

جُستاری در عنصر معنوی جرم سبّ‌النبی(ص)^۱

علمی - پژوهشی

اردوان ارژنگ *

حسین حقانی خواه **

چکیده

عنصر معنوی در کنار عنصر قانونی و عنصر قانونی، از عناصر مسئولیت کیفری تلقی می‌شود. عنصر معنوی جرم (قصد مجرمانه) معمولاً و غالباً بروز و نمود خارجی فیزیکی ندارد. احراز این عنصر در برخی جرایم بویژه در جرم سبّ‌النبی که مجازات سالب حیات دارد، از اهمیت بیشتری برخوردار است. در جرم سبّ‌النبی، قصد عام، اراده و قصد سبّ و توهین است که البته تمسخر، غضب، مستی و اکراه، نواقض این اراده و قصد بوده و به طور نسبی و با شرایطی، رافع مجازات اعدام می‌باشند، هرچند در برخی حالات، کیفر تعزیر برداشته نمی‌شود. در سوء نیت خاص نیز از این جهت که سبّ، نوعی توهین است، قصد خاص آن، قصد تحقیر و خوار کردن است. این پژوهش به بررسی فقهی قصد عام و قصد خاص این جرم پرداخته است و نگاهی نقادانه نیز به قانون مجازات اسلامی دارد.

کلید واژه‌ها: سبّ‌النبی، عنصر معنوی، عمد، قصد عام، قصد خاص، سوء نیت عام و خاص، اثبات

نواقض

۱- تاریخ وصول: (۱۴۰۰/۰۲/۱۷) تاریخ پذیرش: (۱۴۰۰/۱۲/۲۵)

* دانشیار، گروه فقه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران (نویسنده مسؤول) arzhang@yu.ac.ir

** دانشجوی دکتری، گروه فقه و حقوق، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، یزد، ایران hussinaghahh@yahoo.com

۱. مقدمه

خلاهای موجود در قوانین به معنای این است که تمام شرایط و اجزا مورد نیاز یک قانون و حکم قانونی به خوبی و یا به شفافیت بیان نمی‌شود و این ریشه در عدم جامعیت و کامل نبودن آن دارد. بود و نبود این خلاها در قوانین - بویژه کیفری - مرتبط با جان انسان‌ها، اهمیت بیشتری دارد. این خلاها گاه سبب رهایی مجرم از اصل و یا تشدید مجازات و گاهی باعث کیفر فرد شایسته‌ی عفو جزئی و یا کلی خواهد شد.

برای بار نمودن مجازات و کیفر بر هر فعل یا ترک فعل، عناصر سه‌گانه قانونی، مادی و معنوی لازم است. با فقدان یکی از اینها، مجازات هیچ محمل قابل قبولی ندارد و همچنان ناموجه است. در این میان، تشخیص عنصر معنوی به دلیل اینکه نمود بیرونی و ملموس ندارد، سخت بوده و از همین رو از اهمیت و حساسیت خاصی برخوردار است.

بی‌شک شناسایی عنصر معنوی در جرایمی مانند سب‌النبی (و ارتداد) که با دین و اعتقاد در ارتباط هستند، دارای اهمیت بیشتری از سایر جرایم می‌باشد. از سوی دیگر شناخت چگونگی اثرگذاری عوامل نقض این عنصر، بخش مهمی در امر عنصر قصد است. چراکه بر اساس ماده ۲۶۳ ق.م.ا. اگر متهم به سب، اظهار و ادعاء نماید که اظهارات وی از روی سهو، غفلت، اکراه، یا در حالت غضب یا مستی یا بدون توجه به معانی الفاظ و یا سبق لسان و یا نقل قول و گزارش از شخص دیگری بوده است، سب‌النبی تلقی نمی‌شود. یعنی گویا این عوامل، مانع تحقق قصد هستند.

اکنون پرسش‌هایی رخ می‌نماید: مقومات و مولفه‌های عنصر معنوی جرم سب‌النبی، دقیقاً چیست؟ عوامل نقض اراده (مذکور در قانون) حصری است یا تمثیلی؟ صرف ادعای وجود این عوامل، سبب رفع اتهام و کیفر می‌شود؟ بار اثبات وجود یا عدم این عوامل به عهده کیست؟ سوء نیت خاص در جرم سب‌النبی، همان قصد تحقیر و کوچک کردن دیگری است یا خود عنصری متفاوت دارد؟ واکاوی قصد عام و رفع ابهام از قصد خاص - ذیل عنصر معنوی - در جرم سب‌النبی (ص)، ضرورت و بلکه ماموریتی است که این پژوهش بر آن استوار است. از همین رو این جستار در نظر دارد به تبیین و توضیح عنصر عام و قصد خاص در جرم سب‌النبی (ص) بپردازد.

۲. عناصر عمومی سه‌گانه

عناصر عمومی جرم شامل عنصر قانونی (قانونگذار این رفتار را جرم شناخته و برای آن مجازات تعیین نموده باشد) عنصر مادی (فعل یا ترک فعلی که به منصفه‌ی ظهور و به مرحله‌ی فعلیت برسد) و

عنصر روانی (با علم، اختیار و بدون اجبار و اکراه) می‌شود. در توصیف عنصر روانی باید گفت فعل یا ترک فعل مجرمانه، باید نتیجه‌ی خواست و اراده‌ی فاعل (یعنی وجود نسبت بین فعل مادی و حالات روانی فاعل) باشد تا بتوان وی را مقصر دانست. به نظر می‌رسد که عمد، سوءنیت، علم، سوءقصد در قانون جزا، مرز مفارق نداشته و واجد معنای واحد بوده که شامل قصد مجرمانه می‌باشد. هرچند در هم‌ریختگی مرزها به لحاظ نظری، ناصواب و ناپذیرفتنی است، اما فعلا مشی بر طریق آن نیز گزیرناپذیر است.

چیستی «عمد» از نظر دانشوران، هدایت اراده انسان به سوی منظوری که انجام یا عدم انجام آن را قانونگذار منع یا امر نموده است. (گلدوزیان، ۱۳۸۵، ص ۱۷۳). البته آن دسته از افعال عمدی که توأم با سوءنیت یا قصد مجرمانه باشد (و مرتکب در راستای میل خود انجام می‌دهد). به عبارت دیگر جرایمی که توأم با اراده و به وصف مجرمانه مقید باشد و نه هر اراده‌ای به صورت مطلق. از ویژگی‌های عمدی بودن فعل، توجه فاعل به نتیجه‌ی فعل مجرمانه است. داشتن سوءنیت نیز یعنی قصد ارتکاب رفتاری که ممنوع شده است که همیشه به تنهایی کافی نیست. گاه قانون‌گذار تحقق جرم را به داشتن قصدی صریح و مشخص، مشروط نموده که فاعل برای رسیدن و ایجاد آن تلاش نموده است. تحقق عنصر معنوی، یعنی قصد مجرمانه داشتن، به این است که مرتکب هم در انجام عمل، اراده و قصد داشته است و هم از ممنوعیت عمل، آگاه بوده است. (محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۶۲). قصد نیز به معنای کوشش و کشش اراده برای وصول به هدف معلوم است.

۳. احترام پیامبر (ص) و حکم سبّ ایشان

در این نوشتار سبّ پیامبر اسلام ص مد نظر است (هرچند سبّ دیگر انبیاء و نیز امامان ع و حضرت زهرا س با ادله خاص و خوانش‌های مختلف از ادله قابل اثبات است). چراکه قدر متیقن از موضوع سبّ‌النبی، سبّ پیامبر اسلام یعنی حضرت محمد ص است. از همین رو فعلا و در این بند، مقام پیامبر ص و ادله حکم سبّ ایشان ذکر می‌شود.

در عالم خلقت، هیچ مخلوقی - حتی سایر پیامبران - به مقام والای پیامبر اسلام ص نمی‌رسد. لزوم تکریم و احترام پیامبر ص که ناشی از مقام ایشان است اقتضاء می‌کند که عیبجویی و آزار آن حضرت، حرام و ناروا باشد. (مروجی، ۱۳۸۸، ص ۱). برای وجوب احترام پیامبر ص به ادله‌ای تمسک می‌شود که خود این ادله بر حکم سبّ‌کننده نیز دلالت دارد:

۳،۱،۱. آیه تعظیم شعائر (حج: ۳۲) و آیه ۲ از سوره مائده، آیات دال بر وجوب و تعظیم شعائر (معالم و نشانه‌ها) الهی می‌باشند. (نک: طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۱۶۰). پیامبر ص هم نشانه دین است و هم راهنما.

۳،۱،۲. بر پایه آیه ۲ سوره حجرات، استخفاف و بی‌احترامی (بالا بودن صدا) به پیامبر ص، ممنوع و مستوجب عقوبت و مآلاً سبب حبط اعمال خواهد شد. اگر ترک تعظیم و ادب که از سبّ کمتر است، اینچنین اثری دارد، پس به طریق اولی، سبّ اثر بالاتری خواهد داشت. (مجرد؛ مودب، ۱۳۹۶، ص ۹۶)

۳،۱،۳. بر اساس آیه ۷۴ توبه، مسلمانان حق ندارند کلمات کفرآمیز به زبان بیاورند. طبرسی، سبّ پیامبر و طعن در دین را از جمله مصادیق آیه می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۷۹) که بر اساس آیه ۷۴ سوره مبارکه توبه - به دلیل ماهیت کفرآمیز آن - ممنوع بوده و موجب ورود به ورطه کفر و ارتداد است. (مجرد؛ مودب، ۱۳۹۶، ص ۹۶). تقریر دیگر - فقهی - در ارتداد ساب النبى این است که وی بر خلاف ضروریات عمل کرده (محقق اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۱۷۰) یا عداوت عملی با پیامبر ص و اهل بیت ع - که تبعیت و مودتشان از ضروریات دین (و مذهب تشیع) است - دارد. (بهبخت، ۱۴۲۳، ص ۱۵۰). چراکه انکار عملی ضروری دین، از عوامل ارتداد است.

۳،۱،۴. سبّ رسول خدا ص، مصادقی از محاربه با وی و مشمول مجازات‌های مصرح در آیه ۳۳ سوره مبارکه مائده می‌شود. سبّ النبى، به مثابه محاربه - دست کم از نوع فرهنگی - تلقی می‌شود. (حقانی‌خواه، ۱۳۹۶، ص ۱۱۸)

۳،۱،۵. سبّ موجب اذیت پیامبر ص است (نک: مجرد؛ مودب، ۱۳۹۶، ص ۹۴) که بر پایه آیه ۵۷ سوره مبارکه بقره، اذیت نمودن پیامبر ص، سبب لعن، نفرین و عذاب الهی است.

۴،۲. روایات

از بین روایات بسیار در این مورد - به جهت اختصار - به ذکر یک مورد اکتفاء می‌شود. امام رضا (ع) از پدران خویش (ع) از رسول الله (ص) نقل کرده است که فرمود: «هر کس پیامبری از پیامبران را سبّ کند، او را به قتل برسانید و هر کس وصیی را سبّ کند، پیامبری را سبّ نموده است» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۶۵)

۳،۳. اجماع

نخستین ادعای اجماع را علم الهدی (علم الهدی، ۱۴۱۵، ص ۴۸۲) در قرن پنجم و بعد از وی، ابن زهره حلبی (ابن زهره، ۱۴۱۷، ص ۴۲۸) در قرن ششم دارد. در طبقات فقهای امامیه نسل به نسل،

حکم قتل سبّ النبی اجماعی (منقول و محصل) شناخته شد. (برای نمونه، رک: شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۴۵۲؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۴۳۲). این اجماع چند ویژگی دارد: هم‌رایی فقط بر مجازات قتل (و نه کیفر دیگر) است و دیگر اینکه سب، مهدورالدم مطلق (به معنای بی‌نیاز از ترفع و شکایت به حاکم) است، نه مهدورالدم نسبی. (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۳، ص ۴۱). دیگر اینکه با انضمام نظرات دانشوران اهل سنت، ادعای تبدیل آن به حکم ضروری دین، گزافه و خالی از قوت نیست.

۳،۴. دلیل عقلی

طبیعی است که برخورد جدی با اهانت نسبت به مقدسات - به عنوان مهمترین عامل وحدت آحاد ملت و پیوندهای اجتماعی - کاملاً موجه و مدلل است. خصوصاً مقدساتی از توجه خاص شارع برخوردار باشند. (شامبیاتی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۹۷). در نظام عقیدتی جامعه‌ی اسلامی - شیعی، تأمین سعادت دنیا و آخرت در گرو احترام و تبعیت از پیامبر ص و امامان ع است. از همین رو معنای اهانت به پیامبر (ص) و ائمه (ع)، حمله به پایه‌های اعتقادی مسلمانان است. فاضل هندی در تعلیل این حکم می‌نویسد: «چون دین و پایه‌های آن را تضعیف می‌کند» (فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۱۵). بنابراین وضع حکمی سختگیرانه برای موضوعی که با دلایل متقن، مورد عنایت جدی شارع و قانون‌گذار می‌باشد، امری خردپذیر و معقول است.

بنابراین آموزه‌های اعتقادی، ارزشی و اخلاقی اسلام و ادله عقلی و عقلایی، حاکی از احترام به پیامبر ص بوده و نظام کیفری اسلام، از این احترام، حمایت کیفری نموده و نسبت به موضوع تعرض به حیثیت پیامبر (ص) حساسیت فوق‌العاده داشته و حکم آن را اعدام و قتل می‌داند.

۴. واژه‌شناسی

۴،۱. لغت: سبّ از بُن و ریشه س - ب - ب، گرفته شده است. این اثیر سبّ را دشنام دادن و شتم دانسته است. (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۰) برخی معنای قطع را بر شتم افزوده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۵۵؛ طریحی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۸۰). وجه «قطع» آن است که سبّ آبرو را می‌برد و در واقع، قطع می‌کند (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۵، ص ۱۴). گویی هیچ قطع‌کننده‌ای (قاطع روابط و آبرو)، همانند فحش نیست (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۶۳). راغب، دشنام بد و دردآور را سبّ می‌داند. (راغب، ۱۴۱۲، ص ۳۹۱)

برخی در ترکیب دو لغت، معنای خاصی را با عنوان سخن زشت ذکر می‌کنند. با این توضیح که سبّ را به معنای شتم دانسته (واسطی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۳) و در معنای شتم، متعرض معنای کلام

قبیح می‌شوند (واسطی، ۱۴۱۴، ج ۱۶، ص ۳۸۳). برخی دیگر هم معنای کلام قبیح را ذکر کرده و می‌افزایند که سب، چیزی غیر از قذف است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۱۸). بنابراین می‌توان گفت سب به معنی دشنام، فحش، شتم و ناسزا است و به تعبیر دیگر، سخن زشت و رکیک درباره دیگری است که واجد قذف و اتهام خلاف شرع نباشد.

۴.۲. اصطلاح

سب در جایی است که کسی را به امر قبیحی بنامند که در آن اهانتی وجود دارد یا او را بدان خطاب کنند یا عمل زشتی را به او نسبت دهند؛ مثل بعضی فحاشی‌ها غیر جدی که مصداق قذف نیست. چنانچه این تعبیرات در عرف، شتم و تحقیر محسوب شود، سب و دشنام است. شتمیت و تحقیری بودن برخی تعبیرات، تابع عرف است که باعث می‌شود عنوان سب و دشنام به خود بگیرد؛ مانند نسبت دادن بخل و خست به کسی دادن، انتساب پست بودن مانند "گدازاده"، نامیدن به نام حیوان، ذکر عیب مانند کور و چلاق (برای کسی که نقص جسمانی دارد (حسینی‌خامنه‌ای، ۱۳۹۳، <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=۲۷۸۲۰>)).

برخی در تعریف و توصیف سب گفته‌اند: «دشنام و بدگویی با جملات انشایی است. ذکر الفاظ یا نوشته‌های ناخوش به کسی به قصد تحقیر و اهانت به صورت هجو و غیر آن، سب است. از بزه‌های ضد شرف و عرض است... شتم نیز سب است. سب از مصادیق ایذاء است. سب نبی، کبیره است». (جعفری‌لنگرودی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۱۲۸). پاره‌ای دیگر در توصیف سب‌النبی، گفته‌اند دشنام به پیامبر (ص)، یعنی توصیف ایشان به چیزی که مستلزم نقص و عیب وی باشد، «سب‌النبی» و دشنام به پیامبر تحقق یافته است. اینان دایره سب پیامبر ص را به بدگویی، مذمت، عیب‌جویی، تمسخر، استهزا نسبت به حضرت نیز تسری داده‌اند (مروجی، ۱۳۸۸، ص ۲).

۵. سوء نیت عام

سوء نیت عام یعنی اراده خودآگاه شخص در ارتکاب عمل مجرمانه. سوء نیت یا قصد مجرمانه در معنی عام آن عمد در ارتکاب جرم می‌باشد. (نک: محمدخانی؛ صادق‌نژاد نائینی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۲) باتوجه به تعریف ارائه شده، در عمد یا قصد مجرمانه سه عامل وجود دارد: یک، داشتن اراده که همان‌طور که بیان شده عنصر مشترک جرایم عمد و غیر عمد است؛ دو، خواستن عمل (قصد فعل)؛ سه، خواستن نتیجه مجرمانه حاصل از عمل (قصد نتیجه). (افراسیابی، ۱۳۷۶، ص ۳۰۷). وجود این سوء نیت برای تحقق جرم عمدی، لازم است، اما ناکافی (شامبیاتی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۳۴).

گاه شناخت یک مفهوم از طریق شناخت مواردی که آن را نقض می‌کند، بهتر صورت می‌گیرد. اراده و قصد معنوی را تمسخر، غضب و خشم، مستی و اکراه نقض می‌کنند که توضیح داده می‌شوند.

۵،۱. ارتکاب سب از روی تمسخر

اگر فرد قصد سب و توهین را نداشته باشد، اما از باب تمسخر و استهزاء، سب‌النبی را مرتکب شود، آیا احکام سب‌النبی را دارد؟

علامه حلی می‌فرماید: هر کس به خدای بلند مرتبه، آیات و نشانه‌های او یا به پیامبران خدا و کتب آسمانی و پیامبر(ص) و امامان معصوم (ع) چه به صورت جدی و چه به صورت مسخره، دشنام دهد، قتل او جایز است (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۳۹۶). بر اساس قول علامه، حکم سب‌النبی از روی تمسخر، در هر صورت قتل است. برخی از فقیهان معاصر نیز با نقد آرای مخالفان کیفر قتل چنین مرتکبی، آن را واجد مشکل و ایراد می‌بینند. اینان حتی با تعبیر اینکه این توهین‌ها، بزرگی مقام پیامبر(ص) خدشه دار نمی‌کند، موافق بوده و در هر صورت حکم به وجوب قتل مرتکب می‌دهند و بین موقعیت تمسخر و شوخی و موقعیت جدیت تفاوتی نمی‌گذارند (گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۶۷). به نظر ایشان نیز حکم سب‌النبی از روی تمسخر، در هر صورت قتل است.

البته در جمع بین آراء مختلف می‌توان گفت قصد جدی نداشتن بر سب و توهین ندارد، استحقاق قتل را منتفی می‌کند، به دلیل قبح و زشتی این کار و برای جلوگیری از ترغیب و تشویق دیگران به این عمل، باید مجازات تعزیری در نظر گرفت نشود. از جهت دیگر خود تمسخر نیز حالات مختلف دارد. یعنی گاه توهین و سب و دشنام را در قالب تمسخر و مزاح به کار می‌برند که معلوم می‌شود قصد فرد، تخریب، توهین و دشمنی با پیامبر(ص) و امام (ع) بوده و فقط قالب گفتار و بیانش متفاوت است. اما گاه فرد در جمعی بدون توجه به معانی کلمات و از باب تمسخر اقدام به این کار می‌کند که اگرچه فعل او قبیح می‌باشد، اما اراده و قصدش توهین و سب نبوده است. حکم حالت اول، حکم سب‌النبی و فرض دوم تعزیر دارد.

ممکن است گفته شود شوخی و تمسخر از عواملی نیست که قانون به عنوان نقض اراده ذکر کرده است. در پاسخ می‌توان گفت ذکر مواردی چون اکراه، غفلت و ... در ماده ۲۶۲ ق.م.ا. از باب حصر نیست. چراکه منظور این است که آنچه که در مقابل جد و اراده آگاهانه قرار می‌گیرد، از قبیل این موارد است و بر طبق تبصره همین ماده، تعزیر می‌شود. ممکن است در این نظر و نگرش، مناقشه شده و همچنان موارد ذکر شده از باب حصر دانسته شود، اما دست کم ذیل عنوان «غفلت» واقع شده

و تعزیر می‌شود.

۵،۲. ارتکاب سبّ از روی غضب

غضب دو گونه است: گاه به طور کلی سالب اختیار است. اما گاهی به حد سلب اختیار نمی‌رسد. صورت نخست، مواخذه ندارد، اما حالت دوم، بلی. زیرا معمولاً بیشتر جرایم مانند قتل یا سبّ در حالت غضب و خشم از فرد صادر می‌شود. (گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۶۸). یعنی اگر قرار باشد صرف غضب، مانع و رافع مجازات باشد، عملاً هر جرمی اتفاق افتاده و مجازاتی هم در پی نخواهد داشت.

مرحوم مغنیه می‌گوید: هر کس در حال غضب، به خداوند یا یکی از معصومین (ع) دشنام دهد، این غضب، تا زمانی که فرد، مالک اراده و عقل خود است، تکلیف را ساقط نکرده و سبب رهایی از کیفر نمی‌شود. مگر آن گاه که غضب او به حدی برسد که فاقد شعور شود، به گونه‌ای که به طور کامل نداند و نفهمد که چه می‌گوید. در این حالت همچون مجنون، مجازات ندارد. (مغنیه، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۲۷۸) مستند کلام فقیهان روایتی است که روای گوید: نزد امام صادق (ع) بودم. شخصی از آن حضرت در مورد کسی که در حال خشم ناسزایی از او سرزند، پرسید که آیا خداوند او را به خاطر آن مواخذه می‌کند؟ حضرت فرمود: خداوند کریم‌تر است از اینکه بنده‌اش در تنگی و فشار قرار گیرد. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۵۴). مرحوم صاحب جواهر با اشاره به این حدیث می‌فرماید: فقیهی را نیافتیم که فتوی بدهد به اینکه اگر کسی غضبش از او اختیار را سلب نکرده است، تکلیف از او ساقط شود. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۴۳۹).

آنچه مشخص است اینکه غضب در این حدیث، خصوصیت و انحصار ندارد. بلکه هر آنچه که سبب شود که فرد، اختیار خود را از دست بدهد، همانند غضب است. چراکه در این وضعیت‌ها، عنصر اختیار معیوب شده است. ق.م.ا. (ماده ۲۶۳) به صورت مطلق، ادعای غضب را سبب لغو اعدام و تبدیل مجازات به تعزیر می‌داند. مگر اینکه گفته شود عبارت قانون «بدون توجه به معانی کلمات»، اشاره به این باشد که غضب و خشمی که بدون توجه به معانی کلمات باشد، مجازات اعدام را منتفی می‌کند. این استدلال با توجه به اینکه قانون‌گذار صرف ادعای این موارد را سبب الغای حکم اعدام می‌داند، قرینه‌ای است که هر نوع غضبی - هر چند سالب اختیار و کنترل نباشد - سبب تبدیل حکم اعدام به تعزیر می‌شود. پس صرف ادعای غضب کافی است که سبب لغو حکم اعدام بشود.

اما با توجه به اینکه غالباً افراد در حالت خشم و ناراحتی، مرتکب جرم سبّ‌النبی می‌شوند، ضرورت دارد قانون در مورد نوع غضب (از جهت سلب اختیار و ناسالب بودن آن) و امکان راستی

آزمایی، سکوت نداشته باشد.

۵،۳. ارتکاب سبّ در حالت مستی

یکی از موارد مؤثر بر مسئولیت کیفری، «مستی» در حین ارتکاب جرم است. مستی حالتی است که معمولاً سالب کنترل بر رفتار است. گویی فلسفه معافیت مست از کیفر آن است که در این حالت، قصد و اختیار کامل وجود ندارد. مستی اگرچه به عنوان عاملی برای رفع مسئولیت یاد میشود، اما در واقع این نبود قصد است که رفع آن به وسیله مستی صورت گرفته است. به همین علت در مستی اندک که قصد باقی باشد، مجازات بار می‌شود. برای حفظ نظم و امنیت جامعه، صرف استناد به مستی با هدف معاف شدن از مجازات در مورد هر متهم و هر جرمی، پذیرفتنی نیست.

برای این پرسش که مستی بر کدام شرط مسئولیت (عقل یا اختیار) تأثیرگذار است، پاسخ صریح و روشنی وجود ندارد. عبارت «مست لایعقل»، عنوانی رایج و گویی پاسخی به این سؤال است. یعنی در دیدگاه عرف، مستی باعث زوال قوای دماغی می‌شود، اما قانون‌گذار عنوان «مسلوب‌الاختیار» را ترجیح داده است. یعنی گویا قانون‌گذار، مستی را مساوی و مساوق با اجبار و به مثابه عامل مؤثر بر رکن اختیار می‌داند. بی‌شک، اجمالاً مستی در برخی حالات، رافع مسئولیت کیفری است. (ارژنگ؛ شاکر، ۱۳۹۹، ص ۸).

آیا مستی عنوانی جداگانه است یا ذیل عنوان عدم قصد و عدم اختیار قرار می‌گیرد؟. این عبارت می‌تواند سرآغازی بر این چالش باشد: «در ترتب احکام سبّ‌النبی شرط است که فرد بالغ و عاقل باشد و سبّ او از روی اختیار و میل باشد. پس اگر قصد سبّ نداشته باشد، قتل او جایز نیست» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۴۳۹). از بررسی و تتبع منابع فقهی در مورد مجازات شخصی که در حال مستی مرتکب جرم شده است، چهار دیدگاه عمده به دست می‌آید:

نخست: دیدگاهی که به طور مطلق حکم به «عدم ثبوت مجازات» کرده است (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۶۰۹).

دوم: انگاره‌ای که مست را در تعلق احکام به منزله شخص آگاه در نظر می‌گیرد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۲۴۷).

سوم: قولی که مست را گنهکار و مستحق مجازات می‌داند، ولی اگر به علت تقیه یا برای معالجه باشد، قصاص او را منتفی می‌داند (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۳۶).

چهارم: دیدگاهی که تفصیل داده بین صورتی که وقوع جنایت برای جانی قابل پیش بینی باشد

و بین حالتی که اینگونه نباشد. در صورت نخست، حکمش قصاص است و در حالت دوم و در واقع اتفاقی بودن جنایت، محکوم به دیه (در قتل) می‌شود (موسوی خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۲، ص ۹۷).

در تحلیل و تجمیع می‌توان گفت گاه، مستی چنان خفیف است که قصد و عقل از بین نمی‌رود. در چنین حالتی مست مانند فرد متوجه و هوشیار است و گاهی اثر آن به گونه‌ای است که عقل را زایل می‌کند که در این صورت فرد مانند خواب و بیهوش است که فاقد قصد و شعور است. اما کسی خود را برای جنایت مست کرده باشد یا حتی بداند که در صورت مست شدن، مرتکب جنایت خواهد شد و سپس در اثر مستی و در حالت سلب اختیار، مرتکب جنایت شود، مجموع افعال وی، در حکم فعل واحد مستمر بوده و گویی چنین فرض خواهد شد که قصد جنایت در زمان ارتکاب آن وجود داشته است و شرط تقارن زمانی عنصر مادی و روانی جرم محقق شده است. (نک: میر محمد صادقی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲۰)

اگرچه فقیهان بحث مجازات مست را بیشتر در باب قتل و قصاص مطرح کرده‌اند، اما به نظر می‌رسد از این حیث، تفاوتی بین جرایم نیست. بنابراین وقتی شخص مست با علم به اینکه بعد از شرب، مرتکب جرم سب‌النبی می‌شود، مرتکب آن عمل شده و در اثر آن جرم سب‌النبی محقق شود، متعمد در جرم بوده و مرتکب جرم عمدی شده است. هرچند در لحظه مستی که جرم سب‌النبی را مرتکب می‌شود، فاقد اراده و اختیار باشد.

به نظر می‌رسد مقنن، در دسته‌بندی حالات مختلف مستی و تبیین فروع و احکام هر یک، دقت بایسته را نداشته است. قانون‌گذار در ماده‌های قانونی (۱۵۴، ۲۹۰، ۳۰۷، ۲۶۳ و تبصره آن در قانون مجازات اسلامی و همچنین ماده ۷۱۸ قانون تعزیرات ۱۳۷۵)، احکام مستی را انعکاس داده است. نگاه اجمالی به ماده‌های پیش‌گفته، معلوم می‌کند که حکم عام در مورد مستی، در ماده ۱۵۴ قانون مجازات اسلامی پیش‌بینی شده و مواد بعدی، استثناء و به عبارتی تخصیص آن قاعده عام و یا گونه‌ای تبیین (مانند ماده ۳۰۷) محسوب می‌شوند. درنگ در مواد قانونی مرتبط با مستی، معلوم می‌کند که سیاست جنایی ایران در مورد مستی، مبهم و ناقص بوده و قانون‌گذار، حکم واحدی برای مستی بیان نکرده است. (ارژنگ؛ شاکر، ۱۳۹۹، ص ۹). مقنن به این موضوع در ماده ۲۶۳ توجه ننموده است. ضمناً برخورد دوگانه مقنن در خطاب مسئول اثبات سلب کامل اختیار در مستی تعمدی در مواد ۳۰۷ و تبصره ۱ ماده ۲۹۰ گونه‌ای دیگر از ابهام ناموجه است.

ایراد دیگر اینکه یکسان تلقی کردن فرد در مستی اتفاقی با فرد خواب یا مجنون است، در حالی

که به لحاظ فقهی، هر کدام احکام ویژه خود را در امکان توجه مسئولیت در جرایم موجب دیه به عاقله دارند. (ارژنگ؛ شاکر، ۱۳۹۹، ص ۹)

اگرچه ماده ۱۵۴ و ۳۰۷ ق.م.ا، با قول چهارم - که با قواعد عقلی نیز سازگار می‌باشد - منطبق است، اما در ماده ۲۶۲ ق.م.ا به صورت مطلق مستی را از مجازات قتل سب‌النبی خارج کرده است و در تبصره آن سب در حالت مستی را به صورت مطلق مستوجب تعزیر می‌داند، که در هر دو حالت با قواعد کلی در باب مستی در دیگر حدود سازواری ندارد. از این ماده برداشت می‌شود که اگر فرد ادعای مستی کند، حد اعدام از او برداشته می‌شود. این برداشت را نیز برخی حقوقدانان داشته‌اند. (آقایی نیا، ۱۳۹۴، ص ۷۰). در این فرض دادگاه نمی‌تواند برابر قواعد عمومی مربوط به ارکان جرم و عوامل مسئولیت کیفری اقدام نماید. در مقابل ممکن است گفته شود که در مواردی که از مستی به طور کلی سلب اختیار نشده است و یا با علم به ارتکاب جرم، اقدام به مستی کند، باید به ماده ۳۰۷ و ماده ۱۵۴ قانون مجازات مراجعه کرد که چنین افرادی را در حکم عامد می‌داند. اما با توجه به سیاق ماده ۲۶۳ به نظر می‌رسد که قانون گذار سیاست گذشت از مجرم و سیاستی غیر از ماده ۳۰۷ و ماده ۱۵۴ را در نظر گرفته است. موید این برداشت (سیاست گذشت از مجرم) این است که صرف ادعای متهم پذیرفته می‌شود و این با مبانی فقهی و قواعد حقوقی ناسازگار بوده و سرانجام سب تعطیلی حد اعدام برای چنین افرادی می‌شود و آنچه در باب غضب نیز گفته شد، در اینجا صادق است.

۵.۴. اکراه

اکراه به معنای وادار کردن دیگری بر عمل یا ترک عملی که از آن کراهت و ناخوشایندی دارد، مشروط بر آنکه این وادار کردن با تهدید جانی یا عرضی یا مالی مهم از جانب اکراه کننده، توأم باشد. (گلدوزیان، ۱۳۸۵، ۲۴۸). اکراه اجماعاً و اجمالاً، رافع مسئولیت کیفری است. دلیل این حکم، آیات، روایات، حکم عقل و تحلیل حقوقی ماهیت اکراه - اقوی بودن سبب از مباشر - است (شامبیاتی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۸۶). گفتنی است رفع بار مسئولیت از فرد در اثر اکراه، شرایطی دارد (نک: طاهری، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۶۷).

جرم سب‌النبی هم از این قاعده مستثنی نیست. اما اینگونه نمی‌تواند باشد که کوچکترین اکراه، موجب رفع هر گونه مجازاتی از سب‌النبی شود. البته این که فرد با کوچکترین اکراه، اقدام به سب‌النبی کند، اما چنانچه در سوء نیت خاص گفته می‌شود، چون فرد قصد عناد و دشمنی ندارد، مستحق اعدام نمی‌باشد.

حال اگر در جرم سب‌النبی، مرتکب، شبهه اکراه یا ادعای آن وجود را بنماید، آیامجازات برداشته می‌شود؟ چه مبنای ما تمسک به قاعده درء - به سبب تحقق عنوان شبهه - باشد و چه بنا به قول صاحب جواهر اینکه حدود مبنی بر تخفیف و مسامحه است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۲۷۶) و چه این دو را به هم تاویل و ارجاع دهیم، اکراه، رافع مجازات است. البته نمی‌توان تفاوت اعمالی مانند زنا و لواط - که اصل بر ستر آن است - را با جرایمی مانند سب‌النبی که تاکید بر اجرای حکم آن است، نادیده گرفت، بخصوص زمانی که فرد آن را در سطح عمومی جامعه بیان داشته است.

شبهه اکراه در جرم سب‌النبی، که احتمال آن باشد، موجب دفع حد می‌شود. (ماده ۱۵۱ قانون مجازات اسلامی). بر اساس این ماده، در سب‌النبی که از حدود می‌باشد، باید به قواعد حاکم بر عنوان سب‌النبی رجوع کرد. با توجه به تاکید بر مجازات سب‌النبی، خود اکراه کننده (مُکْرَه) اگر الفاظ و فعلی را که توصیف سب باشد، به کار برده باشد، امکان اجرای مجازات قتل در مورد وجود دارد. اما در غیر این صورت، به سخت‌ترین نوع تعزیرات مجازات می‌شود. در مورد مُکْرَه، باید شرایط تحقق اکراه، ملاحظه شود. از مجموع روایات چنین به دست می‌آید که در صورتی که جان اکراه شونده و یا موارد بسیار مهم دیگر در خطر باشد، وی از حکم قتل در امان است. در برخی حالات نیز می‌توان مُکْرَه را با لحاظ شرایطی تعزیر کرد. اما گویی قانونگذار در ماده ۲۶۳، امکان مشی بر پایه قواعد عمومی مربوط به ارکان جرم و عوامل مسئولیت کیفری را نمی‌دهد، بلکه به مجرد ادعای اکراه، متهم، سب‌النبی تلقی نشده و طبق تبصره ماده ۲۶۳ اقدام می‌شود. (آقایی نیا، ۱۳۹۴، ص ۷۰).

این برداشت از قانون درست به نظر نمی‌رسد. چراکه عبارت اُخرای این ماده آن است که هر کس این جرم را مرتکب شود، مجازات حدی ندارد، مگر اینکه زحمت این ادعاها را به خود ندهد. علاوه بر این از جهتی نیز اکراه کننده که مسبب اصلی این جرم می‌باشد، به حال خود رها شده و با عدم پیگیری سیستم قضایی، چه بسا وی و دیگران به این کار نیز تشویق شوند.

۵,۵. اضطرار

اضطرار از جهت واژه‌شناسی از بُن «ض - ر» گرفته شده و مصدر باب افتعال است. گاه به ضم (ضُر) می‌آید که در این صورت، اسم و چنانچه به فتح اول (ضَر) باشد، مصدر است. (واسطی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۱۲۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۸۲). از جهت معنایی ضُر (به ضم) به معنای فقر، فاقه، تنگدستی (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۸۲)، سختی و سوء حال است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۴۴۲؛ طریحی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۳۷۳).

اضطرار در قالب و کسوت قاعده با عباراتی از قبیل «الضَّرورات تُبِيحُ المَحظورات» (حسینی مراغی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۷۰۴)، «کل حرام مضطر الیه، فهو حلال» (حیدری، ۱۳۹۵، ص ۷۰)، «رُفِعَ ما اضطروا الیه» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۱۷) و یا «اضطرار، رافع مسؤلیت کیفری است»، بیان می‌شود. در تعریف آن آورده‌اند: «قاعده الاضطرار الباحثه عن تخلیه سبیل الانسان المضطر من حصول الحاجه الشدیدة المهممة التي يهتم صاحبها فی النیل الیها و المشقة المقتضیة للخرج، برفع التکلیف عنه». (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۴۳۱). یعنی قاعده اضطرار از برداشتن تکلیف از شخص مضطر به علت حصول حاجت شدید، مهم و مشقتی که مقتضی خرج برای شخص مضطر است، بحث می‌کند.

اما اضطرار در اصطلاح (دانش‌واژه) تعاریف متعدد و تقریباً مشابهی را به خود دیده است. برخی می‌گویند: «اضطرار آن چنان وضعی است که انسان برای حفظ جان یا مال خود یا دیگری ناچار از ارتکاب جرم شود» (اردبیلی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۴). پاره‌ای دیگر در توصیف اضطرار می‌نویسند: «اضطرار پیش‌آمدن وضعی است که نگهداری حق و یا مال ملازمه با آسیب رسانیدن به مال غیر و در نتیجه ارتکاب جرم دارد» («علی‌آبادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۱۵). (این تعاریف ناظر به وضعیت اضطراری است که منتهی به عمل مجرمانه و گناه‌آلود شود. اما از جهت ماهیت و چیستی نفس اضطرار، بنا بر مستفاد از نظر مشهور فقیهان، اضطرار، خوف و بیم عقلایی - نه صرف گمان و ظن - از رسیدن زیان معمولاً غیرقابل تحمل، نسبت به فعل یا ترک کاری است؛ خواه نسبت به خودش باشد یا فردی که حفظ او بر انسان واجب و لازم است. ضرر ممکن است مالی باشد یا جانی و یا ناموسی و حیثیتی. ضرر جانی نیز در حد کشته شدن یا نقص عضو باشد یا به وجود آمدن بیماری یا شدت یافتن آن یا مشکل شدن مداوا یا طولانی شدن دوره درمان و یا پیدایش عارضه‌ای که منجر به یکی از آنها شود. (نک: شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۲، ص ۱۱۳؛ نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۲۰؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۶، ص ۴۲۶). در جمع‌بندی می‌توان گفت اضطرار، حالت عارض شده بر کسی است که در شرایط و موقعیت تهدیدآمیز نوعاً طبیعی قرار گرفته است و برای حفظ جان یا مال یا حیثیت و حق خود یا دیگری ناگزیر به انتخاب یکی از دو امر است: یکی ارتکاب جرم و ایراد ضرر به شخص ثالث و دیگری تحمل ضرر بر خود یا شخص مورد نظر.

حال آیا اضطرار می‌تواند رافع عنصر معنوی و روانی سب باشد یا نه؟ به نظر می‌رسد ادله‌ای وجود دارد که بتوان با تمسک به آنها، سب مضطر را از مجازات و کیفر وارهانید.

۱.۵.۵.۱. اطلاق و عموم ادله اضطرار

یکی از ادله و شاید مهم‌ترین دلیل روایی قاعده اضطرار، روایت منقول از پیامبر اسلام ﷺ که فرمود رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ... ما اضْطُرُّوا إِلَيْهِ... (حرعاملی، ۱۴۱۱، ج ۱۱، ص ۳۹۵). حدیث رفع که دلالت بر رفع اثر اضطرار در مسئولیت کیفری دارد، مطلق است و هیچ قیدی بر آن وارد نشده است و اگر آن را گونه‌ای عام تلقی کنیم، در هیچ جا هم تخصیصی نسبت به آن مشاهده نشده است. بنابراین مفاد حدیث رفع در رافعیّت مسئولیت کیفری، فراگیری (هم اطلاق و هم عموم) دارد و شامل هر نوع اضطراری و هر فرد مضطر می‌شود و انحصار به برخی جرایم ندارد.

۲.۵.۵.۲. حکومت دلیل اضطرار بر ادله اولیه

اگر ادله اولیه، بایستگی کیفر ساب را بیان می‌کند، دلیل اضطرار به مثابه امر ثانوی بر آن ادله احکام اولیه، حکومت دارد (بجنوردی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۴۳). یعنی قاعده اضطرار با محدود کردن دایره عام پیشین در آن تصرف می‌کند. (حکومت به نحو تضییق). با این توضیح که موضوع ادله اولیه حرمت عمل و مآلاً مجازات، شامل فرد مختار و مضطر (هر دو) می‌شود. اما قاعده اضطرار، شخص مضطر را از موضوع دلیل، به نحو حکومت، خارج می‌سازد. بنابراین می‌توان گفت حکم مجازات، شامل ایشان نشده است. به عبارت دیگر امر حرامی را مرتکب نشده تا مستحق مجازات باشد.

۳.۵.۵.۳. انصراف ادله اولیه به غیر مضطر

از جمله شرایط اطلاق‌گیری از ادله‌ای که گونه‌ای از شمول و فراگیری را واجد هستند، عدم وجود انصراف است. آخوند خراسانی می‌نویسد: «لا اطلاق له فیما کان له الانصراف الی خصوص بعض الافراد او الاصناف لظهوره فیه او کونه متیقنا منه» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۴۹). یعنی اگر لفظ، انصراف به برخی مصادیق داشته باشد (و یا موجب قدر متیقن شود) دیگر نمی‌توان از اطلاق سخن گفت. در موضوع ما به نظر می‌رسد دلیل لزوم اجرای کیفر بر ساب، به موردی انصراف دارد که اضطرار نباشد. به عبارت دیگر ادله اولیه، به حالت عدم اضطرار، انصراف دارد. یعنی انصراف، مانع اطلاق ادله و مانع شمول آن نسبت به مضطر می‌شود.

۴.۵.۵.۴. تمسک به شرطیت اجرای تکلیف

این مساله از طریق «شرط» - که به نظر می‌رسد که گونه‌ای خوانش یا تاویلی از همان دلیل انصراف است - نیز قابل تبیین می‌باشد: مشهور فقیهان بر این باورند که عدم اضطرار، از قیود و شرایط تکلیف است. یعنی یکی از شرایط فعلیت هر تکلیف این است که مکلف ناچار به انجام حرام یا ترک

واجبی نشده باشد. به عبارت دیگر با تحقق اضطرار، تکلیف فعلیت نمی‌یابد. (نک: لنگرانی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۳۲). یعنی تکلیف، دفع می‌شود (نک: مغنیه، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۹۲).

حتی بر مبنای غیرمشهور - نظر امام خمینی (ره) - همین نتیجه حاصل می‌شود. ایشان بر این باور است که با وجود اضطرار نیز تکلیف فعلیت دارد، اما عقل، مضطر را در مخالفت معذور می‌بیند. معنای معذوریت در مخالفت این است که مولا حق ندارد بر او احتجاج نماید (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۰۸). ناگفته روشن است که در این وضعیت، تکلیف، رفع می‌شود. بنابراین اضطرار، چه دفع تکلیف باشد یا رفع آن، نتیجه یکسان است.

۶. سوء نیت خاص

در برخی از جرایم علاوه بر سوء نیت عام، لازم است که سوء نیت خاص نیز وجود داشته باشد. یعنی علاوه بر قصد ارتکاب عمل مجرمانه، باید قصد دیگری هم که از طرف قانون (یا شرع) برای تحقق جرم ضروری شناخته شده، مصداق پیدا کند. (شامبیاتی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۳۴). سوء نیت خاص در حقیقت همان انگیزه است. در مواردی نیز ممکن است قانون‌گذار تصریح به انگیزه نکرده باشد و در نتیجه اختلاف نظر به وجود آید که سوء نیت خاص محسوب می‌شود یا خیر؟ در مواردی نیز شک شود که انگیزه و هدفی خاص، ذیل عنوان سوء نیت عام است یا خاص؟ حال در بحث از سب‌النبی، اگر کسی وی را دوست داشته باشد، ولی دچار این لغزش نیز بشود، آیا باز هم حکمش اعدام است؟ آیا در این حکم همانند کسی است از روی دشمنی اقدام به این کار می‌کند؟

راوی گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: نظرتان درباره شخصی که به امیرالمؤمنین علیه السلام، دشنام بسیار می‌دهد، چیست؟ روای گوید: حضرت به من فرمود: به خدا سوگند! اگر تو این مساله را متوجه هر بی‌گناهی نکنی، خونس حلال است. راوی (هشام) گوید: پرسیدم: نظر شما درباره فرویکه ما را اذیت می‌کند، چیست؟ حضرت فرمود: درباره چه چیزی؟ گفتم: در مورد شما ما را یاد کرد از شما آزار می‌دهد. هشام گوید: حضرت فرمود: آیا نصیب و بهره‌ای در ارتباط با امیرالمؤمنین علیه السلام (له فی علیّ علیه السلام نصیب) دارد؟ عرض کردم: چنین می‌گوید و اظهار می‌کند. فرمود: متعرض او مشو. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱۴، ص ۲۷۱)

در توصیف سند حدیث هم عنوان «مرسله» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۳، ص ۴۱۹) و هم «صحیح» (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۶، ص ۱۶۹) آمده است. ممکن است این تفاوت، تهافتی برای بررسی کننده نباشد. چراکه بسته به سلسله اسناد و راویان، روایت می‌تواند هر کدام از این عناوین را به خود بگیرد.

معاصران بیشتر بر عنوان «صحیح» توافق دارند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۴۳۵)

گویی پرسش و تعبیر «له فی علیّ علیه السلام نصیب؟» در روایت، وضوح معنایی و دلالتی نداشته و اجمال دارد. (گلیپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۴۸). مجلسی احتمالاتی را قابل طرح می‌داند:

یک: آن فرد، ولایت امام علی (ع) را اظهار می‌کند. امام (ع) فرمود: به او تعرض نکنید. یعنی برای اینکه او ولایت علی (ع) را قبول دارد، نباید به او تعرض کنید. یعنی امام با این کار خواسته است عذری را مطرح کند تا سوال کننده اقدام به کاری نکند که موجب ترویج فتنه بشود. یا اینکه گفتار آن فرد به حد شتم و دشنام و انکار امامت ایشان نرسیده است تا مستوجب مجازات باشد. (بلکه فقط نوعی شکایت و گلایه داشته‌اند).

دو: احتمال دارد که استفهام انکاری باشد. یعنی چگونه به امام دشنام می‌دهد و در عین حال فکر می‌کند که امام را دوست دارد. (یعنی چنین شخصی به امام دشنام نمی‌دهد). سه: احتمال دارد که ضمیر در «له» به «ذکر» برگردد. یعنی این فرد در سخن خود، از امام علی ع، نیز ذکر سوء می‌کند (دشنام می‌دهد) و «نصیب له» یعنی به علی (ع) تعدی می‌کند. چهار: ممکن است عبارت نصیب بدون یاء باشد؛ یعنی «نصب: دشمنی» (که در واقع نوعی تصحیف و دگرنویسی در واژه، پدید آمده باشد). یعنی آن فرد اظهار دشمنی می‌کند. پنج: احتمال دارد این معنی را برساند آیا او از علویون است؟ راوی در پاسخ امام می‌گوید او چنین ادعایی دارد. البته این وجه بعید است. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۳، ص ۴۱۹)

فقیهان وجه اول را قبول و موجه دانسته‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۳، ص ۴۱۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱۵، ص ۵۰۰؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۴۳۲). مقدس اردبیلی با برگزیدن همین وجه می‌فرماید: یعنی اگر آن شخص، امام (ع) را دوست دارد، به او تعرض نکنید و او را نکشید و در واقع، امام (ع) به او لطف کرده‌اند. بنابراین حدیث بیانگر این است که صدور عمل سب از سوی این شخص، از روی عداوت و بغض و به دلیل عدم شناخت کامل امام (ع) بوده و از همین رو جاهل و مآلاً معذور است. البته به شرطی که جهل و ندانستن در مورد وی قابل تصور باشد. (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۱۷۴). یعنی اگر از روی جهل و نادانی فرد باشد، مجازات نمی‌شود. اما اگر از سر دشمنی و گمراهی دیگران باشد، کیفر خواهد شد.

موید این دیدگاه حدیثی است که امام صادق (ع) نقل می‌کنند که پیامبر (ص) فرمودند: خدای تبارک و تعالی می‌گوید: هرکس به یکی از اولیای من اهانت نماید، همانا خود را آمادهٔ محاربه با من

نموده است و من در یاری اولیای خود از هر چیزی شتابان تر می‌باشم. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۵). البته مسلم است که هر توهینی را به پیامبر (ص) و ائمه (ع)، نمی‌توان محاربه با خداوند دانست. با ضمیمه کردن این نکته، از حدیث می‌توان فهمید اهانتی که مصداق اعلان جنگ (محاربه) باشد، مورد نظر است. در محاربه، قصد دشمنی، عناد، تخریب، توطئه از سر علم و آگاهی وجود دارد. نتیجه اینکه شخصی که ناصبی نبوده و عناد نداشته و سب او ناشی از نبود و یا ضعف برهان بر حقانیت پیامبر (ص) و امام (ع) و یا وجود شبهات در این موضوع باشد، می‌تواند از مجازات اعدام، معاف شود.

بنابراین در تحقق جرم سب‌النبی و بایستگی اجرای کیفر مربوطه، باید هم قصد عام (به کار بردن عبارت دال بر دشنام یا ناسزا) و هم قصد خاص (یعنی دشمنی و عداوت) وجود داشته باشد. بنابراین اگر فقط برای بیان شبهه یا در جواب به شبهه‌ی ایجاد شده، عباراتی حاکی از سب به کار ببرد، مشمول حکم سب‌النبی نیست. زیرا قصد خاص ناسزاگویی، دشمنی و عداوت وجود نداشته و تنها به جهت مباحث علمی، مطالبی را بیان کرده است. (شاکری و غلام نژاد، ۱۳۹۰، ص ۱۰۲). البته با توجه ادله تعزیرات، می‌توان سبّی را که از روی عداوت نباشد، تعزیر- حتی تعزیر شدید- کرد.

سیاست گذشت از حکم قتل (اعدام) فردی که بدون قصد عناد و دشمنی و توطئه، جرم سب‌النبی را مرتکب شده است، با سیره گذشت ائمه (ع) از بعضی مراتب سبّ، سازگارتر است. در روایت آمده است که فرزند خلیفه وقت، هر گاه امام موسی کاظم (ع) را می‌دید، او را آزار و اذیت می‌کرد و ایشان و امیرالمؤمنین ع را سبّ می‌کرد. دوستان حضرت اجازه قتل او را از امام خواستند اما ایشان اجازه نداد. روزی که این فرد در مزرعه امام حضور یافت و در محضر مبارک ایشان شیعه شد. (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۳۳)

۷. بار و کیفیت اثبات عوامل رافع مسئولیت کیفری سب‌النبی

بار اثبات عواملی (مانند اکراه، جهل و...) که مجازات بر می‌دارد، بر عهده کیست؟ بحث عوامل رافع مسؤولیت کیفری و بار اثبات آن به صورت عام مطرح است و به باب خاصی - سب‌النبی - تعلق ندارد. اما گویی هم از جهت قانونی و هم شرعی، بین این عوامل در جرم سب‌النبی (و ارتداد) و با سایر حدود تفاوتی دارد که بیان می‌شود.

دیدگاه نخست: برخی که صرف ادعای وجود نواقض مسؤولیت کیفری را از متهم می‌پذیرند، بار اثبات را بر عهده متهم می‌نهند. اما اگر قید «وجود قرینه» و «در صورت احتمال» - که در برخی تعابیر وجود دارد - را مبنا بدانیم، این بار برعهده قاضی است که از طرق مختلف این ادعا را ثابت

کند. شهید اول می‌گوید: حکمی نیست برای ارتداد خطا کننده و غافل و فراموش کننده و کسی که خواب است، اجماعاً. ادعای همگی (خطا کننده، غافل، فراموش کننده، کسی که خواب است) پذیرفته می‌شود و همچنین اکراه همراه با قرینه (مانند در اسارت بودن). . . و اگر ادعای خطا نمود، بدون سوگند، پذیرفته می‌شود و همچنین اکراه در صورت وجود قرینه. (شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۲). از نظر ایشان ادعای اکراه همراه با قرینه، قابل پذیرش است، در حالی که ادعای خطا را بدون قسم، پذیرفتنی می‌داند. شاید دلیل تفاوت بین اکراه و سایر موارد، این است که می‌توان تصور کرد که اکراه در عالم واقع دارای قرائن، نشانه‌ها و سرنخ‌هایی باشد، اما مواردی مانند خطا و اشتباه و جهل، به دلیل اینکه فقط خود فرد از صحت و سقم آنها آگاهی دارد، ادعای وی پذیرفته می‌شود. چراکه قصد از انگیزه‌های پنهانی است که کسی وقوع و صدق آن را نمی‌داند. از همین رو نمی‌توان ادعای آن را بدون قسم پذیرفت. (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۲۲)

شهید ثانی دو احتمال و بلکه دو وجه را بیان می‌کنند: احتمال نخست اینکه سخن وی (مدعی) پذیرفته شود. از این جهت که با این ادعا، شبهه (دارئه) ایجاد می‌شود. از آن سو، احتمال دیگر عدم پذیرش ادعای وی است. به دلیل اینکه ادعای ایشان بر خلاف ظاهر است. (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۳۴۲). زیرا ظاهر این است که وی عاقل و آگاه است و ادعای نداشتن قصد و اراده از او پذیرفته نیست.

تعبیر برخی «اگر ادعا نسبت به حال او ممکن و محتمل باشد، از او می‌شنوند و می‌پذیرند» (مجلسی، بی-تا، ۵۰)، دال بر این است که اگر قرائن در حق مدعی، احتمال اکراه و یا موارد دیگر را تایید می‌کند، ادعای وی پذیرفته می‌شود. پاره‌ای ادعای اکراه و موارد مشابه را حتی بعد از بینه‌ی دال بر صدور سخن موجب ارتداد (و سب) پذیرفتنی می‌دانند. (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۹۵) و این به خاطر اصل، احتیاط در دماء و قاعده درء است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص ۱۱۸). برخی گفته‌اند که هرگاه ظاهر حال فرد این باشد که جدی سخن می‌گوید، (با لحاظ شرایط دیگر) حکم بر آن مترتب می‌شود، ولی اگر قرائنی هر چند ظنی بر عدم اعتقاد وی به محتوای این الفاظ باشد، حکم بر ایشان جاری نمی‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۵۰۴). بر پایه این عبارت «قرائن، هر چند ظنی»، ظاهراً کمترین مرتبه یک قرینه در چنین موردی، ایجاد ظن است و نه احتمال.

به نظر می‌رسد که این تلقی، ایراد داشته باشد. چراکه دلیل عمدتاً کسانی که صرف ادعا فرد را می‌پذیرند، پیدایش شبهه (دارئه) است. در حالی برخی قاعده شبهه را به دلیل ضعف ارسال (مرسله

بودن) روایاتش نمی‌پذیرند. حتی در فرض پذیرش روایت درء، بر این باورند که مراد از شبهه، احتمال واقعی است. چراکه احتمال و شبهه به نسبت واقع، در اکثر حدود - زنا و شرب خمر و سرقت و غیره - محتمل است. اگر هم مراد از شبهه، هم شبهه ظاهری باشد و هم شبهه واقعی، باید گفت در اینجا چنین شبهه‌ای نیست. افزون بر این، دلیل دیگر اینکه فعل بر اختیاری بودن حمل می‌شود. چرا که اکراه، امر حادثی است و اصل، عدم اکراه است. (موسوی خویی، ۱۴۲۴، ص ۱۹۱). بعضی علیرغم پذیرش حدیث درء، ایراد شبهه واقعی و ظاهری را دارند که‌هاگر منظور شبهه واقعی است که این شبهه و تردید در تمام موارد حتی موارد ثبوت حد هم وجود دارد. چون ادله مثبت حد، ادله ظاهری‌اند، اما در متن واقع، تردید باقی است. اگر منظور تردید ظاهری و واقعی (هر دو) باشد است که در اینجا مورد ندارد. چراکه فرض این است که ادله ظاهری بر وجود و تحقق جرم است. پس از نظر ظاهری تردید و شبهه‌ای وجود ندارد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲، ص ۷۰۶). اشکال دیگر این دیدگاه آن است صرف ادعا، فقط سبب تردید اولیه و بدوی می‌شود که با سوال و جواب و تحقیقات این تردید و شبهه برطرف می‌شود. چنین ضرورت‌هایی، عمل بازپرسی و تحقیقات را برای راست‌آزمایی ادعا و تعطیل نشدن حدود، موجه و بایسته می‌کند.

این مطلب که قصد از انگیزه‌های پنهانی است که کسی صدق آن را نمی‌داند، نه کاملاً پذیرفتنی است و نه کاملاً مردود. مثلاً سارق که در نیمه شب وارد حرز (خانه دیگری) شده و اموالی را برداشته و به ضرب و شتم صاحب خانه پرداخته است، آیا باید گفت فقط خود سارق از قصد و انگیزه‌اش خبر دارد؟! یا در باب قذف و سب‌النبی، اگر مشخص شود که فرد بارها در وضعیت‌های مختلف اقدام به این کار کرده است، آیا باز ادعای فرد باید پذیرفته شود؟

بلی، قصد، انگیزه و اراده گاهی در افعال و کردار خود را نشان می‌دهد، اما اینکه قرینه باید ظن ایجاد کند، بسته به مبنای برگزیده در قاعده درء دارد که معیار شبهه دارئه‌ی رافعه‌ی حد، چیست. اگر متهم قصد و اراده داشته، ولی غافل باشد، اگر این غفلت نسبت به موضوع باشد، مطلقاً فرد از مجازات معاف است ولی اگر نسبت به حکم و قانون، جاهل باشد و جهل او نیز ناشی از قصور باشد (عدم امکان دسترسی و آگاهی از قانون) از مجازات معاف است، بر خلاف جهل تقصیری (که علت عدم دسترسی و آگاهی نداشتن فرد از قانون، کوتاهی و سهل‌انگاری خود فرد است) (محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۶۳)

دیدگاه دوم: به استناد قاعده‌ای که دلیل را بر عهده مدعی می‌داند - عیناً مانند خواننده دعوای

حقوقی - بار هر آنچه را که متهم در مقام دفاع ادعا می‌کند، بر عهده خود وی است. (آشوری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۳۸).

دیدگاه سوم: بر پایه این نظر، اثبات وقوع جرم با تمام عناصر و ارکان آن و فقدان هر سببی که به ادعای متهم، باعث عدم مسؤولیت یا تبرئه وی می‌شود، به عهده مقام تعقیب است. (جزیری، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۳۷). در جرایم عمدی - که عمد از عناصر تشکیل دهنده جرم می‌باشد - اثبات وجود عمد بر عهده کسی است که مدعی وقوع جرم است. مسئله «سوء نیت» از طرف مدعی به اثبات برسد. با وجود این در برخی موارد، عنصر معنوی چنان روشن و بارز است که بار اثبات دلیل در یک پرونده، تغییر جا می‌دهد. یعنی در واقع، عملی که رخ می‌دهد هر چند که جرم مادی صرف نیست، مع ذلک دادگاه به نحوی عمل می‌کند که گوئی عنصر معنوی جرم مفروض است.

مهم‌ترین وسیله احراز عمد، تحقیق از متهم - برای وصول قاضی به اقتناع وجدانی - است. قانون‌گذار به منظور احراز فعل و انفعال ذهنی مرتکب و نهایتاً تحقق اقتناع وجدانی قاضی، طرق رساننده به واقعیت مانند اقرار، شهادت شهود و سوگند را وضع نموده است. راه‌های دیگر برای رسیدن و احراز فعل و انفعالات ذهنی متهم، از قبیل دقت در تناقض گوئی‌های متهم، حضور متهم در صحنه جرم، شهادت بر بیان متهم به خواست ارتکاب جرم، هم منع قانونی ندارد و هم اینکه عادتاً می‌تواند قاضی را به واقعیت برسد.

بدین ترتیب در جرایم عمدی، احراز عنصر معنوی از مسائل موضوعی و ماهوی است. بدین معنی که قاضی ملزم است، باید عناصر آن را احراز کند تا به اقتناع وجدانی برسد. در حالی که احراز عنصر مادی حکمی است. از آنجا که موضوع عمد از مسائل ماهوی است، پس قابل کنترل حکمی نیست.

دیدگاه چهارم: بر پایه ماده ۱۲۱ قانون مجازات در جرایمی که موجب حد است، به صرف پیدایش امر شبهه یا شک و تردید، بدون اینکه به تحصیل دلیل، نیاز باشد، نمی‌توان جرم یا آن شرط را ثابت دانست. البته جرایم افساد فی الارض، سرقت، محاربه و قذف، از این ماده استثناء شده‌اند. مطابق این ماده بجز جرایم مذکور، در هر حدی به صرف وجود شبهه، مجازات حد برداشته می‌شود. واژه کلیدی در این ماده «وجود شبهه» است. در حالی که بر پایه ماده ۲۱۸ قانون مجازات، در صورت وجود قرینه‌ای که ادعای متهم را تصدیق کند، به گفتار وی ترتیب اثر داده می‌شود. اما در خصوص سب‌النبی در ماده ۲۶۳ آمده است، ادعای نواقض قصد (از قبیل اکراه و...) فرد را عنوان سب‌النبی

خارج می‌کند .

حال آیا ماده ۲۶۳ خاص است و ادعای اکراه و ... موجب شبهه نیست یا اینکه ماده ۲۶۳ مثال و موردی از ماده ۱۲۱ است و از باب تاکید، صریحا و مستقلا نیز آمده است؟ به نظر می‌رسد که با توجه به اینکه در ادامه ماده ۱۲۱ آمده است: «صرف وجود شبهه یا تردید و بدون نیاز به تحصیل دلیل»، ماده ۲۶۳ مثال و موردی از ماده ۱۲۱ خواهد بود. زیرا صرف ادعا اکراه یا مستی سبب شبهه ابتدایی نزد قاضی می‌شود و با تصریح قانون به عدم تحصیل دلیل، شبهه ابتدایی مستقر می‌شود که همان «وجود شبهه» ای است که در ماده ۱۲۱ آمده است .

البته این سوال اساسی خودنمایی می‌کند که بر اساس چه دلیلی محاربه، افساد فی الارض، سرقت و قذف از حکم قاعده ۱۲۱ خارج شدند، در حالی که در ماده ۲۱۸ تاکید بر «احتمال صدق گفتار» است که متفاوت و مخالف با مضمون مواد ۱۲۱ و ۲۶۳ می‌باشد؟ آنچه مشخص است اینکه ماده ۱۲۱ و ۲۶۳ خاص بوده و از شمول و عموم ماده ۲۱۸ خارج شده است.

باید گفت که اگر هریک از عوامل رافع مسئولیت کیفری بدون قرینه و دلیل پذیرفته شود، سبب تعطیلی حدود و تعزیرات می‌شود و شارع به هیچ وجه راضی به آن نمی‌باشد. از جهتی نیز آنگاه که همراه با قرینه باشد، سبب ایجاد شبهه می‌شود که با صدق و تحقق عنوان شبهه، حد برداشته می‌شود. حال با توجه به اینکه ماده ۲۶۲ صراحت دارد که هرگاه متهم به سب، ادعای (اکراه، غضب، مستی و ..) نماید، سبب النبی محسوب نمی‌شود، آیا ادعای مطرح شده در ماده ۲۶۲ با تفسیر ماده ۲۱۸، مقید به «محمتم بودن صدق گفتار فرد» می‌شود یا اینکه ماده ۲۱۸ عام بوده است و ماده ۲۶۲ خاص است و از حکم عام خارج می‌شود؟ با توجه به قواعد حاکم بر بحث عام و خاص، در اینکه در این موارد، خاص حتما از حکم عام بیرون است و علاوه بر این نیز از این جهت که از بین حدود مختلف، قانونگذار فقط حد سب النبی را به صرف ادعای عوامل رافع مسئولیت کیفری، برداشته است، نشانه و دلیل است که قانونگذار عمدا و با آگاهی کامل و به گونه‌ای هدفمند، این حد را از ماده ۲۱۸ خارج کرده است.

در یک جمع بندی می‌توان گفت از آن رو که وجود قصد (عام و خاص) یکی از شرایط اثبات مجازات سبب النبی می‌باشد، باید برای قاضی، وجود این شرط محرز شود. از طرفی اگر متهم یکی از موارد نقض اراده از قبیل مستی، اکراه، غضب و تمسخر را ادعا کند، قاضی موظف است ضمن تحقیق از متهم و دیگر مواردی که لازم می‌داند، اگر احتمال صدق گفتار فرد را بدهد، حد اعدام را از ایشان

بردارد .

علاوه بر دلایل ذکر شده، موید قوی دیگر برای این اظهار نظر، حکمت حکم سب‌النبی است. چراکه غرض و حکمت حکم سب‌النبی، حفظ شان و احترام پیامبر و جلوگیری از تحقیر و تصغیر وی است. (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲، ص ۴۱۱). مجازات قتل (اعدام) مانند دیوار محکمی است که برای حفظ شان پیامبر و بالتبع برای امامان (ع) در نظر گرفته شده است و غافل ماندن از ضرورت و اهمیت این مجازات سبب می‌شود که به صرف ادعای عواملی از قبیل اکراه و مستی، حکم اصلی اجرا نشود.

۸. نتیجه

در عنصری معنوی جرم سب‌النبی، سوء نیت عام همانا اراده و قصد فرد در معانی کلمات و افعال است و مهمترین نقض کننده این اراده عمدی، تمسخر، غضب، خشم، مستی و اکراه است. بر همین پایه، اگر فرد، توهین، سب و دشنام را در قالب تمسخر و مزاح به کار می‌برد، حکم سب‌النبی جاری است. اما در غیر این صورت، به جهت زشتی و قبح فعل، مستحق تعزیر می‌باشد. خشم و غضبی هم که سبب رافع حکم قتل سب‌النبی می‌شود، آن است که به حدی برسد که فرد فاقد درک و شعور شود، به گونه‌ای که به طور کامل نداند و نفهمد چه می‌گوید.

عدم رافعیت مستی در حکم قتل سب‌النبی است که اگر کسی خود را برای ارتکاب سب‌النبی مست کرده باشد یا اینکه بداند که در صورت مست شدن، مرتکب این جرم خواهد شد و سپس در اثر مستی و در حالت مسلوب الاختیار بودن، مرتکب سب‌النبی شود، حکم سب‌النبی در مورد او اجرا می‌شود. شبهه اکراه در این جرم، به نحوی که احتمال اکراه در این عمل، در حق وی ممکن و محتمل باشد، دارء و رافع حد است. در مقام رسیدگی با ادعای پیدایش عوامل رافع مسئولیت کیفری، شبهه ابتدایی حاصل می‌شود، ولی باید صدق این ادعا برای قاضی احراز شود. اضطراب در این جهت همانند اکراه است.

از سوی دیگر توجه به نوع، شدت و فلسفه مجازات قتل (اعدام) سب‌النبی، راهگشای برخی غموض‌ها است. شارع این مجازات را برای کسانی در نظر گرفته است که با قصد و آگاهی درصدد تخریب ستون اصلی دین (نبوت و ولایت) برآمده‌اند و این حکم، در واقع دژ و حصاری برای محافظت از این ستون است. از همین رو رویکرد قانون مجازات اسلامی در ماده ۲۶۳ با تصریح به پذیرش ادعای عوامل رافع مسئولیت کیفری، دیوار را در حد تعزیر کوتاه کرده و عملاً در تقابل با چرایی حکم

است که برکنار از نقد و فارغ از اشکال نیست. افزودنی است که قصد خاص در جرم سب‌النبی، عداوت و دشمنی با پیامبر (ص) است.

۹. منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن زهره، حمزة بن علی، (۱۴۱۷)، غنیة النزوع، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق ع
۳. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴)، معجم مقائیس اللغة، ج ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ابن منظور، ابوالفضل محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، ج ۳، بیروت: دارالفکر.
۵. ابن اثیر، مبارک بن محمد، (بی‌تا)، النهایة، قم، چاپ ۱، مؤسسه اسماعیلیان.
۶. ابن نجیم المصری، زین الدین بن ابراهیم، (بی‌تا)، البحر الرائق، مصر: مطبعة العلمية.
۷. اردبیلی، محمدعلی، (۱۳۸۶)، حقوق جزای عمومی، ج ۱۴، تهران، نشر میزان
۸. ارژنگ، اردوان؛ شاکر، محمدحسین، (۱۳۹۹)، مستی به مثابه رافع مسئولیت کیفری؛ ابهام ناموجه در سیاست جنایی تقنینی با تاکید بر فقه، پژوهشنامه حقوق کیفری، سال یازدهم، شماره ۲، صص ۷-۲۷
۹. افراسیابی، محمد اسماعیل، (۱۳۷۶)، حقوق جزای عمومی، ج ۲، تهران: انتشارات فردوسی.
۱۰. آخوندخراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۹)، کفایة الأصول، ج ۱، قم، موسسه آل البيت
۱۱. آشوری، محمد (۱۳۷۹). آیین دادرسی کیفری، تهران: انتشارات سمت.
۱۲. آقای‌نیا، حسین، (۱۳۹۴)، حقوق کیفری اختصاصی؛ جرایم علیه اشخاص (شخصیت معنوی)، ج ۷، تهران: نشر میزان.
۱۳. بجنوردی، سید میرزا حسن، (۱۳۷۹)، منتهی الاصول، ج ۱، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۱۴. بهجت فومنی، محمد تقی، (۱۴۲۶). جامع المسائل، قم: دفتر معظم له.
۱۵. جزیری، عبدالرحمن (بی‌تا)، الفقه علی المذاهب الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۶. جعفری‌لنگرودی، محمدجعفر، (۱۳۸۲)، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ج ۲، تهران: گنج دانش.
۱۷. حاجی‌ده‌آبادی، احمد؛ نوری، عباس، (۱۳۹۳)، بازپژوهی مجازات ساب‌الامام، نشریه حقوق اسلامی، شماره ۴۰، صص ۳۹-۷۰
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۱)، وسائل الشیعة، ج ۱۱، قم، آل البيت □ ع
۱۹. حسینی مراغی، سید میر عبدالفتاح، (۱۴۱۳)، العناوین، جلد ۲، چ ۱، قم، مؤسسه النشر

الاسلامی.

۲۰. حسینی خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۹۳)، (<https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=۲۷۸۲۰>)
۲۱. حقانی خواه، حسین، (۱۳۹۶)، سب‌النبی در فقه و خلأهای آن در قانون مجازات اسلامی، رساله دکتری، دانشگاه یاسوج
۲۲. حلی (علامه)، حسن بن یوسف، (۱۴۲۰)، تحریر الأحكام، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام .
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، مفردات، ج ۱، لبنان: دارالعلم.
۲۴. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۵)، مبانی الفقه الفعّال، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. شاکری، ابوالحسن؛ غلام نژاد، یاسر، (۱۳۹۰)، بررسی حکم قتل ساب‌النبی (ص) و ائمه اطهار (ع)، مجله فقه و مبانی حقوق اسلامی، شماره ۱، صص ۹۹-۱۱۵.
۲۶. شامیبانی، هوشنگ، (۱۳۹۲)، حقوق جزای اختصاصی ۱، تهران: مجد.
۲۷. شهید اول، محمد بن مکی، (۱۴۱۷)، الدروس الشرعیة، ج ۲، قم: انتشارات اسلامی.
۲۸. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، (۱۴۱۰)، الروضة البهیة، قم: انتشارات داوری .
۲۹. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، (۱۴۱۳)، مسالک الأفهام، قم: مؤسسه المعارف .
۳۰. صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی، (۱۳۶۲)، الخصال، ج ۱، قم: دفتر نشر اسلامی.
۳۱. طاهری، حبیب‌الله، (۱۴۱۸)، حقوق مدنی، ج ۲، قم: انتشارات اسلامی.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۳. طریحی، فخر‌الدین، (۱۴۱۶)، مجمع البحرین، ج ۳، تهران: انتشارات مرتضوی.
۳۴. طوسی (شیخ)، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، التبیان، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی
۳۵. عبدری، محمد بن یوسف، (۱۳۹۸)، التاج و الإكليل، بیروت: دارالفکر.
۳۶. علی‌آبادی، عبدالحسین، (۱۳۷۳)، حقوق جنایی، ج ۳، تهران: انتشارات فردوسی.
۳۷. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۴۲۲)، تفصیل الشریعة - الحدود، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
۳۸. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۳۸۵ش)، ایضاح الکفایة، ج ۵، قم: نشر نوح.
۳۹. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۰۶)، الوافی، ج ۱، اصفهان: مکتبه الإمام أميرالمؤمنین علی علیه السلام.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۴۱. گلپایگانی، محمد رضا، (۱۴۱۲)، الدر المنضود، قم: دارالقرآن الکریم

۴۲. گلدوزیان، ایرج، (۱۳۸۵)، بایسته‌های حقوق جزای عمومی، چاپ ۱۳، تهران: میزان.
۴۳. مجرد، مجید؛ مودب، سیدرضا، (۱۳۹۶)، بررسی قرآنی فقهی حکم مجازات سب‌النبی(ص)، مجله قرآن شناخت، شماره ۲، صص ۹۱-۱۰۶.
۴۴. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴)، مرآة العقول، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۴۵. مجلسی، محمد باقر، (بی‌تا)، رساله حدود، قصاص و دیات، تصحیح علی فاضل، قم: انتشارات اسلامی.
۴۶. محقق اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۰۳)، مجمع الفائدة و البرهان، قم: انتشارات اسلامی.
۴۷. محقق داماد، سید مصطفی، (۱۴۰۶)، قواعد فقه، تهران: نشر علوم اسلامی.
۴۸. محمدخانی، عباس؛ مجید صادق نژاد نائینی (۱۴۰۱)، مقایسه توهین به مقدسات حدی و تعزیری در حقوق کیفری ایران، مجله پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، دوره ۱۸، شماره ۶۹، صص ۱۳۶-۱۸۰.
۴۹. مرعشی نجفی، سید شهاب‌الدین، (۱۴۱۵)، القصاص، قم: کتابخانه آیة‌الله مرعشی نجفی(ره).
۵۰. مروجی طبسی، محمدجواد، (۱۳۸۸)، حکم فقهی دشنام دهنده به پیامبر ص، مجله فرهنگ کوثر، شماره ۷۸، صص ۴۲-۵۰.
۵۱. مصطفوی، حسن، (۱۴۰۲)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز ترجمه.
۵۲. مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۵ش)، اصول الفقه، ج ۲، ج ۲، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۵۳. مغنیة، محمدجواد، (۱۴۰۴)، فقه الامام جعفرالصادق(ع)، ج ۵، بیروت، دارالجواد.
۵۴. مفید، محمدبن محمد، (۱۴۱۳)، المقنعة، چاپ اول، قم: کنگره شیخ مفید(ره).
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۷)، استفتاءات جدید، قم: مدرسه امام علی علیه السلام.
۵۶. موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم، (۱۴۲۷)، فقه الحدود و التعزیرات، قم: دانشگاه مفید.
۵۷. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، (۱۳۷۹)، تحریر الوسیلة، قم: دارالعلم.
۵۸. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، (۱۴۱۵)، أنوار الهدایة، ج ۲، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۵۹. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، (۱۴۲۲)، مبانی تکملة المنهاج، قم: مؤسسه الإمام الخوئی ره.
۶۰. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، (۱۴۲۴)، محاضرات فی الموارث، قم: مؤسسه السبطين (علیهما السلام) العالمیة.
۶۱. میر محمدصادقی، حسین، (۱۳۹۵)، جرایم علیه اشخاص، چاپ ۲۱، تهران: میزان.

۶۲. نجفی، محمدحسن، (۱۴۰۴)، جواهر الکلام، بیروت: دار إحياء التراث .
۶۳. نراقی، احمد، (۱۴۱۵)، مستند الشیعه، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت ع
۶۴. النووی، یحیی الدین شرف، (۱۳۷۸ق)، المجموع، بیروت: دارالفکر.
۶۵. واسطی زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴)، تاج العروس، ج ۱، بیروت: دار الفکر.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی