



مبانی الزام حکومت به مبارزه با جرایم

ضد اخلاق در کلام رضوی

دریافت: ۱۳۹۶/۵/۱ پذیرش: ۱۳۹۶/۸/۱

علی غلامی^۱

چکیده

سیاست جنایی در قبال جرایم علیه اخلاق با توجه به اهمیت ذاتی آن از یک سو و حاکی بودن نوع و میزان حمایت حاکمیت از آن‌ها بر جایگاه اخلاق در نظام سیاسی از سوی دیگر، دارای جایگاه ویژه‌ای است. تلاقی دو عنوان حریم خصوصی و حقوق عمومی در این حیطه باعث پیچیدگی و حساس تر شدن بیشتر آن می‌شود.

سؤال اصلی این نوشتار مبانی الزام حکومت در برخورد با جرایم علیه اخلاق است. در پاسخ به این سؤال، با تعمق در منابع فقهی و حقوقی به خصوص روایت معروف فضل‌بن شاذان از امام رضا (علیه‌السلام) و با روش توصیفی - تحلیلی مشخص می‌شود که سیاست مذکور، یک سیاست ترکیبی متشکل از مردم و حکومت است که در مقام عمل می‌توان آن را در ذیل اصل امر به معروف و نهی از منکر مشاهده و در قالب قاعده فقهی «التعزیر لکل عمل محرم» تبیین کرد. همچنین مبانی دیگری چون فلسفه تشکیل و وظایف حکومت اسلامی، حرمت تظاهر به منکر و شمول حدود نسبت به متعدیان از مرزهای الهی را بدان افزود که با توجه به این مبانی، حکومت اسلامی موظف به ورود به حیطه امنیت اخلاقی است.

مستند اصلی این نوشتار عبارت است از روایت ابن‌شاذان از امام رضا (علیه‌السلام) که در آن، حضرت در پاسخ به این سؤال که «اگر کسی بگوید چرا خداوند اولی‌الامر قرار داده و مردم را به اطاعت آنان فرا خوانده» مطالبی را ناظر به مبانی پیش گفته فرمودند.

کلیدواژه‌ها: کلام رضوی، امنیت اخلاقی، حکومت اسلامی، تظاهر به منکر، جرایم علیه اخلاق.

۱. دانشیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه امام صادق(ع): a.gholami@isu.ac.ir

مقدمه

به نظر بسیاری از نویسندگان، مداخله حکومت در امور شهروندان معمولاً مبتنی بر این سه اصل است:

- اصل عدم ضرر^۱ که جهت پیشگیری از ایراد ضرر شخص به دیگری است؛
- اصل پدرسالاری حقوقی^۲ که جهت پیشگیری از ایراد ضرر شخص به خویش است؛
- اصل اخلاق‌گرایی حقوقی^۳ که جهت صیانت از ارزش‌های اخلاقی است (قیاسی، ۱۳۸۵: ۲۴۶).

البته، در مورد ارزش‌های مورد حمایت و چگونگی حمایت از آن‌ها بر اساس اصول فوق و همچنین میزان مقبولیت هر یک از این سه مبنا، تفاوت نظرهای مبنایی و جدی در میان اندیشمندان این حوزه وجود دارد. در میان اندیشمندان غربی، مفاهیم و حقوقی همچون حق خودمختاری شخصی^۴، حق متفاوت بودن^۵ و حق آزادی شخصی^۶، نشان‌دهنده اولویت‌دهی به حق حریم خصوصی و ضرورت به حداقل رساندن دخالت دولت در آن است که ریشه در تفکرات اندیشمندانی چون «جرمی بنتام»^۷ و «جان استوارت میل»^۸ دارد که قایل به لذت‌گرایی (هدونیسیم)^۹ هستند.

اما درباره حکومت اسلامی و رابطه آن با بحث حریم خصوصی، حمایت از اخلاق، روابط شهروندان در خفا و علن و مقوله‌هایی از این دست، باید به احکام اسلامی مراجعه کرد تا معلوم شود آیا همچون مکاتب و اندیشمندان غربی (Ashworth, 1992: 26). اخلاقی بودن یا نبودن حیطة خصوصی، به‌طور مطلق از دخالت حکومت خارج

1. Harm Principle.
2. Legal Paternalism.
3. Legal Morality.
4. Right to Autonomy.
5. Right to Diversity.
6. Right to Individual liberty.
7. Jeremy Bentham.
8. John Stuart Mill.
9. Hedonism.

است؟ در پاسخ به این سؤال‌ها باید توجه داشت که در اسلام حیطة‌ای وجود ندارد که از امر و نهی الهی خارج باشد، اما این به معنای حق یا وظیفه قانونگذاری برای اعلام ممنوعیت، تعقیب و مجازات تمامی اوامر و منهیات فوق توسط حکومت اسلامی نیست.

در عین حال، باید توجه کرد که اصطلاح امنیت اخلاقی را نمی‌توان از جهت استعمال و رواج، هم‌عرض انواع دیگر امنیت همچون سیاسی، اقتصادی و... قرار داد. اگر هم در مواردی این اصطلاح به کار رفته، به عنوان عبارتی با معنای خاص مدنظر گوینده یا نویسنده آن بوده است. اما منظور از امنیت اخلاقی چیست؟ به نظر می‌رسد با لحاظ دو نکته اساسی بتوان معنای دقیق این اصطلاح را بهتر دریافت. نخست، از مفهوم امنیت، مصونیت از تعرض هم در معنای ذهنی و هم معنای عینی به صورت پیش‌گفته مدنظر است. دوم، واژه اخلاق به عنوان مضاف‌الیه واژه امنیت، از نظر معنا با آنچه در تعریف لغوی و اصطلاحی اخلاقی بیان می‌شود، متفاوت است.

در کنار اصطلاح امنیت اخلاقی، از امنیت حیثیتی، فرهنگی، عرضی و... سخن به میان می‌آید، در حالی که انواع امنیت ماهیتاً می‌توانند مشمول عنوان امنیت اخلاقی باشند. پس این اخلاق باید معطوف به معنای خاصی باشد که بخشی از مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی به معنای عام را دربر می‌گیرد. علاوه بر این، در برخی کتاب‌های حقوقی نیز به جرایم جنسی، جرم علیه اخلاق اطلاق می‌شود، هرچند در برخی دیگر، زنا به عنوان جرم علیه اشخاص جرم‌انگاری شده است که می‌توان این نوع از نام‌گذاری را از باب تسمیه شیئی به اسم جزء آن دانست که دلیلش اهمیت خاص آن جزء است.

با نظر به مطالب پیش‌گفته به نظر می‌رسد بتوان «امنیت اخلاقی» را به این صورت تعریف کرد: «احساس آرامش نسبت به هرگونه رفتار علیه ارزش‌های اخلاقی جامعه از قبیل عفت و شرافت.» در اینجا منظور از رفتار هرگونه تهدید واقعی یا احتمالی و تعرض قولی یا فعلی است. البته، طبیعتاً ملاک تعیین این مؤلفه‌ها در هر

جامعه‌ای، ارزش‌های حاکم بر همان جامعه است و در جامعه ایران که یک جامعه اسلامی است، حدّ و مرز تعیین این مقوله‌ها متخذ از آموزه‌های دینی است.

امنیت اخلاقی با تعریف فوق یکی از بخش‌ها و ارکان اساسی امنیت اجتماعی است، اما شاید وجه بارز آن نقش اساسی مشارکت مدنی در تحقق آن باشد که آن را از سایر مقوله‌های امنیت - همچون امنیت سیاسی، اقتصادی، نظامی و ... - و حتی سایر بخش‌های امنیت اجتماعی ممتاز می‌سازد. اهمیت این بخش از امنیت را در آیه‌های متعددی از قرآن کریم می‌توان به‌وضوح مشاهده کرد. برای مثال، سفارش به اجرای احکام و حدود الهی برای جلوگیری از شیوع فساد در جامعه^۱، اعلام دوری از پلیدی‌های جنسی، شرط پیوند معنوی و بیعت زنان با پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله^۲)، تحریم تهمت و شایعه‌سازی جنسی^۳، ارزش دانستن بکارت دوشیزگان و محدودشدن روابط جنسی به شوهر^۴، سفارش ازدواج با کسانی که قبل از ازدواج روابط نامشروع نداشته‌اند^۵، مبارزه با همجنس‌گرایی^۶، سفارش به ضرورت اذن فرزندان برای ورود به خلوتگاه والدین^۷ و ... نمونه‌ مشخص و واضح مرتبط به حفظ و صیانت از امنیت اخلاقی را می‌توان در روایت معروف فضل‌بن شاذان از امام رضا (علیه‌السلام) مشاهده کرد.

