه در مقایسه با نظام های قضائی امروز، واپس گرا تر و نا کار آمد تر است. هر چند نظام های قضائی معاصر نیز کامل نیستند و قدرت محور هم هستند اما غافل از منزلت انسان و حقوق او نیستند. استدلال مخالفان اجرای حدود در زمان غیبت این است که برای اجرای حدود شرعی، حضور مجری صالح، امام معصوم و یا نایب خاص او لازم است. چرا که ادله قرآن و سنت برای عصر غیبت اطلاق ندارند.^{۳۴۲} استدلال مخالفان جواز یا مخالفین اجرای حدود بر این پایه است که اقامه کننده حدود باید امام معصوم یا نماینده بر گزیده او باشد. مخالفین در ابتدا به دنبال آن بودند تا ثابت کنند در دوران غیبت نماینده امام معصومی وجود ندارد. بنا

۳۴۲- سیدمصطفی محقق داماد؛ حدود در زمان ما: اجرا یا تعطیل؟، مجله تحقیقات حقوقی، ش

۲۵-۲۶، ص ۷۷ سوره نساء، آیه ۹۲

بر این بدیهی است حدودی که حکم به آنها در صلاحیت امام معصوم است در دوران غیبت قابل اجرا نیستند. اینان نیز از اصول راهنمای قضاوت غافل و از دست یابی به نظام قضائی نا توان شده و مانده اند.

حاصل این که، از خود بیگانه شدن دین وقتی قدرتمندان آن را برای توجیه سلطه گری خود بکار می برند. نفوذ فقه یهودی و حقوق ایران باستان و یا حقوق رومی ممکن می شود. زیرا قوه قضائی و چند و چون قوانین آن از ستون پایه های اصلی دولت زورمدار است.

اگر قرآن مبنای کار این زعما می بود، قرآنی که حقوق انسان را در بر دارد و نظام قضائی در اختیار انسان می گذارد هر دو گروه و گروه های دیگر، رها از الزامات دولت های جبار، این نظام قضائی را باز می جستند و با تصدیق همه حقوق، (حقوق انسان و حقوق شهر وندی او و حقوقی که هر جامعه به مثابه جامعه دارد و حقوق طبیعت و جانداران و حقوق هر جامعه بعنوان عضو جامعه جهانی)، می تواند راهنمای جامعه در متحول کردن نظام های اجتماعی به نظام های باز بشود که در آن شهروندان با یکدیگر رابطه حق با حق برقرار می کنند.

از دانسته های قرآن، از جمله نظام قضائی غفلت شده است. باز یافت این نظام می تواند از اسباب ایجاد یک جامعه با حقوق مستمر بگردد. بدیهی است که در کار آوردن نظام قضائی دگر گونی در نظام اجتماعی از بسته به باز و نهاد های اجتماعی در خدمت قدرت به نهاد های اجتماعی در خدمت انسان حقوقمدار را ایجاب می کند.

فراهم آمدن همه شرایط و دادن همه صلاحیت ها به یک نفر برای تصدی حکومت و قضاوت، ستم به او نیز هست زیرا او را بنده قدرت می کند. حق با مسئولیت همراه است پس شهروندان ذی حقوق در مسئولیت اداره جامعه خویش بر میزان حقوق اشتراک دارند، لذا، ولایت در امر قضا در دوران غیبت، حتی اگر چنین فقیهی دارای اجازه نامه شخصی از امام معصوم هم باشد، چاره جز توسل به اعمال قدرت پیدا نمی کند و آلت فعل آن می گردد. از این رو، با برخورداری او دیگر انسان از حقوق نمی خواند.

در هر عصری قوه قضائی و قوانین جزائی از ستون پایه های اصلی قدرت بوده است، غفلت انسانها از حقوق ذاتی خویش حقوق و قضاوت آلت فعل قدرتمداری کرده است. قضاوت

و اداره امور قضایی نخست سر پرستی، بخاطر غفلت از حقوق و نا چیز شدن در اعمال قدرت رفته رفته نهادی فربه گشت در خدمت قدرتمداری. نهاد دین تکلیف مدار وظیفه یافت که شریعت را بوجود آورد، توجیه آن بود که حفاظت از جامعه و مردم از فساد و از دشمن واجب است. به این دلیل بود قوه قضائی در ید فقها قرار گرفت و آنها هم راه سازگاری با دولت های استبدادی را پیش گرفتند. در دوران معاصر نزاع بوجود آمد زیردولت بر آن شد قوه قضائی و هر آنچه در ید فقها بود از دستشان بدر آورد.

دگرگون کردن قضای نفوذ سیاسی و مذهبی بنیاد دین را به ثبت رساند تا جایی که فقها با بهره گیری از سنتها و تفسیر هایی که ارائه دادند، خود را نائب امام زمان در دوران غیبت دانستند و در سمت یابی تاریخ جامعه های مسلمان نقشی مهم جستند و حاصل سمت یابی وضعیت کنونی این جامعه ها است.

راه حل اما، آنقدر هم پیچیده و بغرنج نیست، هرگاه نظام قضائی در خدمت حقوق پدید آید و قاضی بر میزان عدل رسیدگی قضائی را بعمل آورد و حق و ناحق را به دقت از یکدیگر مشخص کند بطوری که جانبدار حق مشاهده کند که حق او به رسمیت شناخته شده، و مرتکب ناحق نیز مشاهده کند که گناهش ثابت گشته است، جامعه باز بر میزان عدالت پدید آمدنی می شود. حیات مستقل هر جامعه در این است که هر دو طرف نزاع، اصل حقوقمندی و رابطه حق با حق را پذیرند. اگر یک طرف نپذیرد و یا دو طرف عفو را نپذیرند، مجازات هر چه باشد، مشکل را حل نمی کند. از جمله بر قاضی نیز هست که حقوقمندی و سنجیدن عمل به حق را همگانی کند. برای مثال، هر انسانی حق بر تغذیه و پوشش و مسکن دارد، پس هر کس حق کار دارد. حال اگر نظام اجتماعی حق غذا خوردن را در دسترس بی کاران قرار نداد و یا انسانهایی را از حق کار کردن محروم کرد، نمی توان بینوایان را با وجود حق آنها بخاطر خوردن غذا از مال مالداران، دزد شمرد و بی کار را بخاطر مطالبه حق کار متجاوز خواند و محکوم کرد بنا بر بیان آزادی، قضاوت برای بازداشتن متجاوز از تجاوز است و نه بازداشتن مورد تجاوز از احقاق حق است به سخن دیگر، آن نظامی عادلانه است که، در آن، هر انسانی از حقوق ذاتی خویش برخوردار باشد. هر گاه انسانها از حقوق ذاتی خویش برخوردار نبودند، حق

دارند برای احقاق حقوق از دست رفته خود، علیه نظام حاکم قیام کنند. آری، چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند.

نتیجه :

- ۱ احکامی را که فقه ساخته است در قرآن وجود ندارد. فقاهت هم پایه قرآنی ندارد. و بر این اساس، طبعاً قضاوت فقها نیز پایه قرآنی ندارد و هیچ یک از تمایل ها به نظام قضائی که قرآن در اختیار می گذارد دست نیافته اند. بنابر این اگر فقاهت به عنوان یکی از شرایط لازم قضاوت پایه قرآنی ندارد و هیچ آیه ای در قرآن چنین شرطی را اثبات نمی کند، می توان نتیجه گرفت، در صدور احکام قضائی بخاطر نبود نظام قضائی، از اصول راهنمای قضاوت پیروی نمی شود.
- ۲ اصول راهنمای قرآن ترجمان حق بنابر این بکار تبیین حقوق ذاتی حیات می آیند. نظریه پردازان موافق جواز اجرای حدود می دانند، حدود حد اکثر مجازات و مرگ زا هستند، اما از نظام قضائی غافلند. لذا نمی دانند که قضاوت باید تابع اصول راهنمای قضاوت باشد و نه ناقض آن اصول.
- ۳ از خود بیگانه شدن احکام فقه، نتیجه از خود بیگانه شدن دین حقمدار و تبدیل آن به دین تکلیف مدار، وقتی حاکمیت قدرت آن را برای توجیه و سلطه گری بکار می برد شده است. حاصل آن تابعیت از فقه یهودی ویا قوانین دوره جاهلیت شده است آنچه باید نظام قضائی است.
- ۴ وجود این نظام قاضی را بر آن می دارد که از اصول راهنمای قضاوت پیروی کند و گر نه، حضور امام معصوم یا غیبت امام معصوم چیزی را عوض نمی کند. اگر نظام قضائی باشد و قضاوت از اصول راهنمای قضاوت تابعیت کند فاسقین نمی توانند متصدی اجرای حدود قرار گیرند.

۵ اگر محتوی قانون حق باشد دیگر تابع وضعیت شرایط اجتماعی که قدرت تنظیم می کند نمی شود، ایده جدید این است که رابطه ای جدید باید بین قانون و حقوق ذاتی ایجاد گردد، و وجدان اخلاقی عمل را به حق بسنجد: محتوی هر دو (قانون و اخلاق) با حق سنجیده شود.

ضمائم

آیات حدود در قرآن

کلمه حد در قرآن چهارده بار استعمال شده است

سوره	آیه	ترجمه فارسی
بقره	<p>يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ</p> <p>۱۷۸</p>	<p>ای کسانی که ایمان آورده‌اید در باره کشتگان بر شما [حق] قصاص مقرر شده آزاد عوض آزاد و بنده عوض بنده و زن عوض زن و هر کس که از جانب برادر [دینی] اش [یعنی ولی مقتول] چیزی [از حق قصاص] به او گذشت شود [باید از گذشت ولی مقتول] به طور پسندیده پیروی کند و با [رعایت] احسان [خوبها را] به او پردازد این [حکم] تخفیف و رحمتی از پروردگار شماست پس هر کس بعد از آن از اندازه درگذرد وی را عذابی دردناک است ۱۷۸</p>
	<p>يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَعْظَمُ مِنَ النَّفْعِ فَمَن تَبَوَّأَهُمَا بَعْدَ إِتْمَانِهِ فَعَلَّ غَيْرَ مَن تَبَوَّأَهُمَا بَعْدَ إِتْمَانِهِ فَعَلَّ غَيْرَ مَن تَبَوَّأَهُمَا بَعْدَ إِتْمَانِهِ فَعَلَّ غَيْرَ</p>	<p>درباره شراب و قمار از تو می‌پرسند بگو در آن دو گناهی بزرگ و سودهایی برای مردم است و(لی) گناهشان از سودشان بزرگتر است و از تو می‌پرسند چه چیزی انفاق</p>

<p>کنند بگو مازاد (بر نیازمندی خود) را این گونه خداوند آیات (خود را) برای شما روشن می گرداند باشد که بیندیشید ۲۱۹</p>	<p>وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ. ۲۱۹</p>	
<p>و ای خردمندان شما را در قصاص زندگانی است باش که به تقوا گرایید ۱۷۹</p>	<p>وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۱۷۹</p>	
<p>از تو در باره ماهی که کارزار در آن حرام است می پرسند بگو کارزار در آن گناهی بزرگ و باز داشتن از راه خدا و کفر ورزیدن به او و باز داشتن از مسجد الحرام (=حج) و بیرون راندن اهل آن از آنجا نزد خدا (گناهی) بزرگتر و فتنه (=شرك) از کشتار بزرگتر است و آنان پیوسته با شما می جنگند تا اگر بتوانند شما را از دینتان برگردانند و کسانی از شما که از دین خود برگردند و در حال کفر بمیرند آنان کردارهایشان در دنیا و آخرت تباہ می شود و ایشان اهل آتشند و در آن ماندگار خواهند بود. ۲۱۷</p>	<p>يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُم عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. ۲۱۷</p>	

<p>و از زنان شما کسانی که مرتکب زنا می‌شوند چهار تن از میان خود [مسلمانان] بر آنان گواه بگیرید پس اگر شهادت دادند آنان [زنان] را در خانه‌ها نگاه دارید تا مرگشان فرا رسد یا خدا راهی برای آنان قرار دهد ۱۵</p>	<p>مباحثه (زندان در خانه) وَاللَّاتِي يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نُسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسَكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَقَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ۱۵</p>	<p>نساء</p>
<p>و هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را جز به اشتباه بکشد و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او خونبها پرداخت کند مگر اینکه آنان گذشت کنند و اگر [مقتول] از گروهی است که دشمنان شمایند و [خود] وی مؤمن است [قاتل] باید بنده مؤمنی را آزاد کند [و پرداخت خونبها لازم نیست] و اگر [مقتول] از گروهی است که میان شما و میان آنان پیمانی است باید به خانواده وی خونبها پرداخت نماید و بنده مؤمنی را آزاد کند و هر کس [بنده] نیافت باید دو ماه پیاپی به عنوان توبه‌ای از جانب خدا روزه بدارد و خدا همواره دانای سنجیده‌کار است ۹۲</p>	<p>پرداخت دبه وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ۹۲</p>	

<p>به هر زن زناکار و مرد زناکاری صد تازیانه بزنید و اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید در [کار] دین خدا نسبت به آن دو دلسوزی نکنید و باید گروهی از مؤمنان در کیفر آن دو حضور یابند ۲</p>	<p>الرَّائِيَةُ وَالزَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةً جَلْدَةً وَكَمَا تَأْخُذُكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ۲</p>	<p>نور</p>
<p>مرد زناکار جز زن زناکار یا مشرک را به همسری نگیرد و زن زناکار جز مرد زناکار یا مشرک را به زنی نگیرد و بر مؤمنان این [امر] حرام گردیده است ۳</p>	<p>الرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحَرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ۳</p>	
<p>و کسانی که نسبت زنا به زنان شوهردار می دهند سیس چهار گواه نمی آورند هشتاد تازیانه به آنان بزنید و هیچگاه شهادتی از آنها نپذیرید و اینانند که خود فاسقند ۴</p>	<p>شهادت قاذف (زنان پاکدامن) وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَكَمَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةٌ أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۴</p>	
<p>سوره نور مگر کسانی که بعد از آن [بهتان] توبه کرده و به صلاح آمده باشند که خدا البته آمرزنده مهربان است ۵</p>	<p>إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۵</p>	

<p>و کسانی که به همسران خود نسبت زنا می‌دهند و جز خودشان گواهانی [دیگر] ندارند هر یک از آنان [یاید] چهار بار به خدا سوگند یاد کند که او قطعاً از راستگویان است ۶</p>	<p>وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ۶</p>	
<p>در حقیقت کسانی که آن بهتان [داستان افک] را [در میان] آوردند دسته‌ای از شما بودند آن [تهمت] را شری برای خود تصور کنید بلکه برای شما در آن مصلحتی [بوده] است برای هر مردی از آنان [که در این کار دست داشته] همان گناهی است که مرتکب شده است و آن کس از ایشان که قسمت عمده آن را به گردن گرفته است عذابی سخت‌خواهد داشت. ۱۱</p>	<p>نَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اَكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۱۱</p>	
<p>بی‌گمان کسانی که به زنان پاکدامن بی‌خبر [از همه جا] و با ایمان نسبت زنا می‌دهند در دنیا و آخرت لعنت شده‌اند و برای آنها عذابی سخت‌خواهد بود ۲۳</p>	<p>۱۱ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْعَفَاةَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعْنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۲۳</p>	

<p>دو مرد از [زمره] کسانی که [از خدا] می‌ترسیدند و خدا به آنان نعمت داده بود گفتند از آن دروازه بر ایشان [یتازید و] وارد شوید که اگر از آن درآمدید قطعا پیروز خواهید شد و اگر مؤمنید به خدا توکل کنید ۲۳</p>	<p>قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتْوَكُلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۲۳</p>	<p>مائده</p>
<p>گفتند ای موسی تا وقتی آنان در آن [شهر]ند ما هرگز پای در آن ننهیم تو و پروردگارت برو[ید] و جنگ کنید که ما همین جا می‌نشینیم ۲۴</p>	<p>قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَن نَّذْخَلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ ۲۴</p>	
<p>[موسی] گفت پروردگارا من جز اختیار شخص خود و برادرم را ندارم پس میان ما و میان این قوم نافرمان جدایی بینداز ۲۵</p>	<p>قَالَ رَبُّنِي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ۲۵</p>	
<p>[خدا به موسی] فرمود [ورود به] آن [سرزمین] چهل سال بر ایشان حرام شد [که] در بیابان سرگردان خواهند بود پس تو بر گروه نافرمانان اندوه مخور ۲۶</p>	<p>قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ۲۶</p>	
<p>و داستان دو پسر آدم را به درستی بر ایشان بخوان هنگامی که [هر یک از آن دو] قربانی پیش داشتند پس از یکی از آن دو پذیرفته شد و از دیگری پذیرفته نشد</p>	<p>وَأَنْزَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَكَمْ يَتَقَبَّلُ مِنَ</p>	

<p>[قایل] گفت حتما تو را خواهم کشت [هاییل] گفت خدا فقط از تقوایبندگان می پذیرد ۲۷</p>	<p>الْآخِرَ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ۲۷</p>	
<p>اگر دست خود را به سوی من دراز کنی تا مرا بکشی من دستم را به سوی تو دراز نمی کنم تا تو را بکشم چرا که من از خداوند پروردگار جهانیان می ترسم ۲۸</p>	<p>لَنْ بَسَطَ إِلَىٰ يَدِكَ لَتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسٍ يَدِي إِلَيْكَ لَأَقْتُلَنَّكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ۲۸</p>	
<p>من می خواهم تو با گناه من و گناه خودت [به سوی خدا] بازگردی و در نتیجه از اهل آتش باشی و این است سزای ستمگران ۲۹</p>	<p>إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ ۲۹</p>	
<p>پس نفس [اماره] اش او را به قتل برادرش ترغیب کرد و وی را کشت و از زیانکاران شد ۳۰</p>	<p>فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ۳۰</p>	
<p>پس خدا زاغی را برانگیخت که زمین را می کاوید تا به او نشان دهد چگونه جسد برادرش را پنهان کند [قایل] گفت وای بر من آیا عاجزم که مثل این زاغ باشم تا جسد برادرم را پنهان کنم پس از [زمره] پشیمانان گردید ۳۱</p>	<p>فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُورِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ۳۱</p>	

<p>از این روی بر فرزندان اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس کسی را جز به قصاص قتل یا [به کیفر] فسادی در زمین بکشد چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد و هر کس کسی را زنده بدارد چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است و قطعاً پیامبران ما دلایل آشکار برای آنان آوردند [یا این همه] پس از آن بسیاری از ایشان در زمین زیاده‌روی می‌کنند ۳۲</p>	<p>مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ۳۲</p>	
<p>سزای کسانی که با [دوستداران] خدا و پیامبر او می‌جنگند و در زمین به فساد می‌کوشند جز این نیست که کشته شوند یا بر دار آویخته گردند یا دست و پایشان در خلاف جهت یکدیگر بریده شود یا از آن سرزمین تبعید ۳۳</p>	<p>إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۳۳</p>	
<p>مگر کسانی که پیش از آنکه بر ایشان دست یابید توبه کرده باشند پس بدانید که خدا آمرزنده مهربان است ۳۴</p>	<p>إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۳۴</p>	

<p>و مرد و زن دزد را به سزای آنچه کرده‌اند دستشان را به عنوان کیفری از جانب خدا ببرید و خداوند توانا و حکیم است ۳۸</p>	<p>حد سارق وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۳۸</p>	
<p>پس هر که بعد از ستم کردنش توبه کند و به صلاح آید خدا توبه او را می‌پذیرد که خدا آمرزنده مهربان است ۳۹</p>	<p>فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۳۹</p>	
<p>و ما در تورات علیه یهودیان در باب قصاص حکم کردیم به اینکه جان قاتل در برابر قتلش و چشم جانی در برابر چشمی که از دیگری کور کرده و بینی جانی در برابر بینی دیگری که بریده شده، گرفته شود، و هر جراحی که جانی بر دیگران وارد آورده بر او وارد می‌آورند، و قصاص می‌گیرند- مگر آنکه آسیب دیده تصدق و احسان کند- پس اگر کسی تصدق کند و قصاص نگیرد، این عمل نیکش کفاره گناهان او می‌شود،- و باز تکرار می‌کنم- کسی که حکم نکند بدآنچه خدا نازل کرده او و همفکرانش از ظالمان ۴۵</p>	<p>وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۴۵</p>	

<p>ای کسانی که ایمان آورده‌اید شراب و قمار و بتها و تیرهای قرعه پلیدند (و) از عمل شیطانند پس از آنها دوری گزینید باشد که رستگار شوید. ۹۰</p>	<p>يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. ۹۰</p>	
<p>همانا شیطان می‌خواهد با شراب و قمار میان شما دشمنی و کینه ایجاد کند و شما را از یاد خدا و از نماز باز دارد پس آیا شما دست برمی‌دارید. ۹۱</p>	<p>إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ. ۹۱</p>	
<p>و جزای بدی مانند آن بدی است پس هر که درگذرد و نیکوکاری کند پاداش او بر [عهد] خداست به راستی او ستمگران را دوست نمی‌دارد ۴۰</p>	<p>وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ۴۰</p>	<p>الشوری</p>
<p>و هر که پس از ستم [دیدن] خود یاری جوید [و انتقام گیرد] راه [نکوهشی] بر ایشان نیست ۴۱</p>	<p>وَلَمَنْ ائْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ ۴۱</p>	
<p>راه [نکوهش] تنها بر کسانی است که به مردم ستم می‌کنند و در [روی] زمین به ناحق سر برمی‌دارند آنان عذابی دردناک [در پیش] خواهند داشت ۴۲</p>	<p>إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۴۲</p>	

