

بازخوانی احکام کیفری قرآن در پرتو معیارهای محدود کننده

حسین سلیمانی*

DOI: 10.22096/RC.2021.243664

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۱۵]

چکیده

یکی از دغدغه‌های مسلمانان در جهان معاصر، تناسب احکام کیفری اسلام با اقتضائات دنیای جدید است. می‌دانیم که قرآن حاوی تعدادی اندک حکم کیفری است که در بیان مفسران و فقیهان در پرتو سنت و سایر ادله فقهی از حیث تعداد و شدت بسیار گسترش یافته است. در کتاب‌های مرتبط با احکام قرآن و نیز مجموعه‌های تفسیری، همواره این آیات در پرتو سنت تفسیر شده‌اند. در این نوشته، در قالب ارائه معیارهایی، خوانشی متفاوت عرضه می‌شود که براساس آن، چه‌بسا بتوان نه تنها به کیفرهای حداقلی قرآن ملتزم ماند، بلکه همین اندک را به گونه‌ای منعطف‌تر و زمان‌پسندتر تبیین کرد. محور اصلی بحث بر سر اصول حاکم بر نظام کیفری اسلامی است که در برخی قرائت‌ها اجازه و جرئت چنین تفسیری را می‌دهد.

واژگان کلیدی: آیات الاحکام؛ قاعده درء؛ حدود؛ قصاص؛ محاربه؛ جرایم جنسی.



مقدمه

احکام کیفری قرآن بخشی از آموزه‌های انشایی قرآن‌اند که مشخصاً رفتارهایی را بزه می‌شمارند و برای آنها مجازات تعیین می‌کنند. مراد از آموزه‌های انشایی، در مقابل آموزه‌های اخباری، آموزه‌های مبتنی بر «باید» و «نباید»ند. آموزه‌های شرعی، در کنار آموزه‌های اخلاقی، در زمره آموزه‌های انشایی‌اند. احکام کیفری بخشی از احکام اجتماعی (در کنار آموزه‌های عبادی) شریعت‌اند. احکام عبادی، که به رابطه انسان و خدا ناظرند، غالباً تعبدی‌اند و از این حیث، عقل‌گریزند، اما احکام اجتماعی، که به رابطه افراد با یکدیگر، یا با خود، یا با طبیعت و حیوانات مرتبط‌اند، دایرمدار مصالح و مفاسدند و هدف آنها بهبود روابط انسانی و زندگی اجتماعی است. این احکام کاملاً در حیطه عقل قرار می‌گیرند و از این حیث، با احکام اخلاقی آبخور واحدی دارند.

احکام شرعی اجتماعی از عوامل متعددی تأثیر می‌پذیرند که یکی از مهم‌ترین آنها حکومت است. در ادیانی که بنیادگذار فرصتی برای حکومت یافته، طبعاً بحث احکام اجتماعی برای اداره جامعه نیز به میان آمده است. البته از عوامل دیگر نیز نباید غفلت کرد. هر دین نگاهی ویژه به انسان و کیهان دارد که در فهم آموزه‌های شرعی اجتماعی آن و مشخصاً احکام کیفری دینی اهمیتی به‌سزا دارد. همچنین دین در یک بستر جغرافیایی و تاریخی متولد شده است که بدون توجه به آن خاستگاه فهم آموزه‌های اجتماعی دین بی‌نتیجه خواهد ماند. به رغم این، منبع اولیه و اصلی احکام اجتماعی هر دین متون مقدس آن است. در اسلام، این منبع در درجه نخست منحصر است در قرآن و سنت پیامبر، و در قرائت شیعیان، سنت امام معصوم، که علم فقه متولی استخراج آن است. در میان منابع اسلامی، قرآن اولین و مهم‌ترین منبع است و منبع دیگر، یعنی سنت، و نیز منابع تکمیلی مانند عقل و اجماع نقش مفسر یا مکمل متن قرآن را دارند.

از مجموع بیش از شش هزار آیه قرآن، حدود پنج تا ده درصد آن به احکام شرعی پرداخته‌اند.^۱ از این میزان کمی بیش از یک درصد، یعنی حدود هشتاد آیه، به احکام حقوقی، و از این میان، حدود ده آیه به احکام کیفری مربوط‌اند. آیات مرتبط با کیفر در میان رفتارهای زیر توزیع شده‌اند: قتل و قطع عضو، زنا و برخی جرایم جنسی، قذف، سرقت و محاربه. به رغم این، در فقه که عمده استناداتش را از سنت می‌گیرد، این فهرست بسیار گسترده شده است. هم تعداد جرایم و هم شدت مجازات‌ها در فقه با آنچه در قرآن مشاهده می‌شود قابل قیاس نیست.

۱. برخی از مفسران و قرآن‌پژوهان تعداد آیات احکام قرآن را پانصد آیه می‌دانند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۵/۱). باین‌همه تا نصف و حتی دو برابر این عدد را نیز در زمره آیات الاحکام شمرده‌اند. بیش از این، حتی اعداد دو هزار و سه هزار نیز برای آیات احکام ذکر شده‌اند و حتی برخی گفته‌اند از همه آیات قرآن می‌توان حکم استخراج کرد (صادقی فدکی، ۱۳۹۰: ۴۰-۴۴).

در باب احکام کیفری قرآن، هم به شکل مستقل و هم در قالب تفسیرهای جامع، آثار فراوانی پدید آمده است. به لحاظ سنتی، این آثار دو ویژگی دارند که در بحث ما مهم‌اند: یکی اینکه حکم مورد نظر آیات را براساس منابع دیگر، از جمله سنت، تفسیر می‌کنند و دیگر آنکه، باز به استناد سنت، احکام کیفری قرآن را تکمیل، و جزئیاتی را بیان می‌کنند که در قرآن نیامده است. حتی از نسخ قرآن به وسیله سنت نیز سخن گفته می‌شود.

در این مطالعه، با پذیرش پیش‌فرض‌های وحیانی و قطعی‌الصدور بودن قرآن، بدون تعارض و حجت بودن قرآن، روشن و گویا بودن استقلالی قرآن (قطعی‌الدلاله بودن احکام حقوقی قرآن)، و عدم جواز نسخ یا تخصیص احکام حقوقی قرآن با خبر غیرقطعی، در صدد بیان این دیدگاهیم که احکام کیفری قرآن را اولاً می‌توان به‌گونه‌ای دریافت که با فهم رایج متفاوت باشد و ثانیاً رابطه آن را با سنت به‌گونه‌ای تبیین کرد که حداقلی بودن بزه‌ها و کیفرهای قرآنی در جای خود باقی بماند. برای رسیدن به این منظور، نخست معیارهای بیانگر و تحریرکننده مدعا طرح می‌شوند تا نشان دهیم که می‌توان «احتمالات» دیگری، جز آنچه در قرائت رایج وجود دارد، مطرح کرد. در گفتار دوم معیارهایی بیان می‌شوند که می‌توانند «شاهدی» بر این احتمالات کمتر بیان‌شده باشند و این احتمالات را تقویت کنند، گرچه برخی از این معیارها چه‌بسا برای «اثبات مدعا» نیز ظرفیت داشته باشند.

گفتار نخست: بازخوانی احکام کیفری قرآن در پرتو معیارهای تبیین‌کننده

براساس این دسته از معیارها، که در تبیین و تحریر مدعای این نوشته کاربرد دارند، اگر فقط قرآن و زمینه نزول آن ملاک دآوری و فهم ما باشد، می‌توان برداشت دیگری از کیفرهای قرآن عرضه کرد که نسبت به تلقی رایج (هم در تعداد بزه‌ها و هم در شدت کیفرها) منعطف‌تر و آسان‌گیرانه‌ترند.

معیار یکم: واژه‌های متن: معیاری مهم برای تبیین احکام کیفری قرآن توجه به معنای واژه‌ها است. واژه‌های متن را با دو شاخص باید دید: یکی به لحاظ ادبی و دیگری با توجه به زبان معیار جامعه هدف. اگر با این معیار به تبیین آیات کیفری بپردازیم به مواردی برمی‌خوریم که نیاز به دقت جدی دارد. دقت در معنای ادبی و تاریخی واژه‌ها، و نیز مقایسه واژه‌ها با دیگر کاربردهای آنها در آیات دیگر، می‌تواند مفهوم برخی کیفرهای قرآنی را مضیق کند.

معیار دوم: پیوستگی آیات: هرچند برخی از سوره‌های قرآن در چند مرحله نازل شده‌اند و آیات هر سوره ضرورتاً براساس زمان وحی تنظیم نشده‌اند، اما به نظر می‌رسد آیات پیوسته‌ای که

يك مفهوم واحد را القا می‌کنند همزمان نازل شده و بر این اساس در کنار هم قرار گرفته‌اند. با توجه به این، انتظار می‌رود که هر آیه نه به مثابه يك مفهوم مستقل، بلکه در کنار آیه‌های پس و پیش دیده و تبیین شود. این پیوستگی آیات غالباً نادیده گرفته می‌شود. آیات قرآن گاه به شکلی کاملاً مجزا دیده می‌شوند، در حالی که آیات بافتی به هم پیوسته دارند و همین توجه به پیوستگی چه بسا توجه ما را به نکات مغفولی جلب کند. براساس این معیار، در بسیاری از آیات مورد بحث در احکام کیفری قرآن باید به منطق پیوستگی آیات توجه کرد، مگر آنکه شاهدهی در خود متن بر تعدد حکم وجود داشته باشد.

معیار سوم: نگاه مجموعی به آیات حکم: معیار دیگر در تبیین احکام کیفری قرآن توجه به مجموعه آیاتی است که حکم يك رفتار را معین می‌کنند. پیش‌فرض ما این بود که قرآن کلام شارع حکیم است و از این رو، هرچه درباره حکم يك رفتار در کل قرآن آمده است، قطعه‌ای از پازل حکم را بیان می‌کند. با توجه به این معیار، در صورتی می‌توان به حکم قرآن در يك امر کیفری رسید که تمامی آیات و فرازهای مرتبط با حکم يك جا دیده شود و به مثابه جزئی از يك کل در نظر گرفته شود.

معیار چهارم: شأن نزول حکم: بسیاری از احکام قرآن در يك دعوی خاص و معین نازل شده‌اند و بیان این آیات برای حل و فصل این دعوی خاص است. روشن است که حکم هر دعوا را فقط در صورتی می‌توان به دعوی دیگر تسری داد که آن دعوی در بنیان با دعوی نخست همانند باشند. از این رو، دیدن شأن نزول آیات کیفری قرآن، که البته قطعی نیز نیستند، برای فهم منظور می‌تواند بسیار مؤثر باشد.

با توجه به معیارهای فوق، رفتارهایی را که در قرآن به‌طور سنتی حاوی کیفر قضایی شمرده شده‌اند بررسی می‌کنیم.

الف) جرایم جنسی و قذف

در قرآن درباره عفاف و رفتارهای جنسی آیات فراوانی وجود دارد که از این میان، در چهار یا پنج آیه به بزه‌های جنسی پرداخته شده و تصمیم‌ها و مجازات‌های زیر برای مرتکبان در نظر گرفته شده است: حبس در منزل، تنبیه، صد ضربه تازیانه.

يك. «وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَوْ بَعَةَ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا؛ و از زنانتان آنان که کار زشت کنند چهارتن مرد از خودتان بر آنها گواه خواهید؛ پس اگر گواهی دادند آنان را در خانه‌ها نگاه دارید تا مرگشان فرارسد یا خداوند راهی برای آنان پدید آورد.» (سورة نساء، ۱۵)

دو. «وَالَّذِينَ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا؛ (وَأَنْ دُو تَن كَه زَشْتَكَارِي كَنَنْد بِيَا زَارِي دَشَان؛ بَس اَكْر تَوْبَه كَرْدَنْد وَ بَه شَايَسْتَكِي اَمْدَنْد اَز اَنهَا دَسْت بَدَارِيْد وَ دَر كَدْرِيْد كَه خَدَا تَوْبَه پَذِيْر وَ مَهْرِيَان اَسْت.)» (سورة نساء، ۱۶)

سه. «الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ؛ 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.» (سورة نور، ۲)

چهار. «الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ؛ و کسانی که نسبت زنا به زنان شوهردار می‌دهند، سپس چهار گواه نمی‌آورند، هشتاد تازیانه به آنان بزنید و هیچ‌گاه شهادتی از آنها نپذیرید و اینان اند که خود فاسق اند.» (سورة نور، ۴)

این احکام را براساس معیارهای پیش‌گفته تبیین می‌کنیم.

