

مشروعیت رجم و حد یا تعزیر بودن آن از دیدگاه مذاهب اسلامی

عابدین مومنی^۱

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲۵)

چکیده

رجم که در عداد مجازاتهای اسلامی آمده، بدون تردید کیفری شرعی است و روایات مربوط به آن از روایات مشترک بوده و در جوامع حدیثی معتبر امت اسلامی روایت شده است و قابل انکار نیست و انکار آن روایات براساس استقباح ظنی صورت گرفته است و اعتبار ندارد. حدّی یا تعزیری دانستن رجم براساس اجتهاد فقهای اسلامی بوده است و ملاک شرعی قطعی در حکم به حدّی بودن آن وجود ندارد و با توجه به اجتهادی بودن تقسیم مجازات به حدّ و تعزیر، هیچ منع شرعی و اجتهادی برای تعزیری دانستن رجم وجود ندارد و حاکم شرع براساس اختیارات خودش و مطابق مصلحتی که تشخیص می‌دهد، مجاز به اقامه مجازات تعزیری خاص یا تغییر آن به مجازات تعزیری دیگر است. یکی از آثار تعزیری دانستن رجم آن است که عدم اجرای تعزیر خاص، تعطیل شدن حکمی از احکام الهی یا انکار حکمی از احکام الهی نیست؛ بلکه با تشخیص نبود مصلحت از سوی حاکم عادل و صاحب ولایت شرعی اجرا نشده است؛ زیرا اجرای حکم تعزیری خاص در تمام نمونه‌ها ضروری نیست.

کلیدواژه‌ها: رجم، حد، تعزیر، اسباب حد، مصلحت، اختیار حاکم، مجازات.

مقدمه

از جمله مجازاتهایی که فقیهان مذاهب اسلامی برای جرایم در جزای اسلامی برشمرده‌اند، رجم یعنی سنگسار کردن است (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۶ق، ۳۶۵/۵؛ طوسی، ۱۳۵۱ش، ۲/۸؛ سرخسی، ۱۴۰۹ق، ۳۶/۹؛ ابن‌رشد، ۱۴۰۶ق، ۴۳۰/۲؛ حلی، ۱۴۲۲ق، ۳۱۷/۵، ۳۳۰، ۳۳۳ و ۳۳۷). سنگسار مختص زناکار محصن و محصنه، یکی از مجازاتهای لواط است. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا زن و مرد زناکار در صورت احصان حتماً باید سنگسار شوند یا اینکه سنگسار آنها جایز است و اگر سنگسار انجام نگرفت، وظیفه شرعی ترک نشده و معصیت و جرمی در اجرای حدود و مجازات شرعی اتفاق نیفتاده است. در حالی که اگر سنگسار کردن الزامی و واجب باشد، ترک سنگسار، ترک وظیفه شرعی و خود نوعی جرم است و مجازات دارد مگر آنکه حاکم شرعی براساس مصالح عالییه اسلام، مصلحت را در تعطیلی رجم بداند که در این صورت اجرا نکردن رجم، عمل به اسلام و تکلیف شرعی است. در صورتی که سنگسار کردن محصن و محصنه، حکم جواز داشته باشد و واجب نباشد آیا سنگسار کردن اولویت دارد یا ترجیح به تازیانه زدن است؟ و نیز آیا براساس حکم جواز سنگسار، مجازات جایگزین ممکن است؟ یعنی ممکن است به جای سنگسار کردن مجازات دیگری تعیین و اجرا شود.

ماهیت رجم

پاسخ به سؤالات مطرح شده، مستلزم تحقیق و موضع‌گیری نسبت به ماهیت رجم و پاسخ به این سؤال است که آیا رجم از حدود است یا از تعزیرات؟ زیرا هر حکمی نسبت به رجم داده شود براساس حد یا تعزیر بودن آن است.

اگر رجم از حدود باشد، تغییر آن جایز نیست و نمی‌توان مجازات دیگری را جایگزین آن کرد، ترک آن معصیت و اجرا نکردن آن جرم است و باید حتماً اجرا شود مگر آنکه مصلحتی از مصالح عالییه اسلام، مقتضی عدم اجرای آن باشد که در چنین صورتی ولی‌فقیه از اجرای آن ممانعت خواهد کرد، یعنی همان‌گونه که اجرای هر حدی از حدود اسلام، عمل کردن به وظیفه و تکلیف

شرعی است، منع از اجرای هر حدّی از حدود اسلام نیز در صورت اقتضا، عمل به وظیفه شرعی است که حاکم براساس مصالح اسلام و امت اسلامی به آن اقدام می‌کند. بدیهی است که مکلف در اجرای حدود یا ممانعت از اجرای آن، ولی فقیه زمان است که فرمان به اجرای حدود خواهد داد یا بر وفق مصلحت از اجرای حدود ممانعت خواهد کرد؛ زیرا حاکم شرع و ولی امر مسلمانان، برای حفظ مصالح و اعمال مصالح نصب شده است (ر.ک: حلی، ۱۴۲۸ق، ۲۸۷/۱۷ و ۳۱۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ۸۰۴/۴؛ عاملی، ۱۳۲۴ش، ۳۸۰/۱۳؛ نجفی، ۱۳۶۳ش، ۲۳۳/۳۸). بنابراین اصل اولی در حدود، تکلیف به اقامه آن است که اجرای حدود، عین مصلحت است (ر.ک: امام خمینی، بی‌تا، ۴۶۷/۲) و حاکم با مصلحت معارض و مزاحم که اعظم از مصلحت اجرا باشد، فرمان به تعطیلی آن می‌دهد ولی حدّ را تغییر نمی‌دهد و حد قابل تغییر نیست.

اما اگر رجم، تعزیر باشد ممکن است نسبت به فردی اجرا شود و نسبت به دیگری اجرا نشود، بنابراین تعزیر افراد متفاوت می‌شود؛ ممکن است شخصی با تازیانه تعزیر شود و شخصی دیگر حتی سنگسار شود. بر این اساس، قاضی در اجرای تعزیر برای تمام افراد یک حکم صادر نمی‌کند، بلکه نسبت به هر شخصی حکم تعزیری خاصی صادر می‌کند تا اینکه آن شخص را از ارتکاب گناه و جرم بازدارد (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۶ق، ۴۹۷/۵؛ حلی، ۱۴۲۲ق، ۳۴۹/۵؛ طرابلسی، بی‌تا، ۹۶؛ مرغینانی، ۱۴۲۹ق، ۱۳۴/۴؛ کاشانی، ۱۳۲۸ق، ۶۴/۷).

مشروعیت رجم

نسبت به مشروعیت رجم هم سنّت عملی وجود دارد و هم سنّت قولی. سنّت عملی از پیامبر(ص) و از حضرت علی(ع) و از بعضی خلفا مانند عمر ابن خطاب (ر.ک: شافعی، ۱۴۰۳ق، ۱۴۴/۶ و ۱۶۷). بر این اساس، عبدالرحمن جزیری گفته است: «خلفای راشدین به اجماع علما حد رجم را اقامه کرده‌اند و هیچ‌یک از آنها اقامه حد رجم را انکار نکرده و آن را منکر نشمده است» (جزیری، ۱۴۰۶ق، ۶۰/۵).

البته مواردی که از سنت عملی پیامبر(ص) و علی(ع) بر اقامه رجم وجود دارد، بسیار اندک است. سنت عملی پیامبر اکرم(ص) عبارت است از: رجم معاذ ابن مالک اسلمی از صحابه آن حضرت (ر.ک: ابن حجر، بی تا، ۴/۳۴۷؛ بخاری، بی تا، ۴/۱۷۸؛ مسلم، بی تا، ۱۱/۱۹۵-۲۰۲؛ حاکم نیشابوری، بی تا، ۴/۳۱۶) و رجم بانویی از طایفه غامدی (ر.ک: مسلم، بی تا، ۱۱/۲۰۱؛ بیهقی، ۱۳۵۵ق، ۸/۲۱۲؛ ابوداود، ۱۳۷۱ق، ح ۴۴۴۳؛ قرطبی، بی تا، ۵/۸۷) و سنگسار مردی یهودی (ر.ک: بخاری، بی تا، ۴/۱۷۷ و ۱۸۲؛ مسلم، بی تا، ۱۱/۲۰؛ قرطبی، بی تا، ۵/۸۳) و سنگسار کارگری که با همسر کارفرمایش زنا کرد، به دستور پیامبر(ص) و توسط آنیس (ر.ک: بخاری، بی تا، ۴/۱۷۸، ۱۸۱ و ۱۸۳؛ مسلم، بی تا، ۱۱/۲۰۶).

در منابع به سنت عملی اقامه رجم به وسیله امام علی(ع) نیز اشاره شده است (ر.ک: بخاری، بی تا، ۴/۱۷۶؛ قرطبی، بی تا، ۵/۸۷، ابن بابویه، بی تا، ۴/۱۶؛ طوسی، ۱۳۹۰ش، ۱۰/۴۷؛ کلینی، ۱۳۸۸ق، ۷/۱۸۵؛ حرعاملی، ۱۴۱۲ق، ۲۸/۱۰۳). همچنین در برخی منابع، از سنت اقامه رجم توسط عمر ابن خطاب یاد شده است (شافعی، ۱۴۰۳ق، ۶/۱۴۴ و ۱۶۷) که برای رعایت اختصار از نقل آنها خودداری شد.

علاوه بر موارد فوق که نشان دهنده سنت عملی پیامبر(ص) و خلفاست، سنت قولی نیز بر رجم دلالت دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

عبادة بن صامت روایت کرده است که پیامبر(ص) فرمودند: «خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة و نفى سنة و الثيب بالثيب جلد مائة و الرجم» (مسلم، بی تا، ۱۱/۱۸۸ و ۱۹۰).^۲

۲. از عمر ابن خطاب نقل شده که بر بالای منبر رسول خدا(ص) ادعا کرده است که آیه رجم در قرآن بوده است: «فكان مما أنزل عليه(ص) آية الرجم قرأها و وعيناها و عقلناها فرجم رسول الله(ص) و رجما بعده فأخشي ان طال بالناس زمان أن يقول قائل ما نجد الرجم في كتاب الله ففضلوا بترك فريضة أنزلها الله و أن الرجم حق من زني اذا أحصن من الرجال و النساء اذا قامت البينة او كان الحبل او الاعتراف» (بخاری، بی تا، ۴/۱۷۹؛ مسلم، بی تا، ۱۱/۱۹۱)؛ یعنی از جمله آیات نازل بر پیامبر(ص) آیه رجم بوده است که آن را قرائت کردیم و در قلب خودمان سیردیم و به معنای آن اندیشیده‌ایم. پیامبر خدا(ص) رجم را اقامه کرد. بعد از آن حضرت ما رجم را اقامه کردیم تا نگویند که در کتاب خدا آیه رجم را نیافته‌ایم در نتیجه گمراه شوند و واجبی را که

وجود احادیث متحدالمضمون در جوامع حدیثی فریقین، صحت مضمون و معنای آنها را تقویت می‌کند و موجب اشتراک دیدگاه فریقین می‌شود.

دیدگاه فقها درباره مشروعیت رجم

با توجه به اینکه آیه‌ای درباره رجم زناکار محصن و محصنه وجود ندارد، مهم‌ترین دلیل مشروعیت رجم، می‌تواند سنت قولی و عملی پیامبر(ص) و ائمه معصومان(ع) باشد، بنابراین لازم است دیدگاه علما را درباره مشروعیت رجم و مستندات آن، بررسی کنیم.

بنابر آثار فقهی اهل اسلام، مسلمانان رجم را از جمله مجازاتهای اسلامی دانسته‌اند، چنان که ابن‌رشد قرطبی گفته است: «ان المسلمین أجمعوا علی أن حد المحصنین الرجم الا فرقه من اهل الأهواء فانهم رأوا أن حد كل زان الجلد» (ابن‌رشد، ۱۴۰۶ق، ۲/۴۳۰)؛ یعنی مسلمانان از تمام فرقه‌ها و نحله‌ها اجماع دارند بر اینکه کیفر و حد زن و مرد زناکار محصن، سنگسار شدن است. فقط یک فرقه از آنها که اهل پیروی از هواهای شیطانی و نفسانی هستند، عقیده دارند که حد هر زناکاری در هر شرایط همان تازیانه زدن است.

شیخ طوسی از ائمه فقه در مذهب امامیه گفته است: «سنگسار کردن زناکار محصن، واجب است. تمام فقیهان اهل اسلام نیز همین عقیده را دارند. از خوارج نقل شده که آنها گفته‌اند در شرع ما رجم وجود ندارد؛ زیرا در ظاهر قرآن کیفر سنگسار نیامده است و در سنت متواتر پیامبر(ص) نیز رجم وجود ندارد».

غیر از خوارج، مخالفی در کیفر شرعی شمردن رجم در میان مذاهب اسلامی وجود نداشته است و همه مذاهب اسلامی در کیفر شرعی دانستن رجم اتفاق نظر دارند (ر.ک: مرغینانی، ۱۴۲۹ق، ۷۴/۴؛ قرطبی، بی‌تا، ۵/۸۳-۸۷؛ نووی، بی‌تا، ۵۲۲؛ زهری غمراوی، بی‌تا، ۵۲۲؛ حسینی دمشقی، بی‌تا، ۱۱۰/۲؛ ابن‌مفلح مقدسی، ۲۰۰۴م، ۱۵۱۷؛ ابن‌قدامه، ۱۳۹۲ق، ۱۱۸/۱۰؛ ابن‌حزم، بی‌تا،

خداوند متعال نازل کرده است به علت گمراهی ترک کنند. (پس بدانید) به‌درستی که اقامه سنگسار بر کسی که مرتکب زنا شود، چه از مردان باشند چه از زنان، در صورتی که بینة بر عمل او اقامه شود یا اینکه باردار شود یا اعتراف کند، حق است.

۲۳۳/۱۱؛ صالح باجو، ۱۴۲۶ق، ۱۹۵، ۳۴۲ و ۶۷۹؛ طوسی، ۱۳۵۱ش، ۲/۸؛ محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ۱۵۰/۴؛ حلی، ۱۴۲۲ق، ۳۰۳/۵).

نتیجه بررسی این است که امت اسلامی اجماع بر مشروعیت رجم در اسلام داشته‌اند و تمام فقیهان و علمای اهل اسلام بر شرعی بودن کیفر رجم متفق‌القول هستند و بر آن تأکید نیز دارند. از همین جهت، در تمام کتب فقهی جهان اسلام بحث کیفر زناکار محصن به میان می‌آید، کیفر رجم را عنوان و بر ثابت بودن آن استدلال می‌کنند (به منابع اخیر در ذکر نظر مذاهب اسلامی مراجعه شود). از صحابه پیامبر(ص) نیز نقل شده که بر کیفر رجم برای زن و مرد زناکار محصن اجماع داشته‌اند (رک: طوسی، ۱۴۱۶ق، ۳۶۶/۵؛ ابن‌زهره، ۱۴۱۷ق، ۱/۳۲ و ۴۲۲؛ مرغینانی، ۱۴۲۹ق، ۷۴/۴؛ حسینی دمشقی، بی‌تا، ۱۱۰/۲).

برخی شبهه‌ها نسبت به مشروعیت رجم

ابوزهره مشروعیت رجم را زیر سؤال برده، نسبت به آن تشکیک کرده است. وی اعلان داشته که نسبت به احادیث و آثار نبوی پیرامون رجم که در آنها روایت شده که پیامبر(ص) دستور به رجم داده‌اند، صددرصد شک دارد. ایشان در این مسئله تشکیک می‌کند که پیامبر(ص) حتی به سنگسار کردن یک نفر دستور داده باشند (رک: زرقا، ۱۴۲۵ق، ۳۹۱). از دیگر تردیدکنندگان در مشروعیت رجم، سالم الحاج ساسی است که در کتاب *عقوبه الاعدام بین البقاء و الالغاء* آن را زیر سؤال برده و اسلامی بودن آن را انکار کرده است. منشأ پیدایش تردید و شبهه اولاً خشن بودن سنگسار است. چنان که از آن تعبیر به «أفحش العقوبات» (سرخسی، ۱۴۰۹ق، ۳۹/۹) و «موت شنیع» (جزیری، ۱۴۰۶ق، ۵۳/۵) شده است. بنابراین ابوزهره در بیان علل تردید خود گفته است: «همانا کیفر سنگسار در میان تمام کیفرهایی که انسان در مجازات مرگ تصور می‌کند، قساوت‌بارترین کیفر است. نمی‌توان تصور کرد پیامبر مکرم اسلام که دارای قلب بسیار مهربان و رؤوف بوده‌اند، مجازات مرگ را بر این کیفر که نشانه بالاترین مرتبه قساوت است، منطبق کرده باشند؛ مجازاتی که دل هر شنونده‌ای را می‌لرزاند» (زرقا، ۱۴۲۵ق، ۳۹۱). ثانیاً پیدایش افکار جزایی جدید که از مجازات

اعدام روی‌گردان هستند، تأثیرگذار بوده و موجب بازاندیشی درباره رجم شده و تردیدهایی را به وجود آورده است.

ادله‌ای که برای توجیه تردیدها در مشروعیت سنگسار ارائه شده، عبارتند از اینکه در قرآن فقط یک حد برای زنا آمده که همان زدن صد تازیانه است (نور، ۲) و میان زناکار محصن و غیر محصن تفاوتی قائل نشده است، بنابراین در قرآن از مجازات سنگسار چیزی گفته نشده است. چنان که عبدالرحمن جزیری گفته است که مخالفان مشروعیت سنگسار، که از نظر ایشان خوارج و بعضی از معتزلیها همانند نظام و یاران ایشان هستند، مستندی برای غیرشرعی دانستن سنگسار ندارند، جز اینکه در قرآن نیامده است (جزیری، ۱۴۰۶ق، ۶۹/۵). ابوزهره نیز همین استدلال را به کار برده است (ر.ک: زرقا، ۱۴۲۵ق، ۳۹۱؛ زراعت، ۱۳۸۵ش، ۶۳/۲). دلیل دیگری که ابوزهره برای اثبات نظریه خودش عنوان کرده، این است که قرآن در مجازات زنا میان برده و آزاد تفاوت قائل شده و مجازات برده‌ها را نصف مجازات آزاده‌ها قرار داده است (نساء، ۲۵). البته آیه درباره زنا کنیزان است، ولی فقها حکم را مطلق گرفته و مجازات برده‌ها را نصف مجازات آزاده‌ها دانسته‌اند (ر.ک: حلی، ۱۴۲۲ق، ۳۲۱/۵؛ مرغینانی، ۱۴۲۹ق، ۷۸/۴؛ شافعی، ۱۴۰۳ق، ۱۴۶/۶ و ۱۶۸، نووی، بی تا، ۵۲۳). بر این اساس اگر برده‌ها در صورت احصان مرتکب زنا شوند، اقامه نصف سنگسار نسبت به آنها معنا ندارد، زیرا سنگسار کیفری است که منجر به مرگ می‌شود و نصف شدن نمی‌پذیرد (زرقا، ۱۴۲۵ق، ۳۹۱).

نقد دیدگاه غیرشرعی بودن رجم

۱. در اینکه رجم از مجازاتهای بسیار خشن است، تردیدی نیست و نمی‌توان خشن بودن آن را انکار کرد. همچنین، اینکه پیامبر(ص)، برای جهانیان رحمت است (انبیاء، ۱۰۷)، تردیدپذیر نیست؛ قطعاً پیامبر اسلام مهربان‌ترین فرد برای تمام انسانها بوده و رأفت او گسترده و فراگیر است تا جایی که افراد مجرم و جانی مشمول رأفت و رحمت آن حضرت هستند، بنابراین سرکوب، تحقیر، طرد و امثال آن، جزء سیره آن حضرت نبوده است، بلکه ایشان به افراد، فرصت بازسازی خویش

را می‌دادند و توصیه می‌کردند که خودشان را ببابند و بازپروری کنند. به عنوان مثال، زنی از طایفه غامد برای اقرار به فجور خویش به محضر مبارک آن حضرت شرفیاب شد و خطاب به ایشان عرض کرد: یا رسول الله مرا با مجازات تطهیر نما. آن حضرت فرمودند: وای بر تو، برگرد و از خداوند متعال طلب غفران و آمرزش کن و به او بازگرد (ر.ک: مسلم، بی‌تا، ۲۰۱/۱۱). چنان که پیش از آن، عین همان توصیه را به مالک ابن ماعز کرده بودند (ر.ک: همان، ۱۹۹/۱۱). همین سیره را پرورش‌یافتگان در دامان آن حضرت نیز داشته‌اند، چنان که عمرو ابن حریث برای سرپرستی فرزند زنی که اقرار به فجور و درخواست طهارت از حضرت علی(ع) کرده بود، مراجعه کرد. حضرت برآشفتنند و فرمودند که گناهکاران را باید به خدای خودشان واگذار کنید تا اینکه با توبه به خدا برگردند (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۱۲ق، ۱۰۵/۲۸) و اگر راضی به مجازات افراد می‌شدند، نه اینکه مجازات کردن خوشایند آنها بوده است، بلکه اولاً انجام تکلیف الهی بوده است، چنان که حضرت علی(ع) پس از کامل شدن چهار اقرار به خداوند متعال عرض کردند که شهادت، کامل و انجام تکلیف، منجز شده است (ر.ک: همان). ثانیاً مجازاتها برای حفظ نظم، امنیت و آرامش جامعه اجرا می‌شده‌اند. طبیعی است که مجازاتها طبیعی خشن دارند. اگر طبیعت آنها لین و نرم باشد و آزار دهنده نباشد، خاصیتی ندارد و اگر یاغیان آرامش پیدا کنند، حیات را از عموم مردم سلب می‌کنند. از این جهت است که در طول تاریخ و در تمام جوامع مجازات وجود داشته است.

۲. سنگین بودن مجازات، منافاتی با رحمت ندارد. از خداوند متعال که رحمان و رحیم مطلق است، دستور به شدت عمل صادر شده است، چنان که فرمود: در مجازات زن و مرد زناکار و در انجام تکلیف در دین خدا رأفت نشان ندهید و گروهی مجازات شدن آنها را ببینند (ر.ک: نور، ۲). خدای رحیم و رؤف، مطلق عذابهای بسیار سخت برای معصیت‌کاران در قیامت منظور کرده است. از طرفی، قرآن آیات عذاب بسیاری دارد و از طرفی تمام رحمتها و رأفتها جلوه رحمت و رأفت خداوند متعال است و خداوند با رحمت و رأفت بی‌کران خودش عذابهای سخت و همیشگی را برای کفار، مشرکان و اهل معصیت منظور کرده است که عذاب خدا نیز برای اهل معصیت رحمت است؛ چرا که آنها را تطهیر می‌کند.

۳. اگر سنگین بودن مجازاتی سبب سلب و نفی آن مجازات شود، باب تمایلات و هواها گشوده می‌شود. هرکسی ممکن است مجازاتی را خشن و بی‌رحمانه بشمارد و به دلخواه سخن از نفی آن به میان آورد. به عبارت دیگر هرکسی ممکن است به استحسان حکمی را در شریعت اثبات کند و به استقباح حکمی را از شریعت نفی نماید. در این صورت، شریعت محل جولان افراد و اشخاص می‌شود؛ آنچه را از شریعت می‌پسندند، می‌پذیرند و آنچه را نمی‌پسندند، از شریعت سلب می‌کنند. در نتیجه شریعت دستخوش اراده‌ها و تمایلات افراد خواهد شد.

۴. به سبب اهمیت مسئله ازدواج و احترام کانون خانواده، لازم است برای حفظ کیان آن، تدبیرهای مختلف اندیشیده شود. از جمله این تدبیرها، تدابیر جزایی و کیفری است که نسبت به رابطه غیراخلاقی و زشت زنا اعمال می‌شود؛ زیرا زنا مخالف شرافت، کرامت و فضیلت انسانی است، بنیان جامعه ارزشی را تهدید می‌کند، خانواده و جامعه ارزشی را ویران می‌کند، به نظام انساب لطمه می‌زند و ارتباطات زناشویی شرعی و تربیت فرزندان را فاسد می‌کند. بنابراین زنا از خطرناک‌ترین گناهان و جرایم برای حیات انسانی و جامعه ارزشی است. به ویژه اینکه زنا با وجود شرایط احسان، سقوط از انسانیت است که در صورت رواج آن، رفتارهای تربیتی و اخلاقی نیز تأثیرگذار نخواهد بود. از این جهت اهتمام به حفظ اخلاقی و ارزشی جامعه، خانواده و فرد مستلزم آن است که در تدبیرهای جزایی، شدیدترین و سخت‌ترین مجازات برای زنا منظور شود تا فکر ارتکاب فجور از سر انسانها خارج شود. زدن تازیانه دردناک، دلسوزی نکردن در زدن تازیانه و مشاهده صحنه اجرای کیفر که در قرآن بیان شده (ر.ک: نور، ۲) و نیز سنگسار، می‌تواند بهترین تدبیر در بازداشتن اهل شقاوت و بدبختی نسبت به ارتکاب زنا و انجام فجور با وجود شرایط احسان باشد.

۵. استنادی که به آیه ۲۵ سوره نساء و عدم امکان نصف شدن رجم در حق بردگان شده است. ظاهراً این استدلال از اطلاق این آیه استنباط شده است. توضیح مطلب آن است که اگر تازیانه زدن نصف می‌شود، باید در صورت الزامی بودن رجم، رجم نیز نصف شود، پس نصف شدن رجم ممکن نیست، در نتیجه مشروع بودن رجم و کیفر شرعی بودن آن ثابت نیست. درباره این استدلال

باید گفت اینکه نصف شدن رجم ممکن نیست، مورد قبول همه فقهای اهل اسلام است و این مقدمه را همه اهل اسلام قبول دارند، اما اینکه از قابل نصف نبودن، غیرشرعی بودن رجم نتیجه گرفته شده، باعث تعجب است؛ زیرا همه فقیهان اهل اسلام از عدم قابلیت نصف شدن رجم، شرط حریت و آزاده بودن برای تحقق احصان را استنباط کرده‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۶ق، ۳۷۱/۵؛ ابن‌رشد، ۱۴۰۶ق، ۴۳۰/۲؛ سرخسی، ۱۴۰۹ق، ۴۰/۹؛ نووی، بی‌تا، ۵۲۳؛ زهری غمراوی، بی‌تا، ۵۲۳؛ قرطبی، بی‌تا، ۱۴۵/۵؛ حلی، ۱۴۲۲ق، ۳۲۱/۵). یعنی اگر برده در حال احصان مرتکب زنا شود، سنگسار نمی‌شود و همان پنجاه تازیانه بر او زده می‌شود. قطعاً این استنباط که متفق‌علیه امت اسلامی و فقیهان مذاهب اسلامی است ترجیح دارد؛ زیرا بردگی خودش نوعی عذاب است و حریت، شرافت و فضیلت است. زنا با شرافت انسانی آزاده و حر منافات دارد و کسی که حر است و مرتکب زنا می‌شود در حقیقت به نعمت ارزشمند حریت بی‌توجهی کرده است. اگر بردگان از کیفر سنگسار آزاد هستند، نباید بر همان قیاس حکم به انتفای سنگسار در حق آزاده‌ها کرد، بلکه به علت برخورداری از نعمت والای آزادی، در صورت ارتکاب زنا باید بر آنها سخت‌تر گرفت و عذاب دشوارتری را نسبت به آنها جاری کرد تا آنها از کفران نعمت بپرهیزد و ارزش آزادی را بدانند (ر.ک: سرخسی، ۱۴۰۹ق، ۱۰/۹).

۶. همه مخالفان شرعی بودن رجم، قوی‌ترین مستند و دلیلی که ذکر کرده‌اند نیامدن حکم رجم در قرآن است در حالی که تمام فقیهان مذاهب اسلامی که با قطع و جزم گفته‌اند رجم از احکام کیفری اسلام است و به صورت قطعی و مسلم آن را به عنوان کیفر شرعی به اسلام نسبت داده‌اند، ادعا نمی‌کردند که رجم در قرآن آمده است و از این جهت با مخالفان رجم هم‌نظر هستند ولی نیامدن حکم رجم در قرآن را دلیل بر شرعی نبودن آن ندانسته‌اند و در واقع در استنتاج، با مخالفان شرعی بودن رجم مخالفند و عقیده دارند که رجم از راه سنت ثابت شده است.

۷. مهم‌ترین و شگفت‌انگیزترین استنتاجی که از این مقدمات حاصل شد، تردید در صحت احادیث رجم است. چنان که محمد ابوزهره اعلان کرده است که نسبت به ثبوت احادیث منقول، مبنی بر اینکه پیامبر(ص) دستور به اجرای حکم رجم داده‌اند، شک و تردید دارد (ر.ک: زرقا،

۱۴۲۵ق، ۳۹۱) سالم الحاج ساسی نیز گفته است: «روایات و احادیث مربوط به رجم به حدی قوی نیست که بتوان به آن اعتماد کرد» (زراعت، ۱۳۸۵ش، ۶۳/۲) در حالی که استاد مصطفی زرقا می‌گوید: مجالی برای شک کردن در صحت و ثبوت احادیث و آثار وارده در رجم وجود ندارد؛ زیرا این احادیث در کتب صحاح وارد شده‌اند و پیشوایان حدیث مانند بخاری و مسلم و پیشوایان فقه مانند ائمه چهار مذهب فقهی اهل سنت آنها را تلقی به قبول کرده‌اند و هیچ‌کس از آنها در ثبوت حدیثهای متعدد مربوط به رجم شک و تردید نکرده است (ر.ک: زرقا، ۱۴۲۵ق، ۳۹۲). حتی بعضی از علما، احادیث رجم را متواتر شمرده‌اند چنان که عبدالرحمن جزیری گفته است: «إن الرجم قد ثبت بالسنة المتواترة المجمع علیها» (جزیری، ۱۴۰۶ق، ۶۹/۵) دیگر عالمان و فقیهان با قبول احادیث رجم اظهار داشته‌اند که رجم از راه سنت ثابت شده است (ر.ک: شافعی، ۱۴۰۳ق، ۱۶۷/۶؛ ابن‌رشد، ۱۴۰۶ق، ۴۳۰/۲؛ سرخسی، ۱۴۰۹ق، ۳۶/۹؛ صالح باجو، ۱۴۲۶ق، ۱۹۵) و بعضی دیگر حکم رجم را اصلاً قابل تردید ندانسته و به صورت ارسال مسلمات با استناد به احادیث پیرامون احسان و کيفر جمع میان جلد و رجم و امثال آن بحث کرده‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۳۵۱ش، ۲/۸؛ حلی، ۱۴۲۲ق، ۳۰۳/۵ و ۳۰۵؛ فخرالمحققین، ۱۳۶۳ش، ۴۷۸/۴؛ طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ۴۴۱/۱۵؛ نجفی، ۱۳۶۳ش، ۳۱۸ و ۲۶۲/۴۱؛ قرطبی، بی‌تا، ۸۷ و ۸۴/۵؛ مرغینانی، ۱۴۲۹ق، ۷۴/۴)؛ زیرا قواعدی که تصدیق احادیث را ایجاب کرده و حکم به قابل قبول بودن احادیث می‌کند، نسبت به احادیث رجم نیز حکم به تصدیق و قبول می‌کند که اولاً؛ احادیث رجم از احادیث مشترک میان امامیه و اهل سنت است (ر.ک: جلالی، ۱۴۲۵ق، ۳۷۴/۱، ۳۷۵، ۳۸۳ و ۳۸۵) ثانیاً؛ اگر متواتر بودن آنها را نپذیریم، با ملاحظه اسناد نقل و استناد به آنها در فتوهای فقهی، حداقل از احادیث مستفیض هستند که راویان متعدد آنها را روایت کرده‌اند. (برای معنای مستفیض، ر.ک: مامقانی، ۱۴۱۱ق، ۱۲۸/۱) که بعضی از آنها همانند روایت محمد ابن مسلم، زراره و فضیل صحیح شمرده شده‌اند (ر.ک: نجفی، ۱۳۶۳ش، ۳۱۹/۴۱) بنابراین به صرف استقباح تردید در آنها روا نیست که اگر استقباح، ملاک تردید شمرده شود ممکن است احادیث بسیاری با این‌گونه ملاکها مورد تردید قرار گیرند، در این صورت احادیث اعتبارشان را از دست می‌دهند و

هرکسی با هرگونه معیار و ملاکی ممکن است شبهه و تردیدی مطرح کند. باید نقد و رد حدیث، ادله عقلی یا موازین علمی و نقلی معتبر داشته باشد تا دین بازیچه هوی و هوس قرار نگیرد.

اختلاف فقها در ماهیت رجم

پس از بحث پیرامون مشروعیت رجم لازم است درباره ماهیت رجم بحث شود که آیا حد است یا تعزیر؟ در حد بودن کیفر رجم، اختلافی میان فقهای مذاهب اسلامی نبوده است (ر.ک: ابن رشد، ۱۴۰۶ق، ۴۳۰؛ جزیری، ۱۴۰۶ق، ۶۹/۵؛ طرابلسی، بی تا، ۱۸۶؛ طوسی، ۱۳۵۱ش، ۲/۸؛ حلی، ۱۴۲۲ق، ۳۰۳/۵؛ مرغینانی، ۱۴۲۹ق، ۷۴/۴؛ ماوردی، ۲۲۴؛ فراء، ۱۴۰۶ق، ۲۶۳) اخیراً بعضیها در حد بودن کیفر رجم تردید کرده و احتمال قوی داده‌اند که کیفر تعزیری بوده باشد، چنان که مصطفی زرقا از عالمان و فقیهان معاصر، در پاسخ به استفتائی که پیرامون نظریه محمد ابوزهره از ایشان شده، گفته است: «نظرم این است که مجال واسعی برای این احتمال وجود دارد که پیامبر(ص) در آن حوادث ثابت و واقعی، دستور به رجم را به عنوان تعزیر صادر کرده باشند نه به عنوان حد؛ زیرا می‌دیدند در آن روزگار، زناکار محصن با همسر شرعی‌ای که دارد و بی‌نیاز از ارتکاب زنا است، نیاز به بازدارنده قوی‌تری نسبت به زناکار مجرد دارد» (زرقا، ۱۴۲۵ق، ۳۹۲).

معیار و ملاک حدّ یا تعزیر بودن

اگرچه در تقسیم مجازات اسلامی به حد و تعزیر اختلافی وجود ندارد، اما چگونه می‌شود تشخیص داد که مجازاتی، حدّی است یا تعزیری؟ پاسخ این است که، معیار و ملاک تعیین کننده‌ای وجود ندارد. کسانی که نظریه تعزیری بودن رجم را اظهار کرده‌اند نیز ملاکی برای تشخیص تعزیر از حد بیان نکرده‌اند. البته تفاوتی برای حدّ و تعزیر برشمرده شده است، چنان که محمد ابن مکی عاملی معروف به شهید اول، از علمای ممتاز و برجسته در فقه امامیه ده فرق میان حد و تعزیر ذکر کرده است (ر.ک: شهید اول، بی تا، ۱۴۲/۲-۱۴۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۳ق، ۴۷۲ و ۴۷۳).

نتیجه‌ای که از اختلاف شدید فقیهان مذاهب اسلامی نسبت به اسباب و موجبات حدّ به دست می‌آید این است که در شریعت، نص خاصی بر حدّی بودن جرمی وجود ندارد که آن را قسیم

تعزیر قرار دهد، بلکه حدّ در لسان روایات همان مجازات مقرر است که برای گناهان منظور شده است، چه حدّی باشند چه تعزیری. چنان که در حدیث معروف «تدرأ الحدود بالشبهات» حدّ بر مطلق مجازات اطلاق شده است، همچنان که در جایز نبودن شفاعت و واسطه شدن در سقوط حدّ یا جایز نبودن کفالت کردن در تأخیر شدن حدّ و امثال آن نیز حدّ به مطلق مجازات اطلاق شده است (ر.ک: نجفی، ۱۳۶۳ش، ۲۵۶/۴۱). بنابراین حدّ یا تعزیر شمردن مجازات از اجتهادات فقهای عظام اسلام است. آنها با اجتهاد خودشان مجازات را به حدّی یا تعزیری تقسیم کرده‌اند، نه اینکه با تعبد به نصّ چنین تقسیمی در جزائیات اسلامی به وجود آمده باشد و با دستور معصومان تقسیم به حدّ و تعزیر صورت گرفته باشد.

اجتهادی بودن تقسیم مجازات به حدّ و تعزیر

قرینه‌ای که اجتهادی بودن تقسیم مجازات به حدّ و تعزیر را تأیید می‌کند، نبود مفهوم مسلم شرعی برای حدّ و تعزیر است؛ یعنی حدّ از مصطلحات خاص شرعی نیست که دارای مفهوم و معنای حقیقی شرعی باشد؛ بنابراین هر فقیهی براساس اجتهاد خودش حدّ را تعریف کرده است. در تعریف حدّ اختلاف وجود دارد؛ چنان که محقق حلی در تعریف حدّ گفته است: «کلمة له عقوبة مقدرة یسمى حدّاً و ما لیس كذلك یسمى تعزیراً» (محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ۱۴۷/۴).

یعنی هر چیزی که برای آن مجازات مشخص و تعیین شده وجود دارد، حدّ نامیده می‌شود و چیزی که آنچنان نیست تعزیر نامیده می‌شود. البته مقصود و مراد آن است که جرم و معصیتی که مقدار مجازات آن مشخص و معین باشد، آن مقدار مشخص مجازات را حدّ می‌نامند (ر.ک: شفتی، ۱۴۲۵ق، ۳۲).

بر این تعریف اشکال گرفته‌اند که بعضی مجازاتهای معین وجود دارد که آنها را حدّ نامیده‌اند، مثلاً کسی که با داشتن همسر مسلمان، با زنی از اهل ذمه بدون کسب اجازه از همسرش ازدواج کند، یک هشتم حدّ زناکار بر او اقامه می‌شود (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸ق، ۲۴۱/۷) با اینکه میزان و مقدار کیفر و مجازات معین است آن را حدّ نامیدند (ر.ک: شفتی، ۱۴۲۵ق، ۳۲). البته آیت الله

خوبی آن را حدّ نامید (ر.ک: خوبی، بی‌تا، ۲۴۵/۱) و در آمیزش با همسر حائض، یک چهارم حدّ زنا اقامه می‌شود (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸ق، ۲۴۲/۷ و ۲۴۳) و اگر کسی با همسر روزه‌دار خودش آمیزش کند یک دوم حدّ زناکار اقامه می‌شود (همان، ۲۴۲/۷) و در آمیزش با چهارپا، حدّ زنا اقامه می‌شود (همان، ۲۰۴/۷). در حالی که موارد مذکور جزء حدود شمرده نشده است (ر.ک: شفتی، ۱۴۲۵ق، ۳۳) و حداقل در کتاب *شرایع الاسلام* جزء حدود نیامده، اگرچه در کتاب *الجامع للشرایع* بعضی از آن موارد جزء حدود شمرده شده است و این تعریف شامل قصاص نفس و طرف هم می‌شود از جهت آنکه عقوبت مقدرّ است و مقدار مجازات مشخص است ولی محقق حلی و نوع فقهای عظام امامیه آن را از حدود محسوب نکرده‌اند، اگرچه بعضی از فقهای اهل سنت آن را از حدود دانسته‌اند (ر.ک: جزیری، ۱۴۰۶ق، ۸/۵).

آنچه که از اختلاف فقها در این مسائل استنباط می‌شود، این است که تقسیم مجازات اسلامی به حدّی و تعزیری تبعیدی نیست. فقهای عظام اسلام براساس اجتهاد خودشان مجازات را به حدّ و تعزیر تقسیم کرده‌اند و این تقسیم در هیچ نصّی نیامده است. آنچه در نصوص جزایی وجود دارد کیفرهای معاصی و جرایم است که برای بعضی از جرایم کیفر معین و مشخص ذکر شده و برای بعضی دیگر به نحو مطلق یا مبهم مجازات ذکر شده است. از این جهت اگر نسبت به کیفری گفته شده باشد که آن کیفر از قسم کیفر حدّی است، کسی به صاحب چنین نظریه‌ای تعرض نکرده و نگفته است که خلاف شریعت سخن گفته و آن نظریه فقھی را خلاف شرع ندانسته است. برعکس، اگر فقھی همان کیفر را از قسم کیفر حدّی ندانسته، زیر سؤال نرفته است؛ بنابراین اختلاف در حدّی یا تعزیری بودن مجازات، اختلافی رایج و متداول در فقه مذاهب اسلامی بوده و هست و صرف معین بودن میزان مجازات نیز برای حکم به حدّ بودن آن کافی نیست. چنین استنباط می‌شود که حدّ شمردن یا تعزیر شمردن مجازات، مبتنی بر اجتهاد بوده و هست و ریشه و بنیان تبعیدی ندارد، بنابراین باب اجتهاد در حدّی یا تعزیری بودن مجازات باز است و مخالفت با مسلمات شریعت و دین نیست.

تعزیری بودن رجم

بنا بر اجتهادی بودن تقسیم مجازاتها به حدّ و تعزیر، مانعی در برابر تعزیری دانستن رجم وجود ندارد. آنچه که از نصوص و روایات رجم دانسته شد، این است که رجم در گفتار و عمل پیامبر(ص) و بعضی از جانشینان آن حضرت وجود داشته و اجرا شده است، اما اینکه رجم به عنوان کیفر زناکاران محصن جنبه حدّی داشته باشد، در نصوص و متون روایی وجود ندارد. از اینکه سنگسار و رجم فقط نسبت به محصن و محصنه اجرا شده، استنباط شده است که حدّ زناکاران محصن و محصنه سنگسار و رجم است نه اینکه در تصریحات پیشوایان معصوم، آن را کیفر حدّی معرفی کرده باشند.

از مواعی که در تعزیری دانستن رجم ممکن است به ذهن برسد، این است که اگر رجم تعزیر باشد، براساس مصلحت برای بازداشتن از بعضی جرایم و معاصی، اجرای آن بلامانع خواهد بود و دیگر محدود به عمل و کیفر زناکار محصن و محصنه نخواهد بود، چنان که برعکس عدم اجرای آن نیز مانعی نخواهد داشت.

