

«حق‌الله»

پایهٔ نظم اجتماعی در فقه شیعه

دکتر حسن خیری / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی نراق و دانش‌آموخته حوزه علمیه قم

چکیده

در دیدگاه اسلام، حداقل عنصر لازم برای برقراری نظم در جوامع چیست؟ میزانی که با بی‌بهره بودن جوامع از آن، افول و نابودی نظم اجتماعی را بتوان انتظار داشت؟ «حق‌الله» و «حق‌الناس» از اصطلاحات حقوق اسلامی است که اوّلی ناظر به مصالح عمومی و ضامن نظم و انضباط اجتماعی است، و دیگری ناظر به مصالح شخص است. در فقه و حقوق جزای شیعه، حدود ده‌گانهٔ حق‌الله ذکر شده است. این حدود ضامن دین، عقل، جان، مال و ناموس است. از آموزه‌های اسلامی استفاده می‌شود که حداقل میزان لازم برای برقراری نظم در هر اجتماعی رعایت این امور است. در این صورت، انتظار این است که شدت و ضعف مجازات در این امور با آثار مترتب بر آنها در جامعه منطبق باشد. در این خصوص، دو نمونه از حدود با هم مقایسه شده است.

کلیدواژه‌ها: ساختار، حدود، حق‌الله، حق‌الناس، نظم، مصلحت، وجدان.

مقدمه

در منظر فقه اسلامی، حقوق به «حق‌الله» و «حق‌الناس» تقسیم می‌شود. «حق‌الله» حقی است که قانون‌گذار اسلام در رابطه با کل جامعه اسلامی و امت اسلامی وضع کرده است. در این حیطة، سخن از اموری است که هدف آن تحقق مصلحت جمعی و نظم عمومی است. این‌گونه حقوق مربوط به شخص یا گروه خاصی نیست. مطالبه یا عدم مطالبه در آن تفاوتی ندارد؛ حق بخشش در آن راه ندارد، و پس از احراز، بلافاصله باید ایفا شود. (عوده، ۱۳۷۳، ص ۲۷۹)

در مقابل، «حق‌الناس» حقی است که آن را قانون‌گذار برای فرد یا افراد خاصی مقرر داشته است تا در پرتو آن، به منافع مورد نظر دست یابند؛ مانند «حق‌الشفعه» که از جمله حق‌الناس است و در پرتو آن، سودی به دست می‌آید که فقط عاید شریک مال غیرمنقول می‌شود و به هیچ کس دیگری مربوط نیست و مانند «حق‌قصاص» است که از نظر اسلام، حق‌الناس محسوب می‌شود و بر حق‌الله غلبه دارد. بی‌تردید، تأمین نیازهای فرد و جامعه، پاس‌داری از امور ضروری زندگی انسان، و تحقق ارتباطات انسانی مبتنی بر اخلاق پسندیده از اهداف حقوق و قوانین اسلامی به شمار می‌رود. تحقق و پایداری برخی امور برای تأمین منافع فردی و اجتماعی ضروری است، و اختلال در آنها اختلال در نظام اجتماعی و هرج و مرج را در پی دارد. برخی امور ضروری را در پنج محور خلاصه کرده‌اند: ۱. دین؛ ۲. عقل؛ ۳. جان؛ ۴. مال؛ ۵. ناموس.

هرگاه یکی از این امور در معرض غفلت و تباهی قرار گیرد در جسم و روح انسان (مصلحت فردی) اختلال ایجاد می‌شود و نظام جامعه (مصلحت جمعی) دچار گسیختگی و هرج و مرج می‌گردد. روشن است که اسلام ضمن حمایت همه‌جانبه از این امور، برای تجاوز به هر یک از آنها کیفرهای سختی در قانون معین کرده است. (فیض، ۱۳۷۳، ص ۵۸)

از منظر اسلام، «جامعه به مسافران یک کشتی می‌ماند که در دریا به سوی مقصدی رهسپار است. اگر یکی از سرنشینان کشتی به سوراخ کردن آن سرگرم شود و کسی جلوی او را نگیرد آب در درون کشتی راه می‌یابد و کشتی و همه مسافران را در کام امواج فرو می‌برد. ولی اگر سرنشینان کشتی او را به جای خود بنشانند همه را از مرگ و نابودی نجات بخشیده‌اند.»

این مقاله بر آن است به این پرسش پاسخ دهد: پایه و حداقل عنصر مورد نیاز جامعه برای برقراری نظم اجتماعی از منظر اسلام چیست؟
به نظر می‌رسد اولاً، آنچه تحت عنوان «حق‌الله» مطرح گردیده پایه و حداقل عنصر تحقق‌بخش نظم اجتماعی است. ثانیاً، مطابق فرضیه مزبور، انتظار این است که مجازات شکستن مصادیق حق‌الله به تناسب آثار و پیامدهای آن، نسبت به مصالح جامعه قابل تبیین باشد.

نظم اجتماعی در علوم اجتماعی

«نظم» در لغت، به معنای «آرایش، تربیت و توالی» است. اما معنای مفهومی آن در حوزه‌های گوناگون متفاوت و نسبتاً مبهم است. (جلی، ۱۳۷۶، ص ۳۱)
«نظم اجتماعی» در معنای وسیع کلمه، نسبی است؛ همان‌گونه که تغییر اجتماعی در معنای وسیع کلمه، نسبی است. در مطالعات جامعه‌شناختی، به نظم اجتماعی بیشتر از منظر ایدئولوژیک نگاه می‌شود تا از منظر معرفت‌شناختی و وجود شناختی. به این دلیل، بعضی جامعه‌شناسان، به‌ویژه جامعه‌شناسان رادیکال که سودای تغییر در سر داشته‌اند، به این مفهوم توجهی نکرده و یا در صدد نفی نظم موجود و ارائه پیشنهاد، برخوردی ایدئولوژیک با آن داشته‌اند. (جلی، ۱۳۷۶، ص ۳۱)
برخی دیگر از جامعه‌شناسان، بنا بر برداشت هستی‌شناختی خود از جامعه، که نوعی «نومینالیسم» و فردگرایی بوده، به مفهوم نظم اجتماعی وقعی ننهادند و با نظم اجتماعی در حد یک مقوله پس‌مانده برخورد کرده‌اند. (جلی، ۱۳۷۶، ص ۳۱)

دسته سوم، جامعه‌شناسانی بوده‌اند که به نظم به عنوان یک مقوله کلی و اساسی توجه نموده و برای آن ابعاد گوناگون قایل بوده، ولی عملاً به دلایلی - شاید ایدئولوژیک - دچار تحوّل‌گرایی در تعریف «نظم اجتماعی» شده‌اند؛ یعنی با تحویل ابعاد گوناگون نظم به یک بعد خاص، آن را تعریف نموده‌اند. پارسونز ابعاد گوناگون نظم اجتماعی را به «بعد هنجاری» تقلیل می‌دهد. (چلبی، ۱۳۷۶، ص ۳۲)