۱. براساس معیار واژه‌های متن

یک. قرآن در این آیه‌ها با تعبیرهای گونه‌گون از رفتارهای ناشایست جنسی سخن می‌گوید. در آیه ۱۵ نساء تعبیر «وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ؛ و از زنان آنان که کار زشت کنند» به کار رفته است (و نیز در آیه ۱۶: «وَأَنْ دُو تَن كَه زَشْتَكَارِي كَنَنْد.») و در آیه دوم نور تعبیر «الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي» آمده است. با دقت ادبی بین این دو تعبیر تفاوت ظریفی مشاهده می‌شود. تعبیر نخست را می‌توان برای کسی نیز که یک‌بار مرتکب این رفتار زشت شده است به کار برد، اما عبارت دوم براساس ادبیات عرب در جایگاه صفت مشببه است. آنگاه که اسم فاعل با «ال» و بدون اضافه شدن به مفعول به کار می‌رود معنای صفت مشببه دارد، یعنی کسی که به تکرار و استمرار مرتکب این رفتار می‌شود.^۱ به بیان یکی از قرآن‌گرایان: «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، ۱۳۴۹ ق: ۲۷۴) این برداشت بر اساس عرف می‌تواند صحیح باشد؛ استعمالات عرفی به این‌گونه است که کسی را که به کاری «عادت» دارد به آن صفت متصف می‌کنند. از سوی دیگر، شواهد تاریخی نیز،

۱. این نکته ادبی را از استاد ارجمندم دکتر مصطفی محقق داماد آموخته‌ام. برخی این واژه را اسم فاعل و آن را مفید همین معنای تکرار دانسته‌اند. برای مثال نک: عابدینی، ۱۳۹۲: ۲۸-۲۹.

مشخصاً در زنا مؤید این برداشت است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد وجود زنان پرچم‌داری که حرفه ایشان زنا بوده یکی از دغدغه‌های جامعه اسلامی در عصر پیامبر بوده است.^۱ با این معیار، می‌توان احتمال داد که حکم صد تازیانه که در آیه دوم سوره نور آمده است کیفر زانیان حرفه‌ای است نه مرتکبان اتفاقی.

دو. در آیه ۱۶ سوره نسا از «اللدان» که مذکر است استفاده شده است. بسیاری از فقیهان گفته‌اند که مراد سایر موارد زنا است، جز آنچه در آیه ۱۵ آمده است. برخی نیز آیه را اشاره به لواط می‌دانند و می‌گویند مجازات لواط ایذا است که شامل توییح و توبه دادن هم می‌شود.^۲

۲. براساس معیار پیوستگی آیات

فقیهان و مفسران از آیات ابتدایی سوره نور (سوره نور، ۲-۵) که درباره جرم عفاف است، مفاهیمی ناپیوسته ارائه می‌دهند، اما اگر این آیات را پیوسته و در کنار هم ببینیم (به ضمیمه معیارهای دیگر) چه بسا به برداشتی متفاوت برسیم. آنچه در میان فقیهان مشهور است این است که آیه دوم نور حکم زنا را غیر محصنه، و آیه سوم حکم ازدواج با زنان زناکار حرفه‌ای را بیان می‌کند و آیه چهارم درباره زنان شوهردار است که به زنا متهم می‌شوند. اما اگر این آیات در قالب يك كل و يك واحد پیوسته دیده شوند چه بسا همه در پی بیان حکم يك مسئله واحد باشند:

حکم زانیان حرفه‌ای (چنان که پیش‌تر در تبیین واژه «الزانی...») دیدیم) صد تازیانه است. اینها را افزون بر تازیانه، رسوا سازید تا دیگران به سراغشان نیایند. (ایشان چنان به این کار آلوده شده‌اند که جای ترحم باقی نگذاشته‌اند و ایشان را حتماً باید کیفر کرد.) ازدواج با این زنان که به زنا مشهورند حرام است (نه با زانیان اتفاقی).^۳ اینان آنقدر بی‌حجب و حیا هستند که ابایی ندارند در منظر و مرئای دیگران مرتکب رفتار زشت خویش شوند و از آن رو، به راحتی ممکن است در حین ارتکاب عمل دیده شوند و سزاوار مجازات گردند. دلیل حضور جمعی از مؤمنان در مراسم اجرای کیفر نیز همسو با منطق کل این آیات دست‌یافتنی است. چنین زانیانی پروای آن ندارند که بزه بزرگ خویش را در خفا انجام دهند. این تیمه به این نکته

۱. نک: محقق داماد، ۱۳۸۵: ۳۱-۳۲.

۲. نک: مغنیه، ۱۴۲۴ ق: ۲ / ۲۷۱. البته وی سپس ادعا می‌کند که این حکم نسخ شده است (همان). روشن است که نسخ این حکم مستند قرآنی ندارد و ناچار باید سراغ سنت رفت و آنگاه این بحث مطرح می‌شود که آیا می‌توان با سنت قرآن را نسخ کرد؟ به فرض جواز آیا باید سنت قطعی موجود باشد یا ظن کافی است؟

۳. «مرد زناکار جز زنی زناکار یا مشرک را به همسری نگیرد و زن زناکار را جز مرد زناکار یا مشرک به زنی نگیرد و بر مؤمنان این [امر] حرام گردیده است.»

۴. نک: طباطبایی، ۱۳۹۲ ق: ۱۵ / ۷۹-۸۰؛ محقق داماد، ۱۳۸۵: ۳۱-۳۲.

ظریف اشارت داده است که چون گناه اینان آشکار است کیفرشان هم باید آشکار باشد.^۱ این سخن حاوی نکته‌ای دقیق است: همین که چهار شاهد توانسته‌اند ارتکاب چنین بزه‌ی را ببینند نشان آن است که مرتکبان آن از دیده شدن شرم نداشته‌اند، بلکه چنان به این عمل عادت کرده‌اند که بی‌هیچ خجالتی آن را همه‌جا مرتکب می‌شوند. اما، هشدار! مبادا که این حکم بهانه‌ای برای اتهام‌زنی به زنان شوهردار گردد! برای کیفر کردن آنها باید چهار شاهد عادل وجود داشته باشد.

در واقع آیه چهارم، درخصوص زنان پاکدامن و محصن دست به بیانی پیش‌گیرانه می‌زند. برداشت ظریفی را می‌توان از حکم این آیه ارائه داد: امکان دیده شدن توسط چهار شاهد غالباً در مورد زناکاران بی‌حجب و حیایی اتفاق می‌افتد که هراسی از دیده شدن ندارند. زانیان اتفاقی غالباً می‌کوشند که عمل خود را چنان پنهان انجام دهند که احتمال شکل‌گیری چنین شهادتی نامحتمل یا بسیار نادر است. در مورد این زنان، اگر کسی دیگری را متهم به زنا بکند و نتواند بر مدعایش چهار شاهد اقامه کند وی و شاهدان کمتر از نصاب حد قذف می‌خورند.^۲

۳. براساس معیار نگاه مجموعی به آیات حکم

یک. با بررسی آیات قرآن درمی‌یابیم که مشخصاً چند کیفر برای جرایم جنسی ذکر شده است. اگر این کیفرها در کنار هم دیده شوند چه‌بسا بیانگر حکم کلی قرآن درباره جرایم جنسی باشند.

(۱) کیفر زانیان حرفه‌ای، براساس آیه دوم سوره نور، صد تازیانه است.

(۲) کیفر زنان شوهرداری که مرتکب زنا می‌شوند،^۳ براساس آیه ۱۵ سوره نساء، «امساک در خانه» است. از سوی دیگر، به باور برخی مفسران، مراد از امساک در بیوت نه کیفر حبس، بلکه پیش‌گیری از ارتکاب مجدد گناه است.^۴ حکم آیه در مورد این زنان این است که با نگاه‌داری ایشان در خانه، مانع از آن شوید که دوباره به سمت ارتکاب گناه بروند. این محدودیت تا وقتی ادامه دارد که «مرگشان فرارسد یا خداوند راهی برای آنان پدید آورد». راهی که خدا در پیش ایشان نهاده است در مرحله نخست توبه است.^۵ اگر ایشان توبه نکنند راهی دیگر مطرح می‌شود و آن طلاق

۱. به نقل از: قاسمی، ۱۳۷۶ ق: ۱۲ / ۴۴۲۷.

۲. فقیهان نیز گاه به این مسئله توجه نشان داده‌اند و شرط «عفت» را برای مقذوف در شرایط حد گنجانده‌اند (نک: محقق حلی، ۱۳۱۸ ق: ۴ / ۱۶۵).

۳. به نقل ابن عربی، بیشتر صحابه این آیه را درباره زنان شوهردار می‌دانند (ابن عربی، ۲۰۰۳ م: ۱ / ۴۵۸).

۴. نک: طباطبایی، ۱۳۹۲ ق، ۴ / ۲۳۴.

۵. نک: گرجی، ۱۳۸۰: ۱۸۱.

است که در آیه یکم سوره طلاق^۱ مقرر شده است. در این صورت بر اساس این آیه، شوهر می‌تواند بلافاصله پس از طلاق، زن خطاکار را از خانه خود بیرون کند (برخلاف طلاق در موارد دیگر که زن حق دارد در ایام عده در منزل شوهر بماند). اگر باز هم مرتکب عمل زشت در خانه شوند آنگاه در ذیل زانیان حرفه‌ای قابل مجازات‌اند.

(۳) سایر مرتکبان رفتارهای جنسی نامشروع تنبیه می‌شوند (سوره نساء، ۱۶). آنچه در این آیه آمده به نظر می‌رسد جنبه کیفر ندارد و اقدامی است برای بازداشتن مرتکب از تکرار عمل. به عبارت دیگر، ضمانت اجرای این عمل بر اساس آیه فوق، اخلاقی و وجدانی است.^۲ اگر این افراد به این توبیخ و سرزنش گوش فرا ندادند و این زشتکاری را بارها انجام دادند وارد در حیطه بزهکاران به‌عادت می‌شوند و کیفرشان تازیانه است.^۳

ب) سرقت

هرچند در قرآن ده‌ها آیه در باب مال و اهمیت آن، و عدم تعدی به اموال دیگران وجود دارد، فقط يك آیه به سرقت اختصاص یافته است: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ؛ دست زن و مرد سارق را قطع کنید به کیفر گناهی که انجام داده‌اند.» (سوره مائده، ۳۸)

هرچند بنا بر نقلی، کیفر قطع دست سارق کیفری رایج در منطقه نزول قرآن بوده است،^۴ براساس معیار واژه‌های متن می‌توان احتمالات دیگری را نیز به برداشت سنتی و مشهور افزود.