<p>و هر که صبر کند و درگذرد مسلماً این [خویشتن داری حاکمی] از اراده قوی [در] کارهاست ۴۳</p>	<p>وَلَمَنْ صَبَرَ وَعَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴿۴۳﴾</p>	
<p>هر یک از زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنید؛ و نباید رفت (و محبت کاذب) نسبت به آن دو شما را از اجرای حکم الهی مانع شود، اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید! و باید گروهی از مؤمنان مجازاتشان را مشاهده کنند! ۲</p>	<p>الرَّأْيِيَةُ وَالزَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۲</p>	<p>النور</p>
<p>مرد زناکار جز با زن زناکار یا مشرک ازدواج نمی‌کند؛ و زن زناکار را، جز مرد زناکار یا مشرک، به ازدواج خود در نمی‌آورد؛ و این کار بر مؤمنان حرام شده است! ۳</p>	<p>الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ۖ وَحَرِّمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ۳</p>	
<p>و کسانی که آنان پاکدامن را متهم می‌کنند، سپس چهار شاهد (بر مدعای خود) نمی‌آورند، آنها را هشتاد تازیانه</p>	<p>وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ۖ</p>	

<p>بزنید و شهادتشان را هرگز نپذیرید؛ و آنها همان فاسقانند! ۴</p>	<p>وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۴</p>	
<p>مگر کسانی که بعد از آن توبه کنند و جبران نمایند (که خداوند آنها را می‌بخشد) زیرا خداوند آمرزنده و مهربان است. ۵</p>	<p>إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ ۵</p>	
<p>و کسانی که همسران خود را (به عمل منافی عفت) متهم می‌کنند، و گواهانی جز خودشان ندارند، هر یک از آنها باید چهار مرتبه به نام خدا شهادت دهد که از راستگویان است؛ ۶</p>	<p>وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَكَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعٌ شَهَادَاتٌ بِاللَّهِ ۖ إِنَّهُ كَمِنَ الصَّادِقِينَ ۶</p>	
<p>و در پنجمین بار بگوید که لعنت خدا بر او باد اگر از دروغگویان باشد. ۷</p>	<p>وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ۷</p>	
<p>آن زن نیز می‌تواند کیفر (زنا) را از خود دور کند، به این طریق که چهار بار خدا را به شهادت طلبد که آن مرد (در این نسبتی که به او می‌دهد) از دروغگویان است. ۸</p>	<p>وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ ۖ إِنَّهُ كَمِنَ الْكَاذِبِينَ ۸</p>	

<p>و بار پنجم بگوید که غضب خدا بر او باد اگر آن مرد از راستگویان باشد. ۹</p>	<p>وَالْخَامِسَةَ أَنْ غَضَبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ۹</p>	
<p>و اگر فضل و رحمت خدا شامل حال شما نبود و اینکه او توبه‌پذیر و حکیم است (بسیاری از شما گرفتار مجازات سخت الهی می‌شدید)! ۱۰</p>	<p>لَا كَوْلًا فِضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ ۱۰</p>	
<p>مسلمانانی که آن تهمت عظیم را عنوان کردند گروهی (متشکل و توطئه‌گر) از شما بودند؛ اما گمان نکنید این ماجرا برای شما بد است، بلکه خیر شما در آن است؛ آنها هر کدام سهم خود را از این گناهی که مرتکب شدند دارند؛ و از آنان کسی که بخش مهم آن را بر عهده داشت عذاب عظیمی برای اوست! ۱۱</p>	<p>إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ أَمْرٍ مِّنْهُم مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۱۱</p>	
<p>و لوط را (فرستادیم) هنگامی که به قوم خود گفت آیا آن کار زشت (ی) را مرتکب می‌شوید که هیچ کس از جهانیان در آن بر شما پیشی نگرفته است. ۸۰</p>	<p>وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ ۸۰</p>	<p>اعراف</p>

<p>و (یاد کن) لوط را که چون به قوم خود گفت آیا دیده و دانسته مرتکب عمل ناشایست (لوط) می شوید. ۵۴</p>	<p>وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ. ۵۴</p>	<p>نمل</p>
<p>آیا شما به جای زنان از روی شهوت با مردها در می آمیزید (نه) بلکه شما مردمی جهالت پیشه اید. ۵۵</p>	<p>أَأَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ. ۵۵</p>	
<p>هر کس پس از ایمان آوردن خود به خدا کفر ورزد (عذابی سخت خواهد داشت) مگر آن کس که مجبور شده و (لی) قلبش به ایمان اطمینان دارد لیکن هر که سینه اش به کفر گشاده گردد خشم خدا بر آنان است و برایشان عذابی بزرگ خواهد بود. ۱۰۶</p>	<p>مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مِنْ أَكْرَهٍ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مِنْ شَرَحٍ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ. ۱۰۶</p>	<p>نحل</p>
<p>چگونه خداوند قومی را که بعد از ایمانشان کافر شدند هدایت می کند با آنکه شهادت دادند که این رسول بر حق است و برایشان دلایل روشن آمد و خداوند قوم بیدادگر را هدایت نمی کند. ۸۶</p>	<p>كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرُّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. ۸۶</p>	<p>آل عمران</p>
<p>در آن (لعت) جاودانه بمانند نه عذاب از ایشان کاسته گردد و نه مهلت یابند. ۸۸</p>	<p>خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنَّهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ. ۸۸</p>	

<p>مگر کسانی که پس از آن توبه کردند و درستکاری (پیشه) نمودند که خداوند آمرزنده مهربان است. ۸۹.</p>	<p>إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۸۹.</p>	
<p>و اگر دو طایفه از مؤمنان با هم بجنگند میان آن دو را اصلاح دهید و اگر (باز) یکی از آن دو بر دیگری تعدی کرد با آن (طایفه‌ای) که تعدی می‌کند بجنگید تا به فرمان خدا باز گردد پس اگر باز گشت میان آنها را دادگرانه سازش دهید و عدالت کنید که خدا دادگران را دوست می‌دارد. ۹۰.</p>	<p>وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۹۰.</p>	<p>حجرات</p>

جدول نظریه های مراجع معروف شیعه

در دوران غیبت در موضوع حدود

(از قرن دوم هجری تا کنون)

شهرت	نام	معروف	مکان	فوت	نظرها
کلینی	شیخ ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق رازی	فقیه و محدیث	بغداد	۳۲۸	حدیثی از قول امام زمان: در حوادثی که به وقوع می پیوندند، به روایان احادیث ما مراجعه کنید که آنها حجت من بر شما و من حجت خدا بر شما هستم. ۳۴۳
شیخ طوسی شیخ الطایفه	محمد بن حسن طوسی	فقه	بغداد نجف	۴۶۰	شیخ طوسی می گوید: کیفر محارب ترتیبی است. بدین معنا که محارب هرگاه کسی را کشته و مالی را برده باشد، مال از وی پس گرفته می شود و دست و

<p>پایش قطع می شود و سپس کشته و به دار آویخته می شود. و هرگاه مالی را ربوده و کسی را نکشته باشد، دست و پای او از راست و چپ قطع می شوند. و هرگاه کسی را زخمی کرده، و مالی نبرده باشد، قصاص عضو می شود و سپس تبعید می گردد. و اگر به برهنه کردن سلاح و ترسانیدن مردم اکتفا کرده باشد، فقط تبعید می شود. ۳۴۴</p>					
<p>یکی دیگر از فقهای مشهوری است که با اقامه حدود در زمان غیبت به طور مطلق مخالف بوده (به ویژه به اقامه حدودی که منجر به قتل و جرح شود) و صریحاً فتوا به عدم جواز در اجرای حدود داده و اجرای حد را وظیفه امام یا</p>	<p>۴۸۱</p>	<p>طراب لس</p>	<p>فقیه</p>	<p>ابوالقاسم عبدالعزیز بن نحیر بن عبدالعزیز بن البراج</p>	<p>قاضی ابن براج</p>

<p>نماینده خاص امام برای اقامه حد منحصر دانسته است. ۳۴۵</p>					
<p>بن ادریس با صراحت و با شرح جزئیات، عدم جواز اقامه حد در زمان غیبت را تشریح کرده است. او به ادعای اجماع جمیع فقهای مسلمانان از یک سو و اجماع فقهای شیعه از سوی دیگر استناد می کند. او می گوید: قضاوت در میان مسلمین جایز و گاهی واجب است و در صورتی که شرایط و جوب قضاوت تحقق پیدا نکند یعنی قضاوت متعددی که اهلیت برای قضاوت دارند، موجود نباشند، قضاوت مستحب می شود. ۳۴۶</p>	<p>۵۹۸</p>	<p>حله</p>	<p>فقیه</p>	<p>ابوعبداللہ، محمد بن احمد</p>	<p>ابن ادریس</p>

۳۴۵ - المہذب، ج ۱، ص ۳۴۱ و ۳۴۲ و ج ۲، ص ۵۱۸

۳۴۶ - سرائر، ج ۲، ص ۱۵۲

<p>جایز نیست جز عارف به احکام شرعیه و مطلع بر منابع آنها و آشنا به کیفیت اجرای حکم و حدود بر وجه شرعی آن، متعرض اقامه حدود و حکم بین مردم باشد. او در المختصر النافع می نویسد: «أما لو افتقر إلى الجراح أو القتل لم يجز إلا بإذن الإمام أو من نصبه. وكذا الحدود لا ينفذها إلا الإمام أو من نصبه.»^{۳۴۷}</p>	۶۷۶	حله	<p>فقیه</p>	<p>ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید حلّی</p>	<p>محقق اول</p>
<p>علامه حلّی در کلیة آثارش به استثنای منتهی المطلب، قائل به جواز اقامه حدود در عصر غیبت است. در منتهی نیز، سه فتوای متضاد صادر کرده است: فتوای اول، عدم جواز. فتوای دوم، توقف. فتوای سوم، جواز.</p>	۷۲۶	حله	<p>مرجع</p>	<p>جمال الدین، حسن بن یوسف</p>	<p>علامه حلّی</p>

۳۴۷ - محقق حلّی، شرائع الاسلام، ج ۱، صص ۳۱۲ و ۳۱۳.

<p>صاحب جواهر از قول شهید اول می نویسد: برای غیر مجتهد مطلق جامع شرایط، حتی مجتهد متجزی جایز نیست که در زمان غیبت اقدام به اقامه حدود و حکم کند. ۳۴۸</p>	۷۸۶	حله	فقیه	ابوعبدالله، محمد بن مکی	شهید اول
<p>فاضل براساس قاعده احتیاط در دم، حد اجرای حکم اعدام را مختص امام دانسته زیرا شأن فقیه را در اجرای حد، استصلاح می داند،</p>	۸۲۶		فقیه و متکلم	الشیخ المقداد السیوری	فاضل
<p>شهید ثانی در شرح «اللمعه الدمشقیه» به تشریح مبسوط نظریات فقهی سیاسی خویش پرداخته می نویسد: قضاوت در زمان غیبت از وظایف فقیه جامع شرایط است. به عقیده او بر فقها جایز است در عصر غیبت، حدود شرعی را در صورتی که متضمن ضرری نباشد</p>	۹۶۶	جمع شام	فقیه	زین الدین بن علی	شهید ثانی

<p>و به شرط داشتن شرایط فتوی می تواند عمل نمایند، پذیرش قضاوت و اجرای حدود شرعی از سوی فقیه، مشروط به این است که او را به انجام کار حرام وادار نکنند. شهید ثانی اولین فقیهی بود که اقامه نماز جمعه را در عصر غیبت، نه حرام و نه واجب تخییری، بلکه واجب عینی دانست^{۳۴۹}.</p>					
<p>کتاب جامع عباسی شیخ بهائی نا تمام ماند، او تنها موفق به نگارش پنج باب از عبادات آن شد. از باب ششم به بعد و از جمله مسئله مورد بحث حدود، توسط نظام‌الدین ساوجی (م ۱۰۳۸/۱۶۳۹) از شاگردان او نوشته شده است که نظر او بر اینست که اقوی، عدم جواز اقامه</p>	<p>۱۰۳۱</p>	<p>اصفها ن</p>	<p>فقیه، محدث و ریاضیدان</p>	<p>بهاء‌الدین، محمدبن حسین عاملی</p>	<p>شیخ بهای</p>

۳۴۹- همان دین و سیاست در دوره صفوی، ص ۱۲۴-۱۲۸

<p>حد، در زمان غیبت توسط مجتهدین است و داشتن جواز در حدودی است که کمتر از جرح و قتل باشد. بر این اساس وی قطع دست و پا و یا قتل و رجم را توسط مجتهدین مجاز ندانسته است.</p>					
<p>نظر مجلسی صریح نیست و گفتاری چند پهلو و متناقض دارد، در مقدمه جامعه عباسی می‌نویسد: «حفظ دین به اقامه عبادات است و کشتن کافران و مرتدان و جاری کردن حدود و تعزیرات بر جمعی که این حدود را سبک و بی مقدار می‌شمارند. لازم الاجرا می‌باشد.»^{۳۵۰}</p>	۱۱۱۱	اصفهان	فقیه	علامه محمدباقر بن محمد تقی	مجلسی
<p>در کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الفراء، ج ۴ ص ۴۳۰ موافق اجرای حدود بود.</p>	۱۲۲۸	نجف	فقیه	شیخ جعفر بن خضر	کاشف الغطاء

۳۵۰ - همان. کتاب حدود

<p>عالمی</p>	<p>محمد بن حسن بن علی</p>	<p>فقیه</p>	<p>مشهد</p>	<p>۱۰۲۲</p>	<p>عالمی می سخن شیخ مفید را مبنی بر « ان اقامه الحدود الی من الیه الحکم » نقل کرده که امامان معصوم حکم و اقامه حدود را به فقهای شیعه تفویض کرده‌اند و این را حاکی از تأیید نظر شیخ مفید در این امر می‌داند. ۳۵۱</p>
<p>صاحب جواهر</p>	<p>محمدح سن نجفی</p>	<p>فقیه</p>	<p>نجف</p>	<p>۱۲۶۶</p>	<p>صاحب جواهر می نویسد: ثبوت ولایت قاضی، منوط به اذن از امام است، زیرا عمومات ۳۵۲ باب قضا مفید به اذن امام است، به دلیل اینکه قضاوت منصبی متعلق به امام معصوم است، در نتیجه فقیه جامع شرایط باید از طرف امام معصوم منصوب گردد. ۳۵۳ او می نویسد: ثبوت ولایت قاضی، منوط به اذن از امام است،</p>

۳۵۱ - وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۸، باب ۲۸

۳۵۲ - وسائل الشیعه، باب ۴، ج ۷۱، ح ۷، ص ۱۱ و ح ۶، ص ۱۸

۳۵۳ - جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۷

<p>زیرا عمومات^{۳۵۴} باب قضا مقید به اذن امام است، به دلیل اینکه قضاوت منصبی متعلق به امام معصوم است، در نتیجه فقیه جامع شرایط باید از طرف امام معصوم منصوب گردد.^{۳۵۵}</p> <p>صاحب جواهر می نویسد: آنچه از ابن زهره و ابن ادریس حکایت می شود، قول به عدم جواز اجرای حدود در عصر غیبت توسط فقهاست.^{۳۵۶}</p>					
<p>محقق اردبیلی توقف علامه حلّی را به سه دلیل می داند: دلیل اول، عدم صحت سندی روایت حفص بن غیاث. دلیل دوم، متبادر از «من إلیه الحکم امام» و دلیل سوم، صراحت پاسخ در معرفی سلطان که آنرا دلیل صدور آن بر وجه</p>	۹۹۳	نجف	فقیه	احمد بن محمد اردبیلی	مقدس اردبیلی

۳۵۴ - وسائل الشیعه، باب ۴، ج ۷۱، ح ۷، ص ۱۱ و ح ۶، ص ۱۸

۳۵۵ - جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۷

۳۵۶ - جواهر الکلام، ج ۱۲، ص ۴۹۳

تقیه می داند، که دست یافتنی نیست.

او سپس نظر اجتهادی خود را بیان می‌کند، این نظر مبتنی است بر اصلِ دلیلی قوی بر عدم جواز اقامهٔ حد در صورت فقدان دلیل معتبر. به این مناسبت وی در شمار مردّین در جواز اقامه حد قرار می‌گیرد. وی آنگاه به دومین مسئله در کتاب منتهی علامه حلی در اثبات تفویض اقامهٔ حد در زمان غیبت به فقها پرداخته و اشاره می‌کند که مستند علامه روایت عمر بن حنظله است که به دلایل متعدد فاقد اعتبار است. آنگاه می‌گوید چه بسا روایت عمر بن حنظله و اُبی خدیجه مشکل تفویض اقامهٔ حدود را حل کند، او نوشته اش را با « می فهمم» بیان میبرد که می‌تواند

ناظر به اشکال در دو روایت یادشده باشد. ۳۵۷					
---	--	--	--	--	--

مکاتب فکری اصولی و اخباری

منبع اصلی اندیشه های اسلامی قرآن و سنت پیامبر می باشد. سنت پیامبر در طول حیات وی تنها منبع اندیشه های اسلامی بود. اما با وفات پیامبر و حوادثی که پس از وفات پیامبر بوقوع پیوست و مشکلاتی که برای اجرای احکام قرآن و سنت پیامبر و مکاتب جدیدی پدیدار گشت، با اندیشه پاسداری از قرآن و سنت پیامبر در زندگی روزمره اجتهادهای مختلفی بوجود آمد و با گذشت زمان تبدیل به مکاتب فکری مختلف شده و جهت دهنده مسلمانان گردید. این مکاتب را از نظر دوره های مختلف می توان به شکل زیر طبقه بندی کرد: یکی از مشهورترین مکاتب اسلامی، مکتب اهل سنت می باشد که در مجموع دارای چهار مذهب کلامی است و بر محور تقدم عقل و یا نقل متمرکز شده که شاملند بر: اشعریون، ماتریدون، سلفیون و صوفی گران.

یکی دیگر از مشهورترین مکاتب اسلامی، مکتب شیعه می باشد. این مکتب در نتیجه جنگ بین حضرت علی و معاویه بوجود آمد و طرفداران علی و مکتب شیعه بر مساله مشروعیت اقتدار سیاسی متمرکز شده و بر این باور بودند که خلافت و یا رهبری تنها از آن حضرت محمد و یا فردی از اعضای خانواده وی می باشد. این مکتب در طول زمان در کشورهای اسلامی به ویژه در ایران قدرت گرفت و شکل مذاهب دینی مختلف را بخود گرفت و به مذاهب و مکاتب متعددی مانند مکاتب حدیثی مدینه، بغداد، قم و ... و یا مکاتب اجتهادی، کلامی و فلسفی تقسیم گردید که به فرقه های متعددی را در جهان اسلام به دنبال داشت.

در تحقیق احکام اربعه، صرفنظر از جزئیات فرق و مکاتب یاد شده، مطالعه روی دو مکتب فکری اساسی یعنی مکتب اصولگرایی و اخباری گری که از بزرگترین مکاتب حقوقی شیعه می باشد بسیار مهم و قابل توجه مورد این تحقیق می باشد، دو مکتب فکری

که در مقابل یکدیگر صف آرایی کرده و در دوره های مختلف تاریخی آثار مهمی از خود باقی گذاشتند، دو مکتب، یکی مکتب سنت گرایان اخباری که در اقلیت و دوم مکتب خرد گرایان اصولی که در اکثریت بودند. اخباریون با تکیه و وفاداری بر احادیث تاریخی و سنن پیامبر و امان معصوم اولیه عمل می کردند و اصولیین که وارث مکتب بغداد و حله با شکستن خرد گرایی معتزله و با منطق ارسطویی تلاش برای جایگزین نمودن عامریت فقها بر عامریت امام معصوم برای بعمل در آوردن احکام اربعه بر آمدند. این تفکر با پایان یافتن دوران حضور امامان و آغاز عصر غیبت صغرا در سال (۸۷۳ میلادی) ۲۶۰ هجری، برای دستیابی به احکام شرعی، بر امتداد خط مشی عصر حضور ائمه عمل کرده و با استفاده از احادیث و خرد گرایی خود، در دستیابی به احکام شرعی پایبند ماندند. دو چهره برجسته این نگرش در این دوره عبارتند بودند از: محمد بن یعقوب کلینی (۳۲۹/۹۴۰) و علی بن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق (۳۸۱/۹۹۱) که آنان در گردآوری کهن ترین آثار و مجموعه های فقهی و حدیثی، نقش اساسی داشتند.^{۳۵۸}

حسن بن یوسف بن مطهر علامه حلی (۷۲۶/۱۳۲۵) در تقسیم بندی اصولی، اخباری، علی بن حسن شیخ طوسی (۴۶۰/۱۰۶۷) و موسی بن محمد سید مرتضی (۴۳۶/۱۰۴۴) را در زمره اصولیین به حساب می آورد.^{۳۵۹} اما در آثار محمد بن نعمان شیخ مفید (۴۱۳/۱۰۲۲)، سید مرتضی و شیخ طوسی، با استفاده از تعابیر: "المتعلقین بالاخبار"، "اصحاب الحدیث" و "التمسکین بالاخبار" اینان از اخباریون می داند که مسلک خود را به قدمای شیعه نسبت داده و شخصیت هایی چون شیخ صدوق

۳۵۸- رضا اسلامی، مدخل علم فقه، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول، قم، ۱۳۸۴ش.