دیدگاه‌های کارکردگرایانه بر قیاس بین جامعه و سازمان موجود زنده مبتنی است. آیین کارکردگرایی در جامعه‌شناسی، در ساده‌ترین شکل خود، این ایده زیست‌شناختی را توصیه می‌کند و از ما می‌خواهد تا جامعه را به عنوان نظامی باز و انطباق‌پذیر بنگریم؛ نظامی که هر یک از اعضایش در جهت حفظ یکپارچگی و ثبات کل جامعه عمل می‌کنند. اعضای سازنده یک جامعه در واقع، نهادهای متفاوت آن از جمله نظام اقتصادی، نظام سیاسی، نظام خانواده، مذهب، سازمان‌های تعلیم و تربیتی و مانند آن است. نهاد مذهبی همیشه محور نظریه‌پردازی کارکردگرایانه بوده است؛ زیرا نهادها فرصتی عالی برای طرح کارکردهای آشکار در جامعه فراهم می‌آورند، به گونه‌ای که شاید از عهده نهادهایی مانند خانواده و اقتصاد خارج باشد. به نظر آنها، سازمان‌های اجتماعی الزاماً بر وفاق و توافق درباره امر درست و صحیح مبتنی هستند و مذهب نه تنها بنیاد واقعیت را برای انسان معلوم می‌کند، بلکه هدف زندگی را به انسان نشان می‌دهد. (ورسلی، ۱۳۷۸، ص ۴۳-۴۸)

از منظر ستیزگرایان نیز انسان اساساً یک حیوان اجتماعی است، اما نه به این معنا که بتوان ماهیت اجتماعی همه افراد را به گونه‌ای برابر فهمید. تعاون فی نفسه و الزاماً چیز خوبی نیست. برای عده‌ای تعاون با دیگران تضمین‌کننده استثمار بیشتر از زیردستان است. در یک جامعه، اهمیت تفاوت منافع به مراتب بیش از توافق بر سر قواعد و ارزش‌ها است. در بیشتر جوامع، نه تنها اصل بر منافع اکثریت است، بلکه تجمّع منافع عده قلیل موجبات رنج و فشار بر دیگران را فراهم می‌آورد. (ورسلی، ۱۳۷۸، ص ۸۲)

از منظر کنش متقابل نمادین، نظم اجتماعی حاصل هم‌نوایی بین اجزای نظام، به نظم اجتماعی ناشی از کنش متقابل اعضای جامعه تقلیل می‌یابد. (ورسلی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۹) انسان یک مخلوق اجتماعی است که صرفاً وارد عرصه‌ی روابط اجتماعی می‌شود و جامعه را در آنچه - در اصطلاح - مید، «دیگران تعمیم یافته» نام گرفته است، درونی می‌سازد. «دیگران تعمیم یافته» گاهی «نظم اخلاقی مشترک» معنا می‌شود. انسان همیشه ممکن است به طور خودانگیخته و خلاق به شیوه‌ای که از جامعه نیاموخته است، عمل کند. انسان اجتماعی شده یک خود^۱ است که می‌تواند فکر کند و ابتکار فردی و خودگردانی دارد. تأکید کنش متقابل نمادی بر گستره‌ای است که در آن کنش متقابل با توجه به موقعیتی که برای آن پیش آمده است بالبداهه ساخته می‌شود و به اجرا در می‌آید. (ورسلی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰-۱۴۱)

برخی با چاشنی رویکرد خرد و روان‌شناسانه به تبیین نظم اجتماعی پرداخته‌اند. برای مثال، فروید و به تبع او، مارکوزه معتقدند: به لحاظ تاریخی، کمیابی است که موجب سرکوبی غرایز می‌شود و از طریق جانشینی «اصل واقعیت» به جای «اصل خوشی» زمینه برای تمدن‌سازی بشر فراهم می‌گردد. به نظر این دو، در وضعیت کمیابی، انسان با جانشین کردن «اصل واقعیت» به جای «اصل خوشی»، امنیت را با هزینه‌ی از دست دادن شادی کسب می‌کند. (چلی، ۱۳۶۷، ص ۲۵۴)

نظم اجتماعی در اندیشه‌ی اندیشوران مسلمان

فارابی ارزش‌های مشترک را در چارچوب محبت و عدالت مورد توجه قرار داده و بر این باور است که عامل اصلی همبستگی محبت بوده و استقرار و استمرار آن در گرو عدالت است. محبت و دوستی موجب پیوند آحاد افراد جامعه می‌شود و عدالت موجب پویایی و استمرار آن می‌گردد.

فارابی بر همین مبنا، در سطوح ارتباطات خرد، بر همبستگی بر اساس محبت تأکید می‌کند، ولی استمرار همبستگی را با ابتنا بر عدالت میسر می‌داند. بر همین اساس، خواجه استقرار نظام نوع را با عدالت ممکن می‌داند؛ چراکه در آنجا محبت ممکن نیست. پس معلوم شد احتیاج به عدالت، که اکمل فضایل است، در باب محافظت نظام نوع، به سبب فقدان محبت است؛ زیرا اگر محبت میان اشخاص حاصل بود به انصاف و انتصاف احتیاج نبود. (فارابی، ۱۹۹۱)

به اعتقاد فارابی، محبت نیز، که حلقه وصل افراد جامعه است، یک نوع نیست، بلکه یکی همچون محبت پدر و مادر نسبت به فرزندان است که طبیعی است، و دیگری محبت‌های ارادی و از روی تشخیص نیاز است که گاهی به سبب اشتراک در فضیلت و ارزش‌های مشترک بین افراد ایجاد می‌شود و گاهی منفعت افراد آنها را به هم مأنوس می‌کند و به هر روی، اشتراک در فضیلت و منفعت رابطه لذت‌بخش و هم‌زبانی تولید می‌کند که از آن به «محبت در لذت» یاد می‌شود.

پس محبت در وهله نخست، در جامعه به دلیل اشتراک در فضیلت است، و اشتراک در فضیلت از طریق اشتراک در آراء و افعال حاصل می‌شود. اندیشه‌هایی که مردم مدینه برای استقرار همبستگی باید در آن اشتراک داشته باشند اعتقاد به مبدأ آفرینش، منتهای آفرینش و میان مبدأ و منتهای است. اگر افراد جامعه در این امور اتفاق داشته باشند و این اتفاق با انجام کارهایی که تأمین کننده سعادت است تکمیل شود محبت به یکدیگر در بین افراد جامعه پدید می‌آید. در مرحله بعد، از آن رو که افراد جامعه در جوار یکدیگر زندگی می‌کنند و به یکدیگر نیاز دارند و به هم سود می‌رسانند، محبت بر اثر منفعت حاصل می‌شود. در مرحله سوم، چون افراد جامعه در فضایل مشترکند و به یکدیگر سود می‌رسانند، به طور طبیعی از یکدیگر لذت می‌برند و از این طریق، محبت بر اثر لذت هم فراهم می‌آید. در سایه این سه نوع محبت، همبستگی اجتماعی در جامعه فاضله ایجاد می‌شود. (رجبی، ۱۳۸۵،

خواجه تعاون (همکاری مبتنی بر مساوات و اعتدال) را تنها ضامن نظم و اعتدال در جامعه و تأمین نیازهای طبیعی انسان می‌داند، به گونه‌ای که عدم تحقق آن به بی‌نظمی و اختلال در جامعه و حتی نابودی نوع انسان منجر می‌شود. (رجبی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۵) بر پایه این ملاک، ایشان با رویکرد ساختارگرایی، جلوگیری از ظهور متقلبان و اجرای عدالت را دلیل ضرورت وجود اجتماع می‌داند.

وی چهار عنصر «تقلب»، «استبداد»، «به بندگی کشیدن مردم» و «ستم بر آنان» را - که می‌توان آنها را «استضعاف» خواند - ویژگی‌های اصلی سیاست ناقصه دانسته و معتقد است: سیاست فاضله با تمسک به عدالت و دوری از استبداد، مردم را به سعادت و کمال می‌رساند.

