

اجراپذیری کیفر سنگسار از شش منظر

حسین سلیمانی*

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۸/۱۷ - تاریخ تأیید: ۹۷/۱۰/۰۶

DOI: 10.22096/HR.2019.102422.1088

چکیده

قانون‌گذار ایران در سال‌های پس از انقلاب به تقنین و اجرای کیفرهای بدنی شرعی اهتمامی خاص داشته است. این در حالی است که نهادهای حقوق بشری و بین‌المللی اجرای این مجازات‌ها به‌ویژه سنگسار را خلاف نظام بین‌المللی حقوق بشر دانسته‌اند و با آن به مخالفت برخاسته‌اند. افزون بر این، بسیاری از شهروندان در مورد اجرای این کیفرها ابهاماتی دارند و نیز در باب کارآمدی این کیفرها پرسش‌هایی مطرح است. در این نوشته سعی شده نشان داده شود از منظر درون‌دینی و براساس همه قرائت‌های دینی، اجرای این کیفرها، به‌ویژه سنگسار، شرعاً ممکن نیست و اگر قانون‌گذار داعیه شرع دارد باید از این نظر قوانین را با شرع همسو کند.

واژگان کلیدی: حقوق بشر؛ حدود؛ سنگسار؛ قوانین شرعی؛ فقه.

مقدمه

با ظهور اندیشه‌های انسان‌مدارانه در سده هفدهم میلادی، استیلای همه‌جانبه کلیسا در غرب به پایان رسید و دوران مدرن با محوریت «انسان» آغاز شد و زمینه برای شکل‌گیری نظام‌های مدرن کیفری و انسانی‌تر شدن کیفرها فراهم آمد. از قرن هجدهم، در نتیجه آموزه‌های علمی و پدید آمدن مکاتب کیفری که برخاسته از عصر روشنگری و وام‌دار نگاه انسان‌گرایانه بودند، کیفرهای خشن رفته‌رفته جای خود را در نظام‌های حقوقی به حبس و سایر کیفرهای غیربدنی دادند.^۱ از همان زمان اجرای کیفر اعدام نیز همواره مورد بحث بوده است. امروزه وجود یا حذف کیفر اعدام از موضوعات پیرامنه در نظام‌های حقوقی و نظام بین‌المللی حقوق بشر است. البته این دستاورد چندان هم راحت به دست نیامد.

در طی دهه‌ها، اندیشه‌ورزان کیفری توانستند کیفرهای خشن را حذف و کیفرهای انسانی‌تر را جایگزین آن کنند. درخصوص کیفر اعدام، آنچه در این دوران رخ داد، از یک سو مخالفت با اصل اعدام، و از سوی دیگر، ضدیت با شکل‌های خاص اعدام بود. به تعبیر میشل فوکو، تحت تأثیر عوامل مختلف که در این دوران رواج یافت یک واقعیت خود را به خوبی نشان داد و آن این که «بدن تعذیب شده، مثله شده، تکه‌تکه شده و داغ خورده بر صورت یا شانه، که مرده یا زنده به‌طور نمادین در معرض دید عموم قرار می‌گرفت در عرض چند دهه ناپدید شد. بدن به منزله آماج اصلی سرکوب کیفری ناپدید شد.» (فوکو، ۱۳۸۷: ۱۷)

پیش از این دوران، کیفرهای بدنی خشن بر مبنای انتقام و سزادهی (نگاه گذشته‌نگر) در نظام‌های کیفری کاملاً رایج بود. حتا آنجا که بزهکار به کیفر اعدام محکوم می‌شد این کیفر به شکل بسیار شدید اجرا می‌گشت، به گونه‌ای که پژوهشگران حتا ابداع وسایلی چون گیوتین را که امروز بسیار دهشتناک می‌نماید در جهت انسانی‌تر شدن کیفر ارزیابی کرده‌اند؛ زیرا به جای رنج و شکنجه و آزار بزهکار، مرگی آنی و فوری را به همراه می‌آورد و محکوم رنج کمتری می‌کشید.^۲ به تعبیر فوکو،

۱. هرچند عملاً کیفر بدنی در بسیاری از کشورها اعمال نمی‌شود اما تعداد اندکی از کشورها استفاده از کیفر بدنی را با وضع قانون ممنوع کرده‌اند. نک:

Newman, 2010: 1/xxxii.

۲. نک: فوکو، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۴.

فرایند اعدام‌های مدرن دو اصلاح مهم یافته بود: «محو نمایش و حذف درد... مرگی که بیشتر از یک لحظه طول نکشد، از پیش با هیچ شکنجه‌ای همراه نشود یا آسیبی بر جسد وارد نیاید؛ اعدامی که بیشتر به زندگی اصابت کند نه به بدن.» (فوکو، ۱۳۸۷: ۲۱)

این تحولات در حیطه حقوق کیفری مرهون اندیشه‌های فیلسوفان و عالمانی چون مونتسکیو، ولتر، ژان ژاک روسو، و مهم‌تر از همه سزار بکاریا بود. بکاریا شاید نخستین نویسنده‌ای باشد که به‌صراحت بر ضد کیفر اعدام قیام می‌کند. وی می‌نویسد: «مجازات اعدام به دلیل درس خونخوارگی که به انسان‌ها می‌آموزد مفید نیست. اگر احساسات تند یا ضرورت جنگ، خونریزی را به بشر آموخته است، قوانین که باید در رفتار مردمان ملایمت به وجود آورد نباید بر تعداد این نمونه سفاکی بیفزاید.» (بکاریا، ۱۳۷۷: ۷۶)

بعدها، در سده بیستم، جنبش دفاع اجتماعی تمام‌قد به مخالفت با کیفر اعدام ایستاد. مارک آنسل، شاخص‌ترین نماینده این مکتب، می‌نویسد:

در یک نظام مبتنی بر احترام به نوع بشر، حمایت از زندگی انسانی، اعتقاد (و یا امید) به کمال‌پذیری و ارتقاء اجتماعی انسان (ولو منحرف و گمراه) این مجازات خون‌بار... مبتنی بر این فرض است که دولت نسبت به زندگی و مرگ شهروندان حقوقی دارد؛ فرضی که با توجه به غیرقابل جبران بودن مجازات اعدام مسلماً توجیه‌پذیری خود را از دست می‌دهد. این است که جنبش دفاع اجتماعی با پیروی از منطق خود در جهت الغای آن در همه نظام‌های حقوقی اروپای غربی گام برداشته است. (آنسل، ۱۳۹۱: ۸۷)

روند مخالفت جهانی با کیفر اعدام با شکل‌گیری نظام بین‌المللی حقوق بشر سرعت بیشتری گرفت. اسناد حقوق بشری کیفر بدنی را ممنوع کرده و کشورهای را که هنوز بر حفظ این کیفرها اصرار دارند با چالش جدی روبه‌رو کرده‌اند.^۱ ماده پنجم «اعلامیه جهانی حقوق بشر» اعلام می‌دارد: «احدی را نمی‌توان تحت شکنجه یا مجازات یا رفتاری قرار داد که ظالمانه و یا برخلاف انسانیت و شئون بشری یا موهن باشد.» ماده هفتم «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی» نیز به همین شکل «مجازات‌ها یا رفتارهای ظالمانه یا خلاف انسانی یا تزدیلی» را منع می‌کند. ماده ششم میثاق نیز هرچند کیفر اعدام را به‌صراحت ملغاً نکرده، اما شرایط اجرا را دشوار و جرایم

۱. البته در اسناد، واژگانی قابل تفسیر به‌کار رفته که کیفر بدنی نیز مصداق آن دانسته شده است. نک: ابراهیمی، ۱۳۸۵: ۱۷-۳۱.

مستوجب این کیفر را به شدت محدود کرده است: «در کشورهایی که مجازات اعدام لغو نشده، صدور حکم جایز نیست مگر در مورد مهم‌ترین جنایات...». البته در آخر ماده تأکید می‌شود که «هیچ‌یک از مقررات این ماده برای تأخیر یا منع الغای مجازات اعدام از طرف هر یک از دولت‌های طرف این میثاق قابل استناد نیست.» با این‌همه، در «دومین پروتکل اختیاری میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی برای الغای مجازات اعدام»، مصوب ۱۵ دسامبر ۱۹۸۹، دولت‌های امضاکننده «با اعتقاد به این‌که الغای مجازات اعدام به بهبود حیثیت انسانی و توسعه پیشرو حقوق بشر کمک می‌کند» خواهان آن شده‌اند که تعهدی بین‌المللی برای الغای کیفر اعدام شکل گیرد. در ماده اول «پروتکل شماره ۶ کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی» کیفر اعدام به صراحت لغو شده است. چنان‌که مشاهده می‌شود، گرایش جامعه جهانی به سوی حذف کیفر اعدام است. تقریباً در همه کشورهای غربی (به جز برخی ایالت‌های ایالات متحده) این کیفر حذف شده است و کشورهای دیگر نیز پرشتاب به این سو حرکت می‌کنند.^۱

یکی از اعتراض‌های همیشگی نهادهای بین‌المللی و حقوق بشری به قوانین کشور ایران، همین انباشت انواع کیفرهای بدنی و اعدام بوده است. برخی از شکل‌های کیفر اعدام به‌ویژه سنگسار همواره هزینه‌های فراوانی را به کشور ما تحمیل کرده است.

در این نوشتار در پی آنیم که نشان دهیم در همه قرائت‌های دینی از متون مقدس اسلام، راهکارهایی برای خروج از بن‌بستی که چنین کیفرهایی پدید می‌آورند، وجود دارد. این نوشته شش دیدگاه را در میان فقیهان سنتی، فقیهان نواندیش، قرآن‌گرایان و روشنفکران دینی واکاوی می‌کند و

۱. در دوران معاصر، الاهی‌دانان ادیان نیز دل‌مشغول این کیفرها هستند. جمعی از این عالمان کوشیده‌اند تا با نزدیک کردن دیدگاه‌های ادیان، به یک «اعلامیه دینی حقوق بشر» برسند. در ماده ۵ این اعلامیه پیشنهادی چنین آمده است: «هیچ‌کس را نباید مورد شکنجه یا رفتار یا کیفرهای ظالمانه، غیرانسانی یا خوارکننده قرار داد، چه به لحاظ جسمانی و چه به لحاظ روانی، چه به دلایل دینی یا غیر دینی، در داخل خانه یا بیرون آن.»

See: Runzo, et al. 2003: 142.