۳۵۹- دایره المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی، کامران فانی، و بهاء الدین خرمشاهی، چاپ اول، ج ۲، تهران، سازمان دایره المعارف تشیع، ۱۳۶۸، ص ۱۱

(۳۸۱/۹۹۱) و کلینی (۳۲۹/۹۴۰) را نیز اخباری می‌دانند.^{۳۶۰} نگرش اخباری‌گری و تقابل آن با دیدگاه اصولی به سده‌های نخستین پیدایش فقه شیعه باز می‌گردد. اخباری بر گروهی از فقهای شیعه اطلاق می‌گردد که خط مشی عملی آنان در دست یابی به احکام شرعی و تکالیف الهی، پیروی از اخبار و احادیث است و نه پیروی از روش‌های اجتهادی اصولیین.

اصول‌گرایی

اصول‌گرایی در لغت به معنای بازگشت به ریشه‌ها و اصول موجود در قرآن و سنت پیامبر می‌باشد.^{۳۶۱} اصول‌گرایی در فرهنگ و گفتمان سیاسی غرب به معنای بنیادگرایی است. در تعریف این عنوان آمده است: بنیادگرایی به جنبش محافظه‌کاران در آمریکای پروتستان اطلاق می‌شود که از جنبش هزاره‌گرایی (اعتقاد به سلطنت هزار ساله مسیح) قرن ۱۹ برخاسته است و به صورت بنیادی بر اصول مسیحیت تاکید دارد.^{۳۶۲}

مکتب اصول‌گرایی از روش‌های استنباطی اجتهاد در اصول فقه کمک می‌گرفته است، به اصول فقه برای استنباط احکام قائلند. به اجتهاد و تقلید باور دارند، به حجیت عقل و ظواهر قرآن معتقدند. اخبار را به لحاظ سند و دلالت بر چند نوع تقسیم می‌کنند و تنها به مفاد احادیث صحیح و موثق باور دارند. از معروفترین نمایندگان فقهای اصولی از: علی بن حسن شیخ طوسی (۴۶۰/۱۰۶۷)، یوسف بن مطهر علامه حلی (۷۲۶/۱۳۲۵)،

360 - Britanica Encyclopedia; Fundamentalism.

۳۶۱- کاظمی دهکردی، حسین؛ ریشه‌های تاریخی و اجتماعی جنبش‌های اسلامی معاصر،

ج ۲، تهران، نشر گویه، ۱۳۸۱، ص ۶۷

362 - Britanica Encyclopedia; Fundamentalism.

شمس‌الدین محمد بن مکى بن شهيد اول (۷۸۶/۱۳۸۴)، احمد بن محمد محقق اردبیلی (۹۹۳/۱۵۸۵)، نور الدین علی بن احمد شهيد ثاني (۹۵۵/۱۵۴۵)، محمد باقر وحید بهبهانی (۱۲۰۵/۱۷۹۰)، شیخ مرتضی انصاری (۱۲۸۱/۱۸۶۴) و محمد کاظم آخوند خراسانی (۱۳۲۹/۱۹۱۱) نام برده اند.

غلبه تفکر اصولی بر تفکر اخباری به ابتدای تأسیس دولت قاجاریه بر می گردد. محمدباقر وحید بهبهانی (۱۲۰۵/۱۷۹۰) یکی از علمای برجسته ایران در زمان قاجار بود که توانست با اشاعه تفکر اصولگرایی و تربیت شاگردانی، حوزه اخباری گری را از ایران به عقب براند، شاگردان برجسته ای مانند شیخ انصاری (۱۲۸۱/۱۸۶۴)، سید محمد حسن میرزای شیرازی (۱۳۱۲/۱۸۹۴)، شیخ جعفر کاشف القطاء (۱۲۲۸/۱۹۱۳) و ملا احمد نراقی (۱۲۴۵/۱۸۲۹) همه از علمای اصولی بودند که به وسیله وحید بهبهانی (۱۲۰۵/۱۷۹۰) در مناطق شیعی ایران پراکنده شده و تفکر اصولی را حاکم کردند.

معروف ترین علمای اصولی تاریخ شیعه و رساله های آنان عبارتند از:^{۳۶۳}

۱. شیخ مفید (۴۱۳/۱۰۲۲)، صاحب «الرسالة الاصولیة»؛
۲. سید مرتضی (۴۳۶/۱۰۴۴) صاحب «الذریعة الی اصول الشریعة»؛
۳. شیخ طوسی (۴۶۰/۱۰۶۷)، صاحب «عدة الاصول»؛
۴. محقق حلی (۷۲۶/۱۳۲۵)، صاحب «معارض الاصول»؛
۵. شیخ حسن بن زین الدین (۱۰۱۱/۱۶۰۲)، صاحب «معالم الدین»؛
۶. ابوالقاسم بن محمد حسن شفتی میرزای قمی (۱۲۳۱/۱۸۱۵)، صاحب «قوانین الاصول»؛
۷. شیخ محمد حسین بن رحیم اصفهانی (۱۲۴۸/۱۸۳۲)، صاحب «الفصول فی الاصول»؛
۸. شیخ مرتضی انصاری (۱۲۸۱/۱۸۶۴)، صاحب «فرائد الاصول»؛

۳۶۳- بر گرفته از: علیرضا فیض، مبادی فقه و اصول، ص ۶۷-۶۳- ابوالقاسم گرجی، تاریخ

فقه و فقهها، ص ۳۴۱-۳۰۷- محمد ابراهیم جناتی، ادوار اجتهاد، ص ۴۰۷

۹. آخوند محمد کاظم خراسانی (۱۳۲۹/۱۹۱۱)، صاحب «کفایة الاصول»؛
۱۰. میرزا محمد حسین نائینی (۱۳۱۵/۱۸۹۷)، صاحب «فوائد الاصول»؛
۱۱. آقا ضیاء الدین ملا محمد عراقی (۱۳۶۱/۱۹۴۲)، صاحب «مقالات الاصول» و «نهایة الافکار»؛
۱۲. روح الله خمینی (۱۴۰۹/۱۹۸۸)، صاحب مناهج الوصول الی علم الاصول
۱۳. محمد باقر صدر (۱۴۰۰/۱۹۷۹)، صاحب «بحوث فی علم الاصول»؛
۱۴. ابوالقاسم موسوی خوئی (۱۴۱۳/۱۹۹۲)، صاحب «محاضرات فی اصول الفقه».

اخباری گری

اخباری، به عمل کننده به کتاب و سنت و نه عقل و اجماع گفته می شود، تفکر اخباری گری در مقابل تفکر اصولی قرار دارد. اجتهاد کردن نزد اخباریان حرام ولی نزد اصولیان واجب کفایی و در نظر برخی از آنها واجب عینی است. اخباریون مراجعه به اخبار ائمه را برای فهم مراد شارع برای همگان کافی می دانند و به حجیت عقل قائل نیستند. اخباری در فقه شیعه امامیه معمولاً به مکتب فقهی گفته می شود که در بدست آوردن احکام عملی به اخبار و حدیث اکتفا می کنند. اولین دوره اخباری مقارن دوره سوم تاریخ نگارش حدیث در شیعه، یعنی در سالهای ۲۵۰ هجری (۸۶۵ میلادی) پدیدار تا سال ۱۱۷۰ هجری (۱۷۵۶ میلادی) جریان داشت. حضور برخی از علمای اخباری، به سالهای اولیه غیبت صغری بر می گردد و می توان به فقهای چون: محمد بن یعقوب کلینی (۳۲۹/۹۴۰)، محمد بن علی بن بابویه قمی شیخ صدوق (۳۸۱/۹۹۱)، ابوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر ابن قولویه قمی (۳۶۸/۹۷۸)، به عنوان معروف ترین عالمان این عصر، اشاره کرد.

در کنار این عالمان اخباری، کسانی هم چون ابو محمد حسن ابن ابی عقیل عمانی (۳۲۹/۹۴۱) و ابو علی محمد ابن احمد ابن جنید اسکافی (قرن چهارم هجری) که به

عنوان علمای اصولی به شمار می‌رفتند، وجود داشتند.^{۳۶۴} اما با ظهور علمائی چون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، اصول‌گرایی در متن قرار گرفت و اخباری‌گری به حاشیه رانده شد. اخباری‌گری مجدداً در سده یازدهم هجری توسط محمد امین استرآبادی دوباره احیا گردید.^{۳۶۵}

محمد امین استرآبادی (۱۰۶۶/۱۶۵۵) از علمای دوره ی صفویه از شاخص‌ترین چهره اخباری‌گری می‌گوید: ابن جنید (قرن چهارم هجری) و ابن ابی عقیل (۳۲۹/۹۴۱) نخستین کسانی بودند که در اوایل غیبت کبرا به مطالعه کتاب‌های کلامی و اصولی معتزلیان پرداخته، در موارد بسیاری از اندیشه‌های آنان تحت تأثیر قرار گرفتند، برای مثال، ابن جنید نیز مانند برخی از عالمان عقل‌گرای اهل سنت، در مسائل فقهی از قیاس استفاده می‌کرد.^{۳۶۶}

اصطلاح اخباری در برابر اصول‌گرایی قبل از استرآبادی (۱۰۶۶/۱۶۵۵)، در کلام محمد ابن عبدالکریم شهرستانی (۵۴۸/۱۱۵۳) در کتاب "الملل و النحل" آمده است. علی بن حسین بن عبدالعالی محقق کرکی (۹۴۰/۱۵۳۳) از مجتهدان اصولی و پس از وی احمد بن محمد محقق اردبیلی (۹۹۳/۱۵۸۵) با مسلک اجتهادی و گرایش عرفانی، با شاگردان بنامی مانند: جمال الدین معروف به صاحب معالم (۱۰۱۱/۱۶۰۲)، سید محمد بن

۳۶۴- عمانی، حسن بن علی بن ابی عقیل حداء، حیاة ابن ابی عقیل و فقهه، ص ۴۷، مرکز معجم فقهی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

۳۶۵- مکارم شیرازی، ناصر، دائرة المعارف فقه مقارن، ص ۱۱۸، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، قم، چاپ اول، ۱۴۲۷ق

۳۶۶- الفوائد المدنیة - الشواهد المکیة، استرآبادی، محمد امین و عاملی، سید نور الدین، جامعه مدرسین، چاپ دوم، قم، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۹

علی موسوی عاملی معروف به صاحب مدارک (۱۰۰۹/۱۶۰۰) و عزالدین عبدالله بن حسین شوشتری (تستری) (۱۰۲۱/۱۶۱۲) روش او را پی گرفتند.

در نخستین سالهای قرن یازده، محمد بن عزالدین حسین شیخ بهائی (۱۰۲۱/۱۶۲۱) با گرایش اجتهادی، فلسفی و عرفانی در اصفهان درخشید. همزمان با وی، میر برهان‌الدین محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی میرداماد (۱۰۴۱/۱۶۳۱)، ابولقاسم میرفندرسکی (۱۰۵۰/۱۶۴۰) و صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی ملاصدرا (۱۰۵۰/۱۶۴۰) با اندیشه‌های قوی فلسفی با پدید آوردن آثاری مهم فلسفه را به نام خود ثبت کردند.

علمای مشهور اخباری همراه با آثار آنها در تاریخ شیعه عبارتند از:

علمای مشهور اخباری عبارتند از:

۱. محمد امین استرآبادی (۱۰۶۶/۱۶۵۵)

۲. محمد تقی مجلسی (۱۰۷۰/۱۶۵۹)

۳. ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۹۱/۱۶۸۰)

۴. محمد بن حسن حر عاملی (۱۱۰۴/۱۶۹۲)

۵. محمد باقر مجلسی (۱۱۱۱/۱۶۹۹)

۶. سید نعمت الله جزایری (۱۱۱۲/۱۷۰۰)

تفاوت دیدگاه اصولی و اخباری

- اجتهاد مهم ترین دستاورد شیعه برای انطباق خود با تحولات اجتماعی و سیاسی روز است.^{۳۶۷} اصولیون اجتهاد را واجب عینی یا واجب تخییری می دانند، در مقابل اصولیین، اخباریون اجتهاد را حرام می دانند و معتقدند در مسائل مورد نیاز باید روایت را از مقام معصوم گرفت.
- احکام از نظر اصولیین عبارتند از؛ کتاب، سنت، اجماع و عقل، اما از نظر اخباری کتاب و سنت می باشند.
- اصولیین مردم را به دو دسته تقسیم می کنند: مجتهدین و مقلدین، اما اخباریون همه مردم را مقلد معصوم می دانند.
- تشکیل محاکم شرعی و اجرای حدود. علمای اصولی براساس شرع اسلام، قضاوت را وظیفه خودشان می دانند. لذا دستگاه قضایی آنان با دستگاه قضایی دولتی رقابت می کنند، این دوگانگی قضایی محاکم شرعی و عرفی که از دوران صفویه به ارث رسیده، تا سال ۱۹۱۱ میلادی که نخستین قانون مدنی معمول شد دست نخورده باقی ماند.^{۳۶۸} در این راستا سید محمد باقر موسوی شفتی (۱۸۴۴/۱۲۶۰)، رساله ای نوشت که در آن حکم اقامه حدود را در عصر غیبت را بیان می کند. وی اقامه حدود را بر مجتهدان

۳۶۷- مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، چاپ سوم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۶، ص ۲۳۳

۳۶۸- نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، ج ۲، چاپ دوم، تهران، انتشارات بنیاد، ۱۳۴۴ ص ۴۲.

واجب می دانست. بنابراین به فرمان او بین هفتاد تا صد و بیست نفر را به حدود شرعی به قتل رساندند. به دستور وی حدود شرعی قتل بسیار به اجرا گذاشته شد.^{۳۶۹}

بعد از شیخ مرتضی انصاری (۱۲۸۱/۱۸۶۴)، میرزا محمدحسن شیرازی (میرزای شیرازی) (۱۳۱۲/۱۸۹۴)، آخوند ملامحمد کاظم خراسانی (۱۳۲۹/۱۹۱۱)، حاجی سید محمد کاظم طباطبایی یزدی (۱۳۳۷/۱۹۱۹)، میرزا محمدتقی حائری شیرازی (۱۳۳۹/۱۹۲۰)، شیخ فتح الله شریعت اصفهانی (۱۳۳۹/۱۹۲۰)، حاج آقا حسین بروجردی (۱۳۸۰/۱۹۶۰) و ...، به مقام مرجعیت تقلید و اجتهاد رسیدند.

اصولپون در نهادینه کردن مرجعیت و اندیشه اجتهاد در اسلام نقش شایانی داشتند. در بسیاری از حوادث و رویدادهای حساس، در دوره قاجار و پس از آن روحانیت حضور فعال و موثر داشتند، در حقیقت با غلبه اصولگرایان در عهد قاجاریه، توسعه نفوذ دین و مرجعیت باعث تحولات خاصی در جامعه ایران شد. افزایش توان، قدرت و نفوذ علمای اصولی راه را برای توضیح و تبیین مسائل سیاسی جدید در سطح جامعه ایران هموار کرد.

۳۶۹- تنکابنی، محمد بن سلیمان، قصص العلماء، چاپ اول، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیة، بی تا، صص ۱۴۵ و ۱۴۱ و خوانساری، همان، ج ۲، ص ۲۹۳

قانون مجازات حدود اسلامی ایران

مصوب ۱۳۹۲/۰۲/۰۱

(کتاب دوم)

بخش اول - مواد عمومی

ماده ۲۱۷- در جرائم موجب حد، مرتکب در صورتی مسؤول است که علاوه بر داشتن علم، قصد و شرایط مسؤولیت کیفری به حرمت شرعی رفتار ارتكابی نیز آگاه باشد.

ماده ۲۱۸- در جرائم موجب حد هرگاه متهم ادعای فقدان علم یا قصد یا وجود یکی از موانع مسؤولیت کیفری را در زمان ارتكاب جرم نماید در صورتی که احتمال صدق گفتار وی داده شود و اگر ادعاء کند که اقرار او با تهدید و ارباب یا شکنجه گرفته شده است ادعای مذکور بدون نیاز به بینه و سوگند پذیرفته می شود.

تبصره ۱- در جرائم محاربه و افساد فی الارض و جرائم منافی عفت با عنف، اکراه، ربایش یا اغفال، صرف ادعاء، مسقط حد نیست و دادگاه موظف به بررسی و تحقیق است.

تبصره ۲- اقرار در صورتی اعتبار شرعی دارد که نزد قاضی در محکمه انجام گیرد.

ماده ۲۱۹- دادگاه نمی تواند کیفیت، نوع و میزان حدود شرعی را تغییر یا مجازات را تقلیل دهد یا تبدیل یا ساقط نماید. این مجازاتها تنها از طریق توبه و عفو به کیفیت مقرر در این قانون قابل سقوط، تقلیل یا تبدیل است.

ماده ۲۲۰- در مورد حدودی که در این قانون ذکر نشده است طبق اصل یکصد و شصت و هفتم (۱۶۷) قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران عمل می شود.
بخش دوم - جرائم موجب حد

فصل اول - زنا

ماده ۲۲۱- زنا عبارت است از جماع مرد و زنی که علقه زوجیت بین آنها نبوده و از موارد وطی به شبهه نیز نباشد.

تبصره ۱- جماع با دخول اندام تناسلی مرد به اندازه ختنه گاه در قُبُل یا دُبُر زن محقق می شود.

تبصره ۲- هرگاه طرفین یا یکی از آنها نابالغ باشد، زنا محقق است لکن نابالغ مجازات نمی شود و حسب مورد به اقدامات تأمینی و تربیتی مقرر در کتاب اول این قانون محکوم می گردد.

ماده ۲۲۲- جماع با میت، زنا است مگر جماع زوج با زوجه متوفای خود که زنا نیست لکن موجب سی و یک تا هفتاد و چهار ضربه شلاق تعزیری درجه شش می شود.

ماده ۲۲۳- هرگاه متهم به زنا، مدعی زوجیت یا وطی به شبهه باشد، ادعای وی بدون بینة یا سوگند پذیرفته می شود مگر آنکه خلاف آن با حجت شرعی لازم ثابت شود.

ماده ۲۲۴- حد زنا در موارد زیر اعدام است:

الف- زنا با محارم نسبی

ب- زنا با زن پدر که موجب اعدام زانی است.

پ- زنا با مرد غیر مسلمان با زن مسلمان که موجب اعدام زانی است.

ت- زنا با زن به عنف یا اکراه از سوی زانی که موجب اعدام زانی است.

تبصره ۱- مجازات زانیه در بندهای (ب) و (پ) حسب مورد، تابع سایر احکام مربوط به زنا است.

تبصره ۲- هرگاه کسی با زنی که راضی به زنا با او نباشد در حال بیهوشی، خواب یا مستی زنا کند رفتار او در حکم زنا با عنف است. در زنا از طریق اغفال و فریب دادن دختر نابالغ یا از طریق ربایش، تهدید و یا ترساندن زن اگرچه موجب تسلیم شدن او شود نیز حکم فوق جاری است.

ماده ۲۲۵- حد زنا برای زانی محصن و زانیه محصنه رجم است. در صورت عدم امکان اجرای رجم با پیشنهاد دادگاه صادرکننده حکم قطعی و موافقت رئیس قوه قضائیه چنانچه جرم با بینه ثابت شده باشد، موجب اعدام زانی محصن و زانیه محصنه است و در غیر اینصورت موجب صد ضربه شلاق برای هر یک می باشد.

ماده ۲۲۶- احصان در هر یک از مرد و زن به نحو زیر محقق می شود:

الف- احصان مرد عبارت است از آنکه دارای همسر دائمی و بالغ باشد و در حالی که بالغ و عاقل بوده از طریق قُبُل با وی در حال بلوغ جماع کرده باشد و هر وقت بخواهد امکان جماع از طریق قُبُل را با وی داشته باشد.

ب- احصان زن عبارت است از آنکه دارای همسر دائمی و بالغ باشد و در حالی که بالغ و عاقل بوده، با او از طریق قُبُل جماع کرده باشد و امکان جماع از طریق قُبُل را با شوهر داشته باشد.

ماده ۲۲۷- اموری از قبیل مسافرت، حبس، حیض، نفاس، بیماری مانع از مقاربت یا بیماری که موجب خطر برای طرف مقابل می گردد مانند ایدز و سفلیس، زوجین را از احصان خارج می کند.

ماده ۲۲۸- در زنا با محارم نسبی و زناى محصنه، چنانچه زانیه بالغ و زانی نابالغ باشد مجازات زانیه فقط صد ضربه شلاق است.

ماده ۲۲۹- مردی که همسر دائم دارد، هرگاه قبل از دخول، مرتکب زنا شود حد وی صد ضربه شلاق، تراشیدن موی سر و تبعید به مدت یک سال قمری است.

ماده ۲۳۰- حد زنا در مواردی که مرتکب غیر محصن باشد، صد ضربه شلاق است.

ماده ۲۳۱- در موارد زناى به عنف و در حکم آن، در صورتی که زن باکره باشد مرتکب علاوه بر مجازات مقرر به پرداخت ارش البکاره و مهرالمثل نیز محکوم می شود و در صورتی که باکره نباشد، فقط به مجازات و پرداخت مهرالمثل محکوم می گردد.

ماده ۲۳۲- هرگاه مرد یا زنی کمتر از چهار بار اقرار به زنا نماید به سی و یک تا هفتاد و چهار ضربه شلاق تعزیری درجه شش محکوم می شود. حکم این ماده در مورد لواط، تفخیز و مساحقه نیز جاری است.

