



## Devotional Punishments in Islamic Criminal Policy

Mohammad Ali Haji Dehabadi\*

Received: 8 January 2024 | Received in revised form: 02 June 2025 | Accepted: 23 June 2025 | Published: 22 November 2025

### Abstract

Within Islamic criminal policy, there exists a category of punishments distinguished from others by the requisite intention of seeking proximity to God (*qasd al-qurbah*); without this intention, the act is invalid. The primary and unique specified instance of such punishments is expiations (*kafārāt*). Despite their *fiqhī* basis, these punishments have not been formally codified in the penal laws of Islamic countries, with only sporadic reports of their application in judicial practice. Conversely, some judges have incorporated such punishments into their criminal sentences. This raises a fundamental question: can these devotional punishments be utilized as a response to crime? This article, employing a descriptive-analytical method and drawing on jurisprudential sources, investigates the permissibility of utilizing such punishments within the framework of Islamic criminal policy. The findings indicate that, despite arguments against their permissibility - such as the necessity of devotional intent (*niyyah*) which is difficult to ascertain and measure, the potential for fostering hypocrisy (*nifāq*) and ostentation (*riyā'*), and the impermissibility of instrumentalizing religion - other evidence supports their use. This includes emulating the model of expiatory punishments (*kafārāt*), the greater efficacy and effectiveness of such sentences, particularly their rehabilitative and educative effects, among others. Upon evaluating the aforementioned evidence, the study proposes that, contingent upon the offender's consent, the use of devotional punishments - particularly as supplementary sentences - is feasible, though the necessity for their standardized regulation must not be overlooked.



**Keywords:** Devotional Punishments, Expiation (*Kafārāt*), Compulsion in Religious Duties, Islamic Criminal Policy.

\* Associate Professor, Department of Criminal Law, Faculty of Law, University of Qom, Qom, Iran; Email: [dr\\_hajidehabadi@yahoo.com](mailto:dr_hajidehabadi@yahoo.com)

■ Haji Dehabadi, M, (2025)., Devotional Punishments in Islamic Criminal Policy. *Journal of New Perspectives in Islamic Jurisprudence*, 3 (2)., 43-62. <https://doi.org/10.22091/rcjl.2025.12086.1117>



## مجازات‌های عبادی در سپهر سیاست جنایی اسلام

محمدعلی حاجی ده‌آبادی\*<sup>10</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۲ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱

### چکیده

در سیاست جنایی اسلام، مجازات‌هایی وجود دارند که تفاوت عمده آنها با دیگر مجازات‌ها در این است که در انجام آنها، قصد قربت لازم است و بدون آن عمل انجام یافته باطل است. مصداق بارز و منحصر به فرد معین شده این مجازات‌ها، کفارات است. با این وجود، این نوع مجازات‌ها انعکاسی در قوانین جزایی کشورهای اسلامی نداشته است و تنها گزارش‌هایی از رویه قضایی در عمل به این مجازات‌ها دیده می‌شود؛ از سوی دیگر، دیده شده است که برخی از قضات این گونه مجازات‌ها را در احکام کیفری خود انعکاس داده‌اند، از این رو جای این بحث وجود دارد که آیا می‌توان از این گونه مجازات‌ها، در پاسخ‌دهی به جرم بهره برد؟ مقاله حاضر می‌کوشد با روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع فقهی، امکان استفاده از این نوع مجازات‌ها را در سپهر سیاست جنایی اسلام مورد بحث قرار دهد. یافته‌ها حاکی از آن است که با وجود دلایلی همچون ضرورت دارا بودن قصد قربت در عبادت و عدم امکان احراز و سنجش آن در اینگونه مجازات‌ها، پرورش روحیه تظاهر و نفاق، عدم جواز استفاده ابزاری از دین، که نافی جواز استفاده از این مجازات‌هاست می‌توان از ادله دیگری در جواز استفاده از این مجازات‌ها بهره برد، ادله‌ای همچون الگوگیری از مجازات‌های کفاره‌ای، کارآمدی و اثربخشی بیشتر اینگونه جرایم به ویژه اثر اصلاحی و تربیتی آنها و ... با ارزیابی ادله یاد شده می‌توان این نظریه را ارائه کرد که در فرض رضایت بزهکار، امکان استفاده از مجازات‌های عبادی، و خصوصاً به عنوان یک مجازات تکمیلی وجود دارد هرچند از ضابطه‌مندی در این خصوص نباید غفلت کرد.

**کلیدواژه:** مجازات‌های عبادی، کفاره، الزام به فرائض مذهبی، سیاست کیفری اسلام.



\*دانشیار، گروه حقوق جزا، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران | [dr\\_hajidehabadi@yahoo.com](mailto:dr_hajidehabadi@yahoo.com)

□ حاجی ده‌آبادی، محمدعلی (۱۴۰۴). مجازات‌های عبادی در سپهر سیاست جنایی اسلام. پژوهش‌های فقهی مسائل مستحده. ۳ (۲)،

۴۳-۶۲. <https://doi.org/10.22091/rejl.2025.12086.1117>

حقوق کیفری اسلام، در بردارنده تنوع قابل ملاحظه‌ای از مجازات‌هاست از مجازات‌های معین گرفته تا مجازات‌های نامعین نیز مجازات‌های بدنی و مالی و روانی و ... در این میان مجازات‌هایی وجود دارند که تفاوت آنها با دیگر مجازات‌ها در این است که در انجام آنها قصد قربت لازم است و بدون آن، عمل انجام یافته باطل است. وانگهی این نوع مجازات‌ها بیشتر نوعی خودکیفردهی است و فرد از روی رغبت و میل و اراده درونی آنها را انجام می‌دهد مصداق بارز این نوع مجازات‌ها «کفارات» است که برای برخی جرائم و گناهان مقرر شده است. این نوع مجازات‌ها هرچند در منابع فقهی و در نگاه‌های ناظر به حقوق جزایی اسلام به صراحت آمده است و فقیهان و پژوهشگران از کم و کیف آنها بحث کرده‌اند. با این وجود، در قوانین جزایی کشورهای اسلامی انعکاسی نداشته است. از این رو جای این پرسش وجود دارد که چرا اینگونه مجازات‌ها در قوانین جزایی کشورها به خصوص جمهوری همانند جمهوری اسلامی ایران که داعیه اسلامی‌سازی قوانین و ابتناء آنها بر شریعت اسلام را دارد، انعکاس نیافته است؟ از سوی دیگر، جای این پرسش وجود دارد که آیا مجازات‌هایی که در آنها قصد قربت لازم است، منحصر به مواردی است که در شریعت بیان شده و از آنها به «کفارات» تعبیر می‌شود یا اینکه می‌توان از این نوع مجازات‌ها، الگوبرداری کرد و در قالب مجازات‌های تعزیری در تقنین یا قضا بهره برد؟ به عنوان نمونه آیا می‌توان بزهکاران را ملزم به شرکت در نمازهای جمعه نمود؟ جالب اینکه اخیراً یکی از قضات در جمهوری اسلامی ایران الزام به شست‌وشوی مردگان برای مدت یک ماه را در حکم خویش نسبت به خانمی که حجاب شرعی را رعایت نکرده، به کار بسته است که با انتقادات فراوانی از ابعاد گوناگون مواجه شده است، از جمله آنها اینکه الزام به انجام اعمالی که در آنها قصد قربت شرط است، به عنوان مجازات، امکان‌پذیر نیست<sup>۱</sup> (عصر ایران، ۱۴۰۲). این مقاله می‌کوشد تا با واکاوی مفهومی و مصداقی مجازات‌های عبادی (ماهیت)، دلایلی که می‌توان بر کاربست یا عدم کاربست این گونه مجازات‌ها در سیاست جنایی اسلام اقامه کرد به بحث بگذارد؛ برآیند این مباحث امکان و شرایط این گونه مجازات‌ها در سپهر سیاست جنایی اسلام خواهد بود.

## ۱. ماهیت مجازات‌های عبادی

شناخت ماهیت مجازات‌های عبادی، مستلزم شناخت مفهومی و مصداقی این مجازات‌هاست.

۱. شاید علت این گونه احکام در پیامدها و آثار بسیار شگفت‌انگیز آن است که در روایات آمده است در روایات غسل دادن میت سبب دوری حرارت آتش جهنم از غسل دهنده و همراه شدن نوری با او برای ورود به بهشت می‌شود (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۰)؛ در روایتی از امام باقر علیه السلام غسل دادن میت مؤمن سبب آموزش گناهان غیر کبیره یک سال غسل دهنده می‌شود (شیخ صدوق، ۱۴۰۶ق، ص ۱۹۵)؛ اما باید توجه داشت که این گونه آثار برای کسی است که از سر اعتقاد و اختیار و رضایت رو بدین اعمال آورد؛ چرا که شرط قبولی غسل میت، قصد قربت است.

## ۱-۱. تعریف مجازات‌های عبادی

مقصود از مجازات‌های عبادی آن دسته از مجازات‌هایی است که در آنها قصد قربت شرط است و بدون آن، عمل انجام یافته باطل است؛ به بیان دیگر، مجازات‌های عبادی، الزام نمودن مرتکب گناه و جرم به انجام عملی است که در آن قصد قربت شرط است. مقصود از قصد قربت این است که فرد باید آن عمل را برای رضای الهی و خشنودی او انجام دهد (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۶۳۶). قصد قربت تنها در اعمال عبادی و واجبات تعبدی لازم است و بدون آن عبادت صحیح نیست. فقهای امامیه داشتن انگیزه‌هایی همچون شکر گذاری از خداوند، رضای الهی، دستیابی به پاداش و دور شدن از مجازات الهی را از راه‌های تحقق قصد قربت می‌دانند (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۶۳۶) البته برخی قصد قربت را صرفاً شرط پاداش به عمل انجام شده می‌دانند (مؤسسه دایرة المعارف فقه فارسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۶۹۴). الزام به قصد قربت، افزون بر انجام عمل، از آن روست که در این گونه اعمال، تنها حسن فعلی شرط نیست و حسن فاعلی نیز لازم است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ص ۵۸). از این رو کاریست مجازات‌های عبادی در پاسخ‌دهی به جرم و گناه، نشان‌دهنده اهتمامی است که سیاستگذار جنایی اسلام به تصحیح فکر و عقیده بزهکار داشته و از این طریق قصد اصلاح او را دارد. در بحث کارکردهای مجازات‌های عبادی توضیح بیشتری در این خصوص ارائه خواهد شد.

به هر حال، اصطلاح «مجازات عبادی» مرکب از دو کلمه مجازات و عبادت است. مجازات، واکنشی است که قانون‌گذار در قبال جرم مقرر می‌دارد که گاه از آن به «پاسخ کیفی» نیز تعبیر می‌شود و مقصود از آن تحمیل فعل یا ترک فعلی بر بزهکار است که در ذات خود، آزارنده و زجرآور و ناظر به رفتار گذشته فرد است. آزارندگی مجازات، لزوماً به معنای تحمیل درد و رنج جسمی بر فرد نیست بلکه هر نوع الزام که مطابق طبع و خوشایند بزهکار نباشد و با روح و روان فرد ناسازگار باشد نیز دربرمی‌گیرد. چنین است که مجازات به گونه‌های مجازات‌های جسمی، مالی و... تقسیم می‌شود از این نمونه است مجازات‌های روحی و روانی که تمرکز آنها نه بر جسم بلکه بر روح و روان بزهکار است، هر چند به یک معنا همه مجازات‌ها، به لحاظ ناخوشایندی بزهکار، نوعی مجازات روحی یا روانی نیز به حساب می‌آیند ولی مقصود از مجازات‌های روحی و روانی، آن دسته از پاسخ‌های کیفی است که تمرکز آنها بیشتر بر روح و روان و یا حیثیت فرد است (حاجی ده‌آبادی و میرآقا کاظمی، ۱۴۰۲، صص ۱۷-۷). بر همین اساس، مجازات‌های عبادی نیز الزام بزهکار به انجام یا ترک کاری است. این الزام، به حسب طبیعت انسان، خوشایند وی نیست و از این رو، نوعی مجازات روانی نیز به حساب می‌آید. مقصود از «عبادی» نیز انجام اعمالی است که در شریعت اسلام عبادات شمرده شده است. عبادت در فارسی به معنای پرستش آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷). در منابع لغت عربی، عبادت به معنای اطاعت و پیروی خالصانه و خاشعانه و در مواردی به نهایت خضوع و خشوع، آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق). در اینجا باید توجه داشت که عبادت در اسلام دو معنای عام و خاص دارد؛ در معنای عام آن، هر رفتاری، اعم از فعل یا ترک فعل، که برای جلب رضایت الهی و خشنودی او انجام گیرد عبادت است،

اما معنای خاص عبادت، ناظر به آن دسته از اعمالی است که در شریعت انجام آنها بر بندگان با شرایط و ضوابط و کیفیات خاصی واجب شده است و از جمله این شرایط، داشتن قصد قربت، یعنی انجام عمل برای رضا و خشودی خداوند است بر همین اساس، عبادت از دو رکن تشکیل می‌شود: نخست عمل و دیگری عقیده (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۹، صص ۱۰۴-۱۰۳). عمل بیشتر ناظر به رفتارهایی از نوع فعل است، اما عبادت از نوع ترک فعل را نیز چه‌بسا بتوان یافت و آن روزه است؛ گرچه روزه نیز به لحاظ امساک و کف نفس از خوردن و آشامیدن و دیگر مبطلات روزه، خود نوعی فعل است. منظور از عبادی نیز اشاره به خصوصیت انجام عمل برای رضای خدا و کسب رضایت اوست یعنی این که که فرد با اذعان به اینکه خدایی وجود دارد، عمل را برای او انجام می‌دهد.

با توجه به آنچه گفته شد روشن می‌شود که مجازات‌های عبادی، نوعی از مجازات است که در آنها از رهگذر تقرب فرد به خداوند و انجام اعمال برای جلب رضایت او، امید به اصلاح بزهکار می‌رود، شناخت مصادیق این نوع از مجازات‌ها می‌تواند در فهم ماهیت آنها بیشتر مؤثر افتد.

## ۱-۲. مصادیق «مجازات‌های عبادی»

واکاوی منابع فقهی، نشان می‌دهد که «کفارات» مهم‌ترین گونه از مجازات‌های عبادی به حساب می‌آید که در سیاست جنایی اسلام برای گناهان و جرایم وضع شده است و خود مصادیق گوناگونی را شامل می‌شود؛ البته باید از دو نوع کفاره نام برد کفاره عام و کفاره خاص؛ مقصود از کفاره خاص، کفارات معینی است که برای برخی از جرایم و گناهان مانند روزه‌خواری، قتل خطایی، شکستن قسم و... وضع شده است؛ اما کفاره عام، ناظر به نوع خاصی از جرایم نیست و منحصر در کار معینی نیست بلکه مصادیق گوناگونی را می‌تواند شامل شود که در آینده به آن اشاره خواهیم کرد این در حالی است که برخی کیفرپژوهان اسلامی، با وجود بیان کفاره، اساساً به ماهیت و ویژگی‌های آن نپرداخته‌اند (المالکی، ۱۴۱۰ق، صص ۱۰۲-۱۰۱). کفاره از ریشه «کفر» اشتقاق یافته که به معنای پوشاندن است از این رو، کفاره که صیغه مبالغه است به معنای بسیار پوشاننده است. وجه نامگذاری کفارات، این است که باعث محو گناه و جرم و زوال آن می‌گردد. بر این اساس معنای اصطلاحی کفاره تا حدی از معنای لغوی آن متفاوت است؛ هرچند در لغت کفاره، تاوان تخلف از اوامر شرعی است (عمید، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۶۴۰) ولی در اصطلاح بایستی مؤلفه‌های دیگری را نیز لحاظ کرد؛ نخست اینکه کفاره، نوعی عمل عبادی است (حسینی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۶) دیگر اینکه این عمل پوشاننده و زایل کننده گناه و جرم است؛ مقصود از پوشاندگی و زوال، زوال آثار اخروی جرم است؛ البته چه‌بسا بتوان از زوال آثار دنیوی طبیعی جرم و گناه نیز یاد کرد و انحصار آن به آثار اخروی موضوعیتی ندارد؛ برخی پژوهشگران در بیان معنای اصطلاحی کفاره نگاشته‌اند: «کفاره، عقوبتی است که از سوی شارع برای جبران برخی گناهان معین وضع شده است. گویی کفاره آن گناهان و خطاها را می‌پوشاند و موجب سقوط یا تخفیف عقوبت

اخروی آنها می‌شود» (بیگی، ۱۴۰۰، ص ۷۲۷). انحصار تأثیرگذاری کفاره بر سقوط یا تخفیف عقوبت اخروی وجهی ندارد؛ چراکه از منظر جهان‌بینی اسلامی، اعمال و رفتار انسان‌ها، افزون بر اینکه ممکن است آثار موضوعه دنیوی (کیفرهای دنیوی) به دنبال داشته باشد، آثار طبیعی دنیوی و نیز پیامدهای اخروی به دنبال دارد.

نکته دیگری که در فهم معنای اصطلاحی کفاره باید مورد توجه قرار گیرد این که کفاره نوعی «عبادت» است خواه آزادسازی برده باشد یا اطعام فقرا و مساکین یا روزه‌داری، یا... هنگامی که این عبادات در برابر معصیت وضع می‌شود، خود مجازاتی کیفی است و از آنجا که کفاره دایره مدار این دو یعنی «عبادت» و «مجازات» است، می‌توان از آن به «مجازات‌ی تعبدی» تفسیر کرد (العوده، بی تا، ج ۱، ص ۵۸۳).