در بخشی از این روایت طولانی حضرت می‌فرمایند: «پس اگر کسی بگوید چرا خداوند اولی‌الامر قرار داده و مردم را به اطاعت آنان فرا خوانده، گفته می‌شود به‌خاطر دلایل بسیار: یکی اینکه: مردم در حدّ محدودی نگاهداشته شده‌اند و به‌خاطر فسادی که متوجه آنان می‌شود، مأمور شده‌اند از این حد تجاوز نکنند؛ و این معنی حاصل نمی‌گردد مگر به اینکه فردی امین بر آنان گماشته شود... و آنان را از تعدی و واردشدن در اموری که ممنوع شده‌اند، باز دارد، زیرا اگر چنین نبود هر کس

۱. نساء/ ۱۵ تا ۱۹.

۲. ممتحنه/ ۱۲.

۳. نور/ ۴ تا ۲۵.

۴. واقعه/ ۳۵ تا ۳۷.

۵. نساء/ ۲۵.

۶. همان/ ۷۷ تا ۸۱.

۷. نور/ ۵۸ و ۵۹.



می‌توانست از منفعت و لذت خود، حتی در موردی که از ناحیه آن فسادى به دیگران متوجه می‌شود، دست برندارد؛ پس بدین سبب خداوند برای آنان فرمانروایی که آنان را از فساد باز دارد و حدود و احکام خدا را بین آنان اقامه کند، مشخص کرده است.

دیگر اینکه ما هیچ فرقه‌ای از فرقه‌ها و هیچ ملتی از ملت‌ها را در طول تاریخ نمی‌یابیم که بدون رئیس و زمامدار به زندگی و حیات خود ادامه داده باشند، زیرا آنان در امر دین و دنیای خود قهراً به زمامدار نیازمند بوده‌اند و از حکمت حکیم [خداوند سبحان] به دور است که مردم را نسبت به چیزی که بدان نیازمندند و الزاماً باید داشته باشند، محروم کرده باشد. کسی که همراه با وی علیه دشمنان شان جهاد کنند و او درآمدهای عمومی را بین‌شان تقسیم کند، نماز جمعه و جماعت‌شان را اقامه نماید و دست ستمگر را از سر ستم‌دیده آنان باز دارد.

دیگر اینکه، اگر خداوند برای آنان پیشوا و فرمانروا و امانتدار و نگهبان و نگهدار قرار نداده بود، شریعت به فرسودگی می‌گرایید و دین از دست می‌رفت و سنت و احکام دگرگون می‌شد و بدعت‌گذاران بر آن می‌افزودند و بی‌دینان از آن می‌کاستند و مسائل بر مسلمانان مشتبه می‌گردید، زیرا ما مردم را ناقص و نیازمند و غیر کامل می‌یابیم. علاوه بر همه اختلاف‌ها و تفاوت درخواست‌ها و پراکندگی جهت‌هایی که با یکدیگر دارند، پس اگر خداوند سبحان برای حفظ شریعت، زمامدار و محافظ قرار نداده بود، چنان که گفتیم مردم به فساد کشیده می‌شدند و مسائل شرعی و سنت‌ها و احکام و ایمان دگرگون می‌شد و در این ارتباط، همه خلق به فساد و تباهی می‌گراییدند.» (ابن بابویه، ۱۳۷۷، ج: ۲، ۱۰۰).

۱. «فان قال: فلم جعل اولی الامر و أمر بطاعتهم، قيل: لعل کثیره: منها: أن الخلق لَمَّا وُقِفُوا علی حدّ محدود و أمرُوا أن لا یتعَدُوا ذلک الحد لمافیهِ من فسادهم لم یکن ینبئ ذلک و لا یقوم الا بان یجعل علیهم فیهِ أمیناً... یمنعهم من التعدی و الدخول فیما حظر علیهم، لانه لو لم یکن ذلک لکان احد لا یتبرک لذته و منفعتیه لفساد غیره فجعل علیهم قیماً یمنعهم من الفساد و یتقیم فیهم الحدود و الاحکام. و منها: أنّا لانجد فرقة من الفرق و لاملّة من الملل بقوا و عاشوا الا یتقیم و رئیس، لما لا یدّ لهم منه فی أمر الدین و الدنیا، فلم یجز فی حکمة الحکیم أن یتبرک الخلق مَنّا یعلم أنه لا یدّ لهم منه و لا قوام لهم إلا به فیقائلون به عدوهم و یقسمون به فینهم و یتقیم لهم جمعتمهم و جماعتهم و یمنع ظالمهم من مظلومهم. و منها: أنه لو لم یجعل لهم اماماً قیماً أمیناً حافظاً مستودعاً لدرست الملة و ذهب الدین و غیبت السنة و الاحکام و لزاد فیهِ المتدعون و نقص منه الملحدون و شیئوا ذلک علی المسلمین، لآنا قد وجدنا الخلق منقوضین محتاجین غیر کاملین مع اختلافاتهم و اختلاف أهوائهم و تشتت أحتاجهم، فلو لم یجعل لهم قیماً حافظاً لاجاء به الرسول لفسدوا علی نحو ما ینسبنا و غیبت الشرائع و السنن و الاحکام و الایمان و کان فی ذلک فساد الخلق أجمعین.»

این روایت در ارتباط با وظایف حاکم اسلامی، سه محور اصلی را مورد توجه قرار داده است:

محور اول: اجرای مقررات دین و شریعت الهی است که دلالت بر اجرای حدود و تعزیرات به‌عنوان بخشی از مقررات دینی دارد.

محور دوم: حفظ اجتماع مسلمین و دفاع از مصالح عمومی جامعه است که می‌توان از آن به وظیفه حکومت اسلامی در قبال مصالح و مسائل مختلف شهروندان از جمله حفظ ارزش‌های اخلاقی ایشان و جلوگیری از تعرض به آن پی‌برد.

سوم: جلوگیری از تحریف‌ها و عوامل فاسدکننده دین است که از این محور می‌توان به ضرورت مبارزه با تظاهر به منکر و وجوب امر به معروف و نهی از منکر، رهنمون گردید.

بر اساس همین پنج یافته، این مقاله در پنج محور به این سؤال پاسخ خواهد داد که مبنای ورود حکومت اسلامی به حیطة چیست.

۱. فلسفه، وظایف و اختیارات حکومت اسلامی

با مذاقه در مفهوم حکومت توحیدی، عقل حکم خواهد کرد که ورود حکومت در حوزه پیش‌گفته و برقراری امنیت اخلاقی، امری است بدیهی و ضروری که تصور آن موجب تصدیق خواهد شد و این امر نه از اختیارات که از وظایف حکومت اسلامی خواهد بود. بر این اساس، رابطه حکومت اسلامی که اعم از فلسفه، وظایف و اختیارات آن است، با بحث امنیت اخلاقی، از منظر روایات با تأکید بر روایات رضوی بررسی خواهد شد. درباره وظیفه حکومت اسلامی در برقراری امنیت اخلاقی روایات متعددی وجود دارد که به چند نمونه اشاره می‌شود:

الف) حضرت رضا (علیه‌السلام) در روایتی ناظر به تبیین اهمیت و جایگاه امامت

می‌فرمایند: «به‌راستی امامت زمام دین و نظام مسلمین و عزت مؤمنین است. امامت بنیاد پاک اسلام و شاخهٔ بابرکت آن است.»^۱ (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۳۰۰). یکی از نقش‌های امامت و رهبری آن است که به تنظیم امور دینی مردم می‌پردازد؛ یعنی نظام‌سازی می‌کند و نظام اعتقادی، نظام اخلاقی، نظام قضایی، نظام سیاسی، نظام اقتصادی و... را بر اساس قرآن، سنت و عقل بازسازی و اجرا می‌کند تا مردم از آن‌ها بهره‌مند شوند. بدون تردید، امامت، مهار دین و نظام مسلمانان و عامل اصلاح دنیای مردم و سبب عزت و سربلندی اهل ایمان است و بر همین اساس اختیار و بلکه وظیفهٔ حکومت اسلامی در قبال کلیه حقوق و تکالیف شهروندان از جمله در حوزهٔ امنیت اخلاقی، مشخص و تبیین می‌گردد.

ب) امام رضا (علیه‌السلام) در فرازی از همین حدیث می‌فرماید: «امام از سیاست آگاه است و اطاعت او واجب است و برپادارنده دستورات الهی و خیرخواه بندگان خداست.»^۲ (همان). یکی از مهم‌ترین نقش‌های امامت در جامعهٔ اسلامی و سطح بین‌المللی، رهبری سیاسی است. امام، رهبر سیاسی کلان جامعهٔ اسلامی است که سیاست‌های کلان نظام اسلامی را تعیین می‌کند. البته، این سیاست‌ها در چارچوب دستورات الهی و بر اساس خیرخواهی برای مردم است و از آنجاکه اطاعت امام و رهبر اسلامی واجب است، این سیاست‌ها در ارکان جامعه جریان می‌یابد و اجرا می‌شود.

