

Historical-Sociological Analysis of the Application of "Famous Reading" from the Criminal Theory of Sharia on Corporal Punishment in the Post-Islamic Revolution

*Mohammad Hassan Maldar¹, Abdoreza Javan Ja'afari Boojnordi^{*2}, Seiyed Mohammad Jawad Sadati³*

1. Ph. D. Student in Criminal Law and Criminology, Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University, Mashhad, Iran.

Email: mohammadhasan.maldar@mail.um.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University, Mashhad, Iran.

*. **Corresponding Author:** Email: Javan-j@um.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University, Mashhad- Iran.

Email: mj.sadati@um.ac.ir

ABSTRACT

The Islamic Revolution of Iran can be considered one of the greatest contemporary revolutions and one of the most important social events of the twentieth century. Amid the most important consequences of this revolution was a fundamental change in the criminal law of Iranian society. Among the most important of these laws, we should mention the law of Hudud and Qisas and its regulations (1982). A law that, by recognizing corporal punishment, contradicted the notions of human rights and was the representative of the "famous reading" of the criminal theory of Sharia. In this regard, the fundamental questions arise: what could be the reasons for passing the criminal law based on the Famous reading, which resulted in conflict with human rights? The procedure that despite the



S.D.I.L.
The SD Institute of Law
Research & Study



Publisher:
Shahr-e Danesh
Research And Study
Institute of Law

Article Type:
Original Research

DOI:
10.48300/JLR.2022.327234.1945

Received:
1 January 2022

Accepted:
27 February 2022

Published:
22 August 2022



Copyright & Creative Commons:

© The Author(s). 2021 Open Access. This article is licensed under a Creative Commons Attribution Non-Commercial License 4.0, which permits use, distribution and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited. To view a copy of this licence, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.



formative and substantive differences of the subsequent laws with the mentioned law, the Islamic Penal Code of 1991 also adopted it, and now the Islamic Penal Code of 2013 inherits it. However, there has been a considerable religious capacity to consonance Islamic law with human rights achievements. Also, the legitimacy of different types of corporal punishment from a religious perspective is questionable. In addition, the execution of corporal punishment is associated with adverse consequences, such as provoking "Islamophobia". The research findings show that the use of Famous readings about corporal punishment in the post-Islamic Revolution wasn't solely based on the ruling party religious concerns, but also on political and socio-cultural factors who legislature make a decision upon it. Among the most important principles in this regard, we can mention the idea of forming a holy society under the rule of God, protecting Islamic civilization against the modernity achievements, will and collective conscience and finally protecting political and religious power in Islamic societies.

Keywords: Islamic revival, Hudud, Human Rights, Qisas, Collective Conscience.

Excerpted from the dissertation entitled "Historical-Sociological Analysis of the Famous Reading of the Criminal Theory of Sharia on Hudud and Qisas", Ferdowsi University of Mashhad, Faculty of Law and Political Science.

Funding: The author(s) received no financial support (funding, grants, and sponsorship) for the research, authorship, and/or publication of this article.

Author contributions:

Mohammad hasan Maldar: Conceptualization, Methodology, Formal analysis, Investigation, Resources, Writing - Original Draft, Writing - Review & Editing.

Abdoreza Javan Ja'afari Boojnordi: Validation, Formal analysis, Investigation, Data Curation, Writing - Review & Editing, Supervision, Project administration.

Seyed Mohammad Javad Sadati: Methodology, Validation, Formal analysis, Investigation, Writing - Review & Editing, Supervision, Project administration

Competing interests: The authors declare that they have no competing interests.

Citation:

Maldar, Mohammad Hassan, Abdoreza Javan Ja'afari Boojnordi & Seiyed Mohammad Jawad Sadati. "Historical-Sociological Analysis of the Application of "Famous Reading" from the Criminal Theory of Sharia on Corporal Punishment in the Post-Islamic Revolution" *Journal of Legal Research* 21, no. 50 (August 22, 2022): 101-132.

E x t e n d e d A b s t r a c t

Iran's Islamic Revolution is widely regarded as one of the most significant contemporary revolutions and social events of the twentieth century. One of the most visible consequences of the revolution was a fundamental shift in Iranian society's criminal law. The Hudud and Qisas law and its regulations approval are among the most fundamental of these laws (1982). This law violated human rights values by recognizing corporal punishment and represented the "popular reading" of criminal law. In this regard, the key question arises: what could be the primary reasons for the adoption of a criminal law based on popular reading, resulting in a conflict with human rights?

The current research reflects the fact that application of the famous reading in the Law of Hudud and Qisas and its regulations (1982) and the continuation of this process in the Islamic Penal Code of 1991 and 2013 with all the changes that have seen compared to the law of 1982, it is not solely based on religion, but political, cultural, and social factors are also involved, although the role of these components in each period has not been the same. Therefore, the current study from a historical-sociological perspective considers the application of popular reading about corporal punishment in post-revolutionary society to be based on four factors.

The first was to establish a holy society. In this sense, it is feasible to create a utopia devoid of crime in the light of God's sovereignty by depending on the formation of religious rulings such as the execution of hudud and qisas. One of the requirements and signs of a "pure" Islamic administration, according to this approach, which might be considered the foundation of following Islamic criminal legislation, is the absolute and assured fulfillment of divine orders. In this sense, halting at religious judgements, which are undeniably good and beneficial to Islamic society, is only achievable by depending on intra-jurisprudential capacities such as the presence of a secondary title on the initial decision. In this regard, because God is all wise and aware, there is no question that his rull on the matter at all times and places have a positive influence on Islamic societies, resulting in the purging evil from Islamic civilizations. According to this viewpoint, corporal punishment has a temporal and trans-temporal nature and character that must be precisely and totally carried out in Islamic society.

Moreover, the famous reading was the protector and guardian of Islamic civilization and the symbol of the fight against the achievements of modernity in order to protect Islamic civilization. The leaders of Iran's Islamic community, who considered their identity and existence in the face of the West as fragile

and eroding, had to face it using this strategy, which appears to have been taken into account by the legislature in following laws. In this opinion, a legal system must be presented in an Islamic community at all times who has nothing to do with Western values such as the right to life and corporal punishment. Because it seemed that the West has attempted to dominate Muslim beliefs and reject Islamic law by inventing new notions, so efforts must be made to revive this tradition by resurrecting the tradition and text. While popular recitation ensures respect for the tradition, that is, earlier jurists' opinions, the majority of the concepts and principles of this recitation follow in the footsteps of previous scholars in such a way that it appears that the jurists of previous ages have resolved all fundamental issues, and it is no longer possible to act against the majority, and no one has such authority.

Furthermore, the role of Iranian society's collective conscience should not be overlooked in the unplanned rebirth of popular reading after the revolution, while the collective will play some part in the later revisions in the Islamic criminal law. In other words, the use of popular recitation in the aftermath of the Islamic Revolution was completely consistent with the socio-cultural identity of the Iranian Muslims of the period, who may have served as a symbol against the West; a sign that distinguished "us" from "them." It should be highlighted that the popular reading would never have been able to determine the desired function of government if it had not been accompanied by the confirmation of the national will. Documents relating to public approval of the application of corporal punishment in public in post-revolutionary Iran provide evidence of the aforesaid. The collective conscience, undoubtedly, supported harsh treatment of violators of Islamic ideals and values rooted in their mental and psychological reservoir. It's worth noting that the famous reading was first given to Iranian culture when social forces defeated the Western-influenced monarchy and were ready to implement Islamic law's norms. As a result, from that time till now, sacred values accepted by the majority of society, as well as empathy and public opinion in dealing harshly with offenders and criminals, led to legitimize and tolerance of corporal punishment.

After all, the famous reading has long served as a protective barrier for the ruling parties. In other words, in addition to protecting Iranian Muslims' cultural norms and values, popular reading also defends the regime's official norms and values and has a "declarative" character. Thus, disobeying the government's orders and directives is met with the most severe criminal consequences. so, the famous reading can also be viewed as a demonstration of the government's authority in the light of religious texts; a show that was accompanied by public approval during the confusion of the revolutionary atmosphere. At the same

time, the use of popular reading restored the clergy's diminished power in Islamic society during the Pahlavi era and continues to do so today, as it could impose maximum restrictions on citizens' private and public life by imposing certain rules to have a gripe over the people. Orientation on this basis seems to have permeated other subsequent laws.

For example, the legislator in the fifth book of the Islamic Penal Code (Ta'zirat) approved in 1996, has considered many behaviors Hirabah. Also, in the Islamic Penal Code of 2013, talk about the criminalization of disobedience (Baghy) and the separation of Hirabah and (Mofsed-e-filarz), and has provided a broad interpretation of (Mofsed-e-filarz). Also, with the passage of Article 220 of the above law, it has provided the basis for punishing crimes such as apostasy in order to suppress dissidents.

Finally, the authors believe that the Iranian penal system has been caught in the ideology of leaders who, regardless of the function of punishment, insist on its implementation for non-religious purposes just to stay authoritative in today's modern world. they Show a clear opposition to the universal desire to abolish corporal punishment. However, it appears that skepticism about Western rights must be set aside, and human rights achievements must be viewed as topic who rooted in human nature, to which every conscious mind has a rational and heartfelt inclination. As a result of this approach, the popular reading of Shari'a criminal theory in the modern world, which can be considered the era of "criminal convergence," has been rethought. Because, in today's world, governments must act in accordance with a set of universal international principles and rules such as dignity, justice, equality, and so on, and take steps to change laws and regulations on that direction As a result, it should be done within the framework of legal and religious capacities, such as relying on unpopular but valid jurisprudential opinions that can be used in light of the fourth principle of the constitution to repeal laws and regulations, as well as rules like "Prohibition of Hudud execution in enemy territory." the "Prohibition of Hudud execution in the Age of Occultation", the "Rejection of Way (Nafy al-Sabil", the "Prohibition of making people hate religion", and the "Concomitant with the rule of reason and sharia" the human-rights-based penal system.

This Page Intentionally Left Blank

تحلیل تاریخی - جامعه‌شناختی کاربست «قرائت مشهور» از نظریه کیفری شریعت در باب مجازات‌های بدنی در پسا انقلاب اسلامی

محمدحسن مالدار^۱، عبدالرضا جوان جعفری بجنوردی^{۲*}، سید محمدجواد ساداتی^۳

۱. دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.
Email: mohammadhasan.maldar@mail.um.ac.ir
۲. دانشیار، گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.
Email: Javan-j@um.ac.ir: *نویسنده مسئول
۳. استادیار، گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.
Email: mj.sadati@um.ac.ir


چکیده:

انقلاب اسلامی ایران را می‌توان از بزرگ‌ترین انقلاب‌های معاصر و از مهم‌ترین وقایع اجتماعی قرن بیستم میلادی دانست. یکی از بارزترین پیامدهای این انقلاب، تغییر و تحول بنیادی در قوانین کیفری جامعه ایرانی بود. از جمله اساسی‌ترین این قوانین، می‌توان به تصویب قانون حدود و قصاص و مقررات آن (۱۳۶۱) اشاره کرد، قانونی که با به رسمیت شناختن کیفرهای بدنی، در تقابل با آموزه‌های حقوق بشری قرار گرفت و «قرائت مشهور» از نظریه کیفری شریعت را نمایندگی می‌کرد. بدین لحاظ این پرسش اساسی مطرح می‌شود که ادله تصویب قانون کیفری بر مبنای قرائت مشهور که رهاورد آن تضاد با حقوق بشر بود، چه می‌توانست باشد؟ رویه‌ای که با وجود ناهمگونی‌های شکلی و ماهوی قوانین لاحق در سنجش با قانون یادشده، قانون مجازات اسلامی


کپی‌رایت و مجوز دسترسی آزاد:



کپی‌رایت مقاله در مجله پژوهش‌های حقوقی نزد نویسنده (ها) حفظ می‌شود. کلیه مقالاتی که در مجله پژوهش‌های حقوقی منتشر می‌شوند با دسترسی آزاد هستند. مقالات تحت شرایط مجوز 4.0 Creative Commons Attribution Non-Commercial License منتشر می‌شوند که اجازه استفاده، توزیع و تولید مثل در هر رسانه‌ای را می‌دهد، به شرط آنکه به مقاله استناد شود. جهت اطلاعات بیشتر می‌توانید به صفحه سیاست‌های دسترسی آزاد نشریه مراجعه کنید.



پژوهشکده حقوق




نوع مقاله:
پژوهشی

DOI:
10.48300/JLR.2022.327234.1945

تاریخ دریافت:
۱۴۰۰ دی ۱۱

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۰ اسفند ۸

تاریخ انتشار:
۳۱ مرداد ۱۴۰۱



۱۳۷۰ آن را پیش گرفت و هم‌اینک قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ میراث‌دار آن است، با آنکه ظرفیت‌های دینی قابل توجهی در راستای همسوسازی قوانین اسلامی با دستاوردهای حقوق بشری وجود داشته و همچنین مشروعیت گونه‌های مختلفی از کیفرهای بدنی از منظر دینی تأمل‌برانگیز است. افزون‌براین، اجرای مجازات بدنی با پیامدهای ناروایی همچون افزایش پدیده «اسلام‌هراسی» همراه است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که کاربست قرائت مشهور در باب مجازات بدنی در پسا انقلاب اسلامی، منحصرأ بر پایه دغدغه دینی مقام حاکمیت نبوده است، بلکه عوامل سیاسی و اجتماعی - فرهنگی نیز در تکیه مقنن بر آن نقش بسزایی ایفا کرده‌اند. از برجسته‌ترین مبانی در این زمینه، می‌توان به آرمان تشکیل یک جامعه قدسی در سایه حاکمیت خداوند، محافظت و مراقبت از تمدن اسلامی در برابر دستاوردهای مدرنیته، عزم و آهنگ وجدان جمعی و اراده عمومی و در نهایت حراست از قدرت سیاسی و دینی حاکم بر جوامع اسلامی اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها:

احیای اسلامی، حدود، حقوق بشر، قصاص، وجدان جمعی.

برگرفته از رساله دکتری با عنوان «تحلیل تاریخی - جامعه‌شناختی قرائت مشهور از نظریه کیفری شریعت

در باب حدود و قصاص»، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده حقوق و علوم سیاسی

حامی مالی:

این مقاله هیچ حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان:

محمدحسن مالدار: مفهوم‌سازی، روش‌شناسی، تحلیل، تحقیق و بررسی، منابع، نوشتن - پیش‌نویس اصلی، نوشتن - بررسی و ویرایش.

عبدالرضا جوان جعفری بجنوردی: اعتبار سنجی، تحلیل، تحقیق و بررسی، نظارت بر داده‌ها، نوشتن - بررسی و ویرایش، نظارت، مدیریت پروژه.

سید محمدجواد ساداتی: روش‌شناسی، اعتبار سنجی، تحلیل، تحقیق و بررسی، نوشتن - بررسی و ویرایش، نظارت، مدیریت پروژه.

تعارض منافع:

ننابر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

استناددهی:

مالدار، محمدحسن، عبدالرضا جوان جعفری بجنوردی و سید محمدجواد ساداتی. «تحلیل تاریخی - جامعه‌شناختی کاربست «قرائت مشهور» از نظریه کیفری شریعت در باب مجازات‌های بدنی در پسا انقلاب اسلامی». مجله پژوهش‌های حقوقی، ۲۱، ش. ۵۰ (۳۱ مرداد ۱۴۰۱): ۱۰۱-۱۳۲.

مقدمه

انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، بستر وقوع تحولات ژرف و بنیادینی را در شیوه حکمرانی بر ایران فراهم کرد، چراکه معمار و نیز نقش‌پردازان آن (اعم از روحانیون و مردم)، سودای برقراری نظامی مبتنی بر اصول و احکام اسلامی را در سر می‌پروراندند. یکی از مهم‌ترین مواردی که پس از انقلاب اسلامی برای نیل به این کمال مطلوب ضروری به نظر می‌آمد، تصویب قوانین و مقررات اسلامی بود. در این میان، برجسته‌ترین قانون که به‌طور مشخص و آشکارا در کنار قانون اساسی، رویکرد کلی هر حکومتی را برای «عناصر داخلی و خارجی»، «خودی و غیرخودی» و «ما و دیگران» ترسیم کرده و همچنین نحوهٔ رویارویی با ناقضین هنجارها و ارزش‌های توده و حکومت را به نمایش گذاشته، «قانون کیفری» است. مهم‌تر از اینها، قانون کیفری می‌تواند نمادی برای عرضهٔ هویت جامعه به سایرین باشد. نماد، معنایی فراتر از لفظ به مخاطب القا کرده و حامل پیامی مشخص و معین برای او است. زیرا به‌وسیله نمادها، ارزش‌ها از شکل انتزاعی و ذهنی خود خارج شده و ملموس و عینی می‌گردند. نمادها به‌مثابهٔ ابزارهای ارتباطی می‌توانند موجب تحکیم هویت مشترک و تقویت یکپارچگی در میان اقشار مختلف اجتماعی شوند.^۱ براین اساس می‌توان با کمک نماد، انسجام را در جامعه رقم زد و موجب پیوند مردم با یکدیگر شد.

از این رو شگفت‌آور نیست که در یک جامعهٔ اسلامی مانند ایران، با تشکیل یک حکومت دینی، قانون کیفری با نام «قانون حدود و قصاص و مقررات آن» (مصوب ۱۳۶۱) تصویب شود و آن رویه نیز در امتداد زمان ادامه‌دار باشد. قوانینی که آشکارا عرضه‌کنندهٔ هویت اسلامی مردم و صاحبان قدرت به سایرین (اعم از عناصر داخلی و خارجی) است. بدین لحاظ، قوانین مجازات اسلامی در کشور ایران همان‌طور که از نامشان پیداست، قوانینی منطبق با متون دینی هستند، آن‌طور که مواد پرشماری از آنها به صراحت ترجمهٔ کتب فقهی‌اند.

با این حال، آنچه در رابطهٔ با این قانون و قوانین پسین با وجود تمامی افتراق‌ها و ناهمسانی‌های شکلی و ماهوی، بسیار جلوه‌گری کرده و هر ذهن پرسش‌گری را به تأمل وامی‌دارد، تکیهٔ مواد آن بر «قرائت مشهور» از نظریهٔ کیفری شریعت است. مراد از قرائت مشهور (منظومه‌ای از اقوال مشهور و غیرمشهور فقها) در این پژوهش، خوانشی از شریعت است که در جهان معاصر با نگاهی فراتاریخی، قائل به موضوعیت برای کیفرهای بدنی از جمله حدود و قصاص و احکام مرتبط با آنها است، به‌گونه‌ای که آنها را وحیانی و قدسی، ثابت و نیز در همه حال جاودانه پنداشته است که مگر در مواردی محدود و معین مانند ترتب عناوین ثانویه بر حکم اولی، قابل تغییر، تبدیل، تعلیق و تعویق نیست. لذا قرائت مشهور با مفاهیم چیره بر جهان معاصر از جمله «حقوق بشر» و ملاحظات آن به‌صورت آشکارا در تضاد قرار دارد. بر ابهام این معما آنگاه افزوده می‌گردد که درمی‌یابیم، موضوعات مذکور لزوماً همگی

۱. توحید راستین و محبوبه پاک‌نیا، «بررسی نقش نمادها در تقویت و ماندگاری جریان اسلام‌گرا در ایران دوره پهلوی؛ تحلیل جامعه‌شناختی»، فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و علوم اجتماعی، ۱۱(۲۲)(۱۳۹۸)، ۱۵۱.

مستند به کلام‌الله نیستند و در مستندات دینی برخی از آنها خدشه وارد است.^۲ ضمن آنکه جست‌وجو در متون اسلامی روشنگر این واقعیت است که ظرفیت‌های دینی درخور نگرشی در راستای کاهش اجرای کیفرهای بدنی^۳ و همچنین همپاسازی قوانین اسلامی با دستاوردهای حقوق بشری وجود دارد.^۴

براین اساس، دربارهٔ جستار حاضر این پرسش بنیادی مطرح است که مبانی کاربرست قرائت مشهور از نظریهٔ کیفری شریعت و متعاقباً رد دستاوردهای حقوق بشری مانند نفی اعدام و کیفرهای بدنی در قانون حدود و قصاص و مقررات آن (۱۳۶۱) پس از انقلاب اسلامی ایران از منظر تاریخی - جامعه‌شناختی چیست؟ خطامشی‌ای که در قوانین مجازات اسلامی ۱۳۷۰ و ۱۳۹۲ با وجود فراز و فرودهایی که دچار آن شدند، تا حدود قابل ملاحظه‌ای ادامه یافته است.^۵

پژوهش پیش‌رو جهت دستیابی به پرسش مذکور، بدون ادعای جامعیت، در چهار بخش به‌رشتهٔ تحریر درآمده است. در بخش نخست با عنوان «قرائت مشهور؛ تصور شاهراهی به‌سوی یک جامعهٔ قدسی»، از اجرای بی‌چون و چرای احکام اسلامی برای نیل به مدینهٔ فاضله در پرتو حاکمیت خداوند بحث می‌شود. در بخش دوم، با عنوان «قرائت مشهور؛ صیانت از تمدن اسلامی از رهگذر مخالفت با دستاوردهای مدرنیته»، این موضوع تحلیل می‌گردد که کاربرست قرائت مشهور، پاسدار خرد و تمدن اسلامی در برابر دستاوردهای پدیدهٔ مدرنیته است. بدین شکل که بیرق شریعت اسلام برای پیکار با غرب که گویا در پی نابودی تمدن اسلامی است، در دستان قرائت مشهور قرار دارد. در بخش سوم با عنوان «قرائت مشهور؛ قدح‌پیمای جوامع اسلامی عطشان»، مسأله انطباق قرائت مشهور با ارادهٔ جمعی مسلمانان ایرانی (خزانة روانی ایشان) بررسی می‌شود. در نهایت، در بخش «قرائت مشهور؛ دژی محکم در امتداد حراست از نفوذ فرمان قدرتمندان سیاسی و دینی»، کارکرد قدرت‌بخش قرائت مشهور با اعمال کیفرهای بدنی در جهت سرکوب مخالفان دینی - سیاسی و استیلا بر سایرین در پرتو ادلهٔ شرعی و نیز بازیابی قدرت روحانیت کالبدشکافی می‌شود.

۲. برای نمونه برخی از اندیشمندان جهان اسلام، مجازات دنیوی مرتد و ساب‌النبی (ص) را ناسازگار با نص و سنت می‌دانند (محسن کدیور، *مجازات ارتداد و آزادی مذهب (نقد مجازات ارتداد و ساب‌النبی با موازین فقه استدلالی)*، (تارنمای رسمی محسن کدیور، ۱۳۹۳)، ۲۸).

<https://kadivar.com/13689/>.

۳. در این زمینه: نک: محمدحسن مالدار، «بررسی لزوم به‌کارگیری سیاست کاهش اجرای مجازات‌های حدی؛ راهکارهای فقه امامیه برای دستیابی به آن»، *مطالعات فقه امامیه* ۱۱۶ (۱۳۹۷)، ۵۷.

۴. در این زمینه نک: حسین سلیمانی، «قوانین کیفری در پرتو موازین اسلامی: بازخوانی اصل چهارم قانون اساسی در پرتو قواعد حاکم، مصلحت، و حقوق بشر»، *دوفصلنامهٔ بین‌المللی حقوق بشر* ۱۶ (۱) (۳۱) (۱۴۰۰)، ۵۳.

۵. البته نایکسانی‌های شایان توجه ق.م.ا. ۱۳۹۲ در سنجش با ق.م.ا. ۱۳۷۰ و قانون اخیر نسبت به قانون حدود و قصاص و مقررات آن ۱۳۶۱، بر هیچ خوانندهٔ نکته‌سنجی پوشیده نیست اما به‌طور کلی رویکرد قوانین مذکور با وجود تغییرات و تحولات گوناگون در طول چهاردهه، عمدتاً نفی حقوق بشر و دستاوردهای آن در باب مجازات بدنی و ساب‌حیات است.

۱- قرائت مشهور؛ تصور شاهرهی به‌سوی یک جامعهٔ قدسی

یکی از مهم‌ترین مبانی کاربست قرائت مشهور در باب کیفرهای بدنی در پس از انقلاب اسلامی، «آرمان برپاسازی یک جامعهٔ قدسی» بود. با این خیال که اجرای حدود الهی از جمله کیفرهای بدنی می‌تواند، موجب پیدایش مدینهٔ فاضله‌ای عاری از جرم و جنایت گردد. این تفکر که به نظر می‌رسد پس از گذشت بیش از چهار دهه از حیات انقلاب اسلامی کماکان بر اندیشهٔ دولت‌مردان سایه افکنده است، ارمان اقامهٔ موبه‌مو و ذره‌ذرهٔ احکام اسلامی را زودوده شدن شر و بدی از جامعه می‌داند. در این باره، یکی از فقهای معاصر در توضیح اجرای قوانین اسلامی در جهان فعلی می‌گوید: «این احکام را خداوند برای همهٔ مردم جعل کرده است و مثلاً «ولکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب» این «کم» به «اولی الالباب» برمی‌گردد و همهٔ مردم تا روز قیامت ذی‌لب هستند، دیگر نمی‌توان گفت هر چند هزارها نفر «اولی‌الالباب» بهتر از بوعلی هم در عقل پیدا بشود، باید از این احکام محروم باشد و فساد و ذلت جامعهٔ اسلامی را بگیرد.»^۶ افزون‌براین، بنیان‌گذار انقلاب اسلامی در رابطه با اجرای حدود می‌فرماید: «... اجرای حدود به آن طوری که خدای تبارک و تعالی فرموده است، باید بشود. اینکه انسان ترحم کند به یک کسی که باید حد به او جاری بشود، حد را جاری نکند یا کم جاری کند، این عصیان است، بلکه به خود آن آدم هم لطمه وارد می‌شود، به خود ملت هم لطمه وارد می‌شود. این حدود همان‌طوری که تربیت می‌کند اشخاص را، ملت را هم می‌رساند به جایی که این‌طور فسادها در او کم بشود. اگر چنانچه یک حدی جاری بشود، این حدی که جاری می‌شود، هم تربیت می‌کند آن کسی [را] که حد خورده است و هم برای ملت خوب است؛ فی القصاص حیاة. زنده وقتی هستیم که همه موازین الهیه را عمل بکنیم و وقتی می‌توانیم با قدرت‌های بزرگ مقابله کنیم و آسیب‌پذیر نباشیم که متعهد به اسلام، متعهد به احکام اسلام باشیم.»^۷ ایشان در جای دیگر با تأکید بر متفاوت بودن مجازات‌های اسلامی از «اعدام‌های غربی»، مجازات‌های اسلامی مانند اعدام، قطع دست و شلاق را «رحمت الهی» و اجرای آنها را ضروری برای مبارزه با «غده‌های سرطانی» خوانده که منجر به از بین رفتن فساد در جامعه و تهذیب و اصلاح آن می‌شود.^۸ بینش اخیر که در پرتو حاکمیت پروردگار درست‌انگاری می‌شود و مورد پذیرش اجماع مسلمانان نیز قرار گرفته، یکی از مهم‌ترین ادلهٔ اجرای نظام کیفری مبتنی بر متون دینی است. در این باره یکی از نظریه‌پردازان انقلاب اسلامی می‌نویسد: «... درد این بود که آمریکا و

۶ محسن حرم‌پناهی، مجموعه مقالات و مصاحبه‌های علمی کنگرهٔ امام خمینی (ره) (قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۸)، ۱۲۲

۷ سید روح‌الله موسوی خمینی، صحیفهٔ امام: مجموعه آثار امام خمینی (س) (بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها)، (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۸۹)، ۱۹، ۲۳۶

۸ سید روح‌الله موسوی خمینی، قضا و قضاوت از دیدگاه امام خمینی (س) (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۹۰)، ۴۹-۵۰

رژیم مزدور آمریکا مانع از حاکمیت الله و حاکمیت اسلام و حاکمیت قرآن بر این سرزمین و این جامعه هستند.^۹ در این باور، حاکم و قانونگذار اصلی خداوند متعال است و باید حکومت بشر به مثابه «خليفة الله» بر روی کره خاکی، جلوه‌ای از حکومت خداوند متعال و مظهر قدرت و حاکمیت وی باشد. بنابراین می‌بایست سلسله قوانین و مقررات فرو فرستاده شده از سوی ایشان تمام و کمال به اجرا گذاشته شود تا از رهگذر آن پلیدی‌ها و زشتی‌ها از جامعه اسلامی رخت بسته و جامعه اسلامی سرشار از پاکیزگی و خوبی گردد. در این باور، انسان به منزله مخلوق خداوند باید در برابر بایدها و نبایدهای وی گردن نهاده و فرمان‌بردار مطلق باشد تا بتواند به سعادت و بهروزی دست یابد. از این رو در یک حکومت اسلامی که جلوه‌گاه حاکمیت کردگار است، گسترده‌ترین قوانین و احکام الهی ضروری است.^{۱۰} بدین لحاظ قوانین و مقررات بشری هرگز نیایستی برخلاف دستورات الهی وضع شوند و اگر نیز توسط دیگران مقرر شده باشند، در هیچ شکل و قواره‌ای در جوامع اسلامی از موضوعیت برخوردار نیستند. زیرا کاربست قوانین الهی در هر زمان و مکانی موجب رشد و تعالی انسان است.^{۱۱} در این نگرش، گویا نیک‌بختی انسان صرفاً در گرو اعمال کيفرهای بدنی منتسب به شرط است ولو آنکه انسان، از ادراک خیر و بهره آنها ناتوان باشد.