يك. سارق. چنانکه در خصوص زانی نیز گفتیم، لفظ سارق نیز چه‌بسا بر کسی اطلاق می‌شود که مکرراً مرتکب سرقت شود و در واقع سرقت را پیشه خود سازد. ابوزید الدمنه‌پوری در ذیل آیه قطع (مائده، ۳۷) با تصریح به اینکه لفظ سارق مفید معنای تکرار است، می‌نویسد: «کسی را که یک یا دو بار سرقت کند و استمرار در سرقت ندارد و مکرراً دزدی نمی‌کند دستش را قطع نمی‌کنند؛ زیرا قطع دست باعث از کار افتادگی و عاجز شدن او می‌شود و این در صورتی روا است که از اصلاح و درمان وی ناامید شویم.» (ابوزید، ۱۳۴۹ ق: ۸۸)

۱. «ای پیامبر، چون زنان را طلاق گوید، در [زمان بندی] عده آنان طلاقشان گوید و حساب آن عده را نگه دارید، و از خدا، پروردگارتان بترسید. آنان را از خانه‌هایشان بیرون مکنید، و بیرون نروند، مگر آنکه مرتکب کار زشت آشکاری شده باشند.»
۲. نک: محقق داماد، ۱۳۸۵: ۲۵-۲۹.
۳. احمد صبحی منصور، قرآن‌گرای سرشناس مصری، تبیینی نزدیک و کمی متفاوت از آیات قرآن در باب زنا ارائه می‌دهد. نک: سلیمانی، ۱۳۹۸ الف: ۵۸.
۴. به بیان برخی مفسران: «کیفر قطع [دست سارق] در عصر جاهلیت معمول بود. اسلام آن را امضا کرد و شروطی به آن افزود... اولین کسانی که در جاهلیت قطع ید کردند قریش بودند...» (ابن کثیر، ۱۴۲۰ ق: ۳ / ۱۰۷؛ نک: شهابی، ۱۳۷۲: ۱ / ۲۵۷).

دو. قطع. هرچند غالب فقیهان واژه «قطع» را در سرقت به معنای بریدن دست یا انگشتان دست گرفته‌اند اما درباره مفهوم «قطع» اختلاف نظر وجود دارد. برخی مقصود از قطع را مجروح کردن یا زخم زدن گرفته‌اند.^۱ برخی دیگر نیز به معنای قطع استیلای او بر مال و پیش‌گیری از دزدی دانسته‌اند.^۲

با پذیرش این بیان اولاً کیفر فقط شامل سارق حرفه‌ای می‌شود و ثانیاً واژه «قطع» به این دلیل که ابهام مفهومی دارد باید در پرتو معیارهای دیگر و اصول تفسیری تبیین شود.

ج) محاربه

آیات فراوانی در قرآن به جنگ و قتال پرداخته است. جامعه تازه‌تأسیس اسلامی در معرض هجوم مشرکان بود و از این رو، آیات بسیاری در این باره نازل شد. گرچه در این آیات به کشتن و مقابله به مثل هم اشاره شده اما فقیهان و مفسران فقط يك آیه را در مقام بیان حکم کیفری قضایی دانسته‌اند: «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؛ سزای کسانی که با خدا و پیامبر می‌جنگند و در زمین به فساد می‌کوشند جز این نیست که کشته شوند یا به دار آویخته شوند یا دست و پایشان در جهت خلاف جهت یکدیگر بریده شود یا از آن سرزمین تبعید گردند. این، رسوایی آنان در دنیا است و در آخرت عذابی بزرگ خواهند داشت.» (سوره مائده، ۳۳-۳۴)

۱. براساس معیار واژگان متن

آیه محاربه نیز با دقت در واژه‌های آن قابل تبیین است. محاربه از ریشه حرب به معنای جنگ است. از کاربردهای دیگر این ریشه در قرآن نیز همین معنا استفاده می‌شود.^۳ علاوه بر این، محاربه در این آیه مقید شده به «جنگ با خدا و رسول به قصد افساد» و طبعاً تسری آن به مواردی غیر از جنگ، آن هم جنگ پیامبر از خود قرآن قابل استفاده نیست. مقایسه این واژه با «قتال» نیز، که آن هم به معنای جنگ به کار رفته است، می‌تواند در تبیین مفهوم محاربه کمک کند.^۴

۱. قطع در مفهوم «جرح» در قرآن سابقه دارد، مانند آیات ۳۱ و ۵۰ سوره یوسف. از مجموع ۳۶ باری که واژه‌ای با ریشه قطع در قرآن به کار رفته است، فقط موارد بسیار معدودی تاب آن را دارد که به معنای بریدن کامل عضو باشد. این موارد معدود نیز، که از جمله یکی همین آیه سرقت و دیگری آیه محاربه است، کاملاً در فحوای دیگری قابل تبیین است.

۲. نک: گرجی، ۱۳۸۰: ۱۸۵.

۳. از جمله: بقره، ۲۷۹؛ مائده، ۶۴؛ انفال، ۵۷؛ توبه، ۱۰۷؛ محمد، ۴.

۴. از جمله: بقره، ۱۹۰-۱۹۳.

۲. براساس معیار نگاه مجموعی به آیات حکم

با نگاهی پیوسته به همه آیات قرآن که حکم قتال یا حرب را بیان می‌کنند، این احتمالات را می‌توان به برداشت مشهور افزود:

یک. با مراجعه به آیات دیگر می‌توان مشاهده کرد که قرآن از این مجازات‌ها با بیانی تهدیدآمیز و البته در قالب کیفری ناعادلانه سخن گفته است. به بیان قرآن، فرعون ساحران تصدیق‌کننده موسی را به قطع دست و پای مخالف و به دار آویختن تهدید می‌کند (اعراف ۱۲۴؛ نیز طه، ۷۸؛ شعرا ۴۹). بیان آیه در قالب افعال مجهول نیز بیان‌گر این تهدید است.

دو. چه‌بسا بتوان از این آیات استفاده کرد که مشرکان کیفر محاربان را چنین می‌دانستند و قرآن ایشان را به کیفرهایی تهدید می‌کند که خود به آن قائل اند.

سه. شباهت فراوان این آیات به آیات قتال (برای مثال، بقره، ۱۹۰-۱۹۳)، همان‌طور که لازمه فهم واژه حرب نیز هست، نشان می‌دهد که این آیه احتمالاً به کیفر قضایی اشاره ندارد. این آیه به جنگ اشاره دارد و در پی بیان وضعیت جنگی است. با این نگاه آیه را می‌توان چنین فهمید: «کافرانی که به جنگ خدا و رسول، به قصد فساد و خون‌ریزی می‌آیند، بدانند که در جنگ کشته می‌شوند یا از چپ و راست بر آنان تیغ زده، مجروح و مقطوع می‌گردند،^۱ یا به بند کشیده شده، اسیر می‌شوند، یا تاراندیده و پراکنده می‌گردند.» این برداشتی است کاملاً متناسب با مقتضای جنگ، نه کیفر قضایی. آنچه در جنگ برای افراد جبهه مغلوب اتفاق می‌افتد یکی این چهار حالتی است که در آیه ذکر شده‌اند. آیه ۳۴ مائده، در ادامه، به آنان پیشنهاد دیگری نیز می‌دهد:^۲ اگر پیش از اینکه به دست مسلمانان گرفتار شوید، پشیمان شده، از جنگ دست بشوید، تعقیب و مجازات نمی‌شوید.^۳ مجموعه این شواهد چه‌بسا بیانگر این نکته باشند که آیه در پی بیان حکم کیفری نیست.

چهار. از همین آیه و آیه پیشین (مائده، ۳۲) می‌توان به مفهوم «فساد» نیز پرداخت. در آیه مورد بحث (۳۳)، فساد نتیجه محاربه است و نه بزهی مستقل. در آیه ۳۲ نیز فساد به همین معنا به کار رفته است. این آیه فقط قتل قاتل یا فسادکننده را مجاز شمرده و بلافاصله در آیه بعد (آیه محاربه) منظور را از فساد بیان کرده است. فحوائی دو آیه این است که در اینجا سخن از

۱. «دست‌ها و پاهایتان را یکی از چپ و یکی از راست خواهیم بُرید سپس همه شما را به دار خواهیم آویخت.»

۲. پیش‌تر نیز نشان دادیم که قطع به معنای جرح در قرآن بسیار به کار رفته است.

۳. «مگر کسانی که پیش از آنکه بر ایشان دست یابند، توبه کرده باشند، پس بدانید که خدا آمرزنده و مهربان است.»

۴. به دلیل همین تفاوت، فقیهان بر این نظر تمایل یافته‌اند که توبه محارب فقط تا پیش از دستگیری پذیرفته می‌شود در حالی که در سایر حدود (حق الله) توبه تا پیش از اثبات بزه قابل پذیرش است. با تبیینی که در اینجا ارائه شد این توبه را می‌توان در فضایی دیگر فهم کرد.

قتل در مقام دفاع (دفاع مشروع یا دفاع در حالت جنگ) است. فقط در جنگ (و توسعاً در دفاع مشروع) بکشید و یا به قصاص. به نظر می‌رسد کلام برخی قرآن‌گرایان، مانند صبحی منصور، را که می‌گویند که هیچ قتل کیفری در قرآن جز در قالب قصاص وجود ندارد، می‌توان با این برداشت توجیه کرد.

۳. براساس معیار شأن نزول

آنچه درباره شأن نزول این آیه گفته شده، هرچند ناهمگون است، اما همه آنها اشاره آیه را به اهل کتاب یا کافرانی گرفته‌اند که عهدشکنی کرده‌اند و پیامبر با ایشان به جنگ برخاست.^۱ در هر حال، تسری حکم به مسلمانان، حتی به فرض این که مراد از حکم آیه کیفر قضایی باشد، به دلیل برون‌متنی قطعی نیاز دارد.

کوتاه اینکه فقیهان و مفسران اولاً از مفهوم حقیقی عبارت عدول کرده‌اند و برای آن معانی مجازی نقل کرده‌اند و ثانیاً مفهوم جرم محاربه را توسعه داده‌اند. اگر برای محاربه فقط به قرآن استناد کنیم به نظر می‌آید این حکم مخصوص زمان پیامبر و درباره بزهکارانی خاص است که شمشیر را برای اسلام از رو بسته‌اند. پس مصداق قطعی محاربه جنگ با خدا و رسول و در نتیجه، ایجاد افساد بر روی زمین است و بیش از این را نمی‌توان به قرآن نسبت داد. باید افزود که از ظاهر کلام برخی از مفسران چنین برمی‌آید که برخی حکم این آیه را منسوخ دانسته‌اند.^۲

حتی در فرض پذیرش اینکه حکم قضایی محاربه همین موارد چهارگانه است و این کیفر امروز نیز قابل اعمال است، باید توجه داشت که در آیه به حاکم اختیار داده شده است که هر یک از کیفرهای چهارگانه را اعمال کند. با توجه به مشکلات فراوانی که قانونی و اجرایی شدن این چهار کیفر بسیار متفاوت در پی دارد، و نامطلوب بودن سپردن چنین اختیاری به قاضیان زمان ما، که عموماً فاقد شرایط شرعی قضاوت‌اند، قانون‌گذار می‌تواند برای این جرم، جز در مواردی که قتلی رخ داده است، کیفر نفی (تبعید یا حبس در قالب اقل و اکثر مناسب) را در نظر بگیرد، همان‌طور که در تعزیرات نیز فقیهان چنین حقی برای حاکم قائل‌اند. گفتنی است دیدگاه فقهی قائل به ترتیب کیفرهای چهارگانه نیز مؤید این اصلاح است.

۱. «سَدی گفت: آیت در قومی آمد از اهل کتاب که از میان ایشان و رسول -علیه السلام- عهدی بود. آن عهد بشکستند و ره زدن گرفتند.» (رازی، ۱۳۷۴: ۶ / ۳۵۵)

۲. «اهل علم خلاف کردند در آن که این حکم برجای است یا منسوخ شد. بعضی گفتند حکم برجای است و منسوخ نیست مگر مثله که منسوخ است.» (رازی، ۱۳۷۴: ۶ / ۳۵۵-۳۵۶)

د) قتل عمد

کمتر گناهی را می‌توان در قرآن هم‌پایه قتل یافت. آیه‌های بسیاری درباره قتل عمد در قرآن وجود دارد که البته بیشتر آنان به کیفر اخروی قتل مربوط‌اند. آیات مربوط به کیفر دنیوی قتل چنین‌اند:

يك. «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْقَرْبَىٰ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاؤُهُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ بِغَدِّ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، درباره کشتگان، بر شما [حق] قصاص مقرر شده: آزاد عوض آزاد و بنده عوض بنده و زن عوض زن، و هرکس 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، [خونبها را] به او پردازد این [حکم] تخفیف و رحمتی از پروردگار شماست؛ پس هرکس، بعد از آن از اندازه درگذرد، وی را عذابی دردناک است.» (سوره بقره، ۱۷۸؛ نك: سورة مائده، ۴۵)^۱

دو. «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ؛ ای خردمندان، شما را در قصاص زندگانی است، باشد که به تقوا گرایید.» (سوره بقره، ۱۷۸-۱۷۹)

۱. براساس معیار پیوستگی آیات

در آیات قصاص (آیه‌های ۱۷۸ و ۱۷۹ سوره بقره) بی‌توجهی به مفهوم و جایگاه آیه ۱۷۸ باعث شده که برخی مفسران و فقیهان آیه ۱۷۹ را به معنای اصرار بر اجرای قصاص دانسته، اجرای قصاص را بایسته یا دست‌کم شایسته بشمرند. این در حالی است که در آیه پیش‌تعبیری برای عفو به کار رفته که بی‌نظیر است: اینکه از قاتل به «برادر» تعبیر می‌شود. به بیان یکی از محققان، «این امر از نظر تحریک عواطف و احساسات انسانی و ایجاد مهر و دوستی بسیار مؤثر است. درست است که قاتل مرتکب جنایت شده است ولی با این حال برادر انسان است.» (گرچی، ۱۳۸۰: ۱۹۱) اینکه در آیه نخست به احسان و معروف حکم می‌شود نشانه‌ای است که آیه بعدی را باید طور دیگری معنا کرد، به‌ویژه که در انتهای آیه به عدم تعدی حکم شده است. ابوالفتوح رازی در تفسیرش دعوی قتل را گزارش می‌کند که پیامبر سه بار در سه مجلس از ولی دم درخواست عفو قاتل را می‌کند تا آنکه پیامبر وعده می‌دهد: «اگر عفو کنی او را کفارتی باشد تو را و صاحب تو [= مقتول] را». (رازی، ۱۳۷۴: ۶ / ۴۰۱-۴۰۲) نهایتاً ولی دم قاتل را عفو می‌کند.^۲

۱. به باور بیشتر مفسران، مراد از قصاص در این آیات قصاص نفس است. نك: (طوسی، ۱۴۱۷: ۳ / ۱۷۷)
۲. وی در ادامه از یکی از صحابه نقل می‌کند که پیامبر گفت: «هرکه او عفو کند کسی را از خونی یا کم از آن، کفاره گناه او باشد از آن روز که از مادر زاده باشد تا آن روز که آن صدقه کرده باشد...» (رازی، ۱۳۷۴: ۶ / ۴۰۲)

در حقیقت، تعبیر قرآن را که «در قصاص حیات و زندگی است» با توجه به آیه پیش از آن، می‌توان در معنای پیشگیری از تعدی از قصاص دانست. این برداشت از آیه را ابوالفتوح رازی چنین بیان کرده است: «خدای گفت: من قصاص بر اولیای مقتول واجب کردم، نفسی به نفسی، یعنی تا تعدی نکنند از نفسی به بیشتر از نفسی... مراد نه آن است که عفو نشاید کردن؛ مراد آن است که ظلم نشاید. عدل باید و عدل قصاص است. اگر عفو کنند فضل باشد و فضل به.» (رازی، ۱۳۷۱: ۲ / ۳۳۰-۳۳۱)

آیات دیگری از قرآن نیز این معنا را می‌رساند: «و هرگاه خواستید مجازات کنید، تنها به مقداری که به شما تعدی شده کیفر دهید! و اگر شکیبایی کنید، این کار برای شکیبایان بهتر است.» (سوره نحل، ۱۲۶؛ نیز نك: حج، ۶۰)

۲. براساس معیار شأن نزول

با نگاهی به آنچه برخی مفسران در شأن نزول این حکم آورده‌اند این دیدگاه (که حکم قصاص به مثابه يك حکم پیشگیرانه و برای منع خونریزی مسرفانه نازل شده است) شاهدی می‌یابد. ابوالفتوح رازی از قول سُدی (مفسر متوفای ۱۲۷ق) می‌نویسد: «مراد آن است که در قصاص حیات است، یعنی پیش از اسلام به یک مرد ده را و کمتر و بیشتر بکشتندی به گزاف. [قرآن گفت: من قصاص نهادم بسویت تا به نفسی بیشتر از نفسی نکشند. پس این قضیه موجب آن بود که در قصاص حیات باشد.]» (رازی، ۱۳۷۱: ۲ / ۳۴۰؛ نیز نك: طوسی، ۱۴۱۷ ق: ۳ / ۱۷۷)

در حقیقت، قرآن با تجویز حکم قصاص در پی پیشگیری از قتل‌های بی‌منطق دوران جاهلیت است. در این جامعه قانون قصاص وجود داشت اما به دلیل نبود قدرت مرکزی مقتدر و به خاطر ساختار قبیله‌ای، جامعه عرب عملاً چندان به اجرای این قانون تن در نمی‌داد. قبیله قاتل عموماً از سپردن وی به قبیله مقتول برای اجرای قصاص طفره می‌رفت. از این رو معمولاً قتل‌های قبیله‌ای درمی‌گرفت که باعث قتل انسان‌های فراوان می‌شد. با این حال، اگر برحسب اتفاق، قبیله مقتول به قاتل دست می‌یافت و او را می‌کشت به همین قناعت می‌کرد؛ گرچه این بار خانواده قاتل، که اینک خود مقتول بود، مدعی می‌شدند و این چرخه خون‌ریزی همچنان ادامه می‌یافت.

قرآن در برخی آیات به این پیشینه «اسراف در قتل» اشاره می‌کند (مانند اسراء، ۳۳؛ مائده، ۲۲) و یادآور می‌شود که حکم قصاص در حقیقت تخفیف و آسان‌گیری در عدالت کیفری است (بقره، ۱۷۷).

۱. وی در ذیل آیه ۱۷۸ می‌نویسد: «شعبی و کلبی و قتاده و مقاتل گفتند: سبب نزول آیت آن بود که جماعتی در جاهلیت پیش از اسلام به روزگاری اندک از میان ایشان کارزاری افتاد و کشتگان و مجروحان از هر دو گروه پدید آمدند. چون رسول علیه‌السلام آمد، به حکومت پیش او آمدند تا چه باید کردن؟ خدای تعالی این آیت فرستاد.» (رازی، ۱۳۷۱: ۲ / ۳۲۹؛ نیز نك: حسینی جرجانی، ۱۳۶۲: ۲ / ۶۸۳؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق: ۱ / ۲۷۴-۲۷۵)

با توجه به این روایات شأن نزول، برداشت برخی از فقیهان و مفسران که بر اجرای قصاص اصرار می‌ورزند ناموجه می‌نماید. در واقع باید به این نکته توجه کرد که قرآن با بیان حکم قصاص در بی منع خون‌ریزی است و نه ضرورتاً توجه به جنبه ایجابی قصاص. به عبارت دیگر، گرچه قصاص جایز است اما رفتاری فضیلت‌مند نیست.

ه) قطع عضو

در باب قصاص عضو يك آیه در قرآن وجود دارد.

«وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ؛ و در [تورات] بر آنان مقرر کردیم که جان در مقابل جان، و چشم در برابر چشم، و بینی در برابر بینی، و گوش در برابر گوش، و دندان در برابر دندان است؛ و زخمها [نیز به همان ترتیب] قصاصی دارند و هر که از آن [قصاص] درگذرد، پس آن، کفاره [گناهان] او خواهد بود و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده داوری نکرده‌اند، آنان خود ستمگرانند.» (سوره مائده، ۴۵)

قصاص عضو از کیفرهایی است که امروزه توجیه آن برای شهروندان و جامعه جهانی دشوار است. براساس معیارهای پیش‌گفته چه‌بسا بتوان این آیه را به‌گونه‌ای تبیین کرد که با ملاک‌های عدالت در دنیای مدرن همخوان‌تر باشد.

۱. براساس معیار پیوستگی آیات

آیه ۴۵ سوره مائده تنها آیه‌ای است که قرآن در آن از قصاص عضو سخن می‌گوید. دیدگاه غالب این است که این قصاص عضو يك حکم اسلامی است، اما با توجه به بافت پیوسته آیات (۴۱ تا ۴۵ مائده) این گمان تقویت می‌شود که این حکم در يك فضا و دعوی کاملاً یهودی و برای رفع مخاصمه یهودیان نازل شده است و از صرف این آیات نمی‌توان يك حکم اسلامی را استنباط کرد. رویه پیامبر چنین بوده که درباره اهل کتاب بر اساس شریعت خود ایشان داوری می‌کرده است.^۱

براساس این آیات، اگر پیوسته خوانده شوند، یهودیان در يك دعوی، در صدمات جسمانی، از پیامبر طلب داوری می‌کنند. خداوند به پیامبر وحی می‌کند که اگر اینان طالب حقیقت باشند حکم صدمات بدنی در کتابشان، تورات آمده است. با این حال چون به نزد تو آمده‌اند به عدالت (و براساس کتابشان) داوری کن که در آن حکم این مسئله قصاص عضو است. اشاره این آیات به

۱. نمونه دیگر چنین داوری براساس تورات درباره یهودیان حکم سنگسار و نیز قسامه است، که هر دو به مثابه حکم اسلامی پذیرفته شده‌اند، اما دست‌کم از این داوری‌ها نمی‌توان حکم اسلامی را به دست آورد.

بازخوانی احکام کیفری قرآن در پرتو معیارهای محدودکننده / سلیمانی ۷۹

چندین آیه تورات است که برای صدمات جسمانی کیفر قصاص را در نظر گرفته‌اند: «آنگاه جان به عوض جان بده، و چشم به عوض چشم، و دندان به عوض دندان...» (سفر خروج ۲۱: ۲۳-۲۵؛ نیز سفر لاویان ۲۴: ۱۹-۲۰؛ سفر تثبیه ۱۹: ۲۱)

فقیهان و مفسران کوشیده‌اند تا با استناد به این آیه منقول از تورات قصاص عضو را در اسلام اثبات کنند. برخی به اصل عدم نسخ استناد کرده‌اند، و برخی دیگر قسمت اخیر آیه را شاهدهی بر ابقای حکم در اسلام دانسته‌اند.^۲ هر دو استدلال تاب مخالفت دارد. اگر تورات به طور کلی نسخ شده است بقای حکم یا احکامی از آن دلیل می‌خواهد. استدلال دوم هم قابل تردید است. در باب بخش اخیر آیه چند احتمال می‌توان داد:

یک. در سنت شفاهی یهود (تلمود) کیفر قصاص عضو به تاوان نقدی تفسیر شده است.^۳ چه بسا آیه اشاره می‌کند که عالمان یهودی با این تفسیر خلاف ظاهر متن، براساس حکم خدا عمل نکرده‌اند.

دو. آیه حکم قصاص عضو را از تورات نقل می‌کند و قسمت اخیر آیه نیز ادامه همان نقل است، یعنی در تورات مقرر شد که حکم خدا را در این مورد حتماً اجرا کنید. این تأکید در جرم‌انگاری‌های تورات بسیار آشنا است. تورات فراوان بر این نکته پای می‌فشرد که حکم کیفر حتماً باید اجرا شود.^۴ از جمله مواردی که این تأکید بر اجرای حتمی کیفر به چشم می‌خورد در همین بحث قصاص عضو است. تورات می‌گوید که «... و چون بقیه مردمان بشنود خواهند ترسید، و بعد از آن مثل این کار زشت در میان شما نخواهند کرد. و چشم تو ترحم نکند: جان به عوض جان و چشم به عوض چشم و دندان به عوض دندان و دست به عوض دست و پا به عوض پا.» (سفر تثبیه ۱۹: ۲۰-۲۱)

این عبارت آشنای تورات، در احکام کیفری قرآن مأنوس نیست. تأکید قرآن بر عفو از سوی شاکی خصوصی،^۵ و تأکید بر اینکه توبه مانع اجرای کیفر است با حتمیتی که در تورات، در آیه قصاص عضو آمده، کاملاً ناهمسو است و از این جهت می‌توان این احتمال را پررنگ دید که این بخش از آیه هم در واقع نقل از تورات است.