از سوی دیگر، در اعلامیه اسلامی حقوق بشر قاهره این مطلب با ابهام روبه‌رو است. براساس ماده ۱۹ این اعلامیه «هیچ جرمی یا مجازاتی نیست مگر به‌موجب احکام شریعت». براساس ماده ۲۰ «دستگیری یا محدود ساختن آزادی یا تبعید، یا مجازات هیچ انسانی جایز نیست مگر به مقتضای شرع؛ و نباید او را شکنجه بدنی یا روحی کرد یا با او به‌گونه‌ای حقارت‌آمیز یا سخت، یا منافی حیثیت انسانی رفتار کرد.» به‌رغم این، مطابق ماده ۲۴ و ۲۵ «کلیه حقوق و آزادی‌های مذکور در این سند، مشروط به مطابقت با احکام شریعت اسلامی است.» و «شریعت اسلامی تنها مرجع برای تفسیر یا توضیح هر ماده از مواد این اعلامیه است.»

نشان می‌دهد اجرای کیفری مانند سنگسار در دوران ما از اساس ممکن و به عبارت دیگر، شرعی نیست. نتیجه عملی برخی از دیدگاه‌های سنتی فقهی نیز عدم اجرا است، گرچه در نظر چنین مجازاتی اجراناپذیر نیست.

منظر نخست: سنگسار به مثابه کیفری عملاً اجراناشدنی (نگاه فقه سنتی)

فقیهان سنتی، سنگسار را عمدتاً به مثابه کیفر جرم زنا محصنه،^۱ و گاهی برای لواط^۲ یا حتا تفخید^۳ و مساحقه^۴ در نظر گرفته‌اند. این دسته از فقیهان هرچند کیفر سنگسار را کیفری شرعی و قابل اجرا در همه دوران‌ها می‌دانند اما چنان شرایط دشواری را برای اثبات و اجرای آن می‌گذارند که بر اساس ضوابط فقهی اجرای آن تقریباً نامحتمل است. در واقع براساس این دیدگاه، اجرای سنگسار توجیه شرعی دارد اما عملاً ناممکن است. به برخی از این شرایط دشوار اشاره می‌کنیم.

الف) مهم‌ترین مانع اجرای چنین مجازاتی دشواری اثبات آن است. چنان‌که فقیهان گفته‌اند، راه اثبات جرایم جنسی چهار بار اقرار یا شهادت چهار مرد عادل است. به تعبیر برخی نواندیشان، شرایط اثبات بزه‌های جنسی چنان با ارکان این جرم‌ها در هم تنیده‌اند که در حقیقت شرایط اثبات بخشی از عناصر متشکله بزه‌های جنسی‌اند. برای مثال، زنا موجب حد اساساً بدون شهادت چهار شاهد مرد عادل قابل تحقق نیست و این شرط در واقع بخش انفکاک‌ناپذیر تعریف زنا موجب حد است.^۵

ب) اقرار در جرایم جنسی به معنای رجوع آزادانه و به اختیار مرتکب بزه به قاضی و اعتراف به بزه ارتكابی است. اقرار شرایط فراوانی دارد. اقرارکننده باید چهار بار (و به نظر بسیاری، در چهار مجلس متفاوت) اقرار کند. از سوی دیگر، حتا پس از چهار بار اقرار نیز اگر اقرارکننده بزهش را انکار کند سنگسار ساقط می‌شود. مفهوم این عبارت می‌تواند این باشد که حتا در زمان اجرای حکم هم اگر بزه‌کار پشیمان شد و اقرار خود را نفی کرد، باید اجرای کیفر را متوقف کرد. از جهت دیگر،

۱. نك: محقق حلی، ۱۴۲۵ق: ۲ / ۳۹۹.

۲. نك: محقق حلی، ۱۴۲۵ق: ۲ / ۴۰۵.

۳. نك: شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق: ۷۰۴.

۴. نك: شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق: ۷۰۶.

۵. نك: نعیم، ۱۳۸۱: ۲۲۲.

اگر اقرارکننده پس از اقرار توبه کرد قاضی می‌تواند او را ببخشد.^۱ اگر این را ضمیمه کنیم به توبه پیش از رجوع به حاکم که کاملاً مسقط حد است می‌توانیم نتیجه بگیریم که در فرض اقرار اساساً محملی برای اجرای کیفر در جرایم جنسی وجود ندارد، چون صرف رجوع بدون اجبار به قاضی و ادای اقرار به معنای پشیمانی و توبه است و این امر مسقط کیفر است. بیش از این، برخی پژوهشگران و فقیهان، با استفاده از روایات، معتقدند که به استناد اقرار نمی‌توان حکم به سنگسار داد. «رجم تنها با بینه (چهار شاهد) ثابت می‌شود نه به اقرار». (غفاری، ۱۳۶۸: ۳۴۲/۵، ۳۳۹: نک. صادقی تهرانی، ۱۳۹۲: ۴۳)

دو. در شهادت شرط است که گواهان مسلمان و عادل باشند و عمل جنسی را با چشم خویش به‌گونه دقیق دیده باشند و هم‌زمان در دادگاه، برای شهادت حاضر شوند. شهادت آن‌ها باید بر یک عمل جنسی واحد، نه اعمال متعدد، و مربوط به زمان و مکان واحد باشد.^۲ از سویی باید شاهدان با نگاهی دقیق عمل جنسی را دیده باشند و صرف نگاه گذرا و اتفاقی طبیعتاً نمی‌تواند چنین شرطی را فراهم آورد، و از سوی دیگر، فقیهان نگاه کردن به عورت زناکاران را حتا به قصد شهادت حرام می‌دانند،^۳ و حتا شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که کسی که فعل حرام مرتکب می‌شود اساساً شرط شهادت را به دلیل عدم عدالت دارا نیست.^۴ شهادت شاهدان باید مبنای حسی داشته باشد (یعنی خود دیده باشند) و به هر شکل دیگری که برای ایشان علم حاصل شده باشد حق شهادت ندارند.^۵ همچنین برخی از فقیهان در شهادت بحث مرور زمان را مطرح کرده‌اند و شهادت به جرم جنسی را پس از گذشت شش ماه از ارتکاب عمل بی‌اعتبار می‌دانند.^۶

باید به این نکته نیز توجه داشت که اگر شهادت با این شرایط دشوار شکل کامل نگیرد شاهدان در معرض کیفر قذف‌اند: اگر کمتر از حد نصاب (مثلاً سه شاهد عادل) بر زناپی شهادت دهند

۱. نک: محقق حلی، ۱۴۲۵ق: ۲/۳۹۶-۳۹۷.

۲. نک: محقق حلی، ۱۴۲۵ق: ۲/۳۹۷-۳۹۸.

۳. نک: نجفی، ۱۹۸۱م: ۸۹/۲۹.

۴. نک: محقق داماد، ۱۳۸۵: ۴۳-۴۴. همین تعارض، صاحب جواهر را به بیان این نکته وامی‌دارد که شاهد فقط در صورتی می‌تواند در مورد زنا شهادت دهد که با نگاه اتفاقی و بدون قصد وقوع بزه را دیده باشد (که این البته با معیارهای فقهی برای شهادت کافی نیست) یا وی به دلیل ارتکاب گناه (کبیره)، یعنی نگاه کردن به عورت زناکاران، پیش از شهادت توبه کرده باشد (نجفی، ۱۹۸۱م: ۸۹/۲۹). با این ملاک، پیش از اخذ شهادت، باید توبه شاهد توسط قاضی احراز شود.

۵. نک: محقق حلی، ۱۴۲۵ق: ۲/۳۹۸.

۶. نک: محقق حلی، ۱۴۲۵ق: ۲/۳۹۸.

(به‌رغم اینکه عادتاً از شهادت ایشان علم حاصل می‌شود) حد قذف می‌خورند. حتا اگر این شهادت سه‌گانه با سه بار اقرار متهم هم همراه شود باز هم نه تنها بزه اثبات نمی‌شود، بلکه شاهدان حد قذف می‌خورند. شاهدان باید هم‌زمان برای شهادت حضور یابند. اگر سه شاهد در دادگاه حاضر شوند و بگویند شاهد چهارم در راه است قاضی نباید منتظر شاهد چهارم شود و باید سه شاهد پیشین را حد زند. شاهدان باید دخول را با چشمان خویش دیده باشند و الا اگر شهادت آن‌ها مبتنی بر مشاهده دقیق نباشد حد می‌خورند. اگر به هر دلیل شهادت شهود بر هم منطبق نباشد، مثلاً برخی دقیق دیده‌اند و برخی ندیده‌اند، برخی بر زنا در یک گوشه خانه یا در یک روز هفته شهادت دهند و برخی بر تحقق زنا در گوشه دیگر خانه یا روز دیگر هفته و... همه شهود حد می‌خورند. حتا اگر چهار مرد عادل بر زنا زنی شهادت دهند اما وی ادعای بکارت کند و چهار زن ادعای وی را تأیید کنند، نه تنها حد بر زن اثبات نمی‌شود، به باور بسیاری از فقیهان، شاهدان باید حد بخورند.^۱

آنچه از روح حاکم بر استدلال فقیهان بر می‌آید این است که جرایم جنسی «نباید» اثبات شوند.^۲ از این رو، شهادت نه تنها پسندیده نیست، بلکه هر شهادی همواره در خطر متهم شدن به قذف است. شاهد نه تنها باید بر استحکام شهادت خویش مطمئن باشد، بلکه باید سه شاهد دیگر را هم بررسی کند چون اگر یکی از ایشان عادل نباشد همه حد می‌خورند.^۳ بی‌جهت نیست که ابن تیمیه، فقیه معروف حنبلی در قرن هفتم، می‌گوید از صدر اسلام تا زمان وی هیچ جرم جنسی‌ای با شهادت اثبات نشده است.^۴

البته فقیهان از راه سوم اثبات یعنی علم قاضی نیز سخن گفته‌اند. اما باید توجه داشت که اولاً مراد ایشان علم حسی و مبتنی بر مشاهده قاضی مجتهد است و ثانیاً بسیاری از ایشان این علم را نیز در حدود یا دست‌کم حدود جنسی حجت نمی‌دانند.^۵

ب) علاوه بر دشواری اثبات، نهادهای دیگری نیز وجود دارند که عملاً راه اجرای سنگسار را می‌بندند.

۱. نك: محقق حلی، ۱۴۲۵ق: ۲/۳۹۷-۳۹۸؛ ۴۰۲-۴۰۳.

۲. «نظر به فرج زانیان حرام است و حتا نمی‌تواند عذری برای شهادت باشد چون به ستر و پوشاندن امر شده است.» (نجفی، ۱۹۸۱م: ۸۹/۲۹)

۳. نك: سلیمانی، ۱۳۸۴: ۱۴/۳۲-۳۶.

۴. نك: عثیمین، ۱۴۲۸ق: ۱۴/۲۵۷.

۵. نك: سلیمانی، ۱۳۹۶: ۴۰۱-۴۳۰.

يك. براساس ضوابط فقهی، فقط قاضی مجتهد جامع الشرایط حق دارد در حدود حکم صادر کند و «کسی از فقها فتوی به جواز نیابت و اذن در این امر صادر نکرده است.» (محقق داماد، ۱۳۹۴: ۲۹۲؛ سلیمانی، ۱۳۹۶: ۴۱۰-۴۱۱)

دو. توبه نهادی مهم در نظام عدالت کیفری اسلامی است. توبه پیش از اثبات به باور همه فقیهان ساقط کننده کیفر جرایم جنسی است.^۱ از سوی دیگر، این حق برای حاکم وجود دارد که در حق الله بزهکار را عفو کند. «امام در مورد هر گناهی که بین بنده و خداست می تواند بزهکار را عفو کند.» (شیخ صدوق، ۱۳۸۴: ۴۳۱-۴۳۰) قانون گذار ایران نیز در ماده ۱۱۴ قانون مجازات اسلامی، توبه را مسقط کیفر بیشتر حدود تلقی کرده است.

سه. بر اساس یکی از قواعد مسلم فقه اسلامی، حدود در صورت بروز شبهه برداشته می شوند.^۲ برخی از فقیهان حتا در این باره ادعای اجماع یا تواتر کرده اند.^۳ بر اساس قاعده درگاه هرگاه وقوع جرم و یا انتساب آن به متهم و یا مسئولیت و استحقاق وی برای کیفر حدی به دلیلی مورد تردید باشد، کیفر بزهکار منتفی است. قاضی در این مورد حق تحقیق ندارد.^۴ برای مثال، کافی است که متهم زنا محصنه ادعا کند که در هنگام ارتکاب عمل، همسرش در سفر یا دچار عادت ماهیانه بوده است. صرف ادعا مسقط حد سنگسار است.^۵

کوتاه این که در اندیشه سنتی ترین فقیهان، که سنگسار را به مثابه کیفری شرعی پذیرفته اند، چنان قیود و شروطی برای اجرا قرار داده شده که عملاً راهی برای اجرای این کیفر باقی نمی ماند.

منظر دوم: اجراناپذیری سنگسار به مثابه حکم ثانوی (نگاه فقه سنتی)

گفتیم براساس دیدگاه فقیهان سنتی، و نه البته به شکل نظام مند و یکدست و بدون پارادوکس، محدودیت های بسیاری برای اثبات و اجرای سنگسار، به مثابه کیفر بدنی شرعی، وجود دارد. گاه اما مسئله از این فراتر می رود. در این فرض، سخن از اصل اجرا یا عدم اجرای حدود و به ویژه

۱. نک: نجفی، ۱۹۸۱م: ۴۱/۳۰۷-۳۰۸؛ منتظری، بی تا: ۱۷۶.

۲. تدرأ الحدود بالشبهات.

۳. نک: شهید ثانی، ۱۴۲۹ق: ۱۴/۳۳۷-۳۳۹؛ نجفی، ۱۹۸۱: ۴۱/۲۶۱.

۴. این مفهوم از درآ در قانون مجازات اسلامی نیز (ماده ۱۲۱) پذیرفته شده است.

۵. نک: ماده ۲۲۳، ۲۲۷ و... ق.م.ا.

سنگسار است. اگر اجرای حدود شرعی با اصول و قواعد دیگر فقهی تعارض کند از اجرای کدام باید صرف نظر کرد؟ آیا همیشه و همه جا باید بر اجرای حدود پای فشرده یا در شرایطی می توان به طور موقت، برای مصالحی مهم تر، این کیفرها را کلاً یا جزئاً تعطیل کرد؟ فقیهان سنتی با نظریه های گوناگون و در ذیل قواعد ثانوی فقهی مانند قاعده و هن، تقیه و مصلحت به این مسئله پرداخته اند. الف) براساس نظریه و هن، اگر اجرای یک حکم باعث و هن دین شود، باید از باب تقدم اهم بر مهم آن را تعطیل کرد. بسیاری از فقیهان با ملاک قرار دادن این قاعده، به تعطیل موقت کیفرهای شرعی در صورت و هن قائل شده اند. یکی از فقیهان معاصر با بیان این که هدف اصلی از تشریح کیفرهای اسلامی حفظ جان و مال و آبرو و حقوق افراد و جامعه از تعدی و تجاوز مجرمان و تشبیه و اصلاح بزه کاران است و روش نیل به این هدف با توجه به تحولات فرهنگی و اجتماعی و ... یکسان نیست، می نویسد:

ممکن است بعضی از مجازات ها به خاطر عدم تبیین درست از اهداف آن یا عدم اجرای صحیح آن موجب بدبینی به اصل شریعت و و هن آن گردد. در چنین فرضی از اجرای آن، هر چند به طور موقت و تا زمان تبیین فلسفه حکم و آماده شدن محیط باید خودداری شود.... اگر اجرای حد در زمان یا مکان خاصی عوارض منفی برای فرد یا جامعه اسلامی در پی داشته باشد موقتاً باید ترک شود. (منتظری، ۱۳۸۷: ۳۵)

در دیدگاه فقیهان، اجرای حدود در سرزمین کفار چون باعث و هن دین می شود، ممنوع است.^۱ برخی از فقیهان با استفاده از همین ملاک می گویند با توجه به نوع ارتباطات در جهان امروز، چه بسا اجرای حکم در سرزمین مسلمانان نیز بتواند مشمول این قاعده شود.^۲ با توجه به این توسعه مفهوم و هن و با توجه به این که فراهم کردن موجبات و هن دین به باور همه فقیهان حرام است، اجرای بیشتر کیفرهای شرعی، به ویژه سنگسار، را در دوران ما چه بسا براساس این نظر بتوان حرام دانست.

ب) به باور برخی فقیهان، اگر اجرای کیفر اسلامی باعث ایجاد خطر برای قلمرو اسلام شود می توان از باب تقیه آن را متوقف کرد. از نظر ایشان، هر امری که باعث شود به حوزه اسلام آسیب وارد شود، می توان آن را ترک کرد.^۳ تفاوت نظریه و هن و تقیه در آن است که در نظریه و هن اجرای

۱. نک: فاضل مقداد، ۱۳۷۳: ۲/۳۴۲.

۲. نک: منتظری، ۱۳۷۸: ۸۵-۸۶؛ منتظری، ۱۳۸۵: ۲/۵۰۹-۵۱۰، س ۲۴۹۳.

۳. نک: منتظری، ۱۳۸۷: الف-۶۷۲-۶۷۵؛ خمینی، ۱۴۱۰: ۲/۱۷۴-۲۰۰.

کیفرها باعث ایجاد تنفر نسبت به دین می‌شود و نه تنها مانع تشرف شهروندان دیگر کشورها به اسلام می‌شود، بلکه چه‌بسا در نزد شهروندان جامعه اسلامی نیز ایجاد نفرت کند. اما در نظریه تقیه اجرای کیفرها می‌تواند خطری قریب‌الوقوع و حتمی برای کیان جامعه اسلامی پدید آورد و حفظ کیان اسلام نسبت به اجرای احکام کیفری اولویت دارد. مطابق این نظر نیز اجرای سنگسار اگر کیان جامعه اسلامی را تهدید کند نه تنها واجب نیست، بلکه حرام است.

پ) نظریه دیگر این است که اگر مصلحت اقتضا کند، از باب تقدم اهم بر مهم، می‌توان اجرای حدود را موقتاً تعطیل کرد. نظریه مصلحت مورد توجه بسیاری از عالمان اسلامی قرار گرفته است، از محمد غزالی^۱ تا آیت‌الله خمینی؛ به‌ویژه پس از آن‌که بعد از تشکیل جمهوری اسلامی، عمل به احکام اولیه، آن‌گونه که فقیهان آن را به تصویر کشیده‌اند، به مشکل برخورد. وی در اواخر عمرش کوشید تا جایگاه مصلحت را در نظام قوام ببخشد. از نظر ایشان «مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد.» (خمینی، ۱۳۷۹: ۲۰ / ۴۶۴) و لذا «حکومت می‌تواند... هر امر عبادی یا غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است از آن، مادامی که چنین است، جلوگیری کند.» (خمینی، ۱۳۷۹: ۲۰ / ۴۵۲) ایشان اختلاف فراوان فقیهان شیعه را در طول زمان شاهدهی بر این گرفته‌اند که باید همواره فضا برای نظرات نو، چون همین نظریه مصلحت، باز باشد، و می‌افزاید که «یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد... این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست.» (خمینی، ۱۳۷۹: ۲۱ / ۱۷۷-۱۷۸)

ت) چه‌بسا بتوان همه این نظریه‌های ناظر به تعطیل اجرای حدود شرعی بر مبنای حکم ثانوی را به قاعده‌ای اعم به نام عسر و حرج برگرداند. بر اساس این قاعده، اجرای حدود شرعی اگر موجب عسر و حرج شود، می‌تواند موقتاً تعطیل شود. این عسر و حرج ممکن است برای شخص مجری باشد یا برای جامعه اسلامی مشکلاتی را در سطح داخلی یا بین‌المللی برانگیزد. یکی از فقیهان معاصر در پاسخ به این پرسش که «در حکومت دینی... چنانچه معاهده‌ای بین‌المللی امضا و تصویب شود که مفاد برخی از مواد آن برخلاف ظاهر برخی احکام اسلامی باشد - به عنوان مثال، معاهده‌ای امضا شود که در آن مجازات اعدام منع شده است - عمل به حکم شرعی مقدم است یا

۱. نک: غزالی، ۱۴۳۰ق: ۱ / ۳۲۷-۳۳۸.

پای بندی به مفاد معاهده؟ ... اگر چنین معاهده‌ای توسط حکومت طاغوتی (غیرشرعی) امضا و تصویب شود و سپس حکومت دینی جایگزین آن حکومت گردد چه حکمی دارد؟ آیا حکومت اسلامی باید مطابق قوانین بین‌المللی به آن معاهده پای بند باشد؟» می‌نویسد:

اگر به خاطر شرایط خاص جهانی عمل به بعضی احکام شریعت مستلزم عوارض سوء و فوت مصالح مهم‌تری برای حاکمیت دینی یا مردم گردد موقتاً باید اجرای آن تا زمان رسیدن و بازسازی شرایط مناسب برای اجرا متوقف شود... در فرض مذکور بین این‌که قبل از تشکیل حکومت دینی، حکومت طاغوتی در معاهدات بین‌المللی عضویت داشته یا نه فرقی وجود ندارد... اگر مصلحت اهمی در بین باشد باید اجرای حد را موقتاً متوقف نمود. (منتظری، ۱۳۸۷: ب: ۴۶-۴۷)^۱

در هر حال، نظریه تعطیل موقت اجرای حدود اسلامی به‌ویژه سنگسار به‌عنوان حکم ثانوی نظریه‌ای کاملاً قوی و جدی در میان فقها است.