تا اینجا روشن گشت که کفارات مجازات‌هایی عبادی [یا تعبدی] هستند که شارع مقدس برای «معاصی» وضع نموده و اثر آن رفع یا سقوط مجازات‌های اخروی یا پیامدهای سوء دنیوی گناهان می‌باشد. انحصار کفارات برای معاصی، آنچنان که در کلام عبدالقادر عوده آمده است این شائبه را ایجاد می‌کند که موضوع این مجازات‌ها نه جرایم بلکه صرفاً آن دسته از جرایمی است که در شریعت تحریم شده است. آری، بر مبنای این همانی جرم و گناه، هر جرمی گناه و معصیت است ولی روشن است که مبنای این همانی جرم و گناه به علل گوناگونی که پژوهشگران بیان کرده‌اند نادرست است (آیتی و اسفندیاری بیات، ۱۳۸۷، صص ۳۵-۹). از جمله این که قانون‌گذار انسانی در جرم‌انگاری یک رفتار احاطه کامل به همه جوانب آن نداشته و چه بسا مدتی بعد از جرم‌انگاری متوجه خطاهای فاحش خود شده و به جرم‌زدایی اقدام می‌کند؛ حال آیا می‌توان کسانی را که در مدت جرم بودن رفتار یاد شده، مرتکب آن شده‌اند «گناهکار» نامید؟ قطعاً پاسخ منفی است و نمی‌توان به اعتبار اینکه قانونگذار مسلمان است و دغدغه اسلامی بودن قوانین دارد بر همه آنچه که وضع می‌کند حکم شرع بار کرد حتی نمی‌توان از منظر وجوب حفظ نظم اجتماعی و مصلحت جامعه اسلامی نیز قانون یاد شده را حکم اسلام دانست و بمانند آنچه در ماده آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ آمده است آن را دارای جنبه الهی دانست. اینگونه برداشت‌ها و قانون‌نویسی‌ها بیشتر تحمیل بر شریعت است تا تطبیق بر آن. به هر حال، کفارات، مجازات‌های دنیوی از نوع عبادی برای معاصی هستند و لزوماً هر جرمی، معصیت نیست، همچنان که هر معصیت و گناهی که در قانون جرم‌انگاری نشده است، نمی‌توان لزوماً آن را جرم دانست.

از سوی دیگر، برخی، کفارات را مجازات‌هایی می‌دانند که شارع مقدس کم و کیف آنها را مقرر داشته است و از این رو منحصر به مواردی می‌دانند که شارع مقدس بدان تصریح نموده است و آن موارد شش‌گانه روزه‌خواری، افساد احرام، شکستن قسم، آمیزش در زمان حیض، آمیزش پس از ظهار و قتل غیر عمد است (عوده، بی تا، ج ۱، ص ۵۸۳). بر این اساس کفارات نیز جزو مجازات‌های معین در کنار حدود و قصاص و دیات قرار می‌گیرند و تفاوت آنها با همین مجازات‌ها در ماهیت «عبادی» بودن یعنی لزوم قصد تقرب در انجام آنهاست.

ماهیت عبادی بودن کفارات افزون بر خصیصه لزوم قصد تقرب، دربردارنده خصیصه دیگری نیز هست و آن اینکه بایستی از روی اختیار گناهکار باشد؛ بر این اساس، کفارات، مجازات‌هایی هستند که شارع مقدس برای برخی گناهان معین، مقرر فرموده است و در انجام آنها لازم است که گناهکار با اختیار قصد قربت داشته باشد. البته به نظر می‌رسد در ضرورت وجوب قصد قربت برای تمامی مصادیق کفارات، جای تردید وجود دارد؛ گرچه همه کسانی که به این موضوع پرداخته‌اند از وجوب قصد قربت در کفارات سخن گفته‌اند اما براساس آموزه‌های دینی در برخی مصادیق مانند روزه این خصیصه شرط است ولی در مصادیقی همچون اطعام به مساکین، شرط نیست و جابر عقاب اخروی خواهد بود، زیرا نفس این اعمال، اعمال سودمندی هستند و جبران‌کننده گناهان می‌باشد. آری قصد قربت در همه موارد برای بهره‌مندی از ثواب اخروی لازم است. برخی در واکاوی مفهومی کفارات، آن را از جمله مجازات‌هایی دانسته‌اند که گاه مجازات اصلی و گاه مجازات تمیمی به حساب می‌آید (ایمانی، ۱۳۸۲، ص ۳۷۸). به بیان دیگر کفارات تنها مجازات اصلی نیست و می‌تواند مجازات تمیمی یا تکمیلی باشد.

مشخصه آخر اینکه گفته شده، کفارات مجازات‌هایی هستند که نسبت به جسم یا مال گناهکار اعمال می‌شود (بیگی، ۱۴۰۰، ص ۷۲۷). به نظر می‌رسد که قید جسم، این گونه مجازات‌ها را در عداد مجازات‌های جسمی مانند شلاق یا قطع عضو یا اعدام و قصاص قرار می‌دهد و از این حیث این تعبیر چندان مناسب به نظر نمی‌رسد؛ همچنان که هیچ کس شرکت در کارهای عام‌المنفعه و دیگر مجازات‌های اجتماعی را جزو مجازات‌های بدنی یا جسمی قرار نداده است با آنکه مستلزم استفاده از اعضای بدنی هستند. از این رو بهتر است کفارات را مجازات‌هایی رفتاری از نوع عبادی تعریف کرد.

سؤالی که در اینجا قابلیت طرح دارد و موضوع این مقاله است اینکه آیا امکان تسری مجازات‌های عبادی، از کفارات به دیگر مجازات‌هایی که ماهیتی عبادی دارند و به نظر قاضی برای جرایم مستوجب تعزیر مناسب می‌آیند وجود دارد یا خیر؟ حتی اگر کفارات را مجازات‌های عبادی یا تعبدی محدود از طرف شارع بدانیم، جای این پرسش وجود دارد، زیرا بر مبنایی که تعزیر را منحصر در شلاق (تازیانه) نمی‌داند و کم و کیف آن را کمتر از حد و وابسته به نظر حاکم یا قاضی (بنابر اختلافی که در این خصوص وجود دارد) می‌داند جای طرح این پرسش وجود دارد. برای پاسخ‌گویی به این سؤال لازم است که از سویی گونه‌ها و مصادیق کفاره و از سوی دیگر اهداف آن واکاوی شود.

۳-۱. گونه‌های کفاره: کفاره که در ادبیات فقهی از آن به «خصال کفاره» تعبیر می‌شود گونه‌ها و مصادیق گوناگونی دارد. برخی صبغه مالی و برخی صبغه رفتاری و برخی برخوردار از هر دو صبغه‌اند. این گونه‌ها عبارتند از آزاد کردن بردگان، یا انسان‌های در بند و اسیر، روزه داشتن، اطعام فقیران و مساکین، لباس پوشاندن به بینوایان، استغفار و قربانی کردن (یوسفی، ۱۳۸۹، ص ۹۵). هر یک از این گونه‌ها، شرائط خاصی دارند. به عنوان مثال آزاد کردن بردگان و انسان‌های در بند و اسیر، اختصاص به آن دسته از بردگانی دارد که مؤمن باشند. این نیز حکایت از یک راهبرد در سیاست کیفری اسلام دارد که وضع

قوانین و اجرای آنها باید به گونه‌ای باشد که ترغیب به دینداری (اسلام) را در جامعه فزونی بخشد و موجب تقویت دینداری گردد؛ از این رو، حتی امروزه که دیگر از بردگی خبری نیست، هر انسان اسیر و زندانی نمی‌تواند از این مجازات بهره برد بلکه کسانی که در شمار مؤمنان باشند و رفتارهای آنها حاکی از التزام به دینداری و پذیرش آن باشد، می‌توانند از این مجازات بهره‌مند شوند.

کفارات را می‌توان از یک منظر به دو قسم کفارات عام و کفارات خاص تقسیم کرد. کفارات عام را می‌توان پاسخ‌های اجتماعی به جرم در سیاست جنایی اسلام دانست؛ این کفارات اعمالی هستند که در شریعت اسلام، به عنوان جبران‌کننده گناهان معرفی شده و شهروندان را بدان‌ها توصیه کرده‌اند. این کفارات مصادیق متنوعی دارند که از جمله آنها می‌توان به ندامت و پشیمانی، علم‌آموزی، فریادرسی به ستم‌دیدگان و شاد کردن غمگینان (سید رضی، ۱۴۱۴ق، حکمت ۲۴)، غذا دادن به فقیران و تهیدستان، شب‌زنده‌داری، سلام کردن آشکار به دیگران (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۳۱۶)، طلب مغفرت و بخشش برای بزه‌دیده (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۹۳)، اجابت (پاسخ به تقاضای) انسان مؤمن، کامل به جای آوردن وضو (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۷۰؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۳۱۲؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۵۰) نام برد. در نقطه مقابل، کفارات خاص، پاسخ‌های حکومتی به جرم در سیاست کیفری اسلام به حساب می‌آید.