دیدگاه مشهور اخیر موجب آن شده است که کيفرهای بدنی شکلی تبعیدگونه به خود بگیرند.^{۱۲} لذا

۹. سید محمد حسینی بهشتی، ولایت، رهبری، روحانیت (تهران: آثار اندیشه‌های شهید آیت الله دکتر بهشتی، ۱۳۸۳)، ۲۷۲-۲۷۳.

۱۰. محمدتقی مصباح یزدی، پاسخ استاد به جوانان پرسشگر (قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، ۱۳۹۴)، ۸۵.

۱۱. ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶)، ۱۰، ۲۲.

۱۲. استناد به ادله اربعه پیرامون «مجازات‌های بدنی» سبب گشته است که مشهور فقهای اسلامی، آنها را فرازمانی، فرامکانی و در گذر زمان مصون از تغییر و تحول بدانند. به تعبیر دیگر، اجرای این گونه از کيفرها، به مثابه مسائل عبادی پنداشته شده است. با این حال به نظر می‌توان با تکیه بر همین ادله اربعه، رویکرد عبادت‌مآبانه حاکم را مورد نقد قرار داد. بدین منظور باید در برابر متن قرآن، مقاصدمحورانه عمل کرد. بدین سان که از شکل‌گرایی به سوی غایت‌محوری حرکت کرد و آموزه‌های جاودانه آن مانند اجرای عدالت، کرامت، انصاف و نظیر اینها را دریافت (محسن کدیور، *حق الناس (اسلام و حقوق بشر)* (تهران: کویر، ۱۳۸۸)، ۳۹). همچنان که بایستی در بازخوانی سنت به «تاریخ‌مندی» آن توجه داشت. بدین معنا که نباید از نقش حضرت محمد (ص) در لباس حاکم اسلامی و صدور احکام مبتنی بر اقتضائات و شرایط جامعه عصر نزول غفلت کرد (محمدعلی ایازی، *ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن* (قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹)، ۲۹۵). در رابطه با روایات ائمه (ع) هم باید ملاحظه پیشین را مورد توجه قرار داد. به علاوه، اجماع بر این مسأله که اجرای کيفرهای بدنی در هر زمان و مکانی مگر در موارد استثنایی لازم‌الاجرا هستند نیز لاًقل در عصر فعلی، محل تأمل است. چراکه نمی‌توان در این زمینه از توجه به آرای فقهای معاصر در رابطه با اجرای کيفرهای بدنی و امکان تغییر، تبدیل و تخفیف آنها که به نظر نقض اجماع است، به‌سادگی عبور کرد (ناصر مکارم شیرازی، *مجموعه استفتائات جدید* (قم: مدرسه امام علی بن ابی‌طالب، ۱۳۵۷)، ۳۶۲؛ سید محمود هاشمی شاهرودی، *بایسته‌های فقه جزا* (تهران، نشر میزان، ۱۳۷۸)، ۱۹۸). در نهایت آنکه تغییر و تحولات عقل در درازای تاریخ می‌تواند ادله‌ای دیگر در جهت نقد جاودانه پنداشتن مجازات‌های مزبور باشد. زیرا مجازات از رسته احکام اجتماعی و متعاقباً اثرپذیر از نگرش و اندیشه مردم هر جامعه و علوم جدید مانند جامعه‌شناسی، جرم‌شناسی، روان‌شناسی و ... است، ←

استناد به حاکمیت خداوند و انقیاد محض در برابر او، اجرای کیفی‌های بدنی را در هر بستر فرهنگی - اجتماعی فارغ از توجه به ظرف زمان و مکان نزول و صدور آنها، بایسته می‌سازد. در این نگاه، مخاطب سخن پروردگار عالم، تمامی انسان‌ها است پس آموزه‌های آن اختصاص به جماعت، امت، ملتی و تاریخی خاص ندارد. همچنان که ادبیات موجود در آیات قرآن، فرازمانی و فرامکانی بودن آنها را ایجاب می‌کند و از اجرای آنها گریزی نیست. از این رو اجرای اوامر خداوند فرض و هر آنچه در تقابل با آنها قرار گیرد، رد است.^{۱۳} آیت‌الله خمینی در این باره اظهار می‌دارد: «این را شما بدانید، همه باید بدانید که آنی که مصلحت ملت ماست که از زیر بار خارجی‌ها و افکار خارجی‌ها و اعمال خارجی‌ها این ایران را بیرون می‌کند و یک مملکت عدل به تمام معنا آزاد، آزادی صحیح، نه آزادی غربی، و عرض می‌کنم که اقتصادش صحیح باشد، همه چیزش صحیح باشد، آنکه بتواند یک همچو کاری بکند اسلام است، اسلامی است که خدا قوانینش را وحی فرموده، و بهتر می‌داند که برای اینها تا ابد چی لازم است. خیال نشود که اسلام سابقاً می‌شده است پیاده بشود، حالا نه، دیگر نمی‌شود یا بعضی‌اش نمی‌شود. اینها انحراف است یا بی‌توجهی است، نفهمی است.»^{۱۴}

پس طبق این رویکرد، در یک حکومت اسلامی، ابتدای قوانین لزوماً بر طبق شرع است. این رهیافت دو نتیجه به همراه دارد: نخست آنکه حاکمیت خداوند در مقام آفریدگار بشر و قانونگذار خطاناپذیر و حقیقی محقق می‌شود. چراکه احکام اعم احکام شریعت اسلام در زمره حدودالله بوده و برخوردار از جنبه جاودانگی است. بنابراین انسان گزیر و گریزی به‌غیر از تعظیم در مقابل آنها و اجرای بی‌چون‌وچرایشان را ندارد. دوم؛ چاره و راه‌حل زوده‌شدن بدی و شر و شکل‌گیری جامعه قدسی صرفاً در گروی اقامه قوانین خداوند حکیم است. چراکه وی بر آشکارا و نهان و نیز گذشته و حال و آینده آگاه است، از این رو مصونیت جامعه بشری از آسیب‌ها و گزندها وابسته به اطاعت محض و بی‌قیدوشرط از دستورات ایشان است.

۲- قرائت مشهور؛ صیانت از تمدن اسلامی از رهگذر مخالفت با دستاوردهای مدرنیته

از دیگر مبانی کاربست قرائت مشهور، پاسداری از خرد و تمدن اسلامی در فراروی رهاوردهای مدرنیته بود. در این زمینه، گفته‌ها و نوشته‌های آیت‌الله خمینی به‌مثابه پایه‌گذار و نخستین رهبر انقلاب

واقعی که نباید آن را نادیده انگاشت (حسینعلی منتظری، *اسلام دین فطرت* (تهران: نشر سایه، ۱۳۸۸)، ۷۰۴-۷۰۵). زیرا تلقی و ترجمان بشر امروزی از مفاهیمی سیال و پویا مانند عدالت، سزادهی، کرامت و مانند اینها نسبت به بشر دیروز دستخوش دگرگونی قابل توجهی شده است. افزون بر اینها، باید توجه داشت که مشهور فقها، مجازات را در ذیل عبادات قرار نداده‌اند و همچنین به عقیده ایشان، مجازات‌ها از جمله امور امضایی و طریقی هستند (رحیم نوبهار، «امکان سنجی فقهی گذار از مجازات‌های بدنی»، *فقه* ۳۴(۹۰)(۱۳۹۶)، ۶۲-۶۳؛ ادله‌ای متقن و محکم که دروازه بازاندیشی مشروع در کیفی‌های بدنی را می‌گشایند.

۱۳. سید ابوالاعلی مودودی، *میادی اسلام و فلسفه احکام*. ترجمه علیرضا دلیری. ناشر: تارنمای عقیده. ۱۳۹۶، <https://aaqeedeh.com/book/view/1223>.

۱۴. موسوی خمینی، *صحیفه امام*، پیشین، ۹، ۱۰۴-۱۰۵.

اسلامی، می‌تواند شاهد خوبی بر این ادعا باشد. برای مثال ایشان بیان داشته است: «... کوشش کرده‌اند غربی‌ها که ما را از خودمان بی‌خود کنند؛ ما را میان‌تهی کنند؛ به ما این‌طور بفهمانند، و فهمانند، که خودتان هیچ نیستید، و هر چه هست غرب است و باید رو به غرب بایستید.»^{۱۵} همچنین: «من به صراحت اعلام می‌کنم که جمهوری اسلامی ایران با تمام وجود برای احیای هویت اسلامی مسلمانان در سراسر جهان سرمایه‌گذاری می‌کند.»^{۱۶} نیز: «من باز می‌گویم همه مسئولان نظام و مردم ایران باید بدانند که غرب و شرق تا شما را از هویت اسلامی‌تان - به خیال خام خودشان - بیرون نبرند، آرام نخواهند نشست.»^{۱۷} پس «... همه یک کلام داشته باشیم و او اسلام، جمهوری اسلامی، برگشت به صدر اسلام [باشد] وقتی که این را داشته باشیم، این مسائل خودبه‌خود حل می‌شود. دیگر آن مسائلی که اینها بخواهند پیش بیاورند، وقتی قوانین اسلام آمد آنها حل است. آن قدرت‌ها از بین خواهند رفت. قدرت، قدرت اسلام است، قدرت ملت اسلامی است.»^{۱۸}

برای تحقق این آرمان یعنی حراست از تمدن اسلامی در برابر تمدن غیراسلامی، مهم‌ترین و برجسته‌ترین راه، مخالفت با دستاوردهای مدرنیته یا به عبارتی فرهنگ غربی بود؛ فرهنگی که عمده جلوه‌های آن در اسناد حقوق بشری تجلی می‌یافت. این ستیزه‌ها که از روزگار قاجار و تاج‌گذاری محمدشاه و بهسازی‌های وی و صدراعظم وقت، حاجی میرزا آقاسی، در جنبه‌های گوناگون از جمله قضایی، مذهبی، سیاسی و ... آغاز و در کشمکش میان مشروطه‌خواهان و مشروعه‌خواهان اوج گرفت و هم‌اینک نیز نمود آن پس از چهار دهه از پیروزی انقلاب اسلامی در قوانین کیفری ملموس است،^{۱۹} این پیام را به سایرین مخابره می‌سازد که مشروعیت مسأله‌ای که سبقه دینی دارد، در گرو تأیید و یا رد غرب و اسناد و مفاد بین‌المللی نیست. برای مثال ایشان می‌فرماید: «... این همه بشر کشته شده است، حق ندارند دو تا بشری که این همه را کشته [اند، مجازات کنند] حالا کشتن خلاف حق بشر است؟ آخر این حرف است در عالم؟ منطق است این منطق؟»^{۲۰} فقیه دیگری هم در ضرورت اجرای قصاص در دنیای معاصر این چنین سخن می‌راند: «اینکه امام می‌فرمودند اگر امروز احکام قصاص را عمل نکنیم پس کی می‌خواهیم عمل کنیم، یعنی چه؟ یعنی درست است که برای نهضت آزادی مشکل است و فکر می‌کند که نمی‌شود احکام قرآن را اجرا کرد و هنوز دنیا نمی‌پذیرد، اما دنیا بپذیرد یا نه، ما حکومت اسلامی و قرآنی احداث کرده‌ایم و قصاص باید اجرا بشود و اجرا هم شد.»^{۲۱}

۱۵. موسوی خمینی، صحیفه امام، پیشین، ۹، ۳۹۰.

۱۶. همان، ۲۱، ۹۱.

۱۷. همان، ۲۱، ۳۲۸.

۱۸. همان، ۹، ۵۱.

۱۹. در رابطه با اندیشه غرب‌ستیزی و بدبینی به آن می‌توان به آرای شیخ فضل‌الله نوری و تأکید ایشان بر پاسداری و محافظت از موازین و اصول اسلامی در مواجهه با غرب و دستاوردهای آن اشاره کرد (در این زمینه نک: غلامحسین زرگری‌نژاد، *رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت*، (تهران: کویر، ۱۳۷۴)).

۲۰. موسوی خمینی، صحیفه امام، پیشین، ۷، ۳۱۴.

۲۱. محمد یزدی، *مجموعه مقالات و مصاحبه‌های علمی کنگره امام خمینی (ره)* (قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۸)، ۵۸۷.