منظر سوم: توقف کامل سنگسار به‌مثابه حکم اولی (نگاه فقه سنتی)

فقیهان سنتی صرفاً به محدودیت‌های پیش‌گفته و تعطیلی کیفرهای حدی بر مبنای حکم ثانوی بسنده نکرده‌اند. اختلاف بنیادی میان این فقیهان این است که آیا در زمان غیبت امام معصوم می‌توان به اجرای حدود پرداخت یا نه. پاسخ مثبت یا منفی به پرسش فوق نتایج مهمی دارد. اگر پاسخ مثبت باشد، فقیهان می‌توانند، یا باید، بکوشند در زمان غیبت نیز این احکام را اجرا کنند. اما اگر پاسخ منفی باشد فقیهان به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند به این کار اقدام کنند و اجرای این حدود حرام است.

طرفداران و مخالفان اجرای حدود کوشیده‌اند همه ادله را به نفع خویش گردآوری کنند. ایشان هم احادیث مختلفی را بر ادعای خویش می‌آورند و هم هر دو طرف ادعای شهرت و حتا اجماع می‌کنند؛^۲ از سوی دیگر، می‌کوشند با تمسک به دلایل عقلی و بنای عقلا حرف خویش را به کرسی

۱. وی در جایی دیگر می‌گوید: «برخی افراد با افتخار می‌گویند ما احکام اسلام را اجرا می‌کنیم و به خواست و تمایل دیگران هیچ توجهی نمی‌کنیم. ولی بی‌توجهی به بازتاب رفتارهای اجتماعی نشانه کمال انسانی و تقوا نیست، بلکه یکی از وظایف مسلمانان توجه به تأثیر رفتارشان در جوامع بشری است.» (منتظری، ۱۳۸۷: الف: ۶۷۵).

۲. ابوالفتوح رازی، مفسر شهیر شیعه در قرن ششم، با اشاره به خطاب «فاجلدوا» در آیه جلد (نور، ۲) می‌نویسد: «این خطاب گرچه متوجه است به جمله امت، مراد رسول است -علیه السلام- و ائمه که قائم مقام او باشند در اقامت حدود بلا خلاف» (۱۳۷۸: ۱۴/۷۷).

بنشانند.^۱

به‌رغم آن‌که در میان فقیهان پیش از محقق حلی نیز این مسئله مطرح است، اما جدی‌ترین مباحث موافقان و مخالفان بر حول کلام وی شکل گرفته است.^۲ وی می‌نویسد:

هیچ‌کس مجاز نیست که اقامه حدود کند مگر امام، اگر حضور داشته باشد، یا کسی که امام او را برای اقامه حدود نصب کرده باشد... و برخی گفته‌اند که فقیهان آگاه می‌توانند در حال غیبت امام اقامه حدود کنند. (محقق حلی، ۱۴۲۵ق: ۲/ ۲۶۸-۲۶۹)

محقق حلی از نظر مخالفان خود با تعبیر «قیل» یاد می‌کند که در تعبیر فقیهان نشان از ضعیف بودن یا کم‌اعتباری نظر است.^۳

با این‌همه، قطعی‌ترین موضع را در این میان احمد خوانساری گرفته است که با جدیت تمام در ابطال همه استدلال‌های موافقان اجرای حدود کوشیده است. وی همه ادله، اعم از دلایلی نقلی، تمسک به اصول، و استدلال‌ات عقلی، را رد می‌کند. او استناد به عموم آیات جلد و قطع و غیره را که موافقان اجرا اقامه کرده‌اند با اصل عدم جواز و قاعده درأ قابل تخصیص می‌داند.^۴ چه بسا مهم‌ترین استدلال فقیهان طرفدار جواز همانی است که ابوالقاسم خوبی آورده است و آن این‌که:

اقامه حدود برای مصلحت عامه و پیش‌گیری از فساد و انتشار فجور و شیوع طغیان میان مردم تشریح شده است، و این هدف با اختصاص یافتن آن به زمان خاصی منافات دارد... همان حکمتی که مقتضی تشریح حدود بوده است اقتضا می‌کند که حدود در زمان غیبت نیز مانند زمان حضور اقامه شود. (خوبی، ۱۳۹۳: ۱۰۹/۱)

محقق خوانساری در پاسخ به این دلیل عقلی موافقان اجرا، پاشنه آشیل استدلال را نشانه می‌گیرد: اگر فقط اجرای حدود مطلوبیت دارد و اجراکننده اهمیت ندارد و مجتهدان هم بتوانند اجرای حد بکنند

۱. در منابع مختلف، شیخ طوسی، شیخ صدوق، شهید اول، شهید ثانی، ملا احمد نراقی، صاحب جواهر و غیره را در زمره موافقان اجرای کیفر بدنی در عصر غیبت دانسته‌اند و از آن سو، ابن‌ادریس حلی، محقق حلی، علامه حلی، محقق اردبیلی، محقق کرکی، سید احمد خوانساری و بسیاری دیگر نیز در زمره مخالفان ذکر شده‌اند. برای اطلاع بیشتر نک: نجفی، ۱۹۸۱م: ۲۱/ ۳۸۶ - ۳۹۴؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق: ۱/ ۷۶؛ محقق داماد، ۱۳۹۴: ۲۸۴ - ۲۸۷.

۲. علت آن است که مهم‌ترین کتب فقهی شیعه شرح آثار محقق حلی‌اند. رکن دوم فقه شیعه نیز علامه حلی است که آثار او بارها به دست فقیهان دوره‌های مختلف شرح شده است. هر دو فقیه مزبور ظاهراً قائل به تعطیل حدود در زمان غیبت‌اند.

۳. نک: محقق داماد، ۱۳۹۴: ۲۸۴.

۴. نک: خوانساری، ۱۳۶۴: ۵/ ۴۱۱-۴۱۳.

پس در صورت عدم حضور مجتهدان باید سایر مؤمنان و حتا با نبود ایشان فاسقان جامعه هم بتوانند اجرای حد کنند. این در حالی است که هیچ فقیهی این را نمی‌گوید. پس به‌ناگزیر اجرای حدود را به همان مجری قطعی آن، یعنی معصوم، منحصر می‌کنیم، همان‌گونه که جهاد نیز در انحصار معصوم است.^۱ به نظر می‌رسد محقق خوانساری از این نیز فراتر می‌رود. وی برای عدم جواز اجرای حدود چنین استدلال می‌کند: «اقامه حدود [مستلزم] درد و رنج [بدنی] است و اقدام به چنین کاری تنها در صلاحیت پیامبر، امام معصوم یا منصوبان خاص ایشان است.» (خوانساری، ۱۳۶۴: ۴۱۱/۵) معنای ضمنی این استدلال این است که هر نوع کیفر بدنی، حتا در قالب غیر حدود، نیز در زمان غیبت روا نیست.

در هر حال در صورت پذیرفتن نظر قائلان به تعطیل، یک پرسش مهم باقی می‌ماند، و آن همانی است که در کلام فقیهان طرفدار اجرا نقل شد: تعطیلی حدود باعث انتشار و اشاعه جرم و گناه می‌شود. مخالفان اجرای کیفرهای حدی برای این مشکل چه تمهیدی اندیشیده‌اند؟ چنان‌که از کلام مخالفان اجرا مستفاد می‌شود لازمه تعطیل حدود به‌هیچ‌وجه فراگیر شدن بزه و هرج و مرج نیست، بلکه می‌توان قوانینی را - خارج از کیفرهای شرعی - وضع کرد که حتا به دلیل سهولت اثبات، از کیفرهای شرعی پیش‌گیرانه‌تر و کارآمدتر باشند.

از سوی دیگر، از زبان طرفداران نظریه تعطیل حدود، می‌توان همان استدلال قائلان به جواز را که می‌گویند «آنچه در اقامه حدود مطلوبیت دارد اجرای حد است نه مجری آن» بر ضد خودشان استفاده کرد و گفت: از قضا اجرای حدود هم هدف نیست، بلکه حدود وسیله پیشگیری از جرم و هرج و مرج‌اند، و می‌توان با راهکارهای دیگری این هدف را محقق کرد. آن‌گونه که فقیهان ترسیم کرده‌اند، برخی از حدود چنان شرایطی دارند که در عمل اجرای آن‌ها بسیار بعید است. در دوران ما، که چه‌بسا آن انگیزه‌های دینی زمان معصوم در بسیاری از مردم وجود ندارد. صرف وجود یک قانون ارباب‌انگیز هرچند هم مهیب باشد، اگر در عمل توان اجرایی نداشته باشد، پیش‌گیرنده نیست. از این‌رو، هرچند این ضمانت اجراهای شرعی به صورت نظری می‌تواند زمینه توبه را برای شهروندان خدا ترس فراهم کند، اما در عمل باید چاره‌ای اندیشید که هدف صیانت از جامعه به شکل بهتری انجام گیرد.

۱. نک: خوانساری، ۱۳۶۴: ۴۱۲/۵؛ نیز: محقق داماد، ۱۳۹۴: ۲۸۸-۲۸۹.

منظر چهارم: رجم به مثابه ریگسار (نگاهی خاص از قرآن‌گرایان شیعی)

در دوران معاصر، در کنار دیدگاه فقه سنتی، دیدگاه‌های دیگری نیز در باب کیفر سنگسار به چشم می‌خورد که در جامعه شیعی می‌توان به دیدگاه قرآن‌گرایان^۱ و نواندیشان فقهی اشاره کرد.

به‌رغم اجماعی که درباره حکم سنگسار ادعا شده است دست کم در دوران معاصر ده‌ها فقیه و دانش‌آموخته علوم دینی را می‌توان یافت که با سنگسار مخالفت کرده‌اند. نظرات این افراد را می‌توان در سه دسته کلی گردآورد. الف) برخی به تشریح حکم سنگسار در همان معنای فقهی قائل‌اند اما براساس مبانی اجتهادی خود، این کیفر را برای زمان ما مناسب نمی‌دانند؛ ب) کسانی از اساس، تشریح حکم سنگسار را به عنوان یک حکم اسلامی نفی می‌کنند؛ و پ) برخی اصل تشریح سنگسار را می‌پذیرند اما آن را در معنایی کاملاً متفاوت به کار می‌برند. دیدگاه نخست در زمره همان دیدگاه‌های فقه سنتی جای می‌گیرد و نیازی به تکرار آن نیست. در باب دیدگاه دوم نیز در بخش بعد سخن می‌گوییم. اکنون به دیدگاه سوم اشاره می‌کنیم.

برخی از فقیهان قرآن‌گرا بر این باورند که رجم به معنای سنگسار نیست، بلکه به معنای «ریگسار» است. منظور از ریگ سنگ‌های کوچک است. «چون زناکار احترام حکم اسلام و جامعه مسلمان را رعایت نکرده، باید در ملاءعام با این سنگ‌ها به او بی‌احترامی شود؛ نه اینکه کشته و یا معیوب گردد.» (صادقی‌تهرانی، ۱۳۹۲: ۴۴) در هرروی، در صورت پذیرفتن این دیدگاه، کیفر سنگسار از بافت سنتی‌اش که نتیجه آن، در غالب موارد، مرگ بزهدکار است جدا می‌شود و به یک کیفر تریلی و تشهیری بدل می‌شود که صرفاً باعث شرمساری بزهدکار است و به هیچ‌وجه به مرگ یا آسیب بدنی جدی نمی‌انجامد.

