

اجرای حدود در عصر غیبت از منظر فقه امامیه

مجتبی الهیان*

استادیار دانشکده فقه و فلسفه، پردیس قم، دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۸۹/۰۲/۱۳؛ تاریخ تصویب: ۸۹/۰۶/۱۷)

چکیده

اجرای حدود در عصر غیبت یکی از موضوعات پر ماجرا در فقه امامیه است. در بعد درون فقهی، در خصوص این که در عصر غیبت اقامه کننده حدود چه کسی خواهد بود، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای از فقها اجرای حدود را جزء وظایف اختصاصی امام معصوم علیه السلام و نایب خاص آن حضرت علیه السلام می‌دانند و با استناد به اصل عدم ولایت، معتقدند اجرای حدود در زمان غیبت باید تعطیل شود. در مقابل، گروه کثیری از فقها با استناد به اطلاقات دلایل حدود و روایاتی دال بر نیابت عام فقها از سوی امام معصوم علیه السلام در عصر غیبت، به وجوب اجرای آن از سوی ولی فقیه جامع‌الشرایط معتقدند. مخالفین اجرای حدود در عصر غیبت، علاوه بر چالش درون فقهی که بر سر اقامه‌کننده حدود وجود دارد؛ چالش‌های برون فقهی نظری و عملی را مطرح کرده‌اند؛ از قبیل این که اسلام مجموعه‌ای به هم پیوسته و منظم است و در صورتی که تمام ابعاد اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی اسلام کاملاً اجرا نمی‌شود، اصرار بر صرف اسلامی کردن مجازات‌ها بی‌منطق است. هم‌چنین احتمال این که مجازات‌های حدی نشأت گرفته از فرهنگ عصر تشریح و عرف زمانه باشد، وجود دارد. افزون بر این، اجرای مجازات‌های حدی به جهت ویژگی ثابت و خشن بودن آن‌ها با دستاوردهای کیفر شناسی در تعارض است. در این مقاله ابتدا با بررسی چالش درون فقهی با محوریت اقامه کننده حدود در عصر غیبت روشن می‌گردد که فقیه جامع‌الشرایط می‌تواند در عصر غیبت حدود را اجرا کند و سپس با بررسی چالش‌های برون فقهی نظری و عملی به این نتیجه خواهیم رسید که این چالش‌ها به آن اندازه از قوت بهره‌مند نیستند تا بتوانند به عنوان حکم اولی اقامه حدود را در عصر غیبت تعطیل نمایند.

واژگان کلیدی

حدود، عصر غیبت، فقه امامیه، فقیه جامع‌الشرایط.

مقدمه

از نظر فقهی در خصوص اجرای حدود در عصر غیبت دو دیدگاه مهم مطرح است: دیدگاه اول این که اجرای حدود مختص ائمه معصومین علیهم‌السلام یا کسانی که از سوی ایشان است که در خصوص اجرای حدود نیابت خاص دارند؛ و چون در عصر غیبت، ائمه علیهم‌السلام کسی را برای این امر تعیین و نصب نفرموده‌اند، اجرای حدود تعطیل است. دیدگاه دوم معتقد است که اجرای حدود مختص ائمه علیهم‌السلام نیست، بلکه فقیه جامع‌الشرایط می‌تواند در عصر غیبت، حدود را اجرا کند و تصدّی فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت به دلیل نیابت عامی که از سوی ائمه معصومین علیهم‌السلام دارد، مشروع می‌باشد. بنابراین، محل چالش بر سر اجرای حدود از سوی فقیه جامع‌الشرایط است. مخالفین مدّعی هستند که چنین اجازه‌ای از طرف معصومین علیهم‌السلام برای فقیه صادر نشده است و موافقین صدور چنین اجازه‌ای را مدّعی می‌باشند. طرفداران هر کدام از این دو نظریه، برای اثبات مدّعی خویش دلایلی را مطرح کرده‌اند. لذا برای تشخیص قول مقرون به صواب ناگزیر باید به طور خلاصه دلایل هر کدام از این دو نظریه مورد بررسی قرار گیرد.

دیدگاه موافقین اجرای حدود از سوی فقیه

قائلین به این دیدگاه از طرفی با استناد به دلایل عقلی و نقلی، ولایت عامّ فقها را از طرف معصومین علیهم‌السلام ثابت می‌دانند و از طرفی به وجود ملاک و مصلحت تشریح در عصر غیبت تمسّک کرده‌اند. این گروه اجرای حدود را در عصر غیبت ضروری و اجرای آن را در صورت امکان برای فقیه جامع‌الشرایط واجب می‌دانند و عدم حضور امام معصوم علیه‌السلام را برای اجرای آن مانع نمی‌دانند. بسیاری از فقها در کتاب‌های فقهی خویش با عبارات متعدّد به این مطلب اشاره کرده‌اند که در ادامه نظرات تعدادی از آنها را بیان می‌کنیم:

سالار، اقامه حدود را جزء اموری که به فقها تفویض شده است، می‌داند. (سالار، ۱۴۰۴، صص ۲۶۳ و ۲۶۴).

ابن فهد حلی می‌فرماید: بر عهده فقهاست که بر عموم مردم حدود را جاری کنند. فاضل مقداد بعد از بیان نظر جواز اقامه حدود در عصر غیبت، به بیان دو دلیل از قول علامه حلی: عدم رضایت شارع بر تعطیلی حدود و عمومیت مقبوله عمر بن حنظله، با استناد به حدیث پیامبر مکرم اسلام ﷺ مبنی بر این که علما وارثان انبیا هستند؛ چنین بیان می‌کند: منظور از علم، مال نیست؛ یا علم است یا حکم. علم که روشن است به بیان دوباره نیاز نبود. پس، منظور حکومت اسلامی است. وی در ادامه با استناد به این که مقتضی اقامه حدود در زمان غیبت نیز موجود است و حکمت اقامه حدود به مقیم بر نمی‌گردد، بلکه به مستحق حد یا به جامعه بر می‌گردد؛ جواز اجرای حدود را ثابت می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ص ۹۶). فقهای شیعه اتفاق نظر دارند که فقیه عادل، امین و دارای همه ویژگی‌های علمی و عملی است که از او به مجتهد جامع‌الشرایط تعبیر می‌شود. وی از سوی ائمه علیهم‌السلام در همه امور که نیابت در آنها نقش دارد، در عصر غیبت مجری می‌باشد (کرکی، ۱۴۰۹ ق، ج ۸، ص ۱۵۳).

