

# حکمت‌های کيفر در نظام جزایي اسلام

تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۱۲

تاریخ تأیید: ۹۴/۱۲/۱۸

غلامرضا پیوندی\*

## چکیده

در توجیه کيفر، گاهی سخن از اهداف و فلسفه کيفر به میان می‌آید. در مکاتب کيفری این موضوع مورد بحث قرار می‌گیرد که اهداف و فلسفه کيفرهای وضع شده کدام‌اند؟ ولی وقتی سخن از اهداف کيفر از نگاه اسلام به میان می‌آید، اموری مد نظر است که کيفر برای دستیابی به آنها پیش‌بینی و اجرا می‌شود و بهتر است این مباحث را با عنوان حکمت‌های کيفر بررسی کنیم. مقصود از حکمت‌های مجازات، مصالحی‌اند که میبایست شریعت به عنوان مصالح مبدأ (حکمت) بیان کرده‌اند. گاهی نیز علت حکم (مصلحت معیار) در ادله بیان شده است که حکم دائرمدار آن است. البته بحث درباره حکمت کيفرهای اسلامی از نظر اهمیت، با علت وضع کيفر هم‌ردیف نیست؛ ولی تبیین حکمت کيفر از آن جهت که قانونگذار را در امر کيفرگذاری کمک می‌کند یا هدف قانونگذار را بیان می‌کند، قابل توجه و سودمند می‌باشد. در ادبیات حقوقی برای بیان این مفهوم، از اصطلاح «فلسفه مجازات» نیز استفاده می‌شود.

در نوشتار حاضر، نخست به بحث فلسفه کيفر در سه بخش «حدود»، «قصاص» و «تعزیرات»، نگاه خاص شده است؛ زیرا هر یک از این موارد از ویژگی‌ها و اهدافی برخوردارند. سپس با نگاه کلی، فلسفه کيفر از منظر اسلام مورد بررسی قرار گرفته است. نوشتار حاضر با ادبیات خاص درون‌دینی نگاشته شده است و به دلیل داشتن نوع جهان‌بینی و مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی خاص، در منابع و آموزه‌های دین مبین اسلام، کاوش شده است.

واژگان کلیدی: کيفر، فلسفه کيفر، اهداف کيفر، نظام کيفری اسلام، حکمت کيفر.

\* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (pyvandi@yahoo.com).

## مقدمه

مبیینان شریعت، گاهی به صورت مستقل و گاهی در ضمن بیان احکام به مصالحی که فلسفه حکم‌اند، اشاره کرده‌اند. مصالح مذکور در صورتی که در زمره مصالح معیار (علت) باشد، به موارد غیرمنصوص نیز قابل تسری است و در صورتی که از جمله مصالح مبدأ (حکمت) باشد، به موارد دیگر قابل تسری نیست.\* درباره کیفی‌های اسلامی پرسش این است که مصالح مبدأ (حکمت‌های) آن کدام است؟ شریعت در تشریح کیفی‌ها چه اهداف و حکمت‌هایی را دنبال می‌کند که با کیفر دادن مجرم، قرار است بدان برسد؟ پس با توجه به ادبیات فقهی اسلام، تعبیر حکمت‌های کیفر مناسب‌تر از تعبیر فلسفه یا اهداف است؛ هرچند درباره فلسفه و علت کیفر باید در تعالیم دینی به این پرسش پاسخ دهیم که علت احکام جزایی در اسلام چه بوده است. بر اساس رویکرد امامیه، احکام شرعی معلول‌اند و از یک سری مصالح و مفسدات واقعی تبعیت می‌کنند. هر جا مصلحت ملزمه و صددرصد باشد، عمل واجب خواهد بود و در غیر این صورت، عمل یا مستحب است و آن در صورت مصلحت غیرملزمه است، یا مباح خواهد بود. همچنین در صورت مفسده ملزمه یعنی صد در صد، رفتار مذکور حرام و در فرض مفسده غیرملزمه، مکروه خواهد شد. اکنون به دنبال این نکته‌ایم که آیا می‌توان از منابع استنباط احکام، علت کیفی‌های تشریح‌شده در اسلام را

۹۲

حقوق اسلامی / غلامرضا پیوندی

---

\* البته زمانی که بحث علت و حکمت به میان می‌آید، این پرسش پیش می‌آید که مقتضای اصل، علت‌انگاری این مصالح است یا حکمت‌انگاری آن؟ به تعبیر دیگر، آیا ضابطه و اصل عرفی و عقلایی، عقلی و یا شرعی در این باره هست تا در فرض شک به آن مراجعه شود و حاکم در زمان شک باشد یا چنین اصلی وجود ندارد؟ (ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۵۱۰). در پاسخ به این پرسش برخی بر این باورند که در مورد شک میان حکمت‌بودن یا علت‌بودن فلسفه و وجهی که ذکر می‌شود، حمل بر علت‌بودن لازم است؛ زیرا ظاهر ادات تعلیل این است که آنچه ذکر شده، علت حکم است، نه اینکه وجه مزبور حکمت باشد و علت، چیز دیگری باشد که در کلام ذکر نگردیده است (حائری یزدی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۵۳۸). در مقابل، برخی دیگر در نقد نظر پیش‌گفته معتقدند: «به صرف ذکر ادات تعلیل و امثال آن، نباید شک مستقر در علت و حکمت‌بودن را بی‌محل دانست و ظهور در علیت را ادعا کرد! تحقق ظهور مزبور و عدم آن، دستوری و ضابطه‌پذیر به نحو صددرصد نیست تا بتوان در مورد آن داوری مطلق داشت» (برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۵۱۱-۵۱۳).

یافت یا خیر؛ زیرا از نظر عقلی: اولاً، مجموعه دین و شریعت، دارای هدفی است؛ ثانیاً، در تک‌تک امر و نهی‌های شارع نیز هدفی وجود دارد؛ ثالثاً، یا در متعلق امر یا نهی، مصلحت یا مفسده وجود دارد، یا در نفس تشریح حکم، مصلحتی وجود دارد؛ (ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶ به بعد) بنابراین به نظر می‌رسد مطالعه و بررسی درباره کشف علت احکام و فلسفه تشریح، امری ممکن و قابل فهم باشد، نه اینکه در احکام شریعت، به تعبد صرف قائل باشیم. البته در نوشتار به دنبال علت‌های تشریح مجازات نیستیم، بلکه به دنبال حکمت‌های کیفر که در لسان میبنا شریعت وارد شده است. شیخ صدوق در علل الشرائع روایتی را از محمدبن سنان نقل می‌کند که حضرت ابی‌الحسن علی‌بن موسی الرضا علیه السلام در پاسخ پرسش‌های من که به شکل کتبی محضرش ارسال داشته بودم، نامه‌ای به من فرستادند که در آن علل و اسراری را مطرح کردند. در نامه حضرت آمده است؛ در نامه خود یادآور شده بودی که برخی از مسلمانان گمان می‌کنند که خدای تبارک و تعالی چیزی را حلال و حرام نکرده است، مگر برای متعبد شدن بندگان به آن. اگر چنین باور و اعتقادی داشته باشد، در گمراهی قرار گرفته است؛ زیرا اگر چنین باشد، باید خداوند بندگان را به حلال کردن محرّمات و حرام کردن حلال‌ها متعبد ساخته باشد، حتی ترک نماز، روزه، انکار حرمت زنا و سرقت و امثال آنها را باید مباح دانسته و متعبد به آنها نباشیم؛ زیرا علت در حلال‌ها و حرام‌ها، تنها تعبد به آنهاست، نه چیز دیگری و وقتی آنها منتفی شدند، تعبد نیز منتفی است، در حالی که عدم پایبندی نسبت به آنها، موجب فساد تدبیر عالم و هلاکت مخلوقات می‌باشد؛ در نتیجه گفتار آنها باطل می‌گردد؛ چنانچه حق تعالی با همین بیان، سخن این قائلین را ابطال فرموده است. در ادامه حضرت فرمودند: درک ما اینگونه است که آنچه را حق تعالی حلال کرده، به صلاح بندگان بوده و بقایشان وابسته به آن است و همه افراد بی‌نیاز از آن نیستند و آنچه را که حرام کرده، بندگان به آن محتاج نبوده و موجب فساد و فنا و هلاکت‌شان می‌باشد. همچنین حق تبارک و تعالی برخی از محرّمات را در بعضی اوقات که مورد احتیاج واقع شده‌اند و مصلحت در آن بوده، حلال کرده است؛ نظیر میته و خون و گوشت خوگ زمانی که شخص مضطر نسبت به استفاده از آنها بوده است؛ پس با قطع نظر از حکم وجدان، دلیل اقامه

شده بر اینکه حق تعالی حلال نفرموده، مگر چیزی را که در آن برای ابدان مصلحت بوده و حرام نکرده، مگر آنچه را که در آن برای نفوس فساد می‌باشد (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۹۲).

در روایت دیگری نیز راوی می‌گوید به امام باقر<sup>ع</sup> عرض کردم: چرا خداوند، مردار، خون، گوشت خوک و شراب را حرام کرده است؟ حضرت فرمود: سبب اینکه خداوند، اینها را بر بندگانش حرام و غیراینها را بر آنان حلال فرمود، علاقه و رغبت او به امور حلال و پرهیز او از امور حرام نبود - خداوند به دلیل سود و زیان خود، این احکام را تشریح نفرمود - بلکه خداوند مردم را آفرید، با علم به اینکه بدن‌های آنان چه چیزی نیاز دارد و چه چیزی آنان را به صلاح رهنمون می‌شود، همان چیز را برایشان حلال و مباح فرمود و با علم به آنچه برایشان زیانبار است، آن را بر آنان حرام کرد (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۶۶۵).

البته به نظر می‌رسد تذکر این مسئله نیز بسیار سودمند باشد که در مجموعه دین، به نظر می‌رسد اصلی‌ترین ضمانت اجرا برای انجام وظایف، مسئولیت‌ها و پای‌بندی نسبت به ارزش‌ها، همان باورها و اعتقادات باشد که می‌تواند پشتوانه بسیار مستحکمی برای احکام، مقررات و حتی دستورالعمل‌های اخلاقی باشد که بخشی از دین را تشکیل می‌دهند؛ زیرا ایمان به غیب، اعتقاد به دادگاه قیامت، نیروی بازدارنده و نیرومند تقوا، پاداش‌ها و کیفرهای جهان آخرت و مانند آن، از اهرم‌های قوی و مستحکم اجرای قوانین دینی محسوب می‌شود.\*

آیا بر اساس آموزه‌های دینی اسلام، کیفر فقط برای برقراری عدالت و سزادادن به

\* البته این بحث، از موضوع نوشتار حاضر خارج است و به عنوان مبادی یا مبنا می‌تواند در بحث از حقوق کیفری و جایگاه آن در یک حکومت دینی بررسی و کنکاش شود. انسانی که پای‌بند باورهای دینی است و در مرزها و حدود الهی حرکت می‌کند، کنترل درونی بسیار قوی دارد تا دست به ارتکاب جرم نزند؛ در نتیجه اگر انسان به ویژگی‌ها و خصوصیات مورد نظر قرآن و سنت آراسته گردد، قطعاً استفاده از ضمانت اجراهای دنیوی از جمله جعل کیفر، برای کنترل رفتارهای انسان به حداقل خواهد رسید. البته اسلام در کنار ضمانت اجراهای معنوی مذکور، از ضمانت اجراهای دنیوی نیز غفلت نکرده است؛ به همین دلیل در آموزه‌های دینی وارد شده است که انسان باید بر اساس یک جهان‌بینی توحیدی رفتار کند که به طور دائم در مرعی و منظر الهی قرار دارد و در نهایت، به سوی او خواهد رفت و باید پاسخگوی رفتار خویش باشد.

