

نقش کیفرها در حفظ ارزش‌های اسلامی

محمد هادی حیدری^۱

محمد حسن همتی^۲

چکیده

ارزش‌هایی در جامعه وجود دارد که باید پاسداری شوند. کیفر دادن یکی از ابزارهای پاسداری از ارزش‌ها است. ارزش‌های دینی، هم در ایجاد کیفرها نقش دارند و هم در بقای آن موثر هستند. از آنجا که اسلام به اهداف مجازات توجه نموده است، نقش ابقایی کیفر را نیز مورد عنایت قرار داده است. در اسلام، کیفرها، هم به عنوان ابزار شناخته شده‌اند و هم تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند. از این رو تا زمانی که بتوانند حافظ ارزش‌های دینی باشند وجود دارند. در صورتی که نتوانند حافظ ارزش‌ها باشند یا با ارزش‌های مهمتری در تراحم باشند؛ می‌توان آنها را به صورت موقت متوقف نمود.

کلمات کلیدی:

کیفرها، ارزش‌های دینی، نقش کیفرها، اهداف مجازات، تراحم کیفر.

۱ - سطح ۵ و دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی جامعه المصطفی العالمیه Mh_haydari110@yahoo.com

۲ - دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی جامعه المصطفی العالمیه Hemmati.law58@gmail.com

مقدمه

کیفرها در میان همه اقوام و ملل، از هر دین و مذهبی وجود داشته است. یکی از کارکردهای مهم کیفرها در میان ملل، حفظ ارزش‌های موجود در آن ملت بوده است. انسان‌ها برای این که از ارزش‌های موجود در جامعه خود پاسداری کنند به ابزارهای مختلفی متسمک می‌شوند. اعتقاد به تقدس، ترس از گرفتاری در خشم تابو، ترس از عذاب در عالم دیگر و... از جمله این وسیله‌هاست. یکی از مهمترین ابزارهایی که جوامع برای حفظ ارزش‌های خود از آن استفاده می‌کند «کیفرها» است. جامعه برای خود خطوط قرمز و حدود ممنوعه‌ای دارد که هر کس از آن خطوط تجاوز کرد و در مرزهای ممنوعه قدم گذاشت به وسیله «کیفر» او را دور کرده و به این وسیله به دیگران می‌فهماند که عمل شخص متجاوز را تکرار نکنند.

دین اسلام دین وحی و عقل است. همه دستورات دینی از آن جایی که از حکیم صادر شده، حکیمانه است. بخش عمده‌ای از دستورات اسلامی را کیفرها تشکیل می‌دهد. کیفرهای اسلامی حامل اهداف گسترده‌ای است که تامین کننده اهداف کلان دین می‌باشند. نهاد دین نیز برای پاسداری از ارزش‌های خود ابزارهای مختلفی دارد که از مهمترین آنها «مجازات‌ها» هستند. کیفر در دین اسلام هیچگاه هدف نبوده است بلکه وسیله‌ای بوده تا با آن بتوان انسان‌ها را در مسیر مستقیم راهنمایی کرده، از انحراف آنها جلوگیری نماید. اما در راستای اجرای کیفرها امکان دارد که ارزش‌های مهمتری قربانی شوند و یا مجازات نتواند از ارزش‌هایی که برای آنها تشریع شده، پاسداری نماید، در این حالت‌ها سوال اساسی این است که آیا باز هم باید بر اجرای کیفرها پافشاری نمود؟ یا اینکه خود دین دستور به عدم اجرای آن داده است؟ مقاله حاضر در سدد است با مراجعه به منابع و ادله بررسی نماید، در صورت عدم حفظ ارزش‌ها توسط مجازات و یا در صورت تراحم با ارزش‌های مهمتر آیا دین اجازه عدم اجرای آن را داده است یا خیر؟

نقش ارزش‌ها در تکوین مجازات

جرم انگاری و به دنبال آن، مجازات، از پدیده‌هایی است که می‌تواند دارای ابعاد مختلفی باشد، به همین علت نگاه‌های متفاوتی نسبت به آن وجود دارد.

مجازات از نظر برخی، ناظر به گذشته است (جان کاتینگهام، مترجم، محمدرضا ظفری، ۱۳۷۶: ۱۸۲). یکی از شاخه‌های گذشته‌نگر نگاه عدالت‌گراها است. تنها راه اجرای منصفانه عدالت نسبت به مجرم این است که او بدون مجازات نماند. بر مبنای این نظریه، کارکرد و اثر بخشی مجازات به طور جدی مورد ملاحظه قرار نمی‌گیرد. لازمه نظریه مذکور این است که باید مجازات نمود ولو هیچ اثری بر آن مترتب نشود. (مقیمی حاجی، ۱۳۸۶: ۱۱۲) به همین علت، رابطه متقابل با نهادهای دیگر اجتماعی ندارد. اثر گذاری و اثر پذیری مجازات از دیگر نهادهای اجتماعی اندک است. نظریه جبران نیز، ناظر به گذشته است. اعتقاد اساسی طرفداران نظریه جبران این است که مجازات به نوعی تاوان جرم تلقی می‌شود. اثر مهم این نگاه، از منظر جامعه شناسی، عدم تاثیرگذاری ارزش‌های جامعه بر کیفر است. کیفرها به خاطر پاسداشت از ارزش‌ها به وجود نیامده است لذا با تغییر ارزش‌ها، تغییری در کیفرها حاصل نخواهد شد. همچنین رابطه متقابلی میان ارزش‌ها و کیفرها نخواهد بود.

برخی از جامعه شناسان معتقدند مجازاتی که در جامعه وجود دارد انعکاس ارزش‌های آن جامعه است به این معنی که جامعه برای پاسداری و حفظ ارزش‌ها و مقدسات خود سعی می‌کند مجازات‌هایی را برای کسانی که به حریم آن ارزش‌ها تجاوز کرده در نظر بگیرد تا از این طریق بتواند مقدسات و تابوهای خود را محافظت نماید.