۱. «و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده است داوری نکرده‌اند آنان خود ستمگران‌اند.»

۲. نک: حسینی جرجانی، ۱۳۶۲: ۲/ ۷۰۰.

۳. تلمود، باواقما ۸۳ ب، ۸۴ الف؛ نک: سلیمانی، ۱۳۹۹: ۶۷-۶۵.

۴. خروج ۲۱: ۱۴؛ اعداد ۳۵: ۳۱. علت این تأکید قباححت جرم، بی‌حرمتی به خدا، و نفرت خدا از جرم است (لاویان ۱۸: ۲۹-۲۷؛ ۲۰: ۱۴؛ تثبیه ۲۰: ۱۸؛ ۲۲: ۲۱؛ پیدایش ۹: ۶؛ لاویان ۲۲: ۳۱-۳۲؛ لاویان ۲۰: ۲۳؛ تثبیه ۱۸: ۱۲؛ ۲۲: ۵؛ ۲۵: ۱۶؛ ۲۷: ۱۵). از این رو خدا از اجرای کیفر خشنود می‌شود (اعداد ۲۵: ۴؛ تثبیه ۱۳: ۱۷).

۵. در مورد قصاص عضو نیز مفسران تأکید کرده‌اند که عفو کردن افضل است. نک: (حسینی جرجانی، ۱۳۶۲: ۲/ ۷۰۱)

با این بیان، نمی‌توان برای تشریح حکم قصاص عضو در اسلام به قرآن استناد کرد. فضای آیات بیان‌گر يك حکم یهودی است و البته در آیات دیگری تأکید شده که قانون اسلام سهل‌تر و آسان‌گیرانه‌تر است.

۲. براساس معیار شأن نزول

به آیات ۴۱ تا ۴۵ سوره مائده پیش‌تر توجه کردیم و نشان دادیم که این آیات اگر در بافت پیوسته دیده شوند نشان می‌دهد که مجموعه این آیات در باب قصاص عضو است. شأن نزولی که برخی مفسران ذکر کرده‌اند شاهی بر این برداشت است. به نقل ابوالفتوح رازی، دسته‌ای از یهودیان نزد پیامبر از گروهی دیگر از ایشان شکوه کردند که ایشان به دلیل قدرت بیشتر، قصاص را که حکم توراتی است، درباره ما به عدالت اجرا نمی‌کنند. این آیات به همین مناسبت نازل شد.^۱ با این شأن نزول، که کاملاً با بافت آیات نیز تأیید می‌شود، می‌توان به این دریافت رسید که آنچه برخی مفسران و فقیهان در شأن نزول آیه ۴۱ مائده گفته‌اند و حتی از این آیه، با توجه به شأن نزول ادعایی آن، حکم سنگسار را استخراج کرده‌اند^۲ ناپذیرفتنی است.

با این بیان، مجموعه بزه‌ها و کیفرهای قرآنی همانی است که در این فهرست ذکر شد و از يك سو، مواردی مانند بزه شرب خمر و ارتداد و افساد در ارض یا کیفر رجم مستند قرآنی ندارند، و از سوی دیگر، همین میزان اندک نیز تاب تفسیرهای منعطف‌تری را دارند.

گفتار دوم: معیارهای تقویت‌کننده مدعا

چنان‌که در ابتدای سخن اشاره شد، می‌توان در قالب معیارهایی چند، شواهدی نیز برای تقویت این احتمالات بیان شده یافت که برخی از آنها، براساس قرائت‌هایی، حتی چه بسا در قالب دلیل نیز قابل طرح باشند.

معیار یکم: فقدان عناصر لازم برای شکل‌گیری «نظام» کیفری

يك «نظام» کیفری عناصری دارد، مانند قطعیت مجازات، بی‌طرفی نظام قضایی، امکان اثبات منطقی جرایم، آمره بودن قوانین کیفری، رابطه دولت شهروند و... اما در کیفرهای قرآنی از يك سو، تعداد اندک مجازات‌ها و از سوی دیگر، دشوار بودن اجرای همین مجازات‌های اندک مشاهده می‌شد. این با آنچه از يك «نظام کیفری» انتظار داریم بسیار متفاوت است.

۱. نك: رازی، ۱۳۷۱: ۶ / ۳۸۲-۳۸۳؛ طبری، ۱۴۲۲ ق: ۸ / ۴۶۹-۴۷۲.

۲. نك: کاظم مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۰: ۳۱۲-۳۱۳.

يك. حداقلی بودن بزه‌های قرآنی

اشاره شد که حداکثر ده آیه را در قرآن می‌توان یافت که به‌صراحت برای عملی کیفر قضایی تعیین می‌کنند، گرچه در برخی از همین تعداد اندک نیز در معیارهای پیشین تردید شد. اگر قرآن را از این حیث با متون دینی دیگر مانند تورات،^۱ وندیداد^۲ و منوسمرتی^۳ مقایسه کنیم به‌خوبی متوجه نکته مورد نظر می‌شویم. این متن‌ها حاوی صدها عنوان مجرمانه‌اند که هم شدیدند و هم رفتارهای بسیار متنوعی را دربر می‌گیرند. همچنین اگر قرآن را از این حیث با نظام‌های کیفری عرفی مقایسه کنیم در می‌یابیم که در این نظام‌ها بین چندصد تا چند هزار عنوان مجرمانه وجود دارد. در قرآن اما تعداد این جرایم حداکثر به شش می‌رسد. این امر نشان می‌دهد که قرآن ظاهراً پی‌تیین احکام کیفری برای يك حکومت نیست، بلکه به‌تناسب دعاوی پیش‌آمده در جامعه نزول، راه‌حل‌های اجمالی‌ای طرح می‌کند.

در هر حال، از متنی که در پی بیان احکام کیفری برای يك جامعه، و بیش از این، بنا بر ادعای سنتی، برای همه زمان‌ها و مکان‌ها است، انتظار می‌رود دست‌کم جرایم مهمی را که در همه جوامع و همه دوران‌ها ظرفیت وقوع دارند، مانند تخریب و احراق، جعل و تقلب، سقط جنین، در میان مواد قانونی خود ذکر کند. این اتفاقی است که در قرآن رخ نداده است.

دو. دوگانۀ توبه و عفو

رفتارهای کیفرپذیر در قرآن دودسته‌اند: برخی از آنها حق‌الله‌اند و برخی جنبه حق‌الناسی نیز دارند. در این دو دسته، قرآن از دو نهاد متفاوت برای گریز از کیفر استفاده می‌کند. در این نظام، آنجا که بزه‌کار براساس تضییع حق خداوند کیفر می‌شود (حق‌الله) بر این امر بارها تأکید می‌شود که بزه‌کار هر چند هم مرتکب جرایم شدید و متعدد شده باشد، اگر توبه کند همه کیفرها از او برداشته می‌شود. این نکته‌ای است که در هیچ نظام کیفری دینی‌ای سراغ نداریم.^۴ تأکید قرآن بر توبه، و بخشش بزه‌کار در پی آن، نشان آن است که نگاه قرآن به مقوله کیفر نگاهی بر مبنای انتقام‌جویی و سزادهی نیست. اگر قرآن سزادهی و «عدالت مطلق» را مدنظر داشت باید

۱. در تورات، کتاب مقدس یهودیان، ۳۶ جرم مستوجب اعدام وجود دارد و نیز ده‌ها و بنابر يك شمارش، ۲۰۷ حکم تازیانه در آن موجود است. نك: سلیمانی، ۱۳۹۹: ۲۸۲-۲۸۳؛ ۲۹۴.

۲. در وندیداد (بخش حقوقی اوستا، متن مقدس زردشتیان)، ده‌ها جرم مستوجب اعدام، با شیوه‌های اجرای بسیار خشن، و چندین برابر آن کیفر تازیانه تا ده‌هزار ضربه ثبت شده است. نك. سلیمانی، ۱۳۹۸: ۸۶۹-۸۸۲.

۳. منوسمرتی و دیگر متون قانونی هندویی چنان سرشارند از انواع کیفرهای بدنی مانند اعدام و قطع عضو که آسان در شماره نمی‌آیند. نك: منوسمرتی، ۸: ۳۵۲-۳۸۶.

۴. در نظام‌های کیفری دینی، توبه فقط رافع کیفر اخروی است و نمی‌تواند جایگزین کیفر دنیوی شود.

بزهکاران را برای بزه پیشین‌شان سزاوار کیفر می‌دانست. نگاه قرآن به جنبه بازدارندگی و اصلاحی کیفر است و از این رو، حتی «شبهه»ی توبه کافی است تا کیفر را ساقط کند. از این رو، قرآن در بزه‌هایی چون جرایم جنسی، سرقت^۱ و محاربه بلافاصله می‌افزاید که با توبه، کیفر برداشته می‌شود.

از جهتی دیگر، در قرآن آن‌جا که پای حق الناس در میان است، یعنی چرخه عدالت کیفری را مدعی خصوصی به چرخش درمی‌آورد، با تأکید تمام خواستار عفو شده است. نمونه بارز آن در قتل است که با آنکه حق قصاص را برای اولیای دم به رسمیت شناخته است بر عفو تأکید بسیار می‌کند و حتی قاتل را برادر مقتول و ولی دم او می‌خواند. تأکید قرآن بر بخشش بیانگر آن است که قرآن هم و غم خود را نه بر کیفر دنیوی، بلکه بر وجهه قوی‌تر و جدی‌تر کیفر، یعنی کیفر اخروی نهاده است.

سه. سخت‌گیری در اثبات بزه

قرآن مشخصاً در جرایم عفاف راه اثبات بزه را به شدت محدود کرده است، به گونه‌ای که در عمل امکان اثبات چنین بزه‌ای بسیار کم، و یا حتی ناممکن، است. اینکه چهار شاهی که یک عمل غالباً پنهانی، زنا، را دیده‌اند حاضر شوند خطر تازیانه قذف را به جان بخرند و به این امر شهادت دهند آن هم نه سرخود، بلکه پس از آنکه به این کار خوانده شدند، نشان از این است که قرآن در پی آن نیست که بزه‌ها را به هر قیمتی اثبات کند.^۲ در نگاهی عام‌تر، قرآن بسیاری از بدگمانی‌ها را گناه دانسته است و لازمه این سخن این است که شهادت دادن، جز با اطمینان کامل و جز توسط افرادی پرهیزکار که از گناه گریزانند ممکن نیست.

درواقع در نظام‌های کیفری شهادت مطلعان در بسیاری موارد الزام قانونی دارد اما در بزه‌های قرآنی نه تنها شهادت الزامی نیست که حتی گفته‌اند بدون استشهاد شهادت پذیرفته نیست (شهایی، ۱۳۷۲: ۲/۲۳۱). بیش از آن، شهادت حتی مستحسن و پسندیده هم نیست. به تعبیر مفسران، تأکید بر لزوم وجود چهار شاهد و مقررات دشوار، از جمله اینکه در بسیاری موارد، شهادت شاهدان منجر به حد قذف نسبت به خود ایشان می‌شود، نشانه آن است که «بهتر است انسان در عیوب مردم کاوش و جست‌وجو نکند و در پی کشف اسرار آنان نباشد.» (مغنیه، ۱۴۲۴ ق: ۲/۲۷۱)

۱. نك: رازی، ۱۳۷۴: ۶/۳۷۷؛ ابوالفتوح تأکید می‌کند که قطع دست سارق جنبه پیش‌گیرانه و ارعابی دارد. نك: سلیمانی، ۲۷-۲۶/۴: ۱۳۸۴.

۲. نك: سلیمانی، ۱۳۹۶: ۴۱۸-۴۱۹؛ ۴۲۲-۴۲۴؛ سلیمانی، الف: ۱۳۹۸-۴۸-۴۹.

