

نقش زمان و مکان بر احکام جزایی در نظام حقوق اسلامی



محمدهادی فیضی^۱

چکیده

وضع احکام الهی مبتنی بر مصالح و مفاسد می‌باشد. نظام جزایی نیز بخشی از احکام الهی‌اند، رعایت مصالح و مفاسد و مقتضیات زمانی و مکانی در نوع اجرای احکام جزایی نقش اساسی دارد. این جُستار با رویکرد فقهی، چه‌گونه‌گی و نقش مقتضیات زمان و مکان را در اجرای مجازات با روش توصیفی - تحلیلی و ابزار کتاب‌خانه‌یی نظریات فقیهان امامیه و حنفی را مورد بررسی قرار داده است. در این تحقیق به نقش عنصر زمان و مکان بر احکام جزایی اسلام، حکمت‌های مجازات و کارکردهای اصلاحی اسلام نسبت به مجازات اشاره گردیده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهند که اجرای احکام جزایی بدون ملاحظه شرایط زمانی و مکانی، موجب وهن اسلام و تبلیغات سوء علیه احکام اسلامی در جامعه می‌گردد. اجرای مجازات به شکل سنتی در جامعه کنونی تبعات منفی زیادی را به‌هم‌راه دارد؛ از این جهت، رعایت زمان و مکان در اجرای احکام امری معقول بوده و اهمیت فراوان دارد.

واژه‌گان کلیدی: نقش زمان، نقش مکان، نظام اسلامی، احکام جزایی.

غالب (فصلنامه بین‌المللی مطالعات حقوقی، سیاسی و روابط بین‌الملل)
دوره و سال سیزدهم نشراتی، پیاپی ۴۷، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۳

۱. ماستر جزا و جرم‌شناسی، دانش‌گاه/ پوهنتون بین‌المللی المصطفی (ص) و ستاژر حقوقی، پوهنتون/ دانش‌گاه کابل، کابل، افغانستان (mohammadhadifaizi28@gmail.com)





Research Article

ISSN

P: 2788-4155

E: 2788-6441

Ghalib

Received: 11/ 09/ 2024



Accepted: 17/ 12/ 2024

Published: 21/ 12/ 2024

OPEN ACCESS <<https://ghalibqjournal.com/index.php/ghalibqjournal>>DOI: <https://doi.org/10.58342/ghalibqj.V.13.I.4.4>

PP: 63 - 85

The Role of Time and Place in Criminal Provisions within the Islamic Legal System



 Mohammad Hadi Faizi¹

Abstract

The enactment of divine rulings is based on benefits and harms. As a subset of divine rulings, the criminal justice system fundamentally depends on considering benefits, harms, and the exigencies of time and place in applying criminal laws. This study, adopting a jurisprudential approach, examines how and to what extent the exigencies of time and place influence the implementation of punishments, employing a descriptive-analytical method and library-based tools to analyze the opinions of Imami and Hanafi jurists. The research highlights the impact of the elements of time and place on Islamic criminal rulings, the wisdom behind punishments, and the reformatory functions of Islam concerning punishments. The findings indicate that applying criminal rulings without considering temporal and spatial conditions leads to the denigration of Islam and negative propaganda against Islamic rulings in society. Traditional implementation of punishments in contemporary society carries significant negative consequences. Thus, accounting for time and place in the enforcement of rulings is a rational necessity and of great importance.

Keywords: Role of Time, Role of Place, Islamic System, Criminal Rulings.

¹Master of Science in Criminal Justice and Criminology, Al-Mustafa International University and Legal Internship, Kabul University, Kabul, Afghanistan (mohammadhadifaizi28@gmail.com)



۱. مقدمه

یکی از موضوعات برجسته و تأثیرگذار در حوزه جزایی، نقش زمان و مکان در اجرای احکام و مجازات‌هاست. اگرچه در صدر اسلام چنین مباحثی چندان مطرح نبود، اما در قرون اخیر، ضرورت توجه به این عوامل به صورت گسترده‌یی مورد بحث قرار گرفته است. تحول در احکام جزایی اسلامی به دلیل تأثیر شرایط زمانی و مکانی، یکی از دغدغه‌های اصلی عالمان شیعه و سنی بوده و هم‌چنان جای گاه مهمی در بحث‌های فقهی و حقوقی دارد. این موضوع به‌ویژه در جهان اسلام در شرایط کنونی، با توجه به تغییرات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، از اهمیت دوچندانی برخوردار است. نظام جزایی اسلام به دلیل اتکای آن بر منابع الهی و تلاش برای پاسخ‌گویی به نیازهای فطری و روانی انسان‌ها، ویژگی‌های منحصر به فردی دارد. با این حال، نقش زمان و مکان در اجرای مجازات‌ها و تأثیر آن بر تحول این نظام، یکی از مسائل کلیدی است، که می‌تواند به بهبود عمل‌کرد آن و سازگاری با شرایط جدید منجر شود. در این زمینه، شناخت دقیق معیارها و اصول تغییر یا توقف مجازات‌ها توسط حاکم اسلامی می‌تواند به حفظ انسجام نظام جزایی و انطباق آن با نیازهای جامعه کمک کند. این اهمیت، به‌ویژه در افغانستان، با توجه به کمبود تحقیقات موجود در این حوزه، دوچندان است.

در این زمینه، منابع محدود و پراکنده‌یی وجود دارد، که به نحوه تأثیر زمان و مکان بر اجرای احکام جزایی پرداخته‌اند. با این حال، در افغانستان، مطالعات جامعی که به‌طور خاص به این موضوع بپردازد، بسیار اندک است. این کمبود پژوهشی، ضرورت انجام تحقیقی دقیق و منسجم را آشکار می‌سازد.

هدف اصلی این تحقیق، شناسایی و تحلیل معیارهای تعطیلی مجازات‌ها از سوی حاکم اسلامی جامع‌الشرایط، با تأکید بر نقش زمان، مکان و مصلحت‌های اجتماعی و سیاسی است. هم‌چنین، این پژوهش به دنبال ارائه راه‌کارهایی برای ایجاد تعامل میان احکام جزایی اسلام و مقتضیات زمان و مکان می‌باشد.

پرسش‌های اصلی این پژوهش عبارت است از: ملاک‌های تعطیلی مجازات‌ها از سوی حاکم اسلامی جامع‌الشرایط چیست؟ چه‌گونه می‌توان میان اجرای احکام جزایی و مقتضیات زمان و مکان جمع کرد؟ و آیا فقه جزایی اسلام توانسته است با شرایط متغیر زمانی و مکانی تعامل داشته باشد؟ این پژوهش با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر منابع و متون دینی به شیوه کتاب‌خانه‌یی انجام شده است. محدوده این تحقیق شامل بررسی تحول احکام جزایی اسلام در چهارچوب شرایط زمانی و مکانی و بررسی دیدگاه‌های مختلف فقهی در این خصوص است.

براساس نتایج این پژوهش، معیارهای اصلی تعطیلی مجازات‌ها شامل مصلحت قطعی اُمت و نظام اسلامی، تأثیر زمان و مکان، و شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است؛ هم‌چنین، حاکم اسلامی می‌تواند بر اساس تشخیص شرعی و به‌منظور حفظ مصالح عمومی، اجرای برخی از مجازات‌ها را موقتاً متوقف کند. این یافته‌ها نشان می‌دهند که فقه جزایی اسلام قابلیت تعامل با مقتضیات زمان و مکان را دارد و می‌تواند هم‌گام با تحولات جامعه انسانی عمل کند.

۲. بیان مفاهیم

۲-۱. زمان و مکان

زمان به معنای وقت است، چه کوتاه یا بلند باشد «الزمانُ الوقت طویلاً کان أو قصيراً» و مکان به معنای «موضع و محل» است. مکان به معنای جای و محل است. چنان‌که گفته می‌شود او در علم و دانش جای‌گاهی دارد؛ یعنی او دارای منزلت و جای‌گاه است و گفته می‌شود این مکان آن، یعنی «این به جای او» (معلوف، ذیل واژه زمان). «زمان و زمن، نام است برای وقت، اعم از این‌که کم باشد یا زیاد و جمع آن، اَزمان و ازمینه است» (ابن‌المنظور، ۱۴۰۵: ذیل واژه زمان) و «مکان» به معنای جای و محل است؛ برای مثال اگر جای‌گاه کسی را از لحاظ رتبه علمی ثابت سازیم، گفته می‌شود او در علم در فلان مرحله یا موقعیت قرار دارد؛ یعنی او دارای جای‌گاه و منزلت است (معلوف، ۱۳۹۲: ۷۷۱). مسأله زمان و مکان و تأثیر این دو عنصر در شیوه اجتهاد و استنباط فقیه مطرح می‌شود. مفهوم لغوی و هم‌چنین معنای فلسفی آن مراد نیست؛ بل که مقصود از زمان و مکان مقتضی و خواهشاتی است که در اثر زمان و مکان پدید می‌گردد؛ البته مقتضیات زمان و مکان، نه به معنای این‌که در هر زمان پدیده‌هایی به‌وجود آمده است، که باید از آن‌ها تبعیت کرد و پدیده‌های هر قرن مستلزم آن است، که خود را با آن تطبیق دهیم و نه به معنای تقاضای مردم هر زمان و پسند آنان است؛ زیرا هر زمان ذوق و سلیقه مردم متفاوت است (مثل مُد لباس و کفش و...). پس بینیم اکثریت چه می‌گویند و تابع آن‌ها شویم؛ بل که به معنای این‌که احتیاجات واقعی در طول زمان تغییر می‌کند و هر احتیاجی که بشر دارد، یک نوع تقاضا می‌کند. ابزار و وسایل تکامل می‌یابد و در هر عصر فرق می‌کند. احتیاج به مسکن، کشاورزی، خیاطی، حمل و نقل، آموختن، وسایل فنی _ که انسان به‌ناچار باید به دنبال آن‌ها برود _ و اسلام جلوی احتیاجات واقعی را نمی‌گیرد، بل که جلو هوس را می‌گیرد» (مطهری، ۱۳۹۳: ۱/ ۱۱۲). این همان تغییر ملاک احکام است؛ چرا که طبق نظر شیعه، احکام تابع مصالح و مفاسد واقعیه است و هر‌گاه آن ملاک و مصلحت تغییر کرد، حکم هم تغییر می‌کند؛ حال این تغییر حکم ممکن است موجب توسعه یا تضییق احکام شود و سبب شده دانش‌مندان از توسعه و تضییق احکام در ازمینه و امکانه مختلف سخن به‌میان آورد (امام خمینی،

۱۳۶۷: ۴۶). واژه مصلحت و مفسده، احکام اسلامی را جهت می بخشد. ابن قیم می گوید: خداوند متعال عقوبت های بازدارنده ای برای حکمت وضع کرده است و آن را در کامل ترین صورت های متضمن مصلحت بازدارنده گی و شکنجه تشریح کرده است (ابن القیم، ۱۳۸۹: ۲ / ۱۱۴).