شیخ مفید می‌فرماید: اجرای حدود الاهی به سلطان و حاکم اسلامی مربوط است که از سوی خداوند متعال نصب می‌شود. این‌ها عبارتند از: امامان هدایت از آل محمد ﷺ و کسانی که ائمه علیهم‌السلام آن‌ها را به عنوان امیر یا حاکم نصب کند و ائمه علیهم‌السلام اظهار نظر در این مطلب را به فرض امکان آن، به فقهای شیعه واگذار نموده‌اند (مفید، ۱۴۳۰ ق، ص ۱۸۰).

وی بعد از پذیرش اصل جواز اجرای حدود برای فقها می‌فرماید: در عصر غیبت برای فقیهی که دارای شرایط عامه می‌باشد، در بحث قضا این نکته طرح خواهد شد که در صورت امکان، اقامه حدود جایز است و بر عامه مردم تقویت فقها واجب است. صاحب کتاب لمعه در این خصوص می‌فرماید: در زمان غیبت در صورت وجود امنیت، فقها می‌توانند، حدود را اقامه نمایند و بین مردم قضاوت کنند؛ در صورتی که

دارای صفات مفتی باشند و آن‌ها عبارتند از: ایمان، عدالت، شناخت احکام با دلایل و بازگشت دادن فروع به اصول (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۷).

شیخ بهایی می‌فرماید: خلاف است میان علما که آیا در عصر غیبت امام علیه السلام مجتهد می‌تواند حدود را اقامه نماید. اقوی آن است که می‌تواند (بهائی، ۱۳۸۶، ص ۴۰۹).

بعد از تصریح به اقامه حدود از سوی فقها، اقامه حدود را از حکمت بعثت انبیا می‌داند و عدم اجرای آن را نابودی دین معرفی می‌کند و اجرای آن را به امنیت از حکام جور مشروط می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۵۰).

مرحوم آیت الله خویی در مسأله ۱۷۷ از اسباب الحدود می‌فرماید: «يجوز للحاكم الجامع للشرايط اقامه الحدود على الاظهر».

۱. هذا هو المعروف و المشهور بين الاصحاب، بل لم ينقل فيه خلاف الا ما حكى عن ظاهر ابني زهره و ادریس من اختصاص ذلك بالامام او بمن نصبه لذلك.

۲. و هو لم يثبت و يظهر من المحقق في الشرايع و العلامه في بعض كتبه التوقف.

۳. و يدل على ما ذكرناه أمران:

الأول: إن اقامه الحدود إنما شرعت للمصلحة العامه و دفعاً للفساد و انتشار الفجور و الطغيان في الناس و هذا ينافي اختصاصه بزمان دون زمان و ليس لظهور امام علیه السلام دخل في ذلك قطعاً، فالحكمه المقتضى لتشريع الحدود تقضى بإقامتها في زمان الغيبه كما تقضى بها زمان الحضور.

الثاني: إن ادله الحدود - كتاباً و سنتاً - مطلقه و غير مقيده بزمان دون زمان كقوليه سبحانه:

الزانية و الزاني فأجلدوا كل واحد منهما مائة جلده (النور، ۲).

۴. السارق و السارقه فاقطعوا ايديهما (مائدة، ۵). و هذه الأدله تدل على إنه لا بد من اقامه

الحدود و لاكنّها لا تدل على أن المتصدى لاقامتها من هو؟ و من الضروري إن ذلك لم يشرع لكل فرد من افراد المسلمين. فإنه يوجب اختلال النظام، و إن لا يثبت حجر على حجر بل يستفاد من عدّه روايات أنه لا يجوز اقامه الحد لكل احد.

منها: روايه اسحاق بن يعقوب: قال سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتابا قد

سألت فيه عن مسائل أشكلت على فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان علیه السلام: «أما ما سألت عنه

أرشدك الله و ثبتك الي أن قال: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الي رواه حديثنا، فإنهم حجتي عليكم و أنا حجه الله.

و منها: روایت حفص بن غیاث: قال اباعبدالله عليه السلام من يقيم الحدود السلطان أو القاضي: فقال عليه السلام: اقامه الحدود الي من اليه الحكم فإنها بضميمه ما دل على أن من اليه الحكم في زمان الغيبه هم الفقهاء - تدل على أن اقامه الحدود اليهم و وظيفتهم.

خلاصه استدلال مرحوم آیت الله خوئی به شرح زیر می باشد:

الف) تقریباً اجرای حدود از سوی فقیه جامع الشرايط اجماعی است؛ زیرا از کسی نقل خلاف نشده است، جز از ابن زهره و ابن ادریس. این دو نفر قائل هستند که اجرای حدود به امام عليه السلام یا کسی که امام عليه السلام او را برای این کار منصوب کرده است، اختصاص دارد. خوشبختانه این نقل ثابت نشده و از مرحوم محقق در کتاب شرایع و علامه در بعضی کتاب هایش استظهار می شود که نظری ندارند.

سپس می فرماید: از مجموع روایات استنباط می شود که فلسفه اقامه حدود مصلحت عامه و جلوگیری از فساد و انتشار فحشا و طغیان می باشد و این مصلحت با این نکته منافات دارد که اجرای حدود به زمانی دون زمانی اختصاص داشته باشد و حضور امام عليه السلام در اجرای حدود خصوصیتی ندارد. پس حکمت اقتضا دارد که حدود در تمام زمان ها اجرا شود (چه در حضور امام عليه السلام، چه در زمان غیبت) دلیل دیگری که اقامه می فرمایند، تمسک به اطلاقات آیات الاهی و روایات معصومین (علیهم السلام) است؛ مثل آیه ۲ سوره مبارکه نور: «الزانیه و الزانی فجلدوا کل واحد منهما مائه جلده؛ زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنید.» که از حیث زمان اطلاق دارد؛ زیرا نفرموده است که در زمان حضور معصوم عليه السلام مجازات کنید و آیه شریفه «و السارق و السارقه فاقطعوا أیدیهما» (مائده، ۲۸). این آیه هم مطلق است و به زمان خاصی مقید نیست و در تمام زمان ها قابل اجراست.