مجرم در برابر منافی که مرتکب جرم در جهت ارتکاب جرم تحصیل کرده است، تشریح شده و ملاک و مناط کیفر، استحقاق مجرم و میزان قبح و بدی حاصل از عمل اوست؟ از سوی دیگر، آیا در آموزه‌های دین اسلام، کیفرها فقط به رفتار ارتكابی توجه دارند و متناسب با جرم ارتكابی اعمال می‌گردند؟ یا اینکه در رویکرد اسلامی نسبت به کیفرها، رویکردی فایده‌گرا و به عبارتی غایت‌گرا مد نظر بوده است و فقط برای دستیابی به آثار و نتایج اجتماعی در آینده است که کیفر مرتکبان جرم، مجاز دانسته شده است؛ نتیجه این بیان و تلقی از کیفر بدان معناست که در صورتی که کیفر نتواند آثار و نتایج مفیدی برای جامعه به دنبال داشته باشد یا در شرایط و وضعیت خاصی، آثار نامطلوب اجتماعی به دنبال داشته باشد، کیفر هیچ‌گونه توجیهی ندارد و اسلام به ما اجازه اعمال چنین کیفری را نخواهد داد؟

در رویکرد دیگری، آیا می‌توان مدعی شد فلسفه و هدف کیفر در آموزه‌های دین اسلام، یک هدف و فلسفه ترکیبی و مزجی است که البته در اینکه نوع دیدگاه ترکیبی چگونه قابل طرح می‌باشد، می‌توان گونه‌های مختلفی از آن را ارائه کرد. دین مبین اسلام، دینی است که به تصریح قرآن برای همه بشریت بوده، آخرین و کامل‌ترین آیین در همه اعصار و ازمنه است:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ: و ما تو را جز [به سِمت] بشارت‌گر و هشداردهنده برای همه مردم، نفرستادیم؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند (سبأ: ۲۸).

مبنای کیفرها یا مهم‌ترین اندیشه‌ای که کیفرهای اسلامی مبتنی بر آن است، در واقع همان مبنایی است که مجموع شریعت اسلامی بر آن مبتنی می‌باشد؛ زیرا فقه کیفری و نهاد کیفر، جزئی از شریعت اسلامی است و دین اسلام، جوانب و ابعاد گسترده و در عین حال هماهنگی دارد که میان آنها تغایر و تضاد وجود ندارد و همه شریعت در واقع در جهت تحقق یک هدف گام برمی‌دارد؛ بنابراین لازم است از مبنای واحدی برخوردار باشد و باید آن مبنای واحد را دریافت (قربان‌نیا، ۱۳۸۰، ص ۴۵-۳۰). با فهم دقیق دین و تحقیق در هدف بعثت و ارسال رسولان الهی، می‌توان مبنا را شناخت: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷).

جهت‌گیری شریعت اسلام برای تأمین دین و دنیای ابنای بشر می‌باشد و احکام و مقررات آن که بخشی از همه دین است، برای سعادت و به مصلحت بشر بوده و برای حفظ دین، جان، مال، نسل، حیثیت، جایگاه انسان و دیگر حقوق ایشان می‌باشد. بر اساس تعبیر یکی از فقهیان معاصر، در آموزه‌های دینی در هیچ مورد، مجازات هدف اصلی نیست، بلکه وسیله‌ای بازدارنده برای مجازات‌شونده یا دیگر مردم است. به همین دلیل، دستور داده شده است در مواردی مجازات آشکار باشد تا اثر بازدارندگی خود را در جامعه ببخشد و نیز در مجازات‌های تعزیری، هرگاه مجرم از راه دیگری از گناه خودداری و توبه کند، مجازات از میان می‌رود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵، ص ۱۱۷). البته این موضوع به تعزیرات اختصاص ندارد، بلکه در حدود نیز اگر پیش از اثبات، توبه کند، حد اجرا نمی‌شود.

لازم به توضیح است که در این نوشتار به بحث دیه با توجه به این که بیشتر جنبه جبران خسارت داشته و کیفر مصطلح در بیشتر موارد به حساب نمی‌آید، مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است. اگرچه قانونگذار به عنوان یکی از مجازات‌های اسلامی پیش‌بینی کرده است. به هر حال فلسفه دیه خود می‌تواند مجال مستقلی برای نگارش مقاله‌ای مستقل باشد.

در ادامه برای تبیین مسائل و پاسخ به سوال‌های مطرح شده نخست به اختصار به صورت جزئی به حدود و قصاص و تعزیرات پرداخته می‌شود. سپس اهداف کلی کیفر در آموزه‌های دینی را بیان می‌گردد.

## ۱. نگاه جزئی به برخی کیفرها

در بحث از فلسفه کیفر در نظام کیفری اسلام، نخست باید هریک از طبقه‌های مجازات را به صورت جزئی مورد توجه و کاوش قرار داد و سپس اهداف عمومی و کلی کیفر را بررسی کرد. در ادامه هریک از کیفرهای حد، قصاص و تعزیر به طور جداگانه بررسی خواهد شد.

## ۱-۱. کیفرهای حدی

در نظام کیفری اسلام، بخشی به عنوان حدود پیش‌بینی شده است که نوع، میزان و کیفیت اجرای آن را شارع مقدس مشخص کرده است. این بخش، احکامی مخصوص به خود دارد که با دیگر نهادهای کیفری از جهاتی متفاوت است. در ادامه به اجمال به نکاتی در این حوزه اشاره می‌گردد.

### ۱-۱-۱. ویژگی‌های کیفرهای حدی

در حوزه جرایم حدی، نخست به نظر می‌رسد شارع بسیار سخت‌گیرانه برخورد کرده است و کیفرها سنگین و خشن می‌نمایند؛ ولی به طور کلی در بخش حدود، در اصل جرم‌انگاری به شکل سخت‌گیرانه می‌باشد و به نظر می‌رسد شارع قصد دارد پیام مهمی به جامعه اسلامی القا کند که حفظ دین و نسل، سلامت و پاکی آن، امنیت جامعه، اموال و دارایی مردم، در سایه رعایت برخی از احکام و مقررات شرعی امکان‌پذیر است.

از سوی دیگر، در مرحله مراجعه و پیگیری درباره جرایم حدی، به جز مواردی که به حقوق‌الناس مربوط می‌شود، اصل بر پوشیده نگاه‌داشتن عمل به وسیله مرتکب و کوشش برای اصلاح و درمان درونی و عدم تجسس افراد جامعه و حتی حاکم در این‌گونه امور است. حتی فقهیان در موارد یادشده تأکید می‌کنند که مستحب است شهود در دادگاه از باب ستر و عیب‌پوشی، از دادن شهادت امتناع کنند. همچنین فرد مرتکب نیز باید از ابراز این‌گونه مسائل خودداری کند و در درون خود توبه کند. حاکم نیز افراد را به توبه و عدم اقرار نزد محاکم ترغیب نماید.\* در این باره روایتی که پس از اصرار مرتکب بر اقرار به زنا و تشویق امام علی<sup>ع</sup> به عدم اقرار و اثبات

\* ... به همین خاطر بر شاهدان مستحب است از باب پوشاندن بر مومن اقامه شهادت را ترک کنند مگر این که ترک مقتضی فساد در جامعه باشد. همچنان که بر شخص مومن نیز پوشیده داشتن و شخصاً توبه کردن مستحب است. بلکه بالاتر از این، حاکم و امام جامعه نیز می‌تواند نسبت ترک اقامه شهادت توسط شاهدان و ترک اقرار توسط مرتکب آنها را ارشاد و تشویق نماید؛ همچنان که از کلام پیامبر<sup>ص</sup>: «لو سترته بثوبک کان خیراً لک» و کلام ایشان در قصه معاذ که فرمود: «لو ستر ثم تاب کان خیراً له» و کلام امیر مؤمنان<sup>ع</sup> که فرمود: «أیضاً حدکم إذا قارف هذه السیئة أن یستر علی نفسه کما سترالله» از این مطالب به خوبی فهمیده می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۰۷/ نیز برای تفصیل بیشتر در این بحث، ر.ک: موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۳۷).

جرم با چهاربار اقرار و مراجعه شخص به ایشان، خشمگین و ناراحت شد و این جمله قابل تأمل را فرمود:

... مَا أَقْبَحَ بِالرَّجُلِ مِنْكُمْ أَنْ يَأْتِيَ بَعْضَ هَذِهِ الْفَوَاحِشِ فَيُفْضِحَ نَفْسَهُ عَلَى رُؤْسِ الْمَلِكِ أَوْ فَلَا تَابَ فِي بَيْتِهِ فَوَاللَّهِ لَتَوْبَتُهُ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ أَفْضَلُ مِنْ إِقَامَتِي عَلَيْهِ الْوَحْدَ...: چقدر قبیح است برای فردی از شما که یکی از این کارهای زشت را انجام می‌دهد و به دنبال آن، خویش را در برابر مردم رسوا می‌سازد! چرا در خانه‌اش توبه نکرد! به خدا سوگند! توبه‌اش در نماند! خویش با خدا بالاتر از این است که بر او حد جاری سازم. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۸۸)

از سوی دیگر، در مرحله پیگرد این نوع از جرایم، بسیار سخت‌گیرانه برخورد کرده است؛ مثل اثبات جرم با شهادت چهار شاهد که اتفافی دیده باشند و از روی کنجکاوی و جست‌وجو در امور مردم، تحمل شهادت نکرده باشند که موجب فسق آنها و عدم قبول شهادت آنها می‌شود. همچنین همه شهود باید همزمان و با عبارات همسان شهادت بدهند یا در صورتی که با اقرار ثابت می‌گردد نیز نمی‌تواند در مجلس واحد باشد. در مواردی نیز کیفر حد با اندک شبهه‌ای مثل طرح ادعای اکراه بر ارتکاب جرم، بدون هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای ساقط می‌شود.

## ۲-۱-۱. تمحیص\* در حدود

در بسیاری از روایات باب حدود که اکثر آنها دارای جنبه حق‌اللهی‌اند، شخص مرتکب خود را تسلیم حاکم اسلامی می‌کرده و بر جرم خود اقرار نموده و اصرار داشته است که با این کار، خود را از گناه انجام‌داده پاک کند. تعبیر «فَطَهَّرْتَنِي» در روایات باب حدود

\* این اصطلاحی است که در روایات ما وارد شده است. در آیه ۱۴۱ سوره آل‌عمران نیز این تعبیر به کار رفته است: «وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ... وَ لِيَمْحُصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا: خداوند ایام را میان مسلمانان و کافران دست به دست می‌کند تا اگر کافران بر مسلمانان غلبه یافتند، مسلمانان را از آلودگی‌ها خالص کند» (ر.ک: اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۳۵۵)؛ به معنای خلاص شدن، پاک شدن و از میان رفتن گناهان است (ابن منظور؛ ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۹۰). در حدود الهی نیز بسیاری از مراجعه مجرمان در محضر پیامبر گرامی اسلام ﷺ و امام معصوم ﷺ از همین باب است. در عبارتی کوتاه می‌توان گفت تمحیص به معنای خالص‌سازی از عیب و نقص است؛ بنابراین در روایاتی وارد شده است که مرتکب جرم برای پاک شدن از جرم ارتكابی، برای اجرای کیفر، خود را تسلیم حاکم اسلامی می‌کند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۷، ص ۳۰).