برخی از جمله ویژگی‌های کفاره را این دانسته‌اند که کفاره مورد حکم حاکم قرار نمی‌گیرد و ضمانت اجرای بیرونی ندارد و نوعی «خود کیفری» است که با مشارکت داوطلبانه مجرم صورت می‌گیرد» (بیگی، ۱۴۰۰، ص ۷۳۰). به نظر می‌رسد این ویژگی ذاتی کفاره نیست و مورد حکم قرار گرفتن آن منعی شرعی ندارد؛ زیرا تأکید بر یک تکلیف شرعی است ضمانت اجرای بیرونی نداشتن هم از این باب نیست که نتوان برای آن ضمانت اجرای بیرونی لحاظ کرد، زیرا در فرض تخلف مجرم و سرپیچی او از ادای آن او مرتکب حرام شده است و امکان وضع تعزیر برای آن - در فرض پذیرش «التعزیر لکل حرام» وجود دارد، هر چند به مقتضای ضرورت قصد قربت، مشارکت داوطلبانه و اختیاری مجرم را می‌طلبد و باید کوشید تا زمینه‌های پذیرش درونی مجرم فراهم آید.

پذیرش کفاره در سیاست کیفری اسلام، حکایت از ظرافت‌های اسلام در پاسخ‌دهی به پدیده مجرمانه دارد؛ زیرا از سویی کفاره مجازاتی است که اختیار و آزادی مجرم در پذیرش آن شرط است و این خود پاس‌داشت شخصیت و کرامت تنها موجودی است که خداوند این موهبت را به او بخشیده است؛ از سوی دیگر دقت در خصال کفارات نشان‌دهنده اهتمام شارع به اصلاح و تربیت و تهذیب نفس بزهکار است که از رهگذر اصلاح رابطه او با خداوند رقم می‌خورد؛ امری که بر حسب نصوص دینی، خود، بستر ساز اصلاح روابط او با جامعه است: امام علی بن ابیطالب (ع) می‌فرماید: «هر کس رابطه خویش با خدا را اصلاح نماید، خداوند رابطه او با مردم را اصلاح کند» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، حکمت ۸۹). از سوی دیگر کفاره نوعی خودکیفردهی و خودتنبیهی است که در بردارنده اصلاح باطن آدمی است و بر اساس نصوص دینی هر کس در صدد اصلاح

باطن خویش بر آید، خداوند امور (رفتارهای) آشکار او را اصلاح خواهد کرد (سید رضی، ۱۴۱۴ق، حکمت ۴۲۳). نیز این‌گونه اعمال، اصلاح‌کننده سرنوشت اخروی انسان و دستمایه دورشدن او از عذاب قیامت است که براساس آموزه‌های دینی، سبب اصلاح امور دنیوی فرد خواهد شد (سید رضی، ۱۴۱۴ق، حکمت ۸۹). نکته جالب توجه اینکه برخی کفارات، برای رفتارهای خطایی و نه عمدی است و این خود حکایت از این دارد که شارع مقدس در صدد اصلاح و تربیت تمام عیار انسان است تا وی نهایت دقت و احتیاط را در رفتارها و اعمال خود به کار گیرند تا حتی خطایی نیز از آنان سر نزنند (بیگی، ۱۴۰۰، ص ۷۳۰). بر این اساس، کفاره یک مجازات عبادی است که اساساً با هدف اصلاح، تهذیب و تربیت افراد وضع شده است.

دقت در خصال کفارات اعم از خاص و عام، نکات ارزشمند بسیار مهم دیگری که بیانگر نوعی سیاست‌های کیفری در وضع این نوع کیفرها در اسلام است را آشکار می‌سازد. به عنوان نمونه حکم به آزادسازی بردگان یا انسان‌های در بند، جایگاه «آزادی» در سیاست کیفری اسلام را آشکار می‌سازد؛ به گونه‌ای که سیاست کیفری اسلام بیشترین اهتمام را به آزادی انسان می‌دهد. این اهمیت از آنجا بیشتر فهم می‌شود که آزادی انسان مؤمن در بند پاسخی به قتل خطایی دانسته شده است؛ بدین معنا که واکنش نسبت به از بین بردن جان یک انسان مؤمن، آزادسازی یک انسان مؤمن دیگر مقرر شده است. پس اگر چه نمی‌توان مقتول را زنده کرد و بدو حیات بخشید اما می‌توان حیات معنوی به انسان در بندی عطا کرد. اطعام مساکین و پوشاندن فقرا نیز حکایت از این دارد که کفاره، کارکردی اجتماعی دارد و بخشی از غسل‌های اجتماعی را که خود موجب بزهکاری است برطرف می‌سازد.

بر این اساس، جای این پرسش وجود دارد که اگر کفاره واجد چنین کارکردها و پیامدهایی است، چرا نتوان از آن الگوبرداری کرد و برای جرایمی که شارع مجازات آن را به حاکمیت تفویض کرده است، از آن بهره گرفت؟ در ادامه به بررسی دلایلی که می‌توان به عدم امکان و عدم جواز استفاده از مجازات‌های عبادی در پاسخ‌دهی به جرم یا امکان و جواز آن اقامه کرد، می‌پردازیم.

## ۲- دلایل جواز و عدم جواز بهره‌گیری از مجازات‌های عبادی در پاسخ‌دهی به جرم

گفته شد مجازات‌های عبادی، مجازات‌هایی هستند که اگر نه در همه آنها دست کم در مواردی قصد قربت شرط است و انجام یک عمل عبادی به عنوان پاسخی به جرم واقع شده، بر مجرم الزام می‌شود؛ از این نمونه است الزام به حضور در نماز جمعه و ادای آن و نیز الزام بزهکار به غسل میت زیرا غسل میت عملی عبادی است که باید با قصد قربت همراه باشد. در استفاده یا عدم استفاده از این مجازات‌ها، دلایل گوناگونی را می‌توان اقامه کرد. در ادامه نخست مهم‌ترین دلایل بر عدم

استفاده از این مجازات‌ها را بیان می‌کنیم آنگاه مهم‌ترین دلایل استفاده از این مجازات‌ها که برخی نقد دلایل دیدگاه طرف مقابل است ارائه خواهد شد.

## ۲-۱. دلایل عدم جواز استفاده از مجازات‌های عبادی

### ۲-۱-۱. عدم سازگاری مجازات‌های عبادی با ماهیت ایمان و دینداری

ایمان و دینداری امری درونی و قلبی است که فرد باید آزادانه و از روی دلیل آن را از صمیم جان بپذیرد و در رفتار خویش متجلی سازد. آیات گوناگونی در قرآن کریم به این امر تصریح کرده است که {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} (بقره/۲۵۶) و {إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا} (انسان/۳)؛ این در حالی است که ماهیت مجازات، امری الزامی است؛ حال چگونه می‌توان یک امر اختیاری را موضوع یک امر الزامی قرار داد؟

### ۲-۱-۲. مغایرت با ماهیت حقوق کیفری

برخی حقوق کیفری را امری عقلانی و نه تعبدی می‌دانند و با اذعان به اینکه جایگاه ایمان، دل آدمی است و نه عقل او، مسائل و موضوعات حقوق کیفری را از زمره مسائل عقلی و نه تعبدی می‌دانند. البته برخی دیگر برداشتی مغایر این برداشت را دارند. «دو طرز تلقی از حقوق کیفری، ناشی از دو طرز تلقی از دین است که مطابق یک طرز تلقی، جوهر اساسی دین را ایمان و تجارب دینی شکل می‌بخشد و هدف نهایی و اساسی دین، انسان‌سازی و ایجاد رفتار خودانگیخته انسانی در اوست. بنابراین در مسائل عقلانی و از جمله حقوق تابع حکم عقلاست... اما مطابق با طرز تلقی دیگر از دین که مطابق با آن، دین با یک سلسله اعتقادات مترادف می‌باشد دین به مجموعه‌ای بدل می‌شود که انسان در الزامات آن حل می‌شود» (نظرنژاد، ۱۳۸۳، صص ۱۹-۲۰). اما برداشت و تلقی دوم نادرست است زیرا نه خدا را به شکل اصیل نشان می‌دهد و نه انسان را به اصل خود رهنمون می‌سازد و حتی خودانگیختگی را از انسان می‌گیرد (نظرنژاد، ۱۳۸۳، صص ۱۹-۲۰).

### ۲-۱-۳. استفاده ابزاری از دین

بهره‌گیری از مجازات‌های عبادی در راستای اهداف حقوق کیفری، نوعی استفاده ابزاری از دین است که موجب بی‌زاری و تنفر مردم از دین می‌شود؛ توضیح اینکه حقوق کیفری، ابزاری در دست حاکمان برای دستیابی به مقاصد و اهداف خویش است. بدیهی است وقتی حاکمیت نتواند به درستی به وظایف خویش عمل کند و همین امر سبب بروز جرم و جنایت در جامعه شود، استفاده از مجازات‌های دینی، برای کاهش نرخ جرم و جنایت، در حالی که مقصر حاکمیت است، چیزی جز نفرت و تنفر از دین را به دنبال ندارد. این در حالی است که از جمله اصول و قواعد حقوق کیفری در اسلام، قاعده حرمت تنفیر از دین است که به موجب آن تدابیر کیفری، اعم از جرم‌انگاری، کیفرگذاری و کیفردهی نباید به گونه‌ای باشد که موجب تنفیر

از دین در جامعه و سقوط منزلت جامعه دینی در چشم جهانیان گردد (نوبهار، ۱۳۸۴، ص ۱۶۳). آیا الزام بزهکاران به حضور در نماز جمعه در جایی که بزهکار مقصر اصلی را حاکمیت و برخی خطبایی می‌داند که تأییدکننده تمام عیار رفتار حاکمیت‌اند، سودبخش می‌تواند باشد؟ یا اینکه از نظر بیشتر مخاطبان این الزام کوشش در راستای پر کردن صفوف نماز جمعه‌ای است که دائماً تأییدکننده سیاست‌های حکومت است؟! نگارنده به این نکته توجه دارد که چه‌بسا برخی نمازهای جمعه یا حتی در فرض حمل بر أحسن، بیشتر آنها از چنین کاستی‌هایی مبرا هستند اما سخن در نگرش‌های عمومی به این گونه الزامات با ظاهر دینی است؛ تذکار این نکته نیز ضروری است که متأسفانه امروزه در مواردی غلبه مباحث سیاسی و نه تهذیبی و تربیتی در نماز جمعه، آن را تا حد قابل توجهی از هویت خویش دور ساخته است.

#### ۴-۱-۲. استفاده ابزاری از حقوق کیفری

از منظری دیگر، و در راستای دلایل پیشین، می‌توان مجازات‌های عبادی را در راستای رویکرد ابزارگرا به حقوق کیفری مورد بررسی قرار داد. براساس این رویکرد «حقوق کیفری وسیله‌ای در خدمت اهداف از پیش تعیین شده است و اگر بتواند ما را به این هدف نائل سازد در آن صورت صحیح و درست تلقی می‌شود»<sup>۱</sup> (افراسیابی و مصطفی‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۹). این رویکرد، حقوق کیفری را به مثابه یک تکنیک مؤثر توصیف می‌کند، درحالی که مخالفان این رویکرد، حقوق کیفری را به مثابه واکنشی ذاتاً مناسب به برخی رفتارهای غیرقانونی می‌دانند (افراسیابی و مصطفی‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۰)، از این رو نسبت به هر رفتار غیرقانونی نمی‌توان از حقوق کیفری بهره جست. باید توجه داشت که حقوق کیفری ابزاری وادارنده است، اما از منظر سیاست جنایی در مواجهه با انحرافات و جرایم، قبل از هر چیز باید سراغ ابزارهای اقناعی (اقناع‌کننده) و تشویقی رفت، نه اینکه یکراست از ابزارهای بازدارنده سراغ گرفت به بیان دیگر، استفاده ابزاری از حقوق کیفری صحیح نیست. در حقیقت «دولت زمانی باید از حقوق کیفری در راستای تحقق اهداف متعالی و تفصیلی مقرر در قانون اساسی استفاده نماید که اولاً قبلاً از ابزارهای غیر کیفری در این راستا استفاده کرده باشد و ثانیاً این استفاده ضروری و مفید باشد و به عبارتی استفاده از حقوق کیفری باید آخرین راه چاره باشد» (افراسیابی و مصطفی‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۹). انجام فرایض عبادی اساساً از روش‌های پیشینی محسوب می‌شود. لحاظ اینگونه اقدامات در پاسخ‌های کیفری با ماهیت حقوق کیفری ناسازگار است.

#### ۵-۱-۲. پرورش روحیه تظاهر و نفاق و دورویی

می‌توان استفاده از مجازات‌های عبادی را موجب ترویج تظاهر و فریبکاری و نفاق و دورویی در جامعه دانست؛ چراکه افراد جهت رهایی خود از چنگال دستگاه قضایی، مجبورند تن به انجام اعمال عبادی دهند، بی‌آنکه از صمیم جان به آن باور داشته

۱. برخی ابزارگرایی را چنین تعریف کرده‌اند: «استفاده از مقولات کیفری به عنوان در دسترس‌ترین ابزار برای دستیابی به هر هدف و مصلحتی، به منظور حل یا تسکین سریع و آسان یک مسأله، بدون مد نظر گرفتن اصول مسلم حقوقی و اخلاقی (حبیب‌زاده و رحمانیان، ۱۳۹۲، ص ۵).

باشند؛ در ظاهر خود را روزه‌دار نشان دهند یا به صورت ظاهری استغفار کنند و اطعامی دهند، در مراسم عبادی شرکت کنند و... روشن است نتیجه چنین وضعیتی تربیت دینی و اصلاح فرد نخواهد بود، بلکه کاملاً عکس مطلوب نتیجه خواهد داد و این خود زمینه‌ساز رفتارهای مجرمانه دیگر خواهد شد.

#### ۶-۱-۲. تبعیض‌های ناروا

ماهیت برخی از مصادیق مجازات‌های عبادی به گونه‌ای است که برای افراد ثروتمند، انجام آنها آسان و برای افراد تهی‌دست و فقیر دشوار می‌نماید؛ فی‌المثل اطعام مساکین تنها برای ثروتمندان عملی راحت است؛ امری که خود می‌تواند و سوسه‌گر آنان در ارتکاب برخی جرایم باشد. حکم به جواز استفاده از مجازات‌های عبادی بدون تعیین ضابطه‌ای برای این مهم و مبتنی بر خوانش مطلق از قاعده «التعزیر بما یراه الحاکم» خاصه آنها که مقصود از حاکم را قاضی می‌دانند می‌تواند به چنین تبعیض‌هایی دامن زند و نوعی عدم تناسب مجازات با شخصیت مجرمان را به دنبال داشته باشد امری که همچنان مسئولان امر از فقدان ضابطه‌مندی آن به عنوان یکی از مشکلات دستگاه قضا یاد می‌کنند.

#### ۷-۱-۲. عدم لحاظ حقوق بزه‌دیدگان

اکتفا کردن به مجازات‌های عبادی در پاسخ‌دهی به جرم، چه‌بسا ناقض حقوق بزه‌دیدگان نیز هست. به بیان دیگر، مجازات‌های عبادی، هرچند ممکن است در پوشش جنبه‌ی عمومی جرم موفق باشد، اما جنبه‌های خصوصی آن را که به حقوق بزه‌دیدگان مربوط می‌شود پوشش نمی‌دهد. این مسئله حتی در خصوص کفارات، که نوعی مجازات‌های عبادی معین و محدود از طرف شارع هستند نیز صادق است. به عنوان مثال مطابق آیه ۹۲ سوره نساء، در جایی که فردی که از روی خطایی کشته شده، مؤمن باشد و او از خانواده‌ای باشد که در حال جنگ با مسلمانان باشند، مجازات عبادی مقرر شده برای قاتل، در چنین فرضی، تنها آزادسازی انسان در بند مسلمانی است و دیگر هیچ‌گونه تکلیفی نسبت به خانواده مقتول ندارد. ممکن است گفته شود که وقتی خانواده بزه‌دیده در نبرد با حکومت اسلامی هستند، عدم پرداخت دیه به آنان مطابق حکم عقل سلیم است، چراکه پرداخت دیه موجب تقویت و از این رو سلطه آنان بر مسلمانان خواهد گشت و به مقتضای قاعده نفی سبیل نباید چنین حکمی را پذیرفت همچنانکه در آیه یاد شده نیز فقط به آزادسازی شخص مؤمن در بند اشاره شده است و البته جای این تأمل وجود دارد که اگر مکانیزمی اتخاذ شود که دیه به نوعی به بخشی از خانواده او که قدرت و توان مقابله ندارند تعلق گیرد آیا نمی‌توان بدان حکم داد؟ به نظر می‌رسد در مورد کودکان یا مجانین دیگر بحث عداوت مطرح نباشد و صرف کفر هم مانع تعلق دیه نیست.

## ۸-۱-۲. عدم امکان سنجش قصد قربت و ارزیابی دقیق مجازات‌های عبادی

مجازات‌های عبادی، مجازات‌هایی هستند که باید با قصد قربت انجام گیرند. شرط قصد قربت در انجام عمل از سوی بزهکار به معنای آن است که بزهکار باید عمل یادشده را تنها و تنها برای خشنودی خداوند و جلب رضایت او انجام دهد. لزوم قصد قربت بیانگر یکی از وجوه ارتباط نظام کیفری و جهان‌بینی اسلامی، از سویی، و نیز ارتباط نظام کیفری با نظام تربیتی اسلام، از سوی دیگر، است (تسخیری، ۱۳۹۸ق، ص ۵۲). البته قصد قربت در نظام کیفری اسلام اختصاص به «کفارات» ندارد و در اندیشه اسلامی، همه رفتارهای انسان باید جهت‌گیری الهی داشته باشد و به قصد رضای او باشد؛ از این رو قاضی اجرا کننده حکم نیز باید مجازات را برای رضای او و نه از سر تشفی خاطر یا کینه‌ورزی نسبت به بزهکار انجام دهد، در غیر این صورت عمل او یک عمل اخلاقی، ارزشی و عبادی نخواهد بود.