همچنان که یکی از علمای مشهور شیعه، اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) را دارای ابهام و اجمال می‌داند. از نظر ایشان مفهوم «ممنوعیت وضع قوانین و مقررات موهن» در سند مزبور روشن نیست. زیرا مفاهیم و مصادیق کلماتی مانند «موهن» بسته به فرهنگ، آداب، رسوم و دین هر کشور متفاوت هستند. همچنین به‌زعم وی رعایت کرامت انسان در همه حال و نسبت به همگان نه قابل قبول و نه ممکن است. وی با بدینی نسبت به اسناد حقوق بشری، هدف از نگارش و تصویب آنها را عمدتاً محکوم کردن حکومت‌های اسلامی به‌نقد حقوق بشر می‌داند تا بدین وسیله احکام اسلام را در عرصه جهانی خشن معرفی کنند.^{۲۲} از دیدگاه وی «آنچه در «اعلامیه جهانی حقوق بشر» و مانند آن آمده است، وحی منزل نیست. زیرا شالوده این سند که به‌وسیله چند نفر و با اغراض سیاسی و نیت ناپسند به‌رشته تحریر درآمده است، نمی‌تواند ناسخ ادیان الهی، قرآن کریم و سایر صحف آسمانی باشد. پس کشورهای اسلامی باید برای خنثی‌سازی اهداف شوم دشمنان، «حقوق انسان‌ها» را بر اساس مبانی شریعت اسلام، و نه بر اساس اسناد بین‌المللی حقوق بشری، تبیین و تحلیل کنند.^{۲۳}

اتخاذ چنین رویکردهایی از منظر جامعه‌شناختی این‌گونه تحلیل می‌شوند که احتمال نابودی یک فرهنگ، سازکار دفاع و واکنش نسبت به عناصر خارجی را فعال می‌سازد. بدین لحاظ مخالفت با ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگ غربی همان است که می‌تواند به پاسداری از تمدن اسلامی و پیرو آن، بازبایی هویت جامعه اسلامی ایران منجر شود. از این‌رو از انقلاب اسلامی تا به امروز، قرائتی از شریعت اسلام به کار بسته شده است که با وضع کیفی‌های بدنی مانند سنگسار به ملاحظات مدرنیته همچون حق بر حیات، حق بر شکنجه نشدن و ... که گویا دستاورد غرب است، بی‌اعتنا بوده و در مقابل فرهنگ ایشان ایستادگی کند. در این جریان فکری «پیروی از مدرنیته به‌مثابه زهری کشنده»^{۲۴} و متعاقباً حقوق بشر به‌منزله حقوق طبیعی یا حقوق فطری همگی سخنانی بی‌پایه و بی‌ریشه است.^{۲۵} این ادعا آنگاه تقویت می‌گردد که درمی‌یابیم با وجود صحه قرائت مشهور بر موضوعات اخیر اما در قرآنی بودن و نیز صحت سندی برخی از کیفی‌های بدنی مانند سنگسار میان فقهای اسلامی بحث‌و‌جدل وجود دارد.^{۲۶} با این حال برای تقابل با اندیشه غربی، اتخاذ چنین رهیافتی لازم و ضروری بود. زیرا از منظر اندیشه‌ورزان دلباخته سنت، اسناد حقوق بشری ارمغان غرب است و هیچ الزامی برای کشورهای اسلامی در جهت تمکین نسبت به آنها ایجاد نمی‌نماید.

در این زمینه باید توجه داشت که پذیرش دستاوردهای غرب به‌سان نادیده انگاشتن گنجینه میراث

۲۲. محمدتقی مصباح یزدی، *نظریه حقوقی اسلام* (قم: موسسه آموزش و پژوهش امام خمینی(قدس سره)، ۱۳۹۱)، ۱، ۲۴۷-۲۵۰.

۲۳. همان، ۲، ۳۱۲.

۲۴. خاستگاه این نگرش که مورد پسند سنت‌اندیشان اسلامی نیز قرار گرفته است، بیشتر به نوشتار و گفتار «سید قطب» بازمی‌گردد. برای مطالعه بیشتر در این زمینه نک: حمدالله اکوانی و اردوان ارژنگ، «مدرنیته و اندیشه احیاگر: بررسی اندیشه سیاسی سید قطب»، *دانش سیاسی و بین‌المللی* ۱(۲) (۱۳۹۱).

۲۵. مصباح یزدی، *نظریه حقوقی اسلام*، پیشین، ۱، ۱۳۲.

۲۶. در این زمینه نک: حسین سلیمانی، «اجراناپذیری کیفر سنگسار از شش منظر»، *دوفصلنامه بین‌المللی حقوق بشر* ۱۴(۱) (۲۷) (۱۳۹۸)، ۴۳؛ سید مصطفی محقق داماد، «رجم از دیدگاه قرآن و سنت»، *قضاوت* (۵۸) (۱۳۸۸)، ۱۹.

نیز تعبیر و تفسیر می‌شود. بدین معنا که تمکین نسبت به مفاهیم نوپیدا و قوانین و مقررات بین‌المللی مترداف با نقض راه و مسیر فقهای پیشین تلقی می‌شود؛ فقهای که مکتوباتشان چندین سده روشنی‌بخش راه فقهای پسین بوده است. لذا پاپس کشیدن از آنها گویی منجر به بی‌اعتبارسازی تمامی اندیشه‌های اسلامی‌ای می‌شود که در درازنای قرون متمادی ستبر و فربه گشته است. هزاران صفحه مکتوبات فقهی که از مسلمانان عصر وحی، به نسل‌های بعدی رسیده است، حافظ سنت و سیره محمد (ص) و معصومین (ع) و پاسدار عقاید و باورهای اصیل و بکر مسلمانان و فقهای دوران اولیه است، لذا نمی‌توان این «حجیت» را به آسانی واگذارد. بنابراین بایستی فقها، برای اتمام نسبت به مکتب اصیل خویش، روش‌های سنتی تفسیر را به‌طور دقیق و یا شبیه آن حفظ کنند.^{۲۷} بدین معنا که آنها باید عموماً از ارزش آثار پیشینیان و نیز اهمیت آرای ایشان حمایت کنند.^{۲۸} در این باره یکی از فقهای معاصر اذعان می‌دارد: «در بُعد علمی، یکی از مهم‌ترین اشتباهات ما این بود که حقوق انسان «بما هو انسان» را در تحقیقات فقهی مورد عنایت قرار ندادیم و از سنت سلف صالح خود پیروی کردیم و برخی از بحث‌ها درباره کرامت و حقوق ذاتی بشر را سوغات غرب دانستیم.»^{۲۹} گویا آنکه تمام مسائل در گذشته حل‌وفصل شده و دیگر نه نیاز به بحث درباره آنهاست و نه کسی صلاحیت لازم و کافی برای اظهار نظر راجع به احکام اجماعی مانند سنگسار، شلاق، سلب حیات و ... را دارد.^{۳۰}

۲۷. این مسئله با وجود اختلاف فقها در برخی از مسائل اما از قدیم‌الایام در بین آنها رواج داشته است. برای مثال «شهید اول که پس از محقق حلی و علامه حلی فقیه برجسته‌ای بوده، به نقل فتاوا و اقوال متقدمان اهمیت داده و از برخی عالمان درجه دوم جهان تشیع نیز فتوا و نقل قول کرده و بر نقل اقوال و ادله آنها اصرار کرده است.» (محمدحسین ربانی، «روش فقهی و حدیثی شهید اول»، فقه ۱۶ (۶۱) (۱۳۸۸)). همچنین در این زمینه می‌توان به بیان محقق حلی درباره تعزیر مبنی بر اینکه «مجازات حد به تعزیر نمی‌رسد و در اختیار حاکم است»، اشاره کرد که الگوی بسیاری از فقهای پس از او گشت (محمدعلی طالبی آشتیانی و احمد باقری، «بررسی جامع دو رویکرد فقهی متضاد در تعیین مقدار تعزیر»، فصلنامه پژوهش حقوق کیفری ۸ (۲۸) (۱۳۹۸): ۶۱). همان‌طور که از نظر آیت‌الله بروجردی هم «فقه محقق حلی، علامه حلی، فخرالدین حلی و شهیدین بر دیگر فقها برتری دارد.» (ربانی، پیشین).

پس تکریم آرای فقهای مختلف چه در روزگار قدیم و چه در روزگار معاصر به‌مثابه حافظ هویت، از اهمیت والایی برخوردار است. همچنین در این زمینه می‌توان به تقسیم‌بندی ابواب فقه استاد کرد. به این معنا که فقهای معاصر حتی در تقسیم‌بندی حدود غالباً نظر پیشینیان را پذیرفته‌اند و تغییر چشم‌گیری در این دسته‌بندی اعمال نکرده‌اند (نک: رحیم نوبهار، «جستاری در تقسیم بندی باب های فقهی و پیامدهای روش شناختی آن»، فصلنامه راهبرد ۲۴ (۷۶) (۱۳۹۴)). افزون‌براین، کماکان وجود احکام فقهی راجع به «برده» با وجود از بین رفتن موضوعیت آن، در کتب فقهی فعلی دیده می‌شود. به‌علاوه، استاد فقهای معاصر به‌اجماع که غالباً مبتنی بر نظر فقهای پیشین است، می‌تواند ادله‌ای دیگر بر تقویت این ادعا باشد. از این دست مستندات کم نیست و توفقی در کتب فقهای معاصر متضمن این مطلب است که در موارد پرشماری فتاوی فقهای متقدم عیناً توسط فقهای کنونی بازخوانی شده است.

28. Wael Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (New York: Cambridge University Press, 2009), 141-142.

۲۹. حسینعلی منتظری، *انتقاد از خود «عبرت و وصیت»*، گفتگویی بی‌پرده با پدر، استاد و مرجع عالیقدر آیت‌الله العظمی منتظری. (تارنمای آیت‌الله منتظری، ۱۳۹۸)، ۱۹۳-۱۹۴.

<https://amontazeri.com/ayatollah/censure/336>.

30. Sherman A. Jackson, "Ijtihād and taqlīd: Between the Islamic legal tradition and autonomous western reason", in *Routledge Handbook of Islamic Law* ed. Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif →

گفتمان اخیر به‌نوعی «تکیه بیش از حد بر اقتدار ... بر سنت ... بر ارزش‌های تثبیت‌شده» است،^{۳۱} موضوعی که غرب آن را رد می‌کند. زیرا مدرنیته و طرفداران آن، با «ارزش‌گذاری منفی» بر روی سنت، آن را «توشه‌مازند» و سدی مستحکم برای نیل به «پیشرفت»، «عقلانیت» و «علمی شدن» می‌دانستند. لذا سردمداران دینی کشورهای مختلف از جمله ایران پس از احیای اسلامی با رد مدرنیته و پی‌آمدهای آن، خود را «حافظ ارزش‌های به ارث رسیده از گذشتگان» معرفی کردند و از دیرباز تا به امروز از آن به‌مثابه سرچشمه اصلی اقتدار بهره می‌برند.^{۳۲}

بدین ترتیب کاربست قرائت مشهور، یک «هویت سیاسی» مستقل در سایه بزرگداشت میراث در جهت ردّ غرب می‌آفریند. بدین صورت که کاربست آن، این پیام را به عناصر داخلی و خارجی مخابره می‌نماید که شریعت اسلام دربردارنده تمام آن چیزی است که می‌تواند جوامع اسلامی را از دیگر جوامع غیرمسلمان بی‌نیاز سازد. به دیگر سخن، شریعت اسلام به‌منزله یک دین فطری، برنامه‌ای جامع و مانع برای هدایت و راهنمایی دنیوی و اخروی فارغ از محدودیت زمانی و مکانی ارائه می‌دهد که اقتدای به آنها مسلمانان جهان را از توسل به اندیشه‌های غیراسلامی بی‌نیاز می‌سازد. بنابراین، جوامع اسلامی با تکیه بر متون دینی و فارغ از توجه به ارمغان‌های غرب، می‌توانند نظامی درخور با عصر حاضر به اجرا درآورند. چراکه غرب و آورده‌های آن صلاحیت و نیز یارای تحمیل اندیشه‌های خود بر جوامع اسلامی نداشته و مسلمانان بر طبق داشته‌های خود از گذشته تا به اکنون عمل می‌کنند.

۳- قرائت مشهور؛ ق‌دح‌پیمای جامعه ایرانی عطشان

سومین دلیل اثرگذار بر اجرای قرائت مشهور در ایران پسا انقلاب اسلامی، میل و رغبت وجدان جمعی بود. به دیگر بیان، قرائت مشهور در باب کیفی‌های بدنی، آن چشمه خروشان بود که ایرانیان مسلمانی را که در عصر پهلوی تا حدود چشمگیری تحت تأثیر اندیشه متمایل به غرب حاکمیت بودند، سیراب می‌کرد. زیرا گویا قوانین غیراسلامی، آن چنان با اراده عمومی و مذاق همگانی جامعه ایرانی سازگار نبود.^{۳۳} این مسأله را می‌توان در مخالفت مردم با غربی‌سازی ایران در زمان افرادی همچون رضاشاه مشاهده کرد. مسأله‌ای که گاهی منجر به استفاده از زور برای تحمیل اقدامات غربی به مردم می‌شد.^{۳۴} زیرا این ملاحظه غیرقابل انکار است که در جوامعی که چندین سده به اسلام روی آورده‌اند، متقابلاً اجرای احکام اسلامی، سازگار با «خزانه روانی» ایشان است پس ردّ احکام غربی و

Ahmad, and Said Fares Hassan, (New York: Routledge, 2019), 256- 257.

31. Ibid., 257.

32. William A. Graham, "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation", *Journal of Interdisciplinary History* xxIII: 3 (1993), 497- 498.

۳۳. برای مطالعه بیشتر در این زمینه نک: محمدصالح اسفندیاری بهرآسمان، «کارکرد مجازات به‌عنوان یک عامل فرهنگی در جامعه معاصر ایران»، (رساله دکترا، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۹).

۳۴. حمید نساج، «مقایسه نوسازی ایران و ترکیه در دوران رضاشاه و آتاتورک»، *فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست*، ۱۱۴-۱۲۱، (۵) (۱۳۹۲).

اهتمام به قوانین اسلامی با مذاق جامعه سازگاری بیشتری دارد.^{۳۵} چراکه مسلمانان ایرانی در امتداد تاریخ با سلسله قوانین و مقررات شریعت خود خو گرفته‌اند و این موضوع در عمق وجود ایشان ریشه دوانده است.