فصل دوم- لواط، تفخیز و مساحقه

ماده ۲۳۳- لواط عبارت از دخول اندام تناسلی مرد به اندازه ختنه گاه در دبر انسان مذکر است.

ماده ۲۳۴- حد لواط برای فاعل، در صورت عنف، اکراه یا دارا بودن شرایط احصان، اعدام و در غیر این صورت صد ضربه شلاق است. حد لواط برای مفعول در هر صورت (وجود یا عدم احصان) اعدام است.

تبصره ۱- در صورتی که فاعل غیر مسلمان و مفعول، مسلمان باشد، حد فاعل اعدام است.

تبصره ۲- احصان عبارت است از آنکه مرد همسر دائمی و بالغ داشته باشد و در حالی که بالغ و عاقل بوده از طریق قبل با همان همسر در حال بلوغ وی جماع کرده باشد و هر وقت بخواهد امکان جماع از همان طریق را با وی داشته باشد.

ماده ۲۳۵- تفخیز عبارت از قرار دادن اندام تناسلی مرد بین رانها یا نشیمنگاه انسان مذکر است.

تبصره- دخول کمتر از ختنه گاه در حکم تفخیز است.

ماده ۲۳۶- در تَفخِیْذ، حد فاعل و مفعول صد ضربه شلاق است و از این جهت فرقی میان محصن و غیر محصن و عَنف و غیر عَنف نیست.

تبصره- در صورتی که فاعل غیر مسلمان و مفعول، مسلمان باشد، حد فاعل اعدام است.

ماده ۲۳۷- همجنسگرایی انسان مذکر در غیر از لواط و تَفخِیْذ از قبیل تَقبیل و ملامسه از روی شهوت، موجب سی و یک تا هفتاد و چهار ضربه شلاق تعزیری درجه شش است.

تبصره ۱- حکم این ماده در مورد انسان مؤنث نیز جاری است.

تبصره ۲- حکم این ماده شامل مواردی که شرعاً مستوجب حد است، نمی گردد.

ماده ۲۳۸- مساحقه عبارت است از اینکه انسان مؤنث، اندام تناسلی خود را بر اندام تناسلی همجنس خود قرار دهد.

ماده ۲۳۹- حد مساحقه، صد ضربه شلاق است.

ماده ۲۴۰- در حد مساحقه، فرقی بین فاعل و مفعول و مسلمان و غیر مسلمان و محصن و غیر محصن و عَنف و غیر عَنف نیست.

ماده ۲۴۱- در صورت نبود ادله اثبات قانونی بر وقوع جرائم منافی عفت و انکار متهم هرگونه تحقیق و بازجویی جهت کشف امور پنهان و مستور از انظار ممنوع است. موارد احتمال ارتکاب با عَنف، اکراه، آزار، ربایش یا اغفال یا مواردی که به موجب این قانون در حکم ارتکاب به عَنف است از شمول این حکم مستثنی است.

فصل سوم - قوادی

ماده ۲۴۲- قوادی عبارت از به هم رساندن دو یا چند نفر برای زنا یا لواط است.

تبصره ۱- حد قوادی منوط به تحقق زنا یا لواط است در غیراین صورت عامل، مستوجب تعزیر مقرر در ماده (۲۴۴) این قانون است.

تبصره ۲- در قوادی، تکرار عمل شرط تحقق جرم نیست.

ماده ۲۴۳- حد قوادی برای مرد هفتاد و پنج ضربه شلاق است و برای بار دوم علاوه بر هفتاد و پنج ضربه شلاق به عنوان حد، به تبعید تا یک سال نیز محکوم می شود که مدت آن را قاضی مشخص می کند و برای زن فقط هفتاد و پنج ضربه شلاق است.

ماده ۲۴۴- کسی که دو یا چند نابالغ را برای زنا یا لواط به هم برساند مستوجب حد نیست لکن به سی و یک تا هفتاد و چهار ضربه شلاق و حبس تعزیری درجه شش محکوم می شود.

فصل چهارم - قذف

ماده ۲۴۵- قذف عبارت است از نسبت دادن زنا یا لواط به شخص دیگر هرچند مرده باشد.

ماده ۲۴۶- قذف باید روشن و بدون ابهام بوده، نسبت دهنده به معنای لفظ آگاه و قصد انتساب داشته باشد گرچه مقذوف یا مخاطب در حین قذف از مفاد آن آگاه نباشد.

تبصره- قذف علاوه بر لفظ با نوشتن، هر چند به شیوه الکترونیکی نیز محقق می شود.

ماده ۲۴۷- هرگاه کسی به فرزند مشروع خود بگوید «تو فرزند من نیستی» و یا به فرزند مشروع دیگری بگوید «تو فرزند پدرت نیستی»، قذف مادر وی محسوب می شود.

ماده ۲۴۸- هرگاه قرینه ای در بین باشد که مشخص گردد منظور قذف نبوده است، حد ثابت نمی شود.

ماده ۲۴۹- هرگاه کسی به دیگری بگوید «تو با فلان زن زنا یا با فلان مرد لواط کرده ای» فقط نسبت به مخاطب، قاذف محسوب می شود.

ماده ۲۵۰- حد قذف، هشتاد ضربه شلاق است.

ماده ۲۵۱- قذف در صورتی موجب حد می شود که قذف شونده در هنگام قذف، بالغ، عاقل، مسلمان، معین و غیرمتظاهر به زنا یا لواط باشد.

تبصره ۱- هرگاه قذف شونده، نابالغ، مجنون، غیرمسلمان یا غیرمعین باشد قذف کننده به سی و یک تا هفتاد و چهار ضربه شلاق تعزیری درجه شش محکوم می شود لکن قذف متظاهر به زنا یا لواط، مجازات ندارد.

تبصره ۲- قذف کسی که متظاهر به زنا یا لواط است نسبت به آنچه متظاهر به آن نیست موجب حد است مثل نسبت دادن لواط به کسی که متظاهر به زنا است.

ماده ۲۵۲- کسی که به قصد نسبت دادن زنا یا لواط به دیگری، الفاظی غیر از زنا یا لواط به کار برد که صریح در انتساب زنا یا لواط به افرادی از قبیل همسر، پدر، مادر، خواهر یا برادر مخاطب باشد، نسبت به کسی که زنا یا لواط را به او نسبت داده است، محکوم به حد قذف و دربارہ مخاطب اگر به علت این انتساب اذیت شده باشد، به مجازات توهین محکوم می گردد.

ماده ۲۵۳- هرگاه کسی زنا یا لواطی که موجب حد نیست مانند زنا یا لواط در حال اکراه یا عدم بلوغ را به دیگری نسبت دهد به سی و یک تا هفتاد و چهار ضربه شلاق تعزیری درجه شش محکوم می شود.

ماده ۲۵۴- نسبت دادن زنا یا لواط به کسی که به خاطر همان زنا یا لواط محکوم به حد شده است، قبل از توبه مقذوف، مجازات ندارد.

ماده ۲۵۵- حد قذف حق الناس است و تعقیب و اجرای مجازات منوط به مطالبه مقذوف است. در صورت گذشت مقذوف در هر مرحله، حسب مورد تعقیب، رسیدگی و اجرای مجازات موقوف می شود.

ماده ۲۵۶- کسی که چند نفر را به طور جداگانه قذف کند خواه همه آنها با هم، خواه جداگانه شکایت کنند، در برابر قذف هر یک، حد مستقلی بر او جاری می شود.

ماده ۲۵۷- کسی که چند نفر را به یک لفظ قذف نماید هر کدام از قذف شوندگان می تواند جداگانه شکایت نماید و در صورت صدور حکم محکومیت، اجرای آن را مطالبه کند. چنانچه قذف شوندگان یکجا شکایت نمایند بیش از یک حد جاری نمی شود.

ماده ۲۵۸- کسی که دیگری را به یک یا چند سبب، یکبار یا بیشتر قبل از اجرای حد، قذف نماید فقط به یک حد محکوم می شود، لکن اگر پس از اجرای حد، قذف را تکرار نماید حد نیز تکرار می شود و اگر بگوید آنچه گفته ام حق بود به سی و یک تا هفتاد و چهار ضربه شلاق تعزیری درجه شش محکوم می گردد.

ماده ۲۵۹- پدر یا جد پدری که فرزند یا نوه خود را قذف کند به سی و یک تا هفتاد و چهار ضربه شلاق تعزیری درجه شش محکوم می گردد.

ماده ۲۶۰- حد قذف اگر اجراء نشده و مقذوف نیز گذشت نکرده باشد به همه ورثه به غیر از همسر منتقل می گردد و هر یک از ورثه می تواند تعقیب و اجرای آن را مطالبه کند هر چند دیگران گذشت کرده باشند.

تبصره- در صورتی که قاذف، پدر یا جد پدری وارث باشد، وارث نمی تواند تعقیب متهم یا اجرای حد را مطالبه کند.

ماده ۲۶۱- در موارد زیر حد قذف در هر مرحله از مراحل تعقیب، رسیدگی و اجراء ساقط می شود:

الف- هرگاه مقذوف، قاذف را تصدیق نماید.

ب- هرگاه آنچه به مقذوف نسبت داده شده با شهادت یا علم قاضی اثبات شود.

پ- هرگاه مقذوف و در صورت فوت وی، ورثه او، گذشت کند.

ت- هرگاه مردی زنش را پس از قذف به زناى پيش از زوجيت يا زمان زوجيت لعان کند.

ث- هرگاه دو نفر يکديگر را قذف کنند، خواه قذف آنها همانند، خواه مختلف باشد.

تبصره- مجازات مرتکبان در بند(ث)، سی و یک تا هفتاد و چهار ضربه شلاق تعزیری درجه شش است.

فصل پنجم- سبّ نبی

ماده ۲۶۲- هر کس پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله وسلم و یا هر یک از انبیاء عظام الهی را دشنام دهد یا قذف کند ساب النبى است و به اعدام محکوم می شود.

تبصره- قذف هر یک از ائمه معصومین علیهم السلام و یا حضرت فاطمه زهرا سلام الله علیها یا دشنام به ایشان در حکم سب نبی است.

ماده ۲۶۳- هرگاه متهم به سب، ادعاء نماید که اظهارات وی از روی اکراه، غفلت، سهو یا در حالت مستی یا غضب یا سبق لسان یا بدون توجه به معانی کلمات و یا نقل قول از دیگری بوده است ساب النبى محسوب نمی شود.

تبصره- هرگاه سب در حالت مستی یا غضب یا به نقل از دیگری باشد و صدق اهانت کند موجب تعزیر تا هفتاد و چهار ضربه شلاق است.

فصل ششم- مصرف مسکر

ماده ۲۶۴- مصرف مسکر از قبیل خوردن، تزریق و تدخین آن کم باشد یا زیاد، جامد باشد یا مایع، مست کند یا نکند، خالص باشد یا مخلوط به گونه ای که آن را از مسکر بودن خارج نکند، موجب حد است.

تبصره- خوردن فقاع (آب جو مسکر) موجب حد است هر چند مستی نیاورد.

ماده ۲۶۵- حد مصرف مسکر، هشتاد ضربه شلاق است.

ماده ۲۶۶- غیرمسلمان تنها در صورت تظاهر به مصرف مسکر، محکوم به حد می شود.

تبصره- اگر مصرف مسکر توسط غیرمسلمان علنی نباشد لکن مرتکب در حال مستی در معابر یا اماکن عمومی ظاهر شود به مجازات مقرر برای تظاهر به عمل حرام محکوم می گردد.

فصل هفتم- سرقت

ماده ۲۶۷- سرقت عبارت از ربودن مال متعلق به غیر است.

ماده ۲۶۸- سرقت در صورتی که دارای تمام شرایط زیر باشد موجب حد است:

الف- شیء مسروق شرعاً مالیت داشته باشد.

ب- مال مسروق در حرز باشد.

پ- سارق هتک حرز کند.

ت- سارق مال را از حرز خارج کند.

ث- هتک حرز و سرقت مخفیانه باشد.

ج- سارق پدر یا جد پدری صاحب مال نباشد.

چ- ارزش مال مسروق در زمان اخراج از حرز، معادل چهار و نیم نخود طلای مسکوک باشد.

ح- مال مسروق از اموال دولتی یا عمومی، وقف عام و یا وقف بر جهات عامه نباشد.

خ- سرقت در زمان قحطی صورت نگیرد.

د- صاحب مال از سارق نزد مرجع قضائی شکایت کند.

ذ- صاحب مال قبل از اثبات سرقت سارق را نبخشد.

ر- مال مسروق قبل از اثبات سرقت تحت ید مالک قرار نگیرد.

ز- مال مسروق قبل از اثبات جرم به ملکیت سارق در نیاید.

ژ- مال مسروق از اموال سرقت شده یا مغضوب نباشد.

ماده ۲۶۹- حرز عبارت از مکان متناسبی است که مال عرفاً در آن از دستبرد محفوظ میماند.

ماده ۲۷۰- در صورتی که مکان نگهداری مال از کسی غصب شده باشد، نسبت به وی و کسانی که از طرف او حق دسترسی به آن مکان را دارند، حرز محسوب نمی شود.

ماده ۲۷۱- هتک حرز عبارت از نقض غیر مجاز حرز است که از طریق تخریب دیوار یا بالا رفتن از آن یا بازکردن یا شکستن قفل و امثال آن محقق می شود.

ماده ۲۷۲- هرگاه کسی مال را توسط مجنون، طفل غیر ممیز، حیوان یا هر وسیله بی اراده ای از حرز خارج کند مباشر محسوب می شود و در صورتی که مباشر طفل ممیز باشد رفتار آمر حسب مورد مشمول یکی از سرقت‌های تعزیری است.

ماده ۲۷۳- در صورتی که مال در حرزهای متعدد باشد، ملاک، اخراج از بیرونی ترین حرز است.

ماده ۲۷۴- ربایش مال به اندازه نصاب باید در یک سرقت انجام شود.

ماده ۲۷۵- هرگاه دو یا چند نفر به طور مشترک مالی را بر باینند باید سهم جداگانه هر کدام از آنها به حد نصاب برسد.

ماده ۲۷۶- سرقت در صورت فقدان هر یک از شرایط موجب حد، حسب مورد مشمول یکی از سرقت‌های تعزیری است.

ماده ۲۷۷- هرگاه شریک یا صاحب حق، بیش از سهم خود، سرقت نماید و مازاد بر سهم او به حد نصاب برسد، مستوجب حد است.

ماده ۲۷۸- حد سرقت به شرح زیر است:

الف- در مرتبه اول، قطع چهار انگشت دست راست سارق از انتهای آن است، به طوری که انگشت شست و کف دست باقی بماند.

ب- در مرتبه دوم، قطع پای چپ سارق از پایین برآمدگی است، به نحوی که نصف قدم و مقداری از محل مسح باقی بماند.

پ- در مرتبه سوم، حبس ابد است.

ت- در مرتبه چهارم، اعدام است هر چند سرقت در زندان باشد.

تبصره ۱- هرگاه سارق، فاقد عضو متعلق قطع باشد، حسب مورد مشمول یکی از سرقت‌های تعزیری می شود.

تبصره ۲- در مورد بند(پ) این ماده و سایر حبسهایی که مشمول عنوان تعزیر نیست هرگاه مرتکب حین اجرای مجازات توبه نماید و مقام رهبری آزادی او را مصلحت بداند با عفو ایشان از حبس آزاد می شود. همچنین مقام رهبری می تواند مجازات او را به مجازات تعزیری دیگری تبدیل نماید.

فصل هشتم- محاربه

ماده ۲۷۹- محاربه عبارت از کشیدن سلاح به قصد جان، مال یا ناموس مردم یا ارباب آنها است، به نحوی که موجب ناامنی در محیط گردد. هرگاه کسی با انگیزه شخصی به سوی یک یا چند شخص خاص سلاح بکشد و عمل او جنبه عمومی نداشته باشد و نیز کسی که به روی مردم سلاح بکشد، ولی در اثر ناتوانی موجب سلب امنیت نشود، محارب محسوب نمی شود.

ماده ۲۸۰- فرد یا گروهی که برای دفاع و مقابله با محاربان، دست به اسلحه ببرد محارب نیست.

ماده ۲۸۱- راهزنان، سارقان و قاچاقچیان که دست به سلاح ببرند و موجب سلب امنیت مردم و راه ها شوند محاربند.

ماده ۲۸۲- حد محاربه یکی از چهار مجازات زیر است:

الف- اعدام

ب- صلب

پ- قطع دست راست و پای چپ

ت- نفی بلد

ماده ۲۸۳- انتخاب هر یک از امور چهارگانه مذکور در ماده (۲۸۲) به اختیار قاضی است.

ماده ۲۸۴- مدت نفی بلد در هر حال کمتر از یک سال نیست، اگر چه محارب بعد از دستگیری توبه نماید و در صورتی که توبه نکند همچنان در تبعید باقی میماند.

ماده ۲۸۵- در نفی بلد، محارب باید تحت مراقبت قرار گیرد و با دیگران معاشرت، مرادوده و رفت و آمد نداشته باشد.

فصل نهم- بغی و افساد فی الارض

ماده ۲۸۶- هر کس به طور گسترده، مرتکب جنایت علیه تمامیت جسمانی افراد، جرائم علیه امنیت داخلی یا خارجی کشور، نشر اکاذیب، اختلال در نظام اقتصادی کشور، احراق و تخریب، پخش مواد سمی و میکروبی و خطرناک یا دایر کردن مراکز فساد و فحشا یا معاونت در آنها گردد به گونه ای که موجب اختلال شدید در نظم عمومی کشور، ناامنی یا ورود خسارت عمده به تمامیت جسمانی افراد یا اموال عمومی و خصوصی، یا سبب اشاعه فساد یا فحشا در حد وسیع گردد مفسد فی الارض محسوب و به اعدام محکوم می گردد.

تبصره- هرگاه دادگاه از مجموع ادله و شواهد قصد اخلال گسترده در نظم عمومی، ایجاد ناامنی، ایراد خسارت عمده و یا اشاعه فساد یا فحشا در حد وسیع و یا علم به مؤثر بودن اقدامات انجام شده را احراز نکند و جرم ارتكابی مشمول مجازات قانونی دیگری نباشد، با توجه به میزان نتایج زیانبار جرم، مرتکب به حبس تعزیری درجه پنج یا شش محکوم می شود.

ماده ۲۸۷- گروهی که در برابر اساس نظام جمهوری اسلامی ایران، قیام مسلحانه کند باغی محسوب می شود و در صورت استفاده از سلاح، اعضای آن به مجازات اعدام محکوم می گردند.

ماده ۲۸۸- هرگاه اعضای گروه باغی، قبل از درگیری و استفاده از سلاح، دستگیر شوند، چنانچه سازمان و مرکزیت آن وجود داشته باشد به حبس تعزیری درجه سه و در صورتی که سازمان و مرکزیت آن از بین رفته باشد به حبس تعزیری درجه پنج محکوم می شوند.

کتاب شناسی

ابن العبري، ابوالفرج جمال الدين، تاريخ مختصر الدول، ترجمه عبدالمحمد آيتي، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگي، ۱۳۷۷ش.

_____، تاريخ الزمان، تعريب الاب اسحاق ارملة، دار المشرق، بيروت، ۱۹۹۱م.
ابن العماد، شهاب الدين عبدالحی بن احمد حنبلي دمشقي، شذرات الذهب في أخبار منذهب، ۷ جلد، دار ابن الكثير، بيروت، ۱۴۱۲ق.

ابن الوردی، زيد الدين عمر بن مظفر، تاريخ ابن الوردی، ۲ جلد، چاپ دوم، نجف، مطبعة الحيدرية، ۱۳۸۹ ق

ابن بابويه، الامالی، قم ۱۴۱۷ق.

_____، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، نجف ۱۹۷۲، چاپ
افست قم ۱۳۶۴ش.

_____، کتاب من لا يحضره الفقيه، چاپ عليا كبر غفاري، قم ۱۴۰۴ق.
_____، المقنع، قم ۱۴۱۵ق.

_____، الهداية في الاصول و الفروع، قم ۱۴۱۸ق.

سعدالدين ابوالقاسم عبدالعزيز بن تحرير بن عبدالعزيز ابن براج طرابلسي، المهذب، ترجمه جعفر سبحانی تيريزي، انتشارات اسلامي، قم. ۱۴۰۶ق.

ابن بطوطه، سفرنامه ابن بطوطه، ۲ جلد، ترجمه محمد علي موحد، چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.

_____، ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، چاپ محمد عبدالمنعم عريان، بيروت ۱۴۰۷ق.

ابن تغری بردی، جمال الدین ابو المحاسن یوسف بن تغری اتابکی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، ۹ جلد، مصر، وزارة الثقافة و الارشاد القومي، ۱۳۸۳ق.
ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بيروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲.

_____، مطیعه دائره المعارف العثمانیه، حیدر آباد، ۱۳۵۷ش.
ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین احمد بن علی، الدرر الکامنه فی اعیان المائنه الثامنه، ۴ جلد، بيروت، دارالجيل، ۱۴۱۴ق.

_____، ابن حجر عسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، چاپ عبدالعزیز بن عبدالله بن باز، بيروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷.

ابن حنبل، مسند احمد بن حنبل، استانبول ۱۴۰۲/۱۹۸۲.
عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون أبو زید، مقدمه، محقق عبد الله محمد الدرويش، دار اليعرب، مؤسسه الرساله، ۱۳۷۷ میلادی ترجمه پروین گنابادی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹.