چهار. آمره نبودن احکام کیفری قرآن

در قوانین موضوعه، حاکمیت استیلای بر سرزمین دارد و قوانین کیفری را که قوانین آمره هستند برای همه شهروندان اعمال می‌کند. البته این قوانین در دوران قدیم چه‌بسا با معیارهایی چون دین، جنسیت، موقعیت اجتماعی و... متفاوت بود، اما در هر حال حق مجازات کردن در اختیار حاکم بود. به‌رغم این، در قرآن به‌صراحت گفته شده که پیامبر وظیفه‌ای در رسیدگی به جرایم غیرمسلمانان ندارد. اگر خودشان نزد پیامبر آمدند پیامبر «می‌تواند» بین آنها داوری کند و البته براساس کتاب خودشان. آیات ۴۱ تا ۴۵ سوره مائده چه‌بسا نشانه‌ای بر غیرکیفری بودن قرآن باشد. ظاهر آیات این است که خداوند بیهود را سرزنش می‌کند که چرا نزد پیامبر برای داوری آمدند، درحالی‌که حکم در کتاب خودشان هست (سنگسار یا قصاص عضو بنا به دو نقل). به گفته یکی از مفسران، خدا پیامبر را در اصل داوری مخیر می‌کند اما می‌گوید اگر داوری می‌کنی به عدل و قسط داوری کن (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۳/ ۵۹).^۱

در واقع این با آنچه از يك نظام کیفری انتظار داریم همخوان نیست. قوانین کیفری قوانین آمره‌اند اما در اینجا پیامبر فقط زمانی برای داوری مجاز شمرده می‌شود که اهل کتاب داوری وی را بخواهند.

پنج. کیفرگریزی نظام قضایی

در نظام کیفری اسلام وظیفه قاضی است که تلاش کند بزه‌کار کیفر نبیند. چنان‌که دیدیم، پیامبر چندین بار به سراغ خانواده مقتول رفت تا ایشان را با وعده بهشت، شیرین‌ترین وعده برای يك مسلمان، به گذشت تشویق کند. نیز گفته شده است در جرایم جنسی قاضی باید متهم را به ابهام‌گویی بیندازد تا او را تبرئه کند، مثلاً بگوید چه‌بسا اشتباه می‌کنی؛ شاید واقعاً بزه اتفاق نیفتاده و صرف ملامسه و... بوده و مانند اینها.^۲ این خود نشانه آن است که قرآن در پی استقرار يك نظام کیفری نیست.

کوتاه اینکه به‌نظر می‌رسد براساس احکام قرآن، کیفر کردن بزه‌کاران نه تنها امری ضرور نیست، بلکه بهتر آن است قاضی به هر بهانه‌ای بزه‌کار را بی‌کیفر بگذارد.

۱. البته وی در ادامه حکم به «قسط» را به معنای حکم براساس احکام اسلام تفسیر می‌کند. این تفسیر به نظر نادرست می‌آید. قسط عبارت است از حکم کردن بر اساس موازین کتاب خودشان. شواهد تاریخی غیرقطعی نیز مؤید این دیدگاه‌اند.

۲. نك: استادی، ۱۳۸۳: ۹۴.

معیار دوم: رابطه بزه و گناه: نقش تعلیمی کیفرهای قرآنی

قرآن کتابی برای تعلیم و تعلم است و بارهای تأکید کرده است که این آیات برای این است که پند بگیرید و تقوا پیشه کنید. چنان‌که نشان دادیم، قرآن در بحث کیفر بر عفو و توبه بسیار تأکید می‌کند. آنچه به عدالت کیفری مربوط می‌شود حول عدم کیفر و گذشت می‌چرخد اما، از سوی دیگر، قرآن بر جنبه گناه بودن این اعمال تأکید بسیار دارد. رفتارهایی مانند قتل و زنا و سرقت گناهی بس بزرگ‌اند که می‌توانند کیفر اخروی داشته باشند. تهدید به این کیفر کافی است که مؤمنان از ارتکاب این اعمال دست بکشند.

در نظام عدالت کیفری اسلام، کیفر دنیوی آخرین مرحله است و آنچه مهم است این است که افراد متوجه آن باشند که کیفر اصلی در جای دیگری بر آنان تحمیل می‌شود. قرآن آنگاه که از «گناه» قتل سخن می‌گوید آن را معادل قتل همه انسان‌ها می‌شمرد، گناهی بس بزرگ که جزایی سخت را برای قاتل به همراه خواهد داشت؛^۱ از نگاه قرآن، قتل انسان از بزرگ‌ترین^۲ و نابخشودنی‌ترین گناهان است^۳ و قرآن به قاتلان عمد وعده عذابی بزرگ و همیشگی در جهنم می‌دهد و ایشان را مشمول لعنت و خشم خدا می‌شمرد.^۴ در بسیاری از آیات قرآن از دردناک بودن، سهمگین بودن و شدید بودن کیفر اخروی سخن به میان آمده است؛^۵ اما آنگاه که همین قتل را در مقیاس عدالت زمینی مورد حکم قرار می‌دهد از ولی دم تقاضا می‌کند که «برادرش»، قاتل، را ببخشد.

این نگاه بسیار متفاوت قرآن را به دو مقوله گناه و بزه، می‌توان به اصلی برگرداند که به باور نگارنده اصل زیربنایی اسلام است. براساس آموزه‌های قرآن، انسان نه تنها پاک و بی‌گناه به دنیا می‌آید بلکه سرشت و فطرت او نیز به نیکی و بی‌گناهی و حق‌جویی تمایل دارد. هرچند براساس باور بیشتر فرقه‌های اسلامی، آدمی دارای اختیار است و می‌تواند عمل نیک یا بد را برگزیند اما حق‌جویی آدمی وی را به سمت نیک‌کرداری سوق می‌دهد. از آیات قرآن برمی‌آید که انسان دارای فطرت الاهی است و از این رو در پی نیکی و حق‌طلبی است.^۶ انسان دارای «رنگ خدایی» است

۱. سوره مائده، ۳۲؛ قرآن از قتل به مثابه گناهی بزرگ (اسراء، ۳۱) سخن می‌گوید که کیفر آن عذابی ابدی و عظیم است و لعنت و خشم خداوند بر مرتکب آن است (نساء، ۹۳).

۲. اسراء، ۳۱.

۳. همین تعبیر در گناهانی چون زنا نیز آمده است. زنا در آیات قرآن کاری زشت (فاحشه) و راهی ناپسند است (اسراء ۳۲).

۴. نساء، ۹۳.

۵. نك: شوری، ۴۲؛ فرقان، ۶۳، ۶۵، ۶۸، ۶۹.

۶. روم، ۳۰.

و این رنگ است که طینت و جوهره آدمی را شکل می‌دهد، و به دلیل همین حق جویی و میل به نیکی از همان آغاز آفرینش به آدمیان برای نیک زیستن پیمان بسته شده است.

با توجه به تصویری که قرآن و تعالیم اسلامی از انسان و جایگاه او در نظام خلقت ارائه می‌دهد، آدمی همواره این قابلیت و ظرفیت را دارد که اگر برخلاف فطرت و سرشت پاک و حق جوی خود به سوی خطا رفت، به راه درست و به سوی اعمال نیک بازگردد. از این رو، قرآن می‌کوشد که به بزهکاران یادآوری کند که پیامد گناه ایشان عذابی دردناک در دوزخ است. علت آن است که ایشان برخلاف جریان اصلی حرکت کرده‌اند. فطرت پاک آدمیان، ایشان را به نیک کرداری می‌خواند، از این رو گناه کردن برخلاف جریان آب شنا کردن است. از سوی دیگر، به دلیل همین فطرت پاک، آدمی همواره در مسیر بازگشت است. انسان به رغم گناه، ممکن است با تلنگری از خواب بیدار شود و غبار را از روی فطرت خود به کناری بزند و به راه صواب برگردد. قرآن این راه را با توبه باز گذاشته است. اگر بزهکاران و خطاکاران، هرچه هم گناهشان بزرگ باشد، به فطرت خود بازگردند و از تبهکاری بازایستند نه تنها آن عذاب اخروی از گردنشان برداشته می‌شود، بلکه حتی کیفر دنیوی بزه نیز از آنان ساقط می‌شود، چراکه هدف تعالیم قرآن همواره یادآوری آن سرشت پاک و میثاقی است که برای نیک زیستن با آدمیان بسته شده است. قرآن همه تلاشش معطوف به بیدار کردن فطرت‌های خفته است. آری، اگر به رغم همه این تعالیم، افرادی هنوز هم بر تبهکاری اصرار داشته باشند، به عنوان آخرین راه حل در شرایطی نادر، در این دنیا هم کیفر می‌بینند.

معیار سوم: نسبت اصول حاکم بر نظام کیفری اسلامی با احکام قرآن

افزون بر معیارهای شاهد پیش‌گفته، باید به اصول و قواعد پذیرفته‌شده نظام کیفری اسلامی نیز توجه کرد که با پذیرش آنها، راه برای برداشت احتیاط‌آمیز از احکام کیفری قرآن هموارتر می‌شود. گرچه در اصل پذیرش این اصول و قواعد، و نیز حیطة و سیطره آنها دیدگاه یکسانی وجود ندارد، اما دست‌کم براساس يك قرائت، و بیش از این، با استناد به روح این قواعد و اصول، چه بسا بتوان اجرای حداقلی مطرح‌شده در این نوشتار را تقویت کرد و حتی به گونه‌ای آن را مدلل کرد. قاعده احتیاط در دماء در این بحث اهمیتی انکارناشدنی دارد. بی‌احتیاطی در خون‌ریزی به «اسراف در قتل» می‌انجامد که بارها در قرآن به مثابه گناهی بزرگ نکوهش شده است.

در بحث ما يك قاعده بسیار مهم، که کم‌وبیش در همه قرائت‌های فقهی پذیرفته شده، و به گونه‌ای بر نظام کیفری اسلامی حاکم است، قاعده درء است. بر اساس این قاعده، که در سال

۱۳۹۲ به قانون مجازات اسلامی نیز راه یافت،^۱ اگر در اصل ارتکاب یا هریک از عناصر بزه شبهه ایجاد شود، قاضی باید با اعمال این قاعده، متهم را بی‌کیفر بگذارد «بی‌آنکه حق داشته باشد به جست‌وجوی دلیل برود».

درباره جایگاه و گستره قاعده درء سخن فراوان است و اکنون نگارنده در پی تبیین این قاعده نیست. به بیان برخی نویسندگان، هرچند برخی از فقیهان در باب مستندات قاعده تردید کرده‌اند، اما قاطبه فقیهان شیعه و سنی این قاعده را پذیرفته‌اند.^۲ از سوی دیگر، برخی از فقیهان، این قاعده را فقط در شبهات موضوعی قابل اعمال می‌دانند اما بسیاری در شبهات حکمی نیز قاعده را اجراپذیر می‌شمرند.^۳

به باور نگارنده، آنچه در باب قاعده درء اهمیت فراوان دارد این است که مجرای این قاعده را خود قاعده معین می‌کند. می‌توان قاعده درء را پذیرفت یا نپذیرفت. اما اگر پذیرفتیم نمی‌توانیم آن را محدود کنیم. در واقع اگر در گستره خود قاعده نیز شبهه ایجاد گردد، باز باید به همین قاعده تمسک یافت. برای همین است که با آنکه نظام‌های حقوقی قاعده‌تاً ادعای جهل به قانون را نمی‌پذیرند در نظام کیفری اسلام، بروز شبهه حکمی موجب سقوط حد است. اگر مرتکب ادعا کند که از حکم فعل ارتكابی آگاه نبوده ادعای او پذیرفته است.^۴

بر اساس منطق درونی قاعده، افزون بر شمول قاعده نسبت به شبهه موضوعی و شبهه حکمی، قاعده درء را می‌توان به شبهه در حکم فعل نیز گسترش داد.^۵ از این رو، اگر با ادله قطعی وجود يك حکم کیفری در شرع اثبات نشود بر اساس برداشت موسع از قاعده درء، که البته جزء ذات این قاعده نیز هست، کیفر برداشته می‌شود.^۶

با این بیان، آنجایی که، با صرف رجوع به قرآن، بتوان قرائتی از حکم آیه بیان کرد که اولاً در قالب معیارهای پیش‌گفته قابل انتساب به متن باشد و ثانیاً این احتمالات به نفع متهم یا مرتکب ایجاد شبهه کند، با کمک قاعده درء می‌توان این احتمالات را تقویت کرد.