در این زمینه باید توجه داشت، عرف هر جامعه به راحتی قابل تغییر نیست لذا «آداب و رسوم» و نیز «عادات اجتماعی» موضوعی را ولو ارائه شده از سوی حاکمیت، تأیید یا رد می‌کنند. بدین لحاظ مقام حاکمیت صرفاً مؤید ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی است و باید در همان محدوده عمل کرده و صرفاً قوانین و مقرراتی مطابق مذاق ایشان تنظیم و تنسیق نماید. زیرا مردم هنگام احساس هجوم به نظام ارزشی حاکم، به دفاع فرهنگی روی می‌آورند که تقویت‌کننده ارزش‌های سنتی آنها است.^{۳۶} همان فرآیندی که در انقلاب ایران رخ داد و نیروهای اجتماعی نقش پُررنگی در چیرگی الگوی سنت‌گرای مذهبی بر حکومت غرب‌گرای پهلوی داشتند.^{۳۷} چراکه احساس بیگانه‌هراسی در جامعه مسلمانان منجر به آن می‌شود که مردم شریعت اسلام را با تهدیدی مرگبار روبه‌رو دانسته و در نتیجه ارزش‌ها و آداب و رسوم فرهنگی غربی را نفی کنند.^{۳۸} برای نمونه فشار شدید هلندی‌ها در اندونزی در جهت جایگزینی عرف به جای شرع و حذف دادگاه‌های اسلامی، باعث نارضایتی گسترده شد. موضوعی که چیزی به غیر از تقویت عزم عمومی این کشور در تعهد خود به دین و نهادهای حقوقی آن به همراه نداشت.^{۳۹} در این هنگام، سردمداران اسلامی با استناد به تهدید فرهنگی و بازآفرینی اخلاقی در تکاپوی احیای موضوعات گذشته برمی‌آیند تا بدین طریق بتوانند افراد جامعه را با خود همراه سازند. برای مثال آیت‌الله خمینی درباره احیای اسلامی بیان می‌دارد: «... همه باهم هم‌صدا، هم‌رأی، و همه باهم برای اسلام؛ همه باهم برای احکام اسلام ... در این زمانی که حساس‌ترین موقع‌هاست برای ما و برای اسلام، از تفرقه‌اندازی‌هایی که شیاطین می‌کنند جلوگیری کنید؛ شیطنت شیاطین را خنثی کنید. جدیت کنید تا جمهوری اسلامی تحقق پیدا کند؛ جدیت کنید تا قانون جدید اسلام تحقق پیدا کند. با تحقق قانون اسلام، با تحقق قوانین الهی، با تحقق قوانین مترقی قرآن، همه شما به حقوقتان می‌رسید؛ همه اقشار مستضعف به حقوق خودشان می‌رسند ... در این برهه از زمان، همه با هم یک‌صدا برای اسلام، برای احیای سنت پیغمبر اکرم، برای احیای قرآن معظم ...»^{۴۰} از این منظر، احیای اسلامی را می‌توان به منزله جنبش‌های واکنشی بیداری سیاسی و فرهنگ‌سازی نیز در نظر

۳۵. برای مثال در کشور الجزایر، اجرای قانون موراند (راجع به خانواده)، به دلیل مقاومت مردم مسلمان با شکست روبه‌رو شد.

(hallaq, op.cit., 121).

36. Jean-Paul Carvalho, *A Theory of the Islamic Revival*, (Economics Series Working Papers 424, University of Oxford, Department of Economics, 2009), 10

۳۷. سید محمدجواد ساداتی و رحیم نوبهار، «تأملی در زمینه‌های شکل‌گیری سیاست کیفری سخت‌گیرانه در دهه‌ی نخست انقلاب اسلامی ایران»، *مطالعات حقوق تطبیقی معاصر (فقه و حقوق اسلامی سابق)*، ۹(۱۷) (۱۳۹۷)، ۱۶۲

38. Richard Hrair Dekmejian, *Islamic Revival: Catalysts, Categories, and Consequences, in The Politics of Islamic Revivalism*, ed. Shireen Hunter (Indianapolis: Indiana University Press, 1988), 10- 11.

39. Hallaq, op.cit., 159

۴۰. موسوی خمینی، صحیفه امام، پیشین، ۷، ۱۲۷-۱۲۸.

گرفت، فرآیندی که از طریق آن مردم خود را بازتعریف کرده و در جهان پیرامون خود تغییر جهت می‌دهند.^{۴۱}

این مسأله باعث روایی سیاست‌های سخت‌گیرانه کیفری در جامعه می‌گردد.^{۴۲} چراکه در این فضا، از نظر مردم برخورد قاطع با نقض‌کنندگان سنت‌های خود ضروری است. از این رو اجرای احکام کیفری ولو خشن و با وصف شرعی مورد تأیید عموم قرار می‌گیرد. زیرا این افراد، سدی بزرگ برای تحقق جامعه‌ای پاک و مقدس محسوب شده و مستحق شدیدترین واکنش‌های کیفری هستند. بر این اساس است که آیت‌الله خمینی فشار افکار عمومی را هم‌وزن و هم‌تراز با قانون می‌داند.^{۴۳} این نکته غیرقابل‌انکار و عادی است که جامعه اسلامی غرق شده در متون دینی‌ای همچون نهج‌البلاغه و جذب‌شده در نوشتار و گفتار تأثیرگذاران برجسته‌ای چون شریعتی و آل احمد، برای دستیابی به جامعه اسلامی «سره»، موافق با برخورد سخت و قاطع با کارشکنان و اخلاص‌گران این مسیر باشد. زیرا مردم خود را میراث‌دار گنجینه‌های اسلامی می‌پنداشتند که باید از این فرصت

41. Manochehr Dorraj, "The Crisis of Modernity and Religious Revivalism: A Comparative Study of Islamic Fundamentalism", *Jewish Fundamentalism and Liberation Theology, Social Compass* 46 (2) (1999), 227- 228.

۴۲. ضرورت توجه به وجدان جمعی در ابعاد گوناگون حکمرانی مانند امور کیفری تا آنجا که عوام‌زدگی را به‌رمغان نیاورد، واقعیتی غیر قابل‌پرهیز برای حاکمیت‌ها در جهت ارتقای مقبولیت اجتماعی و افزایش کارکرد سیاست‌های مختلف است. قانونگذار اسلامی در ایران هم از این مسئله مستثنا نیست و مطالعه سه قانون مجازات ۱۳۶۱، ۱۳۷۰ و ۱۳۹۲ و مقایسه آنها با یکدیگر مؤید این مطلب است که سیاست‌گذار ایرانی در گذر زمان در پرتو دگرگونی و تحولات اجتماعی - فرهنگی، اقدام به تغییر موضع خود در برخی از موارد کرده است. برای مثال در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ اجرای مجازات رجم شرایطی خاص پیش‌بینی شده و همچنین امکان تبدیل آن به مجازات اعدام یا شلاق (بسته به نحوه اثبات جرم) فراهم شده است. مستنداتی که شمارشان کم نیست حاکی از آن است که جامعه مقنن را به سمت وسوی موردنظر خویش رانده و قانونگذار نیز هم‌آهنگ با آن پیش رفته است. بدین شکل که در مواردی از مواضع تند و سخت قانون حدود و قصاص و مقررات آن (۱۳۶۱) و قانون مجازات اسلامی (۱۳۷۰)، عدول کرده است، باین حال این به معنای نفی تمایل وجدان جمعی به اقامه مجازات بدنی در جامعه ایرانی نیست، بلکه به نظر می‌رسد کماکان هم شهروندان در برخی از جرایم مایل به اجرای چنین واکنش‌های کیفری‌ای نسبت به برخی از مجرمان هستند. بر این اساس خواست و اراده جمعی هم‌اینک نیز می‌تواند از مبانی کاربردی قرائت مشهور باشد. در این زمینه پژوهش‌های میدانی می‌تواند استوارکننده سخن اخیر باشد. برای نمونه برآیند پژوهشی میدانی در شهر مشهد نشان می‌دهد که مردم در رابطه با جرایم «تجاوز به عنف»، «اسیدپاشی» و «اختلاس» تمایل قابل‌توجهی به اعمال کیفرهای شدید و خشن نسبت به بزهکار دارند. در مقابل، در جرایمی همچون «لواط»، «سرقت» و «حمل مواد مخدر» چنین ملاحظه درخور وجود ندارد (محسن نورپور، عبدالرضا جوان جعفری بجنوردی و سید محمدجواد ساداتی، «تحلیل جامعه‌شناختی تعامل میان سیاست کیفری رسمی و اخلاق تنبیهی جامعه (مطالعه موردی: میزان کیفرگرایی - افکار عمومی شهرستان مشهد در مجازات‌های شدید بدنی)»، *مطالعات حقوق کیفری و جرم‌شناسی* ۴۹(۲)(۱۳۹۸): ۵۳۷). نیک است در اینجا به این نکته اشاره شود که برخی پژوهشگران، تعدیل‌یافتگی برخی از قوانینی کیفری در طول چهاردهه را ناشی از فشارها و اعتراضات بین‌المللی نهادهای حقوق بشری نیز می‌دانند (حسین سلیمانی، محمدحسن مالدار و سیده نگین حسن‌زاده خباز، «بازخوانی روایی برابری دیه زن و مرد در دوران معاصر: مطالعه تاریخی-جامعه‌شناختی»، *آموزه‌های حقوق کیفری* ۱۸(۲۱)(۱۴۰۰): ۱۸۱).

۴۳. موسوی خمینی، صحیفه امام، پیشین، ۵، ۵۳۳.

تاریخی برای فعلیت‌بخشیدن به اوامر و نواهی مقدس مذکور در آن مکتوبات، بیشترین بهره را ببرند. براین اساس با آنکه قدرتمندان خوانشی از شریعت ارائه دادند که خشونت‌پرور و مجازات‌گرا بود اما با فضای غالب بر محیط و به تعبیری سنت جامعه انطباق داشت. در اینجا مراد از سنت، گنجینه مادی یا صوری در کتابخانه‌ها نیست که وجود نظری مستقلی داشته باشد بلکه «در حقیقت سنت خزانه روانی عموم مردم است.» به عبارت دیگر سنت واقعیتی همراه با مردم است که با «افکار، تصورات و ایده‌هایش» رفتار روزانه ایشان را به سمت‌وسوی مشخصی سوق می‌دهد و از تقدس خاصی در میان ایشان برخوردار است.^{۴۴}

از این رو واکنش‌های کیفری شدید و سخت‌گیرانه را نمی‌توان به صورت مطلق انعکاسی از عناصر گفتمانی قدرت دانست. در این باره باید به نقش دیگر عوامل از جمله فشار هنجاری وجدان جمعی نیز توجه داشت.^{۴۵} برای مثال در زمان احیای قوانین کیفری موسوم به شرعی در مصر، وجدان جمعی فشار بی‌سابقه‌ای را بر دولت جهت اجرای شریعت وارد ساخت.^{۴۶} زیرا به هر طریق در فرآیند ساخت ارزش‌ها و متعاقباً تحمیل مجازات بر مجرمین، نیروی وجدان جمعی نقش اساسی ایفا کرده لذا مقام حاکمیت باید تراوش‌های وجدان جمعی را به رسمیت شناخته و در حمایت از آنها قدم بردارد.^{۴۷} بنابراین واکنش‌های کیفری را باید نمودی از اخلاق و احساسات وجدان جمعی و عاملی برای انتقال ارزش‌های اجتماعی از نسلی به نسل دیگر دانست. در این فرآیند کیفردهی، دولت نقشی منفعل ایفا کرده و تنها به نمایندگی از وجدان جمعی به تحمیل مجازات می‌پردازد.^{۴۸} بدین ترتیب، بر اساس این دیدگاه، مجازات دارای رسالتی آموزشی است. در حقیقت، مجازات با صدایی رسا ارزش‌های مورد حمایت وجدان جمعی را به همگان تعلیم داده و بدین وسیله زمینه را برای پابندی به ارزش‌ها و در نتیجه حراست از انسجام اجتماعی فراهم می‌آورد.^{۴۹}

لذا اتخاذ قرائتی از شریعت که متضمن رویکردهای سخت‌گیرانه و خشونت‌زا در جامعه است، لزوماً از منظر دلالت‌های دینی نباید تحلیل شود بلکه باید این مسأله از این دریچه مورد تأمل قرار بگیرد که اراده جمعی به دلیل اهداف و آمال در سر، در راستای برقراری جامعه‌ای مبتنی بر آموزه‌های دینی، خواهان نظام کیفری‌ای شرعی برای برخورد با عناصر نافرمان بود و بر آن مهر تأیید می‌زد. به تعبیر دیگر، ارزش‌ها و هنجارهای موجود، کاربست قرائتی از شریعت را که مروج کیفرهای بدنی همراه با اجرای علنی آنها بود، مشروع می‌ساخت. نمونه بارز این ادعا، اجرای علنی کیفر در اوایل انقلاب اسلامی ایران است که با تأیید و تشویق عموم مردم صورت می‌پذیرفت. برای مثال در اوایل

۴۴. حسن حنفی، *سنت و نوسازی (ما و سنت گذشته)*، پیشگفتار و ترجمه: حسام‌الدین خاکپور (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۸)، ۵۵.

۴۵. ساداتی و نوبهار، پیشین، ۱۵۷.

46. Hallaq, op. cit., 144- 145.

۴۷. امیل دورکهایم، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۷)، ۹۷.

۴۸. همانجا.

49. Émile Durkheim, *Moral Education* (New York: Free Press, 1961), 192.

انقلاب در یکی از روزنامه‌ها این چنین آمده بود: «... به‌رحال، شلاق زدن گران‌فروشان آن‌هم در مراسم برگزاری نماز جمعه و در حضور میلیون‌ها شهروند، می‌تواند به‌عنوان یک حرکت انقلابی و کارساز طرف توجه قرار گیرد» (روزنامه اطلاعات، تاریخ ۱۳۵۸/۶/۷). در اجرای علنی مجازات، هویت اسلامی که قبل از انقلاب مورد هجوم قدرت حاکم قرار گرفته بود در پرتو اجرای مجازات، احیا می‌گردید. زیرا اجرای مجازاتی مبتنی بر متون دینی می‌توانست ابزاری برای مقاومت جدی در برابر تهاجمات فرهنگی، نمادی بارز از پاسداشت هویت اسلامی و تصویری یکپارچه از برخورد قاطعانه با هویت‌زدایی در این باره باشد.^{۵۰} از این رو، قرائت مشهور که منادی مخالفت با حقوق بشر سرمایه‌داری، هم‌چنان که «تمثیلی» برای جامعه اسلامی محسوب می‌گشت مظهر تأییدی بر پیوند میان گذشته و حال در جهت حفظ ارزش‌ها و هنجارهای اصیل می‌زد، نمادی نیز از وحدت نیروهای اجتماعی جامعه بود^{۵۱} که با شعار تکیه بر «خود»، در تکاپوی متمایز گرداندن خویشتن با عناصر غیربومی بود.