ج) فضل‌بن شاذان نیشابوری در بخشی از روایت پیش‌گفته می‌گوید: دربارهٔ ضرورت مدیریت از امام رضا (علیه‌السلام) شنیدم که فرمودند: «به‌درستی که ما در بررسی احوال بشر هیچ گروه و فرقه‌ای را نمی‌یابیم که در زندگی موفق و پایدار باشد، مگر به وجود سرپرستی که امور مادی و معنوی (دین و دنیای) آنان را مدیریت نماید.»^۳ (ابن بابویه، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۰۰).

البته، این روایات صرفاً به‌عنوان نمونه از میان روایات فراوان دال بر ضرورت ورود

۱. «إِنَّ الْإِمَامَةَ زِمَامُ الدِّينِ وَنِظَامُ الْمُسْلِمِينَ وَصَلْحُ الدُّنْيَا وَعِزُّ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ الْإِمَامَةَ أَسُّ الْإِسْلَامِ النَّامِي وَفُرْعُهُ السَّامِي.»

۲. «الامام... عالم بالسياسة مفروض الطاعة قائم بأمر الله ناصح لعباد الله.»

۳. «أنا لآنجد فرقة من الفرق و لاملة من الملل بقوا و عاشوا الا بقمم و رئيس لما لا بد لهم منه في الامر الدين و الدنيا.»

حکومت به حوزه امنیت اخلاقی ذکر گردید تا معلوم شود وظیفه حکومت اسلامی منحصر در اقامه مسائل عبادی نیست و مسائل اجتماعی در کنار عبادات مورد اهتمام و توجه شارع و حاکم است.^۱

در مجموع، به نظر می‌رسد اگر هدف حکومت اسلامی برقراری عدل و قسط باشد، داشتن اختیار جرم‌انگاری اعمالی که موجب نزاع، خصامه، هتک اعراض و آبرو، ریختن خون انسان‌های بی‌گناه، اشاعه فحشا و... می‌شود، از بدیهیات خواهد بود و گرنه الزام به شیء بدون التزام به لوازم آن فراهم می‌آید؛ یعنی حکومت اسلامی از طرفی موظف به برقراری نظم می‌گردد که به شدت مورد اهتمام شریعت اسلام است و از سوی دیگر اختیارات لازم برای این کار که از جمله آن حق جرم‌انگاری و برخورد با عوامل مخلّ نظم است، از آن سلب می‌شود؛ با این توجیه که این عوامل مخلّ دارای حرمت صریح شرعی نیستند.

با این اوصاف، اگر عملی به نظر حاکم و حکومت اسلامی مخلّ نظم اجتماعی، امنیت اجتماعی و اخلاقی، مصالح عمومی و... تشخیص داده شد و دارای حرمت شرعی نبود، حاکم می‌تواند با جرم‌انگاری آن عمل در راستای اهداف و وظایف حکومت اسلامی اقدام کند و بهتر است گفته شود باید اقدام نماید. دقت در اصل سوم قانون اساسی و وظایف حکومت مندرج در آن نیز مؤید همین نظر است^۲ و دخالت حکومت را نه تنها جایز بلکه لازم می‌شمرد.

۲. امر به معروف و نهی از منکر

فریضة امر به معروف و نهی از منکر با توجه به معنا، شرایط و آثار آن، یکی از

۱. برای مطالعه بیشتر در مورد روایات این باب، رک: حکیمی، ۱۳۷۷، ج ۲، صفحه ۳۸۱ به بعد.
 ۲. اصل سوم: «دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است برای نیل به اهداف مذکور در اصل دوم [پایه‌ها و اصول جهان‌بینی قانون اساسی]، همه امکانات خود را برای امور زیر به کار ببرد: ۱. ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوا و مبارزه با کلیه مظاهر فساد و تباهی. ۲. بالابردن سطح آگاهی‌های عمومی در همه زمینه‌ها با استفاده صحیح از مطبوعات و رسانه‌های گروهی و وسایل دیگر...»

وظایف مشترک مردم و حکومت است که در رابطه دولت با جرایم علیه امنیت اخلاقی نیز متجلی می‌گردد. محمدبن عرفه گوید: از امام رضا (علیه‌السلام) شنیدم که می‌فرمود: «باید به معروف امر و از منکر نهی کنید؛ و اگر این کار را نکردید» افراد بدکردار بر شما مسلط خواهند شد و خوب‌هایتان دعا می‌کنند اما مستجاب نمی‌شود.^۱ (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۵: ۵۶).

۱-۲. تعریف امر به معروف و نهی از منکر

منکر در لغت به معنای قبیح و ناپسند است. در «لسان‌العرب» منکر به ضد معروف و هر چیزی که شرع آن را قبیح و حرام بداند و از انجام آن ناخشنود باشد، اطلاق می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱۴: ۲۸۲). یا در جای دیگری آمده است: «منکر چیزی است که رضایت خدا در آن نیست و معروف ضد منکر است.» (خوری، ۱۹۹۲م، ج ۲: ۱۳۴۳). در همه این موارد، معروف را ضد منکر و نقطه مقابل آن دانسته و تعریف کرده‌اند. در بیان بسیاری از فقها مشاهده می‌شود که هر عمل پسندیده‌ای که علاوه بر حسن ذاتی، وصف زایدی از نیکی نیز داشته باشد و کسی که می‌خواهد آن را انجام دهد، حسن ذاتی و صفت نیک آن را بشناسد یا به سوی آن راهنمایی شود، معروف نامیده می‌شود و هر عمل ناپسندی که فاعل آن، زشتی آن را بداند یا دیگری، زشتی آن را به او گوشزد کند، منکر نامیده می‌شود (علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۲۵۷؛ ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷ق: ۳۴۰ و طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۴۸۵).

۲-۲. انواع امر به معروف و نهی از منکر

این فریضه گاهی فریضه‌ای عمومی و وظیفه یکایک افراد جامعه اسلامی و گاهی فریضه‌ای ویژه و وظیفه گروهی خاص است. آیاتی که دلالت بر فردی و عام‌بودن فریضه امر به معروف و نهی از منکر می‌نماید، عبارت است از: سوره مبارکه توبه، آیه

۱. «تَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقِينَ» (توبه، ۱۱۱).

شریفه^۱؛ ۷۱؛ سوره مبارکه توبه، آیه شریفه^۲ ۱۱۲؛ سوره مبارکه آل عمران، آیه شریفه^۳ ۱۱۰.

آیاتی که دلالت بر خاص بودن این وظیفه برای گروهی از مسلمانان می‌کند، عبارت است از: سوره مبارکه آل عمران، آیه شریفه^۴ ۱۰۴؛ سوره مبارکه حج، آیه شریفه^۵ ۴۱؛ سوره مبارکه اعراف، آیه شریفه^۶ ۱۵۷.

در جمع‌بندی مفاهیم مندرج در این دو دسته از آیات و با توجه به سایر آموزه‌های دینی باید گفت، عمل به این فریضه مهم همچون سایر فرایض، متوقف و محتاج به علم و قدرت است که در مراحل قلب و زبان، معمولاً عامه مسلمین دارای توان لازم جهت تحقق آن هستند. مثلاً روزی امام رضا (علیه‌السلام) مأمون را دیدند که وضو می‌گیرد؛ ولی غلامش آب بر دست وی می‌ریزد. حضرت نهی از منکر کردند و فرمودند: «کسی را در عبادت پروردگارت شریک قرار مده! مأمون آب را از دست غلام گرفت و خود مشغول وضو گرفتن شد.» (مفید، ۱۳۸۸: ق: ۳۱۵).

در صحنه دیگری امام رضا (علیه‌السلام) مشاهده کردند که خدمتکارشان میوه نیم‌خورده‌ای را دور می‌اندازد. حضرت سکوت نکردند و او را مورد خطاب قرار داده و فرمودند: «سبحان‌الله! اگر شما بدان نیاز ندارید، مردمی هستند که به خوردن آن نیازمندند.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۹: ۱۰۲).

اما در مرحله ید و برخی موارد ارشاد به زبان، هر کسی توانایی اجرا ندارد و ممکن است علاوه بر عدم تأثیر حتی زبان‌آور هم باشد که در این صورت باید گفت این

۱. «المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف ينهون عن المنكر و يطيعون الله و رسوله اولئك سيرحهم الله ان الله عزيز حكيم.»
۲. «التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الامرون بالمعروف و الناهون عن المنكر و الحافظون لحدود الله و بشر المؤمنين.»
۳. «كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر و تؤمنون بالله...»
۴. «ولتكن منكم امة يدعون الى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و اولئك هم المفلحون.»
۵. «الذين إن مكناهم في الارض اقاموا الصلاة و أتوا الزكاة و امرؤا بالمعروف و نهوا عن المنكر و لله عاقبة الامور.»
۶. «الذين يتبعون الرسول النبي الامسى الذى يجدونه مكتوباً عندهم فى التوراة و الانجيل يأمرهم بالمعروف و ينهاهم عن المنكر و يحل لهم الطيبات و يحرم عليهم الخبائث.»