رایج است. البته در این‌گونه موارد نیز ائمه معصومین<sup>ع</sup> بر عدم مراجعه و نیز اصلاح خود از راه توبه و انابه به درگاه الهی توصیه می‌کردند و حتی در برخی روایات، در اثر مراجعه مکرر مرتکب، معصومین<sup>ع</sup> ناراحت می‌شد و تأکید می‌کرد که چرا با توبه و اصلاح امر میان خود و خدای خود، اقدامی نکرده است و خود را در میان مردم رسوا می‌کند. یا هنگامی که کسی مرتکب را به مراجعه به پیامبر<sup>ص</sup> تشویق می‌کرد، ایشان می‌فرمودند آیا نمی‌توانستی بر این زشتی پوششی قرار دهی و سعی در برملاشدن آن نداشته باشی.\* البته این بحث خود به تفصیل بیشتری نیاز دارد که از حوصله این نوشتار خارج است. حتی در باب سرقت، روایت داریم که سارق اگر خودش به سوی خداوند عزوجل بازگردد و آنچه سرقت کرده است، به صاحبش بازگرداند، دیگر بریدن دست ندارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۲۰). در اینجا به یکی از روایات که نکات مهمی در آن وجود دارد، باید اشاره کرد؛ مردی در کوفه خدمت امیر مؤمنان<sup>ع</sup> رسید و گفت: ای امیر مؤمنان<sup>ع</sup>! من زنا کرده‌ام؛ پاکم ساز! حضرت پرسید: از چه قومی هستی؟ گفت: از مزینه‌ام. حضرت فرمود: آیا چیزی از قرآن می‌دانی؟ آن مرد گفت: آری! حضرت فرمود: بخوان! آن مرد خواند و زیبا خواند. حضرت پرسید: آیا دیوانگی در تو هست؟ آن مرد گفت: نه! حضرت فرمود: برو تا درباره‌ات تحقیق کنم. آن مرد رفت و پس از مدتی نزد امام<sup>ع</sup> آمد و گفت: ای امیر مؤمنان! من زنا کرده‌ام؛ پاکم ساز! حضرت پرسید: آیا همسر داری؟ آن مرد گفت: آری! حضرت پرسید: همسرت با تو در همین شهر اقامت می‌کند؟ آن مرد گفت: آری! راوی گوید: امیر مؤمنان<sup>ع</sup> به او دستور داد و او رفت و حضرت فرمود: تا ما درباره‌ات تحقیق کنیم. آنگاه حضرت، کسی را نزد قوم این مرد فرستاد و از وی جویا شد. آنان گفتند: ای امیر مؤمنان! او عقل درستی دارد. آن مرد برای بار سوم نزد امام بازگشت و چون سخن گذشته‌اش را برای حضرت تکرار کرد،

\* این موضوع به مطلبی اشاره دارد که در روایات اهل سنت وارد شده است - و فقیهان امامیه نیز با قبول روایت مذکور بدان استدلال کرده‌اند - در مورد تشویق هزال بن شریحیل نسبت به ماعز برای اعتراف به جرم نزد پیامبر<sup>ص</sup> است. «و قال لهزال: لو سترته بثوبک کان خیراً لک» این حدیث در «باب فی الستر علی أهل الحدود» آمده است (سجستانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۳۳)؛ به همین دلیل برخی فقیهان فتوا داده‌اند که مکروه است دیگران را به اعتراف به جرایم حدی تشویق کنیم (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۳۱۵).

حضرت به او فرمود: برو تا درباره‌ات پرسش کنیم. باز برای بار چهارم نزد امام آمد و چون اقرار کرد، امیر مؤمنان علیه السلام به قنبر دستور داد تا از وی مراقبت کند. آنگاه حضرت به خشم آمد و سپس فرمود: چقدر قبیح است برای فردی از شما که یکی از این کارهای زشت را انجام می‌دهد و به دنبال آن، خویش را در برابر مردم رسوا می‌سازد! چرا در خانه‌اش توبه نکرد! به خدا سوگند! توبه‌اش در نهان خویش با خدا بالاتر از این است که بر او حد جاری سازم. آنگاه حضرت او را بیرون برد و در میان مردم فریاد زد: ای گروه مسلمانان! بیرون آید تا حد بر این مرد اجرا شود؛ ولی کسی رفیقش را نشناسد. آنگاه حضرت وی را به بیابان برد. آن مرد به امام گفت: یا امیرالمؤمنین! به من مهلت دهید تا دو رکعت نماز بگذارم. پس از نماز، حضرت وی را در گودالش گذاشت و رو به سوی مردم کرد و فرمود: ای گروه مسلمانان! این حد، حقی است از حقوق خداوند عزوجل. پس هرکس که برای خدا بر عهده‌اش حقی است، بازگردد و کسی که در عهده‌اش برای خدا حدی است، حدود خدا را جاری نسازد. مردم همه بازگشتند و امام علی و امام حسن و امام حسین علیهم السلام ماندند. آنگاه حضرت سنگی برگرفت و سه تکبیر گفت و سه سنگ به سمت آن مرد پرتاب کرد و در هر سنگی سه تکبیر گفت. آنگاه امام حسن علیه السلام مانند امیر مؤمنان علیه السلام به سمت مرد سنگ پرتاب کرد و سپس امام حسین علیه السلام به سوی او سنگ پرتاب کرد و آن مرد، مُرد. امیر مؤمنان علیه السلام او را از گودال درآورد و دستور داد تا قبری برایش کنند و بر وی نماز گزارد و او را به خاک سپرد. به امام علیه السلام گفته شد: ای امیر مؤمنان! او را غسل نمی‌دهی؟ حضرت فرمود: او با چیزی غسل کرد که تا روز قیامت پاک است. حقیقتاً بر کار بزرگی شکیبایی ورزید! (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۸۸)

اصل پیگیری و رجوع به حاکم برای اعمال کیفر، دارای قصد و نیت پاک‌شدن از آلودگی جرم است که قطعاً پشتوانه آن باور به احکام و مقررات شرعی و اعتقاد به جهانی دیگر است که در دادگاه عدل الهی باید پاسخگو بود. در واقع در این موارد، اصل بر پوشیده‌ماندن و اصلاح از راه یک امر درونی با نهاد توبه است. البته در صورت اثبات با این شرایط سخت نزد حاکم، لازمه‌اش اجرای بی‌درنگ و فوری آن است. در اینجاست که به حق فرموده‌اند اجرای حدود، بهتر و برتر از باریدن چهل شبانه‌روز باران است. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمودند: «اجرای حد از بارش چهل شبانه‌روز باران

بہتر است» (همان، ص ۱۷۴). معنای چنین بیانی از اجرای حدود، در کلام نبی مکرم اسلام به باران تشبیه شده و اجرای کمترین مقدار آن از چهل روز باران بہتر شمرده شده است؛ یعنی در واقع همان‌گونه که باران، رحمت پروردگار است و خداوند آن را بر اهل زمین نازل می‌نماید، حدود الهی نیز نوعی رحمت الهی است.\*

در روایت دیگری امام موسی بن جعفر<sup>(ع)</sup> در تفسیر آیه شریفه «يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» می‌فرماید: منظور فقط این نیست که زمین‌های خشک را با باران‌های پُربرکت زنده می‌کند، بلکه منظور این است که خداوند مردانی بزرگ و مخلص و بلندهمت را مبعوث می‌کند که آنها عدالت را در جهان زنده می‌کنند و زمین بر اثر زنده شدن عدالت، احیا می‌گردد و بدون شک، اقامه و اجرای حدود و تعزیرات بر روی زمین، پُرمفعت‌تر است از اینکه چهل شبانه‌روز بر آن باران ببارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۷۴).

در این روایات که فلسفه اجرای حدود را بیان می‌کند، سخنی از انتقام و خشونت و مانند آن نیست، بلکه سخن از محبت، رحمت، اقامه عدل و سیراب کردن جامعه اسلامی و مانند آن است.

### ۳-۱-۱. حدود بر مبنای مسامحه و تخفیف

وقتی به بخش حدود کتاب‌های فقیهان اسلام - از گذشته و حال - مراجعه می‌کنیم، وجود یک اصل یا یک قاعده که به نظر می‌رسد فقها از مذاق شریعت استخراج کرده، بر پایه آن استدلال نموده‌اند و احکامی را مترتب می‌کنند، عبارت است از اینکه حدود الهی بر تخفیف و مسامحه پایه‌ریزی شده است.

در مجموع با توجه به مباحث پیش گفته، به نظر می‌رسد شارع مقدس بر پایه اصلاح فرد و جامعه و حاکمیت خیر و فضایل اخلاقی در جامعه و سوق دادن افراد به سوی کمال انسانی و جامعه‌ای بر مدار فضیلت و پارسایی برای مواردی که جز نیازهای فطری و همیشگی انسان، برای رسیدن به هدف خلقت می‌باشد، کیفرهای

\* برخی از فقیهان معاصر این روایت و روایات مشابه را بر کل اجرای حد و تعزیر معنا کرده‌اند و آن را نوعی رحمت الهی دانسته‌اند. به عبارت دیگر، واژه حد را به مفهوم مطلق کیفر گرفته‌اند. البته استظهار چنین معنایی مشکل به نظر می‌رسد و در جای خود مفهوم «حد» در لسان روایات باید مورد مذاقه و کنکاش قرار گیرد (ر.ک: ناصر مکارم شیرازی؛ [بی‌تا]؛ ص ۵۶-۵۷).

حدی را وضع کرده است. با توجه به مجموع قواعد و نهادهای حاکم بر حدود - مانند نهاد عفو، توبه و اصل بر پوشیده داشتن چنین لغزش‌هایی و در مرحله اجرا، فوریت، حتمیت، عدم رأفت و... - به نظر می‌رسد صرف سزادهی و اجرای عدالت که خود منشأ حیات و پویایی جامعه اسلامی است، نباشد، بلکه بر دو نکته مهم دیگر یعنی بازدارندگی و موضوع اصلاح نیز تکیه می‌کند. البته در نگاه کلی به حدود، این امر به نظر می‌رسد؛ هرچند ممکن است در موارد جزئی، مباحث دیگری نیز مطرح باشد که در جای خود لازم است بررسی شود.

## ۲-۱. کیفر قصاص

«قصاص» در لغت، اسم مصدر از ریشه «قص» به معنای پیگیری کردن اثر چیزی است. همچنین به معنای تلافی، مقابله به مثل، کیفر، گوش‌مالی و... آمده است. در قرآن کریم به شکل اختصاصی آیاتی به موضوع قصاص اختصاص دارد و در یک جمله مختصر، آن را مایه حیات جامعه می‌داند.

به اعتقاد برخی از مفسران در ذیل آیه ۱۷۹ سوره بقره\* که در مقام بیان حکمت تشریح قصاص است، حکمت تشریح قصاص، حفظ حیات جامعه می‌باشد؛ زیرا بهترین مانع برای جلوگیری مردم از جرئت بر قتل نفس است و اگر افراد اجتماع به طور قطعی بدانند که هرگاه به قتل نفس اقدام کنند، قصاص می‌شوند و در اجرای قانون قصاص، استثنا راه ندارد، از ترس آن جرئت بر این خیانت نمی‌کنند. علاوه بر اینکه اولاً، اغلب کسانی که به آدمکشی دست می‌زنند، اشخاص پستی‌اند و گاهی برای امری جزئی، مرتکب قتل نفس می‌شوند و اگر او را قصاص نکنند، چه بسا صدها نفر را به قتل می‌رسانند؛ ولی اگر قصاص شوند، جان بسیاری حفظ شده است؛ ثانیاً، این‌گونه اشخاص، عضو فاسد اجتماع‌اند و اگر قطع نشوند، به دیگران سرایت می‌کند و ممکن است سبب شوند افراد زیادی به قتل و جنایت روی آورند و جان افراد اجتماع در معرض مخاطره آنان قرار بگیرد؛ ولی اگر چنین عضوی قطع شود، از سرایت به اعضای

\* «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» و برای شما در حکم قصاص، حیات زندگی است برای صاحبان عقول تا باشد که شما از قتل بپرهیزید.

دیگر جامعه جلوگیری می‌شود؛ بنابراین کسانی که بر این باور تکیه می‌کنند که قصاص به دلیل اینکه یک فرد کشته شده و به واسطه قصاص، فرد دیگری نیز کشته می‌شود، سبب ازدیاد مرگ است، باور درستی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا نتیجه اصلی که از کشتن آن یک نفر عاید اجتماع می‌شود، در نظر نگرفته‌اند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۱۹). شاید بر اساس همین نکته، در آیه قرینه‌ای باشد که از آنجا که قانون قصاص، ضامن عدالت و امنیت و رمز حیات جامعه\* است، در پایان آیه می‌فرماید: «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»؛ یعنی در واقع اجرای این قانون، سبب خودداری از بروز قتل‌های دیگر است.