۲-۲. احکام جزایی

احکام جزایی، یا کیفری «از نظر واژه شناسی مفهوم وصفی دارند و برای وصف چیزی که با جزا پیوند دارند» به کار برده می شود. «جزایی یا کیفری» وصفی است که از انضمام «یای» نسبت به کلمه «جزا» ساخته شده است. «جزایی یا کیفری» در فارسی دری، یای نسبت به آخر آن علاوه شده و معنای جزایی را افاده می کند (دهخدا، ۱۳۷۷: ۴۰ / ۴۷۵). معادل انگلیسی آن دو کلمه penalty و punishment است.

در اصطلاح به تحمیل عملی رنج آور بر شخصی دیگر گفته می شود، که پیامد عمل آن شخص باشد (اردبیلی، ۱۳۸۰: ۲ / ۱۵۱). یا این که جزا، مجازاتی اند که در چهارچوب احکام و دستورات شرع است، که مقصود این نوشتار می باشد.

۲-۳. احکام ثابت و متغیر اسلام

احکام جزایی اسلامی عهده دار نظام اجتماعی است. نظام جزایی اسلامی متشکل از روی کردهای متنوع می باشد و مجازات به عنوان شاه فرد این روی کرد نیست با نتیجه بخشیدن مؤلفه های دیگر، هم چون وجدان، اخلاق و... مجازات خودنمایی نداشته و به عنوان آخرین تدبیر در نظر است. نظام جزایی اسلامی پافشاری در مجازات را بر نمی تابد، بل که تلاش می کند از طریقه های متعدد اثبات جرم را سنگین کند. در اندیشه بسیاری از اصولیون و فقیهان امامیه و فقیهان اهل سنت، وضع مجازات برای پایداری نظام اسلامی پی ریزی شده است. در این اصل کلی شرعی هیچ اختلافی وجود ندارند؛ لیکن فقیهان در نحوه اعمال آن از جهت تعدد نظریات و ملاحظات و دیدگاه های شان اختلاف نظر دارند و سه نظریه در باره «قلمرو و مقررات جزایی در مکان» پیدا شد، که هر کدام مورد بررسی قرار می گیرد. حاکم نمی تواند حد را در سرزمین کفر اقامه نماید، زمانی که مجرم بدان جا گریخته است (السرخسی، ۱۴۱۴: ۹ / ۱۷۲). از طرف دیگر، احکام فقهی به طور عام احکام جزایی و به طور خاص تابع مصالح و مفاسد واقعی و یا تشریح تابع مصلحت وضع احکام صورت گرفته است و کوچک ترین حکمی نیست، که بدون مصلحت دستور به آن داده یا منع صورت گرفته اند؛ گاهی نیز تأمین مصلحت، حکم به انقیاد و اقدام مکلف و انجام متعلق امر و اجتناب از متعلق نهی می باشد، بدون این که مصلحت یا مفسده های از پیش در متعلق امر و نهی وجود داشته باشد؛ مثل اوامر و نواهی

واقعی که به قصد تربیت و پرورش روحیهٔ تعبُد مکلفان در عبادات و حتا گاهی در معاملات از سوی شارع صادر می‌گردد. به نظر می‌رسد دستورات الهی اعم از امر و نهی مصلحت را در پی دارد؛ گرچه قبل از متعلق عمل مصلحت یا مفسده به چشم نمی‌خورد (علی‌دوست، ۱۳۸۸: ۱۵۹-۱۶۰)؛ اما عده‌یی بر این نکته تأکید داشته‌اند (ر.ک: خراسانی، ۱۳۶۴: ۲/ ۲۳۲). همان طوری که در وضع احکام جزایی مصلحت‌سنجی در اولویت‌اند، در مقام اجرا نیز عنصر مصلحت، مفسده دخالت دارد.

نیازمندی‌های انسان نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. نیازمندی‌های اولی؛ ۲. نیازمندی‌های ثانوی. نیازهای اولی انسان از عمق ساختمان جسمی و روحی بشر و از طبیعت زنده‌گی اجتماعی سرچشمه می‌گیرد و تا زمانی که انسان، انسان است و زنده‌گی او اجتماعی، این نیازمندی‌ها پابرجاست؛ نیازمندی‌های جسمی مانند نیاز به خوراک، همسر و... و نیازهای روحی مانند زیبایی، پرستش، احترام و... نیازهای اجتماعی مانند عدالت، آزادی و... از این دسته نیازمندی‌ها می‌باشند. سرچشمهٔ نیازمندی‌های ثانوی، بر می‌گردد به نیازمندی‌های اولی؛ و برای ادامهٔ زنده‌گی ناگزیر متوسل به وسایل و ادوات زنده‌گی خواهد شد، که در هر عصر و زمانی با عصر و زمان دیگر تفاوت دارد. تغییر، نوشتن و کهنه‌شدن مربوط به نیازمندی‌های ثانوی است، نه نیازمندی‌های اولی؛ گرچه برخی از نیازمندی‌های ثانوی، مانند نیاز به قانون نیز دایمی و همیشه‌گی‌اند و بشر هیچ زمانی بی‌نیاز از قانون نیست. مطهری معتقد است، که یک قانون اگر مبنا و اساس حقوقی و فطری داشته باشد و از یک دینامیزم زنده بهره‌مند باشد و خطوط اصلی زنده‌گی را ترسیم کند و به شکل و صورت زنده‌گی که به درجهٔ تمدن وابسته است، نپردازد، می‌تواند با تغییرات زنده‌گی هم‌آهنگی کند، بل که رهنمون آن‌ها باشد (مطهری، ۱۳۷۲: ۳/ ۱۸۳ و جعفری، ۱۳۸۶: ۴۰۹). با توجه به این مطالب احکام جزایی اسلام را می‌توان به‌عنوان کامل‌ترین نظام جهان پذیرفت؛ پس همه نیازهای هدایتی بشر را پیش‌بینی کرده، برای نیازهای ثابت بشر قوانین ثابت و برای نیازهای متغیر بشر نیز قوانین متغیر وضع کرده است؛ بنابراین، هر نیاز یا مسألهٔ جدیدی که پیش روی بشر قرار گیرد، دین اسلام با استفاده از ابزار اجتهاد که در اختیار کارشناسان دین قرار داده است، پرسش جدید بشر را بر اصول و قوانین ثابت دین عرضه می‌کند و پاسخ آن را ارائه می‌دهد. احکام اسلام و فروعاتی که در قرآن آمده است، فرازمانی و فرامکانی بوده و براساس فطرت مشترک همه بشر پی‌ریزی شده است. علامه طباطبائی می‌فرماید: قرآن مجید در مطالب خود اختصاص به اُمتی از اُمت‌ها، مانند اُمت عرب یا گروه و قبیله‌هایی از قبایل و گروه‌هایی مانند مسلمانان ندارد، بل که با گروه‌های خارج از اسلام نیز سخن می‌گوید؛ چنان که با مسلمانان سخن می‌گوید، به دلیل خطابات بسیاری که به‌عنوان کفار، مشرکان، اهل کتاب، یهود، بنی‌اسرائیل و نصاری دارد و با هر گروهی از این گروه‌ها به احتجاج پرداخته، آنان را به‌سوی معارف حقهٔ خود دعوت می‌دارد (طباطبائی، ۱۳۵۳: ۲۳). حکیمانه خواهد بود که در سیاست و ادارهٔ مردم از

طبیعت آنان بهره‌گیری شود. اسلام چنین کرده و احکام آن براساس خصلت‌های ترس و امید قدرت و ضعف انسان‌ها استوار گردیده، که برای هر زمان و مکان کارایی دارند؛ زیرا طبیعت انسان‌ها در هر مکان و زمان واحد است و با تغییر زمان، دگرگون نمی‌شود (عوده، ۱۳۸۹: ۲/۴۷).

۲-۴. تأثیر زمان و مکان بر احکام ثابت و متغیر اسلامی

راه صواب آن است که فقیهان اسلامی راه‌برد و راه‌کاری جهت اجرایی‌شدن مجازات بسنجند؛ زیرا در نظرنگرفتن عامل زمان و مکان، خود نارسایی‌های را در فقه به‌وجود می‌آورد؛ و ضررهای جبران‌ناپذیری متوجه فقه و دنیای اسلام خواهد شد. طبق گفته شهید مطهری هر عصر و زمانی با تفکر عدم رعایت زمان و مکان به مبارزه پرداخته‌اند؛ اما کم‌تر کسی از فقیهان معاصر روی این مسأله تمرکز نداشته باشند (مطهری، ۱۳۹۳: ۱/۱۴۱) هم‌چنان شهید صدر، بخشی از احکام را ثابت و بخشی دیگر آن را غیرثابت می‌شمارد. وی با کارگیری از دو روش عقلی و نقلی، مدعی خویش را به اثبات می‌رساند و درباره دلیل عقلی بیان می‌دارد: اولاً: حکم شرعی، قانونی است که برای تنظیم و تنسيق زنده‌گی از طرف خداوند (ع) صادر شده است؛ ثانیاً: ضرورت زنده‌گی اجتماعی، از نیازهای انسان است. ثالثاً: بخشی از نیازهای انسان، ثابت و بخشی دیگر، متغیر است. در نتیجه این که احکام شرعی و نظام اجتماعی که برای پاسخ‌گویی به نیاز انسان تنظیم شده است، نیازها هم باید از دو بخش ثابت و متغیر تشکیل شده باشند (صدر، ۱۳۴۸: ۱/۳۷۵). در احکام غیرثابت که از ویژه‌گی دوام برخوردار نیست، راه تحول و تغییر در آن باز است؛ و این قابل تغییربودن باعث می‌گردد به ولی‌امر این صلاحیت تفویض شود که طبق مصالح با معیارسنجی احکام ثابت و در پرتو احکام ثابت آن‌ها را تعیین کند؛ و آن‌چه در معین‌بودن احکام متغیر دخالت دارد، مقتضیات زمان و مکان و مصالح عموم جامعه است (زمانی، ۱۳۷۴: ۱۰). تصویر زنده‌گی جامعه بشری اقتضای احکام ثابت و متغیر را می‌طلبند؛ لذا نادیده‌گرفتن چنین امری زنده‌گی را به مخاطره می‌اندازد، که ممکن احکام مدون اسلام در عمل کرد از ضعف فراوان برخوردار باشد.

۲-۵. تبدیل و جای‌گزینی تعزیرات با کیفرهای متناسب با مقتضیات زمان

اصل تعزیر مورد اتفاق همه عالمان قرار دارد؛ اما در نحوه اجرای تعزیر بین دانش‌مندان اسلامی اختلاف دیدگاه به‌میان آمده است، که عبارت از وسیله‌یی است که در قالب آن تعزیر محقق شود. برخی‌ها تعزیر را در قالب تازیانه، بل که کم‌تر از تازیانه باور دارند، اما شیوه‌های دیگر مانند حبس، تبعید، جریمه مالی منع از کار و کاسبی و توقیف اموال را جایز نمی‌دانند (صافی و گلپایگانی، ۱۳۶۳: ۳۳). اما امام خمینی انواع مجازات‌ها و ضمانت‌اجراهای جزایی از قبیل حبس، نفی‌بلد، تعطیل محل

کسب، منع از ادامه خدمت در اداره‌های دولتی و جریمه مالی را نیز به‌عنوان تعزیرات پذیرفت (کریمی، ۱۳۸۰: ۱۷۱). آقای معرفت در رد نظریه گلیپایگانی می‌گوید: «تعزیر تأدیب را افاده دارد، دلیل خاصی که تعزیر فقط ضرب تازیانه باشد موجود نیست» (معرفت، ۱۳۶۸: ۴۷). به‌نظر می‌رسد اجرای تعزیرات این که با کدام شیوه باشد، تشخیص آن به‌دست حاکم شرع است. مجازات تعزیرات را حتا با قهرشدن / بودن ضرب کافی دانست و می‌توان تعزیر شمرد. رعایت مقتضیات زمان و مکان مصالح علیای اسلامی ضروری دانسته شده است و اجرای آن باید ظروف خاص انجام گیرد. جز در موارد استثنایی که شرایط طوری به‌وجود آید که امنیت عمومی یا به صلاح جانی مربوط می‌شود، از اختیارات حاکم بوده و ملزم‌اند که آن را تعدیل نمایند؛ چنان‌که مصلحت اقتضا کند به کلی از جزا مجرم صرف‌نظر نماید و مجنی‌علیه یا ولی او نمی‌تواند از حکم تعزیر جلوگیری و یا الزاماً تنفیذ آن را متوقف کند؛ زیرا تعزیر حق خاص او نیست، بل که حق اجتماع است و قاضی به نمایندگی از اجتماع این عمل را انجام می‌دهد؛ اما اگر وضعیت طور دیگری به‌وجود بیاید، بل که علم داشت که تعزیر با ضرب هدف مورد انتظار ما را از تعزیرات رهنمون نمی‌سازد، در سیستم مجازات‌های نامعین که از آن به تعزیرات یاد می‌شود و بخش وسیعی از جرم‌انگاری را در نظام کیفری اسلام به‌خود اختصاص داده است، حکومت اسلامی می‌تواند در مواقع گوناگون و با توجه به شرایط خاص زمان و مکان، آن‌ها را تغییر دهد و کم یا زیاد کند؛ برای مثال، به جای مجازات شلاق، مجازات‌های دیگری مانند جزای نقدی، حبس و ... قرار دهد یا به قاضی اختیار دهد که به تناسب شرایط خاص مجرم یا وقوع جرم، یک یا چند مجازات را مورد حکم قرار دهد (قیاسی و دیگران، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۲۵).

عبدالقادر عوده (۱۴۰۵: ۱ / ۶۳۴)، چنین بیان می‌دارد: «التعزیرُ هی مَجْمُوعَةٌ مِنَ الْعُقُوبَاتِ غَيْرِ الْمُقَدَّرَةِ تَبْدَأُ بِأَثْفَةِ الْعُقُوبَاتِ، كَالضَّحِّ وَالْإِنْذَارِ، وَتَنْتَهِي بِأَشَدِّ الْعُقُوبَاتِ، كَالْحَبْسِ وَالْجِلْدِ»^۱ و (وهبه الزحیلی، ۱۳۷۱: ۶ / ۲۲)، در خصوص تفاوت بین دو تعزیر می‌گوید: «إِنَّ التَّعْزِيرَ يَخْتَلِفُ بِإِخْتِلَافِ الْأَعْصَارِ وَالْأَمْصَارِ، فَرُبَّ تَعْزِيرٍ فِي بِلَادٍ يَكُونُ إِكْرَامًا فِي بَلَدٍ آخَرَ»^۲ به‌عنوان نتیجه می‌توان گفت تعزیرات مجازاتی است، که تعیین میزان و کیفیت آن از محدوده صلاحیت زعیم مسلمانان بوده است. وقتی صلاحیت حاکم محسوب شد، غیر تازیانه نیز پذیرفته است. روی این اساس مصالح و مقتضیات زمان و مکان با سایر مجازات‌های شرعی پذیرفته شده است. در تعزیر به‌خاطر نیازها و شرایط موجود

^۱ تعزیرات شامل مجموعه‌ای از مجازات‌های غیرمعین است که از خفیف‌ترین مجازات‌ها، مانند نصیحت و هُش‌دار آغاز شده و به شدیدترین مجازات‌ها مثل حبس و شلاق ختم می‌شود.

^۲ مجازات از دوره‌ی به دوره‌ی دیگر و از مکانی تا مکان دیگر متفاوت است؛ مجازات در یک منطقه ممکن است در منطقه دیگر تکریم محسوب شود.

دنیای اسلام می‌شود مجازات را تعدیل کرد. از این که تعیین مجازات‌های تعزیری بر عهده حاکم شرع می‌باشد، تعدیل آن نیز به طریق اولی به او تفویض شده است.

۳. حکمت‌های جزا در نظام جزایی اسلام

مجازات در اسلام جای‌گاهی برجسته دارد. در این برجسته‌گی جنبه شکنجه و رنج مقصود نیست، بل که با مختاربودن انسان‌ها پیوند عمیق را به دنبال دارد؛ مختاربودن انسان، مسؤول بودن او در برابر هر گزینشی خواهد بود و از طرف دیگر مسؤول بودن بدون پاداش و کیفر بی‌معناست (مکارم و دیگران، ۱۳۷۳: ۳۶۶/۷). قاعده کلی در زنده‌گی تمام افراد بشری این است که هر حقی، تکلیف در پی دارد؛ لذا اگر از طرف ذی‌حق شویم به دنبال آن باید از انجام مسؤولیت‌های خویش غافل نگردیم از این که موجود مختار الله پاک هستیم، مکلفیت‌هایی هم متوجه مان می‌گردد که در صورت کوتاهی عقاب و عذاب اخروی را در پی دارد. اختیار است که ثواب یا عقاب را به دنبال دارد.

مقاصد شریعت، اهداف و اسراری را در نظر داشته، که شارع هنگام وضع هر حکمی از احکامش آن را تعیین کرده است. مقاصد شریعت در بردارنده مصلحت عامه و اصول و ارزش‌هایی است که شریعت اسلام بر آن تکیه دارد؛ ارزش‌هایی مانند عدل، کرامت انسان، حق انتخاب آزاد، تسامح، سهولت و هم‌بسته‌گی و تعهد اجتماعی (الهی، ۱۳۹۹: ۷۵). جرایم شرعی، یعنی آنچه که در شرع اسلامی، جرم‌انگاری شده و برای آن‌ها مجازات وضع شده است. عنصر مصلحت از دیرزمان بین اهل سنت در اصول فقه مطرح بوده است، که آیا مصالح به صورت یکی از منابع احکام، حجیت دارد یا نه و تحت عنوان «مصالح مرسله» جای‌گاه این بحث آشکار می‌گردد. برخی از نویسندگان اهل سنت، تاریخ توجه به مصلحت را زمان خلیفه اول نوشته‌اند، که مهم‌ترین مورد آن اقدام به گردآوری قرآن بر پایه مصلحت حفظ دین بوده است (شاطبی، ۱۹۹۵: ۱۱۳/۲).

مینا یا اندیشه اساسی‌یی که در مجازات‌های اسلامی قابل توجه هستند، همان مبنایی است که مجموع شریعت اسلامی بر آن مبتنی می‌باشد؛ اعم از آن که فقه جزایی و پدیده جزا بخشی از شریعت اسلامی بوده و شریعت دارای جوانب و ابعاد گسترده و در عین حال هم‌آهنگی است؛ به طوری که بین آن‌ها تعایر و تضاد وجود نداشته باشد و تمامی شریعت در حقیقت در راستای تحقق یک هدف گام بر می‌دارد؛ بنابراین، ضرورت ایجاب می‌نماید که از مبنای واحدی بر خوردار باشند و باید آن مبنای واحد را دریافت. با فهم دقیق از دین و جست‌وجو در اهداف بعثت و ارسال رسولان الهی می‌توان به مینا پی‌برد و شناخت حاصل نمود. خداوند (عز) در قرآن مجید می‌فرماید، ترجمه: «ما تو را جز کانون

مهرورزی و مهربانی برای جهانیان نفرستادیم»^۱ بنابراین مبنای شریعت که مجازات نیز بخشی از آن را تشکیل می‌دهد، رحمت و لطفِ الله توانا و دانا، بر بنده‌گان است؛ رحمتی که حد و مرز در آن راه ندارد. دایرهٔ شمولش محدود نیست. هر جا و همه چیز را فرا گرفته است. رحمت از جانب خداوندی که رحمان و رحیم است. برخی کُلِّ دین را مصلحت دانسته‌اند؛ دفع مفسده و یا جلب مصلحت. برخی نیز ابراز نموده‌اند که شریعت اسلامی برای به‌دست‌آوردن و تکمیل مصالح و تعطیل یا کاهش مفاسد آمده است؛ و عده‌یی دیگر بر این اعتقاد اند که مبنای اساس شریعت متکی بر حکمت‌ها و مصلحت‌های بنده‌گان در امر معیشت و معاد است، که همه عدالت، رحمت، مصلحت و حکمت به‌شمار می‌روند. امام غزالی در مورد امور پنج‌گانه چنین آورده است: «فکل ما یتضمن حفظ هذه الاصول...» (غزالی، ۱۹۹۶: ۱/ ۲۸۷). ابن تیمیة دربارهٔ جزا سخن قابل‌ملاحظه‌یی دارد: مجازات به‌عنوان رحمت از سوی خداوند به بنده‌گان تشریح گردیده است؛ بنابراین، از رحمت الهی و ارادهٔ احسان از جانب خداوند^(ع) به‌سوی بنده‌گان ناشی می‌شود و از این‌رو، شایسته است کسی که مردمان را به‌خاطر ارتکاب گناه کیفر می‌دهد، قصد احسان آنان را کند؛ چنان‌که پدر، تأدیب فرزند و پزشک مداوای بیمار را قصد می‌کند. در صورت مجازات سبب بازداشت مجرم از ارتکاب دوباره به جرم و عبرت دیگران گردد. در این صورت مصلحت فرد مجرم و جامعه تحقق یافته است و نیز این فرصت را مهیا می‌سازد که مجرم به اشتباه خویش پی‌برده، وجدان و ایمان خود را بیدار گرداند و به توبه روی آورده و پس از آن به گناه و ارتکاب جرم آلوده نشود. پاره‌یی از مفسران قرآن کریم بر خاصیت بازدارنده‌گی و عبرت‌آموزی مجازات‌ها تصریح نموده‌اند. در تفسیر المیزان، طبرسی در مجمع‌البیان، در تفسیر و تبیین آیهٔ دومِ سورهٔ مبارکهٔ نور، عبارات روشنی آورده‌اند که گویا اهداف مجازات را ابراز می‌دارند. عبدالقادر عوده حقوق‌دان مصری نیز بیان می‌دارد که هدف مجازات اسلامی اصلاح آدمیان، حمایت از آنان در برابر مفاسد نجات آنان از جهالت، ارشادشان از گمراهی، بازداشتن ایشان از ارتکاب گناهان و جرایم و برانگیختن آنان به اطاعت از خداوند و فرمان‌برداری از قانون است (عوده، ۱۳۸۹: ۲/ ۲۶۲). چه آن‌که پیام‌بر (ص) به‌عنوان مصیطر و جبار بر مردم مبعوث نگردیده است: «لست علیهم بمصیطر»^۲ و «و ما انت علیهم بجبار»^۳ بل که به‌عنوان رحمت برای جهانیان برانگیخته شده است. پیام‌بر(ص)، به‌عنوان رحمت برای تمام عالمیان از سوی ذات تعالی فرستاده شده‌اند. خداوندی که برای ترک واجبات و انجام محرمات مجازات جعل فرموده است، نه‌نیازی به اطاعت بنده‌گان دارد و نه

^۱ سورهٔ انبیاء، آیهٔ ۱۰۷.

^۲ بر آنان مسلط نیستی که مجبورشان بر ایمان کنی. سورهٔ غاشیه، آیهٔ ۲۲.

^۳ تو را بر آنان تسلطی نیست، که به قبول هدایت مجبورشان کنی. سورهٔ ق، آیهٔ ۴۵.

سرپیچی و نافرمانی بنده‌گان به او آسیبی می‌رساند. مجازات در اسلام جای‌گاهی برجسته دارد. این برجسته‌گی از آن‌رو می‌باشد که با ویژه‌گی مختاربودن انسان پیوند خورده است؛ زیرا هنگامی که بپذیریم انسان موجودی مختار می‌باشد، دست‌آورد این حق اختیار، مسؤول‌بودن او در برابر هر گزینشی خواهد بود و از طرف دیگر مسؤول‌بودن بدون پاداش و کیفر بی‌معناست. تبیین فلسفه مجازات در اسلام نیاز به بررسی‌های عمیق و تلاش گسترده‌یی دارد. این تلاش و بررسی مبتنی بر دو پیش‌فرض خواهد بود؛ نخست: پیش‌فرضی کلامی است و آن اعتقاد به این مطلب که احکام و مقررات الهی تیر به تاریکی رهاکردن نیست، بل که دارای غایت و هدف می‌باشد. حتی اگر در قابل رنج و سختی برای ما تحقق می‌یابد، حکمت نهفته اند، ظلم از کسی سر می‌زند که عاجز و ناتوان است. قوانین و احکام فقهی در نظام حقوقی اسلام، عدالت معیار و سنجش آن می‌باشد؛ اگر هم‌گام با عدالت باشد حجیت دارد، پس وضع قانون منع از ظلم و بی‌عدالتی در اجتماع می‌باشد، هر نوع رفتاری که عدالت را زیر سؤال ببرد، مخالف وجدان عمومی و فطرت جمعی و عدالت است، خود یک نوع ظلم محسوب می‌شود (نبوی آزاده، ۱۳۸۹: ۵۸). دو: پیش‌فرض دوم این است، که راه‌هایی برای کشف اهداف و اغراض نهفته در تشریح الهی وجود دارد. به تعبیر رنه داوید: «هیچ اسلام‌شناسی نمی‌تواند به خود اجازه دهد از حقوق اسلام (قرآن) بی‌خبر باشد. اسلام در جوهر خود، دین قانون است» (رنه و کامی ژوفره اسپینوزی، ۱۳۸۱: ۴۴۴). و به قول برگش اشتراسر: «حقوق اسلامی، عصاره روح حقیقی مسلمانی، قطعی‌ترین مظهر فکر اسلامی و هسته اساسی اسلام است» (همان‌جا). گنجانیدن مجازات به‌عنوان هدف‌مندی در شریعت الهی گرچه در ذهن قاصر ما باورش مشکل است، ولی آن‌چه را که از آیینة حقیقت‌نگاهی صورت گیرد، سرانجام به این نتیجه خواهد پی‌برد که مجازات ولو ظاهرشان برای ما درد و رنج‌آور است، اما در آن جز صلاح و سودمندی جامعه و افراد چیز دیگری نیست.

مصدق‌های زیادی برای اجرای مجازات برشمرده‌اند، اما به‌طور فشرده چند مصداق بیان می‌گردد.

۳-۱. برقراری قسط و عدل

عدل را در لغت به‌معنای رفتار میانه، قراردادن هر چیزی در جای خودش، ضد جور و ظلم و امثال آن معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۲/۳۹). عدالت گاهی به‌عنوان وصفی از اوصاف خداوند^(ع) مورد بحث قرار می‌گیرد؛ اما منظور از عدالت در این‌جا قاعده فقهی است، که امروزه در کانون توجه محققان قرار گرفته است (مهریزی، ۱۳۷۶: ۱۸۴). شهید صدر بر این باور است که عنصر عدالت، یکی از مقاصد و اهداف کلان شریعت است. می‌شود اهمیت عدالت در نظام اسلامی را مثال زد به نخ تسبیح؛ اگر نخ

از بین رفت، تمام دانه‌های تسبیح پراکنده می‌شوند. در نظام، قاعده و قانون اسلامی هم اگر عدالت از بین برود. شاهد نابودی همه برنامه‌های اسلامی خواهیم بود. شهید صدر در باب علم اقتصاد اسلامی چنین می‌نگارد: «عدالت به‌عنوان یکی از اهداف آرمانی شریعت، چهارچوبه علم اقتصاد اسلامی را شکل داده است» (به‌نقل از: الهی، ۱۳۹۹: ۲۳). در اسلام هر انسان بماهو انسان محترم است و دارای کرامت ذاتی؛ و هدف آفرینش هم رشد انسان‌هاست و برای به کمال رسیدن انسان‌ها هم از سوی دین برنامه‌هایی برای انسان‌ها بیان شده است؛ اما اگر تمام راه‌های به کمال از کارایی باز ایستند، نوبت به مجازات می‌رسد، که در خود مجازات نوع نه برای رنج و تعب. تهذیب نفوس، پاس‌داری از مصالح اُمت و بسط عدالت، امنیت اجتماعی و حفظ نظام و ارزش‌های جامعه، شیوه‌هایی را به کار گرفته است، که در آخرین مرحله، نوبت به اجرای مقررات جزایی و اقامه حدود و تعزیرات می‌رسد. در این قسمت سیاست جنایی اسلام بر خلاف مراحل قبل با دیدی گذشته‌نگر وارد عمل می‌شود. تا این جای کار بیش‌تر هدف از اجرای مجازات برای اجرای عدالت است نه اصلاح افراد مجرم یا پیش‌گیری از جرم.

به‌نظر می‌رسد در مورد افراد مجرم همه موانعی پیش روی شان قرار داده شده، تا از اجرای مجازات در امان باشند؛ اما زمانی که باورمندی از اصلاح‌شان منتفی گردد و در زمینه اجرای مجازات مضمون حدیث چنین است: اعمال مجازات‌های حدی، مایه رحمت بوده و از ۴۰ شبانه-روز بارنده‌گی مفیدتر است. در این قسمت، دردناک‌بودن کیفر به مقدار متعارف آن شرط لازم بوده و جزء اصل کیفر قرار داده شده (به‌نقل از: هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸: ۷).

عدالت در اسلام از جای‌گاه وزین برخوردار می‌باشد. پاس‌داری عمده قوانین اسلامی برای این است که زمینه‌یی باشد برای اجرای عدالت. در متون دینی آمده (به‌نقل از شعیری، محمدبن محمد، جامع‌الخبار: بی.تا: ۱۹۹)، که جامعه با کفر مداوم می‌ماند، ولی با ظلم که ضد عدالت است دوام ندارد. طرف‌داران مکتب حقوق طبیعی و فطری اجمالاً عدالت را حقیقتی فرازمانی و فرامکانی و برتر از افراد و جامعه‌ها دانسته‌اند و حمایت از عدالت را هدف اصلی حقوق یا دست‌کم هدف مهم حقوق، می‌دانند. از دید پی‌روان این مکتب قاعده‌های حقوقی، مشروع و لازم‌الاتباع است، که تأمین‌کننده عدالت باشد. از سویی، وجود قانون ناعادلانه، اساساً قاعده حقوقی به حساب نمی‌آید (راسخ، ۱۳۸۱: ۷۴؛ مارک، ۱۳۸۴: ۳۴). یا حداقل باید قبول داشت که اخلاقاً مشروع نخواهد بود. اما مکاتب حقوق پوزیتیویستی، حقیقتی را برای عدالت قائل نیستند. از نظر پوزیتیویستان، برقراری نظم اجتماعی و رفع تعارض‌ها، هدف اصلی حقوق دانسته می‌شود؛ و تأمین این هدف وظیفه قانون است. پس قانونی که به‌خاطر عادلانه‌بودن، نظم اجتماعی را تأمین و پای‌دار نتواند بسازد، قاعده حقوقی لازم‌الاتباع به‌شمار نمی‌آید؛ و در صورت تعارض و تراحم بین نظم و عدالت، تقدم و ترجیح را از آن نظم می‌شمارد (کاتوزیان،

۱۳۸۵: ۱/ ۲۰۵-۲۰۴؛ مارک، ۱۳۸۴: ۱۴). با توجه به آنچه پیرامون جهان بینی و انسان شناسی بی که از قرآن مجید به دست می آید، باید ابراز داشت در نظام حقوقی قرآن، هم عدالت و هم نظم، به صورت ممزوج «نظم عادلانه» یا «عدالت نظم آفرین» هدف حقوق را می رساند.

۳-۲. اصلاح بزه کار

از جمله مواردی که در اهداف مجازات توجه همه گان را به سوی خود جلب داشته است، نقش تربیتی و اصلاحی مجازات می باشد. بازپروری مجرم و بازگشت دوباره او دغدغه برخی از مکاتب حقوقی است و تلاش می نمایند اقداماتی را در پیش گیرند که سبب ساز بازگشت مجرمان به صلاح باشد. در واقع این تلاش ها را می توان گفت تکریم از مجرمان، می توان ادعایی برای این حرف سخت گیر در اثبات اغلب جرایم جنسی و تأکید بر پرده پوشی آن را تلقی کرد، که در جزا دهی به اصلاح بزه کار توجه کافی شده است. هم چنان توصیه تأکید آمیز پیش وایان دین به کسانی که مرتکب زنا، لواط و مساحقه شده بودند، مبنی بر این که توبه پنهانی به مراتب برتر از اقرار به گناه و تحمل کیفر است، نشان دهنده این است که تا حد امکان یک راه و کانال برای اصلاح مجرمان همیشه باز باشد و شخصیت انسانی هم خیلی در اسلام ارزش دارد. تأکید اصلی بر پشیمان شدن بزه کار است. در نظام حقوقی اسلامی که هدف، سعادت انسان و هدایت اوست، مجازات ها اغلب اوقات با هدف اصلاح بزه کاران و بازسازی آن ها اجرا می شود. از همین رو، جز در مواردی که کیان جامعه آسیب ببیند، اصراری بر اجرای کیفرهای خشن نیست. _ این خود حکمت دارد و در اسلام مصلحت نوعی حاکم است _ هم چنین سقوط کیفر یا تخفیف آن در اثر توبه و پشیمانی بزه کار، نشان گر این است، که قانون گذار به اصلاح بزه کار می اندیشد و اجرای کیفرهای ملایم و پنهانی نیز نشان از آن دارد که قانون گذار به بازپروری مجرم توجه بیش تری دارد (حاجی مقیمی، بی.تا: ۱۲۶). اصلاح بزه کار امروزه توجه افراد زیادی را به خود معطوف داشته اند؛ و در این باب راه های پیش بینی شده، مانند تجدیدنظر در اجرای مجازات حق سکوت و بقیه موارد در مقررات اسلام هم توجه به مقام و منزلت انسان شده است، که عفو و توبه به عنوان به تر از مجازات دانسته شده؛ زیرا شخصیت انسانی مجرم از بین نرود.

در واقع، می توان گفت نظام اسلامی فرار مجرمان از مجازات و لوئ شدن این اعمال مجرمانه را بر اعمال مجازات بر مجرمان لوئ شدن این جرایم در بین اجتماع ترجیح می دهد. اسلام دنبال بر دادادن آبروی فردی نیست و این امر با بازنگری در طرق اثبات جرایم حدی کاملاً مشهود و هویداست. برای اثبات جرم چنان دقیق عمل کرده و راه های زیادی پیدا کرده است تا اثبات این جرایم، چه گونه گی اثبات آن برای قاضی شک و تردید به وجود نمی آید. اصلاح مجرمان، از نظریه های شخصی است که با ظهور مکاتب تحقیقی و رشد گستره علوم جنایی و جرم شناسی، جای گاه ویژه یی را

در نزد حقوق دانان کمایی کرده است. نقطه مشترک طرفداران نظریه اصلاح، بازپروری و درمان، تأکید بر جزا از نوع زندانی‌شدن است. از سوی دیگر، مخالف جزاهای بدنی می‌باشند؛ به‌ویژه که در نظریه درمان، نظام جزا و مجازات جای‌گاهی ندارد و مجرم، بیمار تلقی می‌شود (مظلومان، ۱۳۵۳: ۱۳۳). در مجازات، شرط لازم و کافی برای حصول اهداف مورد نظر نیست. چه‌بسا افرادی بدون لزوم تحمل مجازات، با پند و اندرز، از فعل قبیح خود پشیمان شده و تصمیم بگیرند که به هیچ وجه به دنبال ارتکاب جرم نروند. حالات و شخصیت افراد یک‌سان نیست. حتا عده‌یی از بیم‌علنی‌شدن جرم‌شان، از ارتکاب جرم دست برمی‌دارند و عده‌یی حتا با تحمل سخت‌ترین جزاها، بازهم به ارتکاب جرم به تکرار روی می‌آورند؛ از این‌رو، نظریه اصلاح، تنها در مورد مجرمانی که روحیه اصلاح‌پذیر دارند_ خصوصاً مجرمان ابتدایی که از مجرمان حرفه‌یی زیاد فرق دارند_ قابل اجراء است، نه در مورد هر جرمی. در اسلام هم به شخصیت مجرم توجه خاصی شده و هم تحول روانی او بسیار مورد اهتمام قرار گرفته است. فقیهان احناف، نیز هدف از مجازات را اصلاح آدمیان، حمایت از آنان در برابر مفاسد، نجات آنان از جهالت، رهنمایی آنان از بی‌راهه، بازنگه‌داشتن‌شان از ارتکاب گناهان و جرایم، توجه‌دادن آنان به پی‌روی از دستورات الهی و فرمان‌برداری از قانون دانسته‌اند. برخی از فقیهان چنین نوشته‌اند: مجازات‌ها، پیش از ارتکاب جرم، مانع و بعد از ارتکاب آن بازدارنده‌اند؛ به عبارت دیگر، آگاهی به آن‌ها از ارتکاب جرم باز می‌دارد و اعمال آن‌ها پس از ارتکاب جرم، از تکرار جرم جلوگیری می‌کند (شرح فتح‌القدیر، بی.تا: ۴/ ۱۱۲).

هرچند نظام اسلام برخلاف سایر نظام‌های کیفری، که اصلاح را در نفس اجرای مجازات و با اقدامات تأمین و تربیتی جست‌وجو می‌کنند (کاتینگهام، ۱۳۸۴: ۴۲)، اصلاح و بازپروری هدف مهم اسلام است. حتا اگر کسی بتواند دست‌گیری یک فرد را بکند، آن‌چنان ارزش دارد مثل این‌که تمام دنیا را اصلاح کرده است. «امروزه تعلیق اجرای مجازات یک تدبیر ارفاقی نسبت به همه محکومان اصلاح‌پذیر است برای کسانی که فاقد محکومیت جزایی مؤثرند. سیاست‌گذاران جزایی امیدوارند که محکومان در مدت تعلیق و به شوق معافیت از مجازات و آثار آن از بیم اجرای مجازات با پی‌روی از دستورهای دادگاه در اصلاح رفتار خود بیش از پیش بکوشند» (اردبیلی، ۱۳۸۰: ۲/ ۲۴۱).

۳-۳. تشریح بزهدیده یا قربانی جرم

رضایت قربانی جرم، تسلاً و دل‌داری وی برگرداندن حقوق از دست‌رفته او از اهداف دیگر مبارزه با جرم در اسلام محسوب می‌گردد، که درواقع چهره دیگری از همان پاس‌داری از ارزش‌هاست. قصاص، حق بزهدیده از جرم است. قرآن کریم قصاص را حق بزهدیده از جرم مقرر فرموده است و آن را سلطه برای ولی می‌داند. متأسفانه آن‌چه در قوانین موضوعه محسوس است که به حق بزهدیده

نپرداخته، این خود زمینه ساز مشکلات دیگری برای نظام های غیر اسلامی را سبب شده است؛ این که نادیده گرفته می شود، عقده پیدا می شود که این خود سبب بروز جرم دیگری می گردد. در اسلام آن قدر که برای اصلاح مجرم توجه شده، به قربانی جرم نیز توجه داشته اند؛ زیرا او بر اثر جرمی که علیه اش صورت گرفته حالت انتقام گیری دارد و تلاش می دارد انزجار خویش را تخلیه کند؛ و ممکن مشکل دیگری در جامعه ایجاد کند.

منابع نظام جزایی اسلام با قوانین وضعی برجسته گی هایی در مقررات جزایی دارد، که در قوانین موضوعه جای گاهی ندارد. در هدف از مجازات ها که حفظ نظام و تضمین بقای آن و مصلحت جامعه است موافق است؛ لیکن به رغم این اتفاق ظاهری، در دو مورد با قوانین وضعی اختلاف دارد. ۱. اخلاق حسنه، اخلاق رکن اساسی در جامعه اسلامی است که ساختارهای اساسی را شکل می دهد. در حالی که قوانین وضعی به مسائل اخلاقی اهمیت خاصی قائل نیست. ۲. اختلاف دوم، از حیث منشأ وضع می باشد این که حقوق اسلامی وصل به منبع غنی و علم نا منتهی الهی است. و قوانین وضعی محصول افکار خامی بشری می باشد که نقص فراوان را به همراه دارد.

۳-۴. پاس داشت حریم الهی

حریم الهی حاوی منطبق هایی می باشد، که توسط اوامر و نواهی الهی معین می گردد. واژه هایی هم چون واجب و حرام گویای این مطلبند؛ پاس داری از حریم الهی مکلفیت تمام انسان ها دانسته شده است. دعوت قرآن کریم گویای این دستورات می باشد: «وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ/ هر کس مقررات خدا را بزرگ دارد، آن برای او نزد پروردگارش نیکوتر است» (حج: ۳۰). طبق فرموده علامه طباطبائی، حرمت در آیه شریفه که مفرد واژه حرمت می باشد، مقصود است بر هر چیزی که نادیده گرفتن آن جایز نیست؛ بل که رعایت آن بایسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۹/۳۷۲). بزرگ نمایی حرام های الهی، یعنی جلب توجه داشتن به آن ها و نادیده نگرفتن آن ها، در آیه سی و دوم همین سوره نیز ما را به بزرگ داشت از شعایر الهی سفارش می دارد و آن را نشانه پاکی دل ها بر می شمارد: «وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ/ هر کس شعایر خدا را بزرگ دارد در حقیقت، آن حاکی از پاکی دل هاست» (همان جا). گرامی داشت از شعایر الهی خواست خالق متعال است. مراد بنده خوب بودن برای خدا، تقوای پیشه کردن در تمام امور زنده گانی است؛ زیرا تقوا زینت انسان هاست. از منظر قرآن، رسیدن به این مهم تنها در سایه بزرگ داشت شعایر الهی به دست می آید. حتا با نایده گرفتن برخی از آن ها هُش دارهایی را برای حریم شکنان وعده داده است: «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ/ و هر کس از خدا و پیامبر او نافرمانی کند و از حدود مقررات او تجاوز نماید، وی را در آتشی در آورد، که همواره در آن خواهد بود و برای او عذابی

خفت‌آوراست (نساء: ۱۴) و (پورلیاستانی، ۱۳۸۷: ۲۰۸). هم‌چنین از امام رضا (ع) در پاسخ این مطلب نقل است، که چرا جامعه به امام و اولیای‌مر نیازمندست؟ در جواب فرموده می‌شود، که دلایل بسیار موجودند؛ یکی این‌که خداوند برای افعال و رفتار مردم، حدی قرار داده و عبور از آن را نمی‌پذیرد؛ زیرا انسان موجودی است که غرایز زیادی در او نهفته است. ممکن هر لحظه‌یی عرض اندام کرده و تباهی‌هایی را به‌وجود بیاورد. برای رفع نیازها ممکن راه خلاف را پیش گیرند و حقوق دیگران را پای‌مال‌کند(قمی شیخ‌صدوق، ۱۳۸۵: ۱/۲۵۳). زحیلی از فقیهان معاصر اهل سنت در یک تقسیم‌بندی، برخی از وظایف امام و رهبر جامعه اسلامی را بر شمرده و یکی از اولین وظایف دینی امام را محافظت از احکام دین و حمایت از حدود الهی و به مجازات‌رساندن مخالفان و تخطی‌کننده‌گان از آن حدود دانسته است (زحیلی، ۱۴۰۵: ۶/۶۹۹). ارزش‌های اسلامی منشأ جعل احکام جزایی می‌باشد، که بر پایهٔ تعقل و تدبر استحکام یافته، مبارزه با ضد ارزش‌ها جهت حفظ حریم الهی از فرضیاتی است که وظایف همه‌گان است.

۳-۵. حرکت‌های اصلاحی اسلام نسبت به مجازات

احکام جزایی اسلام با تأثیر از ظرفیت‌ها و بسترهای موجود در عصر نزول، تشریح شده است. به این معنا نیست که اسلام هیچ تغییر و تحولی ایجاد نکرده و هیچ طرح نوی در نینداخته است. بل که خلاف این مدعا ثابت است که در امتداد ایجاد عدالت جزایی در ادیان ابراهیمی، اسلام نیز در شرایط و نحوهٔ اجرا، تغییرات قابل ملموس و بسیار مهمی را به‌وجود آورده است. شناخت دقیق و واقع‌بینانهٔ محیط قبل از اسلام و بعد از اسلام اصلاً قابل مقایسه نبوده و نیست. عصر نزول اسلام زمانی بود که بی‌عدالتی در تمام امور محسوس بود. اجرای مجازات نیز از این امر مستثنا نبوده و بی‌عدالت‌هایی صورت می‌گرفت که سبب خون‌ریزی‌ها و جنگ‌های فراوان می‌گردید.

وضع مقررات دشوار در اثبات جرایم حدی، قبل از اسلام در جزیرهٔ‌العرب جزاهایی نظیر رجم و قطع دست بسیار مرسوم و رایج بود (جوادی، ۱۹۷۸: ۵ م: ۶۰۸)؛ اما شریعت اسلامی ضمن تحدید دامنهٔ آن‌ها، شروط دشواری را برای آن‌ها به‌وجود آورد، که امکان اثبات از دشواری‌هایی برخوردار باشد. برای مثال برای این‌که حد زنا ثابت گردد، شهادت چهار شاهد عادل آن‌هم با چه شرایطی که لزوماً شهادت همه‌گان کوچک‌ترین تفاوت هم در بین نباشند؛ و لزوم تکرار اقرار در برخی از جرایم حدی و امثال آن‌ها (قاضی بن‌براج، الممهدب: ۲/۵۳۷).

۳-۶. رعایت اصل شخصی‌بودن مجازات

تأکید بر اصل شخصی‌بودن مجازات، از جملهٔ اقدام‌های اسلام در عدالت جزایی است، که نیازمندی زیادی به این اصل در جامعهٔ آن روز احساس می‌شد. در منطق قرآن کریم، مسؤولیت انسان بر رفتار

و اعمالش، شخصی و فردی است. اهمیت این موضوع تا جایی محسوس بود که در کتاب‌های قواعد فقه و تفسیر، قاعده‌یی درست شده به‌نام قاعده «وزر»، آمده است (زنجانی، ۱۳۹۱: ۱۵۸/۲) که قابل تأمل است؛ از دید طبرسی، قاعدهٔ وزر را مفهومی اخلاقی و درنهایت سر از مفهوم عدالت در می‌آورد (طبرسی، ۱۳۷۴: ۱۰/۹).

۳-۷. سفارش به عفو

در کنار امضای قصاص به‌عنوان مجازات قتل عمد، تأکید بر «عفو» و بخشش از سوی مجنی‌علیه یا اولیای مقتول نیز، برگ‌زین دیگری از انسانی‌کردن باب مجازات در اسلام است. اگر قصاص است، به‌خاطر حق مجنی‌علیه، اما سفارش به عفو هم دوشادوش قصاص تبلور دارد (بقره: ۱۷۸). برخی از مفسران بر این باورند، که زبان قرآن در ارتباط با قصاص، بر عفو تأکید دارد (طباطبائی، بی‌تا: ۱۹۰/۱). یکی از مبانی مهم در تطبیق‌پذیری قوانین با تحولات اجتماعی روایتی است که یکی از استادان حقوق نیز بیان می‌دارد: آن‌چه را خدا حلال کرده حلال، و آن‌چه را حرام کرده، حرام است. اما در قسمت چیزهایی که سکوت را انتخاب کرده، این الیعاذبالله نشانهٔ جهل او نیست؛ بل که بیان‌گر عفو و بخشش الله پاک است (السیوطی، ۱۴۰۳: ۶۶).

از حضرت عایشه (رض) روایت شده است که گفت: پیام‌بر (ص) فرمود: «تا جایی که می‌توانید حدود را از مسلمانان دور و دفع کنید و اگر مجرم راه‌گریزی از آن داشته باشد، راه را برایش بگشایید. چون اگر امام در عفو و بخشش اشتباه کند، به‌تر است از این که در عقوبت اشتباه کند» (الترمذی، بی‌تا: ۴/۳۳، شماره ۱۴۲۴؛ الحاکم، بی‌تا: ۴/۳۸۵-۳۸۴؛ البیهقی، بی‌تا: ۸/۲۳۸).

۳-۸. تأکید بر تقلیل درجهٔ تحقیر مجرم

در واقعیت امر خداوند پاک، ستار و چشم‌پوشی بر نقایص بنده‌گانش دارد، حتا یک انسان خلاف‌کار در پیش خداوند با عظمت محسوب می‌گردد؛ زیرا مقام انسانیت‌اش محفوظ است. اسلام مبتنی بر دستورات الهی نیز مقام انسانی را محترم شمرده، در هر حالات شخصیتی برای انسان‌ها قائل است؛ و تقلیل میزان تحقیر و خوارکردن مجرم را نیز به‌مثابهٔ یک اصل فراگیر در احکام جزایی اسلام گنجانید؛ و کرامت انسانی را با نهی از تمثیل مجرم، ممنوعیت باقی‌ماندن مصلوب بیش از سه روز، ممنوعیت اجرای بیش از اندازهٔ مجازات و امثال آن‌ها، خواسته است پاس‌داری کند؛ به‌خصوص در حوزهٔ مجازات، که ممکن بیش‌تر کرامت انسانی دچار تزلزل باشد. فقیهان و مفسران در ذیل آیهٔ دوم از سورهٔ نور، حضور سه و یا حتا یک نفر را در اجرای علنی کافی می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۴: ۷/۱۲۴).