فریضه برخلاف مرحله قلب و زبان که وظیفه‌های عمومی و فراگیر بود، فریضه‌ای خاص و از وظایف نهاد حاکم خواهد بود. در همین مورد رهبر معظم انقلاب می‌فرماید: «در زمان حاکمیت حکومت اسلامی، وظیفه عموم مردم در باب امر به معروف و نهی از منکر در حد تذکر با زبان است و بقیه مراتب که عبارت از بازداشت یا تصرف در مال و جان افراد فاعل منکر باشد، توسط حکومت صورت می‌گیرد.» (خامنه‌ای، ۱۴۱۵ق: ۳۳۳). به نظر ایشان هیچ‌کس بدون اجازه حاکم اسلامی و مراجعه به قوای انتظامی و محاکم صالحه قضایی حق انجام این دو فریضه را بیش از حد زبان ندارد؛ ولی در جاهایی که تحت سلطه حکومت اسلامی نیست، بر مکلف واجب است که مراتب امر و نهی را تا حصول نتیجه رعایت کند.

۳. وجوب مقابله با تظاهر به منکرات

در نگاه اول ممکن است چنین به نظر برسد که بحث تظاهر به منکرات در واقع مستتر در عناوین قبلی همچون امر به معروف و نهی از منکر است و یک عنوان مستقل نیست، اما با ملاحظه برخی روایات رضوی و سیره امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) در دوره کوتاه حکومت ایشان آشکار می‌گردد که بحث تظاهر به منکر موضوعی غیر از ارتکاب منکر است و بحث تظاهر به منکرات حایز قبح خاص و شایسته برخوردی خاص است و حتی حکم آن شامل اهل ذمه نیز شده است که به برخی از مصداق‌های آن اشاره می‌شود.

الف) امام رضا (علیه‌السلام) می‌فرماید: «آن کس که گناه را نشر دهد، مخذول و مطرود است و آن کس که گناه را پنهان می‌دارد، مشمول آمرزش الهی است.»^۱ (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۲: ۴۲۸).

ب) محدث نوری (ره) از شیخ مفید (ره) از اختصاص از امام رضا (علیه‌السلام) نقل

۱. «الْمُدْبِعُ بِالسَّيِّئَةِ مَخْذُولٌ وَ الْمُسْتَتِرُ بِالسَّيِّئَةِ مَغْفُورٌ لَهُ.»

می‌کند که فرمودند: «کسی که کار نیک را پنهان می‌دارد، هفتاد برابر ثواب می‌برد و کسی که آن را آشکار می‌سازد، یک ثواب و کسی که در پنهان گناه مرتکب می‌شود، مورد بخشش قرار می‌گیرد، اما ظاهرکننده آن شایسته مجازات است.» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱: ۱۱۸).

امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) فرمودند:^۱ «خداوند توده مردم را به گناه مسئولان در صورتی که در پنهانی انجام دهند و مردم متوجه نشوند عذاب نمی‌کند، اما اگر مسئولان منکر را آشکار انجام دهند و مردم با آن برخورد نکنند، در آن صورت هر دو دسته مستوجب عقوبت خداوند عزوجل قرار می‌گیرند.» بر همین اساس، به‌طور مثال حضرت علی (علیه‌السلام) کسی را که اقدام به استمناء به‌صورت علنی نموده بود و مردم وی را نزد حضرت آورده بودند، تنبیه و تعزیر فرمودند. (عاملی، بی‌تا، ج ۱۸: ۵۷۴).

از مجموع مطالب و روایات مندرج در این مبحث می‌توان این نتیجه را استخراج کرد که شریعت اسلام باوجود احترام و تأکیدی که برای حریم خصوصی و حفظ حدود آن قایل است، در عین حال وقتی عمل خلاف، از محدوده حریم خصوصی و حوزه مخصوص به هر فرد به مرئی و منظر کشیده شود و علنی گردد و تظاهر بدان صورت پذیرد، دیگر سکوت و مدارا را جایز نمی‌شمرد و برخورد را ضروری و لازم می‌شمرد.

جالب این جاست که حتی اهل ذمه که خیلی از دستورات اسلام در دین آن‌ها جایگاهی ندارد و آن‌ها ضرورتی برای التزام بدان احساس نمی‌کنند، در صورتی که در مرئی و منظر و اماکن عمومی اقدام به تظاهر به اعمالی کنند که از نظر دین اسلام ممنوع است، حاکم اسلامی حق دارد آن‌ها را به دادگاه‌های اسلامی جهت تعقیب و مجازات بفرستد و با این وصف تکلیف مسلمانانی که تظاهر به اعمال ممنوع شرعی

۱. قال امیرالمؤمنین (ع): ان الله لا يعذب العامة بذنوب الخاصة اذا عملت الخاصة بالمنكر سراً من غير ان تعلم العامة، فاذا عملت الخاصة بالمنكر جهاراً فلم يتغير ذلك العامة استوجب الفريقان العقوبة من الله عزوجل. و قال رسول الله (ص) ان المعصية اذا عمل بها العبد سراً لم يضر الا عاملها، فاذا عمل بها علانية ولم يتغير عليه اضررت بالعامه. قال جعفر بن محمد (ع) و ذلك انه يذل بعمله دين الله و يقتدي به اهل عداوة الله.»

و افعال حرام کنند، معلوم می‌گردد.

بر همین اساس، شهید ثانی(ره) معتقد است عدم تظاهر به منکرات جزء شرایط قرارداد ذمه است و اهل ذمه را از افعالی همچون خوردن گوشت خوک، نوشیدن شراب، رباخواری و نکاح با محارم در حالی که در کشور اسلامی هستند، به صورت علنی محروم دانسته و این عمل را باعث فسخ عقد ذمه می‌داند، چه در عقدنامه ذمه این‌ها شرط شده باشد و چه شرط نشده باشد (شهید ثانی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۸۸-۳۸۹). مؤیدات این نظر را می‌توان در روایات مختلف (ابن بابویه، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۵۳) و نظرات فقهایی چون صاحب ریاض المسائل (طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج ۷: ۴۸۰)، صاحب جواهر(ره) (نجفی، ۱۳۹۸ق، ج ۲۱: ۲۷۰ - ۲۶۹) و شیخ طوسی(ره) (طوسی، ۱۳۵۱ق، ج ۷: ۴۴ - ۴۳) مشاهده کرد.

بنا به آنچه گفته شد، می‌توان ادعا کرد که هدف اسلام از جرم‌انگاری دربارهٔ اموری که مربوط به حیطة خصوصی است، عمدتاً پیشگیری از امور فوق به نحو مشهود و در مجامع عمومی است، بر همین اساس هم قوم لوط به خاطر نوع خاص ارتکاب جرایم جنسی هنگامی که به صورت مشهود انجام می‌گرفت، مشمول مجازات شدند و گرنه اقوام دیگری نیز به این جرم آلوده بودند ولی این مجازات شامل حال آنان نگردید.^۱

۴. حکم حد برای متعدی از حدود

پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در روایتی خطاب به سعد به عبادت می‌فرمایند: «خداوند برای هر چیزی حد و مرزی قرار داده است و همچنین بر هر کسی که از حدی از حدود الهی تجاوز کند، مجازاتی را مقرر داشته است.»^۲ (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۷:

۱. در آیه شریفه ۲۹ سوره مبارکه عنکبوت آمده است که حضرت لوط به قوم خویش فرمودند: شما در محل اجتماع عمومی خود مرتکب چنین جرمی می‌شوید (و تاتون فی نادیکم المنکر).

۲. «ان الله جعل لكل شيء حداً وجعل علی کل من تعدی حد من حدود الله عزوجل، حداً...»

(۱۷۱) سؤالی که اینجا مطرح است، چگونگی استفاده از این روایت - که به نوعی قاعده محسوب می‌شود - برای اثبات ضرورت ورود حکومت به حوزه امنیت اخلاقی است. به عبارت دیگر، اول باید دید که آیا جرایم علیه امنیت اخلاقی مشمول عنوان حدود قرار می‌گیرند؟ دوم، بحث اجرای حدود در روایات رضوی از چه جایگاهی برخوردار است؟ بر همین اساس، در این مبحث پس از بیان معنای حد و رابطه آن با جرایم علیه اخلاق، بحث اجرای حدود بر اساس روایات رضوی بررسی خواهد شد.

۴-۱. معنای حد

در کتاب‌های لغت، حد به معنای مرز، پایان، خاتمه، انتها و منتهی آمده است و به نظر می‌رسد معنای آن دفع و منع است (قریشی، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۱). در ادبیات فقهی، فقهای متقدم و متأخر، حد را به معنای عقوبت و مجازات خاص معین شده از طرف شارع معنا کرده‌اند. برای مثال، محقق حلی (ره) می‌نویسد: «کل ما له عقوبه مقدره تسمى حداً» (محقق حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۳۴۴) اما اینکه استعمال حد در قرآن و روایات به همان معنایی باشد که در ادبیات فقهی وجود دارد، محل تأمل است.

با مراجعه به قرآن کریم مشخص می‌شود که لفظ حدود، چهارده بار مورد اشاره قرار گرفته و هیچ‌گاه به صورت مفرد (حد)، استعمال نشده است. در این چهارده مورد نیز معنای عقوبت را نمی‌دهد، چه برسد به اینکه به معنای عقوبت معین باشد؛ بلکه به معنای احکام، مقررات، مرزها و... آمده است. مثلاً: «تلك حدود الله فلا تقربوها»^۱ یا «تلك حدود الله فلا تعتدوها»^۲ یا «الا ان يخافا ان يقيما حدود الله»^۳ و... که به ترتیب به معنای احکام، مرزها و مقررات الهی به کار رفته است. لذا، مشاهده می‌شود که استعمالات قرآنی حدود به معنای عقوبت معین نیست.

در مراجعه به روایات نیز مشاهده می‌شود که نمی‌توان حد را منحصر به معنای

۱. بقره/ ۱۸۷.

۲. همان/ ۲۲۹.

۳. همان.

عقوبت دانست بلکه حد در روایات به چهار معنا استعمال شده است: الف) استعمال حد در معنای لغوی؛ یعنی به معنای ردع، منع، بازداشتن، تأدیب و مرز. ب) استعمال حد در معنای مطلق عقوبت؛ نه خصوص عقوبت معین و نه خصوص عقوبت غیرمعین. ج) استعمال حد در معنای عقوبت غیرمعین (حراملی، بی‌تا، ج ۱۸: ۳۰۸-۳۰۷). د) استعمال حد در معنای عقوبت معین که مثال‌های آن مشخص است (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۴: ۷۲). با ملاحظه آیات و روایات به نظر می‌رسد که حد به معنای مطلق مجازات است و در اثر کثرت استعمالات در زمان معصوم (علیه‌السلام) در این معنا حقیقت شده بود، اما استعمال آن در خصوص مجازات معین یا غیرمعین از باب انطباق کلی بر یکی از مصادیق و افراد است و گرنه هیچ شاهد قرآنی و روایی وجود ندارد که ثابت کند لفظ حد در معنای مجازات معین حقیقت است و در دیگر معانی، مجازی است و اراده آن از این لفظ نیاز به قرینه دارد (محقق داماد، ۱۳۸۷، ج ۴: ۶۹). بر همین اساس، تردیدی در اطلاق لفظ حد بر عقوبت غیرمعین که غالب جرایم علیه اخلاق مشمول آن است، باقی نمی‌ماند.

۴-۲. اجرای حدود در کلام رضوی (علیه‌السلام)

امام رضا (علیه‌السلام) در روایتی که ناظر به تبیین نقش امام در جامعه است، می‌فرماید: «امام و پیشوای مسلمانان پاسدار حدود الهی است و اجازه نمی‌دهد در جامعه اسلامی حرمت احکام الهی شکسته شود.» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲: ۳۰۰). آن حضرت در بخش دیگری از همین روایت مهم می‌فرماید: «به‌وسیله امامت نماز و روزه و زکات و حج و جهاد درست می‌شود، غنیمت و صدقات بسیار می‌گردد، حدود و احکام اجرا می‌شود... امام حدود خدا را برپا می‌دارد و از دین خدا دفاع می‌کند... امام دفاع‌کننده از حقوق خدای جلّ جلاله است.»^۱

با توجه به مفهوم حد از یک‌سو و نوع اشارات حضرت رضا (علیه‌السلام) در روایات

۱. «بِالْإِمَامِ تَمَامُ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّيَامِ وَالْحَجِّ وَالْجِهَادِ وَتَوْفِيرُ الْفَيْءِ وَالصَّدَقَاتِ وَإِمْضَاءُ الْحُدُودِ وَالْأَحْكَامِ... الْإِمَامُ يُقِيمُ حُدُودَ اللَّهِ وَ يُدَبِّعُ عَنْ دِينِ اللَّهِ... الذَّابُّ عَنِ حُرْمِ اللَّهِ...»

ناظر به وظیفه حاکم و امام در اجرا و اقامه حدود، آنچه به عنوان جمع‌بندی این مبحث می‌توان بدان اشاره کرد این است که اولاً، با توجه به معانی کلمات «حد» و «حدود» در آیات و روایات و بیان فقها شکی نیست که تعزیر نیز مشمول عنوان حد است؛ لذا قاعده حد برای متعدی از حدود، شامل جرایم مستوجب تعزیر نیز می‌شود، زیرا کسی که مثلاً حدّ و مرز الهی را درباره پوشش رعایت نمی‌کند، از حدّ الهی تعدی کرده است و باید مورد شمول مجازات حد - که در اینجا تعزیر و عقوبت غیرمعین است - قرار گیرد و مجازات وی همانند اجرای حدود به معنای عقوبت معین است.

ثانیاً، بحثی که درباره اجرا یا عدم اجرای حدود در زمان غیبت مطرح است، از این باب است که معلوم شود جواز اقامه و اجرای حدود الهی بالمعنی الاعم یا بالمعنی الاخص در زمان غیبت چه جایگاهی دارد. حال اگر حتی کسی قایل به اجرای حدود به معنای عقوبت معین در زمان غیبت نباشد و آن را مختص زمان حضور امام (علیه‌السلام) بداند، اجرای عقوبات غیرمعین (تعزیر) نمی‌تواند قابل خدشه و ممنوع‌الاجرا باشد و عقوبات غیرمعین در هر حال از جهت اجرا در زمان غیبت با مشکلی مواجه نیست و نظریه منع اجرای حدود، ناظر به حدود به معنای عقوبات معین است و تعزیرات را شامل نمی‌شود.

پروژه‌ساز: نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

۵. قاعده «التعزیر لکل عمل محرم»

بررسی قاعده «التعزیر لکل عمل محرم» را که موضوع آخرین قسمت این مقاله است، می‌توان مهم‌ترین قسمت آن دانست زیرا با توجه به شمول تعزیر نسبت به غالب جرایم علیه امنیت اخلاقی، علاوه بر بیان آخرین استدلال جواز و بلکه ضرورت ورود حکومت به دایره جرایم علیه اخلاق، میزان، محدوده و چگونگی این ورود را نیز تبیین می‌کند.



۵-۱. تعریف تعزیر

لغت‌شناسان همگی تعزیر را از ریشه «عزر» دانسته و برای آن معانی متعددی را برشمرده‌اند که برخی مشابه، بعضی مخالف و تعدادی دیگر متضاد است. به معنای منع کردن، بازداشتن و سرزنش کردن، ضرب شدید، تأدیب، نصرت و یاری نمودن، تعظیم و احترام، سرزنش و ملامت (زیبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۲۱۴-۲۱۲؛ ابن اثیر، بی‌تا، ج ۳: ۲۲۸؛ جوهری، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۷۴۴؛ فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۴۰۶؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۹۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۴: ۲۶۵؛ راغب اصفهانی، بی‌تا: ۵۴۳ و ابن فارس، ۱۴۱ق، ج ۴: ۱۱۳). به نظر می‌رسد تعریف مذکور از علامه مصطفوی (ره) به نحوی جامع تمام این معانی باشد. ایشان می‌فرماید: «تحقیق آن است که در اصل در معنای ماده «عزر» به معنای حمایت کردن همراه با قدرت بخشیدن است و همه معانی یادشده، از لوازم این معناست. تعزیر و تأدیب هم از آشکارترین مصداق‌های قدرت بخشیدن و حمایت از نفس است؛ بدین گونه که با تعزیر از شخص در مقابل عمل بدش دفاع می‌شود و تعزیر او را پاک می‌گرداند و به سوی کمال هدایت می‌کند، باعث تربیت او می‌شود و از رجوع و تکرار عمل باز می‌دارد.»^۱ (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸: ۸۰۱)

در روایات واصله از حضرت رضا (علیه‌السلام) بدون آنکه تعریفی جزئی ناظر به تعزیر یافت شود، حضرت رئوس چرایی و اگذاری تعزیرات به امام را مورد اشاره قرار می‌دهند. ایشان در بخشی از روایت معروف، خطاب به فضل بن شاذان در تبیین چرایی امامت می‌فرمایند: «... مردم در حد محدودی نگاهداشته شده‌اند و به خاطر فسادی که متوجه آنان می‌شود، مأمور شده‌اند از این حد تجاوز نکنند و این معنی حاصل نمی‌گردد مگر به اینکه فردی امین بر آنان گماشته شود... و آنان را از تعدی و واردشدن در اموری که ممنوع شده‌اند، باز دارد، زیرا اگر چنین نبود هر کس می‌توانست از منفعت و لذت خود، حتی در موردی که از ناحیه آن فسادی به دیگران

۱. «والتحقیق ان الاصل الواحد في المادّة هو الذبّ مع التقوية... و اما النصر و التوفيق و الإعانة و المنع و الردّ و الردع و النزاع و المشايقة و التوقير و التعظيم و التأديب، فكل واحد منها من لوازم الاصل باختلاف الموارد... و اما التعزير و التأديب، فإنه من اظهر مصاديق التقوية و الذبّ عن النفس، حيث يذبّ عنه سوء العمل و يهذبه و يهديه إلى الكمال و يريّه باقتضاء المقام و يمنعه عن الرجوع و تکرار العمل.»