از آداب و مستحبات قضاوت نیز همین است که رسیدگی، صدور حکم و اجرای حکم، فقط و فقط برای خداوند باشد؛ در این صورت است که عملکرد تہذیبی و تربیتی مقصود از کاربست نظام کیفری اسلام محقق خواهد شد. مراجعه به نصوص دینی نیز بیانگر اهتمام پیشوایان دینی به این مهم بوده است و حتی بنا بر آنچه از برخی گزاره‌های دینی استنباط می‌شود، پیشوایان دینی به هنگام اجرای مجازات، این قصد خویش را بر زبان جاری می‌ساخته‌اند. این در حالی است که آشکارسازی قصد قربت در عبادات و بر زبان آوردن آن هیچ ضرورتی ندارد؛ اما در خصوص باب قضا، این مهم برای نفی انگیزه‌های غیرخدایی و تأکید بر خالص‌سازی عمل، ضرورت دارد تا از این رهگذر، امر تہذیب و تطہیر و تربیت بزهکار سریع‌تر حاصل آید. در هر حال، وقتی با مجازاتی از نوع کفاره مواجه می‌شویم نیز این سوال مطرح است که آیا حقیقتاً امکان سنجش قصد قربت وجود دارد؟ زیرا هم در فرض آشکارسازی و هم در صورت پنهان‌سازی قصد قربت، این احتمال که عمل یادشده حقیقتاً نه برای رضای خدا بلکه از سر ناچاری یا انگیزه‌های دیگر است وجود دارد و به معنای دقیق کلمه، امکان سنجش آن نیست.

## ۲-۲. دلایل جواز بهره‌برداری از مجازات‌های عبادی

در نقطه مقابل می‌توان بر جواز و فایده‌مندی استفاده از مجازات‌های عبادی دلایلی را اقامه کرد:

### ۱-۲-۲. الگوبرداری از منطق کیفری دینی

مراجعه به منابع دینی به صراحت این نکته را آشکار می‌سازد که از جمله مجازات‌هایی که در شریعت اسلام برای برخی جرایم و گناهان مقرر گشته است، مجازات‌های عبادی است که از آنها به «کفارات» تعبیر می‌شود و دست کم برخی از کفارات مصداق مجازات‌های عبادی هستند و به سبب معین ساختن دقیق کم و کیف آنها، می‌توان آنها را نیز در عداد مجازات‌های حدی تلقی کرد، آن گونه که از ظاهر کلمات برخی از صاحب‌نظران چنین استفاده می‌شود که کفارات نیز بمانند حدود و قصاص و دیات، نوعی از مجازات‌های معین هستند (عوده، بی تا، ص ۵۸۳). البته بر همین اساس معین بودن، نتیجه گرفته‌اند

که امکان کاستی یا فرونی در کم و کیف آنها نیست (عوده، بی تا، ص ۵۸۳) اما روشن است که در باب تعزیرات که اختیار نوع و میزان مجازات در اختیار حاکم جامعه اسلامی است، و بنابر قولی که تعزیر را منحصر در شلاق نمی‌داند، امکان استفاده از الگوی دینی وجود دارد و این با آنچه گفته شده است که امکان کاستی یا فرونی در کم و کیف آنها نیست، با الگوبرداری از این گونه مجازات‌ها و بهره‌گیری از آنها در مجازات‌های تعزیری منافاتی ندارد؛ آری کاستن یا افزودن به آنچه شریعت در قبال جرایم و گناهان خاصی مقرر کرده است «بدعت» در دین تلقی می‌شود که امری ممنوع است. ولی آیا نمی‌توان پاسخ‌دهی به یک جرم تعزیری را اطعام مساکین یا تأمین هزینه‌های لباس تعدادی از تهیدستان مقرر کرد؟ آیا الزام فرد به شرکت در یک مراسم عبادی مثل نماز جماعت با اختیار و رضای خود و به قصد قربت - بمانند آنچه خداوند در کفاره از نوع روزه گرفتن، مقرر کرده است - به عنوان یک مجازات تعزیری، اشکال دارد؟ بنابراین همچنان که در کفارات، الزام در عین حفظ «آزادی» و «اختیار» فرد و قصد قربت او وجود دارد، در مجازات‌های عبادی پیشنهادی برای جرایم تعزیری نیز می‌توان با حفظ این ویژگی‌ها، مجازات را مقرر کرد. ممکن است گفته شود کفارات مجازات‌هایی هستند که تنها از ضمانت اجرای درونی برخوردارند و نمی‌توان آنها را مورد حکم قرار داد (بیگی، ۱۴۰۰، ص ۷۲۶) ولی پیش از این نیز توضیح دادیم که امکان وضع ضمانت اجرای بیرونی برای این نوع مجازات‌ها وجود دارد و هیچ با ماهیت آنها تنافی ندارد؛ هرچند که بهتر این است که به جای ضمانت اجرای بیرونی، از ابزارهای اقلایی و درونی بهره گرفت.

## ۲-۲-۲. کارآمدی و اثربخشی بیشتر

مجازات‌های عبادی از آنجا که باید با رضایت و اختیار و آزادی فرد همراه باشد، و به سبب ماهیت اصلاحی و تربیتی خود که پیش از این توضیح آن گذشت، در مقایسه با دیگر مجازات‌ها از کارآمدی و اثربخشی بیشتری برخوردارند؛ چه اولاً پیامدهای سوء ناشی از همنشینی با زندانیان و برچسب زندانی را ندارند، ثانیاً هزینه‌های کمتری بر فرد و جامعه تحمیل می‌کنند؛ ثالثاً در صورتی که این گونه مجازات‌ها در پاسخ به جرایم دارای بزه‌دیده باشد، شرط مقدم بر هر کاری کسب رضایت بزه‌دیده و معنی‌علیه است و حق بزه‌دیده با هیچ نوع عبادتی جبران نمی‌شود. این متناسب با منطق جرم‌شناختی ویژه‌ای است که در آنها تعبیه شده است. مثلاً روزه گرفتن ناظر به این واقعیت است که بزه‌کار از کف نفس ضعیفی برخوردار است و همین امر دستمایه ارتکاب جرم توسط او به خطا یا عمد شده است؛ از این رو برای رهایی از چنین وضعیتی تقویت کف نفس او ضرورت دارد؛ کف نفس از مهم‌ترین نظریه‌های جرم‌شناسی در رویکرد کنترل است؛ برخی از جمله ویژگی‌های نظام کیفری اسلام را آگاه ساختن فرد از نظارت و مراقبت الهی می‌دانند (الحسون، ۱۴۲۵ق، ص ۴۶۱). روشن است که این ویژگی بیش از هر نوع مجازات، در کفارات ظهور دارد؛ در این گونه مجازات‌هاست که ارتباط بزه‌کار با خداوند تقویت می‌شود و همین امر سبب

پاداش برای او می‌گردد؛ افزون بر اینکه توجه، خود بازدارنده از جرایم دیگر است؛ چه نوعی مکانیزم خودکنترلی درونی در فرد ایجاد می‌کند.

اطعام مساکین نیز راهبردی مبنی بر تقویت هر چه بیشتر پیوستگی فرد با جامعه است که در نظریه کنترلی هیرشی با عنوان قیود اجتماعی بدان تصریح شده است البته اطعام مساکین چیزی فراتر از تقویت پیوندهای اجتماعی است؛ زیرا مبتنی بر تقویت پیوند با اقشار ضعیف و کم درآمد و محروم جامعه از سویی، و خیرخواهی برای آنها از سوی دیگر است؛ روشن است که ملاحظه حال و روز بینوایان، در فروکاستن از تمایلات نفسانی و فزون‌خواهی و زیاده‌طلبی انسان نقش دارد، نیز ملاحظه وضعیت بینوایان انسان را متوجه لطف و محبت خداوند به خویش می‌سازد و شکرگذاری از او را به دنبال دارد، در سایه تقویت پیوند انسان با خداوند که از رهگذر اطعام مساکین حاصل می‌آید کژرفتاری او جرایم انسان کاهش می‌یابد. وانگهی اطعام مساکین واکنش‌های عاطفی و دعای خیر بینوایان و محرومان نسبت به انسان را در پی دارد امری که به نوبه خود در درگاه الهی نیز عملی مقبول است و بر طبق آیه شریفه «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا» (انعام/۱۶۰) ده برابر پاداش دارد؛ چنین است که این گونه مجازات‌ها، نه تنها رافع مجازات اخروی است بلکه موجب پاداش و ثواب نیز می‌باشد.

بر همین اساس، می‌توان مجازات‌های عبادی را در گستره پاسخ‌های کیفری تعزیری به جرم قرار داد؛ زیرا منافع و فواید این پاسخ‌ها برای بزهدار و جامعه و بزه‌دیده قابل مقایسه با دیگر پاسخ‌های تعزیری نیست. باقی می‌ماند بررسی اشکالاتی که مخالفان مجازات‌های عبادی بیان کرده بودند.