ب) در عین حال می فرماید: نکته ای که وجود دارد این است که اگر بگوییم تمام افراد حق اجرای حد را دارند باعث هرج و مرج و اختلال نظام می شود و سنگی روی

سنگ نمی‌ماند. لذا باید به قدر متقین اکتفا کرد و قدر متقین حاکم جامع‌الشرایط است که باید حد را اجرا کند.

ج) مضافاً این‌که از برخی روایات نیز منع جواز اقامه حدود از سوی افراد عادی مستفاد می‌گردد؛ از جمله روایت اسحاق بن یعقوب است که می‌فرماید: سوال کردم به وسیله محمد بن عثمان عمری از مولایم امام زمان (عج) که جواب آمد: اما از آنچه سوال کردی، خداوند هدایتت کند! تا این که فرمود: مسائل مبتلا به جامعه را از رویان احادیث ما سوال کنید؛ زیرا آن‌ها را ما بر شما حجت قرار دادیم و ما از طرف خدا حجت هستیم.

مضافاً اطلاعات دلایل به صیغه امر آمده و صیغه امر بر وجوب دلالت دارد؛ خصوصاً قدر متقین (من الیه الامر) که در بعضی از روایات آمده، منظور حاکم جامع‌الشرایط است، نه مطلق.

از دیگر روایاتی که عده زیادی از فقها همچون علامه حلی، شهید ثانی، محقق اردبیلی، محقق سبزواری، صاحب جواهر و صاحب کتاب فقه الصادق بر جواز اجرای حدود از سوی فقیه مورد استناد قرار داده اند، مقبوله عمر بن حنظله می‌باشد:

عن عمر بن حنظله: قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعه في دين او ميراث فتحاكما الى سلطان والى قضاة ايحل ذلك؟ قال عليه السلام: من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذ سحتاً وان كان حقا ثابتا، لانه اخذه بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفر به، قال الله تعالى (يبردون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امرنا ان يكفروا به) قلت كيف يصنعان؟ قال عليه السلام: ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما، فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمننا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد على الله هو على حد الشرك بالله (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۳).

حتی بعضی از بزرگان برای اثبات نیابت عامه برای فقیه نیز به آن تمسک جستند؛ از جمله می‌توان به حضرت امام خمینی اشاره کرد. ایشان در خصوص تبیین و توضیح این روایت می‌فرمایند:

«همان طور که از صدر و ذیل این روایت و استشهاد امام علیه السلام به آیه شریفه به دست می‌آید، موضوع سوال حکم کلی بوده و امام علیه السلام هم تکلیف کلی را بیان فرموده است و عرض کردم که بیان حل و فصل دعاوی حقوقی و جزایی هم به قضات مراجعه می‌شود و هم به مقامات اجرایی و به طور کلی حکومتی. رجوع به قضات برای این است که حق ثابت شود و فصل خصومات و تعیین کیفر گردد و رجوع به مقامات اجرایی برای الزام طرف دعوا به قبول محاکمه یا اجرای حکم حقوقی و کیفری، هردوست. لذا در این روایت از امام علیه السلام سوال می‌شود که آیا به سلاطین و قدرت‌های حکومتی و قضات رجوع کنیم؟

حضرت در جواب از مراجعه به مقامات حکومتی ناروا، چه اجرایی و چه قضایی، نهی می‌فرمایند و دستور می‌دهند که ملت اسلام در امور خود نباید به سلاطین و حکام جور و قضاتی که از عمال آن‌ها هستند، رجوع کنند، هرچند حق ثابت داشته باشند و بخواهند برای احقاق و گرفتن آن اقدام کنند. مسلمان اگر پسر او را کشته اند، یا خانه اش را غارت کرده‌اند باز حق ندارد به حکام جور برای دادرسی مراجعه کند. هم‌چنین اگر طلبکار است و شاهد زنده در دست دارد، نمی‌تواند به قضات سر سپرده و عمال ظلمه مراجعه نماید. هرگاه در چنین مواردی به آن‌ها رجوع کرد، به طاغوت یعنی قدرت‌های ناروا رو آورده است و در صورتی که به وسیله این قدرت‌ها و دستگاه‌های ناروا به حقوق مسلم خویش نایل آمد (فإنما يأخذہ سحتاً و إن کان حقاً ثابتاً له) به حرام دست پیدا کرده و حق ندارد در آن تصرف کند، حتی بعضی از فقها در عین شخصی گفته‌اند: مثلاً اگر عبای شما را بردند و شما به وسیله حکام جور [آن را] پس گرفتید، نمی‌توانید در آن تصرف کنید. ما اگر به این حکم قائل نباشیم، دیگر در کلیات، یعنی در عین کلی شک نداریم؛ مثلاً در این که اگر کسی طلبکار بود و برای گرفتن حق خود به مرجع و مقامی غیر از آن که خدا قرار داده [است] مراجعه و طلب خود را به وسیله او وصول کرد، تصرف در آن جایز نیست و موازین شرع همین را اقتضا می‌کند.

این حکم سیاسی اسلام است. حکمی است که سبب می‌شود مسلمانان از مراجعه به قدرت‌های ناروا و قضاتی که دست نشانده آن‌ها هستند، خودداری کنند، تا راه به سوی ائمه

هدی علیه السلام و کسانی که از طرف آنان حق حکومت و قضاوت دارند، باز شود. مقصد اصلی این بوده که نگذارند، سلاطین و قضاتی که از عمال آنها هستند مرجع امور باشند و مردم دنبال آنها بروند.