برخی از قائلان به این نظریه، گرچه سنگسار را در مفهوم سنتی و مشهورش انکار می‌کنند، اما به نظر می‌رسد اجرای این مجازات را خالی از تعذیب جسمانی هم نمی‌دانند. به گفته یکی از قائلان

۱. قرآن‌گرایان را می‌توان در دو دسته اصلی جای دارد: الف) قرآن‌گرایان ناب (قرآن‌بندگان، سنت‌ستیزان) که هیچ سنتی را در مقابل قرآن معتبر نمی‌دانند و معتقدند وظیفه پیامبر صرفاً ابلاغ شرایع قرآن است. از این‌رو، اگر سخنی به پیامبر نسبت داده شد که در آن تشریحی صورت گرفته (که مخالف تشریحات قرآنی است) قطعاً آن روایات نادرست است؛ و ب) قرآن‌گرایان نسبی (قرآن‌محوران، سنت‌گرایان) که حجیت سنت را انکار نمی‌کنند و معتقدند که پیامبر نیز می‌تواند تشریح و قانون‌گذاری کند. با این‌همه، به نظر ایشان، از آنجا که اثبات سنت بسیار دشوار است، اگر در جایی حکم سنت، قطعی نباشد و بر ظاهر قرآن نیز منطبق نباشد نمی‌توان به آن عمل کرد. غالباً قرآن‌بندگان را می‌توان در میان عالمان اهل سنت سراغ گرفت، برخلاف قرآن‌گرایان نسبی که عمدتاً در زمره عالمان شیعی‌اند. (نک: اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹: ۳۷۰-۳۸۲؛ نصیری، ۱۳۸۶: ۱۹۵-۲۲۵؛ صبحی منصور، ۲۰۰۵م: ۵۷، ۵۹، ۶۸، ۷۸)

به این نظریه: «مجازات سنگسار، برخلاف آنچه امروزه برداشت می‌شود، سنگباران به قصد اعدام شخص مجرم نیست و نباید به مرگ وی بینجامد؛ بلکه منظور از این مجازات عبارت است از انداختن تعداد اندکی سنگ به سوی فرد مجرم، به قصد تنبیه او و با شرایط و ضوابطی معین و حساب شده، به گونه‌ای که آسیب مهلکی به مجرم نرساند.» (فخار طوسی، ۱۳۹۰: ۲۱) البته ایشان نیز تأکید دارند که این کیفر «بیشتر ناظر به تنبیه روحی» بزهکار و «معرفی فرد خطاکار در سطح عمومی جامعه است.» (فخار طوسی، ۱۳۹۰: ۲۱؛ ۳۲-۳۳)

قائلان به این نظریه، به ویژه در میان نواندیشان فقهی، تأکید دارند که همچنان در بافت فقه سنتی و با تأکید به همان شیوه‌های اجتهاد، «بدون پاک کردن صورت مسئله» (فخار طوسی، ۱۳۹۰: ۱۹) می‌کوشند تا نظریه جدیدی را طرح کنند.

منظر پنجم: سنگسار به مثابه کیفری غیراسلامی (نظریه قرآن‌گرایان و نواندیشان فقهی)

از نگاه برخی دیگر از نواندیشان فقهی شیعه و قرآن‌گرایان، به ویژه قرآن‌گرایان سنی، کیفر سنگسار نفی می‌شود. قرآن‌گرایان اهل سنت از يك سو، کیفرهای شرعی را در موارد اندک مذکور در قرآن منحصر می‌کنند، و از سوی دیگر، همین موارد را نیز به گونه‌ای توجیه و تفسیر می‌کنند که عملاً مصادیق آن‌ها بسیار محدود می‌شود. برای مثال، یکی از قرآن‌گرایان معاصر مصری در ذیل آیه دوم سوره نور می‌نویسد: «وصف زانی و زانیه بر مرد و زنی اطلاق می‌شود که به زناکاری معروف‌اند و این کار جزء عادت و خلق و خوی ایشان شده است. اینان سزاوار تازیانه‌اند.» (ابوزید، ۱۳۴۹ق: ۲۷۴) برخی نیز کیفرهای مذکور در آیه سرقه (مانده، ۳۸) و زنا (نور، ۲) را به معنای اباحه می‌دانند نه وجوب. از این رو، قطع دست سارق یا اجرای کیفر رجم یا تازیانه حد واجب نیست که نتوان در جمیع فرض‌های ارتکاب بزه از آن عدول کرد؛ بلکه این‌ها حداکثر کیفر بزه است و می‌توان در بعضی از حالات به سراغ کیفرهای دیگر رفت که پیش‌گیرانه و بازدارنده‌ترند. این در دست حاکم است و رنگ و بوی مکان و زمان را می‌گیرد.^۱

شاید بتوان نواندیشی چون عبدالله احمد نعیم را نیز در زمره باورمندان به این نظریه آورد. وی معتقد است که به لحاظ نظری، حدود را باید در چهار جرمی منحصر کرد که قرآن به صراحت برای آن‌ها کیفر معین کرده است؛ یعنی محاربه، سرقت، زنا و قذف. با این همه، در عمل می‌توان

۱. نک: محمد حسین هیکل (پاشا)، در مجله السياسة الاسبوعیه، سال ششم، شماره ششم، فوریه ۱۹۳۷، ص ۶؛ به نقل از ذهبی، ۲۰۰۰م: ۲ / ۳۸۸.

به گونه‌ای قانون‌گذاری کرد که اجرای عملی همین کیفرها نیز محدود شود.^۱ وی از این هم پا را فراتر گذاشته، می‌گوید:

به باور من، ایجاد هماهنگی میان حقوق اسلامی و کیفیت اجرای آن‌ها نسبت به شرایط و نیازهای زندگی در جهان معاصر - حتا اگر این تلاش‌ها منجر به الغا یا تبدیل برخی از ظواهر فقه سنتی شود- لازم و ضروری است. (نعیم، ۱۳۸۱: ۵۰)

احمد صبحی منصور، قرآن‌گرای سرشناس مصری، نیز کیفر زنا را منحصر در تازیانه می‌داند. وی با نقل روایاتی از صحیح بخاری،^۲ ضمن برشمردن تناقضات این روایات، نتیجه می‌گیرد که در زمان‌های بعد هم بین مسلمانان دربارهٔ رجم تردید وجود داشته است. صبحی منصور پس از رد کیفر سنگسار تصویری به هم پیوسته از کیفر زنا بر اساس قرآن به دست می‌دهد. از نظر وی، زناکاران اگر در حال زنا دیده شوند و چهار شاهد بر آن شهادت دهند یا خود بر خویشتن اقرار کنند کیفرشان صد تازیانه است (نور، ۳ و ۲). اگر همسران پیامبر مرتکب عمل شنیع شوند (هرچند تحقق آن بسیار بعید است) کیفرشان دو برابر می‌شود یعنی دویست تازیانه. (احزاب، ۳۰-۳۱) اگر کنیز ازدواج کند و با اختیار خویش زنا کند کیفرش پنجاه تازیانه، یعنی نصف کیفر زنان شوهردار آزاد است. (نساء ۲۵) وی با مقایسهٔ این سه فقره می‌نویسد: دو برابر شدن یا نصف شدن فقط در صورتی معنا دارد که کیفر زنان آزاد تازیانه باشد نه رجم.^۳

در میان فقیهان قران‌گرا و نواندیشان فقهی شیعی نیز کسانی بر این باورند که حکم سنگسار از اساس تشریح نشده است^۴ یا دست‌کم در تشریح آن تردید کرده‌اند.^۵ عمده‌ترین دلایل اینان را می‌توان چنین شمرد. الف) سنگسار مستند قرآنی ندارد. اگر کیفر زنا محصنه سنگسار باشد باید قائل شویم که به‌رغم اهمیتی که بزه زنا در قرآن دارد (۱۶ آیه در این باره نقل شده) قرآن کیفر شنیع‌ترین و بزرگ‌ترین مصداق زنا را ذکر نکرده است. حتا برخی گفته‌اند سنگسار بر خلاف قرآن (نساء، ۱۵) است.

ب) آنچه از سنت پیامبر نقل شده کاملاً نارسا، مبهم، متعارض، متناقض و مخالف اصول مسلم

۱. نک: نعیم، ۱۳۸۱: ۲۲۷.

۲. نک: بخاری، ۱۴۳۷ق: ۴/ح ۶۸۱۲-۶۸۱۴.

۳. نک: صبحی منصور، ۲۰۰۵م: ۱۴۶-۱۴۷.

۴. نک: موسوی غروی، ، ۱۳۷۷: ۶۴۵-۶۸۵؛ محقق داماد، ۱۳۸۵: ۱۱-۵۷؛ فخر طوسی، ۱۳۹۰: ۱۳-۳۴، ۲۲۹-۲۴۴؛ قابل، ۱۳۹۲: ۱۸۱-۲۹۴ و...

۵. نک: غفاری، ۱۳۶۸: ۵/۳۴۳-۳۴۴.

قرآنی است. از سوی دیگر، نسخ قرآن توسط سنت خلاف اصل است و نیاز به اثبات قطعی دارد. (پ) روایات سنگسار هم به لحاظ سند و هم لحاظ محتوا به شدت مخدوش و مغشوش اند. این روایات بسیار متناقض اند و کیفر مندرج در آن‌ها در بسیاری از موارد با نظر مشهور شیعه ناهمخوان است (مثل جمع رجم و تازیانه...).

(ت) در همه مواردی که اجرای سنگسار به پیامبر نسبت داده شده فقط یک مورد آن با شهادت است و آن هم زنا ی زن و مرد یهودی در خیبر است.^۱ یهودیان در منطقه‌ای خاص زندگی می‌کردند و از فحویات روایات هم بر می‌آید که شاهدان یهودی بودند، چون یهودیان این دعوا را نزد پیامبر آوردند. این در حالی است که بر اساس قرآن شاهدان باید مسلمان باشند (نساء، ۱۵) مگر آن‌که بگوییم در اینجا پیامبر سنگسار را نه بر اساس حکم اسلامی بلکه به عنوان حکم یهودی اجرا کرد^۲ که در این صورت کلاً از بحث ما خارج می‌شود و نمی‌توان برای تشریح حکم سنگسار به آن تمسک کرد.^۳

(ث) سنگسار با اقرار با این اصل مسلم که توبه مسقط حد است در تعارض است (چه، اقرار آزادانه بزهکار دلیلی جز پشیمانی و توبه ندارد).^۴

(ج) در بسیاری از روایات اهل سنت، که به روایات شیعی نیز راه پیدا کرده‌اند، پذیرش کیفر سنگسار به معنای پذیرش تحریف قرآن است؛ زیرا، بنابر مدعا، آیه رجم در قرآن بوده اما صورت آن از بین رفته است.^۵ این قطعاً برخلاف باورهای شیعیان است.

کوتاه این‌که براساس این نگرش، کیفر سنگسار کیفری اسلامی نیست و نباید اجرا گردد.

۱. ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸: ۶ / ۳۸۴-۳۷۸؛ مالک، ۱۴۰۶: ۲ / ۸۱۹ (کتاب الحدود، باب ماجاء فی الرجم، حدیث ۱).
۲. در تورات کیفر زنا با زن شوهردار قتل است (تثنیه ۲۲:۲۲، لاویان ۱۰:۲۲) اما نوع قتل مشخص نشده است. تلمود این کیفر را به «خفه کردن» که خفیف‌ترین شکل کیفر اعدام است تفسیر کرده است؛ با این حال، تلمود (تلمود بابلی، رساله سنهدرین، الف) اشاره می‌کند که مطابق برخی تفاسیر قدیمی‌تر، کیفر این جرم سنگسار بوده است. نک: سلیمانی، ۱۳۸۵: ۲۳۷.
۳. برای دیدن دیدگاهی مخالف رک: برتن، ۱۳۸۹: ۴۰۹. نویسنده از برخی منابع حدیثی استفاده می‌کند که پیامبر حکم سنگسار را درباره یهودیان به عنوان حکم اسلامی اجرا کرد.
۴. توبه بیش از اقامه شهادت مسقط حد رجم است. بر این امر ادعای اجماع شده است. نک: فاضل هندی، ۱۴۲۴: ۱۰ / ۴۳۵.
۵. نک: محقق داماد، ۱۳۸۵: ۳۶-۴۱؛ غفاری، ۱۳۶۸: ۵ / ۳۴۳-۳۴۴.

منظر ششم: سنگسار به مثابه کیفری غیر ثابت (نظریه روشنفران دینی)

در دوران معاصر، بسیاری از اندیشه‌ورانی که دغدغه دین دارند بر این باورند که حفظ دین جز با هماهنگ‌سازی آن با شتاب تحولات در دنیای امروزی ممکن نیست. اندیشه روشنفران دینی با نگاه فقیهان تفاوتی اساسی و کلان دارد. نگاه سنتی درون‌فقهی است و براساس همان معیارها و ملاک‌های پذیرفته‌شده در فقه سنتی، می‌کوشد تا به «سنت» دست یابد. از سوی دیگر، نگاه روشنفران دینی نگاهی برون‌فقهی است. ایشان بین شریعت و سنت از یک سو، و علم فقه و اصول فقه از سوی دیگر، تمایز می‌گذارند. از نظر ایشان، علم فقه و اصول فقه برساخته عالمان اسلامی است و از این رو، نه مقدس است و نه ضرورتاً حاکی از سنت و شریعت. از نظر این پژوهندگان، برای فهم آموزه‌های دینی پذیرفتن ملاک‌ها و مناط‌هایی که فقیهان و عالمان علم اصول پدید آورده‌اند الزامی نیست، چون این معیارها و اصول، جزئی از دین یا سنت نیستند. لازمه این نگاه نوگرایانه انکار سنت نیست، بلکه رویکردی دیگر به دین، قرآن، شریعت و سنت است. به باور ایشان، نه تنها فهم‌های متفاوت و گاه کاملاً متضاد فقیهان ارزشی یک‌پایه دارد بلکه برداشت‌های دیگر هرچند با معیارهای فقهی همخوان نباشد به همان اندازه معتبر است.

در نظریه‌پردازی این روشنفران، تنوع فراوانی در استدلال وجود دارد. برخی با تأکید بر روش هرمنوتیکی تفسیر قرآن و سنت، و این‌که هدف بنیادین احکام اسلام عدالت است (که متکی است بر اصل عمل متقابل، و اصل کرامت انسان)، معتقدند که برخی از احکام فقهی در دوران ما با این هدف ناهمخوان است و برای نیل به آن هدف، باید در پرتو اصول پذیرفته‌شده حقوق بشر، در این احکام بازنگری کرد.^۱ برخی بر امضایی بودن احکام اجتماعی تأکید می‌کنند و معتقدند این‌ها ذاتی اسلام نیستند بلکه در دوران حکومت پیامبر در مدینه برای اداره جامعه وضع شده‌اند. همچنین بر این نکته اصرار می‌شود که گذر از يك جامعه در تراز عربستان پیش از اسلام به يك جامعه مطلوب، به یکباره ممکن نبود. پیامبر حرکتی را به تدریج آغاز کرد و برای مثال، نیمی از حق زنان را که در این جامعه دارای حق نبودند، در ارث احیا کرد. با این ملاک و مبنا، این سیر تغییر قوانین مطابق نیازهای جامعه مطلوب نباید متوقف می‌شد.^۲ نزول تدریجی احکام و آیات گواه این است که باید به زمان و

۱. نك: قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۴: ۴۵۵، ۴۵۶.

۲. نك: ابوزید، ۱۳۸۳: ۳۰۳-۳۰۹.

مکان در تشریح و نیز در استنباط احکام توجه کرد.

روشنفکران دینی، پس از رد تقدس و اعتبار مطلق نظر فقیهان در باب کیفرهای بدنی شرعی، می‌کوشند تا تبیینی دیگر از این نظام ارائه دهند. ایشان، با دیدگاه‌های گوناگون، به نقد ماهوی و روشی رویکرد فقه سنتی به نظام عدالت کیفری اسلامی می‌پردازند و خود به تبیینی کل‌نگر از این نظام دست می‌زنند. این روشنفکران در پی این نیستند که، برای مثال، اثبات کنند حکم تازیانه یا سنگسار، به طور خاص، حکم اسلامی هست یا نیست. نگاه ایشان کلی است. آیا اسلام اساساً یک نظام عدالت کیفری جاودانی دارد؟ آیا نظام عدالت کیفری جزء دیانت اسلام است یا وسیله‌ای است برای نظم اجتماعی؟ آیا از اساس اسلام در پی وضع نظام عدالت کیفری بوده است؟ پرسش‌هایی از این دست در کانون رویکردهای روشنفکران دینی جای دارد.

به دلیل تنوع زیاد دیدگاه‌های این روشنفکران، فقط به برخی از دیدگاه‌های روشنفکران ایرانی اشاره می‌کنیم.

الف) به باور برخی از پژوهشگران باید بین «دین» و «شریعت» تفاوت نهاد. دین حقیقتی است همیشه ثابت، و در طول زمان‌ها و مکان‌ها تغییر نمی‌پذیرد. «دین در اصل تنها اصول جهان‌بینی توحیدی و ارزش‌های برخاسته از آن (صفات الاهی) را در بر می‌گیرد.» (پیمان، ۱۳۸۴: ۲۴۲) اما بخش دیگر دین، احکام و مقرراتی ملهم و متأثر از ارزش‌های دینی است «و به تناسب موفقیت‌های زمانی و مکانی برای حل مسائل معین وضع می‌شود و به اجرا در می‌آید. آن‌ها در بهترین صورت نه فقط از دین، که دست‌کم از شرایط اجتماعی و فرهنگی هر جامعه و هر دوره نیز تأثیر می‌پذیرند.» (پیمان، ۱۳۸۴: ۲۴۲)

از نظر قاتلان به این نظریه:

مجموعه احکام شریعت که در قرآن آمده است تحت تأثیر دو عامل، یکی اصول و ارزش‌های دینی و دیگری مقتضیات زمان و مکان، شکل گرفته است و بعضاً در تمام مدت کوتاه ادامه نزول وحی، متناسب با تغییر و تحول در موقعیت زمانی و مکانی تغییر کردند. (پیمان، ۱۳۸۴: ۲۴۹)

در ذهن این روشنفکران، آنچه ذاتی دین است و نفی آن به نفی دین می‌انجامد همان گزاره‌های اخباری برآمده از قرآن و تأییدشده در سنت است، اما نظام شرعی و حقوقی، که به تناسب و به‌تأویب برای ساماندهی نظم اجتماعی در دوران حکومت پیامبر وضع شدند، عرضی دین‌اند و انکار آن‌ها

نه تنها به انکار دین نمی‌انجامد، بلکه باعث دوام و بقای دین است. به باور اینان:

ارزیابی احکام شریعت به عنوان بخش تفکیک‌ناپذیر از دین موجب می‌شود که همه آثار و عوارض و مشکلات ناشی از عدم تطابق بسیاری احکام با حقوق انسان و مقتضیات زمان و نیازهای جامعه‌های مختلف و تکامل‌یافته کنونی یکسره به حساب ناتوانی و نارسایی «دین» گذاشته شود. (پیمان، ۱۳۸۴: ۲۴۲)

بر این مبنا، احکام کیفری شریعت نیز، مانند سایر احکام شریعت، احکامی غیرثابت‌اند و این قوانین باید در پرتو نیازهای اجتماعی و اصول عدالت متناسب با زمان و مکان وضع شوند.

ب) برخلاف دیدگاه قائلان به تفکیک کامل دین و شریعت، که اساساً شریعت را بخشی از دین نمی‌دانند، گروهی از روشنفکران دینی قائل به تفکیک نسبی دین و شریعت‌اند. بر اساس دیدگاه ایشان، بخش اجتماعی شریعت، به‌ویژه جزئیات، دارای این ویژگی است. یکی از این نظریه‌پردازان، با نقل این سخن برخی از مدافعان اسلام فقاهتی در معنای سنتی‌اش که می‌گویند «هرچه در کتاب و سنت هست دین است؛ همه مقررات جزایی، سیاسی و غیره که در قرآن آمده دین است؛ هرچا که پیامبر دخالت کرده قلمرو دین است» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۴۶) می‌نویسد:

از ایشان باید پرسید این عقیده که هرچه در کتاب و سنت آمده دین است چه دلیلی دارد؟... در این مدعا میان دو مطلب خلط می‌شود. یک مطلب این است که در کتاب و سنت آیات و روایاتی مثلاً درباره احکام جزایی یا سیاسی وجود دارد و مطلب دیگر این است که آن‌ها هم جزء دین است و در عصر حاضر هم واجب است به آن احکام عمل شود. مطلب اول قابل انکار و تردید نیست، اما مطلب دوم یک مدعا و نظریه اختلافی است که نیاز به اثبات دارد. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۴۶-۴۷)

اشکال نظریه‌پرداز پیش‌گفته به پیروان نظریه سنتی اسلام فقاهتی این است که اینان ابتدا پیش‌فرض‌های خود را در فهم کتاب و سنت قطعی تلقی می‌کنند، آنگاه انتظار دارند دیگران نتایجی را که ایشان به‌دست آورده‌اند بپذیرند. در حالی که «پیش از ورود در مباحث هرمنوتیکی، حل و فصل هیچ نزاع مربوط به تفسیر متون، و تعیین معنا و قلمرویی برای دین میسر نیست... پرسش هرمنوتیکی بنیادی‌ترین مسئله‌ای است که امروز پیروان همه متون مقدس با آن مواجه هستند.» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۴۷)

مجتهد شبستری معتقد است که قرائت رسمی از دین، یعنی همان قرائت فقه‌محور، به دو دلیل

دچار بحران است: نخست اصرار بر این که «اسلام به عنوان یک دین دارای آنچنان نظام‌های سیاسی، اقتصادی و حقوقی برآمده از علم فقه است که در همه عصرها می‌توان با آن زندگی کرد... [و دوم این‌که] وظیفه حکومت در میان مسلمانان اجرای احکام اسلام است.» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۱)

در بحث ما، وی به‌طور کلی وجود یک نظام کیفری در دین را انکار می‌کند و مخالف اجرای این احکام برآمده از دین یا منتسب به دین به وسیله حکومت است.

روشنفکر پیش‌گفته با بیان این که فقیهان اوامر و نواهی اسلام را به سه بخش عبادات، معاملات و سیاسات تقسیم می‌کنند، می‌نویسد: «پرسشی که مسلمانان و فقیهان ما در عصر حاضر با آن مواجهند این است که امروز روند اجتهاد و افتا در باب عبادات، معاملات و سیاسات تا چه اندازه در بستر عقلایی حرکت می‌کند و با عقلانیت عصر حاضر سازگار است؟» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۶۶) پاسخ او این است که باید بین باب «عبادات» و «معاملات» از یک سو، و باب «سیاسات» از سوی دیگر، تفکیک کرد. به باور وی در دو باب نخست، «هنوز استخوان‌بندی فتاوا و نظریات فقهی در بستر عقلایی قرار دارد و در عصر حاضر هیچ دلیل عقلی و عقلایی ایجاب نمی‌کند که استخوان‌بندی اصلی عبادات و معاملات اسلامی کنار گذاشته شود». (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۶۷) با این حال، اوضاع در بخش «سیاسات» به کلی به گونه‌ای دیگر است، و به نظر ایشان، «اغلب فتاوا و نظریات فقهی باب سیاسات در عصر حاضر توجیه عقلایی ندارد و موجب تفویت مصالح شرعی و عقلایی مسلمانان می‌شود». (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۶۹) وی فقیهان را با پرسشی در باب نظام کیفری به چالش می‌کشد: «امروز پرسش اصلی ما در باب جرم و مجازات این است که با کدامین سیستم جزایی و قضایی می‌توان از وقوع و تکرار و شیوع جرم جلوگیری کرد و یا به وجدان اخلاقی جامعه پاسخ داد و عدالت را تأمین کرد؟» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۶۹) پاسخ وی به این پرسش این است که «فتوهای مستند به آن نصوص... [معینی که در کتاب و سنت موجود است] پاسخ پرسش‌های عصر ما نیستند.» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۷۰)

وی با ذکر سخت‌گیری‌های فراوانی که در فقه برای اثبات زنا شده است، این پرسش را در سیاق نفی مطرح می‌کند که «آیا مجازات‌هایی که از صدر اسلام درباره زناکاران اعمال می‌شده و راه اثبات آن‌ها چنان دشوار بوده است هویت قانون جزایی داشته است؟ پاسخ او به این پرسش منفی است.

به باور وی «هدف پیامبر (ص) نه تشریح قانون جزا برای جرم زنا، بلکه مهار کردن زیاده‌روی‌های دوران بوده است... وجود... مجازات قذف نیز شاهدهی... بر این استنباط است.» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۷۳)

از دید این پژوهشگر، حدود و قصاص و دیات برای کنترل رفتارهای خشن اعراب زمان پیامبر وضع شده است نه آنکه قوانینی برای اداره جامعه در همه دوران‌ها باشد.

پ) برخی از روشنفکران دینی، شریعت را بخشی از دین می‌شمرند و آن را دارای صفات قدسی و آسمانی می‌دانند. از نظر اینان، دین مشتمل بر آیات کتاب، سنت پیامبر و پیشوایان دینی است و همه احکام و مقررات شریعت را در بر می‌گیرد و همه آن‌ها متصف به صفات قدسی، الهی و آسمانی‌اند. با این همه، ایشان بین «دین» و «معرفت دینی» تفکیک می‌کنند. از نظر ایشان آنچه دین است قرآن و سنت است که قدسی و الهی است، اما شرح و تفسیر فقیهان و مفسران و... از این متون معرفت دینی است و مقدس نیست.^۱

این دیدگاه ضمن آنکه شریعت را چه در قرآن و چه در سنت بخشی از دین می‌داند، اما علومی چون فقه و تفسیر را مقدس نمی‌شمارد و از این رو، بر اساس این الگو، می‌توان به فهمی دیگر از شریعت دست یافت. در این فهم جدید، نظام کیفری اسلامی، ضرورتاً آن نیست که در فقه و تفسیر گفته شده است. این نظریه برداشت‌های سنتی از نظام عدالت کیفری اسلامی را به چالش می‌کشد. بر اساس همه این دیدگاه‌های روشنفکرانه، کیفری مانند سنگسار به هیچ روی و در هیچ فرضی نمی‌تواند در دوران ما به مثابه کیفری شرعی مورد حکم قرار گیرد.

۱. نک: سروش، ۱۳۷۹: ۲۴۸-۲۴۹، ۸۶، ۱۰۶، ۱۸۱ و....

نتیجه گیری

الف) در این نوشتار نشان دادیم که عالمان و اندیشمندانی که دغدغه دین دارند، اعم از فقیهان سنتی و نوگرا، قرآن‌گرایان و روشنفکران دینی، با دیدگاه‌ها و سلايق گوناگون به مسئله کیفرهای شرعی و مشخصاً سنگسار پرداخته‌اند. به شش منظر و رویکرد اشاره کردیم که می‌توان ادعا کرد تمامی قرائت‌های درون‌دینی را در بر می‌گیرد. براساس همه این دیدگاه‌ها اجرای کیفری مانند سنگسار «از نگاهی دینی» بی‌اشکال نیست.

يك. بر مبنای چهار دیدگاه، کیفر سنگسار کلاً قابل اجرا نیست:

۱. براساس يك دیدگاه رایج در میان فقیهان سنتی، اجرای کیفرهای شرعی، از جمله سنگسار، مخصوص دوران معصوم است و غیر معصوم حق اجرای چنین کیفری را ندارد. بر مبنای این دیدگاه، هر چند سنگسار در معنای متداولش، کیفری شرعی است اما در زمان ما اجرای چنین کیفری جایز نیست.

۲. براساس دیدگاهی دیگر، که بیشتر در میان فقیهان نواندیش و جمعی از قرآن‌گرایان مشاهده می‌شود، کیفر سنگسار کیفری غیراسلامی است که به نادرست در زمره کیفرهای اسلامی گنجانده شده است. قرآن، مهم‌ترین منبع شریعت اسلامی، از سنگسار سخن نگفته، و آنچه در سنت آمده نیز چنان مضطرب است که نمی‌تواند مبنای حکم شرعی قرار بگیرد.

۳. بر مبنای نظر روشنفکران دینی نیز، که نگاهشان برون‌فقهی است، فرض وجود يك نظام کیفری ثابت نادرست است. قوانین کیفری همواره، حتا در زمان پیامبر، بافتی عرفی داشته‌اند و همواره در معرض تغییر و اصلاح و نسخ بوده‌اند. نظام کیفرها بافت شرعی ندارد تا بخواهیم در باب اجرای آن‌ها در این زمان سخن بگوییم. از این رو، اجرای کیفری مانند سنگسار در دوران ما ناممکن است.

۴. براساس نظر فقیهان سنتی، که بر اجرای کیفرهای شرعی در همه دوران‌ها پای می‌فشارند و آن را مخصوص زمان معصوم نمی‌دانند، بر مبنای احکام ثانوی، مانند قاعده عسر و حرج، اصل مصلحت و قاعده وهن، می‌توان اجرای این کیفرها را تا رفع این موانع متوقف کرد. روشن است که کیفری مانند سنگسار که هم در بُعد بین‌المللی در این سال‌ها با اشکالات جدی روبه‌رو بوده و هزینه‌های بسیاری را بر کشور تحمیل کرده است، و از سوی دیگر، حس ناخوشایندی را در بسیاری

از شهروندان برمی‌انگیزد و آنان را از دین متواری می‌کند، و از جهت سوم در عمل نیز ناکارآمدی خود را نشان داده است، بر مبنای این حکم ثانوی می‌تواند متوقف شود. اگر این احکام ثانوی محملی برای اجرا داشته باشند، بی‌گمان بهترین محمل اجرای آن‌ها همین موضوع است.

دو. براساس یکی از دیدگاه‌های طرح‌شده، هرچند منعی برای اجرای کیفر رجم (دست‌کم در قالب حکم اولی) وجود ندارد اما رجم ماهیتاً آن چیزی نیست که فقیهان سنتی گفته‌اند. رجم به معنای افکندن چند سنگ‌ریزه بر زناکار است تا با سرافکنندگی‌ای که از این کار نصیبش می‌شود، سعی کند خویش را اصلاح کند و دیگر‌گرد چنین عمل شنیعی نگردد. در این کیفر نه فرض مرگ بزهکار وجود دارد نه حتا آسیب بدنی جدی. براساس این دیدگاه نیز سنگسار در مفهوم سنتی‌اش قابل اجرا نیست.

سه. فقط براساس يك دیدگاه از میان شش دیدگاه مطرح‌شده، همچنان فرض اجرای سنگسار، دست‌کم به لحاظ نظری، وجود دارد. در نگاه فقیهان سنتی که اجرای کیفرهای شرعی را در همه زمان‌ها قابل اجرا می‌دانند و به هر دلیل، اجرای این کیفرها را در دوران ما مشمول احکام ثانوی تلقی نمی‌کنند، سنگسار همچنان کیفری قابل اجرا است. اما باید به این نکته نیز توجه داشت که اثبات و اجرای این کیفر براساس دیدگاه ایشان، چنان شرط و قیدهایی دارد که با قاطعیت می‌توان گفت در عمل اجرای چنین کیفری نامحتمل یا بسیار بعید است. شرایط اثباتی که این فقیهان گفته‌اند و نیز قواعد ناظر به توبه و شبهه، عملاً مجالی برای اجرای این کیفر باقی نمی‌گذارد.

در واقع، براساس تمامی نظرات دینی پیش‌گفته، کیفر سنگسار اجرانشدنی است.