متوجه می‌شود، دست بر ندارد...» (ابن بابویه، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۰۰).

ایشان در جای دیگری امامت را پیشوایی و صاحب‌اختیاری دین می‌شمردند؛ یعنی امام، رهبری امور دینی مردم را از طرف خدا به دست می‌گیرد و بر اساس تعالیم الهی، عقاید و اخلاق مردم را جهت‌دهی و احکام الهی را بیان و اجرا می‌کند. حضرت رضا (علیه‌السلام) در ادامه همین روایت می‌فرماید: «به‌وسیله امامت حدود و احکام اجرا می‌شود، ... امام حلال و حرام خدا را بیان می‌کند و حدود خدا را بر پا می‌دارد و از دین خدا دفاع می‌کند... دفاع‌کننده از حقوق خدای جل جلاله است.»^۲ (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲: ۳۰۰). اینکه امام حلال الهی را جایز و حرام الهی را ممنوع می‌سازد، ناشی از این است که قانونگذاری حق خداست؛ چون خالق، مالک و صاحب‌اختیار مردم است. اما خدای متعال در برخی حوزه‌ها حق قانونگذاری را به پیامبر و امام واگذار کرده و از این‌رو دستور داده است که از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و زمامداران الهی اطاعت کنید. بنابراین، امام مسلمانان حق دارد در چارچوب قوانین کلی الهی که در قرآن بیان شده است، برخی مقررات اجرایی را تشریح کند؛ یعنی برخی امور را حلال یا حرام اعلام کند؛ همان‌طور که از باب احکام حکومتی می‌تواند قوانین خاصی را وضع نماید تا احکام کلی الهی در جامعه اجرا شود و این تفسیر، همان معنای تعزیر در میان جرایم و مجازات‌های چهارگانه (حدود، قصاص، دیات و تعزیرات) است که بر اساس قواعدی همچون «التعزیر بما یراه الحاکم» به امام جامعه واگذار شده است.

۵-۲. تعزیر توسط حاکم یا قاضی

یکی از سؤال‌های مهم که در مقام تعیین تعزیرات برای جرایم مطرح می‌گردد،

۱. «... أَنْ الْخَلْقَ لَمَّا وَفَّقُوا عَلَى حَدِّ مَحْدُودٍ وَأَمَرُوا أَنْ لَا يَتَعَدُوا ذَلِكَ الْحَدَّ لِمَا فِيهِ مِنْ فِسَادِهِمْ لَمْ يَكُنْ يَثْبُتُ ذَلِكَ وَلَا يَقُومُ إِلَّا بِأَنْ يُجْعَلَ عَلَيْهِمْ فِيهِ أَمِينًا... يَمْنَعُهُمْ مِنَ التَّعَدَى وَالدُّخُولِ فِيهَا حَظْرَ عَلَيْهِمْ، لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ كَذَلِكَ لَكَانَ أَحَدٌ لَا يَتْرَكَ لِذَنبِهِ وَبِنَفْعَتِهِ لِفَسَادِ غَيْرِهِ...»
 ۲. «بِالْإِمَامِ ... إِنْضَاءُ الْحُدُودِ وَالْأَحْكَامِ ... الْإِمَامُ يُحِلُّ خِلَالَ اللَّهِ وَيُحَرِّمُ حَرَامَ اللَّهِ وَيُقِيمُ حُدُودَ اللَّهِ وَيُدَبُّ عَنْ دِينِ اللَّهِ... الذَّابُّ عَنْ حُرْمِ اللَّهِ.»

بحث از مجری امر است. به عبارت دیگر، مخاطب و موضوع در مقام اجرای تعزیرات کسیت؟ حاکم (امام و سلطان) یا قاضی؟

عباراتی از قبیل «فذلک الی الامام»، «علی قدر ما یراه الوالی»، «یعاقبه الامام»، «و علی الامام»، «بحسب ما یراه السلطان»، «علی ما یراه سلطان الاسلام»، «علی حسب ما یراه ولی الامر (اولوالامر)»، «موکول الی الامام»، «الی الامام»، «بحسب ما یراه الامام» و «للامام تعزیره» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸: ۱۳۸، ۱۵۶ و ۱۹۵؛ عاملی، بی تا، ج ۱۸: ۵۸۴؛ مفید، ۱۴۱۰ق: ۷۹۵؛ ابن زهره، بی تا: ۶۲۴؛ طوسی، ۱۳۵۱ق، ج ۸: ۶۹ و ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۴۹۳؛ ابن سعید حلی، ۱۴۰۵ق: ۵۶۸ و نجفی، ۱۳۹۸ق، ج ۴۱: ۶۹) و سایر عبارت‌هایی که با همین مضمون در ادبیات فقهی قابل مشاهده است، همگی دال بر تفویض امر به حاکم است نه قاضی محکمه به‌طور خاص.

در بیانات فقها نیز این امر قابل مشاهده است که اجرای تعزیر در اختیار حاکم یا سلطان است نه قاضی. مثلاً شیخ مفید (ره) می‌گوید: «هر کسی نسبت ناروایی از اعمال زشت به جز زنا و لواط را به مسلمانان بدهد... در این صورت حدّ قذف زنا و لواط را ندارد، اما موجب تعزیر و تأدیب می‌شود، آن هم مطابق رأی حاکم». یا ابن زهره (ره) تعزیر را بر حسب آنچه ولیّ امر یا اولی الامر صلاح بداند، جاری می‌داند. شیخ طوسی (ره) با عبارت «تعزیر موکول به نظر امام» درباره تعزیر اظهار نظر می‌کند و در جای دیگری می‌نویسد: «تعزیر برای امام است و در این امر هیچ اختلافی وجود ندارد.» ابوالصلاح حلبی (ره) اجرای تعزیر را وظیفه حاکم شرع دانسته و ابن ادریس (ره) این امر را از وظایف سلطان یا نایب او می‌شمرد. همین نظر را محقق حلی (ره)، یحیی بن سعید حلی (ه)، صاحب جواهر (ره)، علامه حلی (ره)، شیخ حرّ عاملی (ره) و سایر فقها در موکول بودن تعزیر به امام یا سلطان و نه قاضی ابراز داشته‌اند (مفید، ۱۴۱۰ق: ۷۹۵؛ ابن زهره، بی تا: ۶۲۴؛ طوسی، ۱۳۵۱ق، ج ۸: ۶۹؛ طوسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۴۹۳؛ حلبی، ۱۴۰۰ق: ۴۱۷؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۱ق، ج ۳: ۵۳۵؛ نجفی، ۱۳۹۸ق، ج ۴۱: ۶۹؛ ابن سعید حلی، ۱۴۰۵ق: ۵۶۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۲ق: ۷۶۱ و ۷۷۰ و حرعاملی، بی تا، ج ۱۸: ۳۶۳) که از ذکر آن‌ها صرف نظر می‌شود. این نکته تأکید می‌گردد که این

بحث مخالفی ندارد و همگی فقها در تفویض امر به حاکم یا سلطان متفق القول هستند (عمید زنجانی، ۱۳۸۶: ۱۵۵) و اگر کسی هم تعبیر به قاضی کرده است، به آن دلیل است که قضاوت را از شئون حکومت می‌دانسته است.

۵-۳. گستره تعزیر

در میان فقهای درباره دایره تعزیرات دو نظر وجود دارد که یکی از آنها، گستره تعزیرات را کلّ معاصی می‌داند و نظر دوم، برخی معاصی را مشمول عنوان تعزیرات می‌شمرد.

۵-۳-۱. کلّ معاصی

از میان فقهای شیعه شیخ طوسی (ره)، علامه حلی (ره)، محقق حلی (ره)، ابن زهره (ره) و ابن ادریس (ره) (حلبی، ۱۴۰۰ق: ۴۱۶؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۲۲۹ و ۱۳۸۶ق، ج ۲: ۲۶۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۱۶۸؛ ابن زهره، بی‌تا: ۶۲۴ و ابن ادریس، ۱۴۱۱ق، ج ۳: ۴۶۸) و برخی از فقهای اهل سنت نیز در وجوب اجمالی تعزیرات اتفاق نظر دارند (ابن قدامه، بی‌تا، ج ۱۰: ۳۴۳؛ زحیلی، ۲۰۰۰م، ج ۶: ۲۰۸؛ کمال الدین، بی‌تا، ج ۴: ۲۱۲ و جزیری، ۱۴۰۶ق، ج ۵: ۳۹۸).