بنابراین، تکلیف ملت اسلام چیست؟ و در پیشامدها و منازعات باید چه کنند و به چه مقامی رجوع کنند: قال: یبظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا؛ در اختلافات به روایان حدیث ما که به حلال و حرام خدا طبق قواعد آشنایند و احکام را طبق موازین عقلی و شرعی استنباط می‌کنند، رجوع کنند. امام علیه السلام هیچ جای ابهامی باقی نگذاشته تا کسی بگوید، پس روایان حدیث (محدثین) هم مرجع و حاکم می‌باشند، تمام مراتب را ذکر فرموده و مقید کرده به این که در حلال و حرام طبق قواعد نظر دهند و به احکام معرفت داشته، موازین دستشان باشد تا روایاتی را که از روی تقیه یا جهات دیگر وارد شده و خلاف واقع می‌باشد، تشخیص دهد و معلوم است که معرفت به احکام و شناخت حدیث غیر از نقل حدیث است.

می‌فرماید: کسی که این شرایط را دارا باشد از طرف من برای امور حکومتی و قضایی مسلمین تعیین شده و مسلمانان حق ندارند به غیر او رجوع کنند.

این فرمان که از امام علیه السلام صادر شده، کلی و عمومی [است]. همان طوری که آقا امیر المومنین علیه السلام در دوران حکومت ظاهری خود، حاکم، والی و قاضی تعیین می‌کرد و عموم مسلمانان وظیفه داشتند از آنها اطاعت کنند و تعبیر به (حاکماً) فرموده تا خیال نشود که فقط امور قضایی مطرح است و به سایر امور حکومتی ارتباط ندارد؛ و نیز از صدر و ذیل روایت و آیه‌ای که در حدیث ذکر شده استفاده می‌شود که موضوع تنها تعیین قاضی نیست که امام علیه السلام فقط نصب قاضی فرموده باشد و در سایر امور مسلمانان، تکلیفی معین نکرده و در نتیجه یکی از دو سوال را که راجع به دادخواهی از قدرت‌های اجرایی ناروا بوده، بلا جواب گذاشته باشد. این روایت از واضحات است و در سند و دلالتش وسوسه‌ای نیست. جای تردید نیست که امام علیه السلام فقها را برای حکومت و قضاوت تعیین فرموده است. بر عموم مسلمانان لازم است که از این فرمان امام علیه السلام اطاعت نمایند» (خمینی، ۱۳۸۵، صص ۸۹ - ۹۲).

بنابر آنچه از بیانات حضرت امام خمینی (ره) استفاده می‌شود، طبق این مقبوله نه تنها قضاوت و اجرای حدود، بلکه اذن حاکمیت امور سیاسی و اجتماعی نیز به فقها محول شده است.

«طبق آن چه در حدیث آمده است، امام علیه السلام فقها را به عنوان حاکم میان شیعیان معرفی کرده‌اند. از آن جا که اقامه حدود نیز از مقوله حکم است، مراد از حکم چیزی جز اجرا و نافذ بودن حکم حاکم نخواهد بود و قطعاً بر حکم تنها بدون داشتن ضمانت اجرایی اثری بار نخواهد بود. این استدلال مبتنی است بر این که بپذیریم اقامه حدود از مقوله حکم است و پس از اثبات این مطلب، حتی اگر نیابت عامه فقها را نپذیریم باز اقامه حدود بر ایشان ثابت می‌گردد. استدلال دیگری که می‌توان از این روایت نمود فرمایش امام علیه السلام است که فرمود: *فإنی قد جعلته علیکم حاکماً*. این نکته ظهور دارد در این که حاکم قراردادن به شکل ولایت عامه است و او می‌تواند عهده دار جمیع مناصبی شود که برای امام وجود داشته است که از جمله آن‌ها اجرای حدود است. هم‌چنین عبارت *فإنهم حجتی علیکم و أنا حجه الله (توقیع شریف)* و ظهور شدیدتری دارد بر این که به فقها اموری تفویض شده است که امام علیه السلام در این امور حجت خدا بر مردم است که از جمله این امور اقامه حدود است. حتی در برخی کتاب‌ها عبارت خلیفتی علیکم به کار رفته است که ظهور آن شدیدتر است؛ زیرا معلوم است که مراد از خلیفه، عرفاً عموم ولایت است» (خمینی، ۱۳۸۵، صص ۸۹ - ۹۲).

دلیل مخالفین اجرای حدود در زمان غیبت

از عمده ترین دلایل برون فکری مخالفان مجازات‌های حدی، دلیل اخلاقی است که با تکیه بر آموزه‌های اخلاقی، کرامت و زشتی خشونت را مستمسک قرار داده و تا رسیدن به نتیجه دلخواه آنچه را در توان دارند، بیان می‌کنند.

خشونت علیه خشونت خوب نیست! غربی‌ها می‌گویند: مجازات اعدام می‌کشد، کشتن بد است. بنابراین، حکم اعدام بد است. به گفته ویکتور هوگو: آیا گمان دارید که اعدام درس عبرت است؟ چرا؟ به خاطر آنچه می‌آموزد؟ مگر از اعدام عبرت آموخته

می‌شود؟ این را که باید کشت، نباید کشت؟ و نباید کشتن را آموخت؟ مجازات‌های حدی با احساس بشر دوستی و روح تمدن امروزی که حق حیات و کرامت انسانی را برای همه انسان‌ها محترم می‌شمارد، مغایر است. اجرای این قبیل کیفرها با برنامه اصلاحی بزهکاران هیچ تناسبی ندارد؛ زیرا اصلاح به معنای احیا و اعاده توانایی‌های جسمانی و روانی بزهکاران است؛ حال آن که با اعمال کیفرهای سلب حیات به طور کلی بزهکار از صحنه گیتی حذف می‌شود، و حکم سالبه به انتفای موضوع را پیدا می‌کند. نیز کیفرهای قطع عضو، شلاق، تدابیر تحقیرکننده و خوارکننده است علاوه بر آن که در بدن مضروب آثاری باقی می‌گذارد، گاهی التیام ناپذیر و کشنده است.