_____، تاریخ ابن خلدون، ۸ جلد، چاپ دوم، دارالفکر، بيروت، ۱۴۰۸ق.
محمد ابن سعد، طبقات الكبير، کاتب واقدي، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، فرهنگ و اندیشه، تهران، ۱۳۷۴ش.

ابن شاکر، محمد بن شاکر کتبی، فوات الوفيات، ۵ جلد و فهارس، تحقیق احسان عباس، دار صادر، بيروت، ۱۹۷۳م.

ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا، تاریخ فخری، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، چاپ دوّم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ش.

ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، چاپ علیشیری، بيروت، ۱۴۲۱ق.

ابن عطار، کتاب ادب الخطیب، چاپ محمد سلیمانی، بيروت ۱۹۹۶م.

- ابن عنبه، احمد بن علی داودی حسنی، عمده الطالب فی انساب آل ابی طالب، مکتبه المرتضویه، نجف، ۱۳۳۷ش.
- ابن فوطی، کمال الدین عبدالرزاق بن احمد فوطی شیبانی، کتاب الحوادث (حوادث الجامعه)، تحقیق بشار عواد معروف و عماد عبدالسلام رؤوف، چاپ اول، دارالغرب الاسلامی، بیروت، ۱۹۹۷م.
- ابن قدامه، المغنی، چاپ افست بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳.
- ابن کثیر، البداية و النهایه، چاپ احمد ابوالمحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، استانبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱.
- ابن نجیم، البحر الرائق شرح کنزالدقائق، بیروت ۱۹۹۷/۱۴۱۸.
- محمد ابن اسحاق الندیم، کتاب الفهرست، تحقیق رضا تجدد، بی تا، تهران، ۱۳۵۲ش.
- ابو محمد عبدالملک بن هشام بن ایوب حمیری، سیره ابن هشام (السیره النبویه)، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۵ش.
- ابوالفداء عماد الدین ابی الفداء اسماعیل بن علی، تاریخ ابی الفداء (المختصر فی اخبار البشر)، ۲ جلد، تعلیق محمود دیوب، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۷ق.
- قاضی ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم، یحیی بن آدم القرشی، کتاب الخراج، بیروت. اشپولر، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میر آفتاب، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش.
- لئو اشترواس، فلسفه ی سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳ش.
- اشمیتکه، زاینه، اندیشه های کلامی علامه حلی، ترجمه احمد نمایی، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۳۷۸ش.
- ایرج افشار، کتاب احمد بن حسین بن علی، تاریخ جدید یزد، چاپ دوم، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۵ش.
- محمد تقی آملی، المکاسب و البیع، تهران، ۱۳۷۲ق.

- الامين، سيد محسن، اعيان الشيعة، ۱۱ جلد، تحقيق حسن الامين، چاپ پنجم، دار التعاريف للمطبوعات، بی تا، بيروت.
- محمد رضا انصاری، تصحيح العده في أصول الفقه، ستاره، قم، ۱۳۷۶ش.
- مرتضى بن محمد امين انصاری، كتاب الخمس، كنگره جهانی بزرگداشت دوستمين سالگرد شيخ انصاری، ۱۳۷۳ چاپ سنگی، تبریز، ۱۳۷۵ق.
- سيد مهدي بحر العلوم، فوائد الرجاليه، مكتب الصادق، تهران، ۱۳۶۳ش.
- يوسف بن احمد بحراني، لؤلؤة البحرين، چاپ محمدصادق بحر العلوم، بی تا قم.
- محمد بن اسماعيل بخاری، صحيح بخاری، دار احیاء، التراث العربي، بی تا، بيروت.
- مالك بن انس، الموطأ، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱.
- عمر بن فهد، اتحاف الوری باخبار ام القرى، تحقيق محمد شلتوت، مكتبة الخانجي، بی تا قاهره.
- بناکتی، فخرالدين داود بن تاج الدين محمد، تاريخ بناکتی (روضه اولی الالباب فی معرفه التواريخ و الانساب)، به کوشش جعفر شعار، انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۴۸ش.
- خمس، چالش ها و راهکارها، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ش.
- بویل، جی. آ. تاريخ ايران کمبریج (از آمدن سلجوقيان تا فروپاشی دولت ایلخانان)، ۵ جلد، ترجمه حسن انوشه، چاپ اول، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۶ش.
- بیانی، شیرین، دین و دولت در ایران عهد مغول، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۰ش.
- ادمون بئسورث، کیلفورد، سلسله های اسلامی، ترجمه فریدون بدره ای، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱ش.
- ترابی طباطبایی، سید جمال، رسم الخط ایغوری، نشریه شماره ۶ موزه آذربایجان، ۱۳۵۱ش.

تهرانی، آغا بزرگ، الذریعۃ الی تصانیف الشیعه، چاپ سوم، دار الاضواء، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

_____، طبقات اعلام الشیعه (انوار الساطعة)، ۶ جلد، تحقیق علی نقی منزوی، چاپ دوم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا، قم.

توضیح المسائل مراجع، مطابق با فتاوی دوازده نفر از مراجع معظّم تقلید، گردآوری محمدحسن بن ی هاشمی خمینی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۸ ش.
کاظم جابری، صلاة الجمعة، تاریخاً و فقهیاً، قم، ۱۳۷۶ ش.
جعفری، جعفر بن محمد بن حسن، تاریخ یزد، به کوشش ایرج افشار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۳۸ ش.

رسول جعفریان، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، انتشارات انصاریان، قم، ۱۳۷۶ ش.
_____، تاریخ ایران اسلامی، از طلوع طاهریان تا غروب خوارزمشاهیان، مؤسسه ی فرهنگی دانش و اندیشه ی معاصر، تهران، ۱۳۷۸ ش.

_____، دین و سیاست در دوره صفوی، انتشارات انصاریان، قم.

_____، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، قم، ۱۳۷۹ ش.

_____، نماز جمعه، زمینه های تاریخی و آگاهیهای کتابشناسی، تهران ۱۳۷۲ ش.

_____، مقالات تاریخی، ۵ جلد، چاپ اول، نشر الهادی، قم، ۱۳۷۶ ش.

_____، سلطان محمد خدابنده «الجایتو» و تشیع امامی در ایران، کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، قم، ۱۳۸۰ ش.

حافظ ابرو، زبده التواریخ، ۲ جلد، تصحیح سید کمال حاج سید جوادی، چاپ اول، نشر نی، تهران، ۱۳۷۲ ش.

مرتضی حائری، صلوه الجمعة، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۹ ق.

مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، دار الحدیث، قاهره، ۱۹۹۱ م.

الحر العاملی محمد بن الحسن، وسائل الشیعه، مکتبه الاسلامیه، تهران.

_____، وسائل الشیعه، دار آل البیت، قم، ۱۴۱۴ ق.

- محمد بن حسن حر عاملي، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، موسسه تحقيقات و نشر معارف اهل البيت، قم، ١٤١٦ق.
- سيد احمد حسيني، الذخير، موسسه نشر اسلامي، قم، ١٤١١ق.
- سيد محمد تقى حكيم، الأصول العامه للفقه المقارن، ارانلدلس، بيروت، ١٩٦٣.
- على بن ابراهيم حلبى، السيرة الحلبية، بيروت، بى تا، ١٣٢٠ق.
- _____، الكافي فى الفقه، مكتب على، اصفهان، ١٤٠٣ق.
- ابن ادريس حلّى، كتاب السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه، قم، ١٤١٧ق.
- ابن فهد حلّى، المهذب البارع فى شرح المختصر النافع، چاپ مجتبى عراقى، قم ١٤٠٧-١٤١٣.
- جعفر بن حسن محقق حلّى، شرائع الاسلام فى مسائل الحلال و الحرام، چاپ صادق شيرازى، تهران، ١٤٠٩ق.
- _____، المعبر فى شرح المختصر، ج ٢، قم ١٣٦٤ ش.
- منصور بن يونس بهوتى حنبلى، كشاف القناع عن متن الاقناع، چاپ محمدحسن شافعى، بيروت، ١٩٩٧/١٤١٨.
- احمد بن على خطيب بغدادى، تأريخ بغداد، مدينه، مصر، المكتبه العربيه، ١٣٤١ق.
- محمد بن احمد خطيب شربينى، مغنى المحتاج، دارالفكر، بى تا.
- روح الله خمينى، تحرير الوسيله، بيروت ١٩٨٧/١٤٠٧.
- مصطفى خمينى، تحريات فى الاصول، تهران، ١٣٧٢ش.
- خواند مير، غياث الدين بن همام الدين حسيني، تاريخ حبيب السير، ٤ جلد، زير نظر محمد دبير سياقى، چاپ سوم، كتاب فروشى خيام، تهران، ١٣٦٢ش.
- احمد خوانسارى، جامع المدارك فى شرح المختصر النافع، علق عليه على اكبر غفارى، ج ١، تهران ١٣٥٥ ش.
- سيد ابوالقاسم خويى، مستند العروة الوثقى، قم، ١٣٦٤ش.

_____، منهاج الصالحين، قم ۱۴۱۰ق.

محمد تقی دانش پژوه، فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۴، تهران ۱۳۴۰ ش.

محمد بن احمد دسوقی، حاشیة الدسوقی علی الشرح الكبير، دار احیاء الکتب العربیة، بی تا، بیروت.

علی اکبر دهخدا، لغت نامه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.

دیاربکری، شیخ حسین بن محمد، تاریخ الخمیس فی احوال انفس نفیس، دارصادر، بی تا، بیروت.

حمزه بن عبدالعزیز سلّار دیلمی، المراسم العلویة فی الاحکام النبویة، چاپ محسن حسینی امینی، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ۵۲ جلد، تحقیق عمر عبدالاسلام تدمری، چاپ دوم، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۹ق. رشیدو، پی. نن، سقوط بغداد، ترجمه اسدالله آزاد، آستان قدس، مشهد، ۱۳۶۸.

عزالدین رضانژاد، صلاة الجمعة، دراسة فقهیة و تاریخیة، قم ۱۴۱۵ق.

وهبه مصطفی زحیلی، الفقه الاسلامی وادلته، دمشق، ۱۴۰۴/۱۹۸۴.

احمد بن محمد زراری، تاریخ آل زرارہ، بی تا، اصفهان.

سُبکی، تاج الدین ابو نصر عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیة الكبرى، ۱۰ جلد، تحقیق عبد الفتاح محمد الحلو و محمود محمد الضاحی، دار احیاء الکتب العربیة، بی تا، بیروت.

_____، تاریخ الخلفاء، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، چاپ اول، انتشارات شریف رضی، قم، ۱۴۱۱ق.

سید جعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، کومش، تهران، ۱۳۷۳ش.

محمد بن احمد شمس الائمة سرخسی، کتاب الميسوط، قاهره، چاپ افست استانبول ۱۴۰۳/۱۹۸۳.

- علاء الدوله سمنانی بیابانکی، احمد بن محمد، العروة لاهل الخلوۃ و الجلوۃ، تصحیح مایل هروی، چاپ اول، نشر مولی، تهران، ۱۳۶۲ش.
- سیر اعلام النبلاء، ۲۳ جلد، تحقیق شعیب الارناؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، چاپ نهم، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۱۳ق.
- محمد بن ادريس شافعی، الام، چاپ محمد زهری نجاری، بی تا، بیروت.
- شبانکاره ای، محمد بن علی بن محمد، مجمع الانساب، تصحیح میرهاشم محدث، چاپ دوم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۶ش.
- عثمان بن محمد شطا دمیاطی، اعانة الطالبین علی حل الفاظ فتح المعین، داراحیاء التراث العربی، بی تا، بیروت.
- ابن شهر آشوب، معالم العلماء، مطبعة الحیدریه، نجف، ۱۳۸۰ق.
- محمد ابن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، لایبزیک، ۱۹۲۳م.
- _____، تحقیق احمد فهمی محمد، قاهره، ۱۹۴۸م.
- _____، ترجمه افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، تهران، ۱۳۲۱ش.
- اثر مشترک شمس الدین محمد بن مکی شهید اول فقیه و زین الدین بن علی شهید ثانی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة معروف به شرح لمعه، انتشارات دارالعالم الاسلامی، بیروت.
- _____، بیان، چاپ محمد حسون، قم ۱۴۱۲ق.
- _____، الدروس الشرعیة فی فقه الامامیة، قم، ۱۴۱۴ق.
- _____، ذکرى الشیعة فی احکام الشریعة، قم.
- _____، غایة المراد فی شرح نکت الارشاد، قم، ۱۴۲۱ق.
- زین الدین بن علی شهید ثانی، رسائل الشهد الثانی، قم ۱۳۷۹-۱۳۸۰ش.
- _____، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، محمد کلانتر، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳.
- جعفر شهیدی، ترجمه نهج البلاغه، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶ش.

محمد شوكانى، نيل الاوطار، شرح منتقى الاخبار من احاديث سيد الاخبار، مصر، شركة مكتبه و مطبعة مصطفى البابى الحلبي، بي تا ، چاپ افست بيروت.

_____، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، تحقيق حسين بن عبدالله العمرى، دار الفكر، دمشق، ۱۹۹۸ م.

احمد شيبانى، المسند، دار الفكر، بيروت، ۱۴۱۴ق.

عزالدين ابوالحسن على ابن ابى الكرم الشيبانى، ابن اثير، الكامل فى تاريخ، دارالفكر، بيروت، ۱۳۹۸ق.

ابوبكر احمد بن عمر بن مَهِير الشَّيبَانِي الخَصَّاف، الخراج، الكتاب الوافى بالوفيات، الصفدى.

الشيبي، كامل مصطفى، تشيع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجرى، ترجمه عليرضا ذكاوتى قراگزلو، چاپ دوم، امير كبير، تهران، ۱۳۷۴ش.

شيخ صدوق، محمد بن على بن بابويه، من لا يحضره الفقيه، تصحيح على اكبر غفارى، چاپ دوم، منشورات جامعه المدرسين، قم، ۱۳۶۳ش.

محمد بن حسن شيخ طوسى، تهذيب الاحكام، چاپ حسن موسوى خراسان، بيروت، ۱۴۰۱ق.

_____، الفهرست، چاپ محمد صادق آل بخرالعلوم، نجف ۱۳۸۰ش.

_____، كتاب الخلاف، قم ۱۴۰۷-۱۴۱۷ق.

_____، المبسوط فى فقه الامامية، ج ۱، چاپ محمد تقى كشفى، تهران ۱۳۸۷ش.

_____، النهاية فى مجرد الفقه و الفتاوى، بيروت ۱۴۰۰ق.

ابى جعفر محمد بن يعقوب ابن اسحاق كلينى الرازى، اصول كافى، ترجمه و شرح بقلم جواد مصطفوى، ولى عصر، تهران، ۱۳۷۵ش.

مُحَمَّدُ بن مُحَمَّدِ بن نَعْمَانَ شيخ مُفِيد، المقنعه، الفرائض الشرعيه و احكام النسا، جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۴۱۰ق.

_____، الارشاد، موسسه الاعلمى مطبوعات، بيروت، ۱۳۹۹ق.

- _____، الرساله الاولى فى الغيبه، كنگره جهانى هزاره ى شيخ مفيد، ۱۴۱۳ق.
- _____، الإفصاح - الامالى - التكره باصول الفقه - المسائل العشر - المسائل العكبريه - أوائل المقالات، كنگره جهانى هزاره ى شيخ مفيد، ۱۴۱۳ق.
- عبدالله بن فضل الله شيرازى، وصاف الخصره، تحرير تاريخ وصاف، به قلم عبدالمحمد آيتى، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، تهران، ۱۳۷۲ش.
- ابوالحسن صادق و غزالى عيديت، عقايد اقتصادى انديشمندان مسلمان، ترجمه دكتور احمد شيبانى، دانشگاه امام صادق، تهران، ۱۳۸۵ش.
- سيد محمد باقر صدر، اقتصادنا، جلد اول ترجمه محمد كاظم موسوى، انتشارات اسلامى، قم، ۱۴۰۸ق.
- الصفدى، صلاح الدين خليل بن ايبك، الوافى بالوفيات، [بى جا، دار النشر فرائز شنائز، ۱۴۱۱ق.
- على صفرى آق قلعه، نسخه شناخت، پژوهشنامه نسخه شناسى نسخ خطى فارسى، مركز پژوهشى ميراث مكتوب، تهران، ۱۳۸۹ش.
- _____، نسخه شناخت، بررسى كتابشناسانه آثار استيفاء در دوره اسلامى، مركز نشر ميراث مكتوب.
- ارغنون سبزويش، مرجعيت، تهران، ۱۳۷۴ش.
- محمدعلى طباطبايى، رياض المسائل فى بيان الاحكام بالدلائل، بيروت، ۱۴۱۴ق.
- سليمان بن احمد طبرانى، المعجم الكبير، چاپ حمدى عبدالمجيد سلفى، چاپ افست، بيروت ۱۴۰۴ق.
- ابوعلى فضل بن حسن طبرسى، مجمع البيان، تاريخ نگارش ۵۳۶ هجرى، زبان فارسى مجمع البيان فى تفسير القرآن، ناشر فراهانى، تهران، ۱۳۹۰ش.
- محمد بن جرير طبرى، تاريخ طبرى يا تاريخ الرسل و الملوك دوره كامل شانزده جلدى چاپ انتشارات بنياد فرهنگ، تاريخ الامم و الملوك تاريخ طبرى ترجمه ابوالقاسم پاينده.

عباد الله طهرانى و على احمد ناصح، تصحيح، كتاب الغيبة، قم، ١٤١١ق.
آقابزرگ طهرانى، الذريعة الى تصانيف الشيعة، چاپ علينقى منزوى و احمد منزوى،
بيروت ١٤٠٣ق.

_____، ابن آدم، كتاب الخراج، چاپ احمد محمد شاكر، قاهره ١٣٤٧ش.

_____، طبقات اعلام الشيعة، نباء البشر فيالقرن الرابع عشر، مشهد ١٤٠٤ق.
محمدجواد عاملى، مفتاح الكرامة فى شرح قواعد العلامة، چاپ افسست، مؤسسه
آل البيت، بى تا، قم.

سيد جعفر مرتضى عاملى، سيرة النبى، ٣٥ جلد، دارالحديث، قم، ١٤٢٦ق.
محمد اشرف بن امير عظيم آبادى، عون المعبود، چاپ عبدالرحمان محمد عثمانى،
بيروت ١٤٢١ق.

جمال الدين ابو منصور حسن بن يوسف حلى، تذكرة الفقهاء الحديثه، مؤسسه آل
البيت، بى تا، قم، ١٤٠٠ق.

_____، كتاب منتهى المطلب، چاپ سنگى تبريز، ١٣٣٣ش.

_____، مختلف الشيعة فى احكام الشريعة، قم، ١٤٢٠ق.

_____، شرح باب حادى عشر، چاپ سنگى، تهران، ١٣٧٠ق.

على بن حسين (ع)، امام چهارم، الصحيفة السجادية، چاپ محمدجواد حسينى جلالى،
قم ١٣٨٠ش.

عباسعلى عميد زنجانى، فقه سياسى، مؤسسه انتشارات امير كبير، تهران، ١٣٦٦ش.

ابونصر محمد بن مسعود عياشى، كتاب الجزية و الخراج.

على غروى تبريزى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، تقريرات درس آية الله خوئى، ج
١، قم ١٩٩٨/١٤١٨.

ابو حامد محمدغزالى، كتاب احياى علوم دينى، چاپ بيروت.

_____، كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد، قاهره، ١٩٦٤م.

الغساني الملك الاشرف، العسجد المسبوك و الجواهر المحكوك في طبقات الخلفاء و الملوک، تحقيق شاکر محمود بد المنعم، تصحيح علی الخاقاني، دار التراث الاسلامي، بيروت، ١٣٩٥ق.

فاضل آبي حسن، كشف الرموز في شرح مختصر النافع، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزة علميه قم.

محمد بن حسن فاضل هندی، كشف اللثام، چاپ سنگي تهران، ١٢٧٤ش.

منوچهر فرهنگ، فرهنگ بزرگ علوم اقتصادي، البرز، تهران، ١٣٧١ش.

محمد بك فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، چاپ احسان حقي، بيروت، ١٩٨٨/١٤٠٨.

محمد بن شاه مرتضى فيض كاشاني، الشهاب الثاقب في وجوب صلاة الجمعة العيني، قم، ١٤٠١ق.

_____، كتاب الوافي، چاپ ضياء الدين علامه اصفهاني، اصفهان، ١٣٧٤ش.

القاشاني، ابوالقاسم عبدالله بن محمد، تاريخ الجايوتو، به اهتمام مهين همبلي، بنگاه

ترجمه و نشر كتاب، تهران، ١٣٤٨ش.

ابوالحسن ابن احمد قاضي عبدالجبار، المغني في ابواب التوحيد و العدل، قاهره.

نعمان بن محمد قاضي نعمان، دعائم الاسلام و ذكر الحلال و الحرام، چاپ عارف تامر،

بيروت ١٩٩٥/١٤١٦.

جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي أبو الفرج، كتاب الخراج، الطبعة، دار الرشيد للنشر،

بغداد، ١٩٨١م.

عبدالكريم بن محمد رافعي قزويني، فتح العزيز شرح الوجيز، دارالفكر، بي تا، بيروت.

عبدالنبي بن محمد تقى قزويني، تتميم امل الآمل، چاپ احمد حسيني، قم ١٤٠٧ق.

ابراهيم بن سليمان قطيفي بحراني، السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج، مؤسسة النشر

الاسلامي، قم، ١٤١٣ق.

قلفشندی، احمد بن عبدالله، مآثر الاناقة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار احمد

فراج، عالم الكتب، بيروت.

- احمد بن علی قلقشندی، صبح الاعشی فی صناعة الانشاء، قاهره، ۱۹۲۰م.
- _____، مآثر الانافه فی معالم الخلافة، چاپ عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۶۴م.
- عباس قمی، کتاب الکنی و الالقاب، صیدا، چاپ افست، بی تا، قم، ۱۳۵۸ش.
- احمد قمی، خلاصه التواریخ، تصحیح دکتر احسان اشراقی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ش.
- کرکوش الحلّی، یوسف، تاریخ الحله، ۲ جلد، چاپ اول، منشورات شریف رضی قم، ۱۴۱۳ق.
- ابوبکر بن مسعود کاسانی، کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، کویت ۱۴۰۹/۱۹۸۹.
- جعفر بن خضر کاشف الغطاء، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۳۸۰ش.
- محمد کاظم یزدی، عروة الوثقی، مؤسسه علمی، بیروت، ۱۴۰۹م.
- عمر رضا کحاله، معجم المؤلفین، دمشق، ۱۹۶۱م.
- علی بن حسین محقق کرکی، رسائل المحقق الکرکی، چاپ محمد حسون، رساله ۳، رساله صلاة الجمعة، قم، ۱۴۱۲ق.
- کریم کشاورز، ترجمه کتاب اسلام در ایران، پطروشفسکی، تهران، ۱۳۵۰ش.
- احمد رضا کشوری، فرزندگان خوانسار، قم ۱۳۷۸ش.
- تاریخ فقه و فقها، سمت، تهران، ۱۳۷۵ش.
- محمود لطیفی، «عبادت برتر و اسرار آن»، حکومت اسلامی، ۱۳۸۳ش.
- آن لمنتون، دولت و حکومت در دوره ی میانه ی اسلام، ترجمه علی مرشدی زاده، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، تهران، ۱۳۷۹ش.
- حسن بن زیاد اللؤلؤی، کتاب الخراج، تاریخ نگارش های عربی، جلد ۱.
- مارکوپولو، سفرنامه، با مقدمه جان ماسفیلد، ترجمه حبیب الله صحیحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۰ش.

ابوالحسن على بن محمد بن حبيب بصرى البغدادي الماوردي، الاحكام السلطانية و الولايات الدينية، تليغات اسلامي، قم - دارالكتب العلميه، بيروت، ١٩٨٩م.
محمد بن عبدالرحمان مبارك فوري، تحفه الاحوذى بشرح جامع الترمذى، بيروت ١٩٩٠/١٤١٠.

احمد مبلغى، «عناصر تأثير گذار در وجوب تعيينى نماز جمعه در روش اخباريان، حكومت اسلامى، ١٣٨٣ش.

آدم متز، تمدن اسلامى در قرن چهارم هجرى، ترجمه عليرضا ذكاوتى قراگزلو، انتشارات امير كبير، تهران، ١٣٦٢ش.

على بن حسام الدين متقى، كنز العمال فى سنن الاقوال و الافعال، چاپ بكرى حيانى و صفوه سقا، بيروت ١٩٨٩/١٤٠٩.

محمد باقر مجلسى، بحار الانوار، «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام»، ١١٠ جلد، اصفهان، ١١٠٣ق. - مؤسسه الوفاء، بيروت، ١٤٠٣م.

محمد تقى بن مقصود على مجلسى، لوامع صاحبقرانى، المشتهر بشرح الفقيه، ج ٤، قم، ١٣٧٤ش.

ابوالقاسم جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد حلى، شرائع الاسلام، مؤسسه الوفاء، بيروت، ١٩٨٣م.

_____، المختصر النافع فى فقه الإمامية، مطبوعات دينى، قم، ١٤١٨ق.

محمد باقر محمودى، نهج السعادة فى مستدرک نهج البلاغه، ج ١، بی تا، بيروت، ١٩٧٧م.
مدرس تبريزى، ميرزا محمد على، ريحانة الادب فى تراجم المعروفين بالكنية و اللقب، ٨ جلد، چاپ سوم، کتابفروشى خيام، تهران، ١٣٦٩ش.

محمد مدرسى زنجانى، مجمع التواريخ السلطانية، چاپ اول، اطلاعات، تهران، ١٣٦٤ش.

مرتضوى، منوچهر، مسائل عصر ايلخانان، چاپ دوم، آگاه، تبريز، ١٣٧٠ش.

الشريف المرتضى، على بن حسين علم الهدى، رسائل الشريف المرتضى، چاپ مهدى رجائى، قم، ۱۴۰۵ق.

مسائل الناصريّات، تهران ۱۴۱۷/۱۹۹۷.

مستوفى، حمدالله، تاريخ گزيده، به اهتمام عبدالحسين نوايى، چاپ سوم، اميركبير، تهران، ۱۳۶۴ش.

مسعودى، مروج الذهب، بيروت.

محمد جواد مغنيه، الفقه على المذاهب الخمسه، دارالتبار الجديد، بيروت، ۱۴۲۱.

_____، دول الشيعة فى تاريخ، نجف، ۱۹۶۵م.

احمد بن محمد مقدس اردبيلى، مجمع الفائدة و البرهان فى شرح ارشاد الاذهان، چاپ

مجتبى عراقى، على پناه اشهاردى، و حسين يزدى اصفهانى، ج ۲، قم ۱۳۶۲ش.

المقريزى، احمد بن على، السلوك لمعرفة دول الملوك، ۱۲ جلد، تصحيح محمد

مصطفى زياده، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، مصر، ۱۳۷۶ق.

حسينعلى منتظرى، اندر باب اجتهاد، در باره كار آمدى فقه اسلامى در دنياى امروز،

انتشارات طرحى نو، ۱۳۸۲ش.

_____، البدر الزاهر فى صلاة الجمعة و المسافرين، تقريرات درس آية الله

بروجردى، قم ۱۳۶۲ش.

صلاح الدين المنجد، العبر فى اخبار من غير، چاپ دوم، مطبعة حكومة الكويت،

الكويت، ۱۹۴۸م.

سيدمحمدعلى موسوى عاملى، مدارك الاحكام، مؤسسه آل البيت، قم، ۱۴۱۰ق.

جامع التواريخ، ۴ جلد، تصحيح محمد و مصطفى موسوى، چاپ اول، نشر البرز، تهران،

۱۳۷۳ش.

على احمدى ميانجى، كتاب مكاتيب الرسول، تهران، ۱۳۶۳ش.

ميراحمدى، مريم، دين و مذهب در عصر صفوى، چاپ دوم، اميركبير، تهران،

۱۳۶۹ش.

میرخواند، میر محمد بن سید برهان الدین خواوند شاه، تاریخ روضه الصفا، ۱۰ جلد، چاپخانه پیروز، تهران، ۱۳۳۸ ش.

ناصر خسرو، سفرنامه ناصر خسرو علوی، برلین، ۱۳۴۱، چاپ افست تهران.

ابوعباس احمد ابن علی ابن نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشیعه المشتهر به رجال النجاشی، چاپ موسی شبیری زنجانی، قم ۱۴۰۷ ق.

محمد حسین نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.

نخجوانی، هندو شاه بن سنجر صاحبی، تجارب السلف در تواریخ خلفاء و وزرای ایشان، تصحیح عباس اقبال، چاپ سوم، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۵۷ ش.

احمد نراقی، مستد الشیعه فی احکام الشرعیه، مؤسسه آل البیت، قم، ۲۰۰۸ م.

احمد بن علی نسائی، سنن النسائی، بشرح جلال الدین سیوطی و حاشیه نورالدین بن عبدالهادی سندی، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱.

سعید نفیسی، مسیحیت در ایران تا صدر اسلام، انتشارات اساطیر، ۱۳۹۲ ش.

ابن شبه نمیری، تاریخ المدینه المنوره، اخبار المدینه النبویه، چاپ فهیم محمد شلتوت، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰.

حسین بن محمد تقی نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، ۱۴۰۸ ق.

یحیی بن شرف نووی، روضه الطالبین و عمدۀ المفتین، چاپ عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بی تا، بیروت.

_____، المجموع، شرح المهدب، دارالفکر، بی تا، بیروت.

عز الدین عبد العزیز بن عمر بن فهد هاشمی، غایه المرام باخبار سلطنه البلد الحرام، تحقیق محمد شلتوت، چاپ اول، جامعه ام القرى، عربستان سعودی، ۱۴۰۹ ق.

رشیدالدین فضل الله بن عماد الدوله همدانی، تاریخ مبارک غازانی، به اهتمام کارل یان، مطبعه ستفن اوستین، لندن، ۱۳۵۸ ش.

صدیقه و سقمی، بضاعت فقه، فقه اسلام، صمدیه، ۱۳۸۷ ش.

الیافعی المکی، ابو محمد عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان و عبرة اليقظان فی معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ۴ جلد، چاپ دوم، دار الكتاب الاسلامی، مصر، ۱۴۱۳ق.
محمد یزدی، «وظایف روحانیت»، در نقش روحانیت در نظام اسلامی، گزارشی از دوازدهمین گردهمایی سراسری ائمه‌ی جمعه، شورای سیاست‌گذاری ائمه جمعه، تهران، ۱۳۷۵ش.

محمد مقیم بن محمدعلی یزدی، الحجۃ فی وجوب صلوة الجمعة فی زمن الغیبة، چاپ جواد مدرسی، بی تا.

INDEX

- Milliot99
MILLIOT100 ,57 ,56
Mohammad Ali202 ,17
Morgana110
Motzki200 ,16
Nariman101 ,54 ,15
Nomos11
Norman198 ,16
Ostrogot202
Oxford206 ,202 ,125 ,68 ,52
Paris16 ,15 ,13
PETERS198
Rudolph198
SACHEDNIA Abdulaziz209 ,68
SCHACHT55 ,53 ,16 ,15
Shirâzi110
TYAN199 ,16
اباقاخان ١٦٢ ,١٦٣
ابراهيم ٢٨ ,١٦٣ ,١٧٨ ,١٨٥ ,١٨٨
ابراهيم ٢٨ ,١٨٨ ,٢٨٤
إبراهيم ٢٨
ابن ابى زبير ٥٣
ابن اثير ٢٩٠
ابن ادريس ١٣٨
ابن البراج ١٣٩
ابن براج ١٥٤
Abulhassan198 ,197
Ahmad110
AMIR-MOEZZI203 ,202 ,17
Bergstrasse54 ,15
Bernard206 ,18
Beyrouth198
BONNER Michael206
BOTIVEAU207 ,206 ,18
Brill82 ,17
BRUNSCHVIG100 ,57
Calder52
CALDER199 ,198 ,16
Cambidge208
Emile199 ,16
FAGNAN198
Fata110
FYZEE Asaf202
GOLDZIHHER ,55 ,54 ,53 ,15
101
Gollegit57
Hâfiz110
Harald200 ,53 ,52 ,17 ,16
Islam198 ,110 ,68 ,16 ,15
Jacques207
Jacques Berque207
Joseph55 ,53 ,16 ,15
LANGUE Christian208
Logos12 ,11
Louis110 ,57 ,56
MASSIGNON110
MAWERDI198 ,197

ابولقاسم ١٨٦	ابن بطوطه ١٧٤
ابومنصور ١٦٤, ١٧٢	ابن تيميمه ٥٧, ١٠١
ابونصر ١٠٥, ٣٩٢	ابن تيميه ٣٠, ١١٣, ١٧٧, ١٧٨
ابي عقيل ٢٥٩, ٢٦٠	ابن جنيد ٢٥٩, ٢٦٠
أبي عبدالله ١٥٠	ابن حمزه ١٥٤
ايطالب ١٦٦, ١٧٦	ابن فهد ١٢٩, ١٣٤, ٢٨٧
اجاره ٣٤	ابن براج ١٣٠
اجتهاد ٥٧, ٦٤, ١١٥, ١٢٩, ١٨٢, ٢٠٩,	ابن خفيف ١٠٥
٢٩٦	ابو المكارم ١٣٥
اجماع ٢٥, ٦٤, ١٠٠, ١٢٩, ١٣٤, ١٤٠,	ابو يعلى ١٣٣
١٤٤, ٢٠٨, ٢٤٤	ابوالحسن ١٠٣, ١٠٧, ١٩٧, ٢٩٠, ٢٩١,
احسان ٦١, ٧٠, ٢٢٤, ٢٣٣, ٢٩٤	٢٩٣, ٢٩٥
احكام ٣, ٥, ٦, ٧, ٩, ١٠, ١٢, ١٣, ١٤,	ابوالحسن ماوردي ١٩٧
١٦, ١٨, ١٩, ٢٠, ٢١, ٢٢, ٢٣, ٢٤, ٢٦,	ابوالعباس ١٣٩
٢٧, ٢٩, ٣٠, ٣٢, ٣٣, ٣٤, ٥١, ٥٦, ٥٩,	ابوالفضل ١٠٣
٦٤, ٦٥, ٦٧, ٦٨, ٨٠, ١٠٠, ١١١, ١٢١,	ابولقاسم ١٣٩, ١٤١, ١٥٢, ١٦٦, ١٦٨,
١٢٣, ١٢٦, ١٣٦, ١٤٠, ١٤١, ١٤٢, ١٤٣,	٢٤٣, ٢٤٥, ٢٥٩, ٢٨٧, ٢٩١,
١٥٨, ١٦٠, ١٧٨, ١٨١, ١٨٢, ١٨٥, ١٩٢,	٢٩٥, ٢٩٣
١٩٥, ١٩٧, ١٩٨, ١٩٩, ٢٠٤, ٢٠٥, ٢٠٨,	ابوالمغيث ١٠٢
٢١٠, ٢١٤, ٢١٦, ٢٢٠, ٢٤٥, ٢٩٧	ابوبكر ١٠١, ١٠٣, ٢٩٠, ٢٩٤
احمد ٤٦, ٦٠, ١٠٢, ١٠٦, ١٠٩, ١١٢,	ابوجعفر ١٢٦, ١٣٣, ٢٤٢
١٢٦, ١٢٨, ١٣٤, ١٣٥, ١٣٦, ١٣٩, ١٤٤,	ابوحامد ١٠٦
١٦٣, ١٦٦, ١٧٧, ١٧٨, ١٨٩, ٢٤٤,	ابوحنيفه ١٩٨, ٢٠٨
٢٥١, ٢٥٦, ٢٥٧, ٢٥٩, ٢٦٠, ٢٨٢,	ابوسعيد ١٦٢
٢٨٣, ٢٨٤, ٢٨٥, ٢٨٧, ٢٨٨, ٢٨٩,	ابوصلاح ١٣٣
٢٩٠, ٢٩١, ٢٩٢, ٢٩٣, ٢٩٤, ٢٩٥,	ابوعبدالله ٢٤٤, ٢٤٦
٢٩٦, ٢٩٧	
احمدعاملي ١٣٤	
احمدعيسى ١٣٥	

اسلام ٥, ٩, ١٠, ١٣, ١٥, ١٦, ١٨, ٢٢,
٢٤, ٢٥, ٢٨, ٣٠, ٣٢, ٣٩, ٤١, ٤٣, ٤٤,
٤٦, ٤٧, ٥٠, ٥١, ٥٢, ٥٣, ٥٤, ٥٥,
٥٦, ٥٧, ٥٨, ٦٠, ٦١, ٧١, ٨٧, ٩٠, ٩٧,
٩٨, ٩٩, ١٠٠, ١٠١, ١٠٢, ١٢٥, ١٣٣,
١٤٣, ١٥٥, ١٥٨, ١٦٠, ١٦٢, ١٦٣, ١٦٤,
١٧٠, ١٧٨, ١٨٢, ١٨٧, ١٨٨, ١٩٢, ١٩٦,
١٩٧, ١٩٨, ١٩٩, ٢٠٠, ٢٠٢, ٢٠٣, ٢٠٦,
٢٠٧, ٢١٤, ٢٤٣, ٢٨٦, ٢٩٤, ٢٩٧
اسلحه ٤١
اسماعيل ١٨٣, ١٨٥, ١٩١, ٢٨٤, ٢٨٥
اسماعيليه ١٦١
اسنوڪ ٥٤, ٢٠١
اشعري ١٩٩, ٢٠٩
اصغر ٩٤
اصفهان ١٦٦, ١٦٧, ١٧٤, ١٧٩, ١٩٤,
١٩٥, ٢٤٨, ٢٤٩, ٢٨٧, ٢٩٥
اصفهانى ٢٦٣
افلاطون ١١, ٥٠
الجزاير ٥٩
الحداد ١٠٢, ١٠٣
الحسينى ١٦٩
السيورى ٢٤٦
الطواسين ١٠٥
الطوسى ١٣٧, ١٣٩
العاملى ١١١, ١١٢
الكار ١٨٦, ١٩٣
اللمعة الدمشقيه ١٣٣

اخبارى ٢٥٤, ٢٥٥, ٢٥٧, ٢٥٩, ٢٦٠,
٢٦١, ٢٦٢
ادريس ١٣٠, ١٣٥, ١٣٩, ١٤٠, ١٤٤,
٢١٠, ٢٤٤, ٢٥٠
ادوارد ١٠٩
اربعه ٣, ٧, ١٨, ١٩, ٢٠, ١٤٥, ١٦٠,
١٧٨, ١٨١, ١٩٢, ١٩٥
ارتداد ٥, ٦, ٣٨, ٤٣, ٩٦, ٩٨, ٩٩
ارث ١٧, ٢٢, ٢٤, ٣٤, ٦٥, ٢٠٣, ٢٠٤
اردبيل ١٦٠, ١٨٣
اردبيلي ١٥١, ١٨٩, ٢٥١, ٢٥٧, ٢٦٠,
٢٩٦
اردبيلي ١٨٧
ارسطو ٥٠
ارغون ١٦٣, ١٧٦
ارغون خان ١٦٢
ازدواج ١٧, ٢٤, ٣٤, ٤٦, ٤٧, ٨٧, ٢٠٣,
٢٣٦
استرآبادى ٢٦٠, ٢٦١
استروگو ٢٠٢
اسحاق ١١١, ١٢٦, ٢٤٢, ٢٨٢, ٢٨٤, ٢٩٠
اسدى ١٢٩
اسدى ١٣٤
اسرائيل ٤٦
اسرائيل ٢٣٢
اسكافى ٢٥٩
اسكافى ١٥٤

اناالحق ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸	الله ۹، ۲۸، ۵۳، ۶۱، ۶۲، ۶۸، ۶۹، ۷۱
اندونزی ۵۹	۷۳، ۷۴، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۵
انصاری ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۸۵	۹۷، ۹۹، ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۱
انصاریان ۱۸۸، ۲۸۶	۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۵۳، ۱۶۴
انگلستان ۵۹	۱۶۶، ۱۷۳، ۱۷۹، ۱۸۸، ۱۹۰، ۲۲۵، ۲۲۶
اوستا ۴۸، ۱۹۹	۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲
اهوره مزدا ۴۸	۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸
ایتالیا ۵۹	۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۴، ۲۹۷
ایران ۵، ۱۰، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۹	المعاذ ۱۳۴
۵۷، ۵۹، ۱۰۳، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۳۳، ۱۶۰	المقنعه ۱۳۳، ۲۹۰
۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۸۳	الملل و النحل ۲۶۰، ۲۸۹
۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۱۷، ۲۵۴، ۲۶۴	الموت ۸۹، ۱۶۱، ۲۲۶
۲۶۵، ۲۸۰، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۴، ۲۹۷	النهايه ۱۳۳
ایقاعات ۳۴	الوسائل ۱۱۱، ۱۱۲
ایگناز ۱۵، ۵۳، ۵۴	الهی ۹، ۱۰، ۱۲، ۲۱، ۲۲، ۲۶، ۲۹، ۳۴
ایلاء ۳۴	۴۷، ۶۵، ۷۲، ۷۷، ۹۲، ۹۳، ۱۲۱، ۱۸۸
ایلخانان ۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۸، ۱۷۷	۲۰۲، ۲۱۴
آدم ۱۶، ۲۸، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۳۰، ۲۸۴	امام صادق ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۵
۲۹۵، ۲۹۲	۱۴۶، ۱۴۷، ۱۸۹، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۹۱
آرنج ۹۴	امامیه ۱۹
آسیای صغیر ۱۶۱	امر به معروف ۳۳، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۹۳
آصف فیضی ۲۰۲	امیر کبیر ۱۰، ۱۶۵، ۲۹۲، ۲۹۵
آل عمران ۹۸، ۲۴۰	امیر معزی ۱۷، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵
آلبرت حورانی ۱۸۴	امیر طرمطاز ۱۷۰
آوجی ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۴	امیل تیان ۱۶، ۱۹۹، ۲۰۰
آهن ۱۰۸	امین الاسلام ۱۳۹
آئین بودا ۴۹	امین الدین ۱۷۶
	امینی ۱۹۱