در هر حال، شارع مقدس برای حفظ حیات افراد جامعه، راهکارها و موانعی را تشریح کرده است که برخی تهدیدهای اخروی‌اند؛ مانند وعده‌دادن به عذاب قیامت و جهنم (نساء: ۹۳) و برخی دنیوی‌اند؛ مانند کیفر قصاص که در آیات قرآن تصریح شده است؛\* بنابراین اگر انسان به مراتبی از تکامل اخلاقی رسید که قصاص یعنی ترمیم امور و تأمین حیات فردی و جمعی به روشی دیگر و جایگزین حذف فیزیکی میسر بود، مرجح نیز خواهد بود؛ زیرا هدف اصلی اعدام نیست؛ هدف حیات است و خداوند نسبت به همه بندگان و مخلوقات رحمة للعالمین است. از این رو، آیه شریفه محل بحث، مغز انسان‌ها و خردمندان - و نه احساسات و عواطف آنها - را مورد خطاب قرار داده است و می‌فرماید: «در قصاص، حیات و زندگی است، ای صاحبان خرد»؛ یعنی مسئله قصاص، مسئله‌ای احساساتی و انتقام‌جویی نیست، بلکه قانونی است که با تکیه بر عقل و درایت وضع شده و حکمی عقلانی و منطقی می‌باشد و صاحبان عقل‌های

\* به اعتقاد برخی، آیه شریفه ۱۷۹ سوره بقره بر مطلب مهم و ریشه‌ای دلالت می‌کند؛ بدین معنا که هدف از تشریح قصاص، حیات جامعه بشری است، به جهت اینکه زمانی که قاتل بداند در صورت تحقق قتل عمدی، موجب اباحه خون خود خواهد شد، نفس خود را از ارتکاب این عمل قبیح منع می‌کند. از این رو، حکم تشریحی در خون مرد مسلمان - برخلاف اموال - بر بینه و یمین مقرر گردیده است؛ بنابراین در صورتی که جامعه بداند برای قتل عمدی، کیفر قصاص تشریح شده است، باعث بازدارندگی افراد جامعه از ارتکاب چنین عملی خواهد شد (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۸۸).

\*\* خداوند سبحانه برای حفظ حیات افراد، ضمانت اجراهای اخروی مانند وعید به جهنم و دنیوی که کیفر قصاص است بوسیله آیه محل بحث و آیات دیگر در نظر گرفته است. تشریح چنین حکمی مایه حیات و زندگی برای شماس است. (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴، ص ۶۸۷).

سالم با اندیشه و تفکر، تصدیق خواهند کرد که این قانون منشأ حیات اجتماعی و امنیت جامعه خواهد بود. تعبیر به «لعلکم تتقون» در پایان این آیه شریفه نیز تأکید دیگری بر این مدعاست؛ زیرا جمله مذکور بدین معناست که هدف از قصاص، حفظ، حراست و نگهداری جامعه از آلودگی‌ها، شرارت‌ها و کینه‌توزی‌هاست.

در نتیجه حیات اجتماعی سالم در سایه وجود امنیت و آسایش عمومی و رعایت حقوق و تکالیف متقابل است و آسایش عمومی، در گرو حفظ اصول و ارکان یک حیات اجتماعی است. در نگاهی استقرایی و بدون تأکید بر حصر، عناصر اصلی یک حیات اجتماعی عبارت‌اند از: دین، جان، مال، احترام و شخصیت انسان (ناموس یا نسل)، خرد و عقل انسان‌ها. این اصول که از زمان غزالی تاکنون مورد توجه دانشمندان و فقیهان اسلامی قرار گرفته‌اند، در واقع زیربنای جامعه سالم را تشکیل می‌دهند و با اجزا و زیرمجموعه‌هایی که دارند، می‌توانند همه مصالح معتبر و مهم جامعه را پوشش دهند (خسروشاهی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۸).

### ۳-۱. کیفرهای تعزیری

علاوه بر تعداد معدودی از کیفرها در اسلام که به حدود و قصاص اختصاص دارد، عمده جرایم و به تبع کیفر آنها تعزیری است.

از نظر آموزه‌های حقوق کیفری اسلام، به نظر می‌رسد هسته مرکزی در موضوع فلسفه تعزیرات، تأدیب و منع افراد از ارتکاب جرم می‌باشد. کیفر تعزیر،\* جنبه

\* در یکی از کتاب‌ها درباره لغت «تعزیر» آمده است: تعزیر در اصل به معنای جلوگیری و بازداشتن است؛ بنابراین تأدیبی که به صورت کمتر از حد باشد، تعزیر نامیده می‌شود؛ چراکه موجب بازداشتن مجرم از تکرار جرم می‌شود (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۲۸)؛ ولی راغب اصفهانی می‌گوید: تعزیر به معنای نصرت و یاری کردن می‌باشد؛ مانند آیه ۱۲ سوره مائده و آیه ۹ سوره فتح. سپس ایشان می‌گوید: اینکه می‌گوییم تعزیر به معنای تأدیب است، از همین معنای «نصرت» گرفته شده است. در واقع کسی که دیگری را تأدیب می‌کند، به او کمک می‌کند تا اصلاح شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۶۴). پیامبر گرامی اسلام ﷺ در روایتی زیبا می‌فرماید: «أَنْصُرُ أَخَا ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا، قَالَ: أَنْصُرُهُ مَظْلُومًا فَكَيْفَ أَنْصُرُهُ ظَالِمًا؟ قَالَ: كَفَّهُ عَنِ الظُّلْمِ؛ برادرت را کمک کن، ظالم باشد یا مظلوم، شخصی عرض کرد: در صورت مظلوم بودن، من او را کمک می‌کنم؛ ولی در صورت ظالم بودن، چگونه او را کمک کنم؟ پیامبر ﷺ فرمود: «تو او را از ظلم کردن منع می‌کنی و این کمک تو به او می‌باشد» (البخاری، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۹۸).

اصلاحی و تربیتی دارد و با توجه به اینکه تابع مصالح اجتماعی است، تشخیص این موضوع به حاکم اسلامی واگذار شده که باید طبق مصالح فرد و جامعه، شرایط زمانی و مکانی، ویژگی‌های اخلاقی، روانی و حتی خصوصیات جسمانی بزهکار به تعیین و اجرای کیفری تعزیری اقدام نماید. ویژگی‌های تعزیر را می‌توان در امور ذیل خلاصه کرد (عاملی، ۱۴۲۹، ۹۳۵-۹۳۴) که مهم‌ترین نکته آن، اصل فردی کردن کیفر است:

- الف) تعزیر، کیفری نامعین است.
- ب) تعزیر، یک ضرورت است؛ بنابراین به حداقل آن اکتفا می‌شود: «الضرورات تقدر بقدرها»؛ یعنی ضرورت‌ها به اندازه خودش باید مراعات شود، نه بیشتر.
- ج) در تعزیر، شخصیت مجرم، وضع روحی و جسمی و شرایط زمان و مکان دخالت دارد.
- د) در کیفر تعزیر، حاکم به عنوان والی حق عفو دارد.\*
- ه) در اجرای تعزیر، باید امید به اصلاح و تأدیب وجود داشته باشد.
- و) تعزیر، با جرم و حالات مجرم تناسب مستقیم دارد.
- ز) تعزیر، مطلقاً با توبه ساقط می‌شود.
- ح) تعزیر، قابل شفاعت است.
- ط) تعزیر باید کمتر از حد باشد.

در هر حال، توجه به شرایط و وضعیت فرد برای اعمال کیفر تعزیر، بسیار مهم است؛ به همین دلیل در روایتی هنگامی که راوی از امام معصوم<sup>ع</sup> از میزان تعزیر می‌پرسد، امام صادق<sup>ع</sup> در پاسخ می‌فرماید: «عَلَى قَدْرِ مَا يَرَى الْوَالِي مِنْ ذَنْبِ الرَّجُلِ وَقُوَّةِ بَدَنِهِ» (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۳۷).

\* به اعتقاد برخی از صاحب‌نظران، تعیین مقدار کیفرهای تعزیری به تناسب جرم و اجرای حدود به طور کلی، به دست حاکم به معنای ولی است، نه قاضی. در روایات حدود و تعزیرات نیز عنوان والی، امام، رسول‌الله، امیرالمؤمنین و مانند آنها آمده است، بلکه در صحیحه معروف حماد که مهم‌ترین دلیل شرعی بر مجازات‌های تعزیری است، عنوان والی که همان حاکم می‌باشد، وارد شده است: «عَلَى قَدْرِ مَا يَرَى الْوَالِي مِنْ ذَنْبِ الرَّجُلِ وَقُوَّةِ بَدَنِهِ: با صلاح‌دید والی، متناسب با گناه انسان و توان بدنی او». از این امر می‌توان دریافت که قاضی، هر چند مجتهد باشد، نمی‌تواند اندازه تعزیر را ابتدائاً معین کند، مگر اینکه ولی امر، افزون بر مقام قضایی، این کار را نیز به عهده خود او واگذارد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹، ص ۲۰۸).

## ۲. اهداف کلی کیفر

با توجه به خطوط کلی معارف و آموزه‌های دین مبین اسلام و ویژگی‌های سیستم کیفری اسلام، به نظر می‌رسد دیدگاه اسلام در مورد توجیه کیفرهای اسلامی، دیدگاهی دوگانه و ترکیبی است. این دیدگاه بر نظام کیفری اسلام به صورت یک مجموعه حاکم است؛ بنابراین همه کیفرها اعم از حدود، قصاص و تعزیرات، بر اساس این تئوری قابل توجیه‌اند. البته ممکن است شناخت و اثبات این تئوری در مورد همه کیفرها به صورت یکسان و دقیق امکان‌پذیر نباشد؛ ولی در مقام ثبوت، به نظر می‌رسد همه کیفرها بر اساس این تئوری تشریح شده‌اند. دیدگاه مذکور از همه نظریه‌ها و تئوری‌هایی که تاکنون مورد مطالعه قرار گرفتند، متمایز است و ویژگی‌های آن را در هیچ تئوری دیگری نمی‌توان یافت. این تئوری همسو با نوع نگرش به جهان هستی و انسان و تعریف خاص از سعادت فردی و اجتماعی، می‌تواند موضوعات گوناگونی همچون توجه به عدالت و استحقاق از یک سو و رسیدن به آثار و نتایج مطلوب فردی و اجتماعی از سوی دیگر، در سطح بسیار گسترده و واقع‌بینانه مورد توجه قرار گرفته است. موضوع توجه به عدالت در کنار توجه به سعادت فردی و اجتماعی، دو امر ناگسستنی و به هم پیوسته‌اند.

در نتیجه به نظر می‌رسد می‌توان اهداف کیفر را از دیدگاه اسلام به دو طبقه کلی تقسیم کرد؛ طبقه اول، اهداف ناظر بر جامعه و طبقه دوم، اهداف ناظر بر مرتکب و قربانی جرم. در ادامه بحث در دو محور مذکور دنبال می‌شود.

### ۲-۱. اهداف ناظر بر جامعه

بخشی از اهداف کیفر با توجه به آموزه‌های اسلامی که ناظر به اجتماع است، عبارت‌اند از: «اجرا و تأمین عدالت»، «پاسدداشت حدود و حریم الهی» و «مبارزه با فساد و تباهی».

#### ۲-۱-۱. اجرا و تأمین عدالت

در متون و آموزه‌های دینی که بیشتر مقاصد کلی بشر را تبیین می‌کنند، اجرای عدالت و به تعبیر دقیق‌تر، اجرای عدل و قسط از اهداف کیفرها به حساب می‌آید. در بُعد



اجتماعی نیز اسلام بر قسط و عدل تأکید کرده است.