نقد این دلیل

عدم عمومیت تقبیح خشونت

یکی از اشکالات این دلیل محل تردید بودن کبرای استدلال (کشتن بد است) به طور مطلق و کلی است؛ چرا که کشتن به تعبیر برخی مخالفان، خشونت و وحشی‌گری معنا می‌شود. باید دید که آیا همه انواع کشتن و خشونت بد است؟ آیا کسی که برای دفاع از خود به کشتن مهاجم اقدام می‌کند، کار بدی مرتکب می‌شود؟ آیا در جنگ با دشمن هم می‌توان به زشت بودن کشتن حکم کرد؟ آیا می‌توان به استناد حق حیات با هر نوع سلب حیاتی مخالفت کرد. آنچه به یقین می‌توان گفت، این است که همه انواع کشتن زشت نیست و مخالفان اعدام هم با این سخن همراه نخواهند بود. از این رو برخی از انواع کشتن مجاز است، بلکه مخالف عدالت است کسی که در معرض تهدید جدی قرار گرفته و راهی جز کشتن تهدید کننده ندارد، کار ناصوابی نمی‌کند. به همین دلیل در قوانین اغلب کشورها این نوع قتل مجاز شمرده شده است. در جنگ‌ها نیز هیچ کشوری در مقام دفاع از خود، از کشتن سربازان کشور متجاوز تردید نمی‌کند. آنچه موجب می‌شود دشمن و مهاجم حق حیات نداشته باشد و قتل او جایز شمرده شود، حق حیاتی است که مدافع دارد. مهاجم تا وقتی حق حیات دارد که حق حیات دیگران

را در معرض نابودی قرار ندهد. مشروعیت سلب حیات مهاجم از آن جا ناشی می‌شود که عقل و اخلاق دفاع از خود را جایز می‌شمارد و حفظ حیات را واجب می‌داند. گروهی دیگر پنداشته‌اند که احکام جزای اسلام با انسان دوستی و کرامت انسانی سازگاری ندارد! مرحوم شهید مطهری برای پاسخ به این شبهه به تحلیل مفهوم انسان دوستی پرداخته است. او می‌نویسد:

«مقصود از انسان دوستی چیست؟ آیا انسان را از آن جهت که انسان است باید دوست داشت؟ یعنی انسان با ارزش‌های انسانی به اصطلاح امروز؟ یا مقصود از انسان، همین هیكلی است که دارای یک سر و دو گوش می‌باشد مقصود شماست؟ و به تعبیری هر کسی که از نسل آدم است، انسان است؟ اگر انسان را به این تعبیر معنا کنیم بین حضرت عیسی علیه السلام و کسانی که به پندار خود او را به دار آویختند تفاوتی نیست، هم‌چنین آنانی که با پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام و معصومین علیهم السلام جنگیده‌اند، از این جهت فرقی ندارند» (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۴۰).

انسان دوستی نمی‌تواند به این معنا باشد. انسان دوستی یعنی انسانیت دوستی، انسان را باید دوست داشت، به خاطر انسانیت او، نه به خاطر قرار گرفتن او در صف انسان‌ها. در این صورت اگر انسانی ضد انسان شد، ضد انسانیت مانع راه تکامل دیگر انسان‌ها می‌باشد. در این جا هرچند اسم او انسان است؛ در معنا انسان نیست و به تعبیر، امیر کلام علی علیه السلام: «فألصوه صوره انسان و القلب قلب حیوان» (دستی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۹) ظاهر او انسان، ولی باطن او حیوان است. آیا در این جا به نام انسان دوستی می‌توان گفت باید این گونه انسان‌ها را دوست داشت؟ انسان دوستی به معنای انسانیت دوستی است، وگرنه اگر انسان زیست‌شناسی مقصود باشد، از نظر زیست‌شناسی بین انسان و حیوان فرقی نیست. چرا ما گوسفندان را به اندازه انسان دوست نداشته باشیم. در خصوص کرامت انسانی روشن است که: شرف و مقام انسانی هر فرد وقتی مغتنم است که از جایگاه انسانی خود تنزل نکند. کسی که به جان و آزادی دیگری ارزشی قائل نشود، حق حیات وی را سلب کند، خود نیز شایسته دوست داشتن نیست (اردبیلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۹).

یکی دیگر از اشکالات جنجال برانگیزی که در مورد مجازات حدی مطرح است، جنبه باز دارنده نبودن مجازات حدی است. مخالفان مجازات حدی با تکیه بر برخی آمارها، مدعی هستند که نه تنها اجرای مجازات اسلامی از جمله حدود بر کاهش جرم کمکی نکرده، بلکه اعمال چنین مجازات‌هایی به افزایش جرم منجر شده است و از این مطلب، غیر بازدارنده بودن این گونه مجازات‌ها را نتیجه گرفته‌اند، البته ذکر این نکته لازم است که بعضی از این آمارها فقط مخصوص کشورهای خارجی و در خصوص مجازات‌های اعدام می‌باشد.

نقد دلیل

اولاً: آمارهای یاد شده قطعی نبوده و براساس این آمار نمی‌توان به طور مطلق غیر بازدارنده بودن مجازات‌های حدی را نتیجه گرفت.

ثانیاً: این آمارها به طور کلی در خصوص کل مجازات‌هاست، در حالی که بخشی از مجازات‌های قانون مجازات اسلامی، حدود است.

ثالثاً: در مقابل این آمارها، آمار دیگری وجود دارد که حاکی از کاهش جرایم حدی می‌باشد؛ اما واقعیت این است که در کشور ما در این خصوص آمار رسمی قابل اعتمادی وجود ندارد. لذا چه مخالفین و چه موافقین بر پایه آمار نمی‌توانند استدلال کنند.

رابعاً: در خصوص آمارهای کشورهای خارجی، سوای این که قابل اعتماد بودن آن مورد تردید است، آمارهای یاد شده را نمی‌توان بر تعمیم غیر بازدارنده بودن اعدام به همه کشورها دلیل دانست؛ زیرا اغلب چنین آمارهایی مخصوص منطقه‌ای خاص یا فرهنگ خاص آن منطقه بوده است و به صرف این که در چند کشور پیشرفته صنعتی حبس ابد در بازدارنگی با اعدام مساوی است، نمی‌توان این حکم را شامل همه کشورها و فرهنگ‌ها دانست.

خامساً: این اشکال زمانی مطرح است که ما توانسته باشیم حدود را به نحو درست اقامه کنیم. به نظر نگارنده بعد از انقلاب اسلامی به علت شتابزدگی در اسلامی کردن

قوانین کیفری از یک سو و عدم تبیین درست سیاست جزایی اسلام بر پایه بزه پوشی و عدم اصرار مجازات از سویی دیگر، به علاوه عدم کارآمدی و عدم تجربه کافی قضات و ضابطین قضایی و سایر موارد به این نکته منجر شد که در اجرای صحیح قوانین جزایی اسلام، به ویژه حدود، موفقیت لازم به دست نیاید.

بنابراین، بین اجرای ناصحیح، و منطقی بودن یک قانون منافات وجود دارد.

ثابت و عدم سیال بودن مجازات‌های حدی

از ایراداتی که به مجازات‌های حدی وارد شده، بحث ثابت و عدم سیال بودن این مجازات‌هاست. این ویژگی ثبات و عدم سیال بودن، هرچند به خاطر هماهنگی با اصل تساوی در مجازات‌ها تقویت می‌شود؛ با اصل تساوی جرم و مجازات و اصل تناسب مجازات با شخصیت مجرم در تعارض است. به همین علت نمی‌توان مجازات‌های حدی را متناسب با تقصیر مجرم کاهش یا افزایش داد. لذا با کسی که مثلاً یک بار مرتکب زنا یا به عنف شده است، با کسی که چندین مرتبه مرتکب این عمل شده به یک شکل برخورد می‌شود، و این نه تنها عادلانه نیست، بلکه ظالمانه خواهد بود.

به علاوه به جهت تعارض با اصل تناسب مجازات با شخصیت مجرم، یکی از مهم‌ترین هدف مجازات که عبارت است از اصلاح و بازپروری بزه‌کار، نادیدگرفته می‌شود. به عنوان مثال: مجازات تازیانه را تصور کنید: اگر این مجازات را برای کسی که در جامعه چندان به جهت شخصیت اجتماعی دارای شأن و شئون نبوده، اعمال کنیم، چندان آسیب اجتماعی نمی‌بیند؛ ولی اگر همین مجازات برای یک استاد دانشگاه اجرا شود، هتک حیثیت و شخصیتی که برای هردو به بار می‌آورد، قطعاً یکی نیست. در چنین شرایطی که فرد شخصیت‌اعلای خود را در جامعه از دست رفته و خود را دارای برچسب مجرمانه می‌بیند، برگشت به موقعیت اجتماعی قبل از جرم را برای خود مشکل و غیر ممکن می‌پندارد، دیگر امید خود را برای بازپروری از دست می‌دهد. در این حالت حس انتقام (علیه نظام اسلامی و جامعه در او ایجاد می‌شود) و طبق نظر جرم‌شناسان طرفدار (نظریه برچسب زنی) به محض این که شخص دارای برچسب

مجرمانه شد، نسبت به انطباق و هماهنگی کردن اعمال خود با آن برجسب سعی نموده و با علاقه بیش‌تری برای ارتکاب جرایم دیگر، وسوسه می‌شود. در پاسخ می‌توان گفت: اصل رعایت تناسب و تساوی بین جرم و مجازات هرچند مورد احترام و مهم می‌باشد؛ در ورطه عمل هیچ‌گاه عدالت انسانی مدعی برقراری تناسب دقیق میان زیان و مصائب ناشی از جرم و سختی و رنج مجازات نیست. هم‌چنین در مکتب اسلام، مجازات صرفاً دنیوی نیست، بلکه آن چه عدالت حقیقی را به وجود خواهد آورد، مجازات اخروی است. افزون بر این، در مقام مقایسه بین اصل تساوی در مجازات‌ها با اصل تناسب مجازات‌ها با شخصیت مجرم اگر اصل نخست مهم‌تر از اصل دوم نباشد، قطعاً کم‌تر نخواهد بود.

وهن اسلام

یکی دیگر از اشکالاتی که مخالفین اجرای حدود متذکر شده‌اند، این است که با اجرای مجازات‌های حدی مانند رجم و قطع ید و امثال آن، به ویژه در ملاء عام، زمینه برای تبلیغات علیه نظام اسلامی فراهم شده موجب تنفر عمومی نسبت به دین و احکام الهی و نهایتاً به وهن اسلام منجر می‌گردد. بنابراین، اجرای حدود به علت چنین محدوداتی در عرصه اجرا قابلیت اجرا ندارد و باید تعطیل گردد.

در جواب می‌توان گفت: در این جا باید به دو نکته اشاره کرد که حائز اهمیت است: اول این که چون علیه این مجازات‌ها تبلیغات وجود دارد، نمی‌خواهیم آن را اجرا کنیم و دیگر عدم کارآیی مجازات‌های حدی است. این دو مقوله با هم متفاوت می‌باشند و به بررسی جداگانه نیاز دارند و ما در ادامه به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

برخورد دوگانه با حقوق بشر

برای ما مسلم است که برخورد کشورهای غربی با نظام اسلامی برخوردی عادلانه نیست. استفاه از شعارهایی مانند نقض حقوق بشر و امثال آن، ترفندی سیاسی است؛ چرا که عملکرد آن‌ها در کشورهای زیر سلطه مانند عراق، فلسطین و افغانستان نشان

دهنده برخورد دوگانه با حقوق بشر است و این به دلیل وجود نقص در مفاد حقوق بشر نیست، بلکه نقص در تفسیر مفاد و تعیین مصادیق آن می‌باشد. مثلاً ما عمل انتحاری یک فلسطینی را یک دفاع تعریف می‌کنیم و آن را جز مصادیق دفاع از خاک خویش می‌دانیم؛ ولی آن‌ها این کار را عملی تروریستی معنی می‌کنند. این تبلیغات و مخالفت‌ها اگر نگوئیم مغرضانه است، حداقل صادقانه نیست. بنابراین، نباید مرعوب فشارهای تبلیغاتی دشمنان اسلام شد و برای رضایت خاطر آن‌ها به بعضی اصلاحات و تغییرات اقدام نمود؛ چرا که آن‌ها هیچ‌گاه از حاکمیت اسلام رضایت نخواهند داشت: «لن ترضی عنک الیهود و النصارى حتى تتبع ملتهم» (بقره / ۱۲۰) این آیه خطاب به رسول مکرم ﷺ است که یهود و نصارا به کم‌تر از تبعیت تو از دین و آیین آن‌ها راضی نخواهند شد. امروز مستکبران جهانی در تمامی عرصه‌ها از جمله در زمینه اجرای مجازات به کم‌تر از تبعیت از روش خود راضی نخواهد شد و از طرفی نباید از انعطاف‌پذیری که خود دین برای مجازات مقرر نموده غافل ماند.