ب) به‌رغم این، قانون‌گذار ایران، پس از انقلاب، به بهانه شرعی‌سازی قوانین کیفری، از تمامی قرائت‌های رایج و غیررایج فقهی و غیرفقهی عبور کرده و به قرائتی تن داده که شرعی بودن آن به‌شدت مورد تردید است: در این قوانین، قضات غیرمجتهد (برخلاف مسلمات فقهی) براساس علم قاضی ناشی از مستندات پرونده (برخلاف نظر همه فقیهان بزرگ) که حتا در برخی پرونده‌ها از يك بار اقرار متهم به‌دست آمده است (معاونت آموزش و تحقیقات قوه قضائیه، ۱۳۸۱: ۱۱۸-۱۲۲)، می‌توانند حکم سنگسار صادر کنند، و این با هیچ‌يك از قرائت‌های دینی از نظام کیفری اسلام سازگاری ندارد. البته باید توجه داشت که در سال ۹۲، قانون‌گذار تا حدی به دیدگاه‌های دینی نزدیک شده و برای مثال، اثبات جرایم جنسی را با علم کم و بیش غیرممکن تلقی کرده است (ماده ۲۴۱

اجرا ناپذیری کیفر سنگسار ... / سلیمانی ۶۷

قانون مجازات اسلامی و ماده ۱۰۲ قانون آیین دادرسی کیفری). همچنین با پذیرفتن قاعده درأ (ماده ۱۲۱ و ۲۱۸) و توبه (ماده ۱۱۴) با مبانی دینی سازگارتر شده است. از سوی دیگر، در ماده ۲۲۵ قانون مجازات اسلامی، در مورد سنگسار آمیخته‌ای از دیدگاه‌های سنتی اول و دوم پذیرفته شده است. در این ماده اصل کیفر سنگسار به اصرار فقیهان شورای نگهبان (نظر شورا در ذیل ماده ۲۲۵) در قانون ذکر شده است اما «در صورت عدم امکان اجرای رجم، با پیشنهاد دادگاه صادرکننده حکم قطعی و موافقت رئیس قوه قضاییه» بزهکار (در صورت اثبات جرم با بیّنه) اعدام می‌شود یا (در صورت اثبات با اقرار) به صد تازیانه محکوم می‌گردد. نیازی به ذکر ندارد که مبنای این تبدیل به اعدام و تازیانه از لحاظ شرعی کاملاً نامعلوم و مبهم است.

پ) برخی از دیدگاه‌های پیش‌گفته صرفاً ناظر به سنگسار، برخی قابل تسری به همه جرایم جنسی و برخی قابل گسترش به همه حدودند، اما آنچه از کلیت همه آنها برمی‌آید، امکان و ضرورت بازنگری در کیفرهای بدنی شرعی در قوانین کیفری ایران و هماهنگی با رویکردهای نظام بین‌المللی حقوق بشر است.

منابع

الف- کتب و مقالات

الف-۱: فارسی و عربی

۱. قرآن کریم.
۲. کتاب مقدس، ترجمه قدیم، لندن، انتشارات ایلام، چاپ سوم، ۲۰۰۲م.
۳. ابراهیمی، محمد (۱۳۸۵)، مجازات‌های بدنی اسلامی از منظر نظام بین‌المللی حقوق بشر، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته حقوق بشر، به‌راهنمایی ناصر قربان‌نیا، دانشگاه مفید.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی بن محمد خزائی نیشابوری (۱۳۷۸)، روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، به کوشش و تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، چاپ دوم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۵. ابوزید، محمد (۱۳۴۹ق)، الهدایه و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن، چاپ اول، مصر: مطبعه مصطفی البابی الحلبي.
۶. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳)، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، چاپ اول، تهران: یادآوران.
۷. اسعدی، محمد و همکاران (۱۳۸۹)، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. امیرارجمند، اردشیر و همکاران (زیرنظر) (۱۳۸۶)، مجموعه اسناد بین‌المللی حقوق بشر، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۹. آنسل، مارک (۱۳۹۱)، دفاع اجتماعی، ترجمه محمد آشوری و علی حسین نجفی ابرندآبادی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات گنج دانش.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل ابن‌ابراهیم جعفی (۱۴۳۷ق)، الجامع المسند الصحيح... (صحيح البخاری)، چاپ اول، کراچی: البشری.
۱۱. برتن، جان (۱۳۸۹)، «نقش فقه و تفسیر در تعیین مجازات زنا در اسلام»، ترجمه محمدمهدی تقدیسی، در: جرالد هاوتینگ و عبدالقادر شریف، رهیافت‌هایی به قرآن، به کوشش مهرداد عباسی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
۱۲. بکاریا، سزار (۱۳۷۷)، رساله جرایم و مجازات‌ها، ترجمه محمدهلی اردبیلی، چاپ سوم،

- تهران: نشر میزان.
۱۳. پژوهشکده شورای نگهبان (۱۳۹۵)، قانون مجازات اسلامی در پرتو نظرات شورای نگهبان، چاپ اول، تهران: پژوهشکده شورای نگهبان.
۱۴. پیمان، حبیب‌الله (۱۳۸۴)، «اسلام و منشاء حقوق بشر»، در: مبانی نظری حقوق بشر، چاپ اول، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۱۵. خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۱۰ق/۱۳۶۸هـ)، الرسائل، چاپ سوم، قم: اسماعیلیان.
۱۶. خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۹)، صحیفه امام، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۷. خوانساری، سید احمد (۱۳۶۴)، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدوق.
۱۸. خویی، سیدابوالقاسم (۱۳۹۳)، مبانی تکمله المنهاج، چاپ چهارم، تهران: انتشارات خرسندی.
۱۹. ذهبی، محمدحسین (۲۰۰۰م)، التفسیر و المفسرون چاپ هفتم، قاهره: مکتبه وهبه.
۲۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ هفتم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۱. سلیمانی، حسین (۱۳۸۴)، «احکام کیفری قرآن در مکاتب فقهی اسلامی به روایت ابوالفتوح رازی»، در: مجموعه مقالات کنگره شیخ ابوالفتوح رازی، چاپ اول، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحديث.
۲۲. سلیمانی، حسین (۱۳۸۵)، عدالت کیفری در آیین یهود، چاپ دوم، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۳. سلیمانی، حسین (۱۳۹۶)، «جایگاه علم قاضی در حدود از دید فقیهان و قانون‌گذار با نگاهی به دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی»، در: فقه و تدبیر؛ ویژه‌نامه آیت‌الله موسوی اردبیلی، چاپ اول، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۲۴. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی العاملی (۱۴۲۹ق)، مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، چاپ چهارم، قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
۲۵. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م)، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، چاپ دوم،

بیروت: دارالکتاب العربی.

۲۶. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۸۴)، المقنع، چاپ دوم، قم: موسسه الامام الهادی.
۲۷. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۹۲)، چشمه تشنگان، ویرایش دوم، قم: مرکز مطالعات فقه قرآنی.
۲۸. صبحی منصور، احمد (۲۰۰۵م)، القرآن و کفی مصدراً للتشريع الاسلامی، چاپ اول، بیروت: موسسه انتشار العربی.
۲۹. عثیمین، محمد بن صالح (۱۴۲۸ق)، الشرح الممتع علی زاد المستقنع، چاپ اول، ریاض: دار ابن جوزی.
۳۰. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۴۳۰ق/۲۰۰۹م)، المستصفی من علم الاصول، با تحقیق احمد زکی حماد، چاپ اول، قاهره: العالمیه للنشر و الترجمة و التدريب (سدره المنتهی).
۳۱. غفاری، علی اکبر (۱۳۶۸)، ترجمه و متن من لایحضره الفقیه، چاپ اول، تهران: نشر صدوق.
۳۲. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله سیوری (۱۳۷۳)، کنز العرفان فی فقه القرآن، چاپ پنجم، تهران: المکتبه المرتضویه.
۳۳. فاضل هندی، محمد بن حسن اصفهانی (۱۴۲۴ق)، کشف اللثام عن قواعد الأحكام، چاپ اول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۴. فخار طوسی، جواد (۱۳۹۰)، احتمالی جدید پیرامون یک حکم فقهی، چاپ اول، تهران: گنج معرفت.
۳۵. فوکو، میشل (۱۳۸۷)، مراقبت و تبییه: تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، چاپ هفتم، تهران: نشر نی.
۳۶. قابل، احمد (۱۳۹۲)، احکام جزایی در شریعت محمدی (مجموعه آثار، ج ۱۰)، شریعت عقلائی، منتشر شده در فضای مجازی.
۳۷. قاری سیدفاطمی، سیدمحمد (۱۳۸۴)، «فقه شیعه و حقوق بشر جهان شمول»، در: مبانی نظری حقوق بشر، چاپ اول، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۳۸. مالک بن انس (۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م)، الموطأ، تحقیق محمد فواد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱)، نقدی بر قرائت رسمی از دین، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
۴۰. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۲۵ق/۲۰۰۴م) شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، با

- تعلیقات سید صادق حسینی شیرازی، چاپ یازدهم، بیروت: دارالقاری.
۴۱. محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۹۴)، قواعد فقه (بخش جزایی)، چاپ سی و یکم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۴۲. محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۸۵)، «مجازات عمل منافی عفت در قرآن»، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۴۳.
۴۳. معاونت آموزش و تحقیقات قوه قضائیه (۱۳۸۱)، نحوه اجرای احکام حدود، چاپ اول، تهران: انتشارات جاودانه.
۴۴. منتظری، حسین علی (۱۳۸۵)، رساله استفتانات، چاپ دوم، تهران: انتشارات سایه.
۴۵. منتظری، حسین علی (۱۳۸۷ الف)، اسلام دین فطرت، چاپ سوم، تهران: انتشارات سایه.
۴۶. منتظری، حسین علی (۱۳۸۷ ب)، حکومت دینی و حقوق انسان، چاپ اول، قم: ارغوان دانش.
۴۷. منتظری، حسین علی (۱۳۸۷ پ)، مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر، چاپ اول، قم: ارغوان دانش.
۴۸. منتظری، حسین علی (بی تا)، کتاب الحدود، قم: انتشارات دارالفکر.
۴۹. موسوی اردبیلی، عبدالکریم (۱۴۲۷ ق)، فقه الحدود و التعزیرات، چاپ دوم، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۵۰. موسوی غروی، محمدجواد (۱۳۷۷)، فقه استدلالی در مسائل خلافتی، ترجمه علی اصغر غروی، چاپ اول، تهران: نشر اقبال.
۵۱. نجفی، شیخ محمدحسن (۱۹۸۱ م)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، تحقیق محمود القوجانی، چاپ هفتم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۵۲. نصیری، علی (۱۳۸۶)، رابطه متقابل کتاب و سنت، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۳. نعیم، عبدالله احمد (۱۳۸۱)، نواندیشی دینی و حقوق بشر: درآمدی بر بازخوانی حقوق اسلامی، ترجمه حسنعلی نوریها، چاپ اول، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه.

الف-٢: لاتین

54. Newman, Graeme R. (ed.) (2010). *Crime and Punishment around the World*, California: ABC-Clio.

55. Runzo, Joseph; Nancy M. Martin & Arvind Sharma (ed.) (2003). *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*, Oxford: One World Publications.