یکی از این جامعه شناسان تاثیرگذار در این علم، دورکیم است. نظریه خاص ایشان در مورد مجازات‌ها در خور توجه است. ایشان می‌گوید: «جامعه با مجازات مجرمان، حدود مقدسات خویش را معین نموده و به طور طبیعی به احیای ارزش‌هایی می‌پردازد که در نتیجه ارتکاب رفتار مجرمانه مخدوش گردیده» (جوان جعفری بجنوردی، ۲۰۱۴: ۱۱۰) طبق این دیدگاه مجازات فقط کارکرد حفظ‌گرایی دارد و واقع‌گرا است و هدفی جدای از حفظ ارزش‌های مطرح در جامعه ندارد. ایشان، قائل است که مجازات در راستای حمایت و ماندگاری پاره‌ای از اخلاقیات توجیه‌پذیر است (سیموس مترجم ساعد، ۱۳۸۷: ۲۹۵) از این رو، جرم را مخدوش کننده وجدان جمعی می‌داند و در توصیف وجدان جمعی می‌گوید: «مجموعه اعتقادات و احساسات مشترک در میانگین افراد یک جامعه‌ی واحد، دستگاه معینی را تشکیل می‌دهد که حیات خاص خود را دارد. این دستگاه را می‌توان وجدان جمعی یا

عمومی نامید. این دستگاه بر بستر مادی واحدی استوار نیست، بلکه در تمامی گستره‌ی جامعه پراکنده است؛ با این همه، خصلت‌های ویژه‌ی خود را دارد که از وی واقعیتی متمایز می‌سازد؛ چون از شرایط خاصی که افراد در آن قرار گرفته‌اند، مستقل است؛ افراد می‌گذرند، اما وجدان جمعی باقی می‌ماند؛ وجدان جمعی شمال و جنوب نمی‌شناسد؛ با عوض شدن نسل تغییر نمی‌کند، بلکه به عکس عامل پیوند نسل‌های پیاپی با یکدیگر است. پس وجدان جمعی گرچه جز در افراد صورت خارجی نمی‌یابد، اما از وجدان‌های فردی متمایز است و با آن‌ها فرق دارد. وجدان جمعی در حکم روح نوعی جامعه است.» (جوان جعفری بجنوردی، ۲۰۱۴: ۱۱۱)

از نظر دورکهایم، انسان بزهکار با ارتکاب رفتار مجرمانه، کیان ارزش‌ها و نظم اخلاقی موجود که مبنای نظم و انسجام اجتماعی است را به مخاطره می‌اندازد. بدین ترتیب جامعه برای ترمیم بافت‌های از هم گسیخته و التیام احساسات جریحه‌دار شده‌ی خود، به مجازات مجرمان می‌پردازد. شدت کیفر نیز تابعی از شدت ضربه‌ی وارده به باورها است که مرتبط با میزان تقدس هنجارها می‌باشد. هرچه میزان تقدس یک هنجار بیشتر باشد و تجاوز به آن شدیدتر صورت گیرد، متجاوز با مجازات سخت‌تری مواجه خواهد شد.

این نظریه به وضوح رابطه ارزش‌ها و مجازات را بیان می‌کند و نشان می‌دهد. می‌توان رابطه متقابل میان ارزش‌های یک جامعه و نظام عدالت کیفری آن را متعکس مشاهده نمود. ره‌آورد این نظریه تغییر مجازات‌ها با تغییر ارزش‌ها است. به این معنی که مجازات هیچگاه موضوعیت ندارد آنچه که موضوعیت دارد حفظ ارزش‌هاست. لذا بر مبنای این نظریه اگر ارزش‌ها تغییر کند مجازات‌هایی که برای آن وضع شده بود از بین می‌رود.

سوال مهمی که وجود دارد این است که از نظر منابع دین اسلام، مجازات چه جایگاهی دارد؟ آیا مجازات صرفاً برای اجرای عدالت است؟ به تعبیر دیگر اسلام عدالت‌گرا است؟ یا این که در مجازات اسلامی اهداف و غایاتی دیگر غیر از بحث اجرای عدالت نیز مطرح است.

سوال مهم دیگر این است که اسلام نسبت به مجازات چه اندازه انعطاف دارد؟ این سوال خود زیر مجموعه سوال کلی‌تری است با این عنوان که آیا اسلام برای مجازات موضوعیت قائل است یا طریقت؟

اگر علت اصلی تکوین و تشریع مجازات‌ها حفظ ارزش‌های مورد نظر اسلام بوده است وجود و تداوم مجازات نیز دایره مدار وجود و تداوم آن ارزش‌ها خواهد بود و زمانی که مجازات نتواند از آن ارزش‌ها پاسداری کند و یا با ارزش‌های دیگر تزامنی داشته باشد، موجب می‌شود که مجازات نیز برداشته شود و اجرا نگردد.

اگر نظر اسلام در مورد مجازات‌ها صرفاً عدالت‌گرا باشد باید کیفر تحقق یابد ولو برخی از ارزش‌ها زیر سوال برود. طبق این مبنا، مجازات بر عهده مجرم آمده است، به خاطر تخطی او و مجرم مستحق مجازات است.

نظریه اسلام در مورد اهداف مجازات

کیفر از منظر اسلامی می‌تواند اهداف مختلفی را تامین نماید، یکی از این اهداف اجرای عدالت اجتماعی است، خداوند متعال در آیه ۲۵ سوره حدید می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ» ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب آسمانی و میزان شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند و آهن را نازل کردیم که در آن نیروی شدید است. (حدید: ۲۵) تعبیر این که آهن را نازل کردیم می‌تواند بهترین شاهد بر جنبه عدالت محوری کیفر باشد. زیرا خداوند می‌فرماید کتاب و میزان را برای اقامه عدل نازل نمودیم و به دنبال آن از آهن یاد می‌کند یعنی وسیله‌ای که می‌تواند عدالت را اجرا کند البته در جایی که کتاب و میزان کاری از پیش نبرد.

تعبیر به حدود در برخی از مهم‌ترین کیفرهای اسلامی حاوی نکته ظریفی می‌تواند باشد. کلمه حد در لغت به معنی مانع بین دو شیئی است (جوهری، ۱۴۱۰: ۲، ۴۶۲) و در اصطلاح فقها به معنی «مجازات مقرر و مخصوص که نوع و مقدار آن از سوی قانونگذار اسلامی دقیقاً معین شده» (محقق داماد، ۱۴۰۶: ۴، ۱۷۵) می‌باشد. حد به معنی مرزهایی است که کسی حق تجاوز از آن را ندارد. محدوده‌ای که محافظت شده است و نباید کسی به آن محدوده وارد شود. با توجه به این نکته به دست می‌آید کیفرهای حدی به علت تجاوز به مرزهای خاصی جعل شده است و خداوند برای حفظ آن مرزهای کیفر حد را جعل نموده است.