این دسته از فقیهان در این رابطه مستنداتی را ذکر کرده‌اند که به آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) سیره رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) حاکی از آن است که آن دو بزرگوار در موارد زیادی تحت عنوان محتسب شخصاً اقدام به تعزیر متخلفان از اوامر و نواهی شارع مقدس کرده‌اند و تکرر و تنوع وسیع این گناهان وجود خصوصیتی به‌جز معصیت را برای لزوم تعزیر از نظر عقلاً منتفی می‌سازد و الغای خصوصیت از این‌گونه روایات، حاکی از عمومیت قاعده است (منتظری، ۱۳۷۰، ج ۳: ۴۷۳-۴۷۲).

ب) عموم روایات باب امر به معروف و نهی از منکر شامل تعزیر مجرمان توسط حاکم در همه معاصی در ذیل مرحله سوم امر به معروف و نهی از منکر یا همان مرحلهٔ ید است.

ج) حفظ نظام اسلامی ایجاب می‌کند که سرپیچی از قوانین و قواعد امرهٔ دینی با ضمانت اجرای لازم مواجه باشد (خویی، بی‌تا، ج ۱: ۳۳۷؛ تبریزی، ۱۴۰۴ق: ۲۷۰؛ صافی، ۱۴۰۴ق: ۱۴۵ و مکارم شیرازی، ۱۴۱۶ق: ۳۸).

د) وجود روایات مستفیضه‌ای که دلالت بر تعیین حد برای متعدی از حدود به‌طور عام (عاملی، بی‌تا، ج ۱۸: ۳۱۰) می‌کند، حاکی از عام‌بودن حکم تعزیر برای معاصی است.

ه) اجماع نیز یکی دیگر از مؤیدات عمومیت قاعده است که کلام برخی فقها بر آن دلالت دارد (نجفی، ۱۳۹۸ق، ج ۴۱: ۴۴۹ و مکارم شیرازی، ۱۴۱۶ق: ۳۵). برای مثال، در کتاب «مبانی تکملة المنهاج» آمده است که قاعده فی‌الجملة دارای شهرت عظیم است (خویی، بی‌تا، ج ۱: ۴۰۸).

۲-۳-۵. برخی معاصی

برخی از فقها نیز دایرهٔ تعزیر را منحصر به موارد و شرایط خاص می‌دانند که نظرات آن‌ها به شرح زیر است:

الف) تعزیر منحصر در گناهان کبیره است. صاحب جواهر (ره) می‌گوید: «از نظر نص و فتوا، اختلاف و اشکالی نیست در اینکه هر کسی حرامی را مرتکب شود یا واجبی را ترک کند که از کبائر باشد، امام می‌تواند او را به میزان کمتر از حد تعزیر کند.» (نجفی، ۱۳۹۸ق، ج ۴۱: ۴۴۸). حضرت امام (ره) نیز در یکی از دو قول خویش دربارهٔ دایرهٔ تعزیر می‌فرماید: «هر کس واجبی را ترک کند یا حرامی را انجام دهد، بر امام یا نایب اوست که او را تعزیر کند به شرط آنکه عمل ارتكابی از گناهان کبیره باشد.»

(امام خمینی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۴۷۸). البته، ایشان در جای دیگری گسترهٔ تعزیر را اعم از صغائر و کبائر می‌شمرند (همان: ۴۸۲).

ب) تعزیر در مواردی است که مجرم با نهی و توبیخ دست از انجام گناه برنمی‌دارد. فاضل هندی (ره) می‌نویسد: «وجوب تعزیر بر انجام گناه در صورتی است که مجرم با نهی، توبیخ و مانند آن دست از انجام گناه برندارد و این مطلب از باب وجوب نهی از منکر روشن است، اما در صورتی که بدون ضرب (شلاق) از ارتکاب گناه منصرف شود، زدن او جایز نیست مگر در مواردی که نص صریح بر تأدیب یا تعزیر وارد شده است.» (فاضل هندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰: ۵۴۵). فقهای دیگری نیز همین نظر را دارند (طباطبائی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰: ۴۳۱ و خوانساری، ۱۳۹۴ق، ج ۷: ۱۲۱).

ج) تعزیر در مواردی است که مصلحت در اعمال آن است و راه دیگری برای اصلاح مجرم نیست. شیخ طوسی (ره) می‌گوید: «در این مسئله که اختیار تعزیر به امام واگذار شده است، در بین فقها اختلافی نیست، البته اگر امام بداند مجرم بدون تعزیر دست از گناه برنمی‌دارد، ترک تعزیر برای او جایز نیست.» (طوسی، ۱۴۱۶ق، ج ۳: ۲۳۳). آیه‌الله صافی گلپایگانی از فقهای معاصر معتقد است: «با نظر به آیات و روایات و احادیث و سیرهٔ نبوی و علوی و فتاویٰ علما، می‌توان ادعای یقین به جواز تعزیر کرد در هر آنچه حاکم مصلحت بداند، در مواردی چون: موجبات اذیت مردم، اخلال در نظام، هتک حرمت‌ها، فساد در امور، تضعیف امنیت و اطمینان مردم به یکدیگر و به‌طور کلی در همهٔ مواردی که بر حاکم واجب است و از او طلب می‌شود. در زمانی که خلاف شرع واقع شود، بر او واجب است و در مواردی که جواز تعزیر مسلم و مقطوع به نیست و مشکوک است، اصل، مقتضی عدم جواز است.» (صافی، ۱۴۰۴ق: ۱۳۸-۱۳۹).



نتیجه‌گیری

در مقوله جرم‌انگاری اعمال ممنوع و غیرمجاز که یکی از لوازم ایجاد امنیت در حوزه‌های تمامیت جسمانی، حیثیت معنوی، اموال و مالکیت، آسایش عمومی و... است. باوجود اشتراک اصل موضوع بین مکتب اسلام و غرب، تفاوت‌هایی وجود دارد که عبارت است از: اولاً: مبنای نظری جرم‌انگاری و مجازات که در اسلام ناشی از اعتقاد به مخلوقیت انسان توسط خداوند است و کرامت او را ناشی از خدا و متعلق به او می‌داند، در حالی که در مکاتب غربی انسان موجودی است اصیل و محور (اومانیسیم) که همه چیز را از خودش دارد و اصالت برای او همین دنیا و عمر دنیوی است و پس از آن چیزی وجود ندارد. ثانیاً: منابع جرم‌انگاری در اسلام کتاب، سنت، عقل و اجماع است که مصالح واقعی بشر از نظر مادی، معنوی، اخلاقی، فردی، اجتماعی و... در آن مندرج است ولی در مکاتب غربی، منبع جرم‌انگاری توافق حداکثری نمایندگان مردم و مبتنی بر عقل بشری است. ثالثاً: هدف جرم‌انگاری در اسلام، حفظ و بقای ارزش‌های فردی و اجتماعی، اقامه عدل، حمایت از اخلاق فاضله و کرامت و شأن انسان در رساندن او به کمال مطلوب است. اما در مکاتب غربی، هدف از جرم‌انگاری، حفظ و بقای ارزش‌ها و مصلحت‌های اجتماعی است که قانونگذار این هدف را با نظر به احساسات مردم و امیال آنان و توجه به مقتضیات سیاسی و اجتماعی جامعه وضع می‌کند. رابعاً: لزوم کیفر در مکاتب غربی از لوازم ایجابی اصل قانونی بودن جرم و مجازات است؛ ولی در نظام کیفری اسلام در بسیاری از جرایم حتی در صورت تحقق جرم، اجرای مجازات امری حتمی نیست و حاکم می‌تواند از سازوکارهایی همچون عفو، درء، توبه و... استفاده کند.

بر اساس همین تفاوت‌ها، مبنا و دایره جرم‌انگاری در نظام کیفری اسلام با غرب متفاوت خواهد بود. بر اساس آنچه از مبانی پندگانه مذکور در مقاله ذکر گردید، حکومت اسلامی بر اساس پنج مبنای محوری متخذ از روایت حضرت رضا (علیه‌السلام) خطاب به فضل‌بن‌شاذان نه‌تنها مجاز بلکه موظف به ورود و نقش‌آفرینی

در برخورد و مبارزه با جرایم علیه اخلاق است: اولاً: حکومت اسلامی موظف است در راستای حفظ اجتماع مسلمین و دفاع از مصالح عمومی جامعه اقدام کند که می‌توان از آن به وظیفه حکومت اسلامی در قبال مصالح و مسائل مختلف شهروندان از جمله حفظ ارزش‌های اخلاقی ایشان و جلوگیری از تعرض به آن نام برد. ثانیاً: اجرای مقررات دین و شریعت الهی وظیفه حکومت اسلامی است که قسمت مهمی از آن با اجرای حدود و تعزیرات به‌عنوان بخشی از مقررات دینی محقق می‌گردد. ثالثاً: حکومت اسلامی موظف به جلوگیری از وقوع تحریف‌ها و عوامل فاسدکننده دین است که نتیجه آن ضرورت مبارزه با تظاهر به منکرات و وجوب اقامه امر به معروف و نهی از منکر خواهد بود.