انسان به‌عنوان جانشین الله پاک در روی زمین دارای کرامت تکوینی می‌باشد. احدی حق ازین بردن کرامت دیگران را ندارد؛ مگر این که خود انسان کاری کند که کرامت را از خود سلب بدارد. خداوند است که انسان را بزرگ داشته و شاه‌فرد هستی قرار داده و تاج شرافت را برسر انسان‌ها نهاده است. بر سایر مخلوقات خود برتری داده است؛ بنابراین، حقوق انسان در اسلام توسط خالق متعال تشریح شده است. هیچ بشری حق تصرف در آن را ندارد و نمی‌تواند که آن را تعطیل کند یا به آن تجاوز کند. این حقوق دارای استحکام و مصونیتی ذاتی است، که با اراده فرد، ساقط نمی‌شود. و نیز خواست گروه‌ها و مؤسسات مختلف با هر طبیعت و کیفیتی که باشند و هر نیرویی که به آن‌ها سپرده شده باشد، نمی‌تواند آن را بر دارند» (جریشه، حقوق الإنسان فی ظل الإسلام، ص ۹۴). «دعوت اسلام به کرامت انسانی همان دعوت پای‌بندی و التزام به حق و روی آوردن به‌سوی آن و یاری‌رساندن به کسی است که به او یاری رسانده است و اسلام به روابط میان هم و هم‌دیگر را دوست داشتن و به ایمان به خداوند و به حق دعوت می‌کند و کسی که در ارتباط و ایمان به خدا یاری می‌رساند حق را یاری کرده است» (بیهقی، د. ت، ۱۶۰-۱۵۹).

۳-۹. تأسیس قاعده درء

درء مقررات جزایی یک اصل می‌باشد، که سرمنشأ عقلی دارد. در نصوص نیز آمده است (حر عاملی، ۱۴۰۳ ق: ۱۳۰)؛ و فقیهان براساس آن فتوا داده‌اند (مقداد سیوری، ۱۴۰۴ ق: ۴/۳۳۲). بر مبنای آن، مجازات از کسی که نسبت به استناد عمل مجرمانه به او یا تحقق مسؤلیت جزای او، تردید و شک وجود دارد، برطرف می‌شود. وقتی سخن از شک بیاید، پیداست که اعمال مجازات را با دقت تمام و نهایت احتیاط و وظیفه حاکم شرع را ترسیم می‌دارد؛ هم‌چنین اگر متهم عملی مجرمانه را از روی شبهه یا جهل انجام داده باشد، بازهم مجازات ساقط می‌گردد. از این قاعده چشم‌پوشی از اعمال مجازات به کوچک‌ترین بهانه منعکس می‌گردد و انسان را متقاعد می‌سازد که اصل بر حفظ کرامت انسانی در مجازات اسلامی نهفته است. با نگاه عمیق به این قاعده، خواهید دانست که در واقع حمایت از بزه‌کار را در نظر دارد؛ زیرا اصل و اساس در اسلام بر چشم‌پوشی و عدم تفحص در زنده‌گی دیگران است. با قراردادن این قاعده امری، اثبات جرایم برای قاضی نیز دشوار خواهد بود. پیامبر (ص) می‌فرماید: «لان اخطی فی الحدود بالثبوت بهات احب الی من ان اقیمها بالشبهات/ ترک حدود براساس شبهه وارد هی، به‌تر از اجرای آن همراه با شبهه است» (الشوکانی، ۱۴۲۱: ۱۴۷۲).

۴. مناقشه

نقش زمان و مکان از مباحث جدی در اجرای مجازات اسلامی محسوب می‌گردد. اختلاف نظرها و مناقشات در این زمینه، دیدگاه‌های متفاوتی را پدید آورده است.

برخی معتقدند همان‌گونه که دین اسلام جاودان است، مجازات نیز که بخشی از احکام اجرایی اسلام است، متأثر از عواملی چون زمان و مکان نمی‌باشد و در هیچ شرایطی نباید مجازات اسلامی را تعطیل یا تغییر داد. آنان بر این باورند که حتی کوچک‌ترین تغییر در اجرای مجازات اسلامی، از سوی هیچ‌کس، حتی حاکم شرع، مجاز نیست.

برخلاف این دیدگاه، نظر دیگری وجود دارد، که بر این باور است که احکام جزایی زایدۀ مصالح و مفاسد هستند و زمان و مکان از عواملی به‌شمار می‌روند که باید در تعیین مصلحت و مفاسد مورد توجه قرار گیرند؛ به‌ویژه در عصر حاضر که اجرای برخی از مجازات‌های اسلامی ممکن است موجب وهن دین مبین اسلام شود.

به‌نظر می‌رسد که دیدگاه دوم به حقیقت نزدیک‌تر است و از دلایل محکم‌تر و استوارتری برخوردار است و طرف‌داران بیش‌تری نیز دارد.

۵. نتیجه‌گیری

مقررات جزایی به‌عنوان بخشی از مجموعه احکام اسلامی قلم‌داد می‌شود، که دارای مبنا و جهان‌بینی خاص خود است. با دسته‌بندی احکام به ثابت و متغیر، می‌توان دریافت که مقررات جزایی اسلام در تمامی ادوار، متغیر بودن احکام را در نظر داشته و برای احکام متغیر، با تأسی از احکام ثابت، حکم وضع می‌کند.

در احکام جزایی اسلام، مجازات‌ها براساس معین (حدود) و نامعین (تعزیرات) بودن تقسیم‌بندی شده‌اند. دسته‌ی از جرایم، که مهم هستند و در زمره سیستم مجازات‌های معین قرار می‌گیرند، اصولاً غیرقابل تغییر و ثابت‌اند. با این حال، در موارد محدودی و البته تحت شرایط خاص اجتماعی، ممکن است نحوه اجرای آن‌ها تغییر یابد.

مجازات‌های نامعین، مجازات‌هایی هستند که تعیین آن‌ها به حاکم شرع واگذار شده است. حاکم با در نظر گرفتن شرایط و مقتضیات زمان و مکان و نیازهای جامعه، اختیار دارد نسبت به جرایم، مجازات متناسب را تعیین کند.

ORCID

Mohammad Hadi Faizi

<https://orcid.org/0009-0003-4158-5527>**برای ارجاع به این مقاله (APA):**

فیضی، محمدهادی. (۱۴۰۳). «نقش زمان و مکان بر احکام جزایی در نظام حقوق اسلامی». فصل‌نامه علمی - پژوهشی غالب. ۱۳(۴). ۶۳-۸۵. <https://doi.org/10.58342/ghalibqj.V.13.I.4.4>

To Cite this Article (APA):

. Faizi, Mohammad Hadi. (2024). "The Role of Time and Place in Criminal Provisions within the Islamic Legal System". *Ghalib Journal*. 13(4). 63-85. <https://doi.org/10.58342/ghalibqj.V.13.I.4.4>

سرچشمه‌ها

۱. قرآن کریم.
۲. ابن تیمیة، شیخ اسلام تقی الدین أبو‌العباس أحمد الحرائی. (۱۳۸۷). **السیاسة الشرعية فی إصلاح الراعی والرعية**. القاهرة: المطبعة السلفية.
۳. ابن منظور، محمد. (۱۴۰۵ق). **لسان العرب**. بیروت: دارالاحیاء.
۴. ابن حمزه، محمد بن علی طوسی. (۱۴۰۸ق). **الوسيلة الی نیل الفضيلة**. قم: منشورات مکتبة آیت الله المرعشی.
۵. اردبیلی، محمدعلی. (۱۳۸۰). **حقوق جزای عمومی**. ج ۲. چ ۲۵. تهران: نشر میزان.
۶. الشوکانی، محمد بن علی بن محمد. (۱۴۲۱ق). **نیل الاوطار من أسرار متقی‌الأخبار**. قاهره: دار ابن حزم.
۷. السرخسی، محمد بن احمد. (۱۴۱۴ق). **المبسوط فی الفقه**. بیروت: دارالمعرفه.
۸. تیبیت، مارک. (۱۳۸۴). **فلسفة حقوق**. ترجمة حسن رضایی خاوری. مشهد: نشر دانش‌گاه علوم رضوی.
۹. پورلیالستانی، ابراهیم. (۱۳۸۷). **اهداف و مبانی مجازات**. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۰. جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۶). **فلسفه دین**. تهران: سازمان انتشارات پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. جواد، علی. (۱۹۷۸ م). **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**. چ دوم. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۲. حاجی مقیمی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). «فلسفه مجازات در اسلام». مجله فقه اهل‌البيت. شماره ۵۱. ۱۰۶-۱۴۷. <http://noo.rs/hAitz>
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳ق). **وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة.

۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ ق). **تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة**. چ دوم. قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت^(ع) لاحیاء التراث.
۱۵. خمینی (امام)، روح‌الله. (۱۳۶۲). **صحیفه نور**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). **لغت‌نامه دهخدا**. تهران: روزنه.
۱۷. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ ق). **تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة**. چ دوم. قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت^(ع) لاحیاء التراث.
۱۸. خراسانی، محمدکاظم. (۱۳۶۴ ق). **کفایة الأصول**. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة.
۱۹. داوید، رنه و کامی ژوفره اسپینوزی. (۱۳۸۱). **درآمدی بر حقوق تطبیقی و نظام بزرگ حقوقی معاصر**. ترجمه و تلخیص: حسین صفایی. تهران: نشر میزان.
۲۰. راسخ، محمد. (۱۳۸۱). **حق و مصلحت**. تهران: نشر طرح نو.
۲۱. زحیلی، وهب. (۱۳۷۷). **الفقه الاسلامی و ادلتہ**. تهران: انتشارات نشر.
۲۲. سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۳ ق). **الدر المنثور**. بیروت: دار الفکر.
۲۳. شاطبی، ابواسحاق. (۱۹۹۵). **الاعتصام**. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۴. صدر، سید محمد باقر. (۱۳۴۸). **اقتصاد ما**. ترجمه محمد کاظم موسوی. تهران: انتشارات اسلامی.
۲۵. طباطبائی، محمد حسین. (۱۴۱۷ ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۴). **مجمع البیان**. چ چهارم. تهران: خسرو.
۲۷. علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). **فقه و مصلحت**. تهران: سازمان انتشارات پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۸. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۹۱). **فقه سیاسی در اسلام**. تهران: امیرکبیر.
۲۹. عوده، عبدالقادر. (۱۹۴۴ م). **التشريع الجنائي الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی**. بیروت: مؤسسه الرسالة.
۳۰. عوده، عبدالقادر. (۱۳۸۹). **بررسی تطبیقی حقوق جزای اسلام و قوانین عرفی**. ترجمه حسین فرهودی‌نیا. ج ۱ و ۲. تهران: انتشارات شرکت بین‌المللی پژوهش و نشر یادآوران.
۳۱. غزالی، محمد بن محمد. (۱۹۹۶ م). **المستصفی فی علم الاصول**. بیروت: دارالکتب الاسلامیة.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق). **کتاب العین**. چ دوم. قم: دارال‌هجرة.
۳۳. قمی شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۸۵). **علل الشرائع**. قم: انتشارات کتاب‌فروشی داوری.
۳۴. قیاسی، جلال‌الدین و دیگران. (۱۳۸۰). **مطالعه تطبیقی حقوق جزای عمومی (اسلام و حقوق موضوعه)**. چ سوم. قم: پژوهش‌گاه حوزه و دانش‌گاه.
۳۵. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۵). **فلسفه حقوق**. چ چهارم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳۶. کاتینگهام، کا، جان. (۱۳۸۴). **فلسفه مجازات**. ترجمه ابراهیم باطنی و محسن برهانی. مجله فقه و حقوق. ش ۴. ۱۴۷ - ۱۷۰. <http://noo.rs/OgDJo>
۳۷. کریمی، حسین. (۱۳۸۰). **موازین قضایی از دیدگاه امام خمینی**. قم: انتشارات شکوری.

۳۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). **مجموعه آثار**. تهران: انتشارات صدرا.
۳۹. مظلومان، رضا. (۱۳۵۳). **جامعه‌شناسی کیفری**. چ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴۰. معرفت، محمدهادی. (۱۳۶۵). «**بحثی در تعزیرات**». مطالعات حقوقی و قضائی، شماره ۸. ۹۷-۱۱۸.
- <http://noo.rs/dIb99>
۴۱. مقداد سیوری، جمال‌الدین. (۱۴۰۴ ق). **التقیح الرائع لمختصر الشرائع**. قم: کتاب‌خانه آیت‌الله العظمی مرعشی.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۳). **تفسیر نمونه**. ج ۱۹. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۳. مهریزی، مهدی. (۱۳۷۶). «**عدالت به مثابه قاعده فقهی**». نقد و نظر. شماره ۱۰ و ۱۱ از ۱۸۴ تا ۱۹۷.
- <http://noo.rs/yWAqz>
۴۴. نبوی آزاده، آیت‌الله. (۱۳۸۹). **سوء استفاده از حق در حقوق قرار دادی**. تهران: جنگل جوادان.
۴۵. هاشمی شاهرودی، سیدمحمود. (۱۳۷۸). **بایسته‌های فقه جزا**. تهران: میزان.
۴۶. الهی، علی. (۱۳۹۹). **جستارهایی در مقاصد شریعت**. تهران: نشر نگاه معاصر.

References

1. **The Holy Qur'an**. [In Arabic].
2. Ibn Taymiyyah, Sheikh al-Islam Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmad al-Harrani. (1967). *Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah*. Cairo: Al-Matba'ah Al-Salafiyah. [In Arabic].
3. Ibn Manzur, Muhammad. (1985). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Ihya'. [In Arabic].
4. Ibn Hamzah, Muhammad ibn Ali al-Tusi. (1987). *Al-Wasila ila Nayl al-Fadila*. Qom: Ayatollah Marashi Library Publications. [In Arabic]
5. Ardabili, Mohammad Ali. (2001). *General Criminal Law*, Vol. 2, 25th Edition. Tehran: Mizan Publishing. [In Persian]
6. Al-Shawkani, Muhammad ibn Ali ibn Muhammad. (2000). *Nayl al-Awtar min Asrar Muntaqa al-Akhbar*. Cairo: Dar Ibn Hazm. [In Arabic]
7. Al-Sarakhsi, Muhammad ibn Ahmad. (1994). *Al-Mabsut fi al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Ma'arif. [In Arabic]
8. Tabet, Marc. (2005). *Philosophy of Law*. Translated by Hassan Rezaei Khavari. Mashhad: Razavi University Press. [In Persian]
9. Pourlialestani, Ebrahim. (2008). *Goals and Foundations of Punishment*. Qom: Bustan-e Ketab Institute. [In Persian]
10. Jafari, Mohammad Taqi. (2007). *Philosophy of Religion*. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute. [In Persian]
11. Jawad, Ali. (1978). *Al-Mufasssal fi Tarikh al-Arab Qabl al-Islam*, 2nd Edition. Beirut: Dar al-Ilm Lil-Malayin. [In Persian]
12. Haji Moghimi, Abolghasem. (2007). "The Philosophy of Punishment in Islam." *Journal of Ahlul-Bayt Jurisprudence*, Issue 51, pp. 106-147. [Link](#). [In Persian]
13. Al-Hurr al-Amili, Muhammad ibn al-Hasan. (1983). *Wasa'il al-Shi'ah ila Tahsil Masa'il al-Shari'ah*. Tehran: Islamiya Bookstore. [In Arabic]
14. Al-Hurr al-Amili, Muhammad ibn al-Hasan. (1994). *Tafsil Wasa'il al-Shi'ah ila Tahsil Masa'il al-Shari'ah*, 2nd Edition. Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
15. Khomeini (Imam), Ruhollah. (1983). *Sahifeye Noor*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
16. Dehkhoda, Ali Akbar. (1998). *Dehkhoda Dictionary*. Tehran: Rouzne Publishing. [In Persian]
17. Khorasani, Mohammad Kazem. (1945). *Kifayat al-Usul*. Tehran: Islamiya Bookstore. [In Arabic]
18. David, René and Camille Jauffret-Spinozi. (2002). *Introduction to Comparative Law and Major Legal Systems of the Contemporary World*. Translated and summarized by Hossein Safaee. Tehran: Mizan Publishing. [In Persian]
19. Rasekh, Mohammad. (2002). *Right and Interest*. Tehran: Tarh-e Now Publishing. [In Persian]

20. Zuhayli, Wahbah. (1998). *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. Tehran: Nashr Publishing. [In Persian]
21. Al-Suyuti, Jalal al-Din. (1983). *Al-Durr al-Manthur*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
22. Al-Shatibi, Abu Ishaq. (1995). *Al-I'tisan*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
23. Sadr, Muhammad Baqir. (1969). *Our Economy*. Translated by Mohammad Kazem Mousavi. Tehran: Islamic Publications. [In Persian]
24. Tabatabai, Muhammad Husayn. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Al-'Alami Institution for Printing. [In Arabic]
25. Tabrisi, Fadl ibn Hasan. (1995). *Majma' al-Bayan*, 4th Edition. Tehran: Khosro Publishing.
26. Alidoust, Abolghasem. (2009). *Jurisprudence and Interest*. Tehran: Research Institute of Culture and Islamic Thought. [In Persian]
27. Amid Zanjani, Abbas Ali. (2012). *Political Jurisprudence in Islam*. Tehran: Amirkabir Publishing. [In Persian]
28. Awda, Abdul Qadir. (1944). *Islamic Criminal Legislation Compared with Secular Law*. Beirut: Al-Risalah Foundation. [In Arabic]
29. Awda, Abdul Qadir. (2010). *Comparative Study of Islamic Criminal Law and Secular Laws*. Translated by Hossein Farhoudinia, Vols. 1 & 2. Tehran: International Research and Publishing Company of Yadavaran. [In Persian]
30. Al-Ghazali, Muhammad ibn Muhammad. (1996). *Al-Mustasfa fi 'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
31. Al-Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1989). *Kitab al-'Ain*, 2nd Edition. Qom: Dar al-Hijrah. [In Arabic]
32. Al-Qummi, Sheikh al-Saduq Muhammad ibn Ali ibn Babawayh. (2006). *'Ilal al-Shara'i'*. Qom: Davari Bookstore. [In Persian]
33. Qiyasi, Jalaluddin et al. (2001). *Comparative Study of General Criminal Law (Islamic and Secular Laws)*, 3rd Edition. Qom: Seminary and University Research Institute. [In Persian]
34. Katouzian, Nasser. (2006). *Philosophy of Law*, 4th Edition. Tehran: Sherkat Sahami Enteshar. [In Persian]
35. Cottingham, J. (2005). *Philosophy of Punishment*. Translated by Ebrahim Bateni and Mohsen Barhani. *Journal of Jurisprudence and Law*, Issue 4, pp. 147–170. [Link](#). [In Persian]
36. Karimi, Hossein. (2001). *Judicial Standards from the Perspective of Imam Khomeini*. Qom: Shakouri Publishing. [In Persian]
37. Motahhari, Morteza. (1993). *Collected Works*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
38. Mazluman, Reza. (1974). *Criminal Sociology*, 2nd Edition. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
39. Ma'arif, Mohammad Hadi. (1986). "A Discussion on Ta'zir Punishments." *Legal and Judicial Studies*, Issue 8, pp. 97–118. [Link](#). [In Persian]
40. Miqdad Siyuri, Jamaluddin. (1983). *Al-Taqih al-Rai' li Mukhtasar al-Sharai'*. Qom: Ayatollah Marashi Library. [In Arabic]
41. Makarem Shirazi, Naser et al. (1994). *Tafsir-e Nemuneh*, Vol. 19. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
42. Mehrizi, Mahdi. (1997). "Justice as a Jurisprudential Principle." *Naqd va Nazar*, Issues 10 & 11, pp. 184–197. [Link](#). [In Persian]
43. Nabavi Azadeh, Ayatollah. (2010). *Misuse of Rights in Contractual Law*. Tehran: Jungle-Javidan. [In Persian]
44. Hashemi Shahroudi, Seyed Mahmoud. (1999). *Essentials of Criminal Jurisprudence*. Tehran: Mizan Publishing. [In Persian]
45. Elahi, Ali. (2020). *Studies in the Objectives of Shari'ah*. Tehran: Negah Mo'aser Publishing. [In Persian]