نگاه به مجازات از لحاظ حفظ ارزش‌ها در برخی از روایات نیز دیده می‌شود. از امام باقر (ع) روایتی است که می‌فرماید: «حدی که بر روی زمین اقامه می‌شود، برای آن از باران چهل شبانه روزی مفیدتر است» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۸، ۱۲) در روایت مذکور به وضوح دیده می‌شود که مجازات اثر تکوینی دارد. مجازات به نفع جامعه است. مجازات موجب رشد و بالندگی برای اجتماع است. این نوع نگاه نشان می‌دهد مجازات صرفاً اثر قابل محاسبه مادی ندارد بلکه آثاری دارد که فقط با دید فوق بشری می‌توان آن را مشاهده نمود. در تفسیر آیه (يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا) (روم: ۱۹۰) امام معصوم (ع) می‌فرماید: «زنده کردن زمین به وسیله باران نیست بلکه خداوند بندگان را می‌فرستد که با اقامه عدالت، زمین را زنده می‌کنند» و بعد در ادامه یکی از مصادیق اقامه عدل را اجرای حدود الهی می‌شمارد. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۸، ۱۲)

حضرت امیرالمومنین علی (ع) در بیان حکمت قصاص می‌فرماید: «فرض الله ... القصاص حقناً للدماء و إقامة الحدود إعظاماً للمحارم». حضرت، تشریع قصاص را عامل حفظ جان مردم و اقامه حدود را سبب بزرگداشت محرمات الهی می‌داند، (نهج البلاغه: خطبه ۲۵۲) به این معنی که محرمات در نگاه مردم، کم اهمیت جلوه نکرده و مرتکب آن نشوند تا گرفتار مفاسدی که در آنها نهفته است نگردند. روایت مذکور رابطه میان مجازات و حفظ ارزش‌ها را به روشنی بیان می‌دارد. حرمت‌هایی وجود دارد که خداوند برای تکریم و محافظت از آن مجازات حدود را تشریع نموده است.

هر عملی برای خود، آثاری در دنیا و آخرت و در روح و روان فرد ایجاد می‌کند و ما همواره در گرو اعمال خود هستیم. از این جا زاویه‌ای دیگر از فلسفه مجازات روشن می‌شود که مجازات سبب تهذیب مجرم در دنیا و آخرت و پاک کردن او از آثار شوم گناه است. در نتیجه گرچه تحمل مجازات سخت است، اما در راستای نفع و سلامت معنوی مجرم می‌باشد. کسی که در دنیا مجازات گردد و سختی زود گذر دنیوی را تحمل کند، دیگر در آخرت (که عذاب آن به مراتب سخت‌تر و شدیدتر است) نجات پیدا می‌کند، مگر این که از کرده خود توبه نکرده باشد. در حدیث مرفوعه عبد الرحمن بن حماد آمده است: «أمیر المؤمنین علی (ع) در کوفه بر بالای منبر رفت و فرمود: گناهان بر سه گونه‌اند: گناهی که (در قیامت) بخشیده

می‌شود؛ گناهی که بخشیده نمی‌شود و گناهی که برای صاحب آن، هم امید بخشش داریم و هم ترس عذاب. سپس از حضرت درخواست گردید که به تفسیر و توضیح آنها بپردازد و ایشان فرمود: اما گناهی که بخشیده می‌شود درباره عبدی است که - مرتکب گناه شده و - خدا او را در دنیا مورد عقاب قرار می‌دهد، پس خداوند حلیم‌تر و کریم‌تر از آن است که عبدش را دوبار عقاب کند (و مجدداً او را در آخرت برای آن عمل عقاب کند)». (مقیمی حاجی، ۱۳۸۶: ۱۲۷)

نقش تربیتی مجازات از دیدگاه فقها دور نمانده است. امام خمینی می‌فرماید: «این حدود، همان طوری که تربیت می‌کند اشخاص را، ملت را هم می‌رساند به جایی که اینطور فسادها در او کم بشود. اگر چنانچه يك حدّی جاری بشود، این حدّی که جاری می‌شود، هم تربیت می‌کند آن کسی را که حدّ خورده است و هم برای ملت خوب است» (امام خمینی، ۱۹: ۱۹۳) موبد این دریافت، سخنی است که برخی از علمای اسلامی پیرامون مصالح خمسه گفته‌اند. غزالی و برخی از فقهای امامیه گفته‌اند که هدف شرع حمایت از مصالح خمسه بوده و جعل احکام اسلامی برای حمایت از آنهاست. (عاملی (شهید اول)، ۱: ۱۳۹۸، ۳۸ و سیوری، ۱۴۰۳: ۶۲) مصالح در اینجا عبارت است از مصلحت دین، مصلحت عقل، مصلحت نفس، مصلحت ناموس و مصلحت مال. هر چه که متضمن حفظ این مصالح باشد، خود مصلحت است و هر چه که باعث از بین رفتن این مصالح گردد، مفسده و جرم است و بر طرف کردن مفسد نیز مصلحتی دیگر است. (سلمانپور، ۳۵: ۱۴۶) برای حفظ عقل شراب را حرام نموده، برای حفظ نفس، قتل عمد، برای حفظ ناموس، زنا و لواط، برای حفظ دین ارتداد و برای حفظ مال، سرقت را حرام کرده است.

برخی از فقهای شیعه نیز به چند بعدی بودن مجازات‌های اسلامی اشاره نموده‌اند. یکی از فقها می‌گوید: «اصولاً هدف از مجازات‌های اسلامی و حدود الهی، اصلاح جامعه و بازداشتن مجرمین از تکرار جرم و تنبیه آنان می‌باشد. در آیه شریفه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» اشاره به این جهت شده و قصاص را موجب حیات افراد دانسته است. یعنی قصاص قاتل، موجب تنبیه دیگران و بازداشتن آنان از ارتکاب قتل و در نتیجه زنده ماندن افراد می‌باشد. مقصود از تقوا نیز که ذیل آیه ذکر شده است همان حصول حالت و ملکه

کنترل افراد نسبت به ارتکاب قتل است.» (منتظری، ۱۴۲۹، ۸۴) فقیهی دیگر در جواب این سوال که آیا مجازات هدف است یا وسیله می‌گوید: «در هیچ مورد مجازات، هدف اصلی نیست؛ بلکه يك وسیله بازدارنده برای مجازات شونده، یا سایر مردم است. به همین جهت دستور داده شده در مواردی مجازات آشکار باشد، تا اثر بازدارندگی خود را در جامعه ببخشد، و نیز در مجازات‌های تعزیری، هرگاه مجرم از طریق دیگری از گناه خودداری و توبه کند، مجازات از بین می‌رود.» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۱۷۷)

اهداف کیفر در اسلام متنوع و چند بعدی است به طور خلاصه می‌توان گفت اجرای عدالت، تشفی خاطر مجنی علیه، کاهش عذاب اخروی، تهذیب مجرم، حفظ نظام اجتماعی، حفظ مصالح خمس و بازدارندگی (مقیمی حاجی، ۱۳۸۶: ۱۱۲) را از جمله اهداف کیفرها در اسلام به شمار آورد.

نتیجه‌ای که می‌توان از این قسمت بحث به دست آورد این است که در تکوین مجازات اهداف متعددی مد نظر بوده است که یکی از آنها حفظ ارزش‌های دینی است. لذا ارزش‌های دینی می‌تواند نقش عمده‌ای در اجرای مجازات‌ها داشته باشد.

نقش ارزش‌ها در اجرای مجازات

مرحله تکوین مجازات با مرحله اجرای مجازات تفاوت اساسی دارد. سزا دهی و اجرای مجازات می‌تواند تابع شرایطی باشد که مرحله تکوین نسبت به آن خنثی است. تراحم کیفر با ارزش‌ها در مرحله اجرا است نه در مرحله تکوین. بنابراین باید میان این دو مرحله تمایز گذاشت.

هنگامی که اثبات شد در تکون مجازات ارزش‌های دینی می‌تواند نقش عمده‌ای داشته باشد قطعاً این سوال پیش می‌آید که در اجرای آن چه تاثیری دارد؟ روشن است که مرحله عملی حفظ ارزش‌هایی که با مجازات پاسداری می‌شود، در اجرای آن نهفته است. بدین معنی که تا زمانی که مجازاتی اجرا نگردد و تنها در کتاب‌ها باشد هیچ تاثیر عملی نخواهد داشت. لذا اگر جامعه‌ای بخواهد از ارزش‌های خود پاسداری نماید باید اقدام به ساز و کاری کند که عملاً بتواند از ارزش‌ها محافظت نماید. یکی از آن اقدامات اجرای کیفرهایی است که برای پاسداشت ارزش‌ها وضع نموده است. از طرف دیگر امکان دارد همان ارزش‌هایی که موجب

تصویب مجازات شده بود، مانع اجرای آن گردد. زیرا می‌توان فرض کرد در مواردی اجرای مجازات باعث می‌شود، ارزشی که مورد تجاوز قرار گرفته در نظر عموم مردم منفور گردد به این معنی که اجرای مجازات نه تنها باعث مصونیت و پاسداشت آن ارزش نشود بلکه باعث دلزدگی و دوری مردم از آن ارزش گردد. به عنوان مثال برای این که حرمت پیامبر (ص) حفظ شود مجازات اعدام برای توهین کنندگان به آن در نظر گرفته می‌شود (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷: ۲، ۴۲۴) ولی در مرحله عمل با توجه به امکانات رسانه‌ای جدید و تبلیغات دشمنان دین و قدرت نرمی که در اختیار دارند، اجرای این مجازات موجب شود که نه تنها مردم از توهین به پیامبر دست بر ندارند بلکه افکار عمومی و بین‌المللی چهره‌ای خشن و ضد بشری از اسلام و پیامبر در سطح وسیع جهانی به نمایش گذارند. اسلام دینی غیر متمدن و ناسازگار با جامعه جهانی معرفی نمایند.

همین مطلب را می‌توان در مجازات‌هایی نظیر سنگسار مطرح نمود. مجازات‌های خشنی که به آسانی می‌تواند ابزاری علیه اسلام قرار گیرند. ده‌ها مقاله، فیلم، و مستند ساخته می‌شود تا نشان دهد اسلام دین خشونت، بربریت و ضد انسانی است. مجازاتی که برای حفظ ارزش ناموس، ولد و خانواده وضع شده بود، با تبلیغات وسیع، به عنوان حربه‌ای علیه اسلام به کار گرفته می‌شود.

در برخی موارد، مجازات باعث می‌شود که شخص مرتکب به جای این که از عمل خویش پشیمان شود یا حداقل تکرار نکند، از اصل دین زده شود. به دین اسلام بد بین شده، زمینه‌ای برای خروج از دین و پناهنده شدن به غیر مسلمانان ایجاد شود. این قضیه در مورد تازه مسلمانان و کسانی که در کشورهای غیر اسلامی یا کشورهایی که افکار غیر اسلامی در آن رواج دارد می‌تواند مصداق فروانی دشته باشد.

فاضل مقداد در کنز العرفان، ذیل آیه شریفه «وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» چنین می‌فرماید «علت این که در این آیه، طایفه مقید به مؤمنین شده این است که اگر کفار شاهد اجرای حدّ فوق باشند، چه بسا مانع گرویدن آنان به اسلام شود؛ و از همین جهت اقامه حدّ در سرزمین دشمن ناپسند شمرده شده است.» (سیوری، ۱۴۲۵: ۲، ۳۴۲) هنگامی که برای جلوگیری از تنفر غیر مسلمانان از دین، دستور داده می‌شود که اجرای حد در میان خود مومنین

باشد نه در پیش چشمان غیر مسلمانان، به طریق اولی مجازات نباید باعث دوری خود مسلمین از اسلام گردد.

اجرای مجازات و تراحم آن با ارزش‌ها

تراحم و ناسازگاری میان ارگان‌های جامعه امری رایج است. بسیاری از نهادهای جامعه در رابطه متقابلی که باهم دارند، در برخی شرایط و زمان‌ها باهم تراحم پیدا می‌کنند. اجرای مجازات یکی از موارد تراحم است. اجرای مجازات‌های اسلامی همواره به آسانی نیست، امکان دارد در برخی موارد، موجب تفویت مصلحت یا ایجاد مفسده گردد. به طور مثال اگر یک دولت اسلامی بخواهد حدی را بر اتباع کشور بیگانه جاری کند، امکان دارد مشکلات فروان و تبعات سختی به دنبال داشته باشد. یا در مواردی که جامعه اسلامی به هیچ وجه تاب اجرای همه احکام دینی را ندارد و اگر اجرا شود از دین دور می‌شوند، در چنین مواردی بحث مهم تراحم کیفر با مصالح مسلمین مطرح می‌شود. سوال اصلی این است که در این صورت، وظیفه متصدی امر حکومت یا قضاوت چیست؟ آیا می‌تواند به صورت موقت یا دائم از اجرای مجازاتی دست بکشد یا تغییری در نحوه اجرای کیفر بدهد یا خیر؟

جواب دادن به این سوال مهم نیازمند بررسی چند موضوع دیگر است که به عنوان مبنا می‌تواند ما را به جواب مثبت یا منفی سوق دهد:

الف: نگاه به مجازات

از منظر عدالت‌گراها، مجازات حسن ذاتی دارد و باید اجرا گردد. در این نظریه موضوعیت داشتن کیفر به عنوان اجرای عدالت امری اجتناب ناپذیر است. این نگاه کاری به آینده و آثار مجازات ندارد، بلکه فقط نگاه به گذشته دارد و اینکه جرمی ارتکاب یافته و عدالت اقتضا دارد که مجرم بدون مجازات نماند.

اما نظر اسلام با این دیدگاه، تطابق کامل ندارد. اسلام اجرای عدالت را لازم می‌شمارد ولی عدالت را همیشه در اجرای کیفر نمی‌داند. به نظر می‌رسد نگاه اسلام به مجازات، نگاهی سخت‌گیرانه نیست. گرچه از برخی تعابیر (لا تاخذکم) سخت‌گیری در اجرای مجازات دیده می‌شود، ولی می‌توان ادعا نمود که سیاست فراگیر اسلام در مورد مجازات، سهل‌گیرانه است.

نهادهای و اصولی در سیاست کیفری اسلام تعبیه شده که به خوبی ادعای فوق را اثبات می‌کند؛ در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱- عفو مجرم

عفو مجرمین یکی از اصولی است که در سیاست کیفری اسلام جایگاه ویژه‌ای دارد. امام جعفر صادق (ع) می‌فرماید: مردی نزد امیرمومنان علی (ع) آمد و به سرقت اقرار کرد. حضرت امیر فرمودند: همانا تو را می‌بینم جوان هستی، باکی به بخشیدن نیست. آیا چیزی از قرآن را می‌خوانی؟ گفت آری سوره بقره. حضرت فرمودند: دست را به سوره بقره بخشیدم فرمود: به خاطر اینکه بینه‌ای بر او اقامه نشده بود دست سارق را قطع نکرد. (طوسی، ۱۳۶۵: ۱۰، ۱۲۷) عفو با شرایط خاص، در بسیاری از حدود پذیرفته شده است در قصاص که تصریح آیه قرآن بر رجحان عفو است. عفو در تعزیرات از مسلمات فقه شیعه است. زیرا زمام تعزیر چه از نظر تعیین مقدار و چه از نظر اجرای آن به حاکم اسلامی سپرده شده است. از روایت مذکور در باب عفو مجرمین استفاده می‌شود که مجازات‌ها حسن ذاتی ندارند، به این معنی که قابلیت تغییر یا عفو را دارا می‌باشند.

در استفتاء از یکی از مراجع تقلید چنین آمده: در مواردی که شارع مقدس شیوه یا ابزار خاصی را در اجرای مجازات در نظر گرفته؛ مانند رجم، یا کشتن با شمشیر، لطفاً بفرمایید: آیا شیوه یا ابزار یاد شده موضوعیت دارد؟ به عبارت دیگر، آیا در این گونه موارد هدف شارع مقدس فقط از بین بردن مجرم است، و لو با استفاده از ابزار نوین باشد، یا انجام این کار به شیوه یا ابزار منصوص ضرورت دارد؟ جواب: ظاهر ادله موضوعیت است؛ ولی با عناوین ثانویه می‌توان آن را تغییر داد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۳، ۳۶۲) از فتوای یاد شده به خوبی به دست می‌آید گرچه شیوهی اجرای مجازات موضوعیت می‌تواند داشته باشد (مثلاً در مجازات زنای محصنه، رجم باید صورت بگیرد نه صرف کشتن). (آقابابایی، ۱۳۷۹: ۱۶۴) ولی نفس مجازات موضوعیت ندارد و می‌توان آن را تغییر داد.

۲- توبه و پشیمانی مجرم

توبه و پشیمانی مجرم یکی از عوامل سقوط مجازات است. (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲: ۲، ۳۹۳ و مرعشی نجفی، ۱۴۲۷: ۲، ۱۰۵) این نهاد به خوبی نشان می‌دهد که اسلام به دنبال اصلاح و درمان مجرمین است. لذا زمانی که مشاهده کند، مجرم توبه کرده و از کردار خود پشیمان است تعقیب و مجازات را متوقف می‌کند. اگر نگاه اسلام فقط به گذشته بود و عدالت را در اجرای مجازات می‌دید نباید جایگاهی برای پشیمانی قائل می‌شد. پیش بینی قاعده درء (استادی، ۱۳۸۲: ۴۶) و اصل ترجیح اشتباه در عفو بر اشتباه در مجازات، همه نشان دهنده نگاه سهل گیرانه اسلام به کیفرها است. البته نباید از بیان فوق، ترویج لاپرواہی و سهل گیری مبتذل را برداشت کرد، مقصود این است که اسلام یک منظومه‌ای را تشکیل می‌دهد که می‌خواهد انسان از هر نظر پیشرفت داشته باشد. مجازات حالت استثناء و بیدار باش را دارد. اسلام بر روی تربیت از دوران کودکی و تهذیب در دوران بزرگسالی تاکید دارد که نتیجه آن خود کنترلی است. نکته ظریف این جاست که اسلام نمی‌خواهد جلو جرائم را فقط با کیفر دادن بگیرد. اصل جلوگیری از جرائم باید از ناحیه خود مردم صورت بگیرد. آنقدر اسلام بر مسئله تهذیب نفس تاکید می‌کند که در دوران صدر اسلام بسیاری از کسانی که جرمی را مرتکب می‌شدند خودشان با مراجعه به حاکم تقاضای اجرای مجازات می‌کردند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۵، ۴۶۷) این قضیه به خوبی نشان می‌دهد در اسلام، تعلیم، تزکیه و تهذیب در جلوگیری از جرم نقش اول را بازی می‌کند و کیفر تنها حالت استثنایی دارد.

نکته‌ی مهم دیگری که از روایات اقرار به جرائم حدی به دست می‌آید این است که تعالیم اسلام به گونه‌ای در میان مردم رسوخ داشت که نه تنها از اجرای کیفرهای حدی تنفیری نسبت به دین حاصل نمی‌شده بلکه نوعی خلاصی از عذاب وجدان و عذاب اخروی محسوب می‌شده است. بنابراین می‌توان این احتمال را معقول دانست که برای اجرای جرایم حدی باید به گونه‌ای زمینه سازی شده باشد که موجبات تفر از دین و دوری از آن را فراهم نکند.

ب: تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

دومین مطلب، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است. زیرا اگر گفته شود که احکام ارتباطی به مصالح و مفاسد ندارد و فقط تابع اوامر و نواهی شارع است در این صورت نوبت به تراحم نمی‌رسد. به عبارت دیگر مصلحتی نیست تا اجرای کیفر لازم باشد یا مفسده‌ای نیست تا عدم اجرای کیفر راجح باشد. هر چه که هست امر شارع یا نهی شارع است. و بحث از نقش داشتن کیفر در حفظ ارزش‌ها بی معنی خواهد بود. در نتیجه کیفرها نقش مثبت و یا منفی در حفظ ارزش‌ها، نخواهند داشت. در این مسئله دو رویکرد وجود دارد برخی از دانشمندان اسلامی گفته‌اند که احکام تابع مصالح و مفاسد نیست بلکه تنها تابع اوامر و نواهی شارع است (عابدی، ۱۳۷۶: ۱۷۳) استدلال‌هایی نیز نموده‌اند (علیدوست، ۱۳۸۸: ۱۵۱) که به علت اختصار به آن اشاره نمی‌شود. این نظریه طرفدار چندانی ندارد و صحیح هم به نظر نمی‌رسد. اما در مقابل نظریه مشهور فقهای شیعه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است (سبحانی، ۱۴۰۳: ۱۳۴) لذا در صورتی که بتوان مصالح را درک نمود بعد از آن می‌توان میان آنها اقوی را ترجیح داد و اگر مفاسد را درک نمود می‌توان آن را ترک نمود. در نتیجه اگر مصلحت الزامی در ترک مجازات یا تغییر شکل مجازات وجود داشته باشد، باید اعمال گردد و مطابق حکم الهی است ولی اگر قائل به عدم تبعیت باشیم هیچ راهی جز اعمال مجازات بدون تغییر، نداریم.

با توجه به مطلب فوق‌الذکر، یکی از فقها می‌نویسد: «می‌توان گفت: در حدودی که حق خداوند یا آدمیان باشد، حاکم می‌تواند در حالت تراحم از اجرای حد امتناع کند: «هرگاه حاکم تشخیص دهد که اجرای حد، مفسده و ضرری را در پی دارد که هرگز شارع به آن راضی نخواهد بود، زیانهای چون: روی گرداندن مردم از اصل اسلام، رخ گشودن ناتوانی و سستی در حکومت و یا شعله‌ور شدن آتش فتنه و جنگ میان دولتهای اسلامی با دولتی دیگر در صورت اجرای حد بر یکی از تبعه آن دولتها و مانند آن. این حکم مطابق قاعده است و همه موارد تراحم نیز به همین گونه می‌باشد....» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹: ۲۰۳)

ج: تزامم مجازات با مصالح مهم انسانی

قضیه تزامم مجازات با سایر مصالح، موضوع دیگری است که با موضوع مقاله، ارتباط وثیق دارد. امکان دارد گفته شود کیفرهای اسلامی با هیچ مصلحتی از مصالح مسلمین در تزامم نیست. زیرا خداوندی که عالم به همه چیز است، کیفرها را به گونه‌ای تنظیم کرده که موجب تقویت هیچ مصلحتی نمی‌گردد. اگر هم در مواردی گمان رود که موجب تقویت مصلحتی است، اشتباه از ناحیه کسانی است که مصلحت را در عدم مجازات، فرض گرفته‌اند. مثلاً این گمان که قطع دست سارق موجب می‌شود گروهی از اعضای جامعه از فعالیت‌های اقتصادی جامعه باز بمانند و سر بار جامعه گردند. پس قطع ید سارق از نظر اقتصادی به مصلحت جوامع اسلامی نیست و باید متوقف شود، گمان صحیحی نیست، زیرا بر فرض که گروه اندکی از بعضی از مشاغل اقتصادی به خاطر قطع دست باز بمانند ولی مصالح فراوانی که در قطع دست وجود دارد آن مفسده اندک را جبران می‌کند. یا گفته شده که مجازات‌های اسلامی خشن هستند و با کرامت انسانی ناسازگار هستند. (حسینی وردجانی، ۱۳۸۳: ۸۷) این دسته نیز کرامت انسانی را نشناخته‌اند که گفته‌اند اجرای مجازات‌های اسلامی مخالف کرامت انسانی است. آیا کرامت انسانی در این است که انسان زندگی کند در حالی که مجرمین با ارتکاب جرائم بسیار خشن و مضر، از انسانیت خارج شده؟ در این صورت کرامت هزاران انسان دیگر را از بین برده‌اند.

با توجه به بیان فوق می‌توان نتیجه گرفت که اجرای مجازات‌های اسلامی هیچگاه با مصالح دیگر در تزامم نیست و اگر هم در بادی امر تزاممی فرض شود با دقت، بر طرف خواهد شد. ادعای فوق صحیح نیست زیرا مصالح و مفاسد از اموری هستند که دائم در حال تغییر هستند و به اصطلاح از جزئیاتی است که نمی‌توان احصا نمود و تنها راهی که دارند بیان قواعد کلی است که تعیین آن به دست حاکم شرع است دلیل این مدعی، موارد فروانی از تراحمات است که در خلال مباحث فقهی مطرح شده است لذا باب تزامم در اصول فقه جایگاه ویژه‌ای دارد، اگر ادعای فوق پذیرفته شود در هیچ موردی نباید قواعد تزامم جاری باشد زیرا در همه موارد، شارع خداوند حکیم است. از این که تزامم را تقریباً همه فقها پذیرفته‌اند به دست می‌آید که در مسائل اجرای مجازات‌ها نیز باید قواعد تزامم را جاری دانست.

در تایید ادعای فوق می‌توان به روایت غیاث ابن ابراهیم تمسک جست. در این روایت حضرت امیر المومنین (ع) می‌فرماید: «لَا أُقِيمُ عَلَى رَجُلٍ حَدًّا بِأَرْضِ الْعَدُوِّ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْهَا مَخَافَةً أَنْ تَحْمِلَهُ الْحِمِيَّةُ فَيُلْحَقَ بِالْعَدُوِّ» من حدی را بر کسی، در سرزمین دشمن اجرا نمی‌کنم به علت آنکه ممکن است چنین شخصی در اثر حمیت و احساسات تند، ملحق به دشمن شود. یکی از فقها در تبیین این روایت می‌گوید: «این تعلیل دلالت بر این می‌کند که هر حاکم حقی، اگر در اجرای حد، مفاسدی را تشخیص داد نباید آن را اجرا کند. بنابراین اگر برخی حدود با کیفیت ویژه آن در منطقه‌ای خاص یا در همه مناطق و یا در برهه‌ای از زمان موجب تنفر افکار عمومی از اسلام و احکام آن و در نتیجه، تضعیف اساس دین گردد، حاکمیت اسلامی یا متولّی حوزه قضا می‌تواند- بلکه موظف است- اقامه آن حد را (تا زمان توجیه افکار عمومی نسبت به مقررات و حدود اسلامی و علت وضع آنها) تعطیل نماید» (منتظری، ۱۴۲۹: ۸۵) یکی دیگر از فقها در توجیه عدم اقامه حد در سرزمین عدو می‌فرماید: «فیخاف ان يذهب اليه فيذهب دينه.» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۳، ۸۰) ترس از این است که شخص به سوی دشمن برود و در نتیجه دین خود را از دست بدهد.

روایت فوق با تعابیر دیگری نیز بیان شده است «لَا يَقَامُ عَلَى أَحَدٍ حَدٌّ بِأَرْضِ الْعَدُوِّ» در روایت تعبیر حضرت (ع) اقامه حد را نفی می‌کند، به ظاهراً به داعی نهی است، یعنی نباید در سرزمین دشمن حد اقامه شود. عدم اقامه حد در سرزمین دشمن می‌تواند علت‌های مختلفی داشته باشد که یکی از آن در حدیث سابق الذکر بیان شد.

د: تغییر در برخی از احکام

یکی از مبانی مهم موضوع مورد بحث، مسئله تغییر در برخی از احکام است. زیرا اگر گفته شود که احکام اسلامی به هیچ وجه قابل تغییر نیست حتی به صورت موقت، در این صورت بحث مورد نظر ما جایگاهی نخواهد داشت. روشن است که اگر هیچ حکمی تغییر نمی‌کند و شرایط زمان و مکان و باقی شرایط تأثیری در حکم نداشته باشد، تراحم مجازات با ارزش‌های دینی نمی‌تواند موجب تغییر در اجرای مجازات گردد و بحث از نقش ارزش‌ها در اجرای مجازات بی‌فایده است.

با همین تفکر برخی در پاسخ به این سؤال که «آیا تغییر در اجرای مجازات‌های منصوبه‌ی اسلامی در شرایطی که موجب وهن اسلام گردد جایز است؟» بیان می‌دارند: «تغییر جایز نیست و آنچه موجب وهن اسلام است... تنازل از مواضع اسلامی است» (رمضانی و دیگران، ۱۳۷۸: ۱۴۲) یکی دیگر از فقها با تبیین علت عدم تغییر در احکام و معیارهای تغییر چنین می‌گوید: «تغییر حکم شارع با محفوظ بودن و بقای موضوع آن به هیچ وجه صحیح نیست، بلکه معقول نیز نمی‌باشد؛ زیرا نسبت هر حکمی به موضوع خود همچون نسبت معلول به علت است و با بقای علت، انعدام و زوال معلول عقلاً ممکن نخواهد بود. بنابراین تغییر هر حکم نسبت به موضوع خود با نوعی از تغییر و تفاوت در موضوع و در نتیجه زوال موضوع اول همراه می‌باشد.» (منتظری، ۱۴۲۹: ۹۹) لذا تا زمانی که موضوع تغییر نکرده است نمی‌توان حکم تغییر یابد. اما عدم تغییر حکم به صورت سلب کلی نیست، بلکه در مواردی حکم تغییر پیدا می‌کند. یکی از این موارد عروض عناوین ثانوی است لذا در جواب این استفتاء که آیا می‌توان شکل برخی از مجازات‌ها را تغییر داد گفته شده: «یمكن تغییرها بالعناوین الثانویة، و فی عصرنا الحاضر فإنّ إجراء الرجم أو حدّ اللواط مشکل» می‌توان با عناوین ثانوی تغییر داد، و در زمان حاضر اجرای حد رجم و لواط مشکل است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۳، ۳۲۳) یکی دیگر از موارد جواز تغییر حکم تراحم مصالح است (منتظری، ۱۴۲۹: ۹۹) که در مقاله حاضر به آن اشاره می‌شود.

نظریه اخیر به نظر قوی‌تر می‌آید. زیرا روشن است که احکام دین تابع مصالح و مفاسد واقعی است. (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۱، ۷۲) از جمله احکام، مجازات‌های اسلامی است که قطعاً دارای هدف می‌باشند. به این معنی که مجازات موضوعیت ندارد بلکه طریقت دارد و هنگامی که طریق به مصالح و اهداف باشد، هرگاه نتواند هدف را تامین کند یا هدف به گونه‌ای دیگر تامین شود نیازمند تغییر متناسب با آن هدف است. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹: ۲۰۳)

نتیجه

مطالب فوق ما را به نتایج ذیل رهنمون می‌شود:

الف: مجازات‌های اسلامی برای حفظ ارزش‌های دینی است و در صورتی که با مصالح اهمی تزاخم پیدا کند باید از اجرای آن دست کشید. یکی از فقها می‌گوید: هرگاه حاکم تشخیص دهد که اجرای حد، مفسده و ضرری را در پی دارد که هرگز شارع به آن راضی نخواهد بود، زیان‌هایی چون: روی گرداندن مردم از اصل اسلام، رخ گشودن ناتوانی و سستی در حکومت و یا شعله‌ور شدن آتش فتنه و جنگ میان دولت‌های اسلامی با دولتی دیگر در صورت اجرای حد بر یکی از اتباع آن دولت‌ها و مانند آن (می‌توان مجازات را جاری ننمود). در شرایطی که مردم از آموزش‌های لازم مذهبی برخوردار نباشند و دین در میان مردم بسیار ضعیف شده باشد اجرای بسیاری از حدود به جای آن که حافظ ارزش‌های اسلامی باشد موجب تنفر و دوری مردم از اسلام خواهد شد. لذا این نکته بسیاری حایز اهمیت است که قبل از تاکید بر اجرای مجازات باید زمینه فکری و عقیدتی ایجاد شود و به جای تاکید مضاعف بر مجازات، تاکید بر آموزش صحیح دین و بالا بردن درجه اعتقاد مردم باید صورت گیرد.

اگر اجرای مجازات با زمینه‌سازی‌های مناسب همراه نباشد در بسیاری از موارد موجب تزلزل پایه‌های حکومت اسلامی و عدم رضایت عمومی از عملکرد حکومت خواهد شد که موجب رویگردانی مردم از نظام و از دست دادن مقبولیت مردمی می‌گردد.

ب: مواردی که اجرای مجازات، موجب نقض غرض شود می‌توان به طور موقت، اجرای آن را متوقف نمود. به این توضیح که مجازات‌های اسلامی اهدافی دارد، اگر اجرای مجازات در شرایط خاصی موجب تقویت آن اهداف شود، نباید اجرا گردد. در این مورد گفته شده: «بی‌اشکال می‌دانیم که حدود خداوندی بازدارنده‌هایی هستند که مقصود از آنها اصلاح بزهکار و بازداشتن او و دیگران از چنین کارهایی است تا به سرانجام گناه بیندیشند حال اگر اجرای حد سبب فساد بزهکار و دوری بیش از پیش او از دین شده و او بدین سبب از اسلام برگشته و به دشمنان و مخالفان می‌پیوندد، در این موارد گفته می‌شود که حاکم می‌تواند از اجرای حد جلوگیری کرده یا آن را به تأخیر اندازد. دلیل این مطلب هم یا دعوای انصراف روایاتی است که می‌گوید بر امام است که حد را اجرا کرده و آن را تعطیل و پایمال نکند، که

بر حسب مناسبت‌های حکم و موضوع و برداشت عرفی از چنین مواردی انصراف دارد، بلکه گاهی تعطیل و ابطال و پایمال کردن حدود در این موارد صدق نمی‌کند.»

ج: وجود پیش زمینه فکری و آمادگی مسلمانان یکی از شرایط مهم اجرای مجازات است. لذا اگر شرایط به گونه‌ای باشد که مسلمین آمادگی اجرای مجازات را نداشته باشد، نباید اجرا گردد. در این مورد گفته شده: «در مواردی که اجرای حدود، ناممکن یا دشوار باشد، (می‌توان اجرای آن را متوقف کرد) هر چند این دشواری از آن روی باشد که مردم نیازمند به اجرای آرام و گام به گام احکام اسلامی در میان جامعه باشند و نتوان همه احکام را به یکباره بر آنان اجرا کرد. برای مثال اگر دولتی اسلامی در میان مردمی تشکیل شود که سال‌های درازی را زیر سلطه رژیم‌های اسلام ستیز بودند و روح اسلام از آن جامعه‌ها رخت بر بسته بود، مانند جمهوری‌های آسیای مرکزی، در چنین جاهایی نمی‌توان هر بامداد و شامگاه حدود اسلامی را بر هر شراب‌خوار و زناکاری جاری کرد، بلکه نیازمند گذشت زمانی است که با زمینه‌سازی‌های لازم فکری و تبلیغاتی و اجرایی، مردم را به سوی پذیرش نظام اسلامی و احکام عادلانه‌اش راهنمایی کرد.»

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۲. استادی، رضا، «قلمرو قاعده در»، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، ج ۳۴، ۱۳۸۲.
۳. آقا بابایی، حسین، «قتل نفس به اعتقاد مهدور الدم بودن مقتول»، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، ج ۲۲، ۱۳۷۹ ش.
۴. جان کاتینگهام ترجمه محمد رضا ظفری، «فلسفه مجازات»، فصلنامه نقد و نظر، دوره ۳، ش ۱۲، مهر ۱۳۷۶.
۵. جوان جعفری بجنوردی، عبدالرضا، و ساداتی، سید محمد جواد. «دورکهایم و کارکرد گرایی در شناخت کیفر»، تعالی حقوق، دوره ۵، شماره ۴، ۲۰۱۴ م.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)، دار العلم للملایین، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ هـ.ق.
۸. حسینی وردجانی، سیدحسین، اجرای حدود در اسلام، مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما، اول، ۱۳۸۳ هـ.ش.
۹. رمضان، احمد، مجموعه آراء فقهی - قضایی، قم: مرکز تحقیقات فقهی قوه قضاییه، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. سبحانی، جعفر، الاعتصام بالکتاب و السنة، قم، مجمع العالمی لاهل البيت (علیهم السلام)، اول، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۱۱. سلیمانپور، محمد جواد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، هـ.ق.
۱۲. سیموس بریث ناچ، مترجم: ساعد، محمد جعفر، «دولت، جرم و مجازات از نظرگاه امیل دورکیم»، فصلنامه حقوق اساسی، شماره ۹، تابستان ۱۳۸۷ ش.
۱۳. سیوری، مقداد بن عبد الله، کنز العرفان فی فقه القرآن، انتشارات مرتضوی، قم، ۱۴۲۵ ق.
۱۴. سیوری، مقداد بن عبد الله، نضد القواعد الفقهیة علی مذهب الإمامیة، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۱۵. شریف کاشانی، ملا حبیب الله، تسهیل المسالك إلى المدارك، المطبعة العلمیة، قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۱۶. طوسی، ابوجعفر، تهذیب الاحکام، دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ ش.
۱۷. عابدی، احمد، «مصلحت در فقه»، نقد و نظر، شماره ۱۲، ۱۳۷۶ ش.

۱۸. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، کتابفروشی مفید، قم، چاپ اول، ۱۳۹۸.
۱۹. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و مصلحت، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول، ۱۳۸۸ ش.
۲۰. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دار الکتب الإسلامية، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ه.ق.
۲۲. محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه (محقق داماد)، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، چاپ دوازدهم، ۱۴۰۶ ه.ق.
۲۳. مرعشی، سید محمد حسن، دیدگاه‌های نو در حقوق، میزان، تهران، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ه.ق.
۲۴. مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، قم، چاپ اول، ه.ق.
۲۵. مقیمی حاجی، ابوالقاسم، «فلسفه مجازات در اسلام (۱)»، فقه اهل بیت، شماره ۵۱، پاییز ۱۳۸۶.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، استفتاءات جدید، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ه.ق.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، الفتاوی الجديدة، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ه.ق.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، تعزیر و گستره آن، انتشارات مدرسة الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۲۵ ه.ق.
۲۹. منتظری، حسین علی، مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر، ارغوان دانش، قم، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.
۳۰. موسوی خمینی، سید روح الله، صحیفه نور، مرکز نشر و تنظیم آثار امام خمینی، ج ۹، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ه.ش.
۳۱. موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم، فقه الحدود و التعزیرات، مؤسسة النشر لجامعة المفید رحمه الله، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ه.ق.
۳۲. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا، الدر المنصود فی أحكام الحدود، دار القرآن الکریم، قم، چاپ اول، ۱۴۱۲ ه.ق.
۳۳. هاشمی شاهرودی، سید محمود، بایسته‌های فقه جزا، میزان، تهران، چاپ اول، ۱۴۱۹ ه.ق.