از منظر خواجه، جامعه پایدار جامعه‌ای است اخلاقی، دارای محبت مبتنی بر خیرخواهی و احساسات پاک که چون از منبع فیض و خیر مطلق می‌جوشد، به اتحاد می‌گراید و می‌توان بدان اتکا کرد. بر این اساس، می‌گوید:

شرایع و آداب محمود نیز به آن دعوت کرده‌اند و از این سبب، بر اجتماع مردم در عبادات و ضیافات تحریض فرموده‌اند؛ چه به جمعیت آن، انس از قوت به فعل آید، و ممکن که شریعت اسلام نماز جماعت را به نماز تنها تفضیل بدین علت نهاده باشد که تا چون در روزی پنج بار مردمان در یک موضع مجتمع شوند با یکدیگر مستأنس گردند، و اشتراک ایشان در عبادات و دیگر معاملات سبب تأکید آن استیناس شود، باشد که از درجه انس به درجه محبت رسد. (رجبی، ۱۳۸۵، ص ۲۶۴)

خواجه معتقد است: اشتیاق به «تألف» و الفت، محبت است، و محبت بر عدالت برتری دارد؛ چراکه عدالت اتحادی صناعی و تصنعی و قانونی تولید می‌کند. ولی محبت چون از قلب و خواسته افراد نشئت می‌گیرد مقتضی اتحادی طبیعی است. به عبارت دیگر، پشتوانه محبت وجدان اخلاقی است، و حال آنکه پشتوانه عدالت الزامات قانونی است. از این رو، آن را «قسری» می‌خواند. از این نظر، از یک سو، خواجه در سطح خرد بر روابط و مناسبات افراد تأکید کرده است و در مقام

اندیشمندی کنشگرا، به تبیین رابطه افراد بر اساس روابط احساسی و عاطفی می‌پردازد. و از سوی دیگر، با طرح محوریت عدالت در جامعه و تعیین موضع آن، با رویکردی ساختارگرا به تبیین جامعه می‌پردازد.

علامه طباطبائی بقای جوامع را به عمل کردن اکثریت افراد به قانون می‌داند: بدیهی و مسلم است که اجتماع تعاونی در بین افراد وقتی حاصل شده و به طور کامل تحقق می‌یابد که قوانین در بین افراد بشر حکومت کند و وقتی چنین قوانینی در بشر زنده می‌ماند که افراد آن قوانین را حفظ کنند.

پس جامعه انسانی هرگز نمی‌تواند اجتماعی زندگی کند و دارای اجتماعی آباد شود، مگر وقتی که دارای اصولی علمی و قوانین اجتماعی باشد و آن قوانین را همه محترم بشمارند و نگرهبانی بر آن بگمارند تا آن قوانین را حفظ کند و نگذارد از بین برود و آن را از ضایع و تعطیل شدن جلوگیری کند، بلکه در جامعه جاری‌اش سازد. در این هنگام است که زندگی اجتماعی افراد رضایت‌بخش و قرین سعادت می‌شود. (طباطبائی، ج ۴، ص ۲۸۶)

ایشان قوام جامعه را به مبادله مال و عمل می‌داند: «قوام اجتماعی، که بشر به حسب طبع اولی خود تشکیل داده، بر مبادله مال و عمل بوده و قطعاً اگر چنین مبادله‌ای در کار نبود مجتمع انسانی، حتی در یک چشم بر هم زدن قوام نداشت، آری، راه بهره‌مندی انسان در اجتماعش غیر این بوده که اموری از مواد اولیه زمین گرفته و قدر و سعش روی آن عمل نموده و از نتیجه عملش، مایحتاج خود را ذخیره می‌کرده است و مازاد بر مایحتاج خود را از آن حاصل به دیگران می‌داده و در عوض، سایر مایحتاج خود را از آنچه که در دست دیگران است، می‌گرفته. (طباطبائی، ج ۴، ص ۴۰۱)

از منظر ایشان، تنها ضامن اجرای قانون همانا اخلاق عالی انسانی است. (طباطبائی،

کمال نوعی انسان تمام نمی‌شود و آدمی در زندگی‌اش، آن سعادت‌تی را که همواره در پی آن است و هدفی بزرگ‌تر از آن ندارد، در نمی‌یابد، مگر با اجتماع افرادی که در کارهای حیاتی با یکدیگر تعاون می‌کنند. کارهایی که کثرت و تنوع آن به حدی است که از عهده یک انسان بر نمی‌آید که همه آنها را انجام دهد. (طباطبائی، ج ۴، ص ۲۱۰)

پس حقیقتاً انسان نیازمند سنن و قوانین است. این سنن و قوانین هم باید برخاسته از نیاز واقعی انسان باشد تا او را به کمال برساند. این سنن و قوانین همان دین است.

ساختار اجتماعی مبتنی برحق‌الله

حق‌الله را برخی «حق‌الاجتماع» دانسته‌اند. بر خلاف «حق‌الناس» میزان کیفر حق‌الله مشخص شده است و افراد در کم و زیاد کردن آن نقشی ندارند. آنها بر مصلحت عمومی استوارند و در عین حال، در کشف جرم دقت بیشتری لحاظ گردیده است. به نظر می‌رسد انتظار شارع مقدس این است که مردم از آنها اطلاع داشته باشند. پس پی‌گیری این بحث متوقف بر پذیرش این نکته یا چارچوب نظری است که افراد در جامعه، باید در برخی عناصر از فرهنگی مشترک برخوردار باشند؛ یعنی از باورها، ارزش‌ها و هنجارهای یکسانی استفاده کنند و مطابق آن رفتار نمایند. این ویژگی در کنش افراد، مطابق دیدگاه علامه طباطبائی «اعتبار وجوب» خوانده می‌شود. حال اگر این «اعتبار وجوب» در نیمی از افراد یک جامعه موجود باشد؛ یعنی دست‌کم نیمی از جامعه باورداشته‌های یکسانی داشته باشند و یکسان قضاوت کنند و واکنش نشان دهند وجدان جمعی آنها در آن موارد شکل می‌گیرد و روح مشترکی بر جامعه حاکم می‌گردد. پس در این مطالعه، به عناصری توجه می‌شود که باور و احساس مشترک آنها لازمه نظم اجتماعی است. از آن‌رو که کارکرد حقوق در جوامع، ارائه مجموعه مقررات الزام‌آور اجتماعی است، پس می‌توان انتظار داشت که حداقل عناصر انسجام‌بخش را باید در موازین حقوقی جست‌وجو کرد و در مباحث حقوقی، کارکرد

حقوق جزایی و کیفری به حداقل‌های مورد توافق نزدیک‌تر است؛ زیرا قضیه مهمی از منظر ساختار حقوقی آن جامعه در جریان بوده که حاضر شده است با افراد خود، برخورد کیفری داشته باشد و آزادی و حتی حیات افراد را به خاطر حرمت آن قضایا، به خطر اندازد. از این رو، برای پی‌گیری این موضوع، به سراغ حقوق کیفری اسلام رفتیم.

حدود پاسدار امور ضروری زندگی

یکی از اهداف قانون‌گذاری اسلام پاس‌داری از اموری است که برای زندگی مردم ضرورت دارد. امور ضروری را در پنج موضوع (دین، عقل، جان، مال و ناموس) خلاصه نموده‌اند. از سوی دیگر، حدود اسلامی حق‌الله شمرده می‌شوند و با توجه به تعریف و ویژگی‌های آنها، اموری هستند که حافظ مصالح عمومی‌اند. بنابراین، می‌توان گفت: حدود اسلامی ضامن امور پنج‌گانه مزبور هستند؛ چرا که - مثلاً - ارتداد و بغی دین را به خطر می‌اندازند و شراب‌خواری عقل را زایل می‌کند محاربه و بغی جان را و سرقت مال را و لواط و مساحقه و قوادی خانواده و در نتیجه، ناموس را به خطر می‌اندازند و موجب انقطاع انساب می‌گردند و جرم قذف نیز موجب تضعیف این امور می‌گردد. پس می‌توان مدعی شد: حداقل شرایط و ساختاری که برای برقراری نظم اجتماعی از نظر شارع مقدس مورد انتظار است رعایت اموری است که حق‌الله شمرده. بر این اساس، آنها را از امور شخصی مبتنی بر رضایت طرفین و قابلیت اسقاط توسط مجنی‌علیه و مصالحه خارج نموده و از منظر مصالح عمومی، بدان نگریسته شده است.

امور لازم الرعایه در سطح جامعه

در ذیل، دلایلی که حاکی از آن است که شارع مقدس انتظار دارد رعایت این امور در سطح جامعه مورد توجه عموم قرار گیرد و جامعه بر پایه آن مستقر گردد ارائه شده است.

۱. آگاه فرض کردن مجرم نسبت به جرم

الف. قاعده عمومی در شریعت اسلام آن است که نصوص جزایی جز پس از صدور و علم مردم به آنها جاری نمی‌شود. (عوده، ج ۲، ص ۲۱) بر این اساس، از اصول اولیه شریعت اسلام این است که مجرم بر ارتکاب فعل حرام مؤاخذه نمی‌شود، مگر در صورتی که به نحو کامل، عالم به حرمت آن فعل باشد. پس با جهل به حرمت، مسئولیت کیفری وجود نخواهد داشت.

ب. در علم به تحریم، امکان علم کافی است. پس انسان بالغ و عاقلی که از طریق سؤال از دانایان برای او تحصیل علم به محرّمات ممکن است، عالم به افعال حرام تلقی می‌شود و حق ندارد جهل را عذر خود قرار دهد و یا به عدم علم استدلال نماید. از این روست که فقها می‌گویند: در بلاد اسلامی، عذر جهل به احکام از کسی پذیرفته نمی‌شود.

به مجرد امکان تحصیل علم برای مکلف، وی عالم به احکام تلقی می‌گردد، نه به تحقق فعلی علم، و از این رو، همگان نسبت به محرّمات و جرایم عالم فرض می‌شوند، اگرچه بیشتر مردم از آنها مطلع نباشند یا تنها به بعضی از آنها عالم باشند. (عوده، ج ۲، ص ۲۱)

ج. عذر ندانستن حکم از سوی کسی که در جامعه اسلامی زندگی می‌کند و امکان دانستن حکم برای وی ممکن است، پذیرفتنی نیست، ولی در خصوص کسی که تازه مسلمان شده یا در جایی بوده که امکان علم به احکام برای او وجود نداشته، ندانستن علم به موضوع پذیرفتنی است.

پس در حدود، انتظار این است که آحاد جامعه از آنها آگاه باشند؛ یعنی این آگاهی انتظاری ساختاری است و حداقل وجدان جمعی مورد انتظار به شمار می‌رود.

۲. فراموش کردن قانون

قاعده عمومی در شریعت این است که هر کس عمل ممنوعی را در حال فراموشی انجام دهد گناه و مجازاتی بر او نیست، ولی فراموش کار تنها از مسئولیت جزایی

بخشیده می‌شود و نه از مسئولیت مدنی؛ زیرا اموال و خون‌های مسلمانان مصون و محترم است و عذرهای شرعی با احترام موضوع منافاتی ندارد. (عوده، ج ۲، ص ۱۶۹) از این قاعده نیز استفاده می‌شود که اطلاع از قانون در حین ارتکاب، در قوانین جزایی مورد عنایت قانون‌گذار بوده است؛ چراکه در حالت اطلاع و آگاهی است که او نیز مشمول وجدان جمعی واقع می‌شود.

غیر مسلمانان به حقوق جزای خود مجازات می‌شوند. از غیر مسلمانان در جامعه اسلامی انتظار این نیست که در وجدان جمعی مسلمانان قرار گیرند. از این‌رو، امام صادق علیه السلام فرمودند: درباره اهل هر دین، متناسب با احکام آن دین، اقامه حدود می‌شود. (نوری طبری، ج ۱۸، ص ۱۰۰)

از این روایت استفاده می‌شود که در همه ادیان، حکم مجازات برای حدود وجود دارد. در غیر این صورت، باید تبعیض اجرای احکام در یک جامعه را بپذیریم. علاوه بر آن، مجازات نکردن غیر مسلمانان در اموری که مصالح عمومی جامعه را به مخاطره می‌اندازد و هن به اسلام و مسلمانان به شمار می‌آید. بدین‌روی، فرمودند: «تقام الحدود علی اهل کل دین بما استحلوا.» (نوری طبری، ج ۱۸، ص ۱۰۰)

از این نکته همچنین برداشت می‌شود که قبح اموری که اجرای حدود را در پی دارد حداقل چیزی است که ساختار و نظام هر جامعه‌ای بر پایه آن مستقر می‌گردد، و آنگاه که جوامع از این ساختار بی‌بهره شوند، هلاک می‌گردند.

۳. جریحه‌دار شدن احساسات مسلمانان

در بسیاری از روایات، بر «غیرت دینی» جامعه اسلامی تأکید شده و مردم را تشویق نموده‌اند در اموری که به دین و امور ضروری دین‌داری آنها مربوط می‌شود احساس مسئولیت بیشتری نمایند. برای مثال، در روایتی آمده است: اگر کسی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اهانت کند در اولین فرصت باید کشته شود و بر آحاد افراد جامعه لازم است که این کار را انجام دهند. پس امور ضروری دینی باید جزو ارزش‌های

اجتماعی محسوب و در وجدان جمعی جامعه حک شود و در کلیت نظام اجتماعی، تبلور و ظهور یابد و جامعه متناسب با اهمیت آنها، از خود واکنش نشان دهد و در صورت شکسته شدن حریم آنها، احساساتش جریحه‌دار گردد. «یفعل ذلک المسلمون أن آمنوا علی انفسهم» (نوری طبری، ج ۱۸، ص ۱۰۶)

...اقامه حدود را با احساس مسئولیت دینی انجام دهند. از این‌رو، امام صادق علیه السلام در توضیح آیه «و لا تأخذکم بهما رأفه فی دین الله» (نور: ۲) فرمودند: منظور اقامه حدود است. (نوری طبری، ج ۱۸، ص ۷)

۴. اقامه حدود بر اساس مصالح عمومی

ملاک ما برای بازشناسی مصلحت عمومی و مصلحت خصوصی آن است که در مصلحت عمومی، توافق و رضایت طرفین برای ارتکاب عمل، موجب اسقاط مجازات نمی‌شود؛ همان‌گونه که مطالبه و عدم مطالبه تفاوتی در اجرای حکم ایجاد نمی‌کند، مگر مواردی که حق‌الله با حق‌الناس جمع شود و حق‌الناس ترجیح داده شود. در مصالح عمومی، عفو و بخشش وجود ندارد، و حدود از این قبیل است. از این‌رو، در خصوص مجازات «زیر یک لحاف خوابیدن» بدون اینکه بحث توافق و رضایت باشد، فرمودند: «اگر مضطر نبودند موجب حد است.» (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۴۴)

در دزدی، اگر به واسطه بی‌تنبه جرم قطعی شد هیچ‌گونه بخششی از مجازات راه ندارد، ولی در صورتی که به واسطه اقرار قطعی شد، امام می‌تواند از او درگذرد. در اینجا، بحث گذشت مالک مال مسروقه مطرح نیست، بلکه بحث حاکم شرع است که نماینده جامعه است و از مسیر مصالح کلی نظام به قضاوت می‌نشیند.

ورود حکم «ارتداد» نیز با رویکرد ساختاری و توجه به مصالح عمومی قابل تبیین است؛ همان‌گونه که تفاوت ارتداد ملّی و فطری نیز چنین است.

عقیده از آن نظر که امری درونی و قلبی است، اصولاً با موضوع «حقوق» ارتباط نمی‌یابد، بلکه اظهار عقیده یا اقدام عملی مبتنی بر عقیده است که موضوع حقوق قرار

می‌گیرد؛ زیرا عقیده یک امر درونی و قلبی است، در حالی که موضوع حقوق «رفتارهای اجتماعی» است، و قوانین حقوقی برای تنظیم روابط اجتماعی وضع می‌شوند. از این روی، اموری همچون اعتقادات، که صرفاً جنبه شخصی و فردی دارند، در حوزه «اخلاق» مطرح هستند و قانون اجتماعی و حقوق به آنها نمی‌پردازد. عقیده تابع دلیل است. اگر دلیل بود عقیده هم هست، و اگر دلیل خدشه‌دار شد عقیده هم رخت برمی‌بندد. حکم «ارتداد» در اسلام، به فلسفه نظام اجتماعی اسلام بازمی‌گردد و چون رکن قوام جامعه اسلامی ایمان و مذهب است، با توجه به آیات مربوط به ارتداد، این‌گونه به نظر می‌رسد که اسلام با این کار درصدد است حصار ایمان اسلامی را حفظ کند. در حقیقت، اسلام پس از آنکه مردم ایمان آوردند، نظام اسلامی را مکلف کرده از ایمان مردم حراست کند؛ چنان‌که خداوند پس از آیه ارتداد (نحل: ۱۰۶) که درباره عمار یاسر وارد شد، می‌فرماید: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحْبُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ» (نحل: ۱۰۷) و علت خشم الهی بر مرتدان و کسانی که از دین خارج شده‌اند را ترجیح‌دادن زندگی و عشرت دنیوی و هوای نفسانی بر خواست معنوی و قلبی و فطرت انسانی خود و بر آخرت می‌داند. بنابراین، مسئله فقط عوض شدن یک اعتقاد نبوده، بلکه آن است که کسانی به خاطر جاذبه‌های مادی و تأمین هواهای نفسانی حاضر شده‌اند به حیثیت نظام اسلامی لطمه بزنند و به آن پشت کرده، ایمان اسلامی را رها کنند که سخت‌گیری اسلام در رابطه با این عملکرد است.

برخی به نقل از پروفیسور مارسل بوازار، استاد حقوق دانشگاه ژنو، چنین نوشته‌اند: علت سخت‌گیری اسلام درباره مرتد شاید بدان روی باشد که در نظام حکومتی و دستگاه اداری جوامع اسلامی، ایمان به خدا صرفاً جنبه اعتقادی و درون قلبی ندارد، بلکه جزو بندهای پیوستگی امت و پایه‌های حکومت است؛ چنان‌که با فقدان آن، قوام جامعه متلاشی می‌شود و مانند قتل نفس یا فتنه و فساد است که تحمل‌پذیر نیست.

قرآن از کسانی یاد می‌کند که با شناخت این حقیقت، همواره در پی ایجاد اختلال در محور ایمانی مردم بودند و می‌کوشیدند از این طریق، جامعه اسلامی را از درون

متلاشی سازند: «وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَ أَكْفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (آل عمران: ۷۲)؛ و جمعی از اهل کتاب (از یهود) گفتند: (بروید در ظاهر) به آنچه بر مؤمنان نازل شده است، در آغاز روز ایمان بیاورید و در پایان روز، کافر شوید (و باز گردید)، شاید آنها (از آیین خود) باز گردند؛ (زیرا شما را اهل کتاب و آگاه از بشارت‌های آسمانی پیشین می‌دانند و این توطئه کافی است که آنها را متزلزل سازد).

یکی از نویسندگان عرب در این باره می‌نویسد: در همه نظام‌های سیاسی، اقدام برای براندازی، جرم است و چون در نظام سیاسی اسلام، پایه و اساس بر عقیده دینی است، از این رو، «ارتداد» اقدام برای براندازی تلقی می‌شود. در حقیقت، همه نظام‌های حقوقی و از جمله اسلام، اتفاق نظر دارند که براندازی اقدامی مجرمانه و قابل تعقیب و مجازات است و تفاوت بین اسلام و قوانین امروزی در تحلیل آنها از موضوع ارتداد است که از نظر فقه اسلامی، مصداق براندازی شمرده می‌شود؛ زیرا مکتب زیربنای نظام اسلامی است، و برای پاس‌داری از کیان نظام، به ناچار باید جلوی ارتداد را گرفت. ولی در نظام‌های سیاسی دیگر، چون دین نقشی در نظام اجتماعی ندارد و دولت صرفاً بر مبنای قوانین بشری شکل می‌گیرد، بنابراین، تعبیر «عقیده دینی» براندازی به شمار نمی‌آید و منع قانونی ندارد. ولی به هر حال، در آن نظام‌ها نیز نسبت به تفکری که اساس نظم اجتماعی مقبول را مورد تهدید قرار می‌دهد، چنین حساسیتی وجود دارد و با آن برخورد می‌شود.

در جوامع غیراسلامی نیز - برای مثال - اعتقادات منتهی به تروریسم به شدت محدود می‌شود؛ زیرا عواقب ضداجتماعی آن برای نظام‌های سیاسی غیرقابل تحمل است. در اسلام نیز اظهار برگشت از دین، که نه صرفاً به علت شبهه بلکه از روی عناد باشد، به دلیل عواقب ضداجتماعی آن، غیرقابل تحمل است. (باقرزاده، ۱۳۸۴، ص ۳۶)

همین طور است تفاوت قذف در دارالکفر و دارالمسلمین که اگر در دارالکفر، کسی دیگری را قذف کند چیزی بر او نیست اگر او را نشناسید، و در صورتی که کسی در دارالمسلمین قذف شود بر قاذف حدّ جاری می‌شود، گرچه مقذوف مشخص نباشد. (نوری طبری، ج ۱۸، ص ۱۰۸)

در این زمینه، توجیه اینکه «اگر یهودی یا نصرانی یا مجوس علناً در جامعه اسلامی شرب خمر کنند مستوجب حد هستند» (نوری طبری، ج ۱۸، ص ۱۱۳) چنین خواهد بود که جامعه‌پذیری کفار در جامعه اسلامی بر اساس هنجارهای اسلامی عمومی و ارزش‌های اجتماعی الزامی است، و انتظار عمومی این است که غیرمسلمانان، که در سایه حکومت اسلامی زندگی می‌کنند، بیش از دیگران حرمت نگه دارند. پس در صورتی که مشرکی مسلمانی را قذف کند مستوجب حکم شدیدتری است و باید بر چنین قاذفی حد جاری شود؛ سرش تراشیده شود و در میان قومش چرخانده شود تا عبرتی برای دیگر مشرکان شود. (نوری طبری، ج ۱۸، ص ۱۰۱) و بر ذمی به خاطر قذف دو حد جاری می‌شود: یکی برای قذف و دیگری برای نادیده گرفتن حرمت اسلام. (نوری طبری، ج ۱۸، ص ۱۰۱)

در این فرهنگ، شیعیان از طینت ائمه اطهار علیهم‌السلام هستند. (صدوق، ۱۴۰۸، ص ۴۷۸) به عیادت مؤمن باید رفت. در وقت نیاز، باید به او کمک کرد. در هنگام مرگ، باید به تشییع جنازه‌اش رفت. اهانت به مؤمن اعلان جنگ با خدا است. باید به مؤمن اطمینان کرد. مؤمنان همچون یک پیکرند و چون عضوی از آنها به درد آید تمام وجود این پیکر (جامعه) به درد می‌آید. آنان همچون دانه‌های یک شانه‌اند. با این وصف، هرگاه گناهی مرتکب گردند که مستوجب حد شوند پیوند عاطفی و وجدانی گسسته می‌گردد. با شراب‌خوار نباید همنشین شد؛ نباید به عیادتش رفت. او بت‌پرست است. (صدوق، ج ۴، ص ۵۷) اگر به خواستگاری آمد باید جواب رد بشنود. کسی که به شراب‌خوار اطمینان کند خداوند ضامن او نخواهد بود. (صدوق، ج ۴، ص ۵۷) لواط‌کننده کافر است. (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۵۵)

با این باورها و ارزش‌ها، ساختار جامعه تولید وجدان جمعی می‌کند و در نتیجه، جامعه به مقابله با این امور می‌پردازد. و آنگاه که شرایط حاکی از آن است که فرد از مصالح عمومی با اضطراب تخطی کرده است، مورد ترخم قانون‌گذار قرار می‌گیرد؛ همچون سرقت در سال قحطی، اضطراب در قرار گرفتن در زیر یک روانداز، تازه مسلمان بودن و مانند آن. همان‌گونه که اگر شرایط طوری باشد که وجدان جمعی جریحه‌دار شود، کیفر مضاعف می‌گردد؛ نظیر جرم در اماکن مقدّس، جرم در ماه مبارک رمضان (نوری طبری، ج ۱۸، ص ۱۱۳)، زناى محصنه (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۴۴)، زناى پیرمرد یا پیرزن (صدوق، ص ۳۸)، زناى به عنف (عوده، ۱۳۷۳، ص ۱۶۰)، قذف مشرک از مسلمان (نوری طبری، ج ۱۸، ص ۱۰۱) و مانند آن.

از سوی دیگر، شارع اثبات حدود را، که حاکی از حریم‌شکنی بزرگی است و پیامد قطع ارتباط او با روح جامعه اسلامی را در پی دارد، به شرایط سختی موکول نموده است؛ از قبیل حضور چهار شاهد که با چشم خود صحنه را دیده باشند، اقرار چهار بار و در چهار مجلس جداگانه (بلاغی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۹)، حضور مؤمنان در صحنه کیفر و مجازات (نور: ۴۰) پرهیز از اعلام توهین به مؤمن و قبح اشاعه فحشا، و توهین به مؤمن را اعلام جنگ با خدا دانستن.

علاوه بر آن، برای به حداقل رساندن کیفر، عطف به ماسبق در حکم را نسبت به جرم‌هایی که با امنیت و نظام عمومی مرتبط است تجویز نموده. قاعده عمومی در شریعت این است که قانون جزا عطف به ماسبق نمی‌شود. این قاعده عمومی دارای دو استثنا است: اول. قانون جزا می‌تواند در جرم‌های بزرگی که با امنیت و نظام عمومی مرتبط است عطف به ماسبق شود؛ دوم. در جایی که مصلحت مجرم در آن باشد قانون جزا لازم است عطف به ماسبق شود. (بلاغی، ۱۳۷۰، ص ۲۱)

آنگاه که جرم محرز گردد شارع مقدّس به هیچ وجه مدارا و بخشش در حقوق مربوط به مصالح عمومی را جایز نمی‌داند و حفظ ساختار اجتماعی را پاس می‌دارد. این قاطعیت پس از اثبات جرم، به‌گونه‌ای است که بر خلاف قوانین وضعی برای

انگیزه - که در رویکرد کنش‌گرایی و پارادایم اصالت تعریف قابل اعتنا است و نه در رویکرد ساختارگرایی - در جرایم بزرگی که مربوط به اجتماع و نظام است، همچون جرایم حدود، اثری قرار نداده است. در این شیوه قانون‌گذاری، در جرایم مهم، مصلحت اجتماعی را فوق هر اعتباری قرار داده است و به قاضی اجازه نمی‌دهد که بین این مصلحت و مصلحت جانی یکی را اختیار کند؛ زیرا معنای این عمل کوچک شمردن مصلحت عمومی در مقابل عواطف و امیال شخصی است. (عوده، ص ۲۷)

وجود احکام انعطاف‌پذیر «تعزیر» نیز به منظور حمایت از نظم و مصالح عمومی جامعه و از ضرورت‌های اجتماعی است. با این احکام است که بر اساس نیازهای جامعه در هر زمان و مکانی، می‌توان سلامت و امنیت جامعه را تضمین نمود. (عوده، ۱۳۷۳، ص ۲۰۲)

میزان کیفر حدود بر اساس مصالح اجتماعی

با مروری بر اثرات عنوان شده در روایات، می‌توان به توجه شارع مقدّس به مصالح عمومی و ایجاد وجدان جمعی و تولید ساختار اجتماعی و رجحان مصالح عمومی بر مصالح فردی دست یافت. بدین روی، نخست فلسفه تحریم برخی از موارد مستحق حد را مطرح می‌کنیم و سپس به مقایسه آنها می‌پردازیم:

الف. فلسفه تحریم لواط

لواط موجب گرایش زنان به «سحق» می‌شود. (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۵۸) اگر لواط حلال بود مردان به سراغ زنان نمی‌رفتند و در نتیجه، نسل آدمی قطع می‌شد و فروج تعطیل می‌گردید و در نتیجه، فساد فراوان به بار می‌آمد. (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۵۲)

لواط موجب انقطاع نسل، فساد تدبیر و خرابی دنیا است. (صدوق، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۵۴۷)

خداوند قومی را به خاطر لواط هلاک کرد، در حالی که کسی را به خاطر حرمت زنا هلاک نکرده است. (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۴۹) بنابراین، اهل لواط مفسدان جامعه‌اند. از این رو، فرمود: آنها نجس‌ترین افرادند، (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۵۵) کافرند، (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۵۵) و آنها را از خانه‌هایتان بیرون کنید. (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۵۵)

ب. فلسفه تحریم زنا

زنا موجب فساد، ذهاب مواریث و انقطاع انساب است. (صدوق، ۱۴۰۸، ص ۴۷۹) زن نمی‌داند فرزند چه کسی را در شکم دارد. (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۵۵) و فرزند نمی‌داند پدرش کیست و در نتیجه، ارحام از هم می‌پاشد. (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۵۵) زنا همچنین موجب ترک تربیت اطفال است. (صدوق، ۱۴۰۸، ص ۴۷۹) خویشاوندان مشخص نیستند. (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۵۵) زناکار گرفتار فقر می‌شود. (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۳۲) زناکار آبرویش می‌ریزد (صدوق، ۱۴۰۸، ص ۴۷۹/ حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۳۲) و عمرش کوتاه می‌شود. (صدوق، ۱۴۰۸، ص ۳۴۹/ حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۳۲) اگر پرنده نیز زنا کند پرهایش می‌ریزد. (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۳۲) زنا رزق را می‌بندد و دین را باطل می‌کند. (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۳۲) کسی که زنا کند به اهل او زنا می‌شود. (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۳۶) زنا بد راهی (اساء السبیل) (عنکبوت: ۲۹) است. (طباطبائی، ج ۳، ص ۶) زناکار ارج و منزلتش از بین می‌رود. (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۳۳) روزی حلالش قطع می‌شود. (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۳۲) زنا موجب فروپاشی خانواده است. (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۵۲) در نتیجه کسی که چنین عملی انجام داد او را مسلمان نخوانید. (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۳۳) او مؤمن نیست. (طباطبائی، ج ۸۳، ص ۸۳) اصلاً شیعه زناکار نیست. (صدوق، ۱۴۰۸، ص ۴۸۰)

با دقت در فلسفه تحریم این دو جرم، می‌توان به دست آورد که باید عقوبت لواط از زنا شدیدتر باشد؛ چراکه پیامدهایی که از لواط ناشی می‌شود عمومی‌تر از پیامدهای ناشی از زنا است. در تحریم لواط، بر هلاکت قوم و فساد و خرابی دنیا و انقطاع نسل تأکید شده است در حالی که در تحریم زنا، حداکثر حوزه‌ای که پیامد زنا آن را شامل می‌شود فروپاشی خانواده و عدم شناسایی اقوام است و بنابراین، بیشتر تأکید بر پیامدهای خانوادگی و شخصی است.

با مروری بر عقوبت و کیفرهای مطرح شده برای این دو جرم در فقه، می‌توان اذعان کرد که کیفر لواط نسبت به زنا شدیدتر است. بنابراین:

اولاً، مجازات لواط و زنا پرداخت خسارت یا جلب رضایت نیست، بلکه حق‌الله است و قابل اسقاط و بخشش نیست و مطالبه در اجرای آن شرط نشده است. ثانیاً، مجازات لواط و زنا زجر دادن و شکنجه کردن گناه‌کار و عاصی است. ثالثاً، اثرات منفی لواط از اثرات منفی زنا بیشتر است؛ چراکه لواط موجب هلاکت قوم است، ولی زنا موجب فروپاشی خانواده است. رابعاً، مجازات لواط شدیدتر از مجازات زناست. خامساً، شارع مقدس لواط را بدتر و دارای حرمت بزرگ‌تر از زنا اعلام کرده است.

بنابراین، لواط بیش از زنا به ساختار جامعه آسیب می‌زند و از مؤمنان در جامعه دینی انتظار می‌رود که نسبت به این جرم بیشتر ابراز انزجار کنند. پس می‌توان ادعا کرد: آنچه حق‌الله شمرده شده رعایتش دارای مصالحی است و رعایت نکردن آن بر اساس میزان مفسده اجتماعی مورد مجازات قرار می‌گیرد و بر همین اساس است که درباره فلسفه حرمت شراب‌خواری، در روایات، عللی همچون آبروریزی، خون‌ریزی، عدم پای‌بندی به حرم و محارم، بدی معاشرت، از بین رفتن جوان‌مردی، منجر شدن به قتل، قذف و زنا، منجر شدن به انکار خدا و افتراء به خدا و رسول، و غارت اموال دیگران مطرح شده است. در این باره که چرا حد شراب‌خواری از حد زنا کمتر است، فرموده‌اند: زیرا زنا منجر به تضييع نطفه و قرار دادن نطفه در غیر موضعش می‌شود. (حرّ عاملی، ج ۱۴، ص ۲۶۲) و فلسفه تحریم مساحقه نیز مفساد اجتماعی حاصل از این امور همچون انقطاع نسل، هلاکت قوم و خرابی دنیا است. (صدوق، ۱۴۰۸، ص ۴۸۰)

درباره فلسفه تحریم قذف محصنات فرموده‌اند: خداوند قذف محصنات را تحریم کرد، چراکه در آن فساد انساب، نفی ولد، ابطال مواریث، ترک تربیت، و ذهاب معارف است، و در آن بدی‌های دیگری است که منجر به فساد خلق می‌شود. (صدوق، ۱۴۰۸، ص ۵۴۵) درباره علت تحریم قذف و خمر هم فرموده‌اند: در قذف، نفی ولد است و قطع نسل و ذهاب نسب. همچنین شراب خمر وقتی شراب می‌خورد هذیان

می‌گوید، و وقتی هذیان گفت افترا می‌بندد. از این‌رو، بر شراب‌خوار مانند قاذف، هشتاد ضربه زده می‌شود. (صدوق، ۱۴۰۸، ص ۵۴۴) و در روایتی پس از آنکه عبارت توهین‌آمیز قذف شناخته نشد، حضرت علی علیه السلام فرمودند: «لکننا سنضربه اذا اذاک حتی لایعود یؤذی المسلمین»؛ (نوری طبری، ص ۱۶۵) لکن او را تعزیر می‌کنیم؛ چراکه تو را آزرده است و با این تعزیر، از اینکه مسلمانان را اذیت و آزار دهد برحذر می‌داریم. بنابراین، ملاک تحریم این‌گونه جرایم ایجاد امنیت و سلامت جامعه است و بر این اساس، می‌توان تفاوت قذف مسلمان در دارالفکر و دارالاسلام را توجیه کرد. در این بینش، قطاع‌الطریق، که مخل امنیت جامعه دینی هستند محارب با خدا و رسول خدا شمرده می‌شوند و حق بخشش از افراد سلب می‌شود و در برخی موارد، این حق به ولی‌امر مسلمانان به عنوان نماینده جامعه، تفویض می‌شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مطالب ارائه شده می‌توان چنین نتیجه گرفت:

نکته نخست: رویکرد فقه شیعه به حدود، رویکرد ساختاری است و شارع توقع دارد که قبح آنچه مستلزم اجرای حدود به عنوان حق‌الله است، در وجدان جمعی تثبیت شود، به گونه‌ای که وجدان جمعی در جامعه دینی، علاوه بر اعتقاد به دین، بر علم به حقوق الهی که حدود خوانده می‌شود، استوار می‌شود. بر این اساس، از یک سو، جاهل به این احکام مؤاخذه نمی‌شود، و از سوی دیگر، قرار داشتن در جامعه دینی به معنای عالم بودن به این احکام تلقی می‌گردد. در غیر این صورت، می‌بایست یا مانند حقوق مدنی حتی جاهل به حکم نیز مؤاخذه گردد و یا اینکه علم تفصیلی برای تک تک افراد جامعه در اجرای حکم شرط باشد. از این‌رو، در عین حال که فقها علم به تحریم را از شروط اجرای حد دانسته‌اند «و العلم بالتحريم حال وقوع الفعل اجتهاداً او تقليداً، فلا حدّ علی الجاهل بالتحريم» (موسوی خمینی، ج ۲، ص ۴۵۶) همچنین استفاده می‌شود که مرادشان از «علم»، امکان تحقق علم برای مکلف است؛ بدین معنا که زمینه‌هایی همچون تازه مسلمان بودن یا دور بودن از جامعه اسلامی، جهل مرتکبان را به حکم موجه نمی‌سازد. بر این اساس، از هر کسی که در جامعه اسلامی زندگی می‌کند

انتظار این است که به احکام حدود علم داشته باشد و بر همین اساس، او را عالم به موضوع به شمار آورده، مجازات می‌کنند. از سوی دیگر، در این حقوق، با تراضی طرفین، فعل از جرم بودن خارج نمی‌شود؛ زیرا با رضایت یکی از دو طرف، حد ساقط نمی‌شود، بلکه در صورت رضایت، مجازات سنگین‌تر می‌گردد؛ چراکه احساسات مسلمانان را بیشتر جریحه‌دار می‌کند. تنها در برخی موارد، حاکم و ولی امر مسلمانان به عنوان نماینده جامعه، حق اسقاط مجازات دارد.