به دیگر سخن، قرائت مشهور به‌منزله یک نماد، پاسخ جامعه اسلامی برای رویارویی با محیط پیرامون و نشانه‌ای برای پایداری به میراث مشترک و دفاع قاطع در برابر دفاع از یک آرمان تلقی می‌گردید.^{۵۲} لذا کاربست قرائت مشهور که منطبق با شرایط و اوضاع فرهنگی و احوال اجتماعی جامعه ایران بود، منجر به «انسجام‌بخشی»^{۵۳} آن می‌شد. در این باره باید توجه داشت که جامعه نسبت به هر آنچه که بر چهره «ارزش‌ها و هنجارهای مشترک»، «منافع مشترک»، «عواطف و احساسات مشترک» و در نهایت «هویت جمعی مشترک» غباری نشانده و اکنش منفی نشان داده و آن را نفی می‌کند. در مقابل، مسائلی که موجب استحکام و اهتمام موارد اخیر می‌گردند، یقیناً با تأیید فرهنگ و اجتماع همراه هستند. به بیان دیگر، مسلمانان ایرانی با تکیه بر سنت خویش که نسل به نسل و سینه‌به‌سینه انتقال داده شده بود، به جنگ با مظاهر فرهنگ بیگانه‌ای رفتند که خود را جدا از آن می‌دیدند اما در زمان حکومت پهلوی تا حدود زیادی بالأخص در بُعد کیفری بر آنها سیطره پیدا کرده بود.

در این اجتماع که پیش‌تر به برخی از مستندات آن اشاره شد، سال‌هاست که عوام‌گرایی کیفری بر راهکارهای علمی و سیاست‌های فنی مرتبط با کنترل جرم و اصلاح جامعه غلبه

۵۰. محسن نورپور، «تحلیل جامعه‌شناختی پیوند میان تحول در گفتمان‌های حاکم و تحول در مجازات‌های بدنی در ایران»، (رساله دکتر، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۹)، ۴۸.

۵۱. کلود ریور، *انسان‌شناسی سیاسی*، ترجمه ناصر فکوهی (تهران: نشر نی، ۱۳۹۳)، ۸۶۸-۸۶۹ (شماره صفحات مذکور، مربوط به نسخه الکترونیکی کتاب، منتشرشده در برنامه فیدیبو، است).

۵۲. مجتبی مقصدی و جعفر علی‌پور، «بررسی نمادها و آیین‌های مشروعیت بخش در برنامه‌های صداسیما با تأکید بر مناسک مذهبی»، *فصلنامه مطالعات روابط بین‌الملل* ۴(۱۴) (۱۵) (۱۳۹۰)، ۸۶.

۵۳. انسجام «موقعیتی است که در آن افراد یک نظام با تعهدات مشترک اجتماعی و فرهنگی به یکدیگر درهم تنیده شده‌اند»

(Irina Vladimirovna Naletovaa, Alexander Vladimirovich Okatova and Olga Valentinovna Zhulikova, "Classical Concepts of Social Solidarity as The Basis of Theoretical Studies on The Institutions of Modern Civil Society", *International Journal of Environmental & Science Education* 11(18) (2016), 11538- 11539).

کرده است. در چنین جامعه‌ای از چهار دهه گذشته تا به امروز، گفتمان نخبگانی که درصد بررسی و کشف بهترین و کاراترین راه برای مبارزه با بزهکاری فارغ از فشار مردم و رسانه‌ها است، در تنگنا و محصور گرفتار شده است. در این فضا، حاکمیت با استفاده ابزاری از کیفر، صرفاً با نمایش مجازات خشن و شدید در تماشاخانه کیفری در تکاپوی ارضای خاطر توده مردم است تا ناتوانی‌اش درباره ارائه سیاست‌های کنترل جرم را پنهان نماید و نیز قدرت خود را به نمایش بگذارد. در این رویکرد، عامه مردم شتابان در جست‌وجوی شیوه‌ای برای تحمیل هرچه بیشتر درد و رنج بر مجرم هستند تا صرفاً ضمیر آزوده‌خاطر شده خویشان را التیام ببخشند. آسیب این فرآیند، عدم امکان نابودی جرم و جنایت و حتی کاهش آن در جامعه است. به عبارت دیگر، هیچ‌گاه عوام‌گرایی کیفری نمی‌تواند در بلندمدت کمکی به مهار بزه در اجتماعات بشری نماید؛ همان‌گونه که بررسی آمار و ارقام رسمی و غیررسمی نه تنها کاهش ارتکاب جرم را نشان نمی‌دهد بلکه مؤید افزایش آن است. دلیل این واقعیت مشخص است، سیاست‌های کیفری عوام‌گرا با ساده‌سازی مسائل مرتبط با جرم و کم‌اهمیت جلوه دادن شناخت عوامل مؤثر بر آن، ناکارآمدی حاکمیت را در پس خواست عمومی که غالباً ناشی از احساسات و هیجان‌های زودگذر است، پنهان کرده و ارزش حل مشکلات به‌وسیله علم و دانش را به کم‌ترین حد ممکن فرو می‌کاهد. از این‌رو، پاسخ‌های احساسی و گذرا از آنجاکه به دور از مطالعات دقیق و عمیق است و صرفاً خشنودی بی‌دوامی را برای توده مردم به ارمغان می‌آورد، در گذر زمان کمک قابل ملاحظه‌ای به حل مسأله جرم نمی‌کند.^{۵۴}

۴- قرائت مشهور؛ دژی محکم در امتداد حراست از نفوذ فرمان قدرتمندان سیاسی و دینی

قرائت مشهور و اجرای آن نیز به‌مانند سایر موضوعات جامعه‌شناختی توانایی آن را دارد تا بر مبانی مختلفی استوار بوده و کارکردهای گوناگونی داشته باشد. بدین صورت که کاربست آن می‌تواند هم‌زمان هم پاسدار هنجارها و ارزش‌های عموم مردم باشد و هم ارزش‌ها و هنجارهای صاحبان قدرت را تضمین کند. در این فرآیند، گونه‌های مختلف نافرمانی و سرکشی نسبت به مقام حاکمیت با واکنش‌های کیفری سخت که غالباً هم فرسوسی درفش شریعت درست‌انگاری می‌شوند، همراه می‌گردد. باید در نظر داشت، این مسأله درست است که اجرای قرائت مشهور در جامعه ایران پسا انقلاب بازتاب خواست جامعه اسلامی و برخاسته از متن فرهنگی آن بود اما نباید از یاد برد که در کنار موضوع اخیر، این پدیده بازتاب نظام فرهنگی دولت یا گروه‌های خاص نیز به شمار می‌آید،^{۵۵} که برای

۵۴. محمدباقر مقدسی و محمد فرجیها، «ویژگی‌های سیاست‌های کیفری عوام‌گرا؛ مطالعه تطبیقی»، *مطالعات حقوق تطبیقی*، ۴(۲)، ۱۳۷.

۵۵. اسفندیاری بهرآسمان، پیشین، ۶.

حراست از مقام قدرت و تداوم سلطه و نفوذ فرمان ایشان به کار گرفته شد. به دیگر کلام، کاربست قرائت مشهور، در بردارنده این پیام به جامعه است که هنجارها و ارزش‌های مدنظر مقام حاکمیت، باید ارج نهاده شده و مورد توجه قرار گیرند، در غیر این صورت، خاطیان با مجازات‌های گوناگون روبه‌رو می‌شوند. از این‌رو حکمرانان به‌سادگی می‌توانند با تهییج افکار عمومی و گستردن فضایی احساسی و انقلابی، به اجرای کیفرهای بدنی مشروعیت بخشیده و از رهگذر آن، قدرت خود را استمرار بخشیده و مخالفان خود را سرکوب و حذف کنند. بنابراین، در همان حال که تحمیل مجازات از سوی دولت و البته به نمایندگی از وجدان جمعی می‌تواند پاسخی در برابر تعرض به ارزش‌های اجتماعی باشد؛ موجب تداوم قدرت نیز خواهد شد. پس کیفردهی، لزوماً در پی تحقق عدالت نیست بلکه قسم اعظم کارکرد تعذیب، نمایش اقتدار حاکمیت است (کارکرد قدرت‌آفرین قرائت مشهور).^{۵۶}

پس می‌توان گفت، کاربست قرائت مشهور، می‌توانست روشی برای حراست از سلطه قدرتمندان با درست‌انگاری شرعی هم باشد؛ خط‌مشی‌ای که در قانون مجازات اسلامی ۱۳۷۰ دنبال شد و هم‌اکنون بار دیگر در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ و سایر قوانین کیفری دیده می‌شود.^{۵۷} این موضوع از دو منظر قدرتمندان سیاسی و دینی قابل تحلیل است. در رابطه با گونه نخست (قدرتمندان سیاسی) باید در نظر داشت که قوانین مستنبط از متون دینی منجر به خاموش‌سازی مخالفان سیاسی - دینی با تکیه بر ادله شرعی و پیرو آن تداوم قدرت حاکم می‌شوند. زیرا تبدیل دین به ابزاری برای «سرکوب» و «کنترل اجتماعی» و «مشروعیت بخشیدن» به اقدامات حاکمیت در جوامعی که هویت آنها با دین درهم تنیده، حقیقتی قابل تأمل است؛ موضوعی که در زمان احیای اسلامی در کشورهایمانند پاکستان و بنگلادش کاملاً ملموس گردید.^{۵۸} بدین صورت که رهبران دینی واکنش‌های خشن نسبت به مخالفین را با استناد به شرع، مشروعیت بخشیده و در نتیجه عناصر مخالف، کنترل و یا حذف‌شده و دیگر افراد جامعه تحت سیطره مقام قدرت قرار می‌گیرند.^{۵۹} به‌طور کلی حمایت

۵۶. میشل فوکو، *مراقبت و تنبیه: تولد زندان* (تهران: نشر نی، ۱۳۹۲)، ۶۴-۶۵. ۵۷. از جمله این موارد می‌توان به جرم‌انگاری بغی (ماده ۲۸۷) با کیفر اعدام و نیز تفکیک محاربه از افساد فی الارض (ماده ۲۸۶) و ارائه تعریفی موسع از این جرم و تعیین مجازات مرگ برای آن در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ اشاره کرد. سیاست کیفری مجازات‌گرایی که به‌نظر می‌رسد بی‌ارتباط با اتفاقات اواخر دهه هشتاد ایران نبوده است. ضمن آنکه تصویب ماده ۲۲۰ در قانون اخیر، به مقام قضایی اختیار گسترده‌ای جهت تعقیب کیفری شهروندان اعطا کرده است. برای مثال با استناد به ماده مذکور می‌توان دگراندیشان دینی را تحت عنوان ارتداد تعقیب کرد. همچنین جرایم علیه حکومت اسلامی و مسئولان از جمله رهبر، رؤسای قوای سه‌گانه و یا مراجع تقلید که در کتاب پنجم قانون مجازات اسلامی (تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده مصوب ۱۳۷۵) در حکم محاربه قرار گرفته‌اند، می‌تواند شاهدهی بر تداوم روند امنیت‌گرایی در قوانین کیفری در راستای استمرار قدرت حاکمیت و فزونی آن تحت لوای ادله دینی باشد. در این باره می‌توان به تبصره ۱ ماده ۶۷۵ و نیز ماده ۵۱۵ اشاره کرد.

58. Md Ziaul Haque Sheikh and Ahmed Zahid Shahab, "Military, Authoritarianism and Islam: A Comparative Analysis of Bangladesh and Pakistan", *Politics and Religion* 13(2)(2020), 355.

59. Seyfettin Erşahin, "Islamic Support on the Westernization Policy in the Ottoman Empire: Making→

از قدرت سیاسی - مذهبی، یک عنصر ضروری در حکومت‌های دینی است که غالباً با تکیه بر شریعت تأمین می‌شود.^{۶۰}

در این گفتمان که پس از انقلاب اسلامی ایران نیز رخ داد، سردمداران اسلامی، واکنش‌های تند و خشونت‌آمیزی مانند کیفر اعدام را بیشتر با عباراتی مانند «دشمن»، «ما - دیگران»، «زندیق و کافر»، «مفسد»، «خائن»، «غده سرطانی»، «جرثومه فساد»، «خودفروخته»، «مزدور» و ... با استناد به شریعت موجه می‌ساختند. زیرا آنها دشمن اسلام، نظام و انقلاب خوانده شده و متعاقباً سزاوار سخت‌ترین واکنش‌های کیفری هستند.^{۶۱} برای مثال آیت‌الله خمینی به مقامات ذی‌صلاح این‌گونه فرمان می‌دهد: «این جانب از دادگاه‌های انقلاب می‌خواهم که با مراعات جانب عدل اسلامی با قاطعیت انقلابی با این مفسدان و تباہ‌کنندگان حرث و نسل رفتار و احکام قرآن مجید را درباره آنان اجرا نمایند، و به‌یاد گویی همان کسانی که به حدود اسلامی پایبند نیستند گوش فرا ندهند که اجرای حدود و قصاص و تعزیر اسلامی بیمه‌کننده حیات و نظام کشور است و سستی و سهل‌انگاری در این امر ترحم بر پلنگ تیزدندان است.»^{۶۲} همچنین در این زمینه می‌توان به فتوای معروف آیت‌الله خمینی راجع به ارتداد نهضت آزادی اشاره کرد. بدین شکل که ایشان مخالفین لایحه قصاص را به دلیل مخالفت با نص قرآن مرتد خواند و از مردم خواست تا روبه‌روی این نحله فکری بایستند.^{۶۳} از منظر نظریه قدرت در جامعه‌شناسی کیفری واکنش‌هایی از این دست تنها ماهیتی صرفاً احساسی، هیجانی و واکنشی ناخودآگاه نیست بلکه سازوبرگی حساب‌شده، دقیق و خودآگاه از جانب صاحبان قدرت بر اطاعت‌کنندگان در جهت صیانت از ارزش‌ها و هنجارهای دلخواه خویش است. پس از این حکم بود که جدای از اعتراضات شدید مردم به جبهه مقاومت ملی، آیات عظام مرعشی نجفی، گلپایگانی، دستغیب نیز در فتاوایی جداگانه مخالفین لایحه قصاص را مرتد خواندند.^{۶۴}

اتخاذ رویکردهایی این‌چنینی، این پیام را به مخاطب مخابره می‌نماید که نادیده انگاشتن بایسته‌های مورد نظر حاکمیت می‌تواند با شدیدترین مجازات که مستند به شرع نیز است، همراه باشد.^{۶۵} بدین ترتیب که با ایجاد رعب و وحشت ناشی از اجرای مجازات بدنی که غالباً

Mahmud II a Reformer Caliph-Sultan by Islamic Virtue Tradition", *Journal of Religious Culture* (78) (2005), 1-2.

60. Ahmad atif ahmad, Ijma, *Consensus, in Routledge Handbook of Islamic Law, Edited by Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan* (New York : Routledge, 2019), 179.

۶۱ عبدالرضا جوان جعفری بجنوردی و محمد صالح اسفندیاری بهرآسمان، «نگرشی جامعه‌شناسانه بر تحولات مجازات اعدام نسبت به مجرمان مواد مخدر»، *فصلنامه پژوهش حقوق کیفری*، ۷(۲۵) (۱۳۹۷)، ۱۱۱.

۶۲ موسوی خمینی، *صحیفه امام*، پیشین، ۱۵، ۳۸.

۶۳ همان، ۱۴، ۴۴۹-۴۶۲.

۶۴ «حمایت مردمی از حکم ارتداد جبهه ملی»، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۲۴ خردادماه، ۱۳۹۹.

<https://irdc.ir/fa/news/5880>

۶۵ البته همان‌طور که گفته شد، این دست واکنش‌ها صرفاً به جامعه اسلامی ایران ختم نمی‌شود. برای مثال قرضوی ←

به‌طور علنی صورت می‌پذیرد، به تداوم قدرت سیاسی حاکمان کمک می‌شود. در این باره آیت‌الله خمینی به مقامات ذی‌ربط این چنین دستور داد: «... و در اجرای حکم و حدود الهی احدی مستثنا نیست حتی اگر خدای نخواست رهبر انقلاب یا رئیس دولت مرتکب چیزی شد که موجب حد شرعی است باید در مورد او اجرا شود.»^{۶۶} در این رابطه، نظر یکی از علمای صاحب منصب راجع به اجرای مجازات بدنی جالب توجه است. ایشان درباره مجازات زناکار این چنین می‌نویسد: «باید چنین کسی را در جلوی دیدگان مردم، و نه در زندان و مخفیانه، صد تازیانه زد تا جنبه بازدارندگی داشته باشد. پس، نباید به نام رأفت اسلامی، از اجرای حدود الهی دست کشید؛ بلکه در اینجا باید از خود غلظت و شدت نشان داد.»^{۶۷} افزون بر آنچه گفته شد، کاربست قرائت مشهور جدای از استحکام بخشیدن به قدرت سیاسی، منجر به بازایی قدرت روحانیت در جامعه ایران می‌شد و اکنون نیز به تداوم و رشد آن کمک در خوری می‌کند. در ایران با روی کار آمدن رضاخان و اصلاحات وی در جهت نوسازی کشور در ابعاد مختلف آموزشی، قضائی - حقوقی و ... قدرت روحانیت محدود و به حاشیه رانده شد.^{۶۸} اتفاقی که مشابه آن در دوره پهلوی دوم و دیگر کشورهای اسلامی رخ داد. این موضوع باعث شد تا روحانیت پس از کودتاها یا انقلاب‌ها در پی بازپس‌گیری قدرت خود در جامعه برآیند. برای مثال در زمان احیای اسلامی، در دو کشور مصر و پاکستان، فشار علمای سنت‌اندیش منجر به آن شد که منبع اصلی قانونگذاری در قانون اساسی، «شرع» تعیین‌گشته و هیچ قانونی مخالف با آن تصویب نشود.^{۶۹} در ایران نیز پس از پیروزی انقلاب اسلامی، قوانین کیفری شرعی مجدداً با مقبولیت مشهور فقهای اسلامی بر جامعه حاکم شد. چراکه از نظر شیعه، فقها به‌مثابه وارثان ائمه معصوم (ع) حق حاکمیت بر مردم را داشته و از صلاحیت ذاتی در این امر برخوردارند. بر این مبنا است که فقها در عصر غیبت در موارد ممکن مانند امور حسبی، بر مردم نظارت داشته و در کم‌وکیف روابط آنها با یکدیگر و حکومت ایفای نقش می‌کردند.^{۷۰} این موضوع از چنان جایگاهی برخوردار است که فقها

از متشرعین مصری صراحتاً قتل معترضان به حاکم را واجب می‌داند (العالم، «قرضاوی فتاوی قتل وزیر دفاع مصر را صادر کرد»، ۱ مرداد ۲۹۳۱).

<https://fa.alalam.ir/news/1497778>

همچنان که محمد ضیاء‌الحق (رئیس جمهور پیشین پاکستان ۱۹۲۴-۱۹۸۸)، از اسلامی‌سازی برای تضمین مشروعیت خود و بقای آن استفاده کرد. بدین شکل که با توجه اسلامی، مجازات‌های بدنی را برای حذف مخالفان سیاسی و همچنین کنترل توده مردم به کار می‌گرفت

(Sheikh and Ahmed, op. cit., 351).

لذا ارائه تعاریف موسع از حدود می‌تواند ابزاری برای نابودسازی مخالفان سیاسی باشد.

۶۶ موسوی خمینی، صحیفه امام، پیشین، ۹، ۲۱۳.

۶۷ محمدتقی مصباح یزدی، زلال‌نگاه، تدوین و نگارش قاسم شبان‌نیا، (قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، ۱۳۹۳)، ۶۵

۶۸ ایرا ماروین لاپیدوس، تاریخ جوامع اسلامی، ترجمه علی بختیاری‌زاده (تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۷)، ۸۱۷-۸۱۸
69. Wael Hallaq, op. cit., 146- 148.

۷۰. یزدی، پیشین، ۵۷۷.

می‌توانند در جهت نیل به این مهم و اموری نظیر امر به معروف و نهی از منکر با سلطان جائز همکاری کنند.^{۷۱} پس هنگامی که می‌توان در راستای دستیابی به آرمان ولایت و نظارت بر مردم در وادی همکاری با سلطان ظالم قدم نهاد، به قیاس اولویت در یک حکومت دینی که توسط خود فقیه اداره می‌شود، باید تمامی سازکارها برای حصول این کمال مطلوب به کار گرفته شود. برآیند این اندیشه، حاکم نمودن قوانین و مقرراتی بر جامعه است که موجب قدرت‌یابی علما و فقها و پیرو آن نظارت بر حوزه عمومی و خصوصی شهروندان شود. از جمله مصادیقی که می‌تواند در همه حال جلوه‌گر قدرت علما و فقها باشد، اجرای کیفرهای بدنی است؛ امر مهمی که طبق باور مشهور فقهای شیعه در عصر غیبت بر عهده فقیه جامع‌الشرایط گذاشته شده است.^{۷۲} بنابراین، تلاش برای برقراری مجازات بدنی، منجر به بازآفرینی آن قدرت شکوهمند و گوارایی می‌شد که علما و فقهای شیعه بیشتر در عصر صفویه و تا حدودی دوره قاجار آن را چشیده بودند، با این تفاوت که این بار گستره اختیارات و سلطه‌شان بسی بیشتر از آن دوره است. زیرا در دوره معاصر برخلاف دوران گذشته، اثری از شاه که نقش نایب فقیه را بر عهده داشت^{۷۳}، وجود ندارد بلکه فقیه، زمام امور را مستقیماً به دست گرفته و بر اریکه قدرت تکیه زده است.

نتیجه‌گیری

برآیند پژوهش کنونی این واقعیت را به تصویر می‌کشد که کاربست قرائت مشهور در قانون حدود و قصاص و مقررات آن (۱۳۶۱) و ادامه این روند در ق.م.ا. ۱۳۷۰ و ۱۳۹۲ با تمام تغییر و تحولاتی که نسبت به قانون مزبور به خود دیده‌اند، صرفاً بر مبنای امری دینی بنا نگردیده است بلکه عوامل سیاسی، فرهنگی و اجتماعی نیز در این امر دخیل می‌باشند، هرچند که نقش این مؤلفه‌ها در هر دوره، در هم‌سنجی با دوره دیگر، یکسان نبوده است. براین اساس، پژوهش حاضر از منظر تاریخی - جامعه‌شناختی و بدون ادعای جامعیت، کاربست قرائت مشهور در باب کیفرهای بدنی در جامعه پسا انقلاب اسلامی را مبتنی بر چهار دلیل می‌داند.

نخستین مورد، آرمان تشکیل یک جامعه قدسی بود. بدین صورت که با تکیه بر اقامه احکام دینی مانند اجرای حدود و قصاص، می‌توان مدینه فاضله‌ای عاری از جرم و جنایت در پرتو حاکمیت خداوند ایجاد کرد. در این رویکرد که می‌توان آن را مبنای قوانین مجازات اسلامی پسین هم دانست، یکی از ضروریات و نشانه‌های حکومت اسلامی «سیره»، اجرای مطلق و مسلم احکام الهی است. در این رابطه، توقف در احکام دینی که بدون تردید با خیر و مصلحت برای جامعه اسلامی همراه است، صرفاً با تمسک به ظرفیت‌های درون فقهی مانند ترتب عنوان ثانویه بر حکم اولی، امکان‌پذیر است. بدین لحاظ، از آنجایی که خداوند حکیم و آگاه است، بی‌شک احکام موضوعه توسط ایشان در تمامی زمان‌ها

۷۱. شیخ طوسی، *النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی* (بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۰ ق)، ۳۵۷.

۷۲. شیخ مفید، *المقنعه* (قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق)، ۸۱۰.

۷۳. رسول جعفریان، *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست* (قم: پژوهشکده حوزه و فرهنگ، ۱۳۷۹)، ۱، ۱۲۱.

و مکان‌ها نیز دارای پیامد مثبت برای جوامع اسلامی است تا با کمک آن بتوان بدی و شرارت را از جامعه اسلامی دور کرد. در این رویکرد کیفی‌های بدنی از موضوعیت و خصیصه فرازمانی و فرامکانی برخوردار بوده که بایستی در جامعه اسلامی به طور دقیق و تام اجرا گردند.

وانگهی، قرائت مشهور حافظ و پاسدار تمدن اسلامی و پرچم‌دار مبارزه با دستاوردهای مدرنیته بود. در این رهیافت که به نظر در قوانین بعدی هم مورد التفات قانونگذار قرار داشته است، رهبران جامعه اسلامی ایران که هویت و هستی خویشان را در برابر غرب متزلزل و رو به افول می‌دیدند، بایستی به‌مقابله با آن می‌پرداختند. در این اندیشه، باید در یک جامعه اسلامی در همه حال، نظام حقوقی‌ای ارائه شود که میانه‌ای با دستاوردهای غربی مانند نفی مجازات‌های سالب‌حیات و بدنی نداشته باشد. زیرا گویا غرب با ایجاد مفاهیم اخیر سعی در تسلط بینشی و نگرشی بر مسلمانان و نفی آموزه‌های شریعت اسلام داشته است؛ لذا باید با احیای سنت و نص سعی در مبارزه با این موضوع همت گمارد. ضمن آنکه قرائت مشهور تضمین‌کننده تکریم و احترام به میراث یعنی همان آرای فقهای پیشین نیز می‌باشد، پس اغلب مبانی و اصول این قرائت، ادامه‌دهنده راه دانشوران گذشته است. بدین شکل که گویی، تمام مسائل اساسی توسط فقهای سده‌های گذشته حل و فصل شده و دیگر نه می‌توان برخلاف اجماع عمل کرد و نه فردی از چنین صلاحیتی برخوردار است.

افزون‌براین، در رابطه با احیای بی‌چون و چرای قرائت مشهور در پس از انقلاب، نباید از نقش وجدان جمعی جامعه ایرانی چشم‌پوشی کرد، همان‌طور که اراده و خواست جمعی در تغییرات و تحولات قوانین مجازات اسلامی لاحق نقش داشتند. به دیگر کلام، کاربست قرائت مشهور در پسا انقلاب اسلامی، کاملاً منطبق با هویت اجتماعی - فرهنگی مسلمانان ایرانی آن زمان بود که می‌توانست به‌مانند یک نماد در برابر غرب قد علم کند؛ نمادی که وجه ممیزه‌ای بین «ما» و «آنها» بود. باید توجه داشت چنانچه قرائت مشهور با تأیید اراده ملی همراه نمی‌بود، هرگز نمی‌توانست کارکرد موردنظر حاکمیت را رقم بزند. شاهد سخن پیشین، مستندات مربوط به استقبال عمومی از اجرای کیفی‌های بدنی به‌صورت علنی در ایران پسا انقلاب اسلامی است. پس بی‌گمان وجدان جمعی، از برخورد سخت و خشن مقام قدرت با نقض‌کنندگان ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی که ریشه در مخزن ذهنی و روانی‌شان داشت، حمایت می‌کرد. باید در نظر داشت، قرائت مشهور زمانی به‌جامعه ایرانی عرضه گشت که نیروهای اجتماعی، سلطنت شاهنشاهی متأثر از غرب را سرنگون کرده و خود آماده اجرای احکام شریعت اسلام بودند. بنابراین از آن زمان تا به امروز ارزش‌های مقدس و مورد تأیید اکثریت جامعه و همچنین همدلی و اتفاق نظر مردم در برخورد سخت با متخلفین و مجرمان، کیفی‌های بدنی را مشروع و مقبول می‌سازد.

از اینها گذشته، قرائت مشهور از دیرباز تاکنون به‌سان حصاری از قدرت قوای حاکم پاسداری و پشتیبانی می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، قرائت مشهور، جدای از هنجارها و ارزش‌های فرهنگی مسلمانان ایرانی، از هنجارها و ارزش‌های رسمی حاکمیت هم محافظت کرده و جنبه «اعلامی» دارد. بدین صورت که سرپیچی از اوامر و دستورات حاکمیت با سخت‌ترین واکنش‌های کیفی همراه است. لذا قرائت مشهور را می‌توان نمایش اقتدار حاکمیت در پرتو نصوص دینی نیز دانست؛ نمایشی که در

جوش و خروش فضای انقلاب با تأیید مردم همراه بود. ضمن آنکه کاربست قرائت مشهور منجر به بازیابی قدرت فروکاسته شده روحانیت در جامعه اسلامی در زمان پهلوی می‌شد و امروزه آن قدرت را استمرار می‌بخشد، چراکه می‌توانست با اعمال محدودیت‌های مشخص، بیشترین نظارت را بر حوزه خصوصی و عمومی شهروندان رقم بزند و ولایت بر مردم را معنا ببخشد. به نظر می‌رسد جهت‌گیری بر این مبنا در قوانین بعدی دیگر هم رخنه کرده است. برای نمونه، قانونگذار در کتاب پنجم قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) مصوب ۱۳۷۵، رفتارهای بسیاری را محاربه دانسته است. نیز، در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ از جرم‌انگاری بغی و تفکیک محاربه و افساد فی الارض سخن رانده است و تفسیری موسع از افساد فی الارض ارائه داده است. همچنین با تصویب ماده ۲۲۰ در قانون مذکور بستر مجازات جرمی مانند ارتداد را در جهت سرکوب دگراندیشان فراهم آورده است.