۱. «در جرایم موجب حد، به استثنای محاربه، افساد فی الارض، سرقت و قذف، [هرگاه وقوع جرم یا برخی از شرایط آن و یا هریک از شرایط مسئولیت کیفری مورد شبهه یا تردید قرار گیرد] به صرف وجود شبهه یا تردید و بدون نیاز به تحصیل دلیل، حسب مورد جرم یا شرط مذکور ثابت نمی‌شود.» (ماده ۱۲۱ قانون مجازات اسلامی. نک: ماده ۱۲۰)

۲. نک: حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۱: ۵۳.

۳. نک: محقق داماد، ۱۳۸۰: ۵۴-۶۵.

۴. برای مثال، در مورد زنا شبهه حکمی مانع ثبوت حد است. نک: خوانساری، ۱۳۶۴: ۷/۳؛ نجفی، ۱۹۸۱: ۴۱/۳۰۸.

۵. برای دیدن آرای موافق و مخالف نک: محقق داماد، ۱۳۸۰: ۴۱-۹۰؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷: ۱/۸۴-۹۸؛ حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۱: ۱۱۰-۵۳؛ بجنوردی، ۱۳۷۷: ۱۵۱-۱۶۲.

۶. نک: محقق داماد، ۱۳۸۰: ۷۹.

در هر حال، براساس این معیار، اگر شبهه‌ای ایجاد شود که کدام یک از این برداشت‌ها و احتمالات را باید ملاک قرار داد، با توجه به این قواعد حاکم باید خفیف‌ترین احتمال را پذیرفت.

معیار چهارم. رابطه قرآن و سنت در پرتو قواعد حاکم

آنچه در این نوشتار تا اینجا پی گرفتیم کیفرهای حداقلی قرآن بود که در چند حد و قصاص نفس خلاصه می‌شد. به رغم این، احکام کیفری، و همه احکام اجتماعی و عبادی، در کنار قرآن منبع دیگری نیز دارند و آن سنت است. سنت منبع معتبر شریعت است که هم به کار تفسیر قرآن می‌آید و هم در بسیاری موارد تفصیل احکام را بیان کرده است. هرچند بررسی رابطه قرآن و سنت در حوصله این نوشته نمی‌گنجد، اما به اختصار آن را بیان می‌کنیم. در خصوص احکام کیفری، فقه با استناد به سنت در مواردی اجرای حدود قرآنی را محدودتر کرده است؛ برای مثال، شرایطی را برای سرقت حدی در نظر گرفته یا شهادت در امور جنسی را با قید و شرط بیشتری آورده است و نیز با اصول و قواعدی مانند قاعده درء احتمال اجرای کیفرها را کمتر کرده است. به رغم این، فقه اسلامی دایره بزه‌ها و کیفرهای قرآنی را بسیار گسترش داده است. گاه دایره حدود چنان گسترش یافته است که تعداد آنها به شانزده (و حتی گاهی تا نزدیک سی) حد رسیده است.^۱ حتی با غور در منابع اسلامی چه بسا بتوان تا حدود شصت جرم حدی را یافت^۲ در کنار نظام حدود، نظام تعزیرات را نیز می‌توان سراغ گرفت که به رغم انعطاف فراوانش نسبت به حدود، در کلام برخی فقیهان فقط در قالب تازیانه قابل اعمال است مگر آنگاه که به کیفر دیگری تصریح شده باشد.^۳ بسیاری از فقیهان تقریباً هر گناهی را مستوجب تعزیر دانسته‌اند.^۴

در باب کیفرها نیز، چنان‌که در قرآن دیدیم، آنچه مسلم است کیفر قتل در مقام قصاص است و کیفر قتل دیگری را به صراحت نمی‌توان به قرآن نسبت داد. اما در فقه چه بسا بتوان ده‌ها بزه مستوجب قتل را سراغ گرفت. به جز محاربه، که چنان‌که گفتیم، در کیفر قضایی بودن آن بر اساس معیارهای پیش‌گفته، تردید است، برای بسیاری از جرایم دینی یا جرایم بر ضد جامعه، مانند ارتداد، قطع طریق، (داهزنی)، سب نبی، سحر، ادعای نبوت^۵ و... در حیطة جرایم مستوجب مرگ درآمدند. همچنین برای جرایم جنسی لواط، زناى محصنه، زناى به عنف، زنا با محارم، زناى

۱. نك: خوبی، ۱۳۹۳: ۸۳ / ۱.

۲. نك: سلیمانی، ۱۳۹۹ الف: ۲۹۷-۳۱۱.

۳. نك: صافی گلپایگانی، ۱۳۶۳ / ۳۳؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ ق: ۱ / ۴۲-۴۴.

۴. نك: محقق حلی، ۱۴۱۸ ق: ۴ / ۱۳۹؛ خمینی، ۱۳۷۹ / ۲ / ۴۵۶-۴۵۷؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ ق: ۱ / ۳۷-۳۲.

۵. نك: محقق حلی، ۱۴۱۸ ق: ۴ / ۱۵۶، ۱۶۷، ۱۷۱؛ خوبی، ۱۳۹۳: ۱۱۸-۱۵۹.

نامسلمان با زن مسلمان نیز کیفر مرگ (گاه در قالب سنگسار) مقرر شده است.^۱ بیش از این، تکرار سه یا چهاربارۀ بزه‌های حدی مستوجب تازیانه یا قطع عضو نیز کیفرش اعدام است^۲ و حتی تکرار جرایم تعزیری در بسیاری موارد چنین حکمی دارد.^۳

همچنین، کیفر قطع دست، که در قرآن برای سرقت مقرر شده است، به قطع پا در بار دوم نیز تسری یافته است.^۴ نیز، بنابر قولی، فروش انسان آزاد کیفرش قطع عضو است.^۵ از سوی دیگر، برخی فقیهان مجازات ناظر و نگهبان در قتل عمد را کورکردن چشم ذکر کرده‌اند.^۶ کیفر تازیانه نیز در قالب حد و تعزیر توسعه‌ای بسیار یافته است، از شرب خمر تا بسیاری از رفتارهای جنسی (قوادی، تفخید، مقاربت با حیوان و...) و قوادی.^۷

اکنون پرسش این است که رابطه نظام حداقلی قرآن را با نظام حداکثری فقهی چگونه باید تبیین کرد. به باور نگارنده، توسعه فقه را باید با دو ملاک متفاوت بررسی کرد:

(۱) آنجا که فقه تفسیری را ارائه داده که به نفع متهم یا مرتکب است، پذیرش محدودیت‌های فقهی کاملاً منطبق با قاعده است، حتی اگر دلیل مستند آن قطعی نیز نباشد. کافی است احتمال داده شود که چنین حکمی را معصوم بیان کرده است. همین که این احتمال پدید آمد، آن سوی قضیه با شبهه روبه‌رو می‌شود و لذا باید حکم خفیف‌تر و مناسب‌تر در نظر گرفته شود.

(۲) با این همه، در موارد بسیار فراوانی که ادعا می‌شود سنت دایرة بزه‌ها را افزایش داده یا کیفرهای شدیدتری از کیفرهای قرآنی را بیان کرده است، در صورتی می‌توان حکم سنت را پذیرفت که سنت قطعی‌الصدور باشد. علت آن است که خبر مورد استناد حتی اگر ظنی نیز باشد چون احتمال خلاف در آن وجود دارد در واقع در موضع شبهه است و بر اساس قواعدی چون قاعده درء، که پیش‌تر بیان کردیم، همین احتمال کافی است تا نتوان به آن خبر ظنی استناد کرد. براین اساس، هیچ‌یک خبر واحدی براساس بنای عقلا، در امور مهمی مانند کیفر، قطعی نیست و هر جا که خبر واحد مستند حکم شدیدتر از حکم قرآن باشد نمی‌توان برای دریافت حکم کیفری به آن استناد کرد. از سوی دیگر، به طور قطع می‌توان ادعا کرد که در

۱. نك: محقق حلی، ۱۴۱۸ ق: ۴ / ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۷۵.

۲. نك: محقق حلی، ۱۴۱۸ ق: ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۴.

۳. نك: محقق حلی، ۱۴۱۸ ق: ۱۷۵، نجفی، ۱۹۸۱ م: ۳۸۶ / ۴۱.

۴. نك: محقق حلی، ۱۴۱۸ ق: ۴ / ۱۶۴، نجفی، ۱۹۸۱ م: ۴۱ / ۵۲۸-۵۳۳.

۵. نك: خوئی، ۱۳۹۳ / ۱ / ۱۵۰.

۶. نك: محقق حلی، ۱۴۱۸ ق: ۴ / ۱۸۴، نجفی، ۱۹۸۱ م: ۴۲ / ۴۷.

۷. نك: سلیمانی، ۱۳۹۹ الف: ۲۹۷-۳۱۱.

باب احکام کیفری هیچ خبر قطعی متواتری وجود ندارد و همه اخبار از سنخ خبر واحدند و در بحث ما قابل استناد نیستند.

با پذیرش این معیار، نه تنها از نظام حداقلی قرآن گذر نمی‌شود بلکه همین حداقلها نیز بر اساس سنت محدودتر می‌شوند. آنچه هست خبر واحد یا در حکم واحد نمی‌تواند مخصص یا ناسخ احکام کیفری قرآن باشد. آری، اگر در اخبار واحد، يك حکم قرآنی منعطف‌تر شده باشد به گونه‌ای که به نفع متهم یا مرتکب باشد اینجا می‌توان و باید به استناد قاعده درء حکم مناسب‌تر را اعمال کرد.

نتیجه‌گیری

هرچند براساس قرائت مشهور، آیات کیفری قرآن بر اساس سنت، تفسیر می‌شوند و براین اساس دامنه این احکام بسیار گسترش می‌یابد، در این نوشتار تلاش شد که در پرتو برخی اصول هرمنوتیکی و قواعد تفسیری، به ویژه قواعد حاکم بر نظام کیفری اسلامی، احتمالی دیگر در خوانش این احکام ارائه گردد. گفته شد که احکام کیفری قرآن در حدود ده آیه و در خصوص شش رفتار خلاصه می‌شود و سایر کیفرها و بزه‌های پذیرفته شده در نظام کیفری اسلامی، خاستگاهی به جز قرآن دارند.

الف) براساس چهار معیار (توجه به معنای واژه‌ها، توجه به پیوستگی آیات، نگاه مجموعی به آیات حکم و نیز توجه به شأن نزول) تلاش شد تا احتمالات زیر درباره بزه‌های قرآنی طرح شود:

۱. جرایم جنسی. در قرآن برای زنا به عادت و حرفه‌ای کیفر صدتازیانة در نظر گرفته شده است و برای زنان شوهرداری که مرتکب بزه جنسی می‌شوند راهکار پیشگیرانه حبس در منزل بیان شده است. سایر جرایم جنسی از جمله زنا افراد بی‌همسر تأدیب است که می‌تواند از نصیحت و توبیخ تا کیفرهای تعزیری دیگر باشد.

۲. برای اینکه افراد به خود اجازه ندهند بدون دلیل کافی به زنان همسر دار اتهام زنا بزنند در قالب حکمی پیشگیرانه، هشتماد ضربه تازیانه برای این اتهام‌زنندگان در نظر گرفته شده است.

۳. کیفر سارقان حرفه‌ای قطع دست است و البته قطع مفهومی پرابهام است. می‌تواند مراد مجروح کردن دست یا قطع سلطه ایشان بر مال نیز باشد.