در صورت عدم کارکرد مجازات‌های حدی

اگر واقعا اجرای مجازات حدی دغدغه‌های نظام عدالت کیفری را تأمین نکند، یعنی کارکرد و مصلحتی را که قرار بود از اجرای آن عاید جامعه اسلامی گردد، به وجود نیاید و آن نیازها را تأمین نکند؛ بی‌شک به علت تغییر موضوع قابل تغییر خواهد بود. در حقیقت، ثابت بودن مجازات حدی نیز به معنای لا یتغیر بودن آن‌ها نیست؛ چرا که نظام اسلامی با در دست داشتن دو نهاد مهم در فقه که عبارت است از «حکم ثانوی» و «حکم حکومتی» مشکل را حل خواهد کرد. برای روشن شدن مطلب، محدوده اجرای این دو حکم به توضیح نیاز دارد:

الف) حکم ثانوی: از آن‌جا که احکام اسلام از ملاکات (مصلح و مفسد) واقعیه تبعیت می‌کند؛ در صورت تزامن دو حکم شرعی و عدم امکان اجرای هر دو، یا ترک هر دو به حکم اسلام که منشا عقلایی نیز دارد، حکمی که اهمیت بیش‌تر یا مفسده‌اش کم‌تر است، مقدم است. این نکته در باب تزامن مورد بحث قرار گرفته است.

باب تزاحم که تحت عنوان اهم و مهم نیز شهرت دارد، در ابواب مختلف فقه دارای کاربرد بوده و منشا بسیاری از تحولات و دگرگونی‌ها در احکام اسلامی قرار می‌گیرد. بر این اساس، هرگاه شارع ذات موضوع را با وصف عنوانی آن و مصالح و مفاسدی که در آن قرار دارد؛ حکم را روی آن قرار دهد، «حکم اولیه» نامیده می‌شود. اما اگر موضوع را به اوصافی از قبیل عسر و حرج، ضرر، مشقت و مانند آن متصف ببیند، حکم را روی عنوان ثانویه موضوع قرار دهد، «حکم ثانویه» می‌نامند.

عناوین ثانویه، یا اهم و مهم در حقیقت حالت تعدیل‌کننده دارد. هر جا اجرای حکم اولیه اسلام مستلزم عسر و حرج، ضرر و مانند آن باشد، موقتا تعطیل می‌شود و جای خود را به حکم ثانویه می‌دهد؛ مثلاً سرقت جرم است، اما برای مضطر که جانش در خطر باشد، این عمل جرم نیست.

ب) حکم حکومتی: احکامی را که از سوی حاکم اسلامی برای حفظ اساس اسلام و مصالح مسلمین انجام می‌گیرد، «حکم حکومتی» می‌نامند. مقایسه احکام ثانوی، با احکام حکومتی حاکم اسلامی است.

اولاً: عناوین ثانوی در مقابل عناوین اولی قرار دارند و هر دو از احکام واقعی الاهی به شمار می‌روند؛ لکن هرگاه اجرای حکم اولی ممکن نبود یا متعذر بود، به احکام ثانوی عمل می‌شود؛ در حالی که بسیاری از احکام حکومتی اصولاً از سوی حاکم اسلامی و بر مبنای مصلحت صادر می‌گردد، مانند فرمان تحریم تنباکو که از اختیارات حاکم اسلامی و فقیه جامع شرایط بود که به رغم حلیت شرعی تنباکو برای حفظ مصالح اسلامی به تحریم آن فرمان داده شد.

ثانیاً: در احکام ثانوی عناوینی همچون ضرورت، اضطرار، اکراه، عسر و حرج، مشقت، ضرر و مانند آن مطرح است که مضافاً بر این که دامنه‌اش محدود است؛ اصولاً شخص در مورد آن به ناچار به حکم ثانوی متوسل می‌شود؛ در حالی که حکم حکومتی مبتنی بر مصلحت بوده، زمینه بسیار گسترده تری دارد و به اضطرار و ضرورت هم نیازی نیست.

ثالثاً: احکام ثانوی در طول احکام اولی بوده و در رتبه متأخر قرار دارد؛ در حالی که احکام حکومتی جزء احکام اولیه محسوب شده، و بر سایر احکام فرعی الاهی تقدم دارد؛ چنان که امام خمینی در صحیفه نور می‌فرماید: حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است، یکی از احکام اولیه اسلام است و بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز، روزه و حج مقدم است.

حال با روشن شدن معنا و محدوده اجرای این دو حکم بیان می‌کنیم: اگر اجرای مجازات‌های حدی به جهت وجود شرایط اضطراری قابل اجرا نبود، به حکم ثانوی تا رفع حالت اضطرار تعطیل خواهد شد و بعد از رفع حالت اضطرار دوباره قابل اجراست؛ ولی اگر به حکم تشخیص قطعی عقل و علم کشف شود که اجرای مجازات‌های حدی دارای مصلحت نیست، بلکه دارای مفسده نیز می‌باشد (از جمله از مفسده‌های آن می‌توان عدم بازدارندگی از جرم و موجب وهن اسلام بودن را مثال زد) در این صورت، حاکم اسلامی که عبارت است از فقیه جامع‌الشرایط که از آن به ولی فقیه نیز یاد می‌شود؛ می‌تواند با صدور حکم حکومتی مبنی بر تعطیل یا تغییر شیوه اجرای حدود مشکل را حل کند.

نتیجه

با بررسی که در کتاب‌های فقهی صورت گرفت، معلوم گردید که عمده چالش درون فقهی در خصوص اجرای حدود در عصر غیبت بر روی مجری و اقامه کننده حدود است؛ چرا که عده‌ای از فقها معتقدند، اقامه کننده حدود؛ امام معصوم ﷺ و نایب خاص ایشان می‌باشد و بر پایه اصل عدم ولایت هیچ کس غیر از امام معصوم ﷺ و نایب خاص ایشان در این خصوص کسی ولایت ندارد. در مقابل، عده‌ای از فقها با استناد به ولایت عام فقها در عصر غیبت از ناحیه امام معصوم ﷺ معتقدند که ایشان می‌توانند حدود را اجرا نمایند. با بررسی دلایل هر دو طرف، به این نتیجه رسیدیم که دلایل موافقین اجرای حدود در عصر غیبت از سوی فقها در حدی است که می‌تواند

جریان اصل عدم ولایت را تحت الشعاع قرار داده و از این اصل، فقیه جامع‌الشرایط را خارج نماید. در این جهت مهم‌ترین دلایل ایشان استناد به بحث جایگزینی بوده که در روایات مطروحه بیان شد. در عین حال، مشکل عمده فراروی این نظریه در مقام عمل است. آنچه از دلایل برمی‌آید، مشروعیت اجرای حدود توسط فقیه جامع‌الشرایط است، در حالی که در زمان کنونی اجرای حدود در دادگاه‌ها از سوی قضات غیر مجتهد انجام می‌گیرد که به تنهایی توان خروج از تحت اصل عدم ولایت را ندارد، مگر این که بپذیریم این قضات تحت نظارت فقیه جامع‌الشرایط انجام وظیفه می‌کنند؛ ولی در مقام عمل آیا به واقع فقیه جامع‌الشرایط به همه احکام حدی صادره از سوی دادگاه‌ها نظارت دارد یا خیر؟ این مسأله بسی محل تأمل است.

۱. پیشنهاد می‌شود جهت مشروعیت بخشی به قضاوت قضات غیر مجتهد در خصوص اجرای مجازات‌های حدی و حفظ مصالحی که اجرای حدود آن را دنبال می‌کند، مناسب است این احکام قبل از قطعیت و اجرا به نظارت و تأیید قضاتی برسد که مجتهد می‌باشند.

۲. در بررسی برون فقهی اقامه حدود در عصر غیبت، روشن شد که چالش‌های نظری، من جمله پیوستگی نظام مندی ابعاد مختلف فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی اسلام به تنهایی نمی‌تواند دلیلی بر تعطیلی حدود یا توقف اجرای آن تا حصول اجرای کامل ابعاد دیگر به حساب آید؛ هرچند در اولویت بعد فرهنگی و تربیتی بر بُعد جزایی جای تردید وجود ندارد. با وجود این، اگر جامه عمل پوشاندن به ابعاد دیگر نظام اسلامی، چنان مورد اغفال قرار گیرد که اجرای مجازات‌های حدی را غیر عادلانه یا با شبهه مواجه نماید، قطعاً با تشخیص ولی فقیه می‌توان، اجرای حدود را تعطیل یا در شیوه اجرای آن تعدیل و تلطیف نشان داد.

پیشنهاد می‌شود به جای ارائه نظر تعطیلی حدود در چنین مواردی، به دنبال راهکارهایی جهت جلوگیری از اشتباهات قضایی باشیم. از جمله این راهکارها می‌توان به چند مرحله‌ای کردن رسیدگی، تعدد قاضی، استفاده از دستاوردهای علوم جرم‌یابی

و پلیس علمی و نظارت بر حسن اجرای مقررات در این خصوص اشاره کرد که می‌تواند اشتباهات قضایی را به میزان قابل توجهی کاهش دهد. افزون بر این، با آموزش قضات و توجه آنان به سیاست کلی نظام جزایی اسلام و با اتکا بر اصولی مانند برائت، احتیاط در دما، عدم اصرار بر کشف جرم و اقرار، تلاش بر بزه پوشی و سفارش بر توبه در خفا و امثال آن، سعی کنیم از مجازات به عنوان آخرین درمان استفاده نماییم.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. خوئی، ابوالقاسم (۱۴۲۲ ق). *اسباب الحدود*، بی‌جا: الناشر موسسه آثار الامام الخوئی.
۳. اردبیلی، محمد علی (بی‌تا). *حقوق جزای عمومی*، تهران: نشر میزان، ج ۱۵، ج ۲.
۴. بهائی، بهاء الدین، محمد بن حسین عاملی (۱۳۸۶). *جامع عباسی و تکمیل آن (محشی)*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۵). *ولایت فقیه*، قم: موسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
۶. دشتی، محمد (۱۳۷۹). *نهج البلاغه*، قم: انتشارات مشرقین.
۷. سلار، حمزه بن عزیز دیلمی (۱۴۰۴ هـ.ق). *المراسم العلویه الاحکام النبویه فی فقه الامامیه*، قم: نشر منشورالحرمین.
۸. شهید اول، محمد بن مکی عاملی (۱۴۱۷ ق). *الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۹. علامه حلی، حسن بن یوسف مطهر اسدی (۱۴۱۳ ق)، *مختلف الشیعه فی الاحکام الشریعه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۱ ق). *مفاتیح الشرایع*، قم: نشر مجمع الذخائر السلامیه.
۱۱. کرکی، محقق ثانی علی بن حسین عاملی (۱۴۰۹ ق). *رسایل المحقق الکرکی*، قم: نشر کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی و دفتر نشر اسلامی.
۱۲. _____ (۱۴۱۴ ق). *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم: نشر نشریه آل البيت فقه.
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *تعلیم و تربیت در اسلام*، قم: انتشارات صدرا.
۱۴. مفید، محمد بن نعمان عکبری (۱۴۳۰ ق). *المقنعه*، قم: نشر کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۱۵. پایان‌نامه اجرای حدود در عصر غیبت از منظر فقه امامیه، نگارش علی امیری، استاد راهنما مجتبی الهیان.