درباره دایره تجریم نیز مشخص گردید که عمومیت قاعده «التعزیر لکل عمل محرم» بر جرم‌انگاری در مقام ثبوت برای هر عمل حرام از سوی حاکم اسلامی امری است معلوم و قابل اثبات، اما آنچه در مقام اثبات یا عمل و اجرا باید بدان توجه نمود، چگونگی تفویض امر جرم‌انگاری براساس این قاعده به حاکم جامعه اسلامی است. به عبارت دیگر، عمومیت قاعده یک بحث است و چگونگی اجرای آن توسط حاکم بحثی دیگر، زیرا امر تعزیر از مرحله جرم‌انگاری تا مجازات به حاکم واگذار شده و اوست که تشخیص می‌دهد کدام عمل را جرم‌انگاری نماید و کدام عمل را مشمول عنوان مجرمانه نسازد. بر همین اساس، استدلال کسانی که با بیان مشکلات و آثار وحدت تحریم و تجریم، دایره این قاعده را محدود کرده‌اند، پاسخ داده می‌شود. حاکم جامعه اسلامی در این مقام اقدام به دو عمل می‌نماید:

نخست، تعیین مجازات برای جرایمی که توسط شارع جرم‌انگاری شده ولی با توجه به تنوع محتمل در مصداق‌های آن، تعیین مجازات برای آن‌ها صورت نگرفته است؛ مثل اعمال منافی عفت که به حد زنا نرسد. در این مورد، حاکم اسلامی با توجه به نوع جرم و چگونگی ارتکاب آن از حیث شدت و ضعف، مجازات عمل ارتكابی را تعیین می‌کند.



دوم: جرم‌انگاری اعمالی که توسط شارع حرام و ممنوع اعلام نشده ولی به جهاتی برای اجتماع و جامعه اسلامی مفسده ایجاد می‌کند. در اینجا نیز حاکم اسلامی با توجه به فلسفه و رسالت حکومت اسلامی اقدام به جرم‌انگاری این اعمال می‌کند. طبیعتاً مخالفت با این اختیار حکومت اسلامی، آن را از هدف و مقصود اصلی تشکیل خویش ساقط خواهد نمود و اختیاری که به موجب عقل، هر نظام سیاسی داراست، از حکومت اسلامی دریغ خواهد شد.



منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- ابن اثیر، مبارک بن ابی الکریم. (بی تا). *نهايه في غريب الحديث*. بیروت: مؤسسه داراحیاء التراث العربی.
- ابن ادیس حلی، محمد بن منصور. (١٤١١ق). *السرائر لحاوي لتحرير الفتاوي*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (١٣٧٧). *عیون اخبار الرضا*. قم: دارالعلم.
- _____ (١٣٦١). *من لا یحضره الفقیه*. قم: جامعه مدرسین.
- ابن زهره، ابوالمکارم حمزه بن علی. (بی تا). *غنیة النزوع (الجوامع الفقهیه)*. تهران: نشر جهان.
- ابن سعید حلی، یحیی. (١٤٠٥ق). *الجامع للشرائع*. قم: مؤسسه سیدالشهداء العلمیه.
- ابن فارس، احمد. (١٤١١ق). *معجم مقاییس اللغة*. بیروت: دارالجبل.
- ابن فهد حلی، احمد بن محمد. (١٤٠٧ق). *المهذب البارع*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ابن قدامه، عبدالرحمن احمد. (بی تا). *المغنی والشرح الكبير*. بیروت: دارالکتب الاسلامیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (١٤١٦ق). *لسان العرب*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- امام خمینی، سید روح الله. (١٠٤٣ق). *تحریر الوسيله*. قم: اعتماد.
- تبریزی، میرزا جواد آقا. (١٤٠٤ق). *اسس الحدود والتعزیرات*. قم: جامعه مدرسین.
- جزیری، عبدالرحمن. (١٤٠٦ق). *الفقه علی المذاهب الاربعه*. چاپ هفتم. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (١٤١٨ق). *صاح اللغة*. بیروت: دارالفکر.
- حرعاملی، محمد بن حسن. (بی تا). *وسائل الشیعه الی تحصیل الشریعه*. تحقیق: الربانی الشیرازی، عبدالرحیم. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- حکیمی، محمدرضا. (١٣٧٧). *الحیاه*. چاپ سوم. تهران: مرکز چاپ و نشر.
- حلبی، تقی الدین بن نجم الدین (ابوالصلاح). (١٤٠٠ق). *الکافی فی الفقه*. اصفهان: مکتبه امام امیرالمؤمنین (ع).
- خامنه‌ای، سید علی. (١٤١٥ق). *اجوبه الاستفتاءات*. چاپ سوم. بیروت: دارالوسيله.
- خوانساری، سید احمد. (١٣٩٤ق). *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*. تهران: مکتبه الصدوق.
- خوئی، سید ابوالقاسم. (بی تا). *مبانی تکمله المنهاج*. نجف اشرف: مطبعه الآداب.
- خوری، سعید. (١٩٩٢م). *اقرب الموارد*. بیروت: مکتبه لبنان.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (بی تا). *مفردات الفاظ القرآن (المفردات فی غریب القرآن)*. بیروت: دارالکتب العربی.
- زبیدی، مرتضی. (١٤١٤ق). *تاج العروس*. بیروت: دارالفکر.
- زحیلی، وهبه. (٢٠٠٠م). *الفقه المالکی المیسر*. دمشق: دارالکلم الطیب.
- شهیدثانی، زین الدین بن علی. (١٤٠٣ق). *الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- صافی گلپایگانی، لطف الله. (١٤٠٤ق). *التعزیر انواعه و ملحقاته*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سید علی. (١٤١٢ق). *ریاض المسائل*. بیروت: دارالهادی.

- طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن. (۱۴۱۶ق). *الخلاف فی الاحکام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۵۱ق). *المبسوط فی الفقه الامامیه*. تهران: المکتبه المرتضویه.
- علامه حلی، ابومنصور حسن بن یوسف. (۱۴۲۰ق). *تحریر الاحکام*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- _____ (۱۴۱۲ق). *مختلف الشیعه*. قم: مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه.
- _____ (۱۳۸۶ق). *قواعد الاحکام*. تحقیق: موسوی کرمانی، اشتهااردی و علی پناه. قم: بی-نا.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۶). *قواعد فقه (بخش حقوق جزا)*. تهران: انتشارات سمت و مؤسسه مطالعات و تحقیقات علوم اسلامی.
- فاضل هندی، محمدبن حسن. (۱۴۰۵ق). *کشف النام*. قم: منشورات مکتبه آیه الله مرعشی (ره).
- فیروز آبادی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۵ق). *قاموس المحيط*. بیروت: دار الجبل.
- فیومی، احمدبن محمد. (۱۴۰۵ق). *مصباح المنیر*. قم: مؤسسه دارالهجره.
- قریشی، علی اکبر. (بی تا). *قاموس قرآن*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قیاسی، جلال الدین. (۱۳۸۰). *مطالعه تطبیقی حقوق جزای اسلام و حقوق موضوعه*. قم: انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۱ق). *فروع الکافی*. بیروت: دارالصعب و دارالتعارف.
- _____ (۱۳۸۸ق). *اصول من الکافی*. تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کمال الدین، محمدبن عبدالواحد. (بی تا). *فتح القدر*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. چاپ دوم. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- محقق حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن. (۱۴۱۰ق). *المختصر النافع فی الفقه الامامیه*. چاپ سوم. تهران: بی نا.
- _____ (۱۴۰۳ق). *شرائع الاسلام*. بیروت: دارالاضواء.
- محقق داماد، سیدمصطفی. (۱۳۸۷). *قواعد فقه (بخش جزایی)*. چاپ نهم. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان. (۱۳۸۸). *الارشاد*. قم: سرور.
- _____ (۱۴۱۰ق). *المقنعه*. قم: جامعه مدرسین.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۶ق). *انوار الاصول*. قم: نسل جوان.
- منتظری، حسینعلی. (۱۳۷۰). *مبانی فقهی حکومت اسلامی*. ترجمه و تقریر: محمود صلواتی. قم: نشر تفکر.
- نجفی، محمدحسن. (۱۳۹۸ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*. چاپ ششم. تهران: المکتبه الاسلامیه.
- نوری، حسین. (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل*. بیروت: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- Ashworth, Andrew, 1992, *Principle of criminal law*, New York, Oxford.