### ۳-۲-۲. تلقی نادرست از ابزاری بودن مجازات‌های عبادی

ابزارگرایی کیفری، امری نیست که اختصاص به «مجازات‌های عبادی» داشته باشد، بلکه همچنان که در تقریر اشکال نیز بیان شده، اساساً حقوق کیفری ابزاری در دست حاکمیت برای دستیابی هر چه بیشتر به اهداف و مقاصد خویش است بنابراین از این حیث، فی نفسه امری نامطلوب نیست اما استفاده نابجا از این ابزار ناصواب است. استفاده از این ابزار باید در آخرین مرحله و نه در اولین مراحل صورت گیرد، همچنان که در آموزه‌های دینی آمده است که «الْكِيْ آخِرُ الدَّوَاءِ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۶۸).

آنچه در حدیث رفع نیز آمده است؛ تأکیدی بر این است که تدابیر کیفری در صورتی قابل استفاده است که هیچ‌گونه عذر موجه و منطقی برای بزهدار وجود نداشته باشد. «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ الْخَطَا وَالنِّسْيَانُ وَمَا أُرْهِوَا عَلَيْهِ وَمَا لَا يُطِيقُونَ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَالْحَسَدُ وَالطَّيْرَةُ وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَهَةٍ» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۳۶۹). ریشه برخی از این عذر‌ها، به عدم اقدامات پیشگیرانه حکومت بازمی‌گردد؛ اگر حکومت به وظایف خویش در

آگاه‌سازی و یا رفع نیازهای بزه‌زا عمل نکند و فرد در وضعیتی اضطراری یا... قرار گیرد، می‌تواند مصداقی از مصادیق حدیث یادشده برای رفع مسئولیت او باشد.

در هر حال، اگر نفی استفاده از مجازات‌های عبادی به سبب ایزاری بودن آنها باشد این امر اختصاصی به مجازات‌های عبادی ندارد و همه تدابیر حقوق کیفری، اعم از جرم‌انگاری یا کیفرگذاری و کیفردهی و... ابزارهایی در دست حاکمیت برای تحقق اهداف و مقاصد عالی‌ه خویش هستند؛ بنابراین آنچه مهم است این که از این ابزارها استفاده بی‌رویه و غیرضابطه‌مند نشود.

#### ۴-۲-۲. امکان احراز قصد قربت

در خصوص عدم امکان سنجش قصد قربت: به نظر می‌رسد وقتی رضایت بزه‌کار و اختیار او در پذیرش چنین مجازات‌هایی مفروض قرار گیرد، باید حکم به ظاهر نمود و اصل را بر این قرار داد که مکلف با نیت صحیح و از روی خضوع و خلوص اقدام به ادای کفاره نموده است (سعادت‌فر، ۱۳۹۰، ص ۱۷۹)؛ یعنی همین که شرط را بر رضایت بزه‌کار در انجام مجازات‌های عبادی بگذاریم، آنچنان که در مجازات‌های اجتماعی چنین است باید در مجازات‌های عبادی قصد قربت او را فرض نمود و از باب اصالة الصحة، عمل وی را صحیح فرض نمود. در دیگر واجبات عبادی نیز بر همین سبک عمل می‌شود و گرنه حقیقتاً راهی برای ارزیابی قصد قربت که یک فعل درونی است وجود ندارد.

#### ۳- مجازات‌های عبادی در قوانین کیفری ایران

در قوانین جزایی ایران، مجازات‌های عبادی تاکنون انعکاسی نداشته است و سیاست‌گذار کیفری تقنینی ایران، از این گونه مجازات‌ها نامی نبرده است با این وجود، تمایل سیاست‌گذار جنایی ایران به این مسئله در پیش‌نویس قانون مجازات اسلامی در پیش‌نویس ماده ۱۶-۱۴۴ انعکاس یافته بود که البته ضمانت اجرایی نیز برای آن مقرر نشده بود. اساساً در فرایند اسلامی‌سازی قوانین کیفری که در کشورهای گوناگونی همچون پاکستان، عربستان، نیجریه و... دنبال شده است، این مسئله انعکاس تقنینی نداشته است، تنها در قانون جزای عربستان، کفاره به‌عنوان یکی از مجازات‌های جرم قتل بیان شده و پرداخت آن الزامی و اجباری شده است (گرچی، ۱۳۶۵، ص ۶۵).

با توجه به محدودراتی که در خصوص الزام به مجازات‌های عبادی که کفارات منصوص بخشی از آنها هستند و نقدهایی که بیان شد می‌توان یک نظریه بینابین و تعدیل یافته‌ای را پذیرفت بدین بیان که در فرض استفاده از مجازات‌های عبادی به عنوان مجازات‌های تعزیری موارد و مصادیق آن مشخص شده و این مجازات‌ها برحسب نظر کارشناسان فرهنگی، تربیتی و مذهبی به بزه‌کار پیشنهاد شود و در صورت پذیرش آزادانه این مجازات‌ها توسط خود بزه‌کار، نسبت به صدور حکم اقدام نمود. برخی معتقدند که پذیرش مجازات‌های عبادی تنها محدود به مجازات‌های تکمیلی شود چراکه موارد مندرج در ماده

۲۳ قانون مجازات اسلامی بیشتر مقاصد و اهداف تربیتی را دنبال می‌کند و می‌توان مجازات‌های عبادی را در این محدوده جای داد (بیگی، ۱۴۰۰، ص ۷۵۷) و از آنجا که مجازات‌های تکمیلی در اختیار قاضی است و او باید براساس سنخیت جرم و نیز متناسب با جرم ارتكابی، مجازات تکمیلی را اعمال نماید نیز می‌توان از مجازات‌های عبادی به عنوان یکی از ابزارهای فردی‌سازی مجازات که در ماده ۳۷ قانون مجازات اسلامی آمده است (اردبیلی، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۱۵۵) بهره برد. البته ضابطه‌مندی این مهم مسئله‌ای حیاتی است.

براین اساس می‌توان در سپهر سیاست کیفری جایگاه ضابطه‌مندی برای مجازات‌های عبادی، به‌عنوان مجازات‌های تعزیری در نظر گرفت؛ مشروط بر اینکه با تأیید کارشناسان استفاده ابزاری نادرست از آنها نشود و به شخصیت مجرم توجه شود، تناسب آن با جرم لحاظ شود، رضایت مجرم و احراز این رضایت به شیوه قانع‌کننده به همراه داشته باشد. در حوزه سیاست جنایی غیر کیفری نیز، ترویج فرهنگ «کفاره» با توجه به گستره وسیعی که این پاسخ‌ها در آموزه‌های دینی دارد و همخوانی بیشتر آنها با پاسخ‌های اجتماعی غیر کیفری ضرورت دارد. متأسفانه نسبت به تجمیع و تحلیل فقهی این‌گونه پاسخ‌ها و امکان بسط و گسترش آنها متناسب با فضای جامعه کنونی ما و نیز حفظ صبغه دینی آنها، کار درخور توجهی دیده نمی‌شود.

### نتیجه‌گیری

هرچند تا کنون سیاست‌گذار جنایی جمهوری اسلامی نتوانسته است از مجازات‌های عبادی در پاسخدهی به جرم بهره‌برد و تجربه قضایی موردی هم به لحاظ عدم کارشناسی لازم و نبود ضوابط مشخص تجربه ناخوشایندی را از این‌گونه مجازات‌ها عرضه کرده است اما چنین نیست که نتوان از این مجازات‌ها در پاسخدهی به جرم بهره‌برد. آری استفاده بدون ضابطه و دلخواهی از این مجازات‌ها می‌تواند نگرش جامعه به دین و کارآمدی دین در اداره امور جامعه را زیر سوال برد اما اشکالاتی که در بهره‌گیری از این مجازات‌ها تصور می‌شود آنقدر قوی نیستند که نتوان به‌الگوی مشخصی در این خصوص رسید. البته این مهم مستلزم فهم درست اسلامی‌سازی حقوق و از جمله حقوق کیفری است که در کشور ما به صورت ناقص در حد فقهی‌سازی فهم شده است. حقیقت این است که اسلامی‌سازی حقوق کیفری مستلزم بهره‌گیری از مبانی و اصول مشخصی در این زمینه است که ضمن حفظ ماهیت حقوق کیفری هدف‌ها و رسالت اسلام و البته ضوابط شریعت واقعیت‌های اجتماعی را نیز لحاظ کند. متأسفانه تاکنون پژوهش درخور توجهی در باب بایسته‌های اسلامی‌سازی حقوق کیفری صورت نگرفته است.