بنی عباس ۲۰۴	بابویه ۱۲۰, ۲۵۵, ۲۵۹
بهاء الدین ۱۸۸	باقر ۱۲۷, ۱۲۹, ۱۳۰, ۱۳۴, ۱۴۵, ۱۴۶,
بهاء الدین ۲۴۸	۱۶۲, ۱۷۲, ۱۹۱, ۲۵۰, ۲۹۱, ۲۹۵
بهای ۲۴۸	بامحارم ۳۸
بھائی ۱۱۳, ۱۲۷, ۱۵۷, ۲۴۸	بامیان ۱۶۰
بھشتی ۱۴۳	بایجوبخشی ۱۶۹
بیت المقدس ۱۳	بایزید ۱۰۴, ۱۰۷, ۱۰۸
بیزانس ۱۹۹	بحرانی ۱۸۸
بیضای ۱۰۳	بخشایشی ۱۸۵
بیع ۳۴	براج ۲۴۳
بیھق ۱۷۷	برانشوینگ ۵۷, ۵۸
پارسها ۱۵, ۵۳, ۵۷	براون ۱۰۹
پهلوی ۱۰۳	برتولد اشپولر ۱۷۱
پیامبر ۵, ۹, ۱۶, ۱۷, ۱۸, ۲۲, ۲۶, ۲۷,	برگ استراس ۲۰۲
۲۸, ۵۴, ۵۹, ۶۰, ۶۱, ۶۲, ۷۱, ۱۰۰,	برگ اشتراسه ۱۵, ۵۴, ۲۰۱
۱۰۱, ۱۱۴, ۱۱۸, ۱۲۱, ۱۳۸, ۱۷۸, ۱۸۱,	برنارد بوتیوو ۱۸, ۲۰۶
۱۹۹, ۲۰۱, ۲۰۲, ۲۰۳, ۲۱۱	بروجردی ۲۶۳
پیغمبر ۹, ۲۹, ۱۱۴	برهان الدین ۲۶۱
تازیانه ۳۸, ۸۷, ۸۸, ۱۲۳, ۲۲۷, ۲۲۸,	بسطامی ۱۰۴
۲۳۶	بغداد ۳۰, ۵۱, ۹۰, ۱۰۳, ۱۰۴, ۱۶۵, ۱۶۸,
تیریز ۱۶۶, ۱۶۷, ۲۸۵, ۲۹۲, ۲۹۵	۱۷۰, ۱۷۲, ۱۷۴, ۲۴۲, ۲۵۴, ۲۵۵,
تیان ۲۱۰, ۲۹۴	۲۸۷, ۲۸۸, ۲۹۳
تحریر الوسیله ۱۱۴, ۱۲۶, ۱۳۱, ۱۳۲,	بقره ۶۱, ۶۴, ۷۰, ۷۵, ۸۲, ۸۳, ۹۲, ۹۸,
۲۸۷, ۲۴۲	۲۲۴
تذکره الاولیاء ۱۰۹	بغلی ۱۰۵
ترکیه ۵۹	بن زهره ۱۳۵
تستری ۲۶۰	بنی امیه ۵۶, ۱۸۹, ۲۰۴

جلال‌الدین ۱۳۳	تعر ۱۹۹, ۲۰۰
جمال ۱۳۳, ۱۶۳, ۲۴۶, ۲۸۲, ۲۸۳, ۲۹۲	تعزیر ۵, ۴۵, ۱۵۳, ۱۵۴, ۱۵۵
جمال‌الدین ۱۳۳	تقی ۱۳۳, ۲۸۴, ۲۸۷
جمال‌الدین ۱۳۹, ۱۶۴, ۱۷۲	تکلیفی ۳۲, ۳۳
جمال‌الدین ۱۳۴	تنکابنی ۲۶۳
جمهوری ۵, ۱۱, ۳۸, ۴۰, ۴۵, ۱۰۲	توبه ۲۸, ۴۴, ۹۰, ۹۱, ۹۲, ۹۵, ۹۶, ۹۸
جناتی ۲۵۸	۱۰۱, ۲۲۶, ۲۲۸, ۲۳۳, ۲۳۷, ۲۳۸, ۲۴۰
جنید ۱۵۴	تورات ۱۲, ۴۶, ۴۷, ۶۰, ۶۱, ۲۳۳
جواد ۳۰, ۵۱, ۹۰, ۱۰۳, ۱۰۷, ۲۹۰, ۲۹۶	توس ۱۶۰, ۱۸۶
۲۹۸	تهران ۱۰, ۳۷, ۴۴, ۴۸, ۴۹, ۵۰, ۶۴
جواهر ۱۱۵, ۱۱۷, ۱۲۸, ۱۲۹, ۱۳۵, ۱۳۷	۶۶, ۱۰۳, ۱۱۹, ۱۴۴, ۱۵۲, ۱۶۳, ۱۶۴
۲۴۶, ۲۵۰, ۲۵۱, ۲۹۷	۱۶۵, ۱۶۶, ۱۶۷, ۱۶۸, ۱۷۲, ۱۷۳, ۱۸۴
جوری ۱۷۶	۱۸۶, ۱۸۸, ۱۹۱, ۱۹۲, ۲۵۶, ۲۶۲, ۲۶۳
جوزف ساخت ۱۵, ۵۲, ۵۳, ۵۵, ۵۶	۲۸۳, ۲۸۴, ۲۸۵, ۲۸۶, ۲۸۷, ۲۸۸
۲۰۱	۲۸۹, ۲۹۰, ۲۹۱, ۲۹۲, ۲۹۳, ۲۹۴
جوینی ۱۶۱, ۱۶۲	۲۹۵, ۲۹۶, ۲۹۷, ۲۹۸
جهاد ۳	جادو ۵, ۴۵
جهاد ابتدایی ۳۱۶	جاهلیت ۲۲, ۲۹, ۳۰, ۵۰, ۸۱, ۲۲۰
چاقو ۴۱	جعی ۱۲۶
چپ ۴۱, ۴۲, ۸۱, ۹۴, ۲۴۲	جبل عامل ۱۸۳, ۱۸۴, ۱۹۱
چشم ۱۴, ۲۲, ۶۱, ۶۲, ۷۴, ۸۲, ۱۹۵	جزایری ۲۶۱
۲۱۰, ۲۱۶, ۲۳۳	جعاله ۳۴
چنگیزی ۱۰, ۱۷۰, ۱۷۷, ۱۷۸	جعفر ۳۷, ۱۲۰, ۱۳۴, ۱۳۹, ۱۴۱, ۱۴۹
چنگیزی ۱۹۱	۲۰۳, ۲۰۶, ۲۴۵, ۲۴۹, ۲۸۲, ۲۸۵
حامد ۱۸۶, ۲۹۲	۲۸۶, ۲۸۷, ۲۸۸, ۲۸۹, ۲۹۰, ۲۹۲
حائری ۲۶۳	۲۹۳, ۲۹۴, ۲۹۵
	جعفریان ۱۶۷, ۱۸۷
	جلال‌الدین ۱۷۵

٢٠١، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٨٤،
 ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥،
 حسين ١٠٢، ١٠٩، ١٦٧، ٢١١، ٢٤٨، ٢٥٦،
 ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٨٤، ٢٨٨، ٢٩٠،
 حسينلى ١١٢، ١١٨، ٢٩٦،
 حسين ١٢٧، ١٦٦، ١٨٤،
 حسينى ٢٤٩،
 حفص ١٥٠،
 حق الله ٣٠، ١٨٢، ٢١٤،
 حكمت ١٢، ١٩٢،
 حلاج ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩،
 ١١٠،
 حلال ٣٢، ١٠١، ١٣٦، ١٣٧، ١٩٢،
 حلى ١٣٣، ١٧٢،
 حله ١٦٥، ١٦٧،
 حلى ٣٧، ١١٤، ١٣٥، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١،
 ١٤٢، ١٤٧، ١٤٩، ١٥١، ١٥٤، ١٦٤، ١٧٢،
 ١٧٣، ٢١٠، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٨٧، ٢٩٢، ٢٩٥،
 حلى ١٢٩، ١٣٥، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ٢٤٦،
 ٢٥١،
 حلى ١٣٤، ١٤٢، ١٥٠، ١٧٣، ١٨٨،
 حمزه ٧١، ١٣٣، ١٨٩،
 حمورابى ٤٩،
 حميد ٥٠، ١٨٨،
 حنظله ١٣٦، ٢٠٣، ٢١١،
 حنفى ٥٦، ٥٩، ١٧٠،
 حواريون ١٣

حد ٥، ٦، ٢٦، ٣٧، ٤٠، ٤٢، ٤٣، ٤٤،
 ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٥٦، ٦٠، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥،
 ٦٦، ٧٣، ٨٠، ٨١، ٩٤، ٩٨، ٩٩، ١٠٢،
 ١٢٧، ١٢٩، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٩،
 ١٤٠، ١٤٢، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٩، ١٥١، ١٥٢،
 ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨، ٢١٤، ٢١٥،
 ٢٢٠، ٢٢٤، ٢٣٣، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٦،
 ٢٤٨،
 حدود ٣، ٥، ٦، ٧، ٩، ١٠، ١٤، ١٩، ٢٠،
 ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٩، ٣٠، ٣٤، ٣٥، ٣٧،
 ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٥١، ٥٣،
 ٥٩، ٦٠، ٦٢، ٦٤، ٦٥، ٦٨، ٨٠، ٨١، ٩٠،
 ١١١، ١١٢، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣،
 ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠،
 ١٣١، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٨، ١٤٠، ١٤١،
 ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٩،
 ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٧،
 ١٥٨، ١٦٢، ١٦٨، ١٧٢، ١٨٩، ١٩٦، ١٩٧،
 ١٩٨، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٧،
 ٢٢٠، ٢٢٤، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥،
 ٢٢٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١،
 حر ٤٦، ٢٦١، ٢٨٦،
 حر ١٢٦، ٢٤٩،
 حرام ٣٢، ٣٣، ٥٠، ٥٦، ١٠١، ١٢٤، ١٢٥،
 ١٣٦، ١٣٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٢، ٢٠٤،
 ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣٦، ٢٤٧،
 حسيه ١١٦، ١٢٤، ١٣١،
 حسن ٤٦، ٥٠، ١١٥، ١١٩، ١٢٦، ١٢٨،
 ١٢٩، ١٣٣، ١٣٧، ١٣٩، ١٤١، ١٥٤، ١٦٤،
 ١٦٦، ١٧٢، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٤، ١٩٤،

داروغه ۱۹۳، ۱۹۴	حوزه های علمیه ۱۴، ۱۹۶
دامغان ۱۷۷	خاتون آبادی ۱۹۲
داودشاه ۱۷۵	خدا ۵، ۱۸، ۲۱، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹،
داوود ۱۰۳	۳۰، ۵۷، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۷۰، ۷۸،
دزد ۷۶، ۹۰، ۱۲۳، ۲۱۹، ۲۳۳	۸۰، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴،
دزدی ۶، ۱۲، ۲۶، ۲۸، ۵۶، ۸۰، ۹۰،	۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۲۶،
۱۹۳، ۲۱۴	۱۳۶، ۱۴۶، ۱۷۸، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۲، ۲۰۳،
دست ۱۹، ۲۲، ۳۱، ۳۴، ۳۸، ۴۰، ۴۱،	۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸،
۴۲، ۴۹، ۵۲، ۶۵، ۷۳، ۷۷، ۷۸، ۸۱،	۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴،
۸۴، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۰۱،	۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲،
۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۵۱، ۱۵۷،	خدیجه ۱۱۷، ۱۳۷
۱۶۲، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۱،	خراسان ۱۰۴، ۱۷۶، ۱۸۵
۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۰،	خراسانی ۱۴۳
۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۴۲،	خرقانی ۱۰۷
۲۴۸، ۲۵۱	خرم شاهی ۱۸۸
دشتکی ۱۸۸	خسروانیان ۱۰۷
دندان ۶۱، ۱۹۵	خضرم ۲۴۹
دولت شهر ۱۱	خمس ۲۹، ۱۹۲، ۲۸۵
دینار ۵۶	خمینی ۱۳۰، ۱۳۱، ۲۵۸، ۲۸۶، ۲۸۷،
دیلمی ۱۳۳	خواجه نصیر ۱۷۱
ذکاتوی ۱۶۵، ۲۹۵	خوارزمشاهی ۱۶۰
رازی ۱۰۶، ۱۲۶، ۲۴۲	خوارزمی ۱۸۸
رافعی ۱۶۳، ۲۹۳	خوانساری ۱۲۵، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۵۱،
راوندی ۱۳۰، ۱۳۹	۲۸۷
رجم ۴۶، ۶۰، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۵۷، ۲۴۸،	خوانساری ۱۴۴
رسول ۷۸، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۶، ۱۴۶، ۱۶۷،	خورشید ۱۰۶، ۱۰۷
۱۷۳، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۰۸، ۲۴۰،	خویی ۱۱۵، ۱۳۰، ۲۵۸، ۲۸۷،
۲۸۶	خویی ۱۳۰

زنا ۶، ۱۲، ۲۶، ۲۸، ۳۸، ۴۲، ۴۶، ۴۷،	رشید الدین ۱۶۴
۴۹، ۵۰، ۶۰، ۶۲، ۶۵، ۸۰، ۸۷، ۸۹،	رشیدالدین ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۸، ۲۹۷
۱۲۴، ۱۳۸، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۷۰، ۲۰۸، ۲۰۹،	رضاعت ۳۴
۲۱۴، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۷،	رضایی ۱۳۳
زندیه ۱۹۴	رضوی ۷۱، ۱۰۷
زیبر ۶۷	رمضان ۱۴۳
زین الدین ۱۱۷، ۱۷۵، ۱۸۹،	روح الله ۲۵۸
زین الدین ۱۲۶، ۲۴۷،	رودلف پترز ۱۹۸
زین الدین ۱۳۴	رودولف پترز ۱۹۸
ژرمن ۲۰۲	روزبهان ۱۰۵
ساجدینا ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱،	روسی ۴۸
سارق ۴۰، ۶۶، ۹۰، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۳۳،	روم ۱۵، ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۷۷، ۲۰۲،
سارقان ۹۴	۲۰۷
ساجی ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۵، ۱۷۵، ۲۴۸،	ری ۱۶۰
سب نبی ۶، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۲۱۶،	ریاض ۱۳۴
سبت ۱۳	زاخو ۵۴
سبزوار ۱۷۶	زانی ۴۲، ۴۹، ۱۴۵
سبزواری ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۹۸،	زبان ۹، ۱۸، ۳۷، ۶۸، ۷۳، ۹۴، ۲۰۷،
سبزواری ۱۳۴، ۱۹۰، ۱۹۱،	۲۹۱
سپستان ۴۸	زرتشت ۴۷، ۴۸
سحر ۵، ۳۸، ۴۵	زرین کوب ۱۸۳، ۱۸۴
سراج ۱۰۵	زرین کوب ۱۰۳
سربداران ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷،	زکات ۲۹، ۳۳، ۱۷۸
سرخس ۱۷۷	زکات ۳۲
سرخسی ۲۰۸، ۲۸۸	زلیخا ۹۴
سرفت ۵، ۳۸، ۴۰، ۶۵، ۹۰، ۱۵۸، ۲۰۸،	

شاهرخ ۱۰، ۲۵	سری ۱۴، ۱۸۶
شبستری ۱۰۸	سعدالدوله ۱۶۳
شریح قاضی ۵۶	سعودی ۳۸، ۲۹۷
شریف راضی ۲۰۵	سعید ۶۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۶، ۲۴۵، ۲۹۵،
شریف مرتضی ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۰	۲۹۷
شریعت ۱۹۱، ۲۶۳	سعید ۲۶۲
شطح ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷	سفر لویان ۴۷
شطحات ۱۰۵، ۱۰۷	سلار ۱۳۳، ۲۸۸
شفتی ۱۳۰، ۱۳۴	سلیمان ۷۷، ۲۶۳
شفتی ۲۶۳	سمرقند ۱۶۰
شقاق ۳۴	سنگسار ۵، ۲۲، ۳۸، ۴۲، ۴۳، ۴۶، ۴۷،
شمس ۱۶۲، ۱۷۶	۶۰، ۱۲۰، ۱۲۷، ۲۰۸
شمس الدین ۱۶۲، ۱۷۶	سنی ۱۷، ۲۵، ۵۷، ۶۶، ۷۱، ۱۶۶، ۱۶۸،
شمس الدین ۱۳۹، ۲۸۸، ۲۸۹	۱۷۰، ۲۰۳، ۲۰۴
شمشیر ۴۱، ۱۷۴	سوریه ۵۲، ۵۹
شوری ۲۸، ۷۳، ۷۴	سهروردی ۱۰۶، ۱۰۷
شوشتری ۲۶۰	سهل بن اسماعیل ۱۰۳
شهابی ۲۴	سید رضی ۱۷۱
شهرستانی ۲۶۰	سیدحسن ۱۴۳
شهید اول ۱۲۹، ۱۷۶، ۲۴۶، ۲۸۹	سید ۱۳۴
شهید ثانی ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۴۰	سیدابوالقاسم ۱۳۰
۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۹، ۲۴۷، ۲۸۹	سیدعلی ۱۳۴
شهید اول ۱۳۳، ۱۷۷	سیدمصطفی ۱۴۵، ۲۱۷
شهیدثانی ۱۳۴	سیوری ۱۳۳
شیبانی ۲۰۱، ۲۹۰، ۲۹۱	شافعی ۱۶، ۸۱، ۱۱۲، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۹،
شیخ الطائفه ۱۳۹	۲۸۷، ۲۸۹
	شام ۲۴۷

صوفیه ۱۰۵	شیخ بهایی ۱۵۷, ۱۵۸, ۱۸۵, ۱۹۱, ۱۹۲
ضرار ۹۲	شیخ بهائی ۱۵۷, ۲۶۱
ضیاء الدین ۲۵۸	شیخ طوسی ۴۱, ۴۳, ۱۱۳, ۱۱۶, ۱۱۷,
طاووس ۱۷۱, ۱۷۲	۱۲۹, ۱۳۷, ۱۴۰, ۱۴۹, ۱۵۰, ۲۰۳, ۲۱۱,
طاهره ۴۳, ۱۰۲	۲۴۲, ۲۹۰
طباطبایی ۱۳۴	شیخ اشراق ۱۰۷
طباطبایی ۲۶۳	شیخ بهائی ۱۰۸
طبرسی ۶۰, ۱۳۰, ۱۳۹, ۲۹۱	شیخ محمود ۱۰۸
طرابلس ۲۴۳	شیراز ۱۷۴, ۱۷۹
طرابلسی ۱۵۴	شیرازی ۱۹۱, ۲۶۰, ۲۶۱, ۲۸۷, ۲۹۱
طرمطار ۱۶۴, ۱۶۹	شیعیه ۵, ۷, ۱۶, ۱۷, ۱۸, ۱۹, ۲۲, ۲۵,
طلاق ۱۲, ۱۷, ۲۴, ۳۴, ۴۷, ۶۵, ۱۹۳,	۳۳, ۳۴, ۳۸, ۶۶, ۷۱, ۱۱۲, ۱۱۳, ۱۱۶,
۲۰۳	۱۲۰, ۱۲۲, ۱۲۵, ۱۳۸, ۱۴۰, ۱۴۲, ۱۴۴,
طور ۱۲, ۴۴, ۵۳, ۶۱, ۶۵, ۶۶, ۷۰, ۷۱,	۱۴۷, ۱۶۰, ۱۶۲, ۱۶۵, ۱۶۶, ۱۶۷, ۱۶۸,
۱۰۸, ۱۹۴, ۱۹۵, ۲۰۲, ۲۲۴, ۲۷۲, ۲۷۷,	۱۶۹, ۱۷۰, ۱۷۱, ۱۷۲, ۱۷۳, ۱۸۱, ۱۸۳,
۲۷۹	۱۸۵, ۱۸۶, ۱۹۲, ۱۹۴, ۱۹۷, ۱۹۹, ۲۰۳,
طوسی ۱۰۷, ۱۲۱, ۱۳۳, ۱۵۰, ۱۷۱, ۲۰۳,	۲۰۴, ۲۰۵, ۲۱۴, ۲۱۶, ۲۴۲, ۲۴۴, ۲۸۶,
۲۱۰, ۲۱۱, ۲۴۲, ۲۵۷, ۲۵۸, ۲۵۹	شیطان ۲۳۴
طوسی ۱۳۳, ۱۵۴, ۱۷۱	صاحب جواهر ۲۵۰
طهماسب ۱۸۵, ۱۸۶, ۱۸۷, ۱۸۸	صدر ۲۴, ۱۸۳, ۱۸۸, ۱۹۳, ۱۹۴, ۱۹۵,
ظاهریه ۱۰۳	۲۵۶, ۲۵۸, ۲۸۹, ۲۹۱, ۲۹۷
عارف ۱۰۷, ۱۰۸, ۱۲۶, ۱۴۱, ۲۴۵	صدرا ۱۷۰, ۳۳۹
عاملی ۱۱۷, ۱۲۶, ۱۳۳, ۱۵۷, ۱۷۶, ۱۸۵,	صدرالدین ۱۶۳, ۲۶۱
۲۴۸, ۲۴۹, ۲۹۲, ۲۹۶	صدرالممالک ۱۹۵
عاملی ۲۴۹	صدوق ۱۱۱, ۱۱۳, ۲۵۵, ۲۵۶, ۲۵۹
عبادات ۱۳, ۲۴, ۲۷, ۳۴, ۶۵, ۱۲۷,	صدیقه ۲۹۷
۱۵۷, ۲۴۸, ۲۴۹	صفویه ۷, ۱۶, ۱۱۳, ۱۵۹, ۱۶۰, ۱۸۱,
	۱۸۳, ۱۸۴, ۱۹۲, ۱۹۴, ۱۹۵, ۱۹۹

عربستان ۹، ۳۸، ۵۲، ۲۹۷
عربی ۵۲، ۷۱، ۷۲، ۸۱، ۹۴، ۱۰۳، ۲۹۴
عروه الوثقی ۱۱۳
عزالدين ۱۳۵، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۹۰
عسکری ۱۱۹
عطار ۱۰۸، ۱۰۹
عقود ۲۸، ۳۴
عقیقی ۱۸۵
عقیل ۱۵۴
علم تفسیر ۲۵
علم حدیث ۲۵
علم سیره ۲۵
علم کلام ۲۵، ۲۱۱
علویان ۱۶۵، ۱۶۷
علی ۲۶، ۳۰، ۵۳، ۶۲، ۹۰، ۹۴، ۱۰۰،
۱۰۳، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۶،
۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۰،
۱۵۸، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱،
۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۸۹، ۲۴۷،
۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۸۳،
۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱،
۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷،
علیرضا ۴۱، ۱۴۶، ۱۶۵، ۲۴۳، ۲۵۸،
۲۹۰، ۲۹۵
علی نقی ۱۰۶، ۲۹۲
علی ۷۱، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۴۶، ۱۶۶، ۱۹۱
عمانی ۲۵۹

عباسی ۵۵، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۵۷،
۱۶۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۸، ۲۰۵، ۲۴۸، ۲۴۹
عبد العزیز ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۹۷
عبد الملك ۶۷
عبدالحسین ۱۰۳، ۱۸۴، ۱۸۸، ۲۹۶
عبدالرحمن ۱۶۳
عبدالرحیم ۱۸۵
عبدالرحیم ۱۲۸، ۱۲۹
عبدالرزاق ۱۷۶
عبدالصمد ۱۰۴
عبدالعالی ۲۶۰
عبدالعزیز ۱۳۹، ۲۴۳، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۸
عبدالعزیز ۱۳۳
عبدالغفور ۱۰۹
عبدالکریم ۲۶۰، ۲۸۹، ۲۹۳
عبدالله ۵۳، ۱۰۲، ۱۳۳، ۱۶۸، ۱۷۴، ۲۶۰،
۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۸
عتیق ۹، ۱۲، ۱۳
عثمان ۱۰۹، ۲۸۹
عثمانی ۵۸، ۱۸۹، ۲۹۲
عجلی ۱۳۵
عدل ۳۴، ۶۷، ۶۹، ۷۵، ۷۸، ۸۶، ۹۷،
۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۹، ۲۱۹
عده ۳۳، ۳۴، ۶۰، ۶۵، ۸۷، ۱۱۶
عراق ۵۲، ۵۶، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۸۵
عراقی ۲۰۱، ۲۵۸، ۲۸۷، ۲۹۶

فرهادی ۱۰۹	عمانی ۱۵۴
فریسیان ۱۲	عمر ۴۷, ۱۰۱, ۱۳۶, ۱۴۳, ۱۹۹, ۲۰۳,
فضل ۱۶۴, ۱۶۶, ۱۷۸, ۲۳۸, ۲۹۱, ۲۹۷	۲۹۷, ۲۹۰, ۲۸۸, ۲۸۵, ۲۸۲, ۲۱۱
فطری ۳۸, ۴۴	عمرین ۱۰۹
فقه ۵, ۹, ۱۴, ۱۵, ۱۶, ۱۸, ۲۲, ۲۳, ۲۴,	عنایت ۵۰, ۱۶۵, ۱۸۸
۲۵, ۲۶, ۲۷, ۲۹, ۳۲, ۳۴, ۳۵, ۳۷,	عنف ۳۸, ۴۲, ۴۹
۳۸, ۴۰, ۴۳, ۴۶, ۵۱, ۵۲, ۵۳, ۵۴,	عین القضاة ۱۰۲, ۱۰۳
۵۷, ۵۹, ۶۶, ۷۳, ۱۰۰, ۱۱۲, ۱۱۳, ۱۱۵,	عیسی ۲۸
۱۲۲, ۱۲۳, ۱۲۴, ۱۳۱, ۱۳۲, ۱۳۳, ۱۳۹,	غازان ۱۰, ۱۶۳, ۱۶۴, ۱۶۵, ۱۶۶, ۱۶۷,
۱۴۲, ۱۴۳, ۱۵۳, ۱۸۱, ۱۸۲, ۱۸۴, ۱۸۶,	۱۶۹, ۱۶۸
۱۹۰, ۱۹۳, ۱۹۴, ۱۹۹, ۲۰۰, ۲۰۱, ۲۰۶,	غرب ۷, ۱۲, ۱۴, ۵۶, ۵۷, ۵۸, ۵۹,
۲۰۷, ۲۱۰, ۲۱۱, ۲۱۴, ۲۱۶, ۲۱۷,	۱۳۲, ۱۶۰, ۱۹۶
۲۲۰, ۲۲۴, ۲۹۲, ۲۹۴, ۲۹۵, ۲۹۶, ۲۹۷	غروی ۹۴, ۲۹۲
فن ۲۴, ۵۴	غزالی ۱۰۶, ۱۰۷, ۱۱۳, ۲۰۹, ۲۹۱
فهد ۱۳۹, ۲۸۵, ۲۹۷	غصبی ۳۲
فیض ۴۱, ۷۱, ۱۹۱, ۲۴۳, ۲۵۸, ۲۶۱	غیاث ۱۲۴, ۱۴۹, ۱۵۰, ۱۵۱, ۲۵۱, ۲۸۷
قایل ۲۳۰, ۳۳۱	غیاث الدین ۱۸۸
قاجار ۱۱۳, ۱۵۹, ۱۹۲	فارس ۱۰۳, ۱۲۰, ۱۶۹
قاضی تحکیم ۱۱۴, ۱۱۵	فارسی ۹۵, ۱۰۳, ۱۱۳, ۲۲۴, ۲۹۱
قاضی عسکر ۱۹۴	فاضل ۶۴, ۱۲۹, ۱۳۳, ۱۵۸, ۲۴۶, ۲۹۳
قدس ۱۰۷	فایر باخ ۲۰۸
قراگزلو ۱۶۵, ۲۹۵	فتح الله ۲۶۳
قرآن ۵, ۶, ۷, ۱۵, ۱۶, ۱۷, ۲۲, ۲۵,	فتحعلی شاه ۱۹۳
۲۶, ۲۷, ۲۸, ۳۷, ۴۲, ۴۳, ۴۳, ۵۴,	فحشا ۸۹
۵۵, ۵۶, ۵۹, ۶۱, ۶۲, ۶۴, ۶۵, ۶۷, ۶۸,	فخر المحققین ۱۳۳
۶۹, ۷۰, ۷۳, ۷۵, ۷۷, ۷۸, ۸۰, ۸۲,	فرانسه ۵۸, ۵۹
۸۳, ۸۴, ۸۷, ۸۹, ۹۰, ۹۱, ۹۲, ۹۴, ۹۶,	فرشته ۹۵
۹۷, ۹۸, ۹۹, ۱۰۱, ۱۰۲, ۱۰۳, ۱۰۵, ۱۰۹,	
۱۲۳, ۱۴۰, ۱۴۲, ۱۴۵, ۱۵۵, ۱۹۹, ۲۰۰,	

کاظم ۲۹۴، ۲۹۱، ۱۴۳، ۱۱۶
 کدیور ۱۵۱، ۱۴۳، ۱۳۸، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۲
 ۲۵۳
 کرکی ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۸۴، ۱۴۲، ۱۲۹
 ۲۹۴، ۲۶۰، ۱۸۹، ۱۸۸
 کرمر ۵۴
 کریستین لانگ ۲۰۸
 کعبه ۱۰۹
 کلیسا ۱۳
 کلینی ۲۹۰، ۲۵۹، ۲۵۵، ۲۴۲، ۱۲۶، ۱۱۳
 کوفی ۱۲۴
 کاشف ۲۴۹، ۱۳۴
 کاشی ۱۶۴
 کاظم ۲۶۳
 کرکوش ۲۹۴، ۱۶۵
 کرکی ۱۸۴
 کرکی ۱۹۱، ۱۸۷، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۳۴
 کلینی ۱۵۴
 کمال الدین ۲۸۴، ۱۶۳، ۱۱۱
 که حنفی ۱۷۰
 گاروسی ۵۶
 گرجی ۲۵۸
 گلذیر ۵۳، ۱۵
 گلذیر ۲۰۰، ۵۶، ۵۴، ۵۳، ۱۶، ۱۵
 گوساله ۹۸
 گوسفندان ۷۷

۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۴،
 ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۵۴،
 ۲۵۷
 قزلباش ۱۸۳
 قزوین ۱۶۰، ۱۷۴
 قزوینی ۱۲۰، ۲۹۳
 قسط ۶۸، ۶۹، ۸۶، ۹۷
 قصاص ۵، ۶، ۱۰، ۱۲، ۱۶، ۲۹، ۳۸، ۴۰،
 ۴۱، ۴۸، ۶۱، ۶۴، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۸۰،
 ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۹۰، ۱۲۷،
 ۱۴۳، ۱۵۳، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۴، ۲۲۵،
 ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۲
 قصص ۱۰۸، ۲۶۳
 قطب الاولیاء حمویی ۱۶۳
 قطب الدین ۱۳۹
 قطبیه ۱۲۰
 قطیفی ۱۸۸
 قلم ۱۰۳، ۱۷۲، ۱۹۷، ۲۹۱
 قم ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۴۲، ۱۴۷،
 ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۷۶، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۴،
 ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱،
 ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶
 قمه ۴۱
 قمی ۱۵۲، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۹۴
 قولویّه ۲۵۹
 قهستان ۱۷۱
 قیاس ۱۴، ۲۵، ۲۹، ۵۷، ۱۶۷، ۲۰۸، ۲۰۹
 کاشانی ۱۹۱، ۲۰۸، ۲۹۳

محدث ۱۰۳، ۱۲۴، ۲۴۸
 محسن ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۵۱،
 ۱۹۰، ۲۵۳
 محسن ۴۲
 محقق ۳۷، ۳۸، ۱۱۴، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۲،
 ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۰،
 ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸،
 ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۱۷، ۲۴۵، ۲۵۱، ۲۸۳
 محمد ۵، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۲، ۲۷، ۲۸، ۴۶،
 ۴۹، ۵۰، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۹۹،
 ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶،
 ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵،
 ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۶۶،
 ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶،
 ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۰۰،
 ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۴۲، ۲۴۴،
 ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۵۸،
 ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۸۲، ۲۸۳،
 ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹،
 ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵،
 ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸
 محمد ابراهیم ۲۵۸
 محمد امین ۲۶۰، ۲۶۱
 محمد باقر ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۳
 محمد بن یعقوب ۱۲۶، ۲۴۲، ۲۵۵، ۲۵۹
 محمد تقی ۲۶۱
 محمد علی ۱۷، ۱۷۴، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴،
 ۲۰۵، ۲۸۲
 محمد باقر ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۴، ۲۴۹،
 ۲۹۵

گوش ۶۱، ۲۱۶
 گیلانی ۱۵۲
 لبنان ۵۹، ۱۹۱
 لعان ۳۴
 لواط ۵، ۳۸، ۴۳، ۱۳۸، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۳۹
 لوط ۲۰۸، ۲۳۹
 لویی ۵۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹
 مازندرانی ۱۴۳
 مازندرانی ۱۷۶
 ماسینیون ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹
 مالک ابن انس ۲۰۱
 ماهویه ۱۲۰
 مایلیوت ۵۶
 مانده ۲۸، ۶۰، ۶۱، ۶۹، ۸۲، ۹۰، ۹۱، ۹۴،
 ۹۵، ۹۸، ۱۲۳، ۲۲۹
 مسوط ۴۳، ۱۱۷، ۱۸۹، ۲۱۱، ۲۴۷
 متجزی ۱۲۹، ۲۴۶
 مجتهد ۱۱۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۴۲، ۱۵۷،
 ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۳، ۲۴۶
 مجد الدین ۱۶۹، ۱۷۴
 مجلسی ۲۷، ۱۲۷، ۲۴۹، ۲۶۱، ۲۹۵
 مجلسی ۱۲۷، ۱۹۰
 میج ۹۴
 محاربه ۵، ۶، ۳۸، ۴۱، ۴۲، ۸۰، ۹۱، ۹۲،
 ۹۳، ۱۳۸، ۱۵۸
 محارم ۴۲، ۴۷، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۴۵، ۱۴۶
 محتسب ۱۹۴

مشكاة الانوار ١٠٦	محمد بن شاکر بن احمد ١٧١
مشکور ١٠٧	محمد تقی ٢٤٩
مصر ١٦٣, ١٦٨, ٢٨٣, ٢٨٧, ٢٩٠, ٢٩٦,	محمد حسن ٢٥٠
٢٩٨	محمدیہ ١٢٠
مصطفیٰ ٣٨, ١٣٢, ١٦٥, ١٨٣, ٢٨٣,	محمود ٢٤, ١١٦, ١٧١, ٢٠٢, ٢٨٣, ٢٨٤,
٢٩٠, ٢٨٨, ٢٨٧	٢٩٤, ٢٩٣, ٢٨٨
مطهر ١٢٩, ١٤٢, ١٤٧	مدرس ١٤٣, ١٥٤, ١٦٤, ٢٩٥,
مطهر ١٦٤, ١٧٢	مدینہ ٥٣, ٥٥, ٥٦, ٦٠, ٦٧, ٨١, ٢٨٧,
مطهری ٢٦٢	مراغہ ١٦٠, ١٧١
معاد ٨٠, ٩٧	مرتد ٤٤, ٤٥, ٩٨, ٩٩
معترکہ ٢٠٥	مرضیٰ ١٧١, ٢٠٥, ٢٠٩, ٢٥٧, ٢٥٨,
مغولان ١٦٠, ١٧١, ١٧٥, ١٧٦, ١٧٧	٢٥٩, ٢٨٥, ٢٨٦, ٢٩٢, ٢٩٣,
مغولستان ١٦١	مرضیٰ ١٥٤, ١٧٢, ٢٥٦, ٢٥٨, ٢٦٢,
مفتاح الفلاح ١٠٨	٢٦٣
مفسد ٤١	مرعشی ١٨٥
مفید ٤١, ١٢٥, ١٢٦, ١٢٩, ١٤٠, ١٤٩,	مزارعہ ٣٤
١٩٢, ٢٠٥, ٢٤٩, ٢٩٠, ٢٩١	مستنصریہ ١٧٢
مفید ١٢٦, ١٣٣, ٢٤٩	مُستوفیٰ ١٦١
مقبولہ ١٣٦	مسجد ٩٢, ١٧٠
مقداد ٦٤, ١٢٩, ١٣٣	مسعود ١٧٦, ٢٩٢, ٢٩٤
مقدس ٩, ١٠, ٢٨, ٤٦, ٤٧, ١٥١, ١٥٣,	مسکویہ ١٠٦
١٨٧, ١٨٩, ٢١٤, ٢٥١	مسلسل ٤١
مکارم ٢٦٠	مسلم ١١٧, ٢٨٦
مکی ٢٤٦	مسیح ١١, ١٢, ١٣, ٤٦, ٤٧, ٤٩, ٥٠,
ملا احمد ١٢٨	مسیحیت ١٢, ١٣, ١٦, ١٩٩, ٢٩٧,
ملا حسن ١٦٤	٩٨
ملا محسن ٢٦١	

میرخواند ۱۷۷	ملا محمد ۲۵۸
ناصر ۱۷، ۲۰۳	ملاباشی ۱۸۶
ناصر ۱۷۵، ۲۶۰	ملاصدرا ۲۶۱
نجف ۱۸۳، ۲۴۲، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱	ملا محسن ۱۹۱
۲۸۹، ۲۹۶	ممتحنه ۹۷، ۹۹
نجفی ۱۱۵، ۱۸۵، ۲۹۷	منتظری ۱۱۲، ۱۱۸، ۲۹۶
نجفی ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۹۳	منزوی ۱۰۶، ۲۹۲
نجم‌الدین ۱۳۳	منصور ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۸۱، ۱۸۸، ۲۸۷، ۲۹۲
نجم‌رازی ۱۰۷	موتا ۱۵، ۵۴، ۲۰۰
نحل ۶۹، ۷۸، ۸۰، ۲۳۹	موسوی ۱۱۵، ۱۳۱، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۹۰
نخعی ۱۲۴	۲۹۶، ۲۹۱
نرمن کالدر ۱۶، ۱۹۸، ۱۹۹	موسوی ۱۳۰
نشوز ۳۴	موسی ۱۲، ۲۸، ۲۹۷
نصیرالدین ۱۰۷	موسی ۲۸، ۹۸، ۲۳۰
نظام‌الدین ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۴۸	موسی ۱۹۳
نظامیه ۵۹	موضوعه ۱۰
نعمان ۱۳۳، ۲۵۶، ۲۹۰، ۲۹۳	مولابرعبد ۱۳۸
نعمت‌الله ۲۶۱	مولوی ۱۰۸
نفس ۱۲، ۴۰، ۶۱، ۷۳، ۸۱، ۸۲، ۱۴۵	مؤمن ۲۱، ۲۶، ۱۳۴، ۲۱۴، ۲۲۶
۲۳۱، ۲۳۲	میرداماد ۲۶۱
نققه ۳۴، ۹۹	میرزای قمی ۱۵۲
نفیسی ۲۶۲	میرفندرسکی ۲۶۱
نکاح ۳۴	میکائل یونر ۲۰۶
نوابی ۱۸۸	میلادی ۱۳، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۲۸۳
نوبختی ۱۰۳	میلیوت ۹۹، ۱۰۰
نوحاً ۲۸	میرآفتاب ۱۷۱

هرگرونزه ۵۴، ۲۰۱	نوربخش ۱۰۳
هلند ۵۹	نهی از منکر ۳۳، ۱۴۱، ۱۵۲
همدان ۱۶۰	نیزه ۴۱
همدانی ۱۰۲، ۱۶۴	نیشابور ۱۶۰
هند ۵۹، ۲۰۲	نیشابوری ۱۰۹، ۲۸۶
هندو ۲۰۲، ۲۹۷	نینوا ۱۹۱
هندی ۱۱، ۱۵۸، ۲۹۳	واجب عینی ۳۳، ۱۴۰، ۱۹۰، ۲۴۷
هوریا ۶۰	واجب کفائی ۳۳
هولاکو ۱۷۲	وجادوگری ۳۸
هولاکوخان ۱۶۱	وجیه الدین ۱۷۶
هیزم ۱۰۸	وحید بهبهانی ۱۹۳
یحیی ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۷۵، ۲۴۵، ۲۹۵، ۲۹۷	ودیعہ ۳۴
یلدا ۱۰۳	وضعی ۳۲
یوسف ۹۴، ۹۵، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۶۴، ۱۶۵،	وکریم ۱۷۵
۱۷۲، ۲۴۶، ۲۸۳، ۲۹۲	وَمُوسَىٰ ۲۸
یونان ۱۰، ۵۰، ۲۰۲	وندادید ۴۸
یهود ۵، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۴۶، ۴۷، ۵۱، ۵۲،	ویلیام فلور ۱۹۴
۵۵، ۵۶، ۶۰، ۸۱، ۱۹۹، ۲۰۰	هادی ۱۲۰
یارغوچی ۱۷۱	هادی ۱۹۱
یزدی ۲۶۳	هارالد موتسکی ۱۶، ۲۰۰، ۲۰۱
یوسف ۹۵، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۷۳	هرات ۱۶۰
یهود ۹۸	

چرا قوانین عهد عتیق عوض شدند ولی قوانین فقهی ثابت مانده اند؟ کشمکش های دائمی بین دو نوع اندیشه : از یک سو، اندیشه و تفکری ایستا که احکام فقه شیعه را احکامی الهی، مقدس، آسمانی و کامل می پندارد و خود را با این احکام سازگار ساخته و رستگاری خود را در اجرای بی چون چرای این احکام می داند. از سوی دیگر اندیشه و تفکری پویا و دیدگاهی که نگاهی و روشی دیگر بر زندگانی خود بر گزیده است، دیدگاهی که شیوه زندگی را بر اندیشه و روش جامعه شناسی اجتماعی انسان تنظیم می کند.

نزاع بی وقفه ای است بین احکام ثابتی که می خواهد متغیری را در چهارچوبی معین، بی حرکت و ثابت نگه دارد و تفکر دیگری که جامعه و قوانین را متحول می داند و ناگزیر از حدود مقرر فرا می گذرد. در یک کلام کشمکشی است میان قوانین الهی و قوانین بشری که در طول تاریخ و پیش از همه در دوران معاصر از عوامل اساسی تنش و دوگانگی جوامع اسلامی و پریشانی مسلمانان شده است.

بنیاد فقه احکامی را ساخته که بر اساس آن نظریه، شرط حضور فقیه بعنوان شرطی از شروط قضاوت در حوزه علوم فقهی در قضاوت ضروری است، اما آیه ای در قرآن که شرط فقاہت را به عنوان یکی از شروط لازم در قضاوت بدانند یافت نمی شود، به نظر می رسد صدور احکام قضائی که از نظام قضائی و از اصول راهنمای قضاوت در قرآن و سنت پیامبر پیروی نمی کنند، اعتباری ندارند.

استاد سابق دانشگاه اصفهان

پژوهشگر در علوم دینی اکل پراتیک دانشگاه سوربن



ISBN 978-2-9555549-1-3



978 - 2 - 9555549 - 1 - 3