اما این ویژگی‌های حدود برای حقوق جزایی دیگر وجود ندارد. در بحث قصاص و دیات، بحث تعدد و خطا مطرح است، ولی بحث علم داشتن مطرح نیست و در آنجا، مجنی‌علیه می‌تواند حق خود را اسقاط کند و بر این بخشش تأکید و سفارش نیز شده است.

بنابراین، با توجه به نکات یاد شده، می‌توان گفت: حداقل ساختار تضمین کننده نظم و وجدان جمعی مورد انتظار برای استقرار انضباط در جامعه، آگاهی به قبح جرمی است که مستوجب حدود تلقی می‌گردد و آن جرایم در فقه شیعه عبارتند از: ارتداد، زنا، لواط، مساحقه، قذف، سرقت، بغی، شرب خمر، قوادی، و محاربه. پس تحریم حدود آنها حافظ اموری است که به اعتقاد برخی از صاحب‌نظران، به عنوان امور ضروری جامعه مطرح شده‌اند. این امور عبارتند از: دین، عقل، جان، مال و ناموس. فلسفه تحریم شراب‌خواری زایل شدن عقل و در نتیجه، افترا عنوان شده است و فلسفه تحریم لواط و زنا هلاکت قوم و فروپاشی خانواده و انقطاع انساب و از بین رفتن آبرو و جوان‌مردی و امثال آن است که در نتیجه، هم دین و هم جان و هم ناموس را از بین می‌برد، و فلسفه تحریم قذف نیز این است که به طور مستقیم، ناموس را به خطر می‌اندازد. ارتداد نیز موجب تضعیف و توهین به دین است، و محاربه جان‌ها و اموال را به مخاطره می‌اندازد، و سرقت نیز به طور مستقیم، موجب ناامنی در اموال می‌گردد. مساحقه نیز همچون لواط و زنا، موجب فروپاشی خانواده است، و قوادی نیز همچون قذف، موجب فروپاشی خانواده و در نتیجه، ناموس را از بین می‌برد.

از آن‌رو است که «دین» یکی از عناصر ضروری جامعه شمرده شده است و می‌توان گفت: یکی از عناصر ساختاری برای بقای یک جامعه، پای‌بندی به اصول اعتقادی حاکم بر فرهنگ آن جامعه است؛ در جامعه اسلامی، اعتقاد به اسلام و در جامعه مسیحی اعتقاد به مسیحیت.

نکته دوم: از اینکه حدود برای اقامه برخی امور ضروری است و از اینکه نسبت به اهل ادیان، حدود دین خودشان اجرا می‌گردد، می‌توان استفاده کرد که:

اولاً، در هر دینی برای حداقل ساختار ضروری در برقراری نظم اجتماعی «حدود» وجود دارد؛ یعنی کیفر برای جرایمی که در قانون‌گذاری اسلام مستوجب کیفر حدود شمرده می‌شود، ضامن حفظ ضروریات زندگی و متکفل نظم و امنیت جامعه است. ثانیاً، از اینکه حدود هر دینی برای اهل آن دین به رسمیت شناخته می‌شود معلوم می‌گردد که حدود آن ادیان ضامن امور ضروری زندگی‌شان بوده است، در غیر این صورت، از حکمت قانون‌گذار حکیم به دور بود که اهل ادیان را به حال خود واگذارد و بدون سبب پای‌بندی آنها را به شرایعشان خواسته باشد؛ آن هم در مواردی که آنها را به انحطاط و هلاکت می‌افکند.

ثالثاً، از اینکه تبعیض و تحریف در حدود، عامل هلاکت اقوام شرایع سابق دانسته شده، استفاده می‌گردد که احکام آن شرایع برای حداقل میزان امنیت جامعه مشکلی نداشته و مشکل در مرحله اجرا بروز کرده است. بنابراین، در آن شرایع احکام ضامن دین، عقل، جان، مال و ناموس وجود داشته است.

بنابراین، اگر اقوام غیرمسلمان پایبند احکامی باشند که ضامن امور ضروری است، نظم و امنیت خواهند داشت؛ و این امور مربوط به اجتماع است، نه فرد، پس افراد جامعه باید پایبند به این احکام باشند. در این صورت، حداقل موارد وجدان جمعی در میان غیرمسلمانان نیز پای‌بندی به احکامی است که ضامن امور ضروری زندگی است. بر همین مبنا، در اقامه حد بر یهودی توسط رسول اکرم ﷺ، سخن از دانستن قبیح فعل انجام شده مطرح نشد و آگاهی آنان از قبیح این امور و مکلف بودن به حفظ حرمت آنها فرض گرفته شد.

منابع

۱. باقرزاده، محمدرضا، «اندیشه جهان شمولی حقوق بشر (دیدگاه مقایسه‌ای میان اعلامیه جهانی و اسلام)»، کتاب نقد، ش ۳۶، ۱۳۸۴.
۲. برگس، هانری، دو سرچشمه اخلاق و دین، ترجمه حسن حبیبی، تهران، شرکت انتشار، ۱۳۵۸.
۳. بلاغی، سید صدرالدین، عدالت و قضا در اسلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۴. جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، قم، اسراء.
۵. چلبی، مسعود. جامعه‌شناسی نظم، تهران: نی، ۱۳۷۶.
۶. حرّ عاملی، شیخ محمد بن حسن، وسائل الشیعه.
۷. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلام، تهران، سمت، ۱۳۶۸.
۸. دورکیم، امیل، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، بابل، کتاب‌سرای بابل، ۱۳۶۰.
۹. رجبی، محمود، تاریخ تفکر اجتماعی اسلام، ج ششم، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
۱۰. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، علل الشرائع، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۸.
۱۱. _____، من لا یحضره الفقیه.
۱۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. _____ المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. عوده، عبدالقادر، حقوق جزای اسلام، ترجمه ناصر قربان‌نیا و همکاران نشر میزان.
۱۵. _____، حقوق جنایی اسلام، ترجمه اکبر غفوری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳.
۱۶. فارابی، ابونصر محمد، آراء اهل المدینه الفاضله، ج ششم، بیروت، دارالمشرق.
۱۷. فیض، علیرضا، مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، ج سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، حقوق و سیاست، جزوه دست‌نویس جلسه ۱۹۵-۱۹۶.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۲۰. موسوی خمینی، سید روح‌الله، تحریر الوسیله، ج دوم، دارالعلم.
۲۱. نوری طبری، میرزا حسین، مستدرک الوسیله، بیروت، مؤسسه آل‌البیت، لایحه التراث.
۲۲. ورسلی، پیترو، نظم اجتماعی در نظریه‌های جامعه‌شناسی، ترجمه سعید معیدفر، تهران، تبیان، ۱۳۷۸.