## منابع

- آیتی، سید محمدرضا؛ اسفندیاری بیات، حمزه. (۱۳۸۷). نسبت جرم و گناه در حقوق ایران. پژوهش‌نامه فقه و حقوق اسلامی، (۱)، ۳۵-۹.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار الکفر، دار الصادر.
- اردبیلی، محمد علی. (۱۳۹۴). حقوق جزای عمومی. تهران: میزان.
- افراسیابی، محمد اسماعیل؛ مصطفی‌زاده، فهیم. (۱۳۹۳). بررسی رویکرد ابزار گرا به حقوق کیفری ایران در پرتو قانون اساسی. فصلنامه دیدگاه‌های حقوق قضایی، (۶۸)، ۴۶-۱۹.
- الحسون، علی بن عبدالرحمن. (۱۴۲۵ق). اهم مزایا نظام العقوبات الاسلامیه. مجله الدراسات الاسلامیه، (۱۷)، ۴۸۶-۴۵۹.
- المالکی، عبدالرحمن. (۱۴۱۰ق). نظام العقوبات. لبنان: دار الامه للطباعة و النشر و التوزیع.
- ایمانی، عباس. (۱۳۸۲). فرهنگ اصطلاحات حقوق کیفری. تهران: آریان.
- برقی، ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- بیگی، جمال. (۱۴۰۰). جایگاه کفار در فقه اسلامی و امکان سنجی کیفرانگاری آن در حقوق ایران. پژوهش‌های فقهی، (۳)۱۷، ۷۵۷-۷۲۳.
- تسخیری، محمد علی. (۱۳۹۸ق). نظره نظام العقوبات الاسلامیه. تهران: سپهر.
- حاجی ده‌آبادی، محمد علی؛ میرآقا کاظمی، سید محمد. (۱۴۰۲). جایگاه مجازات‌های روانی در سپهر سیاست کیفری اسلام. مطالعات اسلامی حقوق، (۱)، ۲۷-۷.
- حسینی، سید محمد. (۱۳۹۴). فرهنگ کیفری. تهران: انتشارات مجد.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). مفردات فی الفاظ القرآن. بیروت: دار العلم، الدار الشامیه.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۹). کلام تطبیقی، ج ۱، توحید، صفات و عدل الهی. قم: جامعه المصطفی العالمیه.
- سعادت‌فر، اعظم. (۱۳۹۰). کفار و ماهیت آن در فقه امامیه. دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک.
- سید رضی، محمد بن حسین موسوی. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. تهران: مؤسسه نهج البلاغه.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الامالی. قم: دارالتقافه.
- عاملی، محمد بن حسن (حرّ). (۱۴۰۹ق). تفصیل وسایل الشیعه الی تحصیل مسایل الشریعه. قم: موسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- عصر ایران. (۱۴۰۲). به رسمیت شناختن تحقیر؛ ۴ نکته با ریس کمیسیون حقوقی مجلس در باب صدور حکم «غسل میت» برای خانم بی‌حجاب. قابل دسترس در: [آدرس دقیق صفحه در صورت امکان ذکر شود].
- عوده، عبدالقادر. (بی‌تا). التشریح الجنایی الاسلامی مقارنا بالقانون الوضعی. بیروت: دار الکاتب العربی.
- عمید، حسن. (۱۳۸۲). فرهنگ فارسی عمید. تهران: امیرکبیر.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گرچی، ابوالقاسم. (۱۳۶۵). حدود، تعزیرات و قصاص. تهران: دانشگاه تهران.

- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۸ق). حیل‌های شرعی و چاره‌جویی‌های صحیح. قم: مدرسه‌الامام علی بن ابیطالب (ع).  
 مؤسسه دایرة المعارف فقه فارسی. (۱۳۸۷). فرهنگ فقه فارسی. قم: مؤسسه دایرة المعارف الفقه فارسی.  
 نظرنزاد، محمدرضا. (۱۳۸۳). دو تلقی از حقوق کیفری، دو تلقی از دین. بازتاب اندیشه، (۴۹)، ۲۴-۱۸.  
 نوبهار، رحیم. (۱۳۸۴). بررسی قاعده فقهی حرمت تنفیر از دین. تحقیقات حقوقی (یادنامه دکتر شهیدی)، ۱۷۲-۱۲۹.  
 پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. (۱۳۸۹). فرهنگ‌نامه اصول فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.  
 یوسفی، علی‌اکبر. (۱۳۸۹). کفاره گناهان. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

## References

- Afrāsīyābī, M. I., & Muṣṭafāzādah, F. (2014). Examining the instrumentalist approach to Iranian criminal law in light of the constitution. *Journal of Judicial Law Perspectives*, (68), 19-46.
- Al-Barqī, A. A. ibn M. ibn Kh. (1951). *Al-Mahāsin* [The virtues]. Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Al-Ḥurr al-Āmilī, M. ibn Ḥ. (1988). *Tafṣīl wasā il al-Shī ah ilā tafṣīl masā il al-sharī ah* [The detailing of the means of the Shia for acquiring the issues of the law]. Āl al-Bayt Institute.
- Al-Ḥusūn, 'A. ibn 'A. (2004). The key advantages of the Islamic penal system. *Journal of Islamic Studies*, (17), 459-486.
- Al-Kulaynī, A. M. ibn Y. (1987). *Al-Kāfī* [The sufficient]. Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Al-Mālikī, 'A. (1990). *Nizām al-uqūbāt* [The penal system]. Dār al-Ummah for Printing, Publishing, and Distribution.
- Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥ. (1992). *Mufradāt fī alfāz al-Qur'ān* [Vocabulary of Qur'anic terms]. Dār al-'Ilm.
- Al-Ṣadūq, M. ibn 'A. ibn Bābawayh. (1983). *Mā ānī al-akhbār* [The meanings of the narrations]. Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers Society.
- Al-Ṣadūq, M. ibn 'A. ibn Bābawayh. (1992). *Man lā yaḥḍuruhu al-faqīh* [For him who is not in the presence of a jurist]. Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers Society.
- Al-Sayyid al-Raḍī, M. ibn Ḥ. (1993). *Nahj al-Balāghah*. Nahj al-Balāghah Foundation.
- Al-Ṭūsī, A. M. ibn Ḥ. (1993). *Al-Amālī* [The dictations]. Dār al-Thaqāfah.
- Amīd, Ḥ. (2003). *Farhang-i Fārsī-i Amīd* [Persian dictionary of 'Amid]. Amīr Kabīr.
- Ardabīlī, M. A. (2015). *General criminal law*. Mizan Publishing.
- Asr-e Iran. (2023). *Recognizing humiliation: 4 points with the head of the parliament's legal commission regarding the issuance of the "corpse washing" ruling for an unveiled woman*. Retrieved from <https://www.asriran.com/fa/news/899660/4>.
- Awdah, 'A. (n.d.). *Al-Tashrī al-jināī al-Islāmī muqāranan bi-al-qānūn al-waḍī* [Islamic criminal legislation compared to positive law]. Dār al-Kātib al-'Arabī.
- Āyatī, S. M. R., & Esfandīyārī Bayāt, Ḥ. (2008). The relationship between crime and sin in Iranian law. *Journal of Islamic Law and Jurisprudence*, (1), 9-35.

- Baygī, J. (2021). The position of expiation (Kaffārah) in Islamic jurisprudence and the feasibility of its criminalization in Iranian law. *Jurisprudential Research*, 17(3), 723-757.
- Dehkoda, A. A. (1998). *Dictionary*. Tehran University Press.
- Gurgī, A. (1986). *Ḥudūd, ta zīrāt, va qiṣāṣ* [Fixed punishments, discretionary punishments, and retribution]. Tehran University Press.
- Ḥājī Dehābādī, M. 'A., & Mīrāqā Kāzīmī, S. M. (2023). The position of psychological punishments in the sphere of Islamic criminal policy. *Islamic Law Studies*, (1), 7-27.
- Ḥusaynī, S. M. (2015). *Criminal dictionary*. Majd Publications.
- Ibn Manẓūr, M. ibn Mukarram. (1993). *Lisān al-`Arab* [The tongue of the Arabs]. Dār al-Kutub al-`Ilmīyah.
- Īmānī, A. (2003). *Dictionary of criminal law terms*. Aryan.
- Islamic Sciences and Culture Academy. (2010). *Farhangnāmah-i uṣūl-i fiqh* [Encyclopedia of the principles of jurisprudence]. Research Center for Islamic Sciences and Culture.
- Makārim Shīrāzī, N. (2007). *Legal stratagems (Ḥiyal al-Shar'īyah) and correct solutions*. Al-Imām `Alī ibn Abī Ṭālib School Printing.
- Naẓarnejād, M. R. (2004). Two conceptions of criminal law, two conceptions of religion. *Reflection of Thought*, (49), 18-24.
- Nūbahār, R. (2005). An examination of the jurisprudential rule of the prohibition of repelling people from religion. *Legal Research (Yādnāmah-i Dr. Shahīdī)*, 129-172.
- Rabbānī Gulpāyīgānī, 'A. (2020). *Comparative theology, Vol. 1, The oneness, attributes, and divine justice*. Al-Mustafa International University.
- Sa'ādatfar, A. (2011). *Expiation (Kaffārah) and its nature in Imami jurisprudence*. Islamic Azad University, Arak Branch. [Unpublished master's thesis]
- Taskhīrī, M. 'A. (1978). *An overview of the Islamic penal system*. Sepehr.
- The Institute of Islamic Jurisprudence Encyclopedia. (2008). *Persian Jurisprudence Dictionary*.
- Yūsufī, 'A. A. (2010). *Expiation (Kaffārah) for sins*. Imam Khomeini Educational and Research Institute.