۴. قرآن از کیفرهای چهارگانه برای محاربه سخن گفته است. در آیه از جنگ با خدا و رسول سخن گفته شده است که مفهومی خاص است و تسری حکم به مصادیقی خارج از معنای ظاهری

آیه مستند قرآنی ندارد. براساس روایات مربوط به شأن نزول، این آیه درخصوص غیرمسلمانان نازل شده است. جدای از این، کیفرهای چهارگانه مذکور در آیه چه بسا با توجه به ادبیات آیه و ادبیات دیگر آیات قرآن، صرفاً بیانی تهدیدآمیز باشند. نیز احتمال دارد غیرمسلمانان چنین مجازاتی را برای محاربان عادلانه می‌شمردند و از این رو، قرآن کیفری را که خود ایشان باور دارند در موردشان تجویز می‌کند. با این همه، احتمالی که جای توجه بیشتر دارد این است که آیه در پی بیان حکم قضایی نیست، بلکه محاربان را اخطار می‌دهد که در صورت اقدام به جنگ، کشته می‌شوید، یا مقطوع و مجروح می‌گردید، یا دستگیر می‌شوید یا تارانده و فراری می‌گردید. در واقع، این نه يك کیفر قضایی، که مشمول احکام قتال است.

۵. قصاص نفس کیفری است که برای پیش‌گیری از «اسراف در قتل» مقرر شده است و حیاتی که در قصاص است در حقیقت اشاره به همین جنبه نفی است، یعنی قتل قاتل در مقابل خون مقتول و نه بیش از این. با این همه، رفتار فضیلت‌مندی که بسیار بر آن تأکید شده این است که از خون قاتل، که برادر دینی شماست، بگذرید. از مجموعه آیات و نیز شأن نزول آیات مرتبط با این امر برمی‌آید که هرچند قصاص جایز است اما ممدوح و پسندیده نیست.

۶. قصاص عضو هرچند در قرآن ذکر شده، ناظر است به دعوی یهودیان که از پیامبر داوری خواستند و پیامبر نیز بین ایشان براساس کتاب خودشان داوری کرد. این روش پیامبر و مبتنی بر آیات قرآن بود که اگر اهل کتاب داوری خواستند بین آنها به قسط (و براساس کتاب خودشان) داوری کند. از این رو، از قرآن نمی‌توان قصاص عضو را به مثابه يك حکم اسلامی استفاده کرد.

با این بیان، احکام کیفری قرآن صرفاً در صدماتیانه برای زانیان حرفه‌ای، هشتاد تازیانه برای قاذقان، قطع یا جرح دست برای سارقان حرفه‌ای و قصاص نفس برای قاتلان عمد محدود می‌شود.

ب) به‌رغم این، براساس اصول و قواعد پذیرفته‌شده خود قرآن همین موارد محدود نیز بسیار محتمل است که به کیفر نینجامد. دوگانه توبه و عفو راه را برای عدم کیفر می‌گشاید. دشواری اثبات، عدم مداخله به مثابه قانون آمره کیفری و مانند اینها احتمال کیفر را بسار می‌کاهد. توجه به اینکه نگاه قرآن به گناه است و نه جرم به خوبی برای بیان این مطلب رسا است.

ج) اصول و قواعد ناظر به نظام کیفری اسلام مانند قاعده درء و احتیاط در دماء در این نوشته نقش اساسی دارند. به‌رغم همه اختلاف‌ها در باب این قواعد، اینها از يك سو، قابلیت این را دارند که احتمالات منعطف‌تر مورد ادعای این نوشته را تأیید کنند و هم می‌توانند درخصوص رابطه قرآن و سنت غیرقطعی بسیار راهگشا باشند. بر اساس این قواعد حاکم، سنت فقط در صورتی که

صدور و دلالت آن قطعی باشد تاب هم‌آوردی با احکام کیفری قرآن را دارد، مگر آنکه در سنت تخفیفی برای متهم یا مرتکب لحاظ شده باشد.

د) هرچند در این نوشته تلاش شد که راهی برای تفسیر منعطف‌تر از احکام کیفری قرآن باز شود اما این نگاه تقلیل‌گرا چه‌بسا بتواند راهکارهایی برای عرفی شدن حقوق کیفری شرعی ارائه دهد. براساس معیارهای دینی، از جمله اصل عدالت (که مفهومی زمان‌مند و مکان‌مند است)، اصل هدف‌گرایی در احکام اجتماعی (مقاصد فقه)، عرفی و امضایی بودن قوانین کیفری قرآنی و مانند اینها که طرح آنها مجالی فراخ می‌طلبد، چه‌بسا بتوان از زمان‌مند بودن و مکان‌مند بودن احکام کیفری شرعی سخن گفت. آنچه هست برخی فقیهان سنتی نیز از زاویه‌ای دیگر به این نتیجه تن در داده‌اند. یکی از نظرات جدی در بین فقیهان، حرمت اجرای کیفرهای شرعی حدی در زمان غیبت است. درست است که دیدگاه مقابل نیز طرفداران بسیار جدی و قوی دارد اما اگر به منطق قاعده‌درء، که در این نوشته بسیار بر آن تأکید شد رجوع کنیم، قول به تعطیل این حدود در پرتو این قاعده تقویت می‌شود.

ه) پرسشی که به‌جا می‌ماند این است که با تعطیل این احکام، آیا نظام کیفری اسلام راهی برای غلبه بر جرم و جنایت اندیشیده است؟ پاسخ قاطعانه مثبت است. نظام کیفری اسلامی، به‌جز حق الله و حق الناس، سوییۀ سومی هم دارد و آن حق اجتماع است. در فقه اسلامی برای این امر نظام تعزیرات پیش‌بینی شده است. در نظام تعزیرات (جز معدودی از جرایم تعزیری که به حد شباهت می‌یابند) اصل جرم‌انگاری رفتار، میزان، کیفیت، نوع مجازات، شرایط مسئولیت کیفری و... در اختیار حاکم / قانون‌گذار است. این نظام می‌تواند براساس شرایط زمان و مکان به راحتی تغییر یابد. در واقع، نظام تعزیرات چیزی جز یک نظام عرفی که براساس ضوابط عام حقوق کیفری شرعی مقید به اصل عدالت شده است نیست. لازمه گذر از مشکلاتی که اکنون در پیش‌روی نظام کیفری ماست، گذر از کیفرهای حدی زمان‌مند به سوی کیفرهای تعزیری غیرزمان‌مند و غیرمکان‌مند است و این نیز امری خلاف شرع نیست. این دیدگاهی است که در بین سنتی‌ترین فقیهان نیز طرفداران جدی دارد.

کتاب نامه

کتاب و مقالات

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- کتاب مقدس، ترجمه قدیم، چاپ سوم، لندن: انتشارات ایلام، ۲۰۰۲ م.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله (۲۰۰۳ م / ۱۴۲۴ ق)، احکام القرآن، (ع ج)، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربیه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۲۰ ق / ۱۹۹۹ م)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق سامی بن محمد السلامه، (۹ ج)، چاپ دوم، ریاض: دارطیبه.
- ابوزید، محمد (۱۳۴۹ ق)، الهدایه و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن، چاپ اول، مصر: مطبعه مصطفی البابی الحلبی.
- استادی، رضا (۱۳۸۳)، «قلمرو قاعده دره (۲)»، فصل نامه فقه اهل بیت، شماره ۳۷، صص ۷۱-۹۴.
- بجنوردی، محمدحسن (۱۳۷۷)، القواعد الفقیهه، چاپ اول، قم: الهادی.
- خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۹)، تحریر الوسیله، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی.
- خوانساری، سیداحمد (۱۳۶۴)، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدوق.
- حاجی ده آبدی، احمد (۱۳۹۱)، قواعد فقه جزایی (حدود، قصاص، تعزیرات و دیات)، چاپ سوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسینی جرجانی، میرابوالفتح (۱۳۶۲)، تفسیر شاهی یا آیات الاحکام، تهران: انتشارات نوید.
- خوبی، سیدابوالقاسم (۱۳۹۳)، مبانی تکمله المنهاج، چاپ چهارم، تهران: انتشارات خرسندی.
- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی نیشابوری (۱۳۷۱)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، به کوشش و تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، چاپ اول، ج ۲، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی نیشابوری (۱۳۷۴)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، به کوشش و تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، چاپ اول، ج ۶، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
- 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 دارالحدیث.
- سلیمانی، حسین (۱۳۹۶)، «جایگاه علم قاضی در حدود از دید فقیهان و قانون گذار با نگاهی به دیدگاه آیت الله موسوی اردبیلی»، در: فقه و تدبیر؛ ویژه نامه آیت الله موسوی اردبیلی، چاپ اول، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- سلیمانی، حسین (۱۳۹۸ الف)، «اجراناپذیری کیفر سنگسار از شش منظر»، دوفصلنامه حقوق بشر، شماره ۲۷، صص ۴۳-۷۲.

بازخوانی احکام کیفری قرآن در پرتو معیارهای محدودکننده / سلیمانی ۹۳

سلیمانی، حسین (۱۳۹۸ ب)، «تحولات کیفر بدنی در متون حقوقی زردشتی»، در: علی حسین نجفی ابرندآبادی (زیر نظر)، دایره‌المعارف علوم جنایی، کتاب چهارم: علوم جنایی تجربی، چاپ اول، تهران: نشر میزان، صص ۸۸۷-۸۶۱.

سلیمانی، حسین (۱۳۹۹ الف)، «حدود شرعی در پرتو اصل قانونمندی قوانین کیفری با نگاهی تطبیقی به فقه شیعه و اهل سنت»، دوفصلنامه حقوق تطبیقی، دوره ۷، شماره پیاپی ۱۴، صص ۲۹۳-۳۲۸.

سلیمانی، حسین (۱۳۹۹ ب)، عدالت کیفری در آیین یهود، چاپ سوم، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

شهابی، محمود (۱۳۷۲)، ادوار فقه، (۳ ج)، چاپ چهارم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۳۶۳)، التعزیر انواعه و ملحقاته، چاپ اول، قم: موسسه نشر اسلامی.

صادقی فدکی، سیدجعفر (۱۳۹۰)، «بررسی و نقد پنج دیدگاه مطرح درباره تعداد آیات الاحکام قرآن کریم»، پژوهش‌های فقهی، سال هفتم، شماره ۴، صص ۳۵-۶۶.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۲ ق / ۲۰۰۱ م)، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، چاپ اول، قاهره: دارهجر.

طباطبایی، علامه محمدحسین (۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

طوسی، شیخ‌الطائفه محمد بن حسن (۱۴۱۷ ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، (۱۰ ج)، چاپ اول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

عابدینی، احمد (۱۳۹۲)، احکام و حدود الهی در تفسیر سوره نور، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.

فاضل مقداد، جمال‌الدین بن فاضل بن عبدالله السیوری (۱۳۸۰)، کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۱، تهران: مجمع‌العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه.

قاسمی، محمد جمال‌الدین (۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷ م)، محاسن التاویل، تحقیق محمد فواد عبدالباقی (۱۷ ج)، چاپ اول، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه.

گرجی، ابوالقاسم (۱۳۸۰)، آیات الاحکام (حقوقی و جزایی)، چاپ اول، تهران: نشر میزان.

محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۸۰)، قواعد فقه (بخش جزایی)، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.

محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۸۵)، «مجازات عمل منافی عفت در قرآن»، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۴۳، صص ۱۱-۵۷.

محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۱۸ ق / ۱۹۹۸ م)، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، (۴ ج)، تحقیق عبدالحسین محمدعلی، بیروت: دارالاضواء.

مدیرشانه‌چی، کاظم (۱۳۸۰)، آیات الاحکام، چاپ دوم، تهران: سمت.

مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ ق)، تفسیر الکاشف، چاپ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

موسوى اردبیلی، عبدالکریم (١٤٢٧ ق)، فقه الحدود و التعزیرات، (٤ ج)، چاپ دوم، قم: انتشارات دانشگاه مفید.

نجفی، شیخ محمدحسن (١٩٨١ م)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، (٤٣ ج)، تحقیق محمود القوجانی، چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

Epstein, Rabbi J. (1935-1952). *The Babylonian Talmud*, (18 vol.), London: The Soncino Press.

The Law of Manu (2001). Trans. By: G. Bühler in: Max Muller (ed.), vol. 25, *Sacred Books of the East*, Curzon, Reprinted.