اگر اختیار حاکم شرع را در تعیین مجازات تعزیری مطلق بدانیم و قائل شویم حاکم اسلامی برای بازداشتن از جرایم و معاصی حتی مجاز به سوزاندن است، چنان که کیفر سوزاندن هم جنس-بازان مذکر به عنوان تعزیر بوده است و ابوبکر با مشورت صحابه پیامبر(ص) نسبت به مردی که همانند زنان مورد نکاح قرار می‌گرفت، چنین تصمیمی گرفت (ر.ک: طرابلسی، بی‌تا، ۱۹۵)، عملاً مانعی در برابر سنگسار کردن برای بازداشتن از رخ دادن جرایم بزرگ نخواهد بود. اجرای حکم سنگسار در جرایمی که مفسده آنها تهدید اصل اسلام، ارزشهای بزرگ اسلامی - انسانی است و اساس انسان و جامعه انسانی را تهدید می‌کند، چه اشکالی دارد؟

اما اگر اختیار حاکم شرع را تا این حد وسیع ندانیم و دلیلی بر اطلاق اختیارات حاکم اسلامی در رجم را نسبت به دیگر جرایم اجراء کرد، فقط نسبت به جرایمی که تصریح به سنگسار کردن انجام آن جرایم شده باشد روا و جایز یا واجب خواهد بود.

در فقه مذاهب اهل سنت ظاهراً حاکم شرع از اختیار وسیع برخوردار است؛ زیرا چنان که گذشت عمل ابوبکر را که پس از مشورت با صحابه، حکم به سوزاندن مردی کرد که همانند زنان مورد نکاح قرار می‌گرفت، تعزیر دانسته‌اند (ر.ک: نوری، ۱۴۰۷ق، ۷۹/۱۸؛ طرابلسی، بی تا، ۱۹۵) و دستور عمر ابن خطاب به سوزاندن کوشک سعد ابن ابی وقاص در مداین (ر.ک: روشن، ۱۳۷۹ش، ۴۲۰/۳؛ طرابلسی، بی تا، ۱۹۵) و دستور حضرت علی(ع) به سوزاندن غلات (ر.ک: زحیلی، ۱۳۸۱ش، ۹۵) را تعزیر شرعی تلقی کرده‌اند؛ زیرا کسی از صحابه نسبت به دستورهای صادره اعتراضی نداشته است و آنها نیز جهت انجام تکلیف شرعی خودشان چنین دستورهایی را صادر کرده‌اند.

در احادیث اهل بیت(ع) وارد شده که تعزیر بین ده تا بیست تازیانه است (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۱۲ق، ۳۷۵/۲۸) یا اینکه اگر حاکم به خداوند متعال و روز قیامت ایمان دارد جز در حدّ به بیشتر از ده تازیانه جایز نیست که بزند (ر.ک: همان). یا اینکه امام صادق(ع) در پاسخ به سؤال از تعداد تعزیر فرموده‌اند به کمتر از حدّ می‌توان تازیانه زد. پرسیده شد یعنی کمتر از هشتاد تازیانه؟ فرمودند: به کمتر از چهل تازیانه (ر.ک: همان). بنابراین، نباید حاکم اسلامی اختیارات وسیع در کیفر کردن داشته باشد و آنچه دلخواه او است، تعزیر کند مثلاً در مجازاتی، افراد را یا اموال افراد را بسوزاند یا آنکه چیزی از بدن و اعضای افراد را به عنوان مجازات تعزیری ببرد، چنان که فتوای علامه حلی نقل شد که ایشان قطع اعضا، مجروح کردن و اخذ اموال را به عنوان مجازات تعزیری جایز ندانسته است (ر.ک: حلی، ۱۴۲۲ق، ۴۱۱/۵ و ۳۴۹/۵) آیت الله خوئی فرموده‌اند با اینکه این روایات از لحاظ سندی صحیح هستند، ناچار باید از دلالت ظاهری این روایات دست برداشت و تعداد تازیانه‌های مذکور را به عنوان مثال تفسیر کرد؛ زیرا مقدار ثابت از تعزیر همان نرسیدن به میزان حدّ است که حکام شرع براساس مصلحت به کمتر از حد تعزیر می‌کنند (ر.ک: خوئی، بی تا، ۳۳۸/۳). علامه حلی نیز ضمن آنکه مقدار تعزیر را به تشخیص حاکم شرع می‌داند، تعزیر را مقید به قید کمتر از حد بودن کرده است (ر.ک: حلی، ۱۴۲۲ق، ۴۱۱/۵). چنین بحثهایی در کتب فقهی مذاهب اربعه نیز وجود دارد (ر.ک: مرغینانی، ۱۴۲۹ق؛ ماوردی؛ فراء، ۱۴۰۶ق؛ ابن قدامه،

۱۳۹۲ق؛ ابن عابدین، ۱۴۰۷ق)، ولی عملاً همان‌گونه که در سطور بالا نقل شد، حکام تا اقدام به سوزاندن را به عنوان تعزیر انجام داده‌اند و جنبه شرعی آن نیز مورد تأیید قرار گرفته است. ممکن است گفته شود براساس اطلاق ولایت حاکم اسلامی و نیز مسئولیت حاکم اسلامی در زمینه حفظ جامعه اسلامی و اسلام، در فقه امامیه نیز محدودیتی برای حاکم اسلامی در تعزیرات وجود ندارد و آنچه حاکم برای حفظ عزت مسلمانان، امنیت جامعه اسلامی، نظم و مقررات و سلامت روابط و معاملات مسلمانان با یکدیگر مصلحت بداند، مجاز به اعمال است. از این جهت شاید بتوان گفت که کیفر سب، کیفر مدعی نبوت و کیفر سحر که از اسباب حدّ و کیفر حدّی معرفی نشده‌اند، تعزیری بوده و فقه امامیه قتل تعزیری در این‌گونه موارد را تجویز کرده است و تجویز قتل در این موارد، دلیل بر اختیار وسیع حکومت اسلامی و امام مسلمانان در حوزه کیفر و مجازات تعزیری در فقه امامیه است؛ بنابراین در هر جایی که امام شرعی جامعه اسلامی مصلحت را در تشدید مجازات بداند، می‌تواند آن را اعمال و اجرا کند.

نتیجه

با تحقیق و بررسی‌های به عمل آمده، به دست آمد که اولاً؛ انکار احادیثی که در باب رجم وارد شده، به صرف استبعاد روا نیست و نمی‌شود با حدس و استقباحت ظنی احادیث را نفی کرد و صرف سنگین بودن مجازات دلیل بر غیرشرعی بودن آن نمی‌شود. ثانیاً؛ رجم را از مجازاتهای حدّی شمردن نه منصوص است و نه از ضروریات دین. اصلاً حدّی یا تعزیری شمردن کیفرها منصوص و ضروری نیست و در روایات بر مجازاتی که تعزیری شناخته می‌شود نیز حدّ اطلاق شده است؛ بنابراین حدّی یا تعزیری شمردن مجازات، اجتهادی است و ممکن است رجم از مجازاتهای تعزیری دانسته و در ضرورت اجرای آن در عصر حاضر، تردید شود. با تعزیری دانستن رجم، نفی حکمی از احکام الهی و یا تعطیل حکمی از احکام الهی لازم نمی‌آید و عدم اجرای آن به دلیل تعزیر بودن و عدم وجود مصلحت در اجرای آن است؛ زیرا تعزیرات قائم به وجود مصلحت است. اگر حاکم، مصلحتی را در اجرای آن تشخیص ندهد و دستور به اجرای آن ندهد،

انکار حکم الهی نیست و مجازات تعزیر به سبب مصلحت حکم دائمی که باید ضرورتاً اجرا شود نیست، بلکه منوط به وجود مصلحت است که اجرا می‌شود. ثالثاً؛ حاکم اسلامی از جهت آنکه عادل است و به نیابت از امام معصوم(ع) در جامعه حکومت می‌کند، در واقع مجری حکم امام معصوم(ع) است؛ بنابراین اگر اختیار وسیع در تشخیص مصالح و انتخاب نوع کیفر تعزیری داشته باشد، آسیمی به جامعه اسلامی نمی‌رسد و اختیار شرعی حاکم اسلامی و امام مسلمانان در جهت خدمت به اسلام، امت اسلامی و عزت جامعه مسلمانان است. اگر از روی هوی و هوس اقدامی صورت گیرد الهی و اسلامی نخواهد بود. موازین اسلامی جنبه شرعی تصمیمها را مشخص می‌کند؛ در نتیجه اختیارات حاکم اسلامی تهدیدی نسبت به آحاد مسلمانان نخواهد بود. بنابراین تشدید مجازات در راستای اختیارات امام مسلمانان در مجازات تعزیری توجیه می‌شود. رابعاً؛ در هر مورد که نسبت به تعزیری یا حدی بودن مجازاتی تردید به میان آید، مورد مردّد به مورد اعم و اغلب ملحق می‌شود؛ زیرا موارد مجازات حدی معدود است. تعزیری بودن مجازات اصل خواهد بود و براساس اصل مورد مشکوک و مردّد بر طبق اصل تعزیری خواهد بود؛ بنابراین رجم نیز می‌تواند تعزیری باشد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.

- ابن بابویه قمی، ابو جعفر محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، بی تا.
- ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین احمد بن علی، الاصابة فی تمییز الصحابه، مکتبه مصر، بی تا.
- ابن حزم أندلسی، ابی محمد عبدالله بن احمد، المحکمی بالآثار و الاحکام، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ابن رشد قرطبی، محمد بن احمد، بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، قم، منشورات رضی، ۱۴۰۶ق.
- ابن زهره حلبی، ابوالمکارم سید حمزة بن علی، غنیة النزوع، تحقیق: ابراهیم بهاری، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- ابن عابدین، محمد امین، رد المحتار علی در المختار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۷ق.
- ابن قدامه، ابی محمد عبدالله بن احمد، المغنی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۳۹۲ق.
- ابن مفلح مقدسی، شمس الدین محمد، کتاب الفروع، عمان، بیت الافکار الدولیة، ۲۰۰۴م.
- ابوداود، سلیمان بن اشعث سجستانی، سنن ابی داود، مصر، مطبعة مصطفى البابی الحلبی، ۱۳۷۱ق.

- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الجامع الصحیح*، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، *السنن الکبری*، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۵۵ق.
- جزیری، عبدالرحمن، *الفقه علی المذاهب الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.
- جلالی، محمدحسین، *لباب النقول فی موافقات جامع الاصول*، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- حسینی دمشقی، تقی الدین ابوبکر بن محمد، *کفایة الاخیار فی حل غایة الاختصار*، بیروت، دارالمعرفة، چاپ دوم، بی تا.
- حلی، ابوطالب محمد بن حسن (فخرالمحققین)، *ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۳۶۳ش.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلی)، *تحریر الاحکام*، تحقیق: ابراهیم بهاری، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- همو، *تذکره الفقهاء*، قم، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۲۸ق.
- حلی، یحیی بن سعید، *الجامع للشرایع*، تحقیق و تخریج: گروهی از فضلا، قم، مؤسسه سید الشهداء(ع)، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- خمینی، روح الله، *کتاب البیع*، قم، مطبعة مهر، بی تا.
- خوبی، ابوالقاسم، *مبانی تکملة المنهاج*، بیروت، دارالزهراء، بی تا.
- روشن، محمد، *تاریخنامه طبری*، منسوب به بلعمی، تهران، سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۹ش.
- زحیلی، وهبه، *الوجیز فی اصول الفقه*، تهران، نشر احسان، چاپ دوم، ۱۳۸۱ش.
- زراعت، عباس، *حقوق جزای عمومی*، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵ش.
- زرقا، مصطفی، *فتاوی*، دمشق، دارالقلم، چاپ دوم، ۱۴۲۵ق.
- زهری غمراوی، محمد، *السراج الوهاج علی متن المنهاج*، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
- سرخسی، شمس الدین، *المبسوط*، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۹ق.
- سیوری، مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد)، *نضد القواعد الفقهیه*، قم، مطبعة خیابان، ۱۴۰۳ق.
- شافعی، محمد بن ادريس، *الام*، بیروت، دارالفکر، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- شفتی، محمد باقر موسوی، *اقامة الحدود فی زمن الغیبة*، اصفهان، مکتبه مسجد السید، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
- صالح باجو، مصطفی، *منهج الاجتهاد عند الاباضیه*، عمان، مکتبه الجیل الواعد، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
- طباطبایی، علی، *ریاض المسائل*، قم، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- طرابلسی حنفی، علاء الدین علی بن خلیل، *معین الاحکام فیما یتردد بین الخصمین من الاحکام*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الخلافة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- همو، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تهران، مکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، چاپ اول، ۱۳۵۱ش.
- همو، *تهذیب الاحکام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۹۰ش.

- عاملی، شمس‌الدین محمد بن جمال‌الدین مکی (شهید اول)، *القواعد و الفوائد*، قم، مکتبه مفید، بی‌تا.
- عاملی، محمدجواد، *مفتاح الکرامه فی شرح القواعد العلامه*، ایران، چاپ اول، ۱۳۲۴ش / ۱۳۷۶ق.
- فراء حنبلی، ابوعلی محمد بن حسین، *الاحکام السلطانیه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- قرطبی، ابو عبدالله، *الجامع لأحكام القرآن*، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
- کاشانی حنفی، علاء‌الدین ابوبکر بن مسعود، *بدائع الصنائع*، قاهره، مطبعة الجمالیه، ۱۳۲۸ق.
- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
- مامقانی، عبدالله، *مقباس الهدایه*، قم، مؤسسه آل‌البيت لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- ماوردی بغدادی، علی بن محمد، *الاحکام السلطانیه*.
- محقق حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، تحقیق: عبدالحسین محمد علی، بیروت، دارالأضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- مرغینانی، برهان‌الدین ابوالحسن علی بن ابی‌بکر، *الهدایه شرح بدایة المبتدی*، پاکستان، مکتبه البشری، چاپ دوم، ۱۴۲۹ق.
- مسلم بن حجاج نیشابوری، *الجامع الصحیح*، همراه با شرح نووی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ چهارم، بی‌تا.
- نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۳ش.
- نوری، حسین، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل‌البيت لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- نووی، یحیی، *المنهاج*، در: زهری غمراوی، محمد، *السراج الوهاج علی متن المنهاج*، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.