وقتی مجرم مرتکب جرم می‌شود، در نگاه دینی حرمت و حریم احکام الهی را شکسته، قانون دینی را نقض کرده است و این رفتار از نگاه درون‌دینی از نظر عقلی و نقلی او را مستحق کیفر ساخته است؛ به تعبیر قرآن:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ: و کیست بیدادگرت  
از آن کس که به آیات پروردگارش پند داده شود و آنگاه از آن روی بگرداند؟ قطعاً ما  
از مجرمان انتقام کشنده‌ایم (سجده: ۲۲).

در مرحله بعد، در اکثر جرایم علاوه بر این حرمت‌شکنی، مجرم به منافع و خواسته‌هایی دست یافته است که نامشروع و غیرقانونی بوده، دستیابی به آنها از این راه، باعث محرومیت دیگران از حق مشروع خود می‌شود و در نهایت، مجرم با ارتکاب جرم، عواطف و احساسات مجنی‌علیه و وابستگان به وی و همچنین افراد دیگر جامعه را جریحه‌دار می‌کند و احساس امنیت و آسایش را دچار نقص و خدشه می‌کند و همه این موارد از مصادیق روشن و آشکار ظلم و بی‌عدالتی، هم در بُعد فردی و هم در بُعد اجتماعی است.

در نظام جزایی اسلام که عدالت، پایه و اساس آن است، همه قوانین و مقررات کیفری در جهت تحقق عدالت تشریح شده است و تا جایی که امکان دارد، باید بی‌عدالتی‌های حاصل از وقوع جرم از میان برود و وضعیت عادلانه پیش از وقوع جرم برقرار گردد. فلسفه ارسال رسل و انزال کتب، حکم کردن عادلانه و بر اساس موازین حق است:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا: ما این  
کتاب را به حق بر تو نازل کردیم، تا میان مردم به موجب آنچه خدا به تو آموخته،  
داوری کنی و زنده‌دار جانبدار خیانتکاران مباش (نساء: ۱۰۵).

همچنین در خطاب دیگری می‌فرماید:

يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ  
عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ... ای داوود! ما تو را در زمین خلیفه [و جانشین] گردانیدیم؛ پس میان  
مردم به حق داوری کن، و زنده‌دار از هوس پیروی مکن که تو را از راه خدا  
به در کند ... (ص: ۲۶).

### ۲-۱-۲. پاسداشت حدود و حریم الهی

بی شک مجرم با ارتکاب جرم، اولاً، حرمت و حریم احکام الهی را شکسته است و قانون دینی را نقض کرده است و این رفتار از نظرگاه عقل و نقل، در شریعت او را مستحق مجازات می‌نماید. به تصریح قرآن، خداوند احکام و مقررات خود را حدود الهی می‌داند و تأکید می‌کند که از آنها تعدی نشود.

روایات در حد استفاضه وجود دارد که دلالت می‌کند بر اینکه خداوند برای هر چیزی حدی قرار داده است و برای هر کس که از آن حدّ تعدی و تجاوز کند نیز حدی مقرر فرموده است؛ از جمله روایت صحیح دابودبن فرقد از امام صادق علیه السلام است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حُدًّا وَ جَعَلَ لِمَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحُدَّ حُدًّا» (حر عاملی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۹۹).

همچنین در روایتی که از امام رضا علیه السلام نقل شده و در پاسخ به این مطلب است که چرا جامعه به امام و اولی الامر نیاز دارد، آمده است:

... در پاسخ گفته می‌شود به دلایل بسیار؛ یکی اینکه خداوند برای اعمال مردم، حدی قرار داده که نباید از آن تجاوز کنند و مردم معمولاً برای دست‌یافتن به لذت‌ها و منافع، به حقوق دیگران تجاوز می‌کنند و از حدّ خود می‌گذرند؛ لذا به فرد امینی نیاز است که زمام امور را به دست گرفته و مردم را از تعدی و تجاوز به حقوق دیگران و از فساد و واردشدن در آنچه ممنوع شده‌اند، بازدارد و حدود و احکام الهی را در جامعه اقامه نماید (قمی (شیخ صدوق)، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۵۳).

### ۲-۱-۳. مبارزه با فساد و تباهی

انسان در بهره‌گیری هرچه بیشتر از مواهب و داده‌های طبیعی به سود خود، دارای اراده سیری‌ناپذیری است. همچنین وادار کردن دیگران به پیروی از خواسته‌های خویش که گاه حتی به درگیرهای شدید و خونین نیز می‌انجامد. در چنین مواردی که پای فساد و افساد در رفتار انسان بروز می‌یابد، برای مبارزه با فساد و افساد کیفر به عنوان ابزاری مهم مطرح می‌شود. در حقیقت، این بهره‌وری‌های افسارگسیخته برخی انسان‌ها مانعی بزرگ در جهت سعادت و آرامش جامعه می‌باشد. به همین دلیل، کیفر به عنوان آخرین راه حل می‌تواند نقش مهمی را در جلوگیری از نابسامانی اجتماعی و

درهم‌ریختگی ایفا کند. به تعبیری، واکنش مذکور با هدف مانع‌زدایی و دستیابی افراد به حقوق قانونی خود، طبیعی و برخاسته از سرشت و فطرت انسان است. پیوندهای از هم گسیخته جامعه را بر جای خود برمی‌گرداند. به عبارت دیگر، نیاز انسان به این همزیستی معقول، در زمره نیازهای فطری است. در نتیجه بازگرداندن وضعیت از میان‌رفته آن نیز چنین ویژگی خواهد داشت. کیفر به دنبال برداشتن این مانع می‌باشد (ر.ک: حسین ابراهیم‌پور لیالستانی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۴-۲۱۵).

## ۲-۲. اهداف ناظر بر مرتکب و قربانی جرم

در شریعت اسلام، احکام به طور کلی و احکام جزایی به خصوص تابع مصالح و مفاسد واقعیه است؛ یعنی اگر امری دارای مصلحت لازم‌الاستیفا - مصلحت ملزومه صدرصدی - باشد، آن را واجب و اگر دارای مفسده لازم‌الاحتراز - مفسده ملزومه صدرصدی - باشد، آن را تحریم می‌کند. نکته‌ای که برای جلوگیری از گرفتاری در مغالطه باید بدان توجه کرد، دقت در معنای مصلحت و مفسده است. مصلحت و مفسده‌ای که وصف شیئی یا رفتاری است؛ به دو گونه قابل تصور می‌باشد: «صفات نفسی» و «صفات اضافی و قیاسی».

صفات نفسی عبارت است از: وصف واقعی و عینی هر شیء یا رفتار؛ در نتیجه در انتزاع، به امری خارج از خود آن شیء نیازی ندارد. اگر شیء فی‌نفسه در نظر گرفته شود، دارای این صفات است و در انتزاع آنها نیازمند مقایسه نیستیم؛ برای مثال، وقتی گفته می‌شود جسم دارای صفت بُعد است، لازم نیست آن را با چیز دیگری مقایسه کنیم یا مانند سیلان داشتن آب، برودت آب و مانند آن. مقصود از صفات اضافی و قیاسی این است که گاهی شیئی صفتی دارد که از مقایسه با شیء دیگر، این صفت آشکار و انتزاع می‌شود. البته این صفات، عینی‌اند و ذهنی و خیالی نیستند؛ ولی با این حال، انتزاع آنها در مقایسه حاصل می‌شود؛ مانند اینکه گفته می‌شود آب منشأ حیات است. حیات‌بخشی آب آنگاه آشکار می‌شود که پای موجود زنده در کار باشد. بر این اساس، می‌گوییم وقتی فعل یا شیئی دارای مصلحت یا مفسده باشد، این مصلحت یا مفسده داشتن او صفت نفسی برای او نیست که هرگز تغییری نکند، بلکه

اضافی است و در مقام مقایسه یافت می‌شود. به عبارت دیگر، هرچند این صفات واقعی و عینی است؛ ولی در مقایسه با شیء دیگر انتزاع می‌شود؛ بنابراین مصلحت و مفسده مانند بُعد برای جسم نیست که تا قیامت تغییر نکند، در حالی که مصلحت و مفسده به حسب شرایط تغییر می‌کند؛ برای مثال، صفت سیلان برای شراب، نفسی است و تا شراب، شراب است، با او خواهد بود و شرایط زمان و مکان در آن تأثیری ندارد؛ اما مفسده داشتن خمر، صفتی قیاسی است.\* این وصف، وصف به حال خودش نیست، بلکه در مقام مقایسه انتزاع شده است. احکام جزایی اسلام نیز از مجموعه همین احکام شریعت به حساب می‌آید و در این منظومه منسجم و ساختارمند قرار می‌گیرد؛ برای مثال، وقتی فقیهی می‌گوید اگر اجرای کیفری باعث وهن اسلام و دوری افراد از اسلام می‌گردد، دیگر اجرای آن ضرورتی ندارد. در واقع تشخیص و ترجیح همین مصلحت است که حتی در زمانی که دو مصلحت در یک امر تراحم نمایند، از راه حکم عقل که شرع نیز راهنمای آن است، مصلحت اهم را بر مهم ترجیح می‌دهد.\*\*

در این موضوع، محل بحث احکام جزایی مثل وجوب اجرای کیفر در موردی بر اساس مصلحت لازم‌الاستیفا واجب شده است. البته اگر عقل بتواند این مصلحت را درک کند و با علم بدان دسترسی یابد، می‌تواند حکم مورد نظر را صادر نماید. در مقابل، اگر با یقین به مفسده‌ای پی برد، آن را ممنوع نماید. درباره کیفی‌های اسلامی نیز ما از این قاعده مستثنا نیستیم. البته آنچه در ادامه بدان می‌پردازیم، بیان

\* ویژگی صفات قیاسی: وقتی وصفی اضافی شد، اضافه دو طرف دارد و در سه صورت، حکم آن تغییر می‌کند: صورت اول، اینکه هر دو طرف - یعنی هم مضاف و هم مضاف‌الیه - تغییر کند؛ برای مثال، هم گوشت فاسد شود و هم فرد بیمار شود و مزاجش تغییر کند؛ در نتیجه در اینجا حکم حلیت گوشت تغییر می‌کند. در فرض و صورت دوم، اگر فقط مضاف تغییر کند - مثل اینکه فقط گوشت فاسد شده باشد - در این فرض نیز حکم حلیت تغییر می‌کند. در فرض سوم، وقتی که فقط مضاف‌الیه تغییر کند - مانند اینکه شرایط جسمی فرد تغییر کند و بیمار شود - در اینجا هرچند گوشت تغییر نکرده است؛ ولی چون خوردن آن برای این فرد مضر است، جایز نیست. استاد مطهری می‌فرماید: اگر مسئله خوب تصویر شود، بسیاری از گره‌ها حل خواهد شد (علی ربانی گلپایگانی؛ تقریر درس کلام جدید «عقل و دین»).

\*\* برای آگاهی بیشتر، ر.ک: علی ربانی گلپایگانی؛ تقریر درس کلام جدید «عقل و دین».

حکمت‌هایی است که از مجموع منابع به دست می‌آید؛ ولی نکته‌ای که به نظر نگارنده می‌رسد، عبارت از این است که منظور از تعبیر اهداف فایده‌گرایانه در اینجا غیر از مفهومی است که در مکاتب غربی مطرح می‌باشد؛ یعنی بر اساس جهان‌بینی توحیدی ما از فایده فقط فایده مادی این جهانی را مد نظر قرار نمی‌دهیم، بلکه امری که بتواند در سعادت فرد یا جامعه در دنیای مادی یا عاقبت و سرای دیگر مفید باشد، فایده به حساب می‌آید.\* این که در روایات و احادیث اسلامی وارد شده که افراد در صدر اسلام به حاکم اسلامی مراجعه می‌کردند و با اقرار و اعتراف به جرم، بر اعمال کیفر نسبت به خود و پاک‌شدن از جرم اصرار می‌کردند، نشان‌دهنده نوعی جهان‌بینی خاص در امر کیفر است.

بر این اساس، به نظر می‌رسد کیفر در سیستم کیفری اسلام فقط برای تحمیل رنج و یا تأدیب فرد به خاطر عمل گذشته نباشد، بلکه موضوع اصلاح و بازاجتماعی کردن مرتکب جرم نیز مطرح است. برخی (ماوردی، ۱۴۲۲، ص ۲۰۵) تأکید کرده‌اند که هدف و غرض اصلی کیفر در اسلام، سزادهی نیست، بلکه علاوه بر آن اصلاح کردن مرتکب نیز مد نظر است. این مسئله درباره کیفرهای تعزیری به روشنی قابل دفاع است. در نتیجه اهداف فایده‌گرایانه کیفر در منابع دینی را به شرح ذیل دنبال می‌کنیم.

\* در کتاب ادوار فقه، آمده است: «قوانینی که در دنیا موجود و کم و بیش معمول گشته، از لحاظ غرض و هدف بر دو گونه است: ۱. قوانینی که غایت آنها رفع هرج و مرج و حفظ جامعه است؛ ۲. قوانینی که غایت و غرض آنها وصول بشر است، به نهایت درجه سعادت. در قسم نخست، واضعان آنها - خواه یک تن بوده یا چند تن با مشاوره - بیش از این ادعا نکرده‌اند که مشروع ایشان حفظ اجتماع و ارتقای دنیوی افراد را تأمین می‌کند. در قسم دوم که آورندگان آن قوانین، صدور و وضع آنها را به عالمی ماورای طبیعت و به آفریدگار کل نسبت داده، گفته‌اند آن قوانین علاوه بر حفظ اجتماع که کمال اول آنست، عهده‌دار وصول نوع، بشر به تمام کمالات منتظر و متصورش نیز می‌باشد. پس در این قسم، کمال دوم اجتماع، هدف و منظور از قانون است، نه فقط کمال اول آن. فقه اسلامی یکی از این گونه قوانین است که به نام قانون الهی به جامعه بشر اعطا شده و به عقیده عموم پیروان، بلکه به نظر انصاف و به حکم خرد تعلیم حکمت، تزکیه نفس و تنظیم اجتماع - که سه پایه اساسی تمدن حقیقی است - به کامل‌ترین وجه از این قانون الهی قابل استفاده است. عمل به این قانون سعادت حقیقی بشر یعنی کمالات فردی و جمعی، جسمی و روحی و معاشی و معادی او را از همه جهت تأمین می‌کند» (محمود شهابی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۹-۲۰).

### ۱-۲-۲. دفع جرم

ابتدایی‌ترین مطلبی که از مجموع نظام کیفری اسلام درباره اهداف کیفر به نظر می‌رسد و این موضوع در مورد حدود و قصاص بسیار روشن به نظر می‌رسد، عبارت از این است که از سویی نظام کیفری اسلام در وضع کیفرها از سیاست تشدید کیفر بهره برده و تا اندازه‌ای کیفرهای سنگین تعیین کرده است. از سوی دیگر، درباره اثبات جرم - به ویژه در حدود - بسیار سخت‌گیری کرده است؛ به گونه‌ای که گاهی برداشت می‌شود که شارع به اثبات چنین جرایمی راضی نیست\* و به همین دلیل، یکی از حکمت‌هایی که به ذهن خطور می‌کند آن است که با هشدار شدید کیفری در مقام جرم‌انگاری، قصد دارد جلوی ارتکاب جرم‌های این گونه را سد کند تا واقع نشود.

### ۲-۲-۲. بازدارندگی

ادبیات بحث در آموزه‌های دینی نسبت به دیگر مکاتب، کاملاً متفاوت است؛ زیرا متون دینی برای انسانی که قرار است برای ابدیت بماند، قواعد و مقررات تنظیم می‌کند. کیفر دادن متخلفان و بزه‌کاران بدین منظور است که هم خودشان و هم دیگران آثار بد آن را ببینند و دیگر مرتکب آن تخلف نشوند:

نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ؛ و ما آن عقوبت و کیفر را برای حاضران آن زمان و نسل‌های بعد، درس عبرت و برای پرهیزکاران پندید یادماندنی مقرر فرمودیم (بقره: ۶۶).

تعبیر مشابه دیگر درباره بیان کیفر، سرقت است که در آیه مربوطه از واژه «نکال»\*\*

\* برای مثال، در اثبات جرایم عفا می‌مانند زنا یا لواط و... مقرر کرده است که چهار شاهد عادل در یک زمان و با عبارت‌های مشابه و مشخص شده بر جرمی شهادت دهند، تا جرم اثبات گردد. اگر هم کوچک‌ترین اختلافی در شهادت‌دادن آنها باشد یا یکی از شهود دیرتر از بقیه حاضر شود، همه شهود محکوم به حد قذف می‌شوند. در بحث اقرار نیز اولاً، توصیه بر عدم اقرار جرایم حق الهی و استفاده از نهاد توبه است؛ ثانیاً، اگر بنخواهد اقرار کند، باید در جلسه‌های مختلف برای چهار بار اقرار کند.

\*\* نکال از ریشه «نکل» به معنای عاجز شدن از کاری است. «نکل عن الشيء» یعنی ضعیف و عاجز شد. «نکلته» یعنی آن را بستم. «نکل» زنجیر و لگام حیوان که آن را از کار و حرکت بازمی‌دارد، جمع آن «انکال» است. در قرآن نیز آمده است: «إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَ جَحِيمًا» (المزمل: ۱۲). «نکلت به» او را از آنچه دیگران درباره او می‌کردند، باز داشتیم. اسم این فعل، «نکال» است. در آیه ۶۶ سوره بقره - محل بحث - فرمود: آن را بازدارنده و عقوبتی برای آنچه در دست اوست و از او باقی

استفاده شده است و به معنای کیفر و عقوبتی است که با اِعمال آن، خود متنبه شده و باعث تنبّه دیگران نیز بشود. علامه طباطبایی نیز درباره نکال می‌گوید: به معنای عقوبتی است که به مجرم می‌دهند تا از جرایم خود دست بردارد و دیگران نیز با دیدن آن عبرت بگیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۲۹).

خداوند در سوره مائده پس از بیان اینکه اعمال کافران را نمی‌پذیرد و آنها در عذاب الهی خواهند بود، می‌فرماید:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ: دست مرد دزد و زن دزد را به کیفر عملی که انجام داده‌اند، به عنوان یک مجازات الهی قطع کنید و خداوند توانا و حکیم است (مائده: ۳۷).

نکته مهم اینکه خداوند در پایان آیه می‌فرماید: خداوند هم عزیز و هم حکیم است. همچنین هم توانا و هم قدرتمند است؛ بنابراین دلیلی ندارد از کسی انتقام بگیرد و نیز حکیم است؛ بنابراین دلیلی ندارد کسی را بی حساب کیفر دهد. افزون بر این، بلافاصله در آیه بعد، راه بازگشت را به روی آنها می‌گشاید و می‌فرماید: کسی که بعد از این ظلم، توبه کند و در مقام اصلاح و جبران برآید، خداوند او را خواهد بخشید؛ زیرا خداوند آمرزنده مهربان است.\* گفتنی است در آیه ۴۰ و در ادامه می‌فرماید: آیا نمی‌دانی خداوند، مالک آسمان و زمین است و هرگونه صلاح بداند، در آنها تصرف می‌کند. هرکسی را که شایسته کیفر بداند، کیفر و هرکس را شایسته بخشش ببیند، می‌بخشد و او بر هر چیز تواناست. علاوه بر این در جای

می‌ماند، قرار دادیم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۲۴-۸۲۵). برخی نیز در ذیل آیه ۶۳ سوره بقره، در توضیح نکال گفته‌اند: نکال به معنای واقع شدن در مضیقه و عقب‌نشینی است؛ یعنی برگشتن از موقعیت موجود خود با واقع شدن در مضیقه و ابتلا. معانی عقوبت، تأخر، امتناع و انصراف، از آثار حقیقت است (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۴۰).

\* با توبه مجرم، کیفر ساقط خواهد شد و این امر نه تنها در جرایم مربوط به حق الله، بلکه در جرایم مربوط به حق الناس نیز امکان‌پذیر است و این مسئله به دلیل تحقق بهتر اهداف کیفر از این راه است؛ زیرا یکی از اهداف کیفر در دیدگاه اسلامی، اصلاح و تربیت فردی است و به طور یقین، توبه و بازگشت اختیاری از بدی به سوی نیکی، بسیار ارزشمندتر از تربیت همراه با اعمال کیفر است؛ بنابراین دلیلی ندارد اگر مجرم واقعاً توبه کرده باشد و هدف واقعی کیفر تحقق یافته باشد، کیفر نیز اعمال شود، بلکه در بعضی از جرایم، تشویق به توبه شده، توبه بهتر از اجرای مجازات دانسته شده است.

دیگری از قرآن می‌فرماید:

مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَدَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ، وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا: خدا چه نیازی به مجازات شما دارد، اگر شکرگزاری کنید [و نعمت‌ها را بجا مصرف نمایید] و ایمان آورید، خدا شکرگزار و آگاه است [اعمال و نیات آنها را می‌داند و به آنچه نیک است، پاداش نیک می‌دهد] (نساء: ۱۴۷).

خداوند متعال از باب رحمت و اسعه‌اش، مقداری از نتیجه اعمال را در این عالم نشان می‌دهد تا انسان‌ها با دیدن آثار اعمال بد، تنبه یابند و با دیدن آثار اعمال خوب، به انجام آنها تشویق شوند. به تعبیر قرآن کریم: «وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ: پاداش او را در دنیا دادیم و در آخرت از صالحان است» (عنکبوت: ۲۷). اینکه مدعی شویم اصل، بازدارندگی است و ابزار رسیدن به آن اهمیت ندارد، با آموزه‌های دینی سازگار نیست؛ بنابراین وقتی به کتاب وحی رجوع می‌کنیم، سخن خداوند با انسان بر اساس یک جهان‌بینی و نگاه هستی‌شناسانه خاص است. در نتیجه این امر که فلسفه این قوانین صرفاً بازدارندگی بوده؛ پس بازدارندگی از هر راهی حاصل شود، خوب است و لزومی ندارد حتماً از راه قوانین جزایی اسلام باشد، قابل قبول نیست. همچنین در آیه مربوط به حد زنا در سوره نور نیز تصریح می‌کند که عده‌ای از مؤمنان، صحنه اجرای کیفر را مشاهده کنند و در زمان اجرا حاضر باشند. یکی از مهم‌ترین فایده چنین حضوری، عبرت‌آموزی از صحنه اجرای کیفر است.\*

### ۲-۲-۳. حمایت از جامعه و حفظ نظام اجتماعی

یکی از احکامی که همه فقیهان اسلامی بر آن اتفاق نظر دارند، مسئله وجوب حفظ نظام است. منظور از نظام در اینجا همان کیان و اساس زندگی مردم است؛ بنابراین هرگاه در متون فقهی عبارت «نظام»\* یا «حفظ نظام» مطرح می‌شود، مقصود شالوده

\* در یکی از تفاسیر روایی در ذیل آیه محل بحث می‌گوید: «و فی حضور الطائفة ثلاث فوائد: أولها: أنهم يعتبرون بذلك، و يبلغ الشاهد الغائب والثانية: أن الإمام إذا احتاج إلى الإعانة أعانوه، والثالثة: لكي يستحي المضروب، فيكون زجراً له من العود إلى مثل ذلك الفعل» (سمرقندی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۹۵).

\* در تعریف نظام به عنوان یک اصطلاح فقهی آمده است: «نظام، یک مفهوم عام و یک مفهوم خاص دارد. در مفهوم عام، نظام به معنای سامان‌داشتن زندگی مردم و استقرار نظم و عدالت در جامعه است که در اصطلاح به آن «نظام عام یا کلان اجتماعی» گفته می‌شود و در مفهوم خاص، شامل نظام‌های



جامعه و مصالح عمومی مردم است. امام خمینی پس از بیان اینکه احکام اسلام اعم از سیاسات، امور مالی و حقوق تا قیامت لازم‌الاجراست و این امر مقتضی تشکیل حکومت و ولایت برای حفظ جایگاه آنها و اجرای آنها در جامعه برای جلوگیری از هرج و مرج ضروری می‌باشد، می‌گوید: حفظ نظام از واجبات بسیار مؤکد است و ایجاد اختلال در امور مسلمانان، از امور مورد غضب است. این نظام بپا داشته نمی‌شود و جلوی اختلال گرفته نمی‌شود، مگر به وسیله یک والی و تشکیل حکومت.\* در هر حال، یکی از مسائل ضروری فقه، لزوم حفظ نظام و جلوگیری از اختلال نظام زندگی مسلمانان است. فقها این اصل را به عنوان یک قاعده عقلی و ضروری، تا آنجا مسلم تلقی کرده‌اند که در بسیاری از موارد برای حفظ این اصل، دست از احکام اولیه برداشته‌اند و به احکام ثانوی فتوا داده‌اند؛ به عنوان مثال، در شبهات غیرمحصوره، اجتناب از موارد غیرمحصوره را مخلاً نظام و باعث اختلال نظام زندگی دانسته‌اند (عمید زنجانی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۳۴۹).

لازم است به این نکته اشاره شود که بسیاری فقهایان وقتی سخن از حفظ نظام می‌کنند، مقصودشان حفظ نظام اجتماعی به طور مطلق است. تعبیری مانند «حفظ نظام الناس»، «حفظ نظام المجتمع»، «حفظ نظام العباد» و... البته تعبیر «حفظ نظام مسلمین» نیز زیاد به کار رفته است که اهمیت ویژه‌ای دارد و به تعبیر امام خمینی، از اوجب واجبات می‌باشد.

یکی از فقیهان معاصر در ردّ این موضوع که ارتکاب هر معصیتی، افساد محسوب نمی‌شود، تصریح می‌کند که منظور از افساد، اعمالی است که سبب اختلال در نظام

---

سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی می‌شود؛ به گونه‌ای که حفظ یا اختلال هر یک از آنها به حفظ یا اختلال آن نظام عام و کلان خواهد انجامید. به عبارت دیگر، میان نظام کلان اجتماعی و خرده‌نظام‌ها، رابطه طولی و سلسله‌مراتبی وجود دارد. گاهی نیز نظام به معنای «حدود و ثغور یا کیان کشور و سرزمین‌های اسلامی»، «حکومت یا نظام سیاسی»، «بیضه یا مرکزیت جامعه مسلمانان» و «نظام اسلام» به کار می‌رود. برجسته‌ترین مفهوم مورد نظر فقیهان در متون دینی، «نظام اسلام» است (محسن ملک‌افضلی اردکانی، زمستان ۸۹، ش ۴، ص ۱۱۱).

\* «مع أنّ حفظ النظام من الواجبات الأكيدة، و اختلال أمور المسلمين من الأمور الميغوضة، و لایقام بذا، و لایسدّ هذا إلاً بوال و حکومت» (امام خمینی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۶۱۹).

اجتماع می‌شود؛ به گونه‌ای که نظم و آرامش عمومی از میان برود. در نتیجه هر کاری که در میان مردم رایج شود و باعث انحلال و الغای نظام جامعه گردد، افساد فی الارض به شمار می‌آید (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۱۶).

یکی دیگر از فقیهان معاصر برای اشکال به قائلان به تعطیلی حدود در عصر غیبت و اختصاص آن به زمان حضور معصوم علیه السلام، می‌فرماید: اقامه حدود برای مصالح عمومی و دفع فساد و جلوگیری از گسترش فحشا و شرارت در میان مردم، تشریح شده است و این موضوع با این امر که اجرای حدود مختص زمان خاص یعنی حضور امام معصوم باشد، منافات دارد؛ زیرا حضور امام در این مسئله موضوعیت ندارد؛ در نتیجه فلسفه تشریح حدود، مقتضی آن است که در زمان غیبت نیز اجرا شود. البته روشن است که حدود تشریح نشده تا هرکس بتواند به اجرای آن پردازد؛ زیرا این امر باعث اختلال نظام می‌شود و در آن صورت، هرج و مرج پیش خواهد آمد؛ همچنان‌که از برخی روایات نیز این مسئله قابل استنباط است (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۱، ص ۲۷۳).

در نتیجه یکی از اهداف مهم کیفرها در اسلام، حمایت از نظام اجتماع و حفظ کیان جامعه است. جامعه دینی برای رسیدن به اهداف خود، یکی از نهادهای ضروری برای جامعه اسلامی را وضع کیفر برای متجاوزان از حریم شریعت می‌داند.

#### ۲-۲-۴. اصلاح و بازپروری مجرم

در متون دینی اسلام از جمله قرآن کریم، موارد زیادی به توجه به بحث اصلاح و تزکیه انسان اختصاص یافته است. در کتاب وحی، خداوند پس از بیان برخی احکام و توجه به این نکته که هدف از بعثت پیامبران، تزکیه و تربیت انسان‌هاست، می‌فرماید:

... ما یریدُ اللهُ لیجعلَ علیکم من حرجٍ ولکن یریدُ لیطهرکم و لیتیم نعمته علیکم لعلکم تَشکرون؛ خداوند نمی‌خواهد مشکلی برای شما ایجاد کند، بلکه می‌خواهد شما را پاک سازد و نعمتش را بر شما تمام نماید؛ شاید شکر او را بجا آورید (مانده: ۶).

به نظر می‌رسد از نظر فردی، هدف غایی و اصلی مقررات دینی در اسلام، تطهیر انسان از آلودگی‌هاست. به تعبیر علامه طباطبایی، قوانین اجتماعی در دین مبین اسلام، مقدمه‌ای برای تکالیف عبادی و عبودیت حضرت حق بوده، اینها نیز مقدمه‌ای برای معرفت و شناخت باری تعالی است. اگرچه غایت نهایی، علم و معرفت به حضرت حق

است؛\* ولی کمترین اخلال یا تحریف یا تغییر در احکام اجتماعی اسلام باعث فساد احکام و عبودیت آن و فساد مذکور نیز باعث اختلال معرفت خواهد بود. با مطالعه در نظام کیفری اسلام، به روشنی درمی‌یابیم که یکی از اهداف مهم و اساسی کیفرها، اصلاح و تربیت بزهکاران است؛ برای نمونه، وقتی به موضوع سقوط کیفر بزهکاران در سیاست کیفری اسلام توجه می‌کنیم، این مفهوم قابل برداشت است که در صورت توبه، همه کیفرها ساقط می‌شود؛ حتی کیفر محارب پیش از دستیابی به او (مائده: ۳۴)، سارق پس از سرقت و پیش از اثبات جرم (همان: ۳۸) با شهادت شهود، پذیرش شهادت در صورت توبه پس از قذف و محرومیت از ادای شهادت (نور: ۴-۵) و در حدودی که با اقرار ثابت شده است، اگر پس از اقرار توبه کند، حاکم حق عفو وی را دارد و... حاکی از این است که اسلام به دنبال اصلاح و تربیت بزهکاران می‌باشد.

برخی از فقیهان در بیان تفاوت‌های حدود با تعزیرات، به عنوان ششمین تفاوت، تصریح می‌کنند که کیفرهای تعزیری با توبه ساقط می‌شود؛ ولی در برخی کیفرهای حدی، اینکه در اثر توبه ساقط می‌گردد یا خیر، میان فقیهان اختلاف نظر وجود دارد (سیوری حلی، ۱۴۰۳، ص ۴۷۳). البته اطلاق این کلام جای تأمل و بحث دارد که در جای خود باید بدان پرداخت؛ زیرا تعزیر فقط دایرمدار ارتکاب گناه نیست تا توبه همیشه بر آن اثر بگذارد (ر.ک: نوبهار، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹). هرچند از مجموع ادله در فقه جزایی اسلام می‌توان این گونه استفاده کرده که جایگاه توبه در حقوق کیفری اسلام از اهمیت بالایی برخوردار است. ضمن اینکه در اسلام، توبه از نظر منابع دینی، واجب فوری است (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۳۲۶ به بعد).

همچنین تأکید رهبران دینی بر حفظ و رعایت برخی شئون انسانی در مورد بزهکارانی که مورد اعمال کیفر قرار گرفته‌اند، نشان‌دهنده این است که فرد بتواند به

\* ملاصدرا در کتاب شرح اصول کافی، بیان جالبی در ضمن اشاره به چند حدیث درباره هدف آفرینش دارد که می‌توان گفت راز خلقت معرفت است. عبارت ایشان بدین شرح است: «والله عزَّ اَسْمَه حیث أنبأنا عن غاية وجودالعالم قال: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات: ۵۶). آی ليعرفون، و قوله في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف»، فدلنا على انه الغاية القصوى لوجودالعالم معروفاً، كما انه الفاعل الأعلى لوجوده مكنوناً، فلاجل ذاته بني العالم و نظم النظام لا لشيء آخر، و كما انه الأول والأخر بهذالمعاني التي ذكرناها فهو الظاهر والباطن» (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹-۱۲۰).

راحتی پس از تحمل کیفر، به دامن جامعه بازگردد. اینکه در اسلام نهی شده است که مجرمی را پس از تحمل کیفر سرزنش کنیم، شاید سرّ آن این نکته باشد که احساس شرمندگی فرد تبه‌کار در اثر سرزنش‌ها و نگاه‌های معنادار به وی در جامعه، او را مجدد به دامن تبه‌کاری برنگرداند؛ (نوبهار، ۱۳۸۹، ص ۱۱۰) برای نمونه، پس از آنکه پیامبر ﷺ بر فردی حد اجرا کرده بود، برخی از مردم به او می‌گفتند خدا تو را خوار کرد. پیامبر ﷺ فرمود: شیطان را علیه این فرد یاری نکنید (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۱۷۱-۱۷۲).

اکنون در روایت مهمی در باب اجرای حد سرقت، امام صادق ﷺ درباره سیره امیر مؤمنان ﷺ می‌فرماید: گروهی از سارقان را نزد امیر مؤمنان ﷺ آوردند که بینه علیه آنان اقامه شده و خود نیز به سرقت اعتراف کرده بودند. دست آنان را قطع کرد. سپس به قنبر فرمود: ایشان را با خود ببر و زخمشان را مداوا کن و به صورت شایسته از ایشان نگهداری کن و هرگاه خوب شدند، مرا آگاه کن! چون خوب شدند، قنبر نزد امام ﷺ آمد و گفت: ای امیر مؤمنان! گروهی که بر آنان حد جاری کرده بودی، زخم‌هایشان خوب شد. امام ﷺ فرمود: برو به هر کدام از آنان دو پیراهن بپوشان و نزد من بیاور. قنبر به هر کدام دو پیراهن پوشاند و آنان را در شکلی بسیار نیکو و آراسته که گویی احرام پوشیده بودند، نزد امام آورد. آنان در برابر امام ایستادند و امام نگاهش را به زمین انداخت و با انگشش به آرامی خاک را جابه‌جا می‌کرد. سپس سر خود را به جانب آنان بلند کرد و فرمود: دست‌های خود را بیرون آورید. سپس فرمود: سر خود را به آسمان بلند کنید و بگویید: خدایا! علی دست ما را قطع کرد. آنان نیز چنین کردند. امام ﷺ فرمود: خدایا! این کار به حکم کتاب تو و سنت پیامبرت بود. سپس به آنان گفت: اگر توبه کردید، دست‌هایتان را سالم (از آتش) نگه داشته‌اید و اگر توبه نکنید، خود شما نیز به دست‌هایتان ملحق خواهید شد. پس از آن به قنبر فرمود: آزادشان کن تا بروند و به هریک مالی بده که آنان را به شهرشان برساند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۱۲۷).

### ۵-۲-۲. تشفی خاطر قربانی جرم

از یک دیدگاه، گاهی هدف کیفر با توجه به حق قربانیان جرم توجیه می‌گردد و اعتبار آن ناشی از رضایت خاطری است که در قربانی جرم و اطرافیان وی ایجاد

می‌کند. کیفر، ابزار و وسیله‌ای برای انتقام و اقناع احساس رنجشی است که به طور طبیعی در قربانی ایجاد شده است. به یقین، این احساس رنجش زمانی تسکین می‌یابد که عامل ایجاد آن، دستگیر و در محضر عدالت حاضر شود. اگر قربانیان جرایم، امیدی به سپرده شدن مجرمان به دست عدالت نداشته باشند، خودشان قانون را به دست می‌گیرند و این امر به انتقام‌ها و ضدانتقام‌های نامنظم منجر می‌گردد (مقیمی حاجی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳).

در نظام جزایی اسلام، زمانی که اعمال برخی از کیفرها از سویی به اختیار مجنی علیه یا قربانی جرم واگذار می‌شود و از سوی دیگر، تأکید بر عفو و گذشت از سوی آنها می‌گردد، می‌تواند به ارضا و تشریف خاطر بزه‌دیده اشاره داشته باشد. اینکه در اسلام بر عفو تکیه شده، از انتقام نهی شده است، توجه ویژه به آرامش روانی و روحی افراد جامعه است که از نظر روانشناسی در بخشش این فرد گذشت‌کننده است که به آرامش فکری و روحی نایل می‌گردد.\* البته در جرایم دیگر که جنبه عمومی آن پُررنگ‌تر است نیز این امر صادق خواهد بود.

## نتایج

۱. در نظام جزایی اسلام، کیفرهای متفاوتی با ویژگی‌ها و احکام خاص خود وجود دارد؛ کیفرهای معین اعم از حدود و قصاص نیز خود دارای ویژگی‌ها و اهداف خاص خود می‌باشند. دفع جرم (عدم تحقق)، اصلاح و درمان، بازدارندگی و... و به طور کلی ترکیبی از اهداف یا سطوحی از اهداف را از آموزه‌های دینی می‌توان فهمید و استنباط کرد.

\* در فرهنگ قرآن نیز نخستین اثر و فایده مستقیم عمل خیر که عفو و گذشت از مظاهر آشکار آن می‌باشد، به خود فرد است: «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِنَفْسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا: اگر نیکی کنید، به خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید، به خود بدی کرده‌اید» (اسراء: ۷) و «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ: هرکس کار شایسته کند، به سود خود اوست و هرکس بدی کند، به زیان خود اوست و پروردگار تو، به بندگان [خود] ستمکار نیست» (فصلت: ۴۶). اگر انسان گلخانه‌ای را در منزل خود آماده کند، اول خود اوست که از رایحه خوش آن بهره‌مند می‌شود و البته رهگذری که عبور می‌کند نیز بهره‌ای خواهد برد. قرآن نیز در اینجا عمل شایسته را عفو می‌داند و بر آن تأکید می‌کند.

۲. به نظر می‌رسد دیدگاه اسلام در حوزه مجازات‌ها، به گونه‌ای است که در همه کیفرها اعم از حدود، قصاص و تعزیرات، اجرای عدالت و عقوبت مجرم، هدف محوری است؛ ولی مجازات‌ها به گونه‌ای طراحی شده‌اند که همراه با تأمین این هدف، آثار و نتایج مطلوب اجتماعی نیز دارند و اصلاح و تربیت مجرم و بازداشتن او و دیگران را نیز به دنبال دارد. نوع دیگر این تئوری ترکیبی می‌تواند این گونه باشد که در مورد برخی از مجازات‌ها - مانند قصاص - هدف اصلی تأمین عدالت، سزادهی و عقوبت مجرم است و به همین دلیل، کیفر به صورت دقیق متناسب جرم در نظر گرفته شده است؛ یعنی با مرتکب، به همان صورت باید رفتار شود که وی با مجنی‌علیه برخورد کرده است. البته در مورد برخی دیگر از کیفرها - مانند حدود و تعزیرات - هدف اصلی، اصلاح و تربیت مجرمان و بازداشتن آنها و دیگر مردم از ارتکاب جرم و محافظت از بنیان‌های اخلاقی و دینی در جامعه است؛ در نتیجه این گونه کیفرها به صورتی طراحی شده‌اند که قابلیت به دنبال داشتن نتایج مذکور را داشته باشند؛ برای نمونه، در جرم زنا علاوه بر تعیین کیفر مشخص، نوع اجرای کیفر را نیز تعیین کرده است که حضور دیگران در زمان اجرا لازم است.

۳. در کیفرهای حدی، موضوع دفع جرم، اصلاح و اجرای عدالت در سطوح گوناگون مطرح است. البته در اکثر حدود، اصل پوشیده‌ماندن (بزه‌پوشی) و اصلاح درونی بسیار قابل توجه است. همچنین در مرحله اعمال کیفر، تأکید بر قطعیت و حتمیت در اجرا، اجرای عدالت، حمایت از سلامت و امنیت اخلاقی و اجتماعی تأکید می‌کند. ضمن این که تأکید بر تاثیر مستقیم توبه مرتکب در سقوط کیفرهای حدی، تمحیص از آلودگی به عنوان اقدام شخصی و مبنای کلی حدود بر تخفیف و مسامحه، سیستم خاصی از مبارزه با جرایم حدی را پیش‌بینی کرده است.

۴. شارع مقدس برای حفظ حیات افراد جامعه، راهکارها و موانعی را در نظر گرفته است که بعضی از آنها تهدیدهای اخروی‌اند؛ مانند وعده‌دادن به عذاب قیامت و جهنم و برخی نیز تهدیدهای دنیوی‌اند؛ مانند کیفر قصاص که در آیات قرآن تصریح شده است و آن را مایه حیات جامعه دانسته است.

۵. از نظر آموزه‌های حقوق کیفری اسلام، به نظر می‌رسد هسته مرکزی در موضوع فلسفه تعزیرات، تأدیب و منع افراد از ارتکاب جرم باشد.

۶. ادبیات بحث در آموزه‌های دینی نسبت به مکاتب دیگر، در مواردی متفاوت است؛ زیرا متون دینی برای انسانی که قرار است برای ابدیت بماند، قواعد و مقررات تنظیم می‌کند. کیفر دادن متخلفان و بزهکاران به این دلیل است که هم خودشان، هم دیگران آثار بد آن را ببینند و دیگر مرتکب آن تخلف نشوند. به همین دلیل تنبّه مقدم بر کیفر و در بیشتر موارد، کیفر دادن برای تنبّه و اصلاح است؛ گرچه بر تنبّه و اصلاح دیگران و پاک‌سازی جامعه نیز نظر دارد.

## منابع

- \* قرآن کریم.
۱. ابراهیم پور لیالستانی، حسین؛ اهداف و مبانی مجازات در دو رویکرد حقوق جزا و آموزه‌های دینی؛ چ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
  ۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد؛ النهاية فی غریب الحدیث والأثر؛ چ ۴، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
  ۳. ابن منظور؛ لسان العرب؛ چ ۳، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع و دار صادر، ۱۴۱۴ق.
  ۴. اسدی حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف بن مطهر؛ تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة؛ چ ۱، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ق.
  ۵. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف؛ البحر المحیط فی التفسیر؛ چ ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
  ۶. بخاری؛ صحیح البخاری؛ چ ۱، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۰۱ق.
  ۷. حائری یزدی، مرتضی؛ مبانی الأحکام فی أصول شرائع الإسلام؛ ج ۱، قم: مؤسسه نشر الإسلامی، ۱۴۲۴ق.
  ۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل)؛ چ ۱، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
  ۹. حسینی جرجانی، ابو الفتح؛ آیات الأحکام (تفسیر شاهي)؛ چ ۱، تهران: انتشارات نوید، ۱۴۰۴ق.
  ۱۰. خسرو شاهي، قدرت الله؛ فلسفه قصاص از دیدگاه اسلام؛ چ ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
  ۱۱. خمینی، سید روح الله (امام خمینی)؛ کتاب البیع؛ قم: نشر مؤسسه اسماعیلیان، [بی تا].



۱۲. خویی، سید ابوالقاسم موسوی؛ مبانی تکملة المنهاج؛ ج ۱، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۲۲ق.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۱۴. ربانی گلپایگانی، علی؛ کلام جدید (عقل و دین)؛ تقریرات درس، ششم دی‌ماه ۱۳۹۰.
۱۵. سجستانی، سلیمان بن اشعث؛ سنن أبی داود؛ ج ۱، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۰ق.
۱۶. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد؛ بحر العلوم؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]: [بی‌تا].
۱۷. سیوری حلی، مقداد بن عبدالله؛ نضد القواعد الفقهية علی مذهب الإمامية؛ ج ۱، قم: نشر کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.
۱۸. شهابی، محمود؛ أدوار فقه؛ ج ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶.
۱۹. شیرازی (صدر المتألهین)، صدرالدین محمد؛ شرح أصول الکافی؛ ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۵، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ق.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین؛ قرآن در اسلام؛ ج ۲، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۵۳.
۲۲. طوسی (شیخ طوسی)، ابوجعفر محمد بن حسن؛ الإستبصار فیما اختلف من الأخبار؛ ج ۱، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق.
۲۳. طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن حسن؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۱۰، چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۲۴. طیب، سید عبدالحسین؛ أطیب البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸.

۲۵. عاملی، بهاء‌الدین؛ جامع عباسی و تکمیل آن؛ چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۲۹ق.
۲۶. علیدوست، ابوالقاسم؛ فقه و عقل؛ چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.
۲۷. —؛ فقه و مصلحت؛ چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۸. عمید زنجانی، عباسعلی؛ فقه سیاسی؛ چ ۴، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۴۲۱ق.
۲۹. قربان‌نیا، ناصر؛ «فلسفه مجازات‌ها در فقه کیفری اسلام»، مجله رواق اندیشه؛ ش ۳، مهر و آبان ۱۳۸۰، ص ۳۰-۴۵.
۳۰. قمی (شیخ صدوق)، محمدبن علی بن بابویه؛ الأمالی؛ چ ۶، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.
۳۱. —؛ علل الشرائع؛ چ ۱، قم: انتشارات کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵.
۳۲. کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب؛ الکافی؛ چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۳۳. ماوردی، علی بن محمد؛ الأحكام السلطانية؛ چ ۱، بیروت: انتشارات دارالفکر، ۱۴۲۲ق.
۳۴. مجلسی، محمدباقر؛ مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول؛ چ ۲، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ق.
۳۵. مصطفوی، حسن؛ تفسیر روشن؛ چ ۱، تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰.
۳۶. مقیمی حاجی، ابوالقاسم؛ «فلسفه مجازات در اسلام»، فصلنامه فقه أهل البيت؛ ش ۵۱، پاییز ۱۳۸۶، ص ۱۰۶-۱۴۷.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ آیین رحمت؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۳۸. —؛ تعزیر و گستره آن؛ چ ۱، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب، ۱۴۲۵ق.
۳۹. ملک‌افضلی اردکانی، محسن؛ «آثار قاعده حفظ نظام»، فصلنامه حکومت اسلامی؛ ش ۴، زمستان ۱۳۸۹، ص ۱۰۹-۱۴۶.
۴۰. موسوی بجنوردی، سیدمحمدحسن؛ القواعد الفقهية؛ چ ۱، قم: نشر الهادی،

۱۴۰۱ق.

۴۱. موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا؛ الدر المنضود فی أحكام الحدود؛ ج ۱، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
۴۲. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۴۳. نوبهار، رحیم؛ اهداف مجازات‌ها در جرایم جنسی (چشم‌اندازی اسلامی)؛ ج ۱، قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، ۱۳۸۹.
۴۴. هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ بایسته‌های فقه جزا؛ تهران: نشر میزان و نشر دادگستر، ۱۴۱۹ق.