در نهایت آنکه نگارندگان بر این باورند که سامانه کیفری ایران در چهار دهه گذشته با تمام دگرگونی‌های آن، گرفتار ایدئولوژی راهبرانی شده است که فارغ از توجه به کارکرد مجازات‌ها، بر اجرای آن بیشتر با مقاصد غیردینی، پافشاری می‌ورزند تا بتوانند در دنیای معاصر امروز سربرافراشته و تباینی آشکار با اراده جهانی که نفی کیفرهای بدنی است، به نمایش بگذارند. باین حال چنین می‌نماید که باید بدگمانی نسبت به حقوق غرب را کنار گذاشته و به دستاوردهای حقوق بشری همانند مسائلی که ریشه در فطرت انسان داشته و هر ضمیر آگاهی به آن گرایش عقلی و قلبی دارد، نگریست. برآمد این رویکرد، بازاندیشی در به کار بستن قرائت مشهور از نظریه کیفری شریعت در جهان حاضر است که می‌توان آن را عصر «همگرایی کیفری» دانست. زیرا در دنیای معاصر حاکمیت‌ها بایستی در پرتو سلسله اصول و قواعد مشترک بین‌المللی همچون کرامت، عدالت، برابری و ... عمل کرده و در مسیر تغییر و تحول قوانین و مقررات گام بردارند. از این رو باید در چهارچوب ظرفیت‌های قانونی و دینی‌ای همچون تکیه بر آرای غیرمشهور ولی معتبر فقهی که در پرتو اصل چهارم قانون اساسی می‌توان از آنها در برنهادن قوانین و مقررات بهره برد و نیز قواعدی همچون «ممنوعیت اجرای حد در سرزمین دشمن»، «حرمت اجرای حد در عصر غیبت»، «نفی سیل»، «حرمت تنفیر از دین» و «ملازمه» نظام کیفری‌ای مبتنی بر حقوق بشر تنظیم و تسبیق کرد.

منابع

- الف) فارسی و عربی
- اسفندیاری بهرآسمان، محمدصالح. «کارکرد مجازات به‌عنوان یک عامل فرهنگی در جامعه معاصر ایران»، رسالهٔ دکترای، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۹.
- اکوانی، حمدالله و ارزنگ اردوان. «مدرنیته و اندیشه احیاگر: بررسی اندیشه‌ی سیاسی سید قطب»، دانش سیاسی و بین‌المللی ۱(۲)(۱۳۹۱): ۳۳-۵۴.
- ایزی، محمدعلی. ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
- جعفریان، رسول. صفویه در عرصهٔ دین، فرهنگ و سیاست. قم: پژوهشکده حوزه و فرهنگ، ۱۳۷۹.
- جوان جعفری بجنوردی، عبدالرضا و محمدصالح اسفندیاری بهرآسمان. «نگرشی جامعه‌شناسانه بر تحولات مجازات اعدام نسبت به مجرمان مواد مخدر»، فصلنامهٔ پژوهش حقوق کیفری ۷(۲۵)(۱۳۹۷): ۱۲۵-۱۵۷.
- حرم پناهی، محسن. مجموعه مقالات و مصاحبه‌های علمی کنگرهٔ امام خمینی (ره). قم: موسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۸۷.
- حسینی بهشتی، سید محمد. ولایت، رهبری، روحانیت. چاپ نخست. تهران: آثار اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی، ۱۳۸۳.
- حنفی، حسن. سنت و نوسازی (ما و سنت گذشته). پیشگفتار و ترجمهٔ حسام‌الدین خاکپور، چاپ نخست. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۸.
- دورکهایم، امیل. دربارهٔ تقسیم کار اجتماعی. ترجمهٔ باقر پرهام، تهران: نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
- راستین، توحید و محبوبه پاک‌نیا. «بررسی نقش نمادها در تقویت و ماندگاری جریان اسلام‌گرا در ایران دوره پهلوی؛ تحلیل جامعه‌شناختی». فصلنامهٔ علمی - پژوهشی اسلام و علوم اجتماعی ۱۱(۲۲) (۱۳۹۸): ۱۴۷-۱۷۷.
- ربانی، محمدحسن. «روش فقهی و حدیثی شهید اول». فقه ۱۶(۶۱)(۱۳۸۸): ۳-۱۹.
- ربویر، کلود. انسان‌شناسی سیاسی. ترجمهٔ ناصر فکوهی، تهران: نشر نی، ۱۳۹۳.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین. رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه دربارهٔ مشروطیت). تهران: کویر، ۱۳۷۴.
- سید محمدجواد ساداتی و رحیم نوبهار. «تأملی در زمینه‌های شکل‌گیری سیاست کیفری سخت‌گیرانه در دهه نخست انقلاب اسلامی ایران». مطالعات حقوق تطبیقی معاصر (فقه و حقوق اسلامی سابق)، ۹(۱۷) (۱۳۹۷): ۱۵۷-۱۸۳.
- تأملی در زمینه‌های شکل‌گیری سیاست کیفری سخت‌گیرانه در دهه‌ی نخست انقلاب اسلامی ایران». مطالعات حقوقی تطبیقی معاصر (فقه و حقوق اسلامی سابق) ۹(۱۷) (۱۳۹۷): ۱۵۷-۱۸۳.
- سلیمانی، حسین، محمدحسن مالدار و سیده نگین حسن‌زاده خباز. «بازخوانی رَوایی برابری دین زن و مرد در دوران معاصر: مطالعهٔ تاریخی - جامعه‌شناختی». آموزه‌های حقوق کیفری ۱۸(۲۱)(۱۴۰۰): ۱۷۱-۱۹۴.
- سلیمانی، حسین. «قوانین کیفری در پرتو موازین اسلامی: بازخوانی اصل چهارم قانون اساسی در پرتو قواعد حاکم، مصلحت، و حقوق بشر». دوفصلنامهٔ بین‌المللی حقوق بشر ۱۶(۱)(۳۱)(۱۴۰۰): ۵۳-۷۶.
- سلیمانی، حسین. «اجراناپذیری کیفر سنگسار از شش منظر»، دوفصلنامهٔ بین‌المللی حقوق بشر ۱۴(۱)(۲۷) (۱۳۹۸): ۴۳-۷۲.
- شیخ طوسی. النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی. چاپ دوم. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۰ ق.
- شیخ مفید. المقنع. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

- طالبی آشتیانی، محمدعلی و احمد باقری. «بررسی جامع دو رویکرد فقهی متضاد در تعیین مقدار تعزیر». *فصلنامه پژوهش حقوق کیفری* ۲۸(۱۳۹۸): ۴۷-۷۷.
- فو کو، میشل. *مراقبت و تنبیه؛ تولد زندان*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانزاده. چاپ یازدهم، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.
- کدیور، محسن. *مجازات ارتداد و آزادی مذهب (نقد مجازات ارتداد و سب‌النبی با موازین فقه استدلالی)*. تارنمای رسمی محسن کدیور، ۱۳۹۳.
- کدیور، محسن. *حقی‌الناس (اسلام و حقوق بشر)*. چاپ چهارم، تهران: کویر، ۱۳۸۸.
- لاپیدوس، ایرا ماروین. *تاریخ جوامع اسلامی*. ترجمه علی بختیاری‌زاده. چاپ دوم. تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۷.
- مالدار، محمدحسن. «بررسی لزوم به‌کارگیری سیاست کاهش اجرای مجازات‌های حدی؛ راهکارهای فقه امامیه برای دستیابی به آن». *مطالعات فقه امامیه* ۱۱(۱۳۹۷): ۵۷-۸۴.
- محقق داماد، سید مصطفی. «رجم از دیدگاه قرآن و سنت». *قضاوت* ۵۸(۱۳۸۸): ۲۴-۱۹.
- مصباح یزدی، محمدتقی. *پاسخ استاد به‌جوانان پرسشگر*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، ۱۳۹۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی. *زالزالنگاه*. تدوین و نگارش قاسم شبان‌نیا. چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، ۱۳۹۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی. *نظریه حقوقی اسلام*. جلد ۱ و ۲، قم: مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی (قدس سره)، ۱۳۹۱.
- مقدسی، محمدباقر و محمد فرجیها. «ویژگی‌های سیاست‌های کیفری عوام‌گرا؛ مطالعه تطبیقی»، *مطالعات حقوق تطبیقی* ۴(۱۳۹۲): ۱۳۷-۱۵۵.
- مکارم شیرازی، ناصر. *پیام قرآن*. جلد ۱۰. چاپ نهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶.
- مکارم شیرازی، ناصر. *مجموعه استفتائات جدید*. چاپ اول. قم: مدرسه امام علی بن ابی‌طالب، ۱۳۵۷.
- مقصودی، محبتی و جعفر علی‌پور. «بررسی نمادها و آیین‌های مشروعیت‌بخش در برنامه‌های صداوسیما با تاکید بر مناسک مذهبی». *فصلنامه مطالعات روابط بین‌الملل* ۴(۱۴)(۱۵)(۱۳۹۰): ۷۷-۱۱۶.
- منتظری، حسینعلی. *انتقاد از خود «عبرت و وصیت»*، گفتگویی بی‌پرده با پدر، استاد و مرجع عالیقدر آیت‌الله العظمی منتظری. تارنمای آیت‌الله منتظری، ۱۳۹۸.
- <https://amontazeri.com/book>
- منتظری، حسینعلی. *اسلام دین فطرت*. تهران: نشر سایه، ۱۳۸۸.
- مودودی، سید ابوالاعلی. *مبایده اسلام و فلسفه احکام*. ترجمه علیرضا دلیری. ناشر: تارنمای عقیده. ۱۳۹۶، <https://aqeedeh.com/book/view/1223>.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله. *قضا و قضاوت از دیدگاه امام خمینی (س)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله. *صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی (س) (بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها)*. چاپ پنجم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹.
- نساج، حمید. «مقایسه نوسازی ایران و ترکیه در دوران رضاشاه و آتاتورک». *فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست* ۲(۵)(۱۳۹۲): ۱۰۱-۱۳۰.
- نوبهار، رحیم. «امکان سنجی فقهی گذار از مجازات‌های بدنی». *فقه* ۲۴(۹۰)(۱۳۹۶): ۳۹-۷۰.
- نورپور، محسن، عبدالرضا جوان جعفری بجنوردی و سید محمدجواد ساداتی «تحلیل جامعه‌شناختی تعامل

- میان سیاست کیفری رسمی و اخلاق تنبیهی جامعه (مطالعه موردی: میزان کیفرگرایی - افکار عمومی شهرستان مشهد در مجازات‌های شدید بدنی). «مطالعات حقوق کیفری و جرم‌شناسی ۴۹(۲): ۵۱۳-۵۴۱».
- نوریور، محسن. «تحلیل جامعه‌شناختی پیوند میان تحول در گفتمان‌های حاکم و تحول در کیفرهای بدنی در ایران». رساله دکتری دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۹.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود. *بایسته‌های فقه جزا*. تهران: نشر میزان، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- یزدی، محمد. *مجموعه مقالات و مصاحبه‌های علمی کنگره امام خمینی (ره)*. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۸.
- (ب) منابع خارجی

- Ahmad, Atif Ahmad. "Ijma, consensus", in *Routledge Handbook of Islamic Law*. Edited by Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad and Said Fares Hassan. New York: Routledge, 2019.
- Carvalho, Jean-Paul. "A Theory of the Islamic Revival". Economics Series Working Papers 424, University of Oxford, Department of Economics, 2009.
- Dekmejian, Richard Hrair. "Islamic Revival: Catalysts, Categories, and Consequences". in *The Politics of Islamic Revivalism*. Edited by Shireen Hunter, Indianapolis: Indiana University Press, 1988, 3-19.
- Dorraj, Manochehr. "The Crisis of Modernity and Religious Revivalism: A Comparative Study of Islamic Fundamentalism, Jewish Fundamentalism and Liberation Theology". *Social Compass* 46(2)(1999): 225-240.
- Durkheim, Émile. *Moral Education*. New York: Free Press, 1961.
- Erşahin, Seyfettin. "Islamic Support on the Westernization Policy in the Ottoman Empire: Making Mahmud II a Reformer Caliph-Sultan by Islamic Virtue Tradition". *Journal of Religious Culture* 78(2005): 1-17.
- Graham, William A. "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation". *Journal of Interdisciplinary History* xxIII(3) (1993): 495-522.
- Hallaq, Wael. *An Introduction to Islamic Law*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Haviland, A William. *Cultural Antropology*. U.S.A: Harcourt Brace College publishers, 1999.
- Jackson, Sherman A. "Ijtihād and taqlīd: Between the Islamic legal tradition and autonomous western reason", in *Routledge Handbook of Islamic Law* Edited by Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad and Said Fares Hassan, New York: Routledge, 2019.
- Sheikh, Md Ziaul Haque and Zahid Shahab Ahmed, "Military, Authoritarianism and Islam: A Comparative Analysis of Bangladesh and Pakistan". *Politics and Religion* 13(2)(2020): 333-360.
- Irina Vladimirovna Naletovaa, Alexander Vladimirovich Okatova and Olga Valentinovna

Zhulikova. "Classical Concepts of Social Solidarity as The Basis of Theoretical Studies on The Institutions of Modern Civil Society", *International Journal of Environmental & Science Education* 11(18)(2016): 11529-11540.

پ) وبسایت‌ها

العالم، «قرضاوی فتوای قتل وزیر دفاع مصر را صادر کرد»، ۱ مرداد ماه ۱۳۹۲،

<https://fa.alalam.ir/news/1497778>

مرکز اسناد انقلاب اسلامی. «حمایت مردمی از حکم ارتداد جبهه ملی». ۲۴ خردادماه، ۱۳۹۹،

<https://irdc.